AAGE HAUKEN

Teologene som skapte Det gamle testamente

LAND OG KIRKE
GYLDENDAL NORSK FORLAG

Det gamle testamente er en samling bøker som alle har et meget litterært preg. Deres forfattere var selvstendig tenkende og skrivende mennesker. De var dessuten ikke bare historikere, diktere og sangere – de var teologer.
Det er disse fortellerne og teologene Aage Hauken lar oss møte i denne boken. Istedenfor å konsentrere seg om én tidsepoke eller én forfatter, er den et forsøk på å se det hele i «fugleperspektiv». Boken henvender seg ikke til spesialister, men er blitt til i håpet om å kunne lette litt på sløret som gjør Det gamle testamente fjernt for den alminnelige, men reflekterende bibelleser.
Bibelvitenskapen setter oss i dag i et forhold til Det gamle testamente som antikkens jøder og kristne ville misunt oss. Vi har fått midler til å gjenoppdage tekstenes opprinnelige mening, hva Skriften sa til sine første lesere og tilhørere – før den var blitt Hellig Skrift. På den måten kan vi komme vår tros røtter nærmere.

Aage Hauken (f. 1947) er dominikanerpater i Oslo, og bl.a. utdannet ved Universitetet i Oxford.

Land og Kirke
Gyldendal Norsk Forlag SOLAAS ISBN 82-05-12323-3

AAGE HAUKEN

TEOLOGENE SOM SKAPTE DET GAMLE TESTAMENTE

LAND OG KIRKE

GYLDENDAL NORSK FORLAG · OSLO

© Gyldendal Norsk Forlag A/S 1980

Printed in Norway
H. Lyche & Co.'s Boktrykkeri, Drammen 1980

ISBN 82-05-12323-3

Til Willie

AAGE HAUKEN

TEOLOGENE SOM SKAPTE DET GAMLE TESTAMENTE

LAND OG KIRKE

GYLDENDAL NORSK FORLAG · OSLO

Innhold

FORORD 7

1 *SKRIVEREN — Guds forsyn* 11
Salomo: Israels Farao — Salomos nye menn — Den ideelle skriver — Israels tradisjoner — Jerusalems teologi — Teologien ved Salomos hoff

2 *PROFETEN — Guds vrede* 51
Fra dobbeltmonarki til tvillingstater — «Profeter» og profeter — «Nei» til Israel — «Nei» til politikken — «Nei» til religionen — Guds strenghet og godhet — Elohisten

3 *DOMMEREN — Guds rettferdighet* 80
Israels lover — Reform — Deuteronomium

4 *FANGEN — Guds barmhjertighet 100*
Judas siste dager — Israels samvittighet — Israels vaktmann — Israels trøster — Tilbakeblikk

5 *PRESTEN — Guds hellighet 128*
Ny start — Nye profeter — Presten — Israels sangere

6 *OPPRØREREN — Guds fravær 159*
Jøde og greker — Kriseteologi — Ny visdom

7 *TEOLOGEN — Guds ord 189*
Resymé — Bibelen som teologi — Det gamle testamente og kirken

LITTERATUR 202

Forord

Behovet for populære fremstillinger av bibelvitenskapens innsikter er større enn noensinne. Dette skyldes at bibelvitenskapen, i likhet med alle andre vitenskapsgrener, blir mer spesialisert for hvert år som går. I sin iver etter å oppdage nytt har forskeren lett for å glemme det brede publikum. Men fra publikums side er det stadig flere områder å orientere seg på om man i det hele tatt skal kunne sies å «følge med». Avstanden mellom «leg» og «lærd» øker i en foruroligende grad. Slik er det også innen teologien. Manglende kontakt mellom teologer og et teologisk interessert publikum er årsak til mange misforståelser og atskillig irritasjon på begge sider. Derfor er tilbudet på populariseringer i sterk vekst. Å skrive bøker av denne typen er blitt en av teologens viktigste oppgaver.

Teologene som skapte Det gamle testamente er et forsøk på å gi en samlet oversikt over viktige sider ved gammeltestamentlig teologi. Samtidig er den et forsøk på å lese de bibelske bøkene fra en bestemt synsvinkel. Det gamle testamentes verden er svært forskjellig fra vår egen, og på samme tid forbausende lik. Den som vil forstå hensikten bak disse skriftene, finner seg straks stilt overfor et viktig valg: Hvilken fremgangsmåte skal han benytte? Hvilke spørsmål ønsker han å stille tekstene? Bibelen kan man nærme seg på mange måter. Man kan legge vekten på den muntlige og skriftlige overleveringsprosessen, den kultiske rammen som omgir mange av de gammeltestamentlige tradisjonene, bibelens orientalske kultur, for bare å nevne noen viktige innfallsporter. I lengre tid har tendensen i forskningen vært å gå

«bak» teksten for å finne frem til de enheter, de tradisjoner som ligger til grunn for bøkene som vi kjenner dem. Denne tendensen har nesten fått oss til å glemme at det er bøker vi har med å gjøre. Jeg har med hensikt valgt en metode som er annerledes og som jeg anser for både å være den enkleste og den mest velprøvde: *Det skrevne ord.* At denne fremgangsmåten er velbrukt betyr ikke at den er utbrukt.

Det gamle testamente er en samling bøker som alle har et meget litterært preg. Jeg har derfor hele tiden forsøkt å fremstille forfatterne som selstendig tenkende og skrivende mennesker. De er dessuten ikke bare historikere, diktere og sangere — de er teologer. For å kunne tilegne oss deres teologi må vi først sette oss inn i deres situasjon, og til å kunne gjøre dét trenger vi bebelvitenskapens hjelp. Jeg har, så langt mulig, forsøkt å se det gamle Israels teologer i deres respektive miljøer i folket, for derved å kaste lys over deres funksjon i teologiens tjeneste, deres felles bestrebelser så vel som forskjeller og uenigheter. Teologi oppstår ikke i et vakuum, men reflekterer alltid tid og sted. Bibelens teologier er intet unntak.

Denne boken henvender seg ikke til spesialister eller til teologer for den saks skyld. For dem vil den ikke ha noe nytt å by på. Når boken i det hele tatt er blitt til, er det i håp om å kunne lette litt på det sløret som gjør Det gamle testamente fjernt for den alminnelige, men reflekterende bibelleser. Ingen spesielle kunnskaper er forutsatt, bare en smule nysgjerrighet og litt leselyst.

Bibelsitatene er alle tatt fra den norske bibeloversettelsen av 1978, med unntak av de «apokryfe» skriftene, hvor den gamle oversettelsen fremdeles står ved lag. Kronologien er hentet fra J. Bright's *History of Israel* (1. utg. 1960). Inndelingen av de ti bud avviker på to punkter fra den norske lesere vil kjenne fra bibelen og katekismen: Forbudet mot gudebilder er behandlet som et selvstendig bud (= 2. bud), og 9. og 10. bud er betraktet som ett. Bruken av navnet *Israel* veksler gjennom boken: Først brukes det om hele folket (i tiden under David og Salomo); dernest brukes det om nordriket (i tiden etter riksdelingen), for så igjen å beskrive folket i sin helhet (i tiden etter landflyktigheten). Jeg har benyttet den greske formen *Judea* som betegnelse på Juda fra og med gjenreisningen.

Teologene som skapte Det gamle testamente er skrevet på bakgrunn av et innføringskurs i gammeltestamentlig teologi som jeg hadde gleden av å gi til en gruppe dominikanerinner fra Lunden Kloster og Katarinahjemmet i 1978. Det er takket være deres store interesse for emnet at boken foreligger. Jeg vil også rette en spesiell takk til professor A.S. Kapelrud som tok seg tid til å lese manuskriptet igjennom og gav meg en kjærkommen anledning til å diskutere selve opplegget, til universitetslektor Rosemarie Köhn som kom med verdifulle endringsforslag og som reddet meg fra mange fallgruber, og til Anne Dugstad som utførte verdens vakreste sekretærarbeide.

St. Dominikus Kloster, AAGE HAUKEN, O.P.
Julen 1979.

1. SKRIVEREN - Guds forsyn

Salomo: Israels Farao

I og med opprettelsen av monarkiet (ca. 1000—950 f.Kr.) går Israel inn i en ny historisk fase. Det gamle stammesamfunnet — som fantes fra fedrenes (partriarkenes) tid og ned til bosettelsen i Kanaans land — viker for et enhetlig, organisert rike. En slik utvikling tok tid og møtte motstand fra konservative krefter i folket selv. *Saul* sto på mange måter fremdeles i rekken av dommerne og representerte en mer tradisjonell ledertype, ofte betegnet som «karismatisk». Han var egentlig ingen hersker, men først og fremst en militær leder. Gibea, som var hans hovedstad, viser seg etter utgravninger kun å ha vært et måtelig stort fort. Under *David* ble situasjonen imidlertid en annen. Takket være sine sterke personlige egenskaper, særlig på det militære området, fikk han både forenet de gamle stammene og underlagt seg mange fiendtlige nabofolk: filistere, moabitter, edomitter, ammonitter. Samtidig fravrister han kanaaneerne herredømmet over den sentrale fjellpassasjen som hittil hadde hindret et effektivt samarbeide mellom de israelittiske stammene i nord og syd. En viktig begivenhet på denne tid er den industrielle revolusjon som finner sted ved at man lærer å utvinne jern. Denne kunsten hadde filisterne hatt monopol på inntil da. Som en slags krone på verket erobrer David jebusittenes gamle bystat Salem (Jerusalem) og gjør den til sin nye hovedstad. Den hadde fungert som et nøytralt punkt mellom de nordlige og de sydlige stammene. Fra nå av er det altså fjellandet, og ikke lavlandet, som dominerer Palestina. Ved å overføre paktskisten (Israels religiøse enhetstegn) hit, understreker han enda sterkere den nye statsformen.

At alt dette kan skje uten inngrep fra supermaktene, Egypt og Assyria, skyldes at de begge sto svakt på denne tid, økonomisk så vel som politisk. Når Batsebas begavede og høyst dyktige sønn *Salomo* blir konge i sin fars sted, er dynastiet sikret, og riket utvikler seg langt videre i retning av et respektabelt monarki. Det er nå Israel fremtrer på den internasjonale politiske og kulturelle arena.

Beretningen om kong Salomos regjering i Første Kongebok kap. 3.—11 er skrevet som et stykke offentlig propaganda, i tidens stil, men inneholder mye verdifull informasjon. Etter å ha sikret sin regjering ved å rydde av veien mulige rivaler, begynner han å gi landet en helt ny sivil-administrasjon. For å drive en moderne stat kreves en helt ny type byråkrati med et utstrakt embetsverk. Folket inndeler han i tolv distrikter, av skattemessige hensyn, hver med en foged i spissen. Salomo revolusjonerer så hæren ved å ta i bruk stridsvogner som ble trukket av hester — en selvfølgelighet i andre riker, men hittil ukjent i Israel. Grensene forsterkes med nye festningsanlegg. Ved Geser og Megiddo har man funnet store staller, utvilsomt til militært bruk. Kontakter med andre land er særdeles viktig, og selv ekter han Faraos datter, hvilket var en typisk diplomatisk handlemåte. Sammen med kong Hiram I av Tyros (en annen kyststat som også nøt godt av tidens politiske forhold) oppretter han en handelsflåte. Med fønikerne samarbeider han forøvrig om kopper- og jerngruber i Esjon-Geber, Salomos havneby ved Rødehavet (idag: Akaba-bukten). Arkeologien har funnet at disse grubene, med sine særdeles hårde arbeidsforhold, også kan ha fungert som arbeidsleire for straff-fanger. Ved å kontrollere den viktige kyststripen mellom Egypt og Syria har han de store handelsrutene fra syd til nord til sin fulle rådighet. Kamelkaravaner gir kontakt med Arabia. Dronningen av Saba kommer på statsvisitt, sannsynligvis i handelsøyemed. Salomos byggevirksomhet er imponerende. Han utvider Jerusalem sterkt, han bygger et kongepalass her, lar reise et slottskapell — tempelet — med hjelp av eksperter utenfra, og grunnlegger også nye byer.

Bortsett fra at Damaskus og Edom løsrev seg, bevarte Salomo riket som det var under hans far David. Hans største problem var finansene, som ventelig kan være i en så utpreget ekspanderende situasjon. Skatt fra vasallstater strakk ikke til, også israelittene selv måtte bidra til driften av det hele. Det skortet også på arbeidskraft generelt. Etter å ha benyttet seg av «fremmedarbeidere» så lenge som mulig, måtte han til slutt tvangsutskrive Israels sønner, særlig for å få tempelet ferdig.

Sett i sin helhet må Salomos regjering beskrives som Israels storhetstid. Under ham blomstrer kulturen. Israel får sin litteratur, internasjonal i form, men særpreget israelittisk i innhold. Det er nå Det gamle testamente begynner å bli til, ved at intellektuelle ved Salomos hoff begynner å skrive beretninger om folkets fortid og nåtid. Nå er det hebraiske språks gullalder. Alfabetet var allerede overtatt fra kanaaneerne ved bosetningen, men det er gjennom kontakten mellom nord og syd at klassisk hebraisk finner sin form ved Salomos hoff. Salomo gav Israel mulighet til å bli et litterært og teologisk artikulert folk, en anledning det ikke lot gå fra seg.

Dette er derfor det naturlige sted å begynne vår undersøkelse av de gammeltestamentlige teologier, for det er under David og Salomo at israelittene blir et skrivende folk og deres litteratur begynner å ta form. Under disse kongene befinner vi oss likesom på en høyde, som faktisk er Jerusalem selv, og vi har god oversikt herfra.

Før vi gir oss i kast med denne litteraturen, må vi imidlertid bli kjent med de menn som støttet Salomo i hans verk og som utførte det for ham. Uten deres hjelp hadde det ikke latt seg realisere.

Salomos nye menn

Det var én skikkelse som man fant overalt i den gamle fororienten og som alle visste hvem var: skriveren, den kyndige, den «vise mann». Vi kjenner ham fra den såkalte

«visdomslitteraturen», særlig *Salomos Ordspråk*. Ordet *visdom* gir lett inntrykk av å stå for noe teoretisk, abstrakt, nesten filosoferende. Intet kunne være mer misvisende. «Med visdom og vett har du skaffet deg rikdom; i dine skattkamre har du samlet gull og sølv. Med din store klokskap i handel øket du din rikdom.» Slik beskriver profeten Esekiel (28, 4-5) kongen av Tyros. Salomo sendte bud etter Hiram: Han «hadde stor visdom, innsikt og kunnskap, så han kunne utføre all slags arbeid i kobber. Han kom til Salomo og utførte alt det arbeidet kongen ville ha gjort» (1.Kong 7, 14). I Salomos Ordspråk finner vi: «Ved visdom blir huset bygd, ved innsikt blir grunnvollen lagt. Med godt skjønn blir rommene fylt av alle slags kostbare, fine ting.» (24, 3-4.)

Visdom, kunnskap og forstand er så godt som synonymer, som altså beskriver en *praktisk*, ikke teoretisk, ferdighet. Visdom består i dyktighet, det å lykkes, komme noen vei, klare seg i livet. I denne forstand gjelder den alle og enhver. Men visdommen, som vi finner den hos kong Salomo (som bad om visdom for å bli en god konge og styrer) og i ordspråkene (som har fått sitt navn etter ham), er særlig beregnet på en bestemt gruppe: kongens menn, hans byråkrati, bestående av skrivere, sekretærer, rådgivere, ministre — landets elite, den utdannete klasse.

«Når et folk ikke styres godt, vil det falle; når mange gir gode råd, kan det berges.» (Ordsp 11, 14.)

I Egypts klassiske litteratur finner vi en hel rekke skrifter som ble brukt i utdannelsen. Disse kalles *«instruksjon»* eller *«lære»* og er intet annet enn lærebøker, skolebøker for dem som ville frem. Vi kunne like gjerne kalle dem visdomsbøker, da de hører til samme genre som ordspråkene. I Salomos Ordspråk kap. 22, 17-24, 22 finner vi fritt kopiert egypteren Amenemope's «lære», skrevet ca. 1100 f.Kr. *Skoler* var knyttet til de store templer, men særlig til kongens hoff. Ved disse skolene ble landets administrasjon utdannet, den sivile som den religiøse. De som hadde sin utdannelse derfra, var tidens intellektuelle. At denne form for opplæring var internasjonal, ser vi lett når vi på samme tid finner den i Egypt, Mesopotamia og i småtater som Israel. Siden Salomo søkte å etablere

sitt rike i noe fastere former enn hans far David hadde gjort, er det bare rimelig å vente at han benyttet seg av denne utdannelsens tradisjoner. Salomo må ha stiftet en skole i Jerusalem hvor hans nye menn ble opplært med tanke på den nye siviladministrasjonen. At dette er skjedd med egyptisk bistand, er det nærliggende å anta. Vi finner flere tegn på innflytelse fra Egypt allerede under kong David. Bak hans regjering aner vi det egyptiske mønster, med sine ministre og mange titler. Særlig slående er det at Davids skriver Sjeja (el. Sjisja) har et egyptisk navn og derfor trolig er hentet fra Egypt (2. Sam 20, 25). Han fungerer både som kongens sekretær og som utenriksminister («riksskriver»). Hans to sønner blir skrivere under Salomo (1. Kong 4, 3). Det som her egentlig skjer, er at skolevisdommen kommer inn som et nytt element ved siden av en eldre og folkelig stamme-visdom. Denne læren representerer dessuten tidens universalvitenskap: astronomi, zoologi, botanikk, legevitenskap, drømmetydning(!) osv. Hvorvidt Salomo selv var utdannet i denne tradisjonen er vanskelig å si, men mye tyder på at så er tilfelle. Han uttalte seg jo «om trærne, fra sederen på Libanon til isopen som vokser ut av muren, og han talte om fe og fugler, krypdyr og fisker» (1. Kong 4, 33). Han står som opphavsmann til Israels visdomslitteratur i følge den bibelske tradisjon. All senere visdom ble tillagt ham. *Salomos Ordspråk* inneholder atskillig materiale som går tilbake til hans tid. Følgelig skal vi benytte denne boken for å få et innblikk i miljøet ved skolen i Jerusalem, ved kongens hoff og hans nærmeste kretser.

Tidens samfunn lar seg enkelt og greit inndele i to hovedgrupper. de arbeidende og de styrende, de mange og de få. Sistnevnte er kongens stab som hjelper ham med regjeringsoppgavene. Lærebøkene er skrevet for slike. «Ha age for Herren og for kongen, min sønn.» (24, 21.) Formelt er denne type undervisning gitt fra *far til sønn*. «En klok sønn er til glede for sin far, men en tåpelig sønn er til sorg for sin mor». (10, 1.) Eleven skal være et eksempel på flid: «Fattig blir den som er lat i sitt arbeid, men flittige hender gjør rik.» (10, 4.) «For den late er veien som en tornehekk,

men de ærlige har en ryddet vei». (15, 19.) «Er du glad i å sove, så blir du fattig; åpner du øynene, kan du skaffe deg mat». (20, 13.) «Den som liker moro, må lide mangel, den som elsker vin og olje, blir aldri rik.» (21, 17.) «Gå til mauren, du late, se på dens strev og bli vis!» (6, 6.) Å la seg belære og formane er det første som ventes av en begynner. «Hold opp med å høre på formaning, min sønn, så går du glipp av de ord som gir kunnskap». (19, 27.) «Den som sparer på riset, hater sin sønn; den som elsker ham, tukter ham tidlig». (13, 24.) Hensikten med denne typen undervisning er klart og tydelig uttrykt i 12, 24: «Den som er flittig med hånden, får styre, men slapphet gjør mannen til trell.» Samfunnet var altså et meritokrati — et fortjenestessamfunn. Her ble man vurdert etter evne, ikke etter fødsel, og muligheten for å stige i gradene sto åpen for de fleste: «En strør ut og får likevel mer, en annen er gjerrig og må enda lide nød.» (11, 24.) *Familien* er en av dette samfunnets pillarer: «Den som finner en kone, finner lykken; han har fått velvilje hos Herren» (18, 22). Men: «Det er bedre å bo i en krok på taket enn å være i hus med en trettekjær kvinne.» (21, 9.) «Den som forbanner sin far og mor, hans lampe skal slokne i tetteste mørke.» (20, 20.)

Det er en jordnær, farverik og høyst virkelig verden vi her står overfor, til tross for Ordspråkenes tørre språk! Den samme realismen gjelder deres religiøse forestillinger. Uten å henvise til Israels historiske tradisjoner (Abraham. Moses, osv.) er skriverne, de «vise menn», representanter for en almen, solid og tillitsfull tro. At denne er almen (det faktum at vi finner den overalt i tidens visdomslitteratur), betyr ikke at den har mindre kvalitet eller gyldighet. *Gud* — som er den «vise» *par excellence* — står bak tingenes orden og historiens gang. «Herren skapte jorden med sin kraft, han grunnla fastlandet i sin visdom og utspente himmelen med kyndig hånd.» (Jer 10, 12; sml. Ordsp 3, 19-20.) Gud er fremfor alt *forsynet*, som styrer alt. «Herrens øyne er alle steder, de våker over onde og gode.» (15, 3.) «Dødsrikets avgrunn ligger åpen for Herren, hvor mye mer da menneskehjertet.» (15, 11.) «I hjertet planlegger mannen sin

ferd, men Herren styrer hans gang.» (16, 9.) Mennesket spår, Gud rår. Menneskets forhold til Gud er positivt og består i full tillit til Guds hjelp. Denne litteraturen vitner om et religiøst miljø hvor tro på Gud på ingen måte forringer det menneskelige. Ved å være menneske lar vi samtidig Gud være Gud! Gud hjelper den som hjelper seg selv. Troen løser altså ikke på kravene til å tenke og handle fornuftig. En slik enkel, men dypsindig teologi er felles for all visdomslitteratur. *Gud gjennomfører sin vilje i historien, men med menneskets hjelp.* «Hesten gjøres klar til stridens dag, men det er Herren som gir seier.» (21, 31.) En enkel tillit er svaret på Guds realitet. «Si ikke: Jeg vil gjengjelde ondt med ondt. Vent på Herren så hjelper han deg.» (20, 22.) I den egyptiske litteraturen er det *Maat* — verdenshistoriens bærende prinsipp og selv en gudinne i det egyptiske panteon — som står bak tingenes orden. I Israel er det *Jahve,* Herren, som innehar denne funksjonen. Visdomslæren er derfor på samme tid internasjonal og særpreget israelittisk. Israel gir det nye sitt eget preg ved å sette Jahve i Maats sted, slik at visdommen integreres i nasjonens religiøse liv.

Ordene «ordspråk» og «visdom» er, som vi har sett, begge misvisende betegnelser på denne boken, både hva form og innhold angår. Langt bedre ville det være å omtale «ordspråk» (hebr. *masjal)* som «lære», og «vis» som utdannet, «intellektuell». Denne litteraturen tiltar i omfang og utvikles stadig i løpet av Israels historie (Job, Forkynneren, Visdommens bok, Jesu Siraks Sønns Visdom, mange salmer, osv.), men på dette tidlige tidspunktet er visdommen sterkt knyttet til *skriveren,* den lærde. Han var et menneske som hadde sin høye stilling i kraft av å kunne lese og skrive — hvilket ligger i selve ordet. Det var han som muliggjorde Det gamle testamente som litteratur, fordi han representerte utdannelsen. (Skriverne var selvsagt i stand til å produsere annen litteratur enn skolebøker, som vi skal se senere i dette kapitlet.) Mye gammel og folkelig visdom opptas i denne tradisjonen. men hovedvekten ligger utvilsomt på det utdannelsesmessige hva Salomos Ordspråk angår. Dateringen av de forskjellige samlinger av «Ordspråk» i boken er ytterst vanskelig, da

de jo er så utrolig like i form. Tendensen i forskningen har vært å skyve materialet stadig lenger tilbake i tiden, og det naturlige utgangspunkt er blitt Salomos hoff. Skal vi søke en sammenligning med gammel norsk litteratur, kan vi si at visdomslitteraturen ligger nærmere Kongespeilet enn Håvamål.

Et religiøst problem som opptok disse menn meget — som det har opptatt tenkende mennesker til alle tider — var forskjellen på godt og ondt, forstått som et praktisk problem: den godes lønn og den ondes straff. I følge de prinsipper vi har sett ligge til grunn for denne intellektuelle tradisjon, venter man seg et synlig bevis på Guds rettferdighet i dette liv. «Når en rettskaffen mann får sin lønn på jorden, hvor mye mer da en niding og synder!» (11, 31.) Oppmerksomheten i disse skriftene er ikke vendt mot livet etter døden, men livet her og nå. «Vær trygg, den onde slipper ikke straff, men de rettferdiges ætt går fri.» (11, 21.) Som en rød tråd løper dette tema gjennom hele visdomslitteraturen. Gud og menneske møtes i handling, og mennesket får sin lønn på stedet, så å si. «De gudløse kastes over ende og blir borte, men de rettferdiges hus blir stående.» (12, 7.) «Frykt for Herren forlenger livet, men gudløse menn får færre år.» (10, 27.) Hele deres livssyn og utdannelse bygger på dette prinsippet: «Et menneske får igjen for det det har gjort.» (12, 14.) Dåren og den vise, den ugudelige og den rettferdige — disse er historiens store motsetninger. Begreps-parene vis/dåre — god/ond — rettferdig/synder o.a. beskriver alle ett og samme fenomen: læren om «de to veier.» Den følger oss gjennom hele Skriften. (Vi finner den igjen i Dødehavsrullene, i Det nye testamente og i annen tidlig kristen litteratur.) Den unge egypter og israelitt fikk høre dette så ofte at det må ha stått for ham som noe helt absolutt. Vi kaller det *«gjengjeldelsens lov»*. Kanskje tyder de hyppige gjentagelser av dens utallige varianter på at den egentlig uttrykker en problemstilling mer enn en løsning, et spørsmål mer enn et svar. Virkelighetsnære som disse menn var, må de ha sett at det slett ikke alltid gikk som foreskrevet i denne moralloven. Den onde går jo ikke automatisk til grunne. Kanskje finner vi et

mer utviklet syn i 3, 11-12: «Forakt ikke Herrens tukt, min sønn, mist ikke motet når han refser. For Herren tukter den han elsker, som en far refser den sønn han har kjær.» Problemet er altså ikke så meget at den onde synes å gå fri som at den gode lider. Et langt større oppgjør med skolens hevdelse av «gjengjeldelsens lov» finner vi i Jobs bok, skrevet på et langt senere tidspunkt. Hittil må vi nøye oss med å anta at den onde blir straffet (kanskje nettopp ved å være blitt ond?), uten at det reiser spørsmål som berører selve det gudsbildet som ligger til grunn for denne lov.

Det menneskelige ideal som fremstilles i ordspråkene kan vi trygt kalle et «gentleman-ideal.» «Klokskap gjør mennesket langmodig; å bære over med urett er en pryd for mannen.» (19, 11.) «Den som dekker over skyld, legger vinn på vennskap.» (17, 9.) Han er omhyggelig i valg av sine nærmeste: «Det kan gå galt med en mann som har venner, men det finnes venner mer trofaste enn en bror.» (18, 24.) I alle ting søker han å la fornuften råde: «At noen svarer før han har hørt, er dumt og til skam for ham.» (18, 13.) Et måteholdent liv i forhold til drikk må også nevnes: «Vinen er en spotter, og den sterke drikk en bråkmaker; ingen som raver av drikk, er vis.» (20, 1.) Særlig påkrevet er det å kunne styre sin tunge: «Å yppe strid er som å åpne for vann. Stans før tretten bryter løs!» (17, 14.) «Klok er den som sparer på ord, den kaldblodige er en fornuftig mann.» (17, 27.) Den rettferdige dommer er et eksempel til etterfølgelse: «Det er ille å holde med skyldig mann og drive den rettferdige bort fra retten.» (18, 5.) Særlig forplikter det å ha de fattige blant seg: «Den som hjelper en stakkar, låner til Herren, og Herren gir ham igjen for hans velgjerning.» (19, 17.) Religionsutøvelsen må ikke få bli mekanisk og kold. I seg selv frelser den ikke. Det er sinnelaget bak vår religonsutøvelse som er det avgjørende: «De ugudeliges offer er en styggedom, især hvis de har ondt i sinne når de bærer det fram.» (21, 27.)

Mennesket står stadig i sentrum. Individet kommer alltid først. Dette utdannete miljøet kan godt kalles humanistisk (et meget misbrukt ord i våre dager), hvilket også skulle fremgå av de følgende avsnitt som behandler tidens skjønnlitteratur

og historieskrivning. — Slik var altså den mennesketypen Salomo trengte for å holde sitt nye statsapparat i funksjon, og det var hos lærerne ved skolen i Jerusalem at de fikk sin utdannelse. De mange oppgaver som ventet dem i det unge kongeriket, gav dem rikelig anledning til å anvende hva de der hadde lært.

Den ideelle skriver

Blant Egypts klassiske litteratur finner vi en type roman som på en farverik måte illustrerer skriverens ideal. *Historien om Sinue*, egyptiske skolegutters *Robinson Crusoe*, forteller om en ung egypter ved Faraos hoff som kommer til et fremmed land (Syria) og hvorledes han klarer seg der. Han ekter fyrstens datter, blir selv hans fortrolige rådgiver og ender med å styre en av hans provinser. En annen fortelling om folk som har hellet med seg utenlands, er *Historien om de to brødre* (ca. 1228 f.Kr.). Bata arbeider på sin eldre bror Anubis' gård. Da han en dag finner seg alene med Anubis' kone, forsøker hun å forføre ham. Han nekter bestemt, med det resultat at hun beskylder ham for å ha forsøkt å forføre henne. Bata drar i landflyktighet til Libanon, hvor han ekter en av landets døtre. (Hun blir senere en viktig skikkelse ved Faraos hoff.) Etter en del frem og tilbake får Bata full oppreisning, ender selv som Farao av Egypt og innsetter sin bror som kronprins. Alt ender i festlighet og glede. — Her kjenner vi oss igjen fra bibelens historie om *Josef og hans brødre* (1. Mos kap. 37-50). Det er kanskje ingen grunn til å anta et direkte avhengighetsforhold mellom disse to beretningene, men de peker i retning av en felles litterær genre. Josef er en Sinue ved Faraos hoff og en Bata i møtet med Potifars hustru. Slike beretninger i romans form var del av utdannelsen i de egyptiske skoler og ble flittig kopiert av nye generasjoner. Sinue er prototypen, selve forbildet på en dyktig statsmann, en helt for de unge. Fortellingen om Josef og hans brødre står på mange måter for seg selv blant tradisjonene

om Israels forfedre, «patriarkene» (Abraham, Isak, Jakob, Josef). Den er nettopp en liten roman. Opprinnelig kan den ha vært et selvstendig dokument av den typen vi fant i Egypt. Senere ble den et viktig ledd i Israels historie ved at romanens hovedperson ble identifisert med en av fedrene, Josef. Alt tyder på at dens tilblivelse passer den tid og det miljø vi finner i Salomos Jerusalem, hvor skrivere og statsmenn sto høyt. Josef passer kort sagt til det idealet vi fant i Ordspråkene. Allerede som syttenåring rapporterer han til faren hvordan hans brødre styrer familiens gods, buskapen. Som tredveåring er han Faraos rådgiver og har overoppsynet med hele Egypts produksjon. Han blir stadig forfremmet og foretar inspeksjonsreiser over hele landet. Når han treffer sine brødre igjen, oppfører han seg med stor sikkerhet og selvbeherskelse. Da følelsene tok overhånd, gikk han inn i sitt kammer og gråt der. Så vasket han sitt ansikt og gikk ut, og han gjorde seg sterk og sa: «Sett fram maten» (43, 30). Josef er en illustrasjon til læren («ordspråket»): «Ser du en mann som er flink i sitt arbeid? Han kan tre i tjeneste hos Konger.» (Ordspr 22, 29.) Historien om Josef er skrevet av Salomos menn, utdannet i Egypts klassiske tradisjoner.

Mest slående ved fortellingen er dens rent litterære kvalitet, best beskrevet som *«realisme»*. Her får historien følge sine egne lover. Handlingen utvikler seg med naturalistisk selvfølgelighet, uten direkte inngripen fra høyere makter. Stilen er sekularisert, «verdslig,» og Josef og hans brødre fremtrer som historiske individer, ikke mytologiske skikkelser eller typer. Virkemiddelet fremfor noe annet er den psykologiske karakteristikk som oppstår ved at personene får handle som mennesker, ut fra menneskelige forutsetninger. De virker ikke fjerne, men kommer fra en empirisk, erfaringspreget kultur. Stilen er klar og fengslende. Den river leseren med seg. Interessen for detaljer fra Egypts liv (f.eks. 47, 22) tyder også på en åpenhet overfor internasjonal kultur som vi finner på den tid da Israel ble en selvstendig stat. Josef endte som Faraos vesir («slottshøvding»), hvilket var statens høyeste embete — kongens utenriksminister. Denne stillingen fantes

ikke under David, som stort sett regjerte selv. Men av Salomo får den en permanent plass i Israels sentraladministrasjon, og vi finner den igjen i de senere kongehus.

Man søker forgjeves etter en utførlig teologi i beretningen om Josef og hans brødre. Teologien er der, men den er skjult. Josef oppfører seg som ordspråkenes «vise mann» — og Gud er med ham. «Herren var med Josef så alt lyktes for ham.» (39, 2.) Den unge mann var «vakker av skapning og vakker å se til» (36, 6), hvilket er det samme som å si at Gud elsket ham. Gud hjelper ham i farens stund og er fremdeles med ham når han står på sitt høyeste. Josef er dyktig i arbeid, kysk i fristelsen, trofast mot sin ætt og nobel i sin holdning overfor brødrene når de treffes igjen etter å ha solgt ham. Ved sin uklanderlige atferd vinner Josef vår sympati — det er i hvert fall hensikten med fortellingen. At drømmer fungerer som gudenes budbærere, er en almenreligiøs antagelse som har holdt seg like til våre dager. Å tolke slike var også «visdom», som vi allerede har sett, en form for religiøs kyndighet. Teologien er ellers helt implisitt, noe underliggende: Den er uttrykt i selve historiens gang, som styres av Guds allmektige vilje.

Senere skal vi se hvordan denne romanen ble benyttet i en større teologisk sammenheng — nemlig hos dem som brukte den i huset Davids tjeneste. Fortellingen om Josef og hans brødre blir nemlig politisk propaganda for Davids nylig etablerte dynasti. Et vitnesbyrd om dette finner vi i Jakobs velsignelse over Juda (en tekst som skriver seg fra Davids og Salomos dager): «En løveunge er Juda! — Kongespir skal ikke vike fra Juda, eller herskerstav fra hans føtter . . .» (49, 9.)

Israels tradisjoner

Den oppmerksomme leser av Første Mosebok vil gang på gang stanse opp og undres over tekstens egenart: dens mange gjentagelser, avvikende versjoner av samme beretning, forskjeller i språk, vekslende personnavn, ulike navn for Gud,

motstridende påstander, osv. For den alminnelige bibelleser (og det er ham vi henvender oss til i denne boken) kan møtet med Mosebøkene bli en temmelig forvirrende opplevelse. Først har vi to selvstendige skapelsesberetninger (1, 1-2, 4a og 2, 4b-2, 25). Dernest leser vi om Noah som et sted befales å ta med seg inn i arken syv par av alle fugler og dyr (7, 2-3) og et annet sted bare ett par (6, 19). (Ifølge kap. 7, 12 varer storflommen i førti dager og netter, mens vi i kap. 7, 24 får vite at det dreide seg om hele 150 dager.) Videre veksler navn som Ruben og Juda, Jakob og Israel. Innholdet i kap. 21 er allerede fortalt i kap. 16, og kap. 20 er en tydelig dublett av kap. 12. — Slik kunne man fortsette.

Tilsynelatende utgjør Mosebøkene en rik samling tradisjoner fra det gamle Israels historie, og en nokså tilfeldig samling som sådan. Men ved nærmere studier finner vi at disse bøkene er sammensatt av flere *skriftlige kilder,* forfattet på ulike tidspunkt. De mange muntlige overleveringene som disse kildene benytter seg av, er igjen oppstått på forskjellige steder og ut fra høyst vekslende motiver. En slik dobbelt forklaring har vist seg å være det eneste som kan bringe orden i en ellers uoverskuelig masse av vekslende opplysninger og tanker. Den første store oppgave den unge bibelvitenskap gav seg i kast med var nettopp å utsortere de forskjellige dokumenter som er sammensmeltet til det vi kjenner som Mosebøkene. *(Moses* forutsettes selvfølgelig ikke som forfatter i denne sammenheng.) Det viste seg straks at femte Mosebok, «Deuteronomium», var av en så forskjellig karakter, et så enhetlig preget verk, i et såpass markert språk, at det lot seg utskille fra de andre. De gjenstående fire Mosebøkene (gjerne kalt Tetrateuken) består av tre hovedkilder, som alle behandler den samme historien, men fra forskjellige synsvinkler, og delvis som revisjon og kommentar til det foreliggende materialet.

Den første kilden betegnes *J*, «Jahvisten», som bruker navnet «Jahve» (oversatt med «Herren») om Gud. *E* står for den annen, «Elohisten», som kaller Herren «Elohim» (Gud). *P* betegner den prestelige kilde og er den siste i rekken, kronologisk talt, og representerer muligens også den endelige

redaksjon av verket. Mange forskere nøler ikke med å plassere *Jahvisten* ved Salomos hoff (S. Mowinckel, G. von Rad, o.a.). Hele hans utsyn, han språk og skrivekunst synes å høre hjemme der. (Et mindretall mener at han passer bedre inn under kong Josafat, ca. år 850 f.Kr. Igjen har forskere i den senere tid søkt å splitte denne kilden opp i flere. I det følgende holder vi oss til den klassiske kildeteorien og behandler J som én litterær kilde.) Jahvisten er egentlig en utpreget representant for Israels «opplysningstid,» for kong Salomos «opplyste enevelde.» Hans store fortjeneste er å ha gitt oss ryggraden i Mosebøkene, deres plan. Dens historiske og teologiske hovedtrekk er en sammenhengende historie fra patriarkene (forfedrene: Abraham, Isak og Jakob) via Moses og ned til bosetningen i det lovede land, med en forhistorie som prolog. Dette skjema har han utviklet til et litterært mesterverk. Jahvisten står som skaper av Israels første og største epos.

I første Mosebok (*Genesis*) 2, 4-11 finner vi *menneskehetens universalhistorie* beskrevet. Den står som et forspill til Israels egne tradisjoner. Alle gamle religioner opererer med en slik ur-historie, og hele tre paralleller er påvist i de gamle babylonske skapelsesmyter. Idéen var altså ikke ny (selv om den mangler i Egypts og Kanaans religiøse litteratur), men bruken av det gamle teologiske materialet er hos Jahvisten ny og personlig. Hans skapelsesberetning er jordnær og farverik:

> På den tid Herren Gud skapte jorden og himmelen, fantes det ikke en busk på jorden, og ennå hadde ikke et grønt strå grodd fram. For Herren Gud hadde ikke latt det regne på jorden, og det var ingen mennesker til å dyrke den. Men en kilde sprang fram av jorden og vannet hele marken. Og Herren Gud formet mannen av jord fra marken og blåste livspust inn i hans nese, så mannen ble til en levende skapning. (2, 4-7.)

Jahvisten går rett på sak: Mennesket. Kosmologiske spekulasjoner interesserer ham ikke. At alt ble skapt av intet er en idé som vi først finner i annen Makkabeerbok (7, 28). Hos J skapes himmelen og jorden sannsynligvis av en urmaterie

som allerede foreligger, men som er latt ubeskrevet. Jorden ligger som en ørken og blir først mottagelig for liv når Gud har latt regnet falle. Ordet for å skape er egentlig «forme», danne. Gud fremtrer nærmest som en pottemaker. Han former selv mennesket (*adam*) av jordens muld (*adama*) og blåser livets ånde inn i det, hvorpå mennesket blir en levende organisme (*nefesj*). Mennesket fremtrer som et enhetlig, organisk vesen. Dets naturlige rolle er å dyrke jorden. Som hjelper i denne oppgaven «former» Herren markens dyr og gir Adam herredømme over dem, uttrykt ved at han gir dem navn. Men dyrene viser seg ikke å være Adams opplagte livsledsagere, så Herren former kvinnen («manninne»: *isjsja* — av «mann»: *isj*) av hans ribben. Ribben er også ordet for kjær venn, god kamerat. De to skal nå være ett kjød — leve ett liv. Beretningen om syndefallet viser hvordan mytens språk er brukt for å forklare menneskets situasjon overfor Gud, og menneskene seg imellom. Treet til kunnskap om godt og ondt står for fristelsen til å sette seg i Herrens sted, å selv ville være den som avgjør «hva som er godt og ondt», altså selv ville etablere den moralske orden. Uttrykket har muligens juridiske overtoner. Adam skylder på Eva, Eva skylder på slangen. Den enhet og harmoni som hersket er brutt. Herren, mennesker og dyr er blitt fremmede overfor hverandre. Nakenheten føles med ett unaturlig, så Herren må sy dem klær. Derpå forvises de fra den jord som var deres. Den dag Herren tar sin ånd tilbake blir mennesket igjen støv — og dør. Synd straffes med dom.

Det hele er mesterlig fortalt. Med stram knapphet skildrer Jahvisten kun de aller nødvendigste trekk. Gud er meget nær, — han vandrer i haven i den svale aftenbrisen. Han fortsetter imidlertid å stå menneskene nær i sin omsorg også etter at de viste seg ulydige, for Herren oppgir aldri sitt verk. Adam er historien om enhver, hver og én av oss. Å fortolke den historisk og bokstavelig, ved å lese Adam for adam, er å miste poenget (og det har vel stort sett den kristne tradisjon gjort fra Paulus og til våre dager). Derfor er denne myten, som alle ekte myter, sann. Den forklarer en foreliggende situasjon ved å forskyve den tilbake til tidenes morgen.

Fra nå av utvikler tingene seg hurtig. Kains synd er brodermord. Hans dom er også forvisning, han fratas retten til jorden, men ikke ødeleggelse. Ettersom alt bare går fra galt til verre, «angrer Herren» og beslutter å utrydde livet fra jorden. Men Noah spares fra storflommen fordi han er rettferdig, og med ham spares også ett par av alle dyr og fugler. Derved får livet en ny start. Jorden overrisles på ny og Herren lover aldri mer å ødelegge sitt verk. Dom går alltid sammen med miskunn. Herren oppgir ikke sin skapning, men bevarer og gjenreiser den fra slekt til slekt, og regnbuen er tegnet på at naturens orden får bli stående. Forhistorien avrundes så med fortellingen om Babels tårn. Forfatteren sier gjennom dette kjente og populære bildet at sivilisasjonen også, i form av den kosmopolitiske bykultur, medfører sine farer og fristelser. Forsøket på å «storme himmelen» er nemlig en annen måte å ville bli lik Gud på.

Med denne prolog har Jahvisten vist oss noe helt avgjørende om historien. En syklus på fire større episoder (Adam — Kain — Noah — Babel) illustrerer temaet synd/straff. Bildet er imidlertid ikke så mørkt som det først kan fortone seg. Synden tar ikke overhånd. Det gjør derimot Herrens *forsyn,* som i sin omsorg for skaperverket fører det videre. Hver ny forbannelse gir opptakten til et nytt håp. Det avgjørende for Jahvisten er dog alltid hva som rører seg i menneskenes hjerter. Der ser han roten til godt og ondt.

Når Herren fremstilles i så nære og menneskelige (antropomorfe) vendinger, forringer det ikke dens teologiske verdi. Tvert imot — hans direkte enkelhet er tegnet på en avansert teologi hvor både mennesker og Gud er høyst virkelige. Forhistorien er skildret som en bakgrunn for Israels egne tradisjoner. Disse bryter nå gjennom som lys i mørket.

Dette er historien om Tarahs ætt. Tarah fikk sønnene Abram, Nakor og Haran. Og Haran fikk sønnen Lot... Abrams kone hette Sarai... Sarai var barnløs; hun kunne ikke få barn... Herren sa til Abram: «Dra bort fra ditt land og din slekt og din fars hus til det landet som jeg vil vise deg! Jeg vil gjøre deg til et stort folk; jeg vil velsigne deg og gjøre ditt navn stort. Du skal bli til velsignelse! Jeg vil velsigne dem som velsigner deg, og forbanne den som forbanner deg. I deg skal alle slekter på jordens velsignes.» Så drog Abram avsted, som Herren hadde sagt ham, og Lot gikk med ham. (11, 27. 29. 30; 12, 1-4a.)

Jahvisten har raskt beveget seg fra myte til saga — nesten umerkelig. Med beretningene om *patriarkene* møter vi Israels tradisjoner i egentlig forstand. Vi er med ett på historisk grunn. Arkeologer og historikere har da også vært flittig opptatt med å plassere Abram, Isak og Jakob kronologisk. Første halvdel av det annet årtusen før Kristus synes å være den rimeligste antagelsen, selv om denne tidsbestemmelsen er nokså romslig. Geografisk beveger Abram seg fra Haran («karavanebyen») til Sikem, et annet stort karavanesenter. Han er slett ikke noen primitiv nomade, men heller litt av en verdensmann. Guds løfter til Abram kommer som en befriende kontrast til forhistoriens mollstemte toner. *Velsignelse* avløser en serie av forbannelser. Abram adlyder Guds kall, og uten videre får vi vite at «Abram dro avsted, som Herren hadde sagt ham». Menneskehetens historie ser fra nå av lysere ut. Historien er blitt frelseshistorie.

Løftet Gud gav ham består egentlig av tre løfter: om å få et land, om å bli til det viktigste folk i historien — til velsignelse eller forbannelse for andre folkeslag. Dette løftet er ledemotivet i Jahvistens historie og løper som en rød tråd gjennom hele hans beretning. Forfatteren skriver selv ut fra en tid da dette løftet er blitt virkelighet — i Davids og Salomos rike. Intet faller ham naturligere når han ser seg tilbake, enn å knytte nåtid og fortid sammen i en programmatisk plan. Guds hensikt med Israel er for Jahvisten et faktum. Guds vilje blir Jahvistens plan. Jahvistens plan blir Guds vilje. Når han derfor behandler de overleverte tradisjoner om sitt folks forfedre, er det dette løftet han konsentrerer seg om. Deri ligger patriarkenes betydning for ham. Historien er igjen en syklus av historier ettersom Gud fornyer løftet i tur til Abram, Isak og Jakob. (Til Abram: 12, 1-3; 13, 14-17; 18, 17-18; 22, 15-18. Til Isak: 26, 2-5. Til Jakob: 28, 13-15). Hvordan disse menn blir Guds redskaper i frelseshistorien, Guds menn, er fengslende lesning. Jahvisten skriver ikke

helgenbiografier og søker følgelig ikke å fremstille sine helter i et rosenrødt skjær. De er mennesker som vi, av kjøtt og blod. Kjærlighet og hat, tro og tvil, tillit og svik er alle faktorer i dette høyst menneskelige drama.

Abram ferdes som halvt nomade i Kanaans sydlige trakter (Juda). «Dengang bodde kanaaneerne i landet», — som altså på Abrams tid var alt annet enn hans eget. Ettersom Sarai forble ufruktbar må løftet om å vokse seg tallrik ha virket nokså urealistisk på Abram. I et forsøk på å ta saken i sine egne hender får han sønnen Ismael med sin trellkvinne Hagar. Men dette viser seg kun å være en blindgate og slett ingen fremtid for slekten. Et annet og ikke akkurat sympatisk trekk ved Abram ser vi under oppholdet i Egypt, hvor han utgir Sarai for å være sin søster, i et forsøk på å redde sitt eget skinn i tilfelle egypterne ville slå ham ihjel for å ta hans vakre hustru. Løftet er ikke lett å leve med, og Abram er like meget en tvilens som en troens mann. Når Gud inngår sin pakt med Abram (kap. 15), og derved forsikrer ham om sin trofasthet (*hesed*), får Abram og Sarai en ny historisk status. Deres navn skal fra nå av være Abraham og Sara. I terebintelunden i Mamre besøker Herren dem og fornyer løftet om en sønn. Sara, som nå er vel opp i årene, tar dette nokså lett og prøver å le det bort. Men kan noe være umulig for Gud? Når ni måneder er gått og Isak er født, synes den avgjørende del av løftet å være sikret. For førstegangs lesere av dette epos må det ha vært en nervepirrende opplevelse å gå videre til neste episode. Der får nemlig Abraham beskjed om å ofre sin eneste sønn, Isak, til Herren. Har da det hele vært forgjeves? Kapitel 22 er dramatisk nok i sin fortellerkunst, men det som gir historien dybde er dens teologiske spenning. Det er nemlig løftet som synes å svinne og forbli urealisert. Jahvisten gir oss nøkkelen til gåten i åpningslinjen: «En tid etter ville Herren sette Abraham på prøve.» Abraham består prøven og er blitt en Guds mann. Pakten med Abrahams ætt er et faktum. Når patriarken så kjøper Makpela-hulen etter tidens juridiske skikk og bruk, er endelig en del av landet blitt hans for alltid. Forfedrenes gravsted er et pant på retten til Kanaans land.

Historiene om *Isak* og *Jakob* følger stort sett det samme mønster. Løftet fornyes fra slekt til slekt. Både Rebekka og Rakel var ufruktbare, det er Gud som åpner deres morsliv. Heller ikke disse forfedrene er brukt som idealer i alt de foretar seg. Menneskehjertet avsløres for hva det er. Det som gjenstår som frelseshistoriens egentlige mysterium er at Gud bruker slike menn og kvinner. Han tar dem som han finner dem. Bare langsomt lærer de å bli hans viljes medarbeidere. Teologien beveger seg her på to plan: Guds vilje med historien, hans arbeidsplan — og menneskenes medvirken i denne. En pakt mellom mennesker er satt ut av spillet i det øyeblikk den ene bryter sine forpliktelser. En pakt med Gud står langt sterkere, fordi Gud er den sterke part. Herved blir historien teologi: Den lærer oss noe om Gud — samtidig som den viser oss mennesker hvem vi er. «Pakten» fungerer her som en garanti på Guds velvilje og støtte.

Jahvisten har mange virkemidler til sin rådighet. Han viker ikke tilbake for humor og ironi. Lots døtre sikrer ham avkom på en oppsiktsvekkende måte, ved incest (kap. 19). Den første sønnen kalles Moab, den annen Ben-Ammi. De to er stamfedre for moabittene og ammonittene, to av Israels gamle fiender, som på forfatterens tid var redusert til vasallstater. På denne måten setter han dem på plass, tydelig latterliggjort. Likeledes fremtrer Esau som en patetisk, nesten komisk skikkelse. Han har rødlig hud og er ellers dekket av hår over det hele. I et sultent øyeblikk selger han sin rett som førstefødt sønn for et måltid bestående av noe så usselt som brød og linsevelling. «Så lite brydde Esau seg om førstefødselsretten.» (25, 34.) En passende beskrivelse av edomittenes stamfar! De gamle så stamfedre som en personalisering, kollektiv personlighet, for sitt folk. Denne tankegangen preger alle de tidlige beretningene. Gjennom det hele synes Gud å stå høyt hevet over hva vi kaller godt og ondt — det er hans frelsesplan som kommer først.

Et meget diskutert spørsmål er: Hvem var patriarkenes Gud? Jahvisten lar menneskene kjenne Jahve allerede fra Sets dager (4, 25). Dette er neppe riktig, historisk talt. Kanaans hovedgud var El, som ble tilbedt i de mange lokale

helligdommer rundt om i landet, og vi vet at patriarkene besøkte noen av disse. De kan altså ha identifisert sin Gud med «den høyeste gud» (El Eljon). En annen mulighet er at de vernet seg så langt som mulig mot landets religion, for derved å bevare sin identitet som innvandrere. I så fall finner vi tegn på dette i titler som «Abrahams Gud», «Abrahams, Isaks og Jakobs Gud.» Først senere er det at fedrenes gud blir identifisert med Jahve (fra Sinai). Det er på denne tid man begynner å tale landets språk, som senere utvikler seg til det vi kjenner som hebraisk.

Jahvisten avslutter sin patriark-saga med historien om Israel i Egypt. Det gjør han som tidligere nevnt ved å benytte en allerede foreliggende roman om en ung israelitt ved Faraos hoff («Den ideelle skriver»). Enkelt og greit identifiserer han helten med patriarken *Josef,* og hans bror *Ruben* med den nå så viktige *Juda,* og Jakob med *Israel.* Resultatet er blitt romanen om «Josef og hans brødre», slik som vi kjenner den. Denne skjønnlitterære perle gjenforteller han i sitt eget språk slik at den nesten umerkelig glir inn i helheten. Opprinnelig var jo romanen skrevet for å berømme skriverens ideal og lære. Her er den benyttet for å illustrere et av patriark-syklusens teologiske ledemotiver: Israel som velsignelse og forbannelse for andre folkeslag, i dette tilfelle Egypt. Samtidig får historien politiske motiver. Ordet velsignelse *(«beraka»)* betyr egentlig «livskraft» og sier oss noe om hvor konkret Israel forsto Jahves gaver. Det er da også det fruktbare Egypt som danner rammen om denne fortellingen. Gud og verden, historien og naturen, oppgår i en høyere enhet. Her finner vi den samme livsoppfatningen som i lærebøkene («visdomsbøkene»), hvor en enkel gudsfrykt kombinert med menneskelig initiativ gir det beste resultat i livet. Jahvisten er et barn av sin tid og står skriveskolene nær. Der hadde han fått sin utdannelse.

