Carl Paul Caspari

Den gammeltestamentlige skrifts historie

Forelesninger om hvordan Det gamle testamente ble til

Oversatt til norsk
Gamle stier · gamlestier.no

Carl Paul Caspari: *Den gammeltestamentlige skrifts historie* (Forelesninger om hvordan Det gamle testamente ble til).
Tekstene er frie fordi forfatterne døde for mer enn 70 år siden. Oversettelsene er eget arbeid.
Bibelsitatene er fra Norsk Bibel 88/07.
Boka kan leses, skrives ut og deles fritt. Den nyeste utgaven finnes alltid på gamlestier.no.
Utgave 25. november 2026.

Innhold

Innledning: Bibelens historie 1
§ 1. Emne og begrep 1
§ 3. Teologisk prinsipp 2
§ 4. Emnets organiske enhet 3
§ 5. Dobbeltheten i innholdet 5
§ 9. Fortsettelse: historien om den ferdige gammeltestamentlige skrift 9
Hvordan den gammeltestamentlige skrift ble til 16
Forutsetninger for at Det gamle testamente ble til 17
§ 10. Det hebraiske språket og hvor langt det var utviklet på Moses' tid . . . 17
§ 11. Den hebraiske skriften på Moses' tid: når og hvorfra israelittene fikk den 20
§ 13. Israels verdslige dannelse på Moses' tid 21
Tiden fra Moses til Josva 27
Pentateukens innhold og plan 29
§ 16. Første Mosebok 29
§ 17. Andre Mosebok 38
§ 18. Tredje Mosebok 51
§ 19. Fjerde Mosebok 62
§ 20. 5 Mosebok (Deuteronomium) 82
§ 21. Pentateukens enhet og ekthet 100
§ 22. Josvas bok 107
Den andre litteraturperioden 113
§ 24. Dommernes bok 117
§ 25. Israels åndelige tilstand i Davids tid 126
§ 26. Poesiens historie, særlig den lyriske, fram til David 127
§ 27. Poesiens historie i Davids tid 129
§ 29. Salmer av de andre salmistene på Davids og Salomos tid 154
§ 30. Ulike måter å inndele Davids salmer på 162
§ 31. Navnene en i Davids og Salomos tid ga de salmene som ble til da . . . 164
§ 33. Overskriftene på salmene fra Davids og Salomos tid 167
§ 35. Parallelismus membrorum 169
§ 37. Hvordan strofene er bygd 171
§ 38. Alfabetiske salmer 172
Litteraturen fra Salomos tid 175
§ 39. Høysangen 175
§ 41. De forskjellige oppfatningene prøvd 178
Ordspråkene 188

§ 42. Navnet . . . 188
§ 44. Forfatterne . . . 191
§ 45. Bokens tilblivelse og historie . . . 194
Jobs bok . . . 197
§ 46. Bokas grunntanke . . . 197
§ 50. Når boka ble skrevet . . . 200
§ 51. Bokas enhet . . . 202
Fra Salomos død til Ussia og Jeroboam II . . . 204
§ 52 . . . 204
§ 53. Salmene fra Josjafats tid: Sal 83, 47 og 48 . . . 205
Ruts bok . . . 207
Samuelsbøkene . . . 209
§ 58. Navn, innhold og hensikt . . . 209
§ 59. Når bøkene ble skrevet . . . 211
§ 60. Kildene . . . 212
Den tredje litteraturperioden . . . 213
§ 62. Profetisk litteratur før den egentlige profetiske litteraturen . . . 214
Profeten Jona . . . 216
§ 66. Jona fram til han ble sendt til Ninive . . . 216
§ 68. Hvordan innholdet skal forstås . . . 217
Profeten Joel . . . 219
Profeten Amos . . . 222
§ 73. Amos' liv og bakgrunn . . . 222
§ 74. Bokens innhold . . . 223
Profeten Obadja . . . 225
Profeten Hosea . . . 227
Profeten Jesaja . . . 229
§ 79. Jesajas person og liv . . . 229
§ 81. Ektheten av Jes 40–66; 13,1–14,23; 21,1–10; kap. 24–27; 34 og 35 . . . 238
Profeten Mika . . . 241
Profeten Nahum . . . 244
Profetene i den kaldeiske tiden . . . 245
Profeten Habakkuk . . . 247
Profeten Sefanja . . . 249
Profeten Jeremia . . . 251
§ 91. Jeremias liv . . . 251
§ 93. Den alexandrinske oversettelsen av Jeremias bok . . . 257
Profeten Esekiel . . . 258
§ 95. Esekiels person . . . 258
§ 96. Bokens innhold og oppbygning . . . 259
§ 97. Esekiels framstillingsmåte . . . 261
Profeten Daniel . . . 263
§ 98. Daniels liv og hvordan boken hans ble til . . . 263
§ 99. Bokens innhold og plan . . . 265
§ 101. Bokens ekthet . . . 268

Profetene i den tredje perioden 272
Profeten Haggai 274
Profeten Sakarja 276
§ 105. Sakarjas person 276
§ 106. Bokens plan og innhold 277
Profeten Malaki 281
Den poetiske litteraturen i den tredje perioden 285
Salmelitteraturen 286
§ 110. Salmene fra den assyriske tiden 286
§ 111. Salmene fra den kaldeiske tiden 288
§ 113. Hvordan Salmenes bok ble samlet, inndelt og ordnet 294
§ 114. Klagesangene 296
§ 116. Innhold og plan 298
§ 117. Bokens form, formål og plass 300
§ 118. Bokens forfatter og tid 303
Den tredje periodens historiske litteratur 305
Kongebøkene 306
§ 120. Navn, innhold, formål og karakter 306
§ 122. Kongebøkenes kilder og troverdighet 307
Krønikebøkene 310
§ 123. Navn, innhold, formål og karakter 310
§ 124. Når boken ble skrevet 313
§ 125. Kilder og troverdighet 314
Esras bok 317
§ 126. Innhold 317
§ 127. Bokens forfatter 318
Nehemjas bok 320
§ 128. Innhold 320
§ 129. Forfatter, enhet og tid 321
Esters bok 324
Kanons historie 327
§ 135. Den gammeltestamentlige kanon fra Moses til Esra og Nehemja . . 327
§ 136. Vår gammeltestamentlige kanon blir til på Esras og Nehemjas tid . 328
§ 138. Samlingens inndeling 330
§ 139. Den gammeltestamentlige kanons historie hos jødene: kanon i Israels land og i Aleksandria 331
Den gammeltestamentlige kanons historie i den kristne kirke 334
§ 140. Oldkirkens syn på autoriteten til Det gamle testamentes kanon . . . 334
§ 142. Den protestantiske og den nyere katolske kanon 336
Septuaginta (LXX) 338
§ 145. Hvordan den aleksandrinske oversettelsen ble til 338
Peschitto 344
Vulgata 346
Om Carl Paul Caspari 349
Ordforklaringer 350

Innledning: Bibelens historie

§ 1. Emne og begrep

Den hellige skrifts eller Bibelens historie har som emne hvordan det samlede skriftverket vi kaller Den hellige skrift eller Bibelen, *ble til* den gammeltestamentlige skrifts historie (*historia scripturae sacrae veteris testamenti*) er bare en del av den, den første halvdelen. Dette skriftverket danner en organisme, en organisk helhet, og det har også blitt til på organisk vis. Faget handler dessuten om den skjebnen skriftverket har hatt fra det øyeblikket det ble til, og helt fram til våre dager. Faget er altså historien om hvordan det bibelske skriftverket ble til, og om hvilken skjebne det har hatt siden.

Tidligere hadde faget vårt et helt annet navn enn «Den hellige skrifts historie». Man pleide, og pleier fremdeles, å kalle det «Innledning til Den hellige skrift», på gresk *eisagōgē*, på latin *introductio in* … osv. Dette navnet er ubestemt og innholdsløst og vitner om en uvitenskapelig oppfatning av faget. Faget vårt er jo historisk. Det skal skildre Den hellige skrifts *historie*: både historien om hvordan den ble til, og skjebnen den har hatt etter at den var blitt til. Begrepet svarer til «litteraturhistorie» eller «den kirkelige litteraturhistorie», for eksempel patristikken.

Mot en slik behandling har man innvendt at innhold og sammenheng i enkelte skrifter da må rives fra hverandre og stykkene behandles hver for seg – for eksempel i Salmene. Vi kan jo da ikke tale om alle salmene under ett, men må først tale om salmene til David og de davidiske sangerne, og først senere om salmene fra andre tider. Men det ville bare være en skade hvis det var salmesamlingen slik vi nå har den, vi skulle tale om. Noen skade er det ikke; tvert imot får vi et dypere innblikk.

Man har også innvendt: «Ja, om man bare visste når alle skriftene ble til, kunne man behandle Skriften historisk.» Men saken er den at hvis man kommer til Skriften med en skeptisk kritikk, slik de Wette, Ewald og Hitzig gjør, kan det kanskje være skadelig; kommer man derimot med en positiv kristen tro, stiller saken seg annerledes. Om enkelte skrifter, som Jobs bok, vet man ikke nøyaktig når de ble til. Likevel viser indre kjennetegn at Jobs bok uten tvil er fra Salomos tid.

I det store og hele står hvert skrifts plass i utviklingen fast, bare man ikke hengir seg til historisk skeptisisme – for eksempel ved bare å feie bort den historiske overleveringen uten å sette noe positivt i stedet, eller ved å konstruere

tidsfølgen etter eget forgodtbefinnende, slik Ewald og Hitzig gjør. At et skrift har fått riktig plass i utviklingen, viser seg ved at det passer nettopp der det står og ikke noe annet sted; det er prøven på at plasseringen er riktig. En troende leser vil ikke ta feil.

Videre har man innvendt at den gammeltestamentlige kanon slik vi har den, da ikke kommer fram som en helhet, men bare blir behandlet ledd for ledd og til og med løst opp. Men slik behøver det ikke å bli. Det er med kanon som med de enkelte skriftene, for eksempel Salmene. Til sist må kanon, hele skriftverket, behandles i den skikkelsen synagogen har gitt den i den gammeltestamentlige kodeksen, den «synagogale skikkelsen».

§ 2. Plass i systemet av teologiske fagSom Den hellige skrifts eller Bibelens historie er faget historisk og hører til den historiske delen av de teologiske fagene. Og fordi det er Den hellige skrifts eller Bibelens historie, er det et bibelskhistorisk fag. Som et slikt fag står det side om side med bibelsk historie, bibelsk arkeologi og bibelsk teologi. Det tilsvarende faget på kirkehistoriens område er den kirkelige litteraturs historie.

De teologiske fagene deles i 1) eksegetiske, 2) historiske, 3) systematiske og 4) praktiske fag. Vårt fag hører til den historiske teologien, som igjen deles i to rekker av fag: 1) de som har åpenbaringstidene som emne, og 2) de som har kirkens tid som emne. De deles altså i bibelsk-historiske og kirkehistoriske fag.

De to rekkene er parallelle. Man har en bibelsk historie – en åpenbaringshistorie, de to paktenes historie – og ved siden av den står kirkens historie. Til den bibelske historien hører bibelsk kronologi og geografi, og til kirkehistorien kirkelig kronologi, geografi og statistikk. På det bibelhistoriske området har man en bibelsk teologi, bibelsk dogmatikk og etikk. De svarer til dogmehistorien og etikkens historie og til framstillingen av disse på det kirkehistoriske området.

I § 1 ble fagets navn oppgitt, også på latin: *historia scripturae veteris testamenti*. På norsk er det ikke lett å gi faget et navn. Sier man «De gammeltestamentlige skrifters historie», går enheten tapt, for Bibelen er en enhet. «Gammeltestamentlig litteraturhistorie» er et for verdslig navn, og også da går man glipp av enheten.

Forholdet mellom faget vårt og «den gamle pakts historie» eller «Israels historie» er dette: Når man behandler faget kronologisk og strengt historisk, må man ofte ta for seg de historiske forholdene skriftene ble til under. Dermed må deler av Israels historie legges fram som grunnlag for faget vårt. Slik blir faget, med de nødvendige endringer (*mutatis mutandis*), også en framstilling av «den gammeltestamentlige åpenbarings og pakts historie». Det er en stor vinning.

§ 3. Teologisk prinsipp

Som Den hellige skrifts historie bygger faget på en forutsetning: at de skriftene det handler om, er inspirert, og at de derfor har autoritet som regel og rettesnor for lære og liv i den gammeltestamentlige og den nytestamentlige menighet – med ett ord: at de er kanoniske. Denne forutsetningen kan vi kalle fagets teologiske prinsipp.

Det teologiske prinsippet gir faget avgrensning og omfang. Ut fra det må vi nemlig avgjøre hvilke skrifter fra den tiden Den hellige skrift ble til – åpenbarings- og inspirasjonstidene i den gamle og den nye pakt – som hører til fagets emne, og hvilke som ikke gjør det. Derfor kan det også kalles fagets «kritiske prinsipp».

Fra § 2 av har vi behandlet momentene i fagets begrep. Til disse momentene hører 1) at faget er historisk, og 2) at emnet er Den hellige skrift. Det andre momentet behandles i denne paragrafen. Vi kaller skriftverket det her er tale om, Den hellige skrift, fordi alle skriftene i det er inngitt av Den Hellige Ånd. At det er slik, er en forutsetning som hører troen til. Vantroen benekter at Skriften er inspirert, og dermed at den er hellig. Den betrakter Skriften som alle andre skrifter, uten noen vesensforskjell. Man taler om «hebraisk litteraturhistorie» og lignende, om skrifter frembrakt av den hebraiske folkeånden, og benekter åpenbaring og inspirasjon. Men vi kristne ser annerledes på det. Paulus taler uttrykkelig om inspirasjonen, og i tillegg kommer Den Hellige Ånds vitnesbyrd (*testimonium Spiritus Sancti*).

Av inspirasjonen følger at skriftene er kanoniske, og det gjør dem til regel og rettesnor. Med helligheten og inspirasjonen er det også gitt at de er «fri for villfarelse», og at de har virkekraft (*efficacia*). Det teologiske prinsippet blir også et kritisk prinsipp, et prinsipp som skiller mellom de skriftene som hører til dette faget, og dem som ikke gjør det.

I den gammeltestamentlige tiden fantes det mange andre skrifter enn dem som nå hører til Det gamle testamente. 4 Mos 21,14 nevner «boken om Herrens kriger». I Kongebøkene og Krønikebøkene siteres annalene for rikene Juda og Israel, som var kilder for disse bøkene. 2 Krøn 26,22 forteller at Jesaja skrev om Ussias liv. Jos 10,13 og 2 Sam 1,18 nevner «Den rettskafnes bok».

Men disse skriftene ville ikke ha hørt til faget vårt, for de var ikke inspirert. Vår kanon er en avsluttet helhet som verken trenger eller tåler noe tillegg. De nevnte annalene var bare kirkelige skrifter. Heller ikke apokryfene hører til kanon. Amos 6,5 forteller om kjærlighetsviser – rent verdslige viser – som disse israelittiske mennene skrev, og Jes 23 nevner også slike. Annalene kan vi bare se på som kilder, ikke som emne for faget vårt.

§ 4. Emnets organiske enhet

Når vi kaller faget vårt Den hellige skrifts historie, forutsetter vi videre at skriftverket som er dets emne, er en helhet som har vokst fram på organisk vis og derfor er organisk – en organisme. Det er så å si – eller rettere: i grunnen – bare ett eneste skrift.

Merknad: I forrige paragraf handlet det om ordet «hellig» i «Den *hellige* skrift». Nå handler det om ordet «skrift», og om hvorfor faget heter «Den hellige *skrifts* historie». I dette ligger det at alle skriftene er en enhet, en organisk helhet. Det som først og fremst gjør dem til en enhet, er at de alle har sitt opphav i Den Hellige Ånd. Gjennom dem, og bare dem, går én og samme Ånd. Det skiller dem fra andre skrifter og binder dem sammen til en enhet.

Men de er ikke bare en rekke skrifter lagt ved siden av hverandre, et aggregat. De er en levende organisme og danner en organisk helhet. Allerede i det første leddet i hele legemet er det hele gitt. De følgende skriftene er bare lemmer som slutter seg til det første. Legemet (*corpus*) finnes allerede i det første skriftet og utvikles siden gjennom alle de andre leddene.

Grunnleddet er jo Pentateuken, de fem Mosebøkene. Den rommer allerede de andre gammeltestamentlige skriftene i seg; den er Skriften i kim (*in nuce*). Pentateuken er en historisk bok, og derfor må historien om forholdet den skildrer, med nødvendighet fortsette; den fortsettelsen finner vi i de historiske skriftene. Pentateuken forteller hvordan forholdet ble innledet, og så følger fortellingen om hvordan det utviklet seg. Pentateuken peker også fram mot de andre skriftene og profeterer direkte om dem. Den inneholder spirene (*stamina*) til alle senere profetier.

I 5 Mos 32 har vi kilden til alle senere løfter, grunnspirer som siden utvikles i de andre skriftene. Se også Bileams spådom. Moses peker også fram mot profetene som skulle komme etter ham, mot Profeten fremfor noen (*kat' exochēn*) og mot den nye pakt.

Også den lyriske poesien (Salmene) har sitt utgangspunkt, sine spirer, i Mosebøkene. Se Moses' sang ved Rødehavet, det første lyriske stykket. Senere må Israel nødvendigvis tale til Herren på samme måte. Ordspråk finnes også i Pentateuken, som forskrifter og lover; i Ordspråkene får de form av ordspråk. Jobs bok har Mosebøkenes lære om gjengjeldelse som grunnlag; derfor måtte det spørsmålet dukke opp. Høysangen har sin grunn i Pentateukens skildring av Guds forhold til Israel. Alle de andre skriftene utvikler Pentateuken videre. Den er «skriftbarnet» som siden vokser opp til mann.

Vi taler her bare om Det gamle testamente. Også de andre skriftene forholder seg slik til hverandre. Det tidligere historiske skriftet krever det neste og peker ut over seg selv, og de følgende forutsetter de foregående. Alle sammen danner én helhet og er uløselig knyttet til hverandre. Derav formelen «og det skjedde». Den har nok også en annen grunn, men i de historiske bøkene osv. fortsetter *ve* (וְ, «og») den foregående boken. De skriver alle på én bok: Israels historie. Likevel er hvert skrift for seg en selvstendig helhet.

Også i de profetiske bøkene er det en «sammenkjeding»: Den ene profeten utvikler den andres profetier videre og peker tilbake på dem. Gjennom alle løftene går en «profetenes rekkefølge» (*diadochē tōn prophētōn*), og da den tok slutt, opphørte også den gammeltestamentlige profetien. Jobs bok forholder seg på samme måte til anfektelsessalmene: Salmene utvikler temaet i begrenset omfang, mens Jobs bok behandler hele temaet grundig (*ex professo*).

Nettopp i dette – at alle de hellige skriftene er ledd i organismen, at alle er lemmer som hører uunnværlig med – ligger det sterkeste apologetiske beviset for at skriftene er ekte. Kan de ikke mangle, må de være ekte. Slik er det også med de nytestamentlige skriftene, både seg imellom og i forholdet til Det gamle testamente.

§ 5. Dobbeltheten i innholdet

Den hellige skrifts historie rommer en dobbelthet. Emnet er nemlig både historien om Skriften mens den blir til, og historien om Skriften etter at den er blitt til. Derfor faller faget også i to deler: Den første tar for seg Skriften som blir til, den andre Skriften som er blitt til. Det som binder disse to delene sammen til én helhet og gir oss rett til å behandle dem under ett, som ett fag, er først og fremst at emnet er det samme: Begge delene har med én og samme sak å gjøre, Den hellige skrifts historie.

Men til denne identiteten i emnet kommer noe mer. Som en organisme fantes Skriften som en helhet også i de tidene da den ennå ikke var helt ferdig. Ja, mer enn det: Allerede da hadde den en historie som lignet den historien den har hatt etter at den ble fullstendig. Til identiteten i emnet kommer altså delvis også en identitet i innholdet.

Merknad: Ut fra det omfanget som er fastsatt (se § 1), rommer Den hellige skrifts historie en dobbelthet. Den er både historien om Skriften som blir til, og om Skriften som er blitt til. Den skildrer både hvordan Den hellige skrift vokste fram til en helhet, og den skjebnen dette skriftverket har hatt etter at det var fullført. Ved første øyekast kan det se ut som om denne dobbeltheten er en vitenskapelig feil, som om vi egentlig skulle ha to fag. I den første delen skildres det hvordan de enkelte skriftene ble til etter hvert og sluttet seg sammen som lemmer. I den andre er det tale om skjebnen til Skriften som var blitt til.

Mens den første delen handler om de enkelte skriftenes tilblivelse, forfattere, innhold, oppbygning, tid og språk, handler den andre om de synene på kanon som har rådet i synagogen, for eksempel hvilke skrifter som er regnet med. Den handler også om hvordan de hebraiske skriftene i oldtiden ble oversatt til ulike språk, som gresk og syrisk, om verdien og betydningen av oversettelsene osv., og om hvordan man har oppfattet og forstått Skriften – eksegesens historie. Slik sett kunne man tilsynelatende også tale om «den hellige kanons historie».

Men det som gir rett til å binde delene sammen, er at emnet er det samme. Begge delene har med den samme saken å gjøre. Den hellige skrift hadde jo også en historie etter at den var blitt til, historien om dens skjebne. Begge delene handler om «Bibelens historie».

Men også innholdet er det samme. Ser vi Skriften som et levende legeme, fantes den jo også i de tidene da den ennå ikke var fullstendig. Nettopp fordi den var en organisme, var den fullendt som organisme, en helhet, før den egentlig var fullendt. Og den delen av Skriften som da var blitt til, fikk allerede den gang samme slags skjebne som alle de gammeltestamentlige skriftene – for ikke å tale om Det nye testamente – fikk til slutt.

Kanons historie begynner ikke først etter at hele det gammeltestamentlige skriftverket, hele *corpus*, var blitt til. Helt fra Pentateuken var skrevet, fantes det en kanon i Israel. Alle de skriftene som var blitt til tidligere, var til enhver tid kanon for Israel. Profetene viste derfor til en fullstendig kanon – for eksempel Jeremia, som også ser på de ferdige skriftene som kanon og forholder seg til dem deretter. Skriftorganismens og kanons historie løper parallelt. Allerede tidlig, straks etter de første skriftene, begynner eksegesen. De senere profetene

legger ut de eldre; slik har vi autentiske utlegninger av mange deler av Skriften i Skriften selv.

Også litteraturhistorien tar jo for seg, om enn bare i et tillegg, hvilken skjebne skriftene har hatt etter at de ble til. Når det gjelder latinske skrifter, taler man for eksempel om studiet av det latinske språket osv. Men når det gjelder Skriften selv, har denne delen så stor betydning at vi ikke kan behandle den bare som et tillegg. Den må være en likeverdig del, selv om den første delen alltid må regnes som hoveddelen og behandles mer utførlig.

§ 6. Tvedelingen av Den hellige skrift og dens historieHele Den hellige skrift er riktignok en enhet, ikke bare med hensyn til opphav og vesen, men også med hensyn til innhold. Når det gjelder innholdet, er den en enhet fordi den helt igjennom har framstillingen av frelsesåpenbaringen – én og samme frelsesåpenbaring – som sitt innhold. Og den er en organisk enhet, en organisme. Men denne enheten rommer likevel en dobbelthet, og denne ene organismen rommer igjen to andre, to organiske helheter.

Frelsesåpenbaringen som Skriften framstiller, er nemlig dels forberedende, dels fullbyrdende. Hver av disse to åpenbaringene framstilles i sin egen del av Den hellige skrift, en del som selv er en organisme, en organisk helhet. Den forberedende åpenbaringen framstilles i den første delen, den fullbyrdende i den andre. Den første delen kaller vi den gammeltestamentlige skrift, den andre den nytestamentlige. I samsvar med dette faller også Den hellige skrifts historie i to deler: den gammeltestamentlige og den nytestamentlige skrifts historie.

Merknad: Den hellige skrift er en enhet. Den har én opphavsmann, Den Hellige Ånd, og ett vesen, som er hellig. Den har også samme innhold: Guds åpenbaring til menneskenes frelse gjennom tidene, en åpenbaring som går framover og skjer på organisk vis. Men denne enheten rommer en dobbelthet (se § 5). Frelsesåpenbaringen trådte fram i to skikkelser, en som forberedte frelsen, og en som fullbyrdet den. Den første framstilles i Det gamle testamente, den andre i Det nye testamente. Helt i samsvar med dette må naturligvis også Den hellige skrifts historie falle i to deler.

§ 7. Rett til å behandle Den hellige skrifts historie både som ett fag og som toDe to delene av Den hellige skrifts historie, den gammeltestamentlige og den nytestamentlige skrifts historie, kan behandles både under ett, som ett fag, og som to fag atskilt fra hverandre.

Begge måtene er tillatt, for de to delene utgjør riktignok én helhet, men rommer likevel historien om to former for åpenbaring.

§ 8. Prinsippet for ordning og inndeling

Hvordan historien om skriftens tilblivelse ordnes og deles inn

Ut fra det som er sagt i § 1 og § 5, deler den gammeltestamentlige skrifts historie seg først og fremst i to: historien om skriften mens den ble til (den «vordende» skrift), og historien om den ferdige skriften (den «vordne» skrift). Når det gjelder den første delen, ligger det i selve navnet og begrepet at framstillingen i hovedsak må følge tidsfølgen, altså kronologien.

Den gammeltestamentlige skrift ble i det store og hele til i tre epoker eller perioder av den gammeltestamentlige åpenbarings- eller pakttiden. Den første

er Moses' og Josvas tid, den «mosaisk-josvanske» epoken. Da begynte skriften å bli til, og grunnvollen ble lagt. Den andre er Davids og Salomos tid, den «davidisk-salomoniske» epoken. Da utviklet skriften seg kraftig og vokste videre på den grunnvollen som var lagt. Den tredje er den «profetiske» perioden, tiden fra Ussia til Nehemja. Da ble den gammeltestamentlige skrift fullendt.

I samsvar med dette faller også historien om skriftens tilblivelse i tre store deler: 1) historien om skriftene som ble skrevet i den mosaisk-josvanske epoken, 2) historien om skriftene som ble skrevet i den davidisk-salomoniske epoken, og 3) historien om skriftene som ble skrevet i den profetiske perioden.

Historien om skriftene fra den davidisk-salomoniske epoken faller, i likhet med epoken selv, i to avdelinger: historien om skriftene som ble skrevet under David, og om dem som ble skrevet under Salomo. Historien om skriftene fra den profetiske perioden faller, i likhet med perioden selv, i tre avdelinger: a) skriftene fra Jesajas tid, den assyriske tiden, b) skriftene fra Jeremias tid, den kaldeiske tiden, og c) skriftene fra Serubabels, Esras og Nehemjas tid, den persiske tiden.

Ved siden av den kronologiske ordningen må vi i vårt fag likevel også ta hensyn til en saklig ordning, det vil si en ordning etter de ulike *genera* eller artene av gammeltestamentlig skrift. Denne saklige ordningen er i det store og hele underordnet den kronologiske. Den kommer bare til anvendelse innenfor de enkelte epokene eller periodene og deres stadier, men der er den til gjengjeld den bærende ordningen.

Hele framstillingen av historien om skriftens tilblivelse må for øvrig innledes med noen forhåndsbemerkninger om de menneskelige, naturlige forutsetningene for at den gammeltestamentlige skrift kunne bli til: 1) det hebraiske, gammeltestamentlige språkets opprinnelse og eldste historie, 2) de hebraiske, gammeltestamentlige skrifttegnene og deres eldste historie, og 3) den verdslige og åndelige dannelsen hos Israels folk på den tiden da den gammeltestamentlige skrift begynte å bli til. Etter framstillingen av den gammeltestamentlige skrifts historie kan vi som et tillegg også ta for oss den apokryfe litteraturen, som ble til i den gammeltestamentlige tiden og i tiden mellom Det gamle og Det nye testamente.

Merknad: Nå handler vi spesielt om den gammeltestamentlige skrift. Det som tidligere ble sagt om å dele hele Bibelens historie i en del om tilblivelsen og en del om den ferdige skriften, gjelder også Det gamle testamente. Det ligger i navnet «den gammeltestamentlige skrifts historie» at vi i hovedsak må følge tidsfølgen, kronologien, og se hele stoffet fra dette kronologiske synspunktet.

De gammeltestamentlige skriftene ble trolig skrevet og så tatt vare på gjennom hele Det gamle testamentes tid, men de ble først og fremst skrevet i to epoker av den gammeltestamentlige tiden. Josvas bok står i nær forbindelse med Pentateuken (de fem Mosebøkene) og forteller om hvordan innføringen i Kanaan ble oppfylt og fullført. Men etter Josva sto skrivevirksomheten stille gjennom hele dommertiden. Deboras sang, som ble skrevet i denne tiden, ble nok bevart muntlig til senere og kom så inn i Dommerboken, som ble skrevet

etter dommertiden. Noen hellig skrift ble altså ikke skrevet da; i en hel periode sto skrivingen stille.

Med Samuel og hans reformasjon av Israel begynner en ny epoke for skriften, særlig i forbindelse med profetskolene, som ble arnestedene for den videre utviklingen av Det gamle testamente. Det er all grunn til å tro at Dommerboken ble til i denne skolen. Men et kraftig oppsving fikk den hellige skrivevirksomheten først under David. Han skrev salmer og lot dem synge, og han tok vare på dem og samlet dem, hjulpet av Asaf og andre. Salomo og de vise menn rundt ham fortsatte verket. Da ble ikke bare Ordspråkene skrevet, men også Jobs bok. Samuelsbøkene ble trolig til kort etter Salomo.

Så kom en periode som i det store og hele var uten skrifter, omtrent fra Salomos død til Ussias tid. Samuelsbøkene kan derfor regnes til den salomoniske epoken. I denne perioden fram til Ussia ble enkelte salmer skrevet, men ikke noe stort skrift.

Deretter kommer ikke en epoke, men en periode: den profetiske. Etter all sannsynlighet begynner den først under Ussia i Juda og Jeroboam II i Israel. Da sto en rekke profeter fram, ikke bare med muntlig ord, men også med skrift. Før hadde profetene bare skrevet historiske bøker ut fra et profetisk synspunkt, men nå skrev de profetbøker i snevrere forstand, bøker med spådommer.

Man kan sammenligne den mosaiske epoken med morgenen i den gammeltestamentlige skrifts historie, Davids og Salomos tid med en herlig middag, og den profetiske tiden med en kveld som hele tiden peker fram mot en ny morgen, Det nye testamente.

Innenfor den davidisk-salomoniske epoken er det to stadier, Davids og Salomos, og de er grunnleggende forskjellige. Under David er det den lyriske poesien, salmepoesien, som rår. I Salomos tid er det ikke følelsen, men den hellige ettertanken som driver skrivingen. Nå sto den israelittiske visdommen og «visdomsskriftene» fram som aldri før: Salomos ordspråk og trolig også Jobs bok, skrevet av en stor, ukjent dikter.

Også i den profetiske perioden er det stadier, de tre som er nevnt. De har navn dels etter hovedprofetene, dels etter de verdensrikene som rådet over Israel. Det særegne for denne tiden er 1) at den profetiske ånd trer fram, og at de hellige skriftene er spådomsbøker, og 2) at Israel ikke lenger er selvstendig, men mer eller mindre underlagt de verdensrikene som da sto fram. Det assyriske riket ødela Israels rike, det kaldeiske Judas rike. Det tredje riket lot riktignok jødene vende hjem, men det hersket over dem.

I det første stadiet står Jesaja som det store midtpunktet, med forgjengere og etterfølgere. Han setter sitt preg og sin ånd på hele denne tidens skrivevirksomhet. Nahum avslutter den store tiden. Så følger et tomrom, en mørk tid under Manasse, som drepte profetene.

Deretter kommer det andre stadiet, der Jeremia igjen er hovedprofeten og setter sin ånd på alt. Sefanja og Habakkuk går foran ham. Men her finner vi også én – eller rettere to – store profeter til: Esekiel og Daniel. Daniel er riktignok ikke så mye profet som statsmann med store åndelige syner, og derfor hører boken hans til den tredje delen av Bibelen (Skriftene).

Etter dette stadiet kommer det ikke noe tomrom, slik det gjorde etter det første; skrivingen fortsetter. Man kan også dele stadiet i Jeremias tid og eksilets tid. Så kommer det tredje stadiet, der Haggai og Sakarja står fram under Serubabel, og Malaki under Esra og Nehemja. Nå blir også de siste hellige historiske skriftene skrevet.

Også her må et saklig prinsipp gjøres gjeldende og styre de enkelte stadiene innenfor den gammeltestamentlige skrifts historie og utvikling. Skriftene fra Davids stadium må altså behandles etter sakens orden, etter *genera* (arter). Dommerboken må derfor behandles først der. Ser vi på hele Bibelen, kommer historien først (Pentateuken og Josva), så den lyriske poesien og visdomsdiktningen, og så profetien. Men historieskrivingen må følge med selve historien gjennom alle tider. Hele framstillingen av den gammeltestamentlige skrifts historie må likevel innledes med de forhåndsbemerkningene som er nevnt i paragrafen.

§ 9. Fortsettelse: historien om den ferdige gammeltestamentlige skrift

Når det gjelder historien om den ferdige gammeltestamentlige skrift, må ordningen og inndelingen bestemmes ut fra de ulike sidene emnet byr fram til betraktning. Derfor faller den i det store og hele i tre hoveddeler:

1) Historien om den ferdige skriften som skriftsamling, det vil si som en samling inspirerte, hellige skrifter som derfor er normgivende for tro og liv – med ett ord: som kanon (dens kanoniske historie).

2) Historien om den ferdige skriften som skrifttekst (dens «teksthistorie»).

3) Historien om den ferdige skriften som troskilde og trosregel, det vil si historien om hvordan den gammeltestamentlige skrift er blitt brukt og har virket i religiøs og dogmatisk henseende (dens religiøs-dogmatiske historie).

Merknad: Ordningsprinsippet for historien om den ferdige skriften er et helt annet enn for historien om tilblivelsen. Her kan man ikke bare følge kronologien. Ordningen og inndelingen bestemmes av de ulike sidene som den gammeltestamentlige skriftsamlingen byr fram til betraktning. Først og fremst framstår den som en samling, en samling skrifter. I denne delen ser vi altså alltid bort fra teksten. Skriftene utgjør en hel samling. Hvordan har så denne samlingen blitt til, og hvordan har man sett på den til alle tider? Har alle skriftene alltid vært regnet som faste deler av den, eller har kanskje også andre vært regnet med?

Dette krever at vi tar for oss skriftenes historie som samling og legger fram de synene på samlingen som har gjeldt, og som gjelder til alle tider. Denne delen faller i to: «den israelittisk-jødiske skrifts historie» og «den kristne skrifts historie», det vil si synet på samlingen i Det gamle testamente og blant jødene, og så blant de kristne. For kanons historie begynner jo allerede etter Pentateuken, og gjennom hele Det gamle testamentes åpenbaringstid fantes det syn på kanon, og ulike syn.

Senere så jødene ulikt på kanon: De aleksandrinske jødene skilte seg fra jødene i Israels land ved at de tok andre skrifter, for eksempel apokryfe, med

i kanon. Spørsmålet er da om aleksandrinerne ga disse skriftene samme autoritet som den nåværende kanon eller ikke. Det siste er det mest sannsynlige. Katolikkene kaller de apokryfe bøkene deuterokanoniske og gir dem større betydning enn lutheranerne gjør, mens de reformerte ikke engang vil tåle dem i Bibelen.

Så kommer teksthistorien, som igjen faller i flere deler. 1) Den tekstkritiske historien. Den tar for seg kildene, hvordan mange skrifter er blitt revet i stykker og så videre, og hvordan teksten kan gjenopprettes. For Det gamle testamente har tekstkritikken ikke så stor betydning som for Det nye testamente, for Det gamle testamente er bevart mer uskadd – i hvert fall når man ikke er hyperkritiker. 2) Teksthistorien omfatter også historien om hvordan teksten er blitt utlagt.

Teksthistorien begynner allerede før hele kanon var fullendt. Mange steder i Det gamle testamente ligner hverandre, for eksempel i Krønikebøkene og Kongebøkene, eller 2 Sam 22 og Sal 18, men teksten er forskjellig. Kanskje er teksten litt skadet, men det kan også være ulike utgaver fra David selv.

Utleggingens historie faller i historien om den hebraiske grammatikken og den hebraiske ordboken, og så i den egentlige utleggingshistorien. Denne deles igjen i 1) oversettelsenes historie og 2) den egentlige eksegesens, kommentarenes, historie. Om den tredje delen: se paragrafen.

Vi kommer til å se at faget vårt har et umåtelig omfang, særlig når det gjelder den andre delen. Noe kan vi slett ikke behandle her, og noe bare svært kort.

Fagets historie

Fagets historie er interessant; den er et speilbilde av kirkens historie. Strengt tatt har ikke den hellige skrifts historie og dens to deler noen historie, men det faget den bør avløse, innledningen til Den hellige skrift, har en svært stor og interessant historie.

Den bibelske innledningens historie faller i tre hovedperioder. Den første perioden er den da Den hellige skrift nesten bare ble sett fra sin guddommelige side, som åpenbaringsdokument og guddommelig norm, og da nesten all betraktning gjaldt dens betydning for kirken og så videre. Dette er «den dogmatiske betraktningens periode», fra kirkefedrenes tid til begynnelsen av 1600-tallet.

Den andre perioden er den da Den hellige skrift ble sett og behandlet fra sin menneskelige og historiske side, som til da var blitt forsømt – men nå som om den bare hadde denne siden og ikke en guddommelig side: som et rent menneskelig produkt, et gammelt hebraisk dokument. Dette er «den historisk-kritiske og rasjonalistisk-panteistiske betraktningens periode», fra midten av 1600-tallet til 1820-årene. Den er naturligvis ikke slutt ennå.

Den tredje perioden er den da man har begynt å forene begge sidene ved Den hellige skrift – den guddommelige og den menneskelige – når man betrakter og behandler den, særlig Det gamle testamente. Man behandler Det gamle testamente både som guddommelig og menneskelig, som et gudmenneskelig produkt. Dette er «den både historisk-kritiske og dogmatiske betraktningens og

behandlingens tid». Her har vår tid et fortrinn framfor reformasjonstiden og kirkefedrenes tid.

I de to første periodene kan man skille mellom et forstadium, et forberedende trinn, og et hovedstadium. I den første perioden er kirkefedrenes tid det forberedende trinnet og reformasjonstiden fullendelsestrinnet. I den andre perioden er tiden fra midten av 1600-tallet til midten av 1700-tallet det forberedende trinnet, og tiden fra midten av 1700-tallet til slutten av 1820-årene hovedstadiet, den egentlige rasjonalistiske perioden.

I kirkens første århundrer gikk all virksomhet opp i å utvikle kirkens lære, ordning og gudstjeneste på grunnlag av Bibelen og tradisjonen. Den hellige skrift var da så sammenvokst med livet og bevisstheten at den ikke kunne tre fram som noe eget for bevisstheten og betraktningen. Likevel dukker det nå opp dommer om kanon og strid om enkelte skrifters plass i kanon. Når det gjelder Det gamle testamente, ble dette framkalt av den slappe praksisen de aleksandrinske jødene hadde overfor apokryfene. Kirkefedrene bygde disse dommene dels på historiske, dels på indre grunner. Også Det nye testamente var gjenstand for strid, for eksempel Johannes' åpenbaring.

Man gikk også inn på spørsmål om inspirasjonen, som grunnlaget for de enkelte skriftenes autoritet. Noen ganger slo man inspirasjonen fast, andre ganger begrenset man den (Origenes, Theodosius). Først var det altså strid om kanon, så om inspirasjonen, og så ble skriftens forhold til tradisjonen drøftet. Men særlig var man opptatt av å sette opp grunnregler for hvordan Den hellige skrift skal tolkes, – altså av den bibelske hermeneutikken (tolkningslæren) – og det særlig i den siste delen av perioden. Begrepet «troskilde» om Skriften ble slått fast. Når Skriften skulle legges ut, måtte man fastsette den rette måten å bruke den på.

Augustin og Origenes var hovedmennene. De skilte mellom *sensus litteralis*, bokstavens mening, den umiddelbare meningen, og *sensus allegoricus*, den allegoriske meningen. Forholdet mellom de to bestemte de etter Origenes' mønster.

Mot slutten av kirkefedrenes tid ble det man hadde vunnet, nedfelt i enkelte skrifter. De handler mest om hermeneutiske regler, men dels også om kanon og dels om Skriftens forhold til tradisjonen. Slike skrifter har vi ennå fra Hieronymus (i fortalene til enkelte bøker i oversettelsene hans), fra donatisten Tyconius, Augustins motstander, fra Augustin selv og fra Vincentius av Lérins. Hos Cassiodor finner vi til og med et navn på denne typen innledningsskrifter: han kaller fem av forgjengerne sine *introductores in scripturam sacram*, «innledere til Den hellige skrift».

I middelalderen har faget vårt ingen historie. Man sto ikke bare stille, men gikk tilbake fra kirkefedrenes tid. Men mot slutten viste det seg nye livstegn. Gjennom kontakten med dannede jøder og maurere i Spania var de østerlandske språkene kommet nærmere de kristne. Denne kunnskapen ble dyrket ved de nyopprettede universitetene (Paris, Bologna osv.) og fremmet ved at jødiske lærde gikk over til kristendommen. Senere bar den hebraiske språkvitenskapen ikke så lite frukt (for eksempel spanske kommentarer).

På 1400-tallet gjorde man også framskritt i gresk etter at Konstantinopel falt, og Det nye testamente ble bedre kjent. Allerede da begynte enkelte å bruke kunnskapene sine til tolkning (Laurentius Valla) og til en kritikk av Vulgata som rettet den etter grunnteksten. Samtidig ga boktrykkerkunsten, som nettopp var funnet opp, anledning til å gjøre de hebraiske og greske tekstene tilgjengelige i trykte utgaver, og man samlet og sammenlignet håndskrifter. Da ble tekstkritikken født.

Folk var lei av skolastikken og lengtet etter å øse av den levende kilden (merk Gerson osv.). Det kom da også teorier om Bibelen og bruken av den, men i kirken før reformasjonen gikk disse granskningene ikke ut over kirkefedrenes standpunkt. Slike teorier satte Nikolaus av Lyra († 1340) fram i sin *Postilla perpetua*, i prologene til bibelkommentarer, i egne skrifter osv. Lyras kommentar er det første verket som viser kjennskap til det hebraiske språket. Foran står en liste over de kanoniske skriftene og de ikke-kanoniske, de usikre.

Peter d'Ailly skrev mot slutten av 1300-tallet en *Recommendatio scripturae sacrae* («Anbefaling av Den hellige skrift»), der han anbefaler Skriften som klippen. Gerson angrep skolastikkens spissfindigheter. I Spania sto Perez de Valencia fram med en kommentar til Salmene osv. Santes Pagninus fra Lucca skrev en *Isagoge* (εἰσαγωγή, «innføring»). Hovedverket er Sixtus Senensis' *Bibliotheca sancta*.

Hele denne bevegelsen i den gamle kirken klarte likevel ikke å bære noen varig frukt, like lite som kirkens øvrige reformforsøk, enda det verken manglet på kritiske talenter – dem var det mange av – eller på vitenskapelige hjelpemidler. Bevegelsen så heller ut til å føre til rasjonalisme og synkretisme. For skriftbevegelsen manglet den grunntanken som kunne samle strålene fra reformbestrebelsene i ett brennpunkt og føre fram til en ny livsutvikling.

Denne grunntanken kunne bare komme fram gjennom en ekte livserfaring på troens grunn. Den kom først med Luthers lære om rettferdiggjørelsen. Den fikk han ikke gjennom tradisjonen; han fant den i sin nød, som den eneste trøsten i Skriften, og brukte den til å rette tradisjonen. Men gjennom erfaring og gransking hadde han også funnet at dette ordet, denne læren, var Skriftens sentrum. Man kom da til den forutsetningen at Skriften er den eneste troskilden og må tolkes etter *sensus litteralis*, etter det som står der, ved Den Hellige Ånds hjelp, og med støtte i de eksegetiske resultatene man hadde vunnet og i den store læren om rettferdiggjørelsen.

Dette førte til en fullstendig teori om Skriftens vesen og egenskaper. Man holdt fast ved Skriftens inspirasjon og guddommelige ufeilbarhet, ja enda skarpere enn før. Man snevret også inn kanons omfang, altså antallet inspirerte, ekte skrifter. I Det gamle testamente holdt man seg til den gamle synagogen og skilte ut apokryfene. I Det nye testamente fulgte reformatorene historiens spor, skilte mellom *homologumena* (ὁμολογούμενα, de allment anerkjente skriftene) og *antilegomena* (ἀντιλεγόμενα, de omstridte, mindre sikre) og holdt seg her til den eldre kirken. Luther skilte 2 og 3 Johannes' brev og 2 Peters brev fra 1 Johannes' brev og 1 Peters brev som antilegomena.

Skriften var en tilstrekkelig troskilde: 1) *sufficiens*, tilstrekkelig, uten tradisjon, 2) *necessaria*, nødvendig, 3) *perspicua*, klar, og 4) *efficax*, virkekraftig. Til disse læresetningene føyde reformatorene syn på Skriftens ekthet og på at bare grunnteksten har autoritet, særlig med tanke på Vulgata, som katolikkene hadde satt i grunntekstens sted.

Den gamle katolske kirken holdt da enda fastere ved sine syn. På kirkemøtet i Trient godkjente den sin tidligere slappe kirkepraksis: at tradisjonen har like stor autoritet som Skriften, at Vulgata er autentisk, at Skriften bare kan tolkes av kirken selv, og så videre. Jesuittene gikk enda lenger. De uttalte seg rent blasfemisk om Skriften (en «nese av voks» som kan bøyes hvilken vei som helst, et dødt ord osv.) og satte tradisjonen over den.

Nå utspant det seg en heftig strid (merk Martin Chemnitz mot Robert Bellarmin), delvis på grunnlag av den hermeneutikken som var utviklet i den protestantiske kirken (Matthias Flacius osv.). Det dannet seg også et eget lærestykke om Den hellige skrift, et *locus de sacra scriptura*, særlig i Johann Gerhards *Loci theologici* og i Calvins *Institutio*.

Når det gjaldt Det gamle testamente, sluttet man seg i de historiske spørsmålene til sine lærere, rabbinernes tradisjon. Under kampen for det protestantiske skriftprinsippet mot katolisismen ble tilslutningen til den gamle jødiske rabbinerlæren stadig engsteligere og snevrere, slik at de gamle rabbinske synene, som katolikkene av og til fordømte, vant mer og mer innpass (særlig gjennom Johann Buxtorf). Så kom den første «Innledningen» fra den reformerte teologien.

Den andre periodenDet forberedende trinnet. Den bibelteorien som hadde fått herredømmet blant protestantene på 1500-tallet, fikk ikke lenge stå uangrepet i sin fulle strenghet. Den kom snart i strid dels med framskrittene i den stadig grundigere bibelgranskningen, dels med den voksende rasjonalismen innenfor den katolske og særlig den reformerte kirken. Den reformerte kirkens syn på Bibelen inneholdt nemlig fra begynnelsen av en ikke liten rasjonalistisk spire.

Det var særlig Det gamle testamente som ble angrepet, fordi teorien om teksten vakte motstand. Angriperne var katolikken Morinus og den reformerte Capellus, begge franskmenn, som særlig gikk løs på den masoretiske teksten, og engelskmannen Brian Walton. En fransk teolog, katolikken Richard Simon († 1712), sin tids største kritiker, satte fram en rasjonalistisk lære om Bibelens historie som utmerket seg ved grundighet, men også ved flathet, og han angrep teksten svært skarpt osv. Han grunnla altså faget vårt.

Før ham hadde den panteistiske filosofen Benedict Spinoza stått fram og gått langt videre. Som jøde hadde han gjennom sin dannelse et fortrolig kjennskap til Bibelen, og han ga uttrykk for en dogmatisk og historisk rasjonalisme. Capellus kom med den oppfatningen at den nåværende hebraiske teksten ikke var den opprinnelige, men hadde avløst den opprinnelige samaritanske teksten. Katolikkene prøvde nå ofte å rokke mest mulig ved teksten for å bevise at tradisjonen var bedre. Men selv om det kan finnes tekstfeil i Det gamle testamente, er de langt færre enn dem man den gang påviste.

Det kom likevel også en reaksjon. Rasjonalistene fikk mange edle motstandere, og teoriene deres vakte heftig motstand. Først viste reaksjonen seg i Sveits (den yngre Buxtorf i Basel). Men den lutherske kirken i Tyskland begynte mer og mer å ta opp kampen. Den yngre Buxtorf sto fram mot Capellus med tre motskrifter og forsvarte blant annet at kvadratskriften var den opprinnelige. Valentin Ernst Löscher og Johann Gottlob Carpzov har særlig betydning her. Innledningsskriftene deres osv. er svært viktige (merk Löschers hebraiske grammatikk osv.). Engelskmannen Humphry Hody skrev om grunnteksten og alle oversettelsene, gjendrev fabelen om hvordan Septuaginta (LXX) ble til, og pekte på den aleksandrinske teksten.

1750–1829Dette fullendelsestrinnet faller i tre stadier. Reaksjonen, som hadde seiret over teoriene om Skriften, bukket likevel senere under for nye angrep fra en rasjonalisme som stadig vokste. Den første som igjen slo inn på Richard Simons vei, var rasjonalismens far, Semler. Men i smak og historisk sannhet sto han langt tilbake for Simon. Han var mer egnet til å vekke til gransking enn til å belære, og skriftene hans er svært uklare.

Den nye bevegelsen rammet aller mest synet på og behandlingen av Det gamle testamente. Det var nemlig blitt anstøtelig for den rasjonalistiske tidsånden, mens man ennå ikke våget å angripe Det nye testamente. Herder, forsvareren av det menneskelige, åpnet veien inn i den østerlandske ånd. Han pekte på Det gamle testamentes menneskelige side og oppfordret til å se inngående på det fra denne siden. Han pekte på poesien i det hebraiske språket. Michaelis og Eichhorn ga da ut en håndbok bygd på disse ideene, og med sin retoriske livfullhet vant den stort innpass. (Merk Bertholdt og katolikken Johann Jahn, som senere likevel inntok en meklende stilling.)

Den nye retningen hadde i denne tiden svært lite vitenskapelig preg, holdning og innhold. Når det gjaldt de gammeltestamentlige skriftenes troverdighet, autoritet, ekthet osv., som man særlig kastet seg over, lot man seg lede av en umettelig hypotesesyke. Man forkastet ivrig den gammeltestamentlige teksthistorien slik synagogen hadde overlevert den, og var rene gjettemakere. Derfor endte denne tiden i en stor fiasko, og skriftene fra den har egentlig ikke noe å lære oss, bortsett fra kirkehistorisk.

Andre stadiumMot rasjonalismens og naturalismens pseudokritiske hypotesesyke sto det i begynnelsen av 1800-tallet fram en rasjonalistisk skepsis. Først kom den med forbehold, men senere ble den utviklet hos de Wette. Han viste at den gamle rasjonalistiske kritikken ikke holdt, og hjalp den mytiske betraktningen av Det gamle testamente, som Herder hadde pekt på, fram til bevissthet og gjennombrudd. Wilhelm Gesenius sluttet seg til ham, særlig som filolog, og bidro til at den rabbinske læremåten igjen fikk en berettiget anseelse (merk Rosenmüller og Koch). De vitenskapelige åndene kunne nemlig ikke lenger nøye seg med innholdsløsheten i den første rasjonalistiske tiden, men de manglet troen til bare å holde seg til overleveringen.

Egentlig kunne man her ikke erkjenne noe. Man forholdt seg rent negativt, kunne ikke riktig stole på det overleverte historiske stoffet i Bibelen osv., heller ikke på de hypotesene som var satt fram osv. Det skillet mellom sant og usant

som den første tiden hadde satt opp, kunne ikke lenger tilfredsstille, og man forholdt seg rent negativt til historien.

Tredje stadium
Men heller ikke denne rent negative rasjonalistiske kritikken kunne tilfredsstille. Rasjonalismen er alltid urolig og tilfredsstiller ikke seg selv. De Wettes rent negative kritikk førte til at man prøvde å bygge opp en positiv rasjonalistisk kritikk på bar bakke (*tabula rasa*). Man ville også si hvordan det hadde vært, og falt dermed delvis tilbake til det eldre stadiet og dets feil. Ewald og den nylig avdøde Hitzig er representanter for dette. De er bunnløst vilkårlige, kommer til de mest forskjellige resultater og avviker ofte påfallende fra hverandre. Rasjonalismen går slik i ring og kommer aldri til hvile.

Den tredje periodenDenne perioden begynner i 1829 med Hengstenbergs arbeider, som brøt veien. Da kom en kraftig reaksjon mot den rasjonalistiske behandlingen av Bibelen, særlig mot den rasjonalistiske kritikken. Fanebæreren var, som sagt, Hengstenberg. Reaksjonen er likevel ikke blitt en gjenoppliving av 1500-tallets betraktningsmåte. Den unngår bare svakheten og ensidigheten i den betraktningen og yter begge sider ved Den hellige skrift rettferdighet: de menneskelige faktorene og den guddommelige faktoren, som er den dypeste *causa*, årsaken.

Med å unngå disse svakhetene tenker vi nærmere bestemt på behandlingen av Det gamle testamentes tekst. Man har oppgitt påstanden om tekstens opprinnelighet, oppgitt at vokaltegnene (punktene) er like gamle som teksten, og oppgitt at teksten er absolutt fullkommen, osv. Også i kritikken som helhet har man unngått disse svakhetene. Man forklarer skriftenes opprinnelse ut fra tidsforholdene, framhever de menneskelige forfatternes egenart og holder ikke fast ved enhver tradisjonell oppfatning av hvem forfatterne var.

I strid med den jødiske tradisjonen ser nesten ingen nå lenger på Forkynneren som et verk av Salomo. Man legger vekt på språket og de forholdene som kommer til syne i boken, og som peker mot den persiske tiden. Språket nærmer seg allerede det rabbinske. Dette er ikke innrømmelser; man gir bare den menneskelige siden den vekten den har krav på.

I årene 1830–40 skrev Hengstenberg store arbeider: *Christologie* og *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*. Første bind omhandler ektheten av Daniels bok, de to andre bindene Pentateuken – et grunnleggende verk. Dessuten skrev han *Die Bücher Mose's* og kommentarer. Hans elev Hävernick skrev en *Einleitung in das Alte Testament*, som ble fullført av Keil. Til ham slutter Keil seg med sitt kompendium. (Merk Drechsler, Kurtz osv. med sine kritiske undersøkelser osv.)

Også katolikkene har i en viss grad tatt del i denne bevegelsen: Herbst og Welte. Merk også Movers, som riktignok står på samme standpunkt som Hitzig, men som skrev et halvt forsvar for Krønikebøkene.

Hvordan den gammeltestamentlige skrift ble til

De menneskelige forutsetningene for at Skriften kunne bli til, er:

1) at det hebraiske språket på den tiden var så utviklet at det kunne tjene som skriftspråk;

2) at skrivekunsten var i bruk i Israel på den tiden – hebraisk skrift på Moses' tid, kunsten å skrive og lese den gang;

3) Israels verdslige dannelse generelt på den tiden;

4) og det åndelige ståstedet den gang, slik at Israel kunne forstå Pentateuken.

Videre skal vi ta for oss årsakene til at Den hellige skrift ble til, slik de viser seg i Pentateukens tilblivelse – om *causae scripturae sacrae et Pentateuchae*, «årsakene til Den hellige skrift og Pentateuken», osv.

Så går vi over til skriftene fra Moses' og Josvas tid, først og fremst til hovedskriftet, Pentateuken: navnet, inndelingen i fem deler, at den er opprinnelig, innholdet og planen, innholdet og oppbygningen i de enkelte bøkene, oppbygningen (arkitekturen) i 1 Mosebok, og at Pentateuken er et helstøpt skrift. Vi skal se på Pentateuken som første ledd i Det gamle testamente og i Bibelen som helhet, og på hvordan den på alle punkter peker ut over seg selv, fram mot de andre gammeltestamentlige og nytestamentlige skriftene, helt fram til apokryfene.

Vi skal også se på Pentateukens stilling og betydning: hvordan de andre gammeltestamentlige skriftene har vokst fram av den, siden den rommer spiren til dem; hvordan Pentateuken har preget Israels liv; og hvordan de andre skriftene viser tilbake til Pentateuken som sin rot. Til slutt handler det også om Pentateukens enhet, ekthet, historiske karakter og troverdighet.

Forutsetninger for at Det gamle testamente ble til

§ 10. Det hebraiske språket og hvor langt det var utviklet på Moses' tid

Nesten hele Det gamle testamente er skrevet på hebraisk, en gren av den semittiske språkfamilien. Patriarkene talte opprinnelig arameisk, men tok opp hebraisk fra kanaaneerne mens de bodde i Kanaan. Kanaaneerne hadde på sin side fått språket enten fra sine semittiske naboer ved Persiabukta, der de først bodde, eller fra Kanaans semittiske urinnbyggere. Jakobs familie tok så språket med seg til Egypt, og det folket som vokste fram av familien, holdt det ved like helt til utvandringen. På den tiden hadde språket allerede nådd et utviklingstrinn som gjorde det skikket til å brukes i skrifter.

Merknad: Vi må her si mer om det hebraiske språket. Det er en gren av den semittiske språkfamilien, som i oldtiden rådde fra Sør-Arabia til Lilleasia og fra Egypts grense til landene på den andre siden av Tigris. Den rådde i Arabia, Kanaan, Syria, Mesopotamia, Babylon og Assyria. At den også rådde i Assyria, har vi lært av de assyriske kildeskriftene etter at man fant nøkkelen til dem. Derfor regner Moses i 1 Mos 10 assyrerne blant semittene.

Den semittiske språkfamilien deler seg i det store og hele i tre greiner: 1) en sørlig, 2) en nordøstlig og 3) en som ligger mellom de to. Den sørlige greinen er den arabiske; den nordlige er den arameiske og syriske. Midt mellom dem ligger den hebraiske og den fønikiske greinen, som i det vesentlige er identiske. Språkfamilien strekker seg også til Etiopia, der språket i det vesentlige er det samme som sørarabisk. Det eldste stadiet av de semittiske språkene møter vi i arabisk, som har bevart den opprinnelige formen, selv om det er hebraisk som har de eldste skriftene. Arabisk ble nemlig bevart uskadd fordi det ikke ble påvirket av kontakt med andre språk. Det yngste semittiske språket er arameisk, som ble påvirket av de ariske språkene.

Arameisk deler seg i en kaldeisk og en syrisk dialekt, som likevel bare er forskjellige i religiøs henseende. Syrisk ble et religiøst skriftspråk. Kaldeisk ble jødenes skriftspråk og finnes også i Det gamle testamente. Nesten hele Det gamle testamente er skrevet på hebraisk; bare Dan 2,4–7,28 og Esra 4,8–6,18 er skrevet på kaldeisk. I 1 Mos 31,47 og Jer 10,11 finnes enkelte østarameiske ord.

Israelittene ble kalt både «Israels barn» (*bené Jisrael*), som var det teokratiske navnet de brukte seg imellom, og *ivrim* (עִבְרִים), «hebreere». Navnet «Israel» forekommer første gang i 1 Mos 34,7, da det ennå ikke fantes noe folk som het Israel, bare en familie. Som navn på folket står det første gang i 2 Mos 1,9.12.13; 3,16.18. På Davids tid ble alle stammene kalt Israel; senere ble de delt i to: Israel og Juda.

Navnet *ivrim* (עִבְרִים), «hebreere», brukes i Det gamle testamente bare 1) av fremmede når de vil betegne Israel – det er altså et etnografisk navn – eller 2) når Israel taler med fremmede; da brukte han om seg selv dette navnet, som var ment for dem utenfor. Se Jonas bok. Av og til bruker også gammeltestamentlige forfattere navnet når de vil skille Israel fra andre folk og stille det opp mot hedningene som et folk blant folk, ikke som et hellig folk.

Navnet er et folkenavn (*gentilicium*) avledet av *Eber* (עֵבֶר). Enten kommer det av patriarken Eber, en av patriarkene mellom Noah og Abram (1 Mos 10,24; 11,14 ff.), eller det betyr, som andre forklarer det, «de som bor på den andre siden», fordi hebreerne opprinnelig bodde på den andre siden av Eufrat og kom over Eufrat. Septuaginta (LXX) har denne forklaringen: I 1 Mos 14,13 blir Abram kalt slik, og her gjengir de aleksandrinske oversetterne det med *ho peratēs*, «han fra den andre siden» (fra østsiden av Eufrat).

Den siste forklaringen er nok den riktigste, for i 1 Mos 10 står patriarken Eber ikke fram som Israels stamfar framfor de andre. Når det i 1 Mos 10,21 heter at Sem var far til alle Ebers sønner, betyr ikke dette at han var far til alle som nedstammet fra Eber, men at han var «stamfar til alle som bor på den andre siden av Eufrat», til alle semittiske folk øst for Eufrat. Slik også i 4 Mos 24,24.

Språket kalles ikke «det hebraiske språket» eller «det israelittiske språket» i Det gamle testamente. I 2 Kong 18,26 og Jes 36,11 finner vi bare *jehudit* (יְהוּדִית), «judeisk», ikke for eksempel *lashon ivri*, «hebraisk tungemål». I Jes 19,18 tales det om «Kanaans språk» (eller tungemål), men det er det samme som det hellige språket Israel talte i Kanaan. Vi har altså bare «judeisk», på gresk *ioudaisti*.

Først i tiden etter Det gamle testamente finner vi «det hebraiske språket», «hebraisk»; jf. *hebraisti* og lignende i Det nye testamente. Men der brukes ordet ikke om egentlig hebraisk, men om den arameiske dialekten. De senere jødene kaller hebraisk det hellige språket, i motsetning til arameisk, som var det verdslige.

Hvordan har så Israel fått det hebraiske språket? Israelittene, det vil si Abraham før han kom til Kanaan, talte arameisk. Se 1 Mos 31,47: Laban talte arameisk, mens Jakob, som var vokst opp i Kanaan, taler hebraisk. Hebraisk var altså nok «Kanaans språk» i en annen betydning enn hos Jesaja. Dette bekreftes av det svært nære slektskapet mellom fønikisk, punisk og hebraisk; de utgjør jo sammen mellomgreinen.

At kanaaneerne skulle ha tatt over Abrahams språk, er urimelig. Slektskapet ser vi dels av de kanaaneiske navnene, dels av de fønikiske innskriftene, dels av fønikiske tekststykker hos de klassiske forfatterne, og dels av at det aldri brukes tolk mellom kanaaneerne og Abraham (1 Mos 23).

Men etter 1 Mos 9 og 10 hører kanaaneerne ikke til semittene, men til hamittene. Hvordan kan de da tale en semittisk dialekt? Jo, enten tok de den opp mens de bodde ved nordkysten av Persiabukta, eller de fikk den fra urinnbyggerne i selve Kanaan. Herodot forteller at fønikerne opprinnelig bodde ved Persiabukta, der Eufrat og Tigris munner ut. Der kan de ha fått et semittisk språk fra de semittiske arderne og elamittene.

Et lignende fenomen har vi i Sør-Arabia. Av 1 Mos 10 ser vi at en hel del hamittiske stammer i Sør-Arabia må ha blitt overvunnet av semittene og tatt opp deres språk, for det finnes mange like navn i Sems og Kams ættetavler. Hamittene ble slik gjort til semitter, og deres natur gjorde dem særlig skikket til det. Men kanskje fikk kanaaneerne Sems dialekt først i Kanaan, fra urinnbyggerne – enten de hadde et hamittisk eller et allerede forandret språk da de kom. At det først bodde semitter i Kanaan, er vel kjent. Melkisedek og folket hans var nok slike opprinnelige semitter.

Israel tok så opp språket, bevarte det i Egypt og tok det med seg tilbake til Kanaan. Hvordan kunne det skje? Det kan virke underlig, for Israel levde over 400 år i Egypt. Vi skulle i det minste vente å finne spor av egyptisk i hebraisk. Men slike spor finner vi ikke; bare noen få egyptiske ord om egyptiske forhold finnes i 1 Mosebok.

Hvordan kunne språket bli bevart uskadd? Det hang sammen med – ja, var en følge av – at Israel bodde i landet Gosen, i utkanten av Egypt (den nordøstligste provinsen), fra den nilarmen som vender mot Kanaan og bort mot Arabia. Landet var best egnet for nomadeliv. 2 Mos 13,17 viser hvor nær det lå filisternes land. Israelittene bodde nok blant egypterne, men holdt likevel forbindelsen med de semittiske språkene ved like.

Allerede før utvandringen streifet Israel omkring i Kanaan og slo seg til og med ned der (1 Krøn 7,20–24), og foregrep slik den store utvandringen. Det som fortelles der, kan ikke ha skjedd før Jakob flyttet til Egypt, men heller ikke etter at de dro ut av Egypt og inntok Kanaan, for det sies at Efraim selv levde da. Det skjedde altså mens Israel var i Egypt. Vi må tro at en del av efraimittene dro fra Gosen til et høyereliggende område sør i Kanaan, og at de derfra røvet buskapen til gatittene og streifet omkring ved Gat.

Forbindelsen med Kanaan var altså ikke brutt; man kunne fortsatt øse av kilden når det gjaldt språket. Også løftet om at de skulle innta Kanaan, bidro til at språket ble bevart.

Det språket de tok med seg fra Egypt, og som vi finner i Pentateuken (de fem Mosebøkene), er i det vesentlige det samme som i de senere delene av Det gamle testamente. Hebraisk var allerede fullt utviklet på Moses' tid; i den grammatiske bygningen er det ingen forskjell. Bare når det gjelder ordformene, finner vi i 1 Mosebok ord fra et eldre stadium, levninger fra den eldre tiden. Men språket er i det vesentlige det samme, og forandringene er uvesentlige.

Den innflytelsen Pentateuken hadde på Israels språk, særlig på det hellige språket som de senere forfatterne brukte, kan sammenlignes med Luthers innflytelse. Språket stod under Moses' herredømme.

§ 11. Den hebraiske skriften på Moses' tid: når og hvorfra israelittene fikk den

Den hebraiske skriften på Moses' tid var trolig en av formene av den gamle semittiske bokstavskriften, og etter all sannsynlighet den gammelfønikiske. Vi kan ikke sikkert avgjøre om israelittene allerede hadde fått den fra kanaaneerne i den siste delen av patriarkenes tid, eller først fra et eller annet semittisk folk de var kommet i forbindelse med i Egypt.

Merknad: Skriften vi møter på de makkabeiske myntene – den samaritanske – og den (assyriske) kvadratskriften som brukes i våre gammeltestamentlige håndskrifter, er to nært beslektede skriftformer. Den makkabeiske skriften ligner mye på fønikernes. Derfor har vel kanaaneerne fått skriften sin fra fønikerne. Etter all sannsynlighet brukte de også på Moses' tid den gammelfønikiske skriften (og ikke for eksempel den egyptiske). Vi ser aldri at israelittene har forandret skriften sin radikalt.

Hvem har de så fått den fra? Det er tre muligheter: fra kanaaneerne, fra et semittisk folk i Egypt eller fra egypterne selv. I det første tilfellet fikk de den i patriarkenes tid. Det er slett ikke urimelig at israelittene (som Jakobs familie) fikk den fra kanaaneerne. Abraham synes ennå ikke å ha kjent til skrift; jf. 1 Mos 23, forhandlingene med hetittene. Men i fortellingen om Jakobs sønn (1 Mos 38,18–25) finner vi noe som tyder på at man kjente skrift; sammenlign 2 Mos 39,30. Det ser ut til at man hadde gravert skrifttegn (*signa*) inn i signetringene. Helt sikkert er det likevel ikke.

Men kanaaneerne var i alle fall et høyt kultivert folk. Jakob hentyder til fønikernes handel (1 Mos 49,13) – en svært utbredt handel, og den kan ikke tenkes uten skrift. På Josvas tid finner vi i Kanaan en by som het «Bokbyen», Kirjat-Sefer, en by som nok var eldre enn den tiden. Og patriarkene tok – i alle fall til en viss grad – stor del i kanaaneernes kultur. Selv de guddommelige overleveringene og ordene kan ha ført tanken mot å feste dem i skrift. Riktignok lar ingenting seg bevise, men det er rimelig at de den gang kunne skrive og lese noenlunde.

Hvis de derimot kom til Egypt uten å kunne dette, må de ha lært det av et annet semittisk folk i Egypt eller av egypterne selv. At de lærte det av egypterne selv, er lite sannsynlig. Riktignok fantes den «demotiske» skriften (det vil si skriften som var felles for alle i folket) i Egypt allerede da, i motsetning til den «hieratiske». Men da måtte den demotiske skriften være identisk med den fønikiske, og det er lite sannsynlig. Dessuten kunne israelittene vanskelig bruke egypternes skrifttegn til sitt eget språk.

De brukte tolk når de talte med hverandre (1 Mos 42), for de to språkene var helt forskjellige. I Sal 114,1 og 81,6 omtales egyptisk som et fremmed språk.

Men israelittene kan da ha fått skriften fra andre semittiske folk som de hadde samkvem med som nomader i Egypt; sammenlign det som er sagt ovenfor om denne forbindelsen. Man har trodd at de gamle egypterne var eksklusive og holdt seg avsondret fra andre. Men tvert imot: Egypterne hadde livlig samkvem med andre folk, for eksempel med israelittene som bodde i Kanaan.

Abraham var i Egypt, og Isak tenkte på å dra dit. Midjanittiske kjøpmenn reiste til Egypt. Merk også hungersnøden, som førte fremmede folk dit, for Egypt var et kornkammer. Egypterne hadde gruver på Sinaihalvøya. Merk også de gamle egyptiske kongenes erobringstog og de egyptiske koloniene. Det var ikke først under Psammetik at Egypt åpnet seg for fremmede. Særlig hadde de nok omgang med naboene sine, de semittiske folkene.

§ 12. Skrive- og lesekunsten i Israel på Moses' tidNår og hvorfra israelittene enn fikk skriften, er det i alle fall sikkert at både lesing og skriving ble temmelig alminnelig blant dem mens de bodde i Egypt, et kultivert land der det ble lest og skrevet mye. På Moses' tid var de derfor så øvet i begge deler at det kunne vokse fram en litteratur blant dem.

Merknad: Israelittene «måtte» lære seg å lese og skrive i Egypt, for i hele oldtiden fantes det ikke noe folk som leste og skrev så mye som egypterne. Selv rettssaker ble ført skriftlig. Merk: minnesmerker, kileskrift på papyrusruller. Israelittene kunne da ikke unngå å bli dratt inn i den egyptiske lese- og skrivekulturen. De bodde jo midt iblant egypterne, som naboer, i samme hus og så videre. Israelittene var dessuten et folk som var svært mottakelig for alt som hører til dannelse. De var nok nomader, men tok også del i det siviliserte livet i Egypt.

Allerede før Moses' tid finner vi hos israelittene de tydeligste spor av at i alle fall en del av dem skrev og var «skrivere». I 2 Mosebok fra kapittel 5 og ellers møter vi en gruppe i Israel som kalles skrivere, i LXX *grammateis*. Man har også oversatt ordet med «oppsynsmann». I 2 Mos 5 opptrer de som underordnede tjenestemenn under arbeidsfogdene; de ble brukt til å skrive opp hvor mange teglstein israelittene laget, og førte regnskap. Senere nevnes de side om side med dommerne.

En rekke steder viser hvor utbredt skriften, og også lesekunsten, var på Moses' tid. Den må ha slått dype røtter. Se 5 Mos 6,9; 4 Mos 11,24 ff.; 5,23; 5 Mos 24,1 ff.; 2 Mos 32,32–33; 2 Mos 28,9 ff.; 5 Mos 27,1 ff. Moses skriver de ti bud på steintavler. Se videre 2 Mos 17,14; 24,3–7; 4 Mos 33,2; 17,2 ff.; 5 Mos 31,19; 17,18; 3 Mos 19,28. Gjennom alle de fire siste Mosebøkene finner vi altså mange tegn på lese- og skrivekunst. Moses kunne derfor skrive en bok som Pentateuken og regne med et folk som kunne lese.

§ 13. Israels verdslige dannelse på Moses' tid

Allerede patriarkene var slett ikke primitive nomader. De stod på et sivilisert stadium og tok del i kulturen til de kultiverte folkene rundt seg, hvor de enn var og så langt omstendighetene tillot det. Etterkommerne deres var svært mottakelige for dannelse.

I Egypt fikk de faste bosteder, og der byttet en stor del av dem ut nomadelivet med jordbrukerens liv, eller i alle fall forente de det ene med det andre. Gjennom stadig og nært samkvem med egypterne tok de del i kulturen til dette folket, som var det mest kultiverte på den tiden. Ved utvandringen var de derfor i verdslig dannelse fullt ut rustet til at en litteratur kunne grunnlegges blant dem.

Merknad: Patriarkene var riktignok nomader, men nomadelivet i Kanaan var ikke noe de selv hadde valgt; det var tvunget på dem av forholdene. Landet var jo for det meste tatt i besittelse av andre folk, og de kunne ikke skaffe seg særlig mye jord der. Derfor måtte de være nomader. Likevel finner vi ikke spor av nomadisk råhet hos dem. I tenkemåte og skikker stod de på et sivilisert stadium. Hvor «fin» en mann Abraham var, ser vi av 1 Mos 23, forhandlingene mellom ham og hetittene; man vet ikke hvem av dem som er høfligst og finest.

Patriarkene tok også del i alle livets bekvemmeligheter og i all den luksus som fantes hos kanaaneerne. Vi finner for eksempel en signetring; Judas stav var også en luksusgjenstand; jf. Josefs kunstferdige kjortel. Abraham betalte med rede penger han hadde på seg, penger som var «gangbare hos kjøpmenn». Likeledes kjøpte Jakobs sønner korn i Egypt for penger. Elieser hadde med seg ringer og armbånd til Rebekka. Lot tok bare altfor mye del i livet i Sodoma.

Da Abraham kom til Egypt, drev han ikke omkring som de arabiske beduinene i utkanten, men drog til hovedstaden, til selve hoffet (1 Mos 12,10 ff.). Senere bor han fast i Hebron, som «en Guds fyrste» (1 Mos 23,6) blant kanaaneerne.

Isak flyttet til Gerar, filisternes hovedstad, og bodde der i et hus rett overfor fyrstens palass (1 Mos 26,8). Ved siden av livet som nomade driver han jordbruk (1 Mos 26,12). Jakob bygger seg et hus på et sted der han ikke hadde tenkt å bo lenge (1 Mos 33,17). Juda blir til og med besvogret med en kanaaneisk familie. Slik var det med patriarkenes dannelse og deres forhold til kulturen de levde midt i.

Da Jakobs familie kom til Egypt, gikk de straks over til livet som jordbrukere. Israel fikk bosted ikke bare i et område som egnet seg til beite, men i den feteste og mest fruktbare delen av landet, der bare en del var steppe. De fikk denne provinsen som fast eiendom, og kongen kunne ikke jage dem bort når han ville (1 Mos 47,11.27). Det var derfor helt naturlig at israelittene snart gikk over til jordbrukerens liv, særlig fordi de var lett mottakelige for dannelse og lett tilegnet seg kulturen rundt seg.

Egypt gjorde overgangen lett for dem fordi landet var overmåte fruktbart. Ingen steder er overgangen så lett som der, for markarbeidet er svært lettvint: Man trenger bare å strø ut såkornet. De «vannet [åkeren] med foten» (5 Mos 11,10), det vil si at de øste vann fra Nilens kanaler over markene med maskiner som ble trådd med foten. Men overgangen førte med seg at de tok opp egypternes kultur, for denne sivilisasjonen hvilte helt og holdent på jordbruk.

Vi har også mange opplysninger om dette i 2 Mosebok og de følgende bøkene. De bodde i hus, ikke i telt (2 Mos 12,4 ff.), blandet med egypterne og i et vennskapelig forhold til dem. De bor sammen med dem i byene (2 Mos 3,20–22; 11,1–3; 12,35–36). Etter 2 Mos 3,22 leide egyptere, også rike egyptere, ofte husrom hos israelittene.

At mange israelitter dyrket jorden i Egypt, ser vi av 5 Mos 11,10. Med dette henger det sammen at egypterne tvang israelittene til å arbeide på markene for seg (2 Mos 1,14). I 4 Mos 11,5 og 20,5 forteller israelittene om alle de gode tingene

de nøt i Egypt – korn, vin og så videre – ting som de nok ikke bare hadde kjøpt, men skaffet seg ved eget arbeid.

I 2 og 3 Mosebok finner vi blant israelittene menn som er kunstnere på alle områder, og israelittene har alle de materialene som trengs for å bearbeide gull, metall og så videre.

Generelt kan man vel si at Israels kultur var høyere på Moses' tid enn på dommernes tid; siden sank de ned fra den høyden. Man har brukt 1 Mos 46,34 som argument mot at israelittene tok del i egypternes kultur, og ment at den avskyen for nomader (fåregjetere) som egypterne der sies å ha, skapte en kløft mellom dem og israelittene. Men slik var det ikke. Egypternes avsky forsvant etter hvert som israelittene ble mer og mer jordbrukere. I den senere tiden var de mer eiere av buskap enn nomader. I ørkenen ble de nomader igjen fordi de ble tvunget til det.

Med ett ord kan vi kalle Egypt «Israels verdslige høyskole». Skolegangen der var ment som en forberedelse til den skolen de senere skulle gå i hos Gud. Også i så måte var oppholdet i Egypt et forsynets verk; på samme måte gikk de første kristne i skole hos grekerne og romerne. Særlig var det forsynets verk at israelittene ble jordbrukere i Egypt. Det skulle de jo bli i sitt eget land, og alle Moses' ordninger bygger på jordbruk. Israel skulle bli, og ble også, et bondefolk.

Israels åndelige stand på den tiden

1 Mos 38 viser at det var på tide at Jakobs familie forlot Kanaan og kom til Egypt. Fortellingen i dette kapitlet viser på mer enn én måte at slekten var i ferd med å bli betenkelig kanaaneisk. Egypterne var nok ikke bedre enn kanaaneerne, men de var et fremmed folk for Israel. Språket og folkestammen var ikke de samme, og dermed var hele tankegangen annerledes.

Så lenge Josef og Jakobs sønner levde, holdt de seg nok på samme åndelige stand som i Kanaan. Men etter hvert måtte den egyptiske avgudsdyrkelsen og hele det egyptiske livet påvirke dem, og jo lenger det varte, desto sterkere. I alle fall en del av dem måtte komme til å ta del i egypternes avgudsdyrkelse og hedenske syn, og vi ser også at det var slik.

Hvordan skulle vi ellers forklare at Israel, rett etter at Gud hadde åpenbart seg for dem og sluttet pakt med dem, kunne falle i avgudsdyrkelse, og det flere ganger i ørkenen, hvis ikke det egyptiske hedenskapet hadde fått svært stor innflytelse på dem? Det vi slik kan slutte ut fra sakens natur og Israels ferd, sier Esek 20,5–9 uttrykkelig.

Herren sørget likevel for at folket ikke skulle falle så dypt at det ble helt umottakelig for Guds frelse og for pakten med ham. Det middelet han særlig brukte til dette, var korset. Egypterne ble deres undertrykkere og undertrykte dem stadig hardere. Det måtte gjøre Israel edru, gjøre kløften mellom de to folkene dypere og samtidig vekke lengselen etter frelsen og minnet om løftet om den.

Som folk kunne de aldri ha glemt at patriarkene var utvalgt, og løftene de hadde fått. Vi har sett ovenfor at en del av folket på egen hånd ville slå seg ned i Kanaan allerede før utvandringen, slik også Moses først ville frelse Israel ut av Egypts hånd uten å være sendt av Gud.

Enkelte slekter og personligheter har nok særlig virket på Israel i denne retningen. Det er ikke urimelig at Levi stamme, og innenfor den Moses' familie, har utmerket seg på dette området. I alle fall er det påfallende at et av de to navnene som er sammensatt med Jahve fra før Moses' tid, er Jokebed, navnet på Moses' mor («hun hvis ære Herren er»). Josefs styre og vesen har nok også gjort sterkt inntrykk på egypterne.

Ellers er også de andre navnene israelittene hadde i den egyptiske tiden, svært opplysende om hvordan Israel stod den gang. Navnene var nemlig ikke bare tomme og meningsløse (*nomina vana et inania*); de som gav dem, ville si noe med dem.

Se listen over stammehøvdingene i 4 Mos 1,9–14. Der finnes mange sammensetninger med El (אֵל, «Gud») og *Sjaddai* (שַׁדַּי, «Den Allmektige») – nettopp de navnene Herren i 2 Mos 6 sier at han hadde åpenbart seg for Israel med. Dette viser at patriarkenes tro og deres forhold til Herren slett ikke hadde opphørt i Egypt.

Det samme viser måten Moses og Aron ble tatt imot på da de første gang kom til Israels eldste: Israel «trodde» (2 Mos 4,31). Også i denne henseende var Israel noenlunde forberedt på å bli frelst fra egypterne og få loven, pakten med Gud og også lovboken.

Årsakene til at Pentateuken – og med den hele Skriften – ble til (causae pentateuchae et scripturae sacrae)

Hva var det som fikk Pentateuken til å bli til, og med den Det gamle testamentes skrift og hele Den hellige skrift? For med Pentateuken ble både Det gamle testamente og hele Skriften til – nemlig etter sin art: I det første leddet var det hele til stede. Skal vi svare på dette, må vi se på de forskjellige elementene i Pentateuken: 1) loven, 2) historien og 3) profetien. Lov, historie og profeti.

Loven er det fremste elementet i Pentateuken, det som er særegent for den. Lov finner vi ikke i de andre gammeltestamentlige bøkene; der finner vi bare henvisninger til den. Loven ble gitt ved Moses. Profetene legger bare ut loven. De fem Mosebøkene kalles jo «Loven», *ha-Tora*, fordi lovelementet er det særegne ved dem og tar mest plass.

Hvorfor ble så den mosaiske loven skrevet ned? Hvorfor nøyde ikke Moses seg med å overgi loven muntlig til folket? Gud gav jo loven muntlig. Svaret er: på grunn av Israels synd. Hvis loven ikke var blitt skrevet ned, ville den ha vært utsatt for stor forvanskning gjennom Israels synd og utskeielser. Lovens krav og Israels tilbøyeligheter stod helt mot hverandre. Hvis loven ikke så langt som mulig var stilt utenfor Israels rekkevidde, ville Israel ha formet den etter sine tilbøyeligheter, det vil si forvansket den.

Loven kalles også «vitnesbyrdet», enten i betydningen vitnesbyrd om Guds vilje, eller bedre: vitnesbyrd om synden og mot den. Dette vitnesbyrdet ville ha blitt forvansket om det bare var gitt muntlig.

Også den skrevne loven kunne bli forvansket, og ble det virkelig, gjennom utleggingen, men ikke ved at selve ordlyden ble forvansket. Se Jer 8,8; det var jo prestene som tok vare på loven. Men en slik forvanskning var ikke så farlig som forvanskningen av en muntlig lov ville ha vært, for da ville man ha vært

i uvisshet om hva som stod i loven. Det skrevne ord blir stående (*littera scripta manet*). Sammenlign Jes 1 og Mika 6: Gud sørget altså for at loven ikke skulle forvanskes, ved å vekke opp profeter som la den ut.

Ved at loven var nedskrevet, var også en reformasjon mulig. Selv om Israel hadde falt i avgudsdyrkelse og loven var blitt satt til side og forvansket, kunne man likevel en gang vende tilbake til loven. Det skjedde også; sammenlign Josjias reformasjon i 2 Kong 22 ff. Men særlig var det lovens utførlighet som krevde nedskrivning: Den gjaldt hele Israels liv, både det etiske og det borgerlige og sosiale, og hele Israel skulle i alt rette seg etter den.

Hvor nær loven og nedskrivningen hørte sammen, ser vi av at De ti bud ikke bare ble skrevet ned, men hogd inn i stein. Slik ble lovens gyldighet og urokkelighet gjort synlig. Ved siden av loven fantes overleveringen, også den som gjaldt utleggingen, men den var underordnet. Det var loven som var den egentlige rettesnoren.

Hvorfor skrev Moses ikke bare ned loven, men også historie? Loven er riktignok hovedelementet som er særegent for Pentateuken. Men i en annen forstand er den det ikke. Loven ble ikke gitt for sin egen skyld, men for at også den skulle tjene til å fullføre Guds frelsesplan.

Pentateuken handler egentlig om Guds plan for menneskenes frelse – frelsesrådslutningen. Derfor begynner den med syndefallet og det som gikk forut for det: skapelsen og så videre. Løftene, som ikke bare gjelder Israel, men hele menneskeslekten, er skrevet ned der. Pentateukens hensikt var derfor å framstille Guds plan for menneskenes frelse: at han utvalgte patriarkene og et eget folk, gav dem sin lov og sluttet pakt med dem. Loven er bare ett ledd i frelsesrådslutningen. I en viss forstand er historien hovedsaken.

Men også framstillingen av Guds frelsesplan var nødvendig på grunn av folkets synder. Det var nødvendig at Israel kjente frelsens plan, synden og så videre, og kjente Guds frelsesveier. Derfor ble denne planen skrevet ned.

Moses skrev også ned utvelgelsen av patriarkene, Guds ledelse av dem, løftene og alle de senere nådebevisningene, for å sikre alt dette mot å bli glemt eller forvansket og stilt i et falskt lys. Guds forhold til Israel ville nok også ha blitt forvansket om det ikke var skrevet ned. Israel ville nok ha prøvd å velte skylden fra seg og unnskylde seg. Men den nedskrevne historien var et fast vitnesbyrd fra Gud mot dette, og den måtte drive dem til takk og kjærlighet til Herren og til anger over synder de hadde begått. Derfor ble historien skrevet ned.

Også profetien måtte av sin natur skrives ned. Den skal jo oppfylles i framtiden og må bevares skriftlig, slik at folket, når de ser hendelsene skje blant seg, vet at de var forutsagt.

Profetien skulle også stå der som et vitne mot Israels synd og føre folket til anger. Profetene forutsa Israels fall. Når fallet var kommet, skulle Israel se at det ikke var Gud som hadde brutt pakten, men folket selv. Derfor måtte det tas vare på et skriftlig dokument som ved sine profetier klart kunne vise dem deres egen skyld og Guds nåde og trofasthet. Se 5 Mos 31,19–20.26–27: Sangen skal være «et vitne for meg mot Israels barn».

Hele innholdet i Pentateuken, alle elementene som finnes der, trengte altså å bli skrevet ned, og ble derfor skrevet ned. Vi kan si: «Det var Israels fordervede hjerte som gjorde at hele Pentateuken ble skrevet ned.» Slik Guds åpenbaringer generelt er framkalt av menneskenes synder, er det også syndene som har fått Gud til å la denne åpenbaringen skrive ned.

Tiden fra Moses til Josva

I Det gamle testamente selv blir Mosebøkene kalt etter sitt hovedinnhold: «Lovens bok», eller kortere: «Loven». Jødene kaller verket etter inndelingen i fem bøker: *chamisja chumsje hattora* (חֲמִשָּׁה חֻמְשֵׁי הַתּוֹרָה), «lovens fem femtedeler». Grekerne kaller det ἡ πεντάτευχος (underforstått βίβλος), «boken i fem bind», og latinerne *Pentateuchus sacer liber*, «den hellige femdelte boken».

Pentateuken blir ofte nevnt i Det gamle testamente, særlig i de senere bøkene. Som regel heter den «Hatora», «loven», men snart heter den «Sefer hatora» (lovens bok), snart «Sefer torat Jahve» (Herrens lovbok), snart «Sefer torat Mosje» (Moses' lovbok), snart bare «Sefer Mosje» (Moses' bok), «Torat Mosje» (Moses' lov) eller bare «Tora».

Ordet *tora* (תּוֹרָה) er et substantiv dannet av hifil-formen av verbet *jara* (יָרָה), «vise, lære». «Tora» betyr egentlig undervisning eller lære, men i språkbruken betyr det alltid undervisning i loven, altså lov, gresk ὁ νόμος. Det er dette ordet som karakteriserer Pentateuken. «Loven» betegner Pentateuken som Israels lov, og som den boken der loven er det særegne og bærende elementet, hoveddelen. Etter femdelingen kaller jødene den egentlig «lovens fem femtedeler», det vil si den femdelte boken.

§ 15. Pentateukens inndeling i fem bøkerInndelingen i fem bøker er like gammel som Pentateuken selv. Den første og den femte boken danner tydelig hver sin avsluttede og avrundede helhet, og det samme må sies om den tredje. Men dermed er også den andre og den fjerde boken markert som selvstendige, særegne deler av det samlede verket. Jødene kaller som regel de enkelte bøkene etter det ordet de begynner med; de kristne gir dem navn etter innholdet.

Merknad: Det gamle testamente har flere historiske bøker som er delt i to, men som opprinnelig var én bok: Samuelsbøkene, Kongebøkene og Krønikebøkene. Det var først de aleksandrinske jødene som delte dem. Pentateuken har derimot alltid bestått av fem bøker; inndelingen er like gammel som verket selv. Det ser man tydelig av bøkenes innhold, slutt og begynnelse.

Første og femte Mosebok er selvstendige helheter som aldri har vært ytre forbundet med bøkene foran eller etter. At 1 Mosebok opprinnelig var selvstendig, ser vi av inndelingen i ti avsnitt, som hvert begynner med «elle toledot», «dette er slektshistorien». 1 Mosebok er «Sefer toledot», slektshistorienes bok. Det er ti slike *toledot* (תּוֹלְדוֹת), og med den tiende er boken slutt; etter den finner vi ingen slike slektsregistre med påfølgende historie. Her har vi urhistorien og patriark-

historien, og patriarkhistorien slutter helt og fullt med Jakobs og Josefs død, for i 2 Mosebok blir familien til et folk.

Slik er det også med 5 Mosebok. Den inneholder talene Moses holdt ved slutten av sitt liv: en gjentakelse av loven vi finner i 2, 3 og 4 Mosebok, blandet med formaninger til å holde den. Allerede det at den gamle loven blir gjentatt med de nødvendige endringer (*mutatis mutandis*), viser at 5 Mosebok alltid har vært en egen bok, som forteller om det som hendte i den ellevte måneden av det førtiende året. Dessuten har den en formanende del som er helt ulik de andre bøkene.

De tre midterste bøkene henger nærmere sammen med hverandre enn for eksempel første og andre bok. Men heller ikke de har opprinnelig dannet én helhet. Slutten av 3 Mosebok, den midterste boken i hele Pentateuken, viser at den er en avsluttet bok. Kapittel 26 slutter med velsignelse over Israel om folket holder loven, og forbannelse om det bryter den. Det er egentlig sluttkapitlet og har derfor en avslutningsformel; kapittel 27 er bare et tillegg. Vi må i alle fall regne 4 Mosebok som en egen bok, for med 3 Mos 26 slutter en bok, en helhet.

Men også 2 og 3 Mosebok er to atskilte bøker. 2 Mosebok slutter med beretningen om hvordan Guds paktsbolig ble reist i Israel. Nå bor Gud midt i Israel, og dermed er en stor avslutning nådd. Moses er kommet til et foreløpig endepunkt. Målet for alt er jo at Gud skal bo midt i Israel; det er dit pakten fører.

3 Mosebok har et ensartet innhold og er én helhet. Når helligdommen er reist, må alle lovene følge: loven om offer, loven om hvem som har adgang til helligdommen og hvem som er utestengt (renhet og urenhet), og loven om festene i helligdommen. Slik bærer 3 Mosebok preg av å være en avsluttet helhet. I Israel har femdelingen av Pentateuken vært forbilde for femdelingen av Salmenes bok.

Jødene betegnet de enkelte bøkene etter ordene de begynner med. Ved siden av disse har de også andre navn, som beskriver innholdet bedre. 1 Mosebok kaller de «Skapelsens bok». For 2 Mosebok har de ikke noe slikt navn. 3 Mosebok kalles snart «Prestenes bok», snart «Ofrenes bok». 4 Mosebok kaller de «De talte», «Tallenes bok» eller «Mønstringens bok». 5 Mosebok kaller de dels «Lovens gjentakelse», som svarer til Deuteronomion, dels «Formaningens bok» etter det formanende innholdet.

De greske navnene svarer til disse. «Genesis» kan bety verdens tilblivelse eller «alle tings opprinnelse». Det er jo der mye har sitt utspring: kongedømmet (1 Mos 10), ekteskapet, synden og så videre. Det er likevel et spørsmål om grekerne har tenkt seg navnet så omfattende og så dypt. I så fall er 1 Mosebok opprinnelsenes bok. Navnene på de andre bøkene er kjent.

Pentateukens innhold og plan

§ 16. Første Mosebok

Som allerede navnet *hattora* (התרה), ὁ νόμος, «loven», viser, har Pentateuken som sitt egentlige emne hvordan den gammeltestamentlige pakt og det gammeltestamentlige teokrati ble grunnlagt gjennom lovgivningen ved Sinai. Emnet er altså lovgivningen ved Sinai og den pakten mellom Herren og Israel som ble opprettet på grunnlag av den. Ved denne pakten ble Herren Israels Gud og konge, og Israel ble hans folk.

Dette emnet blir likevel behandlet direkte bare i Pentateukens fire siste bøker. Den første boken, 1 Mosebok, tar seg bare indirekte av det, ved å fortelle om forberedelsen til det. Direkte gir den bare forhistorien til paktslovgivningen og paktslutningen, fra verdens skapelse fram til lovgiveren Moses' fødsel og til utfrielsen fra Egypt, som lovgivningen og paktslutningen bygger på. Slik danner den innledningen til de fire andre bøkene.

Merknad: Når vi skal tale om innholdet og planen i 1 Mosebok, må vi først bestemme hvordan den forholder seg til de andre bøkene. 1 Mosebok er så storslått og har så vidtrekkende betydning at det kan se ut som om den skulle være Pentateukens hoveddel. Men i forhold til de andre bøkene er den ikke det. De fire siste bøkene er den egentlige hoveddelen; de er νόμος, «loven», for Pentateukens plan er først og fremst å gi Israels paktslov, og den står i dem. Allerede navnet «Loven» viser dette; det tar ikke hensyn til 1 Mosebok.

1 Mosebok er innledningen til Pentateuken. Den gir lovgivningens forhistorie: historien fra skapelsen til Moses' fødsel og det som ligger til grunn for lovgivningen. Som ledd i Pentateuken har 1 Mosebok mindre betydning; den er egentlig ikke en del av selve Pentateuken, men en innledning.

På den andre siden har den uendelig mye større betydning enn de fire andre bøkene til sammen, for den står i et helt særegent forhold både til hele Det gamle testamente og i særlig grad til Det nye testamente. Det er jo merkelig at 1 Mosebok er en innledning til Pentateuken og likevel peker fram mot hele Skriften. Det kommer av at Pentateuken er en helhet, men likevel ikke det hele; den peker ut over seg selv.

Urtidens historieLovgivningen ved Moses og paktslutningen mellom Herren og Israel er selv bare midler til å virkeliggjøre Guds frelsesplan med den falne menneskeslekten. Og denne frelsesplanen er igjen bare en endring av Guds

opprinnelige plan, framkalt av menneskets fall. Den opprinnelige planen var å føre mennesket han hadde skapt, og hele den øvrige skapningen som henger sammen med det, fram til utvikling, fullendelse og forklarelse.

Derfor begynner 1 Mosebok med en beretning om hvordan himmelen og jorden, og særlig mennesket, ble skapt (1 Mos 1,1–2,3 og 2,4–25), og om menneskets fall og det frelsesløftet som ble gitt umiddelbart etter fallet (1 Mos 3). Etter den kommer en beretning om hvordan synden, som fallet hadde ført inn i menneskeslekten, utviklet seg forferdelig i Kains linje, den ene av de to linjene som stammet fra det første menneskeparet (1 Mos 4).

Så følger en oversikt over hovedleddene i den andre linjen, den fromme og troende, som bar løftet og menneskeslektens håp (1 Mos 5). Til slutt fortelles det hvordan de to linjene blandet seg med hverandre, så fordervelsen ble allmenn, og hvordan Gud derfor bestemte seg for å utslette hele menneskeslekten sammen med jorden, bortsett fra én mann, Noah, og hans familie (1 Mos 6,1–8).

Merknad: I 2 Pet 2,5 kalles denne urverdenen, som vi her har historien om, ὁ ἀρχαῖος κόσμος, «den gamle verden». Når vi behandler innholdet og planen i 1 Mosebok, ser vi bort fra den vanlige formelle inndelingen etter *toledot*. Når Pentateuken, lovboken, begynner med verdens skapelse og deretter med fallet, er det fordi loven ikke er til for sin egen skyld og ikke er noe avsluttet, men skal virkeliggjøre den frelsesplanen Gud hadde fattet på forhånd. Loven er midlet til å vekke erkjennelse av synd. Derfor må det først fortelles om menneskets fall. Men det krever at man begynner *ab ovo*, «fra egget», altså helt fra begynnelsen, med skapelsen.

Hvis loven virkelig skulle fullende forholdet til Gud, så frelsen besto i at Israel holdt loven, og loven var frelsesmidlet, ville det være uforståelig at 1 Mosebok begynner slik. Men nå er loven bare et middel til målet, noe foreløpig som peker fram mot noe annet: at den fortapte menneskeslekten skal bli frelst. Derfor *må* 1 Mosebok begynne med fallet, ja, med skapelsen.

Gud skapte mennesket, og ved et fritt valg skulle mennesket bestemme seg for Gud og slik utvikles, fullendes og forklares. Men det kunne bare skje ved at det valgte Guds vilje, og mennesket kunne også velge sin egen. Muligheten ble virkelighet, og frelsesplanen ble den endringen som kom inn i Guds rådslutning.

Fallet forutsatte jo en tilstand av uskyld. Derfor måtte det også fortelles om den og om hvordan menneskene ble skapt. Og menneskets frelse er også naturens frelse; derfor måtte det fortelles om hvordan naturen ble skapt. Derfor begynner 1 Mosebok med disse tingene, som tilsynelatende ikke har noe med saken å gjøre. Menneskets fall er lovens forutsetning, uskylden er fallets forutsetning, og til sist er skapelsen forutsetningen for menneskets opprinnelige tilstand. Slik er skapelsen begynnelsen på alt.

Men loven forutsetter også at synden har utviklet seg, og derfor måtte det fortelles om den videre utviklingen. Allerede kapittel 3 peker fram mot frelsen, som ligger langt ut over loven, men som loven er innlemmet i.

I Kain og Abel ser vi de to grunnretningene som alltid skal finnes blant menneskene: den som vender seg til Gud og griper løftet, og den som vender

seg bort fra Gud. 1 Mos 4,1–24 forteller om hvordan Kains retning utviklet seg og hvilke følger det fikk, og i de to siste versene blir den andre retningen kort karakterisert. Synden utvikler seg forferdelig i denne første syndelinjen. Så kommer slektsrekken i den fromme, troende linjen i kapittel 5, med enkelte bemerkninger som karakteriserer den.

I 1 Mos 6,1–8 blander linjene seg. Fordervelsen er allmenn, synden griper begge parter, og en dom må komme, for ellers ville fordervelsen blitt så stor at frelse var umulig. Men Gud ville frelse, og han grep inn både for å dømme og for å frelse. Dommen har også frelsen som mål, og derfor blir Noah og familien hans spart. Etter innholdet er altså 1 Mos 1–3 og 4,1–6,8 de to hoveddelene her, og hver av dem består av tre avsnitt.

Deretter følger beretningen om hvordan denne beslutningen ble satt ut i livet. Hele menneskeslekten blir utslettet ved en stor flom. Bare Noah og familien hans blir frelst, og slik blir det mulig å virkeliggjøre Guds frelsesplan med menneskeslekten (1 Mos 6,9–8,22). Så fortelles det hvordan Gud gav den nye menneskeslekten grunnloven og sluttet en pakt med den. Like etter flommen viste den gamle delingen av menneskeslekten seg igjen, i én linje som vendte seg bort fra Gud, og én som var ham hengiven. Det førte til at den eldste av Noahs sønner og hans etterkommere ble satt til å bære frelsesløftet (1 Mos 9).

Etter dette kommer en oversikt over de folkene som stammet fra Noahs tre sønner og befolket jorden. Oversikten blir gitt for å vise at alle folkene som nevnes i den, skal få del i den frelsen som er lovet (1 Mos 10). Så følger en beretning om hvordan den nye menneskeslekten ville holde seg samlet mot Guds vilje, men ble spredt over jorden da urspråket ble splittet i flere forskjellige språk (1 Mos 11,1–9).

Til slutt gis det en oversikt over hovedleddene i løftets linje, fra Sem til Abraham, stamfaren til Israels folk, som Gud ville utvelge og gjøre til et folk. Midt i dette folket ville han forberede den lovede frelsen ved å opprette en pakt med det og kunngjøre en paktslov (1 Mos 11,10–26).

Merknad: Dette kan vi kalle forhistorien. Også her finner vi planen for 1 Mosebok og Pentateuken gjennomført. Først kommer historien om flommen, som skal gjøre det mulig å virkeliggjøre frelsesplanen. Det skjer dels ved at flommen utsletter slekten, som nå var så forherdet at den ikke kunne frelses, og som med sitt lange liv ville ha hindret planen, dels ved at en slekt som bærer løftet, blir bevart og reddet, og hele jorden blir fornyet. Alt sikter, negativt og positivt, mot at frelsesplanen skal bli virkelighet.

Så følger kapittel 9. Her står vi igjen ved begynnelsen av den nye menneskeslekten og vender, *mutatis mutandis* – med de nødvendige endringer – tilbake til kapittel 1 og 2. Menneskenes historie begynner på nytt. De gamle løftene blir gitt på ny, det blir gitt lover som skal verne om menneskenes liv, og det blir sluttet en pakt med menneskene. Gud ville ikke igjen sende en slik dom over hele jorden. Helt til enden skulle menneskene finnes på jorden; det skulle bare komme domsakter over deler av den. Gud ville slå inn på en annen vei.

I siste del av kapittel 9 kommer det samme fram som i kapittel 4: Menneskeslekten deler seg åndelig sett i to hovedlinjer. Synden trer fram på ny, og det

gamle skillet mellom de to retningene viser seg igjen: Sems linje, som Jafet går inn i, og Kams linje. Sems linje blir gjort til bærer av løftet; i den skal løftet som allerede ble forkynt i kapittel 3, bli virkelighet. De som her blir skilt ut, er kamittene. Semittene er åndelig sett hodet for sin linje; det var innenfor deres krets Guds frelsesplan skulle fullbyrdes.

Allerede etter fallet kom det et skille mellom to grener, og av sakens natur var det den fromme linjen som bar løftet. Så ble linjene blandet, og begge måtte utslettes ved en dom over hele verden, for frelsen var jo i den største fare. Bare Noah tok ikke del i denne ugudeligheten.

Etter dette følger kapittel 10, en fortegnelse over alle Kams, Jafets og Sems etterkommere: folketavlen. Den skal vise hvem den kommende frelsen gjelder: alle disse, hele menneskeslekten; heller ikke kamittene er utelukket. Før Moses begynner å tale om selve patriarkene, regner han opp alle folkene som skulle velsignes i patriarkene og deres ætt.

Så følger beretningen om språkforvirringen og hvordan folkene ble skilt fra hverandre. I kapittel 10 har forfatteren hatt for øye den tiden da folkene var spredt; i kapittel 11 går han tilbake til den tiden da alle ennå var ett folk, og forteller hvordan menneskeslekten ble splittet: Folkene ble ikke skilt fra hverandre på naturlig måte, men med makt, ved en dom. De ville nemlig bli samlet på ett sted for bedre å kunne stå Gud imot. Det satte frelsen i fare, ja, gjorde den umulig. Siden de ikke frivillig skilte lag slik Gud selv hadde bestemt, måtte de spres med makt.

Her er igjen en dom over menneskene, men ikke som den første; igjen verner Gud sin frelsesplan mot menneskenes synd, og igjen er det en straffedom over folkenes ferd.

Så fortelles det om semittene helt fram til Tarah eller Abraham; det er i ham frelsen skal begynne å bli forberedt. I kapittel 9 var Sem gjort til frelsens bærer, og denne oppregningen viser at oppgaven bare ble værende i én gren, Arpaksjads. Og slutten lar oss ane at Abraham igjen skal skilles ut fra Arpaksjads gren for å bli løftets bærer.

Patriarkenes historie

Når 1 Mosebok på denne måten er kommet fram til Abraham, forteller den om hvordan han ble utvalgt og kalt, og om de løftene han, sønnen Isak og sønnesønnen Jakob fikk. Den forteller hvordan Gud førte de tre patriarkene, la grunnvollen for at løftene han hadde gitt dem, kunne bli virkelighet, og gjorde oppfyllelsen mulig. Grunnvollen la han ved å la Isak bli født på en underfull måte og Jakob bli til en tallrik familie.

Oppfyllelsen gjorde han mulig ved ofte og på mange måter å bevare de tre patriarkene og deres nærmeste, og fremfor alt ved å opphøye en av Jakobs sønner, Josef, til hersker i Egypt gjennom underfulle førelser. Dermed ble Jakobs familie, roten til Israels folk, ikke bare holdt i live, men også flyttet til Egypt. Der skulle den bli til et folk, og der skulle den i sin tid bli utfridd fra trelldommen i Egypt for å ta imot loven og tre inn i pakten med Gud.

1 Mos 1,1–6,8 er urhistorien, 9,1–11,26 forhistorien og 11,27 til slutten av boken patriarkhistorien. Ved slutten av andre del er 1 Mosebok kommet fram til Abraham.

Fra nå av tar Moses seg ikke av noen andre enn Abraham og hans etterkommere. Herren gjør nemlig Abraham til løftets bærer: Han utvelger og kaller ham, og Abraham tar imot og bærer det frelsesløftet som er nevnt to ganger tidligere. Men løftet blir nå bestemt nærmere. Abraham skal bli et stort folk, som skal få et land, Kanaan, og i dette folket skal alle slekter velsignes. Her er grunnvollen for Pentateukens fire siste bøker. Gud knytter forbindelse med dette folket, slutter pakt med det, gir det lover osv., for at frelsen for alle folk skal forberedes der.

Patriarkhistorien faller i tre store deler: Den første dreier seg om Abraham, den andre mindre om Isak enn om sønnene hans, særlig Jakob, og den tredje om konflikten mellom Josef og brødrene hans. Den første syklusen går fra 1 Mos 12 til 25,11, den andre fra 25,19 til kapittel 36, og den tredje fra 37,2 til 50,26. Dette er inndelingen etter innholdet.

Den første syklusen har som emne Abrahams utvelgelse, kall og løfte, den første oppfyllelsen av løftet ved Isaks fødsel og hvordan Abraham og Sara ble bevart, slik at grunnløftet kunne gå i oppfyllelse. Like viktig er hvordan Abrahams tro ble utviklet og prøvd. Avsnittet kan igjen deles i fem: kapittel 12–14; 15–16; 17–20; 21,1–22,19 og til slutt 22,20–25,11.

Det første avsnittet forteller om hvordan Abraham ble utvalgt osv. Abrahams bekymring for at løftet skal bli oppfylt, danner overgangen til det andre avsnittet. Gud gjentar løftet og slutter en pakt som pant på at løftet skal oppfylles; dette er egentlig vendepunktet.

Nå kommer det an på Abraham selv: Skal han få en sønn av sitt eget legeme, må han holde ut i prøvelsene. I kapittel 17 sluttes pakten med Abraham, og løftet om at Isak skal fødes, blir gitt. I kapittel 21 føder så Sara Isak, slik det var lovet.

Kapittel 22 er Abrahams siste store trosprøve. Gud krever Isak tilbake, og Abraham ofrer sin sønn – åndelig. Nå vender historien seg mot Isak. 1 Mos 25,1–11 gir avsluttende bemerkninger, slik 11,27 til slutten av kapitlet gir innledende bemerkninger. Nå er grunnvollen for løftet lagt så langt at Abraham har fått en sønn som et folk kan stamme fra.

I den andre syklusen ser vi hvordan Isak etter lang tids prøvelse, venting osv. får ikke én, men to sønner. Men bare én av dem er bestemt til å være løftets bærer og far til det lovede folket, nemlig den yngste. Syklusen forteller hvordan det gikk med begge sønnene osv., og viser at bare Jakob, ikke Esau, kunne være løftets bærer.

Men hos Jakob finnes det likevel urene elementer. For det første er han listig og går ikke åpent og ærlig fram mot broren sin. For det andre tror han nok, men troen hans er svak. Han vakler mellom tro og vantro og vil hjelpe Gud med å oppfylle de løftene Gud selv har gitt. Det gjelder både ham og moren, som han har arvet sinnelaget fra. Det er dette det legges mest vekt på.

Så kommer det til en konflikt der Jakob overvinner Esau ved list, blandet med en svak tro. Isak trer tilbake i 1 Mosebok; Abraham, Jakob og Josef er hovedper-

sonene. Så fortelles det om flukten til Mesopotamia, som Jakobs synd førte til, og om hvordan Jakob gjennom motgang litt etter litt blir renset fra sin list og sin svake tro. Her har vi rensing og styrking av troen, ikke trosprøvelser som hos Abraham. 1 Mos 25,19–26,35 og kapittel 27 er de to aktene i første halvdel.

Det første avsnittet i andre halvdel, oppholdet i Mesopotamia, har særlig stor betydning for planen i 1 Mosebok og i Pentateuken, for her blir grunnvollen for løftet lagt i de tolv sønnene, og spiren til det utvalgte folket vokser fram (1 Mos 28,10–31,55). Abraham hadde «med nød og neppe» fått en sønn, og likeså fikk Isak først etter lang tid en sønn som skulle være løftets bærer.

Så kommer avsnittet om Jakobs hjemkomst, hvordan troen hans blir fullt styrket, og hvordan han får sitt nye hedersnavn, som skal bli det utvalgte folkets navn. Deretter møter Jakob mange prøvelser og mye motgang gjennom sønnene sine osv. Hovedpunktet i den andre syklusen er at Jakob blir til en «familie».

Men familien skal komme til Egypt for å bli forberedt til frelsen derfra og til pakten med Gud. Det er dette den tredje syklusen handler om. Josef blir hatet og solgt (1 Mos 37), fornedret og opphøyet (1 Mos 38–41), og han møter brødrene sine og prøver dem (1 Mos 42–43; 44–45). Så flytter Jakob med slekten sin til Egypt, tar opphold der og blir holdt i live under hungersnøden (1 Mos 46,1–47,27).

Til slutt kommer Jakobs siste timer: Han velsigner og adopterer Josefs sønner, han velsigner sønnene sine og overfører – noe som er svært viktig – hovedløftet til Juda. I Egypt blir Israel et folk og blir ført fram til å bli frelst derfra og til å ta imot loven og holde den, nettopp fordi Gud har frelst dem.

Den første syklusen framstiller altså troens øvelse og prøvelse; den andre rensing og styrking, en utvikling fra en svak og uren tro til en ren.

Også i den tredje syklusen er det en grunntanke, og den har Josef selv uttalt i 1 Mos 45,8 og 50,20: «Så er det da ikke dere som har sendt meg hit, men Gud» osv., og «Dere tenkte ondt mot meg, men Gud tenkte det til det gode» osv. Tanken er hvordan Gud bruker menneskenes synd til sine planer: Det menneskene tenker ondt, tenker Gud godt, og gjennom det onde menneskene tenker, fremmer han planene i sin rådslutning. Derfor er dette et forbilde på Kristus.

Disse tankene står ikke der uten hensikt: De skal undervise Israel og vise folket hvordan det skal være, og de henger også sammen med de fem Mosebøkene, ja, med hele folkets liv fra den tiden det tok imot loven. Disse tre store grunntankene er til undervisning for Israel.

Formelt sett faller 1 Mosebok i en innledning, som har verdens skapelse som emne (1 Mos 1,1–2,3), og i ti avsnitt. Alle begynner med *elle toledot*, «dette er slektshistorien», én gang med *sefer toledot*, «dette er boken om slektshistorien», og som regel følger så navnet på ett eller flere mennesker. Avsnittene framstiller den skapte verdens slektshistoriske utvikling i og gjennom mennesket; med andre ord framstiller de menneskets, menneskeslektens, slektshistoriske utvikling fra skapelsen fram til Israels stamfedre flyttet til Egypt og Jakob og Josef døde.

De ti avsnittene faller igjen i to ganger fem, to pentader. De fem første avsnittene, den første pentaden, er himmelens og jordens toledot (1 Mos 2,4–4,26),

Adams toledot (5,1–6,8), Noahs toledot (6,9–9,29), Noahs sønners toledot (10,1–11,9) og Sems toledot (11,10–26). De framstiller den slektshistoriske utviklingen fra menneskets skapelse fram til Abrahams far Tarah. De fem siste avsnittene, den andre pentaden, er Tarahs toledot (11,27–25,11), Ismaels toledot (25,12–18), Isaks toledot (25,19–35,29), Esaus toledot (36,1–37,1) og Jakobs toledot (37,2–50,26). De framstiller den slektshistoriske utviklingen fra Abrahams far Tarah til Israels stamfedre flyttet til Egypt og Jakob og Josef døde.

Formelt sett er 1 Mosebok altså en slektshistorisk bok, og man kan derfor kalle den *sefer hattoledot* (ספר התולדות), «slektshistorienes bok». Den ligner en pyramide der grunnflaten er himmelen og jorden, og toppen er de sytti sjelene av Jakobs hus som kom til Egypt. Himmelen og jorden er utgangspunktet for den slektshistoriske utviklingen, og de sytti sjelene er målet. I boken er slektsregistrene historiens skjelett.

Merknad: Vi må nå tale om den særegne formen forfatteren har gitt innholdet i 1 Mosebok. Det ble først oppdaget sent, men siden har det vært svært iøynefallende at 1 Mosebok faller i elleve avsnitt: en innledning og ti avsnitt som begynner med denne formelen. Kurtz fant dette – som Columbus med egget. Det ligger i sakens natur at 1 Mos 1,1–2,3 bare er en innledning, ikke en egen hoveddel ved siden av de ti avsnittene; den er grunnlaget for det forfatteren vil legge fram i selve boken. Hva det er, viser overskriften over den første delen av 1 Mosebok: «Dette er himmelens og jordens *toledot*.»

Ordet *toledot* forekommer bare i konstruktiv form flertall (*status constructus pluralis*). Den absolutte formen (*status absolutus*) er vel *toledot* (תולדות); selve substantivet er egentlig *toledet* (תולדת), et substantiv dannet av hifil-formen *holid* (הוליד), «avle», av *jalad* (ילד, «føde, få barn»). *Toledot* betyr altså «det som er avlet», eller «de som er avlet», avkommet. *Toledot* blir alltid knyttet til én eller flere personer. I 1 Mos 2,4 er himmelen og jorden personifisert som far; de utgjør en helhet, og det er verdens, universets, *toledot*.

For å forklare dette underlige uttrykket må vi merke oss at avsnittene med denne overskriften ikke bare inneholder slektsregisteret til den mannen som nevnes, men historien både om ham som avler, og om dem han avler. Ja, i Jakobs *toledot* tales det ikke engang om dem han avler; der er det ikke noe slektsregister, bare historien om Jakob og sønnene hans. Betydningen er altså litt endret: *Toledot* rommer ikke bare slektsutviklingen, men også slektens historiske utvikling.

«Himmelens og jordens *toledot*» er altså Adam, ved ham Eva og ved dem alle mennesker. For Adam var født av jorden, siden han var tatt av jordens støv; derfor vender han også tilbake til morens fang i jorden. Han er jordfødt.

Men *toledot* rommer også historien om ham som avler, og om dem som blir avlet, og himmelen og jorden har sin historie i mennesket. Løsrevet fra det har de ingen historie; bare i og ved mennesket har de en historie, og de følger det i fall og oppreisning. Slik er den dype betydningen: Det er menneskets utvikling 1 Mosebok skal handle om, universets historie gjennom dem som bor i det. Skapelsen av verden er grunnlaget, og verdens historie går nå videre gjennom menneskeslekten, ved at menneskene får barn.

I det følgende finner vi altså himmelens og jordens slektshistoriske utvikling gjennom mennesket, det vil si menneskets slektshistoriske utvikling. Men utviklingen må forstås som menneskenes åndelige og etiske historie. I 1 Mosebok har vi alltid en åndelig og etisk utvikling der Gud griper inn, ikke en ren og skjær utvikling av mennesket og dets krefter uten Guds inngrep. Nei, Gud styrer utviklingen og gjør den dermed til en virkeliggjøring av frelsesplanen.

Tallet ti på avsnittene er vel betydningsfullt her, særlig fordi det er 5 + 5. Hele summen av den utviklingen som fant sted fra verdens eller menneskets skapelse fram til grunnvollen for Israels folk, de sytti sjelene, er i sin spire, *in stamina*, nådd fram til Israel.

Ser vi litt nærmere på de ti *toledot*, 2 × 5, finner vi følgende. Forfatteren begynner med himmelens og jordens *toledot*. På en måte har altså himmelen og jorden Adam til sønn, for så vidt han er tatt av jorden. (Med dyrene er det annerledes, for dem frambrakte Gud selv.)

