

# Tempel-teltet

## – et nedslag i Josefus’ teologi

*Martin Friis*

*Abstract:* The Jewish historian Flavius Josephus states that his work *The Jewish Antiquities* contains a depiction of his people’s entire ancient history and political constitution (*Ant* 1.5). One might get the impression that he intended to present his readers with a mere profane historical account. As is demonstrated in this article, however, his actual treatment of the tabernacle narrative in *Ant* 3.100-211 can by no means be designated as wholly devoid of systematic theological reflection. Based on an identification of the topo-, typo- and theological aspects in this passage (in comparison with its parallel in Ex 24-31 and 35-40 in the Septuagint and the Masoretic Text), this article asserts that Josephus’ ways of structuring and commenting upon his narrative can be said to attest to certain contemplations on his part regarding the appearance and overall function of the tabernacle. This is exemplified by an analysis of his implicit and explicit use of the dichotomies between the sacred/profane and pure/impure, of his emphasis on the tabernacle’s connection with other holy places (i.e. the Jerusalem temple and the heavenly temple) and of the intricate theological relationship between time, space and place apparent in the narrative, as well as the notions of divine history and divine revelation.

*Key words:* Josephus — *The Jewish Antiquities* — Tabernacle — Temple — Topology — Typology — Theology

### *Indledning*

I centrum for denne artikel står den jødiske historiker, T. Flavius Josefus’ (c. 37-100 e.v.t.), værk *Den Jødiske Historie* (lat. *Antiquitates Judaicae*, herefter *Ant*), udgivet i år 93/94 e.v.t. Dette værk rummer blandt meget andet en bemærkelsesværdig skil-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

dring af ”tabernaklet” (en helligdom nævnt i 2. Mosebog) som et præeksistent tempel. Fænomenet ’præeksistens’ vil man måske ikke umiddelbart forbinde med Josefus’ værk. Når talen falder på præeksistensforestillinger inden for jødisk litteratur i det første århundrede e.v.t., vil fokus snarere blive rettet mod en anden indflydelsesrig jødisk forfatter, nemlig filosofen Filon af Alexandria (20 f.v.t.-50 e.v.t.), hvis forfatterskab som følge af den alexandrinske jødedomms møde med især platoniske og stoiske forestillinger (Wolfson, 1947, 1-27) ikke overraskende er gennemsyret af prægnante systematisk-teologiske refleksioner over blandt andet fænomenet ’præeksistens’. Disse er tydeligvis præget af en tæt relation til platonismens idetænkning, og udover den præeksistente visdom, som Filon kaldte *logos* og anså for åbenbart i Loven (Wolfson, 1947, 184-187), regnede han også det himmelske tabernakel nævnt i 2 Mos 25,8-9 for at være en præeksistent enhed (Wolfson, 1947, 181-184).

Filon var dog ikke ene om at sætte tabernakelberetningen i 2. Mosebog i forbindelse med en grad af præeksistenstænkning. Noget lignende kan også siges at komme til udtryk hos Josefus. Men hvor Filons værker ofte er udpræget filosofisk anlagte, levner Josefus *qua* sin historiografiske tilgang til sit forfatterskab ikke megen plads til systematisk-teologiske refleksioner. Inden for forskningen fokuseres der da også ofte på de retorisk-apologetiske træk ved dette værk – og det ofte på bekostning af værkets im- og eksplicite teologiske lag. Josefus tilkendegiver selv i forordet til værket, at han agter at introducere sine græsk-romerske læsere for sit folks ”samlede antikke historie og politiske forfatning oversat ud fra de hebraiske skrifter” (*Ant* 1,5), og derfor vil det også være nærliggende at antage, at han har haft til hensigt at give en profanhistorisk (og derved teologisk indifferent) fremstilling af sit folks fortid, således som det blandt andet gør sig gældende for de indflydelsesrige græske historikere Thukydid (ca. 460-395 f.v.t.) og Polyb (ca. 200-118 f.v.t.).<sup>1</sup> Det behøver dog ikke at være tilfældet. Derimod kan der argumenteres for, at Josefus snarere har villet berette om en guddommelig historie – og at værket i den henseende også har skullet tjene som en introduktion til jødisk teologi og religiøs selvforståelse. I den forbindelse kan en undersøgelse af Josefus’ fremstilling af tabernaklet i *Ant* tjene som en indføring i den teologiske dimension ved dette værk, hvilket i det følgende vil være båret af et dobbelt sigte: *dels* at identificere en række præeksistenslignende elementer i Josefus’ forfatterskab anskueliggjort gennem en analyse af tabernakelberetningen i 2 Mos 25-40 (der traditionelt regnes for en del af Præsteskriftet) og af parallellen dertil i *Ant* 3,100-211 med yderligere inddragelse af en række steds- og

1. Ifølge den fremtrædende Josefus-forsker Louis Feldman skulle der i *Ant*. sågar være tale om en decideret afteologiseringsstendens i form af tilbageholdenhed med at skildre Gud ud fra en antropomorferet synsvinkel og at referere til Guds direkte indgriben i historien (Feldman, 1998b, 568-570 og Friis, 2012, 196).

typeorienterede (topo- og typologiske) træk i beretningerne; *dels* at belyse den særlige relation mellem fænomenerne 'tid', 'sted' og 'rum', der synes at forekomme både i forlægget og i *Ant*, og som bidrager til en udvidet forståelse af de teologiske lag i begge beretninger. Der afsluttes med en konklusion.

### *Tabernakelberetningen i 2 Mos 25-40*

Tabernakelberetningen indledes i såvel den hebraiske bibel (herefter 'MT' for Den Masoretiske Tekst)<sup>2</sup> som i Septuaginta (herefter 'LXX') med en beskrivelse i 2 Mos 24 af, hvordan Moses drager op på Sinajs bjerg, hvor Herren allerede tidligere i 2 Mos 19 er steget ned i en tæt sky, og hvor Moses har modtaget dekalogen samt diverse forordninger. Her slutter Herren en pagt med folket, og Moses modtager Vidnesbyrdets to tavler. Herren befaler ham, at der skal bygges en "helligdom" (שֶׁבֶט, ἁγίασμα) (2 Mos 25,8), som han kan tage bolig i, og at udformningen af templet skal svare nøjagtigt til det "forbillede" (תְּבִלֵּית, τὸ παράδειγμα) (2 Mos 25,9) af boligen og udstyret, som Herren har vist Moses på bjerget.

Herefter følger en udførlig bestemmelse i 2 Mos 25,10-27,21, der angår udfærdigelsen af tabernaklets enkelte bestanddele med gentagne formaninger om overensstemmelse mellem konstruktionen og forbilledet (2 Mos 25,40; 26,30 og 27,8). Der gives endvidere forskellige forordninger (2 Mos 28-31) om præstedragt og -vielse, røgelsesaltret, sonpenge, helligdommens indvielse, udvælgelse af håndværkere og endelig sabbatten. Moses drager derefter ned ad bjerget i 2 Mos 32 til synet af guldkalven (en episode, der helt udelades i *Ant*) efterfulgt af Herrens løfte til Moses (2 Mos 33) om at ville være med folket på dets vandring. Endelig udfærdiges der to nye stentavler i 2 Mos 34, og Moses opfordrer folket til at overholde sabbatten (2 Mos 35,1-3).