Beretningene om patriarkene er på en særlig måte knyttet til Juda stamme og geografiske område i det sydlige Palestinas fjellstrøk. Derfor fikk disse sagaer slik betydning på Davids og Salomos tid. Fra nå av benytter Jahvisten i sitt epos tradisjoner som særlig er knyttet til de *nordlige*

stammene: utgangen fra Egypt, lovgivningen på Sinai. I annen Mosebok *(«Exodus»* — utgang) finner vi tydelig Jahvistens hånd i den første del av boken. Vi befinner oss altså i Egypt noen hundre år etter Josef (ca. 1500 f.Kr.?). En ung hebreer som var blitt oppdratt ved Faraos hoff, og som bærer et egyptisk navn, *Moses,* dreper en egypter for å forsvare en av sine landsmenn. Etter at dette er blitt oppdaget, finner han det tryggest å rømme til noe fjernere strøk, til Midian, hvor han slår seg ned og stifter familie.

Som han gjeter småfe på et fjell der i traktene skjer det noe.

> Der viste Herrens engel seg for ham i en flammende ild, som slo opp fra en tornebusk, Med ett fikk han se at busken stod i lys lue, men den brant ikke opp. Da tenkte Moses med seg selv: «Jeg vil bort og se dette underfulle synet, at tornebusken ikke brenner opp.» Men da Herren så at han kom borttil for å se, ... da sa Gud: «Kom ikke nærmere! Ta dine sko av deg! For det stedet du står på, er hellig jord.»... Så sa Herren: «Jeg har sett hvor vondt mitt folk har det i Egypt, og hørt hvordan de klager over fogdene. Jeg vet hva de må lide. Jeg har steget ned for å fri dem fra egypterne og føre dem opp fra dette landet til et godt og vidstrakt land, et land som flyter med melk og honning. Der bor kanaaneerne og hetittene, amorittene og perisittene, hevittene og jebusittene.... Gå nå og kall sammen de eldste i Israel og si til dem: Herren, fedrenes Gud, Abrahams, Isaks og Jakobs Gud, har vist seg for meg og sagt: Jeg har sett til dere og vet hvordan de farer fram mot dere i Egypt.» (2. Mos 3 etter Jahvisten)

Vi kjenner oss straks igjen. Gud kaller Moses som han hadde kalt Abraham. Han fornyer løftet han hadde gitt fedrene om et land. Det land som beskrives er det davidiske imperium. Som et tegn på Jahves velsignelse skal det «flyte med melk og honning». Men dette skal ikke forløpe uten vanskeligheter.

> Og så skal dere, du og de eldste i Israel, gå fram for kongen i Egypt og si: «Herren, hebreernes Gud, har møtt oss. La oss nå få lov til å dra tre dagsreiser ut i ørkenen og ofre til Herren vår Gud! Men jeg vet at egypterkongen ikke gir dere lov til å fare

uten at han får kjenne en sterk hånd over seg. Så vil jeg rekke ut hånden og slå egypterne med alle de under som jeg vil gjøre blant dem. Da skal han la dere fare. (3, 18-20)

Som Israel under Josef var blitt en velsignelse for Egypt er det nå blitt til en forbannelse — akkurat som Herren hadde lovet. De tegn Jahve gir viser hans makt og vilje til å frelse sitt folk. Når Jahvisten ofte blir regnet for å være opphavsmannen til det teologiske begrep «frelseshistorie» er det fordi Jahve alltid har det frelsende initiativ, han er den som griper inn i historiens gang. For å understreke dette skriver han at «Herren forherdet Faraos hjerte». Derved setter han Jahves makt i klarere relieff. Alt går videre som Herren hadde forutsagt, men ikke uten menneskers hjelp. *Jahve* er et gudsnavn som kommer inn i Israels religiøse liv etter opplevelsen Moses hadde på Sinai, i Midian, og det er rimelig å anta at det er gjennom Moses at Jahve blir Israels Gud. Men for at han ikke skal være en helt ukjent skikkelse, gir han seg til kjenne som «Jahve, deres fedres Gud — Abrahams, Isaks og Jakobs Gud». Lik sine forfedre er Israel vantro og trenger tegn, garantier på at Herren er med dem. Da de endelig er kommet gjennom Sivsjøen (ikke Rødehavet) og «da de så det storverk Herren hadde gjort mot egypterne, fryktet de Herren og de trodde på Ham og Hans tjener Moses».

Moses er kanskje den mest ruvende skikkelse i Israels tradisjoner. Hans fødsel blir da også omspunnet av legendariske motiver. Lik kong Sargon I av Akkad og perserkongen Kyros (ifølge Herodot) ble han først satt ut for å dø. Når han reddes fra sin skjebne er det til en viktig historisk rolle. Jahvisten benytter folkloristiske motiver i sin beretning, men uten de mytologiske overtoner vi finner i andre folks versjoner av den samme historien.

I den jødiske tradisjon ble Moses stående som den store lovgiver. All lov ble tilskrevet ham (som all visdom ble tilskrevet Salomo og alle salmer David). For vår forfatter er han ikke det, men en Guds mann, utvalgt og kalt, som patriarkene før ham. Moses representerer Israel overfor

Herren, men også Herrens vilje overfor Israel. Dette ser vi tydelig når hele Israels folk er kommet til Sinai (Horeb) og Jahve taler til sitt folk gjennom Moses. «Da sa Herren til Moses: 'Jeg vil komme til deg i en tett sky, så folket kan høre at jeg taler med deg, og tro på deg for alltid'». Episoden med gullkalven er en synd like stor som Sodomas, og Jahve vil ødelegge sitt folk. Lik Abraham går Moses i forbønn for folket og sier til Herren:

«Kom i hu dine tjenere Abraham, Isak og Israel, og det du sa til dem da du sverget ved deg selv: Jeg vil gjøre dere til en ætt så tallrik som stjernene på himmelen, og hele dette landet som jeg har talt om, vil jeg gi deres ætt; de skal eie det for evig.» Da oppgav Herren sin plan og førte ikke ulykke over folket, slik han hadde tenkt. (2. Mos 32, 13-14.)

I en hel serie episoder etter Sinai er det Moses' forbønn som redder Israel.

Og Herren sa til Moses: «Hvor lenge skal dette folket forakte meg? Hvor lenge skal de la være å tro på meg, enda jeg har gjort så mange tegn iblant dem? Nå vil jeg slå dem med pest og drive dem bort. Og så vil jeg gjøre deg til et folk som er større og sterkere enn de.» (4. Mos 14, 11-12.)

Generasjonen fra Egypt må som straff dø før Israel får innta det lovede land, med unntak av Kalebs klan, som var blitt tro mot Herren (og som dessuten hadde en spesiell forbindelse med Juda). Her begynner egentlig en ny plan, et nytt «hellig eksperiment». Det gamle løftet knyttes til Moses selv, men på grunn av sin egen tvil blir det til at selv ikke Moses får innta landet.

Etter disse begivenhetene mister vi Jahvisten mer og mer av syne. Andre skriftlige kilder overtar og dominerer bildet. Hvor og hvordan hans epos ender vet ingen. Det siste vi hører fra ham er kanskje i Fjerde Mosebok kap. 22-24. Israel er nå kommet til Moab, ved øst-enden av Dødehavet. Moabittenes konge, Balak, søker assistanse hos en magiker fra Mesopotamia med navnet Bileam og ber ham om å kaste forbannelse over de innvandrende skarer israelitter. «For

jeg vet at den du velsigner, er velsignet, og den du forbanner, er forbannet.» (22, 6.)

Bileam skulle altså motvirke den velsignelse Jahve hadde gitt. I stedet leverer Bileam, på Herrens befaling, en profeti om seier, rikdom og velsignelse for Israel. Intet kan hindre Jahves plan. Selv en ikke-israelitt blir ham lydig og fungerer som et Herrens talerør. Her benytter Jahvisten igjen folkloristisk materiale. «Jeg fikk jo bud om å velsigne; velsigner han, kan jeg ikke gjøre det om.» (23, 20.)

Så sier «han som hører ord fra Gud,
og får syner fra Den Allmektige,
hensunken, med klarsynte øyne:
Jeg ser ham, men ikke nå,
jeg skuer ham, men ikke nær.
En stjerne stiger opp fra Jakob,
en kongsstav løfter seg,
fra Israel.
Han skal knuse Moabs tinninger
og skallen på alle sønner av Set.
Han skal vinne over Edom,
legge fienden Se'ir under seg;
Israel skal øke sin makt.
Velsignet er den som velsigner deg,
og forbannet den som forbanner deg.» (24, 16-18, 9.)

Dette orakel passer som en konklusjon på Jahvistens verk. Israel er blitt en nasjon, sterkere enn Moab. Nå står det bare igjen å innta det lovede land, og et rikt og herlig kongedømme venter dem.

Da Josva var død, spurte israelittene Herren: «Hvem av oss skal først dra opp og kjempe mot kanaaneerne?» Herren svarte: «Juda skal dra først. Jeg gir landet i hans hånd.» ...Og Judasønnene angrep Jerusalem og inntok byen. De hogg befolkningen ned med sverd og satte ild på byen. (Dommerne 1, 1-2. 8.)

Jahvisten er Det gamle testamentes første store teolog. Denne benevnelsen har han gjort seg fortjent til i kraft av sin konsekvente tankegang og originale planmessighet. Han er den som har skapt en sammenhengende frelseshistorisk plan, fra

forhistorien og patriark-sagaen, via Egypt- og Sinai-tradisjonene, ned til erobringen av Kanaans land. (Vi går her ut i fra at denne plan ikke forelå før Jahvisten, hverken som skrevet dokument eller som muntlig overlevert epos.) Det *løftet* Herren har gitt, er den bærende idé, og vi har sett hvorledes det aktualiseres og fornyes inntil det er blitt virkelighet. Alt er det Herrens verk. Jahve er historiens Herre, som velsigner verden gjennom Israel, ledet av de menn han har kalt. I løpet av sin beretning gir Jahvisten oss et billede både av Gud og av mennesket. Historiefortelleren blir derved teolog. Gud står menneskene nær og fremtrer i helt menneskelige former. Hans funksjon som verdens rettferdige dommer balanseres med hans kjærlighet og trofasthet, som verdens skaper. Gud er nærværende i naturen og i historien under ett, med sin velsignelse og sitt løfte.

Mennesket fremstiller han med fri vilje til å sette seg opp imot (Adam — Kain) eller adlyde Guds vilje (Abraham — Moses). Individets handlemåte er helt avgjørende. Historien skapes av det enkelte menneske. Til tross for synd og dom sitter vi igjen med inntrykket av at håpet er sterkest og vil seire. Denne teologien uttrykker han på historiens språk, i form av historier, fortellinger. Disse har forfatteren imidlertid ikke produsert selv, de forelå som tradisjoner i Israel. Beretningene fra stammene i nord og syd var blitt overlevert og gjenfortalt i familier og ved helligdommene over lengre tid. Jahvistens fortjeneste som teolog ligger ikke i at han ganske enkelt samler og utgir disse, men at han gjør det fra en bestemt synsvinkel, som altså går ut over det disse tradisjonene tidligere innebar. Han utvelger og benytter det materialet som veier tyngst, dvs. som taler direkte til hans egen situasjon. Ut av disse beretningene og fortellingene smir han altså den kjeden av historier som skulle bli historien om Gud og Israel for all tid. Spørsmålet om hvorvidt denne historien er historisk (i kritisk forstand) skal vi la ligge, da det ikke synes å ha vært de gamle israelitters mentalitet å skille mellom dem på den måten vi gjør det. Kanskje kommer vi ikke historien nærmere enn historiene.

Jahvistens teologi består heller i å fortolke gamle ord i

en ny tid. Han nytolker, og blir derved teolog i sin egen rett. Jahvisten har satt et eksempel som all ekte teologi skal følge etter ham. Teologi er skapende. Motivet som driver ham til dette er nettopp *behovet for en nasjonal teologi* etter at Israel er blitt et monarki. Akkurat som David forener han tradisjonen fra nord og syd til et enhetlig program. Men det er hele tiden Juda og Jerusalem som dominerer. Frelseshistoriens mål er for ham Davids og Salomos rike.

> Den dagen sluttet Herren en pakt med Abraham og sa: «Din ætt gir jeg dette landet, fra Egypterelven helt til Storelven, Eufrat, landet som tilhører kenittene, kenisittene og kadmonittene, hetittene, perisittene og refaittene, amorittene, kanaaneerne, girgasjittene og jebusittene.» (1. Mos 15, 18-21.)

Nå er de alle del av Israel, velsignet med kong Davids fred og kong Salomos rikdom. Egypt, Moses og Sinai er i dette programmet underordnet Abraham og Juda. Derfor ble ikke Moses den store lovgiver, men en leder. Interessen ligger ikke i det kultiske, men i det historiske og politiske. Bileams profeti lover en konge for Israel: «En stjerne stiger opp fra Jakob, en kongsstav løfter seg fra Israel.» (4. Mos. 24, 17.) Jahvisten utvider og omtolker det løfte Herren gav Abraham til å gjelde David. Han setter derved tradisjonens teologiske materiale i en ny sammenheng: det israelittiske imperium. I en dynastisk profeti fra Davids tid finner vi samme tankegang:

> Jeg vil være en far for ham (Davids sønn), og han skal være en sønn for meg. Når han gjør noe som er ondt, vil jeg tukte ham med menneskers ris og manns slag. Men min miskunn vil jeg ikke ta fra ham, slik som jeg tok den fra Saul, da jeg lot ham vike for deg. Ditt hus og ditt kongedømme skal alltid stå fast for mitt åsyn, og din trone skal stå støtt til evig tid.» (2. Sam 7, 14.)

Monarkiets teologi lyder: *fra Abraham til David,* fordi det gamle løftet forespeilet det nye, pakten med Davids hus. Interessen hos denne forfatteren går over fra lov og kult til dynasti. Sinai viker for Jerusalem. Så er da også Jahvisten

med rette blitt kalt en hoff-teolog (S. Mowinckel). Linjen Abraham — Mamre — Jerusalem — Melkisedek — Juda — David er denne teologiens program. Frelseshistoriens tema er *«fra løfte til oppfyllelse»,* en tankegang som igjen fikk nøkkelposisjon i Det nye testamente.

Hele beretningens dynamikk består først i bevegelsen fra en universell begynnelse (forhistorien), dernest en menneskelig avgrensning til Abraham, hvoretter perspektivet åpner seg igjen, for å favne alle folk. Som all god jødisk teologi er denne både nasjonalistisk og universell. Den rommer de mange i den enkelte. Kun slik kan vi forstå idéen om utvelgelse og kall.

Jahvisten er en litterær mester. I pakt med det intellektuelle klima på Salomos tid er han mest opptatt av sin samtids historie — selv om det hele tiden er fortiden han behandler. Han skriver stadig på et dobbelt plan. Forfatterens identitet er oss ukjent, men alt tyder på at han var en skriver, en av kongens menn, knyttet til hoffet i Jerusalem. Hans verk er realistisk, teologisk som litterært, som hele skrivemiljøet var det. Han er velsignet fri for sentimentalitet. Sine helter viser han oss både i deres storhet og svakhet. Med hovedtrykk på det historiske lar han episodene utvikle seg ganske naturalistisk. (Intet under at arkeologer og historikere har søkt å finne «forklaringer» på Jahvistens «mirakler» slik han forteller dem — Sodoma og Gomorras ødeleggelse, Egypts plager, osv.) Som den psykolog han er, skildrer han individene ved handling, ikke ved beskrivelse. Nettopp derved griper vi deres individualitet. De er ikke stereotype og smaker ikke av det mytologiske. Overnaturlige effekter har han heller ikke mye bruk for. Historiens virkelighet får tale for seg selv. — Dette er stor fortellerkunst og god teologi. Ved å presentere historien for oss lar han den selv vise oss sin skjulte mening.

Jerusalems teologi

Kanaan, det lovede land, sto for en høyt utviklet agrar- og bykultur. Møtet med denne ble for Israels stammer både en berikelse og en utfordring. En berikelse, fordi de selv var halvt nomadiske av opprinnelse og hadde mye å lære som nykommere til dette fruktbare landet. En utfordring, fordi Kanaans religion ikke uten videre lot seg forene med Israels tro, den mosaiske jahvismen som ble beskrevet i forrige avsnitt. Syntesen som oppsto i møtet mellom de to, resulterte i en sterk utvikling av jahvismen. Jahve opptar i seg mange og viktige elementer fra El ('Gud'), som var Kanaans hovedgud og allfader i dets rike panteon. Landets gamle frukbarhetsfester (førstegrøden, hvetehøsten, innhøstningsfesten ved årets slutt) ble overtatt og fikk nytt innhold på den måten at de ble knyttet til Israels historiske tradisjoner: Utgangen fra Egypt (påske), lovgivningen på Sinai (pinse) og høsttakkefesten ved årets slutt. I perioden før den israelittiske stat fortsatte de gamle stammene å dyrke Jahve i de mange helligdommene rundt om i landet, under stadig innflytelse av Kanaans tro og kultur. Men særlig en side av denne utviklingen var et bevisst forsøk fra Jerusalems menn på å gi teologien en ny retning.

Avgjørende teologisk betydning fikk nemlig erobringen av *Jerusalem,* jebusittenes gamle Salem, og opprettelsen av et kongehoff der. Byen hadde allerede en lang historie bak seg som en stat styrt av preste-konger, etter Kanaans skikk. Abraham selv hadde besøkt en av disse kongene, Melkisedek (1. Mos 14, 18-20), på sine vandringer. «Melkisedek, kongen i Salem, kom ut med brød og vin. Han var prest for Den Høyeste Gud.» Israels gamle stammesamfunn hadde lenge levd i opposisjon til Kanaans sosiale struktur. De utgjorde en religiøs enhet, uten rom for konge, aristokrati og handelsklasse. Jahves pakt med Israels folk var en pakt med en klan, en stamme, hvor alle sto på like fot — overfor hverandre og overfor Gud. Felles kultur i den nære orienten var derimot *det sakrale kongedømme,* hvor kongen ble dyrket som Guds sønn og derfor selv var guddommelig. Nå gjør denne institu-

sjonen seg for første gang gjeldende i Israel. *Salomos tempel* var som bygning betraktet sterkt preget av landets religion, med en rik kosmisk symbolikk. Templet var kongens eiendom, nasjonalhelligdom og slottskapell på samme tid. Kulten var altså en statskult, under kongens overoppsyn. Teologene var kongens menn de òg. Kongen bodde i palasset, Gud i templet — de to hørte sammen, teologisk som geografisk. Det er sannsynlig at Sadok tidligere var prest (og konge?) i jebusittenes Salem. Han flyktet til David i Hebron og ble hans mann, hvorpå han fikk fortsette i embetet under det nye regimet. Under David måtte han riktignok vike plassen for Abiatar, men under Salomo blir han igjen øversteprest. Det er ingen tvil om at det i Jerusalem hersket en sterk kontinuitet mellom gammelt og nytt. Salomos intellektuelle var seg helt bevisst hvor «landet lå».

De gammeltestamentlige kildene gir oss egentlig ingen beskrivelse av de kultiske handlingene i templet og i Israel forøvrig på denne tid. For om mulig å kunne danne oss et bilde må vi gå til *Salmenes bok,* hvor de eldste salmene gir oss en idé om Jerusalems tro slik den ble praktisert.

> Syng for Gud, ja, syng og spill,
> syng og spill for vår konge!
> For Gud er hele jordens konge.
> Syng en lovsang for ham!
> Gud er konge over folkene,
> han sitter på sin hellige trone. (47, 7-9.)

Da kongedømmet først var etablert, var intet naturligere enn at Jahve ble identifisert med himmelguden El. Jahve blir den høyeste gud, og etter Jerusalems tro, *konge.*

> Herrens røst lyder over vannet,
> ærens Gud lar tordenen drønne,
> Herren over det veldige hav.
> Herrens røst lyder med velde,
> Herrens røst er herlig . . .
> Alt i hans tempel roper: «Ære!»
> Herren troner over himmelhavet,
> han troner som konge for evig. (29, 3-4. 9b-10.)

Gud er skaper og konge, jordens gud, stormens gud. Salmistene bruker et barokt språk, rikt på kosmisk symbolikk, lik salmer fra Kanaans kult.

Løft hodene, dere porter,
ja, løft dere, eldgamle dører,
så ærens konge kan dra inn!»
«Hvem er denne ærens konge?»
«Det er Herren, Allhærs Gud.
Han er ærens konge.» (24, 9-10.)
Herren er konge!
Jorden skal juble,
kyster og øyer skal glede seg. (97, 1.)

Jahve er blitt konge, den egentlig konge. Å sette Jahve som konge i himmelen var en nødvendighet nå da det fantes en konge i Jerusalem. Slik integrerer Israel det nye i sin gamle tro.

Forholdet mellom den himmelske og den jordiske kongen var meget intimt:

«Det er jeg som har innsatt min konge
på Sion, mitt hellige fjell.»
«Du er min sønn,
jeg har født deg i dag.» (2, 6. 7b.)

Dette orakel, som ble fremsagt (av en profet eller en prest?) ved kongens kroning, vitner om tidens internasjonale *konge-ideologi*. Kongen var Guds sønn. Ved sin død (himmelferd) blev han selv en gud. I Israel kan dette ikke tas bokstavelig, ettersom jahvismens understrekning av skillet Gud/menneske, skaper/skapning, ikke tåler en slik likestilling. Og nå kommer vi til en av vanskelighetene ved å lese bibelen: den skiller ikke mellom bokstavelig og billedlig tale. Som bekjent er liturgisk språk og handling utrolig konservativt. Det rommer avleiringer av lag på lag med tradisjonelt materiale, og slik overtok Israel det kultiske språket fra Kanaans Salem. Men i dette tilfellet må språket tolkes billedlig. At salmen i Det nye testamente ble brukt som bokstavelig vitne om at Jesus

fra Nasaret var Guds sønn, kaster lite lys over den opprinnelige betydningen.

Herren sier til min herre:
«Sett deg ved min høyre hånd
til jeg får lagt dine fiender
som skammel for dine føtter!»
Fra Sion rekker Herren ut
din mektige kongestav.
Du skal herske blant dine fiender!
Herren har sverget
og tar det ikke tilbake:
«Du skal være prest til evig tid
på Melkisedeks vis.» (110, 1-2. 4.)

Kongen var nemlig også prest ifølge Jerusalems tradisjon, og fungerte som sådan ved visse anledninger i året.

Jordens konger reiser seg,
fyrstene rådslår sammen
mot Herren og hans salvede. (2, 2.)

Kongen er etter tidens skikk salvet, «den salvede» (hebr. *messiah*). Her finner vi det sakrale kongedømmet. Gud, ikke folket, var det som hadde valgt Salomo til konge. Mens Davids regjering virker nær og nesten demokratisk, er Salomo en fjernere skikkelse, sakral og dynastisk. Kongen er mellommann for Jahve og Israel. Gjennom kongen frelser Gud sitt folk.

Nettopp ved å gjøre Jahve til konge klarer man å forsone konge-ideologien med Israels tradisjoner. Dermed blir den teologisk akseptabel, og Davids kongestol blir et av de sentrale ledemotivene i Israels teologi. Det er nærliggende å anta at de menn som hadde ansvaret for denne utviklingen tilhørte tempelskolen i Jerusalem: prester, liturger og lærde. Disse var også kongens «nye menn» og gjorde sin innflytelse gjeldende i hele den religiøse sfæren.

Ved at arken, *paktskisten*, overførtes til Jerusalem ble byen ikke bare sete for kongehoffets teologi, men selve na-

sjonens sentralhelligdom. Følgende salme beskriver begivenheten:

Reis deg, Herre,
og kom til det sted
hvor du slår deg til ro,
du og din veldes paktkiste...
For Herren har utvalgt Sion,
som han vil ha til bolig:
«Dette skal være mitt hvilested
for alltid,
her vil jeg bo,
det er mitt ønske...
Der lar jeg Davids-ætten få makt,
jeg gjør en lampe i stand
for min salvede.» (132, 8. 13-14. 17.)

Gud er konge — kongen er Guds sønn. Begge bor i Jerusalem.

Stor er Herren
høyt er han lovet
i vår Guds by,
på hans hellige fjell.
Det reiser seg fagert,
en fryd for hele jorden,
Sion-fjellet lengst i nord,
den store konges by.
Gud er i byens borger,
kjent som et trygt vern. (48, 2-4.)

Sion blir urokkelig, en hellig by. Gud vil selv kjempe for den. På denne måten får monarkiet en solid teologisk forankring. Det står fast som klippen det hviler på.

Som vi har sett knytter man på denne tid sammen Davids hus og pakten med Abraham. Det som forfatterne av Davids og Salomos historie og som Jahvisten i sitt epos hadde understreket, lar seg nå feire liturgisk. Her finner vi en kultisk rettferdiggjørelse for Davids dynasti og dets politikk.

«Jeg sluttet en pakt
med min utvalgte,

gav et hellig løfte til David,
min tjener:
Din ætt vil jeg holde oppe for evig;
jeg vil bygge din trone fra slekt til slekt...
David, min tjener, fant jeg,
med hellig olje salvet jeg ham...
Hans ætt vil jeg alltid holde oppe,
hans trone så lenge himmelen er til.» (89, 4-5. 21. 30.)

Og i salme 78, 68-71 leser vi:

Men Juda-stammen
valgte han ut
og Sion-fjellet som han elsker.
Han bygde sin helligdom himmelhøy,
lik jorden som han grunnla for alltid.
Han valgte ut sin tjener David
og hentet ham fra sauekveen.
Han tok ham bort
fra lamsauene
og satte ham til hyrde
for Jakob, sitt folk,
for Israel, sin eiendom.
Og David gjette dem
med oppriktig hjerte
og ledet dem med kyndig hånd.

Slik ble kongen feiret. Salmen er et stykke liturgi, brukt i Salomos tempel.

Som teori er alt dette høyst vellykket, men som religiøst, politisk program var det en fiasko. Davids dynasti besto til 587 f.Kr. da Juda falt og Jerusalem med. Den katastrofe dette var for israelittene, fikk dem til å reagere på den måten at løftet til David skytes fremover i tiden og blir en lære om de kommende tilstander, eskatologi. Da, i fremtiden, skal en konge lik David, og av hans ætt, gjenopprette Israel og på ny bli sitt folks frelser fra fiender. Konge-teologien blir til håp. Israel kunne nemlig aldri glemme David. Davids kongestol er med oss gjennom hele folkets historie.

Teologien ved Salomos hoff

Vi har i det foregående sett på forskjellige typer litteratur fra Det gamle testamente. Det første som slår oss er at disse er representative for ulike grupper og interesser som alle bidrar til det intellektuelle liv på Salomos tid. Tilsammen utgjør de et levende billede av teologisk aktivitet i det gamle Israel. Disse gruppene innen folket skaper hver en type, en teologisk tendens som blir tradisjonsformende. En teologisk pluralisme oppstår.

Visdomslitteraturen, skole-lærdommen, utvikler seg ved skolene som er knyttet til kongens hoff og søker å gi en humanistisk dannelse som grunnlag for de administrative oppgaver som staten tilbyr («Salomos nye menn»). Den er, som vi har påpekt, internasjonal og fornuftspreget av karakter. Skriverne er verdenshistoriens første byråkratiske klasse. Den står herskerne nær, men er selv rekruttert fra middelklassen. Skriveryrket ble lett arvelig. På Salomos tid er det denne gruppen som gir visdomslæren en ny retning: Fra å være folkelig blir den profesjonell og intellektuell. Skriverne, «de vise menn», beholder sin posisjon gjennom Israels historie, og vi kan spore deres aktivitet over en periode på 1000 år. Salomos Ordspråk inneholder også samlinger av deres undervisning fra senere tider (kong Esekias' menn: kap. 25). Visdommens bok og Jesu Siraks Sønns visdom kommer senere. Også Forkynneren og Jobs Bok tilhører skrivernes verden.

Den liturgiske tradisjon, («Jerusalems teologi») representerer en annen hovedstrømning i Israel. De menn som står bak denne har trolig sin utdannelse fra tempelskolen, og de er talsmenn for den offisielle kulten. Til tross for at kongens skole er nærmeste nabo, geografisk sett, finner vi her en markert annerledes teologi enn ved hoffet. Skriver og prest er begge kongens menn, men har en noe ulik utdannelse og ulike oppgaver. Prestene er lærde. Gamle tradisjoner knyttes til Jerusalems nye og resulterer i en teologi som er tro mot det gamle og åpen for det nye. Naturreligionens høytider blir bevart i en historisert form til minne om frelseshistoriens høydepunkter. Paktskisten står fra nå av i templets aller helligste. Kongen feires sakralt, som Guds sønn, prest og konge. Davids dynasti forherliges ved profetier og orakler. Salmenes bok er en enestående kilde til kunnskap om denne tradisjonen fra monarkiets første dager og ned til den kristne æra. Sammenlignet med skrivernes enkle og jordnære teologi, med sin mangel på interesse for det kultiske, forekommer prestenes teologi oss å være rik og broget. Dette er egentlig bare hva man kunne vente når man tar deres respektive samfunnsoppgaver i betraktning. Prestenes språk er på samme tid mytisk og historisk, i stand til å integrere det nye. Med en klisjé kan vi kanskje si at skriverne står for den horisontale og prestene den vertikale akse i Israels teologi. Den har nemlig rom for begge.

Jahvistens frelseshistorie danner en teologisk tradisjon som på et vis holder seg i omtrent 500 år. Først fornyes den av Elohisten en gang i det 8. århundre. Dernest sammensmeltes de to til ett verk som igjen revideres og forøkes av prester i det 5. århundre, som til slutt utgir det hele i den form vi kjenner. Denne tradisjonen er den mest omfattende, teologisk sett, da den rommer et universelt historiesyn og etterhvert opptar i seg mange kultiske og juridiske elementer. Den blir da også stående som det mest sentrale i den jødiske tradisjon: Loven (*torah*).

Denne oversikten antyder en større variasjon i billedet. Men det er nå på sin plass å omtale noen av de faktorer som holdt det hele sammen.

Først kommer selve *den historiske situasjon* som forårsaket denne teologiske vårløsning. Israels omstøpning til en nasjonal stat under David og Salomo skapte behov for en ny teologi på de fleste områder. Hvorledes teologien artet seg tidligere er det vanskelig å avgjøre (hvilket den store mengden hypoteser om emnet også tyder på), men fra nå av er den forankret i Jerusalem. Sionisme er én fellesnevner for den teologien vi har behandlet hittil, enten den er skrevet av prester, skrivere eller individuelle teologer. Gammeltestamentlig teologi er fra nå av sentret om Jerusalem, Sion, Salem, Davids by.

En annen felles faktor er selve *det intellektuelle klima*, den

herskende forestillingsverden. Israels teologer står nemlig alle i gjeld til visdommen. Foruten å ha etterlatt seg sin egen type litteratur, har skriverne for alltid preget Israels kulturelle liv. Jahvistens verk, historien om Josef, tronfølgeberetningen, samt en del salmer viser at Salomos nye menn satte spor etter seg overalt. Den tankeformen det dreier seg om beskrives ofte som post-mytisk, men pre-logisk. Man tenker ikke lenger på en magisk, overnaturlig måte, men ennå ikke i årsak og følge. Hva kalles den da? Den lar seg best beskrive som «handling-følge». «Av sin munns frukt mettes en mann godt, og hva et menneskes hender har gjort, det gjengjeldes ham.» (Ordsp 12, 14.) Situasjonen og konsekvensen er i fokus. Dette faller ganske lett i en kultur hvor alt henger sammen i en enhetlig verdensanskuelse: Mennesket og verden, natur og historie, sakralt og profant, individ og samfunn. Alle utgjør de én og samme livssammenheng. Man kan tale om et *entydig univers* hvor det eksisterer én orden og én ordenstenkning. At denne var internasjonal, gav den bare enda større bredde. Et slikt intellektuelt klima kan naturligvis bare eksistere der hvor samfunnet selv er en orden, stabil og oversiktlig, som i Egypt og Israel på denne tid — og i skarp kontrast til vår egen vestlige verden av i dag. Det øyeblikk denne ordenen rokkes, oppstår en intellektuell krise — et fenomen som også skulle være kjent fra vår tid. I følge «visdommen» er det derfor kun to moralske situasjoner man kan befinne seg i: synd/straff eller rettferd/velsignelse. Begge lar seg belyse ut fra ikke-menneskelige fenomener:

Salig er den som ikke følger
ugudelige menneskers råd
og ikke slår inn på synderes vei
eller sitter sammen med spottere,
men har sin glede i Herrens lov
og grunder på den dag og natt.
Han er lik et tre
plantet ved bekker
med rinnende vann:
det gir sin frukt i rette tid
og løvet visner ikke på det.
Alt det han gjør skal lykkes for ham.

Slik er det ikke med de ugudelige.
De er lik agner
som spredes for vinden. (Sal 1, 1-3.)

Lovmessighet hersker overalt. Handlingen og den situasjon den fører oss opp i, er uløselig knyttet til hverandre. En nøktern og praktisk ånd er det som preger visdommen. Den taler ikke om det som *er*, men hva som *blir* til. «Den som arbeider med lat hånd blir fattig — men den flittiges hånd gjør rik.» (Ordsp 10, 4.)

Det slår oss umiddelbart hvilket positivt syn på mennesket som ligger til grunn for skrivernes lære. Her forutsettes viljens frihet til å velge og handle — derav alle formaninger og eksempler. En tro på fornuftens integritet preger det hele — derav deres forkjærlighet for forklaringer. Kort sagt er denne intellektuelle tradisjon preget av en tillit til verdens godhet og historiens meningsfullhet, en mening som er utvetydig og som ligger innenfor fornuftens rekkevidde. Dette skulle kaste lys over viktige sider av Jahvistens tankegang. Teologene som skapte Det gamle testamente står alle i gjeld til skriverne og var utdannet i deres tradisjoner. Takket være skriverne er Salomos regjering blitt kalt en «opplysningstid» i Israel. «Vis» lar seg derfor i Det gamle testamente oversette med «intellektuell», som i den nære Orient forøvrig. Takket være denne får jahvismen et sterkt didaktisk, belærende preg og unngår derved å bli gitt kulten i vold på en ensidig måte.

Var det i det hele tatt mulig for den unge stat å etablere seg internasjonalt, skyldtes det ikke minst Israels *intellektuelle åpenhet utad*. Av *Egypt* lærte man administrasjonens kunst sammen med monarkiets betydning og form. En litterær påvirkning har vi allerede sett i forbindelse med ordspråkene og Josef-historien. Salme 104 er en fri oversettelse av Farao Aknatons berømte «solhymne», og salme 29 finner vi også paralleller til i Egypt. *Mesopotamia* bidro med mytologiske tradisjoner, overlevert fra gammelt av, som f.eks. i skapelsesberetningen. *Hetittene* var fremragende jurister, og mye tyder på at den form for avtale, kontrakt, som står så sentralt i Det gamle testamente — nemlig «pakten» — er av rettslig

opprinnelse, overtatt fra hetittene. *Kanaan* selv har gitt Israel dets liturgiske språk: poesien, festene, templet, osv. Kort sagt: Vi finner Israel som del av en internasjonal kultur, men uten at dette får kvele deres egen identitet. Sikkert forankret i denne kan de absorbere og integrere det nye.

Noe av det som vel slår en sterkest ved vårt Gamle testamente er nettopp *dets høytstående litterære og intellektuelle nivå.* (Her står det i markert kontrast til Det nye testamente, skrevet som det er mot en bakgrunn av langt mer folkelig religiøsitet.) Fordi det hebraiske språk er så uendelig konkret og taler med bilder heller enn med abstrakte og generelle begreper, kan disse bøkene lett gi inntrykk av å være enkle, nesten primitive. Intet kunne være mer misvisende, hvilket forhåpentlig til en viss grad har fremgått av vår fremstilling. Det gamle testamente er skrevet av universitetsteologer, om enn 3000 år gamle! På det tidspunkt vi har behandlet i dette kapitel sto Israel på et kulturelt nivå det først har nådd igjen i våre dager.

Det ville imidlertid være galt å stanse her. For Israel har ikke bare lånt og lært. Det har også tilpasset og sensurert. Monarkiet ble aldri helt sakralt på jødisk grunn. Kongen var kun Guds sønn billedlig talt. Likeledes er de store fruktbarhetsfestene blitt knyttet til historiske begivenheter. Jahve opptar i seg mangt og meget fra Kanaans panteon og vokser derfor i stedet for å avta: Israel bevarte sin religiøse identitet. I stedet for at de innvandrende stammene oppgår i landets folk og i landets tro, bevarer de sin egenart. Riktignok skjer det på den måten at de tillater at andre guder er til, men Jahve er den eneste gud de vil dyrke, for han er den høyeste. Når et slikt selvstendig forhold til den internasjonale kultur er mulig, er det takket være at Israel, geografisk sett, befinner seg i dens periferi, hvor denne kulturen lettere disintegrerer (H. Frankfort). Men en slik omstendighet forklarer ikke fenomenet som sådant. Det gjør alene Israels religiøse særpreg.

Den sammenføyende faktor, fellesnevneren i den litteraturen vi har omtalt, er utvilsomt Jahve selv. Navnet «Jahve» er for alltid knyttet til Moses. Til tross for at Jahvisten

forsikrer oss at Jahve var kjent fra Noahs dager av, hersker det liten tvil om at han herved gjør seg skyldig i en anakronisme. Først i tiden etter Moses finner vi Jahve, i sammensatte personnavn (f.eks. Josva, endelser på -jeho, -ja, -jo). Jahve-kulten kommer muligens fra Midian, det land hvor Moses var i landflyktighet. Hva navnet i seg selv betyr er usikkert («jeg er den jeg er», eller «jeg får til å bli»), likeledes dets opprinnelige uttale (Jehova er en forvanskning, oppstått ved en kombinasjon av konsonantene fra Jahve og vokalene fra Adonai). En ny og ukjent Gud var det altså Israel vandret med i ørkenen — intet under at de så seg tilbake! Han er den høyeste Gud og Moses er hans profet. Den religion som ble resultatet, kaller vi «mosaisk jahvisme». Troen på Jahve ble, etter opplevelsene ved utgangen av Egypt, arvtager til patriarkenes religion. Dette skjer ved at Jahve identifiseres med «Abrahams, Isaks og Jakobs Gud».

Jahvisten og tempeltradisjonen opererer med *begrepet pakt* (hebr.: *berith*). Få ord i Det gamle testamente er så omdiskutert som dette. Vi finner det brukt om sivile og religiøse forhold gjennom hele Skriften, men det er tvilsomt om ordet dekker den samme betydning på alle stadier. Der vi nå befinner oss i Israels teologiske historie, har «pakt» både en generell og en teknisk betydning: En overenskomst mellom to parter. «Abraham gjorde den dagen en pakt med Lot.» «Herren ga Salomo (stats)-visdom, og det hersket fred mellom kong Hiram (av Tyros) og Salomo. Og de gjorde en pakt med hverandre.» (Sml.: Abraham og Abimelek, 1. Mos 21, 25; Laban og Jakob, 1. Mos 31, 43; David og Jonatan, 1. Sam 23, 14.) «Pakten» var tidens tenkemåte i mellommenneskelige anliggender, det være seg mellom stater, familier, klaner eller enkeltindivider. Fra Abraham — via Moses — og til David er det ordet pakt som uttrykker selve bindeleddet mellom Jahve, og Israel (ifølge Jahvisten). Men Guds pakt med Abraham og David kan neppe sies å være så gjensidig som paktens egenart tilsier, da de to parter på ingen måte er jevnbyrdige. Følgelig er det den sterkeste, JAHVE, som garanterer at forholdet varer, og blir hele dets sikkerhet. På dette stadium av Israels historie er pakten en garanti og ikke

en trusel.

Hittil har Israel nytt Jahves gunst på en måte som kan gi inntrykk av at pakten praktisk talt ble regnet for ensidig. Dette var naturligvis alltid den store fristelsen, særlig i de brede lag av folket. Den sterke part holder sin del av pakten selv om den svake skulle vise seg å svikte. Men hvor lenge kan en slik ubalanse vare før selve pakten står på spill? På maktens tinder hadde Israel lett for å føle seg trygg, ettersom Jahve hadde garantert Davids dynasti å regjere for all tid. Hvilken garanti har egentlig Jerusalem for Jahves fortsatte gunst? Selve formuleringen av forholdet mellom Jahve og Israel i et slikt pakt-språk innebærer en spenning.

I dette kapitlet har oppmerksomheten vært viet de forskjellige grupper i folket og deres karakter som teologiske miljøer. Men i en slik situasjon oppstår alltid et spørsmål om forholdet mellom individet og gruppen, enkeltmenneskets forhold til tradisjonen.

Slike dissonerende spenninger danner tema for neste kapitel.

2. *PROFETEN - Guds vrede*

Fra dobbeltmonarki til tvillingstater

At Davids og Salomos rike på mange vis var en kunstig enhet, finner vi tegn på i de forsøk som ble gjort fra nordstammene på å rive seg løs så snart de fant en tron-pretendent som ville stå i spissen for et opprør. David var jo først konge i syd, utropt i Hebron, og kun senere over hele Israel (2. Sam 2, 4; 5, 3-5.) Med ordet *dobbeltmonarki* forstår vi altså at nord og syd hadde en felles konge i David og Salomo. Under Absaloms revolt kom det nesten til et brudd mellom de to (2. Sam 19, 43), og benjaminitten Sebas opprør mot David vitner om den kommende splittelse. «Han støtte i basunen og sa: Hver mann til sine telt, Israel!» (2. Sam 20, 1.) Det samme gjelder Jeroboam, en av Salomos nærmeste menn, som reddet livet ved å flykte til Egypt hvor han ble «til Salomo var død» (1. Kong 11, 40). Straks etter inntreffer altså det uunngåelige. Israel blir to stater med hver sin monark. Salomos sønn Rehabeam regjerer i sydriket, Juda, og Jeroboam i nordriket, Israel.

I *Juda* holdt Davids dynasti makten i over 350 år, like til staten ble undertrykt av assyrerne i 587. Med Jerusalem som administrativt og sakralt midtpunkt forble sydriket stabilt og temmelig konservativt. Den nasjonale bevissthet var sterk, selv om det militære apparat var svakere enn under Salomo (kong Hiskia måtte be Egypt om hjelp under et sammenstøt mellom de to rikene (Jes 31, 1-3)).

I *Israel* var situasjonen en helt annen. Landet hadde intet naturlig sentrum og dets historie beveget seg ekstremt mellom storhet og forfall, rikdom og fattigdom, jahvisme og frafall. Israel ble stadig utnyttet av andre makter. Hæren var helt

avgjørende, hvilket bl.a. resulterte i at nordriket alltid var den sterkeste av de to tvillingene, toneangivende i fredstid og seirende i krig. Monarkiet i Israel var ikke støttet av en sterk ideologi som i Juda, og kongene fungerte mer som ledere av Sauls type. Av landets 19 konger var hele 9 troneranere, 7 ble myrdet og én begikk selvmord. Det hele varte da også bare i ca. 200 år.

Det israelittiske imperiums dager er så avgjort talte, og Palestina er igjen splittet i mindre stater — som før David og Salomo. Gamle landevinninger blir selvstendige: Edom, Moab og Ammon. Forholdet mellom Juda og Israel varierer sterkt. Først kommer en periode av fiendtlighet (922—876), dernest allianse mot felles fiender (876—842) — med unntak av år 801 da Israel invaderer Juda og plyndrer templet —, og til slutt fullstendig atskillelse, etter at Israel er blitt oppslukt av Assyria for aldri igjen å komme på fote.

På ny er det supermaktene som bestemmer utviklingen. Damaskus, som løsrev seg fra Israel allerede under Salomo, er blitt en sterk stat og en farlig nabo for nordriket. De to ligger i stadig strid med hverandre inntil Damaskus i 732 blir gjort til provins av Assyria. Denne store militærmakt underlegger seg Palestina jevnt og sikkert og sikrer sitt herredømme der hvor den kommer ved å tvangsforflytte innbyggerne i de erobrete områder. Etter Damaskus kom turen til Israel i 722. Egypt lever, karakteristisk nok, sitt eget liv i så meget fred og fordragelighet som forholdene tillater. I det avgjørende sammenstøtet med Assyria blir egypterne godt og grundig slått (ved Raphia, 716).

Sosiale og økonomiske forhold i Juda og Israel er det mulig å danne seg et bilde av på grunnlag av de opplysninger vi finner i de historiske og profetiske bøkene, et bilde som moderne arkeologi har dokumentert ytterligere. I denne perioden nyter begge riker materiell vekst. Omkring år 800 anslås befolkningen i Juda til ca. 200.000 og i Israel til ca. 800.000. Samfunnet blir stadig mer splittet opp i klasser: rike (de besittende) — middelklasse (håndverk og handel) — fattige (arbeidere). Krongodset har tendens til å vokse, ofte på

bekostning av andres rettigheter (se Nabots vingård, 1. Kong 21, 1-16). Tvungen utskrivning av arbeidskraft blir mer alminnelig (1. Kong 15, 22; Jer 22, 13), og skattene tiltar (2. Kong 15, 19). Kongelig monopol var forbeholdt metallforedling (grubedrift), men omfatter nå også ting som keramikkproduksjonen (1. Krøn 4, 23). I nordriket er den sosiale forskjellen størst. Utgravninger av byer som Tirsa, Hasor og Sikem viser en tydelig forskjell på østkant og vestkant. Privathus og graver bekrefter dette skillet. Selv om jordbruket, hovedsakelig småbruk, forble økonomiens grunnlag, er det nå kommet til en urban overklasse, en slags «nouveaux riches». Amos beskriver Samarias rike kvinner og Jesaja den nye herskerklassen i Jerusalem. Når den fattige ikke lenger kunne betale sin gjeld, var den siste pris hans eget liv — som slave (Amos 2, 6; 2. Kong 4, 1-7). Domstolene ble i slike situasjoner lett gjenstand for bestikkelser (Jes 1, 23; 5, 23).

Fønikia er nå den toneangivende stat i Palestina, materielt som kulturelt, også i forholdet til Juda og Israel. Salomo hadde allerede inngått en fordelaktig avtale (pakt) med fyrsten av Tyros. Dronning Jesabel var selv prinsesse av samme bystat, og handelsflåten var fremdeles felles for Juda og Tyros. Fønikerne fungerte kulturelt sett som «mellommenn» og deres makt og prakt er utførlig skildret av profeten Esekiel (kap. 27). Ugarit, idag kalt Ras Sjamra, var et slikt fønikisk sentrum. I det hele tatt er perioden preget av forholdet til den kanaaneiske kultur, materielt som religiøst.

For jahvismen er tvillingmonarkienes tid en eneste lang krise fordi Kanaans kultur utfordrer Israels tro på alle punkter. Den balansen som allerede eksisterte under Salomo er i ferd med å rokkes. Det inntrykk vi får av profetenes skrifter er at israelittene har solgt seg til Baal og landets mange goder og gleder. Befolkningen i tvillingstatene er jo også høyst blandet. Kanaaneerne lever side om side med de gamle stammenes etterkommere. Kun langsomt går de opp i hverandre. Kanaans mytologi og kultur appellerte til de intelligente, mens fruktbarhetskultens sanselighet representerte en fristelse for de mange. De bibelske forfattere ser da også meget alvorlig på situasjonen. Det er kun tre mulige holdninger

til landets religion (baalismen): integritet og trofasthet (man holder seg til Jahve) — synkretisme og kompromiss (man øser av begge kilder) — apostasi og fallitt (man går over til Baal). Den syntesen av jahvisme og naturreligion som vi skildret i slutten av forrige kapitel innebærer egentlig en slik spenning.

El var den høyeste gud i det kanaanittiske panteon, himmelguden og allfaderen (som Zeus, Jupiter, Odin osv.). *Baal* var derimot den mest populære. Han var blitt en bedre kjent skikkelse takket være funnene i Ugarit. Denne arkeologiske begivenhet har kanskje hatt større verdi for vår forståelse av Det gamle testamente enn Dødehavsrullene har hatt for Det nye. Baal er den døende og oppstående gud, etter årstidenes veksling, knyttet til grøden. Feiringen av fruktbarhetens guddommelige kraft gav seg også utslag i sterkt seksuelt betonte festligheter. Vi finner religiøse fenomener som tempel-prostituerte av begge skjønn. Baal ble feiret ved lokale helligdommer rundt om i landet, særlig på de såkalte «høydene». Konflikten mellom natur og historie er ingensteds i religionshistorien så sterkt som i Det gamle testamente.

Det teologiske liv i Juda og Israel er fortsatt representert ved de tradisjonsbærende uttrykksformene som vi beskrev fra Israels klassiske periode: kult- visdom- historie- jus. Men i denne perioden blir disse tradisjonene sterkt beriket med en ny impuls. Jahvismen får en ny type talsmenn — Skriften kaller dem *profeter*.

«Profeter» og profeter

Det var en annen skikkelse som man også fant overalt i den gamle fororienten: *profeten (nabi)*. I Israel hører vi om ham første gang under Saul. «Når du kommer til byen (Gibea), treffer du på en flokk profeter som kommer ned fra haugen. Foran dem går det noen som slår på tromme og spiller på harpe, fløyte og lyre, og selv er de grepet av profetisk henrykkelse.» (1. Sam 10, 5.) Møtet med disse resulterer i at Saul selv blir grepet av henrykkelse, «derfor er det blitt

et ordtak: Er også Saul blant profetene?» (v. 12). De opptrer i flokk. Suggererende rytmer og musikk hjelper profeten: «da harpespilleren begynner å spille, kom Herrens Ånd over Elisa» (2. Kong 3, 15). Syner og drømmer er de vanligste media. «Er det noen profet hos dere så gir jeg, (Herren), meg til kjenne for ham i syner og taler med ham i drømmer.» (4. Mos 12, 6.) «Seer» og «spåmann» er i Mika 3, 7 synonymer for profetene. Baals profeter «rispet seg med sverd og spyd, som de hadde for skikk, til blodet rant ned over dem» (1. Kong 18, 28). — Noe irrasjonelt og abnormt preger i det hele tatt deres oppførsel.

Vi finner dem særlig ved de gamle helligdommene hvor de synes å ha hatt sin funksjon som levende orakler. Mer enn det: Å levere disse utsagn (orakler) var deres levebrød. Folk søker dem for råd — mot betaling (Mika 3, 5). Parallellen med Bileam er slående. Ikke minst kongen benyttet seg av deres ekspertise når han trengte guddommelig sanksjon for sine planer (1. Kong 14, 1-4). Mang en alvorlig konflikt kunne oppstå hvis budskapet ikke behaget den som spurte (sml. profeten Mika i 1. Kong 22). De mange orakel-utsagn i Salmenes bok vitner om deres nærvær i Jerusalem selv (85, 8-13; 91, 4-10). Dronning Jesabel holdt 450 baalsprofeter i hovedstaden, som «spiser ved Jesabels bord» (1. Kong 18, 19).

Profeten er altså en etablert figur og gruppe i fororientens kulturer — også i Israel. Deres rolle i samfunnet var å være mellommenn, spåmenn, sannsigere. De utgjorde et slags laug. Det hebraiske ord *nabi* betyr «talsmann» (avledet av verbet tale), eller «kalt» (av verbet å kalle). Mye tyder på at denne religiøse institusjonen er kommet inn i Israel fra Kanaans helligdommer som jo ble benyttet av israelittene der hvor de slo seg ned (akkurat som Sadok fikk beholde sin prestefunksjon i Jerusalem under Salomo). Fenomenet er også kjent fra andre kulturer, endog i nyere tid.

Bibelen bruker også ordet *nabi* som beskrivelse av opphavsmennene til de profetiske bøkene. Personer som Amos, Hosea, Jesaja blir derved formelt identifisert som representanter for det profesjonelle profet-lauget. At dette er to-

talt misvisende ser man tydelig av Amos' eget utsagn: «Jeg er (eller: 'var') ikke profet, og hører ikke til noe profetlag». (Amos 7, 14.) Når utsagnet tolkes som å gjelde et før/etter og ikke et enten/eller mister man et vesentlig poeng i forståelsen av de skrivende profetene. De er nemlig ikke medlemmer av noe profetisk laug, men høyst uavhengige skikkelser. Initiativet tar de selv, uten tanke på betaling. Å profetere er ikke deres levebrød. Og heller ikke er de avhengige av kunstige stimuli. Det er intet irrasjonelt eller abnormt over deres ord. Symbolske handlinger bruker de kun som illustrasjon til sitt budskap, og ikke som magi (Esekiel er intet unntak). Utsagn om fremtiden er ikke clairvoyance, men skarp samtidsanalyse. De innehar intet profetisk embete. Amos virket kun i noen uker eller måneder, og Jesaja opptrådte med ca. 20 års mellomrom. De skrivende profeter står i en sterk motsetning til de profesjonelle «profetene». Jeremia er det tydeligste eksempel på dette.

Det er altså to vidt forskjellige fenomener vi her har med å gjøre. At de to ble likestillet ved hjelp av ordet *nabi* skyldes senere teologer og deres forsøk på å systematisere. På det tidspunkt hvor vi befinner oss i Israels historie er en slik identifisering en farlig forveksling. Vi skiller derfor i det følgende mellom anonyme og skrivende, profesjonelle og private, «profeter» og profeter — falske og sanne.

Dette synet på profetenes rolle og identitet har lenge vært betraktet som foreldet. Mange forskere har søkt å se dem i en jevn utviklende linje som kommer fra de kultiske, anonyme profetene og ender i de skrivende. Imidlertid er det langt enklere å se de nye, skrivende profetene som et klart brudd med tempelprofetene.

To figurer som møter oss i kongebøkene krever spesiell omtale, om enn i all korthet: Elia og hans disippel Elisja. Det biografiske materialet om dem er så preget av det mirakuløse at det sier oss mer om forfatterne enn om deres helter. De minner begge om representanter for det profetiske laug, men skiller seg på mange vis ut ved den måten de tjente jahvismen på. Beretningene om *Elia* viser ham som et selvstendig individ som ikke var medlem av det profetiske laug. Det

som vekker profeten i ham er konflikten mellom jahvismen og baalismen under dronning Jesabel. I mangt og meget er han beskrevet slik at tankene ledes hen på Moses, den første og største profet ifølge tradisjonen. Hans lydighet mot Jahve får konsekvenser for hans plass i samfunnet. Han blir derigjennom en «Guds mann», i kontrast til tidens forfall (1. Kong 17, 21). Elia driver direkte revolusjonær aktivitet i sitt forsøk på å få styrtet kong Akab da denne viste tegn til å ville innføre det 'absolutte monarki' som var kjent i andre samfunn, men forkastet av jahvismen.