Og nå framstilles historien til ham som er avlet, Adam, og gjennom ham himmelens og jordens historie. Det ser vi av at jorden blir forbannet for menneskenes skyld og gjennomgår en forandring. Først ser vi spiren til en etisk selvbestemmelse, så fallet, så følgene av det og til slutt nåden.

Så framstilles det hvordan synden som var kommet inn, utviklet seg, og hvordan de to linjene skilte lag i Abel og Kain. Som brodermorder, som ond, er Kain uskikket til å bære utviklingen; han må gå til grunne. Adam må få en ny sønn, Set, som kan bære utviklingen. Så tales det om hans og hans families hengivenhet til Gud.

Det andre avsnittet heter Adams, ikke Sets, *toledot*, og slutter seg til det første. Det kommer av at alle avsnittene er avrundet og gjentar noe av det foregående, så hvert av dem gir et helt og avsluttet bilde.

Det første avsnittet er egentlig ikke kommet lenger enn til Adam; Set blir bare nevnt kort. Adams *toledot* får vi nå se gjennom Set. Det sies bare litt om Kain og den stadig større ondskapen i slekten hans. Gjennom ti ledd føres den slektshistoriske utviklingen fram til Noah. Med ham kommer et knutepunkt, et nytt stadium, og grunnen til det blir omtalt i 1 Mos 6,1–8: Alle mennesker unntatt Noah har vendt seg bort fra Gud og er falt i fordervelse.

Så kommer det tredje avsnittet, Noahs *toledot*. Helt i begynnelsen gir det Noahs slektsregister og nevner de tre sønnene; han og de tre sønnene er de egentlige hovedpersonene i avsnittet. Så fortelles det om katastrofen, en ny ordning for menneskeheten og en pakt med Gud. Deretter kommer en fortelling om de tre sønnene, deres vesen og ferd, og gjennom dem beveger historien seg videre.

På grunn av sitt fromme vesen blir Sem utvalgt til å bære løftet som ble gitt Adam. Her antydes det altså igjen et skille mellom to linjer, en ond og en god, og derfor begynner et nytt avsnitt, Noahs sønners *toledot*. Først får vi en oversikt over menneskeheten, folkene som stammer fra de tre sønnene, og så fortelles det hvordan alle disse utviklet seg til folk med forskjellige tungemål.

Sem skulle være bærer av løftet, men bare én i hans linje kunne være *toledot*. I Sems *toledot* gis slektsrekken fram til den mannen hvis sønn i snevrere forstand

skulle bli løftets bærer. Det er Sems og ikke Arpaksjads *toledot*, fordi det var Sem som fikk løftet. Disse slektsleddene er omtalt før, men de blir tatt opp igjen fordi Moses vil vise fram til Abraham.

Så kommer Tarahs *toledot*. Den kalles slik fordi den ikke bare forteller om Abraham, som er hovedpersonen, men også om Lot og om Nakor og hans familie. Men hovedpersonen er naturligvis Abraham. Isaks fødsel sikrer den videre utviklingen innenfor løftets linje. Målet for løftet er et folk, og det er dit det går.

Nå kommer Ismaels *toledot*, ikke Isaks, for Ismael var likevel Abrahams sønn og hadde fått et løfte; også i ham skulle Abraham bli til et folk. Men her gis bare slektsregisteret hans og ikke noe mer, for her er det bare tale om en verdslig historie. Moses har dessuten for skikk alltid å gjøre seg ferdig med den linjen som ikke bærer løftet, før han tar opp igjen utviklingen av løftets historie.

Så kommer Isaks *toledot*: Jakob, ikke Esau, skal være løftets bærer. Jakobs synd tjener Guds plan, men blir naturligvis likevel straffet osv. I denne *toledot* er det Jakob, ikke Isak, som er hovedpersonen. Så gjør Moses seg ferdig med Esau og gir hans *toledot*. Deretter kommer Jakobs sønners *toledot*. Den har egentlig ikke noe slektsregister, bare den betydningsfulle oppregningen av de sytti sjelene, men den forteller hvordan familien flyttet til Egypt, og hvorfor og på hvilke vilkår osv. Her må 1 Mosebok stanse, for i Egypt skulle familien bli et folk og få en grunnvoll i frelsen som loven og paktens ark skulle hvile på.

1 Mosebok er altså bygd opp på en underfull måte. Gjennom hele boken går det en dobbel strøm, to rekker av avsnitt: avsnitt der gudsnavnet Elohim brukes utelukkende eller for det meste, og andre der Jehova brukes utelukkende eller for det meste. Forskjellen mellom gudsnavnene henger sammen med en tilsvarende forskjell i språkbruken.

Da den nyere kritikken ble oppmerksom på dette, forklarte den fenomenet med at 1 Mosebok er satt sammen av to forskjellige skrifter. Enten har en tredje mann satt sammen to skrifter han fant, eller én mann har funnet ett skrift, føyd et annet til og vevd dem sammen til en enhet. De to forfatterne kaller man elohisten og jehovisten. Det rimeligste, mener man, er at jehovisten har funnet elohistens verk.

At 1 Mosebok har kilder, og at Moses kan ha funnet en eldre kilde i tradisjonen, kan ikke avvises *in abstracto* og *a priori*, altså på forhånd og i prinsippet. Men spørsmålet er om den doble rekken av avsnitt tvinger oss til å godta denne formodningen og anta en slik sammensetning. Man kan godt tenke seg at én og samme forfatter har betraktet det historiske stoffet han hadde, fra to forskjellige synspunkter, de to delene fra hvert sitt, alt etter hvilken behandling stoffet krevde, og hvilket synspunkt det etter hans mening best lot seg innordne under.

Vi har lignende fenomener i Salmene: David har skrevet både elohimsalmer og jehovasalmer. Slik kan det også være med 1 Mosebok: Forfatteren betraktet stoffet snart fra det ene, snart fra det andre ståstedet.

Oppgaven er å påvise at man ingen steder i 1 Mosebok blir tvunget til å anta en slik sammensetning, men overalt kan forklare saken på denne måten. Man kan også fullt ut forklare all vekslingen mellom Elohim og Jehova: hvorfor forfatteren her har brukt Elohim og der Jehova, ja, mange steder vise at han

måtte bruke det ene eller det andre navnet. Fenomenet taler slett ikke mot at 1 Mosebok er en enhet bygd etter en plan, og derfor omtales det her bare generelt.

Overalt kan det påvises hvorfor forfatteren valgte det ene eller det andre navnet. I skapelsesberetningen finner vi for eksempel Elohim. I 1 Mos 2,4–4,26 finner vi, med ett eneste unntak, Jehova, eller Jehova Elohim, som betyr det samme.

Først bruker forfatteren begge navnene for å vise at den Jehova det her tales om, ikke er noen annen enn Skaperen, Elohim, som det er talt om før. I 1 Mos 1,1–2,3 brukes Elohim, fordi han der taler om skapelsen; Elohim er Skaperen. I kapittel 2 brukes Jehova, fordi det der tales om menneskeslektens utvikling gjennom Guds bud, og så om hvordan mennesket falt, men så fikk løftet og frelsens tilsagn. Her er det ikke tale om skapelsen, men om utviklingen. Jehova er opphavet til utviklingen, og særlig til frelsens utvikling; han bærer den og fullender den. Her kunne bare Jehova brukes.

I 1 Mos 4,25 finner vi Elohim én eneste gang, fordi forfatteren der igjen taler om skapelsen: Fødselen blir ført tilbake til skapelsen. Ved Kains fødsel hadde Eva satt Gud i sammenheng med løftets Gud og sett spiren til løftet i Kain. Men nå er hun blitt usikker og kan ikke føre Sets fødsel tilbake til frelsens Gud.

I 1 Mos 17 kalles Gud Elohim, fordi det her tales om skapergjerningen: Isaks fødsel, som Gud, Skaperen, på en underfull måte virker mot naturens orden. Derfor kalles Gud her også «Gud den Allmektige», den veldige, fordi han her skal åpenbare seg som den som bruker makt og vold mot naturen.

Også der Gud framstilles som den som igjen utsletter sin skapning, kalles han Elohim, som i historien om flommen: Skaperen dømmer skapningen. I kapittel 9 kalles Gud Elohim, fordi han gir menneskeheten en ny pakt og en ny ordning. Avsnittet henger sammen med 1 Mos 1,1–2,3; det er en ny skapning. Men der historien kan ses ut fra løftet og frelsesplanen, brukes Jehova, se 1 Mos 11,1–9. Her må det bli ved disse bemerkningene.

§ 17. Andre Mosebok

I 2 Mosebok kan man i første rekke skjelne mellom to store deler. Den første er Israels underfulle utfrielse fra Egypt (2 Mos 1,1–15,21). Den andre er det som hendte på veien til Sinai og ved Sinai, fram til Gud flyttet inn i tabernaklet (15,22–40,38). Den første delen faller igjen i to avsnitt: forberedelsen og innledningen til utfrielsen fra Egypt (1,1–7,7), og den underfulle utfrielsen i alle dens deler (7,8–15,21).

Den siste delen faller i disse fem avsnittene:

1) Israels vandring fra Rødehavet til Sinai (15,22–18,27).

2) Kunngjøringen av loven og paktslutningen på grunnlag av loven (19,1–24,11).

3) Forordningene om hvordan tabernaklet skulle innredes og prestene kles (24,12–31,18).

4) Israels paktsbrudd og gjenopprettelsen av pakten, et avsnitt som bare er en historisk episode (32–34).

5) Hvordan tabernaklet og prestedraktene ble laget, hvordan tabernaklet ble reist, og hvordan Herren flyttet inn i det (35,1–40,38).

Merknad: 2 Mosebok fører oss fra den tiden Israel ble tallrikt, til Gud tok bolig midt i tabernaklet. Den består altså av sju avsnitt, og det midterste er det sentrale: lovgivningen ved Sinai.

Innholdet, gangen og planen i 2 Mosebok og dens avsnitt

2 Mos 1 forteller hvordan Israel i Egypt ble overordentlig tallrikt, og hvordan egypterne av frykt for folket undertrykte det. De seks første versene i kapitlet knytter boken sammen med 1 Mosebok, for de gir en fortegnelse over Israels stamfedre. De sytti sjelene som kom til Egypt, er spiren til folket. Slekten fra 1 Mosebok dør, og en ny slekt vokser opp. I vers 7 får vi så en kort beretning om hvordan Israel vokste raskt og utrolig mye, så de mange forutsigelsene i 1 Mosebok begynte å gå i oppfyllelse.

I versene 8–22 blir folket undertrykt; et nytt dynasti kommer til makten som ikke kjenner til hva Josef hadde gjort. Versene 8–14 viser igjen tilbake til 1 Mosebok, til 1 Mos 15,13, og 2 Mosebok er beretningen om hvordan denne forutsigelsen ble oppfylt. Men Israel fortsetter å vokse tross undertrykkelsen, og da setter kongen i verk nye tiltak.

2 Mos 2,1–22 utdyper det siste verset i kapittel 1: 1) Moses' fødsel, 2) hans oppdragelse, 3) hans forsøk på å redde folket og 4) hans flukt til Midian. Moses blir på en gang israelitt og egypter: Han blir oppdratt hjemme av sin mor midt i Israel og så ved hoffet, og han får del i begge folkenes dannelse. Av slekten sin har han fått vite hvordan Israel har det, og så kjenner han en trang til å frelse folket osv. Men han må flykte, for Israel anerkjenner ham ikke, og Gud viser ham at han ikke skal frelse Israel på egen hånd og gjøre seg selv til dommer over folket. I førti år lever han i Midian (på Sinaihalvøya), skilt fra folket, kanskje med Israels håp i hjertet, men uten noe virkelig håp om at det skulle bli utfridd fra Egypt. Gud vil selv frelse, riktignok med Moses som redskap.

2 Mos 2,23–25 er innledningen til kallet av Moses i 3,1–4,17. Nå, da alt er tapt, og Moses er blitt ydmyket i disse årenes skole og har gitt opp sitt eget «selv», forbarmer Gud seg og kaller ham. Nå er han på alle måter oppdratt til sitt store kall. I kallet (3,1–10) viser Gud igjen tilbake til løftet til patriarkene.

I stedet for frimodig å følge kallet er Moses nå så ydmyket at han på alle måter prøver å slippe unna oppgaven. Før var han overmodig og stolt, nå er han ydmyk og erkjenner sin svakhet. Også her, mot slutten (der farao gir sitt samtykke), viser teksten igjen til 1 Mos 15,13: De skulle dra ut, rikt lastet med skatter. Dette står i 2 Mos 4,1–9. Da Moses ikke har flere innvendinger og betenkeligheter igjen, avviser han kallet helt; det var motløshet som lå bak alle innvendingene hans.

Moses vender tilbake til svigerfaren sin, får lov av ham til å reise, og Gud gir ham en ny oppfordring og et nytt løfte. Staven – «Guds stav» – skal han ta med seg; Guds kraft skal være i den (4,18–23). Så fortelles det om en svært merkelig hendelse på reisen: Gud kommer og vil drepe ham, fordi han, som i framtiden skulle være paktens mellommann, ikke selv hadde holdt pakten: Av hensyn til sin hustru hadde han ikke omskåret sønnen sin. Nå blir det gjort. Så kommer

Moses og Aron sammen til Egypt (4,27–31). Saken er kommet så langt at Israel tror!

Men hovedsaken står ennå igjen: forhandlingene med farao. Da farao legger enda tyngre byrder på folket, blir det forbitret på Moses, som jo bare har skaffet det verre byrder. Da klager Moses og mener at Gud ikke har holdt sitt ord; han glemmer at Herren på forhånd har sagt at farao ville nekte.

Kapittel 6 virker uendelig broket og så usammenhengende at noen mener å finne forvirring her osv. Men nettopp kapittel 6 viser at Mosebøkene er bygd etter en plan. Israel blir forbitret på Moses og forbanner ham på en måte. Derfor går Moses til Herren og klager for ham. I 6,1 får Moses først trøst fra Herren: Han skal åpenbare sin sterke makt, og farao vil til slutt bli tvunget til å slippe dem. Deretter taler Herren mer utførlig til ham og sier at han nå skal åpenbare seg som Jehova ved å frelse Israel ut av Egypt, som den Jehova han før bare hadde åpenbart seg som for patriarkene.

I vers 9 ser vi at Moses kom til israelittene og sa dette, men de hørte ikke på ham; de hadde ikke lenger øre for det – stikk motsatt av slutten av kapittel 4. Så kommer Herrens ord igjen til Moses: Han skal gå til farao. Moses vegrer seg og innvender at når ikke engang Israel har villet høre på ham, vil farao gjøre det enda mindre.

I vers 13 sier Herren igjen at han skal gå, og gir ham i oppdrag å få farao til å la folket dra ut. Så følger et slektsregister fra vers 13 til vers 26, et avsnitt med Rubens (v. 14), Simeons (v. 15) og Levis (v. 16–25) barn.

Med Herrens befaling i vers 13 stod hans egentlige gjerninger mot farao og egypterne for døren, og med dem den utferden de skulle føre til. Moses og Aron stod nå rett foran sitt kall; det som gikk forut, var bare en innledning.

Nå sies det hvem denne Moses og Aron var som fikk i oppdrag å føre Israel ut, og derfor gis slektsregistrene. Ruben og Simeon er tatt med fordi Moses så å si ikke kunne regne opp leddene i Levis slekt uten samtidig å begynne med hele Israels slekt, med Ruben. Versene 14 og 15 er derfor bare en innledning til Levis slektsregister, for i slektsregistre begynner israelittene alltid fra begynnelsen.

Vi har her så å si en oppregning av Israels slekter som blir brutt av ved Levi, fordi man ikke trenger å gå lenger. Det ser ut som et bruddstykke av et helt slektsregister som Moses har satt inn her. Oppdraget Moses og Aron fikk, var så stort at leserne måtte være interessert i å vite hvem de var, og hvem de stammet fra: De var levitter.

I versene 28–30 vender forfatteren tilbake til det som allerede er sagt i versene 10–12; innholdet er i hovedsak det samme, for versene 10–12 er blitt avbrutt av vers 14 ff. Ja, han gjentar versene 10–13 når han i versene 28–30 fører fortellingen videre og går over til 7,1–5. Her har vi en utfyllende gjentakelse som knytter det følgende til fortsettelsen. 2 Mos 7,1–5 utdyper igjen 6,13; denne utdypingen gav Herren i sin tale til Moses, og 6,13 er et sammendrag av den.

Slektsregisteret viser altså hvor viktig gjerningen var. 2 Mos 7,6–7 avslutter hele det foregående avsnittet og angir summen av alt det som følger fra 7,8 til 11,8. Vers 7 forteller hvor gamle Moses og Aron var da de stod for farao. Med dette slutter det første avsnittet i første halvdel av 2 Mosebok. Nå begynner

særlig Herrens straffeundere mot egypterne, og nå begynner Moses' og Arons egentlige gjerninger.

I dette avsnittet finner vi et foreløpig under (7,8–13), som ikke er et straffeunder, og ti straffeundere. Tallet ti er betydningsfullt; det betegner alle Guds straffeundere. De ti faller i 3 × 3 + 1: tre rekker på tre, og så det siste straffeunderet, som gjør utslaget – 3, 3, 3, 1.

I 2 Mos 7,8–13 har vi det første underet, som Herren gjør for å påvirke farao; ennå prøver han det med godhet. Ved underet viser Israels Gud seg mektigere enn faraos trollmenn. Men farao forherder seg.

Nå kommer det første straffeunderet: Vannet i Nilen blir forvandlet til blod (7,14–25); først kommer trusselen, så utførelsen. Så kommer froskene (8,1–15). I 8,16–19 følger den tredje plagen, myggen. Her kommer de egyptiske trollmennene til kort, for her handler en Gud som binder deres kraft; de er beseiret og gir seg. I kapittel 7 og 8 fortelles det egentlig ikke at Moses og Aron kunngjorde underne for farao, og at farao ikke hørte på dem, men det ligger i sammenhengen og sier seg selv.

Så den andre rekken på tre. Det nye ved den første plagen her angis i 2 Mos 8,22: Den rammer ikke israelittene i Gosen. Trollmennene hadde erkjent Guds finger, men ikke at det var Israels Gud. Så kom Gud med plager som viser at han er *Israels* Gud: Egypterne lider, Israel blir spart. Farao gir halvveis etter, men forherder seg til slutt. I 9,1–7 kommer den andre plagen i denne rekken, og heller ikke den rammer israelittene i Gosen; det blir uttrykkelig framhevet. Den tredje plagen rammer også trollmennene, og Israel blir naturligvis igjen spart (9,8–12).

Så kommer de tre siste store av de ni underne. De er overordentlig forferdelige, langt mer fryktinngytende enn de andre, og derfor har de en innledning.

Først skulle egypterne erkjenne at underne står i Guds tjeneste, så at denne Gud er Israels Gud, og til slutt at han gjør alt han vil, at han er allmektig. 2 Mos 9,16–25: haglet. Versene 20 og 21 viser oss at det den gang fantes noen gudfryktige i Egypt. Israel blir spart (v. 26). I vers 27 bekjenner farao at han og folket hans er ugudelige, og ber innstendig om at Moses og Aron skal be for ham, men han forherder seg.

I 10,1–20 kommer det andre straffeunderet i rekken: gresshoppene. Tjenerne prøver å overtale farao til å gi etter. Farao forhandler nå med Moses, men nekter til slutt (v. 7–11). Det tredje underet er mørket, et sinnbilde på Guds vrede. Det blir ikke varslet på forhånd, men kommer straks, slik som det tredje underet i første og andre rekke. I israelittenes boliger er det derimot lyst. Nå vil farao beholde småfeet og storfeet som pant på at israelittene skal komme tilbake fra ofringen sin, og nå blir bruddet endelig.

Før Moses skilles fra farao, kunngjør han det siste straffeunderet for ham. Sammenlign 10,29 med 11,1–3, der Herren vender seg til Moses med en ny tale: Farao skal nå ikke bare la dem dra, men til og med jage dem bort. Derfor skal folket skaffe seg smykker; de stod nemlig i gunst hos egypterne, som ikke la skylden for straffene på dem, men på kongens motvilje.

Moses går ut fra farao i brennende vrede, og det viser at talen hans i 11,4–8 må være holdt før 10,29. Moses hadde fått Herrens åpenbaring før samtalen og forhandlingene. Grunnen til at det fortelles slik, er at forfatteren ville la Moses' svar følge umiddelbart etter faraos forbud. Forbudet kom nok før 11,4–8, men for ikke å avbryte forhandlingene mellom Moses og farao talte han ved slutten av kapittel 10 verken om Herrens åpenbaring eller om hvordan Moses kunngjorde den.

Om fullbyrdelsen av det tredje straffeunderet tales det ikke ennå. 2 Mos 11,9–10 sammenfatter alt fra 7,8 og avslutter hele det foregående. Hvordan det siste straffeunderet ble fullbyrdet (12,29–36), vil Moses først fortelle i sammenheng med at påskefesten blir innstiftet. Straffen henger nå som et damoklessverd over egypterne, og Moses avslutter beretningen.

Ser vi på hvordan straffene forholder seg til naturen i Egypt og de plagene som var og er vanlige der, finner vi at disse plagene ikke var helt vilkårlige. De knyttet seg til de vanlige plagene, men ble til straff ved at de 1) kom på en uvanlig tid, 2) kom med uvanlig styrke, 3) kom slag i slag, og 4) både kom og opphørte på Moses' og Arons ord og gjerning. I dette kapitlet har vi et forferdelig drama, særlig på grunn av faraos forherdelse, som trer klart fram og er psykologisk godt skildret.

Før det siste straffeunderet inntreffer, blir påskefesten innstiftet (2 Mos 12,1–28). I 12,1–14 tales det om påskelammet, i v. 15 ff. om de usyrede brøds høytid, og i v. 21–27 om hva Israel nå skal gjøre i den nærmeste tiden; de holder den første påskefesten. I 12,29–36 kommer det siste straffeunderet, som fører til det som var forutsagt: Israel blir jaget ut og får store rikdommer i gave av egypterne, og slik får de lønn for sitt harde arbeid. Egypterne var vennlig stemt før, og nå er de enda villigere til å gi.

Med kapittel 12 begynner altså et nytt underavsnitt. Det tiende straffeunderet, som er flettet inn her, er jo ikke likt de andre, og fullbyrdelsen fortelles heller ikke rett etter at det er kunngjort. Moses setter noe viktig inn imellom: læren om påsken, lammet og de usyrede brøds høytid. Fullbyrdelsen kan ikke komme før påsken er innstiftet, ja, ikke før Israel har holdt den, slaktet lammet og strøket blod på dørstolpene. Se det foregående.

2 Mos 12,37–42 forteller om oppbruddet fra Ramses til Sukkot, der de vel skulle samles før selve utferden. Versene 37–38 er viktige: De forteller at mange egyptere av lav herkomst og lavt vesen fulgte med dem. Jaget av egypterne drar israelittene ut så fort at de ikke får syret brødene. I realiteten gav Gud det samme budet. De har vært i Egypt i 430 år (jf. 1 Mos 15).

Nå får vi en bestemmelse om påsken som vi skulle ventet tidligere, etter 12,20, siden den henger sammen med forskriftene der. Her blir det bestemt hvem som har adgang til å spise påskelammet. Den blir først gitt her, på vandringen i Sukkot, fordi mange egyptere drog med dem; derfor står bestemmelsene her på rett sted. Det avsluttende vers 51 gjentar på en måte vers 41, og versene 42–50 er altså en episode som vers 38 gav anledning til.

I 2 Mos 13,1–16 står vi også på lovgivningens område. Her kommer nye forskrifter: 1) en bestemmelse om de førstefødte blant mennesker og fe (v. 1–

2); så en tale av Moses til folket om at de alltid skal holde de usyrede brøds høytid i sitt framtidige land. I versene 11–16 taler Moses om helliggjørelsen av de førstefødte. Det er klart at versene 1–2 bare gir summen av Herrens tale; Moses sparer resten til han forteller hvordan den ble kunngjort for Israel. Versene 11–16 fortsetter nemlig talen som begynte i versene 3–10: Før Moses befaler folket det Herren har påbudt, innskjerper han minnet om de usyrede brøds høytid. Versene 3–10 er altså en innledning.

Også denne nye loven blir gitt underveis, nemlig i Sukkot, fordi budet ikke kunne gis før de førstefødte var frelst, altså etter oppbruddet. Helliggjørelsen er jo en takk for at de ble spart – noe som igjen hviler på lammets blod. 2 Mos 12,1–13,16 er altså en syklus av påskelover, et lite avsnitt: to lover før oppbruddet og frelsen, og to lover etter oppbruddet, på reisen.

Med 13,17 begynner selve vandringen. Her er et helt nytt avsnitt: 13,17–15,21, Israels vandring gjennom Rødehavet. 2 Mos 14,1–31 er det sentrale innholdet her, og 13,17 ff. er innledningen.

Folket kunne ikke straks dra rett gjennom filisterlandet til Kanaan, for det var ikke så fast i troen at det kunne holde ut en krig mot filisterne. Derfor drar israelittene mot Sivhavet, Rødehavet, først mot nordøst, men så gjør de en vending mot sørøst. Josefs ben blir tatt med (v. 19, som viser tilbake til 1 Mos 50,25).

Ved Etam begynner så ørkenvandringen, og med den henger fortellingen sammen om hvordan Herren fulgte Israel dag og natt i ildstøtten og skystøtten. Gud var personlig til stede som fører i ørkenen. Herrens tale er svaret på bønnen og en avvisning av klagen.

Da egypterne dør, kommer israelittene til sann tro, og frukten av den er den store forbilledlige sangen ved Rødehavet (2 Mos 15,1–20). Her er det gledesfest, og alle tar del. I spissen for kvinnene står «profetinnen Mirjam» (Maria), søsteren til Moses og Aron. Her har vi henne for første gang ved navn. Hun er riktignok omtalt i 2 Mos 2,4.7–8 (ikke i kapittel 6), men her blir hun omtalt nærmere. Sammenlign Mika 6,4. Hun er den tredje etter Moses og Aron. Frelsen fra Egypt er nå fullført; dette temaet er avsluttet.

Med ørkenvandringen begynner et nytt avsnitt. Veien går fra frelsen til lovgivningen. Avsnittet er inndelt etter stasjonene, men ikke alle nevnes (se 4 Mos 33), bare de stedene der det skjedde noe merkelig. Det særegne ved Israels historie slik den fortelles i dette avsnittet, er: 1) Israel blir ofte fristet av nød, 2) Israel knurrer og bukker under for fristelsen, og 3) Herrens nåde varer uavbrutt. Han refser nok folket allerede her, men ikke så mye som senere. Ennå er det nesten bare nådens velgjerninger; refsen er liten.

2 Mos 15,22–26 er første ledd: Mara. Folket blir prøvd; ørkenen er fristelsens sted. I dette avsnittet antydes det allerede at Herren vil gi dem sin lov. Så kommer Elim (15,27). Hele kapittel 16 forteller om ørkenen Sin, dit de kom en måned etter at de drog ut fra Egypt. Forrådet, som bare varte én måned, var brukt opp.

Budet om mannaen innleder budet i kapittel 20: Her blir sabbaten stadfestet i praksis allerede før den er påbudt i loven og innført. Her tales det bare om at sankingen skal opphøre, der om at alt arbeid skal hvile. Derfor er denne

beretningen en innledning, en reell stadfesting av sabbaten. 2 Mos 16,35 er en historisk opplysning som hører til en senere tid, vel ved slutten av de førti årene; kanskje er den også føyd til etter Moses' død.

Så kommer stasjonen Refidim, og der møter de den første fienden: Amalek. Israel seirer ved Moses' bønn. Gud viser her sin makt og nåde i herlighet, og Moses blir dermed framstilt som Guds redskap. 2 Mos 17,14–16 peker, i likhet med 16,35, fram mot framtiden.

Kapittel 18 forteller at Jetro kom med familien til Israel. Israel var da ved den stasjonen som lå nærmest Horeb, lovgivningens fjell, i Refidim, altså nest siste stasjon.

Innholdet er altså stikk motsatt av 17,8–16: Der kommer verdens fiendskap mot Israel til uttrykk, her kommer Jetro for å vise sin glede over at Israel er utfridd, for å bekjenne Israels Gud og for å fremme Israels vel med råd. Disse to avsnittene utgjør altså en helhet: fiendskapet og vennskapet fra dem som ikke hørte til Israel. Før Israel var blitt et fullt utviklet folk, viser de andre folkene både hat og kjærlighet osv. Begge parter, Amalek (edomittene) og Jetro (midjanittene), stammet fra Abraham.

Kapittel 18 faller i 18,1–12: Jetro kommer, taler med Moses og gir uttrykk for sin glede og sin tro på Jehova; v. 13–26: rådet hans; og v. 27, som avslutter. Israels rettsvesen blir formelt ordnet med underdommere, noe som altså skriver seg fra Jetro. Sammenlign 2 Mos 2,21 ff. Likevel knytter kapitlet på en måte også det foregående sammen med det som følger: Kapittel 18 taler om de ordningene som har et menneske som opphav, kapittel 19 og de følgende om dem som har Gud som opphav.

Med kapittel 19 begynner lovgivningen, som egentlig går til 4 Mos 10,10. Alt dette foregår i løpet av omtrent ett år. I 2 Mos 19,1 står vi i den tredje måneden etter utgangen fra Egypt (formodentlig den første dagen), og i 4 Mos 10,11 er det tale om det andre året, den tjuende dagen i den andre måneden etter utferden. Da løfter skystøtten seg.

I dette året oppholdt Israel seg ved Sinai, og loven ble gitt. Lovgivningens år går altså fra 2 Mos 19,1 til 4 Mos 10,10. 2 Mos 19–40 er det første avsnittet, 3 Mosebok og 4 Mos 1,1–10,10 det andre avsnittet i denne store delen, som er Pentateukens midtpunkt.

I selve 2 Mosebok har vi her det sentrale avsnittet: kapittel 19,1–24,11, første avsnitt i andre del. Det har tre underavdelinger: 1) 19,1–20,21; 2) 20,22–24,2; 3) 24,3–11. Den første underavdelingen (19,1–20,21) forteller først om forberedelsen til kunngjøringen av de ti bud (og lovgivningen), så om selve kunngjøringen, og så om det sterke inntrykket åpenbaringen gjorde på folket (20,18–21). Dette danner overgangen til den andre underavdelingen, 20,22–24,2. I dette avsnittet får Israel detaljerte lover: 1) lover om gudstjenestens form (20,22–26), så rettsordningen (21,1–23,33); 24,1–2 er avslutning. 2 Mos 24,3–11, et viktig avsnitt, avslutter og forteller om paktslutningen og om hva Gud på sin side vil gjøre for Israel.

2 Mos 19,1–20,21: 1) v. 1–2 er innledning. 2) v. 3–6 er et av de høytideligste avsnittene i Pentateuken: Herrens løfte til Moses om Israel. 3) v. 7–8: Her har

vi altså innledningen til lovgivningen og paktslutningen. 4) v. 10–13: forberedelsen til åpenbaringen av Guds lovgivning, en tale til Moses: De skal hellige seg. Versene 16–19 forteller om hvordan Gud kom ned på fjellet. Som en «brudesvenn» fører Moses folket, Guds brud, fram for å møte Gud. Prestene var her de naturlige prestene, familieprestene, som hadde den tjenesten før levittene ble innsatt. Alt skal gi folket et mektig inntrykk av Guds hellighet.

Så taler Gud selv loven, de ti bud, ned til folket (2 Mos 20,1–17). Det er det eneste ord Israel noen gang hørte umiddelbart fra Gud. Av 5 Mosebok ser vi at Gud godtok svaret fra Israel, at de ville ha en mellommann. Og de skulle få en profet lik Moses; det var her Israel fikk løftet om den store mellommannen, Jesus Kristus. Så kommer de enkelte lovene som Israel fikk gjennom Moses. Først kommer noen grunnleggende bestemmelser i v. 22–26, og de blir senere utdypet.

Så kommer avsnittet kapittel 21–23. Her får vi «rettsordningene»: 1) hva israelittene skal gjøre mot hverandre (det som angår den andre tavlen), 21,2–23,13; 2) hva Israel skal gjøre mot Gud (det som angår den første tavlen), 23,14–19; 3) Guds løfte, det vil si hva Gud vil gjøre for Israel.

I. 21,2–23,13 har to deler: 1) rettsordningen i snevrere forstand, 21,2–22,17, og 2) bestemmelser av mer etisk karakter, 22,18–23,13. 2 Mos 21,12–32 er lover som angår det femte bud. Til dette knytter den store alminnelige gjengjeldelsesloven seg (21,23–25). I 21,33–22,17 tales det om «mitt og ditt», skade som blir voldt på eiendom; her befinner vi oss altså på det sjuende buds område. 22,18–23,13 er den andre rekken, bud som går dypere etisk, og som Israel bare kunne oppfylle som Guds folk. Det er mange bud, men det er likevel en tankesammenheng mellom dem.

II. 23,14–19 taler om Israels forhold til Gud: høytidene.

III. 23,20–33: hva Gud vil gjøre for Israel. Han vil sende sin engel, som hans navn er i, til Israel; han skal føre dem til Kanaan osv. Det skal være fruktbarhet, kanaaneerne skal drives ut, og landets grenser blir fastsatt.

2 Mos 24,1–2: «Men til Moses sa Gud» viser tilbake til 21,1 ff. Det skal gis flere lover, nemlig om tabernaklet og prestedraktene.

2 Mos 24,3–11 er paktslutningen. Denne delen er kort, men svært viktig. De få versene er betydningsfulle og står i egentlig forstand i sentrum. Moses får befalingen om å stige opp mens han ennå er på fjellet; han blir altså så å si befalt å stige ned først og så komme opp igjen. I alle fall forutsetter befalingen at han stiger ned. Moses kommer ned og meddeler folket alle Guds befalinger og lover. Folket gir samme svar som i 19,7–8; for andre gang svarer det «ja». Samme dag skriver Moses ned de ti bud og «rettsordningene». Dagen etter blir pakten sluttet. Alteret blir bygd; de tolv steinene betegner de tolv stammene. Blodet blir stenkt, og pakten blir sluttet på grunnlag av de paktsbudene som er skrevet ned i paktsboken.

Deretter skjer det som er sagt i v. 1–2: Moses stiger opp på fjellet med følge. Disse representantene for Israel ser Gud i et bilde, uten at noe ondt hender dem. De skuer, griper, det vil si får del i Gud, og holder et paktsmåltid med ham. De

er i Guds nærhet; i egentlig forstand holder de måltid for hans ansikt. Dette er høydepunktet i Israels forhold til Gud.

2 Mos 24,12–31,18 er et nytt avsnitt: forskrifter om tabernaklet, prestedraktene og innvielsen av prestene.

2 Mos 24,12–18 er innledningen. Josva gikk nok ikke med Moses inn i skyen (jf. 24,2), men han må ha vært med oppe på fjellet. Sammenlign kapittel 32 og 33. Fra kapittel 25 av får vi de lovene og budene som 24,12 taler om.

Lovene gjelder først og fremst den helligdommen Gud vil bo i. Når Israel nå er blitt hans paktsfolk, vil Gud ikke bo «formløst» i Israel, men i en helligdom.

Helligdommen og det som hører til den, karene og det øvrige, skal være et avbilde av Gud og hans tanker og ideer. Derfor kan ikke Israel selv utforme alt dette; Gud må selv ordne alt ned til den minste detalj, for det er hans guddommelige tanker som skal avbildes, og mennesker kan bare avbilde sine egne. Helligdommen og innretningen av den er både symbolsk og typisk: symbolsk fordi den avbilder ideer, typisk fordi den er et forbilde på ting som senere skal virkeliggjøres.

2 Mos 25,10–40 taler om selve huset og om karene og innretningen ellers. Bare røkelsesalteret blir forbigått her; det omtales først i kapittel 30. I 25,10–22 tales det først om paktens ark, for den er hjertet i hele helligdommen og det vesentligste her; det er egentlig for dens skyld at tabernaklet blir bygd. Gud troner på arken, og derfor omtales den først. Vitnesbyrdets tavler er det samme som lovens tavler, og derfor kalles arken vitnesbyrdets ark. Over nådestolen, mellom kjerubene, skal Gud trone, og det er der han åpenbarer seg for Moses.

Så tales det om bordet med skuebrødene, v. 23–30. Skuebrødene er symboler på den åndelige maten som Israel skal bringe Gud gjennom gjerninger i kjærlighet som han har velbehag i. Ved hvert redskap blir formålet kort angitt. Så tales det om lysestaken, v. 31–39 osv.

I 26,1–30 tales det først om helligdommen selv. Moses skal ikke følge sine egne tanker, men det synet han fikk på fjellet. I v. 31–32 tales det om forhenget som skal dele helligdommen i to. Så tales det om plassen for de enkelte redskapene og om bruken av dem. Det aller helligste og Det hellige er de to delene, v. 33–37. Kapittel 26 handler altså om innretningen av helligdommen.

I 27,1–19 tales det om forgården, først (27,1–8) om det fremste redskapet der, brennofferalteret, og så om innretningen av selve forgården. Folket skal bare være i forgården. Selve innretningen peker fram mot de senere budene i 3 Mosebok om adgangen til helligdommen.

I 27,20–21 tales det om belysningen i helligdommen, oljen og så videre. Det svarer til 25,30, der det blir gitt en særskilt forskrift om skuebrødsbordet. Dette tillegget danner her en overgang til kapittel 28 og 29, som taler om dem som skal gjøre tjeneste ved helligdommen: prestene. I 28,1 blir det sagt hvem som skal være prester: Aron og hans sønner. Men for å være det må de få en «investitur», en innsetting, og den henger nøye sammen med gjerningen deres: presteklærne.

I v. 2–5 tales det om Arons klær, seks plagg. Så tales det stykke for stykke om hvordan de enkelte plaggene skal være og lages. Først kommer efoden, ἐπωμίς

i Septuaginta (LXX), *superhumeralis* i Vulgata, «skulderplagget», som bæres på skuldrene. Navnene på Israels sønner skal stå på onykssteiner: Aron skal bære Israels stammer fram for Gud i bønn.

I v. 15–28 tales det om brystduken, et av de viktigste plaggene. Urim og Tummim skal legges i den. Hensikten med dem er nok at de skal være et middel Gud bruker for å gjøre sin vilje kjent for Israel; ellers er betydningen uviss. På sitt bryst, sitt hjerte, skal Aron bære Israel fram for Gud. Forbildet trer klart fram. Så underlige disse gjenstandene enn er, så vidunderlige er de i sin dybde, som symboler.

Så tales det om kappen; nederst på den skal det henge granatepler og bjeller som skal lyde for Guds ører og minne ham om Israel. Så tales det om hodeplagget med gullplaten, så om beltet og så om klærne til de andre prestene.

Kapittel 29 taler om salvingen og innvielsen av Aron og hans sønner og om offrene som skal følge med. Disse offerlovene foregriper og varsler de detaljerte lovene i 3 Mos 1–7. Også alteret skal renses for urenhet.

I slutten av kapitlet tales det om den mest regelmessige tjenesten ved alteret, det daglige morgen- og kveldsofferet: matoffer, brennoffer, drikkoffer osv. Det daglige offeret er grunnofferet, og det skal begynne straks helligdommen er reist. Sammenlign befalingen i 25,30 om forskriftene for disse offrene. Å legge fram skuebrødene, gjøre i stand lampene på lysestaken og bære fram det tredobbelte offeret er den daglige gjerningen. Så får Israel et løfte på grunn av denne prestetjenesten.

I 30,1–10 tales det først om røkofferet på røkelsesalteret. Røkofferet hørte jo til den daglige gjerningen og skulle bæres fram etter brennofferet, og derfor omtales røkelsesalteret nå sammen med det. Bevegelsen går altså fra det ytre, forgården, inn i Det hellige.

Røkelsen symboliserer bønnen, Arons eller rettere Israels bønn til Gud. Alteret med røkelsen skal stå i Det hellige, men grenser umiddelbart til Det aller helligste; derfor blir det i Hebr 9,4 regnet med til det. Beskrivelsen vender altså tilbake til begynnelsen: Den begynte med paktens ark, og nå kommer vi til røkelsesalteret. Ved siden av det årlige soningsofferet er røkofferet det viktigste offeret, det som kommer i nærmest berøring med Gud. Alt er altså vakkert ordnet.

2 Mos 30,11–31,18 inneholder enkelte bestemmelser, et tillegg. I 30,11–16 tales det om den hellige koppskatten. Israel skal betale løsepenger for synden, for de er jo med i Guds hær, og som hans hellige hær må de være hellige. Disse pengene skal brukes til å reise helligdommen. Avsnittet viser tilbake til 25,1–9 og går parallelt med det. I v. 17–21 tales det om et mindre viktig kar, kobberkaret. Versene 22–33 og 34–38 viser tilbake til kapittel 29 og til 30,1–10; de taler om hvordan salvingsoljen til salvingen av prestene og alteret skal lages, og om røkelsen. Alt dette er tilleggsbestemmelser.

I 31,1–11 utpeker Herren selv dem som skal lage alt som hører til helligdommen. I 31,12–17 får vi et avsnitt om å holde sabbaten hellig. Avsnittet ser ut til å stå her uten sammenheng og plan, men saken er at nå skal det arbeides mye, og arbeidet er tungt. Da kunne de lett bli fristet til å bryte sabbatens hellighet,

siden de arbeidet i Guds tjeneste; men de får befaling om å holde sabbatsloven. Vers 18 avslutter hele avsnittet.

Etter samtalen får Moses steintavlene med loven, slik han fikk løfte om i begynnelsen av avsnittet (24,12). Slik blir avsnittet avrundet til én helhet.

Kapittel 32–34 handler om paktsbruddet og om hvordan pakten delvis blir gjenopprettet ved Moses' mellomkomst. Det er et dypt avsnitt med et merkelig innhold. Vi skulle egentlig ventet at det nå kom en beretning om hvordan Herrens befalinger ble utført. Men pakten blir forstyrret ved at Israel faller i bildedyrkelse, som i grunnen ikke er noe annet enn avgudsdyrkelse. Knapt var pakten sluttet, knapt hadde Israel hørt de ti bud, og blant dem det første bud, før folket faller fra og bryter pakten. Bare 40 dager lå mellom den høytidelige paktsslutningen og bruddet.

2 Mos 32,1–6 forteller om selve paktsbruddet. Moses blir borte, og nå vil de at Aron skal gi dem en gud som kan føre dem. Aron gir slapt etter, og under hans ledelse holdes det en gledesfest for Herren i avbildet skikkelse.

I v. 7–14 ser vi hvordan Gud oppe på fjellet forteller Moses at hans folk har falt i avgudsdyrkelse og har veket av fra den påbudte veien, den Israel hadde erklært at de ville vandre på. Gud vil tilintetgjøre folket, og Moses må ikke hindre ham; av Moses selv skal det bli et stort folk. Moses blir ikke fristet av dette tilbudet, men ber inntrengende for folket og minner om Egypt og om Herrens ed til fedrene. Gud «angrer» nå sin beslutning, men holder den nye beslutningen for seg selv, «i sitt hjerte», og forteller den ikke til Moses.

I v. 15–21 ser vi Moses handle med kraft samme dag som han har talt med Herren og gått ned fra fjellet. Han knuser paktstavlene, for pakten er jo brutt, og de knuste tavlene er et symbol på det (v. 15–19). Så møter han Josva. Moses tilintetgjør kalven, avgudsbildet, og strør støvet av den knuste kalven i bekken. Israel blir tvunget til å drikke; de drikker så å si sin gud. Sammenlign forskriftene om at den utro kvinnen skal drikke vann blandet med aske. Slik blir kalven også stemplet som et ynkelig avgudsbilde (v. 20).

Så følger Moses' irettesettelse av Aron (v. 21–24). Aron kommer med en ynkelig unnskyldning og skyver skylden over på folkets ondskap. Sammenlign 5 Mos 9,20: Moses har også bedt for Aron da Gud ville tilintetgjøre ham.

Etter dommen over den kommende ypperstepresten kommer nå dommen over folket. Moses må og vil hevne Guds krenkede ære på det ugudelige Israel. Han kaller til seg de mest uskyldige i Israel, for det var nok forskjell på israelittene: noen tok initiativet, mens andre enten var forført eller passive. Levittene anretter nå et blodbad blant den verste, gjenstridige delen av folket, omkring 3000 mann (v. 25–29). De fleste ble nok forferdet og falt til føye, må vi tenke oss, men noen holdt fast ved det de hadde fore, og det er disse som faller. Ikke engang Moses' nærmeste blir spart.

Så bryter den andre dagen fram: Moses vil prøve å forsone Gud med Israel (v. 30 ff.). Moses vet ikke sikkert om Gud vil spare Israel; han sier «kanskje». Det som står i v. 14, er ennå skjult hos Gud; først senere forstår Moses det ut fra Guds handlinger.

Ved Moses' bønn blir forholdet gjenopprettet, men ikke fullkomment; dette er bare det første trinnet. Gud lar sin engel følge dem, men forbeholder seg å straffe i rette tid. I 4 Mos 14,26 ff. kommer denne straffen over folket; de er fortsatt ulydige. Likevel lar han straks en dom gå over folket, og noen dør (v. 35). Moses' bønn redder altså folket, men Gud forbeholder seg å straffe dersom det holder fast ved sin gjenstridighet.

I 33,1–3 blir det som skjedde i det foregående – Guds dom – gjentatt og ført videre. Gud vil at folket skal dra videre, men han kan nå ikke bo i paktens ark blant dem og må trekke seg tilbake fra dem. Likevel vil han føre dem til Kanaan og bare la en (skapt) engel følge dem på veien. I 33,4 ff. tales det om engelen som hans navn er i, det vil si det uskapte Ordet, Logos, som skulle følge dem. Men nå vil Gud ikke følge dem selv. Altså kan det ikke bli noen helligdom i Israel, for Gud er jo ikke hos dem.

Folket sørger over det Gud har sagt, og tar av seg smykkene sine for lang tid, omtrent så lenge de vandret i ørkenen. Boten er ikke kortvarig, men varig, og det var nettopp det Gud ville oppnå med sine ord (v. 5–6).

Gud bor nå ikke lenger hos folket i leiren, men han står fortsatt i forbindelse med Moses. Derfor flytter Moses teltet ut av leiren, til et sted oppover mot fjellet. Moses går dit, og Herren kommer ned dit i en sky og taler med ham. Vil folket tale med Herren, må de gå ut til Moses i teltet. Moses er mellommann, og når han vil tale med Gud, må han forlate dem. Josva blir igjen i teltet når Moses er i leiren. Herren taler med Moses ansikt til ansikt (v. 7–11).

At teltet blir flyttet, viser nå Israel at Gud ikke lenger er midt iblant dem, men skilt fra dem. Med dette vil Gud vekke lengsel etter seg hos Israel, og bot og sorg over at de er skilt fra ham. Samtidig vil han gi Israel de største tanker om Moses, som nå må stå i den høyeste anseelse i Israel, han som alene taler med Herren ansikt til ansikt.

Nå søker Moses å gjenopprette pakten fullt ut (v. 12–13). I Moses' bønn om at Gud skal si ham hvem den skapte engelen er osv., ligger en bønn om at Gud selv skal gå med. Når Moses ber for annen gang, lover Gud at pakten skal gjenopprettes, og at han vil sende sitt åsyns engel (Jes 63,9). Slik vil Gud flytte inn i leiren.

Moses ber igjen, og Gud gir løftet på ny for å forsikre ham om at hans ord er sant (v. 15–17). Men kanskje er v. 15–17 omtrent det samme som det foregående opptrinnet (v. 12–14); det viser at Moses uttrykkelig ber Gud om å sende sitt åsyns engel med dem. Nå blir Moses frimodig og dristig etter det som har skjedd, og ber om å få se Guds herlighet.

Så kommer slutten av kapitlet. Gud kan ikke vise ham sitt vesen fullt ut, for da måtte han dø. Men han lar likevel Moses se så mye av sitt vesens herlighet («sin rygg», et bilde på «noe») som et menneske kan tåle. Moses ber om å lære Guds vesen å kjenne inderlig og dypere og klarere, særlig å se dypt inn i hans nåde og barmhjertighet, så han kan være en god og sann mellommann mellom Gud og Israel. Han kjenner hvor tungt ansvaret hans er. Bønnen kommer ikke av nysgjerrighet; formålet er praktisk.

I 34,1–4 byr Gud Moses igjen å hogge ut steintavler og komme alene opp på fjellet. Så kommer Gud ned til ham og roper ut sitt navn. Det tales ikke om at Moses ser Gud eller hans rygg; det framheves bare at Gud åpenbarer seg for ham i ord. Denne åpenbaringen blir svært ofte nevnt senere, særlig hos profetene. Her stiller den Guds nåde og barmhjertighet klart fram (v. 5–7) som langt større enn hans vrede.

I v. 8 faller Moses ned og tilber. Så ber han igjen om at Gud vil være med Israel. Han gjentar bønnen sin og blir ikke trett, enda Gud har gitt sitt løfte. Grunnen er folkets hardnakkethet (v. 9–10), den samme grunnen som Gud hadde i 1 Mosebok da han bestemte at han ikke mer ville sende vannflommen. I v. 10 gir Herren den siste bønnhørelsen som segl på det siste, avsluttende løftet, et strålende løfte.

I v. 11–28 får vi enkelte lover som vi har hørt før, i 23,14 ff. Disse lovene ser ikke ut til å stå på sin plass eller høre til sammenhengen, særlig siden vi har hatt dem før med omtrent de samme ordene.

Hva skal de her? Gud har nå sagt at han vil være midt i Israel og gå foran folket. Pakten blir gjenopprettet, og her innskjerper han paktslovene på ny. Han gjentar ikke alle paktslovene vi har hatt før, men bare de lovene i pakten som gjelder forholdet til Gud. Til slutt viser Gud hvilket grunnlag gjenopprettelsen av pakten hviler på; det er formålet med v. 14–26, og derfor ligger hovedtrykket her på avgudsdyrkelsen. Stykket står på sin rette plass. Gud har riktignok gjenopprettet pakten, men på samme grunnlag som før. Ikke alt behøver å gjentas.

Moses skal nå skrive ned det som er sagt i v. 21–26. For – og dette er svaret på disse spørsmålene – på dette grunnlaget, sier Gud, vil jeg slutte, det vil si gjenopprette, pakten. Vil Israel ikke oppfylle dette nå, er pakten brutt for alltid og kan ikke gjenopprettes. I v. 27 blir alle forhandlingene avsluttet.

Vers 28 er merkelig. Moses' ansikt stråler av Guds herlighet når han kommer ned. Han har jo sett Guds «rygg» og kommet i så inderlig forbindelse med Gud som et menneske kan. Derfor stråler Moses' ansikt. Folket og Aron blir redde, og han må kalle dem til seg. Men her må han dekke til ansiktet sitt, og dette dekket (2 Kor 3,12–18) tar han bare av seg når han går til teltet og taler med Gud. Dette dekket ligger ennå over Israel: «de kan ikke se Guds herlighet i Jesu Kristi åsyn».

Det siste avsnittet handler om hvordan helligdommen og karene i den ble laget osv., og om hvordan Herren flyttet inn i helligdommen. Det svarer til 24,12–31,18.

Første del (35,1–36,7) handler om forberedelsene til arbeidet og er en innledning. Den har disse delene: 35,1–19:

1) Befalingen om sabbaten, v. 2 ff. I 24,12–31,18 ble sabbatsloven utviklet eller innskjerpet på ny: heller ikke når de arbeidet for det hellige, skulle de bryte sabbatsloven. Denne loven innskjerper Moses for Israel i 35,2–3, som svarer til 31,12–17. Den avslutter det ene avsnittet og innleder det andre.

2) Versene 4–9 svarer til 25,1–7, begynnelsen på det femte store avsnittet.

3) Versene 10–19 oppfordrer de kunstferdige mennene til å hjelpe til. Vers 20 er avsluttende.

Versene 21–29 forteller hvordan israelittene kommer med gaver og adlyder Moses' oppfordring. Vi ser her hvor mye kunstferdighet det fantes i Israel, og at de hadde lært noe i Egypt. I v. 30–35 nevnes hovedkunstneren, Besalel osv.; det svarer til 31,1–11. 36,1–7 avslutter første del og foregriper i de første versene det som følger. Israel fortsetter å komme rikelig med gaver.

Annen del, 36,8–38,20, er beretningen om arbeidet. Her er ikke rekkefølgen den samme som i kapittel 25–31. I stedet følger den rekkefølgen i 35,11 ff., der redskapene ble nevnt: a) 36,8–38: byggingen av helligdommen og hvordan forhenget ble laget og hengt opp; b) 37,1–38,20: hvordan redskapene ble laget. De enkelte avsnittene svarer til de parallelle avsnittene i kapittel 25–31.

Kapittel 37 handler om redskapene som skulle stå i Det aller helligste og Det hellige. Fra 38,1 tales det om redskapene i forgården: først om redskapene og så om selve forgården.

Tredje del, 38,21–31: en oppregning av metallene som ble brukt, og en utregning av mengdene. Fjerde del, 39,1–31, taler om hvordan presteklærne ble laget. 39,32 avslutter både arbeidet med helligdommen og arbeidet med presteklærne.

Femte del, 39,33–43: beretningen om hvordan arbeidet ble overlevert. Her legges det altså stor vekt på helligdommen og alt som hører til den. Forfatteren gjentar det samme igjen og igjen for å vise hvor overordentlig stor betydning alt dette hadde. Gud gav jo selv forskriftene ned til minste detalj. Moses kjente sikkert også den symbolske betydningen av alt dette.

Sjette del, kapittel 40, taler så om hvordan helligdommen ble reist, og om hvordan Herren flyttet inn i den; han tar bolig midt i Israel. I løpet av sju måneder (se tidsangivelsen i 40,2) blir alt i helligdommen gjort ferdig. Herren befaler så at redskapene skal settes på plass. Moses skal salve helligdommen og karene i den og helligdommens prester. Men først etter at offerlovene var gitt, salvet Moses disse tingene og prestene, Aron og hans sønner (3 Mos 8,10–11). Likevel utfører Moses en gudstjenstlig handling her og er selv prest. Befalingen blir oppfylt i alle enkeltheter. Også her er det en høytidelig gjentakelse.

Så stiger Guds herlighet ned over helligdommen, så Moses ikke kan gå inn. Sky- og ildstøtten styrer Israels vandring gjennom ørkenen. Målet for vår bok er altså at Gud bor i Israel – et stort mål. Gud har Israel hos seg og vandrer med dem; det er dette pakten fører til: Gud er nærværende hos sitt folk, som han har sluttet pakt med!

§ 18. Tredje Mosebok

InnholdTredje Mosebok begynner med offerlovene som Herren gav for den helligdommen han hadde tatt bolig i (kapittel 1–7). Boken forteller i den forbindelse hvordan Herren først gav lover om de forskjellige offrene generelt (kapittel 1–5), og deretter enda nøyere forskrifter for prestene om hvordan offrene skulle behandles (kapittel 6–7).

Merknad: Når vi går inn i 3 Mosebok, møter vi en rekke offerlover. Det ligger i sakens natur at det nå må skrives om tjenesten ved helligdommen, og i Israel bestod denne tjenesten for det meste i offer.

Kapittel 1 taler altså om brennofrene. Disse offrene var de viktigste og eldste, og siden offeret her ble brent helt opp, uttrykker de i fullest forstand at den som ofrer, gir seg helt til Gud. 3 Mos 1,1 går tilbake til 2 Mosebok. Også 1,2 er innledende og angir hvilke dyr brennofrene skal bestå av: storfe og småfe. Duene, fugleofferet, nevnes ikke her; de var av mindre betydning. Kapitlet har tre deler: a) 1,3–10; b) 1,11–13; c) 1,14–17.

Kapittel 2 handler om matofrene: a) 2,1–3; b) v. 4–13; c) v. 14–16. Matofferet var bare et tillegg til brennofferet. Det stod ikke selvstendig og var derfor som regel knyttet til brennofferet; bare unntaksvis forekom det alene. Derfor får det sin plass her. Matofrene bestod bare av planteføde og var av tre forskjellige slag. I tillegg til mel eller korn inneholdt de røkelse og annet, og særlig salt. Saltet symboliserer at pakten er uforgjengelig, og det måtte ikke mangle ved noe offer; salt bevarer mot forråtnelse – syndens forråtnelse. Surdeig og honning, som er bilder på syndens forråtnelse, måtte derimot ikke finnes i offeret.

Kapittel 3 handler om fredsoffer eller frelsesoffer, og dermed også om takkoffer, men her bare om hva offeret skal bestå av. Israel hadde lov til å ete av fredsofferet, men ikke av brennofferet og ikke av syndofferet og skyldofferet. Men av dette offeret åt man, og derfor kommer her forbudet mot å ete blod, som jo gjorde soning, og fett, som ble ofret til Herren fordi det var det beste.

Kapittel 4 og fram til 5,13 taler om syndofferet. Mange mener at 5,1–13 allerede handler om skyldofferet, men det rimeligste er likevel at 5,1–13 handler om syndofferet. Syndofferet var også fornemmere og mer ansett enn skyldofferet, som nok bare var en underart.

Legg merke til innledningen i 4,1. Her blir offrene som følger, skilt fra de tre første: de tre første blir innført som kjente, mens syndofferet og skyldofferet blir innført slik at man ser at Herren har innstiftet dem gjennom Moses. Brennofferet var jo det eldste. Matoffer og fredsoffer var nok også fra tiden før Moses, noe som også er rimelig ut fra sakens natur. Syndofferet og skyldofferet er mosaiske, for loven fremkaller synden og bevisstheten om synd. Tanken om syndoffer lå nok tidligere innesluttet i de tre første offrene, men på Moses' tid trådte synden så sterkt fram at det ble opprettet to slags offer for synd: syndoffer og skyldoffer.

Ved syndofferet er inndelingen ikke gjort etter dyrene, som før, men etter hvilken stilling synderen har: 1) 4,3–12 handler om syndoffer for ypperstepresten; 2) v. 13–21; 3) v. 22–26; 4) v. 27–35. Også offerritualet blir naturligvis fastsatt her.

Blodstenkingen var også her langt kraftigere enn ved andre offer; her gjaldt det jo soning. Den som ofret, fikk heller ikke ete av kjøttet; bare presten fikk det, i Herrens sted. 5,1–13 er et tillegg til dette: bare når en var svært fattig, kunne planteføde ofres for synden.

3 Mos 5,14–26 taler om skyldofferet. Det skiller seg fra syndofferet ved at en her også gav erstatning for det en hadde røvet fra Herren eller fra nesten: v. 14–16; 17–19; 20–26.

I kapittel 6 og 7 får vi særskilte offerforskrifter for prestene, fordi offerritualet ikke var fullstendig beskrevet før. Først kommer bestemmelsene om

brennofferet, lover for prestene (6,1–6), så forskrifter om matofferet (6,7–16). 6,17–23 handler nærmere om syndofferet; 7,1–10 om skyldofferet; 7,11–16 om fredsofferet eller frelsesofferet.

Moses følger ikke helt den samme rekkefølgen som før. Grunnen er nok at det nettopp om fredsofferet skulle gis noen mer detaljerte forskrifter. Først handler det om de forskjellige slagene (v. 12–15 og 16). Her måtte det jo også gis lover om offermåltidene, siden disse offrene så å si også angikk dem som ofret: en del fikk Herren, en del prestene og en tredje del den som ofret. Om dette kommer det nøyaktige forskrifter, og i v. 22–27 forskrifter om blodet og fettet. De siste versene avslutter hele offerloven.

Kapittel 8–10

Deretter forteller 3 Mosebok om innvielsen av Aron og hans sønner til presteembetet og om deres første offer, som Herren tok imot med velbehag. Slik ble prestedømmet deres stadfestet for folket (kapittel 8–9). Videre forteller boken hvordan to av Arons sønner, Nadab og Abihu, døde fordi de hadde båret fram fremmed ild for Herren. Slik stadfestet Gud selv offerlovene som de hadde krenket (10,1–7). Til slutt kommer noen forordninger for prestene (10,8–20).

Merknad: Kapittel 8–10 hører igjen sammen og danner en helhet. I 2 Mosebok har vi sett Herrens befaling om å innvie Aron og hans sønner til presteembetet. Men innsettelsen deres kunne ikke skje før offerlovene var gitt, for å ofre var jo det vesentlige i tjenesten deres. Kapittel 8 taler om innvielsen, kapittel 9 om deres første offertjeneste.

3 Mos 8,1–4 er en slags innledning: innvielsen blir forberedt for øynene på folket. Så tales det om prestenes innsettelse og salving, 8,5–13. I v. 14–23 tales det om offrene som ble båret fram ved denne anledningen. Her nevnes også noe som gjelder innvielsen av prestene: Moses stryker blod på enkelte av prestenes lemmer. Det er symbolsk: de skal høre Herrens lov, gå hans veier og handle etter hans vilje. Alt de gjør, skal være innviet til Gud (v. 24 ff.). Innvielsen skal vare i sju dager, og vers 36 avslutter.

Kapittel 9, v. 1–7: Aron og menigheten skal bære fram hvert sitt offer, og offertjenesten skal begynne. Herrens herlighet skal åpenbares for dem. I v. 8–21 utfører Aron ofringen, og dermed tiltrer han sitt embete. I v. 22 velsigner han folket; dette er Arons andre gjerning. I v. 23 velsigner Moses og Aron sitt folk som folkets førere. Dette er ikke den prestelige velsignelsen som i v. 22. Gud kommer i sin herlighet og fortærer offrene med sin ild. Det var et tegn på at hele offertjenesten var til velbehag for Herren, og at han kjentes ved den.

Men gleden ble snart avløst av sorg, slik 10,1 ff. forteller. Nadab og Abihu dør for Herrens åsyn. Moses forteller Aron det og viser ham at Herren tar det strengt med synden hos *dem* som han vil vise seg hellig *ved*. De ofret nok etter menneskelig påfunn, og nå statuerer Gud et eksempel. Offertjenesten skal i ett og alt være uttrykk for Guds tanker, og derfor kan den ikke og må den ikke blandes med menneskelige tanker. Aron og hans familie må ikke sørge, for da ville de felle en dom over Guds dom.

3 Mos 10,8 forbyr prestene å drikke vin før tjenesten. Det betyr nok ikke at Nadab og Abihu var fulle den gangen; Moses vil heller hindre at prestene gjør

noe galt ved offertjenesten, siden slikt ble straffet så hardt. I v. 16–20 er vi like etter hendelsen i 10,1. Disse versene står også i nær forbindelse med v. 12–15: Aron åt ikke den delen som var bestemt, og unnskylder seg med sorgen sin.

Med kapittel 11 begynner et nytt avsnitt, om «rent og urent». Kapittel 11–15 taler først og fremst om levittisk urenhet og renhet, men også kapittel 16–22 taler om rent og urent. Kapittel 11–22 er altså et stort og svært viktig avsnitt.

Kapittel 11–15

Ingen uren kunne våge seg nær helligdommen, som nå var reist og innviet, og der offertjenesten var fullstendig foreskrevet og hadde begynt. Derfor gir Herren nå først lover om urene og rene dyr (kapittel 11), og deretter lover om de forskjellige slagene menneskelig urenhet (kapittel 12–15).

Merknad: Nå meldte spørsmålet seg: Hva gir adgang til helligdommen og til Gud som bor der? Hvem kan våge seg inn i helligdommen? Svaret er: Renhet og hellighet gir adgang til den hellige Gud. Urenhet og vanhellighet derimot utestenger fra helligdommen så lenge de varer. Derfor kommer det nå lover om det urene og om hvordan urenheten kunne fjernes; slik står dette avsnittet på sin rette plass. Først tales det om den levittiske, ytre urenheten, senere om den etiske urenheten. Urenhet viser seg hos kvinnen som føder (kapittel 12), hos den spedalske (kapittel 13–14), som er uren i aller egentligste forstand – han råtner mens han ennå lever, han er en levende død – og i forskjellige former for urenhet i kjønnslivet.

Kapittel 11 taler om rene og urene dyr, åtsler og så videre. Vi ser her i begynnelsen at lovene som følger, ikke bare blir gitt til Moses, men også til Aron, fordi han nå var innviet til yppersteprest. Nå var det særlig han som skulle ha med disse lovene å gjøre: han skulle tolke dem for folket og gjøre soning for urenhet etter dem. Derfor måtte også Aron høre dem.

I første del av kapittel 11 tales det om større landdyr, i annen del om vanndyr, i tredje del om fugler (her angis det ikke noe kjennetegn), i fjerde del om mindre flygende dyr osv. Femte del sier at de ikke skal gjøre seg urene ved å berøre åtselet av urene dyr. Sjette del sier at de ikke skal berøre åtselet av små dyr som kryper på jorden; her forutsettes det at de ikke eter slike dyr.

Versene 39–43 taler dels om at israelittene ble urene også når de berørte åtselet av rene dyr, dels om at de ikke skulle ete de dyrene som kryper på jorden. Versene 44–45 angir grunnen til disse matlovene og til forbudet mot å berøre åtsler. Versene 46–47 avslutter hele kapitlet med alle lovene om rene og urene dyr, begge sider av saken.

Hvilken betydning har så disse lovene? Hvorfor ble disse budene gitt? Jo, disse dyrene speilet alle på en eller annen måte synden som var kommet inn i verden, fordervelsen som var kommet inn i naturen. Ved syndefallet ble ikke bare jorden forbannet; hele dyreverdenen ble forandret og fordervet. Alle disse urene dyrene var da bilder på menneskenes fordervelse i fysisk henseende.

De urene dyrene er jo, som vi ser, dels rovfugler, dels svin – også haren blir regnet med – dels dyr som søker føden sin i det urene, på urene steder, for eksempel sumpfugler og lignende, dels dyr som ligner slanger (fisk uten skjell og finner), dels dyr med en slik skikkelse at den minner om selve forråtnelsen

(bløtdyr). I dem møtte menneskene den synden som var kommet inn i menneskeheten, og de ble minnet om sin egen synd.

Disse lovene ble ikke funnet på først nå, men nå ble de stadfestet. Allerede lenge før (1 Mos 7) gjorde både Israel og andre folk av naturlig instinkt forskjell på rene og urene dyr. Disse budene stadfestet og avgrenset denne forskjellen. Lovene skulle minne om synden; også de var en «tuktemester til Kristus»[1]. Generelt hadde de gamle folkene, særlig Israel, en langt finere sans for dyrenes vesen enn de moderne.

Når overleveringen nå ble stadfestet ved lov, skulle det få israelittene til å tenke på sin egen synd, og åtslene skulle minne dem om deres egen syndige forråtnelse. Dette hørte med til Israels oppdragelse; det var bare forberedende lover for det umyndige Israel. Lovene ble opphevet i den nye pakt. Sammenlign Peter og Kornelius, Apg 10,1–28.

Kapittel 12 taler om barselkvinners urenhet. Hvorfor urenheten skulle vare dobbelt så lenge etter fødselen av et pikebarn som etter et guttebarn, er usikkert. Kanskje er grunnen at synden kom inn ved kvinnen, eller at kvinnens kjønnsliv lettere blir utsatt for levittisk urenhet. Vers 8 er et tillegg for det tilfellet at kvinnen er fattig; i den situasjonen var Maria, Jesu mor. Et menneskes fødsel er forbundet med urenhet hos den som føder, og som selv er født i urenhet, og hun er uren en lengre tid.

Kapittel 13 taler om de spedalskes urenhet, kapittel 14 om hvordan de blir renset. Kapittel 13 taler først om den farlige spedalskheten (v. 1–37), og da først om spedalskhet på huden (v. 2–28). Versene 29–37 handler om spedalskhet på hodet, v. 38–39 om mindre farlig spedalskhet, v. 40–44 om spedalskhet på et skallet hode. V. 45 ff. taler om hvordan den spedalske skal opptre overfor andre israelitter. Han skal se ut som en som sørger dypt, og må ikke komme i den minste berøring med menigheten. Spedalskhet utestenger ikke bare fra Gud, men også fra menigheten og fra alt menneskelig fellesskap. Versene 47–59 taler om tegn på spedalskhet på tøy.

3 Mos 14,1–32 taler deretter om hvordan spedalske skal renses. Offerritualet er svært innviklet, men har en dyp og fin symbolikk. Versene 33–53 taler om spedalskhet på hus – tegn på hus som ligner spedalskhet hos mennesker – og om hvordan hus blir renset; også hus blir renset ved offer. V. 54 ff. avslutter lovene om spedalskhet.

Kapittel 15 taler om urenheten som viser seg i kjønnslivet: først hos mannen (v. 1–15) og ved sædutgytelse (v. 16–18), så hos kvinner (v. 19 ff.): 1) ved menstruasjon og 2) ved blødninger. V. 31 ff. avslutter.

Meningen med alt dette er denne: I disse lovene tales det om urenhet ved unnfangelse, fødsel og sykdom. Bare én urenhet mangler: urenhet ved død. Urenheten følger mennesket helt fra unnfangelsen til døden, og selv en død er uren; berøring med en død gjør uren. Urenheten blir til og med overført til ting.

Urenheten må forklares ut fra at alle disse tingene henger sammen med synden. Synden og døden henger sammen: døden er syndens lønn og følge, og den er bildet på selve synden, på den åndelige døden og forråtnelsen. Derfor er

[1] **«tuktemester til Kristus»** παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν

det først og fremst en død som gjør uren; all indre og ytre forråtnelse gjør uren. Synden er den indre forråtnelsen og døden. Her ble israelitten i den gamle pakt ført fra det ytre til det indre, fra følgene til årsaken: synden.

Den spedalske gjorde uren fordi det her var død midt i livet; han døde lem for lem, og forråtnelsen var til stede i aller egentligste forstand. Derfor har vi her et så innviklet, symbolsk offerritual – et vidunderlig ritual, rikt på tanker.

Også de nevnte tegnene i kjønnslivet er bilder på åndelig urenhet, ja de står ofte i direkte årsakssammenheng med den og minner i sin ytre form om forråtnelse og død. Slik er det også med kvinnen som føder.

Overalt møtte urenheten israelittene: hos dem selv og hos deres landsmenn, fra fødselen til døden, og i hele dyreverdenen rundt dem. Alt forkynte: Ved synden er fordervelsen kommet inn i verden. Dette skulle vekke lengsel etter renhet, etter forløsning fra synden; også dette var en tuktemester til Kristus.

Kapittel 16

Etter renselsesloven følger loven om hvordan ypperstepresten én gang om året skal gjøre soning ved offer for alle urenhetene folket hadde gjort seg skyldig i gjennom året som var gått, og rense helligdommen, som var blitt besmittet av dem (kapittel 16).

Merknad: Sammenhengen mellom kapittel 16 og kapittel 11–15 og alt det foregående er dobbelt. I kapittel 11–15 tales det jo om alle slags levittiske urenheter og om hvordan Israel skal gjøre seg fri fra den urenheten det pådro seg i livet ved overtredelser. Men likevel kan Israel ikke unngå å bli urent og besmitte helligdommen. Derfor er det nødvendig både at helligdommen blir renset, og at det blir gjort soning for Israel for urenhet og synd. Én gang om året skal helligdommen renses grundig og det gjøres soning for folket, særlig på grunn av levittisk urenhet.

Men kapittel 16 henger også sammen med kapittel 10. Sammenlign nemlig begynnelsen av kapittel 16 med Herrens befaling gjennom Moses til Aron. I de to første versene blir kapitlet satt direkte i forbindelse med kapittel 10: «etter at de to sønnene til Aron var døde». Loven er gitt med tanke på deres død: de hadde egenmektig gått nær til Herren og døde. Aron skal ikke gjøre som dem, men alltid vokte seg for å gå egenmektig inn i det aller helligste.

Soningen for folket og renselsen av helligdommen som omtales her, gjelder likevel ikke bare overtredelser av den levittiske delen av loven, den om levittisk renhet, men også av den etiske. Derfor foregriper kapittel 16 det som følger; egentlig skulle det komme etter kapittel 22, etter alle lovene om renhet og urenhet. Men Moses setter det her i midten. Dessuten krevde det som hadde hendt Nadab og Abihu, at loven ble gitt snart, og soningen gjelder først og fremst levittisk urenhet.

Først kommer forbudet mot å gå inn i helligdommen «til hvilken tid som helst». Så sier v. 3–5 hva han skal ha med seg (offer), og hvordan han skal gå inn i helligdommen. Klærne og annet blir omtalt, og han skal også ta imot offerdyr fra israelittene (v. 5).

I v. 6–10 står det hva som skal gjøres med dyrene som han og Israel skal bære fram for Herren som offer ved denne anledningen: oksen for Aron og hans fa-

milie, og to bukker som det skal kastes lodd over, en for Herren og en for Asasel. Versene 11–19 taler nærmere om de to offerdyrene, slaktingen og så videre. Vers 20: han skal stenke blodet på alt i helligdommen. V. 21 ff. handler om hvordan den andre geitebukken blir sendt ut i ørkenen med syndene.

Asasel må her være en person, siden han blir stilt opp mot Herren. Enten navnet betyr «den som har fjernet seg fra Gud» eller «den sterke», er det her en demon, og da den høyeste av dem: Satan. Fra djevelen kommer synden; nå, etter soningen, blir den sendt tilbake til djevelen. Dette er meningen med dette særegne ritualet.

Offerdyrene skal, som alle brennoffer, brennes opp utenfor leiren. V. 29 ff. gir alminnelige forskrifter om denne høytiden. Israel skal også faste og ikke arbeide. Denne årlige høytiden er den høyeste gudstjenstlige handlingen i Israel og den høyeste festen. Den svarer til vår langfredag og er et forbilde på Kristi forsoningsoffer, som ble båret fram én gang for alle på den store forsoningsdagen – den langfredagen!

Deretter følger en rekke lover som har som emne og mål å hellige Israels liv på alle områder, men som først og fremst har en etisk karakter (kapittel 17–20).

Merknad: Med kapittel 17 begynner annen halvdel av lovene om renhet og urenhet. Vi kunne nesten kalle lovene fra kapittel 17 til 20 eller 22 «hellig og vanhellig». I disse kapitlene tales det om at Israel skal hellige livet sitt på alle områder hvis det vil ha adgang til helligdommen og stå i samfunn med Gud som bor der. Lovene er fortrinnsvis «etiske». Kapittel 16 står midt mellom disse to avsnittene. Kapittel 17 taler om hvordan Israel skal hellige livet sitt når det gjelder føde; kapittel 18 når det gjelder ekteskap; kapittel 19 om hvordan det generelt skal hellige livet sitt, både overfor Gud og nesten, i det det gjør og i det det lar være å gjøre. Kapittel 20 gir straffebestemmelsene, særlig for lovene i kapittel 18, som gjelder det sjette bud. Kapittel 21–22 inneholder lover om prestenes forhold og hellighet, og dessuten om gavene og offrene.

Kapittel 17. Allerede kapittel 11 talte om Israels forhold til føden, men her kommer likevel et tillegg. Hovedtanken er at all kjøttføde først skal bringes til Herren for å bli innviet: kjøttet av alle de rene dyrene skal først bæres fram for ham som offer. Egentlig er det likevel bare v. 3–9 som handler om dette.

Fettet og blodet skal gis til Herren. Israel skal ikke slakte kjøttet sitt for «bukkene», det vil si de egyptiske gudebildene, slik det hadde skjedd før. De skal altså ikke innvie kjøttet til avguder, men til Herren.

Israel skal ikke ete blod, for blodet skal jo gjøre soning for synden. Med de nødvendige endringer er alt dette sagt før, men her er hovedstedet for læren om at blodet gjør soning. I 3 Mos 11,39 og 2 Mos 22,31 har vi tidligere hatt lover om renselse etter åtsler; i v. 15–16 tales det igjen om at de skal rense seg etter slikt. Versene 10–14 sier at ingen skal bruke blod som føde.

Fra føden går Moses nå over til forplantningen. Kapittel 18 gir lover mot all urenhet i kjønnslivet, særlig mot all blodskam. Kapitlet innledes med en formaning om ikke å følge egypterne og kanaaneerne, som var hengitt nettopp til disse kjønnssyndene; det er Herrens lover de skal følge. Versene 6–18 er lover om blodskam, og v. 19–23 lover mot andre forferdelige kjønnssynder. V. 24 ff.

danner slutten: folkene som Herren vil utrydde, har nettopp besmittet seg med slike synder. Derfor skal Israel utrydde dem som gjør landet urent, og landet skal også spy israelittene ut hvis de ikke følger disse lovene.

Kapittel 19 er et bemerkelsesverdig kapittel med et rikt og mangfoldig innhold. Tankene henger mer sammen ved assosiasjon enn ved logikk, men én ting binder alt sammen: at det i alle ting kreves hellighet. Derfor begynner kapitlet slik det gjør: hellig overfor Gud og hellig overfor nesten («for jeg, Herren deres Gud, er hellig»). Kapitlet har et generelt innhold, mens kapittel 17–18 har et spesielt; det er summen av disse to kapitlene og sammenfatter alt på én gang.

Versene 3–8: hellighet ved å holde budene som gjelder Gud, den første tavlens område; v. 9–18: hellighet overfor nesten. Overalt er det en påfallende likhet med de ti bud; budene blir gjentatt, sett under synsvinkelen hellig og vanhellig. Versene 5–8 taler om å ete kjøttet av takkofferet; det hører til det tredje bud. Sammenlign kapittel 7.

I v. 9–18 blir den andre tavlen gjentatt. Vers 12 ser ut til å høre til den første tavlen, men sammenhengen er denne: Den som lyver, vanhelliger gjerne også Guds navn. Vers 18 er midtpunktet for alle disse budene og hovedverset i kapitlet; det handler nemlig om kjærlighet til nesten. Så følger en rekke lover om at Israel, som er hellig, skal holde «både den fysiske og den moralske verdensordenen» – et bemerkelsesverdig avsnitt. Loven om hvordan åkeren skal tilsås, er en symbolsk lov for Israel.

Kapittel 20 svarer til kapittel 18; de to kapitlene går parallelt. Kapittel 20 inneholder lover om straff for de syndene som blir forbudt i kapittel 18. Derfor må kapittel 20 komme her; det kunne ikke komme før, siden kapittel 19 hørte nøye sammen med kapittel 17–18. Versene 22–27 avslutter kapitlet. Alle lovene i kapittel 18–20 er gitt til Israel, mens kapittel 17 ikke bare henvender seg til Israel, men også til prestene. Kapittel 21–22 gir særskilte lover for prestene. Budet i 3 Mos 17,3–8 kan bare gjelde Israel i ørkenen, mens folket var samlet omkring helligdommen; derfor blir denne loven opphevet i 5 Mos 12,15.

Kapittel 21–22Deretter blir det gitt særskilte lover om prestenes hellighet (kapittel 21), og dessuten lover om at de hellige gavene skal holdes hellige, og om hvordan offerdyrene skal være (kapittel 22).

Kapittel 17 inneholdt lover for prest og menighet om livets hellighet; kapittel 18–20 inneholdt lover til menigheten (naturligvis uten at presten er utelukket). Kapittel 21–22 er særskilte lover for prestene: de skal være særlig hellige.

3 Mos 21,1–15 handler om prestenes forhold til sine døde trosfeller og til ekteskapet. Versene 16–24 handler om at menn med legemsfeil ikke kan bære fram offer, men likevel kan ete av offergavene. I v. 1–9 har vi hellighetslovene for prestene; de skal være helligere enn menigheten. Versene 10–15 taler om yppersteprestens hellighet, og her stiger kravet: han skal være aller helligst.

Versene 1–9: Prestene kan bare komme i berøring med lik av sine nærmeste slektninger, og de skal ikke ha noen ytre sorgskikker, aller minst hedenske. Sorg i hjertet blir naturligvis ikke forbudt. Versene 6–9 taler om prestenes ekteskapelige forhold: de skal ikke gifte seg med en skjøge, en fraskilt kvinne og så videre.

Versene 10–15: Ypperstepresten må ikke komme i berøring med noe lik; han må ikke engang følge sin far eller mor osv. til graven. Ypperstepresten står jo i det nærmeste forholdet til Gud. Han skal bare ekte en jomfru, og det en av Israel.

Versene 16–24 handler om at prestene skal være uten lyte; enhver legemsfeil gjør en prest uskikket til å tjene ved helligdommen. At han er uten lyte i det ytre, skal være et symbol på den indre lytefriheten, både hans egen og Israels. Ingen skavank må komme fram for Gud, for den er et symbol på en indre skavank.

3 Mos 22,1–16 og 22,17–33 er igjen to avsnitt. Først tales det om de hellige gavene og om hvem som skal ete dem. Loven gjelder fortsatt prestenes og presteslektenes hellighet, i den forstand at de ikke må ete av de hellige gavene i uren tilstand. Versene 17–33: Også offerdyrene skal være hellige, også de skal være uten lyte. Først på den åttende dagen skal de nyfødte dyrene bæres fram; de er nok urene de første dagene. Noen andre bestemmelser kommer i tillegg.

Kapittel 23Deretter følger loven om de festene da det skulle holdes hellige sammenkomster: sabbaten og årsfestene (kapittel 23).

Nå kommer vi til et nytt avsnitt: de hellige festene som skulle holdes ved helligdommen. Moses betrakter her disse festene som «hellige sammenkomster». Dette uttrykket er stikkordet i kapittel 23; det er omkvedet. Ved disse festene skal hele folket samles for sin Guds åsyn. Da må Israel jo være særlig hellig; det skal vise seg hellig for den hellige Gud.

Vers 2 er overskriften. Vers 3 taler om sabbaten, den ukentlige festen, som ikke hører til festene i snevrere forstand, det vil si årsfestene. Vers 4 er overskriften for den neste delen: årsfestene, fra v. 5 til slutten. Versene 5–8: påskefesten; v. 9–22: førstegrødens fest, det vil si pinsefesten; v. 23–25 enda en fest; v. 26–32 forsoningsfesten; v. 33 ff. løvhyttefesten.

Tidligere, for eksempel i 2 Mos 23, har vi hatt korte bestemmelser; her blir de mer detaljerte. Alt her viser tilbake til paktsboken, 2 Mos 21–23. Forsoningsfesten er allerede omtalt i 3 Mos 16; her får vi nøyaktige forskrifter.

Disse festene faller i to grupper. Den ene er festene da Israel skal vise seg for Herren: påskefesten, ukefesten og løvhyttefesten. Den andre er festene som faller på den første og den tiende dagen i den sjuende måneden. Den sjuende måneden var festmåned, sabbatsmåned. 7 og 10 er symbolske tall. Israels kirkeår begynner med denne måneden; den svarer til vår advent. Det borgerlige året begynner med den første nisan, med påsken.

Kapittel 24Kapittel 24 inneholder en gjentakelse av loven fra 2 Mos 27,20–21 om oljen til lampene på gullysestaken (v. 2–4), en befaling om skuebrødene (v. 5–9) og beretningen om hvordan en israelitt som hadde spottet Gud, ble straffet med døden (v. 10–23).

Dette kapitlet ser ut til å bryte sammenhengen i 3 Mosebok fullstendig og vitne om planløshet. Men slik er det ikke: det er snarere en indre sammenheng mellom de to første lovene i kapittel 24 og lovene om festene. Lovene om festene taler jo om hva Israel skal gjøre på bestemte dager i året. Men 24,2–9 gjelder det Israel skal gjøre hver dag: den daglige tjenesten for Gud, den daglige gudsdyrkelsen.

Lysestaken med lampene er et symbol på den israelittiske menigheten som verdens lys, som skal være et lys i mørket, et lys for Herren og for andre. At israelittene skal gi oljen, stoffet til lyset, symboliserer at Israel stadig skulle legge vinn på å være lys. Skuebrødene symboliserer Israels offer til Herren av sine gode gjerninger; de er den åndelige maten for Herren. Også dette skal skje stadig, som en vedvarende tjeneste. Alt dette står jo i indre sammenheng med de foregående lovene om festene.

3 Mos 24,10–23 er, som 2 Mos 32–33, et innskudd. Hendelsen avbryter framstillingen og blir fortalt her fordi den fant sted like etter at disse lovene var gitt; her er det altså en slags kronologisk sammenheng. Dessuten er det ikke bare en enkel hendelse: her gir Gud en straffelov for slike ugudelige. I 2 Mos 22 er det allerede talt om slike, men straffebestemmelsen blir først gitt her.

Kapittel 25

Kapittel 25 inneholder lover om sabbatsåret og jubelåret, og dessuten lover om hvordan man skulle opptre overfor israelitter som var blitt fattige og på grunn av fattigdommen hadde solgt seg som treller.

Kapittel 25 er et av de mest interessante kapitlene i Moseloven; det lar oss virkelig kaste et blikk inn i den mosaiske samfunnsordningen. Det henger sammen med kapittel 23. Først tales det om sabbatsåret, det sjuende året, den første syklusen, så om jubelåret, det femtiende året, etter 7 × 7 år. Sjutallet forekommer i alle Israels fester. Etter 7 × 7 år feires det også en fest, og den avslutter festsyklusen. Den sjuende dagen, den sjuende måneden, det sjuende året osv. er særlig hellige. Slik henger dette kapitlet sammen med kapittel 23, og 24,10 ff. viser seg å være et innskudd.

Jubelåret kommer altså hvert femtiende år og teller sju sabbatsår. Dette året skulle feires på en særegen måte. All eiendom skulle gis tilbake, og alle personer skulle gis fri; alt og alle skulle altså føres tilbake til den opprinnelige tilstanden (*restitutio ad integrum*), og alt arbeid skulle hvile. Det var et frihetsår, et gjenopprettelsesår og et hvileår. Dette kapitlet er altså svært særegent, og det avslutter hele det mosaiske året.

Fra 3 Mos 25,8 tales det om jubelåret som en høytid som skal holdes hellig. Friheten og hvilen skulle kunngjøres på forsoningsdagen, og da begynte vel frihetsåret i egentlig forstand. Det kalles jubelåret fordi larmbasunen skulle lyde gjennom hele landet og kunngjøre frihet, gjenopprettelse og hvile. Ordet kommer av *jabal* (יבל), som egentlig betyr «larme»; det er altså egentlig «larmåret», fordi larmbasunen ble brukt da. Det har ikke noe å gjøre med vårt ord «jubel».

Versene 13–34 handler om hvordan året virker inn på eiendommene, og versene 35–55 om hvordan det virker inn på personene. Vers 13 er overskriften og temaet for første del (v. 14–34). Først kommer noen forberedende bestemmelser om salg av eiendom (v. 14–24): versene 14–19 advarer mot å undertrykke noen ved salg, og versene 20–22 er et løfte som skal ta bort den kjødelige bekymringen.

I vers 23 kommer så loven om at eiendom skal gå tilbake til sin tidligere eier, og herfra stilles det allmenne prinsippet opp: Israel kan ikke selge sin eiendom for alltid. Egentlig kan israelitten slett ikke selge eiendommen sin, bare en

rekke årsavlinger fram til jubelåret; det er avlingene som kan selges, ikke selve eiendommen. Begrunnelsen er at landet ikke tilhører Israel, men Gud. Israel har bare bruksretten til landet, og derfor kan bare bruken selges. Som en følge av dette må det være adgang til innløsning.

Versene 25–28 handler så om de tre måtene eiendommen kan løses inn på. Med hus i byer er det helt annerledes: de skal ikke gis tilbake. Byene er nemlig noe utenom det vanlige i Israel; i den israelittiske samfunnsordningen var det egentlig ikke tenkt på byer, det vil si steder med murer. Slike egentlige byer ble ikke regnet med til jordeiendommene. Stedene *uten* murer ble derimot regnet med til jordeiendommene; de var landsbyer. Israel skulle jo være et bondefolk i Kanaan, og det var de også, helt til de ble et handelsfolk i diasporaen. Deretter kommer bestemmelsene om levittenes eiendommer.

Versene 35–55 handler om israelittenes personlige frihet: trellene skulle få friheten tilbake i jubelåret. Den egentlige bestemmelsen om dette begynner likevel først i vers 39; versene 35–38 er en innledning som advarer mot å undertrykke den fattige: man skal ikke ta renter av sin fattige bror.

Versene 39–55 inneholder to lover: 1) v. 39–46 og 2) v. 47–55. Den første handler om israelitter som er blitt treller hos israelitter, den andre om israelitter som er blitt treller hos fremmede som bor i landet. En israelitt skal ikke være trell, bare dagarbeider. Israelittene er nemlig Guds treller og kan derfor ikke bli noen annens treller i strengere forstand. De kan altså ikke selge seg selv, bare sin tjeneste i et visst antall år, for de er Herrens eiendom og ingen annens. Her gjelder altså samme prinsipp som for eiendommene.

Treller fra andre folk får derimot ikke friheten i jubelåret, og dem kan man behandle strengere. Men hardhet er naturligvis utelukket også her, for den mosaiske lovgivningen er påfallende human og innskjerper alltid den største menneskelighet. Fremmede skulle derimot gi israelittiske treller fri og ikke behandle dem strengt. Vår odelsrett har en viss likhet med disse bestemmelsene. Jubelåret er her en *restitutio in integrum* – en gjenopprettelse av alt til den opprinnelige stand – og et forbilde på det evige jubelåret med fullkommen frihet og hvile. Jf. 1 Tess 4,16, der Paulus taler om σαλπιγξ του θεου, «Guds basun»; det minner om dette jubelåret og den særlige betydningen det har.

Kapittel 26Hele lovgivningen ved Sinai, fra 2 Mos 25 til 3 Mos 25, avsluttes med løfter og forbannelser: løfter for det tilfellet at Israel holder loven, og forbannelser for det tilfellet at Israel bryter den.

Merknad: Et kapittel med et slikt innhold passer naturligvis svært godt som slutt på lovgivningen ved Sinai. Underveis finner vi av og til enkelte løfter og trusler, og nå avsluttes hele lovgivningen passende med en rekke løfter og forbannelser. Ved slutten av paktsboken (2 Mos 20,22–23,33) finner vi en lignende avslutning.

Kapitlet har tre deler: 1) to innledende vers (v. 1–2); 2) løfter for den som holder loven (v. 3–13); 3) forbannelsen (v. 14 ff.). På slutten, sammen med den tredje delen, kommer noen ord om Israels omvendelse. I 3 Mos 26,1–2 sammenfatter Moses hele loven: folket skal frykte og dyrke Gud alene (v. 1), og det skal holde

sabbaten og ha ærefrykt for helligdommen. Så kommer løftene og truslene, med de velsignelsene eller straffene som skal følge.

Forbannelsene er bygd opp på en helt særegen måte. Versene 14–33 inneholder truslene, forbannelsene, selve straffen, og versene 34–39 viser hvilke følger forbannelsen får for landet og for Israel. Under straffen vil Israel omvende seg i det fremmede landet, og da vil Herren igjen opprette pakten med folket (v. 40–45). Forbannelsen har fem trinn: 1) v. 14–17; 2) v. 18–20; 3) v. 21–22; 4) v. 23–26; 5) v. 27–33. Alle trinnene innledes med de samme ordene om straff, og hvert trinn skjerper straffen fra trinnet før. Straffene er så forferdelige at de kan kalles «forbannelser».

Deretter kommer følgene av straffen. Landet skal holde sabbat, det vil si hvile hele tiden, fordi Israel brøt loven om sabbatsårene, og så videre. Høydepunktet i straffen er landflyktigheten, og høydepunktet i følgene er at folket råtner bort der. Men så skal det komme et vendepunkt: resten av Israel vil omvende seg og «finne behag» i straffen – det vil si si ja og amen til den rettferdige straffen – og Herren vil være dem nådig. 3 Mos 26,46 er underskriften til alt fra 2 Mos 25 til 3 Mos 25. Her slutter egentlig Tredje Mosebok; kapittel 27 er bare et tillegg.

Kapittel 27Dette kapitlet inneholder lover om løfter og er et tillegg til Tredje Mosebok.

Etter avslutningen i kapittel 26, særlig 26,46, kan det se merkelig ut å finne nye lover her, lover om løfter. Men det er ikke så merkelig likevel, for her er det tale om ting som loven ikke krever. Gud har ikke krevd løfter; alt dette er frivillig. Skulle det altså finnes lover om løfter, kunne de ikke tas inn i selve loven, men måtte stå som et tillegg til den. Og slike lover måtte Israel ha, for det var nødvendig med bestemmelser om de løftene Israel gav Gud. Derfor får de sin plass i lovboken, og nettopp denne plassen.

Kapitlet er inndelt etter hva løftene gjelder: 3 Mos 27,2–8 løfter om personer, v. 9–13 løfter om dyr, v. 14–15 løfter om hus og v. 16–25 løfter om jordeiendom. Deretter sies det hva som ikke kan loves Herren: 1) det førstefødte av mennesker og dyr, som enten måtte løses ut eller drepes; 2) mennesker og gods som er viet til bann; 3) tienden. For alt dette tilhører Herren etter loven. Så kommer en ny avslutning, med påminnelsen: «Dette er de bud som Herren ga Moses på Sinai berg for Israels barn.»

§ 19. Fjerde Mosebok

Fjerde Mosebok begynner med at Gud fastsetter hvilken plass helligdommen skal ha i Israel: hvordan folkets stammer skal være plassert i forhold til den, og hvordan den skal behandles hver gang leiren bryter opp under vandringen gjennom ørkenen (kap. 1–4).

Moses og Aron mønstrer det israelittiske folket sammen med tolv stammehøvdinger, og antallet våpenføre menn i stammene oppgis; bare Levis stamme er unntatt (kap. 1). Leirene for de mønstrede israelittene fastsettes, og likeså den ordenen stammene skal bryte opp og dra fram i (kap. 2). Så fortelles det om hvordan Levis stamme blir utvalgt til å slå leir like ved helligdommen og gjøre tjeneste ved den (kap. 3). Til slutt oppgis antallet tjenestedyktige menn i Levis

stamme, og det gis bestemmelser om hvilke oppgaver de skal ha ved helligdommen (kap. 4).

Merknad: I 4 Mos 1,1 får Moses befaling om å mønstre folket på den første dagen i den andre måneden i det andre året etter utgangen fra Egypt. 2 Mos 40,17 forteller at Moses reiste helligdommen på den første dagen i den første måneden i det andre året. Av dette følger at lovene i Tredje Mosebok ble gitt i løpet av den første måneden. Hele lovgivningen i Tredje Mosebok har jo på den ene eller andre måten med den nyreiste helligdommen å gjøre; helligdommen er midtpunktet for alle lovene der. Heller ikke i begynnelsen av Fjerde Mosebok forlater vi denne sammenhengen: også de første kapitlene har med helligdommen å gjøre, men på en annen måte. Kapittel 1 og 2 fastsetter hvordan Israel i det ytre skal slå leir rundt helligdommen og bryte opp med den.

Kapittel 3 og 4 forteller hvordan den stammen som står helligdommen nærmest, skal forholde seg til den. Etter lovene i Tredje Mosebok om det indre forholdet til helligdommen får vi altså i de fire første kapitlene her lover om det ytre forholdet.

Vi må likevel huske at de forholdene som beskrives her, bare gjelder vandringen i ørkenen; det er «Israel i ørkenen» det er tale om. Slik har de fire første kapitlene i Fjerde Mosebok allerede et historisk preg, og det stemmer med bokens karakter, som i hovedsak er historisk. Tredje Mosebok er en lovbok, Andre Mosebok en blandet bok. Etter ordlyden gjelder nemlig ikke det som sies i 4 Mos 1–4, i Kanaan. Vi har altså en naturlig overgang til historisk fortelling, men dermed også til et annet område.

Vi måtte vente å finne nettopp disse fire kapitlene først i Fjerde Mosebok, for de handler om israelittenes og levittenes ytre forhold til helligdommen. Oppbruddet, som 4 Mos 10 forteller om, var nå nær forestående. Derfor var det naturlig å si, mens Israel ennå var ved Sinai, hvordan og i hvilken orden folket skulle bryte opp med helligdommen, og derfor er kapittel 3 og 4 nødvendige her. Vi merker at oppbruddet er nær.

Kapittel 1–4 faller i to deler: kapittel 1–2 om Israels tolv stammer og kapittel 3–4 om levittene, den trettende stammen. Israels krigsstyrke er på 603 550 mann. Levittene skal ikke mønstres som krigsfolk; de skal bare gjøre tjeneste ved helligdommen og slå leir like ved den. Innholdet i kapittel 1 forbereder bare kapittel 2, og i enkelte vers på en måte også kapittel 3 og 4. Kapittel 2 beskriver hvordan Israels stammer var ordnet i leiren, både når de lå i ro og når de var på marsj.

Israels leirorden

- Nord: Naftali, **Dan**, Asjer.
- Vest (Rakels «barn»): Manasse, **Efraim**, Benjamin.
- Øst (hovedsiden): Issakar, **Juda**, Sebulon.
- Sør: Simeon, **Ruben**, Gad.

Innerst, i en firkant rundt helligdommen: i nord merarittene, i vest gersjonittene, i øst Moses, Aron og prestene, i sør kehatittene.

Stammenes banner er midtpunktet i hver avdeling, og østsiden er hovedsiden. Dette er formen på Israels samfunn: to sirkler rundt samme midtpunkt. I

midten er Gud. Rundt selve helligdommen ligger levittene, med Moses, Aron og presteskapet på østsiden, siden de hadde ledelsen, og rundt dem igjen ligger alle Israels tolv stammer. Når de brøt opp, gikk de stammene som lå mot øst og sør, først. Så kom helligdommen med levittene i midten, og sist kom de stammene som lå nord og vest for helligdommen.

Kapittel 3 handler om levittene. Vers 1 er overskriften, og versene 2–4 gir Arons slektsliste. Versene 5–10 forteller hvordan levittene ble stilt fram for prestene: først nevnes prestene, og så blir levittene «gitt» til dem som medhjelpere. Versene 11–13 sier at levittene trer i stedet for de førstefødte.

Versene 14–39 forteller om mønstringen av levittene, som viser hvilken plass de skal ha ved helligdommen, hvordan de skal ligge i leiren og så videre; deretter sies det hvilke deler av helligdommen de skal bære under vandringen. Levittene var 22 000 mann.

Så får Moses befaling om å mønstre de førstefødte, for levittene skulle jo tre i deres sted. Det kunne være – og det var også – flere førstefødte i Israel enn det var levitter (v. 40–43); de førstefødte var 273 flere. Til slutt gis det en bestemmelse om disse overtallige: de skulle løses ut. Dette viser oss hvor streng og nøyaktig loven var, og hvor regelrett den ble overholdt.

Kapittel 4 handler nærmere om tjenesten de tre grenene av levittene hadde ved helligdommen, både på marsj og i ro. Kehatittene nevnes først, enda Gersjon var Levis førstefødte, fordi de var hovedgrenen og skulle ta seg av de helligste delene av helligdommen. Derfor lå de også mot sør, som vel var den fornemste siden etter øst. Rangordenen var vel denne: øst, sør, vest, nord. Versene 34–49 forteller hvordan befalingen ble utført.

Kapittel 5 og 6

Deretter følger en rekke lover og bestemmelser (kap. 5–6): for det første befalingen om å få alt urent ut av leiren (5,1–4); for det andre en bestemmelse for det tilfellet at en man har vært troløs mot – ved å nekte for å ha fått noe i forvaring av ham – er død uten å etterlate seg noen nær slektning (5,5–10); for det tredje en lov om hvordan man skal gå fram når en mann mistenker sin hustru for ekteskapsbrudd (5,11–31); for det fjerde lover om nasireerløftet (6,1–21); og for det femte bestemmelsen om prestenes velsignelsesord, den mosaiske velsignelsen (6,22–27).

Kapittel 5 og 6 har altså fem avsnitt: fire lover og til slutt bestemmelsen om velsignelsen. Den første loven ser ut til å vise hvordan disse lovene henger sammen med helligdommen: alt urent må fjernes, for det som er vanhellig, kan ikke stå i samfunn med den hellige Gud. Her er sammenhengen med helligdommen tydelig, og det var helt naturlig at denne loven ble gitt nettopp da, i tilknytning til talen om leirordenen.

Med de neste lovene ser det annerledes ut. Men ser man dypere etter, viser det seg at det er god grunn til at de står der de står. I 5,5–10 og 5,11–31 har vi to lover; den første hører inn under det sjuende budet, den andre under det sjette.

Etter den første loven (5,1–4) venter vi straks at også disse skal ha med leirordenen å gjøre – naturligvis ikke den ytre, som det var tale om før, men den indre, etiske leirordenen. Til den hørte at alt urent ble holdt ute, men også at det ikke

skulle ligge noen bann over leiren. Å nekte for å ha tatt imot noe brakte jo en slik bann over leiren, og den som hadde gjort det, kunne ikke ha plass i leirordenen med mindre han fikk syndsforlatelse ved skyldoffer og erstatning.

Hadde en hustru begått ekteskapsbrudd, lå det også en bann over henne, og den måtte enten fjernes, hvis hun var skyldig, eller vises ikke å finnes, hvis hun var uskyldig. En slik strid mellom ektefolk kunne bryte ned all indre leirorden hvis den bredte seg. Nå fjernes disse farene: den skyldige ble fjernet, og den uskyldige ble erklært uskyldig. Dette er vel grunnen til at disse lovene står her: alt urent, all synd mot den hellige ordenen, både mot det sjette og det sjuende budet, måtte fjernes.

For nasireerløftet er grunnen en annen. Av 4 Mos 1–4 så vi at det var to sirkler med samme midtpunkt rundt helligdommen: de vanlige israelittene og levittene. Men i tillegg til dem fantes det nå en tredje gruppe, nasireerne, de israelittiske asketene eller «munkene». Også om dem måtte det tales – ikke med tanke på den ytre, men på den indre leirordenen, for de skulle ikke ha noen særskilt plass i leiren, men i det indre skulle de skilles ut fra de andre. Nasireerne skulle være særlig hellige, og de kunne være asketer enten for livet eller for en tid. Noen, som Samson, ble innviet til det allerede før fødselen.

Slutten av kapittel 6 setter seglet på Israel, som lå i leir rundt helligdommen og den hellige Gud. Prestene formidlet den velsignelsen som strømmet fra Gud over Israel, samlet rundt ham. Her har vi altså et avsluttende avsnitt. Velsignelsen gjør Israel til et hellig folk og gir det kraft til et hellig liv; den gir Israel positive krefter til hellighet, og det trengte folket, fordi det skulle samles om Guds helligdom.

Kapittel 7,1–9,14

Deretter får vi en beretning om hvordan Israels stammehøvdinger brakte gaver og offer til helligdommen da den ble innviet (kap. 7), og videre en beretning om hvordan levittene ble renset og tiltrådte sin tjeneste (8,5–26), innledet med en forskrift om at Aron skal tenne lampene på lysestaken (8,1–4). Til slutt kommer en beretning om hvordan Israel på Herrens befaling feiret den andre påsken ved Sinai, og en lov om de «urenes påske» (9,1–14).

Merknad: Kapittel 5 og 6 har altså en god sammenheng i Fjerde Mosebok. Kapittel 7 henger sammen med innvielsen av helligdommen, som det tales om i 3 Mos 8,10–11, og vi kunne derfor ha ventet å finne dette kapitlet etter 3 Mos 10. At beretningen først kommer her, er for det første fordi Moses i 3 Mos 10 ikke kunne bryte rekken av lover, men måtte fortsette med dem. For det andre har Moses satt den her fordi gavene delvis var utstyr som levittene skulle bruke når tabernaklet ble flyttet – vogner og trekkokser til å frakte helligdommen – og om dette skulle det snart tales. Derfor står beretningen nettopp her; den vender seg mot det som følger (kap. 10). Kapitlet henger også sammen med kapittel 1–4, der det også ble talt om den ordenen Israel skulle bryte opp i.

Versene 2–9 forteller at Israels stammehøvdinger gir Herren vogner og okser i gave, så tabernaklet kunne fraktes med dem. Kehatittene får ingenting, for de skulle bære sine hellige gjenstander på skuldrene. Versene 10–83 forteller om de andre gavene, særlig offerne, som de tolv høvdingene – og i dem de tolv

stammene – brakte ved innvielsen. Høytideligheten varte i tolv dager, og derfor har vi her tolv avsnitt. Høvdingene kommer i samme rekkefølge som i leirordenen, og alle brakte de samme gavene. Versene 84–88 avslutter med summen og vekten av gavene. I vers 89 gir Herren til kjenne at han har tatt imot gavene med velbehag.

Kapittel 8 har to deler: 1) v. 1–4 og 2) v. 5–26. Det er helt konsekvent at det her tales om levittenes renselse og så videre, for kapittel 7 har talt om transporten som levittene skulle sørge for. I ørkenen var det deres viktigste tjeneste, og den skulle snart begynne. Derfor står beretningen her. Men hva gjør 8,1–4 her? Lampene skulle kaste lyset klart framover, altså mot tabernaklet. 8,5–26 handler om levittenes tjeneste ved helligdommen. Kapittel 7 forteller om de gavene Israel ga gjennom sine høvdinger; folket tjente altså Gud i helligdommen ved å bringe gaver til tjenesten. Da ser det ut til at 8,1–4 står her fordi det også skulle tales om prestens tjeneste – naturligvis ikke i detalj, men gjennom en handling som er et symbol på den: å tenne lampene så de lyser klart. Jf. 3 Mos 24. Lampene er et bilde på Israel, som skulle være et lys i verdens mørke. Lampene skal lyse mot Herren, det vil si at Israel skal lyse for Herrens ansikt. Det er dette 8,1–4 handler om: oppgaven med å tenne denne lysestaken overdras nå til Aron. Arons tjeneste samler seg så å si i dette at han gjør Israel til et lys for Herren, og denne handlingen er et symbol på tjenesten hans. På slutten (v. 23–26) tales det om når levittene er tjenestedyktige: bare i sin fulle manndomskraft, fra de er 25 til de er 50 år, skal de gjøre tjeneste.

Kapittel 9,1–14 handler om den andre påsken ved Sinai og om de «urenes påske». Vi befinner oss jo i det andre året etter utgangen, i den første og andre måneden. Da måtte Israel feire påske for andre gang – eller egentlig for første gang, for den første påsken var en uvanlig påske: den var ikke en minnefest, og det var jo det påsken skulle være. Før denne andre påsken må Herren gjenta befalingen (v. 1–3), og Israel følger den (v. 4–5). Dette er nevnt her fordi det falt på denne tiden. Jf. 3 Mos 24,10–23.

Versene 6–8 forteller at det på den tiden fantes noen urene i Israel, fordi de hadde kommet i berøring med lik. Siden det ikke kunne være tale om at de feiret påsken da, måtte man få vite om de skulle la være å holde påske helt eller feire den senere. Nå får de loven (v. 9–14): de skal feire den i den andre måneden. Også her er loven nevnt fordi anledningen bød seg. Jf. også her 3 Mos 24,10 ff.

Kapittel 9,15–10,10

Etter beretningene og lovene i kapittel 7,1–9,14 følger en melding om hvordan Herren ved skystøtten ville gi folket tegn både til å bryte opp og til å slå leir, og slik selv lede vandringen gjennom ørkenen (9,15–23). Så følger befalingen om å lage to sølvtrompeter. Med dem skulle menigheten kalles sammen og få tegnet til oppbrudd, og de skulle også brukes i krig og på høytidene (10,1–10).

Merknad: Nå nærmer vi oss Israels oppbrudd, for disse to avsnittene handler først og fremst om Israels vandring gjennom ørkenen, som er nær forestående. Derfor var det nødvendig at Herren på dette tidspunktet ga en bestemmelse om vandringen og om hvordan den skulle ledes, og det skjer i 9,15–23. Israel skulle ikke bryte opp eller slå leir på egen hånd eller på Moses' befaling; Herren selv

ville gi tegn til begge deler ved skystøtten og ildstøtten. Det er Gud som leder vandringen. Nært knyttet til dette er 10,1–10, som avslutter det store avsnittet fra 1,1 til 10,10. Trompetstøtene skal i krig og på høytidene få Gud til å være Israel nådig.

Med 4 Mos 10,11 begynner noe helt nytt: Israels oppbrudd, folkets ulydighet og gjenstridighet, vandringen omkring i ørkenen og de enkelte hendelsene der. I 10,10 er Israel altså ennå ved Sinai: fra 2 Mos 19 til 4 Mos 10,10 er Israel ved Sinai, får lover og inngår pakt med Gud. Avsnittet i Fjerde Mosebok er bygd slik: kapittel 1–4 den ytre leirordenen; kapittel 5–6 den indre leirordenen; 7,1–9,14 de siste hendelsene ved Sinai; 9,15–10,10 anvisninger om oppbruddet og vandringen.

Fra 10,11 til 14,45 følger så beretningen om Israels vandring gjennom Sinai-ørkenen til Kadesj ved sørgrensen av det lovede land. Det er folkets historie fra oppbruddet fra Sinai til Herren forkastet den slekten han hadde ført ut av Egypt.

Merknad: Avsnittet vårt er historisk fra begynnelse til slutt og ligner 2 Mos 15,22–19. Der får vi en beretning om vandringen fra Rødehavet til Sinai, og på samme måte får vi i 4 Mos 10,11 ff. en beretning om reisen fra Sinai til Kadesj, der Israel kommer gjennom ørkenen fram til dørterskelen til det lovede land. Egentlig har vi altså tre store avsnitt: 1) 2 Mos 15,22–19,1; 2) 2 Mos 19,2–4 Mos 10,10, ved Sinai; 3) 4 Mos 10,10–14,45. Mosebøkene skulle derfor egentlig ha sluttet med 14,45 hvis ikke den store katastrofen hadde inntruffet, den som gjorde de to årene til førti og førte til at folket ble forkastet. I kapittel 13 og 14 blir folket forkastet, og avsnittet er derfor svært viktig; særlig de siste kapitlene utgjør vendepunktet i ørkenvandringen.

I 10,11–36 fortelles det om oppbruddet fra Sinai. 10,11–12 viser tilbake til 2 Mos 19,1. Merk: Parans ørken er ikke det første stoppestedet, for oppbruddet derfra fortelles først senere; ordene foregriper 12,16. Parans ørken er endemålet for reisen her. Der lå Kadesj, der katastrofen inntraff. Ved stedene underveis stanset Gud bare en kort stund; i Paran «stanset Gud for alvor».

Oppbruddet skjedde nå helt i samsvar med kapittel 2, men her får vi noen nærmere bestemmelser eller forklaringer til 2,17, der dette bare er svakt antydet: rekkefølgen tabernaklet skulle flyttes i. To av levittenes grener dro mellom de tre første og de tre neste stammene, og så kom kehatittene med de hellige karene etter alle seks stammene. Det er altså ikke slik at alle levittene gikk i midten. Teltet skulle jo være reist før kehatittene kom, og derfor var det et slikt mellomrom.

Så ber Moses sin svoger Hobab om å være deres veiviser i ørkenen (10,29). Det skjedde før oppbruddet, men blir fortalt etterpå, som et mindre vesentlig tillegg. Hobab skulle ikke bestemme veien – det gjorde jo Gud – men vise Israel hvor de kunne finne beite, kilder, oaser og så videre.

Versene 33–36: Israelittene drar tre dagsreiser framover. Alt beskrives her så å si fra Herrens ståsted, han som er deres fører og vern, og stykket er svært poetisk. Her får vi vite at paktens ark ble båret foran hele Israel. Etter 10,17 ff. skulle man ha ventet at den gikk i midten, men her ser vi at den bæres foran;

her har vi altså igjen en nærmere bestemmelse til det som står før, i 10,13–28. Under vandringen er skystøtten knyttet til arken. En del av kehatittene og noen av prestene gikk altså vel foran hele toget med paktens ark.

Fra 11,1 begynner beretningen om hvordan Israel knurrer og gjør opprør mot Herren, til han til slutt forkaster den gamle slekten. 11,1–3: Israel knurrer allerede den fjerde dagen etter oppbruddet, for reisen var besværlig. Det som hendte i 2 Mos 17–19, gjentar seg i større målestokk. Dommen kommer, men Israel knurrer verre enn før. Denne gangen var det den blandede hopen blant Israel – folk av annen ætt, som hadde fulgt med fra Egypt – som begynte å knurre og forførte Israel selv. Dette står i 11,4–6, og i 11,6–9 beskrives mannaen og så videre. De har avsky for «Guds mat» og vil ha «verdens mat».

11,10–16: Gud blir vred over Israels knurring. Også Moses blir harm over alle byrdene han har; han gir uttrykk for sin utålmodighet overfor Gud og ber om hjelp, så byrden kan bli lettere. Moses' klager er berettiget, og de kommer særlig av at Herren ikke kommer folket til hjelp.

Moses får sytti medhjelpere, og folket får løfte om kjøtt i lengre tid og i større mengde enn de selv vil ha (v. 16–20). De sytti eldste skal få del i Moses' ånd. Herren gir altså kjøtt, men det viser seg straks at han også vil straffe folket. Versene 21–23: Moses er lite troende (jf. Matt 15,33; Joh 6,7–9), og Herren svarer. Versene 24–30 forteller hvordan det første løftet blir oppfylt: De eldste profeterer i leiren.

Versene 31–32 forteller at Herren sender vaktler, men samtidig kom også straffedommen i form av pest (v. 33 ff.). Derfor ble stedet kalt «Lystens graver» (Kibrot-Hatta'ava).

Men Moses må også kjempe mot dem som står ham nærmest; motstanden kommer også fra dem som sammen med ham var folkets profeter. Dette er innholdet i kapittel 12. Mirjam (Maria) begynner og forleder Aron. Hun baktaler Moses fordi han etter sin første hustrus død hadde giftet seg med en kusjittisk kvinne, altså en kamittisk eller arabisk – «morlandsk» – kvinne.

Moses' vitnesbyrd om seg selv er svært bemerkelsesverdig. Kritikerne mener ofte at dette selvvitnesbyrdet motbeviser at Mosebøkene er ekte, altså at Moses har skrevet dem. Men sammenlign med det Paulus og Daniel vitner om seg selv! Hellige personer kan omtale seg selv i tredje person.

Aron og Mirjam blir straffet. Bemerkelsesverdig er her ordene om hvor mye klarere Herren åpenbarer seg for Moses enn for de andre profetene og profetinnene. Mirjam blir spedalsk, for hun er hovedsynderen. Moses ber for henne, og etter sju dager blir hun frisk igjen (v. 11–15). Vers 16 forteller at Israel kommer til Paran, og om hendelsene der forteller de to neste kapitlene, 13 og 14.

Av 5 Mos 1,22 ff. ser vi at Israel ba Moses sende speidere inn i Kanaan, nå som de var i ferd med å dra inn; de er nær målet. Moses får befaling om å sende tolv fremstående israelitter som speidere, og de blir regnet opp og får sin instruks (13,1–20). 13,20 forteller når de ble sendt ut: på slutten av juli eller i august i det andre året etter utgangen, altså omtrent halvannet år etter utgangen.

Versene 21–24 forteller om speidernes reise, og fra vers 25 kommer deres beretning om den. 14,1–10: Folket gjør opprør på grunn av beretningen. Her når

deres vantro og deres opprør mot Gud toppen: de vil for alvor vende tilbake til slaveriet i Egypt. Her må man alltid sammenligne med parallellstedene i Femte Mosebok, som utfyller beretningen.

Guds herlighet åpenbarer seg, og Gud trer fram her på samme måte som i 2 Mos 32. Men også her ber Moses for folket, og Gud oppgir sin hensikt om å utrydde hele folket. Det er bemerkelsesverdig hvordan Moses her minner Herren om den åpenbaringen av hans vesen som han selv hadde gitt på Sinai (2 Mos 34,6 osv.).

Likevel skal den gamle slekten utryddes, men ikke folket som folk (v. 11–25). Folket får også befaling om å vende tilbake dit de kom fra, det vil si til Rødehavet. Versene 26–35 er den høytidelige kunngjøringen av dommen, et av de mest storslåtte og gripende stedene i Mosebøkene. 1 Kor 10,1–5, Hebr 3,7–19, Sal 95,8–11 og mange andre steder i Det gamle og Det nye testamente viser tilbake til den.

Til straff dør de ti speiderne (v. 36–39); bare Josva og Kaleb blir spart. Folket sørger og vil gjøre det gale godt igjen. Før var de motløse, nå er de trassige; en del av dem drar inn i Kanaan, men blir slått ned. Da var det også at Gud straffet synden ved Sinai, kalvedyrkelsen, slik han selv hadde sagt (2 Mos 32,34); nå er tiden kommet da også det ordet skal oppfylles. Her i Kadesj kommer den tiende knurringen og fristelsen. Tallet ti er jo fullendelsens tall: Målet for fristelsene er fullt!

Kapittel 15–19

Det neste avsnittet (4 Mos 15–19) inneholder en beretning om hendelser som skjedde, og lover som ble gitt, i de 37 årene da Israel vandret omkring i ørkenen og den eldre slekten litt etter litt døde ut, slik Herren hadde dømt da han forkastet den.

Merknad: Bare disse fem kapitlene hører til de 37 årene mellom Herrens forkastelse av Israel og det førtiende året etter utgangen. Av det kan vi ikke slutte at det ikke hendte noe mer i disse årene, men i det store og hele hadde Israel ingen historie i denne perioden. Den gamle slekten var forkastet, og om den var det ikke noe å fortelle, bortsett fra at de døde ut; de hadde ingen historie. Heller ikke den nye slekten hadde noen historie i denne første tiden; den begynte først etter hvert å få en. Sammenlign denne begynnelsen med Israels opphold i Egypt og i eksilet. I sin gamle slekt er Israel her så å si utestengt fra samfunnet med Gud, og den unge slekten er ennå ikke fullt ut til stede. Det ville forundre oss om vi fant en utførlig beretning om hendelsene i disse årene, for de kunne bare ha liten betydning sammenlignet med de andre.