Nu kan selve udfærdigelsen af tabernaklet påbegyndes (2 Mos 35,4-36,7) med forordninger om afgift til helligdommen og udvælgelsen af håndværkerne under ledelse af Besal'el og Oholiab. Arbejdet udføres i 2 Mos 36,8-39,41, og der afsluttes med bemærkninger i 2 Mos 39,42 om, at alt er udført efter Herrens befaling, og at Moses har taget det i øjesyn, godkendt det og velsignet arbejderne (2 Mos 39,43). Moses opstiller herefter tabernaklet efter Herrens forordning (2 Mos 40,1-33), og

2. Der må her tages det forbehold, at der ikke er fuld overensstemmelse mellem de i *Ant* 1,5 omtalte 'de hebraiske skrifter' og den masoretiske skriftsamling. I det følgende vil der dog for overskuelighedens skyld fortsat blive anvendt betegnelsen 'forlæg'.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

det berettes, at ”Herrens herlighed” (כְּבוֹד יְהוָה, δόξα κυρίου) (2 Mos 40,34)<sup>3</sup> fyldte boligen, hvilket forhindrede Moses i at gå derind.

Der forekommer adskillige mindre variationer i LXX’s version af tabernakelberetningen. Udover at oversættelsen af en række af de tekniske termer må siges at være meget upræcis (for visse udtryks vedkommende i en sådan grad, at der ligefrem kan tales om fejloversættelser), er der i de to versioner en stor variation i selve rækkefølgen og indholdet i 2 Mos 35-40 (Gooding, 1959, 9 og 24). I LXX udelades eksempelvis enhver reference til konstruktionen af teldugene af gedeuld (2 Mos 36,14-19) og røgelsesalteret (2 Mos 37,25-29). De største forskelle må dog siges at være, at fremstillingen af præstedragten er rykket fra 2 Mos 39 og frem til 2 Mos 36, og at en senere redaktør, der ikke har haft samme indgående kendskab til det hebraiske forlæg, muligvis er ansvarlig for 2 Mos 38 i LXX (Gooding, 1959, 40-59 og 85-101).

### *Josefus’ tabernakelberetning i Ant 3,100-211*

Josefus’ beretning om tabernaklet indledes i *Ant* 3,100-101 på en måde, der svarer ganske nøje til 2 Mos 25,8-9 med en enkelt vigtig afvigelse. Hvor der i 2 Mos 25,8-27,21 først berettes om Herrens forordning til Moses om, hvordan helligdommen skal indrettes, og senere i 2 Mos 35,30-38,20 fortælles om den faktiske konstruktion deraf, springer Josefus den indledende del over og går direkte på selve konstruktionsdelen efter at have ladet Moses give udtryk for, at Herren har befalet ham, at der skulle opføres et ”telt” (σκηνή, samme glose som i LXX), som han (dvs. Herren) kunne stige ind i, når han var iblandt dem (*Ant* 3,100). Opførelsen af teltet skulle foregå efter de mål og med de redskaber, ”som han selv har udpeget” (ὑπέδειξεν) (*Ant* 3,101).

Efter disse indledende bemærkninger følger i 3,102-178 en minutøs beretning om konstruktionen af tabernaklet samt de kultiske genstande og præsternes beklædning, hvor der desuden inddrages udvalgte passager i både 2 Mos 25-27 og 35-38. Hvad der fremstår som to separate tekstklynger i forlægget, er her blevet en sammenhængende beretning, formodentligt med det formål at undgå for mange gentagelser. Den væsentligste afvigelse i forhold til forlægget består i en ændret rækkefølge i beskrivelsen af udfærdigelsen af de enkelte bestanddele i en bevægelse fra tabernaklets eksteriør (*Ant* 3,108-121) til dets interiør (*Ant* 3,122-150), ligesom der også føjes visse yderligere beskrivelser til i *Ant* 3,172-178 angående ypperstepræ-

3. Den samme betegnelse er der også blevet refereret til tidligere i 2 Mos 16,7.10 og 24,16.17. Bemærk koblingen i 24,16 af ”Herrens herlighed” og det at tage bolig. Mere herom nedenfor!

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

stens hovedbeklædning specielt henvendt til dem, der ikke har kendskab til det i forvejen (*Ant* 3,175).

Efter gengivelsen af selve konstruktionsfasen med en tilføjet symbolsk tydning fortsætter Josefus i *Ant* 3,188-211 sin beretning med Arons udnævnelse til ypperstepræst. Det sker ved en markant udvidet gengivelse af 2 Mos 28,1-3. Det efterfølges af diverse afsluttende bemærkninger om et beskyttelsesdække for teltet (ligeledes en tilføjelse), sønepenge (2 Mos 30,12-16), indvielsesolierne (2 Mos 30,18-38), håndværkerne og arbejdets fuldførelse (2 Mos 39,32-43) og Guds manifestation i helligdommen (2 Mos 40,34-35). Der afrundes med en beskrivelse af Arons og sønernes indsættelse (3 Mos 8).

Det kan dog undre, at Josefus ikke har fundet anledning til at foretage decide-rede forkortelser i sin gengivelse, eftersom passagen som helhed (og især *Ant* 3,102-178) fremstår som særdeles detaljerig, så den for læsere med en kursorisk tilgang kan tænkes at blive et kedsommeligt eller måske ligefrem uinteressant bekendtskab. Josefus' valg af en så udførlig fremstilling kan dog skyldes en særlig forståelse af tabernaklets prægnante symbolsk-teologiske betydning, som der gives udtryk for i en signifikant passage i *Ant* 3,179-187, hvor han går i rette med det had (*ἀπέχθεια*), som visse kritikere åbenbart har tilkendegivet med deres påstand om, at jøderne skulle have udvist foragt over for det guddommelige (*Ant* 3,179). Han slår fast, at man på baggrund af en nærmere betragtning af tabernaklet, de (ypperste)præstelige klæder og de kultiske genstande vil kunne komme til den indsigt, at Moses (eller "lovgiveren" (*ὁ νομοθέτης*), som han så ofte omtales i *Ant*) var en gudfrygtig mand, og at disse påstande intet har på sig (*Ant* 3,180). Tabernaklet med dets længde på 30 alen er inddelt i tre områder, hvoraf de første to er givet til alle præsterne som et fælles sted åbent for alle, og som sådan symboliserer (*ἀποσημαινω*) det "jorden og havet" (*Ant* 3,181). Det inderste rum, det Allerhelligste, er derimod udelukkende forbeholdt Gud, "fordi himlen er utilgængelig for mennesker" (idem).<sup>4</sup> Disse dikotomier mellem det tilgængelige og utilgængelige; det jordiske og himmelske; det hellige og meget hellige og mellem det, der er til, og hvad det symboliserer, vil danne grundlag for gennemgangen i det efterfølgende. Vi bevæger os nu fra undersøgelsen af den overordnede fremstilling af tabernakelberetningen i *Ant* og i forlægget til de betydningslag, der kan siges at ligge til grund for skildringen af denne helligdom