Fromme legender, som vitner om stor aktelse for hans personlighet, har innhyllet den historiske *Elisja* på en måte som gjør det vanskelig å danne seg et bilde av ham (2. Kong 2-9). De stammer muligens fra «profetenes» kretser og viser til tider en nokså bisarr sans for Jahves virke i verden. At Elisja står som en representant for jahvismen i en tid da denne ikke var sterkt representert i folket, må derimot være hevet over enhver tvil. Historiene om Elia og Elisja har trolig påvirket de nytestamentlige forfattere når de søker å beskrive Jesu gjerninger.

«Nei» til Israel

Amosbokens 7. kapitel gir oss et levende og fengslende bilde av profeten i handlingsøyeblikket.

> Amasja, presten i Betel, sendte bud til Jeroboam, Israels konge, med disse ord: «Amos har fått i stand en sammensvergelse mot deg midt i Israel. Landet kan ikke lenger holde ut alle de ord han taler. For Amos har sagt: Jeroboam skal dø for sverd, og israelittene skal føres bort som fanger fra sitt land.»
>
> Siden sa Amasja til Amos: «Gå din vei, du seer, kom deg avsted til Juda! Der kan du ha ditt levebrød, der kan du være profet. I Betel får du ikke lenger tale profet-ord; for det er en kongelig helligdom, ja, et rikstempel.»
>
> Da tok Amos til orde og sa til Amasja: Jeg er ikke profet og hører ikke til noe profetlag. Jeg er gjeter og dyrker morbærfiken. Men Herren tok meg bort fra saueflokken, og Herren sa

til meg: «Gå og vær profet for Israel, mitt folk!» (Amos 7, 10-15.)

Stedet er altså en av nordrikets to store helligdommer hvor Amos, selv fra sydriket, har gått hen og levert et budskap som falt presteskapet tungt for brystet. Dette skjedde omkring år 750. Amos profeterte at Jeroboam II skulle dø, og «Irael bortføres som fanger fra sitt land». Hvorfor? Under denne kongen (782—745) stod Israel på høyden av velstand, med fred utad og stigende sikkerhet innad (2. Kong 14, 23-29). Alt skulle normalt sett tyde på at Gud virkelig hadde velsignet sitt folk. Nettopp denne troen er det Amos griper fatt i.

> Hør, dere som tråkker fattigfolk ned og gjør ende på de hjelpeløse i landet! Dere sier: «Når er nymånedagen slutt, så vi kan selge korn, og når er sabbaten til ende, så vi kan åpne vår kornbu?» Da gir dere dårlig mål og tar for stor betaling og fusker med falske vekter. Dere kjøper småkårsfolk for penger, en fattig stakkar for et par sko og sier: «Nå selger vi avfallskorn!» (8, 4-6.)

> De ligger på elfenbensbenker og strekker seg på divaner, de spiser lam fra saueflokken og gjøkalver fra buskapen. De skråler til harpetoner og finner opp instrumenter slik som David gjorde. De drikker vin av offerskåler og salver seg med den beste olje, men sørger ikke over Josefs skade. (6. 4-6.)

> «De hater rettens talsmenn på tinge og avskyr dem som taler sant. Derfor skal dere ikke få bo i de hus som dere har bygd av tilhogd stein, og ikke få drikke vinen fra de herlige vingårder dere har plantet. For jeg kjenner de mange overtredelser og de tallrike synder dere har gjort...» Derfor tier den kloke i denne tid, for det er en ond tid! (5, 10-13.)

Slik lyder hans negative budskap, hans analyse av sin samtid. Hans positive budskap er enkelt:

> Søk det gode og ikke det onde, så dere kan få leve! Da skal Herren, Allhærs Gud, være med dere, som dere sier. (5, 14.)

Amos' ord rommer både et 'ja' og et 'nei'. Men at Israel er Herrens, Jahves utvalgte folk (noe de visste og stadig gjentok for seg selv og andre) er altså ingen garanti. Tvert imot.

> Bare dere ville jeg kjennes ved blant alle folk på jorden. Derfor krever jeg dere til regnskap for alle syndene dere har gjort. (3, 2.)

Slik lyder Amos' protest mot en selvgod tolkning av Israels tradisjoner. Jeroboams regjering ble i dette perspektivet nærmest en trusel for jahvismen. Arkeologiske funn som potteskår og leirtavler viser at ca. $^2/_3$ av tidens personnavn er sammensatt med ordet Baal, og bare $^1/_3$ med Jahve.

Det nye er da dette: Guds forhold til sitt folk forplikter gjensidig. Nå kommer straffen, «Herrens dag». I sin bruk av begrepet *Herrens dag* viser profeten seg som en original fornyer. I Israels tradisjoner sto dette begrepet trolig for Herrens store gjerninger mot sitt folk, hans frelse, de mange ganger Jahve vernet og frelste sitt utvalgte folk: (utgangen av Egypt, erobringen av landet osv.) Amos snur det hele på hodet:

> Ve dere som lengter etter Herrens dag! Hva vil dere med Herrens dag? Den er mørk og ikke lys. Det er som når en mann vil flykte fra løven — og møter en bjørn. (5, 18-19.)

Her brukes tradisjonelt materiale på en ny måte. Et slikt budskap blir et «dysangelion» (et «dårlig budskap») i folks ører — det motsatte av hva «profetene» stadig hadde lovet folket. Intet under at Amos ble jaget.

En vanlig misforståelse av profetenes budskap er å tro at deres gjerning besto i å fortelle om kommende tilstander, røpe fremtidens hemmeligheter (derav den populære bruken av ordet «å profetere»). Det vi finner hos Amos er en moralsk følsom legmann som forstår hvor det hele bærer hen — og som sier fra. Den fremtiden han beskriver er meget nær forestående, nemlig en invasjon fra Assyria, og den «rest» av Israel som omtales i 5, 15 er myntet på nåtiden, ikke fremtiden.

Han henter sine uttrykksformer fra de profesjonelle profetene, med budbærerformularen «så sier Herren» og beskriver «syner» og tegn. Men dette er alt sammen uttrykksformer som er blitt norm for det profetiske budskap. Når det anven-

des av de skrivende profetene er det for at deres budskap i det hele tatt skal bli tatt alvorlig. Til gjengjeld kjenner han disse formene godt. Ved siden av de rent profetiske uttrykkene finner vi mange andre: klagesang (5, 1-3), liturgisk parodi (4, 4-5), samt mye visdomsspråk (2, 1). Alt tyder på at Amos er en velutdannet mann, «en representant for landets intelligentia» (G. Fohrer). Når han kaller seg selv sauegjeter er det rimeligst å anta at det betyr *eier*, også hva morbærfiken angår. Amos hører hjemme i den opplyste middelklasse. Han er ingen profesjonell profet, og hele hans gjerning besto muligens i denne ene ferd over i nordriket. Etter å ha sagt sitt synes han å ha trukket seg tilbake.

Intet kan vel ha sjokkert hans tilhørere så godt og grundig som oraklene i kap. 1 og 2. Her slynger han ut kritikk mot nabofolkene fordi de har forbrutt seg mot all rett og moral. Denne form for profetiske orakler var både kjent og kjær. Sjokket består i at Amos også regner Israel blant de nasjoner som står under Guds dom. De er simpelthen satt på linje med andre folk!

> Er dere, israelitter, mer for meg enn Nubias sønner? lyder ordet fra Herren. Jeg førte Israel opp fra Egypt, men også filisterne fra Kaftor og arameerne fra Kir. For se, jeg gir befaling og jeg rister Israels ætt blant alle folkeslagene, som når en rister korn i sold, og ikke en stein faller til jorden. (9, 7. 9.)

Amos er en radikaler: han går til røttene av jahvismen og lar resten uomtalt. Utvelgelse garanterer nemlig ikke frelse *automatisk*. Utvelgelse forplikter. Ordet «pakt» leter vi forgjeves etter i disse oraklene. Det er jahvismens etiske karakter Amos understreker. Han regnes av denne grunn som den første «domsprofet» — i motsetning til de profesjonelle «frelsesprofeter». Amos' «nei» til sider ved tradisjonen blir et vitnesbyrd om de åndelige krefter som rørte seg i folket, denne gang i enkeltindividet. Det er jo hele tiden tradisjonene om Jahve han argumenterer ut i fra. Han er ingen nihilist, men søker jahvismens kjerne.

Boken avsluttes med et kapitel som inneholder løfter om

gjenreisning for Israel. Disse kommer neppe fra profetens hånd, men er av ukjent opprinnelse og er tilføyet som en passende avslutning av dem som redigerte boken i en senere tid, etter landflyktigheten. Mønsteret dom/frelse finnes i samtlige bøker fra domsprofetene og står for en senere teologisk syntese. Amos forkynte dom, uten løfter om frelse. Likevel sier det seg selv at hensikten bak domsordene var å vekke folket, mane det til omvendelse. Hans budskap synes å forutsette muligheten av at så kan skje, selv om det skjer i den ellevte time.

De profesjonelle profeters orakler er med få unntak gått i glemmeboken (derav deres tittel «anonyme profeter»). En av grunnene til dette er naturlig nok at de aldri ble skrevet ned. Det ble derimot oraklene fra menn som Amos. For at deres ord i det hele tatt skulle kunne høres, var det avgjørende at disse ble skrevet ned, og det er nærliggende å anta at dette ble gjort kort tid etter at de var blitt fremsagt (ellers ville de også gått tapt), enten av profeten selv eller av venner og sympatisører («disipler»). At de ikke alltid fikk gitt budskapet uforstyrret har vi allerede sett. Det var nok en grunn til at Amos' orakler ble nedtegnet. For en ettertid som hadde sett at hans trusler var blitt historiske realiteter, får de lett nok profetisk status. De profesjonelle profetenes ord hadde derved mistet sin aktualitet, og om de noensinne hadde vært nedskrevet, var de ikke lenger noe å samle på.

«Nei» til politikken

Jesaja-boken er en veritabel jungel av profetiske orakler, for leg som for lærd. Grunnen til dette er at boken er blitt brukt som lagerplass for profetisk materiale som skriver seg fra det 8. årh. og til lenge etter landflyktigheten. I denne massen skimter vi klart konturene av to store skikkelser: *Jesaja fra Jerusalem*, som boken i sin helhet er oppkalt etter (kap. 1-39), og «den annen» Jesaja (Deutero-Jesaja), en anonym teolog fra fangenskapets tid (kap. 40-55). Boken

rommer dessuten utallige orakler fra begge disse epoker, samt fra tiden etter gjenopprettelsen av den israelittiske stat (kap. 56-66). Innenfor boksens 66 kapitler, Det gamle testamentes lengste, finner vi et virvar av teologiske anskuelser som bare er meget løst forbundet.

Av oraklene som går tilbake til Jesaja fra Jerusalem hersker det fremdeles stor uenighet blant de lærde om hvilke som er ekte og hvilke som er anonyme tilføyelser. Som vi allerede har påpekt, leste ettertiden domsprofetene i lys av skjemaet «frelse etter dom», slik de fikk oppleve det under og etter landflyktigheten. Situasjonen er trolig den samme i Jesaja-boken som hos Amos og, senere, hos Mika: Domsprofeti følges av frelsesprofeti. Vi kan derfor kanskje se bort fra oraklene i 2, 2-4; 4, 2-6; 9, 1-6; 11, 1-9; 28, 5-6; 32, 15-20. Kap. 36, 1-39, 8 er en dublett av 2. Kongebok 18, 13-20, 19. Kap. 24-27, «Jesaja-apokalypsen», stammer fra en langt senere tid. Kap. 12, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 23, 34, 35 er alle mer eller mindre tilføyelser. Det forholdsvis begrensede antall orakler som gjenstår viser oss en selvstendig representant for den jahvistiske tro, som levde i en tid fylt av politisk og religiøs uro, og som har et budskap av usedvanlig intensitet og originalitet.

Jesaja fungerte som profet under fire store kriser i Judas historie. For å kunne sette oss inn i hans budskap er det helt avgjørende å forstå bakgrunnen for dette. Men enda mer avgjørende er det å forstå bakgrunnen for hans profetiske gjerning, nemlig *hans kall.*

> I det året da kong Ussia døde, så jeg Herren sitte på en høy og mektig trone, og slepet av hans kappe fylte templet. Serafer stod omkring ham. Hver av dem hadde seks vinger. Med to dekket de ansiktet, med to dekket de føttene, og med to holdt de seg svevende. De ropte til hverandre:
>
> «Hellig, hellig, hellig er Herren Sebaot.
> All jorden er full av Hans herlighet.»
> Stengene ristet i dørtersklene når ropet runget, og
> huset ble fylt med røk. (6, 1-4.)

Vi befinner oss i templet i Jerusalem i året 742, sannsynligvis

under en liturgi. Jahve feires som konge etter Jerusalems gamle skikk, hvor det himmelske og det jordiske hoff har mange trekk felles. Den unge Jesaja, sønn av Amos, er tilstede, men har en opplevelse som skiller ham fra de andre tilstedeværende. Han opplever realiteten bak liturgiens ord — han «ser» Herren i sitt himmelske hoff! Jerusalemteologien er med ett blitt virkelig for ham. Denne rystende erfaring gir ham ingen falsk følelse av trygghet og sikkerhet. Tvert imot:

> Da sa jeg:
> «Ve meg! Det er ute med meg.
> For jeg er en mann med urene lepper,
> jeg bor blant et folk med urene lepper,
> og mine øyne har sett Kongen,
> Herren, Allhærs Gud.» (6, 5.)

Opplevelsen får konsekvenser for resten av hans liv:

> Så hørte jeg Herrens røst:
> «Hvem skal jeg sende,
> og hvem vil gå for oss?»
> Da sa jeg: «Se her er jeg. Send meg!» (6, 8.)

Denne opplevelsen av Gud har med ett gjort ham til teolog: Jesaja er blitt en Jahves mann, hans talsmann. Det ord han skal tale er mørke og ikke lys. Det stiller Jesaja i rekken av de selvstendige profeter som hadde mot til å si sin samtid sannheter som de profesjonelle talsmenn ikke fattet.

> «Gå og si til dette folket:
> Dere skal høre og høre men ikke forstå,
> se og se, men ikke skjønne!
> Gjør hjertet sløvt hos dette folket,
> gjør ørene tunghørte, klin øynene til,
> så det ikke kan se med øynene
> og ikke høre med ørene,
> ikke forstå med hjertet
> og ikke vende om og bli leget!» (6, 9-10.)

Jesaja har oppfattet Jerusalem-teologien på en radikal måte. Jahve *er* nemlig konge i Jerusalem — derfor krever han lydighet og hellighet av sitt folk, selv om det så bare skal være stubben av en «hellig sæd» som står igjen etter at folket er blitt dømt og landet lagt øde (v. 13).

Jesajas første virke som Jahves talsmann er *under kong Jotam* (742—35). Oraklene han leverte i Jerusalem i disse årene viser oss et budskap som i det store og hele minner om Amos. Han preker mot tomme gudstjenester (1, 10-17), forkynner Jahve som dommer over sitt folk (1, 18-20) og vender seg mot Jerusalem-teologiens fristelser slik den ble forstått av hans samtidige (1, 21-26). Lik Hosea sammenligner han hovedstaden med en hore (1, 21). Under slike omstendigheter ville Israel vært bedre tjent med dommere enn med konger. Lik Amos latterliggjør han folkets levevis og forsikrer at Herrens dag nok blir mørke og ikke lys (3, 1-7. 13-17. 24-26). I en vakker liten ballade, 'vingårdssangen', bruker han en populær sang som lignelse (5, 1-7). — Samfunnet er pill råttent og alle lag får sitt pass påskrevet (5, 8-24).

Under kong Akas (735—715) oppstår den første internasjonale politiske konflikt som provoserer Jesaja til på ny å ta bladet fra munnen. Kongerikene Damaskus og Israel har sammensverget seg mot Juda i et forsøk på å fri seg fra Assyrias innblanding i deres indre anliggender. Kong Akas i Juda kan velge mellom å slutte seg til opprøret eller søke hjelp hos supermakten. Dette skjer i året 734/35. Situasjonen er skildret i 2. Kong kap. 16. Jesaja går direkte til kongen og minner ham om en tredje mulighet:

> «Ta deg i vare og hold deg i ro!
> Frykt ikke, og mist ikke motet
> for disse to rykende vedskiene,
> for Resins (kongen i Damaskus)
> og Arams og Remalja-sønnens
> (kong Peka i Israel) brennende harme!
> Vil dere ikke tro, skal dere ikke bestå.» (7, 4. 9.)

Han råder med andre ord kongen til ikke å foreta noe politisk

trekk i det hele tatt, men stole på Jahve, Jerusalems egentlige konge. Som tegn på at dette er Herrens vilje skal fienden etter en periode på ni måneder (den tid det tar for et barn å bli til) ha trukket seg tilbake og fred skal råde i Jerusalem (7, 10-17, «Immanuel-oraklet»). I denne situasjonen hersker det en åpen konflikt mellom Jesaja og kongens rådgivere. Kongen valgte å lytte til de sistnevnte og søker Assyrias beskyttelse. Jesaja er rystet og forteller kongen om det han opplevde i templet:

> Ja, så sa Herren til meg da hans hånd grep meg med makt, og han advarte meg mot å vandre på den samme veien som dette folket:
>
> Kall ikke alt for sammensvergelse som dette folk
> kaller sammensvergelse!
> Herren, Allhærs Gud,
> ham skal dere holde hellig. (8, 11-13.)

Etter dette trekker Jesaja seg tilbake som profetisk rådgiver for kongen.

> Jeg vil binde vitnesbyrdet sammen og forsegle budskapet hos mine disipler. Så vil jeg vente på Herren, som skjuler sitt ansikt for Jakobs ætt, og sette mitt håp til ham. (8, 16-17.)

Vi hører ikke mer fra Jesaja under kong Akas.

Disse oraklene gir inntrykk av at profeten hadde direkte adgang til kongen. Mange forskere anser det derfor som sannsynlig at Jesaja var en av kongens menn, en av hans skrivere og rådgivere. Ved siden av hans sterke følsomhet for politiske anliggender kan hans særdeles sikre og gode stil tyde på det samme. For en mann i hans stilling må tempelopplevelsen ha fortonet seg som en indre omveltning som distanserte ham fra hans kolleger ved hoffet. Når Jesaja i 8, 16 sier at han vil «vente på Herren» kan det altså bety at kong Akas gav ham avskjed for manglende samarbeidsvilje. «Disiplene» han nevner i samme vers kan da ha vært hans elever ved skolen i Jerusalem.

Under kong Hiskia (715-687) finner vi Jesaja tilbake

ved hoffet. I en ny politisk krisesituasjon gir han ham det samme budskap som han hadde gitt Akas. Denne gangen er det filisternes Asdod som går sammen med Egypt mot Assyria. Den palestinske kyststripen var den gang som nå et stridens eple blant supermaktene. Begivenhetene er skildret i 2. Kong 18-20. Kong Hiskia følger Jesajas linje og holder seg strengt nøytral. Når så kong Sargon II invaderer Palestina og tar Asdod, drar han Jerusalem forbi. Jesaja jubler. Han hadde advart mot Egypt ved å gå omkring i Jerusalems gater kledd som krigsfange. Det lå atskillig politisk klarsyn i dette: Egypt sviktet Asdod da Sargon endelig innfant seg. I kapitlene 28 og 29 advarer Jesaja innstendig folket mot å stole på noen annen hersker enn universets Herre:

Herren sa: Fordi dette folket
holder seg nær til meg med munnen
og ærer meg med leppene,
mens hjertet er langt borte fra meg,
og fordi den frykt de har for meg,
er tillærte menneskebud,
derfor vil jeg fortsette
å gå fram mot dem,
på underlig, selsom vis.
Da skal visdommen
hos dere vismenn forgå,
og de klokes klokskap forsvinne. (29, 13-14.)
Se, jeg legger en grunnstein på Sion,
en velprøvd stein,
en dyrebar, grunnfast hjørnestein.
Den som tror, har ingen hast. (28, 16.)

Jesaja går imot kongens rådgivere fordi disse ikke forstår Jahves egentlige krav, men heller setter sin lit til en overflatisk forståelse av Jerusalems teologi. Denne garanterte Sions ukrenkelighet og Davids dynasti for all tid, som vi har sett i kap. 1. De som setter sin lit til andre politiske makter har ikke forstått hva denne tro innebærer. Dét er Jesajas tale.

Årene 705—703 kaster Juda inn i enda en krise. Kong Sargon II dør plutselig og kong Hiskia benytter anledningen til å henvende seg til egypterne. Jesaja raser.

Ve dem som drar ned
til Egypt etter hjelp
og setter sin lit til hester,
. . . fordi de er sterke,
men ikke vender seg til Israels Hellige
og ikke søker råd hos Herren . . .
Egypterne er mennesker, ikke Gud,
deres hester er kjøtt, ikke ånd. (31, 1. 3a.)
Så sa Herren Gud, Israels Hellige:
«Hvis dere vender om og holder dere i ro,
da skal dere bli frelst.
I stillhet og tillit skal deres styrke være.» (30, 15.)

Disse versene rommer Jesajas teologi i et nøtteskall. Hans opposisjon til politikernes tankegang blir kun forståelig ut fra kallsopplevelsen han hadde i templet. Men som den erfarne skriver han er, ligger det atskillig politisk realisme i det han sier. Nordriket Israel var jo på dette tidpunktet, i 722, allerede blitt et offer for assyrernes imperialisme, nettopp i et forsøk på å inngå allianse med deres fiender. Å si at Jesaja var imot enhver form for politisk aktivitet ville være misvisende. Men han lar oss ikke i tvil om at den eneste legitime politikk er den som holder seg radikalt til Jerusalems tradisjoner.

Noen år senere har tilstandene på ny tilspisset seg. Sankerib, som ble konge over Assyria etter Sargon II, rykker inn i Palestina som følge av Hiskias forbund med Egypt i 705. I dette året står assyrerne foran Jerusalems murer. I følge 2. Kong 18, 17-19, 37 trekker fienden seg uventet tilbake uten å ha gjort vold mot byen, og Hiskia slipper med å bli ilagt en bot for sin deltagelse i sammensvergelsen. Beretningen i 2. Krønikebok opererer med to forskjellige beleiringer, men utfallet er det samme. For Jesaja er dette en tid av intens teologisk spenning:

En okse kjenner sin eier,
et esel sin herres krybbe;
men Israel kjenner ingen ting,
mitt folk er uten forstand. (1, 3.)

Jahves dom består i politisk utryddelse — tap av selvsten-

dig frihet. Problemet om hvem som er politisk sterkest er egentlig *en religiøs konflikt:* mellom Assyrias guder og Jahve. Hvis Sankerib tok Jerusalem ville han sette sine guder i byen og Jahve blir deres vasall! Jesaja unngår denne konflikten ved å insistere på at Jahve, og han alene, er hærskarenes, universets Herre. Assyria blir forstått som et redskap i hans hånd, som han bruker for å straffe Israel. Som den helt suverene Herre han er vil Jahve deretter straffe Assyria selv.

> Ve Assur, riset jeg bruker i min vrede!
> Min harme er staven i hans hånd . . .
> Men når Herren har fullført hele sitt verk
> på Sion-fjellet og i Jerusalem,
> da krever jeg Assurs konge til regnskap
> for følgene av hans hovmodige ferd
> og for stoltheten som lyser fra hans øyne. (10, 5. 12.)
> «Dette er den plan som er lagt
> for hele jorden,
> og dette er hånden som er rakt ut
> mot alle folkeslag.
> Når Herren, Allhærs Gud, har en plan,
> hvem kan da hindre at den blir utført?» (14, 26-27.)

Jesaja er kanskje den sterkeste av domsprofetene. Han refererer lite til Israels historiske tradisjoner. Han synes ikke å være opptatt av fortid eller fremtid: det som teller for ham er *nåtiden.* I øyeblikkets situasjon ser han muligheten for en omvendelse til Jahve. Når dette ikke skjer, er dommen uunngåelig. Det er hele folket som skal dømmes, ikke bare enkelte klasser. Men han holder de styrende ansvarlig til syvende og sist. Om hans budskap virker noe sort-hvitt og derfor lite nyansert, kan det lett forklares ut fra hans omvendelse fra politikk til jahvisme. Jerusalem og dets kongelige teologi er det han holder et oppgjør med. Kongen handler ikke som Jahves representant, hans 'sønn', når han stoler på fremmede makter, dvs. deres guder. Jesaja vil absolutt at Sion og Davids hus skal bestå — slik som tradisjonen hadde forsikret — men kun på de rette premisser. Oversatt til moderne språk betyr det ganske enkelt at den *tro,* den stille tillit, som utgjør Jesajas positive budskap, medfører politisk, og derved reliøs, integritet — i form av nøytralitet. Når Israel på nytt er kommet inn under den internasjonale politikks forbannelse er det fordi de mangler tillit til Jahve. Derfor er ikke lenger forholdene som under kong David og kong Salomo. Jesaja er altså ingen nihilist. Han står for en radikal jahvisme, i Jerusalems versjon.

Jesajas ord bærer sterkt preg av hoffets verden. Hans bakgrunn er skriverens virkelighet. Hans Gud er suveren hersker. Hans politiske forståelse er realistisk. Problemet som utfordret ham var *spørsmålet om den sterkeste gud.* Når han derfor forkynner Jahve som den universelle Herre, den eneste virkelig universelle Herre, er det ikke i kraft av tradisjonen fra nord eller syd. Profetens egen opplevelse av denne sannhet har utvidet hans teologiske horisonter.

Spørsmålet om hva *profetisk inspirasjon* består i, er vanskelig å besvare. De frofesjonelle profetene påberopte seg «Herrens Ånd». De skrivende profetene taler hele tiden om «Herrens ord». Her ligger kanskje en antydning til den rasjonelle, fornuftsmessige, side av saken, på en måte som utelukker enhver primitiv eller «magisk» forklaring. Selve ordet «inspirasjon» (inn-blåsing/ånding/pusting) er strengt tatt misvisende i denne sammenheng. Det antyder at personen som inspireres er passiv, mens det motsatte jo er tilfelle. Ingensteds er dette så tydelig som hos profetene. Det ord de forkynner er rettet til tradisjonen på en eller annen måte, som oftest ved et selvstendig og kritisk forhold til denne — et slags oppgjør med tradisjonen. Et slikt oppgjør finner imidlertid sted *innenfor* denne tradisjon — ved at de søker dens røtter. Profetenes reaksjoner rommer mer fornuft og «common sense» enn de ofte er blitt tillagt. Forholdet mellom *inspirasjon og åpenbaring* kan belyses i dette skjæringspunktet mellom tradisjonens uttrykksformer og den profetiske tolkning av disse. Åpenbaringen kjenner vi nemlig kun når den er tolket av det menneskelige ord, som teologi. På samme tid bryter og utvider profetene religionens struktur når de hevder at Gud taler direkte til individet, og ikke utelukkende gjennom religionens tradisjonelle kanaler. Beretningene om profetenes kall er blitt bevart for å garantere nettopp dette krav.

Kall og inspirasjon fungerte naturligvis forskjellig hos de forskjellige profeter. Deres viktigste fellestrekk er at de alle var menn som sto virkeligheten nær: Profet er den som vet å tyde «tidens tegn».

«Nei» til religionen

En annen talsmann for jahvismen i Juda var Mika (virket ca. 730-710). Han gav sine orakler i Jerusalem og henvendte seg spesielt til de styrende makter. Ofte er han blitt kalt de fattiges profet og derfor en «Amos redivivus» (en gjenoppstått Amos — en Amos i Jerusalem). Den siden av hans budskap som her skal understrekes er hans sterke kritikk av religionsutøvelsen. Lik Amos er han en utdannet mann, men han nøyer seg med å beskrive de helt lokale forhold og har følgelig ikke det internasjonale preg som Amos viser.

Mikaboken er sannsynligvis samlet og utgitt etter skjemaet domsprofeti/frelsesprofeti, og faller i fire deler:

I ekte orakler (fra profetens egen munn) 1, 2-3, 12.
II Løfter om fred og frelse (fra en senere tid) 2, 12-13;4 og 5.
III ekte domsorakler (6-7, 4).
IV orakler om håp (også fra en senere tid): 7, 5-20.

En del av disse oraklene, særlig de senere, ble en gullgruve for kommende teologer, f.eks. i Det nye testamente.

> Hør, alle dere folkeslag! Lytt, du jord, og alt som finnes der! Herren skal være vitne mot dere, vitne fra sitt hellige tempel. — Alt dette skjer fordi Jakob er falt fra, fordi Israel har syndet. Hva er da Jakobs frafall? Er det ikke Samaria? Og hva er Judas synd? Er det ikke Jerusalem? (1, 2-5.)

Styresmaktene kritiserer han ved å nevne hovedstadene i tvillingrikene. I Mikas øyne kommer nemlig korrupsjonen ovenfra, fra de sivile og religiøse lederne.

> Så sier Herren om de profeter som fører mitt folk på villspor, som forkynner fred og lykke bare de får noe å tygge på, men lyser hellig krig mot dem som ikke gir dem munnen full: Derfor skal det komme over dere en natt uten syner og mørke uten spådom. — Hør dette, høvdinger i Jakobs ætt, dere styresmenn i Israel, dere som avskyr rettferd, som bygger Sion med bloddåd og Jerusalem med urett! Der dømmer høvdingen for betaling, presten tar lønn for å lære, og profeten spår for penger. Likevel støtter de seg til Herren og sier: «Er ikke Herren midt iblant oss? Det hender ikke oss noe vondt. (3, 5-6. 9-11.)

Frelseshistorien og Jerusalems-teologien har gitt falsk sikkerhet. Men dette er deres skyld som formidler disse tradisjonene, i undervisning eller i kulten. I seg selv er de sanne nok:

> Jeg førte deg opp fra Egypt og løste deg ut av trellehuset. (6, 4.)

Derfor har Herren en anke mot sitt folk, fordi det *er* hans folk. Når religionen mangler grunnlag i rettferdighet virker den mot sin hensikt. Da blir den et hinder, ikke et middel til frelse. Så utfordrende er religion, i særdeleshet dens kultiske apparat.

> Bryr Herren seg om tusener av værer, titusener av oljebekker? Skal jeg ofre min førstefødte for min synd, min livsfrukt for min overtredelse? Menneske, Herren har jo sagt deg hva godhet er, og hva han krever av deg: at du skal gjøre det som er rett, vise trofast kjærlighet og vandre ydmykt med din Gud. (6, 7-8.)

Mikas «nei» til jahvismen slik han ser den praktisert er samtidig et «ja» til jahvismen som den skal praktiseres. Jahve lar seg ikke temme — på dommens dag vil han igjen åpenbare seg som den suverene Gud og Herre han er.

Guds strenghet og godhet

Hverken Amos, Mika eller Jesaja viser noe større kjennskap til Israels teologiske tradisjoner. Vi har sett dem handle på

bakgrunn av jahvismen og tale i dennes navn, men deres teologi er elementær, omenn sentral og dypsindig. Hva kjennskap de hadde til sitt folks fortid, kan vi vanskelig danne oss et billede av, dertil er deres budskap for opptatt av det etiske. Med *Hosea* er situasjonen derimot en annen. Han er den eneste profet fra nordriket som var så heldig å få sine orakler bragt til Juda og derved bevart for ettertiden. Han representerer sikkert en strøm av profetisk aktivitet i Israel (jfr. Elias, Elisa). Boken som bærer hans navn er av moderne forskning i stigende grad ansett for å gå direkte tilbake til profeten. Følgelig er muligheten for å få et inntrykk av hans gjerning og budskap ganske lovende.

Hosea virket i Israel under Jeroboam II, altså samtidig med Amos. Sine orakler leverte han i hovedstaden Samaria og i rikshelligdommene Betel og Gilgal. I likhet med de andre profetene vi har omtalt var han «en av de få utvalgte som ble kalt fra et annet yrke til å bli Jahves talsmann» (E. W. Heaton). Det lille vi vet om hans privatliv er avgjørende for forståelsen av hans teologi.

> Da Herren begynte å tale til Hosea, sa han til ham:
> «Gå og ta deg en troløs kvinne og få deg horebarn!
> For landet er sannelig troløst og følger ikke Herren.» (1, 2.)

For å forstå de bibelske teologer er det helt avgjørende å leve seg inn i deres billedbruk — som er deres tankespråk. Og forholdet mellom Hosea og hans hustru Gomer har fått mye blekk til å flyte. Vi har bare bruddstykker av historien spredt ut gjennom boken, og det er vanskelig å få bitene til å passe sammen. Dreier det seg om to forskjellige ekteskap, ett og det samme, eller er det hele bare et billede på forholdet Jahve/Israel og derfor uhistorisk? Vi skal (med von Rad, Eichrodt o.a.) betrakte disse kapitlene som historien om *ett* ekteskap, gjenfortalt *to* ganger som en illustrasjon til profetens budskap (1, 2f; 3, 1-5). Forholdets gang utvikler seg fra kjærlighet til utroskap, for å ende i en ny og dypere trofasthet.

Budskapet er altså dette: Israel er som Gomer. Førstnevnte

løper etter Baalene som Gomer etter menn. «Israel er trassig som en ustyrlig ku.» (4, 16)

> Hør Herrens ord, dere Israels sønner!
> Herren har sak med dem som bor i landet.
> For det er ingen sannhet og troskap
> og ingen gudskjennskap i folket. (4, 1.)
> «Jeg vil ikke lenger miskunne meg over Israels ætt.»

Hosea glir inn i rekken av domsprofeter. Men det er mer de religiøse enn de politiske og sosiale forhold han påtaler. Mindre bredde og større dybde preger boken.

> «Hør dette, dere prester,
> og lytt, du Israels ætt!
> Kongehus, vend øret til!
> For dere har ansvar for retten.» (5, 1.)

Imidlertid nøyer han seg ikke med å refse. Livet hadde lært ham at det gis en mulig slutt på utroskapen. Men først etter at Gud har avslørt den for det den er.

> Jeg vil . . . tukte dem slik jeg vil.
> Folkeslag skal samle seg mot dem . . . (10, 10.)

Det er stadig fiendtlige nasjoner som er redskapet for Herrens dom. Nettopp i denne situasjonen er det at Israel skal vende om.

> For i lang tid skal israelittene sitte der uten konge og høvding, uten offer og steinstøtte . . . Siden skal israelittene vende om og søke Herren sin Gud. (3, 4-5.)

> Da skal hun si:
> «Jeg vil vende tilbake
> til min første mann,
> for jeg hadde det bedre
> da enn nå.» (2, 7.)

Som Gomer — så Israel. «Og du skal kjenne Herren» (2, 20.)

hvilket er ekteskapelig, seksuelt språk. Slik er den ekte gudskunnskap. Forholdet er blitt dypere og mer varig etter krisen.

Det er noe særpreget nordlig over den måten profeten opplever sin historie på i lys av Israels tradisjoner. Vi hører mange ekko av frelseshistoriske motiver. Selve frafallet i Israel skyldtes at folket hadde glemt «Guds lov» (4, 6), nemlig historien om Jahve og Israel.

> «Da Israel var ung fikk jeg ham kjær,
> jeg kalte min sønn fra Egypt.»

Billedbruken rommer både far/sønn- og mann/hustru-motiver.

Hoseas gud blir personlig og nær — såre menneskelig. Han er sjalu når Israel løper etter Baal. «Hjertet vender seg i meg» (11, 8), og gleder seg når folket vender tilbake. Det er ikke Jesajas universelle majestet, men den Gud som taler til oss i våre egne liv, den Gud som er oss nærmere enn vi er oss selv. «Jeg vil ha troskap og ikke slaktoffer.» (6, 6.) Avgudsdyrkelsen er egentlig troløshet. Det som gjør Hoseaboken til så gripende lesning er at han har åpnet seg for de sterkeste følelser i livet og møtt Gud der. Hans tale er helt personlig, og intensiteten i det hele vitner om et meget følsomt menneske.

Guds kjærlighet er trofast. Dette er Hoseas egentlige budskap. «Hvordan kan jeg oppgi deg, Efraim, og la deg fare, Israel?» (11, 8.) Herren vil derfor la nåde gå for rett og ikke ødelegge Israel. «For jeg er Gud og ikke et menneske.» (11, 9.) Derfor kan han utbryte: «Død, hvor er din pest? Dødsrike, hvor er din sott?» (13, 14.) Når Hosea, som selv kun er et menneske, hadde tatt imot den utro Gomer, hvordan kunne da Jahve, som er Gud, være mindre? Det er ved slik innsikt at teologien berikes. Hosea har med dette i vesentlig grad medvirket til å utvide Det gamle testamentes gudsbilde. Blant domsprofetene skiller han seg ut.

Tiden i ørkenen ser han som Israels hvetebrødsdager. «Som druer i ørkenen fant jeg Israel; — men da de kom til Ba'al-Peor, viet de seg til den avskyelige guden . . .» (9, 10.) Hosea ser alle viktige begivenheter i folkets liv som tilstedeværende fra begynnelsen av, de gode såvel som de onde. Fristelsen til å vende seg fra Jahve til Baal var der fra først av. I skarp kontrast til tidens velstand ser han ørkenens fattigdom som et ideal, for det var der, i ørkenen, at Gud sto dem nærmest. «Se, jeg vil lokke henne, føre henne ut i ørkenen og tale vennlig til henne.» (2, 14.) Dette er stadiet etter dommen. Da skal Jahve på ny trolove seg med Israel, og hun skal få sine vingårder igjen, som Herren hadde tatt fra dem i dommen. Landet skal på ny bli deres rettmessige arv. Fortiden er gullalderen, akkurat som Paradiset var det for Jahvisten. Den er dog mer enn fortid: Den kan gjentas, gjenoppleves på ny. Fortiden er således alltid til stede i nåtiden, som en mulighet. Israel er som patriarken Jakob «som stridde med engelen og vant» (12, 5), dvs. gjenstridig og vanskelig. Tradisjonen er hos denne profeten både en trøst og en trusel, fordi den rommer både godt og ondt. «Ved en profet førte Herren Israel opp fra Egypt, og ved en profet voktet han dem.» (12, 14.) Profeten er Moses, som Jahve kalte til sin første talsmann. Hoseas er selv den siste i rekken.

Slik går Hosea tilbake til tradisjonen før monarkiets tid og vitner om en teologisk linje som er nokså ulik Judas. I Jerusalem hersker løftet til Abraham og David — nordrikets tradisjoner var sterkere forankret i Egypt og Sinai-begivenhetene. Frelseshistorien, ikke den hellige by, var sentrum for denne. Hoseas styrke er at han taler både i liv og i ord. Sammenlignet med Amos kan det sies at Hosea går ut over rettferdighetsbegrepet og ser muligheter etter dommen. Han forespeiler derved en senere, men uhyre viktig utvikling i Israels teologi. Ifølge israelittisk rett kunne en kvinne ikke vende tilbake til sin tidligere ektemann dersom hun hadde vært ham utro. Jahve overstiger denne barrieren og blir for Hosea selve personifiseringen av miskunn og kjærlighet (*hesed* og *emet*). Kjærligheten blir til syvende og sist det absolutte krav som omvender Israel, og så lenge hans ekteskap tolkes realistisk, og ikke bare symbolsk, er hans budskap åpent for slike dimensjoner.

Profetens originalitet finner vi også tegn på i det faktum at hans bruk av det mytologiske språk (fra Kanaan) er en po-

lemikk mot dette språket selv. Det «hellige bryllup» (*hieros gamos*) løftes ut av naturreligionens sfære og blir «historisert», ved at bruden identifiseres med det historiske Israel. Derved slår han et kraftig slag for tradisjonen på et tidspunkt da Israel hadde satt opp selve Baal-symbolet (en oksekalv i gull) i rikstemplet i Betel. Jahve hadde opptatt i seg mange elementer av El og derved integrert i seg landets religion. Her er det likevel tydelig at når Jahve blir tilbedt på landets kultiske språk kunne det bære galt avsted. Teologi er alltid i første rekke et spørsmål om å finne det rette språk å tale om Gud på. De religiøse festene i Israel var jo først og fremst blitt minner om de store frelseshistoriske begivenhetene, og kun i annen omgang en feiring av fruktbarhet og grøde. Hosea insisterer derfor på at Jahve fremfor alt er historiens Gud som suverent kan gi og ta — det være seg landet, grøden eller friheten.

Da disse oraklene kom til Juda etter Samarias fall i 722 ble de brukt som profetiske ord til sydriket og ble siden redigert og utgitt av profetens venner og tilhengere. Oraklene i første person («jeg»-formene i kap. 3) tyder på at profeten selv kan ha skrevet dem ned før eller etter at de ble levert. Å profetere var for disse skrivende talsmenn ingen magisk affære. De var klarttenkende personer, det vitner oraklenes form om. Hoseas kjennskap til historien, hans selvstendige dom over fortid og nåtid viser ham også som representant for tidens utdannede klasse, de lærde.

I lengre tid leste man profetene som et angrep på Israels teologiske tradisjoner, som om de selv sto utenfor disse. I det foregående har vi antydet at det ikke forholder seg slik. Hoseas og hans forgjengeres *oppgjør med tradisjonen* er ikke en ytre kritikk, men mye mer en indre dialog med og innenfor tradisjonen. Derved blir profetene selv tradisjonsskapende. Man kan lett se en linje fra Amos til Jesaja og Mika. En annen slik teologisk linje lar seg trekke fra Hosea gjennom Jeremia til Esekiel. Deres originalitet som enkeltindivider ligger i at de opplever tradisjonelle elementer som strengt normative og derfor kan kritisere andre elementer ut fra disse. Slik blir de også skapende teologer.

Elohisten

Som nevnt i kap. 1 består tetrateuken (1.-4. Mos) av flere skriftlige kilder som på et visst tidspunkt er blitt sammenføyet til det konglomerat disse bøkene idag er (J-E-P). *Kilden E* står for Elohisten, og den dekker stort sett det samme materiale som J. At det her dreier seg om en selvstendig versjon av Israels saga-tid, er det mye som tyder på. Som hos Jahvisten finner vi enhet i språk og tankegang. Til tross for den uhyre tette måten disse kildene er blitt sammenflettet på er det nådd forbausende stor enighet om deres fordeling utover i Mosebøkene. Navnet Elohisten stammer fra forfatterens bruk av det gamle ordet «Elohim» om Israels Gud i perioden før Moses. Jahvisten hadde brukt «Jahve» fra og med Noahs dager. Elohisten er her mer pålitelig sett fra et historisk synspunkt. Mange andre detaljer skiller J og E fra hverandre. J taler om kanaaneerne, E om amorittene (1. Mos 48, 22.) J sier at Moses' svigerfar var prest, E gir oss hans navn: Jetro (2. Mos 4, 18). J bruker navnet Sinai, E «Guds fjell» (2. Mos 18, 5). J gir oss hele 7 plager i Egypt, E bare 5. I Josef-historien ser man tydelig hvorledes Jahvisten og Elohisten har hatt hver sin versjon av denne romanen. De bruker nemlig forskjellige navn: Juda/Ruben — ismaelittene/midianittene (1. Mos 37-50).

Hvor denne kilden begynner og hvor den ender, er fremdeles et omdiskutert spørsmål. Det er alminnelig å anta at Elohisten første gang lar seg spore i 1. Mos 15 med ordene «en tid etter dette», hvilket antyder at denne kilden også hadde en forhistorie som nå er tapt. Elohistens siste ord finner vi sannsynligvis i Josva 1-11 og 24.

Hvor denne kilden stammer fra, er et spørsmål vi kun kan besvare etter å ha vurdert dens eget teologiske vitnesbyrd i sammenheng med det vi vet om Israels historie og teologiske tradisjoner. Patriarkene står ikke så sentralt, og av dem er det Jakob, ikke Abraham, som dominerer (Jakob var et navn for nordriket). Sikem og Betel står sentralt som helligdommer i gammel tid (akkurat som i Israel under profetene). Elohistens versjon av Bileam-oraklene (4. Mos 23) mangler

henvisning til Davids dynasti. Fremfor alt er Moses den ruvende person hos Elohisten (altså ikke linjen: Abraham — David), og det er trolig denne forfatter som innlemmet de store lovsamlinger på Sinai: Dekalogen (de ti bud) og Paktens bok (2. Mos 20-23). Den profetiske tradisjonen synes å stå ham nær siden han regner Abraham som profet (1. Mos 20, 7) og lar Moses si at hele folket skal være profeter (4. Mos 11, 29).

Følgelig tyder mangt og meget på at Elohisten stammer fra nordriket, Israel, hvor man hevdet disse tradisjonene fremfor Jerusalems. *Loven og profetene sto sterkere i Israel, mens Davids hus og templet dominerte teologien i Juda.* Elohisten står derved nær den teologiske tendens vi møtte hos Hosea.

Når Elohisten egentlig skrev kan man kun gjette seg til. Helt sikkert er det at verket må være skrevet før år 722. En sannsynlig periode er igjen Jeroboam II's regjering. Da stod nordriket på sitt høyeste og profeter som Amos og Hosea virket der.

Hvorfor skrev Elohisten? Tatt i betraktning forskjellen på tradisjonene i de to riker er det ikke uventet å finne et israelittisk svar på den sterkt judaiserende Jahvisten. Han hadde jo intet monopol på tolkningen av Israels fortid! Denne fortid er så verdifull at enhver teolog eller teologisk skole må ha et forhold til den, særlig fordi fortid og nåtid hører sammen i et teologisk perspektiv. Enhver nytenkning søker først til kildene, som i et historisk perspektiv alltid vil ha en normativ status. E følger det samme skjema som J: forhistorie (tapt) — fedrene — Egypt og Sinai — bosetningen. Vi kan altså trygt si at Elohistens verk er som «en motpart til Jahvistens» (G. Fohrer). At forfatterens skjema følger J tyder i seg selv på dette. E vitner om selvstendiggjørelse i forhold til sydriket, og lik Jahvistens nasjonalepos rommer denne kilden mye nasjonal teologi.

Ikke bare hans språk og valg av materiale, men også de teologiske tendenser avviker fra Jahvistens. Nasjonalismen er mer eksklusiv og mindre universell. Utvelgelsesmotivet (den tro at Israel er utvalgt blant andre folk) er dominerende.

Det hersker krig mellom Jahve og andre guder (Josva 24, 14). Han intellektualiserer ved å systematisere Israels teologiske historie når han bruker forskjellige navn på Gud (Elohim — Jahve) til forskjellige tider. Igjen synes han å avsløre en moraliserende tendens — et middel Jahvisten viker tilbake for å bruke — når han idealiserer sitt portrett av patriarkene. Han understreker stadig frykten for Jahve som en viktig faktor. Jahvistens beretning om Abraham i Egypt utspilles ifølge E i Gerar, og denne tradisjonelle historien bortforklares ved at Sara egentlig er Abrahams halv-søster! (1. Mos, 20).

Elohistens Gud er fjernere, mer majestetisk. Han er i «himmelen», er blitt mer «åndeliggjort». I de tidligere beretningene meddeler Elohim seg gjennom forskjellige former for media. *Drømmer* er det vanligste. Både Abraham, Jakob og Josef (1. Mos 40) møter Gud i drømmer. Guds virke i historien er ifølge Elohisten mindre skjult og mer preget av det «numinøse» enn hos Jahvisten. *Engler* spiller en fremtredende rolle i Israels saga-tid. Men disse synes å ha mer personlig og selvstendig natur enn hos Jahvisten, hvor de nærmest er en taleform for Jahve, Herren («engel» betyr budbærer).

> Da hadde Jakob en drøm. Han så en stige som var reist på jorden og nådde til himmelen. Og se, Guds engler steg opp og ned på den. (1. Mos 28, 12.)
> Og Guds (Elohims) *engel* sa til meg (Jakob) i drømme. (31, 11.)

Etter Sinai avtar logisk nok disse veseners funksjon som mellommenn, og Loven kom til å ivareta den. Gud blir da kanskje enda fjernere og mer majestetisk. Som forteller er følgelig Elohisten mindre naturalistisk og mer overnaturlig enn Jahvisten, til tider litt kjedelig.

I Juda var teologien forankret i Jerusalems tempel. Gud bodde blant sitt folk på en konkret måte. *I Israel* ser vi begynnelsen på en utvikling som fører oss like inn i senere jødisk teologi. Det er denne tradisjonen fra nord som etter Samarias fall ble introdusert i Juda og der kom til å spille en helt avgjørende rolle i nasjonens liv.

3. DOMMEREN - *Guds rettferdighet*

Israels lover

All rett er en slags nøkkel til forståelsen av det samfunn den søker å tjene. Dette samfunnet er et menneskelig fellesskap hvor individene lever i avhengighet av hverandre. En normal og samtidig ideell tingenes tilstand er at individene lever i fred (*sjalom*) med hverandre. I det øyeblikk strid oppstår er fellesskapet truet. Som resultat av strid må alt settes inn på at partene forsones. Er dette umulig, må den skyldige utelukkes fra fellesskapet (berøvelse av friheten, forvisning, henrettelse). Det er i slike situasjoner at lov blir til. Følgelig har den to former: sivilrett (som forsoner) og strafferett (som utelukker). Rettens første funksjon blir derfor å skulle bøte på en foreliggende uorden. Ethvert medlem av samfunnet kan kun ha ett av to forhold til retten: *rettferdig* eller *skyldig*. Å dømme består i å avgjøre spørsmålet om den anklagede er skyldig eller rettferdig.

Rettssamfunnet i det gamle Israel besto utelukkende av dets voksne og frie *mannlige* medlemmer. Siden retten derfor ikke gjelder kvinner og barn, slaver og fremmede (innvandrere), er det hver rettferdig manns ære å føre deres sak:

> Legg vinn på det som er rett,
> før voldsmannen på den rette vei,
> hjelp den farløse til hans rett,
> og ta dere av enkers sak! (Jes 1, 17.)

Dommerne i tidligere tider var de mannlige overhoder for den enkelte familie og klan, de «eldste». Disse utøvet sin funksjon når det var nødvendig, når de ble kalt på. Enhver

kunne kreve å få sin sak «dømt» av disse. Stedet for rettsutøvelsen er byporten (alle byer var mer eller mindre befestet, Am. 5; 10. 12. 15) som innbyggerne måtte passere gjennom hver morgen og kveld til og fra arbeidet («inngang» og «utgang» — de to «rush-tider»). For å kunne føre en sak var minst to vitner påkrevet. Det avgjørende i prosessen var imidlertid ikke bevisførselen, men vitnenes troverdighet, — altså helt ulik moderne rettspraksis. I en sivilrettslig sak måtte man bøte ettersom skaden ble vurdert. I en strafferettslig sak ble den skyldige henrettet. Dette skjedde ved stening, og vitnene var de første til å begynne eksekusjonen av dommen (1. Kong 21, 13).

Dommeren i Israel er ikke profesjonell, men et ansett medlem av folket som handler ut fra sin kunnskap om vanlig rettspraksis. I perioden før monarkiet var «dommerne» en slags overoppsynsmenn som, ved siden av å være militære ledere, reiste rundt om i landet og skiftet retten. Kongene fungerte også som dommere, men parallelt med det gamle lokalsystemet. Et unntak fra regelen er de «kongelige byer» (militære anlegg) i Juda hvor kong Josafat utpekte særlige dommere (2. Krøn 19, 5). Appellinstans var de lokale helligdommer. Senere blir kongen selv den naturlige appellinstans (1. Kong 7. 7) med myndighet til å benåde — noe han gjør i Jahves navn, som hans representant (2. Sam 14, 11).

Da man begynte å *kodifisere lovene* i samlinger var dette av flere grunner: Man trengte en norm; skrevne dokumenter er en hjelp for hukommelsen; slik garanteres også en viss kontinuitet. Dette arbeidet fant sted ved de lokale helligdommene i nord og syd, og kodifiseringen ble for en stor del utført av prestene. Vårt gamle testamente rommer atskillige slike lovsamlinger fra forskjellig tid og sted. Eldst er *Paktens Bok* (2. Mos 20-23) og *Dekalogen* (de «ti bud»: 2. Mos 20, 5. Mos 5). Senere øker materialet betraktelig.

Viktigst og på samme tid eldst av disse er *Dekalogen*. Den er preget av internasjonal rett og er følgelig ikke israelittisk i sin opprinnelse. Bakgrunnen for Dekalogen finner vi i *den hetittiske vasall-pakten*, som er et juridisk dokument som binder en sterkere og en svakere part til hverandre,

konger og undersåtter, supermakter og vasallstater. Den er et slags konkordat. *Pakten,* dvs. avtalens betingelser, ble skrevet på tavler, levert av kongen til vasallen, oppbevart i et hellig skrin, regelmessig lest opp for vasall-folket, osv. *Paktsformularen* er firedelt: Kongen presenterer sin identitet — en historisk prolog følger som foranledning til selve paktinngåelsen — paktens betingelser fastlegges — forbannelser eller velsignelser avrunder dokumentet. Formelt som funksjonelt bærer Dekalogen slik likhet med den hetittiske pakt at et avhengighetsforhold vanskelig lar seg benekte, selv om mange mener at denne avhengigheten av hetittene først kommer inn i Israel på et langt senere stadium, nemlig med den deuteronomiske reform. I Israel er det Jahve som er kongen, og selv er det hans vasall. Israel er det folk Jahve har tatt under sin beskyttelse — mot at det holder seg til ham og hans lover. Disse «lovene» gir altså Israel dets identitet som folk — som Jahves folk. At denne begivenheten går tilbake til Sinai og Moses er det heller ingen grunn til å betvile, noe tradisjonen bærer et samstemmig vitnesbyrd om. Men Israel kan ha kjent paktstenkningen like fra fedrenes tid, fra det første møte med Kanaan.

Dokumentet innledes altså med å bekjentgjøre herskerens identitet:

> Jeg er Jahve din Gud, som førte deg ut av Egypt, ut av trellehuset. (v. 2.)

Så følger selve paktens betingelser:

Det første bud («Du skal ikke ha andre guder enn meg») understreker paktens natur. Den utelukker andre guders funksjon i Israel, ikke deres eksistens. Israels tro markerer seg her i sterk kontrast til andre folks gudeverden, deres polyteistiske panteon, hvor himmelguden hadde en kvinnelig motpart, mye avkom, og hvor religionen for en stor del besto i fruktbarhetskult (f.eks. baalismen). Likeledes medfører budet politisk uavhengighet, siden det å inngå et vasall-forhold til andre makter var ensbetydende med å anerkjenne deres guders suverenitet (som hos Jesaja).

Det annet bud («Du skal ikke lage deg noe gudebilde») betyr selvfølgelig ikke at dette bilde *er* guden det avbilder. Men bildet har i seg selv noe av gudens kraft og makt, som man derfor kunne anvende. Ingen kan derimot ha makt over Jahve. (Som en konsekvens av denne tankegangen er det da heller ikke funnet en eneste avbildning av en mannsperson fra det gamle Israel.)

Det tredje bud («Du skal ikke misbruke Herren din Guds navn») vitner om den makt *navnet* hadde for de gamle. Å kjenne en persons navn er å ha en viss makt over ham, som å ha hans bilde. Når Jahve har åpenbart sitt navn for Israel, er dette et stort privilegium, og forbudet er rettet mot enhver form for magisk bruk av dette. Navnet er på en måte personen. Budet gjelder derfor ikke blasfemi — det straffer Gud selv på stedet, med døden (Jobs Bok 2, 9 «Bann Gud — og dø!»).

Det fjerde bud («Kom hviledagen i hu») er et uttrykk for Israels spesielle forhold til Jahve og har ikke vært å spore hos andre folk på samme tid. Det betyr også et velkomment brudd i arbeidets rutine.

Det femte bud («Du skal hedre din far og mor») anerkjenner den autoritet og det naturlige bånd som ligger til grunn for samfunnet: Familien. Budet forbyr en å bryte med sine forfedres tro, og søker å bevare Israels religiøse identitet. Familien og religionen hører sammen.

Det sjette bud («Du skal ikke slå ihjel») antyder en fundamentalt viktig holdning i samfunnet og angår israelittens forhold til sine landsmenn, ikke til eventuelle fiender. Budet utelukker hverken krig eller henrettelser.

Det syvende bud («Du skal ikke bryte ekteskapet») søker å sikre mannens rett til sitt avkom. Da kvinner ikke var under loven, var det kun menn som kunne begå dette lovbrudd, og kun mot en gift kvinne. I israelittisk tankegang levde et menneske videre etter sin død i sitt avkom, ikke i det hinsidige. Derfor blir denne omsorgen så avgjørende.

Det åttende bud («Du skal ikke stjele») angår muligens det å berøve et annet menneske friheten, altså ikke hans eiendom. En israelitt skulle ikke kunne selges som slave til

andre folk. Å gjøre dette var ensbetydende med mord. Å røve et menneske er å drepe det (sml. Josef og hans brødre).

Det niende bud («Du skal ikke vitne falskt mot din neste») berører rettspraksisen. Vitnenes troverdighet var helt avgjørende, da den anklagete ble ansett som skyldig inntil det motsatte kunne bevises (altså omvendt av vår tids praksis).

Det tiende bud («Du skal ikke begjære din nestes hus») går ikke bare på holdningen og innstillingen, men like meget handlingens konsekvens: Tyveri. En mer spesiell, men likevel mulig tolkning antyder at «hus» står for dets herre, en «eldste».

Innholdet i Dekalogen er tydelig av en almen karakter og gyldighet. Dokumentet fastlegger de mest fundamentale normer som gjelder i samfunnet og angår mennesket som sådant. Det som gjør Dekalogen så sentral i Israels liv er at den er blitt selve uttrykket for forholdet til Jahve: *Pakt.* Så avgjørende blir denne pakten at brudd på budene medfører *dødsstraff,* ettersom individet såvel som fellesskapet er avhengig av at budene overholdes. Å eliminere lovbryterne er å forsone Jahve. Dekalogen kan derfor med god grunn oppfattes som Israels strafferett. En avgjørende forskjell fra andre folks lovverk (f.eks. Hammurabi) er at loven gis direkte fra Gud og ikke fra kongen. *Israels rett er alltid religiøs.* Slik får paktsteologien en uhyre sentral posisjon i Det gamle testamente. Den utvikles og modifiseres gjennom hele Israels historie.

Ved hvilken anledning ble pakten fornyet, dvs. offentlig opplest? Sannsynligvis ved en av de store høytidene. Det hersker stor uenighet om hvor dette kan ha funnet sted, og man har gjettet på Sikem i nord eller Kadesj i syd. Vi kan i alle tilfeller anse det som hevet over tvil at en slik paktsfeiring» var viktig for stammenes samhold i tiden før monarkiet. Siden splittes Israels forståelse av pakten. I nordriket holdes denne teologien høyt i ære, men i Jerusalem er den blitt erstattet av pakten med Davids hus. Det er typisk for denne situasjonen at vi finner Dekalogen som en del av Elohistens verk, selv om den naturligvis er av langt eldre dato.

En annen samling tidlige lover er *Paktens bok* (2. Mos 20, 22-23, 9). Til forskjell fra Dekalogen er den sivilrett og gir oss et gløtt av dommeren ved byporten og de normer og tradisjoner han har holdt seg til. Det aller meste av materialet har da også en kasuistisk form («hvis... så»). Paktsboken er den eneste lovkodeks vi har overlevert fra det gamle Israel. Den er blitt til etter bosetningen i Kanaan, siden den tydelig reflekterer agrarkulturen, og gjenspeiler kanskje forholdene i monarkiets første dager. Paktsboken angår dagliglivet i byene rundt om i landet og byr oss en enestående anledning til å komme de gamle israelitter nær.

Israels lover er humane. Særlig kommer dette frem i avsnittet som omhandler slavene (21, 1-11). En slave skal settes fri etter 6 år (v. 2). Slaveri var nemlig ofte den eneste løsningen på en stor gjeld. For uoverlagt drap innrømmes fristeder (asyl) hvor man kan ta tilflukt (v. 13). Dødsstraff ilegges for brudd på Dekalogens krav, da de angår selve pakten — dette gjelder også dyr! (v. 28). Gjengjeldelsesretten, som er å finne i v. 22-2[illegible] («øye for øye og tann for tann»), uttrykker ikke hevn, men begrenser straffen oppad. Lovene som angår eiendom er preget av den samme omsorg for den beste løsning. 22, 9 sier at helligdommene skal fungere som rettslig appell-instans («komme frem for Gud»). Omsorgen for de små i samfunnet veier tungt på den rettferdige: «Du skal ikke plage en innflytter eller fare hardt fram mot ham; for dere har selv vært innflyttere i Egypt». (22, 21.) Det nedlegges bestemt forbud mot å ta renter fra fattige (22, 25). Vitnets integritet må understrekes: «Når du vitner i en sak, gi da ikke etter for det mengden vil, så du fordreier retten. Og når det gjelder småkårsfolk skal du ikke pynte på deres sak» (23, 2-3). Nestekjærligheten er hele tiden forutsatt: «Når du ser at din uvenns esel segner under kløven, må du ikke tenke på å gå fra ham; du skal hjelpe ham med å løse kløven». (23, 5.)

Disse lovene viser oss et samfunn som er dypt demokratisk og som ikke kjenner større klasseskiller. Siden rettssystemet trolig er kommet inn i Israel via Kanaan er det blitt opptatt i samsvar med paktens tradisjoner. Et israelittisk særpreg er

den religiøse ånd som preger all rett i Israel. Som eneste forklaring på dette forhold, har vi Dekalogen å holde oss til. Pakten er det som kontinuerlig skaper Israel, gjør det til JAHVEs folk. *All lov er følgelig kommet fra Jahve,* sivil- eller strafferett, og angår pakten direkte. Dette forklarer også hvorfor lovgivningen på Sinai er skildret som en teofani (åpenbaring av Gud) under mysteriøse omstendigheter, ikledd et mytologisk språk. Hellige fjell er ellers kjent nok fra religionshistorien. Israelittenes verdensbilde er stadig entydig, helt religiøst. Hos deres naboer kan derimot rettsvesenet virke mer selvstendiggjort, sekularisert.

Følgelig får retten store konsekvenser for teologien. Lovene er også teologisk språk, de sier oss Guds vilje. Vi befinner oss med andre ord i en stilling hvor selve den teologiske tenkemåte er juridisk betinget. Til tross for de sterke forbud mot å gjøre seg noe bilde av Jahve, må det innrømmes at denne form for rett rommer mye *«positiv teologi»*. Ellers er det vanlig å beskrive den gammeltestamentlige teologi (lære om Gud) som negativ — den gir ingen beskrivelse av Gud. Ifølge den jøde-kristne tradisjon er enhver avbildning av Gud umulig, også om denne er mental. *Retten definerer derimot Gud som rettferdighet.* «Øye for øye, tann for tann, fot for fot» . . . men ikke strengere. Israels gudsbilde står fra begynnelsen av i gjeld til retten. Det sier seg selv at et slikt forhold aldri kan bli konstant. Samfunnet og dets lover gjennomgår forandringer som undertiden får store konsekvenser for teologien (som f.eks. i våre dager). Når statens ideologi, dens politiske program, på samme tid er et teologisk program (som i Israel), er det selvsagt at begge blir gjenstand for stadig revisjon. Vårt gudsbilde forandrer seg — fordi vi forandrer oss. Den eneste mulighet vi har for å tale om Gud går via oss selv, dvs. våre psykologiske og sosiologiske strukturer. Den psykologiske dimensjon er negativ (apofatisk) ettersom dybdene i vårt sjeleliv ikke har en enkelt arketyp for Gud. Den sosiologiske dimensjon er positiv (katafatisk) ettersom samfunnet søker å realisere vår idé om rettferdighet.

I kongetiden var disse forholdene under sterk utvikling.

Det gamle stammesamfunnets demokratiske struktur og ideologi passer ikke lenger det moderne klassesamfunnet. Profetenes største fortjeneste er å ha påpekt dette. Folket lever ikke lenger i pakt med tradisjonen, og situasjonen må justeres. Det sier seg selv at en slik gjenopprettelse av balansen alltid vil innebære en kombinasjon av to elementer: Det gamle og det nye. Jahvismen søker alltid å tilpasse seg — religionen er jo til for menneskets skyld og ikke omvendt — men samtidig søker den å bevare sin identitet som jahvisme. Med andre ord: en reform er nødvendig.

En annen grunn til at det hersket teologisk ubalanse i Israel under kongene, var at pakten ble oppfattet på to vidt forskjellige måter. *Israel* er stort sett konservativt og bevarer den gamle forståelsen av pakten som gjensidig forpliktende. Folket — ikke kongen — står i sentrum. Dette er det inntrykk man får både hos Hosea og Elohisten. *Juda* er moderne, sentralisert og svært monarkisk. Den monarkiske tolkningen av pakten garanterer mer enn forplikter, som allerede nevnt. Paktsteologien, slik vi har beskrevet den i dette avsnittet, er altså ennå ikke blitt felles teologisk tenkemåte i Israel. Hittil har den gitt nordriket dets teologiske særpreg (forholdet til Jahve er betinget), mens sydriket følte seg tryggere i sin form for jahvisme. Pakten, som fremdeles bare er én teologisk uttrykksmåte blant flere, skulle imidlertid snart få nøkkelposisjon i syd, med store konsekvenser for all senere teologi. Denne utviklingen skyldes særlig begivenhetene i nord.

Da Israel bukket under for den assyriske overmakten og Samaria falt i 722, førte dette til et teologisk sjokk i Juda. Reformtanker er i luften, og disse er sterkt preget av de gamle tradisjonene fra Sinai, hjulpet frem av profetenes radikale jahvisme.

Reform

Den politiske situasjon i *Israel* var etter hvert blitt helt umulig. Kong Menahen hadde betalt tributt til den assyriske

storkrigeren Tiglat-Pileser III for om mulig å unngå fullstendig undertrykkelse. Et slikt trekk var naturligvis ensbetydende med tap av den politiske frihet. Tributten ble betalt med en særskatt som kongen la på rike borgere (2. Kong 15, 19-20). I raseri over denne skatten myrder kongens adjutant, Peka, både herskeren og tronarvingen og river makten til seg. En anti-assyrisk holdning kommer fra nå av til å prege nord-rikets utenrikspolitikk — og den får katastrofale følger. Sammensvergelsen med Resin og Damaskus fører til Israels fall i 734 (det er ved denne anledningen at kong Akas i Juda søker sikkerhet hos Assyria) og bare hovedstaden Samaria står tilbake etter at Tiglat-Pileser har inntatt Damaskus og Israel (2. Kong 15, 29; 16, 9). Her regjerer kong Hosea, som hadde styrtet Peka, men forblir Assyria skattepliktig. I et siste forsøk på å riste åket av seg søker han hjelp hos Egypt og føler seg sterk nok til å nekte å betale mer skatt den dagen Tiglat-Pileser er død. Represalier følger. I hele tre år klarer Hosea å holde stand mot overmakten, og i løpet av denne tiden dør også den nye assyrerkongen Salmanassar V. Hans etterfølger, Sargon II gjør slutt på det hele i 722:

> «I Hoseas niende regjeringsår inntok assyrerkongen Samaria og førte israelittene bort til Assyria.» «Assyrerkongen hentet folk fra Babylon, Kuta, Avva, Hamat og Sefarvajim og lot dem bosette seg i Samarias byer istedenfor israelittene. De tok Samaria i eie og slo seg ned i byene der.» (2. Kong 17, 6. 24.)

Av dem som rakk å redde seg over grensen til det ennå uavhengige Juda må det ha vært sterke representanter for jahvismen i nordriket. Når vi har Elohistens verk og Hoseas orakler, er det takket være dem. I Jerusalem har disse kretsene fortsatt å øve en teologisk innflytelse, som vil fremgå av det følgende.

Siden kong Akas' dager (734) hadde sydriket betalt en dyr pris for sin relative uavhengighet, også i form av skatt til Ninive. Så snart nyheten om Sargons død ble kjent, fattet *kong Hiskia* mot og forberedte seg på full selvstendiggjørelse. Han visste at tiden var knapp og satte straks i gang med militære tiltak. Viktigst var gjenreisningen av Jerusalems

murer (2. Krøn 32, 5) og byggingen av et nytt vannreservoar innenfor byen, Siloa-dammen, som ble konstruert på rekordtid. I 701 står Sankerib i Juda og legger landet øde, by etter by.

> «I det fjortende året Hiskia var konge, rykket assyrerkongen Sankerib mot alle de befestede byene i Juda og tok dem.» (2. Kong 18, 13.)

Deretter står Jerusalem selv for tur, men:

> «Den natten gikk Herrens engel ut og slo i hjel 185 000 mann i assyrernes leir. Da folket stod opp om morgenen, fikk de se alle de døde som lå der. Da brøt assyrerkongen Sankerib opp og drog hjem igjen. Og siden holdt han seg i ro i Ninive.» (2. Kong 19, 35-36.)

Jerusalem var atter reddet — denne gang på grunn av musepest i fiendenes rekke (i følge Herodot).

Kong Hiskias politiske historie var altså dramatisk nok, men enda viktigere var hans innsats for jahvismen, hans reform av religionsvesenet.

> «Hiskia gjorde det som var rett i Herrens øyne, akkurat som hans ættefar David hadde gjort. Han nedla offerhaugene, slo i stykker steinstøttene, hogg ned Asjera-pælene og knuste kobberslangen som Moses hadde laget. Helt til den tid hadde israelittene ofret til slangen. De kalte den Nehusjtan.» (2. Kong 18, 3-4.)

Det kan neppe være tvil om at denne reformen er inspirert av Samarias fall. Så langt fra å triumfere føler Juda seg rystet.

Årsaken til katastrofen er i deres øyne av religiøs art, slik at hvis Jerusalem i det hele tatt skal kunne fortsette å bestå, må det onde rykkes opp med roten. Israels seneste historie har lært dem at det er selve pakten som står på spill. Hiskias første handling er å fornye denne.

2. Krønikebok gir Hiskia en spesielt god og fyldig omtale. Han renser prestene og templet, ofrer et sonoffer for folket

(kap. 29), holder en høytidelig påske (kap. 30), utrydder alle spor av avgudsdyrkelse (muligens også på nordrikets territorium: kap. 31), og omorganiserer hele det kultiske apparat omkring de store høytidene. Hele denne reformen har politiske motiver: Den avviser fremmede nasjoner og deres guder (som nedlagt i det første bud). Kong Akas hadde jo anerkjent disse da han bøyde seg for assyrerkongen, og det var en kjensgjerning at han som tegn på underkastelsen hadde måttet sette opp et alter av hedensk type foran templet i Jerusalem (2. Kong 16, 10-16). Dronning Jesabel og hennes Baal-dyrkere var et annet skrekkens eksempel fra tidligere dager.

I sine bestrebelser fikk kongen stor hjelp av teologene fra nordriket som hadde etablert seg som en skole i Jerusalem. Disse hadde et teologisk program som samlet seg om pakten og dens normer. Situasjonen i Juda fikk dem til å forkynne dette budskapet med tanke på forholdene der, og heri fikk de tydeligvis hjelp av Hiskias menn. (Samarbeidet resulterte i et dokument som utgjør en teologisk syntese av nordrikets og sydrikets tradisjoner, men som først kom til å spille en avgjørende rolle på et litt senere stadium av Judas historie.)

Hiskia dør i 687. Under hans sønn og etterfølger *Manasse* settes hele prosessen i revers.

> «Offerhaugene som hans far Hiskia hadde ødelagt, bygde han opp igjen. Han reiste altere for Ba'al og laget Asjera-pæler, slik som Akab, kongen i Israel, hadde gjort. Og han tilbad og dyrket hele himmelhæren. Selv i Herrens hus bygde han slike altere, enda Herren hadde sagt: «I Jerusalem vil jeg la mitt navn bo.» I begge forgårdene til templet bygde han altere for hele himmelhæren. Manasse lot sin sønn gå gjennom ilden. Han drev med tegntydning og spådomskunster og skaffet seg åndemanere og spåmenn.» (2. Kong 21, 3-6a.)

Mens Manasse forførte Juda, gikk Hiskias menn under jorden.

Etter et mellomspill på ti år, under kong Amon, blir *Josjia* konge (i 640) bare 8 år gammel.

> «I sitt åttende regjeringsår, da han ennå var en ung mann, begynte han å søke sin ættefar Davids Gud. Og i det tolvte året begynte han å rense Juda og Jerusalem for offerhauger og Asjera-pæler og utskårne og støpte gudebilder... Han knuste dem til støv og strødde det på gravene til folk som hadde ofret til dem. Prestenes ben brente han på deres egne altere. Slik renset han Juda og Jerusalem.» (2. Krøn 34, 3-5.)

Josjia beordrer husundersøkelse over hele landet for om mulig å utviske ethvert spor av fremmed religion. Som del i det hele, «i det attende år av sin regjering, mens han holdt på å rense landet og Herrens hus», sendte han menn avsted for å sette i stand Herrens hus, templet. «Da sa overpresten Hilkia til riksskriveren Sjafan: «Jeg har funnet en lovbok i Herrens hus. Hilkia gav boken til Sjafan og han leste den.» Skriveren leser for presten, går til kongen og forteller om funnet, og «da Josjia hørte det som stod i lovboken, flerret han klærne sine. Så gav han denne befaling til presten Hilkia, og til Ahikam, Sjafans sønn, Akbor, Mikas sønn, riksskriveren Sjafan og kongsmannen Asaja: «Gå og søk råd hos Herren for meg og folket, for hele Juda, om innholdet i denne boken som er funnet. For stor er Herrens harme som har flammet opp mot oss, fordi våre fedre ikke hørte på det som står i denne boken, og ikke gjorde alt det som er foreskrevet oss.»» (2. Kong 22, 8-13.)

Dette er et av de mest dramatiske øyeblikk i Israels historie. Boken som ble funnet i templet, gir en ny og sterk impuls til Josjias reformprogram og han leser den selv høyt for folket. Som resultat går han enda grundigere til verks enn Hiskia hadde gjort.

Jerusalem skal fra nå av være den eneste helligdom — dette ser han som den eneste realistiske utvei. Så holdt de påske for Herren, og en slik «påskehelg var det ikke blitt holdt siden dengang dommerne styrte i Israel, ikke så lenge det hadde vært konger i Israel og Juda. Det hadde aldri før vært noen konge som Josjia. Ingen hadde på den måten vendt om til Herren av hele sitt hjerte og av hele sin sjel og av all sin makt, helt som Moseloven krever. Og heller ikke siden kom det noen konge som han.» (2. Kong 23, 22-25.)

Slik lød ettertidens dom over ham. Han var en ideell konge — en ny David.

Bokrullen de fant i templet var etter all sannsynlighet det dokument Hiskias menn hadde skapt under dennes reformforsøk og som de hadde deponert i templet før de trakk seg tilbake.

Vi kjenner den som 5. Mosebok. Deuteronomium.

Deuteronomium

Da jødene oversatte sin bibel, Det gamle testamente, til gresk og skulle finne en tittel på 5. Mosebok, brukte de uttrykket den annen lov (gresk: *deuterosnomos),* som er en upresis gjengivelse av kap. 17, v. 18 («en avskrift/kopi av denne loven»). Likevel sier tittelen oss noe om bokens egenart: Den første lov ble gitt av Gud til Moses på Sinai, — den andre ble gitt av Moses til folket på terskelen til det lovede land, i Moab. 5. Mosebok er skrevet i form av en avskjedstale, Moses' testamente til Israel like før sin død. Avskjedstaler er alltid et viktig redskap i den antikke forfatters hånd og benyttes om alle større skikkelser (Jakob, Josva, Samuel, David, osv.). I dette tilfellet er det Moses selv, den utvilsomt største religiøse skikkelsen i Israel, som legges ord i munnen, ord som til denne dag er en livsnorm for millioner jøder.

Deuteronomium er en usedvanlig vakker bok. Den er stramt komponert, skrevet i en særpreget stil, og er en nytelse å lese. Deuteronomium er samtidig en trist bok. Den ser seg lengselsfullt tilbake på en måte som kan ta gløden fra de perspektiver og håp den stiller for fremtiden.

Lik alle andre gammeltestamentlige bøker er Deuteronomium sammensatt av deler som stammer fra forskjellige tider og situasjoner. Stort sett hersker det enighet om at Josjias lovbok er å finne i kap. 5-26. Senere ble den utstyrt med en historisk innledning (kap. 1-4) og etterfulgt av diverse mindre avsnitt (velsignelser og forbannelser: kap. 28; Moses' avskjedskvad: kap. 32; Moses' velsignelse: kap. 33; Moses' død: kap. 34). Det hele er sammenføyet på en måte som gir boken et formfullendt preg.

Som allerede nevnt er bokens litterære form en avskjedstale. Men samtidig er innholdet tilsynelatende en samling lover, en «vasall-pakt». Boken har altså samme mål som Dekalogen og Paktens bok, men den bærer mer preg av å være en bok i ordets fulle forstand. Det er dette som gjør den til så fengslende lesning. Som man leser spør man seg selv: Er Deuteronomium virkelig en lovbok? Eller er den en bok om lover? Svaret ligger naturligvis i en nærmere undersøkelse av innholdet i boken.

Lovene i Deuteronomium er samlet i kap. 12-26 (av forskere ofte kalt 'ur-Deuteronomium'). Her finner vi tydelige tegn på at de avspeiler en reformsituasjon som passer både under Hiskia og Josjia.

> «Dere skal ødelegge alle stedene hvor de folkene dere driver bort, dyrker sine guder, på høye fjell og hauger og under hvert frodig tre. Riv ned altrene deres, slå istykker steinstøttene, brenn opp Asjera-pælene, hogg ned gudebildene og utslett deres navn fra disse stedene.» (12, 2-3.)

> «Vokt deg så du ikke bærer fram dine brennoffer på hvert hellig sted du ser. Bare på det stedet Herren velger ut i en av dine stammer, skal du bære fram dine brennoffer, og der skal du gjøre alt det jeg pålegger deg.» (12, 13-14.)

Jerusalem er naturligvis ikke nevnt med navn ettersom boken er skrevet i et historisk perspektiv, fra tiden før bosetningen. Vi får vite med all mulig tydelighet at landets religion er en fare for jahvismen. Den som «i strid med det jeg har påbudt, går bort og dyrker andre guder, bøyer seg og tilber dem eller solen eller månen eller hele himmelens hær» skal «føres ut til byporten og steines ihjel. Etter to eller tre vitners utsagn skal dødsdommen fullbyrdes. Etter én manns vitneutsagn skal ingen dø. Vitnene skal være de første som løfter hånden for å drepe.» (17, 3. 5b-7a.) Fruktbarhetsreligionens prostituerte må utryddes: «Blant israelittene må det ikke være noen kvinne eller mann som driver tempelutukt.» (23, 17.) Det samme gjelder menneskeofringer og okkulte aktiviteter: «Hos deg må det ikke finnes noen som lar sin sønn eller datter gå gjennom ilden, ingen som tar varsler, ingen tegntyder,

spåmann eller trollmann. Ingen må drive med besvergelser, spørre gjenferd og spådomsånder til råds eller søke råd hos de døde... Helhjertet skal du være i forholdet til Herren din Gud.» (18, 10-11. 13.) I en tid preget av synkretisme er det naturlig å finne at inngifte av kanaaneere er en trusel mot jahvismens sikkerhet: «Den som er født i blandet ekteskap, skal ikke ha adgang til Herrens menighet.» (23,2.) Deuteronomium går videre og erklærer kanaaneerne hellig krig (kap. 7).

Alt dette stemmer godt med beskrivelsen av reformene i 2. Kongebok kap. 23. Prestene ved de mange helligdommene rundt om i landet er fra nå av arbeidsløse og blir særlig tilgodesett: «Du må heller ikke glemme levitten i byene dine, for han har ingen arv og del sammen med deg.» (14, 27.) Derfor skal han betales tiende hvert tredje år (14, 28-29).

En juridisk nyordning er at Israels høyesterett blir opprettet i Jerusalem («det sted Herren din Gud velger ut»). Her finner vi enda et eksempel på sentralisering. Kongen er selv under loven og skal være dens høyeste vokter:

> «Kongen må ikke holde mange hester og ikke sende sitt folk til Egypt igjen for å skaffe flere hester. Herren har jo sagt at dere ikke mer skal vende tilbake den veien. Kongen skal heller ikke ta seg mange hustruer, så han forledes til frafall, og han må ikke samle seg sølv og gull i mengde. Han skal ha den (en avskrift av denne loven) hos seg og lese i den så lenge han lever så han kan lære og frykte Herren sin Gud.» (16, 16-17. 19.)

Ånden i disse lovene har kanskje et enda mer humant preg enn det vi fant i Paktens bok. «Hvert sjuende år skal du ettergi all gjeld.» (15, 1.) «Av utlendinger kan du kreve renter, men ikke av din landsmann.» (23, 20.) Slavene skal bare tjene i seks år, såfremt de er landsmenn (15, 12-18), og rømte slaver skal ikke utleveres til sine forhenværende herrer (23, 15). «En nygift mann skal ikke dra ut i krig og ikke bli pålagt noen andre plikter. Han skal være fritatt i ett år, til gagn for sitt hus og til glede for henne som han har tatt til kone.» (24, 5.) «Når du høster inn kornet på åkeren din og glemmer et kornband der, skal du ikke vende tilbake og hente det. Innflyttere, farløse og enker skal få det.» (24, 19.) «Når du kommer inn i en annen manns vingård, kan du spise så mye druer du vil, til du blir mett. Men du må ikke sanke i spann.» (23, 24.) Fattige og reisende blir vist denne særlige omsorg, likeledes dyr (22, 1-4. 6-7). Denne gangen kommer også kvinner under loven og blir del av rettssamfunnet.

Ved nærmere ettersyn slår det en at språket i Deuteronomium ofte er generelt og absolutt, og hele samlingen har et mindre konkret preg enn Paktens bok. Hvem er de omtalte kanaaneerne? På forfatterens tid var de jo forlengst gått opp i den israelittiske befolkningen. Hva blir det da med den hellige krig? Går man i detalj, synes Deuteronomium å bli vag. Boken er lite opptatt av eiendomsspørsmål. Avgift og lønn til levittene er gitt en upraktisk behandling, og festene er kun løslig omtalt. Teksten reiser uvegerlig spørsmålet: Er dette egentlig lover?

Spørsmålet lar seg også stille slik: Kan lov brukes til annet en lovgivning? Forskjellen mellom de eldste lovsamlingene og 5. Mosebok er at de første, ifølge den form de er presentert i, er gitt av Jahve til folket, mens «den annen lov» er Moses' undervisning til Israel. Vi har allerede sett at all rett i Israel er religiøs, den kommer fra Gud. Da er det ganske nærliggende å gi all religiøs lære et rettslig preg. Slik kan altså lov og rett bli et glimrende redskap for undervisning og forkynnelse. Det er dette som skjer i 5. Mosebok.

> «Dette er de bud, forskrifter og dommer som Herren deres Gud har pålagt meg å lære dere, og som dere skal leve etter i det landet dere er på vei til for å legge under dere.» (6, 6.)
> «Disse ord og bud som jeg gir deg i dag, skal du bevare i ditt hjerte. Du skal gjenta dem for dine barn og tale om dem når du sitter hjemme og når du går på veien, når du legger deg og når du står opp. Bind dem på hånden som et merke og ha dem på pannen som en minneseddel. Skriv dem på dørstolpene i huset ditt og på portene dine.» (6, 1. 6-9.)

Deuteronomium bruker hyppig et undervisende, didaktisk ordforråd. Ord som «lære» og «undervise» finner vi igjen og igjen. Som i visdomslitteraturen skal denne kunnskapen

meddeles fra far til sønn. Det er den «vei» som Israel skal gå. Som i visdomslitteraturen lønnes det gode og straffes det onde i dette liv.

> «Se, jeg legger i dag fram for dere velsignelse og forbannelse: velsignelse, så sant dere adlyder budene fra Herren deres Gud, som jeg gir dere i dag: forbannelse, dersom dere ikke adlyder budene fra Herren deres Gud.» (11, 26-28a.)

Følgelig melder spørsmålet seg om hvem som er forfatterne av 5. Mosebok. Hvilken gruppe i Israel taler dette språket: Skrivere, prester, profeter? Boken bærer preg av profetenes forkynnelse så vel som av skrivernes undervisning. Bokens struktur har dessuten mye til felles med Salomos Ordspråk. Et annet spørsmål er like viktig: Hvilken teologi dominerer boken: Sydrikets monarkiske eller nordrikets profetiske? Igjen finner vi tydelige spor av begge tradisjoner i Deuteronomium.

Lik Jerusalems teologi er denne boken utpreget urban. Kulten skal sentraliseres på et sted. Samtidig viser den seg kritisk overfor monarkiet ved å avmytologisere både kongen og hans hovedstad. Jerusalem og kongen er ikke sakrale i seg selv, men fordi de er utvalgt av Gud. Arken er ikke lenger Guds trone, men et skrin til oppbevaring av paktens bud. Jahve er i himmelen,. Hans navn bor på jorden.

Lik nordrikets teologi er Deuteronomium egentlig demokratisk. Jahvismens forankring ligger nemlig i Sinai og Moses. Profetenes rolle er her meget sentral, og Moses selv er deres fremste talsmann. Igjen er det pakten som er jahvismens fellesnevner.

Som vi allerede har sett var ikke *pakten* et nytt teologisk begrep i Israel. Men her er det blitt selve hjørnestenen i et stort teologisk byggverk. Man skal imidlertid legge merke til at denne boken ikke taler et snevert, juridisk språk.

«Deg har Herren din Gud *valgt ut* blant alle folk på jorden til å være hans eiendomsfolk.» (7, 6.)

«Hør, Israel! Du skal *elske* Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din makt.» (6, 4-5.)

Utvelgelsen er en Guds gave. Så er også loven. Derfor

krever den kjærlighet til Gud, ikke bare lydighet. Pakten blir dermed et meget rikt begrep som rommer mange aspekter. Å tolke Deuteronomium som «lov» i snever forstand er å misforstå boken. Innenfor dens litterære ramme presenterer den nemlig loven i form av profeti. Visjonen er i sannhet profetisk: *Ett* folk, utvalgt blant alle folkeslag, forenet i *én* kult, på *ett* sted, hvor Jahves navn skal bo, lydig mot *én* pakt.

Deuteronomium har altså en sammensatt natur både hva form og innhold angår: Lov og avskjedstale, skrivere og profeter, nordlige og sydlige tendenser i teologien. Det enkleste er å anta at boken ble skrevet i Juda av Hiskias menn (Ordsp 25) etter Samarias fall i 722. Hvis den derimot ble skrevet under kong Manasses slette regjering, er det naturlig å se boken som en refleks av farens reformprogram. I alle tilfeller: Boken deponeres i templet under kong Manasse, hvor den senere blir funnet under kong Josjias reform, som den derved gir en ny og sterk impuls. Deuteronomium er inspirert av nordrikets fall og er et resultat av samarbeide mellom teologer fra nord som flyktet til Juda, og reformvennlige kretser der. Det *problemet* de arbeidet med var: Hvordan kunne katastrofen i 722 skje? *Svaret* de gav var: P.g.a. frafall fra jahvismen. *Løsningen* de antyder for fremtiden er: Pakten må stå sterkere i folkets bevissthet. Slik er det budskapet Deuteronomium forkynner. Her finner vi sydrikets teologi omtolket i lys av nordrikets tradisjoner, men boken er adressert til Juda for at folket der skal lære av historiens lekse.

Det er ingen overdrivelse å betegne Deuteronomium som en teologisk bragd. De menn som står bak boken har gitt Israel ikke mindre enn en ny teologisk konstitusjon: En samlet teologi for et samlet folk. Etter det som var skjedd var det fremfor alt viktig å fornye teologien i Israel. Teologens største oppgave er å se til at Gud aldri blir passé.

Fornyelsen skjer ved å se seg tilbake, og samtidig skissere opp en vei for fremtiden. Gammelt preger nytt, og nytt preger gammelt. Boken er på mange vis begynnelsen til den store syntesen vi kjenner som jødedom. *Torah* betyr først og fremst «lære», kun i annen omgang «lov». Her ser vi historie og

lov gå sammen om samme sak, likeledes skrivere og profeter. Vi skimter allerede muligheten for jødedommens tilblivelse og den senere overgang fra kult til bok.

5. Mosebok utgjør høydepunktet i teologien før landflyktighet. På sin egen måte oppsummerer den hele utviklingen fra Dekalogen og Paktens bok og ned til reformen. Prinsippet bak all denne teologien er meget enkelt: *Israels utvelgelse er betinget*. Betingelsen er at folket holder paktens betingelser. Slik formuleres jahvismen innenfor det vi kan kalle dens juridiske tradisjon, en tradisjon som vi har sett ble meget toneangivende. Den viser oss *en rettferdig Gud*. I sentrum for oppmerksomheten står mennesket, ikke eiendom (5. Mos er nokså vag når det kommer til de mer materielle spørsmål), og mennesket er, ifølge Israels tro, alltid «teologisert»: Sett i forhold til Gud. Når fellesskapet menneskene i mellom blir brutt, oppstår det samtidig brudd i forholdet til Gud. Gud er nemlig der hvor menneskene er, hvor menneskene lever i rettferdighet med hverandre. Derfor var det profetene protesterte mot den utvikling tingene tok (og de gjorde det ofte i form av en rettslig prosess hvor Gud stevner Israel). Teologien før landflyktigheten bevarte alltid et slikt kollektivt preg, og forholdet mellom Gud og Israel angikk folket som helhet. Når enkeltindividet hadde brutt pakten, var den dermed ugyldig for alle som én, og den skyldige måtte straffes med døden.

Paktens gjensidighet, dvs. «Guds rettferdighet» er blitt det store gjennomgangstema. En vei ligger åpen for Israel, til velsignelse eller forbannelse. Rettferdighet og gjengjeldelse er blitt de to sentrale ledemotiver. Denne teologiske sentraliseringen er programmets styrke og svakhet på samme tid. Spenningen ligger i det faktum at til tross for all visdom og reform er Deuteronomiums teologi ennå altfor positiv, den sier litt for meget: Er Gud egentlig rettferdig? Er *pakt* et begrep som yter rettferdighet mot Gud?

Historiens lekse hadde kunnet antyde et viktig korrektiv hvis forfatterne hadde lagt mer vekt på hvordan det gikk Josjia til syvende og sist. Judas mønsterkonge falt i slaget ved Megiddo i 609 (2. Krøn 35, 20-27). Det umulige var så å si skjedd. At jahvismen i det hele tatt overlevde etter dette, skyldtes at Deuteronomium ikke var den eneste teologiske nyskapning i tiden. Andre krefter i jahvismen så dypere, og begynte å uttale seg om det som vel var sakens kjerne.

4. *FANGEN - Guds barmhjertighet*

Judas siste dager

Til tross for Deuteronomiums nasjonale reformprogram, viste årene etter Josjia seg å være en eneste lang forfallstid. Den verdenspolitiske bakgrunn for de begivenhetene som nå følger, er sterkt preget av det nybabylonske riket, som overtar hegemoniet etter Assyria (Ninive falt i 612 og riket gikk i endelig oppløsning i 610). Juda befinner seg nok en gang mellom barken og veden, denne gang mellom Babylonia og Egypt. Josjia hadde handlet på eget initiativ da han dro ut mot farao Neko, men det gikk ikke bedre av den grunn. *Joakas* ble så konge i sin fars sted. Han hadde bare regjert i tre måneder da Neko tok ham til fange og førte ham med seg til Egypt (2. Kong 23, 31). En annen sønn av Josjia, Eljakim, ble satt på tronen, riktignok som egyptisk vasall, og fikk navnet *Jojakim.* Fra 609—605 er altså Juda under egyptisk overherredømme. Denne perioden betyr den endelige slutt på reformen, og folket gir seg atter fremmede guder i vold. «Jojakim gjorde det som var ondt i Herrens øyne.» (2. Kong 23, 37.)

I 605 slår babyloneren Nebukadnesar egypterne ved Karkemisj. Fra nå av er Jojakim babylonsk vasall. Men allerede tre år senere prøver han å rive seg løs, hvilket resulterer i store tap av land til fienden (Negeb, Lakisj, Debir). Jojakim dør straks etter, og sønnen *Jojakin* overtar styret. Først i 598 tar babylonerkongen sin fulle hevn: Jerusalem beleires av Nebukadnesar og Jojakin kapitulerer. Babylonerkongen tok ham til fange i sitt åttende regjeringsår.

> «Nebukadnesar førte bort alle skattene i Herrens hus og i kongens slott og brøt gullet av alle de gjenstandene som Israels konge Salomo hadde fått laget til Herrens tempel... Han førte bort alt folket i Jerusalem, alle høvdingene og rikmennene, ti tusen fanger i alt, og alle håndverkerne og smedene. Bare de laveste lag av folket ble tilbake.» (2. Kong 24, 13-14.)

Dette var den første tvangsforflytning til Babylonia, og Judas konge var selv blant fangene. (Siden ble han benådet og endte sine dager ved Nebukadnesars hoff.)

> «Så gjorde babylonerkongen Mattanja, Jojakins farbror, til konge etter ham og forandret hans navn til Sidkia.» (24, 17.)

Sidkias styre varte fra 597 til 587. Etter et mislykket opprørsforsøk i 595 går han sammen med Egypt mot Babylonia i 589. «Da dro Nebukadnesar med hele sin hær mot Jerusalem.» (25, 1.) Beleiringen varte i hele to år før babylonerne greidde å bryte gjennom murene. Kongen og hans menn forsøkte å flykte til Ammon, men ble innhentet allerede ved Jeriko. Babylonerkongen «drepte Sidkias sønner mens faren så på. Så stakk han øynene ut på Sidkia, bant ham med kobberlenker og førte ham til Babylon» (25, 7). Jerusalem brant, og murene ble jevnet med jorden. Så fulgte nok en deportasjon av dem som var blitt tilbake i byen. «Bare en del av småkårsfolket i landet lot han bli tilbake for å arbeide i vingårdene og på åkrene.» (25, 12.)

Den nye herskeren som fienden innsatte, israelitten *Gedalja,* var kun administrator for Juda som babylonsk provins. Siden Jerusalem var blitt ubeboelig som resultat av alle ødeleggelsene, holdt han sitt hovedkvarter i Mispa. I jødenes øyne var han imidlertid en landsforræder og måtte bøte med livet allerede etter to år. Av frykt for represalier var det mange jøder som etter dette flyktet til Egypt, blant dem var også profeten Jeremia. En tredje deportasjon ble den uunngåelige konsekvens for de gjenværende (i år 582; sml Jer 52, 30). Juda er ikke lenger en babylonsk provins, men underlegges Samaria. — Dypere kunne man ikke synke.

Alle de offisielle teologiene hadde slått feil. For det første: Jerusalemteologiens selvgode garantier tjente bare til å sløve folkets religiøse og politiske samvittighet. For det annet: Deuteronomiums reformprogram syntes å ha mistet taket på

folk etter Josjias død. Det ene sviende nederlaget etter det andre bidro utelukkende til å svekke Judas identitet. Situasjonen var teologisk og politisk sett den samme som i det åttende århundre og som Jesaja hadde advart mot: En fanatisk sionisme kombinert med internasjonalt renkespill. Siden mye tydet på at supermaktenes guder virkelig var sterkere enn Jahve, nølte man ikke med å vende seg til disse.

En ny teologi var det eneste som kunne redde jahvismen, og denne gang måtte den gå atskillig dypere enn lov og rett, land og folk, Sion og nasjonalisme. Israel trengte ikke flere teologiske «løsninger», men en tro og et håp som kunne tåle alle løsningenes sammenbrudd og som kunne overleve den herskende uorden.

Da alt så mørkest ut, kunne man allerede høre profetiske talsmenn for en fornyet tro på at folkets skjebne fremdeles hadde en mening, utrolig som det kunne høres. Det er mot denne tolkningen av forholdene vi nå må vende oppmerksomheten.

Israels samvittighet

Når vi kjenner denne tiden så pass godt som vi gjør, skyldes det ikke minst én person som hadde gjennomlevd disse vanskelige årene og fått føle problemene på kroppen: *Jeremia* fra Anatot. Av alle Det gamle testamentes teologer er det ham vi kjenner best. Ingen annen skikkelse fra det gamle Israel har åpnet seg for oss som han. Ut fra de opplysninger Jeremia-boken gir, kan vi følge ham på en livsvei som best bør beskrives som et martyrium.

Han ble født ca. 650 i en prestefamilie. Bare nitten år gammel begynte han å tale i Jahves navn. Dette var før kong Josjia innledet sitt reformforsøk (kap. 1-6). Under selve reformen forholder han seg taus, noe mange tolker som en stilltiende anerkjennelse av Josjias politikk. Først da Jojakim er blitt konge, lar Jeremia høre fra seg igjen. Nå er hans gjerning blitt en langt vanskeligere, siden det er tydelig for

alle og enhver at Deuteronomium ikke har slått gjennom på lengre sikt. Profeten blir overvåket av de profesjonelle «profetene», han blir arrestert, forhørt og mishandlet. Innimellom må han flykte fra Jerusalem. Fordi han synes å anbefale en passiv politikk overfor babylonerne, viker man ikke tilbake for å stemple ham som landsforræder. Jeremia opplever begge beleiringene av Jerusalem og de påfølgende deportasjonene. Til den første gruppen jøder i Babylonia sender han dessuten et brev hvor han åpent og ærlig forbereder dem på at fangenskapet kan bli langvarig (kap. 29). Kong Sidkias regjering ble den mest dramatiske perioden i hans liv (kap. 27-39), fylt av prøvelser. Etter 587 støtter han faktisk Gedalja, men når denne blir myrdet, drar Jeremia i landflyktighet til Egypt og tar med seg sin skriver, Baruk. Der fortsetter han å levere profetiske ord like til sin død (kap. 43-44).

Boken som bærer Jeremias navn, gjør bruk av to forskjellige slags uttrykksmåter: Poesi og prosa. Vi vet fra kap. 36 at Jeremia dikterte sine «orakler» til skriveren og vennen Baruk. (Da Jojakim brente bokrullen bit for bit, måtte de lage ny kopi.) Versene er altså ikke produsert av et slags ekstatisk medium, men er omhyggelig komponert og diktert av en mann med stort poetisk talent og som i tillegg var så heldig å ha en sekretær. Selve orakelformen som Jeremia benytter seg av, er lånt fra de profesjonelle «profetene», men her fungerer den nærmest som en litterær genre, slik Amos og de andre domsprofetene hadde brukt den før ham. Jeremia var seg bevisst at han sto i en tradisjon av legprofeter i Israel. Det er følgelig til disse poetiske avsnittene vi må gå for å høre Jeremias *ipsissima verba* (egne ord).

Prosastykkene er en historie for seg. Mange minner fra profetenes liv levde videre etter hans død, likeledes mange av hans utsagn. Disse ble trolig bevart av dem som hadde støttet Josjias reform og som så Jeremia som en forkjemper for den deuteronomiske teologi. For de landflyktige i Babylon må ganske sikkert Jeremia ha fortonet seg som den største av alle profetene, den siste som hadde innsett og forutsagt tingenes triste gang. Jerusalems fall og templets ødeleggelse. Når så denne «deuteronomiske skolen» utgir Jere-

mias dikt i fangenskapet, sper de på med sin egen forkynnelse av reformens prinsipper. Prosastykkene er derfor blitt beskrevet som deuteronomiske prekener, med materiale om og av Jeremia selv. Slik blir disse avsnittene forkynnelse for jødene i eksil (kap. 7: historiens lekse; kap. 11: Israels brudd på pakten; kap. 14 og 28: om falske profeter; kap. 17: om sabbaten; kap. 34: om brudd på loven).

I Jeremias første budskap til sitt folk hører vi mangt et ekko av tradisjonene fra nordriket, særlig Hoseas forkynnelse. I all sannsynlighet var det disse oraklene som vakte den unge Jeremia da de ble kjent i Juda etter Israels fall. Hans egen formulering av forholdet mellom Jahve og Israel er meget krass.

Hvordan kan du si:
«Jeg er ikke uren,
jeg har ikke løpt etter Ba'al-gudene»?
Se hva du drev med nede i dalen,
og forstå hva du har gjort!
Du ligner en rask kamelhoppe
som renner hit og dit,
et villesel, kjent på steppen.
Hun snapper etter været
i sin brunst;
hvem kan temme hennes begjær?
De som leter etter henne,
trenger aldri å løpe seg trette;
i paringstiden finner de henne lett. (2, 23-24.)

Juda må lære av nordrikets feil (3, 6-13), forstå historiens lekse og omvende seg til Herren, «ta bort hjertets forhud» (4, 4). Hvis ikke, vil det gå Juda som med Israel, og Guds ris vil bli «fienden fra nord», assyrernes imperialisme (4, 7; 5, 15; 6, 22). Jeremia er ikke et øyeblikk i tvil om at det teologiske problem fremdeles er spørsmålet om den sterkeste gud, falske eller sanne guder.

De guder som ikke skapte himmel og jord,
skal forsvinne fra jorden
og ikke finnes under himmelen.
Men Herren,

han er i sannhet Gud,
og en evig konge. (10, 10-11.)

Sammenlignet med Jesaja synes Jeremia å ha et langt mer komplisert forhold til sitt eget kall. Psykologisk talt virker han mer distansert fra det, mens hans forgjenger i Jerusalem er så identifisert med sin gjerning at han nærmest ser alt i sort og hvitt. Ikke så å forstå at Jeremia derved blir fjern, tvert imot. Under Jojakim blir hans kall til å si sannheten et problem av første klasse. Følelsesmenneske som han er, gir han dramatisk uttrykk for sin stilling som menneske.

Ve meg, min mor,
at du fødte meg,
en mann som alle her i landet
ligger i strid og trette med. (15, 10.)

Du vet det, Herre.
Kom meg i hu og ta deg av meg!
La meg få hevn over dem som forfølger meg!
Vær ikke så langmodig mot dem
at du river meg bort.
Se hvor jeg blir hånet for din skyld!
Jeg fant dine ord og åt dem,
de var til glede for meg.
Aldri satt jeg og moret meg
i lag med lystige menn.
Ensom satt jeg grepet av din hånd,
for du fylte meg med harme.
Hvorfor er min lidelse uten ende,
og mitt sår ulegelig?
Det vil ikke gro. (v. 15-18.)

Jeremia identifiserer seg med sitt folks lidelse — og integrerer derved sin lidelse i sin oppgave. Dette gjør ham sterk, men selv føler han seg svak.

I sin hjemby møter han motstand og forakt, sikkert også fra sin egen familie (11, 18-23). Boken er full av profetens såkalte «bekjennelser» (f.eks. 18, 18-23; 17, 14-18; 20, 7-11). De sier oss hvor vanskelig det egentlig var å være Jeremia. Han levde i stadig tvil, snart på seg selv, snart på Jahves vilje med ham. Klagesanger veksler med forbønn for folket (10,

23-25; 14, 7-9, 17-22). Årsaken til Jeremias lidelser finner vi i hans naturlige følsomhet, skjerpet av hans profetiske kall.

Hele hans gjerning står i skarpt motsetningsforhold til «profetene». Jesaja hadde hatt politikerne mot seg; Jeremia får kongens religiøse rådgivere på nakken. Han er blitt like atskilt fra folket som folket er fra Jahve — og han lider. Denne motsetningen mellom sannhet og falskhet preger hele boken og er et ledemotiv også i prosatekstene. Spørsmålet er på ingen måte et teoretisk anliggende, men noe helt konkret, for sannhet og løgn ser han i deres praktiske konsekvenser, og de er store (23 og 26). Sett med hans øyne lever folket i en illusjon. Episoden med Hananja er den beste illustrasjon på misforholdet. Forfatterne av Deuteronomium hadde lagt et enkelt kriterium til grunn når det gjaldt å avgjøre om en profeti var sann eller falsk: Den sanne profeti er den som våger å være realistisk nok til å se sannheten i øynene. Dette kan lett misforstås. Jeremia forutsa at fienden var underveis, ikke fordi han visste at de allerede var begynt å marsjere (ingen behøver å være profet for å trekke konklusjonen av dét), men fordi han så at folkets forhold til Jahve var uvirkelig, falskt, basert på selvbedrag.

Etter det første sviende nederlaget i 597 utvikler Jeremias teologi seg videre enn hos hans forgjengere og hos reformatorene. Profetens tro overlevde katastrofen fordi han så Guds vilje i den. Jeremia går over fra å være «domsprofet» til å bli «frelsesprofet». Overgangen mellom de to er ikke gitt, den krever sin mann. Det er da heller ikke en billig frelse han forkynner: Bare hvis Israel tar nederlaget som en dom fra Herren og omvender seg til ham, skal det fortsatt få bestå (31, 18). Jeremia er den første som forkynner *frelse gjennom dom*. Det ville naturligvis være galt å si at Jeremia hilste babylonerne velkommen, men det er riktig å si at for Jeremia er nå situasjonen endelig blitt virkelig — avdekket for det den hele tiden har vært. Derfor har han noe reelt å gå ut i fra. Ingen av de tidligere profetene hadde tenkt så langt, men deres situasjon var også en litt annen. Nå er det ganske enkelt spørsmål om jahvisme eller ikke, og i brevet til

den første gruppen bortførte gir han dem så visst ingen falske forhåpninger (kap. 29). Det gir heller ikke de ord som Jeremia leverte under den endelige krisen. Men fra nå av konsentrerer han seg om tiden etter dommen.

Den dagen skal det skje,
lyder ordet fra Herren, Allhærs Gud,
at jeg bryter åket på deres nakke
og sliter lenkene i stykker.
De skal ikke trelle for fremmede lenger,
men de skal tjene Herren sin Gud
og David, deres konge,
som jeg vil oppreise blant dem. (30, 8-9.)

Grunnlaget for et slikt fornyet gudsforhold ligger dypere enn lov og rett. Situasjonen er denne, teologisk talt: Pakten er brutt fra Israels side! Deuteronomium så ikke lenger enn til gjensidighet, rettferdighet, velsignelser og forbannelser. Hva skjer når Israel likevel svikter? Svikter da også Jahve? Nei! Jeremia ser muligheter for et nytt og bedre forhold mellom de to.

Med evig kjærlighet
har jeg elsket deg,
derfor lar jeg min miskunn mot deg vare.
Enda en gang vil jeg bygge deg,
ja, du skal bygges opp igjen,
Israel, du unge jomfru.
Igjen skal du pryde deg med håndtrommer
og gå ut i dansen med de glade. (31, 3-4.)

Denne innsikten medfører at det gamle paktsbegrepet nok en gang kommer i et nytt lys, ganske annerledes enn det forrige. Håpet om en fremtid baserer han på et forhold som er dypere enn det rettsteologien kunne uttrykke.

Se, dager skal komme, sier Herren,
da jeg slutter en ny pakt
med Israels ætt og Judas ætt
en pakt som er annerledes
enn den jeg sluttet med deres fedre
dengang jeg tok dem ved hånden

og førte dem ut av Egypt,
den pakt med meg som de brøt,
enda jeg var deres rette herre,
sier Herren.
Nei, slik er den pakten jeg vil slutte
med Israels folk
i dager som kommer,
lyder ordet fra Herren:
Jeg vil legge min lov i deres sinn
og skrive den i deres hjerte.
Jeg vil være deres Gud,
og de skal være mitt folk. (31, 31-33.)

Dette er personlig tale. Den avspeiler ett menneskes reaksjon på krisen, en reaksjon som er annerledes enn den deuteronomistiske, mer vertikal, men som samtidig angår hele folket. Jeremia taler om et nytt *hjerte,* en ny *type* pakt — ikke en ny lov. Han forkynner omvendelse — ikke lydighet. Først når dette er skjedd, «skal Israel kjenne Herren». Hovedtrykket ligger hele tiden på kjærlighet og hengivenhet. Jeremias språk virker enda mer menneskelig enn den så menneskelige Deuteronomium.

Jeremia tolket altså krisen som en positiv mulighet for omvendelse. Bare en liten justering av hans budskap var nødvendig for å samstemme det med deuteronomistenes program, noe som skjedde under landflyktigheten. Ifølge deuteronomistenes prosastykker forkynte profeten lov og pakt — nemlig deres egen. Denne perioden ble en av de mest aktive i Israels teologiske historie, og dens beste teologer valgte å lytte til Jeremias tale heller enn til det gamle pakt-språket. Gjennom hele Jeremia merker vi hvordan Gud blir stadig større. Gudsbegrepet vokser seg ut av rettferdighetsbegrepets tvangstrøye og dypere enn paktens språk.

Israels vaktmann

Vi vet skuffende lite om de forhold jødene levde under i Babylonia. Babylonernes religiøse politikk var konformistisk, et stadig forsøk på å bringe de deporterte inn under statens religion. Følgelig valgte jødene å markere sin egenart ved å understreke sin annerledeshet. Omskjærelsen, sabbatsbudet og matlovene ble fra nå av viktige tegn på deres identitet som Jahves folk. (Sagnene om Daniel er en illustrasjon på dette.) Det aller viktigste ved tiden i fangenskapet var imidlertid at den utviklet seg til å bli en periode i Israels liv som var preget av intens teologisk aktivitet. Blant den rike litteraturen som oppstår, må særlig nevnes kilden P i tetratauken (den «prestelige»), hellighetsloven i 3. Mosebok (kap. 17-26) den såkalte «annen» Jesaja og trolig også den deuteronomistiske historie (5. Mos — 2. Kong). En slik skaperkraft vitner om at den jødiske menighet bevarte atskillig samhold og selvbesinnelse. Dessuten forutsatte den tilgang på historisk og teologisk kildemateriale. Sikkert er det at jødene i Babylonia sto i regelmessig kontakt med sine landsmenn i Juda og lett kunne følge begivenhetenes gang. Siden tempelkulten ikke lenger var samlingspunktet for dyrkelsen av Jahve, er det nærliggende å anta at synagogen ble til på denne tid, i hvert fall i en enkel forstand. Prekenformene hos Jeremia og Esekiel kan muligens peke i samme retning.

Teologisk sett var oppgavene enorme. All klassisk teologi syntes å ha utspilt sin rolle: Hverken monarkiet, den hellige by Jerusalem, løftene til David eller pakten med folket hadde kunnet avverge katastrofen i 587. Jahvismens fortsatte eksistens avhang med ett av en balanse som gikk dypere enn den Deuteronomium hadde anbefalt. Ved Babylons floder satt Israel i fangenskap. Der gråt de og tenkte på Sion. Der levde de daglig med fristelsen til å tro at Marduk var en større gud enn Jahve. Men ved siden av dem som kun visste å avreagere i form av klagesanger, fantes det menn som turde se fremover. En av dem var *Esekiel.*

Han kom ganske ung til Babylonia, som en av de første fangene, og begynte straks å tale i Jahves navn (kap. 1-3). Boken som rommer hans orakler og prekener, rommer også noen av de mest delikate problemer i Det gamle testamente. Et av dem er hvorvidt Esekiel profeterte både i Jerusalem og i Babylonia eller bare på ett av stedene. Et annet er hvorvidt mannen var ubalansert, siden hans budskap tilsynelatende

representerer ekstreme og motsatte synspunkter. Et tredje dreier seg om bokens karakter, om den i det hele tatt skriver seg fra Esekiel. I det følgende skal vi holde oss til de forskere (Rowley, Nicholson, Zimmerli, o.a.) som stort sett forsvarer boken som den står. Dette medfører enhet i profetisk aktivitet (dvs. utelukkende i Babylonia), konsekvens i tanke og handling (altså en utvikling fra doms- til frelsesprofetier) og tillit til bokens krav om å inneholde profetens egne ord. En del eksentriske løsninger ser vi bort fra, som f.eks. at Esekiel levde i hellenistisk tid og altså var en pseudograf. Folk som kan tro slikt er i stand til å tro hva som helst. Alt som egentlig forutsettes for å kunne ta bokens historiske ramme alvorlig, er muligheten for kontakt mellom jødene i fangenskapet og de av deres landsmenn som fremdeles befant seg i hjemlandet. At de mulighetene forelå er det ingen grunn til å tvile på.

Boken består hovedsakelig av prosastykker med en del poetiske avsnitt her og der. For Esekiels vedkommende er dette en mindre viktig distinksjon enn tilfellet var hos Jeremia, og vi kan trygt gå ut fra at profeten benyttet seg av begge former. Kap. 1-24 er rettet mot Juda og Jerusalem i tiden før 587. Esekiel viser seg her som domsprofet, på linje med Jeremia. Kap. 33-48 stammer fra tiden etter Jerusalems fall og inneholder løfter om en fremtid for Israel. Kap. 25-32 faller i en gruppe for seg og er domsord mot andre folkeslag. Blant domsoraklene finner vi også frelsesorakler som skriver seg fra det endelige redaksjonsarbeidet med boken.

Det som gjør Esekiel til en så pass stor original i Det gamle testamente er at han ble stum fra det øyeblikk av da han mottok kallet fra Jahve (3, 26). Altså kan han kun uttrykke seg ved hjelp av det skrevne ord og illustrere dette med symbolske handlinger (kap. 4).

Domsprofeten Esekiel hevder at frelse helt avhenger av omvendelse, som svar på Jahves kall. Fra Babylonia preker han for Jerusalems innbyggere (6, 2; 21, 1). Han ser seg selv forflyttet til templet (kap. 8) og bevitner frafallet der: Herrens helligdom er blitt skueplassen for avgudsdyrkelse!

Overtro og falske profeter preger jahvismen (kap. 13). Juda har bare lært unoter av sin eldre søster Israel, og er blitt mye verre (16, 51). Med mindre folket vender tilbake til Jahve, kommer enda en dom (7, 27; 22). Lik Hosea og Jeremia benytter han det ekteskapelige språk om forholdet mellom Jahve og Israel, men i motsetning til Hosea tror han ikke at fortiden egentlig var noe bedre (14, 12). Når Esekiel skjønner at situasjonen ikke vil endre seg, «ser» han Herrens herlighet *(kabod)* forlate templet og dra i landflyktighet (kap. 10). Dét er klar tale. Esekiel stemmer så i en klagesang over Juda (kap. 19) og bebuder dom over hele folket (22, 25-29).

Mennesket som disse kapitlene viser oss, er en fengslende skikkelse. Som forhenværende prest i Salomos tempel bærer han denne tradisjonens lærde preg. Han kjenner det religiøse språket både i Israel og hos andre folk. Han elsker å briljere og vet å uttrykke seg, særlig ved en høyst personlig og genial bruk av billedlig tale (allegoriene i kap. 17 og 23). Han ser seg selv som en vaktmann for sitt folk, utpekt av Jahve, og ansvarlig overfor begge parter (33, 1. 7). Derav følger hans spesielle språkbruk, som ofte er blitt misforstått. En sterk og til tider overdreven måte å ordlegge seg på stammer ikke nødvendigvis fra et koldt og ufølsomt menneske. Det motsatte er gjerne det vanligste.

Esekiel forener presten og profeten i én person. Det er dette som gjør ham til en usedvanlig rik skikkelse, og ikke bare komplisert, som mange vil ha det til. Esekiel er alltid prest, særlig når han fungerer som profet. Hans tunge ble først løst da Jerusalem falt, og samme året døde hans kone. Fra nå av taler han til de bortførte i Babylonia, men det språk han taler har fått et helt nytt innhold. Esekiel er blitt frelsesprofet (som Jeremia synes å ha blitt det på samme tid). Israel, som var totalt fordervet, er blitt dømt på et totalt vis. Det som følger er en total fornyelse. Ikke et øyeblikk tviler profeten på Jahves forsyn.

Frelsesprofeten Esekiel er mer opptatt av sammenhengen enn av bruddet i Israels historie. Jahve er den gode hyrde som ikke har sviktet, selv om folkets ledere har latt flokken gå vill.

Nå skal ingen i landet rives bort av sult,
og de skal aldri mer tåle spott fra de andre folkene.
Da skal de sanne at jeg, Herren deres Gud,
er med dem, og at de er mitt folk, Israel,
sier Herren Gud. (34, 29-30.)

Esekiel ser altså en fremtid i møte midt i all elendigheten. Hvordan kan man kalle dette realistisk teologi? Svaret går dypere enn som så: Jahve vil gjøre det hele på nytt, en ny skapelse, en ny befrielse, en ny pakt, et nytt folk, et nytt monarki som ledes av et nytt presteskap, et nytt tempel. Det som må til er intet mindre enn en helt ny start, og den må komme fra Jahve. Av Israels døde ben og knokler vil han nemlig danne seg et nytt folk. Visjonene i kap. 36 og 37 er som et nytt skapelsesepos.

Dere skal sanne at jeg er Herren,
når jeg åpner gravene deres, mitt folk,
og lar dere stige opp av dem.
Jeg gir dere min Ånd så dere blir levende,
og lar dere bo i deres eget land.
Da skal dere sanne at jeg, Herren, har talt
og setter det i verk, lyder ordet fra Herren. (37, 13-14.)

Jeg henter dere fra folkeslagene,
samler dere fra alle landene og fører dere hjem
til deres eget land.
Og jeg stenker rent vann på dere, så dere blir rene.
Fra all urenhet som skyldes de mange avgudene,
vil jeg rense dere.
Jeg vil gi dere et nytt hjerte og la dere få
en ny ånd inne i dere. Jeg vil ta steinhjertet ut
av kroppen deres og gi dere et kjøtthjerte isteden.
Jeg lar dere få min Ånd inne i dere, og gjør dere
slik at dere følger mine forskrifter og tar vare
på mine lover, så dere lever etter dem. (36, 24-27.)

Det imponerende ved dette språket er at det ikke inneholder et ord om betingelser, svar eller omvendelse. Jahve skal handle, forsikrer Esekiel, *fordi han er Jahve* — og det er garanti nok. Kap. 32—48 inneholder egentlig den samme historien som kap. 1—24, men denne gang med motsatt fortegn. For Esekiel ser at gullalderen ligger i *fremtiden* (og der blir den værende for all senere jødisk teologi). En slik «løsning» på dilemmaet er på ingen måte så overfladisk som det med første øyekast kan synes. Gud er ikke bare til, han er til for å handle. Han er den Gud som stadig skaper, nyskaper. Slik er Guds natur. *Nåde* blir denne teologiens dypeste mening, ikke bare som tilgivelse, men som en nyskapende aktivitet fra Guds side, nytt liv. Denne personlige og dypsindige tankegangen springer ut av Esekiels egen opplevelse av Guds *hellighet*. Gud er hellig og krever et hellig folk. Skillet hellig/profant er typisk for denne profeten. *Derved blir hvert enkeltindivid direkte ansvarlig overfor Jahve på en måte som forandrer den gamle kollektive paktsteologien.* Selv hadde Esekiel hele tiden følt ansvar for Israel. Kravet om hellighet og rituell renhet reflekterer dessuten tydelig jødenes situasjon i fangenskapet, hvor de stadig levde i fare for å miste sin religiøse egenart. En ting kan ikke fremheves nok når man diskuterer Esekiel: Uansett hvor mye han understreker hellighet og renhet er hans teologi først og fremst *et budskap om nåde og barmhjertighet*. Denne profeten er ikke besatt av tanken på en krenket og rasende guddom som må forsones snarest mulig. Presten i ham vet at livet går videre og at Jahve fortsatt er Gud og Herre selv om menneskene fortsetter å synde — og det vet han at de alltid vil gjøre. Opplevelsen av den nasjonale katastrofen har bare bidratt til å gjøre gudsbegrepet større. Hele Det gamle testamente er til syvende og sist historien om et gudsbilde som er i stadig utvikling, som vokser seg dypere og sterkere fra krise til krise.

Jeremia var en overgangsskikkelse. Esekiel representerer allerede en ny type teologi. Når han så avslutter sin bok (og sin gjerning?) med en beskrivelse av det nye templet og det gjenforente Israel, forråder han da ikke sine tidligere innsikter? Ikke nødvendigvis. Å erstatte gamle strukturer med nye er kun realistisk etter at menneskene har omvendt seg til Gud, ellers blir det nye bare mye verre enn det gamle. I dette tilfellet legger profeten alt sitt håp i at så virkelig skal skje: Det er jo ikke lenger Israel som skal omvende *seg*, det er Jahve som skal omvende Israel. Religionen er fra nå av fri

den byrde som enten lot alt skje etter løfter eller gjorde vennskapet med Gud avhengig av bud og dommer. Teologien puster i en renere luft etter at mye av det gamle har vist seg uholdbart.

Nå gjenstår det å se hva Israel gjorde med den privilegerte situasjonen de befant seg i. Først måtte imidlertid en rekke viktige spørsmål behandles, og til dét trengtes en helt annen teolog.

Israels trøster

Esekiels generasjon så aldri profetens ord gå i oppfyllelse. Det ble et nytt slektsledd som fikk sanne at Jahve fremdeles var en levende Gud og tross alt ikke hadde glemt sitt folk.

Politisk sett blir Israel nok en gang vitne til at den internasjonale maktbalansen forskyves. Det nybabylonske riket svekkes ganske hurtig, hovedsakelig innenfra. Følgen blir at perseren Kyros bit for bit erobrer det som hadde vært Nebukadnesars imponerende verden. Ved Opis, langs Tigris, lider babylonerne et avgjørende nederlag, og veien til hovedstaden Babylon ligger åpen. Byen inntas i 539 av Gobryas uten at liv går tapt, og Nabonid, den siste babylonerkongen, blir tatt til fange. Kyros selv ankommer noen få uker senere.

Hans regjering er preget av en forbløffende stor grad av toleranse og klokskap. Det var et av hans prinsipper å respektere sine undersåtters religiøse særpreg, og selv babylonernes nasjonalgud, Marduk, lar han i fred. Denne religiøse politikken kom særlig jødene til gode: Allerede i 538 gir han et dekret som tillater dem å vende tilbake til Jerusalem og bygge templet opp igjen (Esra 1, 2-4; 6, 3-5). Kyros' fremgangsmåte var altså den rake motsetning til babylonernes. Så fikk han da også et godt ettermæle både av antikke og moderne historikere. John Bright skriver: «Kyros var en av antikkens mest opplyste menn.»

Religiøst sett betød disse begivenhetene at Israel på ny fikk erfare Jahves forsyn, og denne gangen fikk opplevelsen store teologiske konsekvenser.

Da Kyros begynte å røre på seg i nord, var det i hvert fall én av jødene i Babylonia som ante hva som nå kom til å skje. Denne teologen er anonym, og vi kjenner ham bare fra oraklene i Jesajabokens kapitel 40-55.

> Hvem har vakt opp den mannen fra øst
> som møter seier hvor han går?
> Hvem gir folkeslag i hans makt
> og lar ham herske over konger?
> Med sverdet gjør han dem lik støv,
> med buen lik fykende halmstrå.
> Han forfølger dem,
> og trygt går han fram,
> han berører knapt nok veien med foten.
> Hvem var det som satte dette i verk?
> Han som helt fra begynnelsen kalte slektene fram.
> Jeg, Herren, er den første,
> og jeg skal være den siste. (Jes, 41, 2-4.)

Jahves utvalgte redskap var ikke selv en israelitt! Slik understreker profeten Guds suverene handlingsfrihet. Kyros er en av de skikkelsene i Det gamle testamente som, for å tale en senere tids språk, tolkes «messiansk,» som konge og frelser.

> Jeg har vakt opp en mann fra nord,
> og han kommer fra et land i øst;
> han skal påkalle mitt navn. (41, 25.)

Om Kyros noensinne påkalte Jahves navn er heller tvilsomt, men profeten nølte ikke med å tro at så var tilfelle.

> Så sier Herren til Kyros, sin salvede,
> han som jeg holder i hans høyre hånd,
> for å tvinge folkeslag under ham,
> løse beltet om livet på konger
> og åpne dørene for ham
> så ingen porter skal være stengt.
> Jeg vil gå foran deg.
> Høyder vil jeg jevne ut;
> dører av bronse vil jeg sprenge,
> og bommer av jern vil jeg slå i stykker. (45, 1-2.)

For min tjener Jakobs skyld,
for Israel, som jeg har utvalgt,
har jeg kalt deg,
og gitt deg et hedersnavn,
enda du ikke kjente meg. (45, 4.)

I rettferd har jeg vakt opp en mann
og jevnet alle hans veier.
Han skal bygge opp igjen min by
og sende mitt bortførte folk hjem
uten vederlag, uten betaling,
sier Herren, Allhærs Gud. (45, 13.)

Derfor er det slutt med klagesanger. Nå skal Israel trøstes, og Jahves herlighet kan vende hjem fra sin landflyktighet.

Trøst, ja, trøst mitt folk!
Sier deres Gud.
Tal vennlig til Jerusalem,
og rop ut til henne
at hennes strid er endt
og hennes skyld betalt,
at hun har fått fra Herrens hånd
dobbelt for alle sine synder.
Hør, det er en
som roper i ødemarken:
Rydd vei for Herren,
legg en kongsvei for vår Gud
rett gjennom ørkenen!
Hver dal skal heves,
hvert fjell, hver haug skal jevnes.
Bakket land skal bli til slette
og kollene til flat mark.
Herrens herlighet skal åpenbares,
alle mennesker skal se det.
Dette er ordet fra Herrens munn. (40, 1-5.)

Like lite som vi kjenner forfatteren av disse storslagne diktene, er det vanskelig å ane en utvikling i tankegangen hos ham. Her skiller han seg markant fra Jeremia og Esekiel. Deutero-Jesaja (den annen Jesaja), som han er blitt kalt av forskerne, synes å bevege seg fritt fra det ene tema til det andre. Han taler til et folk i fortvilelse, og hans ord er rettet

til vantro og tvil. Derfor går han løs på det som var teologisk problem nummer én: *Jahves forhold til andre guder*. Etter alt å dømme skulle Israels gud nå være maktesløs, om ikke død. I alle tilfeller var han tydelig svakere enn Marduk. Profeten gir et svar på disse vrangforestillingene som er originalt og kommer helt uventet: Ikke bare lever og virker Jahve nå som før — han er den eneste gud som er til!

Men dere er mine vitner, sier Herren,
og min tjener som jeg har utvalgt,
for at dere skal kjenne meg og tro på meg
og innse at jeg er Gud.
Før meg er ingen Gud blitt til,
og etter meg skal ingen komme.
Jeg, ja jeg alene, er Herren,
foruten meg er det ingen frelser.
Det er jeg som har forutsagt dette,
har bragt frelse og gjort det kjent,
jeg og ingen fremmed Gud hos dere.
Dere er mine vitner, sier Herren.
Jeg er Gud, og det er jeg fra evighet av.
Ingen kan rive noe ut av min hånd;
det jeg gjør kan ingen gjøre ugjort. (43, 10-13.)

Så sier Herren, Israels konge og forløser,
Herren, Allhærs Gud:
Jeg er den første og jeg er den siste,
foruten meg er det ingen Gud. (44, 6.)

Ironisk og briljant vender han seg så mot alle dem som lager gudebilder (44, 9-20).

Tendensen i Israels teologi hadde i lengre tid pekt i retning av denne løsningen (monoteisme). Det overraskende er å finne at svaret kommer fra jødene i eksil, i det øyeblikk da de sto svakest.

Det ble også Deutero-Jesaja som skulle vende oppmerksomheten mot en annen side av samme sak, som minst var like viktig: *lidelsen, Israels prøvelser*.

Jeg visste jo godt hvor troløs du er,
fra mors liv av ble du kalt en sviker.
For mitt navns skyld holder jeg harmen tilbake,

jeg legger bånd på meg for min æres skyld.
Derfor utrydder jeg deg ikke.
Jeg har renset deg, men ikke som sølv,
jeg har prøvd deg i lidelsens smelteovn.
For min egen skyld griper jeg nå inn,
ellers ville jeg bli vanæret!
Min ære gir jeg ikke til noen annen. (48, 8-11.)

Og nå, så sier Herren,
han som skapte deg, Jakob,
og formet deg, Israel:
Frykt ikke: jeg har løst deg ut;
jeg har kalt deg ved navn,
du er min. (43, 1.)

Historien har fortsatt en mening i denne teologens øyne, og den kommer klarest til uttrykk når nøden er størst.

Lidelsens problem gir han en enda dypere tolkning ved å knytte den til idéen om Israels utvelgelse og ved å personifisere denne. I de såkalte *tjener-sangene* gir han oss sitt vakreste uttrykk for sine dypeste innsikter (42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12).

Fra mors liv har Herren kalt meg,
før jeg ble født har han nevnt mitt navn.
Han sa til meg: «Du er min tjener, Israel,
på deg vil jeg vise min herlighet.»
«Det er ikke nok at du er min tjener
som skal reise opp igjen Jakobs stammer
og føre de bevarte av Israel tilbake.
Jeg gjør deg til et lys for folkeslag,
så min frelse kan nå til jordens ende.» (49, 1. 3. 6.)

Her er tjeneren identisk med Israel. Jahves folk skal være hans redskap blant folkene. Men Herren har straffet sin tjener, har latt ham plyndre og ført ham som fange til Babylonia. Guds tjener er en straffet fange!

Hvem var det som lot Jakob plyndres
og overgav Israel til ransmenn?
Det var Herren, som vi syndet mot. (42, 24.)

Noen steder er det tydelig at Deutero-Jesaja har en enkelt person i tankene, og «tjeneren» får individuelle trekk. Hvem han henspeiler på er umulig å si, kanskje er det ham selv (etter Jeremias forbilde? Noen har foreslått at han sikter til en davidisk konge, Sidkia eller Jekojakin).

Se, min tjener som jeg støtter,
min utvalgte som jeg har behag i.
Jeg har lagt min Ånd på ham,
han skal bringe retten ut for folkene.
Han skal ikke skrike og ikke rope
og ikke la sin røst bli hørt på gaten.
Han skal ikke bryte et knekket rør
og ikke slokke en rykende veke.
Med troskap skal han føre retten ut.
Han skal ikke bli utmattet og ikke bryte sammen,
før han har utbredt retten på jorden. (42, 1-4.)

Profetens historiske perspektiv er bredt — han ser alle folk vende om og søke Jahve, noen annen Gud finnes ikke lenger. Likevel er det fornedrelsen selv som er blitt et tegn for mange. I det følgende orakel er det nærliggende å tolke tjeneren som profeten selv, identifisert med sitt lidende folk. Deutero-Jesaja beveger seg frem og tilbake mellom disse tolkningene og lar begrepet «tjener» ligge åpent for flere betydninger.

Min rygg bød jeg fram til dem som slo,
mitt kinn til dem som dro meg i skjegget.
Jeg gjemte ikke ansiktet
for dem som hånte meg og spyttet på meg.
Herren, min Gud, kommer meg til hjelp,
derfor skammer jeg meg ikke. (50, 6-7.)

Tjenerens funksjon er derved blitt sterkt utvidet på ett vesentlig punkt: «Fangen» kan tolkes dithen at han har en stedfortredende oppgave vis a vis Israel — noe som er en helt ny tanke i jahvismen. «Fangen», «tjeneren», bringer forsoning med Gud. Han er blitt en mellommann mellom Jahve og Israel.

Se, min tjener skal ha fremgang,
han skal stige, løftes og opphøyes.
Likesom mange ble forferdet ved synet av ham
— han var verre tilredt enn noen mann
og så ikke ut som et menneske,
så skal mange folkeslag undres over ham . . . (52, 13-15.)

«Sannelig, våre sykdommer tok han på seg,
og våre smerter bar han.
Vi trodde at han var blitt rammet,
slått av Gud og plaget.
Men han ble såret for våre overtredelser,
og knust for våre misgjerninger.
Straffen lå på ham for at vi skulle ha fred,
ved hans sår har vi fått legedom. (53, 4-5.)

Lidelsen, hos folket som hos individene, har fått preg av *soning*, i en tid da Israel hverken hadde offeralter eller offerdyr, prest eller tempel. Soningen står heretter helt sentralt i jødisk teologi.

Den bærende idé hos Deutero-Jesaja er *Jahve selv*. Alt han tenker og sier springer ut av vissheten om Gud som skaper og frelser. De to hører sammen: Å skape og å gjenskape blir for ham ett og det samme.

Jakob, hør på meg,
Israel, du som jeg har kalt!
Jeg er den samme, jeg er den første,
jeg er også den siste.
Ja, min hånd la jordens grunnvoll,
min høyre hånd bredte himmelen ut.
Jeg kalte dem fram, og der sto de begge. (48, 12-13.)

Vet du det ikke, har du ikke hørt det?
Herren er den evige Gud
som skapte den vide jord.
Han blir ikke trett eller utmattet,
uransakelig er hans forstand. (40, 28.)

Våkn opp, du Herrens arm,
våkn opp og kle deg i kraft!
Våkn opp som i gamle dager,
som i svunne tider!
Var det ikke du som felte Rahab,

og gjennomboret draken?
Nå skal de vende tilbake,
de som Herren fridde ut.
De kommer til Sion med jubel,
med evig glede om sin panne.
Fryd og glede skal nå dem igjen,
sorg og sukk skal flykte. (51, 9. 11.)

Profetens tanke ser en eneste stor sammenheng i Jahves gjerning. Han som engang skapte alt, virker fortsatt. Han omstyrter riker, oppreiser konger, fornyer sitt folk, fører de fangne hjem, gjenreiser Sion. Han alene er Gud.

En slik tro, i en situasjon som denne, vitner om Guds skjulte virke. Verden er skueplassen for denne, historien er han skaperverk, han er selv dens mening, en mening som menneskene tolker. For hedningene var verden Guds bilde. For jødene er det mennesket som bærer gudsbildet og hele skapningens mening. Denne teologien setter historie over natur og åpenbaring over mystikk.

«Sannelig,
du er den Gud som skjuler seg,
du Israels Gud og frelser.
Alle som lager gudebilder
skal bli til spott og skam. (45, 15-16.)

Tenk ikke på det som hendte før,
akt ikke på det som en gang var!
Nå skaper jeg noe nytt.
Det spirer alt fram. (43, 18-19.)

Nå blir det skapt,
ikke før i tiden. (48, 7.)

Denne Gud gjør alle ting nye. Dette gjelder både Israel som folk og Jerusalem som by (44, 24-26). Herren bebuder gjennom sin talsmann at fangenskapet endelig er slutt, prøvelsens tid er omme, og Israel er benådet (49, 7-13. 14-21).

«Dra ut fra Babylon, bort fra Kaldea!
Forkynn det med jubel, rop det ut,
la det nå til jordens ende:
Herren har løst ut sin tjener Jakob (48, 20.)

Herren selv går jo foran dere,
og sist i toget går Israels Gud. (52, 12.)

Jeremia var den første som hadde sett fremover, forbi krisen som han visste måtte ramme Juda. Hans største teologiske bragd var å antyde at Guds forhold til Israel ikke lenger sto og falt med folket som helhet, men like mye med individene. Den enkelte må holde seg til Herrens lov og ikke stole på at andre gjør det for ham («Enhver skal dø for sin egen synd», 31, 30).

Esekiel forkastet helt den kollektive paktsforståelsen og formante den enkelte til omvendelse (18, 21-23). Et direkte, personlig forhold til Jahve er det eneste som kan erstatte pakten (14, 13-14).

Deutero-Jesaja gir den gamle teologien nådestøtet. Den forutsatte nemlig muligheten av en Gud uten mennesker, ettersom pakten kunne brytes og Jahve bli andre guders vasall. Denne profeten forkynner en Gud som ikke kan bryte med menneskene. For å understreke dette legger han stor vekt på paktene med Noah (54, 9-11), Abraham (51, 2-3) og David (55, 3). Samtidig fremhever han individets ansvar og lidelsens forsonende rolle. Jahve er aldri så stor som hos denne profeten. Da Israel sto svakest, hadde han tro og mot nok til å hevde at Gud sto sterkest.

Ingen annen teolog i Israel nådde slike høyder som Deutero-Jesaja, og det kan ikke legges ham til last at senere profeter tolket hans fremtidsrettede ord på en misforstått måte. Det er et underlig sammentreff at han som diktet vakrest om den skjulte Gud, selv er skjult — bak sin anonymitet. Når hans dikt ble knyttet til Jesaja-samlingen, var det fordi ettertiden forsto dem som en videretolkning av domsprofetens ord. Slik blir Skriften levende tradisjon.

Tilbakeblikk

Det gamle testamente kan lett gi inntrykk av å tale på vegne av et helt folk. Et slikt inntrykk er imidlertid misvisende. Det

gamle testamente taler til oss gjennom sine teologer, og de representerer til enhver tid et mindretall i folket, en slags indre kjerne. Flertallet hadde naturligvis et langt mer komplisert forhold til jahvismen: Noen trodde ikke på Jahve i det hele tatt; andre hadde kanskje rom for ham, men holdt seg helst til de sterkeste gudene, og Jahve hørte ikke med blant dem, dét hadde historien vist så mang en gang; andre igjen praktiserte en mangfoldig kultus hvor Jahve ble dyrket på linje med andre guder — det sikreste var å ta alle med. Når jahvismen likevel overlevde, var det til en stor grad takket være de få. Slik hadde det egentlig alltid vært, men i landflyktighetstiden ble denne situasjonen noe mer tilspisset.

Nordrikets ti stammer hadde fullstendig mistet sin identitet under oppholdet i fremmed land. De glemte Jahve og gikk opp i den lokale befolkningen, dens tro, kultus og moral.

Sydrikets stammer holdt fast ved jahvismen og klarte på denne måten å bevare sitt religiøse særpreg. At dette ikke skjedde uten mye spenning og stort frafall, kan vi trygt gå ut i fra. Esekiel klaget på sin tid over en altfor «romslig» gudsdyrkelse i Babylonia (f.eks. 14, 1-11).

Israel hadde jo allerede mistet sin egen kultus og måtte finne alternative måter å uttrykke sin tro på. Det ble *skolen* og undervisningen der som tok templets plass blant de bevisste jahvistene, og utviklet seg til den institusjon vi kjenner som synagogen. Det man underviste i var *Jahves lov*. Aldri sto den så sentralt i jahvismen som på denne tiden. Imidlertid hadde den situasjonen de nå befant seg i kommet til å forandre selve deres holdning til loven. Hos de store profetene fra eksilet fant vi at den teologiske utviklingen gikk i retning av en mer individuell tolkning av pakten og loven. Den enkeltes ansvar tok plassen som den kollektive skyld før hadde hatt. Som allerede nevnt var dette et fremskitt som kunne bidra til å skjerpe folkets religiøse bevissthet.

Men alle var ikke av samme mening. Vi finner blant jødene i Babylonia sterke tilhengere av den deuteronomiske reforms teologi. Deres store fortjeneste er å ha samlet og utgitt et historieverk av betydelige dimensjoner, nemlig Israels samlete historie fra Moses og ned til deres egne dager.

Arbeidet spenner fra Deuteronomium til 2. Kongebok, og er et unikt verk blant alle de litterære skatter som er bevart fra den gamle fororienten. (Vi skal i det følgende holde oss til Martin Noth's inndeling av den deuteronomiske historie, men likevel anta at verket er skrevet i eksil og ikke i Palestina.) Her finner vi ikke bare en stor samling historiske dokumenter, men samtidig en kronologisk ramme og en teologisk målestokk for begivenhetenes gang. Israels historie er fremstilt som historien om Jahves dom over sitt ulydige folk.

Forfatterne siterer tre av kildene de hadde til rådighet: «Salomos krønike» (1. Kong 11, 41). «Israel-kongenes krønike» (1. Kong 14, 19) og «Juda-kongenes krønike» (1. Kong 14, 29). Dessuten må de ha hatt adgang til kildemateriale om profetene Elia, Elisja (fra nordriket) og Jesaja og Akia (fra sydriket). Den kronologiske regnemåten de benytter er å angi året en konge bestiger tronen etter regjeringsåret hos kongen i tvillingriket. «I det tolvte året Akas var konge i Juda, ble Hosea, sønn av Ela, konge i Israel.» (2. Kong 17, 1.) En internasjonal kalender fantes jo ikke på denne tid. Deretter angir de hvor lenge kongen regjerte («Han regjerte i Samaria i ni år»), og gir straks en vurdering av hans styre («Hosea gjorde det som var ondt i Herrens øyne»). Oversikten fra kongetiden er ganske komplett og pålitelig, men kan til tider være irriterende summarisk (f.eks. angående Omris og Manassas politiske, altså ikke bare religiøse, historie).

Teologien som dominerer hver side av dette verket, røper at det skriver seg fra den kretsen man vanligvis kaller «den deuteronomiske skolen». Den besto av menn som fortsatte Hiskias og Josjias linje og hadde Deuteronomomium som sin bibel. Disse hadde gjennomlevd en svært vanskelig tid, men klarte likevel å bevare sin teologiske fatning. For dem artet det hele seg noenlunde slik: Jahve og andre guder står i skarpeste motsetningsforhold til hverandre; Israel er Jahves utvalgte folk, men utvelgelsen betyr i denne sammenheng valget mellom Jahve og andre guder; «arvesynden» er nettopp det å velge galt; forholdet til Jahve er best uttrykt i en gjensidig pakt som er forseglet med velsignelser

og forbannelser, dvs. hell eller motgang, fordi Jahve handler gjennom historien ved å velsigne eller forbanne. Alt dette er monoteisme i praksis, om ikke i teori, og gir oss egentlig mer opplysninger om teologien i det sjette århundre enn i det gamle Israel.

Det sier seg selv at etter dette skjemaet blir Israels historie temmelig mørk når man ser den under ett, og det er nettopp dét forfatterne tilstreber. Tendensen er å se frafall fra jahvismen over hele linjen. David står for dem som troens store ideal, en plass han deler med Moses. Men allerede under Salomo begynner frafallet, siden han tillater sine fremmede hustruer å dyrke deres egne guder. Jeroboams synd var å bygge helligdommene i Dan og Betel (1. Kong 12, 25-33) og derved gjøre templet i Jerusalem rangen stridig. Kongene i Juda synder også ved å tilbe andre steder enn i Jerusalem (2. Kong 16, 4; 21, 2). Alle nordrikets konger var onde, og i sydriket finner vi bare to lyspunkter: Hiskia og Josjia, som begge fulgte sin stamfar Davids eksempel.

> Slik gikk det fordi israelittene hadde syndet mot Herren sin Gud, han som hadde ført dem opp fra Egypt og fridd dem fra egypterkongen faraos vold. De fryktet andre guder og fulgte skikkene hos de folkeslagene som Herren hadde drevet ut for israelittene, og bar seg at som kongene deres hadde gjort. (2. Kong 17, 7.)

Forfatterne prøver på denne måten å forklare katastrofene i 722 og 587 fra et jahvistisk synspunkt, men det må sies at de gjør seg skyldig i en grov anakronisme når de beskylder samtlige konger for å bryte en lov som først trådte i kraft i 621 (nemlig sentraliseringen av all kultus i Jerusalem). Samtidig representerer de kanskje et noe naivt historiesyn, sett med moderne øyne, siden Juda-kongene ofte sto overfor valget mellom underkastelse som vasaller eller en innlemmelse i stormaktenes riker. Hiskia og Josjia kunne ikke lett beskrives som ekstreme og farlige nasjonalister.

> Abia fulgte i sin fars fotspor og gjorde de samme syndene som ham. Han holdt seg ikke til Herren sin Gud av hele sitt hjerte,

slik som hans ættefar David hadde gjort. Men for Davids skyld lot Herren hans Gud en lampe lyse for ham i Jerusalem. Han gav ham en sønn som kunne følge etter ham, og han lot Jerusalem stå. For David gjorde det som var rett i Herrens øyne. I hele sitt liv vek han ikke av fra det som Herren hadde befalt ham, unntatt den gangen han syndet mot hetitten Uria. (1. Kong 15, 3-5.)

Profetene vies mye oppmerksomhet i denne historien. De hadde vært de første til å forutsi dommen. Elia, Elisja, Jesaja og Jeremia (i prosatekstene fra Jeremiaboken) glir lett og elegant inn i deuteronomistenes teologiske skjema. Ettersom skjemaet avgudsdyrkelse—dom—omvendelse—tilgivelse er planen bak verket, er det ingen overraskelse å finne at forfatterne er mer interessert i domsprofetier enn frelsesprofetier. Følgelig velger de å konsentrere seg om de episoder som illustrerer dette programmet, og lar resten uomtalt — dessverre.

Verket skriver seg trolig fra tiden etter 561 (det året da kong Jojakin ble benådet), men før 539 (Babylons fall). *Deuteronomium viste folket et ideal, Israel som det skulle være. De deuteronomiske historikerne viste sannheten, Israel som det egentlig var.* Når de i det hele tatt ser fremover, er det i håp om at folket på ny skal vende seg til Jahve og holde hans pakt. Det er altså ingen ny teologi de kommer med, men henviser til den form for betinget utvelgelse som de kjente fra Deuteronomium. Men hvordan en pakt som er så godt og grundig brutt som denne fortsatt kan fungere som bindeledd med Jahve, får vi aldri noe tilfredsstillende svar på. Dette gir verket et noe ulogisk preg. Denne teologien ser egentlig ikke fremover — den ser seg hele tiden tilbake. Sammenlignet med annen teologi fra eksiltiden er den et avgjort tilbakesteg selv om den søker til fortiden for der å finne et ideal for fremtiden.

Israels opplevelse av fangenskapet ble til en teologisk blomstringstid som bare kan sammenlignes med den vi fant under Salomo. Når har imidlertid Israel fått tid til å prøve sine klassiske teologier og har funnet at de langt fra holder mål. De var skapt i en situasjon da folket sto sterkt, da Jahve velsignet i øst og vest og andre folk adlød dem. I Babylonia var forholdene helt motsatte, og det krevde en annen teologisk balanse som ikke bare betød en gjenopptagelse av gamle prinsipper.

Jeremia, Esekiel og Deutero-Jesaja var de første som beveget seg over fra et kollektivt ansvarsbegrep henimot et mer individuelt, og antydet derved en teologi som kunne erstatte den gamle forståelsen av pakten som en nasjonal trusel, som betingelsene for folkets utvelgelse. Ved å vende oppmerksomheten mot individenes forhold til pakten, hadde disse profetene lagt mulighetene til rette for en fortsatt bruk av paktsspråket. Domsprofetenes enten-eller er hos frelsesprofetene blitt til et før-etter. Løsningene ligger i fremtiden. Som de første varsler de om en ny tid, en evig frelse (Jes 45, 17; 51, 6-8), en evig kjærlighet (54, 8), en evig glede (54, 1) og en Jahve for alle mennesker (51, 4-5). Det ble denne tankegangen, og ikke deuteronomistenes, som kom til å prege teologien i tiden etter landflyktigheten.

5. *PRESTEN - Guds hellighet*

Ny start

> I det første året Kyros var konge i Persia, ble han tilskyndet av Herren til å sende ut en kunngjøring, for at det ordet Herren hadde talt gjennom profeten Jeremia, skulle oppfylles. Kongen kunngjorde i hele sitt rike, både muntlig og skriftlig, dette budskapet: «Så sier Kyros, kongen i Persia: Herren, himmelens Gud, har gitt meg alle kongerikene på jorden. Herren har pålagt meg å bygge et tempel for ham i Jerusalem i Judea. Gud være med alle dere som tilhører hans folk! Dere kan dra opp til Jerusalem i Judea og bygge templet for Herren, Israels Gud. Det er han som er Gud i Jerusalem. Alle som er igjen av hans folk, hvor de så holder til, skal få hjelp av befolkningen der de bor. De skal få sølv og gull, gods og buskap og dessuten frivillige gaver til Herrens hus i Jerusalem.» (Esra 1, 1-4.)

Perserkongens beslutning markerer begynnelsen på en ny epoke i Israels historie. Betingelsene var med ett til stede for å innfri de mange håp og forventninger som eksilteologene hadde forkynt. Dette skjer i 538, bare ett år etter at perserne hadde overtatt herredømmet fra babylonerne.

Kildene som beskriver disse begivenhetene finner vi i Esras bok, Nehemjas bok, og hos profetene Haggai og Sakarja. De to førstnevnte gir oss et temmelig idyllisk bilde av gjenreisningsarbeidet og er tydelig idealisert. Når man ser nærmere på selve materialet i disse bøkene, oppdager man at det er fullt av problemer. En rekonstruksjon av tingenes egentlige gang er meget vanskelig, og utgjør en side av den gammeltestamentlige forskning hvor de lærde fortsatt strides, og hvor det er mye å strides om. *For det første:* Esra- og Nehemjabøkene er del av et større historieverk, Kronistens (1. og 2. Krønikebok, Esra, Nehemja), og er trolig ment

som en konklusjon på dette. Kronisten gir oss derved en samlet historisk oversikt fra Adam til Nehemja, og han har sin egen teologi. *For det annet:* Esra- og Nehemjabøkene er plassert i feil kronologisk orden. Diskusjonen omkring dateringen står og faller med hvordan man tolker Esra 7, 7 («I det sjuende året Artaxerxes var konge»): Dreier det seg om Artaxerxes I eller Artaxerxes II? Kronisten har tydeligvis plassert Esra under Artaxerxes I (i året 458), men mange forskere anser det for å være en feilberegning og tror at Esra hører hjemme under Artaxerxes II (398). Nehemja kap. 8-10 gir i så fall samme feilaktige inntrykk. Den følgende oversikten er basert på at Kronisten tok feil. En slik tolkning finner støtte i en del andre jødiske skrifter: Salomos Visdom nevner Nehemja før Esra; 2. Makkabeerbok omtaler Nehemja som den som egentlig bygget Jerusalem opp igjen; Josephus behandler også de to atskilt. Nehemja kom altså til Jerusalem før Esra. *For det tredje:* Esra- og Nehemjabøkene beskriver i det hele tatt ikke situasjonen i Judea og Jerusalem under Kyros. De er interessert i en senere tid. For å få inntrykk av de forhold jødene hadde å stri med, i det første gjenreisningsstadiet, må man gå til profetbøkene Haggai og Sakarja.

Gjenreisningsarbeidet tok lang tid. Selv om Kronisten beskriver hjemreisen som et slags triumftog, er det tydelig at jødene kom gradvis, i puljer. Noen slo seg ned i Babylonia for godt og dannet grunnlaget for en sterk jødisk koloni med en lang historie foran seg. Esra 1-6 viser oss en ny start, båret oppe av mye entusiasme. Templet ble straks påbegynt og sto snart ferdig. Først når Jahve er tilbake i sitt tempel og på ny bor hos sitt folk, gir forfatteren seg i kast med å beskrive de politiske og økonomiske forholdene (Esra 7-10, Nehemja).

I virkeligheten var begynnelsen langt vanskeligere.

Først kom en gruppe under Sjesbassars overoppsyn (han var muligens kong Jekonjas sønn Sjenassar, 1. Krøn 3, 18; Esra 1, 8). Det de fant var en avfolket by og en utvannet jahvisme. Grunnstensnedleggelsen for det annet tempel fant sted i 537. Men templet var ikke lenger et slottskapell som

kongen finansierte, og folket måtte selv bidra til det nye bygget. Derfor stanset arbeidet opp etter kort tid, og dette første forsøket er ofte blitt beskrevet som en fiasko. En annen gruppe kom til Judea på et litt senere tidspunkt (under Darius I, ca. 520), ledet av Serubabel og Josva (Esra kap. 2). Serubabel var innsatt som stattholder av perserkongen og la en ny grunnsten til templet samme år, hvorpå arbeidet ble gjenopptatt (Esra 3, 8). Det var på dette tidspunktet at profetene Haggai og Sakarja støttet tiltaket, kanskje på en avgjørende måte (Esra 5). All denne virksomheten ble møtt med stor mistenksomhet fra de grupper som allerede bodde i landet: Befolkningen i Judea og jahvistene i Samaria. De hjemvendte så på disse med tilsvarende stor skepsis (de ble utelukket fra å ta del i arbeidet) fordi de anså seg selv for å være de eneste sanne jahvister, «Israels rest», som profetene hadde talt om. Samaritanerne protesterte og sendte en delegasjon til Persia (Esra 4). Satrapen Tattenai, stattholderen i provinsen øst for Eufrat, kom så til Jerusalem for å stanse arbeidet (518). Jødene påberopte seg retten til å bygge på grunnlag av Kyros' dekret, hvilket førte til at kong Dareios lot arkivene i kongeboken i Ekbatana undersøke, og fant dekretet! (Esra 6). Derved var alle hindringer borte, og arbeidet kunne nok en gang gjenopptas.

Templet ble innviet i 515. Bygget sto der hvor det første templet hadde stått og hadde trolig de samme proporsjoner, samt mye av det gamle inventaret som jødene hadde fått med seg fra Babylon. Men denne gang manglet arken, paktskisten, og templet kunne slett ikke sammenlignes med Salomos herlige byggverk. Ved selve innvielsen reagerte jødene med like mye sorg som glede, både med gråt og med jubel.

> Den fjortende dagen i den første måneden feiret de hjemkomne påske. Levittene hadde da renset seg og var rene, alle som én. De slaktet påskelammet for alle de hjemkomne, for sine brødre prestene, og for seg selv. Så spiste israelittene påskelammet, både de som var kommet hjem fra fangenskapet, og alle som hadde skilt seg fra folket i landet og deres urenhet, fordi de ville tilbe Herren, Israels Gud, sammen med de andre. De feiret i sju dager de usyrede brøds høytid. Gleden var stor, for Herren hadde gjort dem glade da han vakte assyrerkongens (dvs. perserkongens) velvilje, slik at kongen støttet dem i arbeidet på Israels Guds tempel. (Esra 6, 19-22.)

Serubabel døde i 510 og Josva overtok ledelsen. Det første store stadiet av gjenreisningsarbeidet var over.

Tiden som nå følger ligger innhyllet i historiens mørke. Både økonomisk og religiøst synes det jødiske samfunn å ha stagnert, så profeten Malaki lengter etter en ny tid, som skal innvarsles av en ny Elia (Mal 3).

Først med Nehemja får vi ny informasjon. Han var ifølge de «memoarene» som bærer hans navn, munnskjenk ved perserkongens hoff da han ble sendt til Jerusalem. I kongens øyne var dette en god anledning til å styrke sin politikk i vest, hvor det like før hadde vært atskillig uro (Egypt hadde gjort opprør mot perserne i 450-årene). Han ble utnevnt for en tolv-års periode (2, 6; 5, 14; 13, 6). Dette skjer i «det tjuende året Artaxerxes var konge» (2, 1). At det her dreier seg om Artaxerxes I, vet vi fra kildemateriale utenom Det gamle testamente. Året er altså 445 f.Kr.

Nehemja virket særlig på det politiske og administrative området. Først konsentrerer han seg om å reparere og gjenreise Jerusalems murer, som hadde ligget i ruiner helt siden 587 (kap. 2-3). Imidlertid møter også dette arbeidet motstand fra myndighetene i Samaria (kap. 4). Judea hadde nemlig siden Serubabels dager igjen kommet inn under provinsen Samaria, hvilket denne hadde økonomisk fordel av. Etter en del frem og tilbake blir murene endelig fullført (kap. 6) og innvies under store festligheter (12, 43). Nehemjas Jerusalem er betraktelig mindre enn kongetidens og langt tynnere befolket (7, 4), så den nye stattholderen fant det nødvendig å overflytte folk dit fra steder rundt om i Judea (11, 1-2).

Av Nehemjas andre tiltak nevner kildene hans ettergivelse av all gjeld for å lette på forholdene (kap. 5). Dessuten organiserte han levittene og tempelsangerne og sørget for at de fikk den tienden som tilkom dem. Han innskjerpet sabbatsbudet (13, 15) og gikk sterkt ut mot blandete ekteskap

(13, 22). Selv må Nehemja ha levd et nøysomt og rettferdig liv, noe som ettertiden husket ham for.

«Noen år senere da Artaxerxes var konge i Persia, drog Esra hjem fra Babylonia.» (Esra 7, 1.) Samme kapitel, v. 7, lar oss få vite at dette skjer i kongens «sjuende år», altså i 398, siden det i all sannsynlighet dreier seg om kong Artaxerxes II. Esra hadde vært perserkongens spesielle rådgiver i jødespørsmålet, og han drar avsted med utvidete fullmakter. Esra blir etter manges mening en av de mest ruvende skikkelser i Israels historie, derav den sentrale plass han får i kronistens verk. Dette skyldtes i hovedsaken én ting: Esra står for en religiøs fornyelse — han bragte nemlig Moseloven til den nye jødiske stat. «Esra var en skriftlærd mann, vel kjent med Mose lov.» (Esra 7, 6.) Esrabokens kap. 7-10 (Esras «memoarer») og Nehemjabokens kap. 8-10 er våre hovedkilder til kunnskap om hans gjerning og er mer pålitelige enn Esra 1-6. (Den deuterokanoniske I Esdras (eller Tredje Esrabok) er også en kilde av verdi.)

Esra begynner med å lese opp lovboken for folket, hvorpå de alle omvender seg til Herren. Det som for perserne også denne gangen var politisk motivert, blir for de jødiske historieskriverne et spørsmål om Herrens forsyn: Perserkongen gir nemlig Esra den oppgave å undervise folket i Loven! Uttrykket «kyndig i himmelens Guds lov» (7, 12) er muligens blitt oppfattet som hans embetstittel. Han omorganiserer hele det religiøse liv etter Lovens bud, og får oppløst alle blandete ekteskap (kap. 9-10). Disse var blitt svært alminnelige ettersom flere menn enn kvinner hadde vendt hjem fra Babylonia. — Jødene sto nå langt sterkere enn på noe tidligere tidspunkt etter eksilet, og det var i høy grad takket være Esra.

Ettertiden så på Esra som en ny Moses, og ikke uten grunn. All sannsynlighet taler nemlig for at det var den ferdige Pentateuken (1.—5. Mosebok) Esra bragte med seg fra Babylonia. Nå er den blitt selve hjørnestenen i Israels religion. Jøde er heretter den som holder Loven. Men dette er ingen snever løsning på den nye stats problemer: Alle kan fra nå av bli medlem av folket. Kriteriet er ikke lenger rase, men

religion. Esra står på denne måten for en bredere forståelse av jahvismen enn vi har funnet tidligere. Derfor er han ofte blitt kalt «jødedommens far». Fra nå av er det vanlig å tale om *jøder* (ikke israelitter) og *jødedom* (ikke jahvisme).

En slik konsolidering *innad* førte til anstrengte forhold *utad:* Samaritanerne og jødene sa hverandre farvel for godt. For å forstå bakgrunnen for denne utviklingen er det nødvendig å gå litt tilbake i tiden. Tvillingrikene hadde begge representert jahvismen. Men nordrikets religionsutøvelse var alltid suspekt i sydrikets øyne, de hadde jo brutt med Jerusalem. Katastrofen i 722 var bare en endelig bekreftelse på dette. Etter eksiltiden var det dessuten tydelig for alle og enhver at nordriket ikke lenger var en jahvistisk kraft i Palestina, mens Judea stadig fornyet seg. Fordi assyrerne hadde tvangsforflyttet det øvre lag av nordrikets stammer og erstattet dem med sine egne, ble befolkningen svært sammensatt. Det ble også religionen. Jahvismen var bare én av flere trosretninger (2. Kong 17, 41) og ble hurtig svekket. Imidlertid overlevde jahvismen også i nord, og det er representantene for denne vi på Esras tid møter som samaritanere. Nehemja hadde allerede drevet ut Sanballats menn (Neh. 4), og Esra går enda hårdere til verks. Reaksjonen fra jahvistene i nord blir, som ventelig kan være, aggressiv, og de forholder seg helt negative overfor det nye som skjer i syd. På mange måter hevder de den konservative jahvismen og søker dens røtter på steder som hadde vært viktige i Israels tidlige historie (Sikem: Josva 24; Garisim: 5. Mos 27, 12). Likevel blir Pentateuken lovbok også for dem.

Det er nå viktig å se nærmere på den retning teologien tok i denne brogete perioden. Foruten videreførelsen av Loven var det oppstått en ny type profeter.

Nye profeter

Profeten Haggai og profeten Sakarja, sønnesønn til Iddo, talte til jødene i Judea og Jerusalem; i Israels Guds navn talte

de til dem. Da gikk Serubabel, sønn av Sjealtiel, og Josva, sønn av Josadak, i gang med å bygge Guds hus i Jerusalem, og de to Guds profeter var med og støttet dem. (Esra 5, 1-2.)

Haggai og Sakarja er de eneste profeter vi kjenner fra denne tidligste perioden av gjenreisningen, og deres navn er for alltid knyttet til det annet tempel. De kom sannsynligvis til Jerusalem med den andre store gruppen av jøder fra Babylonia, under ledelse av Serubabel, og fant byen i en trist forfatning. På bakgrunn av profetiene fra Esekiel og særlig Deutero-Jesaja konsentrerte de sitt virke om å få gjenreist Herrens hus. At arbeidet ikke helt gikk som ventet, har vi allerede sett i de første kapitlene av Esraboken. Hos disse teologene finner vi en holdning som vitner om at ingen av eksilteologiens løfter kunne innfris før Jahve på ny hadde tatt bolig hos sitt folk. Alle andre behov kom i annen rekke.

Haggai regner man med virket i årene 538-520. Han reagerte sterkt mot at folket tok til med å bygge seg rike privathus mens Herren ennå ikke hadde hatt et sted å bo.

«Er det tid for dere
til å bo i bordkledde hus
så lenge templet ligger i grus?» (Hag 1, 4.)
«Dere venter mye, men se, det blir lite.
Dere får det i hus, men jeg blåser det bort.
Hvorfor? sier Herren, Allhærs Gud.
Fordi mitt tempel ligger i grus,
mens dere er travelt opptatt
hver med sitt eget hus.» (1, 9.)

Dét er grunnen til at alt går så tungt og at Herren ennå ikke har velsignet landet (1, 5. 10-11). Når Herrens herlighet er vendt tilbake (1, 8), da først vil den nye tid begynne, en tid da Jahve skal vise sitt herredømme både i naturens orden og i politikkens verden (2, 6-9).

Etter grunnstensnedleggelsen kom derimot en tid med mye motgang, noe som skyldtes at nabofolkene la hindringer i veien for jødene (2, 10-14).

Jødenes eldste fortsatte å bygge og hadde god framgang, mens profetene Haggai og Sakarja... satte mot i dem med profetordene sine. (Esra 6, 14.)

Når templet ble reist kort tid etter, var det derfor ikke minst takket være innsatsen fra disse to.

Haggai setter nå sitt håp til *Serubabel.* Han er den som skal være Jahves stattholder, hans representant i Judea, hans «signetring.»

På den dagen, lyder ordet fra Herren, Allhærs Gud, vil jeg ta deg, Serubabel, Sjealtiels sønn, min tjener — lyder ordet fra Herren — og gjøre deg til en signetring; for deg har jeg utvalgt, lyder ordet fra Herren, Allhærs Gud. (Hag 2, 23.)

Profeten synes å se muligheten for en ny David (Serubabel var jo etterkommer av Juda-kongene), og hans forestillinger om en ny og bedre tid er preget av et meget konkret utsyn (materialistisk ville vi kanskje si). Selv om hans språk kan virke enkelt, er det likevel en dypsindig tankegang bak det han sier. Hensynet til Herren, altså folkets religiøse behov, må komme først. Haggai er en betydelig talsmann for de håp som de hjemvendte tok med seg fra Babylonia.

Sakarja virket på samme tid som Haggai og fortsatte hans gjerning. Han uttrykker seg i en form som kan minne om arven fra Esekiel: Visjoner. Sakarjaboken består i all sannsynlighet av tre deler: Kap. 1-8 (fra den historiske Sakarja), kap. 9-11 (fra den «annen» Sakarja) og kap. 12-14 (fra den «tredje» Sakarja). De to sistnevnte er anonyme profeter som tilhører en noe senere tid.

Sakarja synes i høyere grad enn Haggai å være klar over at templet ikke er den eneste betingelsen for at Jahves herlighet skal kunne vende tilbake og velsigne landet med nye og bedre tider. Først av alt må folket selv vende om til Herren (Sak 1, 1-5). Det haster, fordi Herren lengter etter å få bo i Jerusalem.

Så sier Herren, Allhærs Gud:
Jeg er nidkjær,
jeg er full av brennende iver

for Jerusalem og Sion,
og stor er min harme
mot de trygge hedningfolk,
for mens jeg bare var litt harm,
gjorde de ulykken større.
Derfor sier Herren:
I barmhjertighet vender jeg
tilbake til Jerusalem.
Der skal mitt hus bli bygd,
lyder ordet fra Herren, Allhærs Gud,
og målesnor skal strekkes over Jerusalem. (1. 14-16.)

Profeten forkynner frelse etter dommen. Prøvelsenes tid er definitivt forbi, men samtidig lever folket fortsatt i en slags eksil, siden Herren ennå ikke bor i dets midte.

Sakarjaboken består av åtte fantasifulle visjoner («nattsyner») som på en virkningsfull måte illustrerer profetens budskap. Innholdet er imidlertid langt mer sobert og realistisk enn formen. Han innser at en hellig Gud krevet et hellig folk, derfor sender han all dets synd tilbake til Babylonia (kap. 5, «kvinnen i efa-målet»). Likesom Haggai har han stor tillit til Serubabel, samtidig som han er klar over forskjellen mellom den åndelige og verdslige makt, øverstepresten (Josva) og stattholderen (Serubabel).

Så sier Herren, Allhærs Gud:
Se, det kommer en mann,
hans navn er Spire,
under ham skal det spire og gro.
Han skal bygge Herrens tempel.
Han skal vinne ære og makt.
På sin trone skal han sitte og herske:
ved hans side skal det være en prest,
og mellom dem skal det råde fred. (6, 12-13.)

Kap. 8 inneholder det viktigste materiale som kan bidra til å belyse Sakarjas forventninger:

Men mot den rest som er igjen av dette folket, vil jeg være som før i tiden, lyder ordet fra Herren, Allhærs Gud. I fred skal de så; vintreet skal bære frukt, jorden skal gi grøde og himmelen dugg. De som er igjen av dette folket, skal få alt i eie. Likesom dere har vært en forbannelse mellom folkeslagene, du Juda-ætt og du Israels-ætt, skal dere bli til en evig velsignelse når jeg frelser dere. Så frykt ikke, men fatt mot! For så sier Herren, Allhærs Gud: Likesom jeg satte meg fore å sende ulykke over dere dengang deres fedre egget meg til vrede, sier Herren, Allhærs Gud, og jeg endrer ikke mitt forsett, har jeg i disse dager vendt om og satt meg fore å gjøre vel mot Jerusalem og Juda-ætten. Frykt ikke! (8. 11-15.)

Boken ender optimistisk, med håpet om at Israel skal bli til velsignelse for alle folk, når Gud endelig begynner å herske.

Så sier Herren, Allhærs Gud: Enda en gang skal det skje at folkeslag, ja, folk fra store byer kommer, og folket i den ene byen skal gå til den andre og si: «Kom, la oss gå og be Herren om nåde, la oss søke Herren, Allhærs Gud! Og jeg vil gå med!» Mange folk og mektige folkeslag skal komme og søke Herren, Allhærs Gud, i Jerusalem, og be Herren om nåde. Så sier Herren, Allhærs Gud: I de dager skal ti menn av alle tungemål og folk gripe fatt i kappefliken til én jødisk mann og si: «La oss få gå med dere, for vi har hørt at Gud er med dere.» (8, 20-23.)

Sakarja ser grunnstensnedleggelsen i 520 som selve vendepunktet i Israels historie. Den nye tidsalder som var lovet gjennom eksilprofetene, står nå for døren. Men alt tyder på at forfatteren av disse oraklene fremdeles lever i håpet — et håp som ennå ikke er blitt til virkelighet.

Disse to profetiske talsmenn for den ettereksilske jahvismen vitner klart om teologien i gjenreisningens første dager. Det templet denne teologien orienterer seg mot er muligens noe idealisert: Det gikk nemlig ikke som de hadde ventet. Templet sto ferdig i 515 — og alt fortsatte som før. Sett fra denne synsvinkelen lot Jahve vente på seg.

Fra samme tid, eller kanskje noe senere, skriver seg også mange av de utallige anonyme oraklene som vårt gamle testamente er så rikt på. Nå, etter dommen, ble de brukt til å avdempe domsprofetenes ord, og vi finner dem vanligvis i bøkene fra Amos, Mika og Jesaja fra Jerusalem. Disse fortjener å omtales i denne sammenhengen, fordi de har mye til felles med teologien hos Haggai og Sakarja.

Det er *nasjonens håp* som er blitt profetenes store tema. I klassisk, føreksilsk tid var forventningene om et slags gudsrike på jorden ganske beskjedne. Jahves vilje var stort sett gått i oppfyllelse når hver mann levde i fred med sin neste og jorden gav sin grøde. De internasjonale og kosmiske dimensjonene som dette håpet får i det tidsrommet vi nå behandler, er kun forståelig på bakgrunn av eksilopplevelsen. Forventningene stiger stadig fra nå av.

I de siste dager skal det skje
at Herrens tempelberg skal stå
grunnfestet høyt over alle fjell
og løfte seg opp over høydene.
Dit skal folkeslag strømme.
Mange folk drar avsted og sier:
«Kom, la oss gå opp til Herrens fjell,
til Jakobs Guds hus,
så han lærer oss sine veier,
og vi kan ferdes på hans stier.
For Herrens lov skal gå ut fra Sion,
Herrens ord fra Jerusalem.»
Han skal skifte rett mellom mange folk,
felle dom for mektige folkeslag langt borte.
De skal smi sine sverd om til plogskjær,
og spydene til vingårdskniver.
Folk skal ikke lenger løfte sverd mot folk,
og ikke lenger lære å føre krig.
Men alle skal sitte trygt,
hver under sitt vintre og fikentre,
og ingen skal skremme dem. (Mika 4, 1-4; Jes. 2, 2-4.)

Vi finner enda større forventninger i Jesajaboken, kap. 60-62, med løfter om en herlig fremtid for Jerusalem. Hos den «tredje» Sakarja kap. 12-14 hører vi ekko av det samme håp, men her er det forespeilet en internasjonal krise som først må komme. Jahve skal da selv stride mot Israels fiender, slå dem, og de skal bøye seg for ham. «Da skal Herren være konge over hele jorden. Den dagen skal Herren være én og hans navn det eneste.» (Sak 14, 9.) En slik kriselignende undertone finner vi også i den «lille apokalypsen» i Jesaja 24-27. Her er det fortsatt slik at en større internasjonal og kosmisk forstyrrelse må komme forut for fredsriket. Etter den siste trengsel kommer så Herrens gjestebud.

På dette fjell skal Herren, Allhærs Gud,
gjøre et gjestebud for alle folk,
et gjestebud med fete retter,
et gjestebud med gammel vin,
med fete, margfulle retter
og gammel, klaret vin.
Han skal oppsluke døden for evig.
Herren vår Gud skal tørke
tårene bort fra hvert ansikt. (Jes. 25, 6. 8.)

Joel er en profet som representerer samme tankegang: Israel skal lide nok en trengsel, men etter den skal Herren fri dem for godt.

En gang skal det skje
at jeg utøser min Ånd
over alle mennesker.
Deres sønner og døtre
skal tale profetord;
de gamle blant dere
skal ha drømmer,
og de unge se syner. (Joel 3, 1.)

Den dagen skal det skje
at fjellene drypper av druesaft,
og haugene flommer av melk;
i alle Judas bekkefar
skal det renne vann.
En kilde veller fram fra Herrens hus
og vanner Akasiedalen. (3, 23.)

Hva er grunnen til denne uventede utviklingen av tradisjonen fra eksilprofetene? En ting synes å være hevet over tvil: Slike profetord kommer til oss fra en mørk tid, så mørk at den må etterfølges av lysere dager. Disse profetene tror seg å leve i det spenningsfylte øyeblikk like før daggry. Derfor er det noe trist ved disse oraklene. I første omgang vitner de om fortvilelse — derfor blir budskapet så urealistisk. Håpet var gitt dem ved kong Kyros' edikt og den tolkningen Deutero-Jesaja gav begivenheten. Gjenreisningstiden ble derimot det

helt store antiklimaks. De som spurte seg selv hva grunnen kunne være, fant svaret i Israels synd. Aldri et øyeblikk tvilte de på løftene.

Israels historie blir hos disse teologene tolket i to etapper: Tiden under dommen — tiden etter dommen. Israel befinner seg fremdeles i overgangen mellom de to. Problemet med denne teologien er at slik fortsatte det jo å være — stikk i strid med alle forventningene. I stedet for en tilpasning av budskapet til noe som kan minne om virkeligheten, blir det til at profetene understreker løftene stadig sterkere. De synes ikke å ha spurt seg selv om deres tolkning av eksilteologiens frelsesprofetier var den riktige. Det egentlige problemet de hele tiden kjempet med var det faktum at eksilprofetiene ikke var gått i oppfyllelse. I stedet for en stigende optimisme føler man, når man leser disse oraklene, at det i Israels teologi begynner å melde seg en tiltagende pessimisme. Historien, politikken, ja, verdensordenen med, er ikke helt til å stole på. Man håper på noe nytt. Fremdeles ser man muligheten av at håpet kan realiseres innenfor den virkelighet vi kjenner, denne verden. Men det som må til er en omfattende fornyelse av det hele, ikke ødeleggelse. Man har med andre ord ennå ikke tapt den teologiske besinnelsen. Derfor er beskrivelsen av «gudsriket» fremdeles av en så dennesidig karakter.

Samtidig øker også forventningen om en hersker, én som skal styre dette Guds rike, på Guds vegne. Det er en ny David man lengter etter, en «Herrens salvede» (*masjiah jahve*). De oraklene som nevner en slik skikkelse, taler ikke om *messianisme* i teknisk forstand, slik vi møter den i Det nye testamente. Kandidatene hittil har vært Kyros og Serubabel. «Herrens salvede» utgjør ennå ikke et sentrum for nasjonens håp, monarkiet står for svakt til dét. Likevel finner vi allerede nå spiren til det som senere ble messianisme: I Jer 23, 5-6; Mika, 5, 1-3; Hag 2, 20-23; Jes 9, 1-6 og 11, 1-9.

Hele denne teologiske utviklingen er begynnelsen til en retning vi kjenner under navnet *eskatologi* (gresk: *eskaton*, det som kommer til slutt, altså en lære om de siste ting, de siste tider). Denne var alltid en tro for de få. Det var en helt

annen tolkning av jahvismen som kom til å dominere bildet under det nye templet: Prestenes teologi. Nasjonen ble i tiden etter Serubabel ledet, ikke av konger, men av øversteprester, som også var «Herrens salvede». Kulten og loven preger deres historiesyn. Man må innrømme at sammenlignet med den nye typen profeter, gir prestene oss et befriende inntrykk av å stå med begge bena på jorden. De to retningene har egentlig lite felles, og de kom snart til å skille lag. Eskatologien forsvinner nokså sporløst fra senere jødisk teologi, (mens den i den kristne kirke har vært et problembarn i snart to tusen år). Mens profetene fortsatte å håpe på en ny tidsalder, setter prestene alt sitt håp til at flest mulig omvender seg til Herrens lov. Profetenes før/etter er hos prestene et moralsk og kultisk enten/eller (og her står de nærmere den klassiske profettradisjonen). Prestene har egentlig ingen bruk for eskatologi: Loven er fremtiden. Når folk omvender seg til den og lever etter den, er Jahves vilje gått i oppfyllelse.

Den mann som bragte denne nye forståelsen av Moseloven til de hjemvendte i Judea, var Esra.

Presten

> Da den sjuende måneden kom, og israelittene hadde slått seg ned i sine byer, samlet de seg alle som én på plassen foran vannporten. De bad Esra, den skriftlærde, hente boken med Moseloven, som Herren hadde gitt Israel. Og presten Esra tok loven fram for menigheten, for menn og kvinner og alle som kunne forstå det de hørte. (Nehemja 8, 1-2.)

Hvilken «utgave» av Moseloven var det som ble lest ved denne anledningen? Uten å kunne svare med absolutt sikkerhet antar mange forskere at det dreier seg om den fullt ferdige Pentateuken, 1.-5. Mosebok, som allerede nevnt i forrige avsnitt. På dette tidspunktet (ca. år 400) hadde man i Babylonia oppnådd å sammenflette til ett verk både Jahvistens og Elohistens frelseshistorier. De som sto for dette arbeidet hadde samtidig spedd på med mye av sitt eget tankegods, slik at resultatet ble en blanding av tekster fra tre ulike

tider og tre forskjellige steder: Jahvisten (Juda, 10-9. årh.), Elohisten (Israel, 8. årh.) og Prestene (Babylonia, 5. årh.). Når denne tredje kilden betegnes *P*, den prestelige kilden, er det fordi det nye materiale har et svært kultisk preg og ivaretar prestenes interesser. Hvorvidt P opprinnelig var et selvstendig dokument som senere ble kombinert med J og E (altså av andre enn forfatterne av P), er vanskelig å avgjøre, men mye tyder på at P fra først av var en redigering og derfor aldri har foreligget som en selvstendig bok. Prestenes redigering ble den endelige utgaven av det vi kjenner som Moseloven, og er et typisk eksempel på teologisk nytolkning av gamle ord. Men de går frem på denne måten: I stedet for å forandre på J og E, føyer de til sine egne kommentarer, som rommer deres egen teologi, en teologi som på vesentlige punkter avviker fra forgjengernes. P finner vi altså i 1.-4. Mosebok. Deuteronomium er fortsatt et selvstendig verk og blir ikke gjenstand for revisjon, men knyttes senere til prestenes store lovverk.

Kilden P utmerker seg ved enhet i språk, stil og teologisk tankegang, og lar seg lett utskille fra de to andre. Formen de har valgt er høytidelig, med mange gjentagelser, kanskje litt stereotyp, og med stor sans for det skjematiske. Kildene bak P er det ikke alltid like lett å få øye på, men noen av dem synes å si seg selv: babylonske myter og sagn (i skapelsesberetningen og i historien om «syndfloden»), mange gamle og nye lovsamlinger, deriblant en «hellighetslov» (3. Mos 17-26), o.l. Israels historie er blitt forøket med så mye prestelig materiale (praktisk talt fra 2. Mos 25 til 4. Mos 36) at den fra nå av kalles *Moseloven.*

Jahvistens og Elohistens historietenkning har fått preg av lov. Dette er likevel bare den ene siden av saken: *Torah* betyr først og fremst «lære», og Loven står for en samlet presentasjon av Guds åpenbaring til Israel. En slik syntese oppnår de ved hele tiden å kombinere det historiske og det kultiske, det fortellende og det kodifiserende, historie og rett. Utviklingen henimot denne syntesen var allerede tilstede i Deuteronomium, men først hos prestene slår den ut i full blomst, og blir siden jødedommens særpreg. Loven er en historie — historien er lov. Det dreier seg om to måter å si det samme på.

Prestene er lærde. De elsker orden og oversikt. Derfor utstyrer de verket med en detaljert kronologi (dager, måneder, år, generasjoner, tallsymbolikk) og utførlige ættetavler (fra Adam til Aron (Adam: 1. Mos 5, 1-32; Noah: 6, 9-10; Isak: 25, 19-20; Esau: 36, 1-43; Jakob: 37, 1-2; Aron: 3,. Mos 4, 1-3). De ser Israels historie som en gradvis åpenbaring av Gud. Aller tydeligst kommer dette frem i bruken av Guds navn. I skapelsesberetningen (1. Mos 1-2, 4a) kalles Gud *Elohim;* patriarkene kjenner ham som *El Sjaddai* («den høyeste Gud»), og først Moses får vite Guds «egennavn», *Jahve.* Stigningen i historien ser vi også av de forskjellige former for *pakt* som avløser hverandre gjennom tidene. Den første pakten er muligens med skaperverket selv. Pakten med *Noah* (1. Mos 9) er generell og universell, en pakt med alle folkeslag. Dessuten fornyer den Skaperens omsorg for sitt verk. Pakten med *Abraham* til Israel rommer løfter om å bli et stort folk og få et land å bo i. Pakten med *Moses* (2. Mos 20 etc.) fornyer og forsterker pakten med Abraham. På Sinai har åpenbaringen på en måte nådd sitt klimaks, og Jahve gir Israel alle sine bud og lover. I 4. Mos 1-10 ser vi hele prestenes program for folket: Et kultisk samfunn, et ideelt Israel, hvor individene står rettferdige overfor Gud. Prestene skriver sitt program retrospektivt, slik som deres forgjengere hadde gjort det. Tradisjonen ser alltid fremover ved å se seg tilbake. David og Juda omtales ikke, fordi monarkiet er mindre viktig i denne sammenheng. Prestene har lært av tvillingrikenes fall, og de anbefaler et teokratisk styresett, et prestevelde, — og får sitt ønske oppfylt gjennom Esra.

Det tidsskjema som ligger til grunn for prestenes vekslende bruk av pakten, minner om den gamle fororientens tro på verdens tidsaldre. Forskjellen består i at P ser gullalderen et sted i fremtiden og ikke i «de gamle, gode dager». Prestene ser fremover — de er optimistiske. Vi fant den samme tendensen hos de nye profetene, men på en langt mer fantastisk måte.

Skapelsesberetningen i 1. Mos kap. 1 kan tjene som en god illustrasjon på P's teologi. Strukturen belyser den repeterende og symmetriske tendens vi allerede har nevnt. I fororientens gamle mytologier var skapelsen nær knyttet til kampen mellom gudene, urkreftene, og var et drama om de kosmiske makter. Mye tyder på at bibelens første kapitel er en polemikk mot denne form for religion, et oppgjør med mytologiske forestillinger som forfatterne kjente fra Babylonia (mange antar at babylonernes skapelsesepos *Enuma Elisj* har gitt prestene et forbilde for historien). Jahve står utenfor det hele og skaper ved sitt ord (verbet *bara*, skape, er kun brukt om Guds skapergjerning). Babylonske guddommer som sol og måne er blitt redusert til de store «lys» som Jahve henger opp på himmelhvelvingen for å lyse — ikke for å tilbes. Havets uhyrer (et mytologisk bilde på de kaotiske kreftene) er blitt til fisk, rett og slett. Vanndypet har heller ikke fått beholde noen av sine «dypere meninger». Sett i et slikt perspektiv er det riktig å si at P avmytologiserer universet, dvs. tilbakefører de forskjellige elementene til deres egentlige funksjon og fratar dem derved personlige og guddommelige trekk. Den eneste virkelige årsak bak skaperverket er Jahve selv. Mennesket er hans redskap på jorden, hans forvalter, og er derfor skapt i Guds bilde, som mann og kvinne.

En rask sammenligning med Jahvisten avslører mange ulikheter i tankegangen: J's Gud er nær og menneskelig, hos P er han kosmisk og skaper utenfra; J's Gud former alt med hånd, mens P's Gud skaper med ord; J's bakgrunn er palestinsk og realistisk mens P's bakgrunn er babylonsk og mytologisk. En lignende kontrast finner vi også i beretningen om syndfloden, hvor det babylonske og mytologiske hos P er sterkt fremtredende.

Prestenes forståelse av *pakten* avviker på ett vesentlig punkt fra Israels klassiske teologi (som f.eks. uttrykt i Deuteronomium): Noah mottar et slags guddommelig dekret, nesten som et skaperord — betingelsesløst. Gud er den part som binder seg og tar hele ansvaret for forholdet. Det er «hans» pakt og den skal vare «evig».

> «Nå vil jeg opprette en pakt med dere og etterkommerne deres og med hver levende skapning hos dere, både fugler og fe og alle ville dyr som er hos dere, alle som gikk ut av arken, alle dyr på jorden. Jeg oppretter min pakt med dere: Aldri mer skal alt som lever, bli utryddet av storflommens vann; aldri mer skal det komme en flom som legger jorden øde.» Og Gud sa: «Dette er tegnet på pakten jeg oppretter mellom meg og dere og hver levende skapning som er hos dere, for de kommende ætter i alle tider: Jeg setter min bue i skyene; og den skal være et tegn på pakten mellom meg og jorden.» Gud sa til Noah: «Dette er tegnet på den pakten jeg oppretter mellom meg og alt liv som finnes på jorden.» (1. Mos 9, 9-13. 17.)

Pakten er ikke juridisk betinget denne gang, men beskriver forholdet mellom Skaper og skapning. På lignende vis blir Abraham kalt til lydighet mot Gud. El Sjaddai befaler, og Abraham lyder (1. Mos 17, 7-11).

> «Jeg oppretter en pakt mellom meg og deg og dine etterkommere fra slekt til slekt, en evig pakt. Jeg vil være Gud for deg og for dine ætlinger etter deg. Landet du bor i som innflytter, hele Kanaanlandet, gir jeg deg og din ætt som eiendom til evig tid; og jeg vil være deres Gud... Dette er den pakten dere skal holde, pakten mellom meg og dere og etterkommerne dine: Alle menn og gutter hos dere skal omskjæres. Dere skal la forhuden skjæres av, og det skal være tegnet på pakten mellom meg og dere... Slik skal min pakt vise seg på kroppene deres, en evig pakt.»

Omskjærelsen er ingen betingelse, men et ytre tegn på pakten. Og slik går den i arv fra Abraham til Isak, fra Isak til Jakob, fra Jakob til Josef, osv.

På *Sinai* kulminerer åpenbaringsprosessen i synes av Jahves herlighet og meddelelsen av Loven i sin helhet. Guds herlighet bor i tabernaklet (noe som forøvrig er uhistorisk: Forfatterne ser det gamle møteteltet som en forespeiling av templet og oppnår derved den tilsiktede virkning, nemlig at templet og tempelkulten hørte Israel til fra gammel tid av), og folket må helliggjøres for å kunne leve med dette nærvær. Derav kommer alle forskriftene for fester og ofringer, renhet og spisevaner. Den som holder Loven, er medlem av Israels menighet, et folk i tilbedelse av den ene Gud. Alt settes inn

på at alle får del i Jahves frelsende nærvær — kulten og Loven blir frelsesmidlene. Mens pakten og dens lover før hadde vært en trusel og uttrykte betingelser, er den nå blitt selve nådemiddelet. Tegnet på denne endelige pakten med Israel gjennom Moses er *sabbaten,* som igjen er grunnet i den kosmiske orden (Jahve hvilte jo på den syvende dag, ifølge prestene) samtidig som den blir en rituell hjørnesten. Sinai viser oss altså den fulle konsekvens av pakten med Noah og Abraham. Frelsesprogrammet for menneskeheten er nå komplett.

Alle *lovene* i P er mer eller mindre «teologiserte», de er åpenbart av Gud, og sier noe om Gud selv. Det er dette som helliger dem. Vi vet ikke hvor de har sin opprinnelse, men mye tyder på at de først og fremst beskriver jødenes situasjon i eksiltiden, deres forsøk på å bevare sin egenart der. Prestene forskjøv sine kjennetegn tilbake til de avgjørende øyeblikk i Israels historie: Sabbaten går like tilbake til skapelsens morgen; matlovene skriver seg fra Noahs dager; omskjærelsen stammer fra Abrahams tid, og den samlede kultus var allerede åpenbart på Sinai. Slik lever Israel med tradisjonen. De blir aldri ferdig med den, men omtolker den fra slekt til slekt. Slik er det at tradisjon blir til. Esekiel og profetene etter ham hadde talt et fremtidsrettet språk. Det samme gjør prestene, ved å plassere idealet i fortiden, som egentlig er et ideal for nåtiden og blir et program for fremtiden. Dette er det som gjør prestenes teologi så rik.

Teologien i P er helt preget av *en hellig Gud.* Han står utenfor skapningen samtidig som han gjennom lov og kultus bor midt i menneskenes daglige verden. Det samfunn som lever med en slik Gud trenger mellommenn, en funksjon prestene selv innehar. Hellighet og synd, renhet og urenhet er blitt de store motsetningsparene. *Synden* er det nemlig mulig å kvitte seg med — gjennom det kultiske apparat. Presten er alltid interessert i at synden ikke får stanset forholdet til Gud, men at den forsones gjennom de mange typer offer som Loven foreskriver. Prestenes Gud er en meget barmhjertig Gud, og Loven er et eneste gigantisk forsøk på å bevare den religiøse balansen i en ufullkommen menneskehet. Prestene er realistiske i så måte. De vet at alt som *er,* kommer til oss fra Gud og tilhører ham. Loven er hans måte å bevare dette forholdet på.

Israel er fremfor alt et tilbedende folk, og alle som vil kan bli medlem av dette folket, ved å holde Loven. Loven står ikke lenger for *dom,* men for *nåde,* tilgivelse og nytt liv. Den som bryter Loven setter derved seg selv utenfor «nådens stand», men ødelegger ikke lenger mulighetene for andre. Den forståelsen av Loven som Israel hadde overtatt fra hetittene (lov i en betinget forstand), er ikke lenger grunnlaget for Israels religion. Domsprofetene hadde jo for lengst påpekt at den var en trusel, og frelsesprofetene hadde lovet en ny og herlig fremtid på Jahves regning.

P er et gjenreisningsprogram, mer opptatt av det aktive og effektive i religionen enn av å forklare og unnskylde (som deuteronomistene hadde forsøkt). Akkurat *når* dette programmet ble utarbeidet, er vanskelig å si. En tid henimot slutten av eksilet er ofte sett som den beste forklaringen. P kommer senere enn Esekiel (hvor levittene gjøres til tempeltjenere, noe som er tatt for gitt i P). Denne kilden må også være skrevet etter at Deutero-Jesaja hadde levert sine profetord, siden P synes å dele hans universelle tolkning av jødedommen (troen på at alle folk skal omvende seg til Jahve). Men P må ha foreligget i god tid før Kronisten, som skriver en tid etter Esra.

Prestenes teologi er for folket som helhet. Gud bor blant menneskene, og Loven er Guds vei med menneskene, den «vei» Israel skal gå; Loven er fremtiden. Som program betraktet er dette en imponerende teologi, praktisk og virkelighetsnær. Den er balansert og nyansert på samme tid. I stedet for en rasemessig og nasjonal triumfalisme tilbyr prestene en vei til frelse for alle folk. Alle kan bli jøder — og det er også meningen. Slik skal Israel bli til velsignelse for all jorden. Dette programmet ble da også møtt med en stor grad av oppslutning blant de hjemvendte i Judea. Prestene, og ikke de nye profetene, kom til å gi den nye jødiske stat dens religiøse identitet. Loven gav nemlig håp til de mange, den ble det nye fromhetsidealet. Dessuten var dette en tid da

Israel ble styrt av prester, ikke konger. Profetenes flokk synes derimot bare å minke i tall under prestenes førerskap. De hadde nemlig ikke bruk for noen eskatologi: Loven garanterte fremtiden. Guds rike ville bli virkeliggjort i det øyeblikk da menneskene fulgte dens bud. Prestenes nye forståelse av Loven hadde gjort profetene overflødige til en stor grad, siden profetenes interesser nå ble ivaretatt av selve den religiøse orden. Loven hadde opptatt i seg profetenes egentlige budskap: Uten etisk ansvar intet forhold til Gud. De nye profetenes jeremiader virker heretter litt mot sin hensikt, og senjødedommen regnet Malaki som den siste profet.

Dette er ingen dårlig utvikling. Motsetningsforholdet mellom Loven (det kultiske og institusjonelle) og profetene (det karismatiske) går ikke lenger særlig dypt, fordi Loven forener i seg både moral og kultus. Den ene kan ikke eksistere uavhengig av den andre. Den balansen som herved oppstår kan tåle de største prøvelser. Slik er det at jødedommen har overlevd til denne dag uten tempel og prest, men ikke uten kultus (den har bare forandret form). I den kristne kirke er balansen en lignende: En inter-og multinasjonal menighet, forenet i tilbedelsen av den ene Gud, åpen for alle, styrt av prester, osv. Selve balansepunktet ligger ikke i det profetiske og eskatologiske, men i Guds nådemidler (jødisk: Loven; kristent: sakramentene). Denne «veien» er basert på et «minste felles multiplum» og ligger innenfor alles rekkevidde. For kristendommens vedkommende ser man dette tydeligst innenfor de katolske tradisjonene.

Esra reddet på denne måten jahvismen fra en meget usikker fremtid, og står som en veiviser både for kristendom og jødedom. Dessuten gav han støtet til dannelsen av en ny gruppe i Israel: De skriftlærde, som hadde til oppgave å undervise i Loven. Pentateuken, som Esra hadde bragt med seg til Jerusalem, måtte nemlig forkynnes og tolkes. Jødene er blitt et folk med en bok, en bibel. «Hellig Skrift» begynner etter hvert å bli et viktig begrep.

Israels sangere

Israel hadde nå alle muligheter for å kunne leve et rikt religiøst liv. Lov og kultus favnet i øyeblikket alle jahvismens viktigste elementer: Historie, moral, profeti og lov. Det var for en stor del Esras reform som hadde ført til denne nye balansen, og den har etterlatt seg ett spor som tyder på at den slo røtter og var til velsignelse for folket: *Salmenes bok.* Siden det gamle Israel ikke har levnet oss noen liturgiske bøker, er det salmene man må søke til for å få et inntrykk av hvorledes jahvismen ble feiret offentlig og hvordan den ble praktisert privat.

Jeg vil lovsynge deg, min Gud og konge,
og velsigne ditt navn til evig tid.
Jeg vil love deg hver eneste dag
og prise ditt navn til evig tid.

Stor er Herren, ja, høylovet er han,
uransakelig er hans storhet.
Slekt etter slekt skal prise din gjerning,
fortelle om de storverk du gjør.

De taler om din herlighet og høye majestet,
jeg grunder på dine under.
De taler om dine mektige gjerninger,
jeg forteller om dine storverk.

De kaller fram minnet om all din godhet
og synger av fryd om din rettferd.
Nådig og barmhjertig er Herren,
langmodig og rik på miskunn.

Herren er god mot alle,
barmhjertig mot alle sine skapninger.
Hele din skapning takker deg, Herre,
de som holder din pakt, lover deg.

De taler om ditt herlige kongedømme,
forteller om din veldige kraft,
for at menneskene skal få kjenne ditt velde
og den strålende herlighet i ditt rike. (Sal 145, 1-12.)

Folkets offisielle kultus var på ny forankret i templet, etter landflyktighetens prøvelser og liturgiske fattigdom. I Jerusalem dyrket Israel sin Gud etter et meget detaljert mønster. Daglige ofringer preget rytmen fra morgen til kveld. Presteskapet hadde en meget sentral rolle og var organisert i forskjellige skift. Tempeltjenesten ble dessuten bistått av en hel rekke laug: Tempelsangere, portvakter, osv. (Esra kap. 2). Høydepunktene i det liturgiske liv var naturligvis de store høytidene i løpet av året: Høsttakkefesten, påskefesten og pinsefesten, for bare å nevne de største og eldste. Festene var tidlig blitt jahvismens måte å kombinere årstidenes veksling med minner fra folkets historie, og forskrifter som kaster lys over disse høytidene finner vi i 5. Mos 16, 3. Mos 23 og 4. Mos 28-29. Det var ved slike anledninger at Israel fornyet sin historiske tro ved å gjenoppleve selve begivenhetene fra Egypt og Sinai, befrielsen og lovgivningen. I templet ble fortid og nåtid knyttet sammen slik at de store øyeblikk i Israels historie fortsatt kunne erfares — kultisk og liturgisk. Fortiden ble aldri helt fortid for israelittene; den var med dem hele tiden. Dette er et av de viktigste kjennetegn ved Israels tro og ved den historiske åpenbaring i det hele tatt. Tiden er Guds «sted»: Gud bor ikke i sin himmel, fjernt fra verdens gang og dens mange problemer — Gud bor i tiden. Dette er til syvende og sist svaret på det kjente spørsmålet: Hvor er Gud? Israels Gud er i historien. Israels Gud står menneskene nær, fordi historien, sett fra et liturgisk synspunkt kan gjenta seg. Det liturgiske øyeblikk er derfor hellig tid, frelseshistorisk tid, åpenbaringens tid. Liturgien er Guds «sted» i tiden. Slik fikk Israel oppleve en nær sammenheng med fedrene og Moses, på en måte vi nærmest må beskrive som sakramental. Liturgien representerte en gjentagelse av det som en gang var skjedd, fordi Jahves frelsende gjerninger fortsatt hadde en betydning for nasjonens tro og liv. Dette var øyeblikk alle kunne få del i. Prestene klarte på denne måten å forene lov og kultus, tro og moral, historie og undervisning. Høytidenes «sakramenter» garanterte en kontinuitet med fortiden og sikret jahvismens identitet. I templet opplevde den enkelte israelitt seg selv som del av folket,

fikk del i den felles tro og følte Guds nærvær blant sine utvalgte. De mange ofringene som hørte til dagens og livets orden, gjorde det mulig å overkomme det som truet gudsforholdet, gjenopprette kontakten og sikre den religiøse balansen.

Herre, hvem kan gjeste ditt telt,
hvem får bo på ditt hellige fjell?
Den som gjør rett og er hel i sin ferd
og ærlig i tanke og tale,
som ikke bruker sin tunge til sladder,
ikke gjør ondt mot sin neste
og ikke vanærer sin frende,
som ser med forakt på den som er forkastet,
men hedrer dem som frykter Herren,
som holder den ed han har sverget,
selv om det skader ham selv,
som ikke tar renter når han låner ut penger,
og ikke tar imot bestikkelser
til skade for en som er uskyldig.
Den som lever slik, skal aldri rokkes. (Sal 15.)

På det private plan vet vi langt mindre om hva den fromme jøde foretok seg. Livet var etter hvert blitt «ordnet», religiøst sett, og var omgitt av en rekke ritualer som fremmet gudsforholdet. Kravet om hellighet ble tolket som et krav om kultisk renhet, og i 3. Mos 13-14 finner vi detaljerte eksempler på hva dette kunne innebære. Ville man gå radikalt til verks i sin iver for Jahve, kunne man bli «nasireer» ved å avlegge et løfte om å vie sitt liv helt til Gud, la håret vokse, avholde seg fra vin og unngå all berøring med noe urent (4. Mos 6, 1-21).

Mange av salmene gir uttrykk for individets følelser: Sorg, glede, takknemlighet, anger.

Hvor lenge, Herre? Vil du glemme meg for alltid?
Hvor lenge vil du skjule
ditt ansikt for meg?
Hvor lenge skal jeg ha uro i sinnet
og hele dagen ha sorg i hjertet?
Hvor lenge skal fienden ha overmakten?

Se hit og svar meg, Herre, min Gud!
La øynene mine få glansen tilbake,
så jeg ikke sovner inn i døden.
Da skal ikke min fiende si: «Jeg har vunnet»,
mine uvenner skal ikke juble
når jeg holder på å falle.
Men jeg setter min lit til din trofasthet,
mitt hjerte skal juble over din frelse.
Jeg vil synge for Herren,
for han har gjort vel imot meg. (Sal 13.)

Jeg lover og priser deg, Herre;
for du drog meg opp fra dypet,
du lot ikke fiendene triumfere over meg.
Herre, min Gud, jeg ropte til deg,
og du helbredet meg.
Herre, fra dødsriket førte du meg opp,
du gav meg liv og reddet meg fra graven.
Spill for Herren, dere hans fromme,
og lovsyng hans hellige navn!
Et øyeblikk varer hans vrede,
hans nåde varer livet ut.
Om kvelden kommer gråt som gjest,
om morgenen blir det frydesang. (Sal 30, 1-6.)

I Salmenes bok beveger vi oss på mange måter fra den individuelle teolog til folkets egen verden. Derfor er denne boken så viktig dersom vi skal få et balansert bilde av jahvismen. Salmer, hymner og sanger var en naturlig del av Israels gudstjeneste fra de eldste tider. Men etter overtagelsen av jebusittenes Jerusalem fikk den liturgiske tradisjon mange og nye impulser. Som allerede nevnt, er det mye som tyder på at Sadok og det gamle presteskapet var viktige mellommenn i utformingen av jødenes salmeskatt (se: «Jerusalems teologi») og disse bidro med mye materiale fra Kanaans rike kultus. I lys av dette er det rimelig å anta at den største delen av salmene er skrevet av tempelsangere og prester, menn som kunne sitt fag. De har skrevet hymner for de forskjelligste anledninger: Fester, ofringer, kroningsseremonier, botshandlinger, osv. Salmenes bok er derfor en kilde som belyser mange sider ved jahvismen: Lovprisningssalmer (145-150), Sion-sanger (46, 48, 76, 87), kroningssalmer (47, 93, 96-99),

klagesanger fra hele menigheten (44, 74, 79), klagesanger fra enkeltindividene (3, 5, 6, 7, 13), takkesanger (130, 32, 138), pilgrimssanger (84, 122), visdomssalmer (1, 37, 73, 112), for bare å nevne de viktigste. Det sier seg selv at vi i Salmenes bok får en føling med selve livsnerven i jahvismen, troen på Jahve slik den faktisk ble feiret. Dette danner en viktig del av bakgrunnen for forståelsen av de enkelte teologene. De tok jo også del i folkets gudstjenesteliv. Uten slik bakgrunn står de ikke lenger i sin naturlige sammenheng i Israel. Jesaja hadde sin kallsopplevelse i templet i Jerusalem; Jeremia tilhørte en gammel presteslekt, og Esekiel hadde slelv vært prest i Salomos tempel.

I all sin gjerning gav han (dvs. kong David) den Hellige takk; for den Høieste sang han med lovprisnings ord; av hele sitt hjerte elsket han sin skaper. Han satte sangere foran alteret, og ved deres røst lot han liflige sanger lyde; hver dag skulle de love Herren med sine sanger. Han gav høytidene høvelig glans og smykket festtidene til fullkommenhet, idet de priste hans hellige navn, og helligdommen gjenlød av sang fra den tidlige morgen. Herren borttok hans synder og opphøyet hans horn for evig, og han sluttet pakt med ham om kongedømmet og gav ham ærens trone i Israel. (Jesu Siraks sønns visdom 47, 10-16.)

Senere jødisk tradisjon tilskriver David samlingen som helhet. Han ble stående som Israels sanger fremfor noen annen, hvilket har et tydelig belegg i våre historiske kilder (2. Sam 1, 17; 3, 33; 6, 5; 23, 1). Selv om det er grunn til å tro at en del av salmene går tilbake til ham og hans opprettelse av et rikt kultisk liv i Jerusalem (som var en delvis fortsettelse av det gamle jebusittiske), gjelder dette kun et fåtall (hele 73 salmer bærer hans navn i den bibelske tradisjon). Tiden under Salomo og hans etterfølgere må ha beriket samlingen betraktelig siden templet nå var bygget og dets kult atskillig mer etablert enn i kong Davids dager. Å datere de enkelte salmene er meget vanskelig, kanskje umulig. Likevel er det mange forskere som anser det som sannsynlig at samlingen, som vi kjenner den, for en stor del består av salmer fra tiden etter eksilet. Derfor er boken ofte blitt kalt en «salmebok fra

det annet tempel». Tidligere har vi sett at de salmene som beskriver kongen og hans prestelige funksjoner, såvel som Jahves egen kongeverdighet, er blant de salmer som skriver seg fra det første tempel, fra tiden før eksilet (f.eks. 2; 18; 21; 47; 93; 96-99; 101; 110). Selv om det ikke lenger fantes en konge i Jerusalem etter hjemkomsten fra Babylonia, ble disse salmene bevart og må ha uttrykt Israels håp, ønsket om en ny David (i Det nye testamente brukes noen av dem direkte messiansk).

Når man leser Moselovens kultiske forskrifter, kan man lett fristes til å se en fare i dette mektige, ytre apparat. Blir ikke derved religionen lett noe mekanisk, upersonlig? Profetene hadde jo advart nettopp mot en slik utvikling. I Salmenes bok finner vi mange befriende tegn på at man var klar over denne fristelsen. Salme 51 er en god illustrasjon på en sann og ekte botferdighet:

Vær meg nådig, Gud, i din trofasthet,
slett ut mine overtredelser
i din store barmhjertighet.
Gjør meg ren og fri for skyld,
og rens meg for min synd!

For mine overtredelser kjenner jeg,
min synd står alltid for meg.
Mot deg alene har jeg syndet,
det som er ondt i dine øyne, har jeg gjort.

Se, du vil ha sannhet i menneskets indre,
så lær meg visdom i hjertets dyp!
Rens meg fra synd med isop,
vask meg, så jeg blir hvitere enn snø.

Skap et rent hjerte i meg, Gud,
gi meg en ny og stø ånd!
Kast meg ikke bort fra ditt åsyn,
ta ikke fra meg din Hellige Ånd!
For slaktoffer ønsker du ikke;
kommer jeg med brennoffer, vil du ikke ha det.
Nei, offer for Gud er en knust ånd.
Et hjerte som er brutt og knust,
ringeakter du ikke, Gud.

En side ved samlingen som tydelig peker hen på den nye syntesen under prestene, er de sangene som priser Loven og visdomsidealet. Disse har mye til felles med Ordspråkene, både hva form og innhold angår. Forfatteren av følgende salme har trolig tilhørt dem som med iver og kjærlighet studerte Loven og i den fant sin visdom og lykke.

Herrens lov er fullkommen,
den gir sjelen nye krefter.
Herrens lovbud er pålitelig,
det gir den uerfarne visdom.

Herrens påbud er rette,
de gir glede i hjertet.
Herrens bud er rent,
det får øynene til å stråle.

Frykten for Herren er ren,
den varer til evig tid.
Herrens dommer er sanne,
rettferdige er de alle.
De er dyrebarere enn gull,
enn fint gull i mengde,
og søtere enn honning
som drypper fra vokskakene.

Ja, din tjener tar imot
den rettledning budene gir;
å holde dem gir stor lønn.
Men hvem kan merke sine feiltrinn?

Tilgi meg hver synd jeg ikke vet om.
Ja, vern din tjener mot skammelige synder,
så de ikke får makt over meg.
Da kan jeg være hel i min ferd,
frikjent for store overtredelser.

Ta vel imot de ord jeg taler,
la mitt hjertes tanker komme fram for deg,
Herre, min klippe og min gjenløser! (Sal 19, 8-15.)

Salme 119 er et annet eksempel på hvorledes kjærligheten til Loven blir sentral i jødisk bevissthet, samtidig som den er et mesterverk av diktekunst.

Salig er den som er hel i sin ferd
og følger Herrens lov.
Salige er de som holder hans lovbud
og søker ham av hele sitt hjerte,
de som ikke gjør urett,
men vandrer på hans veier.
Du har gitt dine påbud
for at de skal holdes nøye.
Å, om mine fottrinn ble faste,
så jeg kunne holde dine forskrifter.
Jeg skal ikke bli til skamme
når jeg gir akt på alle dine bud.
Jeg priser deg av et oppriktig hjerte
når jeg lærer å kjenne dine rettferdige dommer.
Dine forskrifter vil jeg holde,
du må ikke rent forlate meg! (Sal 119, 1-8.)

Det er i denne sammenhengen viktig å minne seg selv om at ordet lov *(torah)* egentlig betyr «lære». Salmenes bok viser oss ingen tørr lovreligion, det kan alle forsikre som har levd med den i liturgien. Israels sangere vitner om en meget balansert form for gydsdyrkelse.

Imidlertid er det i tiden etter Esra at en annen form for kultus begynner å bli viktig for jahvismen: *Synagogegudstjenesten.* Det var oppstått flere jødiske kolonier rundt om i verden hvor man ikke hadde tempel, men likevel dyrket Jahve (Babylonia, Egypt, o.a.) Igjen var det Moseloven som muliggjorde denne utviklingen. *Når* synagogen oppsto som institusjon, er det ingen som tør påstå med sikkerhet, men som allerede nevnt, er eksiltiden et godt utgangspunkt. I Nehemjabokens åttende kapitel finner vi en beskrivelse av hvordan Esra leste Moseloven for folket, og det er mulig at den tidligere synagogegudstjenesten fulgte samme enkle struktur.

Esra åpnet bokrullen så hele folket så det; for han stod høyere enn de andre. Med det samme han åpnet den, reiste hele folket seg. Esra lovpriste Herren, den store Gud, og folket løftet hendene og sa: «Amen, amen.» Så bøyde de kne og kastet seg ned for Herren med ansiktet mot jorden. Levittene Josva, Bani, Sjerebja, Jamin, Alkub, Sjabbetai, Hodia, Ma'aseja, Kelita, Asarja, Josabas, Hanan og Pelaja forklarte loven for folket mens de stod der. De leste opp av Guds lovbok, stykke for stykke, og tolket det som ble lest, så folket skjønte det. (Neh 8, 5-8.)

Teksten ble altså lest opp og deretter forklart for folket (om den først ble oversatt fra hebraisk til aramaisk er mer tvilsomt, siden aramaisk fremdeles i hovedsaken var et diplomatspråk og ennå ikke var blitt et utbredt talespråk). Synagogegudstjenesten kom til å utvikle seg etter dette mønsteret i århundrene som fulgte, og ble den vanligste gudstjenesteform ved siden av tempelkulten. Da templet ble ødelagt av romerne i år 70 e.Kr., ble synagogen stedet for jødenes liturgiske handlinger, og det var nettopp synagogens måte å feire Moseloven på som gjorde det mulig for Israels tro å overleve uten tempel, offer og presteskap.

I evighet, Herre, varer ditt ord,
det står fast i himmelen.
Din trofasthet varer fra slekt til slekt;
du har grunnlagt jorden, og den står fast.
Etter din ordning står den fremdeles,
for alle ting må tjene deg.
Hvis ikke din lov var min lyst og glede,
gikk jeg til grunne i min nød.
Aldri glemmer jeg mine påbud,
for ved dem har du holdt meg i live.
Frels meg, for jeg tilhører deg!
Jeg spør etter dine påbud.
De gudløse ligger på lur
og vil gjøre ende på meg.
Jeg akter på dine lovbud:
Jeg har sett at alt tar slutt,
hvor fullendt det enn er,
men ditt bud har ingen grense. (Sal 119, 89-96.)

At den nye forståelsen av Loven (som nåde- og frelsesmiddel) også forandret jødenes holdning utad, ser vi tydelig hos profeten Jona og i Ruts bok. Begge avviser en snever og nasjonalistisk tolkning av jahvismen og slår døren på vid vegg for andre folk, konvertitter og sympatisører. Muligens reflekterer Rut og Jona en reaksjon mot den harde linjen fra Nehemja og Esra, som tvang jødene til å skille seg fra deres

fremmede koner. Rut, som opprinnelig var en moabittisk kvinne, blir i denne romanen oldemor til kong David, og Jona forkynner Jahves miskunn og tilgivelse for alle folk.

Moseloven utgjør derfor ingen forarming av jahvismen, tvert imot. Den gav Israel nye muligheter. Det var i stor grad takket være den at jødene kom til å nyte en høy anseelse i den klassiske antikk, særlig blant romerne. Moseloven gav Israel et etisk fortrinn fremfor andre.

6. OPPRØREREN - *Guds fravær*

Jøde og greker

Århundret etter Esra kjenner vi svært lite til. Kildene er få, og vi finner dem ikke i vårt gamle testamente (en av dem er tekstene fra den jødiske handels- og militærkolonien Elephantine i Nilen, skrevet omkr. 410, på aramaisk). I perioden 400-300 f.Kr. fortsatte det persiske administrasjonssystemet å fungere. Jødene fikk fortsatt velge sin øverstepest, som fremdeles var en etterkommer av Sadok, og oppgavene ble, som før, delt mellom ham og stattholderen. Men selv navnene på disse lederne er gått tapt. I dette århundret regnet man med at aramaisk erstattet hebraisk som talespråk. Det var allerede blitt et slags «lingua franca» for det meste av fororienten. Forholdet til samaritanerne ble stadig verre, og omkr. år 300 reiste disse sitt eget, uavhengige tempel på fjellet Garisim. Tallet på jøder utenfor Palestina øket jevnt, slik at jahvismen fikk et noe mindre nasjonalt preg, sett under ett. Det er overraskende å kunne konstatere at også samfunnet på Elephantine hadde sitt eget tempel.

Den ro og sikkerhet som jødene nøt under persisk overherredømme, fikk en brå slutt ved overgangen til det tredje århundret, og denne gang skyldtes det en européer: *Alexander av Makedonia,* med rette kalt «den store». Alexander hadde satt seg som mål å erobre det som dengang var den siviliserte verden, og bare 23 år gammel slo han perseren Dareios III ved Issos. Veien sto derved åpen til hele fororienten, og allerede året etter inntok han Egypt. I løpet av disse fremstøtene fikk han også kontroll over kyststripen i Palestina. Akkurat hvordan det gikk til vet vi ikke, men alt tyder på at jødene, som egypterne, var trett av persernes styre og derfor hilste de nye erobrerne velkommen.

Alexander døde allerede i 323, knapt 33 år gammel. Den verden han etterlot seg ble delt mellom hans generaler og derved stykket opp i mindre riker. *Ptolemaios* overtok styret av Egypt, mens *Seleukos* ble herre over babylonernes og persernes gamle rike. Begge var interessert i Palestina, og jødene kom til å bli underlagt snart den ene, snart den andre part.

I 301 var Judea blitt del av ptoleméernes rike, og slik skulle det vare i nesten hundre år. I 312 inntok Ptolemaios selv Jerusalem og førte mange krigsfanger med seg tilbake til Egypt. Slik oppstod begynnelsen til den kjente jødiske kolonien i Alexandria, Egypts nye hovedstad. Dette århundret er nesten like dårlig belagt med historiske kilder som det forrige, og vi vet lite om tilstandene i Judea i hellenismens første århundre. Men ett er sikkert: Det tredje århundre betyr for jødene møtet med en ny kultur — grekernes.

Alexander hadde villet gi sitt nye verdensrike én felles kultur. For å oppnå dette grunnla han byer overalt hvor han trengte frem og befolket dem dels med innfødte, dels med greske soldater. Slik ble byene hjertet i den nye verdenskulturen, og den form for kultur som ble resultatet av denne sammensmeltingen — *hellenismen* — var en blandingskultur, preget både av det orientalske og det européiske. Samtidig viste den tendenser til mindre gruppedannelser, noe som faller helt naturlig i en så stor samlingskultur. Byer inngikk gjerne i konføderasjoner (som Dekapolis i Palestina) — fragmentering ble en naturlig følge av hellenisering. Religionen i hellenistisk tid ble også en blanding av øst og vest, og Alexanders generaler utviklet seg snart til å bli konger av orientalsk format. Hellenismen blomstret fremfor alt i byene, hvor vitenskap, kunst og idrett fikk en fremtredende plass.

Under ptoleméerne fikk altså jødene lære denne nye kulturen å kjenne. I begynnelsen førte det ikke til større konflikter eller forandringer, og Judea fikk fortsette som en teokratisk (prestestyrt) tempelstat, hvor øverstepresten fungerte både som religiøs og sivil leder, men assistert av et råd av eldste, *gerousia,* etter greskt modell. At jødedommen gjennomgikk en slags hellenisering i denne tiden, er ikke å undre

seg over. Vi merker det særlig i forbindelse med synagogen, som blir preget av den greske forsamlingshall, og derved får en viktig sivil funksjon. Ved siden av å være et «bønnens hus», utviklet den seg også til å bli en skole, et studiehus (*Bet Midrasj).*

Jødene i *diaspora* (dvs. utenfor Judea) fikk oppleve hellenismen på en mer direkte måte. Da Ptolemaios II lot Moseloven oversette til gresk, var det først og fremst for at jødene i Alexandria skulle forstå sin hellige skrift — hebraisk var blitt dem et fremmed språk. Denne begivenheten regnes som opptakten til den første greske bibel, Det gamle testamente på gresk (kjent som *Septuaginta).* Ptoleméerne var i det hele tatt fremragende beskyttere av vitenskap og kunst, hvilket biblioteket i Alexandria står som det fremste bevis på.

Hjemme i Judea fikk hellenismen en umiddelbar konsekvens som ikke i første omgang angikk åndslivet: En ny gruppe oppstår. De som utgjør den er handelsmenn, og de begynte egentlig som skattoppkrevere for egypterkongen. Etterkommerne av en viss Tobit (Tobias) fra Ammon hadde vært guvernører i Transjordan under perserne og fikk nå fortsette i stillingen som skattmestre under ptoleméerne. «Tobiadene», som denne slekten kalles, kom til å representere en slags hellenistisk pressgruppe blant jødene, noe som førte til mye strid og rivalisering. Dessuten representerte tobiadene en økonomisk overklasse. En av ulempene ved denne maktbalansen var at øversteprestens stilling kom i søkelyset for alle dem som ønsket å kontrollere samfunnet. Heretter er hans embete og person omgitt av intriger og maktpolitikk.

Ved overgangen fra det tredje til det andre århundre inntraff en hendelse som fikk store følger for jødedommen: *Seleukidene overtok hegemoniet i Palestina etter ptoleméerne.* På samme tid øker kildematerialet betraktelig, og historikeren står med ett på fastere grunn. Det andre førkristne århundre er nemlig langt bedre dokumentert enn de to foregående, og på grunnlag av kilder som historikeren Josephus, 1. og 2. Makkabeerbok, Daniels bok, Visdommens bok. Jesu Siraks Sønns Visdom, Dødehavsrullene, samt flere greske historikere (Polyb, Diodoros fra Sicilia, o.a.) kan vi danne oss

et fyldig bilde av denne dramatiske perioden. Dette er «apokryfenes» verden, en verden som er blitt viet altfor lite oppmerksomhet blant bibelstuderende. Det er denne tiden, og ikke det gamle Israel, som danner bakgrunnen for Det nye testamente.

(De såkalt *apokryfe* bøkene omfatter 1. og 2. Makkabeerbok, Visdommens Bok, Jesu Siraks Sønns Visdom, noen tillegg til Daniels bok, tillegg til Esters bok, Tobits bok, Judits bok, Baruks bok, Manasses Bønn. De regnes som «deuterokanoniske» i de katolske tradisjoner, og står på linje med de kanoniske bøkene i Det gamle testamente. *Deuterokanonisk* betyr at deres status som kanoniske skrifter ble fastlagt på et senere tidspunkt enn de proto-kanoniske. I den protestantiske tradisjon er bøkene ikke å regne som del av Skriften, men likevel «gode og nyttige å lese». Grunnen til dette skillet går tilbake til reformasjonen. Reformatorene fulgte den hebraiske gammeltestamentlige kanon, hvor disse bøkene ikke var tatt med, mens Den romersk-katolske kirke fortsatte å holde seg til den greske bibel, hvor de altså hørte med. Man kan kanskje si at den hebraiske bibel representerer palestinsk jødedom og den greske bibel diasporajødedommen.)

Bakgrunnen for hendelsene som følger er denne.

I 198, i slaget ved Banyas, slår Antiokos III («den store») egypterne, og Judea kommer under Syria. Striden er omtalt i Daniel 11, 6, hvor Antiokos blir kalt «nordens konge» og Ptolemaios «sydens konge». Antiokos bekrefter prestestatens privilegier og gir den en høy grad av selvstyre. Men denne gangen fører kontakten med hellenismen til en splittelse innen folket: De deler seg i et jødisk og et hellenistisk parti — de som tilpasset seg den nye kulturen, og de som avviste den. Hellenismen appellerte særlig til de høyere lag av folket og de intellektuelle — de få. Jahvismen ble samlingsmerket for de små og fattige — de mange. Det hellenistiske parti synes å ha samlet seg om tobiadene, mens folket forøvrig satte sitt håp til øverstepresten Onias III. Spenningen som oppsto resulterte til slutt i en religiøs krise, som ble provosert utenfra.

I 1875 blir *Antikos IV Epifanes* («den åpenbarte», dvs. guddom) konge. Samtidig begynner hellenistene å røre på seg i Jerusalem. I 174 «lyktes det Jason, Onias' bror, ved renker å få yppersteprestedømmet» (2. Makk 4, 7). Antiokos støtter straks Jason, og han blir den selvfølgelige lederen for den hellenistiske bevegelsen (han forandret selv sitt navn fra Josva til Jason).

> Da kongen hadde gitt samtykke til dette, og Jason hadde oppnådd herredømmet, innførte han straks greske seder blant sine landsmenn ... Han satte ut av kraft de ordninger som var fastsatt ved loven, og innførte nye, lovstridige skikker. For med særlig glede bygde han en lekebane like nedenfor selve borgen og tvang de fremste unge menn til å bære den greske hatt. Og så sterkt fikk det greske vesen overhånd, og en slik inngang fikk de fremmede skikker på grunn av den ugudelige og uprestelige Jasons overvettes ryggesløshet, at prestene ikke mere var ivrige for altertjenestene, men ringeaktet templet og vanskjøttet offerne og løp til bryteplassen for å ta del i det lovstridige skuespill, så snart tegnet var gitt til å kaste med skive. De aktet de fedrene æresposter for intet, men holdt de greske ærestegn for de skjønneste. (2. Makk 4, 10-15.)

> Så bygde de en plass for legemsøvelser i Jerusalem etter hedningenes vis. Og de gjorde seg selv forhuder og falt fra den hellige pakt og gjorde felles sak med hedningene og solgte seg til å gjøre det onde. (1. Makk 1, 15-16.)

Situasjonen er tilspisset, og hendelsene går slag i slag. Menelaos (Menahen) fortrenger Jason ved å kjøpe stillingen som øverstepest for gull han har tatt fra templet, og deretter myrder han den legitime innehaveren av embetet, øverstepresten Onias III (2. Makk kap. 4). Antiokos kommer så selv til Jerusalem etter et felttog mot Egypt og plyndrer byen i 169 (1. Makk 1, 23-25). I 168 finner vi Antiokos på ny i Jerusalem, hvor han gjør et forsøk på å tvangsinnføre gresk religion. Den toleranse og frihet som hadde hersket under perserne og ptoleméerne var definitivt forbi. I 167 forbyr kongen all praktisering av den jødiske religion og påbyr gresk kultus.

Og kong Antiokos lot utgå en skrivelse til hele sitt rike at alle skulle være ett folk, og enhver skulle forlate sine egne seder og skikker. Og alle hedningefolkene vedtok det etter kongens ord. Også mange av Israel syntes godt om hans gudsdyrkelse, og ofret til avgudene og vannhelliget sabbaten. Og kongen sendte bud med brev til Jerusalem og byene i Juda at de skulle vandre etter skikker som var fremmede for landet, holde brennoffer og slaktoffer og drikkoffer borte fra templet, vanhellige sabbater og høytider, gjøre templet og de hellige urene, reise alter og lunder og avgudstempler, ofre svinekjøtt og urene dyr, la sine guttebarn være uomskårne og gjøre sine sjeler urene ved alt det som var urent og vanhellig, så de skulle glemme loven og forandre alle de lovbestemte skikker; og den som ikke gjorde etter kongens ord skulle dø. (1. Makk 1, 43-52; sml. 2. Makk, 6, 1-11.)

Som et punktum for det hele lar Antiokos reise et alter for Zeus på tempelplassen og en statue av Zeus på brennofferalteret, «ødeleggelsens vederstyggelighet» (1. Makk 1, 52; Dan 9, 27).

Men mange i Israel tok mot til seg og var fast bestemt på ikke å ete noe urent. De valgte å dø, heller enn å bli urene ved mat og vanhellige den hellige pakt, og således led de døden. (1. Makk 1, 65-66.)

En av dem var *Mattatias fra Modein*. Da kongens utsendinger kom til denne lille landsbyen for å tvinge befolkningen til å bøye seg for Antiokos' dekret, satte han seg til motverge.

Men Mattatias svarte med høy røst: Selv om alle folkeslag i kongens riker og land lyder ham, så enhver faller fra sine fedres gudsdyrkelse og vedtar hans bud, så vil jeg og mine sønner og mine brødre allikevel leve vårt liv etter våre fedres pakt. Det var langt fra oss å forlate loven og budene. Vi vil ikke lyde kongens ord, så vi viker fra vår gudsdyrkelse til høyre eller venstre... Hver den som er nidkjær for loven og holder pakten, han følge meg og dra bort herfra!» (1. Makk 2, 19-22. 27.)

Slik begynte opptakten til jødenes store befrielseskrig som bragte dem uavhengighet fra hellenismens tyranni og til alliance med Rom. Etter Mattatias' død ledet hans sønner mot-

standen i tur: Judas (kalt «Makkabeeren», muligens: «hammeren»), Jonatan og Simon. Slekten kalles ofte *hasmonéerne*, etter Mattatias' far Asamonaios. Opprøret førte først til en aktiv gerilja-krig under Judas' ledelse. I 164 inntar han Jerusalem og alt i desember samme år kan templet gjeninnvies (1. Makk 4, 36-58). Jødene minnes begivenhetene til denne dag med en «tempelvielsesfest» — Hanukka.

Folket var splittet i flere grupper. Det hellenistiske parti og makkabeerne utgjorde de to ytterpunktene. Men vi finner også et tredje «parti»: «De fromme», *hasideerne*. De oppsto under Onias III i protest mot hellenistene og utgjør den bevisste og ortodokse jahvismen. I sin iver for Loven hørte de til dem som heller ofret livet enn oppga sin fedrene tro. I krigens første år sluttet de seg til makkabeerne (1. Makk 2, 42; 2. Makk 14, 6), men ettersom krigen gikk over fra å være en religiøs revolt til å bli nasjonalisme, trekker de seg ut av striden (1. Makk 7, 13). Hasideerne synes i det hele tatt å være fredselskende mennesker.

Striden gjaldt til syvende og sist mer enn vekslende kulturformer. Forfatterne av makkabeerbøkene lar oss ikke et øyeblikk i tvil om hva saken egentlig gjelder: Jahvismen står og faller med Moseloven. Mattatias' siste ord lød slik: «Derfor, barn, vær nidkjær for Loven, og gi deres liv for deres fedres pakt.» (1. Makk 2, 50.) Selv på sabbaten gikk de til kamp for Loven, og fra nå av finner vi *martyriet* som del av jødenes trosbevissthet. Sett i historisk perspektiv var det arven fra Esra som sto på spill. Forfatteren av 2. Makkabeerbok oppsummerer sine teologiske motiver slik:

Jeg formaner da dem som får denne bok i hende, at de ikke blir mistrøstige over slike ulykker, men tenker på at slike straffer ikke er til ødeleggelse, men til opptuktelse for vårt folk. At de ugudelige ikke tåles i lang tid, men straks rammes av straff, er et tegn på stor nåde... Derfor vender han (Herren) aldri sin miskunnhet fra oss, men om han enn tukter med ulykke, forlater han dog ikke sitt eget folk. Dog, dette være sagt til påminnelse!» (2. Makk 6, 12-13. 15-16.)

Fred og uavhengighet vendte tilbake under Simon.

Og Juda hadde ro i alle Simons dager, og han søkte sitt folks beste, og de gledet seg hele tiden over hans regjering og hans ry... Han gjorde at det var fred i landet og Israel frydet seg storlig. Enhver satt under sin vinstokk og sitt fikentre, og det var ikke noen som forferdet dem. Det var ikke noen som mer kriget mot dem i deres eget land; og kongenes makt var knust i de dager. (1. Makk 14, 4. 11-13.)

Martyren hadde likevel fått noen til å se ut over det dennesidige, gudsriket på jorden. Martyren vitner nemlig om et liv etter livet, et liv som er sterkere enn døden. Ingensteds i Det gamle testamente kommer dette så klart og vakkert til uttrykk som i den talen en mor holder for sine sønner før de skal gå i døden for sin tro.

Jeg vet ikke hvorledes dere er blitt til i mitt morsliv, og ikke har jeg gitt dere ånde og liv, og ikke har jeg satt deres legemes kunstfulle bygning sammen. Derfor skal han som har skapt verden og dannet mennesket, så det ble til, og funnet ut hvordan alle ting skulle bli til, i miskunn gi dere både ånde og liv igjen, likesom dere nu akter deres liv ringe for hans lovers skyld. (2. Makk 7, 22-23.)

Troen på en oppstandelse fra de døde finner vi kun her og i Daniel 12, 1-4 (muligens også i Jes 26, 19). Den er ikke et produkt av gresk innflytelse på jødedommen og en tro på sjelens udødelighet, men vitner først og fremst om hva Israel lærte av martyriet. Oppstandelsen fra de døde er jødisk og ikke gresk tankegang. Den har mer til felles med Israels tro på vår verden og dens virkelighet enn på grekernes lengsler mot det immaterielle.

I løpet av sin frihetskrig for Israel hadde makkabeerne tatt over både den religiøse og den verdslige makt. Allerede Jonatan ble innsatt som øversteprest, og broren Simon etterfulgte ham i embetet.

Jødene og prestene hadde vedtatt dette: Simon skal være deres fører og ypperstеprest for evig, inntil en troverdig profet fremstår, og han skal være deres krigshøvding og alle kunngjørelser i landet utstedes i hans navn, og han skal kle seg i purpur og bære gullspenne... Simon har også vedtatt det og

samtykket i å være ypperstеprest og krigshøvding og landsfyrste for jødene og prestene og å forestå i alle ting. (1. Makk 14, 41-43. 47.)

Fra nå av var øverstеprestens stilling arvelig, og hasmoneerne beholdt den like til romerne tok makten i 63 f.Kr. Det var bare en logisk konklusjon på hele utviklingen at Alexander Jannai tok kongetittelen i 104. Herved gav hasmoneerne nasjonen en fast og sikker styring, noe den ikke hadde sett siden før landflyktigheten.

Alle var imidlertid ikke like henrykt over tingenes nye gang. Makkabeerne hadde jo brutt den gamle prestelige linjen fra Sadok. Etterkommerne av Sadok reagerte ved å trekke seg tilbake fra det hele og grunnlegge et slags kloster ved Dødehavets nordlige strender, det nå så berømte Qumran. Der konsentrerte de hele sitt liv om å oppfylle Loven og tolke Skriften mens de ventet på bedre dager. Dette klostersamfunnet besto mer eller mindre kontinuerlig like til romerne raserte stedet ca. 66 e.Kr.

En annen gruppe sadokitter hadde brutt med Jerusalem allerede da Menelaos ble øverstеprest (han var ikke av deres ætt), og dro til Egypt, hvor de bygget sitt eget tempel i Leontopolis («Onias III's tempel»).

Det interessante ved splittelsen er at disse utbrytergruppene synes å ha unngått martyrsituasjonen og dens teologiske konsekvenser. Oppstandelsen fra de døde. I dødehavsrullene finner vi et håp som er dennesidig, og av de tre gruppene som Josephus inndeler jødene i (omkr. år 60 e.Kr.) — fariseerne, saddukeerne og essenerne — var det kun de førstnevnte som hevdet troen på en individuell oppstandelse. At den beskrivelsen Josephus gir også avspeiler forholdene i det annet århundre f.eks., er det liten grunn til å tvile på. Fariséernes forfedre antas vanligvis å ha vært hasideerne, mens saddukeerne stammer fra det nye hasmoneiske tempelaristokratiet i Jerusalem.

På denne tid oppsto det en annen type teologi som tolket krisen under Antiokos på en måte som ved første øyekast kan minne om martyrenes, men som egentlig forkynte et ganske annet budskap, og som krever spesiell omtale.

Kriseteologi

Krisen under seleukidene førte på mange måter til en fornyelse av Israels tro og håp. Moseloven sto sterkere i folkets bevissthet etter at den var blitt forseglet med martyrenes blod. Men makkabeernes reaksjon på krisen var ikke den eneste. Ved siden av dem som samlet seg til strid for Loven, var det andre som inntok en mer passiv holdning, ikke fordi de manglet tro, men fordi deres tro tok en annen retning. Disse hadde gått i skole hos profetene mer enn hos prestene, og vi kjenner dem gjennom *Daniels bok*, et verk som tydelig reflekterer situasjonen i Judea i årene 167—164.

Arven fra profetene forespeilet jødene et fredsrike etter dommen. Hos de nye profetene så vi hvordan forventningen syntes å stige mens de faktiske forhold ble vanskeligere, og intet tyder på at de var gått i glemmeboken da Antiokos IV begynte sin religionspolitikk. Domsprofetenes enten/eller var blitt til frelsesprofetenes før/etter, og resulterte i det historiesyn som kalles *eskatologi*. I hellenistisk tid var det fortsatt dem som levde med disse løftene, og den greske truselen gav dem en impuls som utviklet denne tankegangen videre. Daniels bok viser oss hvordan dette gikk til. Den foreløpige løsningen på det dilemma som de uoppfylte profetiene hadde skapt, fant de nye profetene ved å utsette dem, skyve dem fremover i tiden. Forfatterne av Daniels bok synes derimot å ha mistet tålmodigheten. Gudsriket står denne gang for døren, og selv befinner de seg i den ellevte timen. Krisen under Antiokos er for dem blitt den siste og endelige krisen — etter den kommer Guds rike. En slik tro er det naturligvis kun mulig å fremstille som et direkte svar fra Gud, en åpenbaring av det som skal skje, dvs. meningen med det som pågår i øyeblikket. Derfor er denne teologien presentert i form av syner, symboler og forklaringer. *Daniels bok markerer overgangen fra eskatologi til «apokalyptikk»* (åpenbaringslitteratur). Den er et trøsteskriv, rettet til de små og vergeløse, de som ikke hadde noen annen løsning å håpe på enn en mirakuløs inngripen fra Jahves side. Ulike grupper reagerte altså nok en gang forskjellig på den samme krisesituasjonen. I det hele tatt

er det umulig å tale om en normativ, «ortodoks» jahvisme i Det gamle testamente. Disse tekstene viser oss et folk hvor teologi og politikk ikke lar seg skille, og hvor Gud og historien hører uløselig sammen. Skal vi forstå de forskjellige teologiske «språk» som derved oppstår, er det maktpåliggende å finne ut hvem de skriver seg fra. Daniels bok kan umulig komme fra makkabeerne, så mye er klart. Hvem som står bak dette underlige dokumentet, kan vi først antyde når innholdet i boken er blitt nærmere analysert.

Teologien i Daniels bok rommer mange nye og uventede sider ved Israels tro. Bokens litterære egenart blir nok en gang veiviser for dem som vil trenge frem til innholdet. Form og innhold tjener samme sak, men er ikke av den grunn alltid identiske.

Daniels bok har en sammensatt natur: Kap. 2-7 er skrevet på aramaisk, kap. 1 og 8-12 på hebraisk. De aramaiske avsnittene er best skrevet og innholdet i dem kommer trolig fra en eldre tid enn de hebraiske delene. Sagn om vise menn og helter hadde Israel lenge kjent, og figurer som Enok, Job og Daniel var populære emner for fortellinger og historier. Siden eksiltiden var blitt en intens opplevelse av kontrasten mellom jahvisme og hedendom, søker kap. 2-7 å vise hvordan jødenes visdom overgår hedningenes. Historien om Daniel ved babyloner- og perserkongenes hoff kan også minne om Josef i Egypt. Kanskje har forfatteren skrevet disse kapitlene på aramaisk fordi språket var internasjonalt diplomatspråk og best gjengav atmosfæren i Babylonia og Persia. I alle tilfeller: Daniel er et eksempel på dem som setter Guds bud (Loven) høyere enn livet, og hans visdom kjenner ingen grenser. Her ser vi hvordan eksiltiden var blitt stående som den jødiske motstands gullalder, noe som fikk fornyet aktualitet under makkabeernes opprør.

Kapitel 8-12 har et noe annerledes preg. Det er ikke lenger visdom og lovlydighet som står i sentrum, men det faktum at Daniel er blitt utvalgt til å få del i spesielle åpenbaringer fra Gud: Syner og visjoner som avslører historiens hemmeligheter («avsløring» er et nokså dekkende norsk uttrykk for «apokalyptikk»). Daniel får se fremover i tiden —

like til tidenes ende. Lik tidligere teologer har altså forfatterne av Daniels Bok beskrevet fremtiden ved hjelp av Israels fortid. Teknikken kjenner vi fra Deuteronomium og fra kilden P i Mosebøkene. Det nye ved boken er heller ikke formen: Syner og visjoner hadde både Esekiel og Sakarja benyttet seg av. Det nye ligger i innholdet: Daniel ser noe som ingen andre i den profetiske tradisjon hadde fått se — han får vite akkurat *når* Gud akter å gripe inn. Ved å presisere sitt eskatologiske budskap kronologisk, gir han det et helt annet preg. Daniel nøyer seg ikke med å forkynne at Gud engang skal herske. Det var noe som alle kunne si seg enige i. Han sier at dette skal skje med det aller første, imorgen, så å si.

Boken har fått et enhetlig preg gjennom innholdet i kapitlene 2, 7 og 11-12. Til tross for vekslinger i språk og stil forteller de akkurat den samme historien. Ved nærmere ettersyn er det ingen tvil om hvilken situasjon disse avsnittene beskriver, nemlig årene fra 167 til 164. Til tross for bokens profetiske form fremgår det klart at forfatteren *ikke* taler et «åpent» språk som kan anvendes på en hvilken som helst krise. Selve hensikten med disse «synene» er at de lar seg identifisere, for kun slik kan de tale til forfatterens publikum, et publikum han kjente godt. (Det profetiske ligger fortsatt i å kunne tyde tidens tegn — ikke i å spå.) Daniels bok beskriver en bestemt historisk epoke — forfatterens egen. Dette er apokalyptikkens nye og hemmelige våpen: Fortiden og samtiden benyttes til å beskrive fremtiden, i form av åpenbaring fra Gud. Bokens første del har bevart et legendarisk preg, noe som gir den perspektiv. Bokens annen del er ren samtidshistorie. Dette er Nebukadnesars drøm:

> Konge, i synet så du en veldig billedstøtte. Den var stor og strålte sterkt. Den stod rett foran deg og så fryktinngydende ut. Hodet på støtten var av rent gull, brystet og armene av sølv, magen og hoftene av kobber; leggene var av jern og føttene dels av jern, dels av brent leire. Mens du stod og så på billedstøtten, ble en stein revet løs, men ikke av menneskehender, og den straff føttene som var av jern og leire, og knuste dem. Da gikk alt sammen i stykker, både jernet og leiren, kobberet, sølvet og gullet. Det ble som agner fra treskevollen om sommeren. Vinden tok det bort, så det ikke fantes spor igjen. Men steinen som hadde truffet billedet, ble til et stort fjell, som fylte hele jorden. (Dan 2, 31-35.)

Symbolikken er enkel i denne visjonen, og forfatteren gir oss selv tolkningen i v. 36-45. Kongen «ser» verden som en eneste stor mann (en koloss), og Daniel tyder den som et bilde på historien. Den består av fire verdensriker: Det babylonske (av gull), det mediske (av sølv — et rike som bare denne forfatteren kjenner til!), det persiske (av bronse) og det greske (av jern og leire: Ptoleméerne og seleukidene).

> Men på den tid da disse kongene rår, skal himmelens Gud opprette et rike som aldri i evighet går til grunne. Det riket skal ikke gå over til noe annet folk. Det skal knuse og gjøre ende på alle de andre rikene, men selv skal det bestå i evighet. Du så jo at en stein ble revet løs fra fjellet, men ikke av menneskehender, og den knuste jernet, kobberet, leiren, sølvet og gullet. Den store Gud har nå kunngjort kongen det som heretter skal skje. Drømmen er sann, og tydningen er pålitelig. (2, 44-45.)

Løsningen kommer altså utenfra, utenfor historiens ramme, og kan kun beskrives som overnaturlig. Den kommer med andre ord fra Gud selv, og «steinen som hadde truffet bildet, ble til et stort fjell, om fylte hele jorden». Dette er det femte riket — Guds rike, det nye Israel. Den Gud vi møter i disse synene er maktesløs innenfor politikkens jordiske spill. Han må bryte alle regler for å få sin vilje igjennom. Visjonen vitner om Guds fravær og stemningen er fortvilet.

I kap. 7 finner vi nøyaktig det samme budskap illustrert med et annet bilde.

> Daniel fortalte: Jeg så i et syn om natten at himmelens fire vinder satte storhavet i opprør. Fire store dyr steg opp av havet, og de var ulike å se til. Det første dyret var som en løve og hadde ørnevinger. Mens jeg så på det, ble vingene revet av, og det ble løftet fra jorden og reist på to føtter som et menneske, og det fikk et menneskehjerte. Så fikk jeg se et dyr til, det andre i rekken. Det var likt en bjørn, og det reiste seg halvveis opp. I gapet mellom tennene hadde det tre ribben. Og det ble sagt

til det: «Stå opp og et mye kjøtt!» Deretter så jeg et annet dyr som lignet en leopard. Det hadde fire fuglevinger på ryggen, og det hadde fire hoder. Dyret fikk stor makt. Så fikk jeg i mine nattesyner se et fjerde dyr, fryktelig og forferdelig og meget sterkt. Det hadde store tenner av jern og åt og knuste; og det som ble til overs, tråkket dyret ned med føttene. Det var annerledes enn alle de tidligere dyrene og hadde ti horn. Da jeg gav akt på hornene, fikk jeg se et annet lite horn som skjøt opp mellom dem. Og tre av de andre hornene ble rykket opp, så det kunne få plass. Dette hornet hadde øyne som et menneske og en munn som talte store ord. (7, 2-8.)

Nøkkelen er gitt i v. 20-27. De fire dyrene er de samme fire rikene som vi fant i kap. 2. Her er «det lille horn» viet spesiell oppmerksomhet, og det lar seg lett gjenkjenne som Antiokos IV Epifanes. Etter ham kommer dommen og ødeleggelsen av dyret (det hellenistiske imperiet), og så følger Israels seier og Guds rike:

Videre så jeg i mine nattesyner:
Se, med himmelens skyer
kom det en som var lik en menneskesønn.
Han nærmet seg den gamle av dager
og ble ført fram for ham.
Han fikk herredømme, ære og rike,
folk og stammer med ulike språk,
alle folkeslag skal tjene ham.
Hans velde er et evig velde,
det skal ikke forgå,
hans rike går aldri til grunne. (7, 13-14.)

Denne gangen er det ikke Daniel selv som tolker synet, men et medlem av det himmelske hoff (senere identifisert med engelen Gabriel). Israel, «Den Høyestes hellige», er personifisert som «en som var lik en menneskesønn» (v. 13), og «deres rike skal være et evig rike, og alle makter skal tjene og lyde dem» (v. 27).

Det fjerde dyret betyr at det skal komme et fjerde rike på jorden, et som er annerledes enn alle de andre rikene. Det skal sluke hele jorden, tråkke den ned og knuse den. De ti hornene betyr at det skal komme ti konger i dette riket. Og etter dem skal det komme enda en konge, som er annerledes enn de tidligere.

Han skal slå tre konger. Han skal tale mot Den Høyeste og fare hardt fram mot Den Høyestes hellige. Han skal sette seg fore å forandre tider og lover, og de hellige skal overgis i hans makt én tid og tider og en halv tid. Da skal retten bli satt. Herredømmet skal tas fra ham; det skal bli ødelagt og tilintetgjort for godt. Kongedømmet og veldet og makten i rikene under himmelen skal bli gitt til det folk som er Den Høyestes hellige. Deres rike skal være et evig rike, og alle makter skal tjene og lyde dem. (v. 23-27.)

Kapitel 8 gir ytterligere detaljer fra Antiokos' regjering, og i kap. 11 får vi en oversikt over hele ptoleméernes og seleukidenes historie. Budskapet er tydelig: Etter Antiokos kommer befrielsen.

På den tid skal Mikael,
den store fyrsten, stå fram,
han som verner dine landsmenn.
Det skal komme en trengselstid
som det ikke har vært maken til
helt siden folkeslag oppstod.
Men på den tid skal ditt folk bli frelst,
og alle som er skrevet opp i boken.
Og mange av dem som sover i jorden,
skal våkne opp,
noen til evig liv,
andre til skam og evig avsky.
Da skal de forstandige skinne
som den strålende himmelhvelvingen,
og de som har ført de mange til rettferd,
skal skinne som stjernene, evig og alltid. (12, 1-3.)

Vi har beveget oss langt fra Israels klassiske profeter. Trekk som engler, et absolutt skille mellom godt og ondt, gode og onde, dommens dag og de to verdensaldre tyder på en viss persisk innflytelse, fra zoroastrianismen, men hovedforskjellen ligger ikke der. Det er selve løsningen på den historiske krisen som er annerledes. I Daniels bok kommer den på en overnaturlig måte. Det miljø som boken reflekterer, har fullstendig mistet tilliten til denne verden. Forfatterne trøster de fromme og hjelpeløse ved å be dem tro og vente. Ikke et øyeblikk inspirerer de til handling eller motstand. Man kan gjer-

ne beskrive en slik holdning som tap av den teologiske besinnelsen, men det betenkelige ved dette teologien er at den synes å distansere seg fra forutsetningene i jahvismen slik vi hittil har kjent den. Det ble da heller ikke denne holdningen som reddet jahvismen gjennom krisen. Det gjorde makkabeerne.

Teologien i Daniels bok står altså beleilig til for hugg. For mennesker som lever i atomalderen, ville det være galskap å innta en lignende holdning til sin samtids historie. Jahvismen maner først og fremst til ansvar og innsats, med andre ord til etisk fornyelse, og ikke til panikk og overnaturlige løsninger. Bibelen viser oss denne verden som menneskenes egentlige fedreland, og antyder hvordan det bør skjøttes i pakt med Guds vilje.

Men denne underlige boken taler unektelig på jahvismens vegne i en del spørsmål: Historien er fortsatt under Guds herredømme; hans forsyn har ennå ikke sviktet Israel, og Jahve er fremfor alt de fattige og svakes beskytter. Bokens begrensning ligger i at den bare konsentrerer seg om én side av saken. Bokens villfarelse ligger i at den identifiserer øyeblikkets krise med en endelig løsning på alle kriser. Hvis det miljø den skriver seg fra hadde hatt et mer lærd preg, kunne vi lettere forsvart dens teologi ved å si at billedbruken ikke var ment bokstavelig. Og mange forskere har i nyere tid søkt å tolke boken som et produkt av den ettereksilske visdomsteologien og se forfatterne som etterkommere av skriverne. Men mye tyder på at forfatterne likevel hadde en enkel, folkelig bakgrunn. De gjør større historiske bommerter (som f.eks. det mediske riket) og vitner med sin passivitet om at det er de underprivilegerte klasser, de maktesløse, vi her har med å gjøre. De reagerer på krisen under Antiokos ved å sette alt sitt håp til Jahve — og dét gjorde de rett i —, men samtidig tørster de etter hevn og verdensherredømme. Apokalyptikken kan lett beskrives som «en drøm om hvordan de undertrykte blir undertrykkere».

Makkabeerbøkene og Daniels bok viser oss altså to nokså forskjellige teologier. Det ble opprøreren som viste veien ut av dilemmaet, men Daniels bok fikk også konsekvenser. Den

skapte en type litteratur som holdt seg like til slutten av det første kristne århundre, og som trolig stammer fra forskjellige krisesituasjoner (Jubileerboken, 1. Enoks bok, De tolv patriarkers testamenter, Moses' himmelfart, Jesajas martyrium, Abrahams apokalypse, Johannes Åpenbaring, 2. Esrasbok, m.fl.). Felles for disse bøkene er troen på to verdener, en jordisk og en himmelsk. Jahve gjennomfører ikke lenger sin vilje i og gjennom historien, men på tross og på tvers av den — til syvende og sist på verdens bekostning. Mens Det gamle testamente bevarte et *enhetlig* bilde av verden, hvor både godt og ondt kommer fra Gud, blir bildet i den apokalyptiske litteraturen mer *dualistisk,* og engler og demoner fungerer som forklaringer av historiske fenomener. Derved har man løst ett stort problem: Splittelsen mellom godt og ondt ligger ikke i Gud, men heller ikke på jorden. Den ligger midt i mellom himmel og jord, hos overnaturlige krefter og makter og vesener. I hårde tider kan man forstå at en slik teologi oppstår, men ved å frikjenne både Gud og mennesker og legge skylden på «andre», fratar man verden en god del av dens mening. Hvis den usynlige verden er den virkelige, mister historien sin fulle vekt og blir til en refleks av «kampen bak kulissene». Kriseteologien oppmuntrer ikke til handling og ansvar, men får et fatalistisk preg og står altså i markert kontrast til jahvismens hovedstrømninger som helt fra først av hadde vist en tro på mennesket og dets verden.

Hvilken gruppe i Israel synes å anbefale seg selv om forfattere av Daniels bok? De aller fleste forskere har villet gjøre hasideerne til de ansvarlige. For det første viste de innledningsvis en stor nidkjærhet for Loven (1. Makk 2,46), og for det annet brøt de senere med makkabeerne til fordel for en mer fredelig politikk. Er det mulig at de her har gitt uttrykk for sin fortvilelse over makkabeernes verdslige nasjonalisme? Kap. 11,33 sier at «de forstandige i folket hjelper de mange til innsikt», og v. 34 gir en nokså kjølig omtale av makkabeernes innsats: «Mens de er i trengsel får de litt hjelp.» Forfatterne hevder stadig å være de vise, den gruppen som hadde «nøkkelen» til historiens gåte, den krise Israel var kommet opp i.

Hvis de som skrev Daniels bok var hasideere, var de også fariseernes forfedre. Og det var blant fariseerne, og ikke blant sadukkeerne og essenerne, at troen på oppstandelsen fra de døde var påfallende. (Fariseerne ble de som førte jødedommen videre etter Jerusalems fall i 70 e. Kr.) Men resten av det apokalyptiske apparat kvittet de seg stort sett med. Lik makkabeerne samlet de seg helt om Loven. Deres begrensning lå i at de ikke så muligheten av en videre åpenbaring over eller i tillegg til Loven. Moses var blitt historiens endestasjon. Det var grunnen til at de første kristne kom i opposisjon til synagogen på et så tidlig tidspunkt.

Daniels bok blir stående temmelig alene i Det gamle testamente, og dens teologi lar seg lett kritisere ut fra en del av jahvismens forutsetninger, slik vi nettopp har antydet. De nye profetenes eskatologi så tross alt muligheten for en frelse innenfor historiens ramme. Apokalyptikerne støtter seg til en virkelighet vi egentlig ikke kjenner og vender oppmerksomheten bort fra historien. Hjørnestenen i både den jødiske og den kristne tradisjon er derimot at de viser menneskene en måte å leve med godt og ondt på — uten å fortvile. Om noen «endelig» løsning, slik eskatologien forespeiler det, er en realistisk tro i dette liv, er kanskje heller tvilsomt. Godt og ondt vil trolig fortsette sin vanskelige sameksistens på denne jord så lenge den er beboelig. Men Daniels vitnesbyrd går altså ut over den virkelighet vi kjenner, denne vår jord og historien i historisk forstand. Dette vitnesbyrd forsikrer at også dér får vi sanne at historiens Gud er fremtidens Gud. Apokalyptikerne forkynner at fremtiden er Guds og at Gud er fremtid. Og heri skiller Daniels bok seg *ikke* fra jahvismen. Tvert imot: Troen på oppstandelsen er felles for apokalyptikere, fariseere og kristne. Men selv springer den ut av martyrenes tro på at det gis en mening som er større enn livet, og at denne meningen garanterer livets fortsettelse.

I denne sammenhengen er det verd å merke seg at selve oppstandelsestroen fortsatt vitner om det hebraiske menneskesyn. Det hele og fulle menneske er en enhet av sjel og legeme. Sjelens udødelighet blir en mager trøst i en slik sammenheng. En tiltagende individualisering hadde vært å

spore fra Jeremia av, og opplevelsen av martyriet antyder hvordan denne tro vokste frem, selv om teologene fortsatt tenker seg oppstandelsen kollektivt. Slik den er beskrevet i Daniels bok gjelder oppstandelsen både onde og gode mennesker, fordømte og frelste. «Gjengjeldelsens lov» står fremdeles ved makt, selv om den i et apokalyptisk perspektiv først blir hevdet etter døden. I et orakel fra Jesajaboken finner vi spor av samme tankegang:

> Dine døde skal bli levende,
> de døde legemer som tilhører meg,
> de skal stå opp.
> Våkn opp og rop av fryd,
> dere som bor i støvet!
> For din dugg er en lysende dugg,
> og jorden gir døde tilbake til livet. (Jes 26, 19.)

Det kan umulig være tvil om at oppstandelsen, i følge denne tankegangen, skal finne sted av de gamle rester, dødningeben, som ennå ligger i jorden. Tilstanden mellom død og oppstandelse er formodentlig den form for «skyggetilværelse» som vi finner i Det gamle testamente forøvrig (2. Sam 12,23; Job 7,9). En tro på en fortsettelse av tilværelsen etter livet var derfor tilstede i jahvismen, om enn i en svært enkel form. Det overraskende og nye er troen på oppstandelsen. Guds vilje for menneskene er liv, helse og lykke, fred og rettferdighet. Oppstandelsestroen er uttrykk for at Guds vilje til sist skal råde, uansett nederlag og død. Denne troen skiller seg fra «skyggetilværelsen» ved at den nettopp garanterer et virkelig liv i Guds nærvær, en sann menneskelig tilværelse, et håp for *hele* mennesket. Derfor står den som en slags konklusjon på alle de gammeltestamentlige løftene om frelse.

Og her ligger det verdifulle ved hele den apokalyptiske litteratur. Med en omskrivning kan vi kanskje uttrykke det slik at Guds vilje med historien vil seire, at vi med andre ord beveger oss mot et mål, selv om målet ligger på den andre siden av graven, hvor historien altså fortsetter, om enn i en hittil ny og ukjent form. Oppstandelsestroen viser

at dette målet er konklusjonen på Guds frelsesplan og at Gud på denne måten vil innfri sine løfter.

Eskatologien hos de nye profetene så fremover i tiden. Apokalyptikerne ser ut over tiden og legger løsningen på historiens konflikt i den form for virkelighet vi ennå ikke kjenner. *Måten* de beskriver dette på, hele det kosmiske og overnaturlige språk de benytter seg av, er nemlig ikke deres egentlige budskap. Det er Gud og hans allmakt de forkynner. Kriseteologien er i sine positive aspekter mer enn trøst. Den er en fortsettelse av Israels håp.

Ny visdom

Et karakteristisk trekk ved jahvismen som vi finner den i Det gamle testamente, er at den ikke er normativ i moderne forstand, at den ikke synes å ha én enkelt ortodoksi eller opererer med bekjennelsesskrifter. Det nærmeste vi kommer en normering er i kulten, med dens mange ritualer og faste formler. Her gjelder fremfor alt regelen: *Lex orandi lex credendi* (som man ber så tror man, dvs. bønnens norm er også troens norm). Ellers kan man trygt si at jahvismen til enhver tid er representert av ulike grupper i folket, teologiske miljøer som taler hvert sitt språk, språk som viser mange innbyrdes ulikheter samtidig som de har selve jahvismens kjerne felles. Dessuten må vi regne med alle dem som sto utenfor enhver etablert gruppe, de som aldri tok parti. En slik gruppering viser hvordan religiøse og profane interesser går hånd i hånd. I Det gamle testamente er det i det hele tatt vanskelig å skille mellom teologi og historie, dét skillet kom senere og har vært til stor belastning for den jøde-kristne tradisjon.

Ved utgangen av den makkabeiske perioden er grupperingen blitt en noe annen enn ved begynnelsen til det andre århundre. Hellenistenes parti er borte; hasideerne har trukket seg tilbake fra politikken (hvilket også er en politisk handling og gruppedannende) og essenerne markerer sin posisjon

ved en asketisk livsform. Fra denne tiden stammer imidlertid en del litteratur som viser oss enda en gruppe i Israel, «de skriftlærde». De oppstår som resultat av et nytt behov, et behov som Moseloven selv hadde skapt. Med sine seks hundre og tretten bud (365 forbud og 248 påbud) trengte den å tolkes for å kunne praktiseres ettersom tiden gikk og skikkene forandret seg, og det ble vanlig å utlegge Loven i alle sine tenkelige implikasjoner. Derved grep den inn i dagliglivet på et totalt vis. Denne prosessen førte til at jødene ved siden av *den skrevne lov* levde med muntlige tradisjoner om hvordan man anvendte Moses, tradisjoner som ble til den såkalte *«muntlige lov»*. De menn som forvaltet og utviklet denne, var «de skriftlærde», jurister og teologer. Selv beskrev de sitt verk som «et vern om Loven». Først var de trolig medlemmer av presteskapet (400—300), men i den hellenistiske perioden ble de en mer uavhengig gruppe, bestående av legfolk, og tilhørte stort sett hasideernes parti. Deres muntlige «torah» ble opphav til mye strid. Sadducerne avviste den (sammen med hele den senere eskatologi), og Jesus fra Nasareth inntok en nokså selvstendig holdning til den. Først etter Jerusalems fall (70 e. Kr.) ble jødedommen ensrettet ved at fariseerne ble de selvfølgelige lederne. Den muntlige lov ble derfor kodifisert i samlingen *Misjnah*, som igjen dannet grunnlaget for Talmud. Både den skrevne og den muntlige lov forsvant siden fra den kristne kirke.

De skriftlærde har overtatt skrivernes funksjon i Israel. Etter eksilet finner vi dem ikke lenger som kongelige embetsmenn, rådgivere og politikere. De er blitt avanserte teologer og religiøse filosofer. Judea var jo ikke lenger en uavhengig nasjonalstat med monarki og byråkrati — det var blitt en slags prestestat. En annen årsak til utviklingen er naturligvis Moselovens nye plass i jahvismen. Den var nå religionens hjørnesten og måtte omgis med ærefrykt og ekspertise.

Før vi søker å stifte nærmere bekjentskap med de skriftlærde, er det nødvendig å se på den utviklingen som *visdomstenkningen* hadde undergått i tiden etter eksilet. «Visdommen» var fortsatt det intellektuelle språk i Israel, og møtet med hellenismen kom ikke til å forandre det orien-

talske tenkesett i større grad. Derimot viste det seg at andre sider ved teologien fikk konsekvenser for nyere visdomslitteratur. «Gjengjeldelsens lov» hadde vært skrivernes kongstanke også i Israel, og deres utsyn passet godt inn i kongetidens forståelse av pakten som gjensidig betinget: Jahve straffet og lønnet i dette liv ettersom man hadde gjort seg fortjent til. Nå var det nettopp på dette området at eksiltiden hadde betydd en frigjørelse fra troen på den «rettferdige Gud». Den barmhjertige Gud og hans Lov medførte et nytt sett problemer for visdomstenkningen, og vi finner i tiden etter landflyktigheten tegn på både tvil og skepsis. Begge antyder et oppgjør innen visdomstradisjonen. Bakgrunnen for hele «ordenstenkningen» synes å bli uklar, fordi uorden og oppbrudd er de tidstypiske trekk. Israels vise menn er kommet opp i en intellektuell krise. Uorden betyr for dem Guds fravær.

Jobs bok gir det første varsel om en dyptgående usikkerhet blant de vise. Få personer er blitt så misforstått som Job. Han er ingen stakkar som er kommet opp i ulykken uten å ane råd. Job er en av Israels tenkere som meget kritisk diskuterer «gjengjeldelsens lov». Jobs venner gjør seg til talsmenn for den tradisjonelle visdommen, mens Job selv avslører en radikal tvil på at deres visdom i det hele tatt tilsvarer virkeligheten som han kjenner den. Jobs lidelse er utgangspunktet for hans refleksjoner, men ikke deres tema. Det er ikke Gud Job kjemper med. Han har tatt kampen opp med seg selv, sitt gudsbilde. Deri ligger hans egentlige lidelse. Job tviler ikke på Guds eksistens, han tviler på sin egen oppfatning av hvem Gud er. Distansen mellom de to er avgjørende for den som vil forstå Job. Boken munner ut i en «negativ teologi», altså intet nytt og positivt gudsbilde, men mulighetene for en mer åpen teologi. Teologien består alltid i en søken etter det rette språk å tale om Gud på. I dette tilfellet er det tydelig at «den rettferdige Gud» som gjengjelder ondt og godt i dette liv, selve den moralske ordens prinsipp, er blitt en tvangstrøye. Job innser at Gud sender både godt og ondt, men at han stadig er en barmhjertig Gud, en frelser. Guds veier er blitt uransakelige. Jobs bok

gir altså ingen løsning på problemet. Dens store fortjeneste er å ha antydet at visdommens vanetenkning ikke holder mål, for intellektuelt sett er det ofte viktigere å kunne avsanne enn å bekrefte. Argumenteringen i boken beveger seg hele tiden i gjentatte sirkler og minner sterkt om en jødisk rettsprosess. I den form vi kjenner boken lærer Job tålmodighet til sist, og hans tenkning blir ydmyk. Det er kanskje det nærmeste vi kommer en «løsning» på hans problem.

En annen forfatter som vitner om lignende problemer er *Predikeren* (eller Forkynneren, som han kalles i den nye norske bibeloversettelsen). Han går lenger i sin kritikk av visdomsspråket og gir nærmest uttrykk for skepsis. For ham er alt tomhet. Israels skrivere hadde nokså optimistisk sidestilt Jahves forsyn og menneskets frihet, hvilket gav diskusjonen en etisk ramme. Men både Job og Predikeren aner at rettferdighet og gjengjeldelse ikke beskriver Gud. Når gjengjeldelsens lov ikke åpenbarer Guds natur, hva åpenbarer ham da? De søker begge etter et nytt språk — uten å finne det. Job fant svaret i Guds annerledeshet og ble en talsmann for en type visdom som var større og dypere enn «visdommen». Predikeren synes å ha gitt opp å forklare og forsvare Guds veier med menneskene. Job korrigerer mens Predikeren bare protesterer. De reflekterer en følelse av at Gud, verden og livet er blitt flertydige. Kontrasten mellom godt og ondt er jo det som gjør livet på jorden gåtefullt og flertydig. Jobs kritikk beveger seg fremdeles innenfor de mulighetene som jahvismen gir, men Predikeren hevder nesten et agnostisk syn, om ikke ateistisk. For ham er mennesket bare et dyr, et stykke natur, og avstanden til Gud er absolutt. Historien lærer oss ingen ting, og det er skjebnen som rår. Predikeren blir derfor en morallærer og har med dette stilt seg utenfor jahvismen. Han tar intet for gitt og går helt empirisk til verks. Resultatet han kommer til virker kynisk. Både Job og Predikeren minner sterkt om en type visdomslitteratur som også florerte i for-orienten, av forskerne kalt «anti-visdom». Denne litteraturen beskriver det meningsløse i verdensordningen og har et pessimistisk preg. Den eksisterte allerede som en del av det intellektuelle liv lenge før Israel

hadde lært å lese og skrive. At den først gjør seg gjeldende i jahvismen på dette sene tidspunktet, er ikke å undre seg over. Det var nå Israel fikk føle den fulle virkning av uorden og kaos.

Til tross for tvil og skepsis førte menn som Job og Predikeren ikke til at visdomstradisjonen opphørte på jødisk jord. Stadig nye bøker vitner om at visdomslærerne følte seg sikre i sin tenkning tross alt, og fortsatte sin gjerning som religiøse lærere og oppdagere av de unge. Disse senere visdomslærerne fant imidlertid måter å overkomme kløften mellom Gud og menneskene på, den kløften Predikeren hadde gitt inntrykk av var uoverstigelig, og som Job hadde reddet seg over ved hjelp av en heroisk tro. Mange begynte etter hvert å mene at det fantes et bindeledd mellom Gud og menneskene, en bro mellom himmel og jord. Dette mellomleddet var kosmisk og moralsk på samme tid. Det var faktisk visdommen selv, og den fikk med ett personlige trekk.

Salomos Ordspråk, kap. 1-9, inneholder materiale som stammer fra hellenistisk tid og som beskriver den nye tankegangen.

Jeg var det første Herren skapte,
hans første verk i fordums tid.
I opphavet ble jeg formet,
i begynnelsen, før jorden ble til.
Jeg ble født før vanndypet var der,
før kildene fyltes med vann.
Før fjellene ble satt på plass,
før alle haugene ble født,
før Herren skapte jord og mark
og den første mold på jorden.
Jeg var der da han reiste himmelen
og spente hvelvingen over dypet,
da han samlet skyene der oppe,
og lot havdypets kilder strømme sterkt.
Da han satte en grense for havet,
så vannet stanset der han bød,
og han la jordens grunnvoll,
da var jeg bygningsmann hos ham.
Jeg var til glede for ham dag etter dag
og lekte stadig for hans ansikt.

Jeg lekte på hele hans vide jord
og hadde min fryd i menneskebarna. (8, 22-31.)

Visdommens person er egentlig en beskrivelse av Jahves skaperkraft og truer ikke monoteismens enhetstanke. Derfor blir den viktig for de nytestamentlige forfatterne når de skal beskrive Jesus som Kristus («Ordet» hos Johannes og «Guds visdom» hos Paulus). Hos visdomslærerne puster vi i en renere luft enn hos apokalyptikerne — der ble den jo fylt med engler og demoner —, men behovet for mellommenn av en personlig karakter minner sterkt om en tiltagende dualisme og har et spekulativt preg.

Det som egentlig knyttet Gud og mennesket sammen, var jo Moseloven. Overgangen fra skrivere til visdomslærere og skriftlærde hadde for lengst funnet sted da *Jesus, Siraks Sønn,* skrev sin visdomsbok (omkr. 180), og Loven og Visdommen er tydelig identifisert. Det er Visdommen som taler:

Jeg utgikk av den Høyestes munn og som en tåke dekket jeg jorden. Jeg hadde mitt telt i det høye, og min trone var på en skystøtte. Himmelens hvelving gikk jeg alene rundt, og i avgrunnens dyp vandret jeg omkring. På havets bølger og på hele jorden og i ethvert folk og folkeferd fikk jeg rådvelde. Hos alle disse søkte jeg et hvilested og sa: I hvis arvelodd skal jeg slå meg til ro? Da gav alle tings skaper meg bud, og min skaper gav mitt telt et blivende sted. Han sa: Reis ditt telt i Jakob og ta arv i Israel. Før all tid, fra begynnelsen, skapte han meg, og til evig tid skal jeg ikke opphøre å være til.
(Jesu Siraks Sønns Visdom 24, 3-10.)

Kom hit til meg dere som attrår meg, og mett dere av mine frukter. De som eter meg, hungrer fremdeles etter meg, og de som drikker meg, skal tørste fremdeles. (24, 23. 25.)

Alt dette gjelder om den høyeste Guds paktsbok, loven som Moses påbød oss, en arvelodd for Jakobs forsamlinger. Som Pison fyller den alt med sin visdom, og som Tigris i den nye grødes dager; Som Eufrat fyller den med forstand, og som Jordan i høstens dager; den sprer lærdoms lys som Gihon i vinhøstens dager. Den første er ikke blitt ferdig med å kjenne den, og den siste kan ikke utgrunne den; for dens tanker er fullere enn havet, og dens råd er fullere enn det store dyp. (24, 27. 30-34.)

Den vise mann er fra nå av den som er lærd i Herrens lov, slik vi også fant det i Salmenes bok («Israels sangere»).

> Den skriftlærdes visdom vinnes av den som har tid til overs, og den som ikke er tynget med arbeid, kan bli vis. Hvorledes kan den bli vis som styrer plogen og med stolthet svinger sin piggstav, som driver okser og er opptatt med deres arbeid, og hvis tale dreier seg om unge stuter? Hans tanke går ut på å trekke opp plogfurer, og hans stadige omsorg gjelder fôr til hans kviger. Slik er det også med enhver tømmermann og byggmester som arbeider om natten som om dagen, og med dem som graver signetringer og hvis stadige syssel det er å gjøre forskjellige utskjæringer i dem. Alle disse stoler på sine hender, og hver av dem viser sin kyndighet i sin gjerning. Men i folkets råd søkes de ikke, og i menighetsforsamlingen kalles de ikke frem. (38, 25-30. 40. 42.)

> «Den derimot som med hele sin sjel legger seg etter den Høyestes lov og grunner på den, han utforsker alle de gamles visdom og gransker spådommene; han holder fast på hva de navnkyndige menn forteller og trenger inn i lignelsers kunstfulle vendinger; han utforsker tankespråks skjulte mening, og sysselsetter seg med gåtefulle lignelser; han tjener blant de store og trer frem for fyrster; han gjør seg flid for å komme tidlig til Herren, sin skaper, og ber for den Høyestes åsyn, og han opplater sin munn i bønn og ber om forlatelse for sine synder; han åpenbarer sin lærdom og dannelse og roser seg av Herrens pakt og lov.» (39, 1-4. 6. 7. 11.)

Forfatteren gir til slutt en kavalkade over Israels historie. Pakten og Loven var der helt fra først av, og Abraham «holdt den Høyestes lov og var i pakt med ham». Israels historie er historien om Loven (kap. 44-50). Han formaner ikke til en tom lovreligion, men minner om kultens moralske ansvar.

> Den som holder loven, gir mange offer; den som gir akt på budene, ofrer takk-offer. Ved å vise takknemlighet, ofrer en matoffer, og den som gjør barmhjertighet, ofrer lovoffer. Å avstå fra ondskap er velbehagelig for Herren, og å avstå fra urettferdighet er forsoning.
> Ved alt du gjør, la ditt ansikt være glad, og hellige din tiende med glede.

> Prøv ikke å kjøpe Herren med gaver. For han vil ikke ta imot dem. Og stol ikke på urettferdig offer. For Herren er dommer, og han gjør ikke forskjell på folk. Han er ikke partisk til skade for den fattige, og han hører deres bønn som har lidt urett. (35, 1-3. 8. 11-13.)

Boken hevder fortsatt «gjengjeldelsens lov», men gjør det ut fra overbevisningen om at Gud til syvende og sist står over rettferdighetsbegrepet.

> Hvorfor står én dag over en annen, enda lyset hver dag i året kommer fra solen? Ved Herrens visdom ble de skilt ad, og han fastsatte forskjellige tider og fester. Noen av dem opphøyet og helliget han, andre satte han i de alminnelige dagers tall. Og alle mennesker er støv, og Adam ble skapt av jord. I sin visdoms fylde skilte Herren dem ad og gjorde deres veier forskjellige. Noen av dem velsignet og opphøyet han, og noen av dem helliget han og lot dem komme nær til seg. Andre forbannet og fornedret han, og styrtet dem fra deres plass. Som leiren er i pottemakerens hånd, og alt hva det skal bli til avhenger av hans vilje, således er menneskene i sin skapers hånd, så at han gir dem etter sitt råd.
> Midt imot det onde står det gode, og midt imot døden står livet. Således står den gudfryktige midt imot synderen, og synderen midt imot den gudfryktige. Og se, på samme måte er det med alle den Høyestes gjerninger, de er to og to, den ene midt imot den annen. (33, 7-17.)

Til tross for synd og lidelse understreker Jesus, Siraks sønn, at Gud fremdeles har full kontroll over sitt verk. Dette oppnår han ved å hevde at verden består av motsetninger, omhyggelig balansert mot hverandre. Det ondes problem og den rettferdiges lidelse er derfor ikke et tegn på at Jahve har mistet styringen. I 25,26 hadde denne visdomslæreren og skriftlærde påstått at «fra en kvinne har synden sitt opphav, og for hennes skyld må vi alle dø». Her er synsvinkelen blitt en noe større: Gud lar enhver handle som han vil, men lar også enhver få ta konsekvensene av den vei han har valgt. Visdomslæreren deler ikke helt Jobs tvil og har intet til overs for Predikerens skepsis.

Den som vil finne tegn på innflytelse fra gresk tenkning i

jahvismen må gå til *Visdommens bok*. Den viser oss en jødisk teolog i ferd med å forkynne jahvismens visdom i et språk som hedninger kan forstå. Boken skriver seg fra diasporaen og er trolig blitt til i Alexandria (ca. 150 f. Kr.). Dens forfatter er tydelig belest i både jødisk og gresk tradisjon. At han er en ekte sønn av Israel ser vi stadig.

> Gud har ikke skapt døden, og han gleder seg ikke ved de levendes undergang. Han skapte alle ting til å være, og det som er blitt til i verden, er til gagn; det er ikke noen fordervelig gift i det, og ikke har dødsriket herredømmet på jorden. (1, 13-14.)

> For Gud skapte mennesket til uforgjengelighet, til et billede av sitt eget vesen gjorde han det, men ved djevelens avvind kom døden inn i verden, og de som hørte ham til, får lære den å kjenne. (2, 23-24.)

Gjengjeldelsens lov står ved makt, og de to «veier» er fremstilt på utallige måter, selv etter døden:

> De rettferdiges sjeler er i Guds hånd, og ingen pine skal nå dem. For de uforstandiges øyne ser det ut som de er døde, og deres død aktes for en ulykke, og deres bortgang fra oss for en tilintetgjørelse; men de er i fred.
> Om det enn for mennesker ser ut som de straffes, er deres håp fylt av udødelighet. Og etter en liten refselse skal store goder bli dem til del, fordi Gud prøvde dem og fant at de var verdige. Som gull i en smelteovn prøvde han dem, og som fullkomment offer tok han imot dem. (3, 1-6.)

Visdommens skikkelse er sentral også hos denne teologen, og er blitt personifisert.

> Den er et pust av Guds kraft og en klar utstrømning av den Allmektiges herlighet; derfor kan intet urent komme den nær. For den er en avglans av det evige lys, et plettfritt speil av Guds virke, og et billede av hans godhet. (7, 25-26.)

Igjen finner vi, i kap. 10-11, 15-19, et resymé av Israels historie, sett i lys av visdommen. Hans utsyn er vakkert oppsummert i 11, 25-27 og 12, 18-19:

> Men du miskunner deg over alle, fordi du makter alt, og du bærer over med menneskenes synd, forat de skal omvende seg. For du elsker alt som er til, du vemmes ikke ved noe av det du har skapt, for dersom du hatet noe, ville du ikke ha skapt det. Men du skaper alt; for deg hører det til, Herre, du livets venn.

> Men du som rår over styrke, du dømmer rettferdig og styrer oss med stor miskunn. For det står til deg å kunne når du vil; men ved slike gjerninger har du lært ditt folk at den rettferdige skal være menneskekjærlig, og du har gitt dine barn det glade håp, at når de synder gir du rom til omvendelse.

Alt dette kjenner vi igjen som god jahvisme, men med en tydelig adresse til et gresk publikum, hvor verden var evig og naturen mer eller mindre guddommelig. Imidlertid forsøker denne teologen å møte sitt publikum og få det i tale på en måte som kan gi inntrykk av at han har tilpasset seg gresk religion og filosofi. Særlig ett sted synes han å hevde at sjelen eksisterer uavhengig av og forut for legemet. Her, som i boken forøvrig. identifiserer han seg med kong Salomo.

> Jeg var en ung mann av god art og hadde fått en god sjel, eller rettere: fordi jeg var god, var jeg kommet inn i et rent legeme. 8, 19-20.)

Dette språket er kanskje bare et forsøk på å si det samme som vi fant i 1. Mos 2,7, men på et vis som grekere kunne forstå. Vi befinner oss fjernt fra apokalyptikkens verden. Her er det ikke tale om oppstandelse fra de døde, men et liv etter døden (kap. 3) og dom i dette liv. Veien til udødelighet er visdommen selv og tendensen i boken er optimistisk.

De skriftlærde har altså like lite som prestene bruk for eskatologien. De argumenterer ut fra det som er og det som har skjedd i Israel, og maner på dette grunnlag til et fromt og nestekjærlig liv.

> Ja, ubehjelpelige dårer er alle de mennesker som har vært uten kunnskap om Gud, og som ikke har maktet, av de gode ting de ser, å gjenkjenne ham som er, og ikke ved å gi akt på hans gjerninger har gjenkjent mesteren. (13, 1.)

Visdomslærerne, enten de er skrivere eller skriftlærde, synes å ha bevart sin teologiske fatning og balanse gjennom Israels lange og dramatiske historie. Vi møtte dem først, og vi finner dem sist i Det gamle testamente. Deres tillit til verden og fornuften gjorde det mulig for visdommen å overleve som intellektuelt språk. Jødedommen måtte senere klare seg uten prest og profet, men de skriftlærde fortsatte sin gjerning i stadig nye skikkelser. Visdommen kan absorbere i det uendelige, og vitner om jahvismens utrolig store tilpasningsevne. Den kristne kirke og dens teologi representerer på sin måte en lignende utvikling. Paulus hørte nemlig til de skriftlærdes flokk, og han var ikke i tvil om at visdommen fremdeles var mottagelig for nye impulser.

7. *TEOLOGEN - Guds ord*

Resymé

Tiden er kommet til å gi en samlet oversikt over tankegangen i denne boken. Den har hele tiden beveget seg på to plan: På den ene siden den faktiske utviklingen i Israels religion, på den andre siden det en slik utvikling sier oss om teologiens funksjon og vesen.

Kapitel 1. *(Skriveren)* viste hvordan en mangfoldighet av teologier (teologiske «språk») oppsto i Israel som følge av en bestemt historisk situasjon. Enhet og mangfold gikk sammen om å tjene jahvismens sak i Davids og Salomos nye imperium. Skriverne viste seg å være gode teologer, og «gjengjeldelsens lov» holder deres historiesyn i balanse. Likevel er de mest opptatt av Israels nye muligheter, dets løfter og håp, og teologien fra denne perioden får derfor et optimistisk og triumferende preg, noe som ble litt av et problem for dem som skulle leve med den i en vanskeligere tid.

Det ble *Profeten* (kap. 2) som påpekte spenningen i statens religiøse program. Han satte fingeren på dette programmets svake punkt: Den moralske forpliktelsen. Kultus og etikk må til enhver tid gå hånd i hånd, ellers blir religionsutøvelsen et tomt skall. Nordrikets tradisjoner ble av denne grunn et viktig bidrag til en ny besinnelse på jahvismens etiske egenart.

Dommeren (kap. 3) beskrev hvordan paktstenkningen beveget seg fra teologiens nordlige periferi til dens nye sentrum i syd (etter 722). 5. Mosebok var et forsøk på å forene nord og syd, løfter og kritikk, kultus og etikk, skrivere, prester og profeter. Betingelsene for Jahves gunst kommer derved i sentrum, og «pakten» blir det teologiske slagord. Dette

reformforsøket deler fremdeles den gamle teologiens tro på Israels mulighet til å oppfylle sine forpliktelser overfor Jahve, og kom snart opp i en alvorlig krise.

I kap. 4 *(Fangen)* ble det tydelig at pakten, som den hittil var blitt forstått, var satt ut av spillet. Israel hadde sviktet. Det hadde derimot ikke Jahve. Resultatet av denne innsikten ble en stor landevinning for teologien: Betingelser avløses av løfter, og Israel lever heretter i håpet. Men det håpet som oppsto i fangenskapet bevarte sterke kultiske preg og muliggjorde en ny syntese av lov og tro.

Den som til syvende og sist gjennomførte det nye teologiske programmet på palestinsk jord var *Presten,* og ikke profetene. Loven ble samlingsmerket for det nye Israel, og «pakten» favnet fra nå av alle jahvismens viktigste trekk. Prestenes nye paktsforståelse så Loven som et frelsesmiddel og ikke som en trusel. Resultatet ble en meget balansert religion, med store muligheter for konversjoner til jødedommen.

Tiden som fulgte *(Opprøreren)* sto på mange vis i oppbruddets tegn. Loven ble det eneste faste holdepunkt mens «visdommen» ble spekulativ eller skeptisk og profetenes etterfølgere mistet motet (og kanskje også forstanden). På grunn av at arven fra det gamle Israel var svært sammensatt, oppsto det flere tolkninger av denne i form av sekter. Man fant det vanskelig å tolerere hverandres oppfatninger, og en rivalisering oppsto som førte til nasjonens endelige undergang i to skjebnesvangre kriger med Rom (i 70 e. Kr. og i 135).

Jahvismens historie er altså ikke en kurve som når sitt høydepunkt i eksil-teologien for så raskt å dale ned igjen og ende i en dekadent lovreligion. Jahve forlot ikke sitt folk etter eksilet, og utviklingen henimot Esras nye balanse er et stadig tegn på Jahves forsyn. Jahvismens utvikling kan best illustreres med en linje som er i stadig bevegelse — som historien selv. Den fortsetter til denne dag både innenfor Jødedom og Kristendom.

Det denne utviklingen kan si oss om *teologien* er langt vanskeligere å formulere. Kanskje er den først og fremst et

møte med menneskenes søken etter et språk å tale om Gud på, et språk som ikke binder ham, som ikke viser oss en Gud i vårt eget bilde, men som uttrykker noe om Gud ved å tale som mennesker. Dette språket må derfor formes på ny og på ny, for Gud taler alltid mest direkte til oss på vår egen tids språk.

Vår vandring gjennom Det gamle testamente er kommet til veis ende. I stedet for å konsentrere seg om én tidsepoke eller én forfatter, har denne boken vært et forsøk på å se det hele i «fugleperspektiv», for å få en viss oversikt og for å orientere seg i Skriftens labyrint. Ulempene ved en slik fremgangsmåte er åpenbare: På litt under to hundre sider har det ikke vært mulig å gå for meget i detalj, og helhetsinntrykket kan derfor virke overfladisk. Fordelene med den valgte fremgangsmåten er at man lar seg friste til å sammenligne, trekke paralleller, men fremfor alt skissere opp en utvikling. Og at Det gamle testamente viser oss en utvikling og en teologisk modningsprosess, er det vel ingen som er interessert i å benekte. Ved å understreke Det gamle testamentes høye litterære og skolerte nivå i utgangspunktet, har vi også akseptert at det er skrevet av en elite, jahvismens teologer. «Teologi» og «teologer» er på denne måten blitt en fellesnevner for hele vår analyse av tekstene — litt uvant, kanskje, men så nær opp til de faktiske forhold som vi med vitenskapens hjelp kan komme.

Det følgende er mitt eget forsøk på å artikulere hva en slik analyse innebærer.

Bibelen som teologi

Er bibelen egentlig teologi? Ordet teologi kan ved første øyekast synes underlig når det blir brukt om Det gamle og Det nye testamente. Begge holdes i den kristne tradisjon for å være inspirerte skrifter, noe man ikke kan si om teologi i sin alminnelighet. Når denne boken likevel har søkt å hevde at det nettopp er som teologi at bibelen bør leses, er

det derved *åpenbaringens former,* dens *menneskelige egenskaper,* oppmerksomheten hele tiden har vært rettet mot. For å klargjøre dette standpunktet ytterligere er det viktig å se nærmere på selve begrepet teologi.

Josephus, den kjente jødiske historiker, lar oss få vite at hans folk er det mest filosofiske av alle. Det var hos dem de greske filosofer hadde gått i lære, grekernes såkalte filosofier var i hans øyne egentlig kun etterligning av Moseloven. Det var altså jødene som begynte å filosofere — deres skrifter kom jo først. Dette skriver han omkring år 100 i en forsvarstale for sitt folk hvor han henvender seg til et hedensk publikum (*Mot Apion* 2,38). For grekerne ville det nok kanskje også ha fortonet seg slik om de hadde kjent jødenes filosofiske skrifter, deres bibel, Det gamle testamente. Hadde Josephus skrevet i dag ville han vel ha uttrykt seg slik: Jødene er det mest *teologiske* av alle folk. Deres teologi er den eldste. Den eneste ulempe med denne formuleringen, er at selve ordet teologi volder oss problemer. Det har fått en bismak av det akademisk tørre, det spissfindig definerende, noe som skiller mer enn forener de kristne. *Bibelen* slår en ikke å være teologi i denne forstand, tvert i mot: Den er en historie. levende og virkelighetsnær, de kristnes felles skatt. Det må være noe galt med vår forståelse av begrepet teologi.

Teologien er kanskje blitt fjern og lite tiltrekkende, men det var den ikke på den tid da Josephus skrev. I hans dager var det at filosofien begynte å bli et område for spesialister, og ikke lenger hver manns eie. Ordet teologi er det enkleste i alt religiøst vokabular. Sammensatt av to komponenter betyr det ord/lære (logos) om Gud (theos). Følgelig har det en enorm spennvidde. Men egentlig er det bare to måter å tale om Gud på: Den kompliserte og dårlige — den enkle og avanserte. Bibelen hører til sistnevnte kategori. For kristne er det hevet over enhver tvil at bibelen forteller oss om Gud. Men da er den også å regne som teologi. Bibelen er nemlig *en bok,* og har derved formell likhet med all annen teologi. Det vi kaller Skriften er ikke bare én, men en hel samling teologiske bøker. Lik andre slike bøker er de skrevet av teologer. Disse levde på forskjellige steder til forskjellige tider, og hadde følgelig forskjellig syn på mangt og meget. (Det skulle være unødig å minne om at det er få miljøer hvor det er så god anledning til å være uenige om så mye som i teologiske kretser.) Bibelen har en kronologisk spennvidde på over 1000 år. Da skal en ikke undres over at den teologiske spennvidde også blir vid, for menneskenes idéer om Gud står ikke stille. De forandrer seg stadig — fordi vi forandrer oss. Teologen søker å si noe om Gud til sin samtid. Denne oppgaven får ham til å granske det som er blitt sagt om Gud før ham og samtidig søke nye veier. Han beretter om det som var, for derved å finne en mening for en ny tid. Hans største oppgave er at Gud ikke må bli passé, foreldet, et ekko av svunne tider. Han forteller derfor om Gud ved å gjenfortelle det andre har sagt før ham. Å gjenfortelle på sitt eget språk er å fortolke, å fortolke er å modernisere. Teologiens natur ligger i dét.

La oss vende tilbake til Josephus' greske publikum. Hvis noen av dem var kommet over en kopi av Jobs bok ville denne kun ha bekreftet hva Josephus hadde sagt. De ville ikke nøle med å kalle den for «den mest filosofiske av alle bøker». Men sett at de samme grekere fikk en kopi av de historiske bøkene i hendene, ville de da ha forstått *historie* som filosofisk/teologisk uttrykksmiddel? Neppe. For dem var verden evig og sannheten uttrykt i tidløse former: myter, som hos Hesiod og i de homeriske hymner. Historieskrivningen var for dem et kritisk og humanistisk anliggende. Grekernes og romernes historieverk kunne gjerne være både programmatiske og tendensiøse, men som religiøse tekster var de ikke anvendbare. Historien var for dem et stykke natur. Hvis man presset den hårdt nok, kunne den vel avgi noen tidløse sannheter den óg — det var en av grunnene til at de skrev om den i det hele tatt. Men jødene så annerledes på det. For dem var alt historie, naturen med. Bibelen er da også en historie. Selv om den er rik på litterære former er det *historier,* beretninger og fortellinger, som er uttrykksmiddelet fremfor noe annet. Her er både fortellerglede og fortellerkunst, men fremfor alt et religiøst forhold til historien.

Mennesket er et historisk vesen. Vi mottar våre sterkeste og dypeste inntrykk i en form som er helt igjennom historisk. Dette preger vår tilværelse og betinger vår forståelse av den. Nyheter, sladder, underholdning, drømmer, skjer alle i historiens skikkelse. Vi foretrekker fortellende for abstrakt kunst og griper i en ledig stund heller til en roman enn til poesi. Mennesket — i en lærd såvel som i en folkelig kultursammenheng — forteller og lytter til historier hele livet igjennom. Vi lever på historier. Selvfølgelig har vi andre og like menneskelige språk til vår disposisjon. *Poesien* taler i symboler. Her følger assosiasjonene egne og friere normer. Billedbruk meddeler realiteter som ellers vanskelig lar seg fremkalle. Begrepenes verden (filosofi og vitenskap) er blitt intellektets eget språk. Det opererer på det generelle plan og er derfor avhengig av abstraksjoner. *Symbolenes billedspråk* har en kraft som rykker oss ut av vanetenkningens grep og de hverdagslige horisonter. Faren er at de lett blir «seg selv nok», påtar seg en selvstendig eksistens. For å kunne uttrykke historiske relasjoner trenger ethvert bilde en kontrollerende faktor, ellers ender vi lett i det «åndelige». Begrepenes og abstraksjonenes begrensning ligger i at også disse er symboler (om enn rasjonelle), hvilket gir dem stor slagkraft, men de må justeres til den foreliggende virkelighet om de skal kunne uttrykke den. Begreper og symboler har sin plass i vårt språk, men fortellerkunsten er historiens eget språk. Den opererer på det horisontale plan, taler direkte til vår tilværelse og river oss med.

Mennesket er også et teologisk vesen, som søker å tolke sin tilværelse religiøst. Historien blir for jødene skueplassen for møtet mellom Gud og menneskene — åpenbaring. Gud er ikke først og fremst naturens Gud. Han er menneskets, dvs. historiens Gud. Hvor menneskene er, der er han. Skaperverket uttrykker en viss «naturlig» åpenbaring av Gud som skaper og opprettholder. Men kun i møtet med mennesket blir Gud personlig. Åpenbaring av Gud som personlig Gud forutsetter historie, derfor er den best uttrykt i historier. Grekernes religion er også fortalt i historier — myter — men uten et historisk grunnlag. Det har derimot bibelens historier. Gud taler til menneskene, men det ord som utgår fra Guds munn taler historiens språk. Teologene i det gamle Israel visste dette, og derfor er bibelen en historie. Selv de teologene som ikke skrev i historisk form (salmediktere og profeter) er i hele deres teologi avhengige av at denne historien forelå. Selvfølgelig skilte ikke de gamle mellom natur og historie slik vi bruker ordene her, men konflikten mellom Ba'al og Jahve, som står sentralt i Det gamle testamente, belyser dette forholdet. Mens man på engelsk kan skille mellom «story» og «history» må vi på norsk nøye oss med ordet «historie». Dette er kanskje ikke bare en ulempe, for det avslører hvor intimt de to er forbundet. Historier, «røverhistorier» eller «sanne historier», sier oss noe om historien på dens eget språk. At rent *oppdiktede,* litterære, historier også kan gjøre teologisk nytte for seg, svekker ikke historienes teologiske egenart og verdi. Myte, saga, legende og historie er alle «historier» og tjener det samme formål når fellesnevneren er det historiske språk. Teologi betyr jo kun et ord (logos) om Gud (theos).

Et viktig spørsmål melder seg straks: Når åpenbaringen er uttrykt i hisrori*er,* er den derved histori*sk* i moderne forstand? Vanskeligheten ligger i at histori*er* (fortellinger og beretninger) har en litterær form, hvilket selvfølgelig ikke er tilfelle med histori*en.* I kraft av selve presentasjonsformen er det skjedd en mer eller mindre avgjørende forandring (fortolkning) av det historiske. Å ta spranget fra fortellingene som vi har dem til det historiske er ofte ugjørlig, da vi ikke har andre kilder enn historien i form av historier. Dette er i hvert fall vanligvis tilfellet med bibelens historier. Det foreligger naturligvis en indre sammenheng mellom de to, men ikke nødvendigvis et direkte avhengighetsforhold. Bibelens historier er ikke reportasje. De historiske spørsmål har vi derfor latt ligge i denne boken hvor teologiene har vært vårt tema. Ofte kommer vi ikke historien nærmere nettopp på grunn av historiens språk, fortellerkunsten. Historien er blitt bibelhistorie! Kontrasten mellom gresk og jødisk historiesyn, som vi har berørt flere ganger hittil, tåler ikke å presses for langt. Det springende punkt er forholdet mellom

historien og beretningene om denne, dvs. sistnevntes litterære og teologiske karakter.

Den historiske uttrykksform finner vi altså overalt i denne store samling av skrifter som vi kaller *Skriften*. Ikke bare de historiske bøkene, men også salmene og de senere visdomsbøkene er fulle av beretninger og fortellende former. Israel kjenner sine historier og blir aldri ferdig med å fortelle dem til nye generasjoner. Hver gang historien fortelles på nytt er det nye sider som skal aksentueres, nye detaljer som må med. Hver bibelsk forfatter er teolog og historiker, historiker og teolog. Å gjenfortelle er å fortolke — å fortolke er å fornye. Dette ser man aller tydeligst hos evangelistene, men det er faktisk hele Skriftens tilblivelsesprosess vi derved er kommet inn på. Israels historie om patriarkene, Moses, kongene og profetene er med oss på hvert nytt stadium av nasjonens liv — også i Det nye testamente. Derfor blir vi aldri ferdig med dem. Vi preker over dem og forkynner deres budskap til denne dag, stadig sultne på deres innerste teologiske hemmelighet. Nye teologer fortalte dem på nytt for å fornye Israels teologi. Selvfølgelig øker det historiske materialet i tidens løp ettersom nasjonen gjennomlever nye situasjoner, slik at historien blir lengre med tiden. Men det som kommer til, leses (og skrives) stadig i lys av det gamle, samtidig som det nye preger det gamle. Denne vekselvirkningen er typisk for Skriften. Fortiden forblir aldri helt fortid. Den er med oss i nåtiden. Så historisk er mennesket både som individ, nasjon og rase. Fortiden aktualiseres på en måte som ikke fratar øyeblikket dets primat. *Tradisjon* blir derfor nøkkelordet i denne forståelsen av bibelens tilblivelse og vesen. Tradisjon er ikke bare bindende og begrensende. Den gir individet atskillig frihet. Jeg tør antyde at en vesensforskjell mellom katolsk og protestantisk måte å leve med Skriften på ligger her. Tradisjon resulterer i en mangfoldighet av teologier, noen ganger utfyllende, andre ganger korrigerende og polemiserende. Tradisjon blir således et høyst levende fenomen — en prosess og en vekst, tildels en indre diskusjon. Men den har det konstante preg at den alltid tar sitt utgangspunkt i fortiden (traditio: overlevering).

Ingen har monopol på teologien, fordi intet religiøst språk er absolutt, selv ikke historiens eget. Det vi oppfatter som sannhet lar seg alltid uttrykke på nytt.

Mennesket taler gjennom ord og gester. *Gud* taler gjennom historien. Teologien blir derfor alltid i første omgang et møte med det menneskelige språk og et forhold til dette. Vi taler om Gud via oss selv — noen annen mulighet finnes ikke. Derfor er betegnelsen «Skriften» bedre enn «Guds ord», nettopp fordi dette ord er uttalt gjennom menneskets munn — eller rettere sagt: Gjennom menneskets penn! Når vi regner Skriften som inspirert og derved tillegger den avgjørende autoritet, betyr det at denne menneskelige formulering av Guds mysterium er et tidløst vitnesbyrd (en «sann» teologisk tolkning) av et gitt forhold ut fra forfatterens forutsetninger og historiske sammenheng. Skriften er som sagt ikke reportasje. Den er en religiøs tolkning av historien. Derved blir Guds ord hellig Skrift og Skriften blir Guds ord. *Skriften er derfor best definert som teologisk vitnesbyrd* — menneskets ord om Gud i en situasjon som på samme tid gjør dette vitnesbyrd til Guds ord om mennesket og til mennesket. Skriften handler nemlig først og fremst om mennesker, men hele tiden stilt overfor Gud. Gjennom denne høyst menneskelige historie er det at vi lærer Gud å kjenne.

Vi gikk ut på leting etter menn som var blitt drevet til å skrive teologi fordi de hadde noe å si sin samtid, noe som kanskje fortsatt angår oss i dag, ikke bare vår tanke, men også våre liv. Vi var samtidig på leting etter hva det er som driver teologen til å skrive, med andre ord: De livssituasjoner som åpner våre øyne for historiens religiøse dimensjon. Det er disse som åpenbarer Gud — teologien er bare et forsøk på å artikulere hva det innebærer. Av denne grunn er det misvisende å sette likhetstegn mellom Skriften og åpenbaringen. Skriften er et menneskelig vitnesbyrd om en tro på Guds åpenbaring, en åpenbaring vi gjenkjenner i historiske personer og begivenheter. Både bokstavtro og relativisme er, på hver sin ytterfløy, forsøk på å gjøre Skriften til noe den ikke er. Den er hverken et rent gudsord eller et rent menneskeord. Den er skjæringspunktet mellom de to.

Møte med Skriften er som sagt et møte med en levende tradisjon. Ved å begi oss inn i denne blir den del av oss samtidig som vi blir del av den. Slik, og bare slik, er det mulig for oss å bli teologer i dag.

Det gamle testamente og kirken

Denne bokens tema har vært Skriftens *enhet og mangfold. Mangfoldet* består i de store hovedstrømningene i Israels teologiske tradisjoner (visdom — historie — kultus — profeti) såvel som de store individuelle teologer og teologiske skoler (Jahvisten — Jesaja — deuteronomistene). *Enheten* finner vi i Skriftens samstemte vitnesbyrd om Jahve, historiens Herre og menneskenes frelser. Mangfoldet går på det formelle såvel som det innholdsmessige, og avspeiler det faktum at Det gamle testamente utgjør avleiringer av et folks teologiske liv over en periode på ca. 1000 år. Bildet blir naturlig nok både rikt og broget.

Omkring år 150 f. Kr. finner vi den første samlete omtale av den gammeltestamentlige *kanon:* «Min farfar, Jesus, som mer og mer hadde gitt seg av med å lese loven og profetene og de andre skriftene og vunnet stor innsikt i dem...» (Jesu Siraks Sønns visdom: Prologen). Jødenes og de første kristnes bibel var gruppert etter et system som på samme tid var kronologisk, systematisk og gradert etter autoritet: Loven, Profetene og Skriftene. *Loven (torah,* egentlig: lære) er de fem Mosebøkene *(Pentateuken). Profetene* faller i to grupper: De tidligere profetene (Josva — 2. Kongebok, dvs. de historiske bøkene) og de store profetene (Jesaja, Jeremia og Esekiel) sammen med de tolv små profetene. *Skriftene* inkluderer ved siden av «visdomsbøkene» og salmene, Daniel, Kronisten og Ester. *Vårt gamle testamente* er ganske likt gruppert, men med noen typiske særegenheter: I Pentateuken, II de historiske bøkene (Josva — Ester) III de poetiske bøkene (Job — Salmene) og IV de profetiske bøkene. Den kristne kanon har opphøyet Daniel til profektisk bok (den inneholder et sted hvor oppstandelsen fra de døde omtales), og henvisninger til en kommende Messias finner vi stadig hyppigere i de tre siste profetiske bøkene (Haggai, Sakarja, Malaki). Denne omorganiseringen kan man kun forstå når man ser Det gamle og Det nye testamente under ett, som én bok. Slik er den nemlig gruppert, som en stadig stigning frem mot Messias (gresk: Kristus). Den hebraiske bibels siste ord er perserkongen Kyros' dekret som lar jødene vende tilbake til Jerusalem (2. Krønikebok 36,23), mens vårt gamle testamente peker fremover mot evangelienes første sider: «Se, jeg sender dere Elias, profeten, før Herrens dag kommer, den store og forferdelige. Han skal vende fedrenes hjerte til barna, og barnas hjerte til fedrenes — så jeg ikke skal komme og slå landet med bann». (Malaki 4, 5-6.)

Følgelig har Det gamle testamente i den kristne tradisjon lidd den skjebne at det, i sin helhet såvel som i sine enkelte deler, er blitt utlagt som en forespeiling av Det nye testamentes realitet: Jesus fra Nasaret. «Mange ganger og på mange måter talte Gud fordum til våre fedre gjennom profetene. Men nå, ved tidenes ende, har han talt til oss gjennom Sønnen...» (Hebr 1,1.) Det sier seg selv at fra denne synsvinkel kan Det gamle testamente lett reduseres til å forespeile ting det slett ikke hadde i sinne, og blir derfor gjenstand for fantasifulle, for ikke å si fantastiske forklaringer.

I beste fall ble det utlagt *forbilledlig* («typologisk», gresk: mønster, forbilde) hvor alle avgjørende begivenheter er et slags varsel om de nytestamentlige personer og begivenheter. Elias varslet Johannes Døperens komme (en identifisering Markus uttrykker ved å ikle ham beskrivelsen fra 2. Kong 1,8. «Han gikk kledd i en kutte av kamelhår, med et lærbelte om livet.» Mark 1,6). Moses forespeiler Jesus både som lovgiver og profet (sml. bergprekenen). Jesajas lidende tjener henspeiler på Kristus. Jesus inntar Jerusalem — som Messias. Påskelammet og utgangen av Egypt peker hen imot Jesu offerdød. — Man kunne fortsette i det uendelige. Det nye testamente er skrevet som en kommentar til Det gamle etter dette prinsippet.

I verste fall tolket man Det gamle testamente *billedlig* (allegorisk) hvor faktorenes orden og identitet faktisk er likegyldig: Et hvilket som helst fenomen i Det gamle testamente kan få sin tolkning ut fra et hvilket som helst i det andre. Man behøver bare å åpne kirkefedrenes skrifter for å finne utallige eksempler på denne metoden. Det er forresten ikke nødvendig å gå så langt: Den som åpner Det Norske Bibelselskaps oversettelse av 1930 og ser på de enkelte bøkenes kapiteloverskrifter finner her eksempler på det samme (f.eks. Salomos Høysang, kap. 1). Sistnevnte fremgangsmåte er naturligvis et produkt av en tid da den gammeltestamentlige verden var blitt fjern og den opprinnelige mening var gått tapt. Jødiske teologer og filosofer gjorde akkurat det samme. Metoden søker å kombinere gamle autoriteter med ny tids tro. Dermed fant man i Det gamle testamente akkurat hva man ønsket å finne.

I dag er imidlertid situasjonen en ganske annen. De siste 150 år har gitt oss midler til å gjenoppdage tekstenes opprinnelige mening. Bibelvitenskapen (eksegese) setter oss i et forhold til Det gamle testamente som antikkens jøder og kristne ville misunt oss. Dette løser et helt sett problemer. Antikkens og middelalderens kristne utlegning av Skriften fortoner seg mer som skapende teologi enn som bibeltolkning, eksegese. Slik befinner tidligere tiders kommentarer seg i en lang tradisjon som går tilbake til Skriften selv. Samtidig befinner *vi* oss i en helt *ny* situasjon. Å utlegge Skriften er blitt en vitenskapsgren blant mange andre. Bibelforskeren behøver ikke være teolog eller troende for den saks skyld. Det må dog straks sies at eksegesen fortsatt er i teologiens tjeneste i det store og det hele. Når jøder og kristne forsker i sine gamle kilder med alle vitenskapens hjelpemidler, er det hovedsakelig for å komme vår tros røtter nærmere. Eksegeten blir teolog i det øyeblikk han oversetter til nye språk og derved søker å meddele *meningen* videre. Teologi er til syvende og sist et spørsmål om mening.

Bibelvitenskapen representerer mer en *radikalisering* enn en sekularisering. Vi vil vite hva Skriften egentlig sier, nemlig det den sa til sine første lesere og tilhørere — før den

var blitt Hellig Skrift. Med dette blir den ikke mindre hellig. Skriften kommer oss nærmere fordi vi har nærmet oss den — ved å forsøke å sette oss inn i den situasjonen da den ble til. Først da får Skriften tale for seg selv.

Hva sier Det gamle testamente oss kristne i dag? Spørsmålet er vanskeligere å besvare enn det har vært på lenge, fordi både den billedlige og den forbilledlige metoden er blitt oss fjern, og fordi den nye innsikten ennå ikke er helt fordøyet. Følgelig er Det gamle testamente blitt gjenstand for fornyet oppmerksomhet fra teologene. Fra kristent hold er det fortsatt enighet om at jødenes og Jesu «bibel» taler til oss om Gud, men denne tale har ikke fått det endelige preg vi finner i Det nye testamente. Det gamle testamente taler nemlig ikke om Jesus Kristus, det taler om Jahve, Jesu Gud og Far. Det gamle testamente er ingen kristen bok.

Det gamle testamente er først og fremst et vitnesbyrd om troen på én Gud, den ene og sanne Gud, verdens skaper og historiens Herre. Denne monoteistiske tro er bibelens egentlige budskap. Jøder, kristne og muhammedanere tilber den ene og samme Gud — uansett forskjeller i måten de gjør det på. Det gamle testamente viser oss *når* menneskene begynte å påkalle Jahves navn og *hvem* som gjorde det. At dette skjedde som svar på Guds initiativ er noe de selv forsikrer. Vi kan bare tro dem på deres ord. Det hører også med til denne tro at andre religioner også søker den ene og levende Gud, men uten å kjenne hans navn.

Fristelsen for kristne er å se ned på Det gamle testamente, betrakte det som foreldet og derfor av mindre verdi. Markion i det annet århundre var den første kristne som erklærte at Jahve og Jesu Far var to forskjellige guder som intet hadde felles. Andre har falt for den samme fristelsen etter ham. Men å innta en slik holdning er å sette seg utenfor den kristne tradisjon, for uten Det gamle testamente blir Det nye testamente helt uforståelig. Det nye testamente dreier seg nemlig også om Jahve, fordi det var ham Jesus fra Nasaret forkynte. Uten Det gamle testamente blir Jesus helt uforståelig.

Slik vi kjenner dem i dag er både jødedommen og kris-

tendommen utpregete bokreligioner. Overgangen fra begivenheter og personer til skrift og bok fant sted for snart to tusen år siden. Guds vei med menneskene har derved fått en endelig og normativ tolkning (Skriften), og vi lever fortsatt i lys av denne. Det som for de gamle var «Guds mektige gjerninger» er blitt «Guds ord» og blir på nytt levende og virksomt hver gang det gjentas og feires (ved forkynnelse og i sakramentene). Bibelen er derved blitt avhengig av en kontinuerlig og levende tradisjon for at den fortsatt skal kunne tale til oss. Skriften forutsetter nemlig Kirken hvis den skal kunne fungere som hellig skrift. I seg selv, utenfor troens sammenheng, er Skriften kun en samling gamle bøker som ved sitt fjerne språk og foreldete verdensbillede appellerer mer til nysgjerrigheten enn til troen, om det i det hele tatt lykkes i å tiltrekke seg oppmerksomhet.

Til tross for sitt gamle språk er Det gamle testamente fremdeles en solid skole i fundamental teologi. Troen på den ene Gud er en befrielse for menneskene, dét er noe Skriften gjentar på utallige måter. Troen på den ene Gud bidrar nemlig til å avmytologisere skapningen forøvrig og alle dens «guder», det være seg naturkrefter, fruktbarhet, sivilisasjoner, psykiske og intellektuelle strukturer, osv. Troen på den ene Gud gir med andre ord mennesket mulighet til å være menneske fullt og helt, gir frihet fra alt som vil gjøre det til noe mindre, og utelukker alt som vil gjøre det til noe mer. Troen på den ene Gud kommer selv til oss fra denne Gud.

Uten Det gamle testamente blir derfor enhver form for moden teologi en umulighet. Hos det gamle Israels teologer må alle teologer gå i skole, og har gjort det til denne dag. Hos dem finner vi en virkelighetsnær religion som ser verdens og menneskenes historie under ett. Denne historien begynner med alle tings begynnelse, og minner fra tidenes morgen er kanskje ennå å spore i det kollektivt ubevisste, slik mytene vet å beskrive det. Men historien i historisk forstand begynner med mennesket. Og det er her Det gamle testamente er utvetydig i sin påstand om at verden har en mening, at denne meningen er Gud selv og at mennesket er den

skapning som bærer og tolker denne meningen. Ethvert menneske er altså teolog av natur! Videre våger Det gamle testamente å hevde at nettopp denne meningen bak tingenes orden til syvende og sist vil bli den eneste mulige (eskatologien).

Det gamle testamente er kanskje ingen kristen bok i bokstavelig forstand, men den kristne tradisjon er et eneste langt forsøk på å leve med denne arven, å la nytt prege gammelt, å la gammelt få prege nytt. I bunn og grunn er det ikke Skriften som er Guds ord, men Jesus Kristus selv. Og han var jøde. Derfor er det med full rett Paulus hevder at frelsen kommer fra jødene.

LITTERATUR

Litteraturlisten som følger er på ingen måte ment å være uttømmende. Den gjengir stort sett anvendt litteratur.

Innledning

1. *KRITISK INNFØRING I DET GAMLE TESTAMENTES BØKER*

R.E. Clements: *A Century of Old Testament Study* (1976)
O. Eissfeldt: *Einleitung in das Alte Testament* (1964)
G. Fohrer: *Einleitung in das Alte Testament* (1965)
O. Kaiser: *Einleitung in das Alte Testament* (1970)
H. Ringgren og B. Albrektson: *En bok om Gamla Testamente* (1969)
H. H. Rowley: *The Growth of the Old Testament* (1967)
A. Weiser: *Einleitung in das Alte Testament* (1957)

2. *METODELÆRE*

N. Habel: *Literary Criticism of the Old Testament* (1971)
R. W. Klein: *Textual Criticism of the Old Testament* (1974)
K. Koch: *The Growth of the Biblical Tradition* (eng. overs. 1969)
E. Krentz: *The Historical-Critical Method* (1965)
J. M. Miller: *The Old Testament and the Historian* (1976)
W. E. Rast: *Tradition History and the Old Testament* (1972)
D. Robertson: *The Old Testament and the Literary Critic* (1977)
G. M. Tucker: *Form Criticism of the Old Testament* (1971)

3. *ISRAELS HISTORIE*

J. Bright: *A History of Israel* (1960)
F. F. Bruce: *Israel and the Nations* (1963)
A. S. Kapelrud: *Israel* (1963)
M. Noth: *Geschichte Israels* (1950)

4. *KULTURHISTORIE*

J. M. Freeman: *Manners and Customs of the Bible* (gjenopptrykt 1972)
E. W. Heaton: *Everyday Life in Old Testament Times* (1956)
L. Köhler: *Der hebräische Mensch* (1953)
M. Noth: *Die Welt des Alten Testaments* (1964)
R. de Vaux: *Les Institutions de l'Ancien Testament* (1958)

5. *ARKEOLOGISKE FUNN OG DERES BETYDNING FOR BIBELFORSKNINGEN*

W. F. Albright: *Archeology and the Religion of Israel* (1941)
A. S. Kapelrud: *Med spade i bibelsk jord* (1967)
K. Kenyon: *Digging up Jericho* (1957)
K. Kenyon: *Archeology in the Holy Land* (1970)
K. Kenyon: *Digging up Jerusalem* (1974)
K. Kenyon: *The Bible and Recent Archeology* (1978)
S. Mowinckel: *Palestina før Israel* (1965)
D. Rian: *Bibelen og utgravningene* (1973)
D. Rian: *Den hellige stad — del I* (1977)
G. E. Wright: *Biblical Archeology* (1957)
Y. Yadin (red.): *Jerusalem revealed* (1976)

6. *GAMMELTESTAMENTLIGE TEOLOGIER*

W. Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments* (1933—39)
G. Hasel: *Old Testament Theology:* Basic issues in the current debate (1975)
E. Jacob: *Théologie de l'Ancien Testament* (1955)
J. L. McKenzie: *A Theology of the Old Testament* (1974)
G.v.Rad: *Theologie des Alten Testaments* (1957—60)
D. G. Spriggs: *Two Old Testament Theologies* (1974)
Th. C. Vriezen: *An Outline of Old Testament Theology* (eng. overs. 1958)
W. Zimmerli: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (1972)

7. *DET GAMLE ISRAELS RELIGION*

W. Eichrodt: *Das Menschenverständnis des Alten Testaments* (1951)
G. Fohrer: *Geschichte der israelitischen Religion* (1968)
Th. J. Meek: *Hebrew Origins* (1936)
H. W. Robinson: *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (1946)
H. H. Rowley: *The Faith of Israel* (1955)
Th. Vriezen: *The Religion of Ancient Israel* (eng. overs. 1967)
W. Zimmerli: *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* (1968)

Kapitel 1: Skriveren

1. *DET GAMLE EGYPT OG DETS LITTERATUR*

J. H. Breasted: *Ancient Records of Egypt* (I-V)
A. Erman: *Die Literatur der Ägypter* (1923)
H. Frankfort: *Ancient Egyptian Religion* (1948)

Sir A. Gardiner: *Egypt of the Pharaos* (1961)
W. K. Simpson: *The Literature of Ancient Egypt* (1972)
D. Winton Thomas: *Documents from Old Testament Times* (1958)
J. A. Wilson: *The Culture of Ancient Egypt* (1951)

2. *SKRIVEREN OG HANS VISDOM*
H. Frankfort (red.): *Before Philosopy* (1946)
E. W. Heaton: *Solomon's New Men* (1974)
G. v. Rad: *Weisheit in Israel* (1970)
R. B. Y. Scott: *Proverbs, Ecclesiastes* (Anchor Bible, 1965)
R. N. Whybray: *The Book of the Proverbs* (Cambridge Bible Commentaries 1972)
R. N. Whybray: *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (1974)

3. *JAHVISTEN*
D. M. Beegle: *Moses, The Servant of Yahweh* (1972)
A. J. Bjørndalen (red.): *Første Mosebok.* En kommentar. (Gammeltestamentlig bibliotek, 1970)
R. E. Clements: *Abraham and David* (1967)
R. E. Clements: *Exodus* (Cambridge Bible Comm., 1972)
S. Herrmann: *Israels Aufenthalt in Ägypten* (1970)
E. W. Nicholson: *Exodus and Sinai in History and Tadition* (1973)
M. Noth: *Das Zweite Buch Mose, Exodus* (1959)
B. Otzen, H. Gottlieb og K. Jeppesen: *Myter i Det gamle Testamente* (1976)
G. v. Rad: *Das Erste Buch Mose, Genesis* (1965)
G. v. Rad: *The Problem of the Hexateuch and other essays* (eng. overs. 1966)
E. A. Speiser: *Genesis* (Anchor Bible, 1964)
C. Westermann: *Schöpfung* (1971)

4. *JERUSALEMS TEOLOGI*
R. E. Clements: *A Century of Old Testament Study,* kap. 5.
R. E. Clements: *God and Temple* (1965)
E. W. Heaton: *The Hebrew Kingdoms* (New Clarendon Bible, 1968)
P. Lønning: *Rundt omkring Jerusalem* (1977)
J. L. McKenzie: *A Theology of the Old Testament,* kap. 6.

Kapitel 2: Profeten

1. *HISTORISK OG KULTURELL BAKGRUNN*
E. W. Heaton: *The Hebrew Kingdoms*

A. S. Kapelrud: *Vår konge er Ba'al* (1973)
J. W. McKay: *Religion in Judah under the Assyrians* (1973)

2. *«PROFETER» OG PROFETER*
M. Buber: *The Prophetic Faith* (1949)
R. E. Clements: *Prophecy and Covenant* (1965)
R. E. Clements: *The Conscience of a Nation* (1967)
R. E. Clements: *Phrophecy and Tradition* (1975)
E. W. Heaton: *The Old Testament Prophets* (1958)
A. J. Heschel: *The Prophets* I-II (1962)
A. R. Johnson: *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (1962)
A. S. Kapelrud: *Profetene i det gamle Israel og Juda* (1966)
G. v. Rad: *Profetenes budskap* (Gammeltestamentlig bibliotek 1978)
W. Zimmerli: *The Law and the Prophets* (eng. overs. 1963)

3. *ELOHISTEN*
se de kritiske innledningene til Det gamle testamente av:
O. Eissfeldt, G. Fohrer, O. Kaiser, A. Weiser, samt i kommentarer til de enkelte bøkene, f.eks. A. J. Bjørndalen (red.): *Første Mosebok.* En kommentar.

Kapitel 3: Dommeren

1. *DEN ELDSTE RETT OG RETTSPRAKSIS*
A. S. Kapelrud: *Forelesninger over Exodus 19-20* (Universitetsforlaget, 1975)
L. Köhler: *Der hebräische Mensch* (1953)
E. Nielsen: *The Ten Commandments in New Perspective* (1956)
A. Phillips: *Ancient Israele Criminal Law* (1970)
R. de Vaux: *Les Institutions de l'Anciens Testament* (1958)

2. *DEUTERONOMIUM*
R. Clements: *God's Chosen People* (1968)
A. Phillips: *Deuteronomy* (Cambridge Bible Comm., 1973)
G. v. Rad: *Das Fünfte Buch Mose, Deuteronomium* (1968)
M. Weinfeld: *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (1972)

Kapitel 4: Fangen

1. *JEREMIA*
J. Bright: *Jeremiah* (Anchor Bible, 1965)
H. Cunliffe-Jones: *Jeremiah: God in History* (1966)

E. A. Leslie: *Jeremiah* (1954)
E. W. Nicholson: *Preaching to the Exiles* (1970)
E. W. Nicholson: *Jeremiah* (Cambridge Bible Comm., 1973)
Th. W. Overholt: *The Threat of Falsehood* (1970)

2. *ESEKIEL*
P. R. Ackroyd: *Exile and Restoration* (1968)
P. R. Ackroyd: *Israel under Babylon and Persia* (New Clarendon Bible, 1970)
K. W. Carley: *The Book of the Prophet Ezekiel* (Cambridge Bible Comm., 1974)
De største kommentarene er skrevet av W. Zimmerli og W. Eichrodt.

3. *DEUTERO-JESAJA*
A. S. Kapelrud: *Et folk på hjemferd* (1964)
J. L. McKenzie: *Second Isaiah* (Anchor Bible, 1967)
C. R. North: *Isaiah 40-55* (Torch Bible Commentaries, 1952)
C. R. North: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1956)
H. H. Rowley: *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (1952)
C. Westermann: *Das Buch Jesaja, 40-66* (1966)

4. *TILBAKEBLIKK*
P. R. Ackroyd: *Exile and Restoration*, kap. 5.
G. Fohrer: *Geschichte der israelitischen Religion* (1968)
A. Phillips: *Gud før Kristus* (1979)
J. F. A. Sawyer: *From Moses to Patmos* (1977)

Kapitel 5: Presten

1. *NY START*
Den historiske bakgrunnen til dette kapitlet er utførlig omtalt i de historiske oversiktene av J. Bright o.a. som inngående diskuterer de kronologiske problemene

P. R. Ackroyd: *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah* (Torch Bible Comm., 1973)
R. J. Coggins: *Samaritans and Jews* (1975)
R. J. Coggins: *The First and Second Books of the Chronicles* (Cambridge Bible Comm., 1976)
J. M. Myers: *I Chronicles, II Chronicles, Ezra, Nehemiah* (Anchor Bible, 1965)

2. *NYE PROFETER*
Haggai og Sakarja er omtalt av P. R. Ackroyd i *Exile and Restoration* og *Israel under Babylon and Persia.* Nyttige kommentarer er også å finne i *New Peake's Commentary on the Bible* og i *The Interpreter's Bible.*

3. *ISRAELS SANGERE*
A. A. Anderson: *The Book of Psalms* (New Cebtury Bible, 1972)
J. H. Eaton: *Psalms* (Torch Bible Comm., 1967)
S. Mowinckel: *Psalmenstudien,* I-VI
S. Mowinckel: *Offersang og sangoffer* (1951)
H. Ringgren: *Psaltarens fromhet* (1957)
H. H. Rowley: *Worship in Ancient Israel* (1967)

Kapitel 6: Opprøreren

1. *JØDE OG GREKER*
F-M Abel: *Les Livres des Maccabées* (1949)
J. R. Bartlett: *The First and Second Books of the Maccabees* (1973)
E. Bevan: *Jerusalem under the High-Priests* (1912)
R. H. Charles: *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (vol. I., 1913)
M. Hengel: *Judentum und Hellenismus* (1973)
B. Metzger: *An Introduction to the Apocrypha* (1957)
R. H. Pfeiffer: *History of New Testament Times* (1949)
Sir W. Tarn: *Hellenistic Cicilization* (1966)
V. Tcherikover: *Hellenistic Civilization and the Jews* (1974)

2. *JOB, PREDIKEREN, NY VISDOM*
E. G. Clarke: *The Wisdom of Solomon* (Cambridge Bible Comm., 1973)
R. Gordis: *Kohelet: The Man and his World* (1951)
A. S. Kapelrud: *Job og hans problem i fortid og i dag* (1976)
M. H. Pope: *Job* (Anchor Bible, 1965)
D. S. Russel: *The Jews from Alexander to Herod* (New Clarendon Bible, 1967)
R. B. Y. Scott: *The Way of Wisdom* (1971)
N. H. Snaith: *The Book of Job* (1968)
J. G. Snaith: *Ecclesiasticus* (Cambridge Bible Comm., 1974)

3. *KRISETEOLOGI*
E. W. Heaton: *Daniel* (Torch Bible Comm., 1956)

H. S. Kvanvig: *Håpet om en annen verden* (1976)
H. S. Kvanvig: *Gamle ord i ny tid* (1977)
L. Morris: *Apocalyptic* (1972)
O. Plöger: *Theocracy and Eschatology* (eng. overs. 1968)
N. Porteous: *Daniel* (Old Testament Library, 1965)
H. H. Rowley: *The Relevance of Apocalyptic* (1944)
D. S. Russell: *Between the Testaments* (1963)
D. S. Russell: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964)

Kapitel 7: Teologen

D. L. Baker: *Two Testaments — One Bible* (1976)
J. Barr: *Old and New in Interpretation* (1966)
J. Barr: *The Bible in the Modern World* (1973)
J. Barr: *Fundamentalism* (1977)
J. Bright: *The Authority of the Old Testament* (1967), *The Cambridge History of the Bible*, vol. I (1970)
C. H. Dodd: *The Authority of the Bible* (1929)
A. Farrer: *The Glass of Vision* (1948)
Th. Fawcett: *The Symbolic Language of Religion* (1970)
Th. Fawcett: *Hebrew Myth and Christian Gospel* (1973)
R. M. Grant: *A Short History of the Interpretation of the Bible* (1965)
W. J. Harrington: *The Path of Biblical Theology* (1973)
A. G. Hebert: *The Authority of the Old Testament* (1947)
I. T. Ramsay: *Religious language* (1957)
H. H. Rowley: *The Relevance of the Bible* (1941)
H. H. Rowley: *The Unity of the Bible* (1953)
M. Sæbø: *Ordene og Ordet* (1979)

Historiens merkeligste bok

Aage Hauken:
«Teologene som skapte Det gamle Testamente»
Land og Kirke, Gyldendal

Aage Hauken er dominikanerpater i Oslo, og viser seg i denne bok som en dyktig historisk forskende teolog med et godt grep på systematisk og pedagogisk fremstilling. Det er avansert forskning som ligger til grunn for hans behandling av GT, og han har overvunnet alle kirkelige betenkeligheter ved å ta i bruk stikkord som myter, sagn, legendarisering o.l., når han ved det kan avdekke de saklige linjer i den historiske og religiøse prosess som fører til det nåværende Gamle Testamente og «apokryfene». Hele århundrets religionshistoriske og arkeologiske forskning gir ham midler til å tegne de «teologer» som skapte Skriften. Med «teologer» menes de mer eller mindre ukjente representanter for de skapende grunntanker, som er uttrykt i f.eks. begreper som «Jahvisten», «Elohisten», «Deuteronomisten» o.m.a.

En må bare glede seg over en så nøktern og vitenskapelig renslig omgang med forskningsresultater, som i dag bare kan avvises ved «bigotteri» (= blank avvisning av fakta). Noe som ikke kan styrke troen.

De mange studenter som i våre dager studerer GT, vil her få en nyttig håndbok og veiledning.

KÅRE EIDE

B.T. 28/10-80