

DEN RELEGIONSHISTORISKE BAKGRUNN FOR JØDISK APOKALYPTIKK: EN FORSKNINGSHISTORISK SKISSE

Dagfinn Rian

Trondheims Universitet

I

I teologisk sammenheng nyttes begrepet "apokalyptikk" i regelen som betegnelse på en bestemt litterær kategori innenfor senjødendom, den tidlige kristendom og gnostisismen, samt på den virkelighetsforståelse som denne litterære kategori er et uttrykk for. Vi kan som eksempel ta den definisjonen som den jødiske professor David Flusser gir i standardverket *Encyclopaedia Judaica*, som utkom i 1971—72: "*Apokalypse*, en term som i stricte forstand betegner den jødiske åpenbaringslitteratur som vokste fram etter at profetismen var opphørt, samt de 150 kristne skriftene som er avhengige av denne jødiske litteratur."¹

I religionsvitenskapelig sammenheng nyttes i regelen en langt videre definisjon. Som eksempel kan vi ta Helmer Ringgrens definisjon i oppslagsverket *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1957—65): "Apokalyptikk, det er en spekulasjon som — gjerne i allegorisk form — vil tyde verdensforløpet og avdekke verdensavslutningen, og forekommer mer eller mindre innenfor alle de religioner hvor det har utviklet seg en eskatologi."²

Geo Widengren bestemmer apokalyptikken som "ett slags historiebetraktelse, som inordnar skeendet i en beståmd ram av olika perioder, var och en med sina särskilda kännetecken".³

Dersom en går ut fra denne formale bestemmelse, periodelæren, vil religionshistorikernes interesse hovedsakelig måtte samle seg om indisk og iransk religion, hvilket Widengren også trekker konsekvensen av og utvikler i det følgende: "Klarast utformat föreligger detta schema i de indo-iranska religionerna, där det förefaller at höra hemma."⁴

Apokalyptikken i denne forstand skulle da ha sin rot i den indiske spekulasjonen over de 4 tidsaldre (yugas). Her er en gradvis utvikling fra det gode til det dårlige, både materielt, sosialt og moralsk. Hver tidsalder er kortere enn den forrige. Når den siste tidsalder går under i verdensbrannen, skapes en ny, og det evige kretsløp fortsetter. Alt dette er panteistisk tenkt: De 4 periodene i verdens historie forutsetter de 4 periodene i guddommens egen tilværelse.

Iransk spekulasjon viser nært slektskap med den indiske. Her er også 4 perioder, hver på 3000 år. I 1. periode eksisterer kun den åndelige verden, skapt av Ahura Mazda. I 2. periode skaper Ahriman et vrengebilde av den åndelige verden. Samtidig materialiseres den åndelige verden, urmennesket (Gayomart) og uroksen opptrer. I 3. periode blandes de to verdener, mørkeverdenen og lysverdenen. I 4. periode opptrer så de 4 frelserskikkelser, Zarathustra og de tre sacshyanter. I iransk spekulasjon går altså historien mot et positivt mål. — De viktigste apokalypser er *Bundahishn* og *Bahman Yasht*. *Bundahishn* har fått sin nåværende utformning i det 9. årh. e. Kr., *Bahman Yasht* en gang i sassanidetiden (226—650 e. Kr.). Begge inneholder imidlertid gammelt stoff som for en del synes å gå helt tilbake til Zarathustras tid. En kan regene med at iransk apokalyptikk har fått sin klassiske utformning senest i det 2. årh. f. Kr.⁵

På gresk mark finner vi idéen om de 4 tidsaldre hos Hesiod. Som i indisk spekulasjon starter det med gullalderen og går nedover. Samme skjema er kjent hos orfikerne.⁶ Det er også overtatt av den romerske dikteren Ovid.

En kunne altså med Widengren⁷ tenke seg

at apokalyptikken har sin bakgrunn i en fellesarisk tradisjon, selv om det er utpregede forskjeller mellom iransk og indisk tekning: Inderne er bundet av et pessimistisk syn, i pantheismen ligger også den tanke at det onde hører med til guddommens eget vesen. Men den utpregede dualismen i iransk religion gjør at verdensforløpet ses som et spenningsfylt drama som omfatter kampen mellom godt og ondt. Ifølge zoroastrisk oppfatning går historien mot et bestemt mål, menneskehetens endegyldige frelse.

Så lenge en befinner seg på indo-iransk mark, er det altså nærliggende å trekke den slutning at det også er en historisk og ikke bare en idemessig sammenheng mellom de forestillinger som gjør seg gjeldende.

I babylonisk-assyriske religion finner vi et annet skjema, nemlig forestillingen om en veksel mellom lykkes- og ulykkesperioder. Dette skjemaet fins tillempet med trettende monotomi i en rekke profetier fra Assur. Det skildres hvordan det vekselvis rår overflod og nød i landet.⁸ Mye tyder på at disse profetier er *vaticinia ex eventu*, (profetier som ble formulert først etter at begivenhetene hadde funnet sted), hvilket jo også er karakteristisk for jødisk apokalyptikk (Daniel).