4. Denne tredeling nævnes tidligere i *Ant* 3,123 med bemærkningen om, at den tredjedel af tabernaklet på 10 alen afmærket med fire søjler er utilgængelig for præsterne, "ligesom himlen er overladt til Gud", mens de øvrige tyve alen er overladt til præsterne alene "på samme måde som jorden og havet er tilgængelig for mennesker". Se *De Opificio Mundi* 1,3 og *De Specialibus Legibus* 1.12.66 for en lignende kosmologisk tænkning og *Midrash Numeri Rabbah* 12,13, *Pesikta Rabbati* 5 og *De Vita Mosis* 2.77-108 for en parallel til den symbolske tydning – jf. Feldman, 2004, 263, n. 286 og 280, n. 475.

i begge beretninger og som vil blive forsøgt afdækket nærmere i det følgende. Det drejer sig henholdsvis om tabernaklets funktion som helligsted (*Topologi I-II*), om relationen mellem tabernaklet og andre templer (*Typologi I-II*) og endelig om relationerne mellem tid, sted og rum (*Teologi I-II*).

### *Tabernaklet som helligsted (Topologi I)*

Ved hjælp af grundlæggende socio-religiøse klassifikationsdistinktioner mellem det hellige og det profane og det rene og urene vil der indledningsvist blive sat fokus på tabernaklets funktion som helligsted, helligdom og helligt rum. En lokalitet, der bærer sådanne titler, er kendetegnet ved en særlig helligedskarakter. Der er tale om et sted, der ikke er som alle andre. Stedet fungerer som et fikspunkt, et helle og et værn mod omverdenen med al dens neutralitet og relativitet. I modsætning hertil er helligstedet en opkvalificeret og absolut lokalitet. Det er slet og ret betydningsbærende, fordi der her sker en manifestation af det hellige, en 'hierofani' (Eliade, 1993, 8). Det hellige viser sig. Der kan argumenteres for, at helligheden ikke er en iboende kvalitet ved selve stedet som sådan. I 2 Mos 29,43 udtaler Herren eksempelvis, at han vil åbenbare sig for israelitterne, "så stedet helliges ved min herlighed". Stedet bliver gjort til genstand for en helliggørelse. Som udgangspunkt er det et sted som alle andre, men ved Herrens mellemkomst og ved selve helliggørelsen, der berettes om i 2 Mos 40, kommer det til at fremstå som noget særligt. Ud fra en klassisk gammeltestamentlig betragtning er det samtidig et sted, der udmærker sig ved en særlig høj grad af kultisk renhed i modsætning til den urenhed, der kendetegner den profane og uindviede omverden, hvilket kan forklare, hvorfor der både i forlæg og i *Ant* forekommer en udførlig beskrivelse af indvielsen af tabernaklet i 2 Mos 40/*Ant* 3,197-199.201 og af præsteskrabet i 3 Mos 8-9/*Ant* 3,204-207.

Selve konstruktionsberetningen i såvel forlæg som hos Josefus fokuserer i særlig grad på teltets rumlige udstrækning. Beskrivelsen i forlægget (og i *Ant*, kunne man tilføje) antager ifølge Mark K. George "an embodied perspective, that is, from the point of view of someone walking through the tabernacle" (George, 2009, 70). Som læser bevæger man sig rundt i rummet og inspicerer omhyggeligt de enkelte delelementer. Man informeres om de nøjagtige mål på de enkelte bestanddele (eksempelvis teltdugene aflinned og gedeuld på hhv. 28 og 30 alen i længde og 4 i bredde og de lodrette planker af akacietræ på 10 alen i længde og 1,5 i bredde) og om den korrekte placering af de enkelte kultiske redskaber inden for og uden for teltet (guldalretet

til røgelsesofrene skal stilles foran arken indenfor, mens brændofferalteret stilles i forgården).<sup>5</sup>

Et enkelt sted synes dog at oppebære en særlig intensiv grad af hellighed. I 2 Mos 26,33 instrueres Moses af Herren i, hvordan arken skal stilles ind bag forhænget (בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים), så forhænget danner skel for jer mellem det Hellige og det Allerhelligste. Det samme motiv genfindes hos Josefus i *Ant* 3,125 i omtalen af hele "teltet" (eller måske rettere: "templet". Josefus anvender betegnelsen *ναός*) som helligt og af dets inderste utilgængelige del som "det allerhelligste" (τοῦ ἁγίου τὸ ἄγιον). Denne gradsforskel i hellighed kan illustreres ved koncentriske cirkler med det Allerhelligste i midten omkranset af gradvist større cirkler af aftagende hellighed svarende til teltets indre og forgården, der endelig omkranses af den rent profane omverden.<sup>6</sup> Der er tale om en opkvalificering af visse dele af tabernaklet på bekostning af andre, og det står således klart, at det rent horisontale ikke er tilstrækkeligt til at belyse disse gradforskelle. Derfor må der tilsyneladende være tale om vertikale klassifikationsstrukturer, hvor der sondres mellem det lave og høje – mellem det jævne og det ophøjede. Den amerikanske sociolog Barry Schwartz har beskæftiget sig med anvendelsen af denne klassifikationsform til belysning af forskellige former for uligheder og hierarkier.<sup>7</sup> Han bemærker blandt andet, at vertikale distinktioner spiller en rolle i moderne arkitektur, hvor direktionsgange eksempelvis ofte befinder sig på de øverste etager, mens de ansatte typisk har til huse på lavere etager (Schwartz, 1981, 62-66). Den samme sondring forekommer også inden for verdensreligionerne. Himlen (eller bjergets tinde) er det ophøjede, hvor guden har til huse, hvorimod jorden som det lavere bebos af menneskene, mens dødsriget typisk befinder sig under jorden. For tabernaklets vedkommende manifesterer de vertikale klassifikationsstrukturer sig i stedets graduerede hellighed:

**Profan omverden → Forgården → Det Hellige → Det Allerhelligste**

og i en parallel social struktur:

**Fremmede folkeslag → Israellitterne → Præsteskabet → Aron og Moses**

- 
- Jf. 2 Mos 26,1-14 og 36,8-19/*Ant* 3,130-133; 2 Mos 26,15-25 og 36,20-21/*Ant* 3,116-121; 2 Mos 40,5,26/*Ant* 3,147-148 og 2 Mos 40,6,9/*Ant* 3,149-150
  - Lignende cirkler kan også bruges til at afbillede den etniske skelnen mellem Israel og de fremmede folkeslag – jf. Lundager-Jensen, 2004, 156-157 og Kunin, 1994, 119-120.
  - Schwartz bemærker: "the vertical is not an arbitrary or historically accidental frame for the analysis of inequality; no other means would do as well because vertical preeminence is its natural symbol" (Schwartz, 1981, 141).