Likevel er ikke disse årene helt uten historie for Israel: det fantes noen enkelte hendelser som var mer betydningsfulle, og det ble jo også gitt noen lover. Da folket ble forkastet, var Israel i ørkenen Sin i Paran. Ifølge 5 Mos 1,46 ble de der en tid før de etter Guds befaling begynte tilbaketoget; hvor lenge vet vi ikke. 5 Mos 2,1 forteller at de dro tilbake mot Rødehavet.

I 4 Mos 33,13–30 får vi nevnt de fleste stedene de oppholdt seg på under vandringen, men hvor de lå, vet vi ennå ikke. Utenom disse fem kapitlene er dette alt vi vet om de 37 årene.

Kapittel 15 begynner helt brått; om den ytre situasjonen får vi høre i Moses' sammenfatning i 5 Mos 1,45 ff. Sammenhengen med det foregående er altså svært løs – ja, det er ingen sammenheng. Vi får bare høre om enkelte hendelser og lover her og der, men ikke hvor eller når, og det svarer til Israels historie på den tiden: tråden var brutt. Avsnittet har tre deler: 1) kapittel 15; 2) kapittel 16–18; 3) kapittel 19.

Kapittel 16–18 er hovedinnholdet og forteller om hovedhendelsen i disse årene: opprøret til Korah og de andre, og alt som knytter seg til det. Kapittel 15–19 grupperer seg rundt dette midtpunktet. I kapittel 15 står lover og noen enkelte hendelser, i kapittel 19 loven om den røde kua (kvigen), asken av den og rensingen med denne asken blandet med vann. Lovgivningen stanser ikke helt, og pakten er ikke helt brutt, for disse lovene gjelder den unge slekten og den tiden da den er kommet inn i Kanaan; de tar sikte på oppholdet der.

Kapittel 15,1–31 inneholder lover. 15,1–16 er lover om offer: hver gang Israel bærer fram brennoffer eller slaktoffer (takkoffer), skal det alltid følge med grødeoffer og drikkoffer, og mengden skal rette seg etter dyrene. Loven gjelder både Israel og de fremmede i landet. Det karakteristiske ved den er måten den innledes på i vers 2: loven gjelder landet. Det er der den skal oppfylles, i det landet de kommende slektene skal få; det sies ikke noe om at den skal gjelde i ørkenen.

At loven ble gitt, var et løfte om at den oppvoksende slekten virkelig skulle komme inn i Kanaan, og at pakten ikke var brutt. Dette måtte trøste og oppmuntre den oppvoksende slekten.

Man må likevel ikke forstå det slik at den gamle slekten var fullstendig forkastet og helt utelukket fra samfunnet med Herren. De skal ikke komme inn i Kanaan, men Herren står likevel i et forhold til dem; sammenlign Israel i eksilet i Babylon. Det samme gjelder loven i versene 17–21: den er bestemt for framtiden, for den oppvoksende slekten, og måtte også trøste den.

Versene 22–31 er en dobbel lov om syndoffer som skal bæres fram når noen av vanvare har unnlatt å gjøre Herrens vilje. Loven om syndoffer i 3 Mos 4,13–21 gjaldt *peccata commissionis*, synder som var begått av vanvare, mens loven her gjelder *peccata omissionis*, unnlatelsessynder. De gjelder når enten menigheten eller den enkelte synder ved at de av vanvare unnlater å oppfylle Herrens bud.

Versene 30 og 31 er viktige og bemerkelsesverdige: når noen har begått en forsettlig synd, skal han dø. For en synd som gjøres «med løftet hånd», gjelder ikke syndofferet; synderen skal utryddes, og det er den gammeltestamentlige måten å utelukke noen fra Israel på. Før har det ikke vært tale om slike forsettlige synder, bare om synder av vanvare, som kan sones. Derfor er versene 30–31 svært viktige; de er et tillegg til alle offerlovene i 3 Mos 1–7. Det som binder disse avsnittene sammen, er at de handler om offer.

Versene 32–36 forteller om en liten hendelse som tydelig henger sammen med versene 30–31: vi får et eksempel på en slik forsettlig synd og på hvordan den ble straffet. En mann som bryter sabbaten, blir ført ut av leiren – det vil si ut av Israels menighet – og steinet.

Avsnittet svarer til et lignende avsnitt i 3 Mos 24,10 ff. Også versene 37–41 henger sammen med det foregående; de står ikke der tilfeldig, men er satt der med vilje. Israelittene skulle sette dusker på kantene av kappene sine for å minne seg selv om at de alltid skulle oppfylle Guds hellige bud, og om pakten med Gud. Dette henger sammen med fortellingen om bruddet på sabbatsloven: mannen hadde glemt budene. Nå skulle Israel vokte seg for det og ha duskene som et minnetegn om Herrens lov.

Kapittel 16–18 handler om Korahs opprør, en av de mest bemerkelsesverdige hendelsene i ørkenen – ja, nesten i hele Israels historie. Den er i slekt med innholdet i kapittel 13 og 14 og vitner om hvordan den gamle slekten var. 16,1–40 forteller om opprøret og hvordan opprørerne ble straffet. Menigheten knurrer over straffen; Herren straffer dem som knurrer, og stadfester Arons prestedømme (16,41–17,13). Kapittel 18 gir lover om prestenes rettigheter, plikter og inntekter. Alt i avsnittet dreier seg om Arons prestedømme, om prester og levitter.

Når hendelsen fant sted, vet vi ingenting om. Opphavsmannen til opprøret er Korah, en kehatitt og en av Moses' og Arons nærmeste slektninger. Men han får andre med seg, ja, han forfører 250 av de fremste høvdingene i Israel. Opprøret retter seg mot det prestedømmet Aron og hans familie hadde, og mot Arons fortrinn og prestedømme setter opprørerne det allmenne prestedømmet (etter 2 Mos 19,6). Opprørernes synd er en synd «ikke mot Aron, men mot Herren, som har satt Aron til prest».

Kapittel 16 har tre deler: 1) opprøret (v. 1–3); 2) hvordan Moses forholdt seg til opprøret (v. 4–17); 3) hele menigheten slutter seg til Korah i et nytt, allment opprør (v. 18–35). Herren vil utrydde hele menigheten og bare la Moses og Aron leve, men de ber for menigheten, og Herren sparer den. Moses oppfordrer hele folket til å trekke seg unna og skille seg fra opprørerne, og det gjør de også. Straffen kommer over opprørerne mens folket flykter.

16,36–40: Herren gir befaling om ildkarene til de døde opprørerne, for at dette opprøret for alltid skal minne om at Aron og hans slekt er prestene. I den hebraiske teksten er disse versene 17,1–5, men i bibeloversettelsen hører de med til kapittel 16. Men med dette er ikke hendelsen og følgene av den over. 16,41: Folket ble nok skremt av straffen, men sinnet deres er ikke forandret; den gamle slekten er i en sørgelig tilstand.

Igjen ber Moses og Aron om at folket må få leve. Dommen kommer, men Aron stanser plagen, den brå døden. Folket blir frelst ved det samme prestedømmet som det har gjort opprør mot, og Arons prestedømme blir stadfestet (16,41–50).

Men Herren vil gi folket enda et bevis på at Aron er den presten han har behag i, prest etter hans vilje. Arons prestedømme stadfestes høytidelig ved et under (17,1 ff.); jf. Hebr 9,4–5. Nå er folket knekt, og en sunn redsel er kommet over dem (17,12–13). Alt i kapittel 16 og 17 henger altså sammen. Kapittel 18 gir lover om prestedømmet, og det passer svært godt at de gis her. Vers 5 viser tilbake til opprøret og dommen over Israel. Versene 1–7 handler om prestenes plikter og rettigheter, versene 8–32 om prestenes og levittenes inntekter.

Kapittel 19, den siste delen av dette avsnittet, gir lover om rensing når man har rørt ved døde og er kommet i berøring med døden. Loven viser tilbake til og forutsetter steder i Tredje Mosebok, for eksempel 3 Mos 21,1–6.10–12, og dessuten 4 Mos 5,2–4 og 6,6–7. Sammenhengen mellom denne loven og det foregående er ikke lett å se; kanskje er den at mange israelitter jo døde ved disse straffedommene.

Kapittel 20,1–22,1

I kapitlene etter avsnittet 15–19 (20,1–22,1) fortelles det om hendelsene på Israels siste vandring, fra Kadesj til Moabs ødemarker rett overfor Jeriko, i det førtiende året etter utgangen.

Merknad: Kapittel 15–19 har dels historisk innhold, dels lover. Annerledes er det med kapittel 20–21, ja også med 22–24: begge disse avsnittene er rent historiske. Vi befinner oss i den første måneden i det førtiende året, og rekken av hendelser som fortelles her, begynner med Mirjams død (20,1). Israelittene er nå igjen kommet til Kadesj, der den gamle slekten tidligere ble forkastet. Folket knurrer nå fordi de mangler vann; saken var vel at Israel etter hvert samlet seg der, og så ble det ikke vann nok. Nå snakker de sitt vanlige språk og ønsker seg døden, slik de gamle døde i ørkenen. Vi ser overalt at de fleste av den gamle slekten er døde, men den unge slekten er ikke stort bedre.

Moses skal tale til en klippe, men nå er han motløs og svak: han slår bare på klippen og taler ikke til den, han tviler på Guds nåde og allmakt og er utålmodig. (Merk hans ord.) Moses er naturligvis ikke helt vantro, men han tror ikke fullt ut, og med dette frister han Israel til enda større vantro. Moses og Aron – som ikke var med på det – blir straffet for dette.

Kadesj ble også denne gangen et vendepunkt, nemlig i Moses' og Arons skjebne (v. 3–14). Herren tar det strengt med sine tjenere: den som har fått mye, av ham skal det kreves mye. Versene 14–21 foregår for en stor del ennå i Kadesj. Moses sender bud til edomittene, men de nekter Israel å dra gjennom landet.

Kart: Det røde hav nederst, med Elat (Araba) ved nordspissen. En pil merket «Toget» går fra nordspissen av Rødehavet opp mot Kadesj. Dalen nordover fra havet er merket «Dal til Det røde hav» og «Edom», med teksten «dalen som Israel ønsket å dra gjennom». Fra Elat går en stiplet linje mot nordøst. Til venstre står det: «Israel må gå utenom Edom.»

Aron dør ved fjellet Hor; straffen begynner allerede å bli fullbyrdet. Etter den faktiske rekkefølgen hører 21,1–3 til vandringen fra Kadesj til Hor, før slutten av kapittel 20. Nå vinner den unge slekten sin første seier over en kanaaneisk konge, kongen i Arad. Så drar israelittene fra Hor mot Rødehavet for å gå utenom Edom. Et sted her knurrer folket fordi de mangler brød; de har avsky for mannaen. Herren sender svært giftige serafslanger, og så blir kobberslangen reist opp – den bemerkelsesverdige hendelsen som Joh 3,14 viser til.

Versene 10–20: Israel kommer til Moabs slette ved foten av Pisga. Noen av stedene som regnes opp, er funnet igjen. Amorittenes konge Sihon på den andre siden av Arnon og Og, kongen i Basan, blir slått. Slik blir hele området øst for Jordan, fra Arnon til Basan, inntatt. Dette er Israels første erobringer (21,21–35), mens 21,1–3 er Israels første seier.

Erobringene fører til at det lovede land blir utvidet til å omfatte en stor del av området øst for Jordan; løftet blir utvidet, og slik begynner det nå å gå i oppfyllelse. Israel slår nå leir på en del av Moabs høyslette øst for Jordan, rett overfor Jeriko, etter å ha gått utenom Moabs fjell. 33,49 angir stedet nærmere.

Kapittel 22,2–24,25

I 22,2–24,25 fortelles det om en spåmann fra Mesopotamia, Bileam, som moabittkongen Balak hadde leid for å forbanne Israel mens folket lå i leir utenfor Jeriko på Moabs sletter. Men Herren tvang Bileam til å velsigne folket, så det kunne dra inn i det lovede, hellige land, velsignet til og med av sine fiender.

Dette avsnittet er kanskje det mest bemerkelsesverdige i de midterste av Mosebøkene. Det er også poetisk vakkert og forunderlig dragende, ja, et av de mest poetiske i hele Det gamle testamente.

Etter seirene blir Balak, Moabs konge, redd for Israel, enda han tidligere (5 Mos 2,26 ff.) hadde stått i et mer vennskapelig forhold til dem – kanskje fordi han trodde at Og og Sihon nok skulle overvinne Israel. Dessuten bodde Israel nå på et område som tidligere hadde tilhørt Balak; Sihon hadde nemlig erobret en del av Moab og tatt det fra ham. Når til og med den som hadde overvunnet Balak, var blitt slått av Israel, stoler han ikke lenger på egen styrke.

Etter å ha rådført seg med midjanittiske spåmenn søker Balak hjelp hos en hedensk spåmann eller magiker fra Mesopotamia, Bileam, som vel var berømt på den tiden og kjent av midjanittene, et handelsfolk som reiste vidt omkring. Bileam skal forbanne Israel. Han avviser ikke sendebudene straks, slik han burde ha gjort, men venter for å spørre Herren.

Bileam var ikke uten tro på Herren; han er i Det gamle testamente det Simon Magus er i Det nye. Han kjente nemlig til Herrens mektige under for Israel i Egypt, ved utgangen og så videre, og han må også ha kjent løftene til patriarkene gjennom overleveringen (jf. hans profetiske velsignelser). Det som hadde hendt med Israel, var generelt blitt kjent vidt omkring (sammenlign Moses' sang ved Rødehavet).

Bileam frykter altså Herren, Israels Gud. Han tror, i den forstand at han tror på Guds makt. Han hadde stor lyst til å forbanne Israel for pengenes skyld, men Israels Gud er en mektig Gud, og han kan ikke gjøre det uten hans vilje. Derfor spør han nå Gud, for han tør ikke forbanne Israel uten at folkets mektige Gud vil det. Han tror vel at Gud kan være vred på Israel, for han har hørt om folkets gjenstridighet. Men han skjønner at han må forbanne Israel i dets Guds navn, gjennom Gud, ellers hjelper det ikke. Og Gud nekter ham det.

Men Bileam er grådig etter penger og ære. Balak sender en ny sendeferd, for han kjenner Bileams gjerrighet: han skjønner at Bileam har lyst på pengene, og tror at han bare vil presse prisen opp. Bileam avslår igjen bestemt, men lysten på pengene driver ham til å spørre Gud enda en gang. Nå får han lov av Gud, men bare på det vilkår at han skal tale det Gud vil (v. 15–21). Så drar spåmannen av sted, med hjertet fylt av håp om også å få lov til å forbanne Israel, og han maler for seg hvor lykkelig han skal bli når han får penger og ære i lønn.

Mens Bileam rir av sted med disse ærgjerrige tankene, helt oppslukt av sitt håp og uten å merke noe annet, stiller Herrens engel seg i veien for ham. Men

Bileam er, som sagt, så oppslukt av sine begjær at det ikke er han, men dyret hans som først merker at noe uvanlig er i ferd med å skje – dyr har jo ofte et instinktivt forvarsel om uvanlige naturfenomener. Det er eselhoppen, ikke Bileam, som merker at engelen er nær, og viker unna og så videre. Så kommer de inn i hulveien, og så følger eselhoppens samtale med Bileam, som så ofte er blitt gjort til gjenstand for vanhellig spott.

Moses har selv her, med ordene «Herren åpnet eselhoppens munn», antydet en høyere årsak. At eselhoppen taler, er altså et verk av Guds makt. Men det eselhoppen sier, er ikke noe annet enn det et dyr som har tjent lenge, føler i seg selv; det er disse følelsene som her blir uttrykt i menneskelige ord ved Guds allmakt. Innholdet i talen er derfor i seg selv ikke påfallende. Har så Gud formet menneskelige ord i eselhoppen, eller har den bare gitt fra seg sine egne lyder, som profetens øre har forstått? Det kan ikke avgjøres; det ene er like mulig og tenkelig som det andre.

Eselhoppen irettesetter nå Bileam. Deretter åpenbarer Herrens engel seg for ham, og først nå ser han engelen. Et umælende dyr gjorde den gangen den store profeten Bileam til skamme, han som skulle tyde så mye (2 Pet 2,15–16). Herren åpenbarer seg altså for ham og sier at dyret var årsaken til at han ble berget, for Herren var kommet for å drepe ham.

Men hvordan kunne Gud gjøre det, når han selv hadde gitt Bileam lov til å dra? Det ser ut som en selvmotsigelse, men saken er at Gud her ville hindre at Bileam handlet mot hans vilje. Bileam hadde nok gitt seg så helt over til sine pengeforhåpninger at det var fare for at han kunne trosse Guds vilje og forbanne Israel. Det var altså fordi han var så oppslukt av sine begjær at Herren nå åpenbarte seg for ham. Gud gjør ham til skamme og innskjerper ham enda sterkere at han ikke skal si noe annet enn det Herren vil (v. 31–34).

I versene 36–41 kommer han til Balak og blir høytidelig tatt imot. Kapittel 23 og 24 inneholder Bileams velsignelser over Israel, som er nesten det poetisk vakreste stykket i hele Det gamle testamente.

I 23,1–3 gjør Bileam og Balak forberedelser. Spåmannen Bileam går nå fram etter sine spåmannskunster og ser etter varsler. Herren møter ham, ikke på grunn av varslene, men etter sin egen vilje; han nedlater seg til spåmannen og sier at han får lov til å tale, men bare det Herren legger i munnen hans (v. 4–6).

Så begynner Bileams første utsagn (v. 7–10). Disse profetiske utsagnene til Bileam er, som sagt, noe av det poetisk vakreste i Det gamle testamente. De stiger stadig i fylde, dybde og innhold. Den siste velsignelsen er den mest utførlige og den dypeste.

Balak blir nå vred. Bileam unnskylder seg, og Balak ber ham følge med til et annet sted og så videre. Der ser han bare en del av folket, for det var synet av hele folket som etter Guds vilje hadde gjort et slikt inntrykk på ham at han velsignet. Nå ser han igjen etter varsler, og Herren møter ham i dem (v. 11–17).

Så kommer det andre utsagnet (v. 18–24). Det minner mye om Jakobs velsignelse, som Bileam vel har hørt om, og om andre steder i Første Mosebok – men dette gjelder særlig den tredje velsignelsen. Så kommer et tredje forsøk, men nå skjønner Bileam at spåmannskunstene ikke hjelper ham, og han ser ikke lenger

etter varsler. Fra dette stedet ser han hele Israels leir. Herrens Ånd kommer over ham med uimotståelig makt, og han faller i henrykkelse. Også dette tredje utsagnet (24,3–9) minner, som sagt, svært mye om Jakobs velsignelse, og dessuten om Isaks velsignelse over Jakob (slutten av vers 9).

Balak byr nå Bileam å flykte, ellers vil han drepe ham. Bileam unnskylder seg som før, og nå vil han også spå for Balak selv om hvordan det skal gå hans folk overfor Israel.

Dette er Bileams største profeti (v. 14–25), en profeti som er så dyp og rekker så langt at først profeten Daniel senere tar den opp og utvikler den videre. Bileam uttaler den uten å være bedt om det, for Ånden er nå over ham.

Spådommen gjelder egentlig hele forholdet mellom Guds rike og verdensriket helt til tidenes ende. I Ånden ser han Davids kongedømme helt fram til dets høydepunkt: stjernen, det vil si Messias. Så taler han om flere folks undergang. Deretter går blikket hans videre til den fjerne framtiden, da Assur kommer – inkarnasjonen og representanten for verdensrikene – i en verdensbevegelse fra øst mot vest. Så kommer en verdensbevegelse fra vest mot øst (grekerne og romerne). Bevegelsene fra øst og fra vest, som egentlig begge er to, trekker seg for hans profetiske øye sammen til én.

Så vender Bileam «tilbake til sitt land», det vil si – som vi ser av det som følger – til midjanittene, og dem gir han det rådet som det skal tales om senere.

Merk hvilken betydning denne historien hadde for slekten på den tiden: hva Bileams og Balaks planer betydde for Israel, og at planen ble gjort til intet på en måte som var så strålende for Israel.

Det var ingen ubetydelig sak for Israels framtid at Balak ville leie Bileam til å forbanne folket. Hadde Gud tillatt det, ville det ha fått sørgelige følger for Israel, enten forbannelsen hadde fått sitt opphav og sin kraft fra demoniske kilder eller fra Bileams eget indre. Riktignok ville en slik forbannelse ikke ha fått noen objektiv virkning på Israel, for Gud ville ikke tillate noe slikt. Men den ville ha fått en subjektiv virkning: Israel ville vel ha mistet motet når de hørte den.

Omvendt fikk det svært god virkning på Israel at forbannelsen ble tvunget om til velsignelse; folket ble styrket og trøstet til sin vanskelige oppgave. Gud vendte forbannelsen til velsignelse for Israel. I begynnelsen nektet Gud jo Bileam å reise nettopp av denne grunn, men da Bileam nå fikk lov, tvang Gud den mektige spåmannen til å velsigne Israel. Denne velsignelsen fra fienden gjorde godt inntrykk på Israel.

Men nå melder det seg et annet spørsmål: Hvordan fikk Moses vite alt det som fortelles i kapittel 23 og 24, og særlig, hvordan kunne han gjengi Bileams velsignelser ordrett? Alt foregikk jo i hemmelighet, og Israel var ikke til stede da velsignelsene ble uttalt. Kritikerne har derfor benektet at denne historien er sann.

Vi trenger ikke her ty til den utveien at Moses har fått vite alt ved Guds Ånd. Vi må heller ikke følge Hengstenberg, som mener at Bileam etter velsignelsen dro til Moses og Israel før han dro til midjanittene, for å gjøre seg fortjent overfor Israel ved å fortelle at han hadde velsignet folket. Vi hører ikke et eneste

ord om at Bileam skulle ha dratt til Israel først, og derfor trenger vi ikke følge Hengstenbergs syn, som står på svært svake føtter.

Saken er heller denne: Straks etter at Balak hadde jaget ham bort, dro Bileam til midjanittene (4 Mos 31,8; Jos 13,22). Da Israel tok ham til fange ved seieren over midjanittene, fortalte han vel alle disse hendelsene til Moses og Israel for å redde livet, og det er psykologisk svært rimelig. Likevel hjalp det ikke Bileam: han ble drept, både fordi han hadde villet forbanne Israel, og fordi han hadde forført Israel gjennom midjanittene. Vi har altså fortellingen om velsignelsen fra selve kilden, fra Bileams egen munn, og dette er det rimeligste synet. At Israel skulle ha fått vite alt gjennom moabittene eller gjennom midjanittiske flyktninger, er ikke rimelig.

Kapittel 25,1–18Det neste avsnittet (25,1–18) står i nær sammenheng med fortellingen om Bileam og hans spådom (22,2–24,25). Det handler om Israels avgudsdyrkelse, Herrens vrede over folket på grunn av den, Pinehas' nidkjærhet og lønnen han fikk for den, og befalingen om å føre krig mot midjanittene. Sammenhengen er at det utvilsomt var etter Bileams råd at midjanittene forførte Israel til avgudsdyrkelse, slik begynnelsen av kapitlet forteller.

Merknad: 25,1–18 er et lite avsnitt. Det forteller hvordan Israel ble forført til å dyrke Baal-Peor, en avgudsdyrkelse som var knyttet til hor. Opptent over en israelittisk høvdings frekkhet dreper Pinehas ham og skjøgen hans og stanser dermed Guds vredesdom. Så kommer Guds ord til Moses om Pinehas' lønn, og så Guds befaling om krig mot midjanittene.

Dette avsnittet henger sammen med det foregående, fordi det vel var Bileam som fikk midjanittene til å handle slik mot Israel; 4 Mos 31,16 sier det til og med direkte. Bileam tenkte at hvis Israel lot seg lokke, ville folket selv pådra seg Guds forbannelse, den som det ikke hadde nyttet for ham å uttale direkte.

Hvordan skulle vi ellers forklare at Bileam oppholdt seg hos midjanittene (4 Mos 31,8)? Han var der for å ødelegge Israel på en annen måte. Bare den kloke, dyptskuende spåmannen kan ha gitt midjanittene et så forferdelig råd; han trodde så mye på Gud at han skjønte at Israels Guds vrede da ville bli opptent. Dette avsnittet er altså et tillegg til 22,2–24,25. Her skjer Israels andre store frafall fra Gud, ved slutten av oppholdet i ørkenen, og det svarer til det første frafallet ved kalvedyrkelsen i begynnelsen.

Hendelsen her gjorde et sterkt inntrykk på Israel; se Jos 22,16–34 og Dom 20,28. Senere finner vi Pinehas som Israels yppersteprest. Ved pesten som ble sendt den gangen, gikk vel resten av den gamle slekten til grunne; den var vel også lettest å forføre. Men også den nye slekten faller fra her. Ved Sinai falt den gamle slekten fra Gud; her faller den nye slekten fra Gud til avgudsdyrkelse.

Kapittel 26

Deretter fortelles det i kapittel 26 hvordan Herren ved Moses og Eleasar lot den nye slekten og levittene mønstre på Moabs ødemarker. Det var den andre mønstringen siden utgangen fra Egypt.

Merknad: 26,1–65 (i den hebraiske teksten 25,19–26,65) er et nytt avsnitt, atskilt fra det foregående og det følgende. Etter pesten som Guds vrede hadde sendt, fikk Moses befaling om å mønstre hele Israels menighet fra tjue år og oppover,

og avsnittet forteller hvordan han fulgte denne befalingen. Rekkefølgen på stammene i listen er en annen enn ellers: Ruben og Gad kommer først, mens det ellers er Juda, Issakar, Sebulon og så videre. Moses skal nå fordele landet mellom de mønstrede stammene etter hvor store og tallrike de er, slik at den største stammen får det største området. Mønstringen hadde altså arven i Kanaan for øye, og derfor kommer befalingen i vers 52 ff. Deretter ble levittene mønstret for seg.

Av dette ser vi hva Moses hadde for øye da han ga oss resultatet av mønstringen, og da han mønstret dem. Israel skulle snart dra inn i landet, og nå måtte folket mønstres, så landet kunne fordeles på en rettferdig måte. Avsnittet henger altså sammen med erobringen og fordelingen av landet. Vi står her ved inngangen til Kanaan, og erobringen er like forestående.

Men Moses hadde også en annen hensikt. Det skulle snart føres krig mot midjanittene, og det skulle nå velges ut en styrke av Israel som skulle være redskaper for denne hevnen; derfor var det nødvendig å mønstre alle de våpenføre. Dessuten var vel den gamle slekten nå helt død: pesten hadde revet bort resten av den, og naturligvis også en stor del av den nye. Derfor begynner avsnittet også slik det gjør.

Nå var det tid for å gjenta mønstringen, denne gangen over den nye slekten, ved slutten av Israels ørkenvandring, slik den første mønstringen i 4 Mos 1 hadde vært ved begynnelsen. I 26,64 f. bemerker Moses at blant dem som nå ble mønstret, var det ingen, bortsett fra Josva og Kaleb, som hadde dratt ut av Egypt. Også dette viser at avsnittet har som mål å føre hele den nye slekten fram på skueplassen.

Etter beretningen om mønstringen av den nye slekten (kap. 26) følger i *kapittel 27* en arvelov, kunngjøringen av Moses' død og innvielsen av Josva til hans etterfølger.

Merknad: Kapittel 27 har et dobbelt innhold. 27,1–11 er en arvelov som ble utløst av en bestemt hendelse. 27,12 ff. forteller om kunngjøringen av Moses' død og innvielsen av Josva. Først handler det altså om «arvedøtre», som skal arve farens lodd når det ikke finnes noen sønn, og så videre – alt i alt en rekke bestemmelser om arv. Hovedpunktet er at døtre har arverett. Senere kommer det også en beretning om de samme kvinnene (36,10–12). Dette fortelles her fordi hendelsen inntraff nettopp på den tiden, men det har også sammenheng med det foregående: folket skulle jo snart dra inn i landet og ta det i eie, og derfor passer avsnittet godt her.

Den mønstrede hæren i Israel må nå også ha en anfører. Derfor fortelles det her hvem som skal lede folket og snart føre det inn i Kanaan. Versene 12–14 er egentlig underordnet og tjener bare til å forberede det som følger: valget av anfører. Slik står alt i den vakreste orden og sammenheng; planen følger historien.

I det neste avsnittet, kapittel 28–30, gir Moses den israelittiske menigheten en fullstendig offerordning (28,1–30,1) og forskrifter om når løfter er gyldige, både løfter om å yte noe og løfter om å avstå fra noe, altså positive og negative løfter (30,2–17).

Merknad: I 4 Mos 28–30 kommer det igjen lover, og ikke bare arvebestemmelser som i kap. 27, men en offerordning og lover om løfter. Hvordan skal vi forklare dette? Med hvilken rett står dette nettopp her? Jo, med full rett. I kapitlet foran har Moses fortalt om mønstringen av Israel. Resultatet var den israelittiske hæren som skulle erobre landet, og det er bestemt hvem som skal føre den. I 4 Mos 26,52 ff. er det dessuten gitt en forordning om fordelingen av landet. Da var det viktig at også Israels gudsdyrkelse i landet ble fastsatt enda en gang.

Israels gudsdyrkelse bestod jo først og fremst – ja, i sitt vesen – i offer. Israel skulle tjene Gud med offer i det hellige land, ja, hele folkets liv skulle være ett eneste offer. Derfor måtte det nå gis en fullstendig offerordning – og først nå, for i ørkenen kunne Israel ikke fullt ut holde hele offerloven. Men i Kanaan skulle folket komme til ro og leve for sin Guds ansikt med offer.

Alle offerlovene i 2 Mos 23,14–17; 2 Mos 31,12–17; 3 Mos 23 og 4 Mos 15,1–12 er her samlet i ett brennpunkt, et fullt sammendrag av alt som er sagt om offer før. Merk at offerne ved nymånefestene ikke var nevnt tidligere. Løvhyttefesten – årets siste fest og kanskje den høytideligste i Israel – får mest plass.

Her blir «Israels stilling» til Gud i det hellige land etter inntoget fastsatt. Avsnittet viser hvor sikker og viss erobringen var: Man kunne allerede gi lover om forholdene i landet. 4 Mos 28,1–2 er innledning. Moses går gjennom alt som kan kalles fester og høytider. Det daglige offeret er tatt med og viser at Israels liv skal være et liv i stadig offer, en hel offergave.

4 Mos 30,2–17 er her et tillegg til første avsnitt. I 3 Mos 27, tillegget til 3 Mosebok, var det tale om løfter, hva de kunne gjelde, og hvordan de kunne løses ut. Også her gis det lover om løfter, og det om to slags: negative (løfter om å avstå fra noe) og positive (løfter om å yte noe). Løftene her gjelder delvis kvinnene og hvilken stilling de har når de avlegger løfter. Sammenlign 4 Mos 30,17. Avsnittet står her fordi det man lovet å yte, for det meste var offer; løftene hang altså sammen med offerne. Også løfter om å avstå fra noe ble oftest fulgt av offer.

Det neste avsnittet, kapittel 31, forteller hvordan midjanittene ble straffet, slik Herren tidligere hadde befalt, fordi de hadde forført Israel til hor og avgudsdyrkelse (4 Mos 31).

Merknad: Her fortelles det om den hevnen Gud tidligere hadde befalt (4 Mos 25,16–18): krig mot Midjan. Ved forførelsen hadde Midjan vist seg som Israels verste og største fiende, for med den ville de løse opp forholdet mellom Gud og det folket de forførte. Slik er midjanittene Israels erkefiender, og deres gjerning var det verste attentatet mot Israel: et forsøk på å løse opp pakten mellom folket og Gud. Derfor måtte gjerningen få en straff som ble et eksempel for alle. Hevnkrigen skal også være Moses' siste gjerning.

V. 3–12 forteller om krigstoget; krigen er en utslettelseskrig. V. 13–18: hvordan fangene ble behandlet. Alle ble drept unntatt de ugifte kvinnene. Denne behandlingen svarte nettopp til midjanittenes gjerning mot Israel. V. 19–24: renselse fra urenheten. V. 25–47: fordelingen av byttet blant israelittene. V. 48–54: Førerne bringer hellige gaver til Herren som takk for at ikke en eneste israelitt var falt i denne krigen.

Kapittel 32, som følger etter, handler om fordelingen av det erobrede landet øst for Jordan mellom stammene Ruben, Gad og halve Manasse.

Merknad: 4 Mos 21 forteller om hvordan Israel erobret landet øst for Jordan. Den gang var det ennå ikke tale om å fordele det, eller om også dette landet skulle deles ut og regnes med til det egentlige Kanaan. Her hører vi hva dette området skulle brukes til; saken kom opp fordi to og en halv stamme bad om det. Moses ser bønnen deres som uttrykk for et ubrorlig sinn og blir harm på dem. Han minner dem om den kjente synden i Kadesj og mener at de andre stammene da ville miste motet osv. (v. 6–15). Og deres første tanke var virkelig å la de andre stammene klare seg selv.

Fra v. 16 forandrer de vilkårene sine, og Moses blir fornøyd med det de nå erklærer, og gir dem det de ber om. Først i slutten av kapitlet hører vi om «halve Manasse». Slik er fordelingen allerede begynt, og det i områder som egentlig ikke skulle erobres av Israel.

Deretter slutter hele 4 Mosebok med en liste over Israels leirplasser i ørkenen (4 Mos 33,1–49) og en rekke forordninger om erobringen og fordelingen av landet (4 Mos 33,50–36,13).

Merknad: Her har vi et helt særegent dokument: en liste over Israels leirplasser på vandringen. V. 2 er overskriften over dokumentet. Det har tre deler: 1) v. 3–15; 2) v. 16–36; 3) v. 37–49.

V. 3–15 nevner leirplassene mellom Egypt og Sinai-ørkenen. Sammenlign 2 Mos 12,37–19,1. Bare to av dem er ikke nevnt i 2 Mosebok.

Den andre delen gir leirplassene fra Sinai-ørkenen til ørkenen Sin, det vil si fram til Kadesj, den gangen Israel kom dit for andre gang. Det er altså leirplasser gjennom 38 år. Vi ser at Israel må ha oppholdt seg i årevis på de enkelte stedene, og at folket nok ofte har vendt tilbake fra det nye stedet til det gamle. Folket flakket omkring innenfor det samme området, ørkenplatået Paran.

Den tredje delen gir leirplassene mellom Kadesj og Moabs ødemarker rett overfor Jeriko, det siste leirstedet og endepunktet for hele vandringen. Her skrev Moses ned leirplassene sine etter Guds befaling, og nettopp da, fordi livet i ørkenen nå skulle ta slutt og vandringen gjennom den være fullført.

Avsnittet avslutter slik alt det som er fortalt, helt fra utgangen fra Egypt (2 Mos 12,37) til ankomsten like ved Kanaan (4 Mos 32). Her står vi altså også ved en avslutning. Israel står nå for andre gang ved målet, og denne gangen skal målet nås fullt ut. Derfor får vi et tilbakeblikk på vandringen. Hvor tørt dokumentet enn er, inneholder det mange verdifulle vink; særlig for Israel vekker det minner – om folkets egen gjenstridighet og om Guds nåde.

4 Mos 33,50–36,13 består av to deler: 1) 33,50 til slutten av kap. 34; 2) kap. 35,1–36,13. Begge delene innledes med egne, betegnende overskrifter. Moses får befaling fra Gud om å gi Israel en rekke forskrifter og forordninger for den forestående erobringen av Kanaan; derfor passer de svært godt her og på dette tidspunktet. Noen av dem er også nevnt mer løselig før. Grensene for det egentlige Kanaan blir oppgitt og fastsatt.

Den første store delen har tre små avsnitt: 1) 33,50–56; 2) 34,1–15; 3) 34,16–29. De gjelder i det vesentlige en og samme sak: Israel skal rette blikket mot erobringen av Kanaan.

Den andre store delen har også tre deler. 1) 35,1–8 handler om levittene; denne forordningen henger sammen med det som går foran. 2) Fristedene, v. 9–34: et svært viktig og interessant avsnitt om tilfluktssteder for den som har drept noen uten forsett. Det henger sammen med det lille avsnittet foran ved at fristedene skulle skilles ut blant levittbyene.

Om fristedene gis først a) befalingen om å opprette slike tilfluktsbyer, tre på hver side av Jordan, både for israelitter og for fremmede som bor iblant dem osv. (v. 9–15). Så følger b) bestemmelser om forsettlig drap (v. 16–21), som kommer først i fremstillingen, og c) om hvordan man skal gå fram ved drap uten forsett (v. 22–28). Den som dreper med forsett, skal straffes med døden. Hat, fiendskap osv. blir her kalt kilden til mord. Bestemmelsene er delt i to etter om drapet er utført med redskaper eller med bare kroppen, og de to delene har igjen henholdsvis tre og to underpunkter.

V. 22–28 bestemmer først hva drap uten forsett er, og hva som kjennetegner det, særlig at det ikke er begått i fiendskap, men av vanvare osv. Menigheten skal da redde drapsmannen fra blodhevneren: Når den har frikjent ham, skal den føre ham tilbake til den fristaden han først flyktet til.

Der skal han bli til ypperstepresten dør; det er altså yppersteprestens død som setter en slutt på landflyktigheten hans. Med den nye ypperstepresten begynner en ny periode. Mange har her funnet et forbilde på den sanne ypperstepresten, Kristus, som ved sin død opphever den indre landflyktigheten for den synderen som tror på ham. Så følger noen bestemmelser om bøter osv. Dermed er selve loven egentlig ferdig.

Til slutt kommer en tanke med stor tyngde: Landet blir vanhelliget ved et mord. Det er i en uforsont tilstand så lenge morderen lever, og det skjer ingen soning for landet før morderens eget blod er utøst. I dette avsnittet får vi den nærmere forklaringen av loven i 1 Mos 9,5–6. *Der* sies det ikke uttrykkelig at bare forsettlig drap skal straffes med døden. Tilsynelatende sier Moses der i Herrens navn at også den som dreper uten forsett, skal straffes med døden. Men slik kan det ikke være. 4 Mos 35 forklarer altså 1 Mos 9,5–6 nærmere og begrenser dødsstraffen til forsettlig mord.

At hatet er kilden til mord, svarer til Herrens ord i Matt 5,21–22. Mordet er bare hatets toppunkt og fullendelse.

Moses tillater blodhevnen; han avskaffer den ikke. Riktignok skal drapsmannen føres fram for dommeren, men morderen skal drepes av blodhevneren. Moses fant blodhevnen i Israel og kunne ikke oppheve den, like lite som flerkoneriet osv. (sammenlign Matt 19,8). Han avskaffer altså ikke blodhevnen, men begrenser den innenfor en «teokratisk statsforfatning». Moses verner livet til den som har drept uten forsett. Også den som har myrdet med forsett, skal først føres fram for dommeren.

Kap. 36 henger sammen med 4 Mos 27,1–11. Hendelsen her følger av det som skjedde i kap. 27, og av utfallet der. V. 13 er avslutningen på hele 4 Mosebok. Denne sluttlinjen gjelder alle lover og bestemmelser helt fra kap. 26.

4 Mosebok består åpenbart av kap. 1,1–10,10; 10,11–14,45; 15–19 og 20–36 (a) 20,1–22,1; b) 22,2–36,13). De tre siste av disse delene henger tettere sammen med hverandre enn med den første. Kap. 1,1–10,10 står i nær sammenheng med 3 Mosebok, ja med 2 Mosebok fra kap. 19. Kap. 10,11–36,13 handler derimot om hendelsene etter oppholdet ved Sinai: først hendelsene fra oppbruddet fra Sinai til forkastelsen ved Kadesj (10,11 til slutten av kap. 14), så hendelsene i de 38 årene i ørkenen (kap. 15–19), og til sist i kap. 20–36 hendelsene fra Israel kom til Kadesj for andre gang, til folket nådde grensen til Kanaan.

Som sagt er 4 Mosebok i det vesentlige en historisk bok, og derfor er den ordnet kronologisk. 4 Mos 1,1–10,10 foregår i de første 20 dagene av den andre måneden i det andre året. Etter 4 Mos 13,20 var man kommet til juli da speiderne ble sendt ut. Toget fra Sinai til Kadesj varte altså omtrent to måneder, og så lang tid dekker også 4 Mos 10,11–12,16. Omkring 20. juni kom man til Kadesj. Hvis påsken, slik vi mener, falt i april, kom katastrofen fem måneder etter påske.

Så følger hendelsene i 37½ år, og så det siste året. Dette er i hovedsak kronologien i 4 Mosebok: 1) 20 dager; 2) 3 måneder; 3) 37 år og 7 måneder; 4) ett år. Den første delen, 1,1–10,10, forbereder altså oppbruddet fra Sinai og avslutter det som går foran.

2., 3 og 4 Mosebok

Her skal vi se på 1) prinsippet for hvordan stoffet i disse tre midterste bøkene er ordnet, og 2) hvordan Pentateukens ekthet følger av den særegne planen osv. i dem.

Disse tre bøkene inneholder dels lover, dels historie. I historien gjelder naturligvis det kronologiske prinsippet, i lovene det saklige prinsippet. Riktignok faller dette i det vesentlige sammen med det kronologiske, for lovene ble gitt i den sammenhengen de står i, slik at den kronologiske og den saklige sammenhengen falt sammen. Det er naturlig: Når lovene utgjorde én samlet lovmasse, ble de naturligvis gitt i saklig orden etter innholdet.

Likevel ser vi at lovenes orden noen ganger blir brutt av en historisk hendelse som slett ikke henger sammen med loven foran eller loven etter, selv om hendelsen iblant kan føre til en lov. Sammenlign 3 Mos 24,10 ff. Dette avsnittet bryter helt sammenhengen mellom 24,1–9 og 25,1 ff. Avsnittet står her fordi hendelsen inntraff nettopp da loven i 24,1–9 var gitt. Moses brydde seg ikke om at hendelsen brøt inn i den lovmassen som går helt fra kap. 1 i 3 Mosebok.

Sammenlign også den parallelle hendelsen i 4 Mos 15,32 ff. Riktignok har dette avsnittet også en viss saklig sammenheng med det som går foran, som jo taler om frekke syndere som synder med løftet hånd, og Moses har fortalt hendelsen nettopp her for å gi et eksempel på en slik frekk synd. Men selve hendelsen må likevel ha funnet sted i det tidsrommet som kap. 15–19 skildrer, nemlig de 37½ årene da menigheten vandret omkring i ørkenen. Mange slike hendelser skjedde nok, men Moses velger ut denne ene.

På samme måte ser vi i 4 Mos 27 hvordan fremstillingen blir brutt av fortellingen om en hendelse som skjedde nettopp da lovene foran og etter ble gitt. Kap. 26 handler om hæren, 27,14 ff. om hærføreren. Disse to kunne man ventet å finne rett etter hverandre, men her skilles de av hendelsen, fordi den inntraff før Moses hadde hørt om sin død og valgt Josva. Man kan her se det som et brudd på både den saklige og den tilsynelatende historiske ordenen. Men som sagt er den historiske ordenen her i virkeligheten den riktige.

Dette har overordentlig stor betydning for Pentateukens ekthet, for det viser hvordan Pentateuken ble til litt etter litt i ørkenen. Moses føyde hver ny hendelse til det som allerede var skrevet, og satte den inn der den står, midt mellom historie og lover, nettopp fordi den inntraff da.

Slik forteller ikke en senere forfatter, og slik setter ikke en senere skribent sammen hendelser og lover. Slik skriver bare en som lever samtidig med hendelsene. Moses forteller her som øyenvitne; for ham er den historiske, kronologiske ordenen det vesentlige. Moses fører her en «dagbok» i ørkenen. Her har vi altså den reneste historie. Alt viser at lovene og historien ble skrevet ned samtidig med at de skjedde. Enhver ærlig leser må her erkjenne at dette er ren historie, ikke en sagnaktig fremstilling av gamle hendelser.

I bøkene har vi den vakreste plan og sammenheng; ja, man kan si at alt viser til alt. Hver enkelt lov og hendelse peker tilbake på det som gikk foran, og krever igjen det som følger.

Bøkene er nemlig ikke en dagbok i den forstand at alt er skrevet ned uten noen historisk-logisk sammenheng. Men bøkene er heller ikke skrevet av en senere forfatter som har lagt en fast plan på forhånd og gjennomfører den. Nei, planen blir til og fødes med selve historiens utvikling; den kommer samtidig med hendelsene og gir seg av dem. Derfor kan denne planen, som vi har sett, iblant bli brutt. Det er nettopp denne forbindelsen av plan og frihet som viser at disse tre bøkene er ren historie, skrevet ned samtidig med det som skjedde.

Her taler vi ikke om 1 og 5 Mosebok. I 1 Mosebok gjennomføres nemlig en fast plan som er lagt og tenkt ut på forhånd: Moses har skrevet 1 Mosebok etter en bevisst plan, nok med hjelp av både muntlige og skriftlige kilder. Slik er det også med 5 Mosebok; den inneholder rett og slett tre taler og et tillegg.

§ 20. 5 Mosebok (Deuteronomium)

5 Mosebok inneholder i det store og hele tre lengre taler (kap. 1–30) og en beretning om slutten på Moses' virksomhet og liv (kap. 31–34).

Merknad: Ser vi på 5 Mosebok i store trekk, finner vi en «overskrift» i bokas fire første vers. Fra v. 5 (eller v. 6) finner vi så en tale som går helt til 4,40. Til denne talen er det i 4,41–43 føyd en ganske kort beretning av Moses: bestemmelsen om tre fristeder øst for Jordan. Så følger i 4,44–49 en overskrift over noe som kalles «lov». Det er en ny overskrift, men ikke for hele boka, bare for en overordentlig lang tale, 5,1–26,19, der alt har taleform.

Først i begynnelsen av kap. 27 finner vi en ny tale, og den går fra kap. 27 til kap. 30. I de fire siste kapitlene følger så fortellingen om en hendelse som likevel

også inneholder taler og to poetiske stykker (kap. 31–34). Alle disse fire kapitlene forteller om Moses' siste virksomhet og liv.

Boka er altså langt enklere bygd opp enn de fire andre; den er den enkleste av dem alle. I motsetning til de foregående bøkene har den en retorisk og formanende karakter, og det er Moses' taler, ikke Herrens. Nettopp den formanende karakteren fører med seg profetier. Dessuten har vi her mange lover, ja en gjentakelse av hele loven, men den står i taler, og derfor får lovene en formanende karakter. 5 Mosebok har en subjektiv karakter, de andre bøkene en objektiv. Derfor er lovene her ofte omformet i subjektiv retning.

Overskriften: 5 Mos 1,1–4Denne overskriften angir først bokas innhold med ett eneste ord: «ord». Vi venter altså taler av Moses i det som følger. Overskriften gir boka navn etter hovedinnholdet (*a potiori*): i det vesentlige taler av Moses.

Så angir v. 1–2 svært nøyaktig stedet der talene ble holdt, og v. 3–4 tidspunktet. Det er en høytidelig innledning. Det ser ut som om alle talene ble holdt på én dag, og det på Moses' avskjedsdag. Så følger i v. 5 en overskrift til den første talen. Innledningen viser altså hvor stor vekt Moses la på disse talene, og det med rette, for de senere profetiske forutsigelsene knytter seg for det meste nettopp til dem.

Første tale: 5 Mos 1,5–4,40I den første talen (1,5–4,40) går Moses først gjennom hele Israels vandring fra oppbruddet fra Sinai til ankomsten til Moabs ødemarker rett overfor Jeriko. Han vil vise Israel hvor nådig og trofast Herren har vært mot folket, og hvor utro det selv har vært mot ham (1,6–3,29). Så formaner han folket til å være ham tro i framtiden og holde hans pakt (4,1–40).

Merknad: Den første talen består av to deler. Den første er en gjennomgang av Israels historie fra Sinai og fram til ankomsten til det stedet der de nå lå i leir, altså fra den 20. dagen i den andre måneden i det andre året etter utgangen fra Egypt til den første dagen i den 11. måneden i det 40. året etter denne hendelsen. Hensikten med gjennomgangen er den som er nevnt i paragrafen. Men Moses gir den også for å kunne knytte den andre delen til den: formaningen om at de nå i det hellige land skal være tro og oppføre seg annerledes enn før.

Går vi litt nærmere inn på dette, særlig den historiske gjennomgangen, finner vi først i 1,6–8 et ord fra Herren om å forlate Sinai. Så tilsvarer v. 9–18 2 Mos 18. Her nevnes ikke Jetros råd, for ordningen er jo Moses' verk. I v. 9–18 vil Moses vise at Israel fikk en fast orden ved Sinai slik at de dro av sted som et ordnet folk.

V. 19 tilsvarer 4 Mos 10,11 til slutten av kap. 12. V. 20–45 er en utførlig beretning om katastrofen i ørkenen. Her får vi vite et og annet som 4 Mosebok ikke har fortalt. Også her, som i v. 9–18, er sammenhengen saklig: Moses stiller straffen over seg selv sammen med straffen over Israel, enda det lå omtrent 40 år imellom. Så forteller han med få ord om de 37½ årene i ørkenen. I 1,20–44 har Moses nettopp vist Israels troløshet og utakknemlighet mot Gud.

5 Mos 2,2 ff. forteller om hendelser som ikke lå langt tilbake, men hadde skjedd i det samme året, det 40.: a) 2,2–8; b) 9–15; c) 16–23; d) 24–37 og e) 3,1–11. De fikk ikke Edoms land fordi Esau var Isaks sønn. Moabittene og ammonittene nedstammet fra Lot; Gud hadde gitt dem landet deres. Men som en førstegrøde

og et pant på at de skulle få selve Kanaan, gav Gud dem Sihons land (2,24–37) og Ogs land (3,1–11). I 3,12–20 får de to og en halv stammene land øst for Jordan. Samtidig setter Herren Josva inn som Israels hærfører (3,21–22). Moses derimot ble nektet å dra inn i landet (3,23–29), tross sin inderlige bønn. Først her får vi vite at han bad om at straffedommen måtte bli tatt tilbake.

Så følger formaningen: 1) 4,1–8; 2) 9–14; 3) 15–31; 4) 32–40. Deretter kommer det lille tillegget på tre vers (4,41–43), som henger sammen med 4 Mos 35,9–34. Her blir de tre stedene nå pekt ut, slik det tidligere var bestemt. Den første talen har altså en forberedende karakter.

Annen tale: 5 Mos 4,44–26,19

I den andre talen (4,44–26,19), som i overskriften (4,44–49) blir kalt en framleggelse av loven, preker Moses først om hva loven er, og hva det vil si å oppfylle den (kap. 5–11); dette er talens allmenne del. Deretter legger han fram de viktigste lovene (kap. 12–26), talens spesielle del.

Merknad: Dette er den mest omfattende talen i 5 Mosebok og etter innholdet den viktigste. Det er også etter denne talen boka har fått navnet sitt: Misjne *hattora* («lovens gjentakelse»). Talen har en allmenn del som kan kalles en «preken», og en spesiell del med enkeltlover, som likevel også er gjennomvevd av alle slags formaninger.

Den allmenne delen, kap. 5–11, faller i seks avsnitt. Først har vi likevel overskriften til hele talen, 4,44–49. V. 45 utdyper v. 44: loven = «vitnesbyrdene, forskriftene og lovbudene». Med dette menes nærmest den spesielle delen. Så oppgis tid og sted for denne framleggelsen av loven. I v. 47–49 taler Moses om erobringen av Sihons og Ogs land. Grunnen er at loven ble gitt nettopp her, i amorittenes land øst for Jordan. Det var et pant på at de også skulle erobre landet vest for Jordan, selve Kanaan, og skulle samtidig oppmuntre Israel til å holde loven.

De seks avsnittene er: 1) kap. 5; 2) kap. 6; 3) kap. 7; 4) kap. 8; 5) kap. 9,1–10,11; 6) kap. 10,12–11,32. De utgjør den første, allmenne delen. Disse kapitlene har en særegen betydning: Her fører Moses inn i hva loven egentlig er, og hva det vil si å oppfylle den rett.

Han begynner i kap. 5 med å gjenta summen av loven, de ti bud. Til denne gjentakelsen føyer han en tale der han minner Israel om hvilket dypt inntrykk det gjorde på folket som var samlet ved Horeb, da Gud selv kunngjorde de ti bud. Første avsnitt er v. 6–21, det andre v. 22–31. V. 1–5 er en høytidelig innledning til disse to delene.

Her holder Moses fram for folket at den pakten Gud har sluttet, ikke ble sluttet med fedrene, slik de kanskje kunne tro, men med dem som nå står for Guds ansikt. Han understreker at pakten, med den loven han vil minne dem om, er opprettet med dem selv. Ja, egentlig er pakten bare opprettet med den andre slekten, siden den første brøt den.

Så følger de ti bud, som her har fått en subjektiv karakter på grunn av formaningen: Det er en formanende gjentakelse. De ti bud i 2 Mosebok, hogd i stein, har derimot en objektiv karakter. I den andre delen minner Moses dem om det som er kort fortalt i 2 Mos 20,18–20. Gud likte at Israel skalv, for det var en

borgen for at de ville holde loven. Da fikk Israel, slik vi ser av 5 Mos 18, løftet om mellommenn gjennom alle tider og om den siste store mellommannen, Jesus Kristus.

I kap. 6 kaller Moses kjærligheten til Gud av hele hjertet lovens innerste kjerne og vesen.

I kap. 5 har vi altså selve de ti bud i utvidet form. I kap. 6 har vi roten til de ti bud, den egentlige loven: den ene sanne Gud, og at man skal tilbe ham alene og elske ham av hele sitt hjerte osv. Derfor er v. 4 og 5 midtpunktet her. Også her har vi først en innledning (v. 1–3), der Moses viser til de lovene som skal legges fram for dem. Hensikten er at de skal frykte Gud, og den endelige hensikten og følgen er at de skal bo i Kanaan.

V. 4–9 er det berømte avsnittet som jødene kaller *Sjema* («Hør!»). «Aldri skal denne loven, den egentlig store, forsvinne fra folkets minne.» V. 10–15 formaner dem til ikke å tilbe fremmede guder i Kanaan. Det er et negativt forbud som svarer til den positive erklæringen i v. 4. Vi beveger oss her hele tiden på det første budets område, som jo også er hovedbudet. 3) V. 16–19: Israel må heller ikke friste Gud ved vantro. 4) V. 20–25 utdyper budet i v. 7 om å innprente loven for barna. Samtidig oppgis grunnen til at Israel er forpliktet til å holde loven. Dette svarer til innledningen til de ti bud.

Avsnittene i kap. 7, kap. 8 og kap. 9,1–10,11 advarer alle tre Israel mot bestemte farer. Det er dette som er særegent for dem, særlig for det andre og det tredje. Israel gikk store farer i møte i landet de skulle innta, og Moses vil ruste folket mot dem på forhånd.

Den første faren var at de av falsk toleranse skulle la seg forlede til å la noen av innbyggerne i landet bli, i stedet for å utrydde alle og ødelegge alle avgudsbildene. Følgen ville bli at Israel kom til å dyrke fremmede guder. Israel bukket virkelig under for denne faren (sammenlign Dommernes bok).

Den andre faren var at Israel, når det ble mett og kom til velstand i landet, skulle glemme Gud og tro at det selv hadde fått i stand alt dette ved egen hjelp. Kap. 7 og 8 handler om dette. Den tredje faren var at Israel skulle tilskrive seirene sin egen makt og tro at Gud gav dem lykke for deres rettferdighets skyld.

Kap. 7 knytter seg til det som er sagt om avgudsdyrkelse i kap. 6. Særlig skal Israel altså vokte seg for å la noen kanaaneere leve eller la noen av bildene deres stå osv. Forbudet gis i v. 1–5, og det begrunnes i v. 6–11: Israel er et hellig folk, utvalgt av Gud, og må ikke av falsk bløthet tåle noen hedninger midt iblant seg. I v. 12–16 blir Israel lovet rik velsignelse hvis folket holder dette budet. Til slutt kommer budet og begrunnelsen igjen.

Så følger v. 17–26, et avsnitt der Moses byr Israel ikke å miste motet når det skal angripe disse folkene, men huske utfrielsen fra Egypt. Den mektige Gud hjelper dem. Deretter gjentas oppfordringen om ikke å skåne kanaaneerne og bildene deres osv. Oppfordringen kommer altså tre ganger, som et omkved i begynnelsen, midten og slutten. Israel skal fullbyrde Guds dom over kanaaneerne, og det er ut fra dette at fordrivelsen deres må forstås. Israel er det folket som er utvalgt av Guds frie nåde.

Kap. 8 regner med muligheten av at Israel, når det trives i landet, vil glemme Gud, som har ført folket ved sin nåde, og si at de selv har fått det til ved egen makt. I dette kapitlet kommer midlet mot å glemme Gud først, nemlig å minnes hvordan han i nåde har ført dem (8,1–6); deretter nevnes selve faren, at Israel kanskje en dag vil glemme dette (v. 7–18). I v. 19–20 truer Gud med straff hvis Israel glemmer hans velgjerninger og tilskriver sin egen makt det de har.

Kap. 9,1–10,11 er et overordentlig interessant og viktig avsnitt. Det advarer mot en tredje fare: selvrettferdighet, den tanken hos Israel at folket hadde fått landet ved sin egen fromhet og rettferdighet og ikke ved Guds nåde. Her forkynnes jo Guds egen frie nåde, som gir Israel alt og har skjenket det alt, og Moses angriper allerede her den fariseiske selvrettferdigheten. For Israel selv er alt annet enn et rettferdig folk. Her advares det altså for alvor mot fariseisme og selvrettferdighet.

V. 1–6 er selve advarselen. Gang på gang slår Moses fast: «ikke på grunn av din rettferdighet». I v. 7–24 viser Moses hvorfor Gud ikke kan gi Israel landet for dets rettferdighets skyld. Disse versene er en fortegnelse over Israels synder i ørkenen. De utdyper v. 6: «for et hardnakket folk er du». V. 7 og 24 innleder og avslutter avsnittet.

I 9,25–10,11 viser Moses hvordan Gud, tross Israels stadige gjenstridighet osv., har vist folket den ene nådegjerningen etter den andre. Han nevner Guds nåde ved Horeb da Israel var troløst, og deretter at Eleasar og levittene ble utvalgt. I 10,10–11 vender han for andre gang tilbake til det som skjedde ved Horeb.

Kap. 10,12–11,32I den siste delen vender Moses tilbake til kap. 6 og formaner Israel igjen til å elske Gud av hele sitt hjerte (10,12–11,12). Så får vi i 11,13–32 den andre delen av avsnittet: løfter og trusler alt etter om Israel elsker Gud eller ikke.

Til slutt kommer en særegen bestemmelse: Når folket er kommet inn i landet, skal velsignelsen lyses fra Garisim og forbannelsen fra Ebal. Sammenlign 5 Mos 11,29 (seks stammer skal stå på hvert fjell). I det siste avsnittet vender Moses altså tilbake til kap. 6 og kjærligheten til Gud, men utdyper nå mer lønnen og straffen. Vi finner her en utdyping av kjærlighetsbudet i kap. 6; vi kan si at Moses i det siste avsnittet vender tilbake til det første og runder det av.

Kap. 12–26Her finner vi, som vi kunne vente på forhånd, et broket mylder av lover, og ved første øyekast ser det ut som om all orden og sammenheng mangler. Men slik er det ikke. Det er mange lover her, men likevel en orden – naturligvis en friere sammenheng enn i de foregående bøkene, for her blir jo de tidligere lovene gjentatt i formanende form. Sammenhengen kan derfor ikke være så streng som når lovene gis formelt, og tankeassosiasjonen må ofte rå.

Denne spesielle delen har tre avdelinger: 1) 12,1–16,17; 2) 16,18–18,22; 3) kap. 19–26. De tre delene handler om forskjellige ting. Ser vi nærmere på dem, vil vi også merke at Moses i det store og hele følger ordningen i de ti bud.

I den første avdelingen står religiøse, gudstjenstlige lover som skal ordne Israels forhold til Gud selv. Derfor beveger vi oss her på den første tavlens område, særlig det første og tredje budets – og fremfor alt det tredje.

I den andre avdelingen dreier alt seg om den israelittiske øvrigheten, dens plikter og rettigheter, dens stilling til Israel og Israels stilling til den. Her er vi altså på området til det fjerde bud, som er en overgang til den andre tavle.

Derfor kan vi allerede nå vente å høre om det femte til det tiende bud, den andre tavlens område, i den tredje delen. De viktigste lovene gjelder først forsettlig og uforsettlig drap, så eiendomsrett osv. Men lovene er her likevel mer bundet sammen ved tankeassosiasjon enn ved en strengere ordning av stoffet. Allerede den andre delen hører jo til den andre tavle (selv om mange iblant regner det fjerde bud til den første tavle).

Første del: 5 Mos 12,1–16,17

Hele den spesielle delen har en overskrift i 12,1. Nå kommer altså lover som Israel skal holde i Kanaan, og ved å følge dem skal folket hellige livet sitt. Først (v. 2–4) handler det om å ødelegge de fremmede helligdommene; Israel må så å si først gjøre *tabula rasa* – rent bord.

Så kommer den viktige bestemmelsen at Israel skal tilbe og ofre til Herren på ett sted. I ørkenen holdt Israel til rundt dette stedet og lå i leir omkring det, så der var en slik befaling ikke så nødvendig. Men nå som de skulle inn i Kanaan, måtte Moses framheve dette med stor skarphet og strenghet, for det kunne bli fare for at Israel spredte gudsdyrkelsen sin på mange steder og slik åpnet porten for avgudsdyrkelse.

Fra v. 15 gjør Moses så en innskrenkning og opphever den tidligere loven i 3 Mos 17,3–6, som ikke kunne gjelde i Kanaan, der Israel ble spredt rundt i landet. V. 20–28 sier hvordan man skal gjøre når Herren gjør det israelittiske riket stort. Da trenger man heller ikke slakte alt ved helligdommen, men kan gjøre det andre steder; bare offerdyrene skal slaktes ved helligdommen. Den siste delen av kapitlet vender tilbake til begynnelsen: Israel må ødelegge alle kanaaneernes gudebilder osv. og ikke la de gamle hedenske skikkene i landet forføre seg til avgudsdyrkelse.

Kap. 13 begynner med å fastsette straffen for dem som forfører til avgudsdyrkelse. 12,32 er innledning. Så følger loven for en profet som vil forføre (13,1–5), for en slektning (v. 6–11) og for en by (v. 12–18). Alle skal straffes med døden. V. 1–5 er det viktigste her fordi det handler om «falske profeter». Herren kan ofte bruke slike for å «prøve» folket. Man skal også hate sin bror når det gjelder Guds sak. Ikke engang en hel by skal skånes.

Som et tillegg til disse tre tilfellene og lovene om dem følger i 14,1–2 et forbud mot hedenske sørgeskikker, mot å vise sin sorg over de døde på hedensk vis. Så følger 14,3–21, som tilsvarer 3 Mos 11: matlover, forbud mot å spise urent. Man skal hellige livet også i det man spiser.

V. 22–29: forordninger om tiende av grøden. Slik man på negativ måte skal hellige maten ved å holde seg borte fra det urene, skal den på positiv måte helliges ved at man gir tiende av den til Gud, det vil si til prestene. V. 28–29: de fattiges tiende. Her har vi altså både positiv og negativ helliggjørelse av maten.

Til dette føyes så loven om det sjuende året, ettergivelsesåret (15,1–11). Men denne loven gis her særlig med tanke på den fattige. Det er egentlig ikke en lov om ettergivelsesåret generelt, men om hvordan Israel skal forholde seg til de

fattige i dette året. Da skal man ikke kreve inn gjeld. Generelt skal Israel være gavmild mot den fattige osv. Tankemessig henger denne loven sammen med 14,28–29, de fattiges tiende.

Til loven i 15,1–11 knytter den neste seg (v. 12–18): loven om israelittiske treller. De var jo fattige; i trellestanden var fattigdommen det vanlige. Stedet tilsvarer 2 Mos 21,1–6. Den israelittiske trellen skal settes fri i det sjuende året, og det med rike gaver; det siste er særegent for 5 Mosebok. Til slutt sies det at Israel skal hellige alt førstefødt, noe som hørte til gudstjenesten: De skulle føre det til det utvalgte stedet, men ikke dyr med lyte. 16,1–17 handler om de tre store høytidene: påsken, ukefesten og løvhyttefesten.

Kap. 12 og 13 gjelder altså åpenbart gudstjenesten, og det samme gjør begynnelsen av kap. 14 og lovene om mat og tiende. Men fra 14,28 til 16,17 fjerner Moses seg noe fra grunntanken, for her handler det om Israels forhold til den fattige medisraelitten; det er 14,28 som leder ham inn på dette. I slutten av kap. 16 vender han tilbake til gudstjenesten og hvordan den samles ved festene. Her er altså en sammenheng, men ikke så streng som der lovene gis uttrykkelig og samlet (*ex professo*).

Annen del: 5 Mos 16,18–18,22

Her finner vi ganske åpenbart lover om øvrighetens rettigheter og plikter. Det er som om Israels rettsorden er samlet her: Her omtales de rettslige, ja, de politiske forholdene – den israelittiske statsordningen. Det tales ikke bare om den verdslige, men også om den åndelige øvrigheten.

Avsnittet begynner i 16,18–20 med en lov om dommere. Gud vil gi Israel dommere og tilsynsmenn, og det blir sterkt innskjerpet at de skal dømme rettferdig. Det advares mot partiskhet, bestikkelser osv.

16,21–22 og 17,1 inneholder noen lover som slett ikke ser ut til å passe inn i sammenhengen. Men det er likevel sammenheng. Med de to lovene i 16,21–22 og 17,1, og også med 17,2–7, vil Moses gi eksempler på synder som Israels dommere skal dømme. Det må ikke plantes noen Asjera-påle eller reises noen avgudsstøtte osv. Dette er eksempler på avgudsdyrkelse. Den tredje loven, i 17,1, gjelder en gal gudsdyrkelse som forakter eller vanærer Gud. 17,2–7 handler om avgudsdyrkelse i egentlig forstand og om hvordan dommerne skal gå fram mot den som driver med den. Vi er altså på dommernes område.

17,8–12 handler om den sentrale domstolen ved helligdommen, som skal dømme i de vanskeligste sakene. Det er her ikke tale om en siste ankeinstans, bare om hva dommeren skal gjøre i vanskelige saker. En enkelt dommer, Israels overdommer, utgjør sammen med presten denne domstolen. Vi er fortsatt ved rettsstellet.

V. 13–20 er en overmåte viktig lov: kongeloven. Moses regner med at Israel en gang i Kanaan vil ha seg en konge. Han setter seg ikke imot det. Herren hadde jo allerede i 1 Mosebok lovet at Israel skulle få konger, og det samme sier Bileams spådom. Moses gir da lover om hvordan kongen skal velges, og så om hvordan han skal leve. Det er negative bud og til slutt et positivt: Han skal la Moseloven skrive av og lese i den, så han ikke blir hovmodig.

Her har vi altså den berømte mosaiske kongeloven, som naturligvis passer godt inn i sammenhengen her. Kongen er toppen av dommerstanden, «overdommeren». Et forspill til kongene ble senere de såkalte dommerne.

18,1–8 handler så om prestenes og levittenes rettigheter: Israel skal gi dem det som tilkommer dem etter Guds lov. De skal få sin bestemte del. Bare én øvrighetsstand står igjen: «profetene», som v. 9–22 handler om. Her kan Moses naturligvis ikke gi lover, bare løfter, som likevel er forbundet med lov. Han knytter løftet til et forbud mot at Israel tar trollmenn osv. til hjelp. Hos kanaaneerne fantes en svært utviklet trolldom og spådomskunst. V. 9–14 er forbud. Herren vil selv sørge for at Israel får kjenne framtiden og kan få råd i vanskelige saker: Gud vil gi dem profeter drevet av hans Ånd (v. 15–22).

Dette løftet er formet slik at Moses på én gang lover Israel profeter gjennom alle tider og likevel også én profet som er lik ham selv. Sammenhengen er da at denne profeten avslutter profetrekken; han er den siste og høyeste profeten, toppunktet for dem alle. Her har vi det store løftet om Messias som profet.

Moses knytter løftet til det folket en gang ønsket ved Horeb, og han gjentar nå det løftet Gud gav den gangen. Til dette løftet knyttes to lover: Man skal adlyde profetene, særlig *Profeten* og man skal ikke høre på falske profeter og ikke være redd for dem, men straffe dem med døden – en gjentakelse av 13,1–5. I denne avdelingen har vi altså alle de israelittiske embetene.

Tredje del: 5 Mos 19–26

Det er ikke lett å påvise tankesammenhengen i dette avsnittet, for nettopp i denne delen er tankeassosiasjonen det rådende. Det gjelder da å finne den tanken som binder det ene leddet til det neste, og det er svært vanskelig. Men i det store og hele finnes det også her en viss sammenheng. Her har vi nemlig igjen en tale, og i en tale kan man uttrykke seg friere: Den som taler, kommer med det han vil, men likevel slik at en viss tanke leder fra det ene til det andre.

I det første avsnittet er vi jo på den første tavlens område, i det andre avsnittet på det fjerde budets område, som i virkeligheten er et mellomledd mellom den første og den andre tavle. Med kap. 19–26 trer vi inn på området for det femte til det tiende bud. Ja, kap. 19 har et omkved som viser at vi er på den andre tavlens område, nemlig ordet «neste». Det går gjennom hele kapitlet og skiller det fra kapitlet foran, som handler om dem som står over en.

19,1–13: forsettlig og uforsettlig drap; tilsvarer 4 Mos 35,9–34. Her hører vi altså om forholdet til nesten. Først tales det om fristedene; tilsvarer 4 Mos 35,14 og 5 Mos 4. Så sies det hvem som skal regnes som drapsmann uten forsett og hvem som morder med forsett. Dette er 19,1–10. Så følger en kort lov om at den som myrder med forsett, skal drepes (v. 11–13). Overalt her møter vi ordet «neste».

I v. 14 følger et lite avsnitt som forbyr å krenke nestens jordeiendom ved å flytte grensesteinen. Man skal altså ikke krenke nesten, verken på livet eller på den jordeiendommen hver israelitt fikk, og som han levde av. V. 14 handler altså om det sjuende og om det niende og tiende bud.

V. 15 ff. handler om vitner: Det må være to eller tre. Så kommer en lov om «voldsvitner», falske vitner, som også går nesten etter livet og vil rane livet

eller eiendommen hans. De skal straffes etter gjengjeldelsesretten (*ius talionis*), med det samme som de ville ramme nesten med. Her har vi altså egentlig det åttende bud, men det lar seg også bruke på det femte og sjuende bud, for de falske vitnene går jo, som sagt, nesten etter livet. Det er god sammenheng i dette kapitlet.

Kap. 20 er en lov om krigføring. Krig er jo i slekt med drap. Derfor er det ikke underlig at Moses går fra drap til krig. Loven går ut på at man så langt det er mulig skal skåne sine medmenneskers liv. Derfor henger den sammen med det meste i kap. 19. Når krigsfolk tas ut, skal nygifte osv. få slippe; de skal få glede seg over den lykken de nettopp har fått. Man skal også vise skånsel i krig, ja, til og med mot trærne.

Kapitlet begynner med at Israel ikke må miste motet i krig – det vil si krig ikke mot kanaaneerne, men mot andre folk etter at de har bosatt seg i Kanaan. Altså: mot i krig (v. 2–4). Så kommer hovedinnholdet (v. 5–8), som jo forutsetter bedre og enklere tider enn våre. Kvinner og barn skal ikke drepes. Men mot kanaaneernes byer og innbyggere skal en slik skånsel ikke vises; de er hjemfalt til Guds dom. Frukttrærne skal spares; de er jo ikke mennesker.

I begynnelsen av 5 Mos 21, i v. 1–9, er vi ennå på det femte budets område. Avsnittet gjelder et særegent tilfelle, når man ikke vet hvem drapsmannen er, og gir en lov om hvordan man da skal gå fram. Handlingen som foreskrives, har en sammensatt symbolikk. Her møter vi for første gang den symbolske handlingen å vaske hendene i vann som tegn på at man er uskyldig – en slags gudstjenstlig handling.

I de følgende avsnittene ser det ut som om vi kommer til et nytt emne, og som om sammenhengen nå brister. Kapitlet har ennå fire lover i tillegg til det første avsnittet. Den første av disse fire lovene gjelder «den krigsfangne kvinnen». Så handler v. 15–17 om «den førstefødtes rett og rettskrav», og v. 18–21 er en lov om «den ulydige og gjenstridige sønnen». Til slutt, i v. 22–23, heter det at man må ta den hengte ned fra treet samme dag, ellers blir landet urent, for den som blir hengt, er forbannet av Gud.

Det de tre første lovene har felles, er at visse personers rett skal vernes mot vilkårlig behandling. Ta v. 18–21 som eksempel: Foreldre har riktignok stor makt, men de kan ikke selv fullbyrde dommen (jf. Ordsp 19,18); det kan bare byens eldste. Foreldre har ingen rett over barnas liv. Alt dette handler altså om å verne retten på bestemte områder.

Riktignok kan også v. 1–9 ses fra dette synspunktet, men det er best å se 5 Mos 21,1–9 som et tillegg til det som går foran. 5 Mos 21,10 ff. kommer inn i sammenhengen som en overgang til det som følger, siden det foregående har talt om krig. Forbindelsen til det foregående blir da: «Men også mot enkeltpersoner som er uten vern, må man vise skånsel og verne om deres rett.» Den krigsfangne kvinnen er en *persona miserabilis*, en hjelpeløs person; også hennes liv kan ofte være i fare. Også på den måten er det sammenheng med det foregående.

Så fører den *ene* hustruen over til to hustruer, og den tilsidesatte hustruens rett blir vernet gjennom sønnens rett. Sønnene fører deretter over til den ulydige sønnen. Men spørsmålet er hvordan v. 22–23 kan henge sammen med

det foregående. Man må vel anta at v. 22–23 fremdeles hører til 5 Mos 19,1–21,9, slik at 21,10 ff. er ett samlet tillegg til det foregående: Man må vise skånsel mot enkeltpersoner. For v. 22–23 er gitt for landets skyld, ikke for den hengtes. Det er denne loven Paulus anvender på Kristus.

Kapittel 22 inneholder et mangfold av lover. Fra v. 13 står vi likevel igjen på trygg grunn og ser sammenhengen tydelig helt til slutten av kapitlet, ja, helt til 23,14. 5 Mos 22,1–12 er derimot vanskeligere. Kapittel 22 har et tredelt innhold:

1) 22,1–4: Man har plikt til å ta vare på nestens eiendom – altså å vise nestekjærlighet.

2) Deretter kommer lover som forbyr ethvert inngrep i den naturlige ordningen Gud har satt, ved å blande ting av ulikt slag. Dette er i grove trekk innholdet i v. 5–12.

3) Så kommer lover om ekteskapet i v. 13–29. Her og i v. 30 er vi klart på det sjette budets område.

I 22,1–4 heter det at man skal søke nestens beste ved å ta vare på eiendommen hans når han står i fare for å miste den. Som en kjærlighetslov mot nesten med tanke på hans eiendom kan denne loven vel regnes til det sjuende bud.

Men v. 5–12 er en rekke lover som slett ikke henger sammen med det foregående. Ofte er det nesten like vanskelig å finne sammenhengen mellom disse lovene innbyrdes. Lovene som taler om å blande ting av ulikt slag, hører jo sammen. Men her står også andre lover. Man kunne tenke seg at tanken om «helliggjørelse av livet og legemet» binder dem sammen, men det er vel for allment.

Loven om fuglereir (v. 6–7) er ganske særegen og kjennetegnende for den menneskekjærlige, fine og ømme karakteren i Moseloven. Sammenlign loven om kua og kalven hennes, og «du skal ikke koke et kje i melken fra dets mor» osv. Her svikter tankegangen, og forbindelsen mellom tankene hører opp. Man kunne tenke seg synspunktet «spar dyrenes liv, og enda mer menneskenes», men heller ikke det passer helt.

Fra v. 13 er det derimot god sammenheng. Først v. 13–19, så v. 20–21 om brudd på ekteskapet, og deretter en allmenn lov om slike brudd (v. 22). V. 23–27 er to lover om voldtekt av en trolovet kvinne. Moseloven likestiller trolovelse helt med ekteskap: Den trolovede er allerede en gift kvinne. V. 28–29 handler om utukt mellom ugifte. Også v. 30 hører med til dette avsnittet; verset handler om blodskam.

Så følger 23,1–14, et avsnitt som er i slekt med det foregående. Der gjaldt det å holde husets og husstandens ordning hellig; i 23,1–14 gjelder det å holde samfunnets ordning hellig. Først kommer 23,1–8: hvem som er utestengt fra Guds menighet, og hvem som har adgang til den. At troen kunne bryte gjennom slike lover, ser vi av det strålende eksemplet med moabittkvinnen Rut; skranken var ikke sterkere enn at troen kunne bryte gjennom den.

V. 9–14 handler om å holde Israels samfunn hellig i krigstid, både i ytre og åndelig forstand. Hele 23,1–14 gjelder altså folkets ordning, at båndet som holder folket sammen, skal holdes hellig. Også samfunnet skal, som familien, holdes hellig ved at ikke noe vanhellig får trenge inn.

I v. 15–18 føres egentlig det samme emnet videre i to lover. Den ene sier at man ikke skal utlevere en trell som har flyktet fra sin hedenske herre, men la ham bo i Israel nærmest som et medlem av folket. Den andre sier at israelittene aldri må vanære seg ved å drive utukt i avgudsdyrkelse; de som gjør slikt, skal være utestengt fra samfunnet, både de og gavene deres. Dette er et slags tillegg til det foregående og hører til samme område.

Men v. 19–25 har ikke lenger noen forbindelse med det foregående. Overgangen er igjen brå, og man kan egentlig ikke finne sammenhengen. Her står flere lover, og først gjentas lovene i 2 Mos 22,25 og 3 Mos 25,36 ff.: Ifølge v. 19–20 må man ikke ta rente av sine fattige brødre. V. 21–22 handler om forholdet til Herren: Man må innfri løftene sine til Herren og gi Gud det som Guds er. Man er riktignok ikke nødt til å love noe, men man er nødt til å innfri det man en gang har lovt. Så kommer en lov om livet og samlivet i Israel.

Disse lovene er et tillegg til de foregående, uten sammenheng verken med dem eller seg imellom. Sammenlign 22,5–12, som også er løst knyttet sammen. Men i 24,1–5 står vi på samme område som i 22,13–30, det vil si på det sjette budets område. Moses vender tilbake hit etter at tråden er blitt brutt av det som står like foran.

I 24,1 ff. hører vi for første gang om skilsmisse. Moses fant denne skikken i Israel og bestemte seg for å beholde den på grunn av hjertenes hardhet. Men ved loven i v. 1–4 begrenser han skilsmissen og forebygger det verste. Man kan klart se at Moses ikke godkjenner skilsmisse. Ordet «urent» (v. 1) er betydningsfullt; det er dette ordet Herren knytter sin tale til i evangeliet. Ett tilfelle nevnes ikke her, nemlig at den andre mannen er død. Heller ikke da er det lov å gifte seg med henne på nytt.

Loven i 5 Mos 24,5 er omtalt tidligere, i krigsloven i kapittel 20; her står den i en annen sammenheng. Den skal styrke ekteskapet: Det første året skal ektefellene vokse sammen.

De følgende lovene, 24,6–25,16, er mange og forskjelligartede, men én tanke går gjennom dem alle: barmhjertighet og rettferdighet mot nesten, særlig den fattige. Man skal alltid vise skånsel.

Først kommer en lov i v. 6. Så handler v. 7 om å stjele mennesker. Den som gjør det, skal straffes med døden, for det er den verste forbrytelsen, særlig når den rammer en israelitt. I v. 8–9 holdes Mirjams eksempel fram for menigheten. Her menes opprør mot øvrigheten og baktalelse av nesten; slikt kan føre spedalskhet over en.

V. 10–13 handler om pant og om å kreve inn pant, og her skal man vise mildhet. Egentlig er det to lover med samme innhold. Fra den som låner, og den som er virkelig fattig, går Moses i v. 14–15 over til den fattige dagarbeideren, som ikke skal undertrykkes. 5 Mos 15,9 og Jak 5,4 kan sammenlignes her.

Også v. 16 er en lov: Enhver skal dø for sin egen synd. Ingen barbarisk skikk må tas i bruk. V. 17–18 er en ny lov, og v. 19–22 noen lover om innhøstingen til beste for de fattige. Her står altså bare lover om menneskekjærlighet, særlig mot de fattige.

Også 25,1–16 inneholder lover av samme slag. Ifølge 25,1–3 må man ikke bruke altfor harde straffer, for israelittene må ikke bli fornedret i brødrenes øyne. Førti slag er høyeste straff. Av engstelig nøyaktighet fastsatte synagogene senere 39 slag, for ikke å risikere å gå over tallet. Generelt står det her lover som vi finner igjen i Det nye testamente.

Etter ordlyden er v. 4 en lov om barmhjertighet mot dyr, men allerede Det gamle testamente har vel her siktet til noe høyere og ment det som et ordtak: «En arbeider er sin lønn verd.» Sammenlign 1 Kor 9,9 og 1 Tim 5,18.

V. 5–10 gir lover om svogerekteskap. Det er en av de viktigste lovene i Det gamle testamente, og den forekommer også i Det nye testamente, for eksempel Matt 22,24–32. Den som nekter å inngå et slikt ekteskap – og dette er egentlig det avgjørende punktet, *punctum saliens* – skal erklæres æreløs.

Å «dra skoen av» ham betyr å gjøre ham til en stakkar, for bare usle og fattige folk gikk uten sandaler. Loven har som mål å verne om retten til visse avdøde. Også dette er en kjærlighetsgjerning mot broren, en barmhjertighetsgjerning. Loven i v. 11–12 har som mål å hindre falsk frihet og frekkhet hos kvinner; den er et motstykke til den foregående loven.

De siste lovene i dette avsnittet, v. 13–16, gjelder rettferdighet, eller rettere redelighet, i handel og vandel.

Den følgende loven i v. 17–19 står helt utenfor rekken av de allmenne lovene. Den handler ikke om forholdet mellom israelittene innbyrdes, men gjelder Israels forhold til Amalek (en gjentakelse av 2 Mos 17,9–16): Amalek skal utryddes fra jorden. Dette er egentlig ikke en lov. Hensikten er vel å uttrykke denne tanken: Israel skal vise rettferdighet, barmhjertighet og kjærlighet mot brødre, mot fremmede, ja, mot fienden. Men derfor skal folket likevel ikke vise seg slapt og svakt overfor synder som er virkelig grusomme og frekke, slik Amaleks var. Det skal ikke vise falsk overbærenhet. Det var nettopp det Saul senere gjorde.

Kapittel 26 handler om å bære fram førstegrøden som gave og hellige den ved bønn. Det handler også om å bevitne at man har gitt tienden, og om å be om velsignelse. Dette er de eneste lovene der bønn og en bønneformular blir foreskrevet. Ellers foreskriver Moseloven ikke bønn, for det følger av seg selv, og enda mindre en bønneformular (Prestenes velsignelsesformular er noe annet). Loven forutsetter at Israel ber til Gud av et oppriktig hjerte. Her har vi altså et unntak. De bønneforskriftene og bønneformularene vi finner her, er verdt å merke seg fordi de viser oss hvordan israelittene ba og skulle be.

Det ser ut som om Moses her vender tilbake til første del av kapittel 12, pliktene mot Gud. Bønnen begynner med at man bevitner Guds velsignelse, og så at man som takk har gjort det som ble krevd. I v. 13 betyr «det hellige» det som er hellig for Gud. Bevitnelsen kan lyde selvrettferdig, men er det ikke. Den er bare et åpent vitnesbyrd om at han har oppfylt pliktene sine. Et slikt vitnesbyrd måtte gjøre sterkt inntrykk og gjorde det vanskelig for ham å glemme pliktene sine mot den fattige.

Til sist kommer en bønn for Israel, ikke for en selv. Det ser altså ut som om Moses vender tilbake til den første delen. Men også her er det sammenheng med det foregående: Disse to gavene hørte jo også med til det borgerlige livet og hus-

holdet i Israel og grep inn i det. Her tales det ikke om offer, men bare om selve førstegrøden, og det i forhold til de fattige, for eksempel levittene. Den første gaven gjelder Herren, den andre de fattige (levittene). V. 16–19 er den egentlige avslutningen – både på den foregående halvdelen og på talen som helhet.

I den andre talen er det altså i det store og hele en viss ordnet og fast gang. Både den allmenne og den spesielle delen, med sine tre avsnitt, har en fast gang, for det meste også i det tredje avsnittet. Av og til er sammenhengen likevel brutt, og det finnes ingen tankeforbindelse. Av og til vender Moses også tilbake til noe han har sagt tidligere.

Den tredje talen

Den tredje talen i 5 Mosebok (kap. 27–30) handler om paktslutningen i Moabs land, det vil si om at pakten som ble sluttet ved Horeb, blir fornyet på Moabs sletter. Den begynner med forordningen om at loven skal reises høytidelig i Kanaans land når folket har gått over Jordan (kap. 27). Deretter følger en utførlig framstilling av de velsignelsene og forbannelsene som ville komme over folket, alt etter hvordan det stilte seg til loven (28,1–68).

Til sist stiller Moses i en høytidelig tale folket fram for Herrens ansikt. Med gripende ord holder han nok en gang fram for dem velsignelsen og forbannelsen, livet og døden, og formaner dem til å velge velsignelsen og livet (29,1–30,20).

Merknad: Den andre talen forholder seg til den tredje slik lovboken i 2 Mos 20,22–23,33 forholder seg til paktslutningen i 2 Mos 24. Begge steder blir Israel først forelagt en lov (i 2 Mos 20,22–23,33, og i 5 Mosebok i den andre talen), og så kommer paktslutningen (i 2 Mos 24, og i 5 Mosebok i den tredje talen, kap. 27–30): først lov, så paktslutning. Slik loven i 5 Mosebok bare er en gjentakelse av de tidligere lovene i 2 og 3 Mosebok, er også paktslutningen her en fornyelse og gjentakelse av den gamle. Paktslutningen ved Sinai blir gjentatt her. I 5 Mosebok er det gjentakelse overalt. Talen har tre deler: 1) kap. 27; 2) 28,1–68; 3) 29,1–30,20.

Disse fire kapitlene er det helligste og høytideligste, det mest majestetiske og hjertegripende i 5 Mosebok; de er bokens høydepunkt, ja, hele Moselovens. Kap. 27 og 28,1–68 utgjør egentlig én stor del, for de hører nøye sammen. Denne store delen taler om en paktsfornyelse, men en som ligger i framtiden: Den skal først skje senere, riktignok i den nærmeste framtid. Selv om paktslutningen altså ikke faktisk finner sted på Moabs sletter, kan den likevel kalles en paktslutning på Moabs sletter, fordi alle forberedelsene blir gitt der.

Hele 5 Mosebok ligner Johannesevangeliet, særlig de siste gripende talene i Joh 14–17, og det gjelder dette avsnittet i 5 Mosebok desto mer jo nærmere man kommer slutten. Slik må det også være. I 5 Mosebok og i Johannesevangeliet tar den gamle paktens mellommann og den nye paktens grunnlegger begge avskjed med sitt paktsfolk – Moses for å dø for sin synd, Jesus for å dø sin forsoningsdød. Det er en betydningsfull parallell mellom avskjedstalene deres. Her må man også minnes Matt 24 og 25, som også har et profetisk innhold.

Kapittel 27 deles i v. 1–8 og v. 11–26; v. 9–10 er mellomleddet mellom de to delene. «Loven» som omtales her, er «kjernen i den mosaiske loven». Den skal leses opp på det bestemte stedet, Ebal-fjellet. Her menes ikke lovens forbannelse.

Handlingen er symbolsk: et vitnesbyrd, en bekreftelse fra Israels side på at loven nå er reist i landet og skal gjelde til alle tider. Ved denne høytidelige handlingen, med offer, skal Israel anerkjenne at loven gjelder for evig. Det siktes egentlig ikke til at lovtavlene skal tas vare på fysisk.

At det her skjer en paktsfornyelse, er naturlig, ettersom Israel anerkjenner at loven, paktsloven, gjelder for evig. Ved sin handling fornyer Israel pakten med Gud. V. 9–10 omtaler hensikten med handlingen: Israel skulle bli Guds folk, og det følger av at folket da fornyer pakten.

V. 11–26 beskriver igjen en symbolsk handling. På Garisim og Ebal (der loven reises og skrives inn i steiner etter egyptisk skikk) skal det stå seks og seks stammer. På Garisim skal de stammene stå som nedstammer fra Jakobs rettmessige hustruer, unntatt Ruben (på grunn av forbrytelsen hans) og Sebulon, den yngste av Leas sønner. På Ebal skal de andre stammene stå, de som nedstammer fra bihustruene. Også Levi stamme er med her, for handlingen gjelder også dem; derfor er Manasse og Efraims stammer her smeltet sammen til én: Josefs.

Meningen er naturligvis ikke at forbannelsen, i tilfelle pakten blir brutt, bare skal ramme de seks stammene på Ebal, og velsignelsen bare dem på Garisim. Meningen er at både velsignelsen og forbannelsen eventuelt skal ramme alle stammene. Ved «Amen» kommer det godt fram at dette er en paktsfornyelse: Folket slutter seg til det som blir sagt.

Her er bare forbannelsene nevnt, ikke velsignelsene, fordi lovgivningen og loven har en truende karakter og lovoppfyllelsen må tvinges fram ved trusler. Dette er kjennetegnende for Moses og for lovens egen karakter. Derfor blir forbannelsene senere langt mer utførlige; sammenlign 3 Mos 26. Her er det tolv forbannelser, svarende til de tolv stammene.

Som vi ser, gjelder de elleve første forbannelsene bare enkelte eksempler på forbrytelser; derfor kommer «hele loven» samlet den tolvte gangen. Forbrytelsene som nevnes, er for det meste slike som gjøres i det skjulte. Meningen er: Gud ser og straffer selv de mest skjulte syndene. Den tolvte forbannelsen må ha virket sterkest: Forbannet er den som ikke holder hele loven. Sammenlign Gal 3,10–13, der Paulus viser at Israel og alle mennesker ligger under forbannelsen.

Men for at folket skulle vite hva velsignelsen og forbannelsen innebar, utdyper Moses nå innholdet i dem i 28,1–68. Derfor henger kapittel 28 sammen med det foregående, særlig med andre halvdel av kapittel 27. I kapittel 27 ble det ikke sagt hva de forbannelsene og velsignelsene som ble uttalt, gikk ut på. Som sagt er velsignelsene (v. 1–14) langt kortere enn forbannelsene (v. 15–68).

Dette avsnittet har en uvanlig stor betydning fordi Israel nettopp ved å forkaste Herren, og særlig Kristus, har pådratt seg forbannelsene. Hele folkets liv har nok også vært en oppfyllelse av velsignelser, men særlig av forbannelser, især livet fra Jerusalems andre ødeleggelse og helt til våre dager. Vi har her så å si Israels historiske program. Kapitlet er også betydningsfullt fordi det mange ganger senere blir gjentatt og utviklet av profetene. 5 Mos 28 og 3 Mos 26 klinger igjen hos profetene, særlig de senere (for eksempel Jeremia), som gjentar dem for sin egen tid. Vi finner dem til og med sitert ordrett.

Forbannelsen har seks strofer: fem strofer og en innledningsstrofe (v. 15–19). Disse strofene har et overmåte gripende innhold, stor tyngde og mektig virkning. V. 16–19 er forbannelsen over Israel i alle livets forhold dersom folket bryter lovpakten; den svarer til de seks velsignelsene over Israel i v. 3–6.

Så følger v. 20–26, der v. 20 er innledende. Deretter regnes forbannelsene opp i alle sine skikkelser (jf. Jer 5), for de skal ramme folket i alle former. Her er det tre verspar: 1) pest, 2) hunger, 3) sverd. V. 27–34 er den andre strofen og utvikler det foregående, nemlig pesten: Alle åndelige og legemlige sykdommer skal komme over Israel. V. 21 og 22 blir tatt opp igjen i v. 27.

Den tredje strofen er v. 35–46. Også her tas v. 27 opp igjen, og dermed for andre gang v. 21. Alle lidelsene som skal ramme Israel, blir framstilt som tegn på at folket er forkastet, og på at Gud for sin del også har brutt pakten. Den midterste skikkelsen, hunger, blir her sterkt framhevet. V. 47–54 er den fjerde strofen: Moses skildrer hvor forferdelig det er å bli overgitt i verdensmaktenes hedenske hånd. Her er det altså først og fremst krig og fiender som nevnes. Slik gjennomgås de tre skikkelsene del for del, om enn ikke helt nøyaktig.

Det er særlig v. 49 ff. som profetene senere gjentar, først og fremst Jeremia. Ved Jerusalems første beleiring, og enda mer ved den andre, gikk mange av ordene her nesten bokstavelig i oppfyllelse på en forferdelig måte. De senere verdensmaktene fra det fjerne er her skildret på forhånd.

Den femte strofen er v. 58–68. Den taler om de straffedommene som skal ramme folket når det forherder seg i trass og ikke blir omvendt ved de tidligere straffedommene. Her står de mest gripende stedene.

Her omtales for første gang «spredningen», den straffen som er så særegen for Israel, og som er gått så merkelig i oppfyllelse. Særlig de siste ordene ble påfallende oppfylt i middelalderen. Men man må ikke vente å finne spådommen bokstavelig oppfylt i enkelte hendelser; den blir oppfylt gjennom tidene. Hele verden er blitt et Egypt for Israel, og man må ikke la seg narre av den blomstrende tilstanden jødene er i nå. Straffen er her til og med skjerpet.

Så følger den andre delen, som kanskje til og med kunne regnes som en egen tale – den fjerde. Her har vi da, som sagt, fornyelsen av pakten på Moabs sletter ved Moses selv. Her har vi Moses' siste ord i egentlig forstand.

Kapittel 29 og 30 har tre deler hver, til sammen seks. 5 Mos 29,1 er overskriften; den kunngjør at det som følger, er ordene i en ny pakt, det vil si en fornyet pakt. Den skal sluttes med den nye slekten som har avløst den første. Pakten måtte også fornyes nå, for nå var det en ny slekt, og det var nettopp den som skulle dra inn i Kanaan.

1) 29,2–9 er et innledende avsnitt. Moses minner om Herrens velgjerninger for å få folket til å fornye pakten og holde den. Her ligger altså grunnvollen for det som følger: Pakten skal sluttes på grunnlag av Herrens velgjerninger.

2) I 29,10–15 blir folket oppfordret til å slutte en fornyet pakt med Gud i hjertet – en fornyelse av pakten som ble sluttet med offer ved Horeb. Paktslutningen er her indre. Offer er ikke nødvendig denne andre gangen; de ville til og med være skadelige fordi de kunne få folk til å tro at det var en helt ny pakt.

3) 29,16–29 viser tilbake til 28,15–68 og truer med de straffene som skal ramme folket hvis det bryter den fornyede pakten.

Kapittel 30:

1) I v. 1–10 forutsettes det at Israel vil falle fra og derfor bli forstøtt og spredt blant folkene. Det egentlige innholdet er at når Israel er blitt spredt og så omvender seg, vil Herren igjen ta imot det som sitt folk, omskjære hjertet dets og slutte pakten på nytt. Her har vi altså først og fremst en forjettelse: Moses vil gi det frafalne og tuktede Israel en trøst. I denne spådommen har jødefolket, som ligger under forbannelsen, lys og trøst; men spådommen forutsetter at folket omvender seg. Sammenlign Rom 11.

2) Det følgende avsnittet, v. 11–14, er det Paulus anvender i Rom 10,5 ff. Dette lille avsnittet innleder den høytidelige besvergelsen av Israel som følger, og viser at det slett ikke er så vanskelig å holde loven, for den er ikke langt borte, men nær: i Skriften, i folkets munn og hjerte. Men sett fra en annen side er loven likevel fjern, for i sin dybde kan den ikke oppfylles: Som *nomos pneumatikos*, en åndelig lov, kan den ikke oppfylles, og i den grad er den fjern fra hjertet. Derfor sier Paulus at den først er kommet nær i den nye paktens tid. Riktignok var muligheten for forløsning også antydet i Det gamle testamente, og frelsen var heller ikke fremmed der. Også den gang var loven til visse tider en åndelig lov som bodde i hjertet hos enkelte.

3) V. 15 ff. er en høytidelig besvergelse av Israel om å holde loven. Med dette er Moses' taler og virksomhet i det vesentlige avsluttet.

De fire siste kapitlene i 5 Mosebok utgjør bokens avslutning. Moses hadde ved paktsfornyelsen på Moabs ødemarker fullt ut løst den oppgaven han hadde fått: å gjøre loven tydelig for Israel og prente den inn i folkets hjerte (5 Mos 1,5).

Først fortelles det hvordan han deretter overga ledelsen av folket til Josva, fullførte lovboken og overga den til prestene for oppbevaring. Videre fortelles det hvordan Herren ved denne anledningen befalte ham å skrive ned en sang som vitnesbyrd mot folkets gjenstridighet, og å la folket lære den utenat (kap. 31). Deretter gjengis sangen, Moses' avskjedssang (kap. 32), og hans velsignelse over stammene (kap. 33). Så følger beretningen om Moses' død og begravelse (kap. 34). Med dette slutter Pentateuken.

Merknad: Med kapittel 30 har Moses løst det oppdraget han fikk i 5 Mos 1,5: å forklare loven for folket. Alt fra 1,6 til slutten av kapittel 30 handler ikke om annet enn dette oppdraget fra Herren. Moses har nå lagt fram loven for folket. Han har også gitt nye lover og endret enkelte lover, fordi situasjonen nå skulle bli helt annerledes enn i ørkenen. I kap. 31–34 har vi nå Moses' siste ordninger, eller det man i våre dager kaller «Moses' siste tid». Dette avsnittet er helt atskilt fra alt det foregående i hele Pentateuken; det står for seg selv.

Men Moses var likevel ikke ferdig med oppgaven sin; det han ennå hadde å gjøre, leser vi om i kap. 31–33. Først må han overgi ledelsen av folket til Josva, og det gjør han i 31,1–8. Han gikk til Israel, det vil si til en folkeforsamling som var kalt sammen. Der erklærte han at han var for gammel (120 år) til å lede dem, og fortalte at Herren hadde sagt at han ikke skulle komme inn i landet.

Men Moses måtte også overgi loven til folkets prester og eldste. Det gjør han i v. 9 ff. Hvert sjuende år, i ettergivelsesåret, skal loven leses opp for hele folket uten unntak på årets siste fest, løvhyttefesten (v. 9–13). Vi må ikke tro at Moses den gang ga dem den ferdigskrevne loven i hendene, for den var ennå ikke ferdig. Han ga dem slett ikke et eksemplar av loven, men overga dem i åndelig forstand den skrevne loven, som de nok kjente.

I v. 14–15 trer Moses og Josva fram for Herrens ansikt. V. 16–23 er Herrens tale til dem, i to deler: 1) v. 16–21 og 2) v. 23. V. 22 bryter inn og foregriper noe vi får høre om senere: at Moses utfører Herrens befaling. Moses får befaling om å skrive ned en sang, la folket høre den og lære den utenat, som et vitnesbyrd mot folkets gjenstridighet. V. 23 gjelder Josva.

V. 16–18 innleder talen om sangen. De taler om en framtidig tid med vantro, og det er nettopp grunnen til at sangen skal skrives. Sangen skal vitne om Guds nåde og trofasthet og om Israels troløshet, som er skyld i straffen – Herren har ingen skyld i den. Den skal også vitne om at Gud vil forbarme seg hvis de omvender seg. Den skal ikke bare skrives ned, men også læres av folket; den skal være et levende vitne og leve på folkets lepper.

V. 23 er stadfestelsen av at Josva ble utvalgt, slik det er omtalt i 4 Mos 27,23. Gud stadfester selv denne «ordinasjonen» direkte. Med v. 23 slutter Moses' verk; det er det siste han selv har skrevet.

5 Mos 31,24 og de tre følgende kapitlene er ikke skrevet ned av Moses, men av en annen hånd, kanskje Eleasar. Avsnittet ble skrevet enten mens Moses ennå levde, eller straks etter hans død. Men flere steder kan vi se at det ikke er av Moses (se allerede 31,24). Likevel er to ting i dette tillegget av Moses: «avskjedssangen», som han selv har skrevet, og som er tatt inn her, og «velsignelsen», som ble skrevet ned slik Moses selv hadde uttalt den. Ellers er ingenting i tillegget av Moses selv; det er skrevet av en annen.

V. 24 sier «helt til enden», det vil si nettopp til 31,23. Altså kan ikke Moses ha skrevet dette tillegget, siden han overleverte boken ferdig. Loven skal være til et vitnesbyrd når Israel i framtiden blir gjenstridig; derfor kalles loven også *edut* (עֵדוּת), «vitnesbyrd». Ordene «for jeg kjenner …» osv. (v. 27) hadde Moses selv lagt til muntlig. I kapittel 28 tenkes Israels frafall bare som en mulighet. Her forutsetter derimot alt som skjer og blir gjort, at Israels frafall helt sikkert vil komme. Moses sier selv til dem at de kommer til å falle fra.

I 5 Mos 32,1–43 har vi så Moses' avskjedssang. Det er et stykke av overordentlig stor betydning, enda viktigere enn 5 Mos 28,1–68. Det er først og fremst dette stykket de senere profetene knytter seg til. Med rette er det blitt kalt «profetiens *magna charta*», profetiens grunnlov. Man kan si at kapittel 32 er teksten som de senere profetene utlegger. Derfor viser mange profeter tilbake hit, og de siterer endog ordrett fra kapittel 32. Se Jes 1,2 og Mika 1,2, og sammenlign Sal 90 osv.

Saken er at nettopp disse profetene levde da det Moses hadde forutsagt, skulle gå i oppfyllelse. Derfor holdt de vitnesbyrdet i kapittel 32 fram for folket, for at det skulle vende om og gjøre bot. Sangen er altså i høy grad profetisk. Skylden for det frafallet som forutsies, ligger hos folket selv, ikke hos Herren; nettopp derfor kan Moses skrive sangen.

V. 1–3 er innledningen. I v. 4–18 forutsetter Moses at folket har falt fra – noe som en gang skal skje – og at Gud derfor også har oppløst pakten. V. 4–5: Det er Israel, ikke den nådige Gud, som har brutt pakten ved sin troløshet. Herren har tvert imot vist Israel store og talløse velgjerninger (v. 6–14), men Israel har likevel vist seg troløst (v. 15–18). V. 4–5 er altså temaet for v. 6–18: frafall tross velgjerninger.

V. 19–25: Derfor har Gud måttet hjemsøke Israel med harde straffedommer; de har altså sin grunn i frafallet. I v. 26–33 sier Herren at han nå til og med ville ha utslettet Israel hvis han ikke hadde fryktet at de hedenske fiendene skulle tro at det var deres egen kraft som hadde fått Israel til å gå under.

Den neste strofen, v. 34–42, inneholder så løfter: Gud vil likevel ikke for alltid overgi Israel til fiendene, men frelse det av deres hånd. Det siste verset, v. 43, oppfordrer hedningene til å prise Israel lykkelig fordi det har en slik Gud, som ikke har forlatt det tross frafallet. Slik inneholder denne sangen profetiens grunntrekk. Også rent poetisk er den det mest opphøyde og majestetiske i hele Det gamle testamente.

Sangen består altså av innledning, fire strofer og avslutning. 5 Mos 32,44 ff. gjentar først 31,30 for så å gjengi en formaning Moses ga folket om å holde loven. At det ikke er Moses som skriver her, ser vi av at Josva ikke kalles «Jehosjua», som ellers i Mosebøkene, men har sitt opprinnelige navn: «Hosjea (Hosea), Nuns sønn».

Til slutt i kapitlet får Moses befaling om å gå opp på fjellet Nebo for å se ut over Kanaans land og så dø.

Før det fortelles hvordan han utførte befalingen, kommer Moses' velsignelse, hans siste ord til Israel, som følger etter formaningen. Forfatteren kunne ikke straks skrive om hvordan Guds befaling ble utført, for velsignelsen ville ikke passe etter beretningen om Moses' død. Dessuten holdt Moses denne lille talen umiddelbart etter at Gud hadde gitt sin befaling. Kapittel 33 inneholder altså Moses' velsignelse. At Moses ikke er forfatteren, ser vi av at han kalles «Guds mann». Velsignelsen er et motstykke til Jakobs velsignelse (1 Mos 49).

Den har tre deler: 1) v. 2–5, innledningen; 2) v. 6–24, velsignelsen av stammene; 3) fra v. 25 en avslutning. Som Jakob velsigner Moses de tolv stammene. I innledningen viser Moses tilbake til paktslutningen på Sinai for å minne om kilden til velsignelsen: Grunnen og kilden til all velsignelse er paktens Gud; av hans pakt flyter all velsignelse. Ved paktslutningen på Sinai fikk Israel Gud til konge. Moses peker altså på velsignelsens kilde: paktens Gud.

1) Først velsignes Ruben, men kort og uten stort innhold, slik som i 1 Mos 49, der Ruben bare får en alminnelig velsignelse.

2) Deretter velsignes Juda, men ikke med så opphøyde spådommer som i 1 Mos 49, som Moses viser tilbake til. Også her blir Juda framstilt som Israels forkjemper.

3) Egentlig skulle vi ha ventet Simeon etter Ruben, eller i alle fall her; men i samsvar med 1 Mos 49 får Simeon slett ingen velsignelse. Grunnen er at Simeon etter 1 Mos 49 ikke skulle danne noen selvstendig stamme, men gikk helt opp i Judas stamme. Helt annerledes er det med Levi, som får en opphøyd velsignelse

fordi stammens stilling nå var forandret. Det hadde den oppnådd ved egen kraft: ved sin nidkjærhet i Herrens tjeneste hadde den vunnet stor lønn. Levi var blitt en stamme innviet til Guds tjeneste, en prestestamme, og lønnen for nidkjærheten var at den skal «ofre og lære» – det vil si prestedømmet.

4) Benjamin kommer foran Josef fordi den skildres som en stamme der Gud skal bo. Det ble senere oppfylt ved at Jerusalem lå i Benjamin.

5) Josef nevnes her som én helhet og deles ikke i Manasse og Efraim; stammen får samme velsignelse som i 1 Mos 49. Så følger Sebulon og Issakar (v. 18–19), som blir nevnt sammen fordi de skulle være nabostammer. Deretter kommer de øvrige stammene.

I v. 25–29 blir Gud prist som Israels mektige vern. Her har vi ord som sterkt minner om Moses' salme (Sal 90). Den skal vi tale om senere, for den er skrevet av Moses og hører med til de skriftordene som ble til i denne tiden.

5 Mos 34,1–4 forteller hvordan Moses utfører Guds befaling. Moses dør (v. 5). Gud selv begraver ham (v. 6). I v. 9–12 fortelles det først hvordan Israel adlyder Josva, som var fylt av Guds Ånd, slik folket før hadde adlydt Moses. Så sies det hvor stor Moses var: en så herlig og stor profet at ingen senere har vært som han.

De siste versene gir inntrykk av å være skrevet lang tid etter. Men vi behøver ikke anta at de er skrevet så mye senere. For Josva var jo også en profet og kunne allerede sammenlignes med Moses, og flere profeter sto fram ikke lenge etter den tiden.

§ 21. Pentateukens enhet og ekthet

Med ekthet mener vi at Pentateuken ble skrevet i Moses' tid og av Moses. Vi må begynne med å vise hvordan disse spørsmålene har vært besvart opp gjennom tiden.

Pentateuken gjør selv k*rav* på å være skrevet av Moses. Det ser vi særlig av to steder, 5 Mos 31,9–11 og 31,24–26, men også av andre. På grunn av dette, og fordi Pentateuken i de historiske bøkene fra Josva til Nehemja blir omtalt som et verk av Moses, har synagogen alltid holdt jernfast ved at Pentateuken er én bok, og at den er av Moses. Det synagogen trodde på dette grunnlaget, har vår Herre og hans apostler stadfestet. Til dem har kirken holdt seg gjennom en lang rekke århundrer, bortsett fra noen få spredte innvendinger fra kjettere (gnostikere og andre) eller sværmeriske hoder.

På 1500- og 1600-tallet sto riktignok enkelte menn fram med ekstravagante påstander om Pentateuken (for eksempel den beryktede Karlstadt), men kirken tok ikke hensyn til det. Først på 1600-tallet kom en bestemt påstand mot Pentateukens ekthet som sprang ut av filosofiske prinsipper (for eksempel hos Spinoza og deisten Thomas Hobbes). Rasjonalismen, som i annen halvdel av 1700-tallet fikk stadig større makt og gjennomtrengte teologien, tok opp igjen Spinozas og Hobbes' benektelse av ektheten og angrep Pentateuken mer systematisk.

De egentlige vitenskapelige angrepene begynte ved slutten av 1700-tallet. En filolog fra Halle, Johann Severin Vater (1804), og de Wette (1806) benektet på denne tiden Pentateukens ekthet og Krønikebøkenes troverdighet osv. Angre-

pene deres vant stor tilslutning, og i tre tiår var motstanden svak, verken omfattende eller grundig. Først i 1830-årene sto det fram forkjempere for Pentateukens ekthet: først og fremst Ranke, som mot «fragmenthypotesen» påviste at Pentateuken har en plan, så, enda mer omfattende, Hengstenberg i *Die Bücher Moses und Ägypten*, og deretter Hävernick, Keil og mange andre.

Grunnlaget for de rasjonalistiske angrepene var at man benektet all objektiv åpenbaring og påsto at åpenbaring er urimelig: under og spådommer var unaturlige og bare sagn. Forsøket på å forklare undrene naturlig viste seg snart å ikke holde. Man ble stående ved at Pentateuken var sagn og ikke stammet fra den tiden den mentes å stamme fra. Grunnlaget var altså en dogmatisk fordom mot under og spådommer, og den egentlige drivkraften (*primus motor*) var vantro. Angriperne sluttet seg til det ene eller andre filosofiske systemet. Den ånden som råder i Pentateuken, og den som råder i disse angrepene, var helt forskjellige og sto mot hverandre.

Det særegne ved angrepene på denne boken var at man ikke først rettet dem direkte mot ektheten, men også, og først og fremst, mot enheten. Man mente ikke at én enkelt senere mann hadde skrevet alle disse sagnene sammen og tilskrevet dem Moses, eller at sagnene selv tilskrev seg Moses. Nei, boken skulle stamme fra forskjellige forfattere og være satt sammen av bestanddeler fra ulike tider.

Tre hypoteser er blitt satt fram. Først «fragmenthypotesen»: Pentateuken er satt sammen av fragmenter. Men da Ranke angrep den, viste den seg snart å være helt uholdbar.

Så kom «dokumenthypotesen»: De fire første Mosebøkene er satt sammen av to dokumenter, et jahvistisk (det eldste) og et elohistisk (det yngre), og en senere redaktør har satt disse dokumentene sammen. 5 Mosebok skulle så være av en tredje forfatter. Man fastsatte tiden for de enkelte avsnittene helt i rasjonalistisk form og ånd. Av 1 Mos 49 sluttet man for eksempel at 1 Mosebok og de andre var skrevet i dommertiden. Til grunn for dette lå at man benektet spådommene og misforsto steder i teksten.

Andre gikk inn for «supplementhypotesen»: Først hadde en elohist skrevet et dokument på grunnlag av tradisjoner og dokumenter osv. (for eksempel 1 Mos 14). Så kom en jahvist, som supplerte og fullstendiggjorde det første skriftet. Så kom en deuteronomist.

Enkelte troende menn, som Delitzsch og etter ham Kurtz, har ment at de burde komme disse hypotesene noe i møte, uten likevel å gi etter i det som klart lyser fram for en troende. Delitzsch mener at enkelte stykker i Pentateuken ikke er av Moses. Moses skal særlig ha skrevet 5 Mosebok, dessuten paktsboken (2 Mos 19–24) og andre enkeltstykker. Den store Sinai-loven skal nok innholdsmessig være mosaisk, men ble skrevet ned av prester etter Moses' veiledning. Delitzsch mener videre at de fire første Mosebøkene først ble satt sammen etter inntoget i Kanaan (av Eleasar), og at Josva så la til 5 Mosebok, som Moses hadde skrevet. Kurtz følger Delitzsch.

Pentateukens enhet

Vi skal nå gå inn på selve saken og se på den både negativt og positivt: først gjendrivelsen, så det vi selv hevder.

Den første som kom på at 1 Mosebok var satt sammen av to forskjellige dokumenter, var en belgisk lege som brukte sin anatomi på boken; de andre fulgte etter ham. Det som fikk dem til det, var som kjent at det i 1 Mosebok er avsnitt der enten bare eller nesten bare navnet Elohim (Gud) brukes, og andre der Jahve (Herren) brukes. Altså, mente de, var det to forfattere. For hvorfor skulle én forfatter veksle mellom navnene?

De mente også at disse avsnittene var forskjellige i syn og språkbruk, så Elohim og Jahve ikke var den eneste forskjellen. Senere påsto mange at gudsnavnet vekslet også i de tre midterste Mosebøkene, men det er tvilsomt; bare i 1 Mosebok finnes vekslingen virkelig.

Nå ville det egentlig slett ikke være urimelig om Moses hadde satt sammen 1 Mosebok etter to forfattere, en elohist og en jahvist, som da var kildene hans. Moses må jo rimeligvis ha hatt både muntlige og skriftlige kilder. Annerledes er det med de andre Mosebøkene, for det de forteller, opplevde han selv. Eller Moses kan selv være elohisten og ha føyd noe til etter tradisjonen fra en jahvist.

Hvis 1 Mosebok ikke er helt og holdent skrevet av Moses etter muntlige og skriftlige kilder, må vi velge den andre forklaringen, ikke den første. For av 2 Mos 6,2–3 ser vi at det gudsnavnet som mest ble brukt i patriarkenes tid, var Elohim, og at Jahve egentlig først etter patriarkenes tid ble like vanlig. Men at patriarkene også brukte «Jahve», om enn sjeldnere, går fram av at Moses' mor het Jokebed, og av 1 Krøn 4,18.

Navnet «Jahve» må altså ha vært brukt i Egypt og dermed stamme fra patriarkene, men etter 2 Mos 6,2–3 må Elohim ha vært det mest framtredende i patriarkenes tid. Spørsmålet er likevel om vi ikke kan forklare vekslingen av gudsnavnet på en annen måte. Dette har hypotesemakerne ikke forsøkt.

Elohim er jo Skaperen og Dommeren over den verden han har skapt. Jahve er nådens og løftenes Gud. Vi kunne jo tenke oss at Moses snart hadde et avsnitt som svarte til det ene gudsnavnet, snart et som svarte til det andre, og at han derfor vekslet mellom navnene.

I 1 Mos 1 kunne Moses bare bruke Elohim, som det navnet som vekker ærefrykt (*nomen tremendum*). Men i avsnittet fra 1 Mos 2,4 til slutten av kapittel 4 kom han inn på et annet område: en utvikling, nemlig frihetens. Gjennom den kom synden inn, og slik kunne Gud vise seg som nådens Gud, som gir løfte osv. Der kunne Moses bare bruke Jahve. Hvorfor skulle ikke Moses ha skrevet 1 Mosebok ut fra to synspunkter, et elohistisk og et jahvistisk, og vekslet mellom gudsnavnene etter synspunktet?

Dessuten er en slik veksling ikke enestående. I Salmenes bok finner vi jahvesalmer i den første boken, elohimsalmer i den andre og en del av den tredje, og så igjen jahvesalmer. Og slike forskjellige salmer er ofte skrevet av samme forfatter: Asaf, David, Korahs sønner osv. Den samme forfatteren brukte altså bevisst de forskjellige navnene alt etter sitt synspunkt. Slik kunne jo også 1 Mosebok være skrevet.

Og slik må det være. Planen i 1 Mosebok er så fast sammenføyd, så merkelig sammensatt og så forunderlig arkitektonisk bygd – et arkitektonisk kunstverk – at man ikke kan skille boken ad. Moses kan gjerne ha brukt et eldre dokument, men ikke mekanisk; han hadde en fast plan for øye.

Men hva så med forskjellene i språkbruk og syn? Jo, språk og syn, som henger nøye sammen med hverandre, henger også på det nøyeste sammen med vekslingen av gudsnavn og synspunkt. Når synspunktet skifter, må også måten å betrakte tingene på skifte, og dermed også språkbruken. I 1 Mos 1 kalles for eksempel mann og kvinne *zakar* (זָכָר) og *nekeba* (נְקֵבָה), men i 1 Mos 2 *isj* (אִישׁ) og *isjsja* (אִשָּׁה). Det kommer av at *zakar* og *nekeba* betegner mann og kvinne etter kjønnsforskjellen, og det passer ved skapelsen, mens *isj* og *isjsja* betegner mann og kvinne fra et etisk synspunkt.

Sammenlign også uttrykk i kapittel 1 som *bara* (בָּרָא) og *asa* (עָשָׂה), som betegner å «skape av intet» og derfor passer der. I det følgende avsnittet, utviklingens avsnitt, får vi derimot uttrykk som *bana* (בָּנָה, «bygge») og *jatsar* (יָצַר, «danne», egentlig om pottemakeren som former noe av leiren osv.). Disse uttrykkene peker tilbake på «utviklingen». De er hentet fra menneskelige sysler og forutsetter at mennesket er kommet inn i et virke der det former og danner; derfra er de så overført på Gud. Også kvinnen er den som er «bygd».