II

Imidlertid er det bakgrunnen for jødisk apokalyptikk vi i det følgende vil spørre etter. Problemet er i første rekke om den jødiske apokalyptikk utelukkende er vokst fram på gammeltestamentlig grunn, eller om den i større eller mindre utstrekning samtidig er påvirket av idéer utenfra, da særlig fra tankeformer i persisk religion.⁹

Flusser skriver: "Noen forskere har antatt at det er en persisk innflytelse på jødisk og kristen apokalyptikk; men fundamentalt er den jødiske apokalyptikk et unikt fenomen, uløselig forbundet med den apokalyptiske litteratur."¹⁰

På den annen side skriver en forsker som P. Vielhauer: "Utvilsomt har fremmede forestillinger som strømmet inn, fremfor alt den kosmologiske dualisme av iransk herkomst (toæon-lære, determinisme), spilt en vesentlig rolle ved oppkomsten av den jødiske apokalyptikk."¹¹

Men Vielhauer innrømmer at til tross for en slik konklusjon, er det egentlige problem

likevel ikke besvart. Mange av apokalyptikkens forestillinger går i helt andre retninger eller synes endog å stå i motsetning til GT's grunnleggende syn på Gud, verden og mennesket. Problemet er da hvordan slike tanker kunne absorberes i en tid da det etter-eksilske "Israel" konsoliderte seg som teokrati og nettopp forsøkte å avskjerme seg mot all fremmed innflytelse.

I nyere tid har en gruppe forskere først og fremst villet forstå apokalyptikkens fremvekst som en fortsettelse av profetismen, positivt eller negativt.¹² Jfr. H. Ringgren: "Utan tvivel bör apokalyptiken förstås som en fortsättning på profetismen, och övergången har skett så småningom och med åtskilliga mellanstadier."¹³ O. Plöger mener at apokalyptikkens fremvekst av profetismen er betinget av det gamle Israels overgang til jødisk menighet og teokratisk stat i ettereksilsk tid. Grupper som var kommet i en viss opposisjon til de toneangivende kretser, ble mer og mer isolert og dannet etter hvert et miljø hvor tanker fra Israels religiøse omverden fikk innpass og var medbestemmende i tolkningen av de eskatologiske avsnitt i profetbøkene. Ifølge Plöger var det i disse gruppene den jødiske apokalyptikk vokste fram.¹⁴ Plögers synspunkter har hatt stor breddevirkning og er bl. a. tatt opp av Vielhauer.¹⁵

Samtidig ville de fleste forskere av denne oppfatning hevde at apokalyptikken likevel er forskjellig fra profetismen, så f. eks. H. H. Rowley.¹⁶

Allerede G. Hölscher mente imidlertid å kunne påvise at apokalyptikken ikke var vokst ut av profetismen, men av visdommen.¹⁷ Her hjemme fikk han følge av Mowinkel, som poengterte at apokalyptikken ikke var noen direkte fortsettelse av profetlitteraturen. "Apokalyptikken røber overalt sitt lærde preg, med ordening og systematisering og spekulasjon. (...) Den henger også tydelig sammen med visdomslitteraturen (...) Apokalyptikkens utspring fra de lærdes skolevisdom er således tydelig nok".¹⁸ Men Mowinkel undervurderte likevel ikke profetismens rolle: "Det er da også lett å se at den lærde, på forhånd eskatologisk innstillede beskjefteigelse med profetbøkene har vært et meget viktig moment i apokalyptikkens oppkomst."¹⁹ På samme linje ligger Johs. Lindblom: "Med *apokalyptiken* menar vi en riktning inom judendomen, som från profeterna upptog tankarna på en ideal framtid, men sedan teoretiskt bearbetade dem, förde

SUMMARY: THE RELIGIO-HISTORICAL BACKGROUND OF JEWISH APOCALYPTIC

The article is presented as a brief survey of the present state of research on the emergence of Jewish apocalyptic. Part I discusses apocalyptic against a general religiophenomenological background. Part II demonstrates how recent research mainly points to the prophecy and wisdom literature of the Hebrew Bible as the background from which Jewish apocalyptic literature emerged. Part III points out that many of the single motives and features of Jewish apocalyptic literature come from the

neighbouring religions. The main conception, however, is genuinely Jewish and must be understood on the basis of the Hebrew Bible. Part IV rounds up by maintaining that Jewish apocalyptic is to be understood as a genuine Jewish form of expression. It has mainly emerged from the prophetic writings and wisdom literature of the Hebrew Bible. Elements and features from other religions seem to have been brought about by syncretistic popular religion in the time after the exile.

dem vidare enligt skriftlärdomens och vishetslärarnas metoder och omformade dem til hemliga uppenbarelser, avslöjade för de utvalda."20

I nyeste tid har von Rad tatt opp igjen tanken på at apokalyptikken primært har sin bakgrunn i visdommen. Avgjørende når det gjelder forholdet til profetismen, er etter von Rads mening den totalt forskjellige historieforståelse vi møter hos profetene og i apokalyptikken.²¹

Til tross for denne forskjellen, har f. eks. Zimmerli i bevisst motsetning til von Rad fremhevet det profetiske arvegods i apokalyptikken.²²

At den jødiske apokalyptikk er fast forankret på gammeltestamentlig grunn, er det altså i nyeste tid egentlig ingen diskusjon om. Spørsmålet blir hvilken bakgrunn i den gammeltestamentlige arv apokalyptikken best lar seg forstå imot, og dernest om den lar seg forstå *utelukkende* mot denne bakgrunn.