Her kommer de vertikale sondringer dog til udtryk i en horisontal betragtningsform – som en vertikal klassifikation, der er lagt ned (George, 2009, 126-130). Som helhed er tabernaklet et særligt helligt sted udsondret fra den omkringliggende kaotiske, profane og urene omverden. Her er der adgang for alle medlemmer af det israelitiske folk. Dog er det kun tilladt for præsteskabet at træde ind i selve teltet, der igen er opdelt i det hellige og det allerhelligste, der er forbeholdt ypperstepræsten Aron og Moses.

### *Tabernaklet som helligt rum (Topologi II)*

Den væsentligste forskel mellem tabernaklet og det senere Jerusalemtempel består i, at tabernaklet ikke som det senere tempel er grundlagt på (og derved knyttet til) en bestemt lokalitet. Det udgør ikke et geografisk forankret fikspunkt. Det kan slås op, hvor det end skal være. Og det er netop det, der positivt formuleret er det særegne ved tabernaklet som helligdom. Folket kan bringe det med sig på rejsen. Tabernaklet er slet og ret transportabelt, hvilket Josefus da også understreger ved sin bemærkning i begyndelsen af konstruktionsfasen om, at tabernaklet ”ikke afveg fra et bærbart og omkringvandrende tempel” (*μεταφερουμένου και συμπερινοστούντος ναού διέφερε*) (*Ant* 3,103).

Denne mobilitet medfører dog, at der må tages andre argumenter i brug for at understrege tabernaklets stabilitet som helligdom. Her kan det være gavnligt med Mark K. George at drage en sontring mellem sted (place) og rum (space) (George, 2009, 7-8). Jerusalemtemplet er et eksempel på det første. Det er forankret til et konkret sted. Sat i sten. Fikseret og grundlagt. Urokkeligt. Men som bygning kan det blive ødelagt, hvilket er af stor betydning i denne sammenhæng. Heroverfor står tabernaklet, der ikke er begrænset til en enkelt lokalitet. Det er kendetegnet ved bevægelsesfrihed og er som sådan at sammenligne med en båd på havet (George, 2009, 8). Georges hypotese er, at 2 Mos 25-40 ikke er at betragte som en lovprisning af de iboende kvaliteter ved et specifikt (helligt) sted, men ved et (helligt) rum. George anvender her udtrykket ”socialt rum” som en fællesbetegnelse for de fysiske, mentale og symbolske aspekter ved tabernaklets rumlighed. Under overskriften ”spatial practice” (en term lånt fra den franske marxistiske filosof Henri Lefebvre) undersøges først de sociale mekanismer, der er med til at danne et billede af tabernaklets fysisk-empiriske virkelighed, og som så igen bidrager til at forme det israelitiske folks sociale identitet og selvforståelse (George, 2009, 23-25 og 45-87). Her ligger fokus dels på de mange udførlige *lister* over såvel materialer og enkelte genstande som håndværkernes kvalifikationer, dels på de detaljerige *beskrivelser* af tabernaklets enkelte bestanddele, dels på den *fysiske konfiguration* af genstandene



og dels på tabernaklets *berbarhed* samt *orienteringen* af såvel teltet (med teltåbningen vendt mod øst)<sup>8</sup> og dets indhold, hvor placering af enkeltgenstandene defineres ud fra deres relation til det omkringstående. Herefter giver George sig i kast med det mentale rum, også kaldet "conceptual space" ("representations of space" hos Lefebvre), hvilket her dækker over de mentale teoretiske forestillinger, der ligger til grund for et givent samfunds forståelse af rummet og de strukturer, der dér gør sig gældende (George, 2009, 25-27 og 89-135). Det indebærer blandt andet en undersøgelse af de taxonomier, der im- og eksplicit bliver bragt i anvendelse i forsøget på at fastslå tabernaklets særlige kendetegn, såsom helligt/profant og rent/urent. George interesserer sig dog især for den særlige *sociale logik*, der ifølge ham kommer til udtryk i tabernakelberetningen. Der afsluttes med en undersøgelse af tabernaklets symbolske rum ("spaces of representation" hos Lefebvre), der ifølge George er "the space of emotion, affectation, and aesthetics, which gives such space social meaning" (George, 2009, 142). Det drejer sig altså om en undersøgelse af den særlige form for betydningstilskrivning, der her finder sted. Georges undersøgelse af de fysiske, mentale og symbolske aspekter ved skildringen af tabernaklet i 2 Mos. belyser dets store betydning for det israelitiske folk. Det repræsenterer noget særligt, og er som sådan samtidig konstituerende for folkets selvforståelse. Eftersom adskillige af disse forhold kan genfindes i *Ant* 3,100-211, kan Josefus siges at være i fuld overensstemmelse med forlægget, hvad angår de topologiske træk ved beretningen.

### *Tabernaklet som (præeksistent) tempel (Typologi I)*

Fra undersøgelsen af de topologiske aspekter ved tabernakelberetningerne i 2 Mos og *Ant*. vil vi nu bevæge os videre til fortællingernes typologiske lag, hvor symmetrien mellem *Ant* og forlægget ikke er lige så udtalt som i det forudgående. Analysen går især på de termer, der anvendes om tabernaklet, samt denne helligdoms relationer til andre (im)materielle helligdomme – relationer, der kun delvist kommer til udtryk i forlægget, men som til gengæld kan siges at stå i centrum for Josefus' fremstilling. I MT tales der om en מִקְדָּשׁ ("helligdom") og מִשְׁכָּן ("helligdom"/"bolig") – alternativt מִשְׁכַּן הָעֵדוּת ("Vidnesbyrdets bolig") i 2 Mos 38,21, mens selve teltet kaldes אֹהֶל מוֹעֵד (Åbenbaringsteltet). I LXX anvendes de parallelle betegnelser ἁγίασμα, σάκνη og σάκνη τοῦ μαρτυρίου.<sup>9</sup> Josefus bruger ligeledes σάκνη som primærbetegnelse for tabernaklet. Hvad der imidlertid er interessant i denne sammen-

8. Jf. 2 Mos 26,22 (*et al.*) med omtalen af tabernaklets bagvæg, eksplicit i *Ant* 3,115.

9. Jf. 2 Mos 25,8; 25,9 (*et al.*) og 27,21 (*et al.*).

hæng er, at han derudover benytter sig af udtrykket *ναός* intet mindre end ti gange i passager i *Ant* 3. Her refereres der tydeligvis til tabernaklet og *ikke* til Jerusalemtemplet, hvorimod denne term først forekommer i LXX i 1 Kong (= 1 Sam i MT) 1,9.<sup>10</sup> Dette iøjnefaldende ordvalg fra Josefus' side *kan* naturligvis blot være et forsøg på at finde en ækvivalent til *σκήνη* for variationens skyld, ligesom formålet også kan være at tydeliggøre tabernaklets karakter af helligdom for de græsk-romerske læsere, for hvem en tale om *ναός* som parallel til det latinske *templum* må formodes at have været letgenkendelig. Udover dette rent pædagogiske sigte kan der dog også være en dybereliggende årsag til valget af netop denne betegnelse. Det er nemlig nærliggende at antage, at Josefus ved sin brug af *ναός* enten med fuldt overlæg eller ved en form for 'freudiansk fortalelse' forsøger at understrege tabernaklets karakter af og funktion som helligdom samt dets forbindelse til andre helligdomme og helligsteder, der figurerer i værket, hvoraf det mest fremtrædende eksempel naturligvis er Jerusalemtemplet. En sådan forestilling er vi faktisk stødt på tidligere i en passage citeret ovenfor, hvor Josefus netop omtaler tabernaklet som "et bærbart og omkringvandrende tempel" (*ναός*) (*Ant* 3,103).<sup>11</sup> Ud fra en typologisk betragtning er tabernaklet således at regne for en prototype eller arketype af det langt senere Jerusalemtempel, og det til trods for, at tabernaklet netop ikke omtales som noget sådant i MT. Med en lettere omskrivning af Hamerton-Kellys definition på begrebet 'præeksistens' (jf. Hamerton-Kelly, 1973, 11) kan tabernaklet sågar karakteriseres som et præeksistent tempel, for så vidt som det kan siges at have haft en real eksistens som tabernakel-tempel forud for dets senere jordiske manifestation som Jerusalemtemplet. Ved en sådan typologisk fremskrivning kan Josefus siges at plædere for, hvad der kun glimtvist (eller slet ikke) hentydes til i forlægget: nemlig at tabernaklet præfigurerer det langt senere tempel i Jerusalem, og at det som sådan er at betragte som et tempel i en tid, hvor der i al fald for det israelitiske folk slet ikke var tale om noget sådant. Det er dog vigtigt at understrege, at der i *Ant* ikke forekommer en fusion af de to helligdomme. Der er netop tale om to separate 'tempel', hvilket da også klart signaleres med beretningen om konstruktionen af Jerusalemtemplet i *Ant* 8,61-129 (en parallel til 1 Kong 6-8), der introducerer læserne for forestillingen om et geografisk forankret tempel til forskel fra den tidligere trans-

10. Jf. *Ant* 3,103.125(x2).130.139.142.202.242 og 243. Udtrykket anvendes også andre steder i denne og de efterfølgende bøger, men da som reference til Jerusalemtemplet. Er der mon tale om en bevidst ambivalens fra Josefus' side?

11. En lignende betragtning forekommer også i *Mos* II,89, hvor Filon indikerer, at tabernaklet (her kaldet *σκήνη*), hvad selve konstruktionen angår, var "ligesom et helligt tempel (*καθάπερ νεώς ἅγιος*)". Forskellen til *Ant* 3,103 er, at Filon synes at være mere tilbageholdende med at foretage en fuldstændig identifikation af tabernakel og tempel.

portable version. På trods af denne ændring i form kendetegnes begge helligdomme dog af det samme fundamentale udtryk, nemlig stabilitet, guddommeligt nærvær, hellighed og renhed.

### *Himmelsk vs. jordisk tabernakel (Typologi II)*

Hos Filon fremhæves ikke blot tabernaklets relation til andre helligdomme, men også til det i 2 Mos 25,9 omtalte forbillede (תבנית, παράδειγμα), som Moses får åbenbaret på bjerget. Det fremgår ikke af konteksten, hvordan det nærmere skal forstås. Filon anser udtrykket ”forbillede” for at være en reference til selve ideen (platonisk forstået) om tabernaklet og dets indhold, for ”han (dvs. Moses) så med sin sjæls øje (τῆ ψυχῆ) de immaterielle former/ideer (ἀσωμάτους ιδέας) for de materielle ting, der skulle til at blive udfærdiget (τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμαμάτων) (Mos 2,74; jf. *Qu.in Ex.* 2,52). Og Filon fortsætter: ”Således blev forbilledets form (τύπος τοῦ παραδείγματος) indgraveret i profetens sind – (en prototype) malet færdig og formet i det skjulte (ἀφανῶς) ved immaterielle usynlige former” (ἀνευ ὕλης ἀοράτοις εἶδει) (Mos 2,76). Fokus ligger her på forbilledets immaterialitet og usynlighed. Moses får på bjerget ikke fremvist en fysisk miniaturemodel af tabernaklet, men bliver i stedet introduceret for selve ideen om noget sådant. Formen bliver mejslet ind i hans sind, og det faktiske tabernakel er således at betragte som en reproduktion af denne ”arketype” (ἀρχέτυπον) (Mos 2,74). En sådan forståelse af forbilledets karakter er dog ikke udelukkende forbeholdt Filon. Noget lignende gør sig også gældende inden for den rabbiniske litteratur, hvor תבנית/παράδειγμα identificeres med enten en ikke-korporlig helligdom reelt eksisterende forud for skabelsen eller med en ideel helligdom, der blot eksisterede i Guds tanker.<sup>12</sup> I alle tilfælde er der tale om et himmelsk tempel, forbillede eller prototype.

Til sammenligning synes Josefus at være en smule mere tilbageholdende på dette punkt, eftersom udtrykket παράδειγμα (eller en parallel dertil) ikke forekommer i *Ant* 3,100-211. I optakten til selve byggeriet giver Moses blot udtryk for, at tabernaklet skal bygges ud fra de mål og ved de redskaber, ”som han (dvs. Gud) selv har anvist” (οἷς αὐτὸς ὑπέδειξεν) (*Ant* 3,101), mens der senere hentydes til, at selve byggefasen finder sted ”i overensstemmelse med Guds forordning” (κατὰ τὴν ὑποθήκην τοῦ θεοῦ) (*Ant* 3,107). Gud har altså dikteret, hvilken skikkelse tabernaklet skal have. Det er dog ikke noget, som vi som læsere (eller folket som tilhørere) på forhånd bliver gjort nærmere bekendt med i modsætning til i forlægget, hvor Guds

12. Jf. respektivt *Pesabim* 54a i Talmud og *Genesis Rabbah* 1,4 og 55,7 – jf. Wolfson, 1947, 182-183, n. 117-119.

instrukser til Moses bliver udførligt beskrevet. Måske er Josefus på dette punkt bevidst ambivalent og underspiller af hensyn til sine græsk-romerske læsere dette element i fortællingen ved at distancere sig fra spekulationerne i samtidens jødedom om forbilledet og det himmelske tempel. Det er ikke ensbetydende med, at en sådan tænkning skulle være ganske fraværende i *Ant*, men den er under alle omstændigheder godt skjult. Her kan der endnu engang henvises til Josefus' symbolske tydning af tabernaklet i *Ant* 3,179-187, hvor det i argumentationen for, at det jødiske folk på ingen måde skulle have udvist foragt for det guddommelige, understreges, at tabernaklet og de kultiske genstande skal tjene som "en efterligning og repræsentation af universet" (εις ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὅλων) (*Ant* 3,180). Her svarer tabernaklets tredeling, som angivet ovenfor, til hhv. jord, hav og himmel, mens blandt andet bordet med de tolv skuebrød symboliserer (ἀποσημαίνει) året med dets tolv måneder. Der er altså en bagvedliggende årsag til den specifikke form, som tabernaklet antager efter Guds forordning og med Moses' mellemkomst. Hvad den sidstnævntes meritter angår, afslutter Josefus sin tydning således: "Lad det være forklaret af mig på denne måde, eftersom vort sigte ofte vil give os rig lejlighed til en detaljeret belysning af lovgiverens fortjenstfuldhed" (τὴν ἀρετὴν τοῦ νομοθέτου ... διελθεῖν) (*Ant* 3,187). Ifølge Feldman medfører dette, at tabernaklet og klæderne bør anses for at være "Moses' creations and that their symbolism reflected his wisdom" (Feldman, 2004, 282, n. 492). Moses' rolle i tabernakelberetningen bør på ingen måde underkendes, men den forståelse, som Feldman her lægger op til, harmonerer dog ikke med Josefus' tidligere hentydninger til Guds anvisninger i *Ant* 3,101 og 107. Den fortjenstfuldhed, eller slet og ret 'dyd', som Moses her tilskrives, behøver ikke gå på hans opfindsomhed, eftersom der lige så vel kan være tale om en lovprisning af hans lydighed mod de guddommelige forordninger, ligesom Josefus da også selv i den indledende del af dette afsnit har kaldt ham for "en mand af Gud" (θεῖον ἄνδρα) (*Ant* 3,180). Tilbage står da spørgsmålet om, hvorvidt der med den symbolske tydning af tabernaklet, der lægges op til i dette afsnit, blot er tale om ren metaforik og æstetik, eller om der også kan siges at være en teologisk funderet dybde i Josefus' gennemførte tolkningsmodel. I det følgende vil der blive argumenteret for, at der i tabernakelberetningen i *Ant* kan identificeres et teologisk dybdeniveau, der *dels* kan bidrage til at anskueliggøre, hvori tabernaklets relation til kosmos og tiden består, og *dels* kan vise, at Josefus' skildring vidner om en hos ham særlig forståelse af begrebet 'guddommeligt nærvær'.

*Tabernaklet, kosmos og den hellige tid (Teologi I)*

Den rumænske religionshistoriker Mircea Eliade har i sit forfatterskab blandt andet undersøgt de forskellige religioners syn på den ovenfor berørte dikotomi mellem det hellige og det profane, som han klassificerer som to forskellige indbyrdes uforenelige eksistensformer, der er "betinget af de forskellige positioner, som mennesket har indtaget i kosmos" (Eliade, 1993, 11). Der drages her en sondring mellem det a-religiøse menneske, for hvem ethvert rum er homogent, profant og derved neutralt, og det religiøse menneske (*homo religiosus*), for hvem der gives et særligt heterogent, helligt og derved kvalitativt rum. Et eksempel på det er tabernaklet, hvor der forekommer en sådan hierofani, altså en åbenbaring af noget helligt. Denne åbenbaring bryder det ellers så homogene rum. Det "løsriver et bestemt område fra sin kosmiske omgivelse og forandrer det kvalitativt" (Eliade, 1993, 19; jf. 1993, 45 og 1985, 107). Forestillingen om et sådant helligt rum er uløseligt forbundet med en kosmologisk treplanstænkning udgjort af 'vor' verden samt det foroven (himlen) og det forneden (underverdenen, dødsriget). Hertil knytter sig tanken om, at der gives en forbindelse mellem disse planer i form af en verdenssøjle (*axis mundi*), der befinder sig i et symbolsk centrum i form af en helligdom, der altid er "en efterligning af verden, et *imago mundi*" (Eliade, 1993, 30).<sup>13</sup> En sådan forestilling er central for forståelsen af et givent steds klassifikation som 'helligdom', for som Eliade skriver andetsteds:

... we are concerned with a sacred space, that is to say a territory qualitatively different from the surrounding cosmic environment, a zone which is singled out and is detached within the profane space. Thus we find at the origin of all types of sanctuary space, from the most modest to the most sumptuous, the idea of sacred space encircled by an enormous, chaotic, little-known zone of profane space. Chaotic zone precisely because it is not organized; little-known zone as it knows neither its limits or its structure. Profane space is clearly opposite to sacred space because this latter has some precise limits, it is perfectly structured, it is as we say "centered", concentrated." (Eliade, 1985, 107; 1993, 42 og 1958, 13)

Når tabernaklet og dets indhold i *Ant 3*, 180 regnes for en repræsentativ efterligning af universet, giver Josefus ved denne symbolske tyding blot udtryk for det, der ifølge Eliade gælder for alle former for helligdomme, der fungerer som jordisk cen-

13. Se også Eliade, 1993, 15-16. Bemærk i øvrigt den eksplicitte henvisning til Josefus' symbolske udlægning af tabernaklets tredeling s. 30.

trum (eller fikspunkt) for forbindelsen mellem de kosmiske planer og derved som naturligt kultisk samlingspunkt for folket.

Førend et givent helligsted kan tages i brug, skal det først konsekkreres. Eliade taler i den forbindelse om en decideret 'kosmisering' – altså det, at et sådant byggearbejde (og den efterfølgende indvielse) ofte har karakter af ritualiserede gentagelser af kosmogonien (Eliade, 1993, 23-26 og 1985, 112-115). Det gør sig blandt andet gældende for templer og byer (ja, sågar for de enkelte huse), hvor det at bygge nogle sådanne er "equivalent to reiterating the 'construction' of the Universe; by departing from the center, the four horizons project into the four cardinal directions" (Eliade, 1985, 113). Det er netop det, der finder sted i tabernakelberetningerne i forlægget og hos Josefus, hvor der med udgangspunkt i arkens placering i det Allerhelligste forekommer en generel orientering af resten af helligdommen på de nord-syd-vest og øst-vest-vestvendte akser. I begge versioner gives der ligeledes en udførlig beskrivelse af konsekkrationsritualet, hvor Moses helliggør både præster og telt ved at salve dem med kostbar olie og brænde røgelse.<sup>14</sup> Disse elementer er dog ikke som alle andre, for begge dele er "hellige" (קֹדֶשׁ), hvilket pointeres intet mindre end otte gange i 2 Mos 30,18-38 i Guds forordninger om indvielsen.<sup>15</sup>

Ligesom der kan drages en sondring mellem det profane og det hellige rum, således er den tidsforståelse, der knytter sig til alt helligt, ifølge Eliade, fundamentalt forskellig fra den profane, neutrale og homogene tidsopfattelse (Eliade, 1993, 48-51). Det drejer sig her om en opkvalificeret tid stærkt knyttet til det liturgiske og rituelle. En overdetermineret tid – i den forstand, at der her skabes rum for forskellige former for betydningstilskrivning. En særligt koncentreret tid. En tid i al sin fylde. En tid, der kan forekomme i en række forskellige skikkelser: som den tid, hvori specifikke ritualer finder sted; den mytiske tid (eks. 1 Mos 1-11) og endelig den tid, der kendetegner selve rytmen i kosmos eksemplificeret ved himmellegemernes bevægelse (Eliade, 1958, 388). Denne hellige, kvalitative og heterogene tid adskiller sig primært fra dens profane modsætning ved at være cyklisk frem for progressiv, synkron frem for diakron, og som sådan er den præget af tilbagevendende perioder (højtider). Denne evige gentagelse bringer både fornyelse og regeneration og tager ofte form af genopførelser af den mytiske fortid, af skabelsen. Og intet sted er tættere knyttet til denne kvalitative tid end helligdommen. En hellig tid i et hellig rum. Det kan derfor ikke undre, at Josefus i sin symbolske tydning af taber-

14. Jf. 2 Mos 30,18-38; 40,9-15 (7-13 i LXX) og *Ant* 3,193-199.201.

15. Jf. 2 Mos 30,25(x 2).31.32(x 2).35.36.37. Et lignende prædikat forekommer ikke i Josefus' omtale af disse elementer. Han synes i stedet at lægge vægt på ingrediensernes kostbarhed, velsagten fordi en sådan beskrivelse ville have større indvirkning på de græsk-romerske læsere end en hentydning til oliens og røgelsens hellighed.

naklet opfatter de tolv skuebrød og de tolv sten på ypperstepræstens klædning som symboler på årets tolv måneder (*Ant* 3,182 og 186. Se også *Ant* 3,142 og 166-169).

*Det guddommeliges manifestation (Teologi II)*

Tabernaklets nære relation til kosmos og tiden afstedkommer en særlig forståelse af den *historie*, som det er en del af. Som Lundager Jensen forklarer, er Sinajbegivenheden ”ikke en ’historisk’ begivenhed; den er oprindelsen til virkeligheden. Virkeligheden er ikke en del af historien, men dens forudsætning; helligdommens oprettelse tilhører myten” (Lundager Jensen, 2000, 340-341). Den mytiske tid, der knytter sig til tabernaklet, er kvalitativt forskellig fra den rent profane tid og den værdineutrale (verdens)historie. Selvom en sådan skelnen mellem myte og historie ikke umiddelbart forekommer i *Ant*, er dermed ikke sagt, at den er fraværende. Det samspil mellem historiens fortid, nutid og fremtid, der er så kendetegnende for præ-eksistenstænkningen, genfinder man også hos Josefus – dog i en noget anden skikkelse, nemlig som en forestilling om, at den historie, der her berettes om, ikke er ganske profan og neutral. Snarere tværtimod. Josefus angiver godt nok i *Ant* 1,13, at den historie (*ιστορία*), der berettes om i Skrifterne, omfatter en periode på 5000 år. Der er dog for ham tale om en særlig form for historie. Det er en historie, hvor Gud er med, og hvor han giver sig til kende i sin åbenbaring. Formelt set kan Herren karakteriseres som fraværende, transcendent og utilgængelig i de gammeltestamentlige skrifter. Han giver sig ganske vist til kende for folket og griber også ofte ind i konkrete begivenheder – men altid på en skjult eller indirekte facon enten ved sin egen røst, naturkræfterne eller ved brug af udvalgte talsmænd (Noa, patriarkerne, Moses, dommerne, kongerne og ikke mindst profeterne og englene). Der er dog i Pentateuken særligt en episode, der i den forbindelse stikker ud, nemlig åbenbaringen på Sinajbjerget i 2 Mos 19. Her giver Gud sig til kende for folket ved at stige ned på toppen af bjerget tilhyllet i skyen for derefter at kalde Moses derop, for at de kan tale sammen ansigt til ansigt (2 Mos 19,9-2; 34,29-35). Ved denne begivenhed gør Herren sig selv nærværende for folket. Transcendensen, hinsidigheden, brydes. Distancen mellem himlen og jorden overskrides. Fraværet erstattes med nærvær. Dette åbenbaringsfænomen er vi allerede stødt på ovenfor i omtalen af Eliades ’hierofani’, altså tilsynekomsten af det hellige som det, der bryder homogeniteten i tid og rum. Der er her tale om et møde med en ’numinøs’ hellighed (Rudolf Ottos terminologi), hvortil der ikke knytter sig etisk-moralske eller rationelle overtoner. Hierofanien er således at betragte som en manifestation af *mysterium tremendum et fascinans*, hvor tilskuerne/tilhørerne gribes af en før-sproglig og ganske umiddelbar tildragelse, der ligger uden for det rationelle. Noget der hverken kan udtrykkes

klart i tanke eller tale (Otto, 1991, 14 og 34). Det er dog samtidig en anelse af at stå over for et 'nogen', ikke blot et 'noget'. Som i et møde med Skaberens (Otto, 1991, 8-12). Derved er der ikke blot tale om en hierofani, men også om en teofani, om en manifestation af noget distinkt guddommeligt. Nemlig det, at en gud giver sig til kende *som* nærværende ved sin røst, gerning og for Sinajbegivenhedens vedkommende ved sin skikkelse skjult i skyen. Det er et møde med den gud, som man står i en personlig relation til, hvilket netop er det særlige ved den jødiske gudsforståelse sammenlignet med naturreligionernes upersonlige guder. I de gammeltestamentlige (såvel som de nytestamentlige) skrifter manifesterer Gud sig. Han er en, der lader sig høre, mærke og se i historien (Eliade, 1997, 102). Han indfælder sig i historien. Gør sig til en del af den. Selv er han dog ikke historisk, men han giver sig til kende i historien som personligt nærværende. Og et af de tydeligste eksempler herpå er netop i beretningen om åbenbaringen på Sinaj og den efterfølgende nedstigning i tabernaklet.

Tabernakelberetningen indledes i 2 Mos 25,8 med Guds befaling til Moses om at lave ham en helligdom, så "jeg kan tage bolig hos dem" (וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכְכֶם, και ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν).<sup>16</sup> Dette ønske om en bolig er uløseligt knyttet til selve Sinajbegivenheden, eftersom det er den samme nærvær- og immanenstænkning, der ligger til grund for tabernakelberetningen. Problemet er imidlertid, at folket ikke slår permanent lejr ved Sinaj. Det er et folk på vandring på vej mod det forjættede land. Ved Herrens ønske om en bolig signaleres det således, at det guddommelige nærvær ikke skal være begrænset til Sinaj. Dette motiv udfoldes yderligere hos Josefus, hvor Moses giver udtryk for, at tabernaklet skal bygges, således at Herren kan stige ned i det, når han er iblandt dem (εἰς ἣν κάττεισι πρὸς αὐτοὺς παραγινόμενος), "for at vi, når vi flytter andetsteds hen, kan tage det med os og ikke længere er nødsaget til at tage op på Sinaj, men at han selv ved at besøge tabernaklet kan være til stede ved vore bønner" (ἐπιφοιτῶν τῇ σκηνῇ παρατυγχάνη ταῖς ἡμετέραις εὐχαῖς) (Ant 3,100). Denne udredning skal uden tvivl tjene til at understrege tabernaklets betydning som guddommelig bolig over for de græsk-romerske hedenske læsere, for hvem en uspecificeret tale om guddommelig tilstedeværelse i helligdommen måske ville være uforståelig. Og kan det mon skyldes, at samtidens romere og grækere netop anså guderne for at være nærværende ved deres bønner i templerne?

Efter at tabernaklet er bygget færdigt og efter salvningen af teltet, genstandene samt Aron og sønnerne, fortælles det, at "(s)kyen dækkede Åbenbaringsteltet, og Herrens herlighed" (כְּבוֹד יְהוָה) fyldte boligen (2 Mos 40,34), og at folket ikke brød op, så længe skyen ikke løftede sig fra boligen. Josefus' gengivelse er en smule mere

16. For en nærmere redegørelse for verbet שָׁכַן se Lundager Jensen, 2000, 316-318.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



detaljeret. Her viser Gud sin tilfredshed med folkets hårde slid, der ville have været forgæves, hvis ikke boligen blev taget i brug, hvorfor han ”gæstede dem og slog lejr i dette tempel” (ἐπέξενώθη καὶ κατεσκήνωσε<ν ἐν> τῷ ναῶ τούτῳ) (*Ant* 3,202). Herefter følger en særdeles billedrig portrættering af selve nedstigningen, der munder ud i skildringen af, hvordan der ”flød en behagelig dug frem, der afslørede Guds tilstedeværelse for dem, der både ønskede og troede på det” (καὶ θεοῦ δηλοῦσα παρουσίαν τοῖς τούτο καὶ βουλομένοις καὶ πεπιστευκόσι) (*Ant* 3,203). Denne beskrivelse kan ifølge Feldman anses for at være mere rationelt anlagt end forlæggets (Feldman, 1998a, 432-433). Og i *Ant* tales der da heller ikke eksplicit om Herrens herlighed, men om at han (selv) gæstede dem og tog bolig iblandt dem, ligesom Josefus heller ikke tidligere har talt om en sådan ’herlighed’ i gengivelsen af de passager, der anvender betegnelserne *הֵיחָל* *דְּבַר* og *δόξα κυρίου/θεοῦ*.<sup>17</sup> Det er dog ikke ensbetydende med, at den teologiske dimension ved passagen af den grund bør betragtes som underspillet, for Josefus indleder sin beskrivelse af selve nedstigningen med den umiskendeligt åbenbaringsorienterede optaktsformulering ”Og således foretog han sin ankomst” (τῆν δὲ παρουσίαν οὕτως ἐποίησεν) (*Ant* 3,202).

### Konklusion

Med denne belysning af tabernakelberetningen i *Ant* 3,100-211 har det været hensigten at påvise, at Josefus i sin skildring af de gammeltestamentlige skrifter, hvad denne passage angår, kan siges at være mindst lige så teologisk anlagt, som det er tilfældet i forlægget. Der er blevet identificeret en række topo-, typo- og teologiske lag, der ikke alene bidrager til at give et indtryk af hans vurdering vedrørende denne specifikke helligdom, men også af hans grundlæggende forståelse af dikotomierne mellem helligt/profant og rent/urent og en særlig tydning af tabernaklet som både en prototype på det senere Jerusalemtempel og som en efterligning af det himmelske forbillede. Det er ved de sidstnævnte aspekter af beretningen, at der forekommer en pendant til en kohærent systematisk-teologisk præksistenstænkning, nemlig med præfigurationsforestillingen i *Ant* 3,103 m.fl. og koblingen til det kosmologiske i *Ant* 3,180. Og afslutningsvis blev de fundamentale teologiske forestillinger af relevans for skildringerne af tabernaklet i forlægget og *Ant* belyst først ud fra den prægnante relation mellem tid, sted og dernæst ud fra en undersøgelse af fænomenerne ’guddommelig åbenbaring’ og ’guddommelig historie’. Fælles for 2 Mos og *Ant* er, at tabernaklet begge steder fungerer som det spatiale og temporale

17. Herved undgår han at skulle tage hensyn til de forståelsesmæssige problemer, der knytter sig til disse betegnelser. For mere herom se Lundager Jensen, 2000, 319-343.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

punkt for Guds åbenbaring. Som et særligt (helligt) sted, et særligt (helligt) rum knyttet til en særlig (hellig) tid. Som det jordiske punkt for åbenbaringens nedslag i tiden, i historien – på samme måde som det er tilfældet først med Sinajbjerget og senere med Jerusalemtemplet.<sup>18</sup> Tabernaklet er et stabilt fikspunkt for folket, et bindeled mellem det jordiske og det himmelske, et nedslagspunkt, hvor Gud gør sig nærværende i historien på en særegen måde ved at stige ned og tage bolig. Ja, slet og ret et transportabelt tempel for et folk, der (endnu) ikke havde et geografisk fikseret tempel – forunderligt nok den samme situation, som Josefus selv befandt sig i efter år 70 e.v.t., og som læser står man tilbage med spørgsmålet om, hvad der mon i Josefus' optik blev af det guddommelige nærvær efter templets fald.

### Litteraturliste

- Eliade, M., 1997, *Myten om den evige genkomst. Arketyper og gentagelse*, overs. V. Duekilde, København: Munksgaard-Rosinante.
- *Helligt og profant*, 1993, overs. P. Thielst, København: Det lille Forlag.
- 1985, 'Sacred Architecture and Symbolism', i *Symbolism, the Sacred and the Arts*, New York: The Crossroad Publishing Company, 105-129.
- 1958, *Patterns in Comparative Religion*, overs. R. Sheed, London/New York: Sheed and Ward Ltd.
- Feldman, L.H., 2004, *Judean Antiquities 1-4*, Leiden: Brill.
- 1998a, *Josephus's Interpretation of the Bible*, London/Californien: University of California Press.
- 1998b, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden: Brill 1998.
- Friis, M., 2012, 'Favntag med fortiden – formidling og fortolkning hos Flavius Josefus i værket *Jødernes Historie*' i *Bibelske Genskrivninger*. Forum for Bibelsk Eksegese 17, red. J. Høgenhaven og M. Müller, København: Museum Tusculanums Forlag, 183-201.
- George, M.K., 2009, *Israel's Tabernacle as Social Space*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Gooding, D.W., 1959, *The Account of the Tabernacle – Translations and textual problems of the Greek Pentateuch*, Cambridge: Cambridge University Press.

18. Et interessant problem, der dog af pladmæssige hensyn her ikke kan tages stilling til, går på Josefus' syn på Guds ubikvitet – se blandt andet *Ant* 8,225-229.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

- Hamerton-Kelly, R.G., 1973, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kunin, S., 1994, 'Judaism' i *Sacred Place*, red. J. Holm og J. Bowker, England: Pinter Publishers Ltd., 115-148.
- Lundager Jensen, H.J., 2000, *Den forterende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2004, *Gammeltestamentlig Religion – En indføring*, Frederiksberg: Anis.
- Otto, R., 1991, *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck'sche Reihe BsR 328, München: C.H. Beck.
- Schwartz, B., 1981, *Vertical classification – A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*, Chicago & London: The University of Chicago Press Ltd.
- Wolfson, H.A., 1947, *Philo – Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 1, Cambridge: Harvard University Press.