Synet, og med det språket, retter seg etter synspunktet, som de forskjellige gudsnavnene markerer. Moses reflekterte ikke filosofisk over dette; det fulgte av seg selv. Uttrykket fulgte tanken med en indre nødvendighet. Ordet er tankens uttrykk.

Man har også brukt språkforskjellene som argument mot enheten, for eksempel at språket i 5 Mosebok er helt annerledes enn i bøkene foran. Men det er påfallende at det gjennom hele Pentateuken går språklige særtrekk som er særegne nettopp for den. Det peker jo på én forfatter, eller i alle fall forfattere fra én og samme tid, og det kommer ut på ett.

Et eksempel er at *hu* (הוּא, «han») i Pentateuken også brukes om hunkjønn, i motsetning til senere språkbruk, og likeså at *na'ar* (נַעַר, «ung person») her er felleskjønn (*commune*), mens det senere bare er hankjønn. At språket i 5 Mosebok avviker litt fra de andre Mosebøkene, kommer av at boken hovedsakelig inneholder formanende taler.

Videre har man pekt på «motsigelser mellom enkelte avsnitt» og reist enda flere innvendinger mot Pentateukens enhet. Men alt dette er i virkeligheten bare tilsynelatende. Alle disse påstandene bygger bare på mangel på sann og dyp forståelse av Skriften. Og det er helt konsekvent at rasjonalismen mangler en slik forståelse, for den mangler grunnprinsippet for å forstå Skriften. Det kreves nemlig åndsfellesskap med Skriften (kongenialitet), og dette åndsfellesskapet er frukten av Den Hellige Ånds opplysning.

Nå skulle vi gå over fra det negative til det positive, men det behøves ikke: det positive er allerede påvist i og med gjendrivelsen. Som vi har sett, er Pentateuken altså ikke noe sammenflikket verk.

Riktignok er ikke alt blitt til på samme tid. Moses har lagt det ene til det andre litt etter litt, organisk, etter som begivenhetene utviklet seg. Men Pentateuken

er likevel et helstøpt verk. Selv motstanderne må innrømme at den er bygd etter en plan (slik Hupfeld, som riktignok mener at planen er ført inn i Pentateuken senere). Det siste blir gjendrevet av at vi, for eksempel på de kjente stedene 3 Mos 24 og 4 Mos 15, så å si griper forfatteren midt i arbeidet.

Pentateukens ekthet

Man påstår at språket i Pentateuken er helt likt språket i de senere skriftene. «Men hvis Pentateuken var skrevet på den tiden man mener», sier man, «ville språket ha vært eldre.» Derfor mener man at den er skrevet samtidig med andre gammeltestamentlige skrifter, eller endog senere.

Mot dette kan vi innvende tre ting. 1) De semittiske språkene utvikler seg langt langsommere enn noen av de europeiske språkene.

2) Verdensspråkene forandres ved kontakt med fremmede makter, vennlige eller fiendtlige, og med deres nasjonale særpreg osv. Men Israel hadde i over hundre år bare kontakt med nabofolk, og språkene deres skilte seg bare fra Israels eget som dialekter. De levde under ensartede forhold, og språket hadde derfor ingen grunn til å utvikle seg. I Davids og Salomos tid kom folket riktignok i kontakt med andre folk som bodde lenger borte, som egypterne og folkene på den andre siden av Eufrat. Men også da hadde de hovedsakelig omgang med nabofolk; omgangen med de to fjernere folkene var ikke stort mer omfattende. Senere kom de derimot i sterkere berøring med kaldeiske folk og ble til og med ført bort av dem til andre land. Derfor er det nettopp fra den tiden språket forandrer seg sterkt i kaldeisk-arameisk retning (allerede hos Jeremia).

3) Pentateuken var styrende for jødene i senere gammeltestamentlig tid, ikke bare i innhold – den inneholdt jo lover, også for livet i hjemmet – men også språklig. Gjennom lesningen gikk Pentateuken over i deres kjøtt og blod (*in succum et sanguinem*). Man rettet seg etter dens norm ikke bare i livet, men også i språket. De senere forfatterne tok etter språket i Pentateuken og ble selv preget av det (sammenlign hvilken innflytelse Luthers bibeloversettelse har hatt). Dessuten kan man for eksempel se at Deboras sang, som ble skrevet omkring hundre år senere enn Pentateuken, likevel har det samme språket som det vi finner senere.

Men det finnes også særtrekk i Pentateukens språk som vitner om at den er ekte, det vil si skrevet på den tiden. (Sammenlign *hu* (הוּא) som felleskjønn, *na'ar* (נַעַר), *ha'el* (הָאֵל) for *ha'elle* (הָאֵלֶּה, «disse»), bindevokalene o og i, som riktignok også forekommer senere. Også Pentateuken har verbalsuffikser ved substantiver.) Pentateukens språk er likevel ikke helt likt de senere skriftenes, men vitner om en eldre språkperiode. Særlig betegnende er *hu* (הוּא).

Et tredje argument mot Pentateukens ekthet er at den mange steder skal røpe at den er skrevet i en senere tid, etter Moses. Men disse stedene beviser ikke det de skal bevise. Argumentasjonen bygger på at man misforstår stedene. Tidligere har man for eksempel hevdet at i alle fall en del av Pentateuken ble skrevet i kongetiden, ut fra 1 Mos 36,31: «før det hersket noen konge over Israels barn». Det kunne tidligst sies i Samuels tid, mente de. Det hadde stemt hvis Moses hadde sagt «kongene», men han sier bare «før det hersket noen konge over Israel».

I 1 Mos 35,11 får Jakob løftet om at konger skal utgå av hans lender, det samme løftet som Abraham fikk i 1 Mos 17,4 ff. På grunn av dette løftet måtte Jakob og hans slekt, ja, Israel, vente og håpe på en gang å få konger. Vi ser også at Jakobs hjerte ble beveget av dette løftet (1 Mos 49,10). Han spår om en person som ikke kan være noen annen enn en israelittisk konge.

I 5 Mos 17,14 ff. gir Moses til og med en kongelov, fordi han regner med at Israel en gang vil få en konge. Slik levde Israel i patriarktiden, i Egypt og i Moses' tid i håpet om å få konger, et håp som var grunnet på løftet.

Hva under er det da at Moses, når han regner opp de edomittiske kongene som allerede hadde vært der lenge, sier «før» osv.? Meningen er: Israel skal visselig få konger; Edom har allerede fått konger. Løftet til Abraham i 1 Mos 17 er så langt bare gått i oppfyllelse for Esau. Heller ikke navnet «Israel» må overraske oss. Allerede i 1 Mos 34 står «Israel», og der betegner det spiren (*stamina*) til Israel som allerede fantes i slekten. Og i Moses' tid eksisterte jo et folk.

Videre har man ment at Pentateuken må være skrevet på en tid da kanaaneerne ikke lenger bodde i landet. Dette bygger man på 1 Mos 12,6 og 13,7: «Kana'aneerne bodde den gang i landet.» «Den gang» forstår man slik at de nå ikke lenger bodde der.

Men det er feil. 12,6 må forklares ut fra sammenhengen med v. 7, der løftet blir gitt. Moses vil her antyde at de i framtiden ikke lenger skulle være der, for Abrahams ætt skulle få landet. Den gang eide Abraham i virkeligheten ikke en fotsbredd i landet. Slik også i 13,7, der Moses forklarer at de ikke hadde plass, med at kanaaneerne den gang bodde i landet osv. Men senere skulle de en gang drives ut, og Abrahams ætt få landet.

Man har også anført uttrykket «på den andre siden av Jordan», det vil si øst for Jordan, og ment at ordene da må være skrevet vest for Jordan, i selve Kanaan.

Men for Moses var landet øst for Jordan egentlig landet på den andre siden av Jordan, for i ånden var han vest for Jordan. Også folket hadde på grunn av løftet alltid vent seg til tanken på at de en gang skulle eie Kanaan – løftet hadde slått dype røtter. Enda mer gjaldt det Moses, som i ånden stadig skuet inntakelsen av Kanaan. Den ideelle språkbruken seiret over den reelle, geografiske. Moses var alltid behersket av ideen. Og i dette sto han ikke alene, men på Israels skuldre. Han skrev i ånden, på grunnlag av løftet.

Endelig har den moderne kritikken i 1 Mos 49 og 5 Mos 33 funnet spor av at de er skrevet i senere tider. Men det skyldes dels at den har misforstått alminnelige uttrykk som om de siktet til bestemte historiske hendelser, og dels at den ikke anerkjenner profeti.

Grunnene for Pentateukens ekthet

Her må vi først og fremst føre fram Pentateukens eget vitnesbyrd om at enkelte stykker, eller hele skriftet, er skrevet av Moses. Vi kan si at «vitnesbyrdet kommer fra huset selv». Den ånden som råder i Pentateuken, vitner mot bedrageri. Sammenlign 5 Mos 31,11; 17,18 ff.; 28,58.61; 29,20 ff.27; 30,1. Allerminst kan 5 Mosebok være kommet av et «fromt bedrag» (*pia fraus*). Likevel har man påstått

at ypperstepresten Hilkia, og også Jeremia, skrev 5 Mosebok i god hensikt, som et fromt bedrag, og tilla den Moses for å få folket til å vende om.

Til Pentateukens eget vitnesbyrd om at den er skrevet i Moses' tid og av Moses, kommer de senere skriftenes vitnesbyrd om at hele Pentateuken er av Moses. Sammenlign allerede Jos 1,7–8; 23,6; 24,26; og særlig 8,31.34, sammenlignet med 5 Mos 27. Dommerboken og Samuelsbøkene taler ikke direkte om Pentateuken som «Moses' lov», men de viser likevel tilbake til den på en mengde steder, for ikke å tale om de senere skriftene.

At Pentateuken er skrevet av Moses i Moses' tid, av mannen som formidlet den store lovgivningen og pakten, går fram av Israels senere historie. Den historien må være bygd på lov, og den er også grunnet på idel lov – ikke bare muntlig, men en lov som var skrevet ned. Historien krever at loven forelå skriftlig. Hele Israels senere historie og liv er bestemt av Pentateuken, av dens lov og historie. På samme måte er hele den israelittiske litteraturen gått ut fra Pentateuken; den forutsetter den og har vokst fram av den, slik hele den senere greske litteraturen har vokst fram av Homer: Historieskrivningen har utviklet seg av eposet.

Slik flyter hele det senere Gamle testamente ut av Pentateuken og er en fortsettelse av den. Dette blir hovedtemaet når vi senere tar for oss de andre skriftene: hvordan hele det senere Gamle testamente med nødvendighet forutsetter Pentateuken. All profeti, både hos profetene og i de profetiske salmene, er gått ut fra Pentateuken og utvikler spådommene som står der. All senere historie hviler også på den, og spirene (*stamina*) til den senere lyriske salmediktningen er likeså gått ut fra Pentateuken. Også Ordspråkene er bare en utvikling og framstilling av de livsformaningene og livsreglene som Pentateuken inneholder. Man fant at de ble oppfylt i livet, og så ble de ordspråk.

Dessuten finner vi overalt i de senere skriftene en mengde tilbakevisninger til Pentateuken: i sitater, i hentydninger uten sitat og i ekko av ordlyden. Dette gjelder ikke bare Jeremia, men allerede fra Josvas bok av, og særlig alle de profetiske og lyriske skriftene osv. Ja, mange steder hos profetene kan man ofte ikke forstå klart og dypt uten å se at de går tilbake til Pentateuken.

Et eksempel: Profeten Jesaja er så original som noen kan være, men likevel hviler hele boken hans på Pentateuken, mange steder så merkelig direkte at man må undre seg over denne innflytelsen. Hele Jes 1 hviler på Pentateuken, hvert vers. Sammenlign Jes 1,2 og 5 Mos 32.

Jes 3,9 viser tilbake til 1 Mos 19. Jes 30,17 er en direkte gjentakelse av Moses' forbannelse i 5 Mos 28. Se Mika 6, som i likhet med Jes 1 nesten i hvert ord hviler på Pentateuken. Sammenlign for eksempel Mika 6,4–5 med Pentateuken generelt og med Bileams spådom. Sammenlign også de ti bud med dette stedet hos Mika. Sammenlign Mika 6,8 med 5 Mos 10,12. Det finnes ellers hundrer og atter hundrer av slike steder som viser tilbake til Pentateuken. De senere skriftene forutsetter Pentateuken både i det store og hele og på mange *enkelte* steder.

I de to første bøkene viser Pentateuken et forunderlig godt kjennskap til egypterne, helt ned i de fineste detaljer. Den som har skrevet slikt, må selv ha levd i Egypt. Riktignok var Israel senere nabo til Egypt og hadde kontakt med landet, men her kreves en forfatter som har levd i Egypt og levd seg inn i landets

særegne skikker. Også de egyptiske monumentene stemmer helt med Pentateukens framstilling. Altså må i alle fall de to første Mosebøkene være skrevet av en mann som hadde levd i Egypt.

§ 22. Josvas bok

Når boka ble skrevet, og hvem som skrev denMed Pentateuken var grunnvollen lagt for Det gamle testamentes litteratur. Til den slutter Josvas bok seg. Den er riktignok ikke skrevet av Josva eller i hans levetid, men likevel ikke lenge etter hans død og før den egentlige dommertiden begynte. Boka står i et nært forhold til de fem Mosebøkene, særlig til 5 Mosebok. Dessuten er den skrevet i en tid da den ånden som hadde besjelet Israel i Moses' siste dager og under Josva, ennå rådet i folket. Derfor kan, ja må, den regnes med til litteraturen fra Moses' tid, og den er da periodens andre og siste verk.

Av Jos 10,13 ser vi at det da Josvas bok ble skrevet, fantes enda en bok foruten Pentateuken og Sal 90, med tittelen «Den rettskafnes bok», det vil si boka om den sanne teokraten eller om Israel.

Denne boka var en samling sanger til pris for teokratiets helter, og den var vokst fram litt etter litt. Den ble vel påbegynt allerede i Moses' tid, i hvert fall i Josvas tid (jf. Jos 10,13). Ennå i Davids tid ble nye sanger tatt opp i den (jf. 2 Sam 1,18), for der står det at Davids klagesang over Saul og Jonatan (2 Sam 1,19–27) var skrevet i den. Opprinnelig stod vel også Deboras sang i denne boka, og kanskje Salme 90. Boka er ikke bevart, sannsynligvis fordi ikke alt i den hørte til den hellige litteraturen.

Josvas bok har navnet sitt etter innholdet, ikke etter forfatteren. Talmudistene, eldre teologer og blant de nyere König har ment at Josva selv skrev den. Men den ble ikke skrevet av ham, ja ikke engang mens han levde. Det går fram av at den forteller om hendelser som først inntraff etter hans død. Hit hører fortellingen om at Kaleb inntok Hebron og Otniel Debir (Jos 15,13–19), og at daniittene inntok Lesem (Jos 19,47).

Hadde vi bare Josvas bok å holde oss til, kunne disse erobringene riktignok ha skjedd før Josva døde. Hærføreren levde jo fremdeles i stillhet på sin arvelodd i flere år etter at han offentlig hadde tatt avskjed med folket (jf. Jos 19,50; 23,1 med 22,4; 21,43 ff.).

Men parallellstedene Dom 1,10–15 og Dom 18 viser at de først fant sted senere. Videre ser vi av Dom 1,21 at også opplysningen i Jos 15,63 gjelder tiden etter Josva: «Men jebusittene, som bodde i Jerusalem, kunne Judas barn ikke drive bort» osv. Den forutsetter nemlig det som fortelles i Dom 1,8: Etter Josvas død ble Jerusalem angrepet, og deretter holdt jebusittene seg i byen side om side med Israel.

Ut fra disse helt bestemte opplysningene må vi også bedømme de andre stedene i Josvas bok som har paralleller i Dommernes bok. Da må ikke bare opplysningene om at kanaaneerne ikke ble drevet ut av flere distrikter og byer (Jos 13,2–15 og Dom 3,3, Jos 16,10 og Dom 1,29, Jos 17,11 og Dom 1,27–28), gjelde den samme tiden.

Vi må også regne beretningen om Josvas og Eleasars død og om gravleggingen av Josefs ben (Jos 24,29–33) som en opprinnelig del av boka. For bortsett fra den forutsetningen vi allerede har gjendrevet – at resten av boka er skrevet av Josva – kan det ikke anføres noen grunn til å tro at disse sluttversene er et senere tillegg. Altså kan boka ikke være skrevet i Josvas levetid.

Den kan likevel heller ikke være skrevet lenge etter Josvas død, men må være skrevet allerede 25–30 år etter. Det går sikkert fram av Jos 5,1: «Alle amorittkongene … og alle kanaaneerkongene … hørte at Herren hadde latt Jordans vann tørke bort foran Israels barn inntil *vi* var kommet over.» Ifølge dette stedet hørte forfatteren til den slekten som hadde gått over Jordan sammen med Josva.

Riktignok har noen påstått at en senere israelitt kunne bruke dette uttrykket i en allmenn, nasjonal betydning. Som bevis har de vist til Sal 66,6 og 81,6. Men disse to stedene er poetiske, mens Jos 5,1 er historisk. Vi må heller sammenligne med det historiske stedet Esra 5,4: «Da sa *vi* til dem …» Forfatteren har altså selv vært til stede.

Videre kunne en være tilbøyelig til å tro at forfatteren har tatt ordene «inntil vi var kommet over» uforandret fra en kilde som var samtidig med hendelsen. Det er faktisk tilfellet med ordene i Esra 5,4. Men ordene står i et overgangsvers, og det kan forfatteren neppe ha funnet ferdig i kilden sin. Ellers måtte en anta at denne kilden allerede her inneholdt en sammenhengende og fullstendig skildring av hele historien om erobringen av Kanaan. En måtte altså føre hele bokas første del (Jos 1–12) tilbake til en annen forfatter, samtidig med bokas egen forfatter, og mot det taler ikke så lite.

Hvem som så har skrevet boka, kan vi ikke engang gjette noenlunde sikkert på, så sparsomme som opplysningene om dommertiden er. Kanskje var det en av de eldste som levde lenge etter Josva og hadde sett alle de gjerninger Herren hadde gjort ved ham (Jos 24,31; Dom 2,7). Mot slutten av livet kan han ha skrevet vår bok, som har navn etter Josva, dels ut fra minnet om det han selv hadde opplevd, dels ut fra samtidige dokumenter og andre skriftlige opptegnelser. Boka fikk snart kanonisk anseelse og ble føyd til Pentateuken som fortsettelsen av den.

Innholdet i Josvas bok, planen og formåletJosvas bok inneholder teokratiets historie under ledelse av Josva, Nuns sønn. Han hadde vært Moses' tjener og var innsatt av Herren som hans etterfølger for å fortsette og fullføre verket hans: å skaffe Israel det landet som var lovt fedrene. Fortellingen begynner derfor med at Gud etter Moses' død oppfordrer Josva til å overta ledelsen av folket – en oppgave han allerede tidligere var kalt til. Den slutter med at Josva og ypperstepresten Eleasar, som levde på samme tid, dør og blir gravlagt.

Josva var kalt ikke bare til å erobre Kanaan og drive ut og utrydde kanaaneerne, men også til å skifte ut det erobrede landet blant Israels stammer (Jos 1,2–6). Derfor faller boka i to deler. Den første forteller om erobringen av landet (kap. 1–12), den andre om hvordan landet ble skiftet ut blant Israel (kap. 13–24).

Dermed er likevel ikke hele innholdet nevnt. For Josvas kall innskrenker seg ikke til befalingen om å erobre Kanaan og skifte det ut blant Israel; det innehol-

der også løftet om at Gud vil hjelpe Israel hvis folket trofast holder de lovene som var gitt gjennom Moses. På samme måte nøyer vår bok seg ikke med historien om kampen mot kanaaneerne og utskiftingen av landet. Den forteller også om den underfulle hjelpen Herren gav sitt folk da det inntok det lovede landet, og om alt Josva gjorde for at Moseloven skulle bli oppfylt og folket bli grunnfestet i den.

I alle disse punktene slutter boka seg nøye til Pentateuken som fortsettelsen av den. For å gi en fullstendig oversikt over hvordan Israel tok hele landet i besittelse, gjentar den likevel det Moses hadde gjort, og som allerede er fortalt i Pentateuken: erobringen av landet øst for Jordan, utskiftingen av det blant de to og en halv stammene og fastsettelsen av de tre tilfluktsbyene øst for Jordan for den som hadde drept noen uforvarende.

Første halvdel: Erobringen av Kanaan

Etter Moses' død får Josva befaling av Herren om å føre Israel over Jordan, erobre Kanaan og skifte det ut mellom stammene. Med befalingen følger løftet om at Herren vil være med ham og la alt han tar seg fore lykkes, så sant han holder Moseloven (1,1–9).

Josva tar straks fatt på å utføre Guds befaling. Først minner han de to og en halv stammene om løftet de hadde gitt Moses: at de ville dra med de andre stammene og hjelpe dem med å erobre Kanaan. Han får deres villige tilsagn (1,10–18).

Så sender han speidere fra leiren i Sjittim til Jeriko for å utforske stemningen hos landets innbyggere (kap. 2). Etter disse forberedelsene bryter folket opp fra Sjittim, går over Jordan og slår leir i Gilgal (kap. 3 og 4). Rahab redder speiderne (kap. 2), og overgangen over Jordan skjer ved et under (kap. 3).

Her ved grensen til det lovede landet ble folket igjen tatt opp i pakten med Herren: Alle guttebarn som var født i ørkenen, ble omskåret, og deretter ble påsken feiret (5,1–12). Så viser Herrens engel seg for Josva i skikkelse av høvdingen over Herrens hær og oppmuntrer ham til å erobre landet (5,13–15). Josva begynner erobringen med å innta Jeriko (kap. 6).

Men erobringene stanser opp fordi en israelitt, Akan, tar noe av det bannlyste godset i Jeriko. Den lille byen Ai kan ikke inntas før forbryteren er drept og bannet som forbrytelsen hadde ført over folket, dermed er tatt bort (7,1–8,29). Etter at Ai er inntatt, rykker Josva fram til fjellene Garisim og Ebal. Der fornyer han pakten ved å stadfeste loven i Kanaans land, slik Gud hadde befalt gjennom Moses (jf. 5 Mos 27,11 ff.; Jos 8,30–35).

Først nå slår kanaaneerne seg sammen til felles kamp mot Israel. De var blitt forferdet og motløse da Israel så underfullt gikk over Jordan. Gibeon og byene som hørte sammen med den, slapp riktignok ved en list unna en truende ulykke, men da listen ble oppdaget, ble de treller ved helligdommen (kap. 9). Da så kongen i Jerusalem sammen med kongene i sør angrep gibeonittene, slo Josva de allierte kongene og forfulgte dem til hæren deres var fullstendig spredt. Deretter inntok han en rekke festningsbyer, brøt kanaaneernes makt i hele det sørlige Kanaan og erobret i ett felttog landet fra Gibeon til Kadesj-Barnea og Gasa (kap. 10).

Til slutt angriper også kongen i Hasor Israel, sammen med de andre kongene nord i Kanaan. Men heller ikke denne hæren, som var fryktet for sine hester og vogner, kan stå seg mot Guds folk. Ved Merom blir de allierte kongene slått, de som flykter, blir drept under forfølgelsen, og byene deres blir inntatt (11,1–15).

I disse langvarige felttogene inntok Israel slik hele Kanaans land og drev til og med de fryktede anakittene bort fra Judas og Israels fjell. Dermed var krigen slutt, og Israel kunne gå i gang med å skifte ut landet (11,16–23). Bokas første halvdel slutter med en liste over folkene Moses hadde beseiret øst for Jordan (12,1–6), og dem Josva hadde beseiret vest for Jordan (12,7–24).

Andre halvdel: Utskiftingen av Kanaan og Josvas siste folkeforsamlinger-Gjennom Josvas seierrike felttog i sør og nord var Kanaan i det store og hele lagt under Israel. Josva, som nå var kommet høyt opp i årene, får da befaling av Herren om å skifte ut landet i hele dets omfang blant stammene – også de byene og distriktene som ennå ikke var erobret (13,1–7).

Før det blir fortalt hvordan befalingen ble utført, beskrives grensene og byene i landet øst for Jordan, slik Moses allerede hadde skiftet det ut mellom de to og en halv stammene (13,8–33). Så følger utskiftingen av Kanaan i snevrere forstand mellom de andre ni og en halv stammene. Her blir først Kalebs krav på Hebron innfridd (kap. 14), og deretter får Juda-stammen (kap. 15) og Josefs stammer, Efraim og halve Manasse (kap. 16 og 17), sin del ved loddkasting.

Deretter blir tabernaklet reist i Sjilo, og leiren flyttes dit. Et utvalg fra de sju stammene som ennå ikke hadde fått sin del, blir sendt ut for å beskrive resten av landet nøyaktigere (18,1–9). Så snart utvalget har fullført oppdraget, blir resten av landet fordelt ved loddkasting i Sjilo og gitt til arv: til Benjamins stamme (18,10–28) og til Simeon, Sebulon, Issakar, Asjer, Naftali og Dan (19,1–48). Etterpå gir stammene sin hærfører, Josva selv, en eiendom midt iblant seg (19,49–51).

Så blir tilfluktsbyene fastsatt (kap. 20), og byene for prestene og levittene (kap. 21). Dermed var utskiftingen av landet helt fullført, og hele Israel hadde fått den lovede arven, så Josva med takk kunne sende hjelpetroppene fra stammene øst for Jordan hjem igjen (kap. 22). Her har vi egentlig det målet Pentateuken og Josvas bok sikter mot.

Da Josva nærmer seg livets slutt, samler han selv enda en gang hele Israel ved overhodene og representantene. Han formaner dem på ny til urokkelig troskap mot Herren og hans lov og fornyer pakten med Herren deres Gud (kap. 23 og 24,1–28). Dermed hadde han fullført livsoppgaven sin, og historieskriveren kan slutte med hans og Eleasars død og gravferd. Han føyer bare til at Josefs ben, som var ført med fra Egypt, ble gravlagt (24,29–33).

Planen i Josvas bok

Josvas bok er en selvstendig helhet, bygd etter en plan. Det ser vi av at alle delene henger nøye sammen: Hvert avsnitt står ikke bare på sin rette plass, men peker også fram mot de følgende og forutsetter de foregående.

Allerede i Guds oppfordring til Josva om å tre inn i kallet sitt (1,1–9) er hele bokas innhold antydet. Det gjelder ikke bare erobringen av landet, som fortelles i første halvdel, og alt Josva gjorde i Gilgal og ved Garisim og Ebal for å fremme

den og grunnfeste folket i Moseloven. Det gjelder også utskiftingen av landet, som fortelles i andre halvdel, og de to folkeforsamlingene Josva holdt før han døde.

Like klart ser vi hvordan alle de enkelte hendelsene er ordnet i tidsrekkefølge og bundet sammen til en enhet. Josva trer inn i embetet sitt med tiltak som forberedte inntoget i landet (1,10–16 og 2,1–22). Så følger oppbruddet fra leiren i Sjittim (3,1), som viser tilbake til 1,1 ff., og overgangen over Jordan (kap. 3 og 4). Deretter fortelles det hva som skjedde i leiren i Gilgal på vestbredden av Jordan (4,19; 5,1–6,5). Med ordene «på den tiden» (5,2) knytter denne fortellingen seg til det foregående, og samtidig leder den direkte over til inntakelsen av Jeriko.

Da byen så ble inntatt og ødelagt, førte det til Akans forbrytelse, og med den henger inntakelsen av Ai nøye sammen (7,1–8,29). Som 8,30 viser, fulgte så toget til Ebal og Garisim (8,30–31).

Helt naturlig kommer deretter beretningen om kanaaneernes frekke foretak mot Israel, som ble utløst av at både Jeriko og Ai ble inntatt (jf. 9,3; 10,1; 11,1). Det endte med deres undergang, og i to felttog etter hverandre ble israelittene herrer over landet i sør og nord (kap. 9–11). Dermed var det ikke annet igjen for forfatteren enn å gi en liste over de beseirede kanaaneerne og kongene i et tillegg (kap. 12), og så i kap. 13 gå over til utskiftingen av landet.

Denne utskiftingen hadde han allerede hentydet til i slutten av kap. 11. I kap. 13 innledes den svært passende med Guds befaling om å skifte ut Kanaan, der det er skutt inn en opplysning om de distriktene som ennå ikke var erobret (13,2–6), og med en oversikt over hvordan Moses allerede hadde delt landet øst for Jordan. Så fortelles utskiftingen slik den gikk for seg (14,1–21,45), og den rundes av med en sluttformel som viser tilbake til begynnelsen (21,43–45).

Likevel kunne boka ikke slutte der. Det manglet nemlig ennå en beretning om at krigerne fra landet øst for Jordan ble sendt hjem. Etter Moses' bud og Josvas oppfordring, som bygde på dette budet (1,12–18), hadde de dratt med over Jordan for å hjelpe sine brødre (4,12–13). Denne beretningen følger i kap. 22, og deretter beretningen om at Josva trakk seg tilbake, og om slutten på livet hans (kap. 23 og 24).

Innholdet i disse tre siste kapitlene er riktignok særpreget og skiller seg fra det som fortelles umiddelbart foran. Likevel kan en ikke overse at de opprinnelig har hørt sammen med kap. 14–21 og bokas første del. En trenger bare å legge merke til hvordan 23,1 i tanke og uttrykk viser tilbake til 22,34, og hvordan disse stedene igjen viser tilbake til 21,43–45. På den andre siden forutsetter Josvas to taler i kap. 23 og 24 like bestemt at landet er skiftet ut som at det er erobret.

Formålet med Josvas bokForfatteren ville verken bare skildre Josvas store gjerninger eller bare gi teokratiets historie under Josva og dermed føre Pentateukens fortelling videre fra Moses til Josvas død. Ved siden av dette ville han vise historisk hvordan Josva med Guds hjelp trofast oppfylte løftet til fedrene: Han utryddet kanaaneerne for Israels øyne og gav Jakobs ætt Kanaans land til varig eiendom (jf. 21,43–45).

Videre er vår bok, selv om den er nøye knyttet til Pentateuken, et avrundet, selvstendig og fullstendig verk i seg selv. Den er det historiske dokumentet om

hvordan landet ble erobret og skiftet ut – det landet Herren gav sitt utvalgte folk til eiendom, for at det i trofast kjærlighet skulle tjene ham der, sin Gud og sin Herre!

Språket i Josvas bokSpråklig slutter Josvas bok seg til Pentateuken, særlig til 5 Mosebok. Det kan forklares med at forfatteren selv hadde hørt Moses lese opp talene i 5 Mosebok, og at de hadde gjort et dypt inntrykk på ham. Likevel viser flere språklige særtrekk at forfatteren av Josvas bok er en annen enn forfatteren av 5 Mosebok.

Pentateuken skriver for eksempel *Jerecho* (jf. 4 Mos 22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48.50 osv.; 5 Mos 32,49; 34,1.3), mens Josvas bok alltid skriver *Jericho* (jf. Jos 2,1.2; 3,16; 4,13.19; 5,10 osv.). Videre kjenner Pentateuken ikke formen *sjoma*, «rykte» (jf. Jos 6,27; 9,9), som ellers bare finnes i Jer 6,24 og Est 9,4. Den kjenner heller ikke *kanno*, «sjalu, nidkjær», som ellers bare finnes i Nah 1,2. Pentateuken har bare *sjema* (1 Mos 29,13; 2 Mos 23,1; 4 Mos 14,15; 5 Mos 2,25) og *kanna* (2 Mos 20,5; 34,14 osv.).

Heller ikke infinitivformen *jero* (Jos 22,25) kjenner Pentateuken; den har *jirea*, «frykt» (5 Mos 4,10). Pentateukens gammeldagse former *hu* for *hi* og *ha-el* for *ha-elle* finnes ikke lenger hos Josva. Formen *el* forekommer bare i Pentateuken og i 1 Krøn 20,8. I Pentateuken står den overalt med artikkel og lyder altså *ha-el*.

Den andre litteraturperioden

Den davidisk-salomoniske perioden

§ 23. Dommertiden og litteraturenIsraels åndelige tilstand i denne tidenDommertiden har ikke frambrakt noe hellig skrift. Det er til og med tvilsomt om historiske opptegnelser fra dommertiden ligger til grunn for den boka som handler om denne perioden. Vi finner nemlig ikke noe spor av skriftlige kilder i Dommernes bok; den ser heller ut til å bygge bare på den historiske overleveringen. Bare Deboras sang er kanskje blitt tatt opp i Den rettskafnes bok og derfra gått over i Dommernes bok.

Dommertiden har ikke noe inspirert litterært verk å vise til, og grunnen ligger i Israels åndelige tilstand på denne tiden. Da Israel inntok Kanaan, begikk folket den store feilen, ja den store synden, at det ikke utryddet kanaaneerne helt, men lot en ikke ubetydelig del av dem bo iblant seg. Synden bestod i at de dermed handlet mot Guds befaling og manglet tro på Guds allmektige hjelp.

Det varte ikke lenge før de sørgelige følgene av Israels framferd viste seg. Kanaaneerne forførte folket til avgudsdyrkelse. Folket falt mer eller mindre allment og dypt fra dyrkelsen av den sanne Gud. Derfor lot Herren dem som straff bli undertrykt av nettopp de naboene hvis guder de dyrket.

Ved siden av at kanaaneerne som bodde iblant dem, forførte dem til avgudsdyrkelse, var det en annen ting som fikk stor og sørgelig innflytelse på Israels åndelige og ytre tilstand i dommertiden: den store mangelen på enighet. Etter at Josva, Eleasar og de framstående mennene i deres samtid var døde, fantes det ingen som kunne stå i spissen for hele folket. Stammene isolerte seg derfor og ble lettere underkuet av naboene. Det hendte flere ganger at når én del av folket måtte kjempe mot overmektige fiender, kom den andre ikke til hjelp, men holdt seg rolig hjemme.

Når stammene var isolert og uenige, kunne også all slags uorden i gudstjenesten, ja avgudsdyrkelse, lettere trenge inn. Riktignok hadde de en felles helligdom i Sjilo, der paktens ark og det hellige teltet stod. Men denne helligdommen var langt fra et slikt midtpunkt for folket som templet i Jerusalem senere ble. Derfor kunne det for eksempel skje at en del av Dans stamme, som bodde i den nordligste og isolerte byen Lajisj, Dan (Lesem), innførte en avgudsdyrkelse som fikk fortsette uforstyrret gjennom hele dommertiden.

Ja, i dommertiden stod stammene ofte ikke bare uten forbindelse med hverandre, men av og til også mot hverandre. Krigen mot Benjamins stamme i

begynnelsen av dommertiden vitner riktignok heller både om folkets iver for det hellige og om dets enhet. Alle stammene drog nemlig ut mot Benjamin for å straffe stammen fordi den ikke ville utlevere forbryterne i Gibea. Derimot vitner krigen mellom Manasse og Efraim om at stammene av og til stod mot hverandre.

Riktignok manglet ikke Israel et visst lederskap i dommertiden. Efraim var en tallrik stamme, bodde midt i landet og kunne støtte seg på stammene Manasse og Benjamin, som bodde nærmest og var i slekt med den. Derfor stod Efraim ofte i spissen for hele folket. Men dette lederskapet omfattet ikke alle stammene og gikk ikke i dybden, og ofte var det ikke engang til glede, for denne stammen utmerket seg ved troløshet.

I dommertiden sendte Herren riktignok ofte helter som var utrustet med hans Ånd. De frelste folket fra fiendene og vakte for en tid en bedre ånd blant dem. Men frelsen var alltid bare delvis. Heller ikke den åndelige ledelsen nådde hele folket, og heltene var ofte så svake at de bukket under for fristelser.

Derfor straffet Herren Israel mot slutten av dommertiden med en slags forkastelse, og den stammen som hadde lederskapet, med en virkelig forkastelse. Under den siste dommeren, Eli, tok nemlig filisterne paktens ark. Med det gav Herren til kjenne at han ikke lenger ville bo blant Israel, og at han ikke lenger hadde behag i helligdommen i Sjilo eller i Efraim, stammen der Sjilo lå.

Forfatteren av Dommernes bok så derfor med rette arkens fangenskap som et slags eksil. Israel var riktignok ikke ført bort fra det hellige landet. Men Herren hadde ført seg selv bort fra det, så landet ikke lenger hadde preg av å være Herrens land. Israel bodde altså ikke lenger i et land som i sannhet var hellig.

Det er lett å forstå at Israel ikke kunne gå framover i en slik tid. Ånden i folket var riktignok ofte høysinnet og edel, men på den andre siden rådet det likevel mye råskap. Vi må heller ikke glemme at Dommernes bok bare gir en ensidig skildring av tiden. Forfatteren var nemlig en profet, og han så på den tiden han levde i og skildret, fra et profetisk ståsted. Det gjorde at han bedømte den svært strengt og etter teokratiets ideal.

Dessuten levde han i en tid da Israel åndelig sett stod svært høyt: i begynnelsen av kongetiden, før kongedømmet hadde vist sine skyggesider. Denne tiden var så lys og herlig at tiden før kom i skyggen av den. Dommertiden hadde også en annen side enn den som vanligvis trer fram i Dommernes bok. Det ser vi av enkelte antydninger i boka selv. Enda tydeligere ser vi det av de første kapitlene i Samuelsbøkene, som forteller om hendelser som ennå hørte til dommertiden, og av Ruts bok.

Dom 19–21 viser hvor dypt hele folket var gjennomtrengt av følelse for helligdommen. Og Hanna og familien som Ruts bok forteller om, viser hvor fromme enkeltmennesker det kunne finnes i denne tiden. En edel enkelhet og en uvanlig åndelig finhet går gjennom livet til alle disse menneskene.

Ved siden av frafallet fantes det dessuten en motreaksjon mot det. Den viser seg særlig i at gudsnavnet *Jehova Zebaoth* («hærskarenes Herre») ble dannet i denne tiden; det brukes første gang i Skriften av Hanna, Samuels mor. I dette navnet ligger det en tydelig motsetning til avgudsdyrkelsen, særlig stjernedyr-

kelsen. Den store ulykken som rammet folket under Eli, hadde heller ikke kunnet gjøre så dypt inntrykk hvis det ikke hadde vært en sunn kjerne i folket.

For øvrig manglet det ikke helt på profeter i dommertiden. Debora kalles en profetinne (Dom 4,4). På Gideons tid stod det fram en profet (Dom 6,8), og mot slutten av perioden forkynte en profet for Eli og hans hus den dommen at prestedømmet skulle tas fra dem (1 Sam 2,27 ff.). Likevel ser vi av det som er nevnt, at det ikke var mange profeter i dommertiden. Særlig mot slutten av perioden, på Elis tid, manglet det profetiske ordet: «Herrens ord var dyrt i de dager, ingen syner brøt igjennom,» heter det i 1 Sam 3,1.

Når det gjelder gudstjenesten, hadde folket likevel et visst felles midtpunkt i helligdommen i Sjilo. Av Dom 21,19 og særlig av 1 Sam 1 ser vi at påskehøytiden må ha blitt feiret nokså regelmessig. Den årlige høytiden som begge stedene taler om, er uten tvil påsken.

Hvis Jefta i egentlig forstand ofret datteren sin, ville det vitne om at Pentateuken ikke kan ha hatt noen innflytelse på eller betydning for folket i dommertiden. For menneskeoffer står i den skarpeste motsetning til Moselovens ånd og er strengt forbudt i den. Men det er et stort spørsmål om det offeret som Dom 11 taler om, var et menneskeoffer i egentlig forstand. Det ser heller ut til at offeret bestod i at han sendte henne til helligdommen, så hun skulle tjene der som ugift, slik som Anna i Det nye testamente. Uten tvil ble hun en slags nonne.

Israels vekkelse og fornyelse i Samuels tid og ved Samuel

Med Samuel begynner en helt ny periode i Israels historie og åndelige tilstand. Denne overordentlige mannen var sønn av svært fromme foreldre som stod nærmest fiendtlig mot avgudsdyrkelsen. Han stod fram i en svært ulykkelig tid. Israel hadde allerede lenge vært hardt trengt av filisterne. Samsons bedrifter var mer enkeltstående store gjerninger mot enkelte filistere og hadde derfor ikke kunnet føre til noen vesentlig forandring i Israels forhold til arvefienden. Guds ord var dyrt i denne tiden. Mannen som stod i spissen for Israel, ypperstepresten Eli, var svært svak, og sønnene hans var ryggesløse prester.

Det var på dette tidspunktet at Samuel ble kalt, og han fikk snart anerkjennelse i hele Israel. Anerkjennelsen vokste etter at dommertidens største ulykke, tapet av paktens ark, hadde rammet folket. Denne ulykken gjorde et dypt inntrykk på folket. Det samme gjorde det at Herren ble herliggjort i filisterbyene, der arken førte med seg pest. Profeten brukte begge deler til å gjennomføre en grunnleggende reformasjon (1 Sam 7,3–4). Samuels innflytelse ble enda større etter at han i et stort slag hadde begynt å bryte filisternes herredømme over Israel. Fra da av hadde han ubegrenset makt i Israel, og han brukte den til å grunnfeste Israel i loven.

Men folket manglet ennå enhet. Folket ble selv oppmerksom på dette, og da Samuel var blitt gammel og sønnene ikke fulgte i farens fotspor, krevde folket en konge. Samuel vegret seg for å gi dem en konge, selv om han godt kjente løftet om at konger skulle komme fra patriarkenes ætt, og kongeloven som Moses hadde gitt. Han så nemlig at folket krevde en konge av vantro, og han så klart den faren kongedømmet ville føre over Israel.

Men Gud oppfordret ham til å gå med på folkets vilje, og da valgte han Saul av Benjamins stamme. Denne stammen var nesten blitt helt utryddet i ødeleggelseskrigen i dommertiden (Dom 19–21) og var derfor den minste av Israels stammer. Valget av en konge nettopp fra denne stammen skulle sikre at kongedømmet hans ble teokratisk og ikke verdslig. En konge fra Benjamins stamme kunne nemlig ikke støtte seg på sin egen stamme og måtte derfor søke støtte i Gud alene.

Likevel skjedde snart det Samuel hadde forutsett. Sauls kongedømme tok en verdslig retning og rev seg løs fra sin rot, profetembetet. Men Saul førte likevel Samuels reformasjonsverk videre, slik vi ser av 1 Sam 28,9: Han prøvde å utrydde alt som hang sammen med avgudsdyrkelsen. Han seiret også flere ganger over filisterne og andre folk rundt omkring. Slik vakte han hos Israel en løftet stemning, i motsetning til den nedtrykte stemningen i den senere dommertiden. Samuel bøtte på Sauls feil ved å salve judeeren David til konge.

Profetskolene

I 5 Mos 18,15 ff. leser vi løftet om at Herren skulle sende Israel en profet som Moses, og at folket skulle høre på ham. Profeten som her blir lovt, er riktignok den største av alle, Stifteren av den nye pakt. Men som 5 Mos 18,20 viser, ligger det samtidig også et løfte i forutsigelsen: at Israel ikke skulle mangle profeter i tiden mellom Moses og denne største profeten. «Israel skal aldri mangle profeter» – det er meningen med stedet.

Dette løftet gikk riktignok ikke helt uoppfylt i tiden fra Moses' død til Samuel. Josva og dommerne var ikke uten videre profeter, men de var likevel menn utrustet med Guds Ånd. Også profeter i egentlig forstand finner vi i dette tidsrommet (jf. § 23). Men oppfyllelsen hørte likevel i det vesentlige framtiden til. Forutsigelsens egentlige oppfyllelse begynner først med Samuel og gjelder ham. Samuel var nemlig ikke bare den første store profeten etter Moses. Han la også grunnvollen for en rik oppfyllelse av løftet gjennom en ordning som uten tvil stammer fra ham: profetskolene.

Det gamle testamente forteller omtrent dette om profetskolene. Medlemmene var ikke alltid unge eller ugifte menn (2 Kong 4,1). De bodde og spiste sammen (2 Kong 6,1; 4,38 ff.) og sørget selv for det de trengte (2 Kong 6,1 ff.). Eldre og framstående profeter hadde tilsyn med dem. Som forstandere ordnet de forholdene, arbeidet og øvelsene deres, og medlemmene viste dem aktelse og lydighet.

At dette var vanlig, lærer vi av 1 Sam 10,12. Der fortelles det at en mann som så Saul og profetene i henrykkelse, spurte hvem som var deres far, det vil si lærer og forstander. En slik forstander var Samuel; det heter jo om ham at han stod som leder for dem som var i henrykkelse (jf. 1 Sam 19,20). Som grunnleggeren av profetskolene var han uten tvil også forstander for den første skolen, for opplysningene om disse skolene begynner med hans historie.

Også Elisa var en slik forstander. Det heter nemlig at profetenes sønner satt foran ham (2 Kong 4,38; 6,1). Å gjøre noe «for ens åsyn» betyr å gjøre det under hans tilsyn (4 Mos 8,22), og «å sitte for ens åsyn» brukes om dem som venter veiledning og undervisning av en som står over dem i åndelig henseende (Sak 3,8).

Vi mangler tilstrekkelige opplysninger om hvordan de ble undervist. Ifølge 1 Sam 10,5 hørte musikk og sang sikkert med til undervisningsfagene. Men de ble vel heller drevet for å pleie de edle følelsene og for å vekke og løfte begeistringen, enn for å ledsage de profetiske talene med musikk. En kan vel ikke helt frakjenne profetskolene æren for å ha fremmet den lyriske diktningen. Likevel fører historien oppblomstringen av denne diktningen tilbake til David, som aldri hadde vært medlem av dem.

Hovedemnet i undervisningen var uten tvil loven. Men det gjaldt ikke bare den rituelle delen – den var prestenes sak – men mye mer den profetiske siden av loven i videre forstand, det vil si loven som en helhet bygd opp av teokratiske tanker. Det egentlige målet for profetskolene var å vekke og utdanne den ekte teokratiske ånd hos begavede enkeltmennesker i Israels folk, for gjennom dem å vekke og styrke den i videre kretser av folket.

Samuel, som grunnla skolene, søkte å fornye folket åndelig. Han trodde at denne fornyelsen best kunne gjennomføres ved Ordet, ikke ved ytre makt. Med profetskolen ville han hindre at Israel noen gang falt tilbake til slike tilstander som i dommertiden. Etter hans plan skulle den være et arnested der hele folket kunne varmes, et brennpunkt (*focus*) som kunne gi det lys.

Senere, da kongedømmet ble opprettet, ble profetskolen en slags åndelig opposisjon mot kongedømmets uteokratiske vilkårlighet. Derfor finner vi også profetskolene etter Salomo bare i tistammeriket, som hvilte på et falskt religiøst grunnlag, og der først og fremst i rikets sørgeligste tider under Akabs hus. I denne tiden stod de store profetene Elia og Elisa i spissen for dem. Tistammeriket manglet både et teokratisk kongedømme og et teokratisk prestedømme. Derfor måtte profetene der erstatte begge deler, særlig prestedømmet. Samuels ordning var et fast holdepunkt for profetene i Efraim, og de har derfor sannsynligvis også utviklet den videre.

Ikke alle medlemmene av profetskolene var virkelige profeter. Mange av dem fikk aldri noe profetisk kall. For dem var Ånden bare formidlet gjennom de egentlige profetene, og de var bare underordnede hjelpere for dem. Likevel gjorde profetskolene medlemmene, mennesker med en teokratisk innstilling, bedre skikket til å bli kalt av Gud.

Med tiden måtte profetskolene bli utgangspunkt for en betydelig åndelig, og delvis også verdslig, kultur, og de har uten tvil i ikke liten grad bidratt til den åndelige fornyelsen som vi finner i Samuels og Davids tid. Særlig måtte de fremme den inspirerte litteraturen i Israel, og en ikke ubetydelig del av den måtte komme fra dem. At det virkelig var slik, ser vi allerede av Dommernes bok. Etter all sannsynlighet er den et historisk verk som ble til i profetskolene under Saul eller i begynnelsen av Davids regjering – den første frukten av profetskolenes litterære arbeid.

§ 24. Dommernes bok

Når og av hvem Dommernes bok ble skrevetDommernes bok har navnet sitt etter innholdet i den andre delen (Dom 2,6–kap. 16). Plasseringen mellom Jos 24 og 1 Sam 1 viser at den skal føre historien videre fra Josvas tid fram til Samuels

fødsel. Når vi spør når boka ble skrevet, må vi skille mellom de to første delene – 1) 1,1–2,5 og 2) 2,6–kap. 16 – og den tredje delen, kap. 17–21.

Når det gjelder de to første delene, taler følgende for at de ble skrevet i en tid som lå nær dommertiden:

1) At de er eldre enn Samuelsbøkene, ser vi av at disse viser tilbake til dem. Jf. 1 Sam 12,9–12 med Dom 4,2–6.14 og 11,2.29, og 2 Sam 11,21 med Dom 9,53–55. Gamle salmer henter dessuten ord ikke bare fra Deboras sang (jf. Sal 68,8–9 med Dom 5,4 f.), men tar også hensyn til den historien boka forteller. Sammenlign Sal 83,10–12 med Dom 4 og 7–8 (Sal 83 er sannsynligvis skrevet av Josafat). Også dette viser at Dommernes bok må være skrevet senest i Davids tid.

2) Dom 1,21 viser at verket ble skrevet før den høytidelige begivenheten som 2 Sam 5 forteller om: Davids erobring av Sion. Der står det nemlig at benjaminittene på forfatterens tid fremdeles bodde sammen med jebusittene, byens gamle innbyggere, i Jerusalem. Riktignok har noen påstått at det fantes jebusitter i Jerusalem også etter at David hadde inntatt Sion. Men a) ifølge Dom 1,21 bodde jebusittene side om side med benjaminittene i Jerusalem på forfatterens tid fordi hele byen ennå ikke var erobret. Og b) det lar seg ikke bevise at benjaminittene og jebusittene fremdeles bodde sammen i Jerusalem etter at David hadde inntatt Sion og gjort den til sin residens.

I 2 Sam 24,18 ff. er det bare tale om én enkelt jebusitt som bodde i Jerusalem, og som sannsynligvis var en svært anerkjent mann, nemlig Aravna. Og 1 Kong 9,20–21 taler ikke for, men mot den oppfatningen at jebusittene bodde sammen med benjaminittene også etter at Sion var inntatt. Der heter det nemlig «at Salomo førte jebusitter til Jerusalem for å bruke dem som hjelp ved byggingen av templet og palasset sitt». Det forutsetter at de bodde spredt rundt i landet.

3) Det er påfallende at verket slutter brått med Samsons historie. Det står i merkelig kontrast til begynnelsen, som har en passende innledning. Det er vanskelig å se hvorfor de to dommerne i 1 Samuelsbok, Eli og Samuel, slett ikke blir nevnt i Dommernes bok – med mindre historien om disse mennene var godt kjent for alle leserne fordi den nylig hadde funnet sted, eller med mindre de fremdeles levde på forfatterens tid. For forfatteren var åpenbart bare dommernes historie fram til Samson eldre begivenheter som han ville verne mot glemsel. Elis og Samuels tid lå ennå så nær at han ikke anså det som nødvendig å skrive ned deres historie – eller han levde til og med på deres tid.

Generelt kan vi si at behovet for en framstilling av dommertidens historie som den vi finner i Dommernes bok, aldri kunne være så sterkt som i Samuels tid. Og den profetiske ånden som våknet igjen i denne tiden, var helt skikket til å skrive en bok i ekte profetisk ånd slik Dommernes bok er. Sammenlign framstillingen i 1 Sam 8, som ligner Dommernes bok.

Derfor ser det ut til at den talmudiske tradisjonen, som nevner Samuel som forfatter, og som flere nyere forskere også slutter seg til, ikke er helt å forkaste. De grunnene som er blitt anført for at boka ble skrevet i en senere tid, tåler ikke en alvorlig prøve og kan regnes som helt foreldet.

Tillegget i kap. 17–21

Går vi så over fra Dommernes bok i snevrere forstand (kap. 1–16) til tillegget (kap. 17–21), kan det se ut som om tillegget må være skrevet i en langt senere tid og altså er føyd til kap. 1–16 i ettertid. Tillegget forteller hvordan avgudsdyrkelsen i den danittiske kolonien lengst nord i landet oppstod (kap. 17–18), og om krigen stammene førte mot benjaminittene fordi innbyggerne i Gibea hadde begått en skjendig ugjerning mot medhustruen til en levitt (kap. 19–21).

I Dom 18,30 står det nemlig at Jonatan, Moses' sønnesønn, og sønnene hans var prester for det bildet som Dans stamme hadde stilt opp, «helt til den dagen da landet ble ført bort i landflyktighet». Den landflyktigheten det her siktes til, ser ut til å måtte være den assyriske (2 Kong 15,29; 17,6). I så fall kan kap. 17–21 tidligst være skrevet kort etter at tistammeriket ble ødelagt av Tiglat-Pileser og Salmanassar.

Men flere forhold taler mot denne forståelsen av uttrykket, så vi kan ikke bli stående ved den:

a) Det er ikke mulig at danittene nord i landet dyrket avguden sin helt til tistammeriket gikk under. Ifølge Dom 18,29 bodde de nemlig i byen Dan, og der satte grunnleggeren av tistammeriket, Jeroboam I, opp den ene av sine to kalver (jf. 1 Kong 12,29). Fra hans tid av dyrket danittene, i likhet med hele tistammeriket, kalven i Dan og ikke det bildet byens egne innbyggere hadde reist i dommertiden. Jeroboam ville neppe ha tålt en annen gudsdyrkelse ved siden av sin egen i en av sine to hellige byer (jf. Am 7,13). Etter hans mening var hans egen gudsdyrkelse jo ikke avgudsdyrkelse, men dyrkelse av den sanne Gud. Riktignok har noen villet gjøre danittenes og Jeroboams avgudsdyrkelse til ett og det samme, men uten noen grunn. Danittenes avgudsdyrkelse kan altså høyst ha vart til Jeroboams tid.

b) På Samuels oppfordring tok hele Israel bort alle sine avguder (jf. 1 Sam 7,4). På hans tid må altså også danittenes bilde ha blitt fjernet. Og selv om det hadde fått stå den gangen, kunne senere konger umulig ha latt det stå i fred: ikke Saul, som utryddet all trolldom i Israel, og enda mindre David og Salomo (i hans første tid).

c) Forstår man Dom 18,30 om det assyriske eksilet, kommer verset i uløselig strid med det neste verset, 18,31. Der heter det nemlig at danittene dyrket bildet de hadde satt opp, så lenge Guds hus var i Sjilo. Men allerede under Saul var tabernaklet ikke lenger i Sjilo, men i Nob (1 Sam 21). På hans tid kan altså danittene ikke lenger ha dyrket bildet sitt. Ja, Sjilo må ha sluttet å være tabernaklets sete enda tidligere, i Samuels første tid, kort etter at filisterne hadde tatt paktens ark (1 Sam 4). Altså kan danittene allerede i begynnelsen av Samuels periode ikke lenger ha tjent avguden sin.

Da filisterne hadde gitt paktens ark tilbake, førte man den nemlig ikke tilbake til Sjilo, men først til Kirjat-Jearim i Juda (1 Sam 7,1–2) og deretter til Sion. Det skjedde uten tvil fordi man så ulykken i 1 Sam 4 som en erklæring fra Gud om at han ikke lenger ville bo der (jf. Sal 78,60). Av samme grunn, og fordi Sjilo nå manglet kjernen i tabernaklet, arken, førte man snart også tabernaklet bort derfra.

Men nettopp i denne tiden finner vi også en passende anledning til at danittenes avgudsdyrkelse ble avskaffet. Dermed blir det helt klart hvorfor den settes i forbindelse med at tabernaklet ble flyttet fra Sjilo. Etter at paktens ark var kommet tilbake, våknet det i Israel en levende lengsel etter Herren. Samuel brukte den til å formane folket til å skaffe bort alle avguder, og de fulgte formaningen (1 Sam 7,4). Ved denne anledningen ble også danittenes bilde ødelagt.

Ordene «helt til den dagen da landet ble ført bort i landflyktighet» må og kan forstås om bortføringen av paktens ark. Da arken ble ført bort, forlot Herren landet og gjorde det dermed fra et hellig til et vanhellig land. Israel bodde da i grunnen ikke lenger i Herrens land, men i et fremmed land. Tilsynelatende var det Herren som ble ført bort; i sannhet var det Israel. I 18,30 taler forfatteren mindre som historiker enn som teolog – han taler som en historiker som ser historien teokratisk og teologisk.

For å forstå fullt ut hvordan han kunne bruke uttrykket «landets bortførelse» om bortføringen av paktens ark, må vi merke oss hvor uhyre stor betydning denne hendelsen hadde. Den var toppunktet av de ulykkene som hadde rammet Israel i dommertiden. Den avslutter denne tiden og er et av de største vendepunktene i Israels historie.

Gjennom hele dommertiden hadde Israel stått under Efraims lederskap; det tok nå slutt, og Judas lederskap begynte. Bortføringen av arken ved slutten av dommertiden og Nebukadnesars ødeleggelse av Jerusalem svarer i det vesentlige til hverandre. Derfor sier Jeremia, der han truer med at Jerusalem skal ødelegges, at det skal gå Jerusalem som det gikk Sjilo (jf. Jer 7 og 26).

For øvrig taler Sal 78,61 og 1 Sam 4,21 på en helt lignende måte som Dom 18,30 om bortføringen av paktens ark under Eli. I 1 Sam 4,21 gir Elis svigerdatter, mens hun ligger for døden, sønnen sin navnet Ikabod og sier: «Bortført er Israels ære.» De som forstår 18,30 om det assyriske eksilet, antar at uttrykket er et senere innskudd (et *glossem*), for på den måten å fjerne motsigelsen mellom v. 30 og 31. Men det er en helt vilkårlig antakelse.

Den formelen som går igjen flere ganger i kap. 17–21 (Dom 17,6; 18,1; 19,1; 21,25), fører oss nærmere målet enn 18,30–31: «I de dager var det ingen konge i Israel. Hver mann gjorde det som var rett i hans egne øyne.» Med denne formelen vil forfatteren si at de uordnede forholdene han forteller om, hadde sin grunn i at Israel den gangen ennå ikke hadde en konge som kunne hindre slike utskeielser.

Formelen krever at han ikke bare levde i kongetiden generelt, men i den delen av den da Israel hadde de velsignelsene som kongedømmet hadde brakt. Det kan ikke være den senere kongetiden, for da hadde kongedømmet allerede vist også sin skyggeside, og særlig hadde det ofte vært opphav til og leder for avgudsdyrkelsen. Det kan bare være perioden fra Saul til Salomos siste tid. I denne perioden må altså avsnittet være skrevet.

Hvis det er slik, er vi ikke nødt til å anta at kap. 17–21 og kap. 1–16 har forskjellige forfattere, og at det første avsnittet ble føyd til det andre senere. Vi kan anta at begge er av samme forfatter og fra samme tid.

Det taler også for dette at Dom 1–16 og 17–21 har nøyaktig det samme religiøse historiesynet – den samme «pragmatismen», det vil si den samme måten å

forklare hendelsenes årsaker og sammenheng på. Også i kap. 17–21 blir skyggesidene ved dommertiden framhevet. Forfatteren kunne ikke flette fortellingene i kap. 17–18 og 19–21 inn i framstillingen i kap. 1–16. De var for utførlige, og de knyttet seg ikke til virksomheten til noen av de dommerne han beskriver i hoveddelen av verket.

Innhold, plan og hensikt i Dommernes bok

Dommernes bok består tydelig av tre deler: 1) 1,1–2,5; 2) 2,6–kap. 16; 3) kap. 17–21. Den første delen faller igjen i to: a) kap. 1 og b) 2,1–5.

I den første underavdelingen, Dom 1, får vi en kort framstilling av utfallet av de kampene Israel førte mot kanaaneerne etter Josvas død. Framstillingen fortsetter den krigshistorien som ble avbrutt i Jos 12. Gjennom en kort opptelling av en mengde historiske fakta viser den at Israels stammer ikke holdt Herrens befaling om å utrydde kanaaneerne. Denne befalingen var blitt framhevet med ettertrykk i Pentateuken og Josvas bok som et av paktens grunnvilkår.

I den andre underavdelingen (Dom 2,1–5) åpenbarer Herrens engel seg for Israel, og av ordet hans får vi vite at folket hadde brutt pakten med Gud og gjort seg uverdig til hans allmektige beskyttelse. Det hadde skjedd ved at de ikke utryddet alle kanaaneerne, men lot dem som ble igjen, dyrke sine avguder.

Fordi de i denne tiden ikke hadde villet utrydde kanaaneerne, skulle de fra nå av ikke lenger kunne gjøre det. I stedet skulle de bli undertrykt av dem og forført til avgudsdyrkelse. Versene framstiller den uhyre skaden Israel hadde av å bo sammen med kanaaneerne gjennom hele dommertiden, som en straff fra Herren i hans vrede over folkets ulydighet.

Ser vi på Dom 2,2–3, finner vi at den første årsaken settes i direkte forbindelse med den siste følgen av den. Slutten av v. 2 sier: «Dere har ikke villet utrydde kanaaneerne», og begynnelsen av v. 3: «Derfor skal dere fra nå av til straff ikke lenger kunne gjøre det.» Her settes altså deres første og egentlige synd – at de ikke *ville* utrydde kanaaneerne, altså Israels ulydighet – i direkte forbindelse med den egentlige og endelige straffen: at de ikke lenger skulle *kunne* gjøre det.

Undertrykkelsen og forførelsen til avgudsdyrkelse fra kanaaneernes side er en straff som i tid står grunnsynden nærmere og mer umiddelbart enn den siste og endelige straffen – at de ikke skulle kunne utrydde kanaaneerne. Likevel nevnes den først etterpå, i v. 3. Grunnen er at det her kommer an på å framheve den første grunnårsaken og det siste resultatet, ikke på å ordne kronologisk.

Det som i tid er det første, nemlig undertrykkelse og forførelse til avgudsdyrkelse fra kanaaneernes side, får en underordnet plass her, der Israels grunnsynd og den endelige, egentlige straffen stilles i skarp motsetning til hverandre. I 2,3 er undertrykkelsen nevnt før forførelsen til avgudsdyrkelse fordi forførelsen kommer før undertrykkelsen i tid. Rekkefølgen her (2,3) er nemlig helt igjennem omvendt kronologisk.

Den andre delen av boka (Dom 2,6–kap. 16) handler om folket som lot seg forføre av kanaaneerne til avgudsdyrkelse og derfor ble straffet av Herren, men som likevel ved hans nåde stadig på ny ble frelst. Den forteller denne historien fra Josvas tid til Samsons død og Samuels fødsel (Jos 24,1–1 Sam 1).

Men som den tredje delen viser, får bare de historiske overleveringene fra dette store tidsrommet plass her som uten vanskelighet lar seg innordne under det synet som rår i denne delen. Innholdet i dem kan vi samle i tre setninger:

1) I tiden fra Josvas død til Samuels fødsel gav Israel seg stadig på ny over til kanaaneernes og andre folks avgudsdyrkelse. Dermed brøt folket pakten som var sluttet mellom Gud og dem, og vakte slik den hellige Guds vrede.

2) Følgen av dette var svakhet og avmakt overfor fiendene. Det lyktes dem ikke å ødelegge de kanaaneerne som de hadde bekjempet i hellige kriger på Josvas tid. Svært ofte ble de undertrykt av mektige fiender og måtte som deres treller bære de tyngste lidelser.

3) Likevel gikk Israel ikke under, takket være Guds nåde. Det dypt nedbøyde folket ble underfullt frelst ved krigshelter som Gud vakte opp, og som stilte seg i spissen for det. Disse frelserne som Herren sendte (Dom 3,9.15; Neh 9,27; jf. Ob 21; Jes 19,20), kalles dommere i denne delen av Dommernes bok. Den første av dem er Otniel, den siste Samson. Mer utførlige opplysninger har vi bare om seks: Otniel, Ehud, Debora (Barak), Gideon, Jefta og Samson.

Går vi nærmere inn på innholdet i den andre delen av Dommernes bok, legger vi merke til at den igjen består av to deler: a) sju sammenhengende framstillinger (Dom 2,11–kap. 16) og b) noen innledende overgangsvers (2,6–10). I disse versene gjentas først, i v. 6–9, innholdet i Jos 24,28–31. Så sier v. 10 at også hele den slekten som levde på Josvas tid, døde, og at en annen slekt stod fram, som ikke hadde sett Herrens store gjerninger.

V. 10 knytter seg med sin første halvdel til v. 8–9 og med sin siste til v. 7. Verset skal åpenbart lede over til de sju framstillingene (2,11–kap. 16). De begynner med å fortelle at Israel falt fra Herren, og dreier seg om dette frafallet og følgene av det. De foregående versene, som er hentet fra Josvas bok (v. 6–9), skal føre fram til denne overgangen og samtidig (slik som Dom 1,1) knytte Dommernes bok sammen med Josvas bok.

Merknad: Bokas forfatter viser altså at han kjenner Josvas bok, og at han vil føre videre, ikke så mye selve Josvas bok – den lot seg ikke fortsette, siden den hadde sin egen plan – som teokratiets historie slik den begynte i Pentateuken og fortsatte i Josvas bok. Josvas bok forteller først at Josva døde, og deretter at Israel tjente Gud så lenge Josva levde, og så lenge de eldste som overlevde ham og hadde sett Herrens store gjerninger, var i live. Dommernes bok har den omvendte rekkefølgen. Det gjør forfatteren fordi han til meldingen om Josvas død vil knytte den opplysningen at også alle Josvas samtidige døde, og at det stod fram en slekt som ikke hadde lært Herren å kjenne.

Med Dom 2,11 begynner så hoveddelen av den midterste delen, eller rettere sagt den egentlige andre delen: de sju sammenhengende framstillingene.

Den første framstillingen (Dom 2,11–3,6) kan kalles den allmenne framstillingen, mens de seks som følger, er de spesielle; den første danner en slags innledning til dem. Innholdet er at Gud ikke drev ut landets tidligere innbyggere fordi Israel gav seg over til avgudsdyrkelse, og at alle lidelsene som rammet israelittene fordi de blandet seg med kanaaneerne, var en straff for avgudsdyrkelsen deres.

I Dom 2,11–3,6 fullbyrder Herren på historiens vei den straffen han truer med i 2,1–5. Her kommer nå *først* avgudsdyrkelsen – på en gang en følge av og en straff for Israels ulydighet. Deretter kommer undertrykkelsen fra kanaaneernes side (2,22) – på en gang en følge av og en straff for avgudsdyrkelsen. Til slutt kommer det at Israel ikke kan drive ut kanaaneerne, som en følge av undertrykkelsen fra kanaaneernes side (2,23). Her fortelles det altså kronologisk.

Avgudsdyrkelsen er en straff for Israels ulydighet, og fra det synspunktet blir den sett i 2,1–5. Men samtidig er den en ny synd, som må trekke sin straff etter seg. Det er som en slik ny synd at avgudsdyrkelsen i hovedsak blir betraktet i 2,11–3,6. Der står den i forgrunnen og er den nærmeste hovedårsaken til alle Israels ulykker i dommertiden. – Det er altså den inderligste harmoni mellom 2,1–5 og 2,11–3,6. Herren holder sitt ord (2,1–5) ved å fullbyrde straffen (2,11–3,6). Israel lider straffen med rette, for folket har selv vært med på å fullbyrde den.

I en mellomsetning som er skutt inn i dette avsnittet (Dom 2,14–19), viser forfatteren samtidig til den vekslingen mellom lidelse og redning i dommertiden som de seks følgende framstillingene skildrer. Han taler også om dommernes stilling og betydning: Israel falt stadig på ny fra og ble gitt til pris for fiendene.

For å hjelpe folket sitt, som klaget over undertrykkelsen og ropte til ham, vakte Herren opp den ene dommeren etter den andre. Så lenge dommerne levde og sørget for at Israel holdt seg tro, hadde folket ro og lykke. Så snart de døde, gav folket seg igjen over til avgudsdyrkelse, og enda mer enn før, og pådrog seg nye lidelser.

Slik sett er dommernes historie hele folkets historie. Dommerne framstilles som menn som øvde innflytelse på hele Israel eller i alle fall på den største delen av folket. De angrep avgudsdyrkelsen og verget Israels liv og egenart, ikke bare ved lykkelige kriger, men også ved å holde oppe den sanne gudsdyrkelsen. De kunne kreve den samme lydigheten som Moses og Josva tidligere hadde fått. Folkets ulydighet mot dem blir klandret i v. 17.

Dette synet på dommernes stilling og betydning trer ikke bare fram her. Vi finner det stadig på ny i de ordene som danner rammen om de seks følgende framstillingene og binder dem sammen. Det hører til den troende betraktningen av historien; det ordner og behersker det historiske stoffet, og det er dette synet vi kan takke for den enheten som rår i den andre delen.

Hva så med forholdet mellom dette synet på dommertiden og historien i denne tiden selv? Vi må si at de to faller helt sammen når vi betrakter Israels historie fra det eneste tillatelige synspunktet, det teokratiske. Nettopp hovedinnholdet i Dommernes bok – verken mer eller mindre – måtte fortelles, og det måtte fortelles slik det står i boka. Den måten Dommernes bok forklarer historiens gang på, er den sammenhengen som lå i dommertidens historie selv.

Innholdet i de seks spesielle framstillingene er dette:

Den første spesielle framstillingen (Dom 3,7–11): Israelittene, som dyrket avguder, blir lagt under av Kusjan-Risatajim, en arameisk konge (navnet betyr egentlig «dobbel ondskap»), og blir reddet av Otniel. I denne korte beretningen er betraktningen så helt vevd inn i det historiske stoffet at det er umulig å skille dem fra hverandre.

Den andre spesielle framstillingen (Dom 3,12–30): Det avgudsdyrkende Israel blir lagt under av moabitter, ammonitter og amalekitter og blir frelst av Ehud. Her kan betraktningen og det historiske stoffet allerede skilles tydeligere fra hverandre. I verset etter denne framstillingen, 3,31, nevnes dommeren Sjamgar med noen få ord. I avsnittet som følger, knyttes 4,1 direkte til 3,30, så Sjamgar knapt kommer i betraktning for historiens gang.

Den tredje spesielle framstillingen (Dom 4–5): Det avgudsdyrkende Israel blir lagt under av kanaaneerkongen Jabin og blir frelst ved Debora og Barak. 4,1–4 og 5,31c rammer inn historien i 4,5–5,31b og setter den i sammenheng med det som går foran, og det som følger.

Den fjerde spesielle framstillingen (Dom 6,1–10,5): Det avgudsdyrkende Israel blir lagt under av midjanittene og blir frelst av Gideon, og vi får også vite om hans etterkommere. Betraktningen møter oss klart i 6,1–10 og 8,28–32, men den går gjennom hele historien om Gideon og etterkommerne hans, så den ikke kan skilles fra det historiske stoffet. Et tillegg til denne framstillingen er avsnittet 10,1–5, som gir en kort beretning om dommerne Tola og Ja'ir.

Den femte spesielle framstillingen (Dom 10,6–12,7): Israelittene, som dyrket avguder, blir lagt under av ammonittene og blir frelst av Jefta. Betraktningen rammer inn Jeftas historie med 10,6–16 og 12,7. Et tillegg til denne framstillingen er de korte opplysningene om dommerne Ibsan, Elon og Abdon (12,8–15).

Den sjette spesielle framstillingen (Dom 13–16): Israelittene, som dyrket avguder, blir lagt under av filisterne; Samson begynner å frelse dem. Historien om Samson blir satt i sammenheng med de andre fortellingene i Dommernes bok ved 13,1; 15,20 og 16,31.

Den tredje delen av Dommernes bokDen tredje delen inneholder to viktige overleveringer fra denne tiden som ikke lar seg innordne i den sammenhengende fortellingen vi finner i den andre delen. Den første forteller hvordan den delen av Dans stamme som bodde nord i landet, fikk sin egen avgudsdyrkelse (Dom 17–18). Den andre forteller om menighetens utryddelseskrig mot Benjamins stamme og om hvordan menigheten sørget for at den nesten utslettede stammen likevel kunne bestå (Dom 19–21). At de to delene hører sammen, viser seg ved formelen som står i begynnelsen: «I de dager var det ingen konge i Israel. Hver mann gjorde det som var rett i hans egne øyne.»

Planen i Dommernes bok

Når det gjelder forholdet mellom disse tre delene, er den første åpenbart forberedelsen til og grunnvollen for den andre. Den avgudsdyrkelsen Israel gav seg over til etter at hele Josvas slekt var død (Dom 2,11 ff.), var en følge av samkvemmet med kanaaneerne. Og samkvemmet var igjen en følge av at de ikke hadde utryddet dem alle (1,19 ff.).

I Dom 2,1–5 sies det at kanaaneerne ikke ble utryddet fordi Israel heller ville bo sammen med dem enn lyde det strenge budet om å tilintetgjøre dem, og at de derfor til straff ikke skulle kunne tilintetgjøre dem, men i stedet bli undertrykt og forført av dem. I 2,11–3,6 heter det derimot at det var for avgudsdyrkelsens skyld at Israel ikke fikk lov til å tilintetgjøre kanaaneerne, og der framstilles samkvemmet med dem og all skaden det førte med seg, som en straff for

avgudsdyrkelsen. Men dette er ikke noe bevis for at bokas første og andre del har forskjellige forfattere.

Den første årsaken til at det ble kanaaneere igjen i det hellige landet, var at Israel fryktet kampens anstrengelser. Synden – at de ikke utryddet alle kanaaneerne, men sluttet pakt med dem – skulle straffes ved at de som ble igjen, α) ville undertrykke og forføre dem og β) ikke kunne utryddes av dem (Dom 2,2–4). – Den nødvendige følgen av at det ble kanaaneere igjen i landet, nemlig at Israel ble forført av dem, kom nå snart. Den førte til at Guds dom – at de ikke skulle kunne utrydde dem som var igjen – ble den straffen som rammet dem. Denne dommen var blitt uttalt over dem fordi de måtte bli forført til avgudsdyrkelse når de levde sammen med kanaaneerne. Da de nå virkelig var blitt forført, ble dommen stadfestet og fullbyrdet.

Heller ikke det at både den første og den andre delen knyttes til Josvas bok (jf. Dom 1,1 og 2,6 ff.), er noe bevis for at de har forskjellige forfattere. Da forfatteren skulle begynne å utvikle følgene av at Israel ikke hadde utryddet alle kanaaneerne (2,11 ff., sammenlignet med 2,2–3), kunne han nemlig svært lett komme på tanken å knytte framstillingen sin til Jos 24,28–31, et sted han kjente. Avgudsdyrkelsen i dommertiden a) stod jo i motsetning til den troskapen mot Herren som Josvas samtidige hadde vist, og b) hadde sin grunn i at slektene etter Josvas slekt ikke hadde sett Herrens store gjerninger.

Også forholdet mellom meldingen om Otniel (1,12–15) og om kenittenes vandring (1,16) på den ene siden og fortellingen om dommeren Otniel (3,7–11) og om kenittkvinnen Jaels gjerning (4,17 og 5,24–27) på den andre vitner om at Dom 1,1–2,5 og 2,6–kap. 16 henger sammen.

At den tredje delen har samme forfatter som den første, og altså også som den andre, ser vi av at fortellingen om danittenes tog nordover (Dom 17–18) blir forberedt i den første delen (jf. Dom 1,34–35).

Hensikten med Dommernes bok

Hensikten med Dommernes bok er svært klar. Gjennom hele dommertiden hadde Israel vaklet mellom avgudene og Herren, men ved Samuels anstrengelser var folket endelig blitt grundig omvendt til Herren (jf. 1 Sam 7,8). Ved dette og ved at kongedømmet ble opprettet, hadde det også skjedd en svært heldig forandring i forholdet til kanaaneerne som bodde blant dem, og til andre naboer (jf. 2 Sam 7,10).

Ved å framstille det vesentlige i dommertidens historie levende ville forfatteren av Dommernes bok advare både sine samtidige, som denne tiden ennå ikke lå så fjernt for, og alle kommende slekter mot å falle tilbake til den gamle avgudsdyrkelsen og det gamle anarkiet. Den andre delen av boka skal tjene til å advare mot avgudsdyrkelsen, den tredje mot anarkiet.

To trekk preget virkelig dommertiden: 1) den stadige vekslingen mellom avgudsdyrkelse, undertrykkelse som straff, omvendelse til Herren som frukt av undertrykkelsen og frelse som følge av omvendelsen, og 2) anarki fordi enheten manglet. Derfor ble boka hans, med den pragmatiske framstillingen som preger den, en teokratisk historie som ikke bare er tro og riktig, men også i det vesentlige fullstendig.

Ved å knytte skriftet sitt til den foregående boka, som allerede hadde kanonisk anseelse, gjorde han krav på å gjelde som en hellig, inspirert forfatter. Han ville at boka hans skulle regnes som en fortsettelse av den hellige skrift som Israel da hadde. Boka synes å være den første historisk-litterære frukten av den profetiske ånden som var vakt til live igjen ved Samuel.

Men mot at Samuel selv er forfatteren, og at boka ble skrevet helt i begynnelsen av kongetiden, taler likevel den dommen over kongedømmet som tydelig ligger i hensikten med den tredje delen. Samuel selv var nemlig ikke for kongedømmet (1 Sam 8) fordi han så at folket krevde en konge av vantro, og fordi han visste på forhånd at kongene ville forføre folket til avgudsdyrkelse. Men selv om boka ikke kommer direkte fra Samuel, kommer den nok indirekte fra ham, for sannsynligvis er den skrevet av et av medlemmene i profetskolen.

Synet som kommer fram i den andre delen av Dommernes bok, var uten tvil det rådende i profetskolene, og Samuel hadde gjort det gjeldende der. Synet på kongedømmet i den tredje delen måtte også vinne fram blant profetene etter at kongedømmet hadde bestått en tid, og særlig etter at en konge som David hadde besteget tronen; Samuels syn trådte da foreløpig tilbake.

Det er en merkelig forskjell i tonen mellom betraktningene og selve fortellingen, som har noe overordentlig friskt, livlig og anskuelig ved seg. Forskjellen kommer av at forfatteren har gjengitt stoffet i nøyaktig den formen han fant det i folkets munn.

§ 25. Israels åndelige tilstand i Davids tid

De to største og viktigste stammene var Efraim og Juda. Efraim, som sammen med de to halve stammene Manasse og Benjamin utgjorde Josefs hus, hadde hatt lederstillingen i dommertiden.

Den andre mektige stammen, Juda, som bodde i den sørlige delen av det hellige landet, hadde i denne tiden trådt tilbake. Ifølge Dommernes bok stod den fram i begynnelsen og slutten av dommertiden, særlig i begynnelsen, da den gikk i spissen for de andre stammene (jf. Dom 1,2 ff.). Juda gav også Israel den første dommeren, Otniel (jf. Dom 3,7–11). I dommertiden synes stammen å ha levd et mer patriarkalsk liv enn de andre stammene og holdt seg renere for avgudsdyrkelse (jf. Ruts bok).

Israels store gjenfødelse i Samuels tid ble riktignok satt i gang av en levitt som bodde i Efraim-fjellene (Samuel), og også den første israelittiske kongen hørte til Josefs hus, om ikke direkte til Efraims stamme.

Men da Samuels sønn ikke fulgte farens eksempel, og Saul hadde slått inn på en verdslig vei, fikk Samuel befaling om å salve en judeer, en betlehemitt, til konge over Israel (jf. 1 Sam 16 ff.). Slik skulle han gjøre Juda stamme til bærer av kongedømmet og dermed til folkets fører. I dommertiden, og sist i Saul, hadde Josefs hus vist godt nok at det ikke dugde til noen av delene.

At nettopp Juda stamme hadde holdt seg friere for avgudsdyrkelse og bevart et renere teokratisk sinnelag, hadde nok flere grunner: a) Stammen bodde mer atskilt fra kanaaneerne og de hedenske folkene enn de andre stammene. b) Landområdet var mindre fruktbart enn Efraims og de nordlige stammenes. c)

Endelig bodde stammen nær skueplassen for de store begivenhetene i Moses' tid.

Den sønnen av Isai som Samuel salvet, var David. Gjennom Samuel var folket blitt gjenfødt, både ved at avgudsdyrkelsen ble fjernet og ved at profetskolen ble grunnlagt. Saul hadde riktignok slått inn på en mer verdslig vei, men han hadde likevel ivrig undertrykt avgudsdyrkelsen og alt som hørte med til den. Han hadde ikke kunnet unndra seg den åndelige som da rådde i Israel.

Sauls etterfølger ble idealet for en teokratisk konge. Han slo ikke inn på en verdslig vei slik Saul gjorde, men erkjente alltid at han hadde sin kongeverdighet fra Gud, og at han var Guds stedfortreder.

Han trengte ikke lenger å bekjempe avgudsdyrkelsen, for på hans tid var den knapt å finne i Israel. Men han arbeidet for å hindre at den kom tilbake. Generelt søkte han å befeste den åndelige retningen som hadde rådet siden Samuels tid. Dette gjorde han særlig ved å gi hele folket et fast midtpunkt i Jerusalem, især i templet, og en fast gudstjenesteordning, og ved å søke å gjøre et dypt åndelig inntrykk på folket sitt gjennom hellige sanger.

Gjennom sine fremgangsrike kriger, der han la under seg alle folkene omkring og slik fullførte det Samuel og Saul hadde begynt, skapte han hos folket sitt en frimodig stemning som gjerne vendte seg til lovprisning av Gud. Mot slutten av livet hans begynte den ytre kulturen å vise seg som slo igjennom i Salomos tid gjennom forbindelsen med mange fremmede, dannede folk.

David hadde alltid et vennlig forhold til profetene. I hans tid trer profetembetet riktignok tilbake for kongedømmets glans, men ved enkelte anledninger griper det likevel avgjørende inn i kongens og folkets liv. Slik viser det seg som en høyere makt, satt til vekter over kongene så de ikke skulle komme på avveier.

Prestene gav David et fastere midtpunkt ved helligdommen på Sion og generelt en verdigere stilling. Levittene gjorde han til utøvere av sin åndelige poesi, og hos de mest begavede blant dem vakte han den poetiske gaven. Slik ble hans regjering den mest strålende tiden Israel hittil hadde hatt. Den ble idealet for en teokratisk regjering, som senere tider lengtet etter, og som de bygde sine messianske forhåpninger på.

§ 26. Poesiens historie, særlig den lyriske, fram til David

Det litterære verket som var særegent for Davids tid, var salmene. Men før vi går over til dem, vil vi gi en kort oversikt over den åndelige poesien før David. Hebreernes poesi var utelukkende åndelig. Poesiens utvikling var hos dem knyttet til teokratiets utvikling og avhengig av den. De åndelige diktene var så å si menighetens og den enkeltes svar på Guds åpenbaringer og et ekko av dem.

Riktignok har en påstått at krigen gav støtet til at den hebraiske poesien oppstod. Men dette synet er svært overflatisk. De diktene en regner som frukter av Israels krigerske ånd (for eksempel Deboras sang), har helt igjennom en teokratisk karakter. Selv sangene som omtales i Amos 6,5, var åndelige, nemlig etterligninger av Davids salmer. Når en viser til Salme 45 og Høysangen for å bevise at det fantes en mer verdslig litteratur i Israel, hviler dette på en helt gal oppfatning av begge diktene.

Det **første poetiske** stykket vi møter i Det gamle testamente, er 1 Mos 4,23 f. Versene synes å være et bruddstykke av en eldgammel folkesang, og der finner vi allerede den hebraiske poesiens særegne form (parallelle ledd) fullt utformet.

Fra **patriarktiden** har vi ett poetisk verk: Jakobs velsignelse (1 Mos 49). I dette stykket finner vi ennå ingen strofebygning. Det består bare av enkeltstående korte, kraftfulle og innholdsrike utsagn, og i denne formen var det lettere å bevare. Når en senere – da skrivekunsten allerede var allment utbredt – fortsatt søkte å bevare sanger muntlig, var det enda mer naturlig i den eldste tiden å bevare dem gjennom muntlig overlevering (jf. 5 Mos 31,19).

I **Moses' tid** viser poesien seg allerede i større omfang. Denne storslåtte tiden måtte gjøre et sterkt inntrykk på folket og vekke en begeistret stemning som gav seg utslag i poesi. Dessuten hadde de med seg musikk og dans fra Egypt (jf. 2 Mos 32,6.17 ff.). I Mosebøkene ser vi nå disse kunstene tatt i bruk i den hellige tjenesten. Israelittene framførte nemlig sangen ved Rødehavet (2 Mos 15) med musikk og dans (jf. 2 Mos 15,1.20 ff.), fordelt på to kor, ett av menn og ett av kvinner.

Den poetiske formen er allerede svært utviklet i 2 Mos 15. Sangen er et mønster på en hymne: hver strofe begynner med en lovprisning av Gud. En regelmessig strofebygning var vel særegen for slike sanger som var bestemt for offentlig, liturgisk bruk, og det er ikke usannsynlig at de ble brukt slik ved gudstjenesten i helligdommen. Slik liturgisk poesi holdt seg nok også gjennom hele dommertiden.

Dom 5 og 1 Sam 2,1–10 (Deboras og Hannas sanger) er etterklanger av begeistringen fra Moses' tid, og i formen ligner de aller mest 2 Mos 15. Dette gjelder særlig Deboras sang. Der er strofene allerede ordnet på en svært kunstferdig måte og svarer utmerket til hvordan innholdet utvikler seg.

Enda mer utbredt i den eldste tiden var en annen slags poesi, som i høyere grad hadde preg av dikt enn det slaget vi hittil har omtalt. Det er de såkalte *meschalim* (ordspråk, kvad), og de som laget dem, ble kalt *moschelim*, «skalder» (4 Mos 21,27). Bruddstykker av slike *meschalim* har vi i 4 Mos 21. Leddene i dem er korte og avbrutte, diktene beveger seg i korte utsagn, og noen ganger har de et satirisk preg. Til denne slags dikt hører på en måte også Bileams utsagn, som alltid innledes med: «og han løftet opp sitt *maschal*» (sitt kvad).

Også 5 Mos 33 har et lignende preg, men dette poetiske stykket er mer en etterligning av 1 Mos 49. 5 Mos 32 er mer retorisk enn poetisk, og det er en blanding av profeti og poesi.

Allerede på Moses' tid fantes det en hel samling dikt, nemlig boka som nevnes i 4 Mos 21,14 under tittelen «Boken om Herrens kriger». «Herrens kriger» er vel krigene mot Amalek, mot kongene i Arad, mot amorittkongene Sihon og Og og mot midjanittene, og alle diktene som anføres i 4 Mos 21, stod uten tvil i denne boka. Om «Den rettskafnes bok», som nevnes i Jos 10,13 og 2 Sam 1,18, var den samme som boka i 4 Mos 21,14, om den var en fortsettelse av den, eller om den var en annen bok, lar seg ikke avgjøre. Men at titlene er forskjellige, taler for at også bøkene var forskjellige.

Det er et merkelig faktum at det i tiden fra Moses til David særlig er kvinner som stiger fram med sang: Mirjam (2 Mos 15,21), Debora (Dom 5) og Hanna (1 Sam 2,1–10).

§ 27. Poesiens historie i Davids tid

Først i Davids tid begynner poesien for alvor å blomstre i Israel. Det var først og fremst den åndelige lyrikken som tok et stort oppsving i denne tiden. Davids tid var salmepoesiens blomstringstid; det er denne poesien som kjennetegner den. Flere forhold virket sammen til å fremkalle den nettopp da:

1) Ved den kraftige og varige reformbevegelsen i Samuels tid og gjennom Samuel var grunnvollen lagt for en poesi som gikk ut fra det åndelige prinsippet, som uttrykte det dypeste særpreget ved det teokratiske livet. I folket våknet igjen bevisstheten om dets teokratiske kall, og en ideell retning gjorde seg gjeldende. I denne jordbunnen vokste den åndelige poesien helt naturlig fram. Dommertiden hadde bare kjent en lyrikk som riktignok var teokratisk, men likevel rå, og som ennå møter oss i Davids tid (1 Sam 18,6–7).

2) Som allerede påpekt hørte uten tvil også profetskolene til forutsetningene for at den åndelige lyrikken oppstod. Der ble det riktignok bare profetert, men profetordene ble likevel ledsaget av musikk (jf. 1 Sam 10,5, sammenlign 19,20 ff.), og det kan ikke tenkes uten forbindelse med sang og poesi. Nettopp musikken hjalp til å vekke poetisk begeistring (jf. 2 Kong 3,15). Profetien og den hellige lyrikken berørte hverandre, slik vi ser allerede i Bileams utsagn og senere hos Jesaja (Jes 12) og Habakkuk (Hab 3). I profetskolene profeterte de til harpe, sitar og fløyte. Dette var helt uvanlig hos de senere profetene. Også det at de som trådte inn i den magiske kretsen av profetdisipler, begynte å profetere, vitner om at profetordene i profetskolene delvis hadde lyrisk karakter. Den vanlige profetien hadde ingen slik virkning.

3) Den tredje hovedårsaken til at den åndelige lyrikken oppstod i Davids tid, ligger i Davids person. Riktignok kan det ikke påvises at David hadde forbindelse med profetskolene, og det er heller ikke sannsynlig at han stod i noen direkte forbindelse med dem. Men at han kjente Samuel, og at han trådte fram i den åndelig bevegede tiden under Samuel, har nok heller ikke vært uten betydning for hans poetiske retning.

Hovedsaken er likevel Davids høye særpreg og hele personlighet. Han var rikt utrustet fra naturens side. En utmerket dybde i sinnet, en finhet og ømhet i følelsene, en inderlighet og mildhet i karakteren – idel egenskaper som gjør en dikter – var forent hos ham. Til dette kom en dyp og ekte israelittisk fromhet, delvis vakt av den åndelig bevegede tiden. Han var, slik han kalles i 1 Sam 13,14, «en mann etter Guds hjerte». Like stor i bot, anger og ydmykhet som i trosfrimodighet var han en helt i Guds kraft.

Til den naturlige og åndelige karakteren som gjorde ham skikket for poesien, kommer også hans overordentlig bevegede liv. I ungdommen levde han et idyllisk gjeterliv. Senere måtte han gjennomgå flere og større kamper og lidelser enn noen annen personlighet i Israel hittil hadde gjennomgått. Slik fikk han det rike fondet av livserfaringer som han gir uttrykk for i salmene sine.

Til alt dette kom endelig den høye åndelige betydningen hans person og hans kongedømme hadde, en betydning han selv var dypt gjennomtrengt av. Så snart han fikk herredømmet over de tolv stammene, ble det et av hans fremste mål å løfte den offentlige gudstjenesten og gi den nytt liv med salmer og musikk. Gjennom ham fikk disse en varig og svært betydningsfull plass i gudstjenesten.

Med sangerkorene han opprettet, med de tre sangerne Asaf, Heman og Jedutun og deres 24 sønner i spissen (jf. 1 Krøn 25,1 ff.), sikret han den åndelige lyrikken for alltid en velsignelsesrik innflytelse på hele folkets åndelige liv. Den hellige musikken som disse sangerkorene framførte, preget ikke bare salmene hans inn i alle fromme hjerter. Den vakte også poetiske gaver hos Asaf, hos flere av Korahs sønner og andre, og de begynte å kappes med sangerkongen i yndige salmer.

§ 28. Davids salmer – innhold og tankegangI. Davids salmer der tidspunktet kan fastsettes med større eller mindre sikkerhet, i tidsrekkefølgeA. Salmer skrevet mens Saul forfulgte David, før han ble konge

α. Salmer skrevet ved bestemte anledninger mens Saul forfulgte David

1) Sal 59 (jf. 1 Sam 19,10 ff.). **Innhold:** Salmisten ber Herren frelse ham fra de ugudelige fiendene som hater ham uten grunn, og straffe dem (v. 2–6). Med stor tillit venter han at de forgjeves skal prøve å drepe ham, og at de selv skal gå til grunne (v. 7–11). Så ber han på nytt og mer utførlig om at de må gå til grunne (v. 12–14), og venter igjen at Gud vil frelse ham (v. 15–18).

Anledning: Saul hadde latt Davids hus omringe med befaling om å drepe ham så snart han gikk ut. Men David ble reddet ved en list fra sin kone. Denne hendelsen var begynnelsen på hans lange flukt. På forhånd er det rimelig å vente at David skrev en salme om dette viktige utgangspunktet for hans mange farer og lidelser.

Salmen er skrevet etter at faren var over. Forbindelsen til hendelsen er bare allmenn. David har ikke bare den enkelte hendelsen for øye, men også den dype ondskapen som kom til syne ved denne anledningen.

Ekthet: Ingen av grunnene som er ført fram mot ektheten, holder stikk. David taler i salmen om at Gud vil dømme hedningene (folkene). Det gjør han fordi dommen over verden er forutsetningen for dommen over Davids fiender. For at David er forfatteren, taler at den nødstedte bare er én person, og at fiendene hans er baktalere.

2) Sal 56 (jf. 1 Sam 21,10–12). **Innhold:** Salmisten er hardt trengt av mennesker. Han løfter seg i troen opp til Gud og ber ham om hjelp (v. 2–3). Så gir han uttrykk for sin faste tillit til Gud, hvis ord og løfte han har for seg (v. 4–5). Han skildrer ondskapen hos fiendene, som stadig krenker ham og står ham etter livet (v. 6–7), og ber Gud om å la dem gå til grunne. Det tør han håpe, for Gud våker over sine (v. 8–9). Han får visshet om at han er bønnhørt, og priser det Guds ord han har fått. Samtidig uttrykker han på nytt sin tillit til Gud, som er blitt styrket av dette ordet (v. 10–12).

Anledning: Salmen er skrevet mens David var i den største livsfare hos filistrene. At den er skrevet mens Saul forfulgte ham, går fram av v. 6, 8 og 9.

Ekthet: At «gatittene» nevnes, taler ikke mot at David er forfatteren. David hadde ikke bare med gatittene å gjøre, men også med Saul og andre fiender, som hadde drevet ham så langt. Salmens friskhet taler for at David er forfatteren.

3) Sal 34 (jf. 1 Sam 21,13–22,1). **Innhold:** David takker Gud for en frelse han har opplevd, og formaner alle fromme til å slutte seg til ham og prise Gud. For slik Gud har gjort med ham, gjør han også med alle som hører ham til (v. 2–11). Så vender han seg til de troende og lærer dem kunsten å leve et rolig liv og være trygg for fiender. Kunsten består i gudsfrykt: å vokte sin munn, ikke gjøre det onde og jage etter fred. Frukten av denne gudsfrykten skal være bønnhørelse, frelse fra alle farer, Guds nådige nærvær og så videre (v. 12–23).

Anledning: Salmen er skrevet etter at David på flukten var sluppet unna filistrenes hånd. Det forklarer den rolige tonen, det belærende preget og det lettflytende språket.

Ekthet: At salmen er lettflytende, taler altså ikke mot den. Heller ikke at den er alfabetisk, for slike salmer fantes allerede på Davids tid. For ektheten taler a) at filisterkongen ikke kalles Akisj (som i Samuelsbøkene), men Abimelek (etter tittelen sin). Det vitner om at salmen er selvstendig. b) Man kan slett ikke forklare hvordan noen kunne komme på å knytte en slik salme til Davids flukt fra filistrene, hvis den ikke virkelig var skrevet ved den anledningen og David hadde sagt det i overskriften.

4) Sal 57 (jf. 1 Sam 22,1). **Innhold:** David ber Gud være ham nådig. I bønnen har han god tillit til at Herren vil frelse ham til det siste, hvor stor nøden og faren omkring ham enn er (v. 2–6). Forberedt på denne måten får salmisten visshet om at Gud vil bønnhøre ham. Han ser seg allerede befridd fra faren og fienden, og grepet av dette sier han at han vil takke Herren (v. 6–12).

Anledning: Salmen er skrevet første gang David søkte tilflukt i en hule, i hulen ved Adullam – ikke andre gang, i hulen i fjellene ved En-Gedi (1 Sam 24,1–4). Salmen er nemlig nær i slekt med Sal 56, som ble skrevet da David var i filistrenes hender. Og fra filistrene flyktet David nettopp til hulen ved Adullam.

Ekthet: V. 5 taler ikke mot at David er forfatteren. I hulen ved Adullam var David riktignok ikke bokstavelig talt blant fiender, men generelt var han omgitt av dem i den tiden. For David taler språkbruken (jf. v. 7 med Sal 7 og 16), og likeledes uttrykket *kabod* («ære», v. 9) om sjelen, som er særlig typisk for David.

5) Sal 52 (jf. 1 Sam 22,9–23, særlig v. 26 ff.). **Innhold:** Temaet for salmen kommer fram i første vers (v. 3): «Hvorfor roser du deg av ondskap, du mektige mann? Guds miskunnhet varer hele dagen.» I v. 4–5 skildres den mektiges ondskap. I v. 6–7 viser David at den mektige ikke har noe å rose seg av: Gud vil nemlig la både ham og hans hus gå til grunne, og det skal være til inderlig glede og oppbyggelse for de fromme (v. 8–9). Salmisten derimot skal sikkert bli frelst (v. 10–11).

Anledning: Salmen ble skrevet fordi Saul hadde latt drepe 85 prester i Nob og hele byen. Det gjorde han etter at edomitten Doeg hadde fortalt ham at presten Akimelek i Nob hadde gitt David husly på flukten. David fikk høre om denne tragiske hendelsen av Akimeleks sønn Abjatar, den eneste som slapp unna døden.

Den «mektige mannen» er ikke Saul, men forræderen Doeg. Han var satt over Sauls gjetere og alle hans tjenere (jf. 1 Sam 21,7; 22,9) og hadde dermed en av de høyeste stillingene ved hoffet. Han kunne godt kalles en mektig mann, og det kunne også godt sies om ham at han var rik (v. 9). Overskriften vitner om at salmen virkelig gjelder ham. Et sidestykke til salmen er Jesajas profeti mot Sjebna, Hiskias hushovmester (Jes 22,16 ff.). Tonen i salmen er overmåte skarp; Davids sinn var dypt opprørt over den skjendige forræderen.

6) Sal 54. **Innhold:** David ber om frelse fra ugudelige fiender og gir uttrykk for tillit til at Gud vil bønnhøre ham (v. 3–5). Samtidig lover han å takke Gud for frelsen, som han allerede ser så godt som fullbyrdet (v. 6–9).

Anledning: David skrev salmen etter at han hadde hørt at sifittene hadde meldt til Saul at han holdt seg skjult hos dem. Sifittene (fra byen Sif i Juda) meldte to ganger til Saul at David holdt seg skjult i nærheten av dem. Salmen gjelder den første meldingen, slik man kan se om man sammenligner v. 2 med 1 Sam 23,19.

Ekthet: Mot ektheten har man innvendt at fiendene kalles «fremmede». Men dette ordet kan også brukes om folk som er blitt fremmede for en. Og David synes bevisst å hentyde til at sifittene var hans stammefrender. Ordene «de har ikke Gud for øye» (v. 5) passer ikke på hedninger.

7) Sal 7 (jf. 1 Sam 24,5 ff.; 26,7 ff.). **Innhold:** Salmisten ber Herren hjelpe ham mot alle hans fiender og forfølgere (v. 2–3). Han forsikrer at han ikke har skyld i hatet deres (v. 4–6). I tillit til sin uskyld ber han Gud dømme mellom ham og dem (v. 7–10). Guds rettferdighet gir ham håp om at dommen, og dermed hans frelse og fiendenes undergang, er nær (v. 11–14). Så blir han så viss på det at han allerede takker for sin frelse (v. 15–18).

Anledning: Overskriften lyder: «En sjiggajon av David. Han sang den for Herren på grunn av benjaminitten Kusjs ord.» Ifølge den var det en benjaminitt ved navn Kusj som ved sin baktalelse ga David anledning til å skrive salmen. Etter en gammel og vidt utbredt oppfatning skal Kusj være kong Saul, Kis' sønn, og David skal ha kalt ham Kusj på grunn av hans uforbederlige ondskap. Men en slik navneendring har ingen sidestykker i Salmene, og salmens innhold taler også mot den.

Av v. 4–6 går det tydelig fram at det Kusj sa, var baktalelse. Det passer ikke på Saul, men bare på de menneskene som for å vinne Sauls gunst sa til ham: «David søker din ulykke» (1 Sam 24,10), og som egget ham opp mot David (1 Sam 26,19). Sauls forfølgelse besto i gjerninger, ikke i ord. Benjaminitten Kusj kan godt ha vært en av dem 1 Sam 24,10 taler om. Samuelsbøkene er riktignok rike på opplysninger, men 1 Sam 24,10 og 26,19 viser likevel klart at forfatteren ikke ville ta med alle detaljer.

Nesten alle fortolkere erkjenner at alle trekk i salmen passer på tiden da Saul forfulgte David. Sammenlign for eksempel Sal 7,2 med 1 Sam 24,15 og 26,20; Sal 7,4 med 1 Sam 24,12 og 26,18; Sal 7,9–12 med 1 Sam 24,13.16; Sal 7,17 med 1 Sam 25,39. I Sal 7,5–6 hentydes det umiskjennelig til hendelsene som fortelles i 1 Sam 24,5 ff. og 26,7 ff. Det krever at salmen er skrevet kort etter en av dem.

β. Salmer skrevet mens Saul forfulgte David, men der anledningen ikke kan angis nærmere

1) Sal 6. **Innhold:** Salmisten ber Herren om hjelp i sin store nød, som kommer av at fiender trenger ham hardt (v. 2–8). Han er viss på at Gud vil høre bønnen hans, og ber fiendene vike fra ham, for Herren har lovet å beskytte ham (v. 9–11).

Salmen er uten tvil skrevet mens Saul forfulgte David. Det var i den tiden da hver morgen brakte nye farer, og David ble jaget som et vilt dyr fra det ene tilfluktsstedet til det andre – den samme tiden da han sang: «Hvor ofte jeg har flyktet, det har du talt. Mine tårer er gjemt i din flaske» (Sal 56,9).

Siden salmen ikke har personlige trekk, har David vel straks skrevet den også for andre, for menigheten. Han ville holde oppe dem som forfølgelsen nesten hadde drevet i døden.

Ekthet: Mot ektheten har man innvendt at salmen er så bløt at den ikke passer for helten David. Men David var ingen romersk, stoisk helt. Han var en mann med et svært ømt og bløtt sinn, slik man for eksempel kan se av 1 Sam 30,4.

2) Sal 13. Salmisten klager over sin overmåte store nød. Det ser ut til at Gud helt har glemt ham (v. 2–3). Likevel ber han Gud om endelig å hjelpe ham (v. 4–5). Visshet om hjelp løfter hans sinn (v. 6). Salmen er vel skrevet i den siste delen av tiden da Saul forfulgte David, da nøden hans hadde nådd toppen. Også her ser det ut til at David straks har skrevet for alle som kunne komme i en lignende situasjon som han.

3) Sal 17. **Innhold:** David vitner om at hans sak er rettferdig. Det er han så viss på at han kan be Herren prøve den (v. 1–5). Derfor må Gud frelse ham – og også fordi hans mektige fienders ugudelighet er så stor at den må få Gud til å straffe dem. Han slutter med å uttrykke sin frimodige tillit til at han skal få se denne frelsen (v. 6–15).

Anledning: Salmen må være skrevet under en forfølgelse. At det var Sauls forfølgelse, ser man av at David i salmen ennå taler som privatperson. Det gamle, harde og vanskelige språket taler for at salmen er av David, og det samme gjør det nære slektskapet med salmer som Sal 7 og 16; med Sal 16 danner den et par.

At v. 15 uttrykker håp om et kommende salig liv, kan ikke tale mot ektheten. For det første er det fortsatt et spørsmål om v. 15 virkelig taler om et liv etter døden. Og for det andre vet vi slett ikke når håpet om udødelighet begynte å våkne og komme til uttrykk i Israel. V. 11 peker utvilsomt på 1 Sam 23,24 ff. Entallsformen i v. 12 leder ganske naturlig tanken hen på Saul.

4) Sal 58. **Innhold:** David skildrer fiendene sine som ondskapsfulle og urettferdige (v. 2–6), og bygger på dette sin bønn til Herren om å tilintetgjøre dem (v. 7). Så uttrykker han sin frimodige tillit til at Herren vil gjøre det, til glede for alle fromme og til Herrens egen forherligelse (v. 8–12).

Anledning: For at salmen er skrevet mens Saul forfulgte David, taler at den stemmer med flere av de ytringene vi har fra David fra den tiden. Fiendene framstilles som løgnere, og løgnere var nettopp Davids fiender da Saul forfulgte ham.

Ekthet: For at David er forfatteren, taler samsvaret med 1 Sam 26,20 og 24,13 som allerede er nevnt. At fiendene hans framstilles som dommere, taler ikke mot det. På Sauls tid hadde de jo virkelig satt seg til doms over ham ved å erklære ham for en opprører mot kongen. Forfølgelsen deres skulle ikke være en voldshandling, men en rettshandling mot en forbryter. For ektheten taler også at salmen står midt blant salmer fra Sauls tid.

B. Salmer skrevet av David som kongeα. Salmer skrevet ved bestemte anledninger

I. *Ved og etter flyttingen av arken til Sion (jf. 2 Sam 6 og 1 Krøn 15–16)*

1) Sal 24. **Innhold:** Herren er Herre over hele jorden, for han har skapt den (v. 1–2). Med en slik Herre kan ikke alle Jakobs etterkommere etter kjødet komme i sant samfunn, men bare de av dem som legger vinn på å være rene i tanker, ord og gjerninger (v. 3–6). Paktens ark er nå kommet nær portene til borgen på Sion. Derfor oppfordres portene til å vide seg ut, så Herren, den hellige kongen, kan holde sitt inntog (v. 7–10).

Anledning: De fleste fortolkere mener at salmen ble skrevet da arken ble flyttet til Sion. Man har villet gjøre v. 7–10 til en egen salme. Men disse versene henger nøye sammen med v. 1–2. Både v. 3–6 og v. 7–10 bygger på salmens to første vers. Fordi Herren er Herre over hele jorden, kan bare den sanne israelitt stå i samfunn med ham. Og av samme grunn skal alle portene vide seg ut.

2) Sal 15. **Innhold:** Hvem kan stå i samfunn med Gud? Svaret er: den som gjør godt (v. 2–3), og den som ikke gjør ondt (v. 4–5). Han skal aldri rokkes (v. 5).

Anledning: Salmen kunne også være skrevet av David senere. Men den store likheten med den foregående salmen taler for at den er skrevet da arken ble flyttet. Her behandler David i en egen salme den tanken som i Sal 24 bare er skutt inn.

3) Sal 122. **Innhold:** Salmisten er på høytidsreise og kommer fram til Jerusalem. Der står han i byens porter sammen med en flokk pilegrimer og sier at han gleder seg over oppfordringen han fikk om å dra opp med til Herrens hus (v. 1–2). Så priser han Jerusalems herlighet, Israels prektig bygde åndelige og borgerlige midtpunkt. Han uttaler ønsker og bønner for byens vel, som Israels vel og Guds hus' vel er nøye knyttet til (v. 6–9).

Anledning: Salmen er skrevet etter at arken var ført til Jerusalem, og Gud gjennom profeten Natan hadde erklært at det snart skulle bygges et tempel i byen, som skulle gjøre den til Israels åndelige midtpunkt.

Ekthet: For at David er forfatteren, taler at Jerusalem (v. 3) nettopp var bygd. Innvendingene man har reist mot dette, holder ikke stikk. At det allerede kort etter flyttingen av arken kunne tales om Davids hus (v. 5), ser man av 2 Sam 3,1. «Herrens hus» (*Beth-Jehova*, v. 9) er ikke nødvendigvis templet, men kan også være tabernaklet. Reisene til Jerusalem begynte allerede på Davids tid. Og forstavelsen *sje* (שׁ, for *asjer* / אשר, «som») er særegen for folkespråket. Det var også for folket David skrev salmen. Den skulle synges av folket når de dro fra byens porter opp til templet.

II. Salmer skrevet etter at David hadde fått det store løftet (2 Sam 7,12 ff.)Sal 21. **Innhold:** Folket takker Gud for de herlige gavene han har

gitt kongen (v. 2–8). Det uttrykker håp om at han vil tilintetgjøre alle kongens fiender (v. 9–13), og slutter med å prise Herren (v. 14).

Anledning: Salmen er ikke en takkesalme for en vunnet seier. Den oppfatningen hviler på en falsk, bokstavelig forklaring av v. 4–6 (jf. 2 Sam 8). V. 5 sier at Gud har gitt kongen evig liv, og v. 7 at han har satt ham til velsignelse for evig. Av dette ser man at salmen langt heller må ha sammenheng med løftet i 2 Sam 7.

I salmen har kongen tydeligvis latt sitt eget folk takke for løftene Gud hadde gitt ham, de som er omtalt i 2 Sam 7. Med salmen ville han gjøre folket oppmerksom på hvor stor nåde løftet førte med seg for folket selv, og vekke det til takknemlighet for denne nåden.

III. Salmer skrevet i forbindelse med krigen mot arameerne (jf. 2 Sam 8,3 ff.; 1 Krøn 18,3 ff.)

1) Sal 60. **Innhold:** Herren har sendt store lidelser over landet, og de kommer fra hedningefolk (v. 3–6). Men Gud, den sannferdige, må gi frelse (v. 7). Denne bønnen bygger David på Guds ord og løfte som på en klippegrunn. Etter dette løftet skal Israel nemlig alltid eie det hellige land og vinne seier over alle nabofolkene (v. 8). Med blikket festet på dette løftet uttrykker David tillit til at felttoget mot Edom, som man står i begrep med å begynne, skal få et godt utfall (v. 11 til slutten).

Anledning: Salmen er skrevet på et tidspunkt da David ennå lå i hard kamp med kongene av Soba (Nisibis), Damaskus og Mesopotamia. Da fikk han høre at edomittene hadde falt inn i den sørlige delen av Judea og truet med å ødelegge til og med det nettopp oppbygde Jerusalem. Kongen overveide derfor å sende en del av troppene sine mot dem under Joab og Abisjai.

Ekthet: Mot ektheten har man innvendt at David ikke trengte å erobre Israels land, og at det likevel er tale om det i v. 8–10. Men v. 8–10 taler ikke om å erobre landet. De sier at hele landet etter Guds løfte er Israels og Davids eiendom.

Videre har man ført fram mot ektheten at den israelittiske staten under David aldri var i en slik nød som den som skildres i v. 3–6. Davids krig mot de arameiske kongene, sier man, var en angrepskrig og endte med seier for Israel. Men 2 Sam 8,3 ff. og 1 Krøn 18,3 ff. gir oss bare en kortfattet beretning om krigen. At seieren ble svært vanskelig for David, ser man allerede av at kongene var svært mektige og hadde et betydelig rytteri. 2 Sam 8,3 antyder også uttrykkelig at David en tid hadde uhell i krigen. Det heter nemlig at kongen dro til Eufrat «for å gjenvinne sin makt».

Da edomittene falt inn i Judea mens David ennå ikke hadde overvunnet de fiendtlige kongene, var han og landet hans virkelig i stor fare. Som man ser av 1 Kong 11,15, hadde edomittene drept en mengde israelitter, og Jerusalem sto i fare for å bli inntatt av dem. Hvor farlige edomittene var for David, ser man også av at Joab utryddet nesten hele det edomittiske folket (1 Kong 11,16).

For at David er forfatteren, taler 1) at v. 10 nevner som underlagt Israel to folk som David hadde beseiret like før krigen mot arameerne, nemlig filistrene og moabittene (jf. 2 Sam 8,1–2). Videre taler 2) at kongen som taler i salmen, var konge over hele Israel, og at Juda stamme på den tiden hadde ledelsen over de

andre stammene. Dermed er tiden etter Salomo utelukket. Og på Salomos tid ble det ikke ført kriger.

2) Sal 108. **Innhold:** Denne salmen er satt sammen av Sal 57,8–12 og Sal 60,7–14. Av sammensetningen ser man at David kan ha vært forfatteren, og at han kan ha skrevet den ved samme anledning som Sal 60. Sal 57 er jo skrevet mens Saul forfulgte David.

Etter å ha skrevet Sal 60 synes David å ha satt Sal 57,8–12 i stedet for Sal 60,3–6. Slik ville han uttrykke at han var helt viss på at Israels elendige tilstand snart skulle ta slutt. I Sal 108,2–6 uttrykker David nemlig den aller fasteste tillit til Guds hjelp. Han uttrykte den med de samme ordene som han hadde brukt om sin tillit til Guds frelse da Saul forfulgte ham. Den gangen hadde tilliten ikke skuffet ham. Derfor trodde han at heller ikke den tilliten han nå ga uttrykk for, ville gjøre det.

I Sal 60 og 108 har vi altså to utgaver av samme salme, og begge er fra David. Utgaven i Sal 108 er den seneste.

3) Sal 9. **Innhold:** David vil prise Gud (v. 2–3) fordi han som en rettferdig dommer har ydmyket Davids urettferdige fiender. Slik har Gud vist seg som rettferdig og som de nødstedtes hjelper. Men ennå er ikke alle fiendene hans beseiret, og han og folket hans blir trengt av resten av dem. Derfor ber han Herren om å frelse ham også fra disse (v. 14–15). I ånden ser han denne frelsen som om den allerede var fullført (v. 16–17). Han slutter med håpet om at Gud vil oppfylle sitt ord (v. 18–19), og med en bønn om at han må gjøre det (v. 20).

Anledning: Salmen er høyst sannsynlig skrevet på samme tid som de to foregående, kort etter at David hadde vunnet en avgjørende seier over Aram – altså litt senere enn de to.

Ekthet: For ektheten taler at salmen har berøringspunkter med salmer som utvilsomt er av David: oppfordringen i v. 20 (jf. Sal 7,7; 17,13), ordet *su* brukt som relativt pronomen («som») i v. 16 (jf. Sal 17,9) og endelig vendingen i v. 14 (jf. Sal 18,49).

IV. Salmer som Davids fall med Batseba ga anledning til (jf. 2 Sam 11–12)1) Sal 51. **Innhold:** David ber Herren om nåde (v. 3–4). For han erkjenner sin synd (v. 5–6), og et menneske som er født og unnfanget i synd, kan bare få den sannhet og visdom som behager Gud, fra Gud selv (v. 7–8). Derfor må Gud tilgi ham hans synd (v. 9–11) og igjen gi ham Åndens gaver (v. 12–14).

Hvis Gud bønnhører ham, vil salmisten innby alle syndere til omvendelse, prise Guds rettferdighet og forkynne hans lov (v. 15–17). For et sønderbrutt hjerte, kilden til en slik lovprisning, er det sanne takkofferet. Et ytre takkoffer behager ikke Gud (v. 18–19). Til slutt lover han at menigheten med mange slike offer, men båret fram med det rette sinnelag, skal takke Gud for den nåden han har vist menighetens overhode. For ved denne nåden har han gjort menigheten selv til gjenstand for sin beskyttende omsorg.

Anledning: Salmen er skrevet etter at David hadde falt med Batseba og myrdet hennes mann Uria, og Natan hadde kommet til ham for å forkynne straffen for disse syndene. Om det kan det ikke være noen tvil. At forfatteren er konge,

ser man tydelig av v. 20–21. At han har begått mord, antyder v. 16 klart. Heller ikke kan det være tvil om at David har skrevet salmen.

2) Sal 32. **Innhold:** David priser den mann salig som har fått syndenes forlatelse, og som ikke har stengt seg ute fra den ved uoppriktighet (v. 1–2). Så skildrer han de kvalene han led så lenge han i uoppriktighet holdt synden sin skjult for Gud (v. 3–4). Deretter forteller han hvordan han bekjente og fikk tilgivelse (v. 5).

I v. 6–7 taler han om de salige følgene av tilgivelsen han fikk ved oppriktig bekjennelse. Han er trygg for Guds straffedom over synderen, har Gud til venn og har vern i ham mot all fare. I v. 8–9 utvikler han så den lærdommen som bygger på det han har opplevd: Den troende som har falt, skal søke tilgivelse ved å vende om. Han slutter (v. 10–11) med å prise den lykkelig som har satt sin lit til Gud.

Salmen er uten tvil skrevet ved samme anledning som Sal 51. Selv den moderne kritikken har ikke tvilt på at den er ekte.

V. *Salmer skrevet i forbindelse med krigen mot ammonittene (jf. 2 Sam 12,26 ff.)*

Sal 68. **Innhold:** Herren tilintetgjør de ugudelige (v. 2–3), men er en hjelper for de rettferdige som er i nød (v. 4–7). Begge deler har han vist seg å være i Israels historie: 1) under vandringen gjennom ørkenen og inntakelsen av det hellige land (v. 8–11), og 2) i dommertiden, da han ga folket sitt seier og så fred (v. 12–15). For kort tid siden, etter dommertiden, har han valgt Sion til sin bolig. Denne boligen vil han aldri forlate, men trone der med hele sin makts fylde, slik han i sin tid tronet på Sinai (v. 16–18). Som Sions Gud har han nettopp nå gitt seg til kjenne ved å beseire folkets fiender (v. 19–20). Han er jo alltid den som tilintetgjør disse fiendene og frelser sine (v. 21–24).

Etter å ha utviklet disse tankene lar salmisten følge: a) en beskrivelse av et festtog som ble holdt da man feiret seieren som er omtalt i v. 19 og 20 (v. 25–28); b) en utvikling av det profetiske håpet om at alle hedninger skal vende om til Israels herlige Gud, et håp som bygger på de store gjerningene Gud nettopp har gjort (v. 29–32); c) en oppfordring til alle verdens riker om å bøye hodet (v. 33–36).

Anledning: Salmen er høyst sannsynlig skrevet av David etter at Rabba, ammonittenes hovedstad, var inntatt (2 Sam 12,26 ff.). Ved denne seieren var den store krigen mot arameerne og ammonittene brakt til ende, og Davids herredømme over nabofolkene var befestet. Den var vel skrevet for å synges ved festen som ble holdt i Jerusalem i anledning av denne hendelsen, og ble vel også sunget der.

For at salmen gjelder inntakelsen av Rabba, taler for det første at salmens storhet svarer til hvor betydningsfull denne hendelsen var. Dessuten var paktens ark ifølge v. 12 og 25 med i den krigen salmen taler om (v. 19–20). Nettopp i krigene mot ammonittene tok nemlig hæren arken med seg (2 Sam 11,11).

Ekthet: 1) Ordet «tempel» i v. 30 taler ikke mot ektheten. Også tabernaklet bærer nemlig dette navnet (jf. 2 Mos 30,19 og særlig Sal 27,4, jf. v. 6). Heller ikke 2) omtalen av Egypt og Kusj i v. 32 taler mot den. Denne omtalen betyr ikke at begge rikene var fiendtlige mot Israel da salmen ble skrevet. Som de to største maktene på Davids tid representerte de snarere verdensmakten som hadde falt

fra Herren. At det er Egypt og Kusj – og ikke Assyria og Kaldea – som representerer verdensmakten, vitner om at salmen er skrevet før de assyriske krigene.

V. 28 krever til og med at salmen er skrevet før riket ble delt. Ifølge dette verset var nemlig også Sebulon og Naftali med i prosesjonen til helligdommen, ved siden av Juda og Benjamin. Mot at salmen er skrevet på Salomos tid, taler at Salomo ikke førte kriger. Den må altså være skrevet på Davids tid. Salmens store originalitet og kraft og dens harde, djerve språk viser at den er svært gammel. Den er et sidestykke til Deboras sang, som David flere steder har hatt for øye.

VI. *Salmer skrevet da David ble forfulgt av Absalom*

1) Sal 3. **Innhold:** Salmisten klager over at han har så mange fiender, og at de frakjenner ham all frelse (v. 2–3). Han søker likevel å holde seg oppe ved å tenke på at Gud alltid har vært hans vern, har gitt ham stor verdighet og ofte har bønnhørt og frelst ham (v. 4–5). Han slutter med å gi uttrykk for den største frimodighet og trygghet i troen (v. 6 og 7), og med en bønn til Gud om å hjelpe ham og velsigne folket (v. 8–9).

Ifølge overskriften er salmen skrevet da David flyktet for Absalom, og innholdet stemmer utmerket med denne hendelsen. Klagen i v. 2–3 minner om tiden da man sa til David: «Hver mann i Israel har vendt sitt hjerte til Absalom», og da David selv sa til sine tjenere: «Kom, la oss flykte! Ellers vil ingen av oss berge seg for Absalom» (2 Sam 15,13–14). Ordene «Jeg frykter ikke om ti tusen mann fylker seg imot meg» (v. 7) forutsetter at faren var svært stor og fienden svært tallrik. Men nettopp slik var det ved Absaloms opprør.

Ifølge v. 4–5 har salmisten ofte opplevd Herrens hjelp. Også dette passer på tiden da Absalom forfulgte David, men ikke på tiden da Saul forfulgte ham. Til Sauls tid passer det heller ikke at tabernaklet allerede står på Sions berg (v. 5), og heller ikke at David tydelig framstår som konge (jf. v. 4 og 9). At salmen er av David, er alle enige om.

2) Sal 4. **Innhold:** Omgitt av fiender påkaller salmisten Herren (v. 2). Så formaner han fiendene til ikke å røre hans verdighet, men å tenke på at det er Gud som har gitt ham den – og Gud må opprettholde det han har gitt (v. 3–4). Til denne formaningen knytter han en annen: De skal ikke rase lenger, men i stillhet tenke over hva de gjør. De skal bære fram rettferdige offer i stedet for hyklerske, og ikke stole på sin egen kraft, men på Herren. Begge disse tingene er nemlig nødvendige hvis saken deres skal få et godt utfall (v. 5–6).

Salmisten har den tilliten til Herren som fiendene mangler. Han fortviler ikke i nøden, slik mange gjorde. Han er fast overbevist om at Herren vil hjelpe ham, og denne overbevisningen gjør ham lykkeligere enn fiendene er i all sin overflod (v. 7–8). Han slutter med å uttrykke den faste tilliten han vil legge seg til å sove i.

Anledning: Også denne salmen er fra tiden da Absalom forfulgte David. For det taler den påfallende likheten med den foregående salmen (jf. v. 3 med Sal 3,4 og v. 9 med Sal 3,6). For det taler også at fienden vil frarøve salmisten hans verdighet. Mot at David skrev salmen under Absaloms opprør, må man ikke innvende at salmisten kaller fiendene sine «menn», «menneskesønner».

Absalom var nemlig åpenbart et ungdommelig redskap for et ugudelig parti, som forførte ham til opprør ved å utnytte hans forfengelighet.

3) Sal 55. **Innhold:** Salmisten ber om frelse fra den fortvilte tilstanden han er i (v. 2–9). Han skildrer den ondskap og ugudelighet som rår, og som særlig viser seg i at en av hans nærmeste venner er blitt hans bitre fiende. Han kaller på Gud, den kjærlige og rettferdige, og ber ham dømme fiendene (v. 10–16). Til slutt er han viss på at Gud på grunn av disse egenskapene vil gjøre dette og gripe inn (v. 17–24).

Anledning: Salmen er så opprørt og bevegelig at en bestemt hendelse må ha gitt støtet til den. Denne hendelsen er sannsynligvis at Davids venn Ahitofel troløst falt fra ham under Absaloms opprør (jf. 2 Sam 15,12). Vennen som salmisten taler om, er Det gamle testamentes Judas. Tonen i salmen stemmer helt med den stemningen David var i da han fikk høre om Ahitofels frafall. David flyktet til ørkenen, og salmisten ønsker at han kunne flykte til ørkenen (v. 7–9). Straks etter at kongen hadde dratt, kom Absalom til Jerusalem med sitt parti, og salmisten ser vold og strid i byen (v. 10).

4) Sal 61–63.

Sal 61. **Innhold:** David ber Gud høre den bønnen han i dyp nød vil sende opp til ham fra grensen av Det hellige land. Han ber Gud gi ham trygghet i den truende faren, en trygghet han ikke kan oppnå ved egne krefter (v. 2–3). Han ber slik fordi Gud er hans vern mot fiendens angrep (v. 4). Derfor vil han også alltid ta sin tilflukt til ham (v. 5).

Det som gir ham denne tilliten til Gud, er at Gud har svart på hans bønner – bønner som var forbundet med løfte om alltid å takke ham – med den lovnaden at hans slekt evig skal regjere over Israel. Han ber Gud oppfylle denne lovnaden ved å la ham oppleve ny frelse (v. 6–8). For denne frelsen vil han takke ham uten opphold.

Anledning og ekthet: Ifølge v. 3 er salmisten ved Det hellige lands ytterste grense. Av det går det fram at David skrev salmen mens han oppholdt seg i Mahanajim under flukten for Absalom, eller kort etter (jf. 2 Sam 17,27 ff.). At overskriften er riktig, går fram a) av at v. 5 taler om det hellige teltet; b) av v. 6, der salmisten sier at Herren har gitt ham lovnaden (v. 7 ff.) som svar på bønnene hans, forbundet med løfter; c) av v. 3, sammenlignet med 2 Sam 17,27 ff.

At han omtaler kongen i tredje person, taler ikke mot at David er forfatteren. David ser på seg selv utenfra: Han taler ikke om sin egen person, men om seg selv som representant for hele sin slekt. Videre sier man at det kongen ber om, ikke passer for et enkelt menneske. Men også her taler han om hele slekten.

Sal 62. **Innhold:** Salmisten erklærer at hans sjel bare finner hvile i Gud, fordi han alene er hans frelse (v. 2–3). Det som får ham til å si dette og til å flykte til Gud, er den store ondskapen hos hans mange fiender, som uten stans søker å frarøve ham både verdighet og liv (v. 4–5).

Den store ondskapen får ham til først å oppfordre sin egen sjel til å søke hvile hos Gud alene, den eneste sanne hjelper (v. 6–8), og deretter alle andre til å stole på ham (v. 9). Til den siste formaningen knytter han en annen: De skal ikke stole på noe menneskelig eller jordisk, og særlig ikke på noe syndig (v. 10–11). Denne

advarselen begrunner han med at Gud alene er den mektige og kjærlige, som kan og vil hjelpe (v. 12–13).

Anledning: For at salmen er skrevet på Absaloms tid, taler v. 5, der det sies at fienden vil styrte salmisten ned fra hans verdighet. Videre taler v. 8 for det, der han kaller Gud sin ære, det vil si den som har gitt ham hans ære. Endelig taler flere berøringspunkter med Sal 3 og 4 for det. Av v. 12 har man villet slutte at salmen er skrevet av en profet. Men den åpenbaringen som nevnes der, er ikke en særskilt profetisk åpenbaring, men en alminnelig, som hvem som helst kan få del i (jf. Job 33,13).

Sal 63. **Innhold:** Midt i den store nøden han er i, kjenner salmisten en dyp og levende lengsel etter Gud (v. 2–3). Gjennom denne lengselen erfarer han Guds kjærlighet, blir forvisset om at Gud er ham nådig, og ser slik hans kraft og herlighet (v. 4). Han erfarer Guds kjærlighet og nåde ved at Gud trøster ham, og det så overveldende at han kan love og prise ham. Sammenlignet med denne guddommelige trøsten betyr den ytre nøden ingenting (v. 5).

Når han våkner om natten og tenker på Gud, må han fordype seg i denne tanken (v. 7). Han finner da at han står i det inderligste fellesskap med Gud, og Gud med ham (v. 8–9). I dette har han en sikker borgen for at fiendene hans skal gå under (v. 10–11), mens han selv – kongen – og hans trofaste tilhengere skal triumfere over at baktalerne må tie når de blir tilintetgjort.

Anledning: Ifølge overskriften skrev David salmen mens han var i Juda ørken. Ørkenen ligger mellom Dødehavet og Jordan, Judafjellene, Benjamins stamme og en linje trukket fra sørspissen av Dødehavet til sørspissen av Judafjellene. David oppholdt seg der både da Saul forfulgte ham (jf. 1 Sam 22,5; 23,14.15.24.25; 24,2) og da Absalom forfulgte ham (2 Sam 15,23.28; 16,2; 17,16). For at salmen er skrevet under Absaloms forfølgelse, taler a) v. 12; b) den bemerkelsesverdige overensstemmelsen mellom v. 2 og 2 Sam 16,14 og 17,29; c) likheten mellom denne salmen og Sal 61, Sal 3 og Sal 4. V. 12 taler ikke mot ektheten.

VII.Sal 18. **Innhold:** David priser Herren som den som har bønnhørt ham og frelst ham fra stor fare (v. 2–4). Så skildrer han i herlige bilder de farene han hadde vært i, og den frelsen Gud lot ham få i dem (v. 5–20). Deretter framhever han grunnen til at Gud har frelst ham i alle disse farene, nemlig hans rettskaffenhet, troskap og hengivenhet (v. 21–28). Så skildrer han den hjelpen Gud dels allerede har gitt ham mot ytre fiender, dels vil gi ham mot dem i framtiden på grunn av den lovnaden han har fått (v. 29–46). Han slutter med å prise Gud for alle hans velgjerninger.

Ifølge overskriften skrev David salmen etter at Gud hadde frelst ham fra alle hans fiender, og særlig fra Saul. Saul nevnes ikke som den siste, men som den største av dem. Salmen er altså skrevet mot slutten av Davids liv, kanskje etter forfølgelsen fra Absalom, som var den siste. I v. 5–20 handler det om de farene hans egne førte ham inn i, i den andre delen om dem hans ytre fiender førte ham inn i. I v. 28 ff. synes han å hentyde til Saul, som nevnes i overskriften.

At salmen er ekte, er alminnelig anerkjent.

VIII.Sal 30. **Innhold:** Herren har frelst salmisten fra en stor fare som truet ham med fullstendig undergang (v. 2–4). Den frelste oppfordrer derfor menig-

heten til å prise Guds barmhjertighet, som er blitt åpenbart ved hans frelse (v. 5–6). Lykken hadde forledet salmisten til hovmod og falsk trygghet, og en dom fra Gud hadde vekket ham av den (v. 7–8). I denne nøden hadde han sendt opp en bønn om frelse til Gud (v. 9–11). Bønnen var blitt hørt (v. 12), og for det vil han alltid være Herren takknemlig (v. 13).

Anledningen antydes i overskriften: «En salme, en sang til husets innvielse.» Huset er ikke Davids palass, men templet. Salmen skulle altså brukes ved templets innvielse, det vil si ved innvielsen av det stedet der templet skulle bygges (jf. 2 Sam 24 og 1 Krøn 21). Stedet kalles Guds hus fordi Gud allerede var nærværende der (1 Krøn 21,26, sammenlignet med 1 Mos 28,22). Ja, stedet der David bygde et alter, kalles uttrykkelig Herrens hus (1 Krøn 22,1).

At salmen virkelig ble skrevet til innvielsen av dette stedet, ser man tydelig av innholdet. Den hentyder nemlig hele tiden til hendelser som gikk like forut for denne innvielsen. Hovmodet som nevnes i v. 7, er det David viste da han talte opp folket. Denne hovmodssynden hadde han begått etter å ha levd lenge i lykke (jf. v. 7–8). I v. 3 og 12, og særlig i v. 6, sies det at straffedommen bare varte en ganske kort tid. Jf. 2 Sam 24,15, der pesten som var straffen, bare varte fra morgenen til mot kvelden. Jf. også v. 12 med 1 Krøn 21,16.

β. Salmer uten bestemt anledning

1) Sal 101. **Innhold:** Salmisten vil lovsynge Gud (v. 1). Så erklærer han at han som Israels konge har bestemt seg for selv å føre en plettfri vandel (v. 2–4), for å være omhyggelig når han velger tjenere, og for å utrydde alle onde fra Guds stad med streng rettferdighet. Det er ikke lett å avgjøre når salmen ble skrevet. Bare så mye er sikkert: David må ha vært konge. At Jerusalem er Herrens stad, taler mot at salmen er skrevet i begynnelsen av Davids regjeringstid. Kritikken innrømmer at David er forfatteren.

2) Sal 110 og Sal 2 (**messianske salmer**).

Sal 110. **Innhold:** Davids etterkommer sitter ved Herrens høyre hånd og deler hans makt og herredømme. Derfor vil han lett beseire sine fiender (v. 1–2). Davids etterkommer har også fått et folk av Gud, et folk som villig ofrer seg for Herren, et hellig folk som må seire. For etter Guds faste beslutning er han ikke bare konge, men også prest til evig tid, og som prest renser han sitt folk fra synden (v. 3–4). Når han nå har begge deler, må han seire. Så skildres seieren hans: Herren slår ned alle fiender gjennom sin salvede, og den salvede gjør det ved Herrens kraft (v. 5–7).

Salmen må være skrevet da helligdommen var folkets midtpunkt, og etter at lovnaden i 2 Sam 7 var gitt, for den er salmens grunnvoll. Endelig må den være skrevet etter at David hadde beseiret mange folk og konger, for dette danner grunnlaget for salmen. Messias, som salmen taler om, er Davids motbilde.

Sal 2. **Innhold:** Salmisten ser med forundring at alle jordens folk gjør opprør mot Herren og hans salvede (v. 1–3). Herren ler først av dem. Deretter forferder han dem ved å tale til dem i sin vrede og erklære at det de foretar seg, er helt fåfengt, fordi de gjør opprør mot en som Gud selv har innsatt som konge (v. 4).

Så taler den salvede selv og fører Guds ord videre (v. 6). Han kunngjør at Herren, som har erklært ham for sin Sønn, har gitt ham alle jordens folk og alle land

til arv, og samtidig rett og makt til å straffe de ulydige (v. 7–9). Deretter vender salmisten seg til de opprørske kongene og formaner dem til å underordne seg Herrens salvede og Sønn (v. 10–12). Han kan frelse dem som tror på ham, men vil tilintetgjøre dem som gjør opprør mot ham.

Salmen har ingen overskrift, men det er likevel nesten sikkert at David er forfatteren. a) Forholdene på Davids tid ligger til grunn for den; b) salmen ligner svært mye på Sal 110; c) endelig står den først i en lang rekke salmer av David, og i Apg 4,25 siteres den som et Davids ord.

Anledningen til salmen var de erfaringene David måtte gjøre i den senere delen av sin kongetid. Han måtte føre mange kriger mot ulydige og mektige konger og folk. Ved lys fra Guds Ånd innså han (jf. 2 Sam 7) at den store etterkommeren han hadde fått løfte om, skulle få kjempe enda mer med konger og folk. Til disse to salmene må vi også føye diktet i 2 Sam 23,1–7, som der kalles «**Davids siste ord**».

Innhold: Herren har lovt David at det av hans ætt skal stå fram en rettferdig og gudfryktig hersker over menneskene, som ligner lyset fra morgensolen (v. 3–4). Slik skal hans hus stå fast, for Gud har sluttet en fast pakt med ham, og den må bli oppfylt (v. 5). De ugudelige, som setter seg imot at denne lovnaden blir oppfylt, skal bli tilintetgjort (v. 6–7). 2 Sam 23,1 er overskriften og betegner det følgende diktet som et profetisk ord. V. 2 er innledningen og sier at David har talt de følgende ordene ved Guds Ånd.

Det er svært sannsynlig at David skrev dette diktet på dødsleiet. Det er ikke tatt opp blant salmene fordi det har en så overveiende profetisk karakter. Han taler ikke så mye om at hans hus skal bestå evig, som om den idealkongen som skal stamme fra ham. Med tanken på denne lovnaden dør David. Innholdet ligner mye på Sal 2 og Sal 110.

II. Salmer der tiden ikke lar seg bestemme, og som ikke er skrevet ved bestemte anledninger

1) Sal 5. **Innhold:** David ber Gud høre hans bønn (v. 2–3). Herren må skynde seg å hjelpe ham mot fiendene, for Gud hater jo synderne – han er den rettferdige og hellige – og tilintetgjør dem (v. 5–7). Så gir salmisten uttrykk for sin tillit til at Gud vil frelse, og at han siden skal kunne takke (v. 8). Deretter gjentar han bønnen om at Gud vil frelse ham i kampen mot de ugudelige (v. 9). Han begrunner bønnen med å vise at fiendene hans er dypt fordervet og fulle av ondskap, og han oppfordrer samtidig Gud til å tilintetgjøre dem (v. 10–11). Til slutt gir han uttrykk for tillit til at Gud vil velsigne den rettferdige (v. 12–13).

Salmen har **ikke sin anledning** i en enkelt hendelse, men har et alminnelig historisk grunnlag. Den er ment for alle rettferdige som er i trengsel. Mot **ektheten** har man innvendt a) at v. 8 taler om Guds hus og Guds hellige tempel. Men allerede det hellige teltet kalles slik (jf. 2 Mos 23,19; 34,26; 5 Mos 23,18; 1 Sam 1,9; 3,3). Man har også innvendt b) at salmen er langsom og bred i uttrykket. Begge deler har sin grunn i at salmen ikke viser til noen bestemt hendelse.

2) Sal 8. **Innhold:** Guds herlighet åpenbarer seg for jordens innbyggere i himmelens prakt, så overmåte tydelig og sterkt at selv små barn kan se den. Ved å gi uttrykk for sin beundrende glede gjør de Guds fiender, som ikke vil anerkjenne

hans herlighet, til skamme (v. 2–3). Når man ser denne store herligheten, må man fylles av undring og takk over at Gud har æret det forgjengelige mennesket så høyt at han har gitt det herredømme over jorden (v. 4–7).

Man har ment at David skrev salmen mens han var gjeter. Men det er ikke nødvendig å anta det, og vi har heller ingen salmer fra tiden før Saul begynte å forfølge ham. Salmen behøver heller ikke å være skrevet om natten (på grunn av v. 4). Ektheten blir ikke trukket i tvil.

3) Sal 11. **Innhold:** Salmisten er trengt av fiender og får det rådet at han skal gi opp alt og flykte for i det minste å berge livet (v. 1–3). Han erklærer at han ikke vil flykte. Han stoler på Gud, som sitter i himmelen og styrer menneskenes saker, og som derfor sikkert vil føre de mektige onde i undergang og la de rettferdige seire (v. 4–7). Av flertallet i v. 2 og 3 ser man at salmen taler om en hel gruppe mennesker, de rettferdige. På samme måte tales det i v. 2–7 bare i alminnelighet om de ugudelige og de rettferdige. Ektheten er anerkjent.

4) Sal 12. Salmisten taler om den store fordervelsen i verden. Han ber Herren frelse de fromme og gjøre slutt på de ugudeliges mening om at de er allmektige i verden – en mening de bygger på sin store kunst i å lyve og bedra (v. 2–5). Herren svarer på bønnen og lover å bønnhøre den (v. 6), og på det stoler salmisten (v. 7–9). Salmisten ber ikke om hjelp for seg selv, men for de fromme (v. 8), og Gud lover å hjelpe dem (v. 6), ikke ham. Av det ser man at salmen er ment for menigheten og ikke skrevet ved en bestemt anledning. De fleste regner David som forfatteren. De rettferdige som omtales her, er de gudfryktige blant jødene. Motsetningen mellom onde og gode er ikke motsetningen mellom hedninger og jøder.

5) Sal 14. **Innhold:** Salmisten klager over den store fordervelsen som rår i verden (v. 1–3). Men de rettferdige, som har mye å lide av synderne, skal ikke miste motet for det. Gud er rettferdig, og derfor må synden føre synderne i undergang. Denne undergangen ser salmisten allerede med glede i ånden (v. 4–6). Han slutter med en bønn om at Gud må frelse sitt folk og slik gi dem grunn til frimodig å takke ham (v. 7).

Heller ikke denne salmen har noen personlig anledning. Den er rettet mot fordervelsen i verden generelt (jf. v. 1 og 3 med 1 Mos 6,5.12). Av v. 7 har man villet slutte at salmen er skrevet i det babylonske eksilet. Men uttrykket *sjuv sjevut* (שׁוּב שְׁבוּת) betyr enten å vende tilbake til ens elendige tilstand eller å gi den en ny vending, men aldri å la de fangne vende tilbake (jf. Job 42,10 – Job hadde ikke vært fange). Folket som nevnes i v. 7, er det sanne Israel, de fromme, ikke jødene i motsetning til hedningene.

6) Sal 16. Salmisten ber Herren bevare ham, fordi han stoler på ham (v. 1). Han kjenner nemlig Herren som sitt største gode (v. 2), holder seg til de fromme (v. 3) og vender seg med avsky bort fra avgudene (v. 4). Han har sin lodd i Gud alene, og i ham har han en herlig lodd (v. 4–5). Han priser seg lykkelig fordi han eier den, og den fyller ham med takk til Herren, som har gitt ham adgang til den (v. 6–7).

Deretter utvikler han sitt håp om at Gud vil bevare ham (v. 8–11). Han har festet blikket på Herren, og Herren vil ikke la ham synke. Hjertet hans er fylt

av fryd over den frelsen som forestår (v. 8–9). Gud, hans frelser, vil ikke overgi ham til døden, men gi ham liv, frelse og glede (v. 10–11).

Salmen taler om en stor dødsfare som salmisten var i. Men det er ikke forfatteren selv som var i denne faren, men den personen salmen handler om – enten den fromme generelt eller Davids fullkomne, store etterfølger, Messias. Mot ektheten har man innvendt at salmistens avsky for avgudsdyrkelse (v. 4) peker mot en senere tid. Men det er feil, for motsetningen til avgudsdyrkelsen går gjennom hele Israels historie.

7) Sal 19. Salmisten skildrer hvordan himmelen, sammen med solen som hører til den, spenner over hele jorden og overalt og til alle tider forkynner Guds ære (v. 1–7). Han skildrer også hvordan menneskeslekten er omsluttet av Guds lov, som er fullkommen, består evig, er ren og gir ny kraft (v. 8–11). Han slutter med å bekjenne at han selv har fått denne loven – som ligner himmelen og dens sol – til sin opplysning, men at han ofte synder mot den. Derfor ber han Gud – som har gjort himmelen til forkynner av sin herlighet og gitt loven sin dyrebare forkynnelse – om å bevare ham fra grove synder og nådig ta imot hans sang (v. 12–15).

Det er ofte blitt hevdet at Sal 19 egentlig består av to salmer, v. 1–7 og v. 8–15. Men dette bygger bare på en misforståelse av hva salmen vil. Man viser til at strofene er forskjellige, og at tonen i annen del er langt roligere enn i første. Men det har sin grunn i at de to delene har forskjellig innhold.

Mot at David er forfatteren, har man innvendt at salmen taler om en «skrevet lov». Men forutsetningen om at det ikke fantes noen slik lov på Davids tid, er grunnløs.

8) Sal 20. **Innhold:** Folket uttrykker ønsket om at kongen må vinne seier i den krigen han står foran (v. 2–6). Deretter gir det uttrykk for den faste visshet at Herren vil verne sin salvede og sitt rike (v. 7 og 9), og slutter med en bønn om at Herren må gjøre det han har gitt folket visshet om (v. 10).

Salmen var ment å bli sunget av folket hver gang kongen skulle dra i krig, før, under eller etter det offeret som ble båret fram ved slike anledninger (jf. v. 8–9 med v. 4). Salmen har altså en alminnelig karakter og er ikke skrevet for en bestemt anledning. Noen har antatt at den ble skrevet da kongen dro ut til den syrisk-ammonittiske krigen, men salmen antyder ikke noe slikt.

Mot at David er forfatteren, har man innvendt at det ikke er han, men folket som taler, og at det taler til ham. Men a) salmens gjenstand er ikke David, men Israels konge; b) det er ikke salmisten som taler, men han lar folket tale til kongen. David skrev den i folkets navn, for folket. For at David er forfatteren, taler likheten med salmer som ubestridelig er hans, og at salmen danner et par med Sal 21.

9) Sal 22. I den dypeste nød spør salmisten klagende Gud hvorfor han har forlatt ham (v. 2–3). Det ville ha vært helt ubegripelig om Gud hadde gjort det, for han er den hellige, og i sitt folks historie har han så ofte vist seg som frelser (v. 4–6). Men salmistens fortvilte tilstand og elendighet stemmer slett ikke med dette; den synes nemlig å vitne om at Gud har forlatt ham (v. 7–9). Denne motsetningen er så mye mer påfallende som Gud tidligere alltid har vist seg som

salmistens Gud og frelser. Han har altså vist seg som hans Gud, ikke bare som fedrenes (v. 10–11).

Når det er slik, kan Gud ikke ha forlatt ham, og han kan ikke forlate ham. Derfor ber han om at Gud ikke må være langt borte med sin hjelp, og begrunner det med at nøden er nær og at det ikke finnes hjelp (v. 12). Så skildrer han nøden utførlig (v. 13–19) og utvikler utførlig sin bønn, som til slutt går over i visshet om bønnhørelse (v. 20–22). Skildringen av nøden skal vise at salmisten virkelig er i den ytterste fare og må gå under hvis ikke frelsen kommer snart.

Så skildres de veldige virkningene av redningen. Den vil nå ut til alle folk, både jøder og hedninger: Hedningene skal omvende seg, og Israel skal tilbe Gud med beundring (v. 23–29). Den vil nå alle samfunnslag, både fattige og rike, høye og lave (v. 30), og alle tider (v. 31–32).

Spørsmålet kan bare være om salmen handler om den lidende rettferdige eller om Davids lidende, rettferdige etterkommer. I det siste tilfellet må salmen være skrevet etter 2 Sam 7,12 ff. Mot at David er forfatteren, har man innvendt a) at stilen er bred, men det henger sammen med salmistens nød; b) at de store forhåpningene på slutten av salmen ikke passer for Davids tid. Hitzig tilskriver Jeremia salmen, men i de karakteristiske enkeltheter stemmer den ikke med Jeremias skrifter. Den store originaliteten taler for David.

10) Sal 23. Herren er salmistens hyrde, og han mangler ingenting (v. 1). For Herren gir ham hvile (v. 2), ny kraft (v. 3), trygghet (v. 4), mat og drikke (v. 5) – alt det hyrden gir sauene. Til slutt erklærer salmisten at han har alt godt og ikke mangler noe (v. 6). Salmen kan ikke være skrevet ved en bestemt anledning. Ektheten er anerkjent.

11) Sal 25. Salmisten ber om frelse fra fienden, og om at Gud – for å kunne gi denne frelsen – vil rense ham fra synden (v. 1–22). Salmen kan ikke være skrevet ved en bestemt anledning: a) Det finnes ikke spor av noe slikt; b) bønnen for Israel på slutten ville ikke stemme med det.

Mot ektheten har man innvendt a) den alfabetiske ordningen. Man hevder at den ble funnet på i en senere tid som var fattig på dikterisk kraft. Men i flere store kirkesalmer finner man noe som ligner den alfabetiske ordningen. b) Også i Sal 9 og 10 finnes noe tilsvarende, enda disse uten tvil er av David. Den alfabetiske ordningen hørte helt naturlig hjemme i salmer der tanken ikke går jevnt framover, og der bare en rekke enkeltstående utsagn skal legges fram.

At salmen mangler sammenheng, er ikke en følge av den alfabetiske ordningen. Tvert imot er ordningen valgt fordi forfatteren vil gi en rekke enkeltstående tanker. Hvis den manglende sammenhengen var en følge av ordningen, ville man likevel finne en viss sammenheng i slike salmer; men sammenheng er ikke tilsiktet. Heller ikke bønnen på slutten kan brukes mot David, for det var alltid nok av nød.

12) Sal 26. Salmisten ber Gud hjelpe ham i nøden og begrunner det med at han er from og har tillit til Herren (v. 1). Så utdyper han denne begrunnelsen (v. 2–8): Hjertet hans er rent, så det kan bestå prøven (v. 2). Han har alltid Guds nåde og trofasthet for øye (v. 3), og han omgås ikke syndere (v. 4–8). Deretter tar han opp igjen bønnen i v. 1 og utdyper den: Gud må ikke la det samme ramme ham

som dem han har skilt seg fra – de ugudelige vil overgi ham til døden (v. 9–11). Han slutter med å forsikre at han er bønnhørt og frelst, og at han som frelst kan takke Gud (v. 12).

Salmen er en bønn for fromme i nød; de skal trøste seg med Guds hjelp. Mot at David er forfatteren, anfører man den skildrende tonen i salmen, og at alle versene bare består av to ledd. Dette er slett ikke avgjørende grunner. For David taler likheten med hans salmer (jf. for eksempel Sal 18,21 ff.). Uttrykket «Døm meg, Herre!» peker mot forfølgelse; den som ber på denne måten, har motstandere. Trolig er salmen skrevet i et pusterom mens Saul forfulgte David.

13) Sal 27. Gud er lys og frelse for den som ber. Derfor behøver han ikke å frykte, selv i de største farer. Så lenge han blir værende i fellesskap med Gud, er han trygg, for Gud verner sine i de største trengsler (v. 1–6). Etter å ha gitt uttrykk for sin tillit til Gud ber salmisten på en vemodig og klagende, men likevel hjertelig og tillitsfull måte om at Gud må forbarme seg over ham i hans store nød og frelse ham fra dem som forfølger ham med list og vold og søker å ødelegge ham (v. 7–12). Til slutt sammenfatter han kort alt det foregående: Han måtte ha fortvilt helt om han ikke hadde satt sin lit til Gud, og han formaner seg selv til å vente på Herrens hjelp (v. 13–14).

Også her mangler alt personlig. David har skrevet ut fra den trengte rettferdiges sjel, men salmen hviler likevel på hans personlige erfaring. Mot David har man anført uttrykket «Herrens hus» (v. 4), men jf. det som er sagt om Sal 5. Av v. 6 ser man at det er teltet som menes. For David taler ikke bare at salmen sier så mye om trengsel fra fiender, men også de mange krigerske bildene, som viser at forfatteren var en kriger.

14) Sal 28. Salmisten ber om at Gud må høre hans bønn, ellers er han fortapt (v. 1). Etter å ha gjentatt denne bønnen legger han fram for Gud hva han vil be om: Gud må ikke la ham få det han har bestemt for de onde, men gi dem – særlig hans fiender – den straffen de fortjener (v. 2–5). Så blir han viss på at han er bønnhørt, og priser Herren som frelser for sitt folk og sin salvede (v. 6–8). Han slutter med å be om at Gud alltid må være sitt folks frelser, slik han er det nå (v. 9).

I salmen taler en rettferdig, en konge som sammen med folket sitt er i stor fare. Man kunne tenke på tiden da Absalom forfulgte David, men det mangler historiske henvisninger og antydninger. Det riktigste er vel å anta at David skrev salmen for sine etterkommere ut fra de erfaringene han gjorde på Absaloms tid. At v. 8 taler om Herrens salvede, kan ikke vitne mot David; stedet blir klart ut fra salmens generelle sikte.

15) Sal 29. Salmisten oppfordrer englene til å prise Herrens ære og styrke (v. 1–2). Så skildrer han det som ligger til grunn for oppfordringen: Gud har åpenbart sin herlighet og makt i tordenværet, og det har fått englene til å prise ham (v. 3–9). Han slutter i håp og tillit til at menigheten ved denne åpenbaringen av Guds ære og makt skal forstå at dens egen svakhet ikke kan skade den, siden dens Gud er så herlig og mektig (v. 10–11).

Salmen synes å ha sin anledning i den faren Israel var i overfor hedningene. David vil styrke folket og vise at de ikke behøvde å være redde, siden de hadde den herlige og mektige Gud på sin side.

Mot at salmen er av David, taler verken den store kunsten eller at det tales om engler. Læren om englene er nemlig eldre enn David.

16) Sal 31. Etter kort å ha uttalt sin bønn og like kort vist til begrunnelsen for den (v. 2) utdyper salmisten begrunnelsen og viser at Gud må og vil hjelpe ham fordi han er Gud (v. 3–9). Styrket av denne betraktningen skildrer han nå sin nød utførlig og legger den fram for Gud (v. 10–19). Deretter får han forsikring om Herrens hjelp og priser derfor Guds godhet mot sine fromme (v. 20–22). Han slutter med å fortelle kort hva han har erfart (v. 23), og viser hva menigheten skal lære av det: Erfaringen skal bevege den til å elske Gud.

Noen bestemt anledning lar seg ikke finne. Den som taler, er den rettferdige generelt.

Mot at David er forfatteren, må man ikke anføre at språket er lett; det følger av salmens generelle karakter. At flere steder hos Jeremia minner om vår salme, må forklares slik at Jeremia har kjent den, som de andre salmene, og brukt ordene fra den. Det samme gjelder Jona 2,5 (jf. Sal 31,23). Herren bruker ordene i v. 6 på korset.

17) Sal 36. Overskriften viser at salmisten taler i Herrens navn, som Herrens tjener – altså for menigheten. Først framstiller han menneskets fordervelse som noe som må vekke redsel og frykt hos de fromme, og dermed anfektelse: Den ondes hjerte er uten gudsfrykt, hans ord er løgnaktige, og han handler som om alt var tillatt for ham (v. 2–5). Deretter legger han fram det som kan og må trøste den fromme i denne anfektelsen. Mot menneskets fordervelse og ondskap står den uendelige fylden av Guds trofasthet, kjærlighet og rettferdighet (v. 6–10).

Etter at han har betraktet begge deler, følger en bønn om hjelp mot det onde og et uttrykk for tillit til denne hjelpen (v. 11–13). Guds kjærlighet må og vil sikkert vise seg ved at han verner de gode og fører de ugudelige i undergang. Salmen er i slekt med Sal 11 og 12–14.

Det er bemerkelsesverdig at David kaller seg «Herrens tjener», noe han ellers bare gjør i Sal 18,1. David opptrer her som Herrens redskap og tjener, som fører hans sak mot de ugudelige. I ordet ligger også en protest mot de ondes mening at Herren ikke gjør noe på jorden. Det er ingen tvil om at David er forfatteren.

18) Sal 37. Innholdet i salmen kommer fram i de to første versene. Målet er å gjøre den fromme fast i den anfektelsen som de ugudeliges lykke fører ham inn i, så han ikke misunner dem og knurrer mot Gud. Dette målet søker salmisten å nå ved å vise at de ondes ende er undergang.

Salmen er alfabetisk, og det er blitt anført mot ektheten (jf. likevel det som er sagt om Sal 25). Man innvender også at det i så fall må ha vært stor moralsk fordervelse i byen på den tiden. Men det salmen sier, gjaldt til alle tider; det som omtales, er private forhold. Sammenhengen i salmen er så god som man kan vente av en alfabetisk salme.

19) Sal 38. Salmisten ber Herren ikke straffe ham i sin vrede. Han begrunner bønnen med at det er kommet så langt med ham at Den Rettferdige må la kjær-

lighet tre i stedet for vrede. Dette viser han ved først å skildre sine legemlige og sjelelige lidelser (v. 3–9) og deretter de lidelsene han må tåle fra fiendene (v. 11–13). Så forsikrer han at han har det som er vilkåret for frelse, nemlig tålmodighet (v. 14–16). For å vise hvor stor grunn han har til å vente på Guds hjelp, gir han en oversikt over sine store lidelser (v. 17–21). Han slutter med en bønn om hjelp (v. 22–23).

Mot at salmen har en bestemt anledning, taler det at den har like mange vers som alfabetet har bokstaver. Salmisten trer fram som en enkeltperson i salmen, men ordene hans er ikke utløst av noen bestemt hendelse. Man har antatt at anledningen var sykdom. Men hovedlidelsen er forfølgelse, og den har gjort ham syk og ført ham til syndserkjennelse. I sammenfatningen (v. 17–21) nevnes bare forfølgelse. Salmen er i slekt med Sal 6 og Sal 22 (jf. Sal 38,2 med 6,2 og 38,22–23 med 22,20), men er ellers svært selvstendig.

20) Sal 39. En merkelig salme. Salmisten hadde satt seg fore ikke å gi uttrykk for sin heftige smerte over at de ugudelige ennå ikke er tilintetgjort (v. 2). Men tausheten voldte ham enda større smerte, så han til slutt måtte bryte den og tale (v. 3–4). Nå klager han over at Gud har gjort menneskets korte liv så fullt av lidelser (v. 5–7).

Men han kan ikke bli stående ved denne klagen. Han trenger håp og spør seg nå hva han håper på. Han finner at det er Gud, og at det er hos Gud han må søke trøst i sine lidelser. Derfor ber han ham først om frelse fra synden og deretter om frelse fra de ugudeliges undertrykkelse. Han viser til at livet hans er kort, og at han ikke har noe å utrette på jorden (v. 8–14). Nettopp ved å utøse sitt hjerte for Gud kommer han til trøst.

Salmen har ingen annen anledning enn de ugudeliges lykke og den trengselen den fører med seg for de fromme. Den er ekte.

21) Sal 40. Gud har gitt salmisten en herlig frelse og dermed styrket manges tro (v. 2–4). Derfor priser han hver den lykkelig som setter sin lit til Gud; en slik er desto saligere fordi Herren ikke bare har vist seg nådig mot salmisten, men utallige ganger i hele Israels historie (v. 5–6).

Salmisten må nå takke Gud, men hvordan? a) Med gjerninger, det vil si ikke med noen ytre gave, et offer, men ved å gjøre Guds vilje. Og det kan han også, for Guds vilje er skrevet i hans hjerte (v. 7–9). b) Med ord: Han vil prise ham (v. 10–11). Men salmisten er likevel ikke helt frelst ennå. Han er fortsatt i en annen nød og ber derfor om hjelp – en bønn han grunner på sin takknemlighet (v. 12–18). Målet er å vise at man nødvendigvis må takke for å bli bønnhørt av Gud. Salmen er i slekt med Sal 22, Sal 35 og Sal 69.

22) Sal 41. Ved øm medlidenhet med den elendige vinner man Guds velsignelse: frelse når man selv er i ulykke, vern mot fiender i ulykken, og helbredelse når sorgen over hatefulle fiender har lagt en på sykeleiet (v. 2–4). Salmisten har alltid hatt denne ømme medlidenheten. Derfor har han rett til Guds hjelp nå som han er i ulykke og omgitt av onde fiender som søker hans undergang (v. 5–10). Han vender seg derfor til Herren og ber om hjelp. Når han har fått visshet om den, sier han at han venter den frimodig (v. 11–13).

Også om denne salmen har man antatt at forfatteren var syk da han skrev den (jf. Sal 38). Men også her er sykdommen ikke noe selvstendig, men en virkning av forfølgelsen fra fiendene. Jf. særlig bønnen (v. 11 ff.), der sykdom slett ikke nevnes. Grunntanken er: Bare den som har vært barmhjertig, kan vente hjelp fra Gud – ja, har til og med rett til det.

23) Sal 53 er helt identisk med Sal 14, bortsett fra at Sal 53 hele tiden bruker Elohim (Gud) der Sal 14 har Jehova (Herren).

24) Sal 64. Salmisten ber om å bli bevart fra de onde (v. 2–3). Så skildrer han deres renker for å ødelegge de fromme (v. 4–7). Til slutt beskriver han hvordan Gud, nettopp i det øyeblikket da de onde nesten har nådd sitt mål – de frommes undergang – griper inn og ødelegger dem, til skrekk for deres venner, til oppbyggelse for verden og til glede for de rettskafne (v. 8–11).

Riktignok ligger forfølgelsen fra Saul til grunn for salmen. Jf. 1) at fiendene framstilles som baktalere, og 2) berøringspunktene med Sal 7 og Sal 52. Likevel har salmen ikke sin anledning i noen enkelt hendelse; til det er den altfor generell. Bare i v. 2 taler salmisten om seg selv; ellers taler han hele tiden om de ulastelige.

Salmen skal vise de fromme at fiendenes fullendte ondskap ikke er noen grunn til skrekk, men tvert imot til frimodig håp. For nettopp når ondskapen er størst, er de ondes undergang nærmest. For at David er forfatteren, taler berøringspunktene med andre salmer av David.

25) Sal 65. Gud gir Israel rik grunn til takk og pris ved at han hører folkets bønner, tilgir dets synder og metter det med det gode i sitt hus (v. 2–5). Som Gud for hele verden og naturen åpenbarer han seg ved de store redningene han ofte har gitt og fortsatt gir sitt folk, og ved at han gjør fjellene faste og temmer havet og menneskene. Slik fyller åpenbaringen av hans kraft og herlighet hele verden med hans ære (v. 6–9). Som naturens Gud åpenbarer han seg særlig når han gjør jorden fruktbar ved regnet og gir en rik høst som vekker jubel overalt (v. 10–14).

Salmen skal ikke så mye synges etter høsten som når det er utsikt til en rik høst. Hoveddelen av salmen er v. 10–14. Når salmisten ser den rike høsten, minnes han Guds andre velgjerninger mot Israel og hans styrelse generelt.

Mot at David er forfatteren, er det anført betydelige grunner: a) at tonen ikke er kraftig og ikke strømmer så raskt som hos David. Men den samme tonen passer ikke for alle anledninger eller for alle salmer.

26) Sal 67. Israel uttrykker ønsket om at Gud må gi det velsignelse og frelse, så alle hedninger kan føres til ham når hans nåde blir åpenbart (v. 2–3). Dette ønsket hviler på Guds ord og gjerning som grunnvoll. Derfor trer nå tilliten i ønskets sted: Folkene skal en gang prise Herren for hans rettferdighet og nådige styrelse, som vi først og fremst kjenner av måten Gud har ført Israel på (v. 4–5). Til slutt støtter denne tilliten seg på at Gud har gitt en rik høst (v. 6–8).

Av v. 7 er det klart at salmen har sin anledning i en rik høst og skal synges etter en slik. Salmen hviler på løftet i Moseloven, og av det går det fram at den var en tempelsang.

27) Sal 69. Salmisten legger fram sin elendighet (v. 2–5). Han viser til at han lider for Guds skyld: Ved sin iver for Guds ære har han pådratt seg det hatet som

fiendene forfølger ham med (v. 6–13). Han ber om at Gud derfor må frelse ham (v. 14–19). Så vender han tilbake til grunnen for denne bønnen og skildrer sin nød og fiendenes fordervelse (v. 20–22). Slik forbereder han ønsket om at de skal gå under (v. 23–29). Etter kort å ha uttrykt sitt håp (v. 30) sier han at når håpet er oppfylt, vil han forherlige Gud med sin takk, og han håper at alle troende skal bli styrket ved at han blir frelst (v. 31–34). Han slutter frimodig, i en tillit han har vunnet ved måten Gud har ført ham på: Gud vil frelse Sion og bygge Judas byer (v. 35–37).

Salmen er nært i slekt med Sal 22, Sal 35, Sal 38 og Sal 40, både i innhold og språk. Salmen handler enten om den lidende rettferdige generelt (*in abstracto*) eller Davids store etterkommer, som idealet skal virkeliggjøres i.

Mot ektheten er det innvendt at Judas byer etter v. 36 var ødelagt på den tiden, så tiden måtte være eksilets. Men å «bygge byer» betyr her å gjøre dem store, øke dem.

Faren Sion er i, kommer av at det fantes mange ugudelige, og slike var det alltid nok av. På Davids tid hadde Juda lederstillingen og stod særlig nær David. Når han ber for Juda, ber han for hele Israel. Judeerne var også de første som hyllet David, og de første som vendte tilbake til ham under forfølgelsen fra Absalom. Av v. 10 ser man at det er en tid da helligdommen ennå stod. Vår salme har berøringspunkter med mange av Davids salmer, men er samtidig svært selvstendig.

28) Sal 70 er en ren gjentakelse av Sal 40,14–18.

29) Sal 86. Salmisten ber om hjelp og begrunner bønnen a) med Guds nåde og tilgivende kjærlighet mot sine, som gjør at han ikke kan overse deres elendighet osv. (v. 1–5); b) med Guds allmakt, som er så stor at alle folk en gang skal tilbe ham (v. 6–10); c) med at Gud tidligere har frelst ham fra døden (v. 11–13). Gud vil og kan hjelpe. Deretter utdypes bønnen (v. 14–16).

Salmen mangler særskilte historiske antydninger, og den rolige tonen viser desto mer at den ikke er utløst av noen bestemt hendelse. Den hviler på Mosebøkene og har mange berøringspunkter med Davids salmer, men har også mye selvstendig.

30) Sal 103. Salmisten oppfordrer sin sjel til å love Herren, fordi han har kronet den med nåde og barmhjertighet (v. 1–5) og er full av nåde mot menigheten (v. 6–10), fordi hans nåde mot de elendige, forgjengelige menneskene er uendelig (v. 11–14), og endelig fordi han er den eneste og sikre hjelpen for sine i det menneskelige livets forgjengelighet (v. 15–18). Også salmistens sjel, som er overøst med så mye nåde, skal prise og love ham som styrer hele verden og blir priset av den (v. 19–22).

Salmen består av 22 vers, like mange som bokstavene i alfabetet (jf. Sal 38). Den faller i tre deler: v. 1–5, 6–18 og 19–22. Mot at David er forfatteren, anfører man de arameiske suffiksene i v. 3–5. Men i denne salmen er de arkaismer. For David taler de mange berøringspunktene med Davids salmer, ved siden av at salmen er selvstendig. Språket er rent, bortsett fra v. 3–5.

31) Sal 109. Etter en kort bønn om hjelp (v. 1) skildrer salmisten fiendens ondskap (v. 2–6). Så ber han om at Herren må gjengjelde den ved å straffe fienden

på liv, barn og eiendom (v. 6–15). Deretter vender han tilbake til grunnen for den ulykken han ønsker over fienden, nemlig Guds strenge, gjengjeldende rettferdighet (v. 16–20). Så skildrer han sin elendighet (v. 21–25) og ber om hjelp (v. 26–30). I det siste verset sammenfatter han kort innholdet i hele salmen (v. 31).

I salmen taler en som står i fare for å miste livet ved en falsk anklage (jf. v. 16, 20, 21 og 31). Salmen bygger på de erfaringene David hadde gjort mens Saul forfulgte ham, men det var ikke disse erfaringene som direkte ga støtet til den. David trer bare fram som enkeltperson i salmen. At den har en generell karakter, kan man se av overskriften. Den som taler, er den lidende rettferdige, men slik at David ser idealet hans oppfylt i sin store etterkommer.

For David taler slektskapet med Sal 22, Sal 38, Sal 55 og Sal 59. Motgrunnene har ikke beviskraft. Man viser for eksempel til de overdrevne forbannelsene, som ikke skal passe til Davids karakter. Men verken de rettferdige eller de onde er enkeltpersoner; de representerer hele sin slekt.

32) Sal 124. Salmisten bekjenner at han bare ved Herrens hjelp har unngått undergang (v. 1–5). Derfor priser han Herren og erklærer at han som har frelst ham, er den eneste han setter sin lit til (v. 6–8). Salmen hviler på erfaringen av store farer som hele staten var i. På Davids tid passer dette bare på den arameisk-edomittiske krigen. Salmen må være skrevet på den tiden, samtidig med Sal 60. Denne salmen burde altså egentlig regnes til den tredje gruppen (III).

Mot David anfører man den arameiske fargen i språket. Men at *sje* (·שׁ, = *asjer* / אשר, «som») ikke kan tjene som bevis, viser Deboras sang. Jf. v. 4–5 med Sal 18,9 og 69,2–3; v. 6 med Sal 3,8 og 58,7; v. 17 med 11,21. Ved siden av disse likhetene med Davids salmer er salmen også for frisk til å være fra en senere tid.

33) Sal 131. David bekjenner at han har holdt seg borte fra høytflyvende tanker og store foretak, og at han i barnlig ydmykhet har ventet frelse fra Herren alene (v. 1–2). Det samme anbefales Israel; da skal det være trygt (v. 3). V. 3 viser at salmen er skrevet for folket og inneholder en formaning. At den er Davids, ser man av at den må være skrevet i en svært lykkelig tid, og det passer først og fremst på Davids tid. For at David er forfatteren, taler også den nøysomheten og barnlige ydmykheten som hviler på en levende tro, og som nettopp var et hovedtrekk i Davids karakter. Jf. takkebønnen i 2 Sam 7.

34) Sal 133. David priser i liflige bilder hvor herlig det er når brødre lever i enighet. Det kjernefulle og friske innholdet i salmen vitner om at den er svært gammel.

35) Sal 138. Salmisten priser Herren for den høye, herlige lovnaden han av nåde har gitt ham, og som Herrens trofasthet borger for skal bli oppfylt (v. 1–3). Han forkynner at alle jordens konger en gang, når lovnaden er oppfylt, skal prise Herren for den (v. 4–6). I tillit til lovnaden sier han frimodig at han skal gå seirende gjennom all nød til verdens ende og være sine fiender overlegen (v. 7–8).

Denne salmen burde egentlig høre til salmene som har sin anledning i en bestemt hendelse, og høre sammen med Sal 21 (den andre gruppen, II). Den hviler på lovnaden i 2 Sam 7 og er altså skrevet etter den. Slutten av salmen stemmer påfallende overens med slutten av takkebønnen i 2 Sam 7.

36) Sal 139. Gud, den allvitende og allestedsnærværende, utforsker og kjenner salmisten (v. 1–12), for han har formet ham (v. 13–18). For ham, som ser rett inn i hjertet hans, bekjenner salmisten at han ikke står i fellesskap med de ugudelige, men tvert imot hater dem av hjertet. Han ber Gud gi ham den evige nåden han har lovt ham, og som han ikke ved egen skyld har stengt seg ute fra (v. 19–24).

Salmen har ingen særskilt anledning. David taler i alle rettferdiges navn og viser hvordan de skal vandre for den allvitendes åsyn for ikke å miste Guds nåde. Mot at David skrev den, har man anført en hel del kaldeismer (arameiske former) av senere opprinnelse. Men de vitner bare om at salmen er svært poetisk; det er arkaismer som kan påvises i de eldre og eldste bøkene.

37) Sal 140. Etter en kort bønn skildrer salmisten fiendenes ondskap og den faren som truer fra dem (v. 1–6). Han legger fram sin nød for Gud (v. 7–9) og slutter med å gi uttrykk for sitt håp om at fiendene skal gå under og de trengte bli frelst. Salmen skal lære en å se de farene som onde fiender truer den rettferdige med, i Guds lys.

At salmen på én gang er i slekt med Davids salmer og svært original, vitner om at David er forfatteren. Det er en gammel oppfatning at salmen viser til forholdet mellom Saul og David. Riktignok ligger forfølgelsen fra Saul til grunn, men det var ikke den som direkte ga støtet til salmen.

38) Sal 141. Salmisten ber Herren om kraft til å stå imot de indre farene som truer ham fra anfektelsen. Den blir stadig vakt av verdens fiendskap mot ham. Han ber om hjelp mot fristelsen til å knurre mot Gud og til å gå over til de lykkelige synderne (v. 1–4). Så stiller han for sitt åndelige øye de grunnene som kan tjene som våpen mot en slik fristelse: a) Gud har hittil bare tuktet ham på en mild måte, og b) enden vil likevel bli at han blir lykkelig og fiendene går under (v. 5–7). Han slutter med å be Gud oppfylle dette håpet, med frelse for ham selv og undergang for fiendene (v. 8–10).

Salmen har åpenbart til hensikt å styrke de gudfryktige under de fristelsene som de ondes lykke må føre dem inn i. For ektheten taler det samme som for de foregående salmene: en overordentlig originalitet og berøringspunkter med Davids salmer. V. 6–7 viser at forfatteren er noe mer enn bare en privatperson.

39) Sal 142. I sin store nød utøser salmisten sitt hjerte for Gud. Han sier at det er kommet til det ytterste med ham: Han har ingen tilflukt mot fiendenes etterstrebelser, og ingen bryr seg om ham (v. 2–5). Derfor ber han Herren, som han stoler på, om redning fra fiendene. Han slutter med å uttrykke vissheten om at han skal få denne hjelpen, og at han skal kunne fortelle de rettferdige om sin frelse (v. 6–8).

Ut fra overskriften i v. 1 skulle man anta at salmen er samtidig med Sal 57, og altså skrevet mens Saul forfulgte David. Men slik er det ikke. Salmen bygger bare på de tankene David en gang hadde i hulen under forfølgelsen fra Saul; det går allerede fram av plassen i rekken Sal 140–143 og av overskriften «en læresalme». Salmen legger bare fram tanker som man har i en situasjon som Davids da Saul forfulgte ham. V. 8 stemmer utmerket med overskriften «læresalme». For at salmen er av David, taler det samme som ved Sal 140 og 141.

40) Sal 143. Salmisten ber Herren bønnhøre ham. Han støtter bønnen på Herrens trofasthet og rettferdighet, ikke på sin egen rettferdighet, for intet menneske er rettferdig for Gud (v. 1–2). Så begrunner han bønnen med at han er ytterst trengt av fiendene (v. 3–4). Det som får ham til å be Herren om hjelp, er de gjerningene Herren har gjort i hele sitt folks historie fra de eldste tider (v. 5–6). Deretter ber han Gud hjelpe ham i hans store nød, være hans veileder på rettferdighetens sti, bevare ham fra synden og tilintetgjøre fiendene hans (v. 7–12).

I denne salmen er det svært mange steder som minner om steder i Davids salmer; den er nesten satt sammen av dem. Men a) ved siden av disse finnes det en del originale steder, for eksempel v. 2, 3, 6, 9b og 10; b) også stedene fra Davids salmer er satt sammen med stor kunst. Man kan derfor ikke slutte at vår salme ikke er av David. David har så å si ledet alle bekkene av klage, bønn og håp fra de andre salmene inn i denne rolig flytende salmen. Her taler han ikke ut fra anfektelsene, men ser fra et høyere ståsted ned på sine egnes anfektelser.

41) Sal 144. Salmisten takker Herren som sin hjelper i all nød (v. 1–2). Han takker fordi Herren har tatt seg av ham, et elendig, dødelig menneske som han selv har skapt (v. 3–4). Deretter ber han Herren vise seg som hans hjelper i nøden og frelse ham fra de onde fiendene (v. 5–8). Så takker han for hjelpen, som han i troen er viss på (v. 9–10), og ber på ny om frelse fra de fremmedes hånd og om at Herren igjen må vende seg til sitt folk, det vil si velsigne det (v. 11–14). Salmen slutter med å prise det folket salig som får oppleve dette (v. 15).

Av v. 2 ser man tydelig at det ikke er Israel, men David som taler i salmen. Man har påstått at David ikke er forfatteren. Men det er nettopp typisk for David å ta eldre salmer og lage nye av dem. Andre halvdel av salmen er dessuten svært original og kraftfull og røper ånden fra Davids tid. Salmisten er trengt av fiendtlige folk utenfra. Likevel er salmen ikke skrevet midt i en slik trengsel, men for dem som måtte komme i den.

42) Sal 145 er en takkesalme for lidelser som er overstått, og den ligner Sal 103. Den er alfabetisk, men verset som skulle begynne med bokstaven *nun*, mangler – slik bokstaven *pe* mangler i Sal 37. Nettopp denne ufullkommenheten er et tegn på at salmen er gammel.

Salmer av David uten overskrift

1) Sal 1. Salig er den mann som ikke har fellesskap med de ugudelige, men har tankene vendt mot loven osv. (v. 1–3). De ugudelige derimot er ulykkelige. De skal ikke bli stående i dommen, men gå til grunne (v. 4–6).

At salmen har samme forfatter som Sal 2, går særlig fram av forbindelsen mellom sluttverset i Sal 1 og Sal 2,12, og av at den står sammen med Sal 2. At salmen er en innledningssalme, taler ikke mot David. Det er nemlig høyst sannsynlig, ja nesten sikkert, at David har laget en salmebok som den nåværende samlingen bygger på, og Sal 1 har nok vært innledningen til den. At salmen i alle fall fantes før Jeremia, ser man av Jer 17,7–8 (jf. Sal 1,1–3).

2) Sal 10. Salmisten klager over at Herren lar sine fromme bli plaget av gudløse, grusomme og lumske fiender (v. 1–11). Så oppfordrer han Herren til ikke lenger å holde sin hjelp tilbake fra de uskyldige som lider, men ta hevn over dem

som trenger dem, og han håper trygt at dette vil skje (v. 12–15). Deretter får han visshet om at han er bønnhørt, og ser fiendenes undergang og de undertryktes forløsning (v. 16–18).

Septuaginta (LXX), Vulgata og mange andre gjør Sal 9 og 10 til én salme. For å slå dem sammen taler: 1) at det i så fall går et anslag til alfabetisk orden gjennom hele salmen – men dette kan villede; 2) at flere steder i de to salmene stemmer påfallende overens (jf. Sal 9,20 med 10,12.16.18, og 9,10 med 10,1) – men dette er ikke tvingende; 3) at Sal 9 ikke er fullført, og at 9,20 blir tatt opp og utviklet i 10,10.12–18. Alt dette er likevel uten grunnlag; hver av salmene er en avrundet helhet for seg.

Mot å slå dem sammen taler: 1) I Sal 9 taler salmisten i første person og lar menigheten tale (jf. Sal 9,2.14), mens det i Sal 10 bare tales om de ugudelige og de rettferdige i tredje person. Sal 9 er subjektiv, Sal 10 er objektiv. 2) I Sal 9 er fiendene hedninger (unntatt v. 6 og 16), i Sal 10 derimot er de ugudelige (i Israel). 3) I Sal 9 trer Gud fram som verdens dommer, i Sal 10 derimot som de undertryktes dommer (jf. 10,18). Særlig av dette går det fram at Sal 10 er en selvstendig salme.

For at David er forfatteren, taler den store likheten i tanker og språk med Davids Sal 9, og at salmen står midt blant bare Davids salmer. Det ser ut som om David har behandlet temaet fra Sal 9 på ny: Der var det hedningene som var salmens emne, i Sal 10 derimot ugudelige israelitter.

Merknad: Under denne gruppen har man også villet føre opp Sal 67 og en del andre salmer som ikke har Davids navn i overskriften. Men at alle disse stammer fra David, kan ikke bevises og er lite sannsynlig.

§ 29. Salmer av de andre salmistene på Davids og Salomos tid

I. AsafAsaf var en levitt av Gersjoms slekt (1 Krøn 6,20.39). Han var en av Davids første sangmestere ved helligdommen på Sion (1 Krøn 15,17.19; 16,6.37), og han var salmist. I 2 Krøn 29,30 (jf. 1 Krøn 25,5; Neh 12,46) blir han stilt ved siden av David og kalt seer og skuer. Tolv salmer har hans navn i overskriften, men bare sju av dem – Sal 50, 73, 77, 78, 80, 81 og 82 – kan med større eller mindre sikkerhet tilskrives ham som forfatter. De andre er av etterkommerne hans.

1) Sal 50. Slik Gud en gang i fortiden åpenbarte seg på Sinai for å gi loven, slik vil han nå gjøre det på Sion i en herlig gudsåpenbaring, *teofani*. Han vil forklare loven, som hyklerne har tolket feil, og dømme dem som bryter den (v. 1–6). Etter en innledning (v. 7) viser Gud først hva den sanne gudsdyrkelsen ikke består i, og hva den virkelig består i (v. 8–15).

Den sanne gudstjenesten består ikke i ytre offer. Hvis han var tjent med slike, ville de stå til hans rådighet i uendelig fylde, han som er Herre over alt levende, og han trengte ikke ta dem fra menneskene (v. 8–12). Og hvordan skulle han kunne være tjent med dem, når han er ånd? Nettopp derfor kan bare åndelige offer behage ham. Et hjerte fullt av takk og kjærlighet kan i all nød trøste seg med hans hjelp (v. 14–15).

Deretter refser Gud dem som stadig fører hans lov i munnen, men likevel frekt og gang på gang bryter den overfor nesten (v. 16–21). Sluttversene gjentar det som er sagt, i omvendt rekkefølge (v. 22–23).

Flere nyere forskere har ment at salmen er skrevet i en senere tid, fordi en polemikk mot en bare ytre gudstjeneste først kan forklares i en tid som Hiskias og Josjias. Men Israel var til alle tider tilbøyelig til en bare ytre gudstjeneste (jf. 1 Sam 15,22). For at Asaf er forfatteren, taler a) det profetiske preget (jf. Mika 6 og Jes 1), og dessuten b) det opphøyde og rene språket og de opphøyde, dype tankene.

2) Sal 73. Gud er alltid god mot sine fromme (v. 1). Denne sannheten har salmisten kommet til å erkjenne. Før hadde han nesten misforstått Gud, for de ugudeliges lykke (v. 2–12) hadde gjort ham tvilende og kastet ham ut i store kamper og anfektelser (v. 2–16). Seieren i disse kampene vant han da han ved Guds nåde kom til å erkjenne at de ugudeliges lykke bare er forbigående (v. 17–20). Nå bekjenner han at han var en dåre da han tvilte, og han priser Guds nåde fordi Gud har tatt tvilen fra ham (v. 21–24). Til slutt uttrykker han sin ubetingede tillit til Guds kjærlighet og frelse (v. 25–28).

Salmen skal trøste de fromme som blir anfektet av de ugudeliges lykke. Den er parallell med Davids Sal 37 og korahittenes Sal 49. Forskjellen fra Sal 37 er bare at forfatteren av Sal 37 ikke selv har vært i anfektelsen. Grunnene som føres mot at vår salme er så gammel at den kan være fra Asaf, holder ikke. Det rene språket og den overordentlige livfullheten og kraften taler for at den er gammel.

3) Sal 77. Salmisten sier at han fortsatt vil rope til Herren, viss på at Herren til slutt likevel vil bønnhøre ham (v. 2). I sin nød hadde han søkt Herren uavlatelig, men uten å få trøst. Selv det å tenke på hva Gud i fortiden hadde gjort mot Israel, hadde ikke gitt ham trøst. Det hadde tvert imot fått ham til å tenke at Gud hadde forkastet ham, siden han ikke lenger gjorde slike ting mot ham (v. 3–10). Men i sin forlatthet kom han så på den tanken at lidelsene som nå lå på ham, var en tukt fra Gud som bare skulle vare en stund (v. 11). Og i de samme hendelsene som før nesten hadde drevet ham til fortvilelse, hadde han nå søkt og funnet trøst og kraft til å fortsette sin bønn (v. 12–21). Salmens midtpunkt er v. 11.

De fleste plasserer denne salmen i eksilet, men Hab 3 har brukt den, og det taler imot. Andre plasserer den i det minste i den assyriske tiden. Begge antakelsene bygger på at det er menigheten som taler i salmen. Men også en enkelt person kan søke trøst i gjerninger som Gud har gjort mot hele folket.

Mot at Asaf er forfatteren, kan det ikke føres noe bevis. Vår salme ser ut til å være et sidestykke til Sal 60 og 44 (og altså å gjelde den syrisk-ammonittiske krigen). Igjen har vi altså (som ved Sal 73) en trilogi.

4) Sal 78. I de innledende versene (v. 1–4) sier salmisten at han vil bruke hendelsene fra Moses' tid til lære og advarsel. For å nå dette målet legger han først fram hva Israel var bestemt til (v. 5–8). Så viser han hvordan Israel ble utro mot denne bestemmelsen. Så lenge folket sto under Efraims ledelse, glemte det Guds gjerninger, brøt hans bud (v. 9–11) og ble i alt lik fedrene, og han skildrer deres vantro, gjenstridighet og hardnakkethet mot Guds velgjerninger (v. 12–41). De glemte Guds gjerninger, som han førte sitt folk ut av Egypt med, de

egget Herren til vrede ved vantro osv. og pådro seg hans straff. Den besto i at han forlot helligdommen i Sjilo og overga arken til fiendene. Nå har han igjen tatt seg av sitt folk, men gjort Juda stamme til leder i stedet for Efraim: Han har valgt Sion til sitt sete og David til sin konge.

At Asaf er forfatteren, og at salmen er fra Davids tid, kan ikke betviles. Salmen slutter med Davids tid og nevner overhodet ikke at Efraim falt fra Davids hus etter Salomo.

Salmen er et poetisk-lyrisk sidestykke til Dommernes bok. At salmen er så lang og mindre poetisk, henger sammen med det episke preget og det historiske innholdet. Salmen er en læresalme og ser særlig ut til å være rettet til Efraim, som knurret over den tapte lederstillingen; den viser at tapet var Efraims egen skyld. Samtidig er den en advarsel til Juda.

5) Sal 80. Salmisten ber for den trengte menigheten (v. 2–4) og skildrer klagende dens trengsler (v. 5–8). I v. 9–14 framstiller han så Israel i bildet av et vintre som tidligere var omhyggelig stelt og hadde bredt seg vidt ut, men som nå var gitt til pris. I v. 15–20 ber han Gud igjen ta seg av vintreet og verne om det.

Også denne salmen har man frakjent Asaf, Davids samtidige. Allerede LXX plasserer den i den assyriske tiden, andre enda senere, i den babylonske tiden. Mot dette taler at Israel tydelig ennå befinner seg i sitt eget land. At v. 3 taler om tistammeriket, taler ikke for LXX' antakelse, for Benjamin hørte ikke til det riket, men til Juda. Heller ikke navnet Josef (v. 2) taler for den, for det kan også brukes om hele folket (jf. Sal 77,16).

Salmen stemmer i stor grad overens med Davids salmer: jf. v. 7 med Sal 44,14; v. 6 med Sal 42; v. 9 med 78,55 og v. 19 med 44,19. Videre taler den påfallende likheten med Sal 50 for Asaf: jf. v. 2 med 50,2; v. 14 med 50,11; v. 5 med 50,1. Salmen er rimeligvis skrevet under den syrisk-ammonittiske krigen, som Sal 44 og 60.

6) Sal 81. Folket blir oppfordret til å feire påskefesten (v. 2–4), fordi denne festen er festen for Jerusalems redning fra stor nød (v. 5–8). Herren, som har ført Israel ut av Egypt, er altså Israels eneste Gud og dekker alle dets behov. Derfor må også Israel tjene ham alene og overlate til verden dens oppdiktede guder. Den oppgaven har Israel dessverre ikke oppfylt til nå, og slik har det gjort seg selv elendig (v. 9–13). Om det nå bare ville vende tilbake og lyde Herren! Da ville følgen bli den herligste frelse fra fiendene og den rikeste overflod av alle landets goder (v. 14–17).

Salmen er åpenbart en påskesalme. Ingenting taler mot at Asaf er forfatteren. Tvert imot taler den friske tonen og det profetiske preget, som den har felles med de foregående salmene av Asaf, sterkt for ham. Sammenlign særlig v. 9 med Sal 50,7.

7) Sal 82. Gud viser seg midt i sin menighet for å holde dom over «gudene» (dommerne) på jorden, hans stedfortredere, som bærer hans bilde (v. 1). Han refser dem fordi de tramper rettferdigheten under føtter, og formaner dem til å strebe etter rettferdighet (v. 2–4). Men de fortsetter å vandre i mørket, så alt kommer i uorden (v. 5). Derfor blir den endelige dommen nå uttalt over dem:

De skal gå til grunne (v. 6–7). Til slutt uttrykker salmisten sitt ønske om at Gud må komme til dom (v. 8).

Salmens slektskap med Sal 50 er umiskjennelig. I begge salmene skal Gud komme til dom. Om det profetiske preget, jf. v. 1 med Jes 3,13. Ingenting taler mot at Asaf er forfatteren.

II. *Korahs sønner*

Korahittene var en berømt sangerslekt. De stammet fra de tre sønnene til levitten Korah av Kahats slekt, som er beryktet for opprøret mot Moses og Aron (2 Mos 6,21.24; 4 Mos 16,1.35; 26,11). Slektens overhode, Heman, var leder for det midterste av de tre sangkorene som David innrettet (1 Krøn 6,31 ff.; 9,19). Heman hadde fjorten sønner, som er nevnt ved navn i 1 Krøn 25,4. David satte dem til forsangere for fjorten av de tjuefire sangeravdelingene. Hver avdeling hadde tolv medlemmer, hentet blant sønnesønnene og «brødrene» – det vil si slektningene – til Davids tre sangmestere (1 Krøn 25,7 ff.).

Allerede tidligere hadde medlemmer av denne sangerslekten kommet i nærmere forbindelse med David. Etter 1 Krøn 12,1 ff. var det også fem korahitter blant de tapre mennene som sluttet seg til den forfulgte David i Siklag mens Saul ennå regjerte (jf. 1 Krøn 12,6). Blant dem var Asarel, sønn av Heman, som vi finner igjen i 1 Krøn 25,18.

Noen av disse sangerne var også salmister. Heman var selv salmist, om enn ikke så begavet som Asaf, for vi har bare én salme av ham: Sal 88. Han var også profet, som Asaf. I 1 Krøn 25,5 blir han kalt «kongens seer i Guds ord». Foruten Hemans Sal 88 har vi ytterligere tretten salmer som bærer korahittenes navn og utmerker seg ved et høyt lyrisk sving. De er likevel neppe alle skrevet av sønner og direkte etterkommere av Heman, for da skulle man vente det snevrere uttrykket «av Korahs sønn» i stedet for det generelle uttrykket «av Korahs sønner».

Av disse salmene hører fem – foruten Sal 88 – til tiden under David og Salomo: Sal 43, 44, 45, 49 og 83. De andre er skrevet i en senere tid. Denne slekten arbeidet nemlig fortsatt med tempelmusikken, og derfor skrev begavede medlemmer av den salmer også i senere tid.

1) Sal 88 (Hemans salme). Salmisten ber ydmykt om hjelp (v. 2–3). Han begrunner bønnen med at han er i elendighetens dypeste dyp og står ved den fullstendige undergangens og dødens port (v. 4–10). Og han viser at Gud umulig kan overlate sine fromme til døden (v. 11–13). Etter et kort anslag til en ny bønn skildrer han igjen sine dype lidelser, og med det slutter salmen (v. 14–19).

Salmen er en læresalme som lærer hvordan den som er i dødsnød, skal be til sin frelses Gud. Selv om salmistens stemning er svært mørk, kan man likevel ikke si at han er helt uten trøst og håp. I så fall kunne han ikke ha bedt til Gud, «min frelses Gud» (v. 2). Det han mangler, er bare den frimodige tilliten til at han helt sikkert vil bli frelst, og grunnen er utvilsomt at salmen er ment for døende. En gammeltestamentlig bønn i dødsnød kan ikke ha den frimodigheten en nytestamentlig bønn har, for i Det gamle testamente hadde man ikke en slik visshet om tilstanden etter døden.

Det er ingen grunn til å frakjenne Heman forfatterskapet. Salmen er i slekt med Davids Sal 35 og 38 og med Jobs bok (jf. v. 19 med Job 19,14–15), og det taler for at den er svært gammel. I overskriften blir salmisten kalt «esrahitten», fordi han var innlemmet i slekten til Serah, Judas sønn (jf. 1 Krøn 2,6).

2 og 3) Sal 42 og 43. Salmisten er skilt fra helligdommen, og det under slike omstendigheter at han måtte se det som et tegn på at Gud hadde forkastet ham. I denne tilstanden uttrykker han sin store lengsel etter igjen å få komme til helligdommen og slik til Guds nåde (v. 2–3). To ting gjør smerten hans enda større: a) fiendenes hån – av elendigheten hans, særlig at han er fjernet fra helligdommen, slutter de at hans forhold til Gud var oppdiktet (v. 4); b) at han i sin elendighet blir minnet om sin tidligere, lykkeligere lodd, da han var med i Herrens herlige gudstjeneste (v. 5).

Men midt i denne urolige og smertefulle stemningen roper troen i ham: «Vent på Gud!» Troen lover ham frelse, og at han skal takke Gud for denne frelsen (v. 6).

Smerten stiger på ny, men styrket av troens trøstende ord legger salmisten den straks fram for Gud: Han er nedbøyd, og derfor vil han tenke på Gud (v. 7).

Så utvikler han begge delene av denne erklæringen: a) «Alle jammerens strømmer skyller over meg» (v. 8); b) «Herren gir nåde, så jeg midt i min usigelige lidelse kan prise og love ham, og frimodig be til ham og legge min nød fram for ham» (v. 9–11). Det som ennå er igjen av uroen, jager han bort med det samme ropet: «Vent på Gud!» Her har troen fått fullt herredømme over lidelsen (v. 12). I Sal 43 ber han Herren som sin Gud hjelpe ham mot fiendene og føre ham tilbake til helligdommen (v. 1–4). Til slutt oppmuntrer han igjen sin sjel med omkvedet fra Sal 42,6.12.

De to salmene har ikke opprinnelig vært én; det viser det tilsvarende forholdet mellom Sal 1 og 2 og mellom Sal 9 og 10. Videre har Sal 43 en ny begynnelse, og stilen i den er også enklere.

Salmistens situasjon stemmer helt overens med Davids opphold i Mahanajim i Gilead da han flyktet for Absalom (2 Sam 17,22.24). Den gangen var David skilt fra helligdommen, for han hadde gitt befaling om å bringe arken tilbake til Jerusalem. Han var undertrykt av fienden (v. 10), og at mange motstandere har spottet ham for hans tros skyld, kan man slutte av at Absaloms opprør var rettet mot Davids teokratiske styre, styret under Gud (jf. Sal 3,3).

Til dette kommer salmens slektskap med Sal 63 og 84. I alle tre uttrykker salmisten sin lengsel etter Herren og hans helligdom (jf. Sal 42,2–3 med Sal 63,2–3 og Sal 84,2–3.11). I alle tre taler salmisten om sitt samkvem med den levende Gud, og i alle finner vi den samme sterke tilliten, som overvinner smerten over å være skilt fra helligdommen og svinger seg opp til en vemodig glede (jf. Sal 42,9–10 med 63,7–9 og 84,6–8.12).

Korahitten som har skrevet begge salmene, synger i Davids navn og ut fra Davids sjel for å trøste kongen. Salmen kalles en læresalme og er altså ment til trøst for fromme som er i trengsel.

4) Sal 44. Menigheten priser Herren for hans tidligere velgjerninger. Ved hans hjelp ble hedningene drevet ut av det hellige landet, og det kom i Israels

hender (v. 2–4). Derfor kan folket stole på at han også nå vil hjelpe Israel, så det allerede på forhånd kan triumfere over alle tenkelige farer (v. 4–9). Men når folket med denne tilliten ser på virkeligheten slik den nå er, står den i skjærende motsetning til tilliten. Gud har gitt sitt folk i mektige fienders hånd. De har slått hærene dets på flukt, ødelagt landet og ført folk i fangenskap (v. 10–17). Og dette skjer enda folket har vært trofast (v. 18–23). Derfor må Gud igjen være nådig mot Israel (v. 24–27). Innholdet er altså: «Du har hjulpet oss før, og derfor må du hjelpe oss også nå. Men du har ikke hjulpet oss, og likevel kan vi ikke være utestengt fra din hjelp på grunn av vår skyld. Så hjelp oss da!»

I situasjon og uttrykk stemmer salmen så sterkt overens med Sal 60 (jf. v. 6 med 60,14; v. 10 og 11 med 60,3.5.12; v. 27 med 60,13) at den må ha samme historiske anledning: den harde krigen med arameerne fra Soba (jf. 60,1), sannsynligvis en fase av den der Israel hadde lidd store tap. Edomittene, som gjerne brukte enhver anledning til å angripe Israel, hadde da gjort et innfall og slått en israelittisk hær, så det så ut som om Herren hadde forlatt sitt folk. På disse forholdene passer vår salme fullkomment.

Klagene i v. 10–17 blir belyst av v. 10, som tydelig viser at det i v. 12 ikke kan være tale om at hele folket blir ført bort i landflyktighet; riket har fremdeles hærer.

Gud har bare tatt sitt vern bort fra dem, så de har lidd store nederlag. Mange falt eller ble tatt til fange, solgt til fremmede og slik spredt. Slikt kunne skje til alle tider, og det skjedde også av og til. Det syntes å stride mot at folket var utvalgt, og var godt egnet til å vekke klager over at folket var forkastet, og til å holde fram for Gud den hånen det ble utsatt for blant hedningene.

Klagen er ikke et uttrykk for fullstendig håpløshet. Et frimodig håp går foran den (v. 6–9), og etter den følger en bønn om hjelp (v. 24–27). Bønnen bygger på at Gud med ett slag kan gjøre slutt på elendigheten. Hele salmen peker mot tider da elendigheten og frykten hadde en rik bakgrunn av frelse.

Mange har plassert salmen i makkabeertiden, andre i Juda rikes siste tid under Jojakim, andre igjen i persertiden eller i Joas' tid. Mot de to siste synene taler det rene språket. Mot de to første taler at folket er trofast (v. 18–23). På Jojakims tid var folket ugudelig, slik han selv var (jf. 2 Kong 24,9; Esek 19,5 ff.). Også i makkabeertiden var folket for en stor del ugudelig (jf. 1 Makk 1,13–15.43–52 osv.). Mot at salmen er skrevet etter eksilet, taler v. 10, der Israels hærer blir nevnt.

Til fordel for makkabeertiden har man anført at v. 23 tyder på religionsforfølgelse, og den fant først sted under Antiokus Epifanes. Men det kan bevises at hedningene fra begynnelsen av hatet Israel som Guds folk, og at hatet deres var religiøst. Israel ville være et folk som alene hadde den sanne Gud og sto i nær forbindelse med ham. Det kunne hedningene ikke tåle. Israel skilte seg ut fra alle andre folk og søkte å unngå forbindelse med dem; dette oppfattet hedningene som *odium generis humani*, «hat mot menneskeslekten», og det vakte deres fiendskap. Også denne salmen er en læresalme.

5) Sal 45. Salmisten kunngjør at han vil prise den herlige kongen (v. 2). Han priser ham for hans skjønnhet (v. 3) og for den store kraften og herligheten

som han skal bruke i kampen for sannhet og rettferdighet: Han skal gjøre store gjerninger, vinne store seirer og tilintetgjøre fiendene sine (v. 4–6). For hans herredømmes skyld, som er guddommelig og hviler på hans guddommelige natur (v. 7), og for hans store rettferdighets skyld har Gud gitt denne kongen større glede enn alle andre konger. Kledd i bryllupsklærne står han i begrep med å feire sitt bryllup med en skare edle jomfruer, kongedøtre i elfenbenspalasser. Blant dem er det særlig én som stråler av gull ved hans høyre hånd, og som er bestemt til å bli hans første hustru (v. 8–10).

Til henne vender salmisten seg. Han formaner henne til å glemme sitt folk og sin fars hus. Hun skal overgi seg helt til sin brudgom og herre og slik søke å gjøre seg verdig til hans kjærlighet. Som lønn for denne hengivelsen lover han henne at blomstrende folk skal hylle henne med ærefrykt (v. 11–13).

I v. 14–16 blir kongsdatterens tog fra farshuset til kongens palass beskrevet. Sammen med kongsdatteren blir andre jomfruer som står henne nær, ført til kongen. I v. 17 lover salmisten kongen at forbindelsen med kongsdatteren skal gi ham herlige etterkommere. Han slutter med å love at han alltid vil prise ham, så alle folk stemmer i med lovprisningen (v. 18).

Salmen er skrevet på Salomos tid. For det taler: 1) slektskapet med Sal 72 på den ene siden og med Høysangen på den andre – kongen er Messias, bruden er Israel; 2) at den messianske skildringen bygger på forholdene under Salomos regjering; 3) språket.

Den moderne kritikken legger salmen til en annen tid, benekter at den er messiansk og famler etter tidspunktet: for eksempel Josjia, Ussia, Hiskia, Ahab, en persisk konge osv. Språkets kunst og ynde taler for Salomos tid.

6) Sal 49. Hele verden skal høre på salmisten, for han taler visdom (v. 2–5). Den fromme skal ikke frykte når han blir undertrykt av ugudelige fiender som stoler på sin rikdom (v. 6–7). For ingen kan bli frelst fra døden ved rikdom (v. 8–9), og døden kan ingen unngå (v. 10). De ugudelige tenker riktignok at de skal leve evig, men til slutt må de likevel fare ned i dødsriket, *sjeol*, mens de fromme skal bli frelst av dets hånd (v. 12–16). Derfor må de fromme ikke frykte den ugudelige rike, for han må gå til grunne uten å kunne ta rikdommen sin med seg (v. 17–21).

Salmen er en læresalme om den usikre lykken og den sikre døden for de ugudelige rike, og om at de fromme til slutt blir tatt opp hos Gud. Den er nær i slekt med Sal 37 og 73. Den sammentrengte, harde og vanskelige uttrykksmåten taler for at salmen er gammel.

7) Sal 84. Salmisten priser seg lykkelig fordi han eier det høyeste av alle goder: Han bor i Guds hus og står i samfunn med ham. Dem som har del i dette godet, vil Herren ved sin frelse gi stadig ny grunn til å prise ham (v. 2–5). Han priser dem lykkelige som setter sin lit til Gud og vandrer ustraffelig, for deres elendighet blir forvandlet til frelse, og til slutt kan de prise og takke (v. 6–8). Ut fra denne betraktningen stiger bønnen fram om at Gud må være nådig mot sin salvede. For hans nåde er det høyeste gode, og den som har den, er sikker på frelse (v. 9–11).

Som Sal 42 og 43 er salmen sunget av en korahitt ut fra Davids sjel. Forskjellen mellom dem er bare at stemningen i vår salme er roligere. At det er den salvede (ikke salmisten) som taler, ser man av v. 10. Fordi v. 2, 3, 4 og 11 taler om «boliger», har man sluttet at salmen er skrevet før templet fantes, men det er uten grunn. Også tabernaklet hadde flere rom, og forgården var så stor at den kunne kalles «forgårder».

III. *Etan esrahittens salme*

Om esrahitten, se innledningen til Sal 88. Etan, Kisjis sønn, var av levittslekten Merari (jf. 1 Krøn 6,44) og er den samme som Jedutun (det vil si «den som lovpriser»; jf. 1 Krøn 16,41–42 og 25,1.3 med 15,17.19). Han var den tredje av sangmesterne som David hadde satt inn som ledere for sangerkorene. Disse korene bar hans navn og besto av folk fra hans slekt, og de gjorde tjeneste ved det hellige teltet i Gibeon (jf. 1 Krøn 16,41–42 med 16,39–40). Som Heman var han berømt for sin visdom (1 Kong 4,31), og som Heman var han kongens seer (jf. 2 Krøn 35,15). Ifølge overskriften er denne Etan forfatter av:

Salme 89. Sangeren omtaler først med lov og pris Guds løfte til David om at hans hus skulle bestå til evig tid (v. 1–38). Så klager han over at virkeligheten står i skjærende motsetning til dette løftet (v. 39–46). Til slutt ber han Gud om å oppheve denne motsigelsen (v. 47–52).

Det er ikke folket som taler i salmen; det følger ikke av v. 2, 18 flg. og 51. Som en ser av v. 48 og 49, sammenlignet med Job 7,6 og 14,1 og Sal 39,6, er det sangeren selv som taler, men han taler ut fra sjelen til den salvede som salmen handler om (slik som i Sal 42, 43 og 44).

Den salvede er verken folket eller Davids ætt, men David selv. Det går allerede fram av at ordene «din salvede» i v. 39 viser tilbake til «jeg har salvet ham» i v. 21, og videre av at bønnen hele tiden bare taler om den salvede, mens 2 Sam 7 skjelner mellom David selv og hans etterkommere.

Salmen er altså skrevet ut fra Davids sjel, og det er David som taler. Situasjonen kan ikke være krigen mot arameerne og edomittene, for da var ikke bare kongen, men også folket truet med undergang. Salmen er snarere skrevet under Absaloms sammensvergelse, sannsynligvis kort tid etter flukten fra Jerusalem. Da hadde David ikke bare mistet kronen, men Gud hadde også opphøyet hans fiender, og David ville ha gått til grunne hvis ikke Husjai hadde gjort Ahitofels svikefulle planer til intet.

IV. Salomos salmer

1. Salme 72. Gud gir sin salvede rettferdighet. Derfor blir rettferdighet og gudsfrykt også vanlige blant folket, og med dem følger fred (v. 1–5). Hans herredømme – han er den rettferdige og den som gjør rettferdig – strekker seg like langt som jorden selv (v. 6–10). Det som får alle jordens konger og folk til å hylle ham, er hans absolutte kongedømme (v. 11–15). Hos ham er en stor fylde av velsignelse; herlig og stor er han (v. 16–17).

Ifølge overskriften er salmen av Salomo. Riktignok har noen villet forstå overskriften som «tilegnet Salomo», men det strider helt mot språkbruken. Andre har ment at David er forfatteren, på grunn av den avsluttende lovprisningen. Men *a parte potiori fit denominatio* – navnet gis etter den viktigste delen. Det

taler også for Salomo at salmens slektskap med Sal 45 bygger på forholdene i Salomos tid.

1. Salme 127. Guds velsignelse er hovedsaken i alt menneskene gjør. Det kommer ikke an på menneskenes arbeid og strev, men bare på Guds velsignelse. Ingenting taler mot at Salomo har skrevet salmen, men dette taler for det: a) Salmens tema passer helt for Salomo fordi det holder seg innenfor samfunnslivet og hjemmet. b) Slutten har nesten en verdslig karakter. c) Salmen stemmer overens med Ordspråkene, jf. for eksempel Ordsp 10,22. d) Det er vanskelig å overse at v. 2 spiller på Salomos navn Jedidja (2 Sam 12,25).

Salmen er en av de såkalte festreisesangene. At den ikke er fra en senere tid, ser en av at den ikke har den triste og nedtrykte stemningen som de andre festreisesangene har.

V. Anonyme salmer fra denne tidenSalme 33. Menigheten skal love Herren (v. 1–3), for han er sannferdig og trofast, rettferdig og nådig (v. 4–5) og allmektig (v. 6–11). Alle ting står under hans ledelse og hans ubetingede innflytelse. Derfor er det folket han har valgt til sin arv, lykkelig. For siden Gud er den eneste som hersker, må alle ting tjene til dets beste. Det kommer slett ikke an på jordisk makt, og derfor har menigheten ingen grunn til å fortvile om den mangler slik makt. Med sin allmektige kjærlighet og kjærlige allmakt borger menighetens Gud for dens frelse (v. 12–19).

Til slutt (v. 20–22) uttrykker menigheten den ubetingede tilliten som denne betraktningen har vakt i den, og ber om at Herren må la den få det den håper på.

Salmen er en menighetssalme i egentlig forstand. Den er alfabetisk i den forstand at den har like mange vers som alfabetet har bokstaver. Selv om den ikke er av David, er den uten tvil skrevet på hans tid. Noen har uten grunn henført den til tiden etter eksilet.

§ 30. Ulike måter å inndele Davids salmer på

Kjennetegn ved Davids salmediktningDavids salmer kan deles inn i ulike klasser ut fra ulike synspunkter:

1. **Anledning.** Ut fra anledningen kan de deles i leilighetssalmer og salmer uten bestemt anledning. De som ikke er utløst av en bestemt hendelse, står likevel i et bestemt forhold til hendelser eller perioder i Davids liv. Bare få av Davids salmer er så allmenne at de kunne vært skrevet når som helst.

Alle Davids salmer – også de som er utløst av bestemte hendelser – er beregnet på menighetens bruk og behov. Også de som har et bestemt formål, har et allment element som gjør at de kan brukes av andre. En rent subjektiv utgytelse av følelser finnes ikke i Davids salmer. Allerede under Sauls forfølgelse hadde David lagt planer om å gi Israel en salmelitteratur til oppbyggelse i den offentlige gudstjenesten. For allerede da var han fylt av vissheten om at han en gang skulle bli konge.

1. **Bestemmelse.** Videre kan salmene deles inn etter hva de var bestemt til: enten a) å synges i den offentlige gudstjenesten i templet, eller b) å brukes til privat oppbyggelse. Andre kan igjen være α) salmer til bruk i templet eller β) salmer til bruk på reisen opp til Jerusalem (Sal 121, 132, 133).

1. **Innhold.** De kan også klassifiseres etter innholdet: a) bønne- og klagesalmer, der det er en forfulgt som taler (den største gruppen); b) botssalmer, for eksempel Sal 32 og 51; c) lov- og takkesalmer, for eksempel Sal 8, 19, 29, 103 og 125.

I gruppe a) er det enten David selv eller den lidende rettferdige som er emnet (jf. Sal 22, 31, 69 og 109). Gruppe b) er ofte forent med a), for eksempel Sal 38 og 40. For øvrig finnes det nesten ingen av Davids salmer uten en antydning om forfølgelse eller fiender, jf. Sal 8,3. De salmene som er en profetisk gjenklang av løftet i 2 Sam 7, for eksempel Sal 2 og 110, utgjør en egen gruppe. De er Davids svar på det Gud sa til ham i 2 Sam 7,12 flg.

1. **Originalitet.** Videre kan de deles inn etter hvor originale de er. Noen få bygger på tidligere salmer av David, for eksempel Sal 140, 144 og 108. Flere av disse er bare en annen versjon av tidligere salmer; jf. Sal 18 og 2 Sam 22, og Sal 53 og Sal 14 – Sal 53 er en elohistisk bearbeidelse av Sal 14. Sal 70 er en del av Sal 35.
1. **Elohistiske og jehovistiske.** De kan også deles i elohistiske og jehovistiske salmer, det vil si de der Elohim står overalt der en skulle vente Jehova, og omvendt. Første salmebok (Sal 1–41) inneholder bare Jehova-salmer. Også alle Davids salmer i tredje salmebok (unntatt Sal 76) og i fjerde og femte bok er Jehova-salmer (jf. Delitzsch). De elohistiske finnes bare i andre salmebok.

At disse salmene er helt igjennom elohistiske, ser en av at Jehova alltid er byttet ut med Elohim på de stedene der eldre skrifter blir sitert (jf. Sal 68), og videre av at det også i forbindelse med Sebaot heter Elohim: «Elohim Sebaot» i stedet for «Jehova Sebaot» (jf. Sal 59,6).

Grunnen til denne forskjellen kan ikke søkes i en forkjærlighet for det ene eller det andre gudsnavnet, for de samme dikterne har skrevet begge slags salmer. Den ligger heller ikke i at en ville ære Gud med begge hans navn. Grunnen er snarere at en ville motarbeide misbruk av gudsnavnet Jehova. Som navn på Israels Gud kunne det gi anledning til en snever og avguderisk bruk og oppfatning. Samtidig skulle det styrke de troende å se at deres Jehova også var den allmenne Elohim.

1. **Form.** Til sist kan de ut fra formen deles i **alfabetiske** og **ikke-alfabetiske** salmer.

Det særegne ved Davids diktning er mangfoldet i emner, situasjoner og arter. Det som hos de andre salmedikterne er fordelt på flere, er samlet hos David alene. David omfatter hele den hellige lyrikkens område. Denne allsidigheten kan forklares ut fra hans dikteriske begavelse og alt han hadde opplevd gjennom livet, ut fra hans romslige livsforhold – han ble ikke med makt presset inn på ett enkelt punkt, men kunne se fritt omkring seg – og ut fra hans personlige forhold til alt dette. Alt dette sammen ga ham en våken ånd og et fritt blikk.

Særegent for David er videre en stor dybde og en levende følelse, både i smerte og i jubel. Hans levende følelse viser seg særlig i de brå overgangene fra det ene til det andre. Fordi David har så stor dybde, svinger diktningen hans seg høyere enn alle andres, for eksempel i Sal 18, 139 og flere. Derfor er salmene hans også

ofte vanskelige; de inneholder mange sjeldne ord og former. På den andre siden har David en stor evne til å stige ned til de enfoldige og tilpasse seg det de kan fatte, jf. Sal 103.

Særegent for David er endelig også at han forener en barnlig ydmykhet som minner om den fromme gjeterguten (for eksempel Sal 131, 23 og flere), med en heroisk tro som minner om krigeren som overvant Goliat (jf. Sal 3, 18, 27, 35, 60 og 68). Til det særegne hører videre en svært sterk bevissthet om Guds gjengjeldende rettferdighet, og at det blant alle slags nød er fiendenes forfølgelse som trer sterkest fram. Gjennom løftet i 2 Sam 7 kom det også et profetisk element inn i salmene hans. De andre salmedikterne har bare del i noe av Davids rikdom.

Asaf kjennetegnes som læredikter (jf. Sal 78), og han er også fremfor alt profet (Sal 50, 78, 81, 82; jehovist).

For flere av Korahs barns salmer er det særegent dels at de er skrevet ut fra Davids sjel, dels at de står side om side med Davids salmer (jf. Sal 45 med Sal 2 og 110; Sal 44 med Sal 60; Sal 49 med Sal 37).

§ 31. Navnene en i Davids og Salomos tid ga de salmene som ble til da

Tiden under David og Salomo hadde ikke noe fellesnavn for alle salmene som ble skrevet da, eller generelt (*in abstracto*) for de hellige sangene vi kaller salmer. Den hadde bare navn på de enkelte artene.

Disse navnene var:

1) *mizmor* (מזמור): lovsang til Guds ære, ledsaget av harpe- eller sitarspill. Dette er navnet på de fleste (42) av salmene fra Davids og Salomos tid.

2) *tehilla* (תהלה): lovsang i snevrere forstand (Sal 145).

3) *sjir* (שיר): sang. Dette navnet forekommer likevel bare sammen med *mizmor* (מזמור Sal 65, 68, 108) eller med tillegg som oppgir hva salmen var bestemt til (Sal 30, 45, 122, 124, 131, 133).

4) *tefilla* (תפלה): bønn, bønnesalme (Sal 17, 86, 142).

5) *maskil* (משכיל): trolig en salme til undervisning, en læresalme (Sal 32, 42, 45, 52, 55, 78, 88, 142).

6) *miktam* (מכתם): kanskje en salme med en skjult, dypere mening (Sal 16, 56–60).

7) *sjiggajon* (שגיון): *dithyrambos*, en lidenskapelig sang (Sal 7).

Vi venter et felles navn for dem alle, slik vi har ordet «salme». Noe slikt finner vi ikke – ikke i hele den gammeltestamentlige tiden. I overskriften på Salmenes bok finner vi *tehillim* (תהלים), «lovsanger», og senere i synagogen *sefer tehillim* (ספר תהלים, «lovsangenes bok»). Dette er et fellesnavn, men det er ikke dekkende. Riktignok kan en forsvare det med at Guds lov og pris er målet for alle salmene.

På slutten av Sal 72 finner vi et annet navn for de to første bøkene (Sal 1–72): *tefillot* (תפלות), «bønner». 1) Dette navnet hører ikke til Davids tid, men stammer fra en senere person. 2) Det passer ikke på alle salmene; det er et snevrere navn. Til en viss grad kan det forklares slik som *tehillim* (תהלים), men heller ikke det er dekkende.

Derimot finnes en hel rekke navn som betegner de ulike artene. Det gjelder både Davids tid og hele den gammeltestamentlige tiden. Det vanligste er *mizmor* (מזמור), som LXX og Vulgata har gjengitt med ψαλμός, *psalmus* derfra har vi vårt «salme». Ψαλμός kommer av ψάλλειν, å berøre noe, nemlig strengene; χορδὴν ψάλλειν betyr å spille, og deretter å spille på sitar, både med og uten tillegget.

Ψαλμός er 1) et *nomen actionis* (et ord for selve handlingen): det å slå på strengene med plektron, å spille. Dernest brukes det 2) om musikkstykket som blir spilt, og endelig 3) om sangen som synges til spillet, til musikkstykket (slik i LXX i overskriftene og hos kirkefedrene). Men denne forklaringen fra LXX er feil. *Mizmor* (מזמור) er ikke bare en sang til spill på sitar og harpe; etter språkbruken betyr det i alle fall en lovsang til Guds ære, ledsaget av spill. Ordet forekommer bare i salmeoverskrifter, 57 ganger (42 av dem fra Davids og Salomos tid).

Verbet *zimmer* (זמר, i piel) finnes bare i betydningen «synge til Guds pris» (se Deboras sang), og substantivet *zimra* (זמרה), en sang til Guds pris, finnes allerede i 2 Mos 15,2 (sangen ved Rødehavet). Grunnbetydningen er svært omstridt. En kommer ikke fram til noe sikkert, men blir stående ved «å synge en lovsang til Guds ære, ledsaget av spill på et eller annet strengeinstrument». Ordet betegner altså ikke en salme generelt. *Tehilla* (תהלה) er beslektet, bare at begrepet «lovsang» trer mer direkte fram i *tehilla* (תהלה); det er lovsang i aller egentligste forstand.

Sjir (שיר) er et svært vanlig navn; *sjur* (שור, Sal 7,1) betyr å synge. Derfor finner vi aldri dette navnet alene på salmene. Enten står det sammen med *mizmor* (מזמור), og da framhever *sjir* (שיר) at denne lovsangen er en «sang», at den skal synges. Eller det får et nærmere tillegg (se Sal 30,1: til innvielsen av det davidiske tempelet; Sal 45,1). Ved Sal 122, 124, 131 og 133 finner vi tillegget *hamma'alot* (המעלות): en sang som ble sunget på reisen opp til Jerusalem; *ala* (עלה) brukes ofte om å dra opp dit.

Maskil (משכיל) er etter all sannsynlighet en læresang. *Sakal* (שכל) betyr å være vis og klok, i hifil å gjøre vis og klok, undervise (også å opptre klokt). *Maskil* (משכיל) er et partisipp: et dikt som er bestemt til å belære. For denne forståelsen taler Sal 32,8, der det rett ut sies at salmen er bestemt til å undervise. Noen har innvendt at ordet står over salmer som ikke er læresalmer. Men alle salmer skal undervise.

Miktam (מכתם) er svært uklart. Noen setter det lik *mikhtav* (מכתב, «skrift»; Jes 38,9, i overskriften over Hiskias sang). Men røttene er helt forskjellige. *Katam* (כתם) betyr å være skjult; altså et dikt med en dyp tanke. Andre forbinder det med *ketem* (כתם, «gull»): en gyllen kostbarhet, altså et hedersnavn for salmen. Riktigst er å avlede det av *katam* (כתם), å være skjult.

Sjiggajon (שגיון) kommer av *sjaga* (שגה), å fare vill, kastes omkring (fysisk); *dithyrambos*, et dikt som er skrevet i svært heftig sinnsbevegelse. Det passer godt til Sal 7 og Hab 3,1. Disse navnene har også betydning fordi de peker på de ulike artene av salmer.

§ 32. Inndeling av salmene fra Davids og Salomos tidSalmene fra Davids og Salomos tid kan deles inn i ulike klasser: A) etter den stemningen forfatterne

var i da de skrev dem, og B) etter de gudsnavnene som brukes bare eller fortrinnsvis i dem.

A. Inndeling etter forfatternes stemningUt fra forfatternes stemning faller salmene fra Davids og Salomos tid som regel i tre klasser:

1) Salmer som er sprunget ut av en overveiende glad stemning. De gir uttrykk for glad beundring av Gud og glad takknemlighet mot ham for de gavene han har gitt folket eller den enkelte, og ut fra en inderlig følelse av hans kjærlighet priser de også brennende hans store kjærlighet og nåde. Kortere sagt: lov- og takkesalmer, eller halleluja-salmer.

2) Salmer som er sprunget ut av en overveiende sorgfull og nedbøyd stemning: klagesalmer, bots- og bønnesalmer, *Kyrie eleison*-salmer («Herre, miskunn deg»).

3) Salmer som er sprunget ut av en rolig, ettertenksom stemning: læresalmer.

B. Inndeling etter bruken av gudsnavnene

Ut fra bruken av gudsnavnene faller salmene fra Davids og Salomos tid i to klasser:

1) Salmer der *Jehova* (יהוה) fortrinnsvis brukes: Jehova-salmer.

2) Salmer der *Elohim* (אלהים) fortrinnsvis brukes: Elohim-salmer.

Det er ingen lett sak å dele inn salmene fordi de er så mangfoldige og stemningen i dem ofte slår så brått om. Det vanlige inndelingsprinsippet er Israels åndelige liv. Da faller de i botssalmer og rettferdiggjørelsessalmer, og i kors- og lidelsessalmer, både personlige og nasjonale. Blant de nasjonale finnes også slike der nasjonale seire blir feiret, i motsetning til nasjonal ulykke. Her deler vi inn etter stemning og gudsnavn.

Det ligger i sakens natur at en straks må tenke på stemningen: 1) glad, 2) sorgfull, 3) rolig.

Salmenes bok selv gir oss en inndeling etter gudsnavnet:

I. I Sal 1–41 er «Jehova» helt dominerende.

II. Men i Sal 42–72 møter vi det fenomenet at «Elohim» brukes så godt som alene, også der vi skulle vente Jehova.

III. I Sal 73–84 fortsetter «Elohim». Fra Sal 85 til 89 brukes alltid Jehova.

IV. Sal 90–106 og V. Sal 107–150: I fjerde og femte bok er det i hovedsak Jehova.

Der dikteren viser tilbake til eldre sangere, bruker elohimdikterne Elohim selv om den eldre sangeren har brukt Jehova. Et eksempel er Sal 68, der v. 1 går tilbake til Deboras sang. Noe tilsvarende finnes i 1 Mosebok med sine to strømninger, som den moderne kritikken har gjort til to bøker. Men det er tenkelig at forfatteren har betraktet stoffet snart fra én side, snart fra en annen. Slik David har skrevet både Jehova- og Elohim-salmer, kan også forfatteren av en historisk bok ha brukt begge navnene.

1) Den oppfatningen at Elohim-salmene er de eldste og Jehova-salmene de yngste, eller omvendt, er gal.

2) Like galt er det å forklare dem ut fra en særhet hos dikteren, en grunnløs forkjærlighet for det ene eller det andre navnet.

3) Delitzsch mener at salmeforfatterne har villet følge forbildet fra Mosebøkene. Jehova var blitt det vanlige navnet i Israel; nå ville de også bruke det andre navnet, liksom til ære for det og for å hevde det ved siden av det første. Denne oppfatningen har mer for seg enn de to første, men heller ikke den går dypt nok.

4) Hengstenberg, Keil og andre: Elohim står i en del salmer for å forebygge misforståelse eller misbruk av Jehova-navnet, eller for å hevde det universelle ved Gud, som har fått sitt uttrykk i «Elohim». Jehova er det særskilte navnet på Israels Gud, og derfor var det utsatt for misbruk. De gamle israelittene var tilbøyelige til å betrakte Jehova som en nasjonalgud. Blant dem som ikke sluttet seg til denne snevre nasjonalismen, kunne en lett komme på tanken å hevde Elohim for ikke å misbruke Jehova-navnet. Men da kunne det særskilt israelittiske navnet også lett tre tilbake. Derfor trengte også Elohim å bli begrenset. Jehova-salmene står i første rekke; Elohim-salmene er de protesterende salmene.

§ 33. Overskriftene på salmene fra Davids og Salomos tid

Salmene fra Davids og Salomos tid har alle sammen overskrifter, med noen få unntak som kanskje bare er tilsynelatende. Noen overskrifter oppgir bare forfatterens navn. Andre oppgir i tillegg salmens art eller klasse. Andre igjen oppgir begge deler og dessuten hva salmen var bestemt til, eller hva som var anledningen til den – de historiske omstendighetene den ble til under. Og noen oppgir forfatter, art og anledning og i tillegg opplysninger av musikalsk og litterær art. Hvordan disse opplysningene skal forklares, er delvis fremdeles svært omstridt. Overskriftene ble ikke føyd til først av dem som samlet salmene; de stammer fra forfatterne selv.

Av de salmene som ikke har overskrift, er bare Sal 10 og 43 med sikkerhet skrevet i Davids og Salomos tid.

I. I Sal 25–28 nevnes bare forfatteren, likeså i Sal 35, 37, 103, 108, 144 og 72.

II. I tillegg til forfatteren nevnes også salmens art i Sal 15, 23, 25, 50, 38, 16, 17 og så videre.

III. Forfatter, art og bestemmelse: Sal 30 og 122.

IV. Også musikalske og litterære opplysninger, for eksempel Sal 11, 57 og 59.

De musikalske og litterære opplysningene er mangfoldige og uklare og derfor også omstridt. Den vanligste er *lamnatseach* (למנצח), «til sangmesteren». Til dette kommer ofte også navnet på den bestemte sangmesteren salmen ble overgitt til, for eksempel Sal 62,1 og 39,1. Ofte finner vi uttrykk som «etter Sjeminit» og «etter Gittit». Forklaringene spriker: 1) en sitar med åtte strenger, 2) et instrument fra Gat, eller en toneart, eller oktaven. Her er vi helt i mørket.

Det er også strid om slike uttrykk sikter til salmens innhold eller angir melodier. Et eksempel er Sal 22: Etter noen betyr overskriften «den tidlig forfulgte hind», en symbolsk framstilling av innholdet; etter andre er det begynnelsen på en annen sang, og salmen skulle synges på den sangens melodi. Det samme gjelder Sal 56. Overskrifter som «Ødelegg ikke» eller «til ihukommelse» ser virkelig ut til å gjelde salmens innhold.

Hvem har føyd til disse overskriftene? Den moderne kritikken antar at det var senere samlere, og behandler dem derfor med suveren forakt. Men dette synet er svært overflatisk. Overskriftene er fra forfatterens tid og fortjener derfor stor oppmerksomhet:

1) Det er skikk både hos arabiske og hebraiske diktere å oppgi navnet sitt i lyriske dikt. I 2 Sam 23,1 oppgir David seg selv som forfatter av sine siste ord i v. 1–7. Det samme ser vi i 2 Sam 22,1, den salmen David avsluttet sin salmediktning med (jf. Sal 18), og i Jes 38,9 flg.

2) Videre har ikke alle salmene overskrifter, og det ville være underlig hvis overskriftene var satt til senere.

3) Enda mer: Overskriftene er svært mangfoldige i form og innhold, i korthet og lengde.

4) Disse overskriftene var uforståelige allerede svært tidlig, i tiden etter eksilet; en sto overfor dem slik vi gjør nå.

5) De historiske opplysningene har vist seg å være helt riktige.

Vi kan derfor trygt regne med at overskriftene stammer fra dikterne selv eller fra deres tid. Dette spørsmålet har stor betydning for salmediktningens historie.

Et par musikalske uttrykk finner vi også inne i salmene. De må ha å gjøre med den musikalske framføringen.

I. Det kjente, men likevel så uklare ordet *sela* (סלה). Vi finner det 71 ganger i 39 salmer, ellers bare i Habakkuks salme i Hab 3.

1) I eldre tid mente en ofte at ordet hører til teksten og betyr «til evig tid». Men dette har ingen språklig dekning og er nå helt oppgitt. Ordet gjelder den musikalske framføringen.

2) LXX gjengir det med διάψαλμα, mellomspill, og ut fra det har en ment at det skal være et musikalsk mellomspill mellom strofene og et etterspill.

3) Keil har nyansert dette. Han mener det var et spill på prestenes trompeter, altså ikke av dem som spilte til sangen. Det skulle stemme Israel til alvor.

4) Andre mener at det betegner en pause i sangen og musikken. En har satt det i forbindelse med *sjala* (שׁלה), å være rolig; altså ro, pause. Men vi finner aldri *sjala* (שׁלה) ved siden av *sela* (סלה). Enten skulle både sang og musikk stanse, eller bare sangen. I det siste tilfellet faller forklaringen sammen med LXX' διάψαλμα.

5) Andre mener at det betyr at slutten av strofen skal gjentas. Ordet skal da være satt sammen av forbokstavene i tre ord: «Vend tilbake, sanger!»

6) Andre igjen mener at slutten skal synges med kraft, og at instrumentene skal spille med kraft. De avleder ordet av *solla* (סלה), en forsterket imperativ, *eleva* – «løft røsten!» Språklig sett ser denne forklaringen ut til å ha mest for seg; ordet er da pausalform av *solla* (סלה).

Ordet er viktig for utleggingen fordi det markerer strofeinndelingen i mange salmer, for eksempel Sal 3. Av og til står *sela* (סלה) likevel midt i en strofe, ja, midt i et vers. Det tyder på at det på en eller annen måte skal få leseren til å stanse opp. Men det kunne skje enten ved en pause, ved *forte* eller ved et mellomspill. Derfor hjelper det oss ikke å bestemme hva ordet betyr. Allerede fra grammatisk side er det en gåte.

II. *higgajon* (הגיון) forekommer bare én gang, i Sal 9,17, foran sela, liksom for å forsterke det. Det kommer av *haga* (הגה), som betyr 1) å tenke, grunne, og 2) å kurre. Etter den første betydningen skal en her stanse og tenke etter. Etter den andre gjelder det musikken, men da er det vanskelig å si hva det skal bety.

§ 34. Salmediktningens formI den hebraiske diktningen har tanken overvekt over formen, i samsvar med det hebraiske folkets åndelige egenart. Derfor har den ikke hevet seg til metrisk rytme, til versemål og rim, slik diktningen hos de indoeuropeiske folkene og araberne har gjort, men har nøyd seg med tankerytme. Denne tankerytmen får sitt formelle uttrykk i symmetrien mellom taleleddene og tankerekkene, det vil si i *parallelismus membrorum* (leddenes parallellisme), og i strofeoppbygningen.

En har ofte forsøkt å påvise versemål i Den hellige skrift, men forsøkene har helt mislyktes. De bygger nemlig på den forutsetningen at all diktning må ha versemål, en fast inndeling i stavelser. Men også romernes folkediktning og de gamle germanske og romerske folkenes folkediktning mangler versemål. Likevel finnes det på enkelte poetiske steder i Det gamle testamente en tilnærming til versemål, en viss stavelsesrytme: i 2 Mos 15,9 flg., Moses' sang ved Rødehavet, og hos en av de siste profetene, Sak 9,2 flg. Men heller ikke her og på lignende steder er rytmen regelmessig; den er vill og ubevisst, og det er tanken som fører den med seg.

Slik er det også med rimet. Det kunne undre oss når vi tenker på alle suffiksene og de likelydende endelsene i hebraisk. Men rim har aldri vært tilsiktet; det kunne ikke oppstå der tankeparallellismen er det vesentlige. Versemål og rim lå for lavt for det alvoret i tanken som preger den hellige diktningen i Det gamle testamente. Rim finnes i 2 Mos 15,9 flg. og dessuten i 1 Mos 4,23 flg. (Lameks sang), men også der er det tanken som fører det med seg. Den poetiske stemningen i den hebraiske diktningen har bare kommet til uttrykk i tankerytme.

§ 35. Parallelismus membrorum

Symmetrien i taleleddene viser seg hovedsakelig i versbygningen eller versrytmen. Den følger parallellismens lov: Den trangen som strømmer fram fra et bevegd indre, får ikke sitt fulle og uttømmende uttrykk i én setning, i en sammenhengende rekke av ord. Den deler seg i flere symmetriske ledd som svarer til hverandre. De står overfor hverandre slik at talen hever seg i det **ene** og senker seg i det **andre**.

Logisk sett kan dette samsvaret mellom de parallelle leddene bestå i at tankene ligner hverandre, i at de står i motsetning til hverandre, eller i at tanken går et skritt videre. Ut fra dette kan en skjelne mellom en synonym, en antitetisk og en syntetisk *parallelismus membrorum*.

Formelt sett kan versleddene danne en fullkommen parallellisme, med like mange ord i hvert ledd, eller en ufullkommen, der det ene versleddet har færre ord enn det andre. Men også i det siste tilfellet, som er det vanligste, er versleddene som regel omtrent like lange. Bare av og til gjøres ett ledd påfallende kort, for vekslingens skyld eller for å gi skildringen mer virkning.

Hvor lange leddene er, avhenger av innholdet og karakteren i diktet og dets enkelte deler. Likevel går de bare sjelden ned til tre eller fire stavelser og sjelden opp til 12–15. I det siste tilfellet deles de lange leddene av en cesur i to, for det meste ulike, halvdeler.

Parallelismus membrorum i logisk henseende: Når tankerytmen er det framtredende, er det klart at de logiske forholdene må være de vesentligste. Logisk sett finnes det tre arter parallellisme: synonym, antitetisk og syntetisk. Hver av dem har underavdelinger.

1) Den **synonyme**: a) Det andre leddet er en gjenklang av det første. b) Tanken kan uttrykkes i positiv form i første ledd og i negativ form i andre ledd. Eksempler på a) finnes i 1 Mos 4,23, Sal 19,2 og flere steder; på b) i Sal 17,5; 18,22; Ordsp 30,10; Sal 19,3 og så videre.

2) Den **antitetiske** er mye enklere: Ordsp 15,1; 10,1 flg.; Sal 18,28; 22,18.

3) Den **syntetiske** *parallelismus membrorum* er svært mangfoldig. Snart blir tanken 1) ganske enkelt ført videre i andre ledd, snart gir andre ledd 2) et tillegg, snart 3) en begrunnelse for det første, og snart 4) blir det ene leddet belyst av det andre gjennom en sammenligning. Eksempler: 1) Sal 31,6; 19,13; 2) Sal 3,7; Ordsp 20,20; 3) Sal 22,12; 16,1; 4) Sal 42,2; 22,14.

I **formell** henseende: Korte ledd av samme størrelse finnes særlig i Jobs bok og en del av Ordspråkene. Eksempler på ledd av samme lengde, med like mange ord, er Sal 29,1–2 (hvert versledd har fire ord). Ulik lengde har vi i Sal 15,2 (første ledd har fire ord, andre ledd tre; dette forholdet er vanlig), Sal 16,5 og 19,4 og 8. Det andre leddet er svært kort for eksempel i Hos 4,17 (nettopp hos profetene finner vi slike korte ledd brukt med stor virkning) og Jes 1,14 og 15.

Versleddenes **lengde** må avhenge av innhold og karakter: Jo mer bevegd teksten er, desto kortere er leddene, og omvendt. De korteste leddene finnes i Job og Ordspråkene, de lengste i Klagesangene og generelt i klagedikt. Men de finnes også i enkelte salmer, for eksempel Sal 19,8.10. Eksempler på at et svært kort ledd følger etter et lengre, har vi nevnt: Hos 4,17 og Jes 1,14 og 15.

Lange ledd: Klag 1,1; Jes 1,21; Am 5,2. Av og til finnes de også i vers der tonen ikke er klagende, men belærende: Sal 19,8–10.

§ 36. Vers på to, tre eller flere leddDen enkleste og samtidig vanligste formen i den rytmiske versbyggingen er *distikonet*, det vil si vers som består av to ledd med synonymt, antitetisk eller syntetisk innhold. Vers på tre eller flere ledd – *tristikon*, *tetrastikon*, *pentastikon* (vers på tre, fire og fem ledd) – oppstår dels ved at leddene utvides, dels ved at vers på ett, to og tre ledd settes sammen. I de poetiske stykkene går versbyggingen aldri lenger enn til å forbinde tre distikon til ett vers på seks ledd, et *heksastikon*.

Det som skiller de forskjellige artene fra hverandre, er hvor mange ledd verset inneholder. **Distikonet** er den vanligste versformen, så å si grunnformen, slik også leddenes parallellisme (*parallelismus membrorum*) som regel må tre fram i to ledd.

Vers på ett ledd (*monostikon*) er forholdsvis sjeldne, og i dem er det ingen parallellisme mellom leddene. De står enten i begynnelsen eller midt i et dikt,

mellom to strofer eller ved slutten av diktet. De står alltid der av en bestemt grunn, og de har alltid stor kraft.

I begynnelsen: Sal 18,2; 23; 66,1; 87,1. Ved slutten: 2 Mos 15,18. Mellom to strofer: Sal 92,9. Midt i diktet: Sal 29,7.