W. H. Schmidt synes å gi en treffende sammenfatning av det som er det dominerende synpunkt i forskningen i dag når han skriver: "I det vesentlige er apokalyptikken en israelitisk bevegelse som hovedsakelig går ut fra profetismen, men hvor det også samler seg overleveringer fra visdommen og annet hold. Til disse vil også fremmede påvirkninger høre med."²³ Etter dette skulle det altså være i det lærde arbeid med profetbøkene vi må søke bakgrunnen for apokalyptikkens oppkomst. I tillegg til dette kommer naturligvis de rent ytre tidshistoriske forhold som et vesentlig tildriv, et moment som ikke minst Rowley har understreket.²⁴

III

Imidlertid reiser altså, som nevnt, spørsmålet seg om vi ikke også må regne med en viss innflytelse eller i det minste et visst incitament utenfra. Således sier f. eks. Lindblom at "Apokalyptikken kan ikke forstås utan att man räknar med inflytelse från främmande håll, närmast från den persiska religionen."²⁵

For en viss type av de eldre religionshistorikere var problemet enkelt: "Motivet i det babylonske skapelsesepos må sies å ligge under det meste, om ikke all, apokalyptikk", skriver G. A. Barton.²⁶ Etter i hendene på en ond makt som festner sitt grep om alle ting og stadig blir mer arrogant. Verden blir stadig verre, og dens eneste håp er en guddommelig kataklysmisk intervensjon hvor den onde makt blir brutt og dens tilhengere tilintetgjort. Etter dette kan gudsriket opprettes. Barton søker så i det følgende å påvise at detta skjemmet er det bærende i hele den apokalyptiske jødiske litteratur (som for anledningen er innskrenket til 1. Henok og Daniel).

W. Bousset synes å mene at mens den ytre ramme for jødisk apokalyptikk er å søke i babylonsk religion, så stammer det vesentligste av det saklige innhold fra iransk religion.²⁷ Fra babylonerne og deres astronomiske beregninger kommer historieforståelsen, det deterministiske synet på verdensforløpet som et drama i bestemte akter. Fra perserne kommer idéen om dommen, de dødes oppstandelse og opprettelsen av en allmektig guddoms herredømme etter at Satan og demonene er beseiret.

Som Widengren har pekt på,²⁸ vil det rent fenomenologisk ikke by på problemer å finne flere overensstemmelser mellom iransk og jødisk apokalyptikk. Verdensutviklingen tenkes å forløpe i et bestemt antall perioder, ofte fire. Verdens ende forberedes av katastrofer i naturen og blant menneskene. Historiens avslutning innledes med de dødes oppstandelse. Så følger dommen over rettferdige og urettferdige samt Satan og de onde makters endelikt. Til sist opprettes Guds herrevelde, og de fromme får det evige liv.

I apokalyptikkens symbolspråk finner vi en rekke motiver som er felles med for-orientalsk og iransk religion. Mye av symbolspråket i jødisk apokalyptikk er overtatt fra GT. Men mye har også sin opprinnelse i for-orientalsk mytologi. Denne tendens fins jo for øvrig også innenfor GT selv, men er langt mer utviklet innenfor apokalyptikken. En må heller ikke se bort fra at en rekke bilder og allusjoner oppstod med de apokalyptiske skribenter selv, tidvis under en viss innflytelse av fremmede idéer.

D. S. Russell peker i første rekke på følgende motiver:²⁹ 1) Kampen mot kaos-uhytet. Enuma elisj. Asjers test. 7,3 jfr. Salme 74,13. 4. Esra 6,52; 2. Baruk 29,4. 2) Dyresymbolikk. Oksen, 1. Henok 85—86 som symbol på patriarkene fra Adam til Isak. Sau (lam), 1. Henok 89,16. 18 om Moses og Aron. Ville dyr og rovfugler for å symbolisere hedenske folkeslag, 1. Henok 89,10 ff. Hybride dyrevesener, Dan. 7. Mye av bagrunnen for dyresymbolikken kan imidlertid være hentet fra Esekiel. 3) Gode engler (menn), falne engler (stjerner). 4) Tallsymbolikk. Særlig 7-tallet, som forekommer hyppig babylonske og persiske kilder (54x i Joh. Åp.). Forkjærlighet for astrologi kan også nevnes. Dan. 8 vil, f. eks. være uforståelig om en ikke kjenner dyrekretsens symbolikk.

Men spørsmålet om apokalyptikkens røtter er flerfoldig. Det er spørsmål om i hvilket miljø apokalyptikken oppstod, det er spørsmål om hvor den apokalyptiske tenkning har fått sine symboler og forestillinger fra, og det er spørsmål om det gis forbilder for den apokalyptiske litteratur.

Det er vanlig å regne Daniels bok som det eldste apokalyptiske skrift i full mening av ordet.³⁰ Boka har fått sin nåværende utformning omkring år 165 f. Kr., men tradisjoner fra eksiltiden er blitt benyttet.³¹ Fortellingene om den vise Daniel ved kongehoffet i Babylon

har tydelig et forbilde i fortellingene i 1. Mosebok om den vise Josef ved kongehoffet i Egypt.³² Men som Plöger har pekt på,³³ har de også mye til felles med profetfortellinger som fortellingene om Elia og Elisa i Kongebøkene og fortellingene om Jesaja i Jes. 36—39.

Noen av visjonene i Daniel-boka (kap. 8; 10; 12,5 ff) viser berøringspunkter med Esekiel. Dan. 9 er en tolkning av ordene i Jeremia 25,11—12.

Slik vil en i alt vesentlig kunne finne at Daniel-boka har sine litterære forbilder i eldre skrifter i GT. De senere apokalyptiske skriftene fulgte i Daniel-boka spor, så det samme kan sies om dem, selv om en ikke må se bort fra at også andre impulser kan ha vært medvirkende.

F. eks. er det blitt hevdet at den *pseudonymitet* som særkjenner den apokalyptiske litteratur tør ha et forbilde i de gamle gresk-språklige sibyllinske bøker.³⁴ Sibyllinene er kjent i Lille-Asia allerede i det 8. årh. f. Kr. og kan muligens føres tilbake til et iransk eller felles indo-europeisk opphav.³⁵

Koch har pekt på³⁶ at den samtidige visdomslitteraturen også for en del er pseudonym (Salomos salmer, Manasses bønn). Men mens visdomslitteraturen gjerne nytter kongenavn i sine forfatterangivelser (eller dreier det seg snarere om en art dedikasjon?), er det i den apokalyptiske litteratur gudsmenn fra fortiden som får æren (Adam, Henok, Moses, Jesaja, Baruk). I dette stykket er det altså et klart skille mellom apokalyptikk og visdomslitteratur.

Koch har også anført³⁷ at de lange tale-sykluser i den apokalyptiske litteratur kan ha et forbilde i visjonsskildringene i profetbøkene slik de foreligger allerede fra det 8. årh. f. Kr. (Amos 7). Her gis det også en rekke formelle likheter: "Derefter så jeg, og se, det var en dør åpnet i himmelen" (Joh. Åp. 4,1) — jfr. Amos 7,1: "Dette syn lot Herren, Israels Gud, meg se: Og se, det var en som skapte gresshopper."³⁸

Ut over dette må det uttrykkelig føyes til at svært mye ligger i det dunkle når det gjelder å kartlegge apokalyptikkens litterære forbilder. Den apokalyptiske litteratur må ført og fremst forstås som en nyskapsel som i det vesentlige er vokst fram på gammeltestamentlig og jødisk grunn, og som har opptatt i seg elementer både fra profet- og visdomslitteraturen og satt dem inn i en ny sammenheng, til

dels under anvendelse av stoff utenfra.

Dersom vi går videre til det mer innholdsmessige og først tar for oss periodelæren, synes det ikke *umulig* å forstå den som en videreutvikling av ansatser i profetismen. Vekslingen mellom lykkes- og ulykkesperioder var kjent også blant Israels profeter (Jes. 8,21—9,1 contra 9,2—7. Amos 9), men blir her avløst av motsetningen mellom den nåværende onde tidsalder og den kommende lykketiden. At en videre spekulasjon over dette tema kan utvikle en periodelære av apokalyptisk type, synes i og for seg ikke *utenkelig*.

Likevel må en erindre at motivet med de 4 periodene symbolisert ved 4 metaller klart finnes i Dan. 2. Metallene nevnes i Iran blant annet i de 4 greinene på verdenstreet i Bahman Yasht. Men i iransk og eldre gresk tenkning er det fire verdensaldre det er tale om, mens det f. eks. i Dan. 2 og 7 tales om fire verdensrikker. Noth har antydnet at tanken om verdensrikene som følger etter hverandre, kan være oppstått i persertiden etter at både det assyriske og det babylonske imperium var gått under.³⁹ Tanken er kjent bl. a. fra ArtaxerxesII's tid (404—358 f. Kr.). Forstillingen ble så videreutviklet i hellenistisk tid, da også perserriket var en saga blott. I apokalyptikken synes forstillingene om verdensaldrene og verdensrikene å være smeltet sammen, i hvert fall i Daniels bok.

Når det gjelder en så bærende idé innenfor apokalyptikken som periodelæren, synes det altså nærliggende å tenke seg at den først og fremst har fått næring fra babylonske og persiske tanker, selv om ansatser i eldre litteratur i GT også kan ha spilt en viss rolle.

Som allerede Bousset har pekt på,⁴⁰ taler mye for at periodelæren har sammenheng med babylonsk astrologi og astronomi, og da især med den solare kalender som også apokalyptikerne brukte (for øvrig vel et moment som også taler for tilknytning til visdomskretsene).

Nær forbindelse med oppdelingen av historien i perioder har forestillingen om de to æoner (tidsaldre, verdensaldre), *denne æon* og *den kommende æon*.⁴¹ Denne æon er foreløpig og forgjengelig, den kommende er uforgjengelig og evig. Betegnelseene er altså ikke bare tidsangivelser, men har kvalifiserende betydning. Etter apokalyptisk oppfatning er den nye æon transcendent. Den bryter inn på overnaturlig vis, gjennom en guddommelig inngripen eller nyskaping. "Han viste mig . . . hvorle-

des det forholder sig med alle verdens år og indtil evighed, indtil den nye skabelse, som vil vare evigt, sker" (1. Henok 72,1).⁴² Etter de fleste forskeres mening er det også i læren om de to æoner persiske impulser som gjør seg gjeldende.⁴³

Karakteristisk i denne sammenheng er videre forventningen om den nære ende. De apokalyptiske skrifter gjør jo nettopp krav på å inneholde hemmeligheter som skal åpenbares ved dagenes ende (Dan. 12,4; 1. Henok 105,1).

Det synes rimelig å anta at bakgrunnen for den intense forventning om den nære verdensavslutning i første rekke har sin bakgrunn i tidshistoriske forhold. Både Daniels bok og Johannes' åpenbaring er gode eksempler i så måte, med henholdsvis Antiokos IV's religionspolitikk og de begynnende kristendomsforfølgelser som bakgrunn. Så har det vel også vært et hovedanliggende for apokalyptikerne å tale til trøst og oppmuntring i en vond og vanskelig tid. Når syndens mål er fullt (Dan. 8,23), "og når det hellige folks makt er fullstendig kunst, skal alle disse ting fullendes" (Dan. 12,7). Derfor gjelder å holde ut den korte tiden som står igjen til den nye æon bryter inn (Dan. 12,12), og Gud skaper "nye himler og en ny jord, hvor rettferdighet bor" (2. Pet. 3,13).

Et sentralt motiv i skildringen av overgangen til frelsetiden er den avgjørende handling som går ut fra Guds trone: "Den Højesten åbenbarer på dommersædet . . . den kommer bliver tilbæge" (4. Esra 7,33 ff; jfr. Dan. 7,9 ff; Joh. åp. 20,11). Forestillingen skulle siden komme til å spille en stor rolle i jødisk mystikk. Det er et gammelt motiv vi her har for oss, jfr. skildringen av Jesajas kallelse (Jes. 6) og forestillingen om Guds endegyldige tronsbestigning i Jes. 24,23. (En forestilling som her synes å høre til det før-apokalyptiske tradisjonstrinn i denne tekst.)⁴⁴ Motivet kan føres tilbake til gudenes rådslutning både i ugaritisk og babylonsk mytologi.

En vil altså ved en gjennomgang av apokalyptikkens ulike motiver og formelle elementer kunne finne en rekke berøringspunkter med omverdenens religiøse litteratur og tenkning, ikke minst med iransk religion. Men mens en tidligere gjerne tenkte seg at arven fra Iran var overtatt nokså direkte, er en etter hvert blitt mer oppmerksom på tradisjonsproblemer og på den nye sammenheng som det overtatte og ofte bearbejdede stoffet er satt inn i. Jfr.

Bo Reicke,⁴⁵ som for øvrig regner med følgende berøringspunkter mellom iransk religion og jødedommen, og da især apokalyptikken: a) Gudsbetegnelsen "den gamle av dager" i Dan. 7,9. 13. 22 har analogier i zervanismen,⁴⁶ men Reicke påpeker at uttrykket også forekommer allerede i Ugarit-tekstene. Det innebærer at jødedommen like gjerne kan ha fått betegnelsen fra kana'aneisk religion. b) Hangen til fysisk-etisk dualisme, til en dramatisk frelses-historisk polarisering av lys og mørke, godt og ondt, sannhet og løgn. Dette er momenter som kommer særlig klart fram en rekke steder i Dødehavstekstene, men de er der bestemt av Qumransamfunnets lovobservans og står derfor ikke den iranske teologi så nær som det i første omgang kan se ut til. c) Periodiseringen av verdenshistorien, som er omtalt ovenfor. d) Forkynnelsen av en guddommelig formidler eller frelserskikkelse. Han kan snart betegnes som urmennesket, snart som inkarnert profet, snart som fremtidig verdensforløser. I jødedommen gjelder dette i første rekke menneskesønnen i Henoksbøkene, i Iran urmennesket Gayomart, Zarathustra og saoshyanten. Sammenhengen lar seg imidlertid ikke entydig påvise. (Se mer om dette nedenfor.) e) En systematisk utformet lære om englene og djevelen. Ifølge Reicke dreier det seg i jødedommen om en videreutvikling av gammeltestamentlige forestillinger, men likevel en utvikling som ble fremskyndet i møtet med de iranske analogiene. f) Den fullt utviklede læren om en individuell oppstandelse og gjelgjeldelse. Men som Reicke påpeker, var disse motivene kjent på semittisk grunn og i GT allerede før møtet med Persia. g) Avstraffelsen av de gudløse i ild, f. eks. Dan. 7,10 f, 1. Henok 67,4—7 og Krigsrullen fra Dødehavstekstene, jfr. Bundahishn 30,18—20. Den kosmiske ild var imidlertid også et kjent gresk, særlig stoisk, motiv. — Her må det føyes til at ilden er en mye brukt metafor for Guds vrede også i gammeltestamentlig tradisjon (f. eks. Jes. 7,9 f; Jer. 4,4; Esek. 22,21 f).⁴⁷

Reicke har også på fortjenstfull vis understreket at det i forholdet mellom iransk religion og jødedommen generelt oftere dreier seg om *konvergens* enn om *influens*, særlig når det gjelder viktigere teologiske læresetninger. En mer direkte arv er mest entydig når det gjelder enkelte motiver.⁴⁸

Et av de motivene forskningen har viet størst oppmerksomhet, er frelserforestillingen,

og da særlig betegnelsen "menneskesønnen". *Messias-forestillingen* har vokst fram på gammeltestamentlig grunn, både den kongelige (davidiske) ob den prestelige (levittiske, Levis test. 8,14; 18,22 ff/aronittiske, Qumran). *Menneskesønn-forestillingen* har en gjerne forbundet med den orientalske (iranske) forestilling om "urmennesket". Så især Mowinkel.⁴⁹ Andre knytter til den babylonske Adapa eller egyptiske solgudmyter, noen søker analogier i rabbiniske Adam-spekulasjoner og Philos idéer om det himmelske menneske, andre i gnostiske urmenneskemotiver og noen i kana'aneiske ba'almyter. R. Leivestad skriver om dette: "Ærlig talt virker alle hypoteser som nokså luftige gjetninger ut fra mer eller mindre påfallende likhetspunkter."⁵⁰ Mer grundig tilbakevist blir disse forskjellige teoriene av Colpe.⁵¹ Leivestad mener for øvrigt at "menneskesønnen" ikke forekommer som tittel i den sen-jødiske litteratur og taler om "ein theologisches Phantom".⁵² O. Moe tenderer i samme retning.⁵³ Jesu bruk av betegnelsen "menneskesønnen" har gammeltestamentlig bakgrunn, og begrepet *sønn* er betont, mener Moe. Kristologisk sett er dette et uttrykk for inkarnasjonen.

Før år 200 f. Kr. var det på jødisk grunn vokst fram en eskatologi som var forskjellig fra den nasjonale og politiske i GT, karakterisert hovedsakelig ved et dualistisk syn på universet, tro på oppstandelsen og ett transcendentalt syn på "gullalderen".

Dette virket inn også på Messias-forestillingen. En kan spore en økende transcendentalisering. Han ble fredskongen under hvem paradiset skulle vende tilbake il jorden (Levis test. 18,10 f, Sib. V).

Forestillingen om menneskesønnen har et annet opphav enn messiasforestillingen, men *hvilket* er det fremdeles ingen gitt å gi noe fyldestgjørende svar på. Vi møter begrepet i Dan. 7,13 (i 7,18 identifiseres menneskesønnen med "den høyeste hellige"), Esek. 1, Salme 8,4—5. Videre i 1. Henok 37—71, som ofte virker som en art midrasj til Dan. 7. Menneskesønnen er i 1. Henok et preeksistent himmelsk vesen. I 4. Esra og Sib. V blir menneskesønnen identifisert med Messias, men da er vi kommet godt ut i den kristne æra. Russell mener at forestillingen i det hele tatt har vært lite utbredt.⁵⁴

Det er ikke gitt at fordi om jødedommen overtok visse drag av iransk eskatologi, har den dermed også overtatt idéen om menneske-

sønnen derfra. Det synes lite sannsynlig at det dreier seg om noe bevisst lån eller overhodet noen bevissthet om en bakgrunn i orientalsk mytologi. Ifall tanken om urmennesket har hatt noen innvirkning på jødisk tenkning, kom den ikke til en bestemt tid eller fra en bestemt kilde, men fra mange hold i forskjellig form som en del av det generelle apokalyptiske håp, sier Russell.⁵⁵

Selv om materialet er spinkelt, synes det ikke urimelig å tenke seg at forestillingen er vokst fram på gammeltestamentlig grunn under en viss innflytelse av momenter fra folkereligionen og fra kana'aneisk mytologi. Ugarittekstene viser nemlig at både "den gamle av dager", "menneskesønnen" og det fjerde av dyrene i Daniel 7 kan ha sin bakgrunn i ugarittisk mytologi.⁵⁶ Forestillingens religionshistoriske opphav er imidlertid ikke nødvendigvis alltid klargjørende når det gjelder å forstå hvordan den er blitt oppfattet i den apokalyptiske litteratur. Men det er det i denne sammenheng ikke vår oppgave å svare på.

IV

I det foregående er antydningvis gitt noen få momenter når det gjelder spørsmålet om apokalyptikkens røtter. Mange fler burde vært nevnt. For så vidt er denne skisse en torso. Med den begrensede plass som står til rådighet her, har vi måttet innskrenke oss til å gi noen få eksempler og ellers nøye oss med å referere noen dominerende synspunkter innen den teologiske og religionshistoriske forskning. Et omfattende studium av kildematerialet er nødvendig, både av den apokalyptiske litteratur og de litteraturer det er naturlig å sammenligne med når det spørres etter apokalyptikkens røtter. Hele problemfeltet synes å trenge en grundig nybearbeidelse. Innenfor dette forskningsområdet synes det som om en i alt for lang tid har levd på nedarvde tradisjoner.⁵⁷ I så måte kan von Rads forsøk på en nytolkning av apokalyptikken bety en verdifull spore til ny arbeidsinnsats her.

Det lar seg ikke nekte at mange elementer innefor jødisk apokalyptikk er beslektet med tilsvarende momenter i de øvrige for-orientalske religioner. Problemet er å gi en fyldestgjørende historisk forklaring på dette. W. H. Schmidt⁵⁸ har pekt på at de mytiske motiver i apokalyptikken for lengst har mistet sin opp-

rinnelige betydning og egentlig bare tjener som et nedarvet litterært stilmiddel. Slik er det jo også for en stor del i GT. — Widengren har pekt på de tiltagende synkretistiske tendenser i etter-eksilsk tid (under henvisning til Trito-Jesajas polemikk). Mange idéer og motiver i apokalyptikken skyldes ikke litterær påvirkning, men skriver seg fra den kana'aneisk påvirkede folkereligionen, mener Widengren.⁵⁹ Det synes ikke å ville være ufruktbart om den videre forskning ikke minst tar dette synspunkt i betraktning. (Jfr. hva som ovenfor er sagt om Colpes synspunkter på den religionshistoriske bakgrunn for Daniel 7.)

Vi har tidligere (sist i hovedavsnitt II) antydnet at bakgrunnen for apokalyptikkens oppkomst er å søke i det lærde arbeid med profetbøkene. Apokalyptikken har altså etter dette sitt miljø først og fremst i visdomskretsene. Men de skriftlærde har i høy grad nyttet tradisjonsstoff både fra profetene og andre skrifter i GT. Som Plöger har argumentert for,⁶⁰ er det ikke utenkelig at apokalyptikken er vokst fram i en viss opposisjon til de ledende kretser i samfunnet i etter-eksilsk tid. Denne hypotese bestyrkes av det faktum at det etter hvert ble de skriftlærde, og siden deres etterfølgere rabbinerne, som ble folkets religiøse ledere. Til fortregning for presteskaper, og den holdning som Plöger beskriver som "Teokratiet", var det de skriftlærde som ble religiøse veiledere og som utla skrifterne for folket — en funksjon presteskaper tidligere hadde hatt.

Når det gjelder apokalyptikernes bruk av symboler og motiver, har vi i det foregående pekt på en arv utenfra, ikke minst fra iranskpersisk religion. Historisk sett er dette ikke urimelig, siden jødene kom i fysisk kontakt med perserne fra slutten av eksiltiden. Likevel synes det mest nærliggende å tenke seg at det materialet som apokalyptikere har nyttet i utarbeidelsen av sine skrifter, i vid utstrekning er stoff som er hentet fra det hjemlige (palestinske) miljø, idet impulser utenfra har vært formidlet gjennom kana'aneisk påvirket folkereligion og folklore i etter-eksilsk tid. For en stor del synes det å dreie seg om stoff som heller ikke på det folkelige plan lenger funksjonerer som mytologi i stricte forstand. En sak for seg er at materialet må tolkes i sin nåværende kontekst, selv om kjennskap til apokalyptikkens røtter kan være med å gi et verdifullt bidrag også til forståelsen av det foreliggende materialet.

Vi må altså regne med at den jødiske apokalyptikk har det vesentligste av sin litterære bakgrunn i forskjellige stoffgrupper i GT (først og fremst hos profetene og i visdomslitteraturen). Dens oppkomstmiljø har for en del vært de samme miljøer som står bak de yngre skriftene i GT, og den historiske fortsettelse av disse miljøer. Fremveksten av de apokalyptiske miljøer og den apokalyptiske litteratur er imidlertid ikke skjedd uten en viss påvirkning utenfra, da særlig fra persisk og mesopotamisk religion. Men i større utstrekning enn en tidligere har tenkt seg, må vi regne med at formidlingen i vid utstrekning

har skjedd på det folkelige plan. Den viktigste religionshistoriske bakgrunn for jødisk apokalyptikk er derfor folkereligionen i Palestina i etter-eksilsk tid. Og ett av de viktigste elementene her tør være arven fra kana'aneisk religion.

Mot denne bakgrunn er den apokalyptiske tenkning vokst fram og de apokalyptiske skrifter utformet. Og til tross for all bruk av stofftilgang fra forskjellig hold, dreier det seg her om en selvstendig tenkning. Apokalyptikken må først og fremst utforskes og tolkes ut fra sine egne premisser og sin litterære egenart, og ikke på bakgrunn av hvor den har sine røtter.

Noter

- 1 "Apocalypse (...), term which, strictly speaking, denotes the Jewish literature of revelations which arose after the cessation of prophecy and the 150 Christian writings that derived from this Jewish literature." *Enc. Jud.*, vol. 3, sp. 179.
- 2 "A., d. i. eine Spekulation, die — gern in allegorischer Form — den Weltlauf deuten und das Weltende enthüllen will, kommt mehr oder weniger in allen denjenigen Religionen vor, in denen sich eine Eschatologie entwickelt hat." RGG I, sp. 463.
- 3 Religionens värld, 2. utg., Stockholm 1953, s. 347.
- 4 Ibid.
- 5 Jfr. G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1964, s. 207.
- 6 En religiøs-filosofisk sekt som førte sin lære tilbake til den mytiske sangeren Orfeus. Orfikerne lærte arvesynd og sjelevandring og ville gjennom ymse slags renserer føre sine tilhengere til et salig liv. Se *The Oxford Classical Dictionary*, 2nd ed., Oxford 1970, s. 758—760.
- 7 Religionens värld. s. 453 ff.
- 8 Jfr. R. Labat et al., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, s. 316—319.
- 9 En forskningshistorisk oversikt gir J. M. Schmidt: "Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran", Neukirchen-Vluyn 1969 og K. Koch: "Ratlos vor der Apokalyptik", Gütersloh 1970; og mer kortfattet H.-J. Kraus: "Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments", 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1969, især s. 482—484.
- 10 "Some scholars have suggested the Persian influence on Jewish and Christian apocalypse; but basically the Jewish apocalypse is a unique phenomenon, integrally linked with the apocalyptic literature." *Enc. Jud.*, vol. 3, sp. 180.
- 11 "Zweifellos hat das Einströmen fremder Vorstellungen, vor allem des kosmologischen Dualismus iranischer Herkunft (Zwei-Äonen-Lehre, Determinismus), eine wesentliche Rolle bei der Entstehung der jüdischen Apokalyptik gespielt." P. Viehbauer, *Apokalypsen und Verwandtes*, i: E. Hennecke — W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. II, 3. Aufl., Tübingen 1964, s. 417.
- 12 Positivt f. eks. R. Otto i *Reich Gottes und Menschensohn* (1934), derimot negativt i *Das Heilige* (1917), så også hos Gunkel, jfr. J. M. Schmidt, *anf.skr.* s. 226 og 249—251. En negativ vurdering foreligger også hos jødiske forskere som Buber, jfr. Kraus, *anf.skr.* s. 483—484, og R. J. Zwi Werblowsky i *Bleeker og Widengren, Historia religionum II*, Leiden 1971, s. 8: "Prophecy degenerated into visionary apocalyptic."
- 13 *Israels religion*, Lund 1965, s. 212.
- 14 *Theokratie und Eschatologie*, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1968, s. 64.
- 15 *Anf. skr.*, s. 420.
- 16 *The Relevance of Apocalyptic*, 3rd ed., London 1963, s. 38—39 og 43.
- 17 *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen 1922, s. 186 ff.
- 18 *Hvordan det Gamle Testament er blitt til*, Oslo 1934, s. 106—107.
- 19 *Anf. skr.*, s. 107.
- 20 *Israels religion i gammeltestamentlig tid*, 3. oppl., Stockholm 1964, s. 246.
- 21 *Theologie des Alten Testaments II*, 3. Aufl., Berlin 1964, s. 314—321, især s. 316.
- 22 *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, Göttingen 1968, s. 151. En mer utførlig argumentasjon mot von Rads synspunkter gir P. von der Osten-Sacken i *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, *Theol. Existenz heute* 157, München 1969.
- 23 "Im wentlichen ist die Apokalyptik eine israel-

- litische Bewegung, die hauptsächlich aus der Prophetie hervorgeht, in der sich ausserdem weisheitliche und andere Überlieferungen sammeln. Zu ihnen werden auch fremde Einflüsse gehören." *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*, Neukirchen-Vluyn 1968, s. 234. Jfr. Rowley, *anf. skr.*, s. 42—43.
- 24 *Anf. skr.*, s. 43 ff.
- 25 *Anf. skr.*, s. 249.
- 26 "The motif of the Babylonian Creation Epic may be said to underlie most, if not all, apocalypse." *The Religion of Ancient Israel*, New York 1961, s. 251 — 1. utg. 1928.
- 27 *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2. Aufl., Berlin 1906, s. 576—577.
- 28 *Religionens värld*, s. 360—361.
- 29 *Between the Testaments*, rev. ed., London 1963, s. 98—101, og mer utførlig i *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964, s. 122—127.
- 30 J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyp-tik*, München 1969, s. 17.
- 31 *Anf. skr.*, s. 23.
- 32 Jfr. W. Richter, *Traum und Traumdeutung im AT*, *Biblische Zeitschrift* 7 (1963) s. 202—220.
- 33 *Das Buch Daniel*, Kat XVIII, Gütersloh 1965, s. 26.
- 34 R. Meyer, *ThWNT VI*, Stuttgart 1959, s. 828.
- 35 B. Noack, *Sibyllinske orakler*, i: *De Gammeltestamentlige pseudepigrapher*, 4. hæfte, København 1963, s. 441—442.
- 36 *Anf. skr.*, s. 22—23.
- 37 *Anf. skr.*, s. 20—21.
- 38 *Ordene og se i grunnteksten i Amos 7,1 er av oversettelsestekniske grunner utelatt i den norske bibeloversettelsen.*
- 39 M. Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyp-tik*, i: *Gesammelte Studien zum Alten Testamen (= ThB 6)*, 2. Aufl., München 1960, s. 248—273.
- 40 *Anf. skr.*, s. 572—573.
- 41 Jfr. Vielhauer, *anf. skr.*, s. 412—413.
- 42 *Sitater fra pseudepigraphene etter De gammeltestamentlige pseudepigrapher*, 1—6, København 1953—1972.
- 43 Jfr. Schreiner, *anf. skr.*, s. 177.
- 44 Jfr. Koch, *anf. skr.*, s. 27.
- 45 Iran IV. *Iranische Religion, Judentum und Christentum*, RGGs III, sp. 881—884.
- 46 En retning som på monistisk grunnlag søkte å oppheve motsetningen mellom gud og djevel (Ahura Mazda og Ahriman) ved å føre dem tilbake til et felles utspring, *zervan* ("tiden"). Jfr. Widengren, *Die Religionen Irans*, s. 283—295.
- 47 Jfr. S. Aalen, *Helvetetslæren i Bibelen og i religionshistorisk sammenheng*, i: L. og S. Aalen, *Bakenfor inferno*, Oslo 1955, s. 7—32.
- 48 *Anf. sted*, sp. 883.
- 49 Han som kommer, København 1951, s. 273—283.
- 50 *NTT 70* (1969) s. 222.
- 51 *ThWNT VIII*, Stuttgart 1969, s. 411—418 (i artikkeln *ho hyios tou anthroopou*, s. 403—481).
- 52 *ASTI VI* (1968) s. 49—105. Jfr. også M. Müller, *Messias og "menneskesøn"* i *Daniels Bog*, Første Enoksbog og Fjerde Esrabog. København 1972.
- 53 *TTK 32* (1961) s. 65—73.
- 54 *Between the Testaments*, s. 134.
- 55 *Anf. skr.*, s. 136.
- 56 Jfr. Colpe, *anf. sted*, s. 418—422.
- 57 Jfr. Koch, *anf. skr.*, s. 9.
- 58 *Anf. skr.*, s. 230.
- 59 Bleeker og Widengren, *Historia religionum I*, Leiden 1969, s. 306.
- 60 Jfr. note 13.