Vers på tre ledd (*tristikon*) er, akkurat som distikonene, dels synonyme, dels antitetiske, dels syntetiske.

1) **Synonymt tristikon:** Sal 7,6; 15,3.

2) Antitetisk tristikon: Sal 15,4.

3) Syntetisk tristikon: Sal 61,3; 31,19.

Vers på fire ledd (*tetrastikon*) er satt sammen på forskjellig vis. Også her finner vi synonyme og syntetiske, men ikke antitetiske. Vanligvis er de satt sammen av to distikon, men også av et tristikon og et monostikon, eller av et distikon og to monostikon. Synonymt tetrastikon: Sal 5,4. Syntetisk tetrastikon: Sal 32,6.

Satt sammen av to distikon: Sal 44,3; Jes 53,4; Ordsp 30,17. Av et tristikon og et monostikon: Sal 5,11. Av et distikon og to monostikon: Sal 31,20.

Vers på fem ledd (*pentastikon*): Eksempler på pentastikon satt sammen av et distikon og et tristikon er Sal 11,4; Ordsp 30,4; Am 4,13.

Vers på seks ledd (*heksastikon*): Høys 4,8. Hos profetene er de vanlige, og der finnes til og med vers på sju ledd (*heptastikon*) og flere. Hos dem møter vi talekunstens rytme, og de danner overgangen fra prosaen til poesien.

§ 37. Hvordan strofene er bygd

Symmetrien i tankerekkene kommer til syne i strofebyggingen. Med det menes at tankerekkene er fordelt og knyttet sammen symmetrisk: Hvilepunktene i talen og vendepunktene i tankegangen er ordnet etter lovene for velklang og harmoni, slik at det trer fram en bestemt symmetri i måten de følger på hverandre. Versgruppene står da i et lignende forhold til hverandre som leddene innenfor versene.

Logisk sett er også strofebyggingen av tre slag: synonym, antitetisk og syntetisk. Den viser seg tydeligst i de salmene der strofene er markert utad, ved samme begynnelse, samme slutning eller et omkved. Men den finnes også i mange dikt som mangler et slikt ytre kjennetegn.

Strofebyggingen er helt regelmessig når strofene består av like mange vers og versene igjen av like mange ledd. Det er likevel bare unntaksvis tilfellet; som regel er den ikke helt symmetrisk fordi strofene er av forskjellig lengde. Grunnen er at formens symmetri ble underordnet tankeinnholdet, og det i enda høyere grad i strofebyggingen enn i versbyggingen.

Strofebyggingen er egentlig bare i det store det som versbyggingen er i det små.

Forfatterne selv har gjort strofene kjennelige ved omkved, og disse strofene er de tydeligste. Omkvedene 1) står dels i begynnelsen, dels ved slutten av en strofe, som regel ved slutten.

2) De består dels av ett enkelt ord, dels av ett enkelt ledd, dels av et halvvers, dels av et helt vers, dels av et dobbeltvers.

Et omkved i begynnelsen av strofene finnes også i Sal 140,2–5, men her er det ikke regelmessig.

I ett eneste ord: Sal 62,2.6. Ved slutten av strofen er omkvedet langt vanligere; der hører det egentlig hjemme.

I ett enkelt ledd: Sal 39,6.12. Omkvedene er ikke alltid helt like.

I ett enkelt halvvers: Jes 9,8–10,4, der omkvedet har en helt usedvanlig stor vekt. Dette forferdelige omkvedet – «Men med alt dette vender hans vrede ikke tilbake, ennå er hans hånd rakt ut» (Jes 9,12.17.21; 10,4) – kommer igjen fire ganger.

I ett helt vers: Sal 42,6.12 og 43,5; disse salmene hører sammen. Heller ikke her er omkvedet andre og tredje gang det samme som første gang. Videre Sal 46, men bare i andre og tredje strofe; omkvedet i første strofe kan ha falt ut. Den første strofen begynner riktignok på en lignende måte, så det er mulig at begynnelsen der skal være omkvedet. Videre Sal 49,13.21; 57,6.12; 80,4.8.20; 99,5.9.

I to vers: Sal 107,8–9; 15–16; 21–22; 31–32. Det andre verset er aldri det samme, men retter seg alltid etter innholdet i strofen.

Den formelle forskjellen mellom strofene selv.

Helt like strofer, med like mange vers og like mange ledd i versene: Sal 114 har fire strofer, hver på to vers og fire ledd. Slik er det også med Sal 121.

Strofer med like mange vers, men ikke like mange ledd: Sal 2 har fire strofer med like mange vers (tre), men første, tredje og fjerde strofe har sju ledd og andre strofe seks.

Det finnes også andre strofedikt der hver strofe består av like mange vers, men som begynner og slutter – eller bare begynner eller bare slutter – med et enkelt vers.

Det finnes andre dikt der strofene vokser i lengde: den første har to vers, den andre tre og den tredje fire (Sal 122). Omvendt finnes det dikt der strofene blir kortere (Sal 13, 138, 141). Endelig finnes det salmer der strofene er av forskjellig lengde, men vekslingen er regelmessig (Sal 118). Andre dikt er mer eller mindre regelmessige.

§ 38. Alfabetiske salmer

I Salmenes bok, i Ordspråkene og i Jeremias store klagesang finnes det noen salmer og dikt der hvert vers begynner med en ny bokstav i alfabetet, eller der flere vers begynner med den samme bokstaven, så en ny rekke med en annen bokstav. Det er tilfellet allerede blant Davids salmer, og det ser ut til at David var den første som gjorde det. Siden ble formen brukt stadig mer, helt fram til Jeremia og videre inn i tiden etter eksilet.

Den moderne kritikken mener at disse salmene alle er sene, og at ingen av dem er av David. Det betyr ikke at alle salmer kunne være eller er alfabetiske; en vil se at formen er begrenset til læresalmer og klagesanger. De salmene som blir ordnet alfabetisk, er de der det ikke skal være noen tankeutvikling, der det bare er én tanke dikteren på forskjellig vis vil prente inn, eller en rekke forskjellige tanker uten organisk sammenheng. Der ligger den alfabetiske ordningen nær;

alfabetet tjener liksom til å tømme tankene helt ut og er i slike tilfeller et symbol på fullstendighet.

Når det gjelder klagesangene, ligger det i sakens natur at det ikke er noen fast tankesammenheng. Også for dem passer den alfabetiske ordningen best: 1) Tanken skal tømmes helt ut, og 2) alle klagene skal bindes sammen med et ytre bånd. Ordningen svarer altså til innholdet og er ikke brukt vilkårlig. Den brukes bare der innholdet ikke lar seg ordne logisk i strofer. Her har vi en garanti for at vi står overfor noe naturlig, ikke noe kunstig.

Tre av Davids salmer er alfabetiske: Sal 25, 34 og 145. Hvert nytt vers begynner med en ny bokstav.

Sal 25 er en botssalme og har 22 vers etter alfabetet, akkurat som Sal 34. Sal 145 har 21 vers, fordi én bokstav er utelatt. Videre Sal 37, der hvert verspar begynner med en ny bokstav.

Det er særegent for alle disse at de ikke er helt regelmessige. I Sal 25 er det for eksempel ikke noe eget vers for *vav* (ו), men *he* (ה) og *vav* (ו) står i samme vers, i hvert sitt ledd. Senere mangler et vers med *kof* (ק), mens det derimot er to vers med *resj* (ר). Men etter v. 21, som begynner med *tav* (ת), har dikteren lagt til et sluttvers som begynner med *pe* (פ), og som står utenfor rekken.

Den moderne kritikken har ment at vi ikke har disse salmene i deres opprinnelige skikkelse.

I Sal 37 er det flere uregelmessigheter, så mange at salmen bare består av 40 vers (ikke 44). Det ser ut som om dette tallet er tilsiktet. I Sal 9 og 10 er den alfabetiske ordningen ikke gjennomført. Det finnes en ansats til den, men innholdet lot seg ikke tvinge inn under den.

Også et dikt i Ordspråkene (Ordsp 31,10–31) er ordnet alfabetisk, og det regelmessig. Lovprisningen skal være uttømmende. Det er en rekke lovprisninger der dikteren i alle fall ikke har tatt sikte på noen organisk sammenheng. Nettopp dette viser at den poetiske smaken ikke har sunket på slike steder.

Mer kompliserte former finner vi i Klagesangene. Hvert av de fem kapitlene inneholder et dikt, og fire av dem følger alfabetet. Det siste er riktignok ikke ordnet etter alfabetet, men det har like mange vers som alfabetet har bokstaver og er altså i en viss forstand alfabetisk. Den alfabetiske ordningen behersker altså hele Klagesangene.

Det finnes tre forskjellige former for alfabetisk ordning. Den forholdsvis enkleste står i kapittel 4. Der begynner hvert vers, som er et distikon, med en ny bokstav, men hvert distikon er igjen delt i to ved en cesur (et hvilepunkt midt i verset). I de to første diktene, kapittel 1 og 2, begynner også hvert vers med en ny bokstav, men versene består av tre ledd (tristikon), og disse er også delt ved en cesur.

Også her er det store uregelmessigheter. I kapittel 4 står *bet* (ב) og *ajin* (ע) ikke på sin rette plass. Her ligger det nær å tro at de er byttet om. Enda mer kunstferdig er den tredje klagesangen. Hvert vers består av to ledd uten cesur, og tre slike vers begynner med samme bokstav. Derfor har den 66 vers.

De mest kunstferdige alfabetiske diktene er Sal 111, 112 og 119. Alle er svært sene og hører til tiden etter eksilet. I Sal 111 (en læresalme) og 112 begynner hvert halvvers med en ny bokstav.

Sal 111 har ti vers; de åtte første er distikon, de to siste tristikon. Uten tvil har disse to salmene samme forfatter. Han har nok villet ha bare ti vers og derfor gjort de to siste til tristikon; tallet ti har jo symbolsk betydning og betegner det fullendte. I alfabetiske salmer er *sin* (שׂ) og *sjin* (שׁ) alltid det samme og regnes som én bokstav.

Sal 119 er den lengste av alle salmene og har 176 vers. Her begynner ofte flere vers etter hverandre med samme bokstav, og det med den største regelmessighet. Én og samme tanke varieres på de mest mangfoldige måter – alltid det samme, og likevel noe nytt. Her finner vi de dypeste tanker.

Litteraturen fra Salomos tid

§ 39. Høysangen

Navn og forfatterHøysangen har overskriften *Sjir hasjirim* (שִׁיר הַשִּׁירִים), det vil si «Sangenes sang» (den vakreste sangen), «som er av Salomo». Relativordet («som») er føyd til fordi *Sjir hasjirim* er bestemt ved artikkelen. Selve diktet bruker bare den forkortede formen *sje* (שׁ), men av det kan man ikke slutte at overskriften er uekte: *asjer* (אֲשֶׁר, «som») hører til prosaen, *sje* (שׁ) til poesien.

Mot at Salomo skrev boka, er det anført to ting: 1) Språket skal ha et yngre preg som vitner om en langt senere tid. 2) Innholdet skal ikke passe på Salomo.

Til 1. De mange arameiske trekkene (arameismene) i boka kan ikke bevise at den ble skrevet senere. At det brukes enkelte arameiske ord og former, er i seg selv ikke nok til å vise at et skrift er fra eksilet eller tiden etter. Alle hebraiske diktere bruker nemlig i større eller mindre grad ord som i arameisk hører til prosaen. Desto mindre kan arameismene bevise noe mot bokas høye alder når språket ellers er svært rent, språkbruken svært særpreget og original og boka nær beslektet med Ordspråkene og Job.

Riktignok finnes det flere arameismer her enn i de to skriftene som er nevnt. Men det henger sammen med a) at poesien i denne boka er den høyeste, høyere enn i de to andre, og b) at Salomo elsket fremmede ord, slik han elsket alt fremmed.

Merknad: De viktigste arameismene er disse:

1) Forstavelsen *sje* (שׁ, det forkortede relativet). Den finnes allerede i Dommerne (Deboras sang). Ordspråkene er ikke så poetiske og mangler derfor denne forstavelsen. På samme måte bruker Jeremia forstavelsen *sje* (שׁ) i Klagesangene, men ikke i profetiene.

2) Det arameiske *natar* (נטר) i stedet for det hebraiske *natsar* (נצר, «vokte»), og *berot* (ברות) for *berosj* (ברוֹשׁ, «sypress»). Disse formene hører til de elegante vendingene i Høysangen og er bevisst valgt.

Særlig har man pekt på ordet *pardes* (פרדס, *parádeisos*, «hage») som tegn på senere opprinnelse. Utenom Neh 2,8 finnes det bare i Forkynneren. Det samme gjelder ordet *apirjon* (אפריון, *phoreíon*, en bærestol). *Pardes* er riktignok et persisk ord. Men hvorfor kan ikke navnet ha kommet fra Persia sammen med selve saken? På den tiden hadde jødene mye forbindelse med Persia. *Apirjon* er ikke et gresk ord, slik det er påstått, men et ekte hebraisk ord, dannet av *pirjon* (פריון),

som kommer av en form *para* (פרה), med en *alef* (א) foran (*aleph prostheticum*). Etymologien er riktignok ikke helt klar.

At boka er språklig beslektet med Ordspråkene og Job, skyldes ikke etterligning; det ser en av at den er så original. I nyere tid har man satt fram den meningen at boka nok er gammel, men senere er blitt endret språklig: «Boka inneholder nemlig folkesanger. Disse levde lenge videre på folkemunne og ble dermed endret på flere punkter.» Men til det er endringene for få og for ubetydelige. Dessuten er boka en helhet.

Til 2. Heller ikke innholdet støtter på noen måte antakelsen om at boka er fra tiden etter eksilet. Hele billedverdenen og friskheten i diktet fører oss til blomstringstiden i den hebraiske litteraturen. Alle bildene peker mot Salomos tid, som den eneste tiden de kunne ha oppstått i. Det finnes ikke spor av lærde studier. Hentydningene til eldre skrifter er for det meste begrenset til Mosebøkene og enkelte salmer fra Davids og Salomos tid.

Mot at boka er så gammel, har en videre anført Høys 6,4. Der nevnes nemlig byen Tirsa, sier en, som hovedstad ved siden av Jerusalem – og det ble den først under Jeroboam (og var det til Omri). Men Tirsa nevnes ikke som Israels hovedstad, bare som en stor og vakker by. Det antydes allerede i navnet, som betyr «hun som man har behag i».

Mot at Salomo er forfatteren, har man anført to grunner:

1) «Salomo er jo nettopp den som står i en så mørk skygge sammenlignet med uskyldens bilde (hyrden). Han kunne aldri ha skrevet et slikt dikt om seg selv. Åpenbart valgte en annen dikter Salomo for i ham å framstille idealet for den høyeste overdådighet, smiger, vellyst osv., i motsetning til naturens usmykkede enfold» (Ewald). Men denne oppfatningen er helt feil.

2) «På steder som Høys 8,1 og 5,2 ff. skiller forfatteren seg fra den han synger om, altså Salomo. Han gir seg til kjenne som en venn av kongen som riktignok tar del, men som ikke selv er innblandet i saken. Enda tydeligere gjør han det i bryllupssangen 3,6–11 og i 8,11–12. Ingen fordomsfri leser kunne tro at Salomo sier dette om seg selv.» Også dette bygger på en feil oppfatning av diktet. Hvis Sjulammit er mer enn en gjeterpike som solen har brent mørk, og Salomo en langt høyere person enn kongen selv, kunne Salomo like godt synge om denne høyere personen her som i Sal 72.

§ 40. Forskjellige oppfatninger av Høysangen

I. *Fortolkningens historie*

Det finnes hovedsakelig tre forskjellige oppfatninger: 1) en allegorisk, 2) en sanselig, bokstavelig, og 3) en typisk. De har utviklet seg etter hverandre.

I. Den allegoriske oppfatningen er uten tvil den eldste. Det er ikke helt sikkert at de som samlet kanon, holdt seg til den, men det er i alle fall høyst rimelig. Det er nemlig utrolig at de skulle ha tatt diktet opp blant de hellige skriftene hvis de hadde regnet det for et verdslig, erotisk dikt. Riktignok har man påstått at de som sto bak kanon, bare ville samle alle restene av den hebraiske nasjonallitteraturen. Men ett eneste blikk på den gammeltestamentlige kanon motbeviser det. At de skulle ha holdt seg til den typiske oppfatningen, er usannsynlig, for den er en oppdagelse fra nyere tid.

Om oversetteren av Septuaginta (LXX) har regnet diktet for allegorisk, er usikkert, og det samme gjelder forfatteren av Siraks bok. Av Filons skrifter går det bare fram at han selv holdt seg til en allegorisk oppfatning. Heller ikke Josefus vitner om at jødene gjorde det. Om Det nye testamentes ord for brudgom og brud (*nymphíos* og *nýmphē*) går tilbake til Høysangen, er usikkert, for den blir aldri sitert i Det nye testamente.

Helt sikkert er det at den allegoriske tolkningen var den eneste tillatte i talmudisk tid (200–300 e.Kr.). Høysangen er en av de bøkene som «gjør hendene urene», det vil si at man gjør seg uren ved å behandle den på en vanhellig måte. Jødene hadde stor ærefrykt for Høysangen. Det viser seg i at ingen fikk lese den før de var tretti år (det samme gjaldt 1 Mos 1 og 2 Mos 1), og i at de kalte den *Kodesch Kodaschim*, «den helligste boka», og sa at den forholder seg til de andre bøkene som kake til brød.

Et sted heter det: «Høysangen, Ordspråkene og Forkynneren gjemte man bort i begynnelsen. Først senere, da mennene i den store synagogen hadde forklart dem, ble de tatt opp i kanon.» Det kunne tyde på at boka en gang ikke var kanonisk. Men stedet er ikke gammelt og har ingen betydning.

Kimchi, Ibn Esra og de andre jødiske lærde i middelalderen fulgte også denne oppfatningen i den jødiske synagogen. Senere ble det hevdet: «Salomo er Gud eller Messias, bruden er menigheten. Diktet framstiller kjærligheten som forbandt dem, slik den åpenbarer seg i Israels historie og senere i den messianske tiden.» Denne historisk-allegoriske tolkningen finnes først i den kaldeiske omskrivningen (targumen), og senere fortolkere fulgte den.

Innenfor den kristne kirken var den allegoriske tolkningen den vanlige. Den ble først satt fram av Origenes (i de «tolv bøkene om Høysangen»). Teodoret kan allerede vise tilbake til en hel rekke forgjengere i den allegoriske tolkningen, blant dem Kyprian. Men han kjenner også folk som knyttet diktet til Salomos ekteskap med egypterkongens datter, og med det mener han vel Teodor av Mopsuestia. Paraphrasticus kjenner en hel kjetterretning av motstandere mot den allegoriske tolkningen, og han ser selv i diktet en framstilling av Kristi menneskevordelse osv. Gjennom Augustin, Ambrosius og Hieronymus ble denne oppfatningen allmenn i den vestlige kirken.

I hele middelalderen hadde ingen gammeltestamentlig bok så mektig innflytelse, både i bredde og dybde, som Høysangen. På dens grunnvoll har det vokst fram en hel mystisk litteratur. Mystikkens og skolastikkens største mestere – Bernhard av Clairvaux, Thomas Aquinas og Gerson – tok på seg å tolke Høysangen som sin høyeste og siste livsoppgave. Alle skolastikerne forstår diktet om Kristi menneskevordelse og om hans forhold til menigheten og til de enkelte sjelene.

Luther forkastet den allegoriske tolkningen fra middelalderen, men også den sanselige. Han holdt diktet for en allegorisk framstilling av Israels blomstrende samfunnsordning på Salomos tid. Dette fikk ingen gjenklang. Selv Luthers samtidige og den reformerte kirken holdt fast ved den gamle allegoriske tolkningen. I den katolske kirken holder man også fast ved den gamle allegoriske

oppfatningen, ved siden av en oppfatning der diktet framstiller Gud og jomfru Maria.

På 1600-tallet kom det en vending i den allegoriske oppfatningen. Nå ble diktet sett som en framstilling av hele den kristne kirkens senere historie (Coccejus og flere). De fleste andre holdt fast ved den gamle oppfatningen (Calovius, Johann Gerhard og flere).

Fra nyere tid har vi en åndrik framstilling av den allegoriske oppfatningen av Boes i Württemberg. I den aller nyeste tid forsvares den fortsatt av Hengstenberg, Keil og Gerlach. De fleste anvender den på forholdet mellom det gammeltestamentlige folket og Messias eller Jehova (jf. Sal 45).

Verdt å merke seg er også den allegoriske oppfatningen Rosenmüller satte fram. Etter den framstiller diktet forholdet mellom visdommen og dens disipler: Salomo er disippelen, bruden er visdommen.

II. Den sanselig-erotiske oppfatningen ble først satt fram av Teodor av Mopsuestia, som ble fordømt av synoden i Kalkedon i 451. Siden ble den tatt opp av Castellio, og til samme gruppe hører Grotius. Castellio ble fordømt og utvist av Rom på grunn av denne oppfatningen. Andre arminianere fulgte Grotius, og likeså Richard Simon. Johannes Clericus håner alle de eldre allegoriske tolkningene. Disse er forløpere for den sanselige oppfatningen, som senere særlig ble utviklet av Herder og Eichhorn. Noen finner i boka en samling dikt uten sammenheng. Andre ser den som en sammenhengende helhet (Ewald).

III. Den typiske oppfatningen.

Mange som holder seg til den, finner i diktet en framstilling av Salomos kjærlighet til den egyptiske prinsessen som et forbilde (*typus*) på Messias' kjærlighet til menigheten. Slik mener for eksempel Bossuet og Hofmann («bare fordi Salomo er en typisk person, har diktet en typisk karakter»).

Delitzsch mener at det er Salomos første ungdomskjærlighet som beskrives, en kjærlighet som ennå er ren. Forholdet mellom Salomo og hans ungdomshustru framstilles nærmest slik at det svarer til ekteskapets idé, og denne er igjen et forbilde på forholdet mellom Kristus og menigheten. Denne typiske oppfatningen skiller seg fra den eldre allegoriske, som mener at det bare var Salomos bryllup som ga anledning til diktet.

§ 41. De forskjellige oppfatningene prøvd

Grunner for og mot den allegoriske tolkningenFor den allegoriske tolkningen kan man anføre det faktum at forholdet mellom Herren og Israel, mellom Messias og Israel og mellom Kristus og menigheten svært ofte framstilles i bildet av et ekteskap. Det skulle da gi oss rett til å se det samme bildet gjennomført i Høysangen.

Spiren til denne tankegangen finnes allerede i Mosebøkene, i uttrykk som «drive hor med fremmede guder», «drive hor etter dem» (jf. 2 Mos 34,15–16; 3 Mos 20,5–6; 17,7; 4 Mos 14,33 og andre steder). Ordene sier riktignok også at avgudsdyrkelsen var forbundet med virkelig hor, men ikke bare det; de uttrykker også at Israels forhold til Herren er et ekteskap, og det er egentlig hovedpoenget.

Profetene utviklet senere den spiren som lå i Mosebøkene. Allerede den profetiske salmisten Asaf sier at Gud utrydder hver den som faller fra ham i hor (jf. Sal 73,27). Jeremia ser Israels kall som en trolovelse (Jer 2,2). Bildet av trolovelsen utvikles svært utførlig i Esek 16 og 23. Også hos de eldre profetene, Jesaja og Hosea, finnes bildet (jf. Jes 54,5 og 62,4–5; Hos 1–3). Alle disse stedene taler om Herrens forhold til Israel, men Sal 45 framstiller forholdet mellom *Messias* og Israel som et ekteskap.

Det er på grunnlag av alle disse gammeltestamentlige stedene at døperen Johannes i Det nye testamente kaller Kristus brudgommen som skal hente bruden hjem (jf. Joh 3,29), og at Kristus kaller seg selv brudgommen (Matt 9,15). Apostlene stemmer overens med Herren selv (jf. 2 Kor 11,2; Ef 5,25–27 – sammenlign Høys 4,7 – og Åp 19,7; 21,2; 22,17). Alle disse stedene vitner om at den allegoriske oppfatningen har rot i Skriften.

Denne grunnen for den allegoriske oppfatningen blir enda sterkere når man legger merke til at Guds forhold til sjelen framstilles på samme måte i hele Orienten, slik at tankegangen ikke bare er bibelsk, men også ekte orientalsk. De orientalske dikterne framstiller svært ofte Gud som den elskede og sjelen som den elskende. Man har riktignok innvendt at disse diktene er altfor unge til å kunne bevise noe om Høysangen, som er 2000 år eldre. Men denne tankegangen er eldre enn islam. Forestillingen trer også fram så ferdig utformet allerede i Mosebøkene at den må være eldre enn Moses.

Mot dette, og mot den allegoriske oppfatningen generelt, har en reist en mengde innvendinger (særlig Delitzsch):

1) Hos profetene veksler bildet og saken, men det gjør de ikke i Høysangen. Der finnes bare bildet, uten en eneste antydning om at uttrykkene er billedlige.

Svar: For den belærende profetien er det nødvendig i det minste å antyde hvordan bildet skal forstås rett. Lyrikken vil derimot bare male bildet. Og det mangler ikke på vink og antydninger, for eksempel når kjærligheten kalles «en Herrens flamme» (Høys 8,6). Ja, selv brudens navn, Sjulammit – «den frimodige, den lykkelige» – hører hit.

2) Hos profetene framstilles overalt forholdet mellom mann og hustru, i Høysangen derimot forholdet mellom en ung mann og en pike. Men forskjellen er ubetydelig, og det siste finnes også hos profetene (Jes 62,5 og Esek 16,8).

3) Mellom Mosebøkene og profetene mangler mellomleddet. Tanken som lå som en spire i Mosebøkene, utvikles først av profetene. Ikke engang bildet av Israel som en jomfru var tilstrekkelig forberedt på Salomos tid; denne forestillingen møter vi først igjen hos Amos.

Svar: Hvorfor skulle ikke Salomo selv ha kunnet utvikle den spiren som var gitt? At han gjør det så utførlig, kommer av at han gjør det som lyriker. Dessuten står Sal 45 ved siden av Høysangen og viser at forestillingen fantes allerede på Salomos tid. David framstiller også den messianske tanken mer utførlig enn de senere profetene, og det også fordi han skriver som lyriker.

4) Profetene hentyder aldri til Høysangen. Det ville være uforklarlig hvis Høysangen var et allegorisk dikt som framstilte det samme forholdet.

Svar: Dette beviser for mye og beviser derfor ingenting. For hvis Høysangen er et kjærlighetsdikt, er det like ufattelig at profetene ikke brukte det allegorisk. Det lar seg vel best forklare med at Salomos dikt ble lite lest fordi det var så dypt og vanskelig å forstå. Profetene knyttet derfor forestillingene sine ikke til det, men til Mosebøkene.

5) Det strider mot den gammeltestamentlige gudsbevisstheten og mot det åndelig sømmelige at kong Salomo uten videre skal representere Jehova.

Svar: Dette rammer ikke den forestillingen at bruden er menigheten og brudgommen Messias – og det er uten tvil det riktige, slik Sal 45 viser. Høysangen er et allegorisk-profetisk dikt, og da kunne Salomo godt framstille seg selv som Messias. Dermed faller også den vanskeligheten bort at diktet taler om brudgommens mor. Også Sal 72 taler for at brudgommen er Messias, for der skildrer Salomo Messias' regjering.

6) Utviklingen av den messianske tanken taler helt mot den profetisk-allegoriske tolkningen. Salomo ville i så fall nemlig ha overgått alle de senere profetene, selv Jesaja. Høysangens dype og nesten nytestamentlige mystikk ville sammen med det profetiske utsynet være helt enestående. Den mest nasjonale og åndelige boka ville da ha oppstått nettopp i en tid da åndsretningen var mer utvendig og beveget seg på det allment menneskelige og praktiske området.

Svar: Davids messianske salmer viser at den messianske tanken allerede var godt utviklet på Salomos tid. Og i Salomos tid, som hos Salomo selv, gjør to elementer seg gjeldende: et praktisk (Ordspråkene) og et mystisk (Høysangen). Salomo var ikke bare den vise, men også den elskende. Nettopp det at han i sin alderdom kom på avveier i sanselig kjærlighet, viser at han hadde sans for kjærligheten – også for den guddommelige.

Gjendrivelse av den sanselige og den typiske oppfatningenMot begge disse oppfatningene taler først og fremst 1) at Høysangen er en del av den gammeltestamentlige kanon, og 2) at Høysangen kalles «Sangenes sang». Denne betegnelsen gir grunn til å vente mye, noe langt høyere enn en sang om sanselig kjærlighet. Betegnelsen løfter Høysangen fram ikke bare framfor alle andre dikt av Salomo (også Sal 72 og 127), men framfor alle Israels dikt. Vi har sett at overskriften må komme fra forfatteren selv, og han har altså selv gitt et vink om hvordan diktet skal forstås.

Til disse grunnene, som rammer både den typiske og den sanselige oppfatningen, kommer andre som bare rammer den ene av dem.

Den sanselige oppfatningen har to varianter:

1) Høysangen mangler sammenheng. Ikke så få fortolkere som erklærer Høysangen for et sanselig dikt, sier at det er fragmentarisk og består av en rekke enkeltstående kjærlighetssanger. Disse ser ut til å ta lettere på den sanselige oppfatningen. Men påstanden om at Høysangen ikke danner en sammenhengende helhet, er uten tvil feil; det er ikke til å nekte for at diktet henger godt sammen. En mengde fakta som straks gir seg til kjenne, vitner om det. De viktigste er disse:

a) Salomos navn går gjennom hele diktet: Høys 1,5; 3,7.9.11; 8,11. Hit hører også 1,4.12 («kongen»).

b) Gjennom hele diktet møter vi, ved siden av de elskende, et kor av Jerusalems døtre, som dels blir talt til, dels omtalt (jf. 1,5; 2,7; 3,5; 5,8). Av dette ser man at det hele er lagt an dramatisk.

c) Gjennom hele diktet tales det bare om den elskedes mor, aldri om hans far (jf. 1,6; 3,4; 8,2).

d) Enkelte deler av helheten begynner og slutter med de samme eller lignende ord, for eksempel 2,6; 6,10; 8,8. Tre ganger blir Jerusalems døtre bedt inderlig om ikke å vekke kjærligheten, og det åpenbart ved slutten av mindre avsnitt (2,6–7; 3,5; 8,3–4). Likeså står oppfordringen til den elskede om å springe over fjellene som en gasell åpenbart to ganger ved slutten av en mindre helhet (2,17; 8,14).

e) Mange likelydende utsagn fra den unge kvinnen om de elskende går gjennom hele diktet.

f) Koret taler flere ganger på samme måte til den elskede unge kvinnen.

g) Yndlingsuttrykk finnes overalt i diktet. Generelt er stilen nøyaktig den samme i alle deler av diktet, helt ned til de fineste særtrekk.

2) *Ewalds oppfatning*
(Egentlig den viktigste av de sanselige oppfatningene.)

«En gang da Salomo dro til lystslottet sitt med hoffet, kom en gjeterpike tilfeldig inn blant de kongelige vognene. Kongen, henført av kjærlighet, tok henne med til slottet mot hennes vilje. Forgjeves søker han å vinne hennes kjærlighet: Hun elsker en hyrde og forblir ham tro. Kongen tar henne med til Jerusalem og gjør henne til sin hustru. Forgjeves – til slutt ser han seg nødt til å sende henne tilbake. Hjemme gifter hun seg med hyrden.»

Diktet skal være skrevet i Nord-Israel, ikke lenge etter Salomos død. Det skal være en *israelittisk* protest mot hofflivet hos Salomo, skrevet på en tid da det ennå var stor spenning mellom de to rikene.

Vi har allerede sett (§ 39) at når Tirsa nevnes ved siden av Jerusalem, er det ikke som Israels hovedstad. Heller ikke arameismene i boka beviser Ewalds antakelse. Hele diktet taler kraftig imot den, for eksempel:

a) Hvis Sjulammit i Høys 1,4 uttrykker sin lengsel etter den fjerne elskede mens hun er i det kongelige palasset, passer flertallsformen slett ikke.

b) Ordene i 1,7 kan riktignok forstås som ord som ropes til den elskede langt borte. Men allerede i 1,12 er det lite sannsynlig at tanken skal være: «Så lenge kongen var borte, hadde jeg det godt», fordi «jeg tenkte på min elskede».

c) Kongen sier i 1,15: «Hvor vakker du er, min kjæreste, hvor vakker du er! Dine øyne er som duer», og hun svarer i 1,16: «Hvor vakker du er, min elskede, hvor vakker du er!» osv. Videre sier kongen i 2,2: «Som en lilje blant torner, slik er min kjæreste» osv., og hun svarer i 2,3: «Som et epletre blant skogens trær» osv. Da kan Sjulammit umulig mene en annen enn Salomo, som nettopp har talt med henne – ikke en tredje, den fjerne elskeren.

d) Fra 3,7 av beskrives det hvordan Sjulammit føres til Salomo som brud for å bli hans hustru.

Høys 3,7–5,1 inneholder åpenbart en samtale mellom brudgommen og bruden. Ewald må regne 4,8–5,1 som en enetale av Sjulammit, der hun skildrer sin kjærlighetspakt med den fjerne elskeren. Det er ytterst unaturlig.

e) I 6,4–7,9 finner Ewald en enetale av Salomo, der han gjør sine siste forsøk på å vinne gjeterpiken. Men hele dette avsnittet gir overalt inntrykk av at flere taler. Dessuten er det svært usikkert om 6,12 virkelig taler om at gjeterpiken tilfeldig kom inn mellom de kongelige vognene. Stedet ser heller ut til å tale om at den unge kvinnen blir opphøyet til kongelig verdighet.

Denne forklaringen er altså uten tvil uholdbar. Det samme gjelder de to typiske oppfatningene:

3) Etter Hofmann består Høysangen av tre deler og en avslutning. Hver av de tre delene faller igjen i to avsnitt på 23 og 15 vers. I første del (Høys 1,2–3,5) skildrer den egyptiske prinsessen sin kjærlighet til brudgommen; hun er nettopp kommet til palasset hans. Andre del (3,6–5,16) viser hva de er for hverandre: Kongen og bruden framstilles på bryllupsdagen. I tredje del (6,1–8,12) kommer det særegne ved forholdet mellom dem til uttrykk. 8,13–14 er to vers der de to elskende uttrykker sin lengsel, og de er bare løst knyttet til det foregående.

Hofmann støtter seg særlig på 1,5, der bruden selv framstiller seg som sort. Det skal hun være fordi hun er egypter. Men nettopp dette stedet gjendriver hans syn: Hun forklarer den mørke hudfargen ikke med sin avstamning, men med at hun har måttet vokte vingården. Dessuten skildrer hun sitt tidligere liv som et gjeterliv, og det stemmer slett ikke med at hun skulle være en egyptisk prinsesse, for gjeterlivet var en styggedom for egypterne (jf. 1 Mos 46,34). Videre er det åpenbart at hun ikke er fremmed blant israelittiske kvinner, bare blant Jerusalems kvinner.

Den eneste grunnen som kan anføres for Hofmanns syn, er at den unge kvinnen i 7,1 kalles en høvdingdatter. Men det lar seg lett forklare når diktet er allegorisk: Den unge kvinnen hadde jo virkelig edle foreldre. Hofmann viser dessuten til Sal 45, som også skal framstille Salomos bryllup med en egyptisk prinsesse. Men også den salmen er allegorisk.

4) Etter Delitzsch er Høysangen et drama i seks akter. De tre første framstiller Salomo og gjeterpiken før bryllupet, de tre siste etter det.

I første akt (1,2–2,7) opptrer først Salomos hustruer og priser Salomo (1,2–4). Scenen er det kongelige palasset og vinsalen der (2,4). Første akt faller igjen i seks underavdelinger: 1,2–4; 1,5–8; 1,9–11; 1,12–14; 1,15–17; 2,1–7. Etter at hustruene har talt, begynner en pike som er ukjent i denne kretsen, å tale. Også hun gir uttrykk for sin kjærlighet til Salomo, og hun framstiller ham som en hyrde (1,7). Når hun spør hvor Salomo gjeter hjorden sin, gir Salomos hustruer henne et intetsigende svar (1,8).

Kongen roser henrykt hennes store skjønnhet og lover henne smykker (v. 9–11). Hun sier at skjønnheten hennes kommer fra ham, og priser ham (v. 12–14). Han priser henne så igjen, og hun svarer ham med lovord, der hun igjen taler om ham som en hyrde (v. 15–17). Så taler hun svært ydmykt om seg selv, priser Salomo igjen og sier at hun er syk av kjærlighet til ham som favner henne. Hun

slutter med å be resten av koret inderlig om ikke å forstyrre henne mens hun nyter hans kjærlighet (2,1–7).

Andre akt faller i tre underavdelinger: 2,8–14; 2,15–16; 2,17. Mellom siste scene i første akt og andre akt ligger en hel vinter. Hun er vendt tilbake til hjemmet sitt. Om våren kommer Salomo og besøker henne, og han ber henne gå ut på marken med ham og synge en sang (v. 8–14). Det gjør hun (v. 15–16). Om kvelden flykter han fra henne (v. 17).

Tredje akt faller i to underavdelinger: 3,1–4 og 3,5. Hun forteller en drøm: Hun hadde vært hans hustru, men mistet ham. Lenge hadde hun forgjeves lett etter ham i byens gater, men til slutt fant hun ham og førte ham til Jerusalem (3,1–4). Mens hun i ånden tenker seg forent med ham, ber hun igjen Jerusalems døtre om ikke å forstyrre henne i hennes kjærlighet (3,5).

Fjerde akt inneholder ni deler: 3,6; 3,7–8; 3,9–10; 3,11; 4,1–5; 4,6; 4,7; 4,8–16; 5,1. Her beskrives bryllupet hennes og Salomos. Jerusalems innbyggere ser henne bli båret til Jerusalem i en kongelig bærestol. Noen spør hvem hun er (3,6), andre beskriver toget (v. 7–8), andre igjen taler om bærestolen (v. 9–10). Alle ber Jerusalems døtre komme ut og se kongen og toget (v. 11).

I 4,1–5 taler Salomo og roser bruden sin. Hun avbryter ham og ønsker å gå til hans far (4,6). Han svarer ved å rose henne (v. 7) og sier at hun fra Israels fjell skal se hele hans land, som tilhører henne. Han roser henne igjen, og hun svarer at skjønnheten hennes kommer fra ham (v. 8–16). Hele scenen slutter med at Salomo ber gjestene spise og drikke (5,1).

Femte akt inneholder fire deler: 5,2–7; 5,8–16; 6,1–2; 6,3–9. Hun forteller igjen en drøm, denne gangen en hun har hatt som kongens hustru. Hennes elskede kom om natten, men av makelighet ville hun ikke lukke opp for ham. Han gikk bort, hun lette forgjeves etter ham og ble slått av vekterne (5,2–7).

Drømmen har gjort henne urolig. Hun har gått ut for å lete etter kongen, møter Jerusalems døtre og spør etter den elskede. De spør hvem denne elskede er, og hun beskriver ham i en strålende skildring (5,8–16). De spør igjen hvor han er gått. Hun aner hvor han er – i hagen (6,1–2). Hun treffer ham der, erklærer ham sin kjærlighet og blir rost av ham som hans kjæreste hustru (6,3–9). Dermed slutter scenen (5,2–6,9).

Første del av sjette akt inneholder fire deler: 6,10; 6,11–12; 6,13a; 6,13b–7,5. Jerusalems døtre ser henne i hagen og priser hennes skjønnhet (6,10). Hun taler svært ydmykt om sin stilling (6,11–12). De ber henne komme nærmere, så de kan se henne (6,13a). Hun svarer: Hva vil de vel se hos henne? De svarer: en dans fra landsbygda. Hun danser og blir rost for sin skjønnhet (6,13b–7,5).

I andre del av sjette akt priser kongen henne. Hun svarer med å erklære ham sin kjærlighet og ber ham dra med henne til hjemmet hennes; der vil hun leve med ham som en søster (7,6–8,4). Scenen slutter med at hun igjen besverger Jerusalems døtre.

Siste (tredje) del av sjette akt inneholder to deler: 8,5–7 og 8,8–14. I denne scenen er de i hennes hjem, og hun erklærer sin kjærlighet til ham, en kjærlighet som overvinner alt (8,5–7). Deretter taler brødrene hennes om en yngre søster av henne. De sier at hvis hun er kysk, vil de holde henne i ære, men ellers

forbanne henne. Hele stykket ender med at hun og Salomo erklærer hverandre sin lengsel og kjærlighet (8,8–14).

Denne oppfatningen er riktignok ytterst skarpsindig, men den må likevel forkastes. Hadde Høysangen hatt det innholdet Delitzsch finner i den, ville den stått helt alene i Det gamle testamente. Etter syndefallet er den sanselige kjærligheten syndig, selv der den er kysk, og kan derfor ikke gjøres til gjenstand for en direkte skildring.

Skriften sier riktignok at mannens kjærlighet til kvinnen skal gå foran selv kjærligheten til far og mor (1 Mos 2,24). Vi finner også at Jakob elsker Rakel så inderlig at sju år blir for ham som noen få dager (1 Mos 29,20). Men ingen steder blir et kjærlighetsforhold skildret i hele sin bredde slik som her. Ordsp 31,10 ff., der den rette hustruen beskrives, har en helt annen karakter.

Dertil kommer at Delitzschs oppfatning, hvor fin den enn er, har flere svake punkter. Et eksempel er den tåpeligheten at gjeterpiken midt i kongens palass kaller Salomo en gjeter (Høys 1,7). Enda mer upassende er svaret i 1,8. Når hun i 1,12 sier: «Så lenge kongen satt ved sitt bord» osv., vet hun jo plutselig at han er konge og ikke gjeter. Hvordan kan hun da i 1,7 og 1,16 ff. tale om ham som en gjeter, og mer i samme retning?

Til dette kommer at hun flere ganger omtales slik at sammenligningen ville være upassende om hun var en enkel pike. Et eksempel er 3,6, der hun sammenlignes med en røkstøtte (jf. 6,10). Også denne forklaringen må altså avvises.

Høysangen etter den allegoriske tolkningen

Merk: Den tiden da Høysangen kan forstås fullt ut, er ennå ikke kommet.

Høys 1,2–2,7 skildrer hvordan Israel, som hadde falt fra Messias, blir forent med ham igjen. Israel vender tilbake til ham, til hans palass. Salomo er et forbilde (en *typus*) på ham. Hun gir uttrykk for sin lengsel og priser ham (1,2–4). Flertallet i v. 4 viser at den som taler, er en flerhet.

Overfor Jerusalems døtre – det vil si Messias' bruder, folkeslagene – unnskylder hun at hun er så lite å se til. Hun er uanselig, men likevel elsket. At hun er uanselig, kommer av mishandling. Stebrødrene hennes («min mors sønner») har brukt henne i sin tjeneste, det vil si at hun har måttet tjene andre folk. Og det er fordi hun ikke har voktet sin egen vingård (1,5–6).

Så spør hun sin elskede hvor han fører hjordene sine (det vil si folkeslagene) på beite. Hun vil nødig flakke omkring og holde seg ved de andre gjeternes (avgudenes) hjorder (1,7). Han svarer at hun skal følge i sporene etter sauene hans, det vil si søke ham hos hans sauer (hans folk). Der skal hun også vokte sin egen hjord – Israel fremstilles både som en enhet og som en flerhet (1,8). Han roser henne og lover henne smykker (1,9–12). Hun priser ham, og han henne. Til slutt forenes hun med ham, og forlovelsestiden begynner (ved utgangen fra Egypt) (1,13–2,7).

I Høys 2,8–17 fremstilles den samme tanken under et annet bilde. I Israel har det vært en lang vinter; nå er det vår, og hun våkner til liv igjen. Messias, hennes elskede, kommer til henne. Han oppfordrer henne til å leve sammen med ham og ber henne synge for ham, og det gjør hun. Sangen uttrykker tydelig en tanke som gjelder gudsriket (teokratiet): Vingården er Israel selv, revene er fiendene

utenfra og innenfra, og sangen er egentlig en bønn. Hun er forent med ham (2,16–17).

Høys 3,1–5: Bruden er forent med brudgommen, men har plutselig mistet ham. Hun leter etter ham overalt, men forgjeves. Lengselen hennes er stor, og vekterne vet ingenting. Endelig finner hun ham og tar ham full av glede med til sin mors hus. Han – eller hun – ber så Jerusalems døtre inntrengende om ikke å forstyrre den andre. Det er tydelig at hun ikke har mistet brudgommen ved egen skyld. Han har trukket seg unna for å prøve henne. Vekterne er tydeligvis de som er satt over menighetens ytre ordninger, lærerne og styrerne. Like plutselig som hun mistet ham, finner hun ham igjen, fordi hun trofast leter etter ham.

Spør vi etter sammenhengen mellom de tre avsnittene 1,1–2,7, 2,8–17 og 3,1–5, ser det ut til at det andre stykket har samme innhold som det første. Men det er bare tilsynelatende. Det andre avsnittet handler i virkeligheten ikke om gjenforeningen etter det første frafallet. Forholdet er likevel ikke fritt for skiftninger. En slik skiftning har funnet sted, og 2,8–17 beskriver hvordan den avbrutte kjærligheten tas opp igjen. Det skjedde da de 40 årene i ørkenen var over.

Ut fra hvordan Israel tidligere hadde forholdt seg, var det neppe grunn til å håpe at det gjenopprettede forholdet skulle bli helt uten forstyrrelser. Israel må dra gjennom ørkenen for andre gang. Høys 3,1–5 kan umulig forstås om det bestående ekteskapet mellom Herren og menigheten, for da ville stykket foregripe det som kommer. Først i 3,6 er det tale om ekteskapet. Jer 2,2–3 omtaler vandringen i ørkenen som en forlovelsestid. Høys 3,1–5 må forstås som en drøm der bryllupet allerede har funnet sted. Drømmen springer ut av hennes frykt for å miste ham igjen.

Høys 3,6–5,1 har tolv ledd: 3,6–11; 4,1–5; 4,6; 4,7; 4,8; 4,9–11; 4,12; 4,13; 4,14; 4,15; 4,16; 5,1. Her beskrives bryllupet mellom Messias og det Israel som er tatt til nåde igjen. Hvordan kan det være tale om bryllup, når Israel fra gammel tid var gift med Herren? Jf. i den forbindelse Hos 2,19 ff., der den nye foreningen fremstilles som en trolovelse.

Salomo ser menigheten dra med Gud gjennom ørkenen til Kanaan. Der, i Jerusalem, skal bryllupet holdes. De ledsages av krigsmenn, så ingen fiende skal kunne skade henne. Toget er prektig (3,6–11). Ved bryllupet roser brudgommen bruden for hennes fullkomne skjønnhet (4,1–5). Han vil glede seg med henne så lenge dagen varer (4,6). Han gjentar rosen og sier at hun er helt uten feil (4,7). Han sier til henne at hele hans rike tilhører henne; fra rikets fjell skal hun se ut over det som sin eiendom (4,8). Hun har jo røvet hjertet hans, og hennes kjærlighet er svært søt for ham (4,9–11).

Hun er kysk (4,12). Fruktene hun byr ham, er søte for ham (4,13–14). Hun er en levende kilde (4,15). Hun svarer ved å innby ham til å nyte fruktene hennes (4,16). Han sier at han har nytt dem, og oppfordrer bryllupsgjestene (englene?) til å glede seg sammen med ham (5,1). I 3,6–5,1 har vi altså toget, bryllupet og brudgommens lovsang over bruden. Fra nå av må vi vente å finne Israel som hustru.

I Høys 5,2–6,9 forteller hun at hun har drømt at hennes elskede ville besøke henne om natten. Av makelighet ville hun ikke åpne, og han gikk sin vei. Da hun ville lete etter ham, ble hun slått av vekterne. Denne drømmen ligner en del på 3,1–5. Hun er redd for å miste kjærligheten hans, og denne frykten får henne til å drømme at hun virkelig har krenket ham, og at han har forlatt henne. Han kom på et ubeleilig tidspunkt, og derfor ville hun ikke åpne.

Stykket viser hvor overmåte redd hun er for å miste kjærligheten hans. Hun føler at hun må elske ham til alle tider. At vekterne slår henne, betyr at hun blir tuktet for krenkelsen.

Om morgenen leter hun etter ham. Han er gått, men ikke fordi han er krenket. Hun spør Jerusalems døtre (5,8). De spør henne hvorfor hun leter så engstelig etter ham – er han da noe så stort? Hun svarer ved å beskrive hans herlighet (5,9–16); det er derfor hun leter etter ham.

Jerusalems døtre vet ikke hvor han er, men hun aner det. Hun finner ham i hagen og er glad for å være hans (6,1–3). Han bryter ut i ros, som hun så vel har fortjent ved sin ømme troskap (6,4–9). Han har mange hustruer, men én, Sjulammit, er ham kjærest (6,8–9).

Så følger avsnittene 6,10–7,5 og 7,6–8,4. Jerusalems døtre vil gjerne se henne (6,10). Hun svarer dem ydmykt at hun ikke vet hvordan hun er blitt dronning (6,11–12), og spør hva de egentlig vil se hos henne (6,13). De svarer at de vil se henne danse ved hennes hellige høytider; profetene taler ofte om hellige danser (6,13). Hun fremfører en slik dans og blir rost for sin skjønnhet. Slik det forrige stykket viste hennes engstelse, viser dette hennes ydmykhet (7,1–5).

Kongen er henrykt over hennes herlighet, slik den viste seg ved de hellige festene, og over hennes ydmykhet, og han priser henne (7,6–8). Hun avbryter ham, priser ham og sier at hun tilhører ham, og at han elsker henne (7,9–10). Så oppfordrer hun ham til å gå fra hovedstaden ut til det stille landet. Der vil hun elske ham, der vil hun gi ham fruktene sine og omgås ham som en bror (7,11–8,2).

Tanken er: Hun vil bort fra det glitrende livet og ut i stillheten, og hun vil omgås kongen som en bror – så inderlig og så enkelt. Han omfavner henne og ber dem inntrengende om ikke å forstyrre hans kjærlighet. Den er for dyp og inderlig til å bli forstyrret (8,3–4).

Nå følger avsnittet Høys 8,5–14. Han har fulgt henne til landet og er dratt med henne gjennom ørkenen til hovedstaden; det er det siste toget dit (8,5–11). Her forklarer hun ham hva slags kjærlighet hennes er, i sin natur, sitt vesen og sin storhet (8,6–7). Så forteller hun hvordan hun er blitt hans. Da hun ennå ikke var helt moden for ekteskap, hadde brødrene hennes sagt til henne at de ville ære henne hvis hun ville være kysk, men stenge henne inne hvis ikke. Hun hadde svart at hun var trofast og dessuten moden for ekteskap. Dette svaret hadde vunnet henne kongens kjærlighet (8,8–10).

Deretter sier hun at kongen (Gud) har gitt henne en vingård å vokte. Den største delen av frukten er hans, noe er hennes; æren tilhører i hovedsak ham (8,11–12). Så oppfordrer kongen henne til å synge en sang. Alle venter spent på å høre stemmen hennes. Hun vil ikke synge mens alle hører på, men i det stille (8,13–14). Dermed slutter *Canticum canticorum*, «Sangenes sang».

Etter denne oppfatningen fremstiller de fire første scenene forholdet mellom Messias og menigheten før ekteskapet, og de fire siste forholdet etter.

Ordspråkene

§ 42. Navnet

Ordspråkenes bok er overlevert under navnet *misjle Sjelomo* (מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה), «Salomos ordspråk» – på gresk *paroimiai Solomōnos*.

Ordet *masjal* (משל) betyr lignelse, sammenligning (*comparatio*). Det brukes først og fremst om lignelser (jf. Esek 17,2; 24,3). Deretter overføres det til tankesprog (sentenser), fordi disse oftest består i en sammenligning mellom to ting eller tanker. Og siden tankesprog ofte blir til ordspråk i folkemunne (jf. 1 Sam 24,14), brukes *masjal* (משל) ofte om ordspråk (1 Sam 10,12; Esek 18,2).

Et dikt blir en *masjal* når dikteren skriver i lignelser og tankesprog. Derfor er det bare de rene lignelsesdiktene og de gnomiske diktene – de som lærer gjennom ordspråk og tankesprog – som har dette navnet, for eksempel Bileams sang osv. De greske kirkefedrene kaller boken *sophia*, «visdom».

§ 43. Innhold og bestanddelerOrdspråkene faller i tre deler, som er skilt fra hverandre med egne overskrifter. I tillegg kommer noen tilføyelser til disse delene.

Første del, Ordsp 1–9, inneholder i 1,1–7 overskriften til hele boken. Ellers består den av tre avsnitt, hvert på tre kapitler. De skildrer visdommen og anbefaler den som det høyeste gode, og skildringen er formet som en fars formaningstale til sin sønn.

Det første av disse tre avsnittene er 1,8–3,35. Først angis grunnvilkåret for å nå visdom: et barnlig hjerte som villig gir seg hen til farens undervisning (1,8–9). Deretter kommer formaningen, først negativt: Man skal søke å unngå forførende lokketoner til synd (1,10–19). Så positivt: Man skal gi seg hen til visdommen. På mange måter roper den høyt og kraftig og formaner oss til å følge den – med vennlig oppmuntring og ved alvorlig å holde fram de forferdelige følgene av dårskap (1,20–33).

Deretter skildrer kap. 2 de velsignelsesrike følgene av en villig og alvorlig streben etter visdom: hvordan den fører til gudsfrykt, gudskunnskap og et rettferdig liv (2,1–11), og hvordan den bevarer både fra forvendte og lastefulle menneskers onde vei og fra horkvinnens dødbringende sti (2,12–22).

Til sist gir kap. 3 enkelte forskrifter; når de blir fulgt, viser visdommen seg virksom. I forholdet til Gud viser visdommen seg i full tillit, forbundet med at man gir avkall på eget hovmod, i et hjerte som river seg løs fra jordiske goder, og

i tålmodig hengivelse når Guds tukt fører lidelser med seg (3,1–24). I forholdet til mennesker viser den seg i fryktløshet overfor de ugudeliges trusler og i en hjelpsom, barmhjertig, velsignet og fredelig ferd mot nesten (3,26–31). Reglene i kap. 3 begrunnes med en henvisning til hvordan Gud handler med de rettferdige (3,32–35).

I det andre avsnittet, kap. 4–6, blir oppfordringen til å strebe etter visdom utviklet og begrunnet i tre trinn (kap. 4). I 1,8–9 var den bare kort fremsatt og kort begrunnet. Så kommer i kap. 5 en advarsel mot omgang med en horkvinne. Den begrunnes med en utførlig fremstilling av det syndens dyp som åpner seg i ekteskapsbruddet.

Til dette knyttes en rekke formaninger (6,1–19): Man skal samvittighetsfullt oppfylle sin forpliktelse når man har gått i borgen for noen, man skal være flittig, og man skal holde seg borte fra lumsk ondskap og forskjellige andre laster. Talen slutter med en oppfordring til trofast å følge foreldrenes formaninger, fordi bare de kan bevare mot forførelse til ekteskapsbrudd (6,20–35). Slik vender slutten av talen tilbake til begynnelsen, det vil si til 4,1 ff.

I det tredje avsnittet, kap. 7–9, blir dårskapen og visdommen fremstilt som tenkende og handlende personer, hver etter sitt indre vesen og sin virksomhet, etter sitt liv og sin ferd. Dårskapens lokketoner fremstilles under bildet av en horkvinne som prøver å forføre den unge mannen og styrte ham i fordervelse (kap. 7).

Mot dem står visdommen, som også er gjort til en person og fremstilt under bildet av en kvinne. Hun kaller på oss med den sterkeste oppfordring til å følge henne. Hun fremstiller seg som det høyeste gode, som kilden til alle jordiske goder og gleder, som den som var til fra evighet av og fra begynnelsen har ordnet og styrt verden (kap. 8).

Til slutt stilles de to motsetningene enda skarpere mot hverandre (kap. 9). På den ene siden står visdommen. Den innbyr vennlig alle som er åndelig fattige, til å styrke seg med det budene dens byr dem. Hovedkravet er å frykte Herren, og løftet er at alle som vil følge den, skal få livet. På den andre siden står dårskapen med sine pirrende lokketoner, som likevel fører til døden.

Andre del, kap. 10–24, gjentar overskriften. I 10,1–22,16 fremstiller den i 375 vers – like mange ordspråk – visdom og gudsfrykt på den ene siden og dårskap og synd på den andre: både deres mangfoldige egenskaper og uttrykk og deres forskjellige virkninger og følger. Ordspråkene henger for det meste nokså løst sammen. De enkelte ordspråkene er stilt sammen enten etter en lett tankeforbindelse eller etter visse karakteristiske ord som de har felles, sjelden fordi tankene er de samme. Ofte mangler enhver forbindelse. Her og der viser det seg nok et ytre eller indre bånd som knytter dem sammen, men i ordningen av samlingen som helhet kan man ikke oppdage noen bestemt plan eller noen ordnet fremdrift.

Bare så mye blir klart når man ser nærmere på helheten: Det er bare tatt med ordspråk der tankeinnholdet er uttømt og avsluttet i et tolinjet vers (et *distichon*). Hvert vers danner altså et fullendt, selvstendig ordspråk. Selv der to eller tre vers fremstiller én og samme tanke fra forskjellige sider eller i

forskjellige henseender, uttrykker likevel hvert vers en fullstendig mening som ikke trenger de følgende versene for å bli forstått. Derfor er ordspråkene helt korte, og de to versleddene inneholder vanligvis påstand og motsetning (*thesis* og *antithesis*).

Sjeldnere er versleddene synonyme, slik at det andre leddet sier den første tanken med andre ord. Eller de er syntetiske: Det første leddet blir begrunnet ved det andre, eller det blir forklart og anvendt i det andre, eller tanken i det ene leddet blir belyst i det andre ved et bilde eller en lignelse.

Det andre avsnittet (22,17–24,22) begynner med en begrunnet formaning til å høre på de vises ord (22,17–21). Så kommer en rekke ordspråk som nok ligner de foregående i innhold, men skiller seg fra dem i form. Her danner som regel to, iblant tre vers ett ordspråk, og i 23,29–35 står en sammenhengende advarsel mot drukkenskap som går gjennom sju vers. Dessuten består ikke så få vers av tre ledd, for eksempel 22,29 og 23,5, og 24,12 til og med av fire.

De samme særtrekkene i formen preger også *tillegget* 24,23–34, som har overskriften: «Også disse ordspråkene er av vismenn.» I dette tillegget kommer først flere enkeltstående råd (24,23–29), og så et bilde av dårskapen i fem sammenhengende vers (24,30–34). De fleste ordspråkene i dette avsnittet er gitt som bud eller forbud i bydende form. Med det henger det sammen at tiltalen «min sønn» går igjen så ofte (jf. 23,15.19.26). I det første avsnittet av andre del forekommer den bare én gang (19,27). I første del forekommer tiltalen «min sønn» svært ofte.

Tredje del, kap. 25–29, inneholder de ordspråkene av Salomo «som Judas konge Hiskias menn har samlet» (egentlig «flyttet over»), jf. 25,1. I det store og hele ligner de ordspråkene i andre del. Forskjellen er at sammenligningene dominerer i kap. 25 og 26, og motsetningene i kap. 27–29. Dessuten strekker enkelte ordspråk i kap. 25 og 26 seg ofte over to vers, og ofte følger flere ordspråk med lignende innhold etter hverandre. Oftere enn i andre del er det også et enkelt ord som gjør at det ene ordspråket følger etter det andre. For eksempel følger 25,3 etter 25,2 fordi ordet *melakim* (מלכם, «konger») står i begge. I 26,3–12 gjentas ordet *kesil* (כסיל, «dåren») ti ganger. 26,13–16 handler om den late.

Boken slutter med to tillegg. *Det første*, kap. 30, inneholder Agurs ordspråk. I mangfoldig og kunstferdig drakt lærer de hva den sanne visdom er, og hvordan den viser seg i livet. Overfor den sanne visdom står Agur med en bekjennelse: Han eier ikke den hellige Guds visdom og kunnskap, for naturen og hemmeligheten ved hvordan naturens fenomener blir til, er ubegripelig for ham som menneske (30,2–4). Men han stoler på Guds lutrede ord, som ikke er forfalsket ved menneskelige tilsetninger (30,5–6). Han ber Herren bevare ham fra falskhet og løgnaktige ord og gi ham det han trenger for å holde seg i live (30,7–9).

Så advarer han mot baktalelse (30,10) og regner opp fire slags lastefulle mennesker (30,11–14). Det er tydelig at han også vil advare mot syndene deres, selv om advarselen ikke sies rett ut. I stedet fremstiller kapitlets andre del både disse lastefulle menneskenes natur og visdommens natur i gåtefulle ordspråk. Dette er det vanskeligste kapitlet i hele Ordspråkenes bok.

Det første av disse ordspråkene skildrer hvor umettelig begjæret er (30,15–16). Det andre forkynner straff for dem som forakter foreldrene sine (30,17; jf.

v. 11). (Merk at v. 15 ff. svarer til v. 8 og 9.) Det tredje er rettet mot de syndige selvrettferdige (30,19 ff.; jf. v. 12). Det fjerde viser de oppblåstes tyranni (30,21–23; jf. v. 13). Det femte (30,24–28) og det sjette (30,29–31) lærer den ekte visdom, i motsetning til den slekten av grusomme tyranner som er beskrevet i v. 14. Agur avslutter ordspråkene sine med en formaning om å bekjempe tilbøyeligheten til vrede, som vekker strid (30,32–33).

Det andre tillegget, kap. 31, inneholder a) lærdommer om kongen, som en konge, «Lemuel», hørte av sin mor (31,1–9), og b) en lovprisning av den gudfryktige hustruen i form av et alfabetisk dikt (31,10–31).

§ 44. Forfatterne

Alle ordspråkene i boken unntatt kap. 30 og 31 tilskrives i overskriftene kong Salomo, Davids sønn (jf. Ordsp 1,1; 10,1; 25,1). Ifølge 1 Kong 4,32 har Salomo laget tre tusen ordspråk. Av det følger at Salomo må ha utmerket seg i ordspråkdiktningen. Det samme følger av at Salomo var så overmåte berømt for sin visdom både blant sine samtidige (1 Kong 4,34; 10,1 ff.) og hos ettertiden. Dette siste lar seg bare forklare hvis Salomo overgikk alle sine samtidige i visdom og var like produktiv i å lage vise ordspråk som David var i den lyriske salmediktningen.

Overskriftene i boken har også alle i seg selv form av ordspråk. Selv om overskriften 1,1–7 skulle stamme fra bokens siste redaktør, han som føyde til kap. 30 og 31, viser overskriften i 25,1 at det allerede under kong Hiskia fantes en samling av Salomos ordspråk. Den må ha blitt til på en tid da man ennå kunne ha pålitelige opplysninger om hvem som hadde skrevet dem. Dermed er det på forhånd (*a priori*) hevet over tvil at det meste av boken stammer fra Salomo.

Men det finnes heller ingen tvingende grunn til å frakjenne Salomo noen som helst del av Ordspråkene. Verken språket, innholdet eller formen i bokens tre deler vitner mot at Salomo er forfatteren. Likevel har forskjellige kritikere ment å finne tydelige spor av forskjellige tidsaldre og forskjellige forfattere.

Ifølge Ewald inneholder 10,1–22,16 den eldste samlingen og ble skrevet omkring 200 år etter Salomo. Samlingen i kap. 25–29 skal ha blitt skrevet mot slutten av 700-tallet f.Kr., og kap. 1–9 i første halvdel av 600-tallet. Enda senere skal 22,17–24,34 ha blitt skrevet, og deretter skal kap. 1–24 ha blitt føyd sammen med kap. 25–29.

Ewald prøver å vise at språkbruken er forskjellig i de forskjellige delene. Men ser man nøye etter, viser det seg nettopp det motsatte: Gjennom alle delene råder én og samme språkbruk, og den faller på mange måter sammen med språkbruken i salmene fra Davids tid og i Jobs bok. Det finnes ikke spor av det forfallet i det klassiske språkets stil som inntraff like etter at den assyriske perioden begynte, eller av de egentlige kaldeiske innslagene som begynte å trenge inn i hebraisk i siste halvdel av 600-tallet.

At formen på ordspråkene til dels er forskjellig i de forskjellige delene, kan umulig bevise at delene ikke er skrevet i samme tidsalder og av samme mann. Hvorfor skulle man i ordspråkdiktningens eldste periode bare ha laget ordspråk som består av to motstilte ledd av omtrent samme lengde? Erfaringen fra alle tider lærer at jo rikere begavet en dikter er, desto mer mangfoldig er det

hans ånd frembringer. Han bruker forskjellige former, som hver gang passer til innholdet og hensikten i det han skaper.

Forskjellen i ordspråkenes form henger sammen med at innholdet er så mangfoldig, og at de enkelte diktene har forskjellig hensikt. Tanken i ordspråkene avgjør om de bygger på motsetning eller sammenstilling (antitese eller syntese); det har ingenting med alderen å gjøre.

I Siraks ordspråk savner vi ingen av de særtrekkene som ifølge Ewald skulle være kjennetegn på de eldste ordspråkene. At formen er så mangfoldig i kap. 25–29, viser ikke at forfatteren er yngre. Det viser bare at Hiskias menn, i motsetning til dem som laget den eldre samlingen (kap. 10–22), ikke hadde lagt an på å samle bare korte ordspråk på to linjer. Alle forskjellene i form mellom de enkelte delene av boken forklares ved at de som samlet delene, hadde forskjellige hensikter.

Heller ikke innholdet tyder på at bokens forskjellige deler hører til forskjellige tidsaldre. Ewald mener at 10,1–22,16 viser enkle og trygge samfunnsforhold i Israel, mens kap. 25–29 skal vitne om en fiendtlig og farlig tid. Det stille hjemmelivet hadde riktignok, mener Ewald, utviklet seg mer i den tiden som er skildret i kap. 25–29, men staten og den offentlige tryggheten var sunket dypt.

Men i begge delene finner vi de samme historiske forholdene. Ingenting ved ordspråkene i kap. 25–29 tvinger oss til å plassere dem i en senere tid. Riktignok taler disse ordspråkene ofte om politiske forhold: om kongenes plikt, om faren ved å omgås dem, om hvordan man skal oppføre seg overfor dem, og om hvor ulykkelig det er når mange hersker eller styret er dårlig. Kort sagt beveger mange ordspråk i kap. 25–29 seg i et område som sjelden berøres i 10,1–22,16.

Men i andre del finnes det likevel ikke så få ordspråk som beveger seg i samme område som ordspråkene i tredje del. Og i Sauls og Davids regjeringstid fant Salomo nok stoff til slike ordspråk som dem i kap. 25–29.

Heller ikke de mange stedene i kap. 1–9 fører oss til en senere tid enn Salomos. Det hevdes at de hentyder til et ytterst forvirret samfunn, på en tid da mange røvere og andre hensynsløse mennesker streifet gjennom landet og ved sitt tilsynelatende lykkelige liv forførte de yngre til lignende utskeielser (jf. 1,11–19; 2,12–15; 4,14–17). Men ugudelige, tyver og lignende har det naturligvis aldri manglet i Israel.

Dessuten er det allerede i den (såkalte) eldste samlingen, kap. 10–22, ofte tale om ugudelige som forlater den rette veien og går på krokete og forvendte veier, som gleder seg over å gjøre det onde og fryder seg over at noen klager over ondskapen deres – selv om deres ferd ikke kunne beskrives fullstendig i de korte ordspråkene (jf. 11,6–7; 12,2–3 osv.). Til og med deres onde planer, forførelser osv. omtales (12,5 ff.; 19,39 ff.).

Heller ikke kan det kjennskapet forfatteren ser ut til å ha hatt til Jobs bok, vise at boken er yngre. Jobs bok ble nemlig skrevet på Salomos tid, og Salomo kunne derfor lett ha tatt hensyn til den.

Noen kritikere har ment å finne samlinger av ordspråk fra forskjellige diktere i boken. a) Noen erklærer den for en samling av folkelige ordspråk og sammenligner den med andre folks ordspråksamlinger. b) Andre mener at de

må frakjenne Salomo et betydelig antall ordspråk, dels på grunn av formen, dels på grunn av innholdet, og regner med flere forfattere. De som hevder a), misforstår fullstendig den ånden som går gjennom boken. De som hevder b), har disse grunnene:

1) De tallrike ordspråkene i boken, i så forskjellige former, kan umulig være én enkelt manns verk. Ikke engang den skarpsindigste makter å lage så mange og så mangfoldige ordspråk. – Men boken har ikke så forferdelig mange ordspråk (omkring 500). Dessuten er de ikke av en slik tyngde at bare det mest åndrike hode kunne ha tenkt dem ut. De er snarere allmenne sannheter uttrykt med poetisk kunst, og ofte er det bare formen som tilhører forfatteren. Det er heller ikke strengt nødvendig å anta at Salomo har skrevet alle ordspråkene uten unntak. Noen kan også være skrevet før hans tid eller av vismenn på hans tid, og bare tatt med i samlingen av ham. Men man kan ikke påstå at Salomo har samlet alle de ordspråk og tankesprog som gikk omkring blant folket, og overlevert dem til ettertiden. Til slutt må man ikke glemme at de historiske bøkene tilskriver Salomo tre tusen ordspråk.

2) Mange ordspråk, sier man, springer ut av forholdene i bondelivet, som Salomo til dels måtte være ukjent med osv. Og kap. 1–10 passer, med sin formelle lærertone og sin strenge lære om kyskhet, bedre for en som oppdro unge menn (profeter eller prester), enn for en mann som Salomo. – Men etter de opplysningene vi har om Salomo, hadde han gaven til å tale om alle ting i naturen, og han hadde en rik kunnskap bygd på erfaring. Han hadde slett ikke fått sin dannelse teoretisk, gjennom vitenskapelige studier, slik våre dagers lærde har fått sin. De ordspråkene i boken som handler om gårdsdrift, minner ikke om en som var spesielt innviet i jordbrukets hemmeligheter.

Det strider helt mot sjelelivets lover og mot erfaringen å si at Salomo ikke kunne ha skrevet innledningen til samlingen fordi hans harem var beryktet. Der advares det, ved skilleveien mellom visdom og dårskap, mot løgn og ekteskapsbrudd. Dessuten viser budene og forbudene i kap. 1–9 aldri direkte tilbake til loven, slik man skulle vente av en profet eller prest. De holder seg innenfor området for den belærende ordspråkdiktningen.

3) Den samme tanken forekommer i mange ordspråk. Ikke bare enkelte ledd, men også hele ordspråk gjentas i de forskjellige delene av samlingen. Av dette følger, sier man, at Ordspråkene ikke kan være av én forfatter. – Men tvert imot er det langt mer sannsynlig at én mann har uttrykt de tankene som var hans egne og ledet ham, ikke bare én gang, men flere ganger, enn at forskjellige forfattere skulle ha hatt de samme tankene og uttrykt dem i omtrent samme form. Også at en setning eller et ledd vender tilbake i forskjellige ordspråk og tankeforbindelser, forklares langt lettere med én forfatter enn med flere. Det kunne bare tyde på flere diktere hvis gjentakelsen av slike ordspråkdeler viste seg å komme av åndelig fattigdom og ren etterligning. At hele ordspråk gjentas, må forklares ut fra måten ordspråkene ble samlet på.

4) Endelig innvender man mot at alle ordspråkene stammer fra Salomo, ordene «Også disse er av vismenn» (24,23). – Men dette betyr ikke at de ordspråk-

kene som følger, er av andre vismenn. Det betyr bare at de kommer fra vise og er ment for vise.

Ordspråkene i kap. 30 og 31 er ikke av Salomo. Ordspråkene i kap. 30 har overskriften «Agur, Jakes sønns ord, mannens guddommelige utsagn til Itiel og Ukkal» (det vil si «Gud er med meg» og «jeg er sterk»), og de innføres som «profetiske utsagn». Agurs navn og person er ukjent, og derfor mente allerede Hieronymus og rabbinerne at navnet var en symbolsk betegnelse for Salomo. Men mot dette taler tilføyelsen «*Jakes sønn*», siden Salomo også i Forkynneren kalles Davids sønn. At ordspråkene betegnes som profetiske utsagn, peker mot en forfatter i den profetiske tidsalderen.

Navnene Itiel og Ukkal er derimot trolig symbolske. De betegner slike ånder som roser seg av å stå i svært nær forbindelse med Gud, og som holder seg selv for sterke i visdom. De pukker på sin visdom og kraft og fornekter den hellige Guds lov, som de mener seg hevet over, og de fornekter Gud ved å tilfredsstille sin kjødelige lyst. Det kan vi slutte av innholdet i alle ordspråkene som er rettet til Itiel og Ukkal.

Kap. 31 har overskriften: «Lemuels, en konges, ord, et utsagn som hans mor lærte ham.» Ifølge dette har altså Lemuel skrevet ned ordspråkene etter hukommelsen. Noen mener at Lemuel var en edomittisk eller arabisk emir. Mot det taler det ekte israelittiske innholdet, som slutter seg til kongeloven i 5 Mos 17,17 ff. Navnet Lemuel er oppdiktet; det ser man av at *melek* (מלך, «konge») står uten artikkel. Hele tittelen er en poetisk fiksjon.

Det var svært passende at ordspråk for en konge ble gitt ham av hans mor. Kanskje hadde forfatteren til og med forholdet mellom Salomo og Batseba i tankene; men Lemuel er likevel ikke det samme som Salomo. Lemuel betyr «den som er vendt til Gud»[1], altså «den som er hengitt til Gud». Innenfor fiksjonen kunne dikteren ikke nevne sitt eget navn uten å bryte den. Kanskje er Agur forfatteren også her.

Stykket om den gudfryktige hustruen (31,10–31) kan også være enten av Agur eller av forfatteren til 31,1–10. Stykket kan lett legges i munnen på kongens mor.

§ 45. Bokens tilblivelse og historie

Vi mangler historiske opplysninger om hvordan vår nåværende samling av Salomos ordspråk ble til. Derfor må vi kombinere det vi er kommet fram til om hvordan de ble skrevet, med de antydningene som ligger i overskriftene. I bokens tre deler finnes det ingen spor av at ordspråkene har blitt til gradvis, eller at de ikke kan stamme fra Salomo. Likevel viser overskriften i 25,1 at samlingen av hele boken ikke stammer fra Salomo, men at ordspråkene i tredje del først ble satt sammen av Hiskias menn.

Men av dette følger ikke bare at det på den tiden allerede fantes en samling av Salomos ordspråk, men også at bokens to første deler da allerede forelå. For hvis Hiskias menn ikke allerede hadde funnet dem som avsluttede deler, ville de ikke ha lagt de ordspråkene de samlet som Salomos, til som en egen del av samlingen. De ville uten tvil ha forent alle Salomos ordspråk til ett udelt

[1] **«den som er vendt til Gud»** lemu er en poetisk form = lemo = le, ל, «til»

hele. Overskriften «Også dette er Salomos ordspråk» (25,1) beviser klart at den samlingen som følger etter den, er laget senere enn de foregående, og at den ble føyd til som et større tillegg av Salomos ordspråk, samlet under Hiskia.

Nå melder spørsmålet seg: Har Hiskias menn selv føyd sin samling til den foregående? I så fall stammer overskriften med sitt «også dette» fra dem. Eller har de bare samlet tillegget i kap. 25–29, mens det var en siste redaktør som føyde det til det foregående? Denne redaktøren skulle da også ha lagt til de senere tilleggene i kap. 30 og 31, satt overskriften 1,1–7 foran boken og dessuten skrevet inn ordene «også dette» i 25,1.

For å svare på dette spørsmålet må vi prøve å skaffe oss et klart bilde av hvordan de enkelte delene ble til, og hvordan de henger sammen med samlingen som helhet. Den første delen, 1,8–9,18, danner et velordnet, sammenhengende hele. Innholdet stemmer ikke bare med forholdene på Salomos tid, men også med Salomos egenart. Derfor må den også i sin nåværende form være skrevet av Salomo selv.

Samlingen i kap. 10–22 inneholder, betraktet for seg, heller ikke noe som kunne tale mot at den stammer fra Salomo. Men av det følger ikke uten videre at den er hans.

Etter 1 Kong 4,32–34 ser det ut til at Salomo hadde anlagt en samling ordspråk som til slutt kom opp i tre tusen, og som i tillegg til det åndelig-moralske området også omfattet naturen. Stedet taler ikke bare om at Salomo har uttalt de tre tusen ordspråkene, men også om at han har skrevet dem ned i en bok. Det synes å gå fram av at de tre tusen ordspråkene han uttalte, stilles sammen med de ett tusen og fem sangene han skrev. Det er jo helt utenkelig at Salomo ikke skrev disse sangene ned.

Men hvordan dette ordspråkverket ble skrevet, eller hvordan denne samlingen var anlagt, kan vi bare gjette oss til. Sannsynligvis var det ikke en ordspråkbok som var skrevet på én gang etter en plan lagt på forhånd, i mer eller mindre streng, systematisk form. Det var heller en samling av de beste ordspråkene, anlagt litt etter litt. Ordspråkene hang fra begynnelsen ikke helt sammen fordi de bare etter hvert ble satt opp i den rekkefølgen de ble uttalt i.

Fra denne store ordspråkboken kan Salomo selv muligens ha trukket ut de moralske eller åndelige ordspråkene i kap. 10–22, og da uten videre fulgt rekkefølgen i den større samlingen. Men det er like mulig at utdraget stammer fra en annen, enten mens Salomo ennå levde, eller etter hans død. I begge tilfeller er det lett å forklare at de enkelte ordspråkene mangler indre sammenheng, og likeså at de samme ordspråkene gjentas flere ganger.

Når man tenker på at Salomo neppe kan ha laget utdraget før mot slutten av livet, og at han da hadde veket av fra Herrens vei, synes det mest sannsynlig at utdraget stammer fra en annen. Men så mye er sikkert: Den som laget utdraget, har allerede satt det sammen med første del (1,8–9,18), som Salomo selv hadde skrevet, og gitt det samlede verket overskriften i 1,1–7. For andre del kan nok ha vært et selvstendig verk, men det kan umulig første del ha vært.

Første del har så tydelig som mål å anbefale og fremme streben etter visdom at vi må anta at den er en innledning som Salomo fra begynnelsen av ville sette

foran sin ordspråkbok. Derfor må den som laget utdraget i kap. 10–22, ha tatt denne innledningen uforandret med fra det store verket.

Men det skriftet som ble dannet på denne måten, 1,8–22,16, kan ikke tenkes uten den allmenne overskriften i 1,1–7. Fra den samme samleren stammer tillegget i 22,17–24,22 med utfyllingen i 24,23–34. Siden disse stykkene inneholder mer sammenhengende ordspråk, er det svært sannsynlig at samleren fant dem i den skikkelsen de har nå, da han føyde dem til de ordspråkene han selv hadde samlet. Han har tatt dem med som et tillegg fordi de på grunn av sin særegne form ikke kunne tas opp i andre del.

Tredje del inneholder en samling som må betraktes som en «etterhøsting» (*Nachlese*) av Salomos ordspråk. Lærde menn på Hiskias tid har hentet dem fra det salomoniske ordspråkverket som den første samleren allerede hadde brukt, og kanskje til dels også fra andre skriftlige samlinger av Salomos ordspråk som var overlevert til da. Hensikten var å gjøre alle de åndelige ordspråkene den vise kongen hadde skrevet, lett tilgjengelige for folket.

Når det er tale om en slik «etterhøsting», ligger det svært nær å tenke seg at samlerne også tok med salomoniske ordspråk som var overlevert muntlig. Men heller ikke språket i kap. 25–29 ligner folkelige ordspråk som er overlevert muntlig. Innholdet hever seg for det meste over folkelivets område, og formen er for lang og kunstferdig for folkespråket. Ordene i 25,1 utelukker tanken helt: «som har flyttet fra deres sted», det vil si «som har overført». De viser at ordspråkene i kap. 25–29 har stått i en annen, større bok (den store salomoniske ordspråkboken).

Selv antakelsen at Hiskias lærde menn har brukt flere skrifter, er svært usikker. At Salomo har laget flere samlinger, er en antakelse som verken er sannsynlig eller nødvendig.

Samleren av kap. 10–22 hadde nøyd seg med å velge ut helt korte ordspråk. Derfor måtte senere samlere, som så mer på innholdet i ordspråkene enn på formen, finne mange flere ordspråk i Salomos ordspråkbok som de kunne føye til den mindre samlingen, for de unngår som regel enhver gjentakelse. Men hvis Hiskias menn kjente den eldre samlingen, kan vi også uten betenkning anta at de selv har føyd sin samling til den som allerede fantes, og at de har skrevet overskriften i 25,1.

Det finnes nemlig ingen sannsynlig grunn til å anta at de ga ut samlingen som et selvstendig skrift ved siden av den eldre, og at det først var en senere redaktør som slo de to skriftene sammen. Når det til slutt gjelder tilleggene i kap. 30 og 31, taler ingenting mot at også de ble føyd til av Hiskias menn, for man har ingen grunn til å anta at de ble skrevet etter Hiskias tid.

Jobs bok

§ 46. Bokas grunntanke

Loven lærte at det er en sammenheng mellom lidelse og synd. Den så lidelsen som en straff fra den rettferdige og hellige Gud for synden (jf. 1 Mos 3,15 ff.). Den gammeltestamentlige menigheten forstod denne læren gjerne slik at det ved hver enkelt lidelse måtte ligge en tilsvarende synd bak, og den kunne ikke tenke seg en stor lidelse uten en like stor skyld. Videre krevde den lykke for de fromme og ville se bare de ugudelige rammet av ulykke.

Denne oppfatningen ble nok bekreftet av erfaringen i utallige tilfeller, og ofte på en slående måte. Men i mange andre tilfeller syntes den å stå i en sterkere eller svakere motsetning til virkeligheten.

Menn som ikke holdt seg selv for syndfrie, men som likevel viste seg fromme, måtte ofte lide overmåte mye, og da syntes ikke synd og lidelse å stå i et direkte forhold til hverandre. Dermed kom de i harde kamper, der de ofte ble fristet til å anklage Gud for urettferdighet. Kampene og fristelsene deres ble desto større fordi de på den ene siden mente at de måtte se lidelsen sin som en dom der Gud forkastet dem, og på den andre siden ble misforstått av sin samtid.

Bokas forfatter viser nå at denne oppfatningen er ensidig. Han legger fram den nye sannheten at lidelsene ikke bare er straff, men at de også kan ha andre årsaker, som har sin grunn i Guds visdom. Særlig kan de være prøvelser: Når fromheten i dem har vist seg å være oppriktig og sann, skal den gå lutret og styrket ut av dem. Han lærer at et menneske som blir trykket ned av lidelser han ikke kan finne årsaken til, ikke må tvile på Guds urokkelig faste og rettferdige kjærlighet. Han skal heller i ydmykhet erkjenne at hans egen rettferdighet er svak og trenger slike prøvelser for å vise seg oppriktig.

§ 47. Bokas innhold og planDenne grunntanken føres gjennom i boka på følgende måte. I bokas første del, kapittel 1–3, stilles en mann ved navn Job fram for oss. Han er like lykkelig som han er from, og på grunn av sin fromhet mener han at han kan regne med alltid å få være lykkelig (Job 1,1–5). Men Satan setter spørsmålstegn ved om fromheten hans er oppriktig, og på Satans foranledning overgir Gud likevel Job til de dypeste lidelser for å prøve hans troskap. I begynnelsen står Job urokkelig fast i sin tro på Gud og i sin ydmyke hengivelse til hans nådige vilje (Job 1,6–2,10).

Men til sist bukker han under for lidelsene og bryter ut i den smerteligste klage. Han forbanner sin tilværelse og knurrer over at han er blitt skapt, siden

livet bare er en byrde for ham. Jobs klage er indirekte rettet mot rettferdigheten i Guds styre av verden, og den utløser en strid mellom ham og hans tre venner, som var kommet for å trøste ham (Job 2,11–3,26).

Striden føres så i bokas andre del, kapittel 4–31, mellom Job og vennene. Vennene representerer den rådende oppfatningen og beskylder derfor Job for å ha dratt lidelsene over seg ved store synder. Job hevder på sin side at han er uskyldig, og anklager Gud stadig sterkere og dristigere for urettferdighet.

Samtalen i kapittel 4–31 faller i tre deler. I de to første (kapittel 4–14 og 15–21) trer de tre vennene fram for Job, den ene etter den andre, og han svarer dem. I den tredje delen, kapittel 22–28, trer bare de to første fram mot ham, og derfor svarer han bare dem; den tredje har ikke lenger noe å komme med, og allerede den andre hadde bare hatt svært lite og ubetydelig å bringe fram.

I kapittel 29–31 (slutten av andre del) triumferer Job over vennene. Job har nok slått vennene av marken og vist at den vanlige oppfatningen ikke holder. Men derfor har han ikke rett i alt. Han har ikke rett når han mener at Gud bare piner ham av ren grusomhet. Skal striden avgjøres, må også Jobs urett påvises. Det skjer i det som følger.

Før den siste, sanne avgjørelsen virkelig blir gitt, fører forfatteren fram enda en skikkelse, Elihu (kapittel 32–37). Det han sier og gjør, skal vise at når en ny tanke vil bryte gjennom den gamle tidens skranker, strekker et menneskes dom ikke til, selv ikke det viseste menneskes, for også han står fremdeles innenfor sin tids skranker. Deretter avgjør Gud selv striden ved å åpenbare seg i et tordenvær (Job 38,1–42,9).

Guds dom er dobbel, i samsvar med Jobs doble påstand: a) at han lider uskyldig, og b) at Gud behandler ham urettferdig. Om a) er dommen til fordel for ham og mot vennene (Job 42,7–9), om b) er den mot ham (Job 38,1–42,6). Denne siste dommen lyder slik: Guds gjerninger i naturen vitner om en planmessighet som må få mennesket til å tro at det finnes en slik planmessighet overalt også i den moralske verden, også der det kortsynte mennesket ikke greier å få øye på den. Job har derfor handlet uforstandig når han straks har beskyldt Gud for urettferdighet fordi han ikke kunne se hvorfor han måtte lide. Den negative løsningen på problemet blir altså gitt i Job 38,1–42,9.

Den positive løsningen blir gitt i kapittel 1 og 2 – den fromme lider fordi han prøves – og i bokas avslutning, epilogen (Job 42,10–17), som forteller at Gud gjorde den fromme Job rik igjen. Hele boka består altså av fem avsnitt: 1) kapittel 1–3, 2) kapittel 4–31, 3) kapittel 32–37, 4) Job 38,1–42,9, 5) Job 42,10–17.

§ 48. Forholdet mellom bokas innhold og historienBokas innhold er verken rent historisk eller rent oppdiktet. Forfatteren har med kunstnerisk frihet forent historie og diktning til en helhet. I eldre tid mente man temmelig alminnelig at boka bare inneholder historie.

Men den fullkomne symmetrien i det boka forteller – ikke bare i de store linjene, men også i de minste enkelttrekk (sammenlign for eksempel Job 42,12–13 med 1,2–3) – taler avgjørende mot dette. En slik symmetri finnes svært sjelden eller aldri i virkeligheten. Dessuten er ikke bare talene til Job og vennene hans, men også Guds taler tydelig et verk av forfatterens dikterkunst. Og en del av

prologen (scenene i himmelen) går ut over det mennesker kan erfare, og ligger dermed utenfor historien.

På den andre siden er det likevel sikkert at det ligger noe historisk til grunn for boka, selv om grensen mellom historie og diktning ikke lar seg trekke skarpt. At Job selv har levd, kan vi nok ikke slutte sikkert av Esek 14,14.16.20, der han nevnes ved siden av Daniel og Noah, for Esekiel ser ut til å vise tilbake til boka. Heller ikke Tobit 2,12 og Jak 5,11, som taler om Jobs skjebne, viser det sikkert.

Men navnet hans viser det. Navnet betyr enten «den som er rammet av fiendskap, som lider under fiendtlig trengsel»[1], eller «den som vender om» (etter arabisk). Siden boka framstiller Job som en som lider uskyldig, kan navnet ikke være oppdiktet.

To omstendigheter synes også å være historiske: a) at handlingen foregår i utlandet, enda boka er skrevet i og for teokratiet, og b) at stedet er landet Us, som ikke hadde noen betydning for Israels historie.

Jobs navn og de to nevnte omstendighetene gjør det sannsynlig at forfatteren fant et sagn om en mann i fortiden som hadde lidd stort. På grunn av hans eksempelløse lidelse hadde samtiden gitt ham navnet Job (= Guds eller gudenes fiende), og hver gang man talte om store og uhørte lidelser, ble han nevnt som eksempel.

Forfatteren valgte denne personen som den best egnede til å framstille tanken om den ufortjente lidelsen (prøvelsen), og han formet og utvidet stoffet med kunstnerisk frihet. Det er usikkert om det var en del av sagnet at Job var spedalsk. Vennene og Elihu er nok oppdiktede personer: De tre første er gjort til bærere av den rådende oppfatningen, og Elihu til representant for menneskelig visdom.

§ 49. Hvor boka ble skrevetBoka har mange arameiske og arabiske ord og vendinger (arameismer og arabismer), hendelsene den forteller om, foregikk utenfor Kanaan, og den mangler alle uttrykkelige hentydninger til teokratiet og forholdene der. Ut fra dette har mange sluttet at den er en oversettelse av et utenlandsk verk, enten arameisk, arabisk eller edomittisk. Men arameismene og arabismene hørte til det høyere poetiske språket. Og at forfatteren ikke uttrykkelig hentyder til teokratiet og forholdene der, viser bare hvor stor kunst han har brukt for å holde fast ved det ståstedet utenfor teokratiet som sagnet ga ham.

Den overordentlig originale språkformen viser at boka ikke kan være en oversettelse, og den ekte teokratiske tankeverdenen som preger den helt igjennom, viser at den ikke er et utenlandsk verk. Boka må være skrevet av en israelitt. Men hvor ble den skrevet?

Fordi forfatteren viser stort kjennskap til egyptiske forhold, slutter noen at han skrev boka i Egypt. Men for det første er de tingene som tilhengerne av dette synet har i tankene, ikke utelukkende egyptiske. Gruvedrift, som det tales om i Job 28,1–11, fantes for eksempel ikke bare i Egypt, men også i Arabia og Kanaan

[1] **«den som er rammet av fiendskap, som lider under fiendtlig trengsel»** Ijob, איוב, er en passiv navneform av ajab, איב, «å være fiendtlig»

(jf. 5 Mos 8,9). For det andre kan forfatterens kjennskap til Egypt forklares også uten at man antar at han bodde der. Det var alltid betydelig samkvem mellom Egypt og Kanaan, og særlig var det slik i den tiden da boka må være skrevet, nemlig i Salomos tid.

Andre mener at boka er skrevet i Sør-Judea, i området vest for Dødehavet. Gjennom dette området gikk handelsveien mellom Babylon og Egypt. Med denne antakelsen mener de best å kunne forklare at forfatteren kjente utenlandske sagn, arabiske varer og dyr og babylonske og egyptiske tanker. Men i Salomos tid, da boka ble skrevet, kjente mange godt til utlandet og særlig til Arabia (jf. 1 Kong 10), og læren om Satan er opprinnelig hebraisk. Boka er sannsynligvis skrevet i Jerusalem, teokratiets midtpunkt, der også all visdom var samlet.

§ 50. Når boka ble skrevet

Ingen gammeltestamentlig bok er det så stor uenighet om å tidfeste som Jobs bok. Noen, særlig eldre forskere, mener at den ble skrevet i Moses' tid (sannsynligvis av Moses selv) eller til og med i patriarkenes tid. Andre mener at den først ble skrevet i det babylonske eksilet eller til og med først i det 4. århundre før Kristus – en forskjell på et par tusen år. Atter andre plasserer den i Davids og Salomos tid, eller i alle fall i tiden mellom Salomo og Jeremia.

Synet om at boka ble skrevet før Moses eller i Moses' tid, er galt av flere grunner:

a) Bokas grunntanke forutsetter ikke bare lovens lære om sammenhengen mellom synd og straff, men også at den ensidige oppfatningen av denne læren gjennom lengre tid hadde rådet i Israel.

b) Formelt sett – i versbygning, strofebygning, språkets skjønnhet og planens finhet – står boka øverst blant verkene i den hebraiske poesien. Men et slikt verk kan ikke stå ved begynnelsen av litteraturen. Sammenligner man Jobs bok med verkene fra Moses' tid og dommertiden, ser man et merkbart framskritt i diktekunsten.

c) I boka finner vi forestillinger fra en senere tid, for eksempel tanken om den guddommelige visdom (sammenlign Job 28 med Ordspråkene). Bokas eldgamle preg fra før Moses' tid er et resultat av forfatterens kunst.

Heller ikke det motsatte synet, at boka ble skrevet i eller etter eksilet, holder. For uten tvil kjente allerede Esekiel og Jeremia den (jf. Esek 14,14.16.20; sammenlign Jer 20,14–18 med Job 3,3–10; 18 osv.). Arameismene i språket er poetiske. Og læren om Satan og englene er verken kommet inn i Det gamle testamentes religion gjennom parsismen (persernes religion), eller blitt formet av en israelitt under persisk innflytelse. Den er eldgammel og teokratisk (jf. 3 Mos 16: Asasel).

Vi er dermed henvist til tidsrommet mellom Moses og Jeremia, eller – siden det av alle muligheter er minst sannsynlig at boka ble skrevet i dommertiden – til tidsrommet mellom Davids og Salomos tid og Jeremia.

Et skritt nærmere målet kommer vi ved at allerede Jesaja og Amos kjente boka (sammenlign Jes 19,5 med Job 14,11, og Am 5,8 med Job 9,9; 38,31). Dette viser at boka må ha eksistert allerede på Ussias tid, det vil si ved slutten av 800-

tallet og begynnelsen av 700-tallet før Kristus. Helt fram til målet fører et annet faktum: Tidsrommet mellom Salomo og Ussia utmerker seg ikke ved teokratisk litterær skaperkraft, og aller minst ved en så stor og mesterlig skaperkraft som den vi møter i Jobs bok.

Dette siste faktum viser tydelig at boka må være skrevet i Davids og Salomos tid, den poetiske litteraturens blomstringstid. Mange ting taler for at den ble skrevet i denne tiden:

1) Nettopp i Davids tid måtte de fromme israelittene gjennomgå mange tunge lidelser. Disse fremkalte sterke indre kamper og store anstrengelser for å få lidelsene til å stemme med loven. Det vitner mange av salmene fra den tiden om, for eksempel Sal 3, Sal 6, Sal 12, Sal 13, Sal 22, Sal 38, Sal 39 og flere. De frommes lidelser, de indre kampene de fremkalte, og strevet med å forstå Guds rettferdighet mot de fromme utgjør den mest passende historiske bakgrunnen for en bok som vår. Og den lyriske litteraturen som de ga støtet til, utgjør det mest passende litterære grunnlaget for den. I sine livfulle skildringer og smertefulle klager samler Jobs bok i ett bilde det som ligger spredt her og der i de såkalte klagesalmene. Jobs bok forholder seg til de nevnte salmene som Høysangen (også fra Salomos tid) forholder seg til Sal 45. Det synes nettopp å være et kjennetegn ved litteraturen fra Salomos tid at den allsidig og utførlig utviklet de tankene som spirte fram i Davids tid. Til en slik oppgave hadde man tid, og man var utrustet med alle midler.

2) I Salomos tid, som nøt godt av indre og ytre fred, søkte man å bygge ut Guds rike i jordisk henseende. Nettopp den interessen for de jordiske tingene som kjennetegner den tiden, møter oss sterkt i Jobs bok. Den samme forkjærligheten for naturen som preger Salomos tid, kommer også til uttrykk i vårt dikt. Gjennom forbindelsen med verdens mektige riker, som var kommet i stand på Salomos tid, kunne denne tiden også bedre enn noen annen tilfredsstille disse interessene. Arabia med sine skatter (jf. Job 22,24 og kapittel 28) stod den gang åpent for Israel (jf. 1 Kong 9,26.28 og 10,1 ff.). Det samme gjelder Egypt og dets underverker (sammenlign Job 30,29; 39,16 ff.; 40,10 ff. med 1 Kong 3,1 og 9,28).

3) I Jobs bok står den åndelige utviklingen på nøyaktig samme trinn som i Salomos tidsalder. Forestillingene om tilstanden etter døden, særlig i dødsriket (*Sjeol*), er for eksempel de samme i Jobs bok som i Salmene og Ordspråkene.

4) Ikke bare innholdet, men også formen passer med at boka ble skrevet i Salomos tid. Teokratiet hadde da nådd toppunktet av sin ytre utvikling. Den ytre lykken svarte til friskhet og kraft i det indre, åndelige livet, og det er forutsetningen for en kraftfull diktning. Det finnes ingen annen tid enn Salomos som man med større rett kunne tilskrive dette diktverket. I originale tanker og fullkommen form overgår det alt annet den hebraiske poesien har å by på.

5) Jobs bok er svært nær i slekt med Ordspråkene. Mange ord forekommer bare i disse to skriftene. Dette slektskapet tyder på at forfatterne av de to bøkene levde på samme tid.

Men vi kan tidfeste boka enda litt nærmere. Vi har sett at Jobs bok og Ordspråkene er i slekt i tanker og språk. Men forholdet mellom dem er enda nærmere.

Flere steder i de to bøkene ligner nemlig så mye på hverandre i innhold og form (sammenlign Ordsp 8,25 med Job 15,7, og Ordsp 13,9 og 20,20 med Job 21,17, med flere) at det ikke er nok å si at forfatterne levde på samme tid. Den ene må ha kjent den andres skrift. Og det kan neppe være tvil om at Jobs bok er den eldste, for den er svært original. Språket i Ordspråkene utelukker derimot ikke at forfatteren har brukt andre skrifter – det tyder heller på det. Altså må Jobs bok være skrevet før Ordspråkene.

At den ikke kan være skrevet i Davids tid, ser man av det forholdet mellom boka og de såkalte klagesalmene som allerede er nevnt. Det ser man også av at boka har flere steder felles med Salmene, og der er det uten tvil salmene som har den opprinnelige formen (jf. for eksempel Job 9,27; 10,20–21 og Sal 39,14; Job 7,10; 14,2 med Sal 103,15–16). Forfatteren av boka var visst en av Salomos «vise», kanskje en av dem som nevnes i 1 Kong 4,31.

§ 51. Bokas enhet

De nyere kritikerne har erklært flere deler av Jobs bok for uekte. Det gjelder særlig prologen (kapittel 1 og 2), epilogen (Job 42,7–17) og Elihus tale (kapittel 32–37).

Mot at prologen og epilogen er ekte, har man ført fram:

1) At de står i motsetning til diktets grunntanke. Men det er nettopp diktets grunntanke som kommer til uttrykk i dem (jf. § 46). Prologen er heller ikke i strid med Jehovas tale i Job 38 ff. Den talen skal bare vise at mennesket ikke har lov til å dømme over Guds handlinger i den moralske verden, siden det i naturen viser seg en stor planmessighet. Denne planmessigheten må føre mennesket til den tanken at det finnes en like stor planmessighet i menneskenes verden. Men hva Guds plan med Job var, viser prologen. Det sømmer seg ikke for Gud å åpenbare sin plan for Job. Han kan bare vise mennesket til naturen og by det å tie.

2) Videre har man ført fram mot prologens ekthet at den legger vekt på offer, mens selve boka ikke taler om de teokratiske ofrene. Men offer var felles for Israels religion og hedenskapet.

3) At prologen er skrevet på prosa, mens diktet er skrevet i den høyeste poesi. Men dette henger sammen med innholdet: Der det skal fortelles, hører poesiens høye flukt ikke hjemme. Også hos profetene står svært poetiske steder og enkle historiske avsnitt side om side (jf. Jes 7 og Jer 25).

4) At prologen bruker gudsnavnet Jehova, mens selve diktet nesten uten unntak bruker Eloah. Men i prologen er det forfatteren som taler, i diktet Job og vennene hans. I diktet prøver de alle å erkjenne Gud som Jehova uten å nå dette målet. I prologen hadde Job erkjent Guds vesen som Jehovas vesen (jf. Job 1,20 ff.) før prøvelsen kom. I diktet har han mistet denne erkjennelsen.

5) At Job 1,21–22 og 2,10 står i motsetning til kapittel 3. I de to første stedene viser Job seg nemlig fullstendig hengiven, mens han i kapittel 3 knurrer mot Gud. Men fordi lidelsene varer så lenge, mister Job den hengivenheten han hadde i begynnelsen.

Det som taler avgjørende for at prologen og epilogen er ekte, er at diktet uten dem er ufullstendig og uforståelig.

Mot at Elihus tale er ekte, har man ført fram:

1) At Elihu ikke er nevnt blant personene i prologen. Men prologen nevner bare hovedpersonene, ikke alle som opptrer i striden. Elihu gir seg til kjenne som en ung mann og en bifigur. Det rette stedet å omtale ham var først der han våger å begynne å tale.

2) At Elihus taler ikke bare svekker innholdet i Jehovas taler, men til og med gjør dem overflødige. Denne påstanden går ut fra at problemet blir løst i Elihus taler, eller, om det ikke skulle være tilfellet, at man i alle fall kan se hans løsning som en forberedelse til Jehovas løsning. Men langt mer sannsynlig er det at Elihus taler slett ikke gir løsningen. De er bare skrevet av forfatteren for å vise at menneskelig tenkning ikke kan løse knuten. Særlig taler det for dette synet at Elihu tydelig framstilles som en forfengelig og innbilsk mann.

Fra Salomos død til Ussia og Jeroboam II

§ 52

Etter Salomos død ble riket hans delt i to da de ti stammene falt fra: Judariket og Tistammeriket. Med delingen sank rikets glans, og med den sank også poesiens blomstring. Nedgangen ble desto sterkere fordi de to rikene i lang tid førte krig mot hverandre og slik svekket hverandre, og fordi alle de mindre folkene rundt om etter hvert løsrev seg fra Israels herredømme, ja ofte gikk til angrep på Israel. I Tistammeriket kom i tillegg den falske religiøse grunnvollen som Jeroboam I hadde lagt med billeddyrkelsen, og i Judariket de gjentatte frafallene. I dette tidsrommet er Judarikets historie en stadig veksling mellom frafall og reformasjon.

At en teokratisk litteratur ikke så lett kunne vokse fram i Tistammeriket, er sannsynlig allerede på forhånd. Kalvedyrkelsen og baalsdyrkelsen måtte kvele enhver spire til en slik litteratur. Av poesi hadde man i dette riket bare verdslige sanger (jf. Am 6,5) og avguderiske tempelsanger (jf. Am 8,3).

De store profetene som trådte fram i Tistammeriket, var menn av handling og det muntlige ord, ikke av skrift og litteratur. Hele livet deres var en uavbrutt kamp, så de fikk ikke tid til også å virke gjennom skrifter. Først profeten Jona, det siste leddet i Elias profetskole, skriver.

Likevel ble historien om de store profetene Elisa og Elia skrevet ned i profetskolene, og disse opptegnelsene ligger til grunn for det Kongebøkene forteller om dem. Dessuten hadde man historiske årbøker, «Israels kongers bøker», som ligger til grunn for den delen av Kongebøkene som handler om Tistammerikets historie.

I Judariket var det i tiden mellom Salomo og Ussia også så godt som slutt på den poetiske litteraturen. Poesien krever ytre blomstring, men den var ugjenkallelig borte. Bare ved én anledning ble det skrevet noen salmer: under Josjafat, da en mengde folk gikk sammen for å drive Israel bort, men ble slått av Gud selv på en umiddelbar og underfull måte. Disse salmene er Sal 83, 47 og 48.

Derimot ble det i denne tiden skrevet ikke så få historiske verk. De kan deles i to grupper: a) Noen har historien fra Davids og Salomos periode som emne, b) andre historien fra den tiden da forfatteren selv skrev. Av skriftene i den første gruppen har vi to bevart: Samuelsbøkene, som inneholder teokratiets historie

fra Samuels fødsel til Davids siste tid, og Ruts bok. Den forteller riktignok om ting som ennå hører til dommertiden, men den står likevel i forbindelse med Davids person og Davids kongeslekt.

Til den andre gruppen historiske skrifter hører følgende verk, sju i alt, som alle er gått tapt:

1) Profeten Natans ord, om Salomos historie.

2) Ahias, sjiloanittens, profeti, som også gjaldt Salomos historie.

3) Jedis syner om Jeroboam. Alle tre nevnes i 2 Krøn 9,29.

4) Profeten Sjemajas ord, om Rehabeams historie.

5) Profeten Iddos ord, som også behandler Rehabeams historie. Begge nevnes i 2 Krøn 12,15.

6) Profeten Iddos *midrasj* (= *commentarius*, «utleggelse»), om Abias historie (2 Krøn 13,22). Den er sannsynligvis identisk med «Iddos ord».

7) Jehus, Hananis sønns, ord, som gjelder Josjafats historie (2 Krøn 20,34).

Alle disse historiske skriftene er skrevet av profeter. Av det følger at historien må være skrevet fra et profetisk synspunkt, og at spådommer var flettet inn i selve fortellingen. I denne tiden blomstrer altså en profetisk historieskrivning. Ved siden av den fantes det også en annen, mer verdslig historieskrivning, for også Judarikets konger hadde sine årbøker. Ifølge 2 Krøn 20,34 ble likevel enkelte av de nevnte profetiske skriftene tatt inn i årbøkene. Disse profetiske skriftene og årbøkene ligger til grunn for Judarikets historie i Kongebøkene og enda mer i Krønikebøkene.

§ 53. Salmene fra Josjafats tid: Sal 83, 47 og 48

1. Salme 83. *Innhold:* Salmen begynner med et rop om hjelp (Sal 83,1–2). Deretter skildres nøden (v. 3–9): Først taler forfatteren om det fiendene gjør (v. 3–5), og så om hvor mange de er (v. 6–9). Ikke mindre enn ti folk har sluttet forbund mot Israel, med Moab og Ammon som anførere. I v. 10–19 utdyper han bønnen i v. 2. Han minner Gud om hans frelsesgjerninger i gamle dager (v. 10–13), ber ham vende sin vrede mot fiendene (v. 14–16) og fremme sin egen ære og fiendenes undergang.

Når salmen ble skrevet: Det kan neppe være tvil om at salmen vår ble skrevet under Josjafat. Det var da flere folk med Moab og Ammon i spissen sluttet forbund for å drive Judarikets innbyggere ut av landet, det vil si gjøre Guds verk fra Josvas tid til intet (jf. 2 Krøn 20). Dette støttes av samsvaret mellom fortellingen i 2 Krøn 20 og de historiske antydningene i salmen. I Krønikebøkene og i salmen går en mengde folk sammen mot Juda. I begge er Ammon og Moab anførerne. I begge er målet å drive Israel bort fra landet (sammenlign 2 Krøn 20,11 med Sal 83,5.13). Og i begge går de fram med list (sammenlign 2 Krøn 20,2 med Sal 83,4).

Andre mener at salmen er langt yngre. Noen henfører den til Nehemjas tid, andre til makkabeernes. Mot begge disse antakelsene taler allerede at Amalek nevnes blant fiendene, enda den siste resten av Amalek ble utryddet under Hiskia (1 Krøn 4,41–43). Det samme gjør den underordnede plassen assyrerne

har blant fiendene (v. 9). Salmen ble skrevet før seieren, mens faren ennå stod på. Forfatteren er en asafitt.

2. Salme 47. *Innhold:* Alle jordens folk blir oppfordret til å prise Herren med glede (v. 2), fordi han er fryktinngytende og hele jordens Herre (v. 3). Det ser man av seieren han nettopp har vunnet over flere folk, og av vernet han dermed har gitt landet sitt (v. 4–5). Etter seieren farer Herren opp til himmelen igjen, og alle konger skal lovsynge ham når han farer opp (v. 6–8). Herren er konge over folkene – det har man nettopp fått erfare (v. 9). Forfatteren slutter med en spådom: Han ser alle konger med sine folk slutte seg til Israel for å tjene Israels Gud (v. 10).

Også denne salmen gjelder høyst sannsynlig hendelsen under Josjafat som er nevnt ovenfor. Kanskje ble den sunget på slagmarken av en av korahittene som var til stede. Det var nemlig korahitter med i hæren, og man priste Gud på slagmarken (jf. 2 Krøn 20,19.26).

3. Salme 48. *Innhold:* Sangeren priser Jerusalems herlighet som Herrens by (v. 2–4). Byen har nettopp nå vist denne verdige høyheten. Fremmede konger hadde samlet seg mot den, men knapt hadde de fått se den før de måtte flykte (v. 5–9). I v. 10–12 takker sangeren for denne Guds gjerning, og han slutter med å oppfordre til å overlevere minnet om seieren til ettertiden.

Som Sal 83 er salmen uten tvil foranlediget av den nevnte hendelsen under Josjafat. Det taler for dette: 1) at angrepet kom fra flere konger, 2) at de ble slått uten å ha nådd fram til selve byen, og 3) at undergangen deres sammenlignes med at en Tarsis-flåte går under. Under Josjafat ble nemlig en judeisk Tarsis-flåte ødelagt i Rødehavet (jf. 2 Krøn 20,36–37). Også denne salmen er skrevet av en korahitt.

Ruts bok

I dommertiden dro betlehemitten Elimelek med familien sin til Moabs land på grunn av en stor hungersnød. Der døde han og hans to sønner, som hadde giftet seg med to moabittiske kvinner. Da hungersnøden i Israel var over, vendte hans hustru No'omi tilbake til hjemlandet, fulgt av sine to svigerdøtre. Underveis prøver hun å få dem til å vende hjem igjen. Den ene gjør det også, men den andre, Rut, vil ikke, for hun tror på Israels Gud og elsker svigermoren sin. Så kommer de begge til Betlehem (Rut 1).

Rut går ut for å sanke korn på åkrene. Herren, som hun tror på, fører det slik at hun kommer til åkeren til en fornem betlehemitt ved navn Boas, en slektning av svigermoren hennes. Boas legger merke til henne og gir henne gaver (Rut 2). Da hun kommer hjem, forteller hun svigermoren hva som har hendt henne. No'omi kommer da i hu at Boas er en slektning av henne, og legger en plan for at Boas skal gifte seg med Rut. Rut setter planen ut i livet, og den lykkes. Hun blir Boas' hustru og Davids stammor, for David nedstammer fra Boas (Rut 3 og 4).

Forfatterens hensikt med boka er ikke å anbefale svogerekteskap (leviratsekteskap). Det som fortelles om svogerekteskapet, har bare underordnet betydning. Bokas hensikt er heller ikke å gi Davids ættetavle. Ættetavlen i boka er ikke fullstendig nok til å påvise Davids avstamning, og dessuten ville selve historien om Rut vært helt unødvendig om forfatteren bare ville gi Davids ættetavle. Forfatteren vil heller vise at Herren lønner de hedningene som tror på ham. Men han hadde også den bihensikten å vise hvilke fromme og edle forfedre David og hans slekt stammet fra.

§ 55. Når boka ble skrevetBoka forutsetter at David var blitt konge, og er altså skrevet etter det. Ut fra Rut 4,7, der dommertiden blir sett på som en svunnen tid, kan man slutte at den er skrevet lenge etter dommertiden, og altså også temmelig lenge etter at David ble konge. Et mer bestemt svar på hvor gammel boka er, får vi gjennom forholdet til Samuelsbøkene. Samuelsbøkene opplyser ikke om Davids avstamning. Ruts bok synes å skulle fylle dette hullet i historien, og den må derfor være skrevet etter Samuelsbøkene, som ble skrevet i den første tiden etter Salomo. Den må være skrevet mens Davids hus regjerte.

§ 56. Bokas troverdighetDet er blitt påstått at bokas innhold er oppdiktet. Som grunn har man ført fram at Elimeleks sønner har navn som stemmer med skjebnen deres. Men i Det gamle testamente finnes det en mengde navn med betydning, for Guds forsyn sørger for at menneskenes skjebne og navn svarer

til hverandre. Mot at boka er diktning, taler særlig ættetavlen den slutter med. Personer som Boas og Rut kan umulig være oppdiktet.

Man kan ikke engang påstå at forfatteren har behandlet stoffet sitt med dikterisk frihet. Alt boka inneholder, kan godt være historisk. Forfatteren har bare fortalt hendelsen i en poetisk ånd og med et belærende formål. Kilden hans var uten tvil familietradisjon.

§ 57. Bokas språklige særpregRuts bok utmerker seg ved flere språklige særtrekk. Annen person entall femininum perfektum ender på -ti (תִי–; jf. *samt* (שָׂמְתָּ, «du la») og *sjakhavti* (שְׁכַבְתִּי, «du la deg»), Rut 3,3–4). Videre skrives *alef* (א) i stedet for *he* (ה) i slutten av egennavn (jf. Rut 1,20). Og i stedet for det feminine suffikset *-n* (ן) brukes det maskuline suffikset *-m* (ם jf. Rut 1,8–9).

Disse språklige særtrekkene kan oppfattes som kaldeismer (arameiske trekk), og i så fall vitner de om at boka ble skrevet sent. Men de kan også oppfattes som arkaismer eller som trekk fra folkemålet. Det siste er den riktige forståelsen: Forfatteren har latt personene i boka tale det språket de virkelig talte. Det språklige slektskapet mellom boka og Samuelsbøkene taler imot at språket tyder på en svært sen opprinnelse. Sammenlign for eksempel Rut 1,17 med 1 Sam 3,17, og Rut 4,4 med 1 Sam 9,15 og 20,2.12.

Samuelsbøkene

§ 58. Navn, innhold og hensikt

De såkalte Samuelsbøkene var opprinnelig én sammenhengende bok. Delingen i to bøker er de aleksandrinske oversetternes verk. Fra Septuaginta (LXX) kom delingen inn i Vulgata, og derfra inn i våre hebraiske bibelutgaver. De aleksandrinske jødene kalte disse to bøkene 1. og 2. Kongebok. Våre Kongebøker var dermed for dem 3. og 4. Kongebok. I den gresktalende verden ble de også iblant kalt «Kongerikenes bøker». Også her følger Vulgata LXX ved å kalle dem *libri regum* («kongenes bøker»).

Det lar seg ikke avgjøre om det var LXX som forandret navnet «Samuels bok» til «Kongebøker», eller om boken på den tiden allerede het «Kongebok». I våre masoretiske utgaver kalles de nå Samuelsbøkene. Det navnet er helt upassende, for det betegner bare en liten del av innholdet. Navnet må nemlig sikte til innholdet, siden bøkene ikke er skrevet av Samuel. Likevel kan man også si at Samuel er den egentlige hovedpersonen, den ledende skikkelsen i den åndelige fornyelsen og reformasjonen i Israel.

Innhold: Fortellingen begynner der Dommerboken slutter, og går fram til Davids siste tid. Den inneholder altså teokratiets historie fra Eli og Samuel og fram til Davids siste år. Elis historie er likevel underordnet, noe som allerede går fram av at bøkene begynner med fortellingen om Samuels fødsel. Det som alle de ulike tidene i boken har felles, er den fornyelsen Israel fikk del i gjennom dem. Bokens innhold er altså Israels reformasjonstid.

Boken faller naturlig i tre deler:

I: 1 Sam 1–7: Samuels historie.

II: 1 Sam 8–31: Sauls historie.

III: 2 Sam: Davids historie.

Første del forteller om Samuels fødsel og barndom, om ondskapen til Elis sønner og farens svakhet, om dommen over Elis hus og straffen som rammet både huset og hele Israel, og til sist om hvordan Samuel trådte fram, gjennomførte sin reformasjon og styrte folket.

Annen del faller igjen i to underavdelinger: a) 1 Sam 8–15: Sauls regjering før David ble salvet til Israels kommende konge; b) 1 Sam 16–31: Sauls regjering fra da av og til hans død. Den første underavdelingen forteller hvordan Israel krevde en konge, og hvordan Samuel valgte Saul til det; hvordan Saul seiret

over filistrene, men ble forkastet fordi han var egenrådig og ulydig mot Gud. Personene i denne delen er Samuel og Saul.

Den andre underavdelingen forteller hvordan David ble salvet til konge etter at Saul var forkastet. Videre fortelles det hvordan han kom i kontakt med Saul, utmerket seg ved sitt mot og vakte Sauls sjalusi. Saul forfulgte ham i lang tid, så David til slutt måtte flykte til filistrene. Underavdelingen slutter med fortellingen om at Saul falt i et slag mot filistrene. Hovedpersonene her er Saul og David. Samuel har forlatt scenen; hans siste handling er å salve David.

Også tredje del faller i to underavdelinger, og den andre av dem deler seg i flere avsnitt. I den første underavdelingen framstilles David som konge over Juda (2 Sam 1–4), i den andre som konge over hele Israel (2 Sam 5–24). Den første forteller hvordan David oppførte seg etter Sauls død, hvordan alle stammene unntatt Juda valgte Sauls sønn til konge, og til sist hvordan Juda på den ene siden og alle de andre stammene på den andre førte krig mot hverandre. Underavdelingen slutter med mordet på Isjboset, som fører til at David får hele Israel.

Den andre underavdelingen faller i tre avsnitt: a) 2 Sam 5–10; b) 2 Sam 11–20; c) 2 Sam 21–24. Det første avsnittet skildrer Davids styre over Israel fram til hans fall. David gjør Sion til sin residens, seirer over filistrene og fører paktens ark til Sion. Deretter vil han bygge Herren et tempel, og får da det løftet fra Herren at han ville bygge David et hus, slik at hans ætt skulle regjere over Israel til evig tid og seire over alle folkene omkring.

Det andre avsnittet, 2 Sam 11–20, forteller om Davids fall og følgene av det: Salomos fødsel, Amnons ugjerning mot Tamar og Absaloms mord på ham, Absaloms opprør, Davids flukt og opprørernes undergang.

Det tredje avsnittet kan betraktes som et tillegg til det første og det andre. Det handler hovedsakelig om Davids siste seirer, og om at han lot folket telle og ble straffet for det med pest. Dessuten inneholder det Davids sang etter at Gud hadde reddet ham fra alle hans fiender, Davids siste ord og en liste over Davids helter.

Merk at forfatteren selv slett ikke har markert disse delene skarpt i boken. De følger bare av historien den forteller, og glir over i hverandre etter hvert som fortellingen skrider fram.

Hensikt: Boken er ikke et «kongespeil», slik noen har villet hevde. Den skal ganske enkelt fortelle teokratiets historie fra Samuels fødsel til Davids siste tid, det vil si Israels reformasjonshistorie.

Boken forteller svært utførlig om de personene som er dens hovedemne, så det kan se ut som den består av en rekke biografier. Men slik er det likevel ikke. Teokratiets historie i tiden fra Samuels fødsel til Davids død var knyttet til enkelte store personligheter. Derfor kunne Israels historie i dette tidsrommet ikke fortelles på noen annen måte enn ved en utførlig skildring av disse personenes liv. De var ikke privatpersoner, men offentlige personer, som sto i den aller nærmeste forbindelse med hele teokratiets historie.

§ 59. Når bøkene ble skrevet

Noen mener at Samuelsbøkene og Kongebøkene har én og samme forfatter, eller i det minste at Samuelsbøkene stammer fra samme forfatter som Kongebøkene. Hvis det var riktig, ville de være fra det babylonske eksil, for Kongebøkene er fra den tiden. Men grunnene som føres fram for denne meningen, holder ikke, og det kan anføres svært sterke grunner mot den.

Man har sagt at Samuelsbøkene og Kongebøkene har samme plan: Sammen skal de framstille historien om det israelittiske kongedømmet, og 1 Sam 1–7 skulle da være en innledning til den. Men to forfattere kan jo godt følge én og samme plan, ved at den senere tar opp og fullfører den tidligeres verk. Man har også sagt at begge bøkene har samme stil og språk. Men overensstemmelsen innskrenker seg til noen få faste uttrykk. Dette taler mot at de er ett verk eller har samme forfatter:

1) Samuelsbøkene siterer aldri kildene sine; Kongebøkene derimot viser svært ofte til dem.

2) Samuelsbøkene har én type avslutning. Slutten av 1. Samuelsbok forteller om undergangen til Davids fiende Saul, slutten av 2. Samuelsbok om undergangen til Davids fiender, opprørerne. Begge bøkene har altså en ensartet avslutning. Kapitlene 21–24 i 2. Samuelsbok er nemlig et tillegg.

3) Språket i Samuelsbøkene er langt friskere og nesten helt uten arameismer; i Kongebøkene er det stikk motsatt.

4) I Samuelsbøkene finner man ikke spor av at de er skrevet i eksil.

5) I Kongebøkene finnes bestemte faste vendinger som vi ikke møter i Samuelsbøkene.

Av den tredje og fjerde grunnen går det fram at boken ikke kan være skrevet i eksilet. Også det at boken ikke viser tilbake til kildene sine, vitner om dette.

Dessuten forutsetter Kongebøkenes forfatter at Samuelsbøkene finnes. I 1 Kong 1,1 knytter han sin bok til Samuelsbøkene med et *ve* (ו, «og»), og mange steder ser han tilbake til dem, særlig til 2 Sam 7, profetien om at Davids hus skal regjere for evig.

At boken er skrevet etter Davids død, selv om den ikke forteller om den, går fram av 2 Sam 5,5, der Davids regjeringsår blir oppgitt. 1 Sam 27,6 fører oss enda lenger fram i tiden. Der heter det: «Derfor har Siklag tilhørt Judas konger helt til denne dag.» Slik kunne bare en forfatter som levde etter at Davids og Salomos rike var delt, uttrykke seg. Boken er altså skrevet etter rikets deling. Av måten kildene er brukt på, og av hvor friskt språket er, går det fram at den er skrevet ikke lenge etter delingen.

At forfatteren ikke forteller om Davids død, forklares med at denne hendelsen hørte mer til Salomos historie enn til Davids. Derfor blir den også først behandlet der, i 1 Kong 1 og 2. Davids regjering var i det vesentlige avsluttet allerede før han døde. Salomos tronbestigelse hang derimot nøye sammen med Davids sykdom, alderdom og død. Også spørsmålet om hvorfor Salomos historie ikke er fortalt, lar seg lett besvare: Salomos regjering hadde en helt annen karakter enn Davids, og med den begynner en ny periode, frafallets periode.

§ 60. Kildene

Samuelsbøkene er så utførlige at det er sannsynlig, ja sikkert, at forfatteren har brukt kilder. Hvilke var disse kildene, hva slags kilder var de, og hvordan har han brukt dem?

I boken møter vi en rekke sanger og dikt: Hannas lovsang (1 Sam 2,1–10), folkets seierssang (1 Sam 18,6), Davids klagesang over Saul og Jonatan (2 Sam 1,17–27) og over Abner (2 Sam 3,33 f.), Davids salme etter alle hans seirer og farer (2 Sam 22) og Davids siste ord (2 Sam 23,1–7).

1) For ett av disse poetiske stykkene, Davids klagesang over Saul og Jonatan, blir kilden nevnt, nemlig «Den rettskafnes bok» (2 Sam 1,18). Det er ikke usannsynlig at også de andre sangene sto i denne boken. I alle fall må de være hentet fra en diktsamling. En slik samling er altså Samuelsbøkenes første kilde.

2) Av 1 Krøn 29,29 f. får vi vite at Samuel, Natan og Gad hadde skrevet Davids historie (eller deler av den). Verkene deres ble kalt Samuels, Natans og Gads *debarim* («ord», «beretninger») – fordi forfatterne var profeter. Ut fra denne tittelen bestod de nok av fortellinger med innflettede profetier. Det er på forhånd svært sannsynlig at vår forfatter også har brukt disse bøkene. De var skrevet av høyt ansette menn, og ifølge det nevnte stedet i Krønikebøkene var de svært innholdsrike og nøyaktige. Den som ville fortelle Davids historie så utførlig som vår forfatter gjør, kunne umulig overse dem.

Men vi kan også påvise spor av dem i selve Samuelsbøkene. Hele historien om Eli, Samuel og Saul fram til 1 Sam 12 er fortalt fra et profetisk ståsted. Alt i denne delen dreier seg om Guds ord. Det samme gjelder 1 Sam 13,1–15 og kapittel 15 og 16. Disse delene av verket er høyst sannsynlig hentet fra Samuels verk. Fra Natans verk stammer tydeligvis 2 Sam 7, 11 og 12, fra Gads 2 Sam 24.

3) Resten av verket må være hentet fra kongeannalene. 2 Sam 8,16 viser at slike fantes allerede under David. Der blir det blant Davids embetsmenn nevnt en *maskir*, det vil si en historieskriver. Jf. 1 Krøn 27,24, der det rett ut tales om kong Davids krønike (annaler).

Kjennetegnet på de delene som stammer fra annalene, er den mer verdslige karakteren. Slik må 1 Sam 13,16–23 (jf. kapittel 14) være hentet fra annalene for Sauls regjering, for der gis bare en kort oversikt over Sauls kriger. Slik kan 2 Sam 8 bare ha Davids annaler som kilde, for der tales det likeledes om Davids kriger og seirer, og der står en liste over hans embetsmenn. Det samme gjelder 2 Sam 23, der det gis en oversikt over Davids helter. Og endelig gjelder det historien om hvordan David ble forfulgt i 1. Samuelsbok, og historien om Davids kriger med Isjboset og om Absaloms opprør i 2. Samuelsbok.

Den tredje litteraturperioden

Den profetiske perioden, eller verdensrikenes periode

§ 61. Periodens navn, omfang og inndelingOversikt over det den frambrakte-Den tredje perioden i den gammeltestamentlige litteraturen omfatter tiden fra Ussia og fram mot Aleksander den stores opptreden, det vil si fra 800 til midten av 300-tallet før Kristus – et tidsrom på fire og et halvt hundre år. Den kan kalles «den profetiske perioden», fordi den profetiske litteraturen ikke bare er hovedlitteraturen i denne tiden, men også særpreger den. Man kan også kalle den verdensrikenes periode, for verdensrikene trer fram når perioden begynner, og står i blomst så lenge den varer.

Perioden deler seg igjen i tre stadier etter de tre verdensrikene som avløste hverandre: 1) det assyriske, 2) det kaldeiske og 3) det persiske stadiet. Det første stadiet kan også kalles det jesajanske etter sin hovedperson, Jesaja, og det andre det jeremianske etter sin hovedperson, Jeremia.

Litteraturen fra denne perioden må deles i tre slag:

1) Den profetiske litteraturen. Den deler seg igjen i a) den assyriske, b) den kaldeiske og c) den persiske delen. Til den assyriske tiden hører bøkene Jona, Joel, Amos og Obadja, Hosea, Jesaja, Mika og Nahum. Til den kaldeiske tiden hører Habakkuk og Sefanja, Jeremia og Esekiel. Daniels bok danner overgangen til den persiske tidens profetiske litteratur, som består av Haggai, Sakarja og Malaki.

2) Den poetiske litteraturen. Den deler seg i a) lyrisk og b) belærende diktning, og den lyriske igjen i α) salmer – den hellige tempellyrikken – og β) klagesanger (elegier). Også i denne perioden ble det bare skrevet salmer ved enkelte store begivenheter: 1) Assurs nederlag under Hiskia (det første verdensrikets fall); 2) kaldeernes voksende innflytelse over Israel mot slutten av Judas selvstendighet; 3) tiden like etter hjemkomsten fra Babel. Den elegiske diktningen frambrakte Jeremias klagesanger over Josjias død (jf. 2 Krøn 35,25) og Jeremias klagesanger over Jerusalems ødeleggelse. Bare de siste er bevart for oss.

b) Den salomoniske visdomslitteraturen har bare ett verk å vise til: Forkynneren (Kohelet), som ble skrevet etter eksilet.

3) Den historiske litteraturen. Den deler seg i to slag: a) ikke-kanoniske og b) kanoniske skrifter. Til de første hørte: 1) to biografier skrevet av Jesaja, det vil si skildringer av én enkelt konges regjering – hans framstilling av Ussias regjering

(2 Krøn 26,22) og av Hiskias regjering (2 Krøn 32,32); 2) annalene over Israels og Judas konger. Alle disse er gått tapt.

Til de kanoniske hørte: 1) Kongebøkene. De er et kort utdrag av Israels og Judas annaler fra Salomo til Jerusalems ødeleggelse og av andre kildeskrifter, og de ble skrevet i siste halvdel av det babylonske eksilet. 2) Krønikebøkene og Esras bok. Begge stammer fra samme forfatter og ble skrevet omtrent midt på 300-tallet før Kristus. 3) Nehemjas bok og Esters bok, som er omtrent samtidige med Krønikebøkene og Esras bok.

§ 62. Profetisk litteratur før den egentlige profetiske litteraturen

I en viss forstand begynner den profetiske litteraturen allerede med Moses. Stykker som 3 Mos 26 og 5 Mos 28–30, 32 og 33 har profetisk karakter. Men her står den profetiske litteraturen ikke på egne ben; den er bare tatt inn i verker som hører til den historiske litteraturen.

Med Samuel begynner en historieskrivning som ikke bare ser historien fra et profetisk ståsted, men som også fletter enkelte profetier inn i de historiske beretningene. Men heller ikke her har vi ennå noen egentlig profetisk litteratur. Det historiske innholdet er langt det største; de profetiske stedene er bare bisaker og selv en del av historien.

Endelig kan heller ikke de profetiske salmene regnes til den profetiske litteraturen. Det fantes to slag slike salmer:

1) Profetiske salmer som bygger på løftet i 2 Sam 7, og som er en lyrisk utfoldelse av det, for eksempel Sal 2, 110 og 72 osv.

2) Profetiske salmer som kjemper mot en fariseisk oppfatning av loven. Her blir loven tolket for å verne den mot fariseisk misbruk. Til disse salmene, som alle er av Asaf, hører for eksempel Sal 50 og 82.

Heller ikke disse to gruppene kan regnes til den profetiske litteraturen, for de er helt igjennom lyriske. Den profetiske litteraturen begynner først etter salmelitteraturens blomstringstid.

§ 63. Hvorfor den profetiske litteraturen oppstoDen profetiske litteraturen oppsto av to grunner. På den ene siden var Israel blitt forherdet, og det gjorde det nødvendig at folket ble forkastet og at både tistammeriket og Judariket gikk i oppløsning. På den andre siden trådte verdensrikene fram, og det var ved dem de israelittiske statene ble oppløst.

Ved denne oppløsningen ble Israel nemlig et framtidens og håpets folk. Det var umulig at det skulle forkastes for alltid; en dag måtte det bli gjenopprettet. Denne gjenopprettelsen, Israels *apokatastasis*, er hovedemnet i profetenes forutsigelser. Fordi gjenopprettelsen hørte framtiden til, måtte de føle seg drevet til å overlevere profetiene sine om den til ettertiden.

Dessuten hang Israels forkastelse sammen med at hedningene ble tatt inn i teokratiet. Også om dette måtte profetene tale, og slik skildre hele den framtidige utviklingen av Guds rike på jorden. Også dette måtte drive dem til å skrive ned for ettertiden det de hadde sagt om det. Generelt ble profetien, som før

hadde holdt seg innenfor Israels grenser, verdenshistorisk – slik også Israels egen historie nå ble flettet inn i verdenshistorien.

Den profetiske litteraturen i sitt første stadium§ 64. Rekkefølgen av skrifteneRekken av skrifter fra det assyriske stadiet må begynne med Jona, for denne boken er sannsynligvis den eldste profetboken. Etter sin art danner den overgangen fra den historisk-profetiske litteraturen til den rent profetiske, slik den også ellers er et enestående verk som ikke kan stå i rekken sammen med de andre profetbøkene.

Etter Jona kommer den judeiske profeten Joel. Hans rent profetiske bok kan kalles den profetiske litteraturens program, for den inneholder grunntrekkene i alle profetiske forutsigelser. Etter Joel følger Amos, som slutter seg svært nær til Joel; han var riktignok fra Juda, men virket i tistammeriket og handler om det. Deretter kommer den judeiske profeten Obadja, som igjen slutter seg til dem begge. Alle disse profeterte bare under Ussia og Jeroboam II.

Etter dem trer Hosea fram i tistammeriket, den siste profeten som virket i dette riket. Også han begynner å profetere under Ussia og Jeroboam II, men fortsetter under de følgende judeiske kongene helt til begynnelsen av Hiskias regjering, og han slutter seg igjen til Amos.

Samtidig med ham profeterer stadiets hovedprofet, Jesaja, i Judariket. Han trer fram etter Jeroboam IIs tid, i Ussias siste år, og virker i det minste fram til Hiskias sekstende regjeringsår. Noe senere, under Jotam, trer også Mika fram i Juda; han sluttet å profetere omtrent samtidig med Hosea, nemlig i begynnelsen av Hiskias regjering. Hele rekken slutter med Nahums bok. Nahum var nok israelitt (fra tistammeriket), men virket i Juda kort etter Sankeribs nederlag i Hiskias sekstende år.

Man kan dele rekken i to: a) litteraturen fra tiden før Assur kom i berøring med Juda og b) litteraturen fra tiden etter, det vil si den egentlige assyriske tiden. Til den første delen hører de fire første: Joel, Jona, Amos og Obadja; til den andre de fire siste: Hosea, Jesaja, Mika og Nahum.

§ 65. Forholdet mellom skriftene fra det assyriske stadiet og profetenes muntlige virksomhetUt fra forfatternes muntlige virksomhet deler de profetiske skriftene fra det assyriske stadiet seg i fem grupper.

Første gruppe er Jonas bok. Den handler mer om historien om Jonas sendelse enn om selve sendelsen, og den er mer historisk enn profetisk av karakter.

Til andre gruppe hører de skriftene som inneholder enten enkelte profetier fra én bestemt anledning eller et kort sammendrag av profetens virksomhet over et ganske kort tidsrom. Disse skriftene er Joel, Amos, Obadja og Nahum.

Til tredje gruppe hører de skriftene som inneholder et sammenhengende sammendrag av mange taler holdt over et lengre tidsrom: Hosea og Mika.

Fjerde gruppe utgjøres av første del av Jesajas bok, kapittel 1–39. Her har vi enkelte taler, holdt på bestemte tidspunkter, samlet til kretser av profetier (for eksempel Jes 1–6 og 7–12).

Femte gruppe utgjøres av andre del av Jesajas bok. Den inneholder en sammenhengende framstilling av Israels framtid og ble helt fra begynnelsen bare skrevet ned.

Profeten Jona

§ 66. Jona fram til han ble sendt til Ninive

Jona, Amittais sønn, var fra byen Gat-Hefer i Sebulons stamme. Han var altså galileer og borger av tistammeriket (jf. 2 Kong 14,25). Han trådte fram mot slutten av den israelittiske kongen Joasjs regjering eller i begynnelsen av Jeroboam IIs, med den profetien at tistammeriket skulle vinne tilbake sine gamle grenser – de grensene som var fastsatt i loven, men som var gått tapt under Jeroboams farfar og oldefar.

Denne profetien sluttet seg til en profeti av Elisja og fullførte den (jf. 2 Kong 13,17–19), slik at Jona førte videre det Elisja hadde begynt. Derfor hørte han sannsynligvis også til profetskolen etter Elia og Elisja, og det blir enda mer sannsynlig når vi ser at han i selve boken opptrer omtrent som Elia og har en karakter som ligner hans. Sammenlign Jona 4,3.8.9 med 1 Kong 19,4.

Elisjas og Jonas profetier hadde hatt som mål å føre det frafalne tistammeriket til omvendelse ved godhet. Men da de gikk i oppfyllelse, fikk de tvert imot motsatt virkning. Alle tidligere midler til å omvende Israel hadde slått feil, og oppfyllelsen av disse profetiene var Guds siste middel; etter det var det ikke annet igjen enn å forkaste folket. Jona hadde forkynt Guds siste nådesvelgjerning, og den samme profeten ble nå den som forkynte dommen om forkastelse – ikke direkte, men indirekte, ved at han ble sendt til hedningene.

§ 67. Bokens innholdHerren ber Jona forkynne omvendelse for folket i Ninive (Jona 1,1–2). Med sitt snevre, partikularistiske sinnelag kan Jona ikke finne seg i denne befalingen, for den ser ut til å oppheve den gammeltestamentlige pakten og innebære at Israel blir forkastet. Derfor flykter han, i håp om at Gud skal gi befalingen til en annen profet (1,3).

Men det gjør ikke Herren; han sender en stor storm. Jona får da erfare hvor mottakelige hedningene er for forkynnelsen av Israels tro, og stormen ender med at han blir kastet i havet (1,4–16). Jona blir slukt av en stor fisk og dermed reddet fra å dø i havet. I fiskens buk vender han om og takker Herren for frelsen, som han dels allerede hadde opplevd og dels trygt håpet på. Deretter spyr fisken ham ut (kap. 2). Når han på nytt får befaling om å gå til Ninive, gjør han som Herren sier, og forkynner omvendelse for folket der.

Ninives folk vender om og slipper dermed den undergangen profeten hadde truet dem med (kap. 3). Jona er misfornøyd med at byen ikke gikk under. Han har fått erfare at hedningene er svært mottakelige for den sanne kunnskap om

Gud og for gudsfrykt, og at Gud for alvor vil at de skal vende om til ham; likevel vil han ikke finne seg i at Ninive ble spart. Han knurrer over Herrens barmhjertighet mot hedningene.

Da viser Herren ham ved en enkel hendelse at han ikke bare er jødenes Gud, men også hedningenes, alle menneskers Gud. Han lar en plante vokse opp over Jonas hode og skjerme ham mot solen, og så lar han en orm ødelegge planten, så solen stikker Jona i hodet og han er nær ved å dø. Da Jona knurrer over dette, holder Gud fram for ham hvor galt det ville vært om han, Herren, ikke skulle forbarme seg over den utallige mengden av mennesker, når Jona hadde medynk med et tre som han verken hadde skapt eller fått til å vokse.

§ 68. Hvordan innholdet skal forstås

Jonas bok er verken en lignelse som er funnet på for å belære, en myte, et gammelt folkesagn med noen historiske innslag eller et slikt sagn bearbeidet for å belære. Den inneholder ren historie – og vel å merke typisk historie, det vil si historie som peker framover som forbilde. Det ser vi av den plassen Jonas sendelse har i Guds rikes historie. Både Jonas person og hans sendelse er typiske. Jona er et forbilde på Herren og apostlene, og hans sendelse er et forbilde på apostlenes sendelse til hedningene.

Endelig er historien om sendelsen slik at den i vesentlige trekk er et forbilde på Kristi og apostlenes historie. Jona var galileer, og det samme var Herren og hans disipler. Jona var den profeten som forkynte Israel det siste nådebudskapet, og han var den første som brakte hedningene nådens budskap, etter at Israel hadde vist seg utakknemlig.

Han trer fram med sin sendelse til Ninive på en tid da Israels spredning sto for døren, og verdensrikene nettopp skulle begynne sin virksomhet. Gjennom begge deler skulle folkene forberedes på Kristi komme og evangeliets forkynnelse i hele verden – ved Israels spredning på en positiv måte, ved verdensrikenes virksomhet på en negativ måte. Israel skulle gi folkene grunnelementene i kunnskapen om Gud; verdensrikene skulle ta fra dem all den åndelige eiendom de hadde, for å gjøre dem mottakelige for det evangeliet kunne bringe.

Jonas sendelse innleder den forberedelsen som begynte i hans tid og varer fram til Kristus. Han står ved begynnelsen av forberedelsens tid, Kristus ved begynnelsen av oppfyllelsens tid. Hans sendelse er så å si en guddommelig demonstrasjon mot Israel og samtidig et tegn på det som fra nå av skulle begynne å forberedes.

Jonas partikularisme – og i den er han bare en representant for sitt folk – fører til at han blir kastet i havet og slukt av en fisk. Han ligger tre dager og tre netter i dens buk, og først etter det kommer han fram i lyset igjen og utfører sitt verk. På helt samme måte ble Herren drept av det jødiske folkets partikularisme, hvilte tre dager og tre netter i jordens skjød og sto så fram igjen for å la sine disipler forkynne evangeliet for alle hedninger.

Fra Joppe, det samme stedet som Jona flyktet fra (jf. Jona 1,3), går Peter for å forkynne evangeliet for den første hedningen, Kornelius (jf. Apg 10). Og slik Jona blir sendt til Ninive etter å ha forkynt forgjeves for Israel, erklærer Paulus

at han på grunn av sine landsmenns forherdelse fra nå av bare vil vende seg til hedningene.

Tanken bak at Jona blir sendt, er at Gud som Skaper er alle menneskers Gud, ikke bare Israels, og at han derfor en dag må ta seg av den verden som hittil har vært overlatt til seg selv. Når Israel, det utvalgte folket, er kommet dit at det forherder seg, begynner han å ta seg av den hedenske verden, og når Israels forherdelse er fullendt, tar han seg fullt ut av hedningene. Den veldige verdensbyen Ninive representerer hele hedningeverdenen.

§ 69. Når boken ble skrevet, og hvem som skrev denBoken kan inneholde historie uten å stamme fra Jona selv, men den kan neppe gjøre det uten i det minste å være skrevet i hans tid eller kort tid etter. Mot begge deler har man anført at språket er kaldeiserende, slik man ellers bare finner det i de siste bøkene i kanon. Men man har glemt at Jona var galileer, det vil si at han bodde i den delen av Israels land som lå nær Syria. Bokens arameismer kan derfor godt forstås som galileismer, og i boken har vi en prøve på galileisk prosa fra 800-tallet.

Bokens innhold er så overordentlig at det ikke er rimelig at noen andre enn Jona selv har skrevet det ned. Er det han som har skrevet det, er boken på den ene siden en syndsbekjennelse og på den andre en sterk advarsel til Israel. Gud har latt Jona skrive ned historien om sin sendelse for å advare folket mot å bli stående i sin forherdelse.

Profeten Joel

Joel ser i Ånden en forferdelig ødeleggelse av Judas land, utført av talløse fiendtlige skarer som viser seg for hans øyne i bildet av gresshoppesvermer (Joel 1,2–2,11: kapittel 1 skildrer ødeleggelsen, 2,1–11 ødeleggeren). I Ånden står profeten midt i ødeleggelsens tid, og han formaner folket til omvendelse (2,12–17).

Da han ser at folket vender om, lover han at de fiendtlige hærskarene skal bli ødelagt, så landet igjen kan blomstre (2,18–22), og at læreren til rettferdighet skal bli sendt (2,23a). Denne sendelsen fører til både jordisk (2,23b–27) og åndelig velsignelse (3,1–2). Ånden, som hittil bare er gitt til noen få av det jødiske folket, skal utøses i rikt mål over hele folket.

Etter at Ånden er utøst, følger dommen (3,3–22), og den blir varslet på forhånd ved store tegn på himmelen og på jorden (3,3–4). Alle som i sannhet påkaller Herren og blir kalt av ham, skal da bli frelst (3,5).

Dommen består i at alle jordens folk samler seg mot Jerusalem for å ødelegge byen, som etter dommen over Israel nå er blitt en hellig by. Men mens de har tenkt å utslette Guds rike og dets midtpunkt, har Gud latt dem samle seg mot byen for å ødelegge dem alle på én gang – og det gjør han nå også. Etter dommen skal det i det hellige land være en uendelig fylde av jordisk og åndelig velsignelse (3,23–26).

Dommen over Israel, som profeten ser i kapittel 1 og 2, er dommen gjennom verdensrikene; de fiendtlige hærmassenes undergang er verdensrikenes undergang, og etter den blomstrer Guds rike. «Læreren til rettferdighet» er Kristus, som har brakt en uendelig fylde av himmelsk og også jordisk velsignelse over Guds rike. Utøsingen av Ånden er den utøsingen som begynte med pinsen og går gjennom alle tider. Dommen er endelig dommen over de folkene som ved tidens ende vil samle seg til det siste, avgjørende angrepet på kirken. Da skal de selv falle, mens kirken blomstrer i full herlighet og uforstyrret fred.

I første rekke taler Joel bare om det jødiske folket og om hvordan Guds rike utvikler seg der. Dommen i kapittel 1 og 2 er en dom over Juda, utøsingen av Ånden (kap. 3) gjelder det samme folket, og angrepet på Jerusalem (Joel 3,6–26) er et angrep på selve byen. Joel 3,23 taler om Kanaans herlighet, og hedningene kommer bare inn i boken som fiender av Judariket, Guds rike. Likevel er hele Guds rikes utvikling skildret i boken.

Den er skildret indirekte, for hedningene er ikke annet enn greiner som er podet inn på det jødiske treet. Det som sies om treet, gjelder også greinene.

«Læreren til rettferdighet» blir altså også sendt til hedningene, og utøsingen av Ånden skjer også blant dem. Angrepene (Joel 3,6–26) gjelder ikke bare det jødiske folkets hovedstad, for Jerusalem er ikke bare Judas, men hele Guds rikes hovedstad. Dessuten forutsetter dette angrepet mange mindre angrep.

Man kan ikke si at Joel utvikler *in abstracto* – som rene prinsipper – de lovene som Guds rikes utvikling bygger på. Det gjør han bare indirekte, ved å tegne selve utviklingen. Lovene er: først dommen over det falne gudsfolket, så omvendelse og utøsing av Ånden, så et nytt angrep på Israel fra hedningenes side, og endelig at hedningene blir fullstendig tilintetgjort.

§ 71. Er innholdet i kapittel 1 og 2 en allegori eller ikke?Striden om Joel 1 og 2 er en allegori eller ikke, er like gammel som bibeltolkningen. De som mener at Joel i de to første kapitlene taler om en virkelig gresshoppeplage, viser – foruten til at allegorien ville bli altfor lang – særlig til to ting: Gresshopper skader alltid landet, aldri menneskene, og i 2,4–7 blir de sammenlignet med en krigshær. «Det er urimelig,» sier man, «at en krigshær skal sammenlignes med en krigshær.»

Men disse innvendingene mot den allegoriske forståelsen kommer av at man blander sammen bilde og allegori. Joel ser i Ånden virkelig gresshopper, det vil si fiendtlige hærskarer i skikkelse av gresshopper. Da må han la dem fortære det gresshopper pleier å fortære, og samtidig kan han sammenligne dem med hærer.

At den allegoriske forståelsen er riktig, går fram av 2,17 og 2,20. I 2,17 ber man Gud om ikke å overgi sin arv til vanære, så hedningene får herske over dem. Altså må det som går forut, handle om et innfall av hedninger i jødenes land. Riktignok har noen villet oversette «så hedningene håner dem». Men *masjal be* (משל ב) betyr alltid «herske over», aldri «håne».

I 2,20 kalles hæren «den nordlige», og det navnet passer bare på en hær, ikke på en gresshoppesverm. Gresshoppene kommer nemlig svært sjelden til Israels land fra nord, men nesten alltid fra ørkenen i sør, og den veldige svermen Joel i så fall skulle tale om, kan umulig komme fra et strøk der gresshoppene ikke hører hjemme. I det samme verset sies det om hæren at den har handlet hovmodig og gått ut over sitt oppdrag, og det passer slett ikke på dyr.

Dessuten har alle profetene som viser tilbake til Joel 1 og 2, forstått disse kapitlene allegorisk; jf. Am 7,1–3; Jes 13,6; 24,7; Sef 1,14–15.

§ 72. Når Joel levdeJoel må ha levd før Amos og altså senest under Ussia og Jeroboam II, for Amos har lest Joels bok og viser tilbake til den. Joels utsagn i Joel 3,21 setter Amos først i sin egen bok (Am 1,2). Skildringene i Joel 1 og 2 gjentar han med få ord i Am 7,1–3, og løftene i Joel 3,23 gjentar han i Am 9,13.

Men man strides om Joel levde under Ussia og Jeroboam II, kort før Amos, eller tidligere, under den judeiske kongen Joasj midt på 800-tallet. For den siste meningen viser man særlig til at han ikke regner syrerne blant Judas fiender, enda de mot slutten av Joasjs regjering gjorde innfall i Juda (jf. 2 Kong 12,17–18; 2 Krøn 24,23–24). Da må han ha levd før den tid, altså midt i Joasjs regjering.

Videre hevder man at Joel 3,24 forutsetter at edomittenes ugjerning under Joram av Juda ennå ikke var hevnet; da må han ha profetert før Amasja, Joasjs

sønn, som tuktet dem (jf. 2 Kong 14,7). Og boken skal være skrevet nettopp midt i Joasjs regjering fordi det ikke er kongen, men templet og presteskapet som trer fram i den; i første del av sin regjering sto Joasj nemlig under ledelse av ypperstepresten Jojada.

Men det syriske innfallet under Joasj var av liten betydning, og det er ikke Joels hensikt å regne opp alle Judas fiender, bare de viktigste. Videre står edomittene i Joel 3,24 sammen med egypterne bare som representanter for alle Judas fiender. At presteskapet og templet trer så sterkt fram i boken, kommer nok av at Joel selv var prest. Dessuten blomstret tempeltjenesten også under Ussia. Mot antakelsen at Joel levde under Joasj, taler det at profetien først begynner under Ussia.

At Joel for øvrig er en svært gammel profet, ja, den eldste, ser vi av at han ennå ikke nevner noe enkelt verdensrike som redskap for straffen; han ser bare generelt at talløse skarer ødelegger jødenes land. Det samme viser det at han tegner hele Guds rikes utvikling i store trekk; et slikt maleri som Joel gir i sitt skrift, passer nettopp for begynnelsen av den tiden da profetene skrev. Joel er den profetiske litteraturens program.

Profeten Amos

§ 73. Amos' liv og bakgrunn

Amos var gjeter fra byen Tekoa, som lå tolv romerske mil sørøst for Jerusalem, nær Dødehavet, i en egn med rike beitemarker (jf. Am 1,1; 7,14–15). Også boken hans vitner om at han var gjeter, for den er full av bilder fra gjeterlivet, og i språket finner man spor av at han var en mann av folket. I Am 5,11 og 6,10 skriver han for eksempel *samek* (ס) for *sin* (שׂ).

Etter Am 1,1 og 7,9 flg. profeterte Amos i tistammeriket under Jeroboam II og Ussia. Han dro dit opp fra Juda mens begge kongene satt på tronen, det vil si i Jeroboam IIs siste år, mellom 811 og 784 før Kristus. Trolig ble den fromme gjeterens hjerte opprørt over det han hørte om avgudsdyrkelsen, hovmodet og umoralen i tistammeriket. Selv om han ikke var profet, kjente han en trang til å stå fram som botspredikant, og til denne trangen kom Guds kall – slik David ble kalt fra fåreflokken til å bli konge (jf. Am 7,15).

I tistammeriket møtte Amos likevel snart motstand, i Betel, avgudsdyrkelsens hovedsete. Kalvepresten Amasja anklaget ham for kong Jeroboam fordi han hadde forutsagt at Herren ville reise seg mot Jakobs hus med sverdet. Amasja kalte denne profetien en sammensvergelse mot kongehuset og ba Amos dra hjem og profetere der (jf. Am 7,9 flg.). Det sies riktignok ikke at han faktisk ble fordrevet fra tistammeriket, men det er svært sannsynlig.

Da han var kommet hjem, skrev han boken sin. Foruten det han hadde talt (Am 7), inneholder den mye annet som han bare skrev ned. Steder som Am 2,12; 8,11 flg. og særlig 7,10–17 viser at Amos virkelig skrev boken etter at han hadde virket muntlig, og at han føyde mye til det han hadde talt. Han ville virke skriftlig der han ikke kunne gjøre det muntlig, for det avguderiske folket skulle ikke gå under uten å være advart.

Amos' virksomhet knytter seg til Jonas. Det Jona hadde erklært indirekte ved å bli sendt til Ninive, erklærte Amos direkte da han forkynte for tistammeriket at Gud ville forkaste det. Jona fikk ikke i oppdrag å forkynne nåde og undergang for Israel; i stedet lot Gud en annen profet stå fram – en fremmed, en gjeter – og nettopp derfor måtte han gjøre et desto dypere inntrykk på det frafalne folket.

Som forfatter knytter Amos seg til Joel, sin judeiske forgjenger. Han setter et ord av Joel først i boken sin (jf. Joel 3,21 med Am 1,2) og viser generelt tilbake til

Joels profeti. Joels løfter var blitt misbrukt: Israel tok dem til seg, enda de ikke var gitt til det, og dette misbruket går Amos imot. Joels dom over hedningene i den siste tid blir hos ham en dom i den nåværende tid over Israels fiender og over det frafalne Israel selv (jf. Am 1,2 med Joel 3,21).

Amos' bok skiller seg fra Joels på tre måter:

a) Amos refser syndene, mens fordervelsen hos Joel bare antydes (jf. Joel 2,12–13).

b) Amos truer med at ett enkelt, fjernt og vilt folk skal falle inn i landet, mens Joel bare ser fiendene som ødelegger landet, som talløse hærer.

c) Joels trusler mot hedningene rundt Israel (Joel 3,9–13) blir hos Amos til en rekke små profetier.

Forskjellen kommer av at Joel ennå står utenfor den kretsen av profeter fra den assyriske tid som begynte med Amos. Joel står ved porten, Amos allerede innenfor.

Av samme grunn favner Joels profeti også langt videre enn Amos'.

§ 74. Bokens innhold

Amos' bok deler seg naturlig i to: 1) taler (Am 1–6) og 2) syner med taler og fortellinger knyttet til dem (Am 7–9). Første del deler seg igjen i to: a) en innledende profeti (kap. 1 og 2) og b) kap. 3–6, som igjen er delt i fire avsnitt: kap. 3, 4, 5 og 6. Avsnittene er markert ved at de begynner med *sjim'u* (שִׁמְעוּ), «Hør!»

Andre del inneholder fem syner. Til det tredje er knyttet fortellinger om hva Amos fikk oppleve da han sto fram i tistammeriket, og til det fjerde og femte taler.

Amos begynner med å forkynne dom over alle de hedenske folkene rundt Israel og over de to israelittiske rikene selv. Hedningefolkene skulle dømmes for de mange og grove forbrytelsene de hadde begått mot Israel i fiendskap mot Herren, og de to israelittiske rikene fordi de hadde falt fra Herren. Det gjaldt særlig tistammeriket; det gir profeten den siste plassen, og dets synder og straff omtaler han mest utførlig. Redskapet for straffen er først og fremst assyrerne, men de blir ikke nevnt.

Profetiene i Am 1 og 2 slutter fra det mindre til det større (*a minori ad majus*): Blir hedningene straffet for sine synder mot Israel, hvor mye mer må da Israel, som Herren har gitt så mye, straffes for sitt frafall!

Det profeten hadde sagt i siste del av profetien i kap. 1 og 2, som særlig gjelder tistammeriket, utvikler han i kap. 3–6, men slik at han av og til også tar hensyn til Juda. Am 2,6–16, den første talen mot tistammeriket, er temaet; kap. 3–6 er utførelsen av det.

Etter å ha imøtegått alle innvendinger som kunne reises mot ham, refser han Israels kalvedyrkelse, tillit til egen kraft, overdådighet og urettferdighet mot de fattige. Han truer dem med Herrens dag, det vil si med at et fjernt og vilt folk skal falle inn i landet, trenge dem over hele deres område og føre dem langt bort i eksil (jf. Am 5,27 og kap. 6–8).

I synene i kap. 7–9 truer profeten Israel med undergang, i de to første på en symbolsk måte, i det tredje også med klare ord. Ved de to første synene ber

han for folket; ved det tredje vil Herren ikke lenger høre hans forbønn. Denne egentlige trusselen (Am 7,7–9) førte til at Amos ble forfulgt, og det forteller han om i 7,10–17. Det fjerde synet betyr at folkets ende er kommet, og stadfester det tredje. (*Talen som er knyttet til det, utvikler trusselen og begrunner den*; Am 8.)

Det siste synet truer templet i Betel med ødeleggelse, og talen som følger, utvikler på samme måte trusselen i synet. Men denne siste talen inneholder også et løfte: Folket skal ikke gå til grunne i dommens tid. Resten skal vende tilbake til Davids hus, som da skal stå der i sin gamle glans og prakt og legge under seg alle folkene omkring. Landet skal da i sannhet være et land som flyter med melk og honning, og Israel skal bo i det for evig (Am 9).

Profeten Obadja

Når Obadja levde, er svært omstridt, men meningene kan deles i to hovedgrupper: Noen holder ham for en profet fra eksilet, andre for en profet som virket under eller endog før Ussia.

To ting taler mot at Obadja profeterte i det babylonske eksil, etter Jerusalems ødeleggelse:

a) Ob 11 flg. kan ikke handle om en ødeleggelse av Jerusalem som allerede har skjedd, men om en som skal komme; profeten må forutsi undergangen. Edomittene blir nemlig advart mot å ta del i fiendtlighetene mot Jerusalem, og en slik advarsel er helt malplassert når det hele allerede har funnet sted.

b) En stor del av Obadjas profeti finnes igjen i Jeremias profeti mot Edom (Jer 49,7–22). Hvem av dem er da den opprinnelige? Vi må svare: Obadja. For det første tar Jeremia gjerne deler av eldre profetier mot de fiendtlige folkene inn i sine egne profetier mot dem (jf. Jer 48 med Jes 15 og 16, profetien mot Moab). For det andre danner de stedene som Obadja har felles med Jeremia, en sammenhengende helhet hos Obadja, mens de hos Jeremia er spredt over hele profetien. For det tredje mangler alt det Jeremia har felles med Obadja, Jeremias preg, og det forekommer aldri ellers hos ham; derimot finner vi hos Obadja ingen av de tankene og vendingene i profetiene mot Edom som er særegne for Jeremia. For det fjerde er Obadjas tale dristigere, livligere, kortere og vanskeligere enn Jeremias. Nå ble Jer 49,7–22 og alle profetiene mot hedningene i Jer 46,1–49,33 skrevet i Jojakims fjerde år, kort etter slaget ved Karkemis (Circesium) mellom Nebukadnesar og Neko i 606. Altså må Obadja ha profetert før dette året og dermed før Jerusalems ødeleggelse.

Noen holder ham riktignok for en eldre profet, men mener at Ob 11 flg. sikter til en tidligere erobring av Jerusalem – enten den under Amasja eller den under Joram. Mot begge disse antakelsene taler:

a) at Ob 11 flg. ikke kan sikte til noe som allerede er forbi;

b) at hendelsen i Ob 11 flg. er altfor stor til at det kan dreie seg om erobringen av Jerusalem under de to nevnte kongene. Det kan på dette stedet ikke være tale om noen annen hendelse enn Jerusalems katastrofe under Sidkia;

c) at den profetiske litteraturen ikke begynner før Ussia, altså ikke under Amasja og Joram.

Mot at Ob 11 flg. sikter til erobringen av Jerusalem under Amasja, taler dessuten at de som den gang inntok Jerusalem, efraimittene, ikke kunne kalles

«fremmede» (Ob 11). Mot oppfatningen at Ob 11 sikter til erobringen under Joram, taler dessuten forholdet mellom Obadja og Joel. De har en mengde tanker og uttrykk felles, så den ene må ha kjent den andres skrift, og det kan ikke være tvil om at det er Obadja som har kjent og brukt Joels. Flere steder hos Obadja er nemlig et kort sammendrag av det Joel sier mange steder, og andre steder hos ham kan knapt forstås uten Joels profeti.

Obadja profeterte altså under Ussia, kort etter Joel og Amos, og Ob 11 flg. må forstås som profeti. Dette stemmer også med den plassen Obadja har fått blant de tolv profetene, som er ordnet etter tiden.

§ 76. Innholdet i Obadjas profetiObadjas profeti er rettet mot edomittene som Judas falske og troløse brødre.

Han begynner med å forkynne at flere folk skal slå seg sammen mot Edom til et ødeleggende angrep. Edoms høye og faste boliger skal ikke hjelpe dem; de rike skattene deres skal bli plyndret og den krigerske ungdommen drept, så Edom blir et svært lite og foraktet folk (Ob 1–9; profetiens første del, *straffen*).

Edom blir straffet for hvordan de oppførte seg mot sine brødre, judeerne, da Jerusalem gikk under: De hjalp fienden og viste den største skadefryd. Derfor skal de sammen med alle folk straffes på Herrens dag, når han dømmer hedningene (Ob 10–16; andre del, forbrytelsen, *synden*).

Jerusalem derimot skal ikke gå helt under. Israel skal vende hjem til sitt land og ikke bare få sine gamle eiendommer tilbake, men endog utvide dem til alle kanter. Edom skal bli tatt i eie og edomittene utryddet (Ob 17–21; tredje del, *løftet* til Israel).

Profetien om Jerusalems ødeleggelse bygger på erkjennelsen av at folkets synd en gang i framtiden måtte føre ødeleggelsen over det. Profetien om at Edom skulle ta del i Jerusalems katastrofe, bygger på erfaringen av at edomittene var Judarikets svorne fiender og tok del i alt som ble foretatt mot det. For øvrig står Edom hos profeten som representant for alle Israels og Judas fiender. Israels synd trer enda mindre fram hos Obadja enn hos hans forgjenger Joel. Jerusalems ødeleggelse er rett og slett en følge av hedningenes fiendskap mot Israel som Guds folk.

Profeten Hosea

Etter at Amos var drevet ut av tistammeriket, lot Herren en av rikets egne borgere stå fram: Hosea. Hans virksomhet knytter seg til Amos', og han fører verket hans videre (jf. Hos 8,14 med Am 1,4.7.10).

Hoseas virksomhet varte svært lenge, for han sto fram under Jeroboam II og virket ennå under Hiskia (jf. Hos 1,1). Selv om vi antar at han sto fram i Jeroboam IIs siste år og døde i Hiskias første, har han likevel vært profet i over 60 år. Man har funnet en så lang virksomhet usannsynlig, men selve boken stadfester at overskriften (Hos 1,1) er riktig: I Hos 1,4 forutsettes det at Jeroboams hus fremdeles består, og i 10,14 tales det allerede om Salmanassar.

Hosea profeterte mens tistammeriket gikk i oppløsning, og han har dermed samme stilling i dette riket som Jeremia i Juda. Han er tistammerikets Jeremia, det vil si den siste profeten som virket der.

§ 78. Bokens innholdBoken deler seg i to: en symbolsk (Hos 1–3) og en som ikke er symbolsk (Hos 4–14).

Den symbolske delen må være skrevet på et bestemt tidspunkt, nemlig kort før Jeroboam IIs død. Den andre delen inneholder ikke enkelttaler fra forskjellige bestemte tidspunkter, men er en sammenhengende framstilling, skrevet ned ved slutten av profetens lange virksomhet, som kort sammenfatter alt han har talt. Enkelthetene i den gjelder hele tiden fra Jeroboam II til Hiskias første år, selv om én gjelder mer det ene tidspunktet og en annen mer det andre.

Grunntanken som går gjennom hele boken, er at Israel, Herrens hustru, har brutt ekteskapspakten og derfor må støtes bort; men senere, når hun har vendt om, skal hennes mann, Herren, likevel ta henne til nåde igjen. Denne grunntanken fører profeten først utførlig igjennom i symbolsk form i kap. 1–3, og i andre del vender han svært ofte tilbake til den.

Første del, Hos 1–3: Hosea får befaling fra Herren om å gifte seg med en kvinne som han på forhånd vet kommer til å bryte ekteskapet. Ekteskapet hans med denne kvinnen skal nemlig være et bilde på Herrens forhold til det utro Israel (Hos 1,2). Han gjør det, og i hor føder hun ham tre barn, som får symbolske navn; alle antyder de at Herren vil forkaste Israel (1,3–9). Likevel vil Herren en gang ta det forkastede folket til nåde igjen (1,10–2,1).

Profetene skal refse sin mor Israel, som er blitt utro; Herren vil forkaste både henne og barna hennes. De godene Herren har gitt henne, tilskriver hun sine elskere, avgudene, og derfor vil Herren ta sine goder tilbake og gi henne til spott

og skam (2,2–13). Men straffen skal ikke vare evig; det gamle forholdet skal en gang begynne på nytt. Fra da av skal Israel, på ny forlovet med Herren, være trofast og ha fred og overflod av alle goder (2,14–23).

Herren byr profeten på ny å ta til ekte en kvinne som bryter ekteskapet. Han gjør det, men lever ikke sammen med henne; han lar henne bo alene, uten at hun får lov til å ha forbindelse med andre. Dette er et bilde på Israels tilstand i eksilet, der folket verken har forbindelse med Gud eller med andre. Denne tilstanden skal ta slutt i den siste tid, når Israel vender tilbake til Davids og Israels hus.

Denne delen deler seg i to: a) kap. 1 og 2 og b) kap. 3. Det første avsnittet deler seg igjen i to: α) 1,2–2,1 og *β*) 2,2–23.

Det andre stykket utdyper det første, og det tredje er et tillegg til begge.

Spørsmålet om Hosea virkelig giftet seg med en skjøge, må besvares benektende. Kap. 1–3 inneholder bare en symbolsk framstilling. Det ser man særlig av at Hosea i 3,1 får befaling om å gifte seg på ny, uten at det er tale om at det første forholdet er blitt oppløst, og dessuten av at både hustruens og hennes fars navn er symbolske. Hun heter Gomer («fullendelse» = den fullendte ekteskapsbryterske), og faren Diblajim («et par druekaker»), som betegner avgudsdyrkelsen med dens behagelige nytelser (jf. 3,1).

Innholdet i andre del er vanskelig å gjengi, for profeten er så sterkt beveget at han hele tiden går over fra synd til straff og fra straff til løfte. Dette kretsløpet gjentar seg, mens Israels synd, straff og løfte blir framstilt fra mange sider og i de mest mangfoldige bilder. Man finner her ingen større avdelinger, bare mindre avsnitt.

Profeten Jesaja

§ 79. Jesajas person og liv

Jesaja – på hebraisk *Jesjajahu* (ישעיהו), «Herrens frelse», av *jesja* (ישׁע, «frelse») og *Jahu* (יהו, en kortform av Herrens navn) – var sønn av Amos, en mann vi ikke kjenner, og som ikke må forveksles med profeten Amos. Han var uten tvil judeer, for han profeterte først og fremst over Juda – i sin første periode utelukkende – og bodde i Jerusalem. Der treffer vi ham overalt i boken, det vil si i alle livets perioder (jf. Jes 7,3.10; 22,1 flg. og 15 flg.; 37,2 flg. og 21 flg.; 38,1.5.21; 39,3 flg.).

Han var gift med en profetinne (jf. Jes 8,3), og med henne hadde han to barn, som han etter Herrens befaling ga symbolske navn: Sjear-Jasjub, det vil si «en rest skal omvende seg og vende tilbake», og Maher-Sjalal Hasj-Bas, det vil si «byttet iler, rovet haster». Som profetens eget navn skulle også barnas navn betegne Israels framtidige skjebne; profeten måtte dra familien sin inn i sitt profetiske kall (jf. Jes 7,3; 8,3.18).

Jesaja sto fram i Ussias siste år, den gangen Ussias sønn Jotam styrte riket for sin spedalske far (jf. 2 Kong 15,5). Han må ha virket i det minste til det 16. året av Hiskias regjering, altså minst 50 år. Under Ussia opptrer han mest refsende og truende, og under Jotam kan virksomheten hans ikke ha vært betydelig. Langt større betydning fikk den under Akas, i den kritiske tiden like etter at denne kongen hadde overtatt makten. Likevel utrettet han lite den gangen, og i Akas' senere år ser han ut til å ha trukket seg tilbake for å vente på en bedre tid.

En slik tid kom også da Akas' sønn Hiskia besteg tronen. Sammen med profeten Mika støttet Jesaja på det kraftigste den reformasjonen Hiskia satte i gang. Mens kongen og prestene først og fremst reformerte den forfalne gudstjenesten, søkte de to profetene å reformere hjertene, og begge deler lyktes til et visst punkt. Overordentlig viktig ble profetens virksomhet da assyrerne falt inn i landet; da opptrer han som kongens rådgiver, trøster og lege (jf. Jes 36 og 38).

Etter denne tiden forsvinner han ut av historien. Et gammelt sagn, som det også hentydes til i Hebreerbrevet (Hebr 11,37), lar ham lide martyrdøden under Hiskias ugudelige sønn Manasse; han skal ha blitt sagd i to. Sagnet kan godt være sant, for ifølge historien utøste Manasse mye blod (2 Kong 21,16), og da har han vel minst av alt spart profeten. Jesaja kan også ha levd som en gammel

mann ennå i Manasses første år. Likevel faller alle profetens profetier i tiden fra Ussia til Hiskia, ifølge overskriften i Jes 1.

§ 80. Bokens innhold og planJesaja sto fram som taler ved de avgjørende vendepunktene i sin tid, og av dem var det fire:

1) tiden kort før Ussias død;
2) tiden ved begynnelsen av Akas' regjering;
3) tiden ved begynnelsen av Hiskias regjering;
4) Hiskias 14. regjeringsår.

De fleste profetiene hans faller derfor også i disse fire periodene. I løpet av en slik periode, eller like etter, pleide profeten å skrive ned de talene han hadde holdt, og han bandt dem sammen til en større helhet, en syklus av profetier med én grunnfarge. Av slike sykluser har vi fem i Jesajas bok, så man kan dele boken i fem deler:

1. syklus, Jes 1–6, faller i Ussias siste år.
2. syklus, Jes 7–12, faller i Akas' første år.
3. syklus, Jes 13–27, faller i Hiskias første år.
4. syklus, Jes 28–35: Største delen av den er skrevet i samme tid, og Jes 36–39 knytter seg til den.
5. syklus, Jes 40–66, faller kort etter Sankeribs innfall i Hiskias 14. år.

Første syklus (Jes 1–6): Forherdelsens bok

Syklusen består av fire profetier: kap. 1, kap. 2–4, kap. 5 og kap. 6, men profetien i kap. 5 danner på en viss måte en større helhet sammen med kap. 4. Den fjerde profetien, kap. 6, faller i Ussias dødsår (jf. Jes 6,1), og av det ser vi at de tre foregående må falle før den tid. Tidsangivelsen i 6,1 avgjør derfor tidfestingen av hele syklusen.

Den første profetien, kap. 1, handler om Israels frafall og om midlene til å føre folket tilbake til Herren. Israel har falt fra (1,2–9), og forgjeves viser de anklagede til sin gudstjeneste.

Gud vil ikke ha ytre tjeneste og ytre gjerninger; han krever noe annet: omvendelse (1,10–17). Han vil gjerne tilgi Israel hvis det vender om til ham på denne måten. Men det er forgjeves, for så dypt sunket og gjennomfordervet som Israel er, vil det ikke omvende seg med det gode (1,18–23). Derfor vil han straffe dem, for bare straffen kan føre til omvendelse (1,24–31). Profetien er en innledning til syklusen og på en måte også til hele Jesajas bok; derfor har den ingen overskrift.

Den andre profetien, kap. 2–4, handler om Israels falske og sanne herlighet. Israel, som en gang skal få del i den største herlighet, har oppgitt sin sanne, åndelige herlighet og gitt seg hen til hedningenes falske. Denne falske herligheten skal gå under på den dagen da Gud gjør ende på all menneskelig herlighet, for Herren har en dag da all menneskelig herlighet skal møte denne skjebnen (kap. 2). Denne allmenne dommen over all falsk herlighet er grunnen til den nærmere dommen over Israels falske herlighet.

Når Herren dømmer Israel, vil han dømme de grupper i folket som framfor andre har gitt seg hen til den falske herligheten: stormennene og kvinnene (3,1–4,1). Men når den er tilintetgjort, vil Herren skape en ny, åndelig herlighet (4,2–6).

Den tredje profetien (kap. 5) sier dette: Israel, Herrens vingård, har båret bare dårlige frukter i stedet for de gode han ventet, og derfor skal den utryddes. Dette framstilles først i en lignelse (5,1–7) og deretter med rene ord (5,8–30).

Den fjerde profetien (kap. 6) handler om forherdelsesdommen over Israel: at Israel fra nå av måtte forherde seg. Denne dommen skal følges av ytre straffedommer som nesten tilintetgjør folket. Forherdelsesdommen kommer fordi folket hittil har forherdet seg av fri vilje, og om denne frivillige forherdelsen har kap. 1–5 talt. Disse kapitlene fører altså fram til kap. 6 som sin avslutning, og derfor kan denne boken kalles forherdelsesboken.

Allerede i den første profetien kommer profeten til den erkjennelsen at folket bare kan omvendes ved straffedom, men Herren prøver ennå et øyeblikk et mildt middel: syndenes forlatelse. I den andre profetien søker Herren fremdeles å lokke Israel til bot ved å holde fram for det dets sanne framtidige herlighet, og å drive det dit ved frykt, når han viser at all falsk herlighet går til grunne. I den tredje profetien er det ikke lenger noen formaning eller lokking til bot, bare en dom, og i den fjerde uttales en dobbel dom: en indre – forherdelsesdommen – og en ytre. I den andre profetien skildres karakteren til Ussias tid utførlig.

Legg her merke til stigningen: Først følges Herrens trusler av lokkende nåde; så trekker nåden seg etter hvert tilbake og gir plass for rettferdigheten, og til slutt har rettferdigheten ordet alene og rammer som forherdelsesdom.

Andre syklus (Jes 7–12): Immanuels bok (omtrent 16 år etter den forrige)

Syklusen kan best deles i to: A) en allmenn del, Jes 7,1–9,7, og B) en spesiell del, 9,8–12,6. Den første delen deler seg igjen i a) en objektiv, historisk og eksoterisk del (*eksoterisk*, «utadvendt», for alle; 7,1–8,4) og b) en esoterisk del (*esoterisk*, «innadvendt», for de innvidde; 8,5–9,7). Den andre delen består av to profetier: a) en mot Israel, særlig tistammeriket (9,8–10,4), og b) en mot Israels fiende, verdensriket Assur (10,5–12,6).

Den første underavdelingen av første del, 7,1–8,4, består av en hovedprofeti (kap. 7) og et tillegg til den (8,1–4). I kap. 7 fortelles det at syrerne og efraimittene i begynnelsen av Akas' regjering dro mot Jerusalem for å styrte Davids ætt fra tronen, og at Jesaja da fikk i oppdrag fra Herren å erklære for Akas at fiendene hans ikke skulle utrette noe mot ham (7,1–9).

Profeten forteller videre at Akas ikke hørte på ham og hyklersk avviste det tegnet han tilbød (7,10–12). Han slutter med å gjengi svaret han ga på denne hyklerske uttalelsen: Herren ville selv gi folket et tegn. En jomfru skulle bli med barn og føde en sønn, Immanuel. Når denne sønnen var nær tre år gammel, skulle landet riktignok være fritt for de fiendene som nå truet, men til gjengjeld ødelagt av den makten kongen nå tenkte å kalle til hjelp i trengselen, mens han avviste Herrens hjelp (7,13–25).

I kap. 7 hadde profeten gjentatte ganger sagt at Assur snart skulle tilintetgjøre syrernes og Efraims makt, og denne profetien stadfestes nå i tillegget 8,1–4. Profeten får befaling om å skrive på en stor tavle at begge fiendene snart skal bli et bytte for Assur (8,1–2), og om å gi en sønn som ble født ham på samme tid, et navn som uttrykker denne profetien (8,3–4).

Tankegangen i den andre underavdelingen av syklusens første del er denne: Begge rikene, Juda og tistammeriket, skulle riktignok bli ødelagt av Assur, så det så ut til å være helt ute med profetien om Immanuel. Men slik er det ikke i virkeligheten, for i et syn har Herren oppfordret de fromme blant folket til ikke å frykte mennesker, men ham, Herren. Den som frykter ham, skal bli frelst; den som ikke gjør det, men tar anstøt av hans ringhet, skal gå under (8,5–15).

Så ber profeten om at Herren i trengselens tid vil bevare de fromme, så de tror på Gud og ikke vender seg til avgudene. Også resten av folket skal i nøden vende om til Herren, og nettopp for dem som før var i det dypeste mørke, vil han da åpenbare seg på det herligste. En usigelig glede skal råde i folket, Assurs åk skal kastes av, og all krig skal ta slutt. Oppfyllelsen av alle disse løftene er knyttet til fødselen av Messias-barnet, som på én gang er menneske og Gud og skal ha et evig herredømme (8,16–9,7).

I den første profetien i andre del (9,8–10,4) taler profeten om straffedommer som stadig kommer igjen over det israelittiske folket, mens folket forherder seg mot hver eneste av dem.

Den andre profetien (10,5–12,6) har et dobbelt emne:

a) Først tales det om at det assyriske verdensriket skal tilintetgjøres. Assur ser ikke på seg selv som Guds redskap til å straffe Israel, men som en makt som er uavhengig av Gud og forfølger sine egne mål. Derfor skal Herren stanse Assur nettopp i det øyeblikket det vil gi Juda det siste slaget (10,5–34).

b) Deretter handler den om at Guds rike skal blomstre opp på verdensrikets ruiner. Når verdensriket Assur er falt, skal den sanne universalmonarken, den lovede Messias, Immanuel, opprette Guds rike, det sanne universalriket. Israel skal da føres tilbake til sitt land fra alle verdens kanter under guddommelige under, lik dem Gud i fortiden gjorde ved utgangen fra Egypt. For denne frelsen skal Israel da prise Herren (11,1–12,6).

Hele den andre syklusen bygger på den første, og de allmenne profetiene i den første blir mer bestemte i den andre: Redskapene for straffen blir nevnt, og løftet blir uttrykkelig knyttet til den messianske kongen. Dessuten taler den andre syklusen om noe vi ennå ikke finner i den første, nemlig at redskapene for straffen, verdensriket, skal gå under. Mens den første syklusen har en etisk karakter, har den andre en politisk-etisk karakter.

Tredje syklus (Jes 13–27): Folkenes, hedningenes bok

Denne syklusen omfatter en lang rekke profetier mot hedenske folk, men rekken slutter med en allmenn profeti om dommen over verden (kap. 24–27). Man kan dele syklusen i de spesielle profetiene (kap. 13–23) og de allmenne (kap. 24–27).

De spesielle profetiene består av tre grupper:

1) 13,1–14,27: profetien om det babylonske verdensrikets fall (13,1–14,23) og det assyriske verdensrikets fall (14,24–27).

2) 14,28–20,6: profetier mot filisterne (14,28–32), Moab (kap. 15 og 16), syrerne og israelittene (kap. 17 og 18), Egypt (kap. 19) og Egypt og Etiopia (kap. 20).

3) Profetiene i den tredje gruppen, kap. 21 og 22, har preg av syner: mot Babel (21,1–10), mot Edom (21,11–12), mot araberne (21,13–17) og til slutt mot Jerusalem (22,1–14) og hovmesteren Sjebna (22,15–25).

Kap. 23, profetien mot Tyrus, danner overgangen til andre del, dommen over hele verden (kap. 24–27).

Jesaja begynner denne syklusen med en profeti om at mederne skal ødelegge Babel, og slik knytter han en profeti om det andre verdensriket til profetien om det første, Assur. I Jes 6,13 hadde profeten forutsagt gjentatte straffedommer over Guds frafalne folk, og i 10,33–34 at Assur ikke skulle kunne ødelegge midtpunktet i Guds rike, Jerusalem. Altså var det nødvendig at et senere verdensfolk, det babylonske, fullførte Assurs verk. Men siden syklusen bare skal inneholde profetier mot hedenske folk, kan profeten ikke godt tale om Babylons seier over Israel; han må straks tale om Babylons fall på grunn av denne seieren.

I den lille profetien om Assurs fall (14,24–27) stadfestes profetien i 10,5–34. Ikke bare Babylon skal falle en gang i framtiden fordi det har ødelagt Jerusalem, men også det nåværende verdensriket, Assur, skal falle. Den nærmere frelsen knyttes til den fjernere. Samtidig innleder denne profetien den andre gruppen, som kan betegnes som profetien om dommen over folkene, fullbyrdet gjennom det assyriske verdensriket. Folkene skal riktignok bli overvunnet av Assur, men til slutt skal også den som straffer, selv bli straffet.

Det første av folkene som skal straffes ved Assur, er filisterne, Judas naboer i vest; det andre er moabittene, naboene i øst; det tredje og fjerde Syria og Israel, naboene i nord; det femte og sjette Egypt og Etiopia, naboene i sør.

Profeten begynner med Judas nærmeste naboer og de mindre folkene og går så over til de fjernere og større. Han slutter med de folkene som etter Assur var de mektigste i hans tid: Egypt og Etiopia, som var forbundet med Egypt. Syria og Israel blir slått sammen til en større helhet fordi de hadde sluttet forbund mot Juda og Jerusalem, og Israel regnes med blant hedningefolkene fordi det hadde sluttet seg til dem. Profetiene mot Syria og Israel slutter med en profeti om Assurs undergang (17,12–18,7), den andre gjentakelsen av 10,5–34.

Den mest storslåtte av profetiene i denne gruppen er den over Egypt. Den består av to deler. Den første forkynner alle tenkelige straffer som kunne ramme Egypt, særlig Assurs herredømme; den andre forkynner at disse straffedommene skal føre til omvendelse til Herren.

Først skal bare noen få egyptere omvende seg, senere hele folket, når det ser hvordan Herren tar seg av de få som har vendt om. Egypt skal da ha fred med Assur, som likeledes skal omvende seg, så det blir tre Herrens folk på jorden: Assur, Egypt og Israel. Kap. 20 er et slags tillegg til kap. 19 og forholder seg til det omtrent som 8,1–4 til kap. 7.

Profetiene i den tredje gruppen, kap. 21 og 22, har det felles at de er uttalt i et syn og har preg av syner. Profeten står i dalen ved Jerusalem og skuer derfra en rekke dommer. Den første gjelder Babylon, så blikket hans er først vendt mot sørøst. Deretter skuer han en dom over Edom; blikket vender seg mot sør og kommer nærmere der han selv står. I det tredje synet skuer han en dom over

Arabia, og blikket kommer enda nærmere, til de to siste profetiene retter seg mot selve stedet der han står: Sion.

Profetien i 21,1–10 henger likevel nøye sammen med kap. 20. Kap. 20 skal ta fra Israel den tilliten det har til Egypt og Etiopia mot den assyriske makten: Disse folkene skal selv bli beseiret av Assur, så Israel ikke har noen støtte mot verdensmakten, men ser ut til å måtte gå under i den. Men langt fra å gå under skal Israel tvert imot bli frelst fra den andre verdensmakten, Babylon, etter at Babylon har gjort det den første ikke kunne.

Til profetien mot Babylon føyer profeten profetien mot Edom (21,11–12), fordi de to sammen representerer Guds folks fiender. Babylon representerer den høyeste graden av hedensk fiendskap, Edom fiendskapet fra falske brødre. Edom skal ikke bare bli beseiret av Assur, men også av folk som står fram senere; den ene ulykken etter den andre skal ramme dem, og aldri skal lykkens morgen gry for dette folket. Profetien mot araberne (21,13–17) kan betraktes som et slags tillegg til profetiene i den andre gruppen; at den først kommer her, skyldes at folket betyr så lite.

I profetien mot Juda og Jerusalem (22,1–14) forutsier profeten at byen skal bli trengt av fienden fordi den viser en forferdelig lettsindighet. Etter noens mening taler profetien likevel om to angrep på Jerusalem: a) ett av babylonerne (22,1–5) og b) ett av Assur (22,6–14). Byen skal falle for Babylon fordi den viste en makeløs lettsindighet under den assyriske beleiringen.

Profetien mot Sjebna (22,15–25) kan til slutt betraktes som et tillegg til profetien mot Sion, for der blir Sjebna sett på som representant for det ugudelige partiet i byen. Vi må ikke undre oss over å finne en profeti over selve det jødiske folket i folkenes bok. Juda betraktes i denne boken som et folk blant de andre, og boken taler om alle folkenes skjebne uten unntak. Dessuten var Juda ved sin vantro på en måte blitt hedensk.

Alle profetiene i kap. 21 og 22 har symbolske overskrifter. Profetien over Babylon kalles profetien over «havets ørken», for Babylons kanaler skal ødelegges, og dermed skal hele egnen bli forvandlet til en havørken. Profetien mot Edom har overskriften «utsagn om stillhet», det vil si at dødsstillhet skal råde i Edom. Profetien mot Arabia har overskriften «utsagn mot aftenen», det vil si at det skal bli kveld for Arabia. Profetien mot Sion har overskriften «utsagn mot synenes dal», det vil si den dalen der profeten hadde syner, og det antyder både byens store verdighet og dens store skyld.

Profetien mot Tyrus (kap. 23) har fått den siste plassen fordi den leder over til den store profetien i kap. 24–27, som den har mye felles med. Men profeten ser også ut til å ha gitt den denne plassen av en geografisk grunn: Den nordvestlige egnen der Tyrus lå, var den eneste der han ennå ikke hadde uttalt noen profeti mot folket. Den store profetien om verdens undergang i kap. 24–27 avslutter rekken av enkeltprofetier.

Hele syklusen tidfestes av tidsangivelsen i Jes 14,28: «I det året kong Akas døde, kom dette utsagnet.» Etter disse ordene faller profetiene fra 14,28 og utover i og etter Akas' dødsår. Siden kap. 28 er uttalt omtrent i Hiskias tredje år, gjør vi best i å anta at 14,28–27,13 faller i Akas' siste og Hiskias to første år.

Profetiene fra kap. 13 til 14,27 faller vel mot slutten av Akas' regjering, kort før hans dødsår. Det som fikk profeten til å uttale denne rekken av profetier, var vel de store framskrittene den assyriske verdensmakten gjorde nettopp i denne tiden.

Fjerde syklus (Jes 28–39): Profetien om hjørnesteinen
Syklusen deler seg tydelig i tre:

1) kap. 28–33, hoveddelen;
2) kap. 34 og 35, et profetisk tillegg;
3) kap. 36–39, et historisk tillegg med innflettede profetier.

I hoveddelen, kap. 28–33, vender profeten seg igjen til Juda, som om han kommer hjem fra en lang vandring blant alle verdens folk. Hjemme finner han, ved siden av en dyp moralsk fordervelse, et vantro og falskt strev for å rive seg løs fra det assyriske herredømmet, som Akas' vantro politikk hadde ført folket inn under. Man søkte å vinne tilbake den tapte friheten ved et forbund med Egypt, fordi man ikke trodde at Herren selv kunne frelse fra Assurs åk.

De fleste profetiene i denne boken er rettet mot dette falske strevet. Profeten refser det og forutsier at det bare vil føre til et assyrisk innfall som skal ødelegge landet. Men Assur skulle ikke lykkes i å erobre også Jerusalem; assyrerne skulle riktignok trenge byen, men ikke innta den, og foran Jerusalems murer skal de falle. Borgen for Jerusalems frelse er løftet om hjørnesteinen, Messias (Jes 28,16).

Hoveddelen deler seg igjen i to underavdelinger: 1) kap. 28–32 og 2) kap. 33. Den første av disse består igjen av fire profetier: a) kap. 28, b) kap. 29, c) kap. 30, d) kap. 31 og 32. Alle disse fire talene begynner med «ve» (det samme gjør kap. 33). Ifølge 28,1–4, profetien om Samarias undergang, faller alle de fire talene før Hiskias sjette år, da Samaria ble erobret; trolig ble de skrevet i Hiskias tredje og fjerde år, da beleiringen av Samaria sto for døren. Profetien i kap. 33 faller derimot i Hiskias 14. år, i tiden for det assyriske innfallet, for 33,8 forutsetter at landet (Judea) var ødelagt av Sankerib, og 33,7 sikter åpenbart til hendelsen som fortelles i 2 Kong 18,14 flg. Profeten tar utgangspunkt i en profeti om Samarias forestående undergang (28,1) og går fra den over til Jerusalems trengsel; profetiene mot Samaria og Jerusalem står som motsetninger.

I syklusens andre del, kap. 34 og 35, forutsier profeten først Edoms ødeleggelse (kap. 34) og deretter Israels frelse (kap. 35). Kap. 34 og 35 er motbilder, for Edom representerer den verden som er fiendtlig mot Israel. Profeten har føyd disse to kapitlene til kap. 28–33 fordi en profeti om den fiendtlige verdens undergang og Israels frelse lett lot seg knytte til profetien om den første verdensmaktens undergang og Israels frelse fra den. Samtidig er disse to kapitlene et forspill til den store siste boken, kap. 40–66.

Syklusens tredje, historiske del, kap. 36–39, finnes i det store og hele en gang til i Kongebøkene (2 Kong 18,13–20,19). Man har stridd om hvilket av stedene som har originalen, men vi må hevde at den ikke finnes på noen av dem. Teksten i Kongebøkene er riktignok fyldigere, men også teksten hos Jesaja har enkelte stykker som mangler i Kongebøkene, for eksempel Hiskias sang (Jes 38,9–20). Begge stykkene er utdrag av en original som stammer fra Jesaja selv, og ingen-

ting er i veien for å anta at han selv har laget utdraget slik vi finner det i boken hans.

Kap. 36–39 deler seg i to: 1) kap. 36 og 37 og 2) kap. 38 og 39. Den første delen handler om Sankeribs innfall i Hiskias 14. år. Det fortelles at Sankerib det året dro mot Juda og inntok alle de befestede byene. Fra Lakisj, som han beleiret, sendte han noen av sine hoffmenn med en hær for å oppfordre kongen til å overgi byen, siden han jo ikke kunne forsvare den: Egypterne kunne ikke hjelpe ham, hans egne krefter strakk ikke til, og Herren skulle like lite kunne stå imot den assyriske makten som de andre folkenes guder hadde kunnet (kap. 36). I sin store nød sender Hiskia bud til profeten Jesaja, og han lover ham nå frelse: Assurs konge skulle bli nødt til å vende tilbake til sitt land og falle der (37,1–7).

Styrket ved Jesajas løfte gir Hiskia de assyriske sendebudene et avslag, og med det vender de tilbake til kongen sin. Assyrerkongen gjør et nytt forsøk på å få Jerusalem i sin makt ved å skremme Hiskia, og sender ham et brev der han oppfordrer ham til å overgi byen, siden ingen konge eller gud hittil hadde maktet å stå imot Assurs makt (37,8–13).

Hiskia går til templet med brevet og ber Herren om hjelp, så han ved å hjelpe ham kan vise seg som den sanne, allmektige Gud (37,14–20). Jesaja svarer på bønnen med løftet om at assyrerkongen, langt fra å kunne innta byen, ikke en gang skulle kunne beleire den. Hæren hans skulle falle foran byen før det kom til beleiring, og selv skulle han bli nødt til å flykte hjem med få følgesvenner og der falle for sverdet (37,21–35). Slutten av kap. 37 (v. 36–38) forteller om hvordan denne profetien ble oppfylt.

I den andre delen, kap. 38 og 39, fortelles det først om en sykdom som rammet Hiskia i tiden for det assyriske innfallet. Kongen får løfte fra Jesaja om at han skal leve femten år til, og løftet blir stadfestet ved et under; så helbreder profeten ham, og deretter følger en salme som Hiskia skrev under sykdommen (kap. 38).

Så fortelles det hvordan en babylonsk konge, Merodak Baladan, kort etter Sankeribs nederlag sendte bud til Hiskia for å lykkønske ham med at han var blitt frisk. Full av glede over den store æren viste Hiskia sendebudene alle skattene sine, men Jesaja refset ham for forfengeligheten med profetien om at hans skatter og sønner en gang skulle bli ført til Babel (kap. 39). Det er åpenbart at hele stykket, kap. 36–39, først og fremst knytter seg til kap. 33.

Det siste kapitlet i syklusens første del, kap. 33, og 37,21–37 inneholder de profetiene som profeten uttalte i Hiskias 14. år. Stykket kap. 36–39 er et historisk supplement til kap. 33, men inneholder også en profeti til, som ikke kunne gjengis i kap. 28–33 fordi den ble uttalt ved en helt spesiell anledning. Samtidig danner stykket overgangen til den siste syklusen i Jesajas bok, for det slutter med en profeti om et babylonsk eksil, og nettopp et slikt eksil forutsetter kap. 40–66. Profetien i Jes 39,6–8 er grunnlaget for denne syklusen.

Femte syklus (Jes 40–66): Boken om Israels forløsning fra Babel og fra synden

På grunn av omfanget og betydningen kan denne syklusen kalles bokens andre del. Den er trolig skrevet ikke lenge etter det assyriske innfallet, i siste halvdel av Hiskias liv, da profeten fordypet seg helt i Israels store framtid. Han står og

lever allerede i den tiden da folket er ført bort til Babel, og derfra forutsier han først Israels forløsning fra det babylonske fangenskapet og fra syndens fangenskap; etter den siste forløsningen følger folkets forherligelse. For profetens øye smelter begge forløsningene – den lavere fra Babel og den høyere fra synden – sammen til én og faller på ett tidspunkt.

Syklusen må deles i tre deler: 1) kap. 40–48, 2) kap. 49–57 og 3) kap. 58–66 (tre ganger ni kapitler). At enkelte underavdelinger i boken slutter med kap. 48 og 57, ser man av at de siste versene i kap. 48 blir gjentatt i slutten av kap. 57, og i det vesentlige også i slutten av kap. 66.

I den første delen, kap. 40–48, trer den lavere forløsningen, den fra Babel, sterkest fram og er delens hovedemne. Redskapet for forløsningen skal være Kyros, og navnet hans nevnes uttrykkelig. Delen er også mye opptatt av å vise at Herren er den sanne Gud: Han er den allvitende, som lenge før Kyros sto fram, kunne forutsi for sitt folk at denne persiske kongen skulle frelse dem.

Den andre delen (kap. 49–57) handler om den høyere forløsningen, forløsningen fra synden ved Messias. Messias trer her fram som den lidende profeten, som ved sin lidelse gjør fyllest for Israels og hele verdens synd. Høydepunktet i dette avsnittet og i hele syklusen er den store profetien om Messias' stedfortredende lidelse og død i Jes 52,13–53,12. Den blir forberedt ved profetiene i 42,1–9; 49,1–9 og 50,4–11.

Den tredje delen (Jes 58–66) taler først og fremst om følgene av Messias' lidelser, om Israels forherligelse og om vilkårene for å få del i forløsningen og forherligelsen.

Ut fra det som er sagt om de fem syklusene ovenfor, er det tydelig at Jesajas bok er ordnet kronologisk. De kronologiske knutepunktene i boka er Jes 6,1; 7,1 ff.; 14,28; 28,1–4; 33,7–9 og kap. 36 ff. Disse tidsangivelsene bestemmer rekkefølgen i hele boka. I kap. 1–6 står Jesaja ennå på det trangeste området, innenfor Judarikets grenser. Fra kap. 7 av taler han profetisk ikke bare om Juda og Jerusalem, men også om tistammeriket, om syrerne som var i forbund med det, og om det assyriske verdensriket.

I den tredje syklusen retter han blikket mot alle verdens folk.

I den fjerde syklusen vender han tilbake til Juda, og nå ser han det stå midt mellom de to verdensmaktene, den assyriske og den egyptiske.

I den femte syklusen behandler han til slutt hele Israels framtid – en framtid som også hedningeverdenen er innlemmet i.

Man kan dele hele Jesajas bok i to deler: kap. 1–39 og kap. 40–66. Den første delen inneholder da de talene Jesaja holdt i den tiden han virket som profet i det offentlige liv. Den andre delen inneholder talene han skrev i stillhet etter at han hadde trukket seg tilbake fra det offentlige liv. I den første delen kan vi igjen skille mellom kap. 1–6 og kap. 7–39; de første kapitlene er en innledning til de siste. Først i Akas' tid begynner profetens virksomhet for alvor.

§ 81. Ektheten av Jes 40–66; 13,1–14,23; 21,1–10; kap. 24–27; 34 og 35

Alle stykkene av Jesajas bok som er nevnt i overskriften, blir av den moderne kritikken erklært for uekte. De skal være skrevet av en eller flere profeter som levde mot slutten av eksilet. Mot ektheten fører de disse grunnene:

1) I alle disse stykkene blir det forutsagt at Israel skal forløses fra Babel. Men dette kunne Jesaja, som levde omkring 200 år før denne forløsningen, umulig forutse og forutsi. Kap. 40–66 nevner til og med mannen som skulle sende de fangne israelittene hjem, nemlig Kyros. En slik forutsigelse er umulig og uprofetisk.

2) Det babylonske eksilet blir ikke forutsagt i disse stykkene, men forutsatt. Hvis spådommene var fra en eldre profet som levde lenge før eksilet, skulle han jo først og fremst ha forutsagt bortføringen. Derfor er det tydelig at forfatteren av alle disse stykkene står på det babylonske eksilets historiske grunn.

3) Stilen og språket i alle disse stykkene er betydelig forskjellig fra Jesajas. Særlig i kap. 40–66 finner man helt egne tanker, bilder og vendinger som ellers ikke forekommer hos Jesaja, og som gir denne delen av boka et helt eget preg. Det samme gjelder kap. 34 og 35, og i mindre grad stykkene 13,1–14,23 og 21,1–10. At kap. 24–27 ikke er av Jesaja, skal gå fram av den overmåte store mengden ordspill og assonanser (rimklang) i disse kapitlene. Ingen av stykkene er heller fri for kaldeismer, det vil si arameiske språktrekk.

Ingen av disse grunnene holder mål. Den første er rent dogmatisk og springer ut av vantro. Dessuten strider den mot en rekke helt umiskjennelige kjensgjerninger. For eksempel forutsier Jeremia i Jer 28,16 at den falske profeten Hananja skal dø samme år. At denne spådommen ble oppfylt, blir fortalt like etter på den enkleste måte (Jer 28,17).

Videre forutsier Esekiel i Esek 12,12–13, flere år før Jerusalem ble ødelagt, at kong Sidkia skulle føres til Babel og likevel ikke se Babel. Meningen er at han skal bli fratatt synet. Spådommen ble oppfylt nøyaktig (2 Kong 25,7).

At Kyros blir nevnt ved navn, er heller ikke uten paralleller; jf. 1 Kong 13,2. Dessuten var «Kyros» nok også et fellesnavn (*nomen appellativum*) med betydningen «sol». Perserne så nemlig på kongene sine som solens inkarnasjon, og derfor fikk kongene dette navnet.

Når det gjelder den andre grunnen, må vi merke oss at Jesaja faktisk forutsier bortføringen til Babel i Jes 39,6–8. Denne spådommen er grunnlaget for alle de såkalt uekte stedene. At forfatteren av disse stykkene ikke står på det babylonske eksilets historiske grunn, går fram av at stykkene har en ideell karakter. I alle disse stykkene, særlig i kap. 40–66, finner vi noe svevende som viser at forfatteren ikke står på noen virkelig, men på en ideell grunn.

Mot den tredje grunnen må det til slutt sies at forskjeller i stil og språk på ingen måte gjør det sikkert at en del av en bok er uekte. Desto mindre gjør de det når det gjelder de såkalt uekte stykkene hos Jesaja, for Jesaja er en overordentlig rik og mangesidig ånd. På det profetiske området er han like mangesidig som David er på det poetiske. Dessuten skrev profeten de fleste av stykkene, og særlig kap. 40–66, i sin alderdom, og det forklarer lett den større bredden i kap. 40–66.

Endelig finnes det ved siden av forskjellene i stil også svært påfallende likheter, som knapt lar seg forklare hvis stykkene var av en annen forfatter enn Jesaja.

Kap. 24–27 har så mye felles med Jesaja at til og med noen nyere kritikere ikke kan nekte for at disse kapitlene er ekte. Noe lignende gjelder også kap. 13,1–14,23; 21,1–10 og kap. 34 og 35. Bokens andre del, kap. 40–66, har for eksempel gudsnavnet «Israels Hellige» felles med de spådommene som alle godtar som Jesajas – et gudsnavn som er helt særegent for profeten Jesaja. (Gudsnavnet forekommer bare to steder i Salmene; de er grunnstedene for profetens bruk av det, og han siterer dem ofte.)

Dessuten er det flere positive grunner til at vi ikke kan anta at disse stykkene er uekte:

1) Vitnesbyrdet i Jes 1,1, som sier at alle spådommene i boka er skrevet av Jesaja. For spådommen i 13,1–14,23 blir dette bekreftet i overskriften i Jes 13,1. Den moderne kritikken har hittil ikke klart å forklare hvordan så mange stykker kunne bli føyd til Jesaja hvis de var skrevet av en profet i eksilet. Man har antatt a) at det i eksilet fantes en annen profet som het Jesaja, men det er helt grepet ut av luften; b) at spådommene ble tillagt Jesaja på grunn av deres skjønnhet. Men Jesaja var langt fra den eneste profeten som utmerket seg ved en skjønn og opphøyd stil.

2) *Alle* profetene som levde mellom Jesajas tid og begynnelsen av eksilet, har kjent de såkalt uekte stedene hos Jesaja. Særlig gjelder dette Sefanja og Jeremia; jf. Sef 2,15 med Jes 47,10. Jeremia har tydelig de såkalt uekte stedene hos Jesaja for øye i Jer 10,1–16 (sml. mange steder i Jes 40–48 som bekjemper avgudsdyrkelsen); i Jer 30, 31 og 33 (sml. hele den andre delen av Jesaja); i Jer 46,1–12 (sml. Jer 46,10 med Jes 34,6); og endelig i Jer 50 og 51, spådommen mot Babel (sml. disse stykkene med Jes 13,1–14,23 og kap. 34).

At Jeremia har hentet uttrykkene og vendingene i disse stykkene fra de såkalt uekte stykkene hos Jesaja, og ikke omvendt, viser to ting helt avgjørende: Uttrykkene og vendingene er helt særegne for Jesaja-stykkene, og Jeremia bruker generelt svært ofte alle de tidligere profetene. Kritikerne har søkt tilflukt i den antakelsen at de nevnte spådommene hos Jeremia er blitt interpolert etter mønster av Jesaja-stykkene, men det er en helt uholdbar og grunnløs hypotese.

3) Forfatteren av Jes 40–66 gir seg selv ut for å være en eldre profet fra tiden før eksilet. Der han i boka bekjemper hedenskapet med at hedningenes guder ikke kunne forkynne framtiden, mens Israels Gud har forutsagt den, viser han til at Herren lenge på forhånd har forutsagt at Kyros skulle stå fram – som bevis på at Herren virkelig kan forutsi; jf. Jes 41,21–29 og særlig 46,10–11. Men utenom Jes 40–66 har vi ingen spådom om at Kyros skulle stå fram. Det er altså sine egne spådommer om dette profeten viser til.

Hvis han nå hadde vært en profet fra eksilets tid, ville han ha vært en bedrager. Men ingen som leser spådommene hans, kan holde ham for en bedrager; de er det herligste profetien noen gang har frambrakt. Jesaja viser til sine spådommer om Kyros som eldre spådommer. I ånden står han på eksilets grunn, men samtidig er han seg bevisst at han i virkeligheten er en eldre profet.

Noe lignende finner vi i Esek 38,17.

Profeten Mika

Mi*k*a (מיכה), eller Mi*k*a*j*a (מיכיה), som han heter i Jer 26,18 (egentlig Mi*k*a*j*a*hu*, מכיהו, «hvem er som Herren?»), var en judeer fra Moresjet-Gat. Byen lå i det judeiske lavlandet, Sjefela, og han nevner den selv i Mika 1,14. Ifølge overskriften profeterte han under Jotam, Akas og Hiskia. Jer 26,18 bekrefter delvis det overskriften sier.

Boka si skrev han i begynnelsen av Hiskias regjeringstid. Trolig leste han den da opp i templet, og ett sted i boka, Mika 3,12 (spådommen om at Jerusalem og templet skal ødelegges), gjorde så dypt inntrykk på kongen og folket hans at de omvendte seg. Denne omvendelsen førte til at Jerusalem ikke ble ødelagt under Hiskia. Etter denne hendelsen trakk profeten seg tilbake fra skueplassen. Han var altså samtidig med Jesaja, men sto fram senere og trakk seg tilbake tidligere enn ham.

§ 83. Bokens innhold og planMikas bok består ikke av enkelte spådommer uttalt til forskjellige tider, men er en sammenhengende helhet. Mot slutten av sitt profetiske liv bearbeidet profeten alt han tidligere hadde talt, til den helheten vi har nå.

Nærmere bestemt faller boka i to deler: 1) den objektive delen, kap. 1–5, og 2) begrunnelsen for den, kap. 6 og 7. Den objektive delen faller igjen i to: a) trussel, kap. 1–3, og b) løfte, kap. 4 og 5. Begge deler, både trusselen og løftet, blir begrunnet i kap. 6 og 7.

Første avsnitt, kap. 1–3: Profeten begynner med å forkynne dom over Israel, særlig tistammeriket (og der særlig Samaria), Mika 1,2–7, og deretter over Judariket, Jerusalem og de andre byene, 1,8–16. Når han taler om dommen over Jerusalem, nevner han også alle stedene i nærheten av sin egen fødeby og truer dem med undergang (dette er helt særegent for Mika).

Fra å forkynne dommen går han over til å begrunne den. Dommen har sin grunn i Jerusalems synder, særlig stormennenes. Men mens han refser disse syndene, går han straks over til trussel (2,1–5). Når profeten på denne måten truer stormennene med straff, vil de ikke tåle profetenes trusler, men kaller talene deres løgn og skjellsord (v. 6).

I 2,7–11 kjemper profeten mot denne måten å ta imot profetenes refselse og trusler på. Det er ikke Guds tilbøyelighet til vrede, men de selv som er skyld i disse truslene. Profeten skildrer på ny gjerningene deres og truer igjen med

straff. Han slutter med den ironiske erklæringen at hvis noen sto fram og lovte vin og sterk drikk, da ville han være profeten deres.

Etter dette forsvaret forutsier han, for å vise at også han kan komme med løfter, at Israel skal føres tilbake fra Babel. Forskjellen mellom hans løfter og de falske profetenes er bare at han lar straffen være en overgang til frelsen: frelsen kommer etter straffen (2,12–13).

Men profeten er ennå ikke ferdig med trusselen sin. I kap. 3 kommer han først med en trussel mot folkets fyrster og refser samtidig deres grusomhet mot de fattige (3,1–4). Deretter uttaler han en dom over de falske profetene, fyrstenes medhjelpere. Det skal komme en dag over dem da de ikke lenger kan uttale falske spådommer. Mot disse falske og usle profetene stiller han seg selv: en mann som ved Guds Ånd er fylt av mot til uforferdet å true stormennene, og av en rettferdighetssans som driver ham til å gjøre det (3,5–8).

Til slutt kommer han med en trussel mot alle de ledende standene i folket: dommerne, prestene og profetene. Alle er de dypt fordervet, for de gjør alt for penger. Likevel tror de at ingen ulykke kan ramme dem, fordi Herren er midt iblant dem. Men nettopp for deres skyld skal Jerusalem og templet ødelegges (3,9–12). Disse fire versene sammenfatter v. 1–8, og 3,12 er toppunktet for alle truslene i kap. 1–3.

Annet underavsnitt: løftet, kap. 4 og 5. Mika begynner den store rekken av løfter i kap. 4 og 5 med en spådom som står i den skarpeste motsetning til spådommen i kapitlet foran. Riktignok skal templet i den nærmeste framtiden bli ødelagt og tempelberget bli som en foraktet haug. Men i den fjernere, messianske framtiden skal begge bli forherliget over alle templer og fjell på jorden.

Dette skal skje ved en ny åpenbaring som langt overgår den gamle. Den skal føre til at alle jordens folk strømmer til Sions berg og tempel for å bli opplært av Herren og tatt opp i hans rike. Når de er opplært av Herren og tatt opp i gudsriket (teokratiet), skal de ikke lenger føre krig mot hverandre, så det blir alminnelig fred på jorden. At hedningene skal forlate sine guder og vende seg til Israels Gud, er ikke noe å undre seg over, for Israels Gud er den sanne Gud, mens deres guder er avguder (4,1–5). (Denne spådommen blir gjentatt i Jes 2,2–4.)

Til denne tiden hører også tilbakeføringen fra eksilet. Etter dette skal Israel bli et stort og mektig folk, og Herren skal vise seg som deres konge (4,6–7). Da skal også Davids kongedømme bli gjenopprettet (4,8).

Men ingen må tro, fortsetter profeten, at det som hittil er lovt, skal inntreffe snart. Før Davids herredømme vender tilbake til Sion, skal det nåværende davidiske herredømmet opphøre. Og før Israel blir frelst fra verdensmaktens vold, skal det bli overgitt til den og ført til hovedstaden dens, Babel. Først i Babel skal det bli frelst. Årsaken til dette er at menigheten er vanhelliget.

Etter at den er kommet tilbake, skal den en gang igjen bli angrepet av hele den forente verden. Da skal den ikke bukke under, men alle fiendene dens skal tilintetgjøres, fordi den da vil være hellig. Men nå, i den nærmeste framtiden, skal den føres bort i landflyktighet (v. 9–14).

Hele straffen i v. 9–14 er en episode som skal advare Israel mot å tro at frelsen som er lovt i 4,1–8, står like for døren. Den kan bare komme gjennom dommen,

fordi Israel nå er syndig. Først når det er renset ved dommen, kan det bli frelst direkte fra verdens angrep.

Etter denne episoden fortsetter profeten med løftet sitt. Han hadde lovt Jerusalem det gamle davidiske herredømmet. Nå taler han om den personen herredømmet skal komme tilbake til byen gjennom: herredømmets bærer, Messias. Han skal gå ut fra Betlehem, han som er utgått fra evighet (5,1). Hans fødsel skiller Israels fornedrelsestid fra frelsestiden. Så snart han er født, skal hele Israel, både Judariket og tistammeriket, bli frelst (5,2). Han skal være Israels allmektige hyrde, og Israel skal da bo trygt (5,3). Han skal skaffe fred: hvis verdensmakten igjen våger å falle inn i Israels land, skal krigen straks flyttes over på dens eget område (5,4–5).

Mika 5,1–5 taler altså om Messias og hans styre. I den tiden skal Israel gjøre hele sin tilværelse avhengig av Herren og derfor være fryktinngytende for alle fiendtlige folk (5,6–8). All kjærlighet til falske forsvarsmidler, til avgudsdyrkelse og trolldom – en vranghet som i så høy grad hersker i folket – skal da være utryddet av Israels hjerte (5,9–14).

Annen del (kap. 6 og 7): begrunnelsen for truslene og løftene. Det er et faktum at det er disharmoni mellom Herren og Israel; forholdet mellom dem er kommet i ulage. Israel kan selv ikke nekte for at det har skylden for dette misforholdet, og at det skyldes folkets frafall. Folket søker også nå å bli forent med sin Gud igjen. Men det mener at det kan oppnå dette ved mange gaver og offer, mens Herren har krevd rettferdighet, kjærlighet og ydmykhet av det. Disse dydene mangler folket, og nettopp i denne mangelen består frafallet. Israels middel til å bli forent med Gud igjen er altså et falskt middel som ikke kan føre fram (6,1–8).

Så vil Herren selv prøve en annen vei for å oppnå det. Han vil vise folket at omvendelsen deres er hyklersk, og at det fremdeles lever i sin synd. For disse syndene truer han med alle lovens straffer. Kanskje, tenker han, vil folket ved hans refselse og trussel la seg føre til sann omvendelse, så foreningen kan bli gjenopprettet. For til et folk som har omvendt seg, må også Herren vende tilbake (6,9–16).

Men folket er altfor dypt og alminnelig fordervet til at man kan tenke seg at det bare ved trussel eller refselse vil la seg føre til bot. Forholdet mellom Gud og Israel, som Israel allerede har brutt fra sin side, må derfor også oppheves fra Guds side ved at han overgir folket til verdensmakten. Pakten, som nå er oppløst fra Israels side, må også oppløses fra Guds side. Misforholdet må bli et fullstendig brudd (7,1–6).

Men Israel blir slett ikke forkastet med dette. Tvert imot skal det føres tilbake til Gud nettopp ved straffen, ved at misforholdet blir fullført, og slik skal foreningen igjen komme i stand. I straffetiden skal folket gjøre bot, og når det har gjort bot, skal Herren straks gjenopprette Israels rike (7,7–13). Profeten ber om at Herren i denne tiden, som i gamle dager, må være folkets styrke, og Herren lover ham og Israel en frelse som skal være like stor som frelsen fra Egypt.

Deretter slutter profeten boka si med å vise Herren som den uforlignelige. Han er uforlignelig fordi han tilgir sitt straffede folk dets synd og slik viser seg trofast (7,14–20, sluttstrofen).

Profeten Nahum

Nahum var fra byen Elkosj. Man er uenig om denne byen lå i Assyria eller i Galilea. Lå den i Assyria, må han ha levd i det assyriske eksilet og hørt til tistammerikets folk. Men den siste oppfatningen har langt mer for seg. Profeten hentyder nemlig i boka si til Sankeribs nederlag utenfor Jerusalem, og han ser derfor ut til å ha skrevet ikke bare etter Sankeribs innfall, men også i Judea.

Det kan ikke være tvil om når han levde. Nah 1,9 gjør det klart at han profeterte ikke lenge etter Sankeribs nederlag, altså ikke lenge etter Hiskias 16. regjeringsår. Han ser ut til å ha flyttet fra tistammeriket til Judea da tistammeriket gikk under.

Spådommen hans er helt igjennom rettet mot dem som hadde ødelagt fedrelandet hans, assyrerne. Som israelitt hadde han mer grunn enn judeerne, også de judeiske profetene, til å hate assyrerne. Og med dette hatet fulgte det guddommelige kallet: å forkynne for Ninive, den assyriske hovedstaden, at den skulle gå fullstendig under som straff for de syndene den hadde gjort mot Israel.

§ 85. Bokens innholdHerren er riktignok en langmodig Gud, men han er også en Gud som hevner synden (Nah 1,1–7). Derfor vil han tilintetgjøre Ninive (1,8). Assur skulle ikke tro at bare de kunne angripe Jerusalem. Nei, Gud vil nå tilintetgjøre Assur, og trengselen skal ikke ramme Guds folk en gang til (1,9). Assurs makt og mengde skal ikke kunne hindre Herren. Han vil bryte Israels lenker, og den assyriske kongeslekten skal gå under (1,10–14).

Profeten ser allerede budbærere som forkynner Ninives undergang (2,1). Deretter beskriver han beleiringen og erobringen og følgene av den (2,2–11). Grunnen til Ninives undergang var byens rovgriskhet (2,12–14). Så vender han tilbake til beleiringen (3,1–3), og som årsak til straffedommen nevner han Ninives hor og trolldom (3,4). Byen skal falle i den dypeste skam, så ingen kjenner den igjen (3,5–7). Det skal gå Ninive akkurat som den egyptiske byen No-Amon: også Ninive skal føres i fangenskap (3,8–10).

Alle de assyriske festningene skal falle. Assyrerne skal bli feige. De mange kjøpmennene som fyller byen, skal flykte, Assurs herskere og helter skal sove dødssøvnen, og folket skal bli spredt og myrdet. Assurs sår er for dype til å leges; de skal slett ikke kunne leges. Alle gleder seg over Assurs undergang, fordi Assur har mishandlet alle (3,11–19).

Profetene i den kaldeiske tiden

Rett etter Hiskias død tier den profetiske litteraturen i omkring sytti år. Årsaken er at Hiskias etterfølgere førte et avguderisk styre uten sidestykke. Hiskias sønn Manasse sto så sterkt mot teokratiet at han lot drepe en stor mengde av dem som holdt fast ved Guds styre – utvilsomt først og fremst de profetene som levde på hans tid. Profetenes munn måtte derfor tie for en tid.

De begynte ikke å løfte røsten igjen før under Manasses sønnesønn Josjia. På hans tid kom det nemlig en motreaksjon mot den hedenske retningen som hadde rådet så lenge. I spissen for denne motreaksjonen sto ypperstepresten Hilkia og den unge Josjia selv. Moseloven, som nesten var gått i glemmeboken, ble igjen trukket fram i lyset og gjorde et dypt inntrykk på kongen og en del av folket. Kongen og presteskapet ordnet alle offentlige forhold på nytt etter den.

Ved siden av kongen og prestestanden kom nå profetien til som et tredje reformerende element. Herren vakte i denne tiden opp tre profeter: Habakkuk, Sefanja og fremfor alle Jeremia. De to første er forløpere for den siste. Jeremia er hovedprofeten i hele tidsrommet fra Josjias regjering til Jerusalems ødeleggelse.

Herrens mål med reformasjonen var å samle seg en liten flokk av den fordervede menigheten, en flokk som kunne bære teokratiet videre. Slekten som helhet var så dypt fordervet at det ikke lenger kunne være tale om å bevare staten. Undergangen var blitt helt nødvendig, og den kom nå også under Jojakin og Sidkia. Under den første ble kjernen av folket ført til Babel, under den andre resten av folket.

Etter Jojakims tid fortsatte Jeremia å virke blant prestene. For den kjernen som ble bortført sammen med Jojakin, vakte Herren opp profeten Esekiel, den første profeten som virket i det babylonske eksilet. Snart sto også Daniel fram som profet i Babylon, men uten å komme i direkte berøring med folket.

Også blant alle de fem profetene i denne tiden er Jeremia hovedprofeten. Hans oppgave var særlig å samle den lille flokken som skulle bære teokratiet videre. Esekiel skulle bare føre denne virksomheten hans videre blant de bortførte, og Daniel hadde som oppgave å forsvare Israel mot den hedenske verden som folket nå befant seg midt i.

Profetene i den kaldeiske tiden skiller seg ut fra profetene i den foregående perioden ved to særtrekk:

1) De har ikke lenger den poetiske kraften som de eldre hadde, og språket deres er ikke lenger så blomstrende. Årsaken er tidenes elendighet. Stilen deres er bred og nærmer seg prosa. Habakkuk, den første av de fem profetene i den kaldeiske tiden, er likevel et unntak. Han er den siste profeten med et vakkert språk, ja, han er den største dikteren blant alle profetene.

2) Det andre særtrekket er forholdet deres til Pentateuken (de fem Mosebøkene). De kaldeiske profetene viser langt oftere tilbake til den og bruker uttrykkene dens langt oftere enn de tidligere profetene. Grunnen er at Pentateuken ved Josjias reformasjon hadde fått ny anseelse. Først nå begynte den for alvor å gjennomsyre hele folket, og først i denne tiden ble Israel virkelig et Skriftens folk. Perioden danner overgangen fra den eldre hebraismen til den senere jødedommen.

Men at Pentateuken ble mer anerkjent i denne perioden, skyldtes delvis også de store ulykkene som rammet folket på den tiden. Etter at folket hadde mistet sin uavhengighet og sin politiske eksistens, klamret det seg på en måte til Moseloven som det eneste det ennå eide. Den ble dets åndelige jordsmonn.

Profetene i den kaldeiske tiden skiller seg også ut ved at de langt mer enn de tidligere profetene viser tilbake til andre profeters skrifter. Årsaken til dette er dobbel: a) Den kaldeiske tiden var en tid da alle truslene fra de tidligere profetene skulle oppfylles. Derfor var det svært nærliggende for profetene i denne tiden å gjenta de eldres spådommer mer eller mindre ordrett. b) Den profetiske skaperkraften var mindre; profetien holdt på å dø ut.

Gjentakelser av eldre spådommer finnes særlig hos Jeremia. Han taler med tankene og ordene til nesten alle de eldre profetene, uten at man av den grunn kan si at han mangler særpreg. Tvert imot er han svært egenartet, og egenarten hans gjennomsyrer alt han henter fra de eldre forfatterne. Esekiel utmerker seg ved den største originaliteten. Den siste av profetene i den kaldeiske tiden, Daniel, skriver delvis på kaldeisk (arameisk). Slik viser kaldeernes herredømme over Israel seg på den mest iøynefallende måten.

Man kan dele profetene i den kaldeiske tiden i to grupper: 1) de som virket før eksilet, i Juda: Habakkuk, Sefanja og Jeremia, og 2) de som virket i eksilet, i Babylon: Esekiel og Daniel.

Profeten Habakkuk

Habakkuk tilhørte høyst sannsynlig Levi stamme og kanskje en av de levittiske sangerslektene. Det ser ut til å gå fram av Hab 3, som er en virkelig salme med salmeoverskrift og underskrift.

Han profeterte utvilsomt under Josjia, i denne kongens første tolv–tretten år, da Josjias reformasjon så vidt hadde begynt. Da Habakkuk sto fram, kjente Juda ennå ikke kaldeerne; blant judeerne gjaldt de for et vilt og barbarisk folk. At Habakkuk sto fram før Sefanja, ser man av at Sefanja har brukt eller viser tilbake til Habakkuks spådom; jf. særlig Sef 1,7 med Hab 2,20.

Habakkuk kaller seg uttrykkelig profet i overskriften, fordi boken hans i høy grad har et lyrisk preg. For at ingen skal holde den for et rent lyrisk verk, må han si klart fra at han er profet.

§ 88. Bokens innholdBoken faller i to deler: en objektiv-profetisk del (Hab 1–2) og en subjektiv, lyrisk-profetisk del (Hab 3). I kapittel 3 gjentar profeten i lyrisk form det han har spådd i kapittel 1 og 2.

I første del tar profeten utgangspunkt i fordervelsen i sin egen tid. Han vender seg til Herren med en dyp klage over den (1,2–4). Herren peker på kaldeerne, det ville, hedenske folket som erobrer hele verden: dem vil han bruke som redskap til å tukte folket (1,5–11).

Når profeten ser hva kaldeerne utretter blant hedningefolkene, blir han grepet av dyp angst for hvordan det skal gå hans elskede folk i framtiden. Det synes ham som om det må gå helt under for en slik fiende. Derfor klager han for Gud over at han lar kaldeerne mishandle hele folket på denne måten. Han håper at Gud vil gi ham et trøstende svar som forsikrer ham om at kaldeerne ikke skal tilintetgjøre Israel helt (1,12–17), og han venter på Guds svar (2,1).

Herren gir ham svaret og befaler ham å skrive det tydelig ned, så alle kan lese det. For spådommen i svaret skal riktignok først oppfylles senere, men den skal helt sikkert oppfylles (2,2–3). Spådommen handler om kaldeernes undergang, og den må oppfylles på grunn av kaldeernes hovmod og urettferdighet. Den som tror på frelsen som skal komme, skal ved troen få rettferdighet og liv (2,4). Den umettelige kaldeeren skal en dag bli hånet av alle folk (2,5–20, folkenes spottesang over de falne kaldeerne).

Annen del er kapittel 3: Habakkuks bønn. Profeten har hørt fra Herren at han midt i tidene – det er uvisst på hvilket tidspunkt – vil fullbyrde kaldeernes

undergang og forbarme seg over Israel. Dette budskapet har fylt ham med forferdelse (3,2). (Hab 3,1 er overskriften til kapitlet, 3,2 er temaet.)

Deretter skildrer profeten hvordan Herren kommer for å dømme kaldeerne og frelse Israel (3,3–15). Han sier at han fylles av forferdelse (3,16) fordi man først må vente på at kaldeerne skal dra mot Guds folk før de selv blir dømt. Han må altså nærmest vente på en dom over sitt eget folk, for han ser allerede i ånden den fryktelige ødeleggelsen som kaldeerne skal volde (3,17). Likevel vil han juble i Herren, som har gitt ham kraft, for det er jo visst at ødeleggeren senere skal gå under (3,18–19).

Vers 2 er temaet for kapitlet. Det ene leddet i vers 2, at «Herren vil dømme kaldeerne», blir utfoldet i v. 3–15. Det andre leddet, at «profeten forferdes» fordi Gud først skal gjøre dette senere, etter at Israel er blitt straffet ved kaldeerne, blir utfoldet i v. 16 og 17. Vers 18 og 19 avslutter kapitlet: Profeten blir ikke stående i frykten, men trøster seg med at verdensmakten likevel skal gå under senere.

Det særegne ved Habakkuk er at han er bekymret over kaldeernes innfall i Judea lenge før det har skjedd, og at han allerede taler utførlig om kaldeernes undergang før de ennå er kommet til Judea. Årsaken er at han levde helt i begynnelsen av den kaldeiske tiden; derfor fikk hans åndelige øye overblikk over hele den kaldeiske perioden.

En dom over Israel var på hans tid helt nødvendig. Tiden under Manasse og Amon hadde vært et grusomt tyranni, og ennå var slekten dypt fordervet. Bare det ville kaldeerfolket, som erobret hele verden og var verdensrikets andre bærer, kunne nå være redskap for straffen. Men dette folket er så fryktelig at man må vente at det vil føre til Israels fullstendige undergang, og det er dette som fyller profetens hjerte med bekymring.

Når profeten øser ut sitt hjerte, svarer Herren at kaldeerne senere skal gå under og Israel bli frelst. Men i begynnelsen kan dette svaret ikke trøste ham, for mellom nåtiden og frelsen ligger jo den forferdelige straffedommen. Først i de to siste versene kommer han til glede i sin tro. Boken rommer altså en indre kamp. I kapittel 1 og i begynnelsen av kapittel 2 har boken form av en dialog; i slutten av kapittel 2 og i kapittel 3 er formen lyrisk.

Profeten Sefanja

Profeten var sannsynligvis av kongeslekt, et medlem av Davids kongefamilie. I overskriften til boken hans føres nemlig ættetavlen hans tilbake til fjerde ledd, og der nevnes Hiskia. Hvis han ikke hadde vært av svært høy byrd, ville ættetavlen neppe ha gått så langt tilbake. Derfor er det all grunn til å tro at denne Hiskia er kong Hiskia. Mellom Sefanja og kong Hiskia kan det godt ligge fire slektsledd, siden Hiskias sønn Manasse regjerte i femtifem år.

Ifølge overskriften profeterte Sefanja under kong Josjia. Det er strid om når i kongens regjeringstid han virket som profet. Noen mener at han profeterte i Josjias første atten år, under reformasjonen og før den var fullført i Josjias attende år (jf. 2 Kong 22 og 23). Andre mener at han profeterte etter Josjias reformasjon.

Det første synet er uten tvil det riktige, fordi:

1) Sef 1,4 taler om «avgudsprestene» som ennå fantes ved siden av Herrens prester. Men ifølge 2 Kong 23,5 avskaffet Josjia disse avgudsprestene fullstendig i sitt attende år.

2) Sef 1,4–5 forutsetter at Baals-dyrkelsen og stjernedyrkelsen fremdeles fantes. Men ifølge 2 Kong 23,4 flg. fjernet Josjia all avgudsdyrkelse under sin store reformasjon.

Alt det man har anført mot at Sefanjas bok ble skrevet i den første delen av Josjias regjeringstid, holder ikke stikk. Når profeten sier i 1,4 at Herren vil utrydde Baals prester fra Jerusalem, mener han ikke at han vil utrydde det som ennå finnes som levninger av Baals-dyrkelsen. Han mener at han vil utrydde hele Baals-dyrkelsen, også det som er igjen av den. De kongesønnene som profeten forkynner undergang for i 1,8, er ikke Josjias sønner, men kongelige prinser generelt; se 2 Krøn 22,11.

§ 90. Bokens innholdEn dom over hele jorden står for døren (1,2–3). Denne dommen rammer også Juda og Jerusalem. Ved den skal avgudsdyrkelsen og avgudsdyrkerne utryddes helt (1,4–6). Denne forferdelige Herrens dag er nær (1,7). På den dagen vil Herren straffe selv dem som står høyest, og deres villige hjelpere (1,8–9). Da vil et forferdelig skrik stige opp i byen (1,10–11). De som før har holdt Herren for en Gud som verken kan straffe eller vise nåde, skal da få erfare at han ikke er den de har holdt ham for (1,12–13). Deretter skildrer profeten utførlig hvor forferdelig Herrens dag er. Ingenting kan frelse mennesket på den dagen (1,14–18).

Hele det første kapitlet forkynner altså dommen: over de forherdede ugudelige i 1,1–7, og den alminnelige dommen i v. 8–18. Profeten sier ikke hvem som skal fullbyrde dommen, men etter v. 7 er det tydeligvis et fremmed, barbarisk folk. Dommen er så forferdelig at man ikke kan tenke på andre enn kaldeerne.

I kapittel 2 og 3 vender profeten seg til den delen av folket som ennå ikke er helt forherdet. Han formaner dem til å vende om med alvor og av hjertet, så de kan unngå Herrens vrede (2,1–3). Deretter taler han om dommen over hedningefolkene, som skal finne sted samtidig med dommen over Israel. Herren vil dømme filisterne (2,4–7), Moab og Ammon (2,8–10), kusjittene (2,11–12) og til slutt Ninive (2,13–15).

Dommen over folkene skal føre til at teokratiet blir herliggjort; for de samme folkene vil etter straffetiden tilbe Herren (Sef 3; 2,11). Versene 2,12 og 13–15 er en utførelse av 1,2–3, der profeten har talt om en dom over hele verden. Også for hedningeverdenen er redskapet for dommen det folket som 1,7 antyder, og det kan ikke være noen andre enn kaldeerne.

Profeten Jeremia

§ 91. Jeremias liv

Vi vet mer om profeten Jeremias liv enn om livet til noen annen profet. Han ble født i den lille byen Anatot, noen mil fra Jerusalem. Den lå i Benjamins stamme og var en presteby (Jos 21,18). Jeremia var derfor også av presteslekt (Jer 1,1), og faren hans blir der kalt Hilkia.

Mange har ment at dette var den samme som ypperstepresten Hilkia, som levde på Josjias tid og gjennomførte reformasjonen sammen med kongen (2 Kong 22; 2 Krøn 34). Men dette synet er feil. Hvis Jeremia hadde vært sønn av ypperstepresten Hilkia, ville det vel ha stått i overskriften: «sønn av ypperstepresten Hilkia», og ikke «en av prestene». Videre bodde det i Anatot prester av Itamars linje (jf. 1 Kong 2,26), mens ypperstepresten var av Pinehas' slekt (1 Krøn 6,3 flg.). Endelig er det lite trolig at ypperstepresten og slekten hans skulle ha bodd i den lille byen Anatot og ikke i Jerusalem.

Profeten Jeremia må ha bodd lenge i Anatot, der han var kjent for sin profetiske virksomhet (Jer 11,21). Fra Josjias trettende år, da han ble kalt som en ennå ung mann (1,2.6–7), levde og virket han i Jerusalem (2,2), der han særlig sto fram i templet (7,2).

I den første tiden av sin virksomhet profeterte han ved siden av profeten Sefanja og profetinnen Hulda. Sammen med Sefanja støttet han kongens og yppersteprestens reformasjon. Men de to profetene hadde ikke så stort hell med seg som kongen og presten. Folket, som var dypt fordervet etter Manasses og Amons styre, lot seg riktignok bringe til en reformasjon av gudstjenesten, men ikke til en reformasjon av hjertene. Omvendelsen deres var bare overfladisk og kortvarig. Folket klarte ikke engang å ta helt farvel med avgudsdyrkelsen; svært snart dyrket de avgudene ved siden av Herren. Reformasjonen førte bare til at folket ble selvrettferdig og enda tryggere enn før.

Josjias død førte til at forholdene i Juda ble langt verre enn de hadde vært under den gudfryktige kongen. (Kongen falt i slaget ved Megiddo mot farao Neko, og Jeremia skrev en klagesang over ham, jf. 2 Krøn 35,25.) Sønnen Jojakim, som kom til makten etter at hans yngre bror Joahas hadde regjert i tre måneder, var nemlig en åpenbart ugudelig fyrste. Øynene og hjertet hans var, som Jeremia sier, bare rettet mot vinning, mot å utøse uskyldig blod og mot å undertrykke folket (Jer 22,17).

Jojakim forfulgte særlig profetene. Han lot en av dem, Uria, som hadde flyktet fra kongen til Egypt, hente tilbake derfra og henrette (Jer 26,20–24). Jeremia selv hadde mye å lide fra kongen og de fordervede stormennene, prestene og profetene; bare ved et under slapp han unna de blodtørstige mordplanene til fiendene sine (Jer 26 og 36).

Tiden ga ham ikke noe håp om at hele folket skulle vende tilbake til Herren. Likevel virket profeten utrettelig og med stor kraft. Under Josjia hadde truslene hans vært mer allmenne, selv om han allerede da antydet at kaldeerne skulle være redskapene for den kommende dommen. Fra Jojakims fjerde år, som var Nebukadnesars første år, truet han helt rett ut med et babylonsk eksil på sytti år (Jer 25).

Jojakims fjerde år er altså et vendepunkt i profetens virksomhet. Dette året kom nemlig den kongen til makten som egentlig skulle fullbyrde straffedommen. Dessuten hadde forholdet mellom Egypt og Babylon floket seg slik til at man tydelig kunne se at det jødiske landet, som lå mellom de to, måtte bli bytte for en av dem.

Joahas, Jojakims forgjenger, var blitt bortført til Egypt av Neko, og Jojakim selv var innsatt av den egyptiske kongen. Nebukadnesar seiret over Neko ved Karkemis (Circesium) ved Eufrat, også det i Jojakims fjerde år. Seieren førte til at Jojakim ble avhengig av kaldeerne, og derfor kan det babylonske eksilet dateres allerede fra dette året (605 f.Kr.).

Under Jojakims etterfølgere – sønnen Jojakin, som snart ble ført til Babel sammen med de beste innbyggerne i landet, og Sidkia – ble de politiske forholdene ikke bedre, men tvert imot verre. Jeremia hadde i denne tiden nesten mer å lide enn under Jojakim. Kong Sidkia forfulgte riktignok ikke Jeremia selv, men han var for svak til å forsvare profeten og overlot ham til fiendene hans, stormennene. De kastet ham i en brønn, og han ble bare reddet ved at en hoffmann tok seg av ham. Men snart ble han igjen kastet i fengsel, og der satt han ennå da Jerusalem ble inntatt.

Nebukadnesar behandlet ham med aktelse og utmerkelse, for Jeremia hadde hele tiden rådet kongen og folket til frivillig å overgi seg til kaldeerne. Kaldeerne lot ham fritt velge om han ville dra til Babel eller bli hjemme hos den lille flokken som de lot bli igjen under Gedaljas styre.

Profeten valgte å bli i nærheten av Jerusalems ruiner. Hjertet hans maktet ikke å forlate den lille resten som var blitt igjen på fedrelandets jord. Likevel mistet han ikke de bortførte i Babylon av syne, særlig fordi de utgjorde kjernen av folket. Allerede rett etter at Jojakin var bortført, hadde han trøstet dem med løftet om at Herren skulle føre dem tilbake etter sytti år (Jer 29).

Gedalja ble myrdet av Ismael, et medlem av Davids kongeslekt, og resten av folket i Juda flyktet til Egypt av frykt for kaldeernes hevn. Da fulgte Jeremia med dem, selv om han ikke godkjente flukten deres. Han ville og kunne vel heller ikke skille seg fra dem nå. I Egypt måtte han fortsatt kjempe mot avgudsdyrkelsen blant flyktningene. Men snart forstummet hans mektige røst der, så vi må anta at han døde ikke lenge etter at han kom til Egypt. Han virket i omkring et halvt århundre og skal være begravet i Kairo.

Jeremia hadde et mildt og svært saktmodig sinnelag og var av naturen sky og engstelig. Det er forunderlig at Herren valgte nettopp et slikt redskap i en tid da folket hadde en nakke av jern. Men han ville vise sin kraft i den menneskelige svakheten. Hele Jeremias virksomhet er et stort under som måtte ha ført hjertene til omvendelse hvis de ikke allerede hadde vært forherdet.

Profeten har pleiet framstillingen og språket sitt temmelig lite; de er mindre nøyaktige og omhyggelige. Grunnen er ikke at profeten var uten utdannelse. Jeremia var jo en prestesønn, og han viser i spådommene sine at han hadde lest, ja studert, alle de eldre skriftene. Grunnen er heller ikke mangel på poetisk ånd; han er tvert imot en av Det gamle testamentes største diktere og særlig en mester i klagesangen. Grunnen er at han ikke ville og ikke kunne legge noen særlig vekt på formen. En slik sorgløshet når det gjaldt form og språk, passet utmerket til den sorgen som alltid fylte hans ømme hjerte.

De hyppige gjentakelsene, som hører med til hans særpreg som forfatter, gir en viss ensformighet, og den stemmer svært godt overens med den klagende tonen som preger de fleste spådommene hans. Ved å gjenta de samme tankene flere ganger ville profeten dessuten om mulig ryste hjertene til det forherdede folket. Blant profetene er det særlig han som viser tilbake til 5 Mosebok, en bok som nettopp var skrevet for hans tid.

Like mye som profeten ble forfulgt mens han levde, ble han æret etter sin død. Profeten Esekiel ærer ham ved stadig å vise tilbake til spådommene hans når han fører verket hans videre. Steder som 2 Krøn 36,20–21, Esra 1,1 og Dan 9,2 vitner om hvor mye de bortførte i Babylon var opptatt av Jeremias store spådommer om det sytti år lange babylonske fangenskapet. Profeten Sakarja, som virket etter eksilet, har Jeremia for øye like ofte som Esekiel. Sirak gir ham stor ros i sin bok (Sir 49,6–7).

Men ingenting viser så tydelig hvor overordentlig høyt den senere tiden satte Jeremia, som at man holdt ham for Messias' forløper og trodde at han skulle komme tilbake like før Messias sto fram (jf. Matt 16,14), ja, at Elia skulle komme igjen i Jeremia. Det var likevel særlig jødene i Alexandria som æret ham, fordi de så på ham som sin profet. Dette har ført til en mengde endringer i den alexandrinske oversettelsen av den hebraiske teksten.

§ 92. Bokens innhold og oppbygningI Jer 36 og 45 fortelles det at Jeremia i Jojakims fjerde år samlet alle de talene han hadde holdt til da. Kongen brente denne samlingen, og profeten fikk deretter befaling om å skrive ned spådommene sine på nytt og legge til enda flere. Denne samlingen av Jeremias taler har vi ikke lenger. At Jer 1–35 ikke er denne samlingen, ser man av at disse kapitlene inneholder spådommer og taler som ble holdt under Sidkia. Samlingen fra Jojakims fjerde år hadde et særskilt formål, vår nåværende samling et allment.

Man har ofte klaget over den store uordenen i Jeremias spådommer og prøvd å forklare den med mange slags hypoteser. Men det er god orden i boken. Den er bare ikke ordnet etter tidsfølgen, men etter innholdet. Profeten har stilt sin langvarige og mangeartede virksomhet under bestemte synspunkter og samlet spådommene sine i grupper av forskjellig omfang.

Første gruppe: kapittel 1–24
Denne delen inneholder bare spådommer som ble uttalt før Jerusalems ødeleggelse, og midtpunktet i dem er dommen ved kaldeerne. Profetens virksomhet viser seg her ennå bare i sine mest allmenne trekk. Spådommene er riktignok ordnet etter tidsfølgen, men bare i store trekk og uten nærmere tidsangivelser (bare 3,6; jf. 2 Kong 17,10).

Gruppen faller i tre deler: 1) kapittel 1–10, skrevet under Josjia; 2) kapittel 11–20, skrevet under Jojakim og Jojakin; 3) kapittel 21–24, skrevet under Sidkia.

Kapittel 1: Profetens kall er innledningen til denne delen og til hele boken. Overskriften i 1,1–3 gjelder alle Jeremias spådommer, ikke bare kapittel 1. Der heter det at Jeremia virket fra Josjias trettende år til Sidkias ellevte år, enda han, som man ser av kapittel 40–44, også virket etter Jerusalems ødeleggelse. Grunnen er at denne siste delen av virksomheten hans var ubetydelig sammenlignet med den foregående. Dessuten var det vanlig at profetene i overskriftene sine nevnte de kongene som de hadde profetert under, og etter Sidkia hadde det jødiske folket ikke lenger konger.

Kapittel 2–10 viser oss hvordan profeten talte og virket under Josjias reformasjon. Avsnittet faller i to deler: a) 2–6 og b) 7–10.

Spådommene i kapittel 2–6 er allmenne. Her ser profeten tilbake på tiden som er gått, for å overbevise folket om dets store syndeskyld. Han holder fram for folket hva som skjedde med tistammeriket, for å advare mot de syndene som hadde ført til dets fall. Allerede her truer han med et innfall fra kaldeerne, men uten å nevne dem ved navn.

Kapittel 7–10 inneholder en tempeltale, det vil si taler som ble holdt i templet. Her ser man hvordan Jeremia støttet Josjias reformasjon. Med sitt mektige ord slår han ned den tilliten til templet som gjorde seg gjeldende like etter at folket hadde vendt tilbake til dyrkelsen av Herren. Han refser alle samfunnslags synder mot den etiske delen av loven. Denne delen inneholder flere forferdelige trusler enn noen annen del av Jeremias spådommer.

At kapittel 2–6 ble skrevet under Josjia, ser man av tidsangivelsen i 3,6. Stykket 2,1–3,8 har ingen overskrift, fordi denne spådommen er innledningen til det som følger. At profeten i 7,17.30.31 refser offentlig avgudsdyrkelse, taler ikke mot at kapittel 7–10 ble skrevet under Josjia. For den ble ikke utryddet fullstendig med en gang ved Josjias reformasjon, og tillit til tempelkulten på den ene siden og avgudsdyrkelse på den andre er ikke uforenlige ting. I kapittel 7–10 har Jeremia særlig Mikas bok for øye, fordi forholdene under Josjia og Hiskia i det vesentlige var de samme.

Kapittel 11–20 inneholder de allmenne spådommene fra tiden under Jojakim og Jojakin. Også dette avsnittet deles i to: a) 11,1–17,18 og b) 17,19–20,18. Også i 11,1–17,18 har profeten tiden under Jojakim og Jojakin generelt for øye; spådommene hans gjelder ikke enkelthendelser i denne tiden. Som tema kan man se folkets troløshet mot pakten: under Josjia hadde folket sluttet pakt med Herren, og under Jojakim brøt det denne pakten. Det er dette bruddet kapittel 11–17 handler om.

Stykket 11,1–17,18 har tre underavdelinger:

a) I kapittel 11–13 holder profeten fram for folket den forbannelsen i loven som det hadde fortjent ved sin framferd. Til profetens smerte nekter folket for at det har fortjent den.

b) I kapittel 14–15 forutsier profeten en tørke, men den er ikke bokstavelig; det er en åndelig tørke. Herren vil holde all sin velgjerning tilbake fra folket. Jeremia ber for folket, men Herren avviser bønnen hans. Han vil ikke lenger la noen forbønn gjelde; straffedommen står fast hos ham.

c) I 16,1–17,18 skal profeten i sin egen person framstille folkets skjebne og uten stans forkynne den: folket er forherdet og derfor redningsløst fortapt.

Den andre delen er 17,19–20,18. Hvert forsøk på å bevege folket til omvendelse har vært forgjeves; det er en opprørsk hop. Med sabbatsloven som eksempel viser han hvordan Herren ennå stadig legger liv og død fram for folket, men at han allerede ut fra folkets framferd overfor denne ene loven må dømme det skyldig. Deretter framstiller profeten folkets undergang i to symbolske handlinger. Fordi han uavlatelig preker om folkets undergang, møter han motsigelse og forfølgelse, og det fører ham inn i store indre kamper.

Kapittel 21–24 er tredje del av første gruppe. Her taler profeten til folkets ledere. Spådommene her ble uttalt mot slutten av Sidkias regjeringstid, under beleiringen av Jerusalem, og foranledningen var at kongen spurte profeten om framtiden. Profeten samler her alt han tidligere hadde talt til kongen og de falske profetene. Kapittel 21 er innledningen. Kapittel 22 handler om kongene fra Joahas av, kapittel 23 om de falske profetene. I kapittel 24 forutsier profeten at de som allerede var bortført under Jojakin, skal bli frelst, og at de som ble igjen i Jerusalem, skal gå under.

Andre gruppe: kapittel 25–29Denne gruppen står i motsetning til gruppen i kapittel 1–24. Spådommene i første gruppe er av allmenn karakter, mens profeten i andre gruppe har samlet spådommer med et helt bestemt innhold. Kapittel 25 er innledningen, og kapittel 26–29 utfolder den.

I Jojakims fjerde år fikk Jeremia befaling fra Herren om å forutsi tre ting: 1) at alle folk, og blant dem Israel, skulle bli underlagt Nebukadnesar, som nettopp dette året hadde besteget den kaldeiske tronen og vunnet det store slaget ved Karkemis, der han ble herre over Vest-Asia; 2) at det jødiske folket skulle leve under babylonsk herredømme i sytti år; 3) at Babel etter denne tiden skulle miste herredømmet og gå under.

Kapittel 26 er rettet mot templet. Profeten forutsier at det skal gå templet slik det gikk helligdommen i Sjilo. I denne spådommen gjentar han i det vesentlige det han hadde sagt om Israels skjebne i kapittel 25. Spådommen fører til at de fordervede stormennene og prestene forfølger ham, og han berger livet med nød og neppe. Hvor nært kapittel 25 og 26 henger sammen, ser man særlig ved å sammenligne 25,3–4 med 26,4–6. Kapittel 26 svarer til kapittel 7–10 i første gruppe.

Kapittel 27 og 28 gjentar utsagnet i kapittel 25 om Babels herredømme. Profeten formaner Juda og alle folk til ikke å sette seg opp mot Guds vilje. Også denne spådommen vakte motsigelse. En falsk profet sto fram mot Jeremia med en helt motsatt spådom, og Jeremia setter sannheten opp mot løgnen. Kapittel

29 stadfester spådommen om de sytti årene (kapittel 25). Profeten gjør de bortførte i Babylon kjent med dette utsagnet, formaner dem til å vente tålmodig på forløsningen og forsvarer spådommen mot angrepene fra de bortførte.

Tredje gruppe: kapittel 30–33. Spådommen om Israels frelseTil nå hadde profeten nesten bare talt om dommen. Nå taler han utførlig om Israels frelse. Israels og Judas frelse står fast, men de når den først etter store trengsler, som ikke tar slutt med eksilet. Også tistammeriket blir frelst, mot all menneskelig forventning. Juda skal få syndenes forlatelse, en fylde av Ånd, herlighet og uforgjengelighet. (30,5–31,1 handler om Juda, 31,2–22 om Israels frelse, og 31,23–40 vender igjen tilbake til Juda.)

Spådommen i kapittel 30 og 31 blir stadfestet i kapittel 32 ved en handling som profeten utfører på Guds befaling. Denne handlingen er en garanti for at Jerusalem en gang skal bygges opp igjen. Kapittel 33 handler om gjenopprettelsen av prestedømmet og kongedømmet. De gudfryktige skal ikke tro at prestedømmet og kongedømmet skal gå til grunne. En dag skal de gjenopprettes i en herligere skikkelse enn den de har nå. Av 33,2 flg. ser vi at profeten uttalte denne spådommen mens han ennå satt i fengsel, kort før Jerusalem ble inntatt.

Fjerde gruppe: kapittel 34–39Kapittel 34–39 inneholder en rekke utsagn, de fleste korte, som profeten kom med ved ulike anledninger. Det historiske stoffet dominerer i denne rekken. Ved hvert enkelt utsagn forteller profeten hva som var foranledningen. Særlig i de fire siste kapitlene er det historiske stoffet fremherskende. Utsagnene gjelder Jerusalems siste store katastrofe.

Femte gruppe: kapittel 40–44. Spådommene etter Jerusalems ødeleggelse, i Juda og EgyptMed 40,1 knyttes denne gruppen til kapittel 39. Også i denne gruppen dominerer det historiske stoffet.

Sjette gruppe: kapittel 45–51. Spådommene mot hedningefolkene

Slik Jesaja hadde gjort før ham og Esekiel skulle gjøre etter ham, samler også Jeremia spådommene sine om hedningefolkene i én gruppe, som han ga den siste plassen i boken. Det er feil å anta at gruppen opprinnelig sto etter kapittel 25, der den står i Septuaginta (LXX). Det følger ikke av kapittel 25 at det etter dette kapitlet må komme spådommer mot hedningefolk, og kapittel 25 henger svært nøye sammen med kapittel 26–29 (se ovenfor).

Kapittel 45 er innledningen til gruppen, som faller i to deler: 1) kapittel 46,1–49,39 og 2) kapittel 50 og 51. Den første delen inneholder spådommer mot de folkene som skulle bli beseiret av Nebukadnesar: Egypt (kap. 46), Filisterlandet (kap. 47), Moab (kap. 48), Ammon (49,1–6), Edom (49,7–22), Damaskus (49,23–27), Arabia (49,28–33) og til slutt Elam eller Persia (49,34–39). Den andre delen, kapittel 50 og 51, inneholder en spådom mot selve redskapet for dommen, kaldeerne.

De fleste spådommene i første del ble uttalt i Jojakims fjerde år; de ble framkalt av slaget ved Karkemis, der det kaldeiske riket ble et verdensrike. Bare spådommen mot Elam, den siste, ble uttalt senere, i begynnelsen av Sidkias regjeringstid. Den andre spådommen mot Egypt i 46,13–28, som man pleier å tilskrive en senere forfatter, ble sannsynligvis uttalt samtidig med den første (46,1–12), i Jojakims fjerde år. Den første spådommen mot Egypt gjelder Nekos

nederlag i slaget ved Karkemis, og den åpner derfor med rette hele delen. Spådommene i kapittel 46–49 kan ses som en videre utvikling av temaet i kapittel 25.

Kapittel 50 og 51, spådommen mot Babel, ble skrevet i Sidkias fjerde år. Det ser man av 51,59, der det fortelles at Jeremia ga spådommen i 51,1–58 med de jødiske utsendingene til Babel, da Sidkia sendte dem til Nebukadnesar. Spådommen var altså bestemt for de bortførte i Babylon, i hvert fall også for dem. Den er en videre utførelse av den korte spådommen om Babels undergang i 25,12–13.26.

Kapittel 52 forteller om Jerusalems ødeleggelse og bortføringen av jødene under Sidkia og om hvordan Jojakin senere ble opphøyet, og det stemmer stort sett overens med 2 Kong 25. Kapitlet er et tillegg til boken som kanskje ikke stammer fra profeten selv. For i 51,64 heter det: «Hit går Jeremias ord.» Dessuten kan Jeremia neppe ha levd så lenge at han kunne fortelle om Jojakins opphøyelse. Den fant sted 37 år etter at han ble bortført, 26 år etter Jerusalems ødeleggelse. Andre mener likevel at bare versene 31–34 er lagt til senere.

§ 93. Den alexandrinske oversettelsen av Jeremias bok

Den alexandrinske oversettelsen avviker svært mye fra den hebraiske Jeremia, både i rekkefølgen av spådommene og i selve teksten. Flere nyere forskere har ment at den alexandrinske Jeremia bygger på en egen tekstutgave, og noen holder denne tekstutgaven for bedre enn den masoretiske teksten. Men man trenger ikke å anta at oversetteren i LXX hadde en annen hebraisk tekst enn vi har. Alle avvikene i LXX kan forklares ut fra at han noen steder ikke har forstått teksten, og at han andre steder har oversatt slurvete og uaktsomt. Atter andre steder – og det er de fleste – har han gjengitt teksten helt riktig.

De alexandrinske oversetterne oversetter generelt svært fritt. Den som oversatte Jeremia, mente han kunne ta seg desto større frihet med teksten fordi Jeremia ble regnet som de egyptiske jødenes egen profet.

§ 94. Bokens enhet og ekthetAt spådommene i Jer 10,1–16, kapittel 30, 31 og 33 og kapittel 50 og 51 ikke er blitt omarbeidet av en senere profet i eksilet, har vi allerede sett i avsnittet om Jesaja (§ 81).

Temmelig ofte blir det hevdet at spådommene i kapittel 50 og 51 ikke er av Jeremia. Men å forkaste ektheten deres er selv helt forkastelig. Det finnes neppe noen profetisk spådom som har et sterkere vitnesbyrd om sin ekthet enn det spådommene i kapittel 50 og 51 har i etterskriften i 51,59–64. Spådommen stemmer i så høy grad overens med Jeremias øvrige spådommer i tanker, vendinger og språk at heller ikke dette gir rom for noen annen forfatter enn Jeremia. Alt som blir anført mot ektheten, veier lite.

Profeten Esekiel

§ 95. Esekiels person

Esekiel var, i likhet med Jeremia, av presteslekt, og det av en fornem slekt (jf. Esek 1,1 ff.; 2 Kong 24,14). Under Jojakin ble han ført til Babel sammen med de andre landflyktige (599 f.Kr.). Sannsynligvis var han allerede da i moden alder. Alle profetiene hans vitner nemlig om modenhet, han kjenner templet og gudstjenesten der svært godt, og han virket som profet i bare 27 år (jf. Esek 1,1 med 29,17).

Han bodde i Mesopotamia, nær elven Kebar (Chaboras), på et sted som het Tel-Abib, midt blant en stor mengde landflyktige. Som vi ser av Esek 24, var han gift. Han trådte fram fem år etter at han var ført bort, kort etter at Jeremia hadde sendt profetien i Jer 50–51 til Babel. Han må betegnes som Jeremias etterfølger blant de landflyktige i Babel. Han ble kalt til profet i et høyst merkelig syn (Esek 1).

Virksomheten hans faller i to avsnitt. Det første går fra det femte året etter at Jojakin ble ført bort, til det ellevte året etter bortføringen, altså til Jerusalems ødeleggelse (594–588). Det andre går fra dette tidspunktet til det 27. året etter at han først trådte fram (588–567 f.Kr.). Jerusalems ødeleggelse er altså vendepunktet i Esekiels virksomhet.

I den første perioden straffer han for det meste, i den andre trøster han og kommer med løfter. Talene han holdt i den andre perioden, står i Esek 33–48.

I Esekiel møter vi en svært utpreget personlighet, en karakter som gjør et overveldende inntrykk ved sin kraft. Profeten kan kalles et gigantisk fenomen. Talen hans er på en gang glødende og klar, fast og besindig. Denne imponerende energien var også helt nødvendig overfor hans forherdede samtid.

Den store kraften går hos ham sammen med et ekte prestelig sinnelag og en prestelig karakter. Overalt viser han seg som en mann som hadde tjent sin Gud i helligdommen med liv og sjel. Den prestelige karakteren ga ham myndighet straks han trådte fram, og at den preget ham, var en velgjerning fra Gud mot folket. Esekiels prestelige framtreden minnet folket om den tapte helligdommen og vakte lengsel hos dem etter det de hadde mistet.

Ingen prest slutter seg mer inderlig til loven enn Esekiel. Det er så mye mer bemerkelsesverdig fordi profeten er overordentlig original. Han ville bare bygge videre på den grunnvollen Moses hadde lagt, og var selv en ny Moses, eksilets Moses.

Esekiel slutter seg likevel også til eldre profeter, særlig til Jeremia. Det er et merkelig slektskap mellom Jeremia og Esekiel, både i tankene og i hvordan de utfører og bruker dem. Selv om Esekiel svært ofte viser tilbake til Pentateuken (de fem Mosebøkene) og de eldre profetene, er han likevel i høyeste grad original. Han gjentar nesten aldri eldre profetord ord for ord, men gir dem en ny drakt som er karakteristisk for ham.

Profeten hadde betydelig lærdom og dannelse, noe som henger sammen med hans prestelige ånd, men han hadde likevel en utpreget praktisk legning. Derfor ble han også midtpunktet for de landflyktige (jf. Esek 12 ff.). Han ordnet deres åndelige forhold og bidro sterkt til å omforme det israelittiske folkets eldre, hebraiske preg til det senere jødiske. Med sin veldige forkynnelse forberedte han folket på forløsningen fra Babel.

Profeten hadde stor innflytelse, ikke bare på sine samtidige – folket samlet seg ofte om ham (jf. Esek 8,1; 11,25; 14,1 o.l.) – men også på ettertiden. At det jødiske folket senere ble en enhet og bevarte denne enheten, skyldes for en stor del Esekiels virksomhet. Ettertiden beundret derfor også sterkt hans store kraft og særlig den forunderlige makten i talen hans (jf. Sir 49,8 og mange utsagn hos kirkefedrene).

§ 96. Bokens innhold og oppbygning

Esekiels bok faller i to hoveddeler: 1) forkynnelse av straffedommen, Esek 1–32, og 2) løfter, Esek 33–48. Den første delen faller igjen i a) forkynnelse av straffen over Israel, Esek 1–24, og b) over hedningefolkene, Esek 25–32.

Den første underavdelingen av første del (Esek 1–24) består av seks avsnitt. Den andre underavdelingen (Esek 25–32) utgjør ett avsnitt, og den andre delen faller i to avsnitt. Hele boken består altså av ni avsnitt.

Det første av dem er Esek 1,1–3,15: profetens kall.

Det andre avsnittet går fra 3,16 til kap. 7 og viser hvordan profeten for første gang, i allmenne trekk, utførte det oppdraget han hadde fått da han ble kalt. I dette avsnittet forkynner Esekiel utførlig at Juda og Jerusalem står overfor en forferdelig undergang.

Det tredje avsnittet omfatter Esek 8–11. Her forkynner profeten at paktsfolket må forkastes fordi det har vanhelliget templet med sin avgudsdyrkelse. Herren forlater den vanhelligede helligdommen og fullbyrder straffedommen over folket, dets ledere og prester.

Det fjerde avsnittet består av Esek 12–19. I disse kapitlene finner vi utførlige straffetaler mot de vrange holdningene og fordommene som rådet på den tiden.

Det femte avsnittet omfatter Esek 20–23. Her begynner profeten igjen å true hovedstaden Jerusalem med undergang, for nå var undergangen helt nær. I dette avsnittet viser profeten seg som folkets dommer: Gud har overlatt ham en del av sin dommermakt og høyhet. Han viser Israel hele omfanget av folkets skyld.

Det sjette avsnittet er Esek 24, og det avslutter den første underavdelingen av første hoveddel. Det forteller hvordan Esekiel, på den skjebnesvangre dagen da

beleiringen av Jerusalem begynte, la folket på hjertet hva den stadig nærmere straffedommen betydde.

I det sjuende avsnittet, Esek 25–32, går profeten over fra Juda og Jerusalem til de fremmede folkene og profeterer mot dem. Esekiel begynner med nabofolkene: Ammon, Moab, Edom og filisterne (Esek 25). Deretter går han over til det mektige Tyrus, og mot det uttaler han tre profetier: Esek 26, 27 og 28,1–19. Etter en kort profeti mot Sidon (Esek 28,20–26) vender han seg til den andre verdensmakten på den tiden, Egypt, og mot det uttaler han fem profetier. I alt taler Esekiel mot sju folk, i ti taler.

Det åttende avsnittet er Esek 33–39. I disse kapitlene, som er skrevet etter Jerusalems fall (jf. Esek 33,21), framstiller profeten Israels herlige framtid. Esek 33,1–20 er innledning til avsnittet. Nå er det kommet et vendepunkt i profetens virksomhet, og en ny gjerning skal begynne for ham. Derfor blir han her på nytt satt inn i sin vaktmannstjeneste (jf. Esek 33,1–20 med 3,16–21).

I Esek 33,21–33 truer han enda en gang dem som er blitt igjen i landet. Han advarer også de landflyktige mot å regne løftetalene hans bare som vakker poesi, noe de var svært tilbøyelige til. Også dette stykket hører til innledningen.

Profeten innleder løftene med å love at Herren vil gi folket gode hyrder i stedet for de dårlige de hittil har hatt. Guds tjener David, den andre David, Messias, skal gjete dem (Esek 34). Deretter uttaler han en dom over Edom, som står for alle Israels fiender (Esek 35). Så forkynner han at Israel igjen skal ta i eie sitt fjelland, som nå er forlatt og øde. Landet skal heretter aldri mer miste sine innbyggere (Esek 36,1–15).

Deretter forkynner han at Israel skal få et nytt hjerte, bli renset fra alle sine synder og ført tilbake til sitt land, og at landet skal blomstre som paradiset (Esek 36,16–38). Så framstiller profeten Israels tilbakevending til landet i bildet av en oppstandelse for folket (Esek 37,1–14). Deretter følger gjenforeningen av tistammeriket og Juda under Messias, også dette framstilt ved en symbolsk handling (Esek 37,15–28). Den siste profetien i avsnittet handler om Gogs og Magogs angrep på det Israel som har vendt tilbake, og om deres undergang. Gogs og Magogs angrep er den forente verdens siste og største angrep på Guds folk (Esek 38–39).

Det niende avsnittet, Esek 40–48, er bokens avslutning og fullender de foregående. Profeten skildrer den messianske tiden med dens store velsignelse på en ganske særegen måte. Et nytt tempel skal bygges, og der vil Gud igjen åpenbare seg til frelse for folket. I templet skal det igjen innrettes en gudstjeneste. Israel skal da få nye prester og en ny øvrighet i gudsriket. Rett og rettferdighet skal da herske i menigheten, og landet skal på nytt deles mellom de enkelte stammene. I fullkommen enighet skal menigheten tjene Herren, som bor midt iblant den.

Det strides om dette avsnittet skal forstås allegorisk om den kristne kirke eller bokstavelig – om templet bare er et symbol på kirken, eller om det er et virkelig tempel.

Esekiels bok er i det store og hele ordnet kronologisk. Likevel var tidsfølgen ikke det eneste prinsippet da boken ble ordnet. Ved siden av den finnes også et

saklig prinsipp, og det bryter gjennom og behersker det kronologiske. Det ser vi av følgende:

- Esek 1,1–2 faller i det femte året, fjerde måned, femte dag;
- Esek 3,16 sju dager senere;
- Esek 8 i det sjette året, femte måned, femte dag;
- Esek 20,1 i det sjuende året, femte måned, tiende dag;
- Esek 24,1 i det niende året, tiende måned, tiende dag;
- Esek 26 i det ellevte året, første måned, første dag;
- Esek 29,1–16 i det tiende året, tiende måned, tolvte dag;
- Esek 29,17–21 i det 27. året, første måned, første dag;
- Esek 31 i det ellevte året, tredje måned, første dag;
- Esek 32 i det tolvte året, tolvte måned, første dag;
- Esek 33–48 hører til tiden etter Jerusalems fall: Esek 33,21 faller i det tolvte året, tiende måned, femte dag; Esek 40–48 i det 25. året, første måned, tiende dag.

§ 97. Esekiels framstillingsmåte

Esekiels framstillingsmåte er generelt mangfoldig. Mange steder er den rent belærende og ligner de eldre profetenes framstilling (jf. særlig Esek 12–19). I de rent belærende profetiene knytter han gjerne talen sin til ordspråk. I talene i Esek 18 tolker han svært utførlig et utsagn i loven. I de mer belærende profetiene hans finner vi den vanlige profetiske talekunsten. Poetisk blir framstillingen i dem bare der han fletter inn sanger.

Men framfor alt preges han av den symbolske, allegoriske framstillingen. Her åpner det seg hos ham en helt egen verden av syner. Han gir oss prektige syner som overvelder ved sin majestet. De vidløftige, utførlige bildene hans ligner ofte symbolikken i Daniels bok (jf. for eksempel Esek 17). I bildene sine tar han ofte ikke hensyn til virkeligheten: han setter dem dristig sammen og blander sammen selve saken og bildet. Alle symbolene hans har et kolossalt preg, og det må uten tvil tilskrives kaldeisk innflytelse.

Ennå mens han framstiller synene, er Esekiel helt fordypet i dem; de fyller ham og beveger ham sterkt. Derved får talen hans et dramatisk preg. Av samme grunn nevnes det i boken en mengde symbolske handlinger (jf. Esek 4; 5,1; 12,3; 24,5). I dem kommer det fram hvor levende profeten selv tar del i det synet handler om.

Den symbolsk-allegoriske framstillingsmåten har ofte gitt profetens tale et mystisk, dunkelt og gåtefullt preg. Hieronymus kaller derfor boken *mysteriorum labyrinthus* – «en labyrint av mysterier». Av samme grunn forbød jødene at noen leste boken før de var 30 år.

Esekiels stil er ofte blitt kritisert som svært uren, og det er den også. Men Esekiels bredde går likevel ikke i oppløsning slik som Jeremias; han samler seg lett og avslutter profetiene sine på en vakker måte. Han er dessuten svært rik på sjeldne sammenligninger, som ofte er både treffende og henrivende. Talen hans har de mest mangfoldige vendinger, og der han skildrer opphøyde syner, hever han seg til dramatisk livfullhet.

Særegent for ham er en mengde formler og vendinger som stadig kommer igjen. Mange steder kaller Herren ham «menneskesønn». Israel kaller han som regel «den gjenstridige ætt». Svært ofte sier han: «Dere skal kjenne at jeg er Herren», «Herrens Ånd kom over meg» osv.

Selv om han har formet språket sitt helt etter Pentateuken, er han også her helt original: han lager en mengde nye ord og uttrykk. Det israelittiske folkespråket og arameisk har hatt stor innflytelse på ham. Ingen skrift i Det gamle testamente har språklig sett så mange uregelmessigheter, ja forvanskninger.

Profeten Daniel

§ 98. Daniels liv og hvordan boken hans ble til

Jesaja hadde forutsagt at etterkommere av Hiskia en gang skulle bli ført til Babel og tjene som hoffmenn i palasset til kongen i Babel (Jes 39,7). Denne profetien ble oppfylt for første gang i Jojakims tredje år. Da ble en hel del jødiske barn fra kongefamilien og fra andre høytstående jødiske familier ført til Babel på Nebukadnesars befaling for å oppdras der til kongelige pasjer. Blant disse barna var også profeten Daniel.

Men oppfyllelsen av denne straffetrusselen viste seg i sannhet å være en velgjerning fra Gud. I Babel fikk Daniel nemlig det oppdraget fra Herren å skaffe Israel et sted der, ivareta folkets interesser og forberede forløsningen fra Babel. Med ham sendte Herren folket den mannen som skulle gjøre kårene deres der utholdelige og til en viss grad forberede hjemkomsten.

Slik man kaller Esekiel eksilets Moses, kan man kalle Daniel eksilets Josef. Esekiel skulle forberede folkets hjerter på forløsningen og gjøre dem skikket til å ta imot den; Daniel skulle utvirke den hos den hedenske verdensmakten. Esekiel skulle virke innenfor selve den israelittiske menigheten, Daniel utenfor den, men for den.

Daniel skulle virke for folkets forløsning ved å vise den hedenske verdensmakten at Israels Gud var den allvitende og allmektige, og altså den sanne Gud. Slik skulle han vekke frykt og ærefrykt for Israels Gud hos hedningene, og dermed også for Guds folk. Hvordan han gjorde det, blir framstilt i første halvdel av boken hans. Resultatet av virksomheten hans var Kyros' påbud, som begynner med ordene: «Så sier Kyros, kongen i Persia: Herren, himmelens Gud, har gitt meg alle jordens riker …» (Esra 1,2).

Daniel var ennå svært ung da han kom til Babel. Men tross sin ungdom viste han stor fasthet i å holde loven, en overordentlig tro og en høy visdom. Slik vitner han om at det likevel ennå fantes kjernefulle mennesker i Israel. Man kan kalle profeten blomsten av Josjias reformasjon. Nettopp fordi han var en slik mann, brukte Herren ham som sitt redskap for planen han hadde med sitt rike. Hans troskap mot loven, hans store tro og hans store naturlige gaver var grunnlaget for virksomheten hans.

Denne virksomheten begynte med at han fortalte og tydet en drøm som kong Nebukadnesar hadde hatt og glemt. At han kunne fortelle og tyde den, var et verk av den allvitende Gud, som ga ham både drømmens innhold og betydning.

Herrens hensikt var at kongen skulle bli overbevist om at Israels Gud var den allvitende og altså den sanne Gud, og det førte tydningen også til. For Daniel bar tydningen den frukt at han ble stattholder over landskapet Babel og overhode for alle Babels vismenn. Denne doble verdigheten ga ham anledning til å virke til beste for sitt folk.

Snart fulgte en annen, lignende gjerning: for andre gang tydet Daniel en drøm for kongen i Babel. Drømmen gikk ut på at kongen på grunn av sitt hovmod skulle bli vanvittig for en lengre tid, men senere, etter at han hadde ydmyket seg, få forstanden tilbake. Drømmen ble oppfylt, og oppfyllelsen førte til at kongen erkjente at Herren alene er den høye og store. Han befalte til og med alle sine undersåtter å ære denne Guden. Man kan uten videre slutte at Daniel etter denne andre gjerningen må ha stått i enda større anseelse hos kongen.

Den anseelsen profeten nøt under den store Nebukadnesar, må han likevel ha mistet under hans slappe og vellystige sønn Belsasar. Belsasar gikk så langt i sin forakt for Israels Gud at han tok tempelkarene i bruk ved et stort gjestebud han holdt, og ved samme anledning priste han sine guder som seierherrer over Israels Gud.

Den straffen som rammet ham for denne forbrytelsen, tjente til å gi Daniel tilbake den anseelsen han hadde mistet. Han leste og tydet nemlig for kongen noen ord som midt under gjestebudet ble skrevet på veggen. De gikk ut på at kongen for sin frekkhets skyld skulle miste trone og liv, og at det babylonske verdensriket skulle vike plassen for et medisk-persisk.

Den anseelsen Daniel hadde vunnet tilbake ved denne siste gjerningen, beholdt han også etter at ordene på veggen var oppfylt og mederen Darius var trådt i stedet for kaldeeren Belsasar. Den nye kongen ville gjerne ha ham hos seg, men nettopp det vakte harme mot jøden hos de mediske stormennene. De fikk satt igjennom at Daniel ble kastet i løvehulen fordi han ikke ville tilbe kongen som gud. Men hendelsen fikk et annet utfall enn de hadde ventet, for Gud bevarte profetens liv, og den tjente tvert imot til å øke både profetens anseelse og Guds egen ære. Den mediske kongen anerkjente Israels Gud som den allmektige.

Den samme anseelsen må profeten fortsatt ha hatt under Darius' etterfølger, perseren Kyros, som lot folket vende tilbake. Og det er mer enn sannsynlig at det var Daniels virksomhet som fikk kongen til å gi tillatelse til hjemreisen. At profeten selv ikke vendte tilbake med dem, skyldtes nok ikke at han manglet lengsel etter Det hellige land. I boken sin viser han seg tvert imot som en mann som lengtet etter det mer enn noen annen (jf. Dan 9). Grunnen er snarere at han i sin høye stilling ved det persiske hoffet kunne gjøre langt mer for sitt elskede folk enn i det fjerne hjemlandet.

Fra Belsasars tredje regjeringsår til Kyros' tredje regjeringsår fikk Daniel fire store syner. Sammen med tydningen av Nebukadnesars første drøm gjør de ham til profet og til Det gamle testamentes apokalyptiker. Det er sannsynlig at han døde kort etter Kyros' tredje regjeringsår, nesten 100 år gammel.

Fra Jesajas tid begynte ødeleggelsesperioden for den israelittiske staten. Den første delen, tistammerikets undergang, faller i den assyriske tiden. Den andre delen, Judarikets undergang, faller i den kaldeiske tiden, og med den var den israelittiske staten fullstendig ødelagt.

Hedningene kunne nå lett tro – og trodde også virkelig – at den israelittiske staten var gått under og Israel ført i eksil fordi Israels Gud var en maktesløs Gud. De kunne ikke annet enn spotte de fangne israelittene når disse påsto at deres Gud var den allmektige og allvitende, det vil si den ene sanne Gud.

Herren måtte derfor verne om sin ære. Han måtte vise at det ikke var hans avmakt som var skyld i Israels skjebne, men folkets eget frafall fra ham. Det gjorde han ved store under som beviste at han var opphøyet over alle hedenske guder, både i viten og i makt. Redskapet for disse undrene var profeten Daniel og hans tre venner, Hananja, Misael og Asarja.

Men hedenskapets seier over Israel innebar enda en fare, nemlig for Israels egen tro. Israel kunne selv komme på den tanken at deres Gud ikke var den sanne, og at de derfor for alltid måtte bli værende i hedningerikets makt. Også denne faren måtte Herren møte. Det gjorde han for det første, også nå, ved de store undrene med Daniel og vennene hans. For det andre åpenbarte han for profeten, og gjennom ham for Israel, hele den framtidige utviklingen i verden: at verdensmakten riktignok skulle herske lenge, men til sist likevel falle og vike plassen for Guds rike.

Israel skulle ennå leve lenge under verdensrikene, og for at folket i denne tiden skulle ha en stadig kilde til styrke, fikk profeten befaling fra Gud om å skrive ned begge deler: Herrens underfulle gjerninger mot ham og den store åpenbaringen Herren hadde gitt ham om den framtidige utviklingen i verden. Slik ble Daniels bok til.

§ 99. Bokens innhold og plan

Som man kan vente ut fra profetens liv og ut fra hvordan selve boken ble til, faller Daniels bok i to deler: 1) en historisk del, Dan 1–6, og 2) en apokalyptisk-profetisk del, Dan 7–12.

Boken ser altså ut til å bestå av uensartede elementer, men de to elementene som utgjør innholdet, står likevel i et svært inderlig forhold til hverandre. Historien i Dan 1–6 er nemlig grunnlaget for profetiene i Dan 7–12. Israels Guds seire over hedningenes vismenn og herskere i nåtiden er pant på at profetiene om verdens fall i framtiden skal bli oppfylt.

Dan 1–6 inneholder bare *realprofetier*, det vil si hendelser som selv peker framover. Den historiske delen av boken har altså like mye profetisk karakter som den egentlig profetiske. Den første delen tjener til å skape tro i Israel på den andre. Dessuten inneholder allerede den første delen en profeti om verdensrikenes utvikling og undergang og om Guds rikes endelige seier. Denne profetien er grunnvollen for profetiene i Dan 7–12 (jf. Dan 2).

Bokens første, historiske del består av seks historiske stykker, den andre, apokalyptiske delen av fire syner. Hele boken har altså ti avsnitt.

Det første avsnittet i den historiske delen, Dan 1, er innledning til hele boken og forbereder alt det som følger. Avsnittet forteller hvordan Daniel og hans tre venner i Jojakims tredje år ble ført til Babel og oppdratt der ved kongens hoff. Det forteller hvordan Daniel ikke gjorde seg uren ved å ete hedensk offermat, og hvordan alle fire, og særlig Daniel, ble funnet visere enn alle de hedenske vismennene i det babylonske riket da oppdragelsen deres var fullført.

Det andre avsnittet, Dan 2, handler om Nebukadnesars drøm om billedstøtten av fire metaller og om Daniels tydning av drømmen. De fire metallene betegner de fire verdensrikene som skulle tre fram på verdens skueplass fra Nebukadnesars tid: 1) det babylonske, 2) det medisk-persiske, 3) det makedonsk-greske og 4) det romerske. Med det siste skal verdensriket ta slutt og Guds rike tre i dets sted. Daniels tydning fører til at kongen erkjenner Israels Gud som den allvitende. Avsnittet er på en gang historisk og profetisk. Profetien kommer i form av en drøm, et syn i drømme, som har profetisk karakter.

Det tredje avsnittet, Dan 3,1–30, forteller hvordan Nebukadnesar lot reise en kolossal billedstøtte av gull, som alle undersåttene hans skulle tilbe. Det forteller videre hvordan Daniels tre venner nektet å gjøre det, ble kastet i en ildovn og ble frelst av Herren. Redningen deres førte til at kongen erkjente Israels Gud som den allmektige Gud som kan frelse. I Dan 2 erkjente han Guds allvitenhet, i Dan 3 hans allmakt.

Det fjerde avsnittet, Dan 4 (i grunnteksten 3,31–4,34), forteller hvordan Gud straffet Nebukadnesars hovmod, og hvordan kongen, brakt til ydmykhet, erkjente at Israels Gud alene er høy. Også her blir det godtgjort at Israels Gud er den allvitende: Daniel tyder nemlig kongens drøm, og tydningen hans går i oppfyllelse.

Det femte avsnittet, Dan 5, forteller hvordan Gud straffer gudsbespottelse. Også her viser Herren seg samtidig som den allvitende. Det som ingen av hedningenes vismenn klarer å lese og tyde, det leser og tyder Daniel.

Det sjette avsnittet, Dan 6, forteller om Daniels redning fra løvehulen. Her vises det igjen at Israels Gud er den allmektige frelseren. Avsnittet har i hovedsak samme innhold som Dan 3,1–30.

I det sjuende avsnittet, Dan 7, ser Daniel de fire verdensrikene som fra Belsasars første år skulle følge etter hverandre. For hans åndelige øye viser de seg i bildet av fire dyr:

a) Det første, en løve med ørnevinger, står for det babylonske riket. b) Det andre, en bjørn, står for det medisk-persiske. c) Det tredje, en leopard med fuglevinger, står for det makedonsk-greske. d) Det fjerde, et sammensatt, forferdelig dyr, står for det romerske.

Profeten ser den siste kongen i Romerriket som det ellevte hornet på dyrets hode, et horn som kommer fram senere enn de ti hornene han straks ser på dyret. Denne kongen er den gudsbespottende Antikrist. Profeten ser hvordan Gud setter seg til doms over alle de fire verdensrikene og dømmer dem, særlig det fjerde riket og dets siste konge, og hvordan han deretter overgir riket til Menneskesønnen, som kommer til ham med himmelens skyer. I Dan 7,1–14 blir

synet framstilt, i v. 15–28 blir det tydet. Avsnittet slutter seg helt til avsnittet i Dan 2 og utdyper det nærmere.

I det åttende avsnittet, Dan 8, blir først det makedonsk-greske rikets seier over det medisk-persiske framstilt. Det medisk-persiske riket vises i bildet av en vær, det makedonsk-greske i bildet av en geitebukk som styrter seg mot væren og tråkker den ned (Dan 8,1–7). Deretter fortelles det hvordan den første store kongen i det makedonsk-greske riket falt. Riket ble delt, og en av kongene i det delte riket undertrykte Guds folk og ødela gudstjenesten deres (v. 8–12). Så får Daniel en profeti om hvor lenge denne kongens undertrykkelse skal vare (v. 13–14). Dan 8,1–14 inneholder synet, v. 15–27 tydningen.

Kongen som undertrykte Guds folk, er Antiokus Epifanes, et forbilde (*typus*) på Antikrist. Mens Dan 7 går helt fram til Romerrikets undergang, går Dan 8 bare til undergangen for det tredje riket. Det tredje riket, særlig slik det viser seg i Antiokus Epifanes, er et forbilde på det fjerde.

Det niende avsnittet, Dan 9, forteller hvordan Daniel i det 70. året etter at eksilet begynte, var opptatt av Jeremias profeti om de 70 årene i eksil og lengtet etter at den skulle bli oppfylt. Det forteller hvordan han i en bønn som vitner om den dypeste botferdighet, ba om at folket måtte bli ført tilbake og Jerusalem bygd opp igjen. Og det forteller hvordan han straks etter bønnen fikk løftet gjennom en engel: Byen skulle bygges opp igjen, og etter 70 årsuker skulle Messias komme og verdensriket falle. Dette er den berømte profetien om de 70 årsukene, det vil si 490 år. Denne profetien går lenger enn profetien i Dan 8.

Det tiende avsnittet, Dan 10–12, går nærmere inn på historien i den makedonsk-greske tiden. Det er altså en kommentar til det åttende avsnittet (Dan 8), som det løper parallelt med. Dan 10 er innledningen. Dan 11 skildrer forholdet mellom selevkidene og ptolemeerne, altså mellom Syria og Egypt, og mellom Syria og Israel. Utgangspunktet er Perserriket, for profetien faller i persertiden (ifølge Dan 10,1 i Kyros' tredje år). Endepunktet er Antiokus Epifanes' død. Skildringen av Antiokus Epifanes' bedrifter og vesen er hovedsaken i kapitlet, for der framstilles han som Antikrists forløper. Avsnittets tredje del, Dan 12, skildrer den messianske tiden, som begynner etter at den antikristelige kongen er død.

De enkelte avsnittene innenfor hver av bokens to deler er ordnet etter tidsfølgen, men det gjelder ikke de to hoveddelene i forhold til hverandre. Avsnittene i Dan 7 og 8 faller i en tidligere tid enn avsnittet i Dan 5, og avsnittet i Dan 9 faller tidligere enn Dan 6. Det er den saklige ordningen som rår i boken; den kronologiske er underordnet.

§ 100. Daniels framstillingsmåte og språkFramstillingen i Daniels bok har mye til felles med framstillingen hos profeten Esekiel. Boken utmerker seg ved opphøydhet og høytidelig majestet. I den historiske delen er stilen svært bred, men i den profetiske delen er den sterkt sammentrengt, presis og fyndig. Derfor ligger det ofte et orakelaktig mørke over denne delen. Bildene er like kolossale som hos Esekiel, og denne egenarten må forklares ut fra de samme grunnene som hos ham.

Noe helt særegent for boken er at en betydelig del av den er skrevet på kaldeisk, eller rettere sagt på det babylonske språket (Dan 2,4–7,1). Når forfatteren begynner å skrive kaldeisk i Dan 2,4, er grunnen at det er kaldeiske magere som tar ordet der. Når han fortsetter på kaldeisk også etter at talen deres er slutt, er grunnen at dette språket var like kjent for ham som morsmålet. Profeten bruker de to språkene om hverandre.

§ 101. Bokens ekthet

Ikke noe skrift i hele Det gamle testamente har fått ektheten sin angrepet så sterkt som Daniels bok. For den moderne kritikken er det et aksiom at boken er uekte, altså at den ikke er skrevet av en profet Daniel i eksilet, men av en jøde som levde under Antiokus Epifanes (omkring 150 år før Kristus). Likevel er ingenting så sikkert som bokens ekthet. Ingen av grunnene som er anført mot den, holder stikk, og det finnes så mange og sterke grunner for den at troen ikke kan være i tvil. De viktigste grunnene mot ektheten er disse:

1) Bokens plass blant hagiografene (den tredje delen av Det gamle testamente) kan ikke forenes med at den er skrevet av en profet Daniel i eksilet. Hadde en slik profet skrevet boken, ville man uten tvil ha plassert den i rekken av de profetiske skriftene. Noen av de profetiske skriftene i den andre delen var jo ennå ikke skrevet i eksilet. Hvorfor skulle man da ikke – i eksilet eller like etter – like gjerne ha satt Daniels bok inn i den andre delen av Det gamle testamente sammen med dem?

Svar: a) Profeten Daniel og boken hans er svært forskjellige fra alle andre profeter og profetiske bøker. Han er den eneste profeten som ikke virket blant sitt eget folk. Han hadde riktignok *donum propheticum*, den profetiske gaven, men ikke *munus propheticum*, det profetiske embetet. b) Boken består ikke bare av syner, men også av historie. Riktignok finnes det historiske avsnitt også i andre profetiske bøker, men i Daniels bok har de historiske delene langt større vekt. Der er de bare underordnet de profetiske delene; her står de sideordnet med dem. Daniels bok er ikke rent profetisk, men historisk-profetisk. c) Profetien i denne boken har en annen karakter enn profetien i alle de andre bøkene: den er historisk-profetisk. De kommende hendelsene blir forutsagt nesten slik man forteller om noe som allerede har skjedd. d) Endelig er en betydelig del av boken skrevet på kaldeisk.

2) I den store fortegnelsen over berømte israelittiske menn i kapittel 49 i boken sin nevner Sirak verken Daniel eller historien og spådommene hans. Altså visste han ikke noe om Daniel og boken hans.

Svar: Sirak ville ikke gi noen fullstendig fortegnelse over alle Israels store menn, og det er ikke bare Daniel som mangler i fortegnelsen hans, men også de tolv profetene. For øvrig går det fram av Esek 14,14–20 og 28,3 at Daniel allerede i selve eksilets tid var kjent som en mann som utmerket seg ved visdom og rettferdighet.

3) I Dan 9,2 tales det allerede om en gammeltestamentlig kanon. Daniel sier nemlig der at han «gransket … i bøkene». Med «bøkene» må han mene samlin-

gen av de gammeltestamentlige bøkene, altså kanon – men noen kanon fantes ikke før eksilet.

Svar: Det er feil at det ikke fantes noen samling av gammeltestamentlige bøker i eksilet. En slik samling fantes åpenbart allerede på Jeremias tid, og den *kan* i hvert fall ha eksistert under eksilet.

4) I boken forekommer det tre greske ord (Dan 3,5.10). Men greske ord kan ikke ha trengt inn i det hebraiske språket før i den gresk-makedonske tiden. Noen har prøvd å imøtegå denne påstanden ved å si at disse ordene er semittiske. Det første kan riktignok være det, men de to siste er åpenbart greske. Innvendingen må heller møtes med at greske ord meget vel kunne trenge inn i det hebraiske språket allerede på Kyros' tid, for helt fra de eldste tider var det et svært livlig samkvem mellom de joniske grekerne og perserne. Dessuten betegner ordene instrumenter, og slike ord kunne lett komme til Østen sammen med instrumentene.

5) I boken finner man en mengde uvanlige fortellinger og opplysninger.

6) Likeså en mengde historiske feil. Begge disse innvendingene kan gjendrives, men her er det ikke tid og sted for det.

7) Boken er full av de mest kolossale og utrolige undere.

Svar: a) For troen er undere ikke umulige. b) Det lar seg utmerket forklare hvorfor nettopp slike undere skjedde i eksilet. Israel levde midt blant hedningene, og hedningene triumferte ikke bare over folket, men også over folkets Gud. For å redde sin ære måtte Herren altså vise at han er opphøyd over naturen og over hedningenes guder, og da måtte han gjøre undere som går ut over den naturlige orden. Av samme grunn finner vi så store undere også i Israels første eksil, oppholdet i Egypt.

8) Bokens spådommer er grunnleggende forskjellige fra alle andre profeters spådommer. Å forutsi framtidige historiske hendelser slik Daniels bok gjør, er umulig og uprofetisk.

Svar: a) Den er mulig. b) Bestemte forutsigelser mangler heller ikke hos andre profeter, for eksempel Jes 7,8; 17,14; 21,16; Jer 28,16; Esek 12,12. c) At Daniels bok inneholder så mange spesielle forutsigelser, passer utmerket med den tiden da den ble skrevet. Herren måtte da vise seg som den som kjente framtiden, og som derfor også styrte verdenshistorien og var den allmektige og sanne Gud.

Grunnene for bokens ekthet

1) Bokens forfatter gir seg ut for å være profeten Daniel (jf. Dan 8,1 flg.; 9,2 flg.; 10,2 flg.). Hvis boken altså ikke er av ham, må den være av en bedrager. Men bedrageri og bokens ånd står i den skarpeste motsetning til hverandre. Hvis forfatteren ikke var Daniel, ville han være en uløselig psykologisk gåte.

2) Esekiel kjenner en mann i eksilet som heter Daniel, og som utmerker seg ved rettferdighet og enda mer ved visdom. For Esekiel er han for eksempel selve idealet for visdom (Esek 28,3). Vår bok viser oss nettopp en slik Daniel, og gjennom de gjerningene hans som den forteller om, stadfester den det Esekiel sier om Daniel i eksilet. Daniels bok er grunnlaget for Esekiels dom. Derfor må historien og spådommene i boken være sanne.

3) Josefus forteller (*Antiquitates* 11,8,4 flg.) at Daniels bok ble vist fram for Aleksander den store da han kom til Jerusalem.

4) Daniels bok kan ikke være skrevet i makkabeertiden, for kanon må ha blitt avsluttet ikke lenge etter det fjerde århundret, kort før Aleksander den stores tid.

5) Også den aleksandrinske oversettelsen av Daniels bok vitner om at den er ekte. Denne oversettelsen ble nemlig laget ikke lenge etter Antiokus Epifanes. Oversetteren kjenner hans historie nøyaktig og tar ofte hensyn til den, og generelt har han gode historiske kunnskaper. Senere var uvitenheten i historie derimot stor, slik 2 Makkabeerbok vitner om. Men en bibelsk bok som var skrevet kort før Antiokus' død eller like etter, kan knapt ha blitt oversatt så kort tid etter.

6) 1 Makkabeerbok forutsetter at Daniels bok er kjent, og regner den som en autoritet. Forfatteren av Makkabeerboken skriver historien slik at han hele tiden tar hensyn til Daniels bok og prøver å vise at hendelsene han forteller om, er oppfyllelsen av det Daniel har forutsagt. Nå skal 1 Makkabeerbok riktignok være skrevet i begynnelsen av det første århundret før Kristus. Men a) den ser ut til å være betydelig eldre. Og b) også den døende Mattatias tar hensyn til Daniels bok i talen sin (1 Makk 2,49–68). Han påberoper seg den rett ut (jf. 2,59–60), og måten han uttrykker seg om Antiokus på (2,49.62.63), kan ikke engang forstås uten Daniels spådom. Nå er det riktignok mulig at forfatteren av boken bare legger Mattatias denne talen i munnen. Men i alle fall vil han med talen skildre hvilken makt Daniels bok hadde over de første makkabeiske heltene.

7) Den tredje av de sibyllinske bøkene ble skrevet i makkabeertiden av aleksandrinske jøder. Men denne boken er åpenbart en etterligning av Daniels bok. Altså må Daniels bok være eldre enn makkabeertiden.

8) Baruks bok, som også ble skrevet i makkabeertiden, har tatt opp mye fra Daniels bok. Den må altså allerede på den tiden ha vært alminnelig kjent og stått i stor anseelse.

9) Hvis boken var skrevet av en bedrager, lar det seg ikke forklare at den hadde så overordentlig stor anseelse blant jødene i romersk tid. Josefus har den største ærefrykt for boken. Til å begynne med mente han at en stor del av boken siktet til romertiden. Men da historien motsa ham, forkastet han sin egen oppfatning – ikke bokens spådommer. Hele den siste jødiske krigen (under Vespasian og Titus) er et vitnesbyrd om bokens makt over jødenes sinn.

10) At boken ble tatt opp i kanon, ville være ubegripelig hvis den var uekte. Med alle de andre bøkene ble de som samlet kanon, ledet av en åndelig sans som fikk dem til å vrake alle apokryfe skrifter og alle verk som stammet fra bedragere. Daniels bok ville være det eneste unntaket.

11) Kristus forholder seg slik til boken at han må ha holdt den for ekte. At han kaller seg «Menneskesønnen», bygger på Dan 7,13–14. I sin profeti om Jerusalems ødeleggelse og verdens undergang (Matt 24) ser han tilbake på Daniels bok, nemlig på Daniels profeti om de 70 ukene (jf. Dan 9,24 flg. med Matt 24,15).

Indre grunner12) Forfatteren er svært godt kjent med den eldre østerlandske historien, med persiske og babylonske seder og skikker osv. Et slikt kjennskap

er ufattelig hos en forfatter fra makkabeertiden, for nettopp den tiden var preget av stor uvitenhet i slike ting.

13) De kaldeiske stykkene i Daniels bok stemmer språklig nesten helt overens med de kaldeiske stykkene i Esras bok. Det kan bare forklares hvis begge bøkene ble skrevet omtrent på samme tid, for kaldeisk i makkabeertiden må ha avveket betydelig fra kaldeisk på Esras tid.

Profetene i den tredje perioden

§ 102. InnledningDen nye kolonien i Juda var riktignok rik på prester og levitter, men fattig på profeter, enda det var stort behov for dem. Allerede under Kambyses (529–522) kom kolonien nemlig i nød, og under den falske Smerdis ble det til og med forbudt å fortsette byggingen av templet. Kolonistene måtte kjempe særlig mot samaritanerne og måtte en tid bøye seg for intrigene deres, og i det store og hele levde de et kummerlig liv på Jerusalems ruiner.

Guds velsignelse syntes å være borte fra dem, og det så ut som om Herren ville legge nye ydmykelser til de gamle. Derfor tok den opprinnelige begeistringen for helligdommen slutt, og den dype lengselen etter det gamle templet ble forvandlet til motløshet. En mørk stemning grep folket. Folk mente at eksilet med sin forbannelse ennå varte, og var nær ved å gi opp.

En del av dem som var vendt hjem, forsto ikke den indre verdien av kolonien, som bare rommet kjernen av Israel. De begynte å bli trassige mot Gud, pukket på sin egen rettferdighet og krevde heftig at spådommene skulle bli oppfylt. Andre, som bare hadde dratt med for å få del i jordiske goder, ga uttrykk for åpen vantro og spottet Gud.

I en slik tilstand måtte folket ha profeter, og Herren vakte da også opp slike blant dem. De fremste av dem er de som har etterlatt seg skrifter: Haggai, Sakarja og Malaki. Oppgaven til profetene etter eksilet, og dermed også til disse tre, var å refse fordervelsen med kraft, å kalle til bot og å gi nytt liv til det sunkne, dypt sunkne motet. De var et pant på at Gud ennå ikke hadde forlatt folket, selv om han ikke lenger bodde i templet, for han lot dem ikke være uten vitnesbyrd om sin omsorg for dem og sin nåde mot dem.

Men framfor alt skulle profetene etter eksilet gjøre det klart for folket hva denne tiden betydde, for det var så vanskelig å forstå. De fikk i oppdrag å forklare hvorfor spådommene tilsynelatende ikke var blitt oppfylt, og å vise at begynnelsen allerede var der, og at folket med kraft og store skritt gikk mot målet, den fulle oppfyllelsen.

Målet er at Gud og den fullkomne frelsen blir åpenbart. Spådommen om dette er kjernen i det de sier. De stadfester ikke bare de gamle spådommene, men utvider dem også, utvikler dem nærmere, fullender dem og avslutter dem, og slik danner de sluttsteinen i hele profetien.

Virksomheten til Haggai, Sakarja og Malaki griper organisk inn i hverandre. Haggai og Sakarja skulle vekke iveren for gudstjenesten og templet til live igjen.

Haggai skildrer i store trekk hvilken høy betydning den nåværende tiden har for framtiden. Han sammenligner helligdommen på sin tid med helligdommen i den herlige framtiden, og Davids hus slik det var nå, med de store og sikre løftene som var gitt dette huset. De to tankene som måtte gripe den tiden mest av alt, var prestedømmet og kongedømmet. Dem utvikler *Sakarja* med den mest storslagne utførlighet. Spådommene hans har et stort omfang; han skildrer teokratiet i hele dets kommende skikkelse.

Malaki vekker sinnene til spent forventning om framtiden. Han viser til den som en velsignelsens tid, som på den annen side skal bli en forbannelsens tid for alle ubotferdige og alle som ikke vil ta imot. Han avslutter hele profetien, og med stort alvor belyser og refser han de teokratiske forholdene, som sank stadig dypere.

Profeten Haggai

Om Haggai vet vi bare at han var den første av de tre profetene som sto fram. Det går fram av bokens plass i kanon, av Esra 5,1 og 6,14 og endelig av opplysningen i Hag 1,1 (sammenlignet med Sak 1,1). Han virket midt i Darius Hystaspes' andre regjeringsår. Da åpnet det seg en gledelig utsikt for framtiden, for Darius Hystaspes tillot at arbeidet med å bygge templet opp igjen fortsatte. Til denne ytre velgjerningen føyde Herren nå en indre: Han vakte opp Haggai og like etter Sakarja. Først med den indre velgjerningen ble den ytre en sann velgjerning.

Vi har taler av Haggai bare fra dette året. Esra 6,14 sier ikke noe nærmere om hvor lenge profeten virket. Kanskje var han svært gammel da han sto fram, for etter Hag 2,3 ser det ut til at han ennå hadde sett det første templet, Salomos tempel. Hvis det er slik, kom bare den første vekkelsen fra ham, og han overlot det videre arbeidet til den yngre Sakarja, som begynner der Haggai slutter. Også i Esras bok er de to profetenes virksomhet nøye knyttet sammen.

§ 104. Haggais bokVi har fire taler av Haggai: 1) Hag 1,1–15, 2) 2,1–9, 3) 2,10–19 og 4) 2,20–23. Disse talene har vokst fram av muntlige foredrag. Profeten ville nå et mål i sin egen tid (Hag 1,14), og derfor måtte han først og fremst tale muntlig. I spådommene sine vender han seg snart til Serubabel og Josva, menighetens representanter, snart til menigheten selv.

I eksilet var det blitt skikk at folk samlet seg om profeten. At denne skikken holdt seg også etter eksilet, ser man av Sak 7,3. Ord som ble forkynt for folket på denne måten, måtte også ha betydning for framtiden, og det kunne få profeten til å samle det viktigste av dem i talene sine. Men han kan ikke ha skrevet ned talene etter hvert; han må ha gjort det på én gang, for de henger nøye sammen, og en bestemt plan går gjennom dem.

I den første talen, Hag 1,1–15, refser profeten likegyldigheten overfor gjenoppbyggingen av templet. Gud har straffet dem med uår, sier han, men forgjeves. Nå vil profeten vekke bevisstheten om den levende, sanne Gud (jf. 1,13) og drive folket til igjen å søke det ekte samfunnet med Gud og å virke kraftigere i det.

Den andre talen, Hag 2,1–9, er rettet til folket på et tidspunkt da det riktignok hadde tatt kraftig fatt på å bygge videre på templet, men likevel var temmelig motløst fordi det nye templet var så usselt sammenlignet med det gamle.

Profeten legger fram hvilken herlig bestemmelse den andre helligdommen har, og utvikler dermed det han antydet i 1,8.13. Riktignok er den nåværende

helligdommen elendig sammenlignet med den gamle, og de tidligere store spådommene om det gamle templets herlighet ser ikke ut til å ha slått til. Men Herrens ord er likevel sant og visst. En uendelig herlighet venter den helligdommen som nå blir bygd. Den hedenske makten skal brytes og ydmykt hylle Herren mens helligdommen står, og en rik velsignelse skal gå ut fra den til folket.

Den tredje talen, Hag 2,10–19, er en refsende tale. Den ble holdt noe senere og knytter seg til den første. Profeten viser at det ikke er nok å fremme gjenoppbyggingen av templet og drive Herrens verk på en ytre måte. Å mene at man kan tjene Herren med ytre gjerninger, er en sørgelig urenhet i folket. Først når folket virkelig har vendt om og er rent i sitt indre, kan det vente velsignelse.

Den fjerde talen, Hag 2,20–23, ser tilbake på løftet i 2,6. Profeten knytter det løftet han har gitt, til Serubabels person. Han er fortsatt Guds utvalgte tjener; til ham og hans slekt er de gamle løftene knyttet. Forbannelsen som Jeremia uttalte over Jojakin (Jer 22,24), har ikke lenger noen kraft; den er forvandlet til velsignelse. Herren ser igjen med velbehag ned på Davids slekt. Hedningenes makter skal snart falle, men samtidig skal Davids slekt stå i det inderligste samfunn med Herren.

Det er åpenbart at den tredje talen svarer til den første, og den fjerde til den andre. Den første og den tredje er refsende taler, den andre og den fjerde er løftestaler. Den andre talen knytter løftet til templet, den fjerde til Davids slekt.

Profeten Sakarja

§ 105. Sakarjas person

Som Jeremia og Esekiel var Sakarja av presteslekt, og det av en svært ansett slekt. Ifølge Sak 1,1–7 var han sønn av Berekja og sønnesønn av Iddo.

I Esra 5,1 og 6,14 kalles han sønn av Iddo, nok fordi bestefaren var en svært ansett mann. Denne formodningen blir styrket av Neh 12,4.12.16, der Iddo nevnes som overhode for en av de presteslektene som vendte tilbake til Juda sammen med Serubabel og Josva. Iddo må allerede ha vært en gammel mann da han kom til Kanaan, og sønnen Berekja, Sakarjas far, må ha dødd tidlig, for det var Sakarja som fulgte bestefaren i hans verdighet.

Sakarja var riktignok både profet og prest, men ikke på samme tid. Først senere, under ypperstepresten Jojakim, overtok han nemlig bestefarens verdighet, og der dette blir omtalt (Neh 12,4.12.16), kalles han ikke lenger profet. Etter Sak 2,8 var han ennå ung da han sto fram som profet. Det stemmer med det ungdommelige, livlige og rike billedspråket som viser seg i spådommen hans. Mellom Kyros' første år og Darius Hystaspes' andre år, da han sto fram, ligger det 18 år, så han må ha kommet tilbake fra eksilet som barn.

Likevel bærer boken hans det samme utenlandske preget som Esekiels og Daniels bok. Det må vel særlig forklares ut fra forholdet mellom profeten og Esra, for Esra knytter seg svært nøye til spådommen hans. Men enda nøyere knytter Sakarja seg til Haggai – så nøye at man til og med kan se boken hans som en storslått kommentar til Haggais spådom. Det ligger i sakens natur at de to profetenes verk henger aller nøyest sammen; Sakarja sto fram bare to måneder etter Haggai.

Mer om profetens kall får vi vite i Sak 1,1–6. I denne tiltredelsestalen forteller han hva som særlig drev ham til å stå fram. Han går ut fra en velbegrunnet frykt for at eksilet ennå ikke hadde båret den frukten det etter Guds vilje skulle bære. Forholdene er ennå i det vesentlige de samme som før. Rystet av denne tanken vender profeten samtidig blikket mot rekken av de gamle profetene, som har fått sine ord stadfestet. Deres ord skal folket legge seg på hjertet; selv vil Sakarja bare være deres etterfølger.

De grunntankene som fylte Sakarja da han ble kalt, preger hele virksomheten hans. Han vil avhjelpe nøden i sin tid, dels ved trusler, men mest ved løfter. Her går han stadig tilbake til de gamle profetene, for han aner rett og slett at

profetien snart skal opphøre, og ser det som sitt kall å besegle og stadfeste alt som hittil er blitt forutsagt.

§ 106. Bokens plan og innhold

Sakarjas bok faller i tre deler: 1) kapittel 1–6, 2) kapittel 7–8 og 3) kapittel 9–14.

Den første delen, Sak 1–6, består av en rekke syner som hører til begynnelsen av profetens virksomhet, og som blir innledet av Sak 1,1–6. Profeten så alle synene i én og samme natt, og innholdet i dem henger svært nøye sammen. De går ut fra de alminnelige forestillingene og blir stadig mer spesielle, for hvert syn går tilbake til et tidligere og vokser ut av det. Slik framstiller profeten det nye teokratiet: hva det er bestemt til, og hvilket opphøyd mål det har.

Sak 1,1–6 er innledningen. Deretter følger det første synet (1,7–15), synet om rytterne blant myrtetrærne. Grunntankene i dette synet er: Hedningefolkene lever nå trygt og i velstand, mens Israel lever i uro og fattigdom, så det ser ut som om eksilet ennå ikke er over. Men Herren vil snart straffe de trygge folkene som har undertrykt Israel. Han vil vende tilbake til Jerusalem og bygge opp byen og templet. Han har ennå ikke forkastet sitt folk, selv om tilstanden deres synes å vitne om at han har gjort det.

Det andre synet (Sak 2,1–4) er synet om de fire hornene som blir slått av. De fire hornene er jordens fire hjørner, det vil si alle folk på jorden. De skal slås av, det vil si at makten deres skal brytes og de selv tuktes, fordi de har spredt Juda over hele jorden. Synet utvikler nærmere trusselen mot folkene i det første synet.

Det tredje synet (Sak 2,5–17) er synet om målesnoren. Jerusalem, som nå har så få innbyggere, skal bli en åpen by fordi det blir altfor mange mennesker der, og i stedet for murene vil Herren selv være en ildmur rundt den. Snart skal en straffedom komme over Babel, og da skal de israelittene som ennå lever i Babel, komme hjem. Herren vil selv komme til Sion og bo der, og alle folk på jorden skal slutte seg til Israel og bli Guds folk. Synet utvikler løftene i det første synet.

Det fjerde synet (Sak 3) er synet om ypperstepresten Josva. Mens han står foran Herren i skitne klær, blir han anklaget av Satan, men han får rene klær som tegn på at Herren vil tilgi folkets synd. Synet forutsier at Israel skal få alle sine synder tilgitt – en syndstilgivelse som knyttes til at Messias står fram i folket.

Profeten har en dobbel hensikt med denne spådommen. a) Han vil vise at folket ikke kan få det lovede før syndene er tilgitt. b) Han vil lære folket ikke å fortvile fordi det føler seg syndig, for syndene skal ikke kunne hindre at løftene blir oppfylt. Spådommen henger inderlig sammen med løftene i de tre første synene: Den skal skape tro på dem og vise hva som må gå forut for at de blir oppfylt.

Det femte synet (Sak 4) er spådommen om lysestaken med de to oljetrærne. Lysestaken profeten ser, skal representere teokratiet. Gullet den er laget av, symboliserer dets herlighet. De to oljetrærne ved siden av den framstiller Guds Ånd, og oljen som flyter fra dem inn i lampene på lysestaken, framstiller Åndens virkninger på Guds folk. Dette synet skal vise at teokratiets sak ikke kan frem-

mes med menneskelige midler, men bare ved Guds kraft. Bare hans Ånd, som rikelig skal komme over folket, kan fremme og fullføre det store verket folket er opptatt med: gjenoppbyggingen av templet. Synet viser den rette veien til det som er lovet.

Det sjette synet (Sak 5,1–4) er synet om den flyvende bokrullen. Det har et refsende og truende innhold: Alle som bryter loven i Israel, skal utryddes.

Det sjuende synet (Sak 5,5–11) har et lignende innhold. Det er spådommen om efaen og kvinnen som sitter i den. Synderne i folket skal igjen føres til Babel, det vil si i eksil. De to synene henger svært nøye sammen og uttrykker at ikke alle skal få del i løftet; de ugudelige skal skilles ut fra folket som får det.

Det åttende synet (Sak 6,1–8) er synet om de fire vognene. Det sier at når Herren har straffet Israel, skal like store straffer komme over hedningefolkene, særlig Babel. Slik gjentar det synet i Sak 2,1–4, men knytter seg samtidig nøye til de to synene i Sak 5. De ugudelige israelittene skal riktignok straffes, men hedningene som er fiender av Guds folk, skal straffes enda mer.

Det niende synet (Sak 6,9–15) er spådommen om kronen på Josvas hode. Profeten skal sette en krone på hodet til ypperstepresten Josva. Denne symbolske handlingen skal uttrykke at Herren vil sende Messias, som skal være konge og ypperstepresten på én gang og forene begge embetene i sin person. Denne spådommen er avslutningen på alle de foregående: Det er jo Messias, prest og konge, som formidler oppfyllelsen av både løftet og trusselen. – Med innledningen har vi altså i alt ti avsnitt.

Andre del: kapittel 7 og 8I denne delen ser vi Sakarja i hans prestelige virksomhet. Den inneholder taler og formaninger som ble holdt ved en bestemt anledning. To år etter at profeten hadde hatt synene i Sak 1–6, kom det sendebud fra en del av folket til prestene og profetene med spørsmålet om man fortsatt skulle holde årsdagen for Jerusalems ødeleggelse høytidelig eller ikke. Det er Sakarja som gir sendebudene svar, og dette svaret leser vi i Sak 7 og 8.

Først refser profeten det sinnelaget som spørsmålet sprang ut av hos noen av dem som spurte; de pukket nemlig på fasten sin og bygde sin rettferdighet på den. Profeten erklærer at Herren ikke har behag i faste, men i at moralloven blir holdt. Grunnen til at folket nå faster flere dager i året, er at fedrene ikke holdt denne loven (Sak 7,4–14; v. 1–3 er innledning). Deretter gir profeten løftet til den bedre delen av dem som spurte. Det stemmer overens med løftene i Sak 1–2 (de tre første synene) og slutter med den store forkynnelsen at alle folk en gang skal komme til templet.

Tredje del: kapittel 9–14

Den tredje delen hører til en enda senere tid enn den andre. Her handler det om alminnelige forestillinger, og med dem fullender profeten det han har sagt tidligere. Man kan kalle denne delen en høysang om Israels framtid. Det messianske går gjennom det hele. Delen består av seks avsnitt: 1) Sak 9,1–10, 2) 9,11–10,12, 3) kapittel 11, 4) 12,1–13,6, 5) 13,7–9 og 6) kapittel 14.

Første avsnitt. Profeten forutsier at Perserriket skal gå under. Dommen som får det til å falle, rammer også Judas naboer, dets gamle fiender: Damaskus, Tyrus og filisterne. Bare Jerusalem skal bli spart (Sak 9,1–8). Deretter forkynner

han at Messias kommer. Han kommer som en fredskonge, og hans rike er et fredsrike som omfatter alt. Dommen som får Perserriket til å falle, er dommen ved Aleksander den store. Av Aleksander den stores historie vet vi at profetens spådommer mot Tyrus og filisterbyene ble oppfylt: Han ødela Tyrus og Gaza.

Med rette forutsier profeten først og fremst Perserrikets undergang, for på hans tid, den persiske tiden, var dette den nærmeste hendelsen. Sakarja knytter Messias' komme til Perserrikets undergang fordi en representant for verdensriket gikk under med det – og dermed på en måte verdensriket selv. I Perserriket gikk verdensriket under, og Perserrikets undergang forkynner verdensrikets undergang som sådan. Dessuten er Messias og hans rike et motbilde både til perserkongen og hans rike og til Aleksander den store og hans rike.

Andre avsnitt (Sak 9,11–10,12). Denne spådommen skildrer paktsfolkets kamp mot mektige undertrykkere, og disse blir nevnt ved navn: grekerne. Etter kampen følger den friheten som nå så smertelig savnes, og med friheten følger teokratisk velsignelse. Også Efraim vender tilbake, så teokratiets lykke er fullkommen. Det kan ikke være tvil om at denne spådommen framstiller makkabeertiden og forholdene da. Profeten går altså fram i tid; her står vi i det greske verdensrikets tid.

Tredje avsnitt (Sak 11). Denne spådommen er et sidestykke til synet i Sak 5. Den faller i tre deler: a) 11,1–3, b) 11,4–14 og c) 11,15–17.

a) Den første delen kan kalles et forspill. Der sier profeten at hele landet skal ødelegges.

b) I den andre og tredje delen får vi dypere innsikt i årsaken til denne hendelsen. Profeten forteller om en dobbel symbolsk handling som han har utført. I den første symbolske handlingen (v. 4–14) står profeten for Herrens engel og viser i bilde hva engelen skal gjøre i framtiden. Israel framstilles som en flokk som skal slaktes. Profeten prøver å redde den: Han tar på seg gjeterembetet over de elendige og gjør seg flid for å befri dem fra deres dårlige gjetere. Men flokken og gjeterne er så gjenstridige at han blir tvunget til å gi opp embetet og overgi flokken til den fullkomneste elendighet. Da han krever lønn for å ha gjett flokken, får han den usle lønnen på 30 sølvpenger. På denne måten framstiller profeten hvordan Gud for siste gang viser Israel nåde gjennom Messias, og hvordan folket forkaster ham.

c) I den tredje delen (11,15–17) framstiller profeten så, etter Herrens befaling, de dårlige gjeterne som skal ødelegge flokken og ete den opp når den gode gjeteren er fjernet. Dette gjelder romertiden.

Fjerde avsnitt (Sak 12,1–13,6). Etter det sørgelige budskapet i Sak 11 følger igjen et gledelig. Jerusalem framstilles som omringet av alle folk på jorden, som prøver å ødelegge byen – men de klarer det ikke. Juda og Jerusalem fører en seierrik kamp mot dem (12,1–7). I 12,8–14 får vi se hva som er årsaken til denne frelsen. Det jødiske folket har med dyp smerte erkjent at det har forkastet og gjennomboret Messias, og tror nå på ham. Sak 13,1 viser at Messias nå blir en kilde til renselse for folket, og 13,2–6 at de får hellighet i ham.

Messias blir dem til rettferdighet og helliggjørelse. Spådommen framstiller jødenes omvendelse til den forkastede Messias og følgene av denne omvendel-

sen. De nærmeste følgene er rettferdigheten og helligheten som de får gjennom ham; de fjernere er at alle verdens folk nå skal angripe Jerusalem uten å lykkes. Profeten begynner med den siste følgen av Israels omvendelse og går så tilbake til årsaken og de nærmeste følgene. Grunnen er vel at profeten ville la spådommen om Jerusalems frelse i den siste tid følge etter spådommen om at romerne skulle ødelegge byen.

Femte avsnitt (Sak 13,7–9). Herrens gjeter, som står ham aller nærmest, skal dø en voldsom død og slik bli tatt bort fra flokken, og flokken skal bli spredt fordi den mister ham. Men Herren har likevel ikke trukket sin hånd helt og for alltid tilbake. Når flokken, folket, er renset og lutret, vil han igjen ta seg av den. To tredjedeler av den skal gå til grunne, men den siste tredjedelen skal komme i det inderligste samfunn med Herren etter å ha blitt lutret gang på gang. Spådommen er en kort gjentakelse av spådommene i Sak 11 og 12,1–13,6, og samtidig et tillegg til dem.

Sjette avsnitt (Sak 14). Alle folk på jorden samler seg rundt Jerusalem for å innta byen. Den blir også virkelig inntatt, og halvparten av byen blir ført i eksil (14,1–2). Til nå har Herren kjempet mot sitt eget folk, men da vender han seg mot fiendene som har inntatt byen. Han viser seg på Oljeberget, som kløyver seg i to, så det blir et rom i midten som byens innbyggere kan flykte gjennom. Deretter kommer Herren med alle sine hellige for å grunnlegge sitt rike på jorden (14,3–5).

Først er det mørkt, så kommer daggry, så lys (v. 6–7). Fra Jerusalem flyter en strøm som skaper liv i hele landet (v. 8). Alle fjellene i landet blir jevnet ut slik at Jerusalem alene kan ligge høyt. Byen reiser seg strålende etter ødeleggelsen. Fra nå av er det ikke lenger noen veksling mellom dom og nåde for den; Herren er nådig til evig tid (v. 10–11).

Byens fiender blir dømt (v. 12–15). Resten av dem vender om til Herren og kommer hvert år til Jerusalem på løvhyttefesten (v. 16). De folkene som ikke kommer, blir straffet (v. 17–19). Ethvert skille mellom hellig og vanlig, mellom gudfryktige og ugudelige, opphører, for alt er hellig, og alle er hellige (v. 20–21).

Merknad: Siden spådommen i Sak 14 handler om de siste tider, er det overordentlig vanskelig, ja umulig for oss å avgjøre hva i den som skal forstås bokstavelig, og hva som er bilder.

Den nyere rasjonalistiske kritikken har riktignok villet bestride at den andre delen av Sakarjas bok er ekte. Men grunnene den anfører for at denne delen skal være skrevet av en eller to eldre profeter før eksilet, trenger ingen gjendrivelse. Dessuten godtar flere av de mest hyperkritiske rasjonalistene (de Wette) at delen er ekte. Derfor kan vi her la være å regne opp og imøtegå de ulike grunnene som er anført mot den. Flere steder i boken kan dessuten umulig forklares hvis de stammer fra en eldre forfatter.

Profeten Malaki

Det er strid om navnet *Malaki* (מלאכי). Noen mener det er et egennavn (*nomen proprium*) som betyr «Herrens sendebud». I så fall er det en forkortelse av *Malakja* (מלאכיה), satt sammen av *malak* (מלאך, «engel, sendebud») og *Ja* (יה, en kortform av יהוה, Herren). Andre mener det er et fellesnavn (*nomen appellativum*) som betyr «mitt sendebud». I så fall må profeten selv ha tatt dette navnet fordi han i Mal 3,1 forutsier at det skal komme en mann som han kaller *malaki*, det vil si «mitt (Herrens) sendebud», og som han selv er et forbilde på.

Til støtte for den siste oppfatningen viser man til at Septuaginta (LXX) og den arameiske oversettelsen (Targum) har forstått navnet som et fellesnavn. LXX gjengir nemlig *bejad malaki* (ביד מלאכי, «ved Malakis / mitt sendebuds hånd») med *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ*, «ved hans sendebuds hånd» (Mal 1,1), og Targum føyer til navnet Malaki: *hu Esra* (הוא עזרא), «det er Esra».

Men den første forklaringen er nok den riktige, for de andre profetnavnene er dannet på samme måte. En sammenligning av 2 Kong 18,2 med 2 Krøn 29,1 viser at navnet grammatisk kan bety «Herrens sendebud». At profetens navn er meningsfullt og svært treffende, beviser ennå ikke at han har gitt seg det selv. Nesten alle betydningsfulle menn i Det gamle testamente bærer navn som stemmer overens med deres vesen og gjerning. Det er et bevis på at Israels historie på en helt særlig måte ble styrt av Herren.

Når det gjelder tiden, må profeten ha levd samtidig med Nehemja og virket mens Nehemja var i Jerusalem for andre gang, for tidsforholdene skildres påfallende likt i Malaki og i Neh 13. De samme syndene som refses i dette kapitlet – ekteskap med hedenske kvinner, forsømt tiende og forsømt gudstjeneste – refses også i Malakis bok.

Sammenlign Neh 13,23 ff. med Mal 2,11; Neh 13,10 ff. med Mal 3,8; Neh 13,25 ff. med Mal 1,13 og 2,8. Mal 2,8 og 3,10 stemmer ord for ord overens med Neh 13,29 og 13,5.11.12. At profeten har levd senere enn Haggai og Sakarja, ser man av at han ikke nevnes i Esras bok. Til dette kommer endelig at templet var fullført på hans tid, og at han har den siste plassen blant de små profetene.

§ 108. Bokens innhold og planBokens innhold faller i seks avsnitt: 1) Mal 1,2–5; 2) 1,6–2,9; 3) 2,10–16; 4) 2,17–3,6; 5) 3,7–12; 6) 3,13–4,6.

Første avsnitt, Mal 1,2–5. Profeten slår fast at Herren elsker Israel. Men folket godtar ikke dette og vil ha bevis. Profeten gir et bevis: Israel er kommet tilbake til sitt land, og landet blomstrer igjen, mens landet til Esau, Israels arvefiende,

ennå ligger øde og skal bli liggende øde. Utsagnet er et svar på at folket på Malakis tid klaget over at Herren ikke lenger elsket dem. Klagen kom av at de selv ikke lenger elsket ham og var lite takknemlige for den store velgjerningen Herren for ikke lenge siden hadde vist dem. Profeten viser til denne velgjerningen for å gjendrive klagen deres og gjøre utakknemligheten deres til skamme.

Andre avsnitt, Mal 1,6–2,9. Profeten begynner med en bebreidelse mot folket. Folket anerkjenner nok Herren som sin Far og Herre, men det ærer og frykter ham ikke som Far og Herre. Folket krever derfor bevis for anklagen, og profeten gir det: Han bebreider dem at de bringer usle, dårlige offer til templet i den tro at slike er gode nok for en Gud som Herren. Profeten viser til at Herren snart skal bli en Gud som alle folk frykter, og at det snart skal ofres til ham overalt på jorden. Han truer dem som har båret fram dårlige offer, med Guds mishag og straffedom.

Særlig retter truslene og refselsene seg mot prestene. De deler folkets forakt for Gud, er ikke lenger det de var i gamle dager, og har derfor allerede nå falt i forakt hos folket. Talen er rettet mot lunkenhet i gudstjenesten. Lunkenheten sprang ut av misnøye med at Herren ennå ikke hadde oppfylt sine store løfter, og dessuten av selvtilfredshet og selvrettferdighet. Israel ante ikke at det selv var skyld i at det levde et så usselt liv – fordi det manglet sann omvendelse – og heller ikke at herlighetens tid var svært nær.

Tredje avsnitt, Mal 2,10–16. Profeten bebreider folket at det handler troløst mot brødrene. Mange av dem skiller seg nemlig fra sine jødiske hustruer og tar hedenske kvinner til ekte. Slik handler de troløst mot hustruene og vanhelliger folket. Profeten uttaler forbannelsen over dem som handler slik, og oppfordrer dem til å gjøre bot med tårer. Når de spør hvorfor det de har gjort, er en så stor synd, svarer han at de dermed har brutt pakten med hustruer som i likhet med dem selv er paktens barn.

De påberoper seg Abraham, som giftet seg med Hagar, men det godtar han ikke: Da Abraham tok Hagar til ekte, søkte han bare å få løftets ætt. Talen skal overbevise de selvrettferdige om at de ikke holder loven, og at de derfor ikke har noen rett til å klage over at Gud er utro. De er selv utro, og det er nettopp fordi de er troløse, at Herrens løfter ikke blir oppfylt. Når profeten nevner at de skiller seg fra israelittiske hustruer og gifter seg med hedenske kvinner, er det mest som tydelige eksempler på hvordan Israel bryter loven for Guds åsyn.

Fjerde avsnitt, Mal 2,17–3,6. Profeten bebreider folket at de tretter Gud med sin tale. De spør: «Hvordan da? Vi er oss ikke bevisst at vi gjør det.» Profeten svarer at de tretter ham ved så ofte å si at Herren har behag i dem som gjør ondt, siden han lar det gå dem godt – at han altså er en urettferdig Gud. Som svar forutsier profeten at Herren vil sende et sendebud som skal rydde veien for ham. Han som de så sterkt lengter etter, vil nemlig virkelig komme – men som en fryktinngytende renser av de urene og dommer over alle som bryter loven. Han er fremdeles den samme som han har vært fra begynnelsen, og derfor er Israel ennå ikke gått under.

De som anklaget Gud for urettferdighet fordi han hadde behag i de ugudelige, holdt seg selv for fromme og var misfornøyde med at fromheten deres ikke ble

bedre lønnet. Derfor lengtet de etter at Gud skulle åpenbare seg. Siden de holdt seg selv for helt rettferdige, ventet de seg bare lønn og herlighet av det, og de ante ikke at hans komme heller ville bringe dem dom.

Profeten viser dem nå hvor sterkt de tar feil. Herren vil komme, men før han kommer, vil han sende et sendebud som skal forkynne bot. Herren vil komme, men som renser og dommer. Dermed antyder han at de selv ikke er rene, så de har mer grunn til å frykte Guds komme enn til å lengte etter det. Den dagen Herren kommer, skal også de straffes som de selv kaller ugudelige, og hvis lykke de klager over.

Femte avsnitt, Mal 3,7–12. Profeten bebreider folket at de helt fra eldgammel tid har brutt loven, og oppfordrer dem til å gjøre bot. Hvis de gjorde bot, ville Herren vende tilbake til dem. De spør hva boten deres skulle bestå i; de trengte ingen bot. Profeten viser at de ikke har gjort bot, og bebreider dem at de bedrar Gud. Når de spør hva bedraget består i, svarer han at de ikke gir tienden slik de skal. Hvis de gjør det, vil Herren velsigne dem med alle de velsignelsene han i loven har lovt dem som holder den.

Utsagnet er rettet mot dem som ikke tror at de trenger bot, som mener at de allerede har gjort den, og at Gud altså er urettferdig fordi han ikke har velsignet dem. Profeten viser med et eksempel at de langt fra har gjort bot, men fremdeles bryter loven.

Sjette avsnitt, Mal 3,13–4,6. Profeten hevder at folket taler hardt mot ham. De svarer at de ikke er seg bevisst å ha sagt noe slikt. Da viser han til de harde ordene de pleier å bruke. De sier: «Det er fåfengt å tjene Gud. Man vinner ingenting ved å holde hans lov og ydmyke seg for ham. De ugudelige må prises lykkelige, for tross sin ugudelighet blir de frelst av Gud og har fremgang.»

Profeten forkynner at det skal komme en dag da Herren vil skille mellom de rettferdige og de ugudelige. På denne fryktelige dagen skal de ugudelige gå til grunne og de fromme bli frelst. Til den dagen kommer, skal folket holde fast ved Moses' lov. Før den kommer, vil Herren sende en Elia, det vil si en mann med Elias ånd, som skal forberede folkets hjerter på den store dagen. Hvis folket da ikke vil la seg forberede, skal landet deres slås med bann på den store dagen.

Den sjette talen ligner mye på den fjerde; tankegangen er i det vesentlige den samme. De som klager over at Herren har latt det gå de ugudelige godt og de fromme dårlig, holder seg selv for fromme. Profeten sier til dem at det på den Herrens dag som de lengter etter, skal vise seg hvem som er from og hvem som ikke er det. Slik gir han dem å forstå at det ennå ikke er avgjort om de er fromme.

Når han forkynner at Herren vil sende en stor botspredikant før prøvelsens dag, viser han at folket trenger en renselse før Herrens dag kommer. Det må først gjøre alvorlig bot før Herrens dag kan bli en gledens dag for det. Hvis de ikke vil gjøre bot når den store botspredikanten oppfordrer dem til det, skal Herrens dag, som er bestemt til å være en frelsens dag for Israel, bli en forbannelsens dag. – Mens Sakarjas profetier er rikt fylt av løfter, er profetiene til hans etterfølger nesten bare refsende og truende.

I tiden fra Haggai og Sakarja til Malaki hadde nemlig fariseismen utviklet seg i fryktelig grad. Spiren til den finner vi allerede på Hiskias og Josjias tid,

og enda tydeligere ser vi den kort etter at folket var kommet hjem. Før Jerusalems ødeleggelse var folket hengitt til avgudsdyrkelse. Etter eksilet dyrket man riktignok Herren gjennom den ytre gudstjenesten, men bare utvortes, og man bygde sin rettferdighet på den.

Man holdt seg for rettferdig og ren. Da det så ikke gikk folket slik man hadde håpet, ble man motløs og bitter mot Gud. Man så bort fra de store velgjerningene han nettopp hadde vist folket, bebreidet ham for urettferdighet i måten han behandlet de fromme og de ugudelige på, og mente at man ikke hadde fått noen lønn av ham. Man foraktet til og med gudstjenesten for Herren og viste forakten ved å bære fram de usleste offer og ved ikke å gi prestene tienden som loven påbød.

Men til tross for denne fariseismen var tilbøyeligheten til avgudsdyrkelse ennå ikke helt slukket. Man giftet seg med hedenske kvinner, og slike ekteskap måtte føre til et hedensk sinnelag.

Det er denne fariseismen Malaki nå skriver mot. Han vil bekjempe den og vise folket at det er selvrettferdig uten å ha grunn til det, at det er utakknemlig mot Gud, og at det langt fra har grunn til å se fram mot Herrens dag med lengsel, men heller har grunn til å vente den med frykt og gjøre bot med frykt og beven.

Profeten Malaki er altså forløperen for Det gamle testamentes siste profet, døperen Johannes, som han også flere ganger profeterer om. Ved Den Hellige Ånd er han seg bevisst at Herrens dag er nær, og at Herren før denne dagen må sende en stor profet som enda en gang kaller folket til bot. Selv er han forløper og forbilde (*typus*) for denne profeten. Forbildet står ved begynnelsen av den fariseiske tiden, som nå var inne, og oppfyllelsen av forbildet (*antitypen*) ved slutten av den. Mellom de to ligger et langt tidsrom der folket skal holde fast ved Moses' lov.

Herrens dag står for profeten mer som en vredens dag enn som en frelsens dag. Årsaken er at han aner at folket ikke vil gjøre bot. Den ubotferdigheten folket viser nå, tyder på at det vil være ubotferdig også senere. Folket har jo alltid et unnskyldende og selvrettferdig svar på bebreidelsene hans.

Han vet ikke bare om Herrens dag og om den store botspredikanten som skal forberede den; han vet også at Herren snart skal dyrkes av alle folk på jorden. Herrens dag er for ham en dag da Herren selv kommer til jorden, eller nærmere bestemt til sitt folk, til templet (Herren, det vil si den som åpenbarer Herren, Herrens engel).

Malakis framstilling har noe skolemessig over seg. Formen er en samtale, og boken er sterkt ensformig. Profeten setter hele tiden fram en påstand som inneholder bebreidelser mot folket. Folket gjør innvendinger og protesterer mot påstanden, og så begrunner profeten den. Likevel gjør denne formen og ensformigheten et dypt inntrykk, for gjennom den trer folkets selvrettferdighet sterkt fram – og det var nettopp denne selvrettferdigheten som helt naturlig fikk profeten til å gi talen sin denne formen.

Den poetiske litteraturen i den tredje perioden

Perioden fra den assyriske tiden til Nehemja har tre poetiske verk å vise til:

1) En ikke ubetydelig rekke salmer. De ble skrevet dels i den assyriske tiden, under og kort etter Sankeribs invasjon, dels i den kaldeiske tiden fra Josjia til Sidkias dager, og endelig dels etter eksilet, fra Serubabels til Nehemjas tid.

2) Den eneste store klagesangen (elegien) vi har bevart: Jeremias Klagesanger. (Jeremias tid var blomstringstiden for klagesangen.)

3) Et sent skudd på den salomoniske visdomslitteraturen: Forkynneren. Kohelet står så å si i utkanten av den kanoniske litteraturen, og de apokryfe visdomsbøkene, Visdommens bok og Siraks bok, slutter seg til den.

Salmelitteraturen

§ 110. Salmene fra den assyriske tiden

Profeten Jesaja sier (Jes 30,29) at Israel etter Assyrias fall, som helt sikkert ville komme, skulle synge sanger lik dem de nå synger ved påskehøytiden. Denne profetien ble også virkelig oppfylt. På Josjafats tid hadde den underfulle tilintetgjørelsen av folkene som hadde gått sammen mot Juda, fått fram begeistrede og fagre salmer. På samme måte fikk også Sankeribs underfulle nederlag utenfor Jerusalem fram slike salmer.

Det var desto lettere fordi salmesangen i tempeltjenesten var tatt i bruk igjen ved Hiskias reformasjon (jf. 2 Krøn 29,30). Fra å synge de gamle salmene av David og Asaf gikk man, begeistret over Guds store frelsesgjerning, over til å skrive egne salmer. Sangerne var medlemmer av de gamle sangerslektene, Korahs barn og Asafs slekt. Salmenes bok inneholder fire salmer skrevet under Sankeribs invasjon og kort etter hans fall: Sal 75, 76, 46 og 87.

1) *Salme* 75. *Innhold:* Folket er i nød, men priser Herren i tro fordi det er visst på å bli frelst; Herren har nemlig lovt å åpenbare seg på den tiden han har fastsatt, for å dømme fienden. Fienden får alt på jorden til å vakle – jorden som Herren likevel har ordnet (Sal 75,2–4). Med støtte i dette løftet advarer folket fienden mot hovmod (v. 5–6). Det erklærer at det ikke bygger sin frelse på mennesker, men på Gud, som skal komme for å dømme ham som tror han har seiret (v. 7–9). Folket vil alltid prise Herren for denne frelsen og gir uttrykk for at det venter den med full visshet (v. 10–11).

Tid og forfatter. Salmen er skrevet av et medlem av Asafs sangerslekt. Den hører uten tvil hjemme i tiden da assyrerne trengte inn i landet, nærmere bestemt i faretiden før Assurs nederlag. Hvert vers vitner om at folket var i stor trengsel, og v. 4 viser at trengselen kom fra et verdensrike som rystet alle forhold på jorden.

Når salmisten sier at folket ikke venter hjelp fra sør, vest og øst, og altså utelater nord, er det et tydelig bevis på at fienden kommer fra nord. Men det var fra nord alle verdensrikenes hærer kom.

Etter v. 3 støtter folket seg til Guds tilsagn om frelse. Slike tilsagn fikk Israel av profeten Jesaja kort før Sankeribs nederlag (jf. Jes 33; 37,21–35). Det tyder på at verdensriket som omtales i salmen, er det assyriske. Det samme gjør slektskapet med Sal 76 og 46, som hører til den assyriske tiden, og den store

livfullheten, friskheten og begeistringen i salmen. En parallell til vår salme er Hiskias oppmuntrende tale i 2 Krøn 32,7–8.

2) *Salme 76. Innhold:* Herren har ofte vist sin herlighet i Israel og valgt Jerusalem til sin bolig, og der, utenfor Jerusalem, har han knust verdensmakten (Sal 76,2–4). Herren er mektigere enn alle rovgriske verdensmakter. Det har han vist ved at han med sin allmakt har tilintetgjort verdensrikets hær. Før var jorden i opprør; nå, etter at Gud har holdt dom, er den rolig (v. 5–11). Sangeren slutter med å formane Israel til å takke Gud og hedningene til å hylle ham (v. 12–13).

Det er helt klart at denne salmen, som også er skrevet av en asafitt, hører hjemme i tiden for Sankeribs invasjon, og da etter nederlaget. V. 9–10 og v. 5 viser at fienden som er dømt, er et verdensrike, og v. 4 viser tydelig at dette verdensriket er det assyriske, og dommen over det Sankeribs nederlag utenfor Jerusalem. Oppfordringen til hedningene om å hylle Herren stemmer overens med Josjias spådom om at selv de fjerneste folk brakte gaver til Sion etter Assurs nederlag og Sankeribs undergang (2 Krøn 32,23).

Begge salmene (75 og 76) er trolig skrevet av samme forfatter. For det taler a) at de begge er av en asafitt, b) at de følger rett etter hverandre, og c) at de berører hverandre i tanke og språk (jf. Sal 75,4 med 76,9 og 75,11 med 76,13).

3) *Salme 46. Innhold:* Guds rike står trygt midt i stormene som ryster verden, for Herren er dets beskytter og frelser. Salmen faller i tre strofer: a) v. 2–4, b) v. 5–8, c) v. 9–12. Hver strofe slutter med *sela*. Salmen begynner med ordene «Gud er vår tilflukt og vår styrke, en hjelp», og de kommer igjen i noe endret form ved slutten av andre og tredje strofe og danner slik et slags omkved.

Tid. Også denne salmen hører hjemme i tiden for Sankeribs invasjon. V. 10 og 11 og v. 3 og 4 viser at verdensmakten hadde angrepet Juda på salmens tid. At det var det assyriske verdensriket, og at nederlaget det hadde lidd, var Sankeribs nederlag, går fram av v. 6, for der antydes det at frelsen kom om natten – og nettopp om natten ble Assurs hær tilintetgjort – av Herrens engel (Jes 37,36).

Salmen er skrevet av et medlem av Korahs slekt, og i likhet med Sal 75 viser den tilbake til Jesajas profetier. Sammenlign ordene «Herren, hærskarenes Gud, er med oss» (Sal 46,8.12) med ordene «for med oss er Gud» (Jes 8,10). Sammenlign også Sal 46,10 med Jes 9,5, som salmeverset var oppfyllelsen av, og Sal 46,5 med Jes 8,6. Sammenlign til slutt Hiskias bønn i Jes 37,20 med Sal 46,11.

Ut fra salmens forhold til Jesaja har noen villet slutte at den er skrevet av profeten selv. Men mot dette taler overskriften. Slektskapet med Jesajas profetier kan forklares med at salmisten kjente dem og tok hensyn til dem. Profetien og salmepoesien påvirker hverandre gjensidig. Vår salme er en lyrisk gjengivelse, en gjenklang, av Jesajas profetier.

4) *Salme 87. Innhold:* Sion, den herlige byen, grunnlagt av Herren og derfor urokkelig fast, skal bli fødestedet for alle folk. Når de alle omvender seg til Herren, skal de bli borgere i den. Også denne salmen, som i likhet med Sal 46 er skrevet av en korahitt, hører hjemme i den assyriske tiden. Den er skrevet ikke lenge etter Sankeribs nederlag, omtrent på den tiden da mange fremmede folk brakte gaver til Herren i Sion. For salmistens begeistrede håp om at alle

folk skal omvende seg til Herren, lar seg lettest og mest naturlig forklare ut fra denne tiden.

Til dette kommer at de folkene salmen nevner som framtidige tilbedere av Herren, nettopp hadde stor interesse av at det assyriske verdensriket falt. Det var mot Egypt felttoget gikk da Sankerib herjet Juda. Hvor gjerne Babel så Sankeribs nederlag, går fram av Jes 39, for ifølge dette kapitlet søkte den babylonske kongen å slutte forbund med Hiskia mot Assur.

At filisterne måtte frykte Sankerib, ser man av Jes 20. At også Tyrus måtte være redd for den assyriske verdensmakten, sier seg selv, for byen var så rik at den av seg selv måtte vekke Assurs grådighet. Og endelig går det fram av Jes 37,9 at også Kusj, Etiopia, måtte glede seg over Assurs undergang.

Assur selv nevnes ikke i salmen blant folkene som omvender seg til Herren, fordi det representerte den verden som var absolutt fiendtlig mot Herren. Men Jes 19,23–25 utfyller salmen på dette punktet, for der forutsier Jesaja at også det ydmykede Assur skal omvende seg til Herren.

§ 111. Salmene fra den kaldeiske tiden

Hiskias reformasjon førte til at man igjen sang salmer i templet, og Josjias reformasjon hadde utvilsomt samme virkning. Det antydes da også i 2 Krøn 35,15, som viser at de fromme israelittene på den tiden brukte salmene til oppbyggelse. Også Jeremias profetier vitner om det, for der finnes en mengde hentydninger til steder i Salmene (jf. for eksempel Jer 17,7–8 med Sal 1).

Men det er sannsynlig at man ikke bare sang og leste de gamle salmene, men også skrev nye. Vi ser nemlig at profetien trer fram med ny kraft i denne tiden, og da er det godt mulig at salmepoesien har fulgt med, slik den gjorde i Hiskias tid. I denne perioden finner vi til og med profetien og salmepoesien forent i én person, nemlig Habakkuk (jf. Hab 1 og 2, som er profetiske, og Hab 3, som er en salme).

Sal 91–100 hører sannsynligvis hjemme i den kaldeiske perioden. Flere forhold taler for at disse salmene hører til *én* tid og er av *én* forfatter:

1) De har en felles tone: De utmerker seg ved en viss mildhet og stille inderlighet og svinger seg aldri opp over en viss høyde.

2) Nesten alle har et felles innhold. I dem alle møter vi verdensriket som undertrykker Israel, og profetiene om en framtidig åpenbaring av Guds rike, knyttet til verdensrikets undergang.

3) De fleste av dem har også mye felles i formen. Særlig finner vi i dem gjentakelse av et ord eller uttrykk (*anadiplosis*).

Særlig ett forhold taler for at de hører hjemme i den kaldeiske perioden, fra Josjias tid til Jerusalems ødeleggelse: Nesten alle antyder at Israel på den tiden ble undertrykt av et verdensrike. Den vemodige tonen undertrykkelsen omtales i, viser at dette ikke er det assyriske. Salmesangerne fra den assyriske tiden taler helt annerledes om det assyriske riket, nemlig i en triumferende tone. At salmene ikke hører hjemme i eksilets tid eller senere, går fram av at Jerusalems ødeleggelse aldri nevnes i dem.

1) *Salme* 91. Gud hjelper og verner de fromme i all nød og fare. De to første versene utgjør temaet. Deretter følger to strofer: 1) v. 3–9, 2) v. 10–16.

2) *Salme* 92. Sangeren erklærer at han er villig til å prise Gud (Sal 92,2–5). Gud er nemlig stor, for han tilintetgjør de onde (v. 6–8), og hvordan han gjør det, skildres i v. 10–16. Etter overskriften var salmen bestemt til å brukes på sabbaten ved de hellige forsamlingene. Slektskapet mellom Sal 92,12 og 91,8 tyder på at Sal 92 har samme forfatter som den foregående, eller i alle fall hører hjemme i samme tid.

3) *Salme* 93. Herren kommer med stor kraft for å grunnlegge sitt evige rike (Sal 93,1–2). Det brusende verdensriket truer riktignok nå både hele verden og Guds folk med undergang (v. 3), men Herren er sterkere enn det (v. 4), og løftet hans om å verne sitt hus står fast (v. 5). Flere vers i salmen ligger svært nær Sal 92 (jf. for eksempel Sal 93,4 med 92,9 og 93,3 med 92,10). De to salmene hører sannsynligvis til *én* og samme tid og er kanskje av *én* og samme forfatter. Begge salmene skal trøste menigheten i den farlige stillingen den står i overfor verdensriket.

4) *Salme* 94. Menigheten oppfordrer Herren til å åpenbare seg som hjelper og hevner mot de stolte fiendene. Sal 94,1–7 skildrer hvordan de mishandler Guds folk – mishandlinger som roper til Gud om hevn. Deretter gjendrives de israelittene som tror fienden når den påstår at Gud ikke lenger legger merke til at folket hans blir undertrykt (v. 8–11). Så prises de lykkelige som venter på Guds hjelp i tillit til at Herren vil ta seg av sitt folk (v. 12–15). Salmen slutter med å utvikle den tanken at Herren i all nød er Israels trøst og det folket setter sin lit til (v. 16–23).

V. 5, 14 og 20 viser tydelig at fiendene det tales om, er hedninger. I det siste av disse versene tales det om en fiendtlig trone som kalles ugudelighetens trone. Folket framstilles som allerede undertrykt av disse fiendene og kalles en enke og en farløs (v. 6). Ifølge v. 14 ser det ut som om Gud har forlatt det, og etter v. 17 synes det å være nær undergangen. Alle disse trekkene passer utmerket på den kaldeiske tiden. Som alle salmene fra 91 til 100 har også denne gjentakelser (*anadiplose*), og den har dem i særlig grad.

5) *Salme* 95. Menigheten oppfordres til å prise Herren, skaperen og herren over hele jorden, og til å falle ned og tilbe ham (Sal 95,1–6). Deretter advares den mot å forherde sitt hjerte slik fedrene gjorde i ørkenen, for ved denne forherdelsen stengte de seg selv ute fra hvilens land (v. 7–11). Salmen må være skrevet på en tid da en åpenbaring som den i Egypt og i ørkenen var nær forestående.

Denne åpenbaringen kan ikke være noen annen enn den som skal styrte det babylonske verdensriket, og med det verdensriket som sådan. Sangeren forutser at det babylonske riket riktignok skal ødelegge Israels rike, men at det deretter skal komme en ny forløsning og en gjenopprettelse av Israels rike. Han ser forbi den nærmeste ødeleggelsen og ser bare frelsen som kommer etter den, for ødeleggelsen er bare en gjennomgang.

6) Salme 96. Hele jorden skal prise Herren, som på det herligste har frelst den (Sal 96,1–3), for han er verdig til å bli priset (v. 4–6). Alle folk skal prise ham (v. 7–

9), for han er blitt herre over jorden, og alle folk står under hans rettferdige og nådefulle styre (v. 10–12). Herren kommer for å dømme jorden.

Salmen taler om at Guds rike skal bre seg ut til alle folk. V. 12 viser at frelseren som hedningene skal prise Gud for, ennå skal komme. I det meste av salmen framstiller sangeren riktignok Guds rike som allerede til stede, men den tiden han taler ut fra, er bare til stede i tanken (idealt). I denne salmen finnes det, som i de fleste av Sal 91–100, hentydninger til andre del av Jesaja, Jes 40–66. Jf. v. 1 og 11 med Jes 42,10.

7) *Salme 97*. Herren kommer for å holde dom (Sal 97,1–3). Han holder dommen, og alle folk ser hans herlighet (v. 4–6). De som dyrker avguder, blir til skamme, men Sion gleder seg av hjertet, for Sions Gud viser seg ved dommen som hele jordens Gud, opphøyd over avgudene som verden nå dyrker (v. 7–9). Siden Gud vil det slik, må Sion selv vise seg herlig og fortsatt hate de onde (v. 10–12).

Salmen er et motstykke til Sal 96. Mens Sal 96 taler om at Guds rike skal bre seg ut til alle folk, taler denne om verdensrikets og hedenskapets fall. I den nåværende tiden hersker riktignok verdensriket og dets guder, men den tiden er nær da Gud skal felle begge. Derfor kan man si at det allerede nå er han, og ikke verdens guder, som regjerer.

8) *Salme 98*. Herren skal prises fordi han på underfullt vis har frelst sitt folk (Sal 98,1–3). Han skal prises med alle midler (v. 4–6) og av hele jorden (v. 7–9). Salmen har overskriften «En salme» fordi den er den lyriske salmen som svarer til den foregående, mer profetiske.

9) *Salme 99*. Sangeren oppfordrer til å prise Gud fordi han skal komme og forløse sitt folk (Sal 99,1–5). Så viser han til vilkårene for å få del i frelsen ved å nevne de mennene som ved sin tro og lydighet fikk del i Guds tidligere frelse, og dem som på grunn av sin vantro ikke fikk del i den (v. 6–8). Salmen slutter med en oppfordring til å prise Herren (v. 9).

Salmen er i slekt med Sal 95; begge viser til den gamle historien. Men Sal 99 viser mest til eksempler på tro, Sal 95 mest til eksempler på vantro. Etter v. 1 og 5 er den skrevet på en tid da paktens ark ennå fantes, altså før eksilet.

10) *Salme 100*. Hele jorden skal tilbe Herren (v. 2–5); v. 6–8 begrunner og utvikler denne oppfordringen. Sal 100 forholder seg til Sal 99 slik Sal 98 forholder seg til Sal 97.

§ 112. Salmer fra Jerusalems ødeleggelse til Nehemja (i eksilet og tiden like etter)Herrens store dommer fra Josjias tid og framover, og særlig den største av dem, ødeleggelsen av Jerusalem under Sidkia, vekket mange hjerter i Israel. Enda mer gjorde den lange nøden som fulgte etter Jerusalems ødeleggelse, det babylonske eksilet. Denne nøden lærte mange israelitter å vende seg til Herren med inderlig bønn om frelse.

Da Israel så var blitt frelst ved at Kyros ga folket lov til å vende hjem, ble hjertene vekket til takknemlighet mot den Herre som hadde frelst sitt folk. Før hadde man bedt sine bønner til Herren; nå priste man ham med takkesanger. Da templet igjen var reist, måtte man som før synge salmer for ham ved festlige anledninger. Og fordi man hadde opplevd så mye både sørgelig og gledelig siden

det gamle templet ble ødelagt, kunne man ikke annet enn prise Herren også med nye salmer.

Slik kan man forklare at tiden fra Jerusalems ødeleggelse til Nehemja, og særlig tidsrommet fra Kyros til Nehemja, har så mange lyriske verk å vise til. Det var ganske naturlig at salmene som ble skrevet i eksilet, ble klage- og bønnesalmer, mens de som ble skrevet etter eksilet, heller ble takke- og jubelsalmer. Likevel mangler det heller ikke klager og bønner i salmene etter eksilet, for den unge kolonien hadde det ofte vanskelig nok. Israel hadde ved sitt frafall selv dratt over seg den nøden det nettopp var blitt frelst fra. Derfor måtte salmene etter eksilet for en del også få et formanende og advarende preg.

Generelt er salmene fra denne siste perioden mindre selvstendige; de låner svært ofte fra de eldre salmistene. Salmepoesien dør hen, og med Nehemjas tid tar den helt slutt. De skriftlærdes lærdom trådte i stedet for den friske begeistringen. Man nøyde seg med å synge de gamle salmene og så opp til dem med beundring og ærefrykt.

Salmer skrevet i eksilet

1 og 2) Sal 74 og 79. Salmisten klager over at Herren har forkastet Guds folk. Templet er brent og vanhelliget, Jerusalem ødelagt, og Israel er til spott for alle folk. Han ber Herren inderlig om å hjelpe sitt eiendomsfolk.

Av Sal 74,3–8 er det klart at Salme 74 må være skrevet kort etter Jerusalems ødeleggelse. Det som sies i disse versene, stemmer nemlig nøye med beretningen om templets ødeleggelse i Jer 52,12 ff. og 2 Kong 25,13 ff. I nyere tid har mange plassert salmen i makkabeertiden og vist til uttrykket «De har brent opp alle Guds forsamlingshus i landet» (Sal 74,8): Forsamlingshusene skal være synagogene, og synagoger fantes først etter eksilet. Men med Guds forsamlingshus menes templets mange enkelte rom.

Videre hevder man at salmen ble skrevet under Antiokus Epifanes fordi den klager over at det ikke lenger finnes noen profet i Israel (Sal 74,9). En slik klage ville ha vært usann i en tid da Jeremia og Esekiel levde. Men også Jeremia selv klager over at det ikke kommer syner (Klag 2,9). Salmisten mener ikke at det mangler profetiske personer, men at Gud ikke åpenbarer sin vilje for dem, at «Guds ord er sjeldent i landet».

At Sal 79 ikke er skrevet i makkabeertiden, ser man av vers 1, som klager over at flere folk har vanhelliget templet, og av vers 6, som ber Gud utøse sin vrede over folk og kongeriker. I makkabeertiden var det bare ett eneste folk som hadde vanhelliget templet. Også dette viser at salmen ikke er fra makkabeertiden: Sal 79,1 taler om at Jerusalem er ødelagt, mens byen ikke ble lagt i ruiner i makkabeertiden.

3) Sal 102. Klage og bønn. Salmisten lever i en tid da Jerusalem ligger i ruiner (Sal 102,15). Han klager over dette, men håper at Herren vil forbarme seg over Sion, bygge det opp igjen og fri sitt fangne folk. Da skal hedningene frykte hans navn, og alle konger skal samles på Sion og tjene Herren der. Salmen har mange ekko av gamle salmer, men også av salmer som ble skrevet i begynnelsen av eksilet (jf. Sal 102,21 med 79,11). Salmen må altså være skrevet midt i eksilet eller mot slutten av det.

4) Sal 105. Herren blir priset for å vekke Israel til å holde loven, og salmen gjør det ved å skildre Guds nådige og underfulle førsel med fedrene, fra Abraham til erobringen av Kanaan. At salmen slutter med «Halleluja», viser at den må være fra en svært sen tid, for formen «Halleluja» er særegen for de seneste salmene. Forholdet til Sal 106 viser at den er fra slutten av eksilet.

5) Sal 106. Herren blir priset fordi han har vist seg nådig og trofast mot folket, enda det hele tiden har vært utro mot ham. Salmen slutter med en bønn om at Herren må samle israelittene som er spredt blant hedningene (Sal 106,47). Salmen må altså være skrevet i eksilet.

Salmer fra tiden etter eksilet

1) Sal 107. Salmen er en takkesang fra de forløste, som Herren har samlet fra alle land. Etter vers 22 og 32 ble den sunget i en høytidelig menighetsforsamling da takkofferet ble båret fram. Uten tvil var salmen bestemt for den første løvhyttefesten etter hjemkomsten fra eksilet.

2 og 3) Sal 111 og 112. Disse to salmene danner et par både i innhold og form. I begge finner vi den samme formen for alfabetisk oppbygning: hvert halvvers begynner med en ny bokstav i alfabetet. De første åtte versene har tre linjer, de to siste har to. Sal 112 knytter seg direkte til siste vers i Sal 111 og kan sees som en utleggelse av den. Sal 111 priser Herrens makt, herlighet og nåde i de oppriktiges krets. Sal 112 priser den herlighet og salighet som følger av dette for dem som tilber ham.

Salmene hører til den første tiden etter eksilet. Det taler for dette: a) at folkets forløsning blir framhevet i dem, b) at Sal 112 slutter formanende (v. 9–10), og c) endelig at salmene står like foran «Halleluja»-salmene, det vil si Sal 113–118.

4 og 5) Sal 113 og 114 er fra samme tid. De danner et par i innhold, formål og form. Sal 113 priser Herrens allmakt generelt, Sal 114 hvordan den har åpenbart seg i historiske hendelser, nemlig da Rødehavet og Jordan ble tømt. De siste versene i Sal 113 peker ganske tydelig mot den første tiden etter eksilet. Sal 114 skal gi den nye kolonien mot. Forfatteren viser til hva Herren i fortiden har gjort med havet og jordens elver, for å antyde at han nå gjør noe lignende med elvene til det verdensriket som undertrykker folket.

6) Sal 115 inneholder en bønn som ble skrevet i en tid da menigheten riktignok levde under hedningenes trykk, men likevel ikke var uten håp om at Herren ville forsvare sin ære mot de døde avgudene. At Arons hus omtales som presteslekten, vitner om at salmen er fra tiden etter eksilet.

7) Sal 116. Salmisten takker for at han er blitt frelst fra en stor ulykke, fra livsfare og fra fangenskap (Sal 116,3.8.16). Språket tyder på at salmen er skrevet etter eksilet. Den handler riktignok om personlige forhold, men menigheten kunne likevel bruke den til å uttrykke takk for sin egen frelse. Salmistens løfte om å bære fram takkoffer i forgården (Sal 116,14.17–19) forutsetter at templet er gjenreist.

8) Sal 117 er en kort lovprisning bestemt for gudstjenesten i templet. Den skulle vel synges ved begynnelsen og slutten av gudstjenesten.

9) Sal 118 er en festsalme (Sal 118,24 og 27). I den takker menigheten for frelsen fra Babel (Sal 118,5.10 ff.17) og ber om Guds hjelp under bitter motgang. Anled-

ningen synes å være at gjenoppbyggingen av templet tok til i det andre året etter hjemkomsten (jf. Sal 118,22, og samsvaret mellom Sal 118,1–3 og 29 og Esra 3,10–11).

10) Sal 119. En alfabetisk salme om Guds ords pris, kraft og nytte. Ifølge Keil skal salmen være skrevet av Esra, som hadde vendt sitt hjerte til å granske Guds ord og til å lære lov og rett i Israel (jf. Esra 7,10). Åtte vers etter hverandre begynner med samme bokstav i alfabetet.

11–19) Sal 120, 123, 125, 126, 129 og 130, videre 121, 128 og 139 er de ni valfartssangene (sangene ved festreisene) fra tiden etter eksilet.

I Sal 120 sikter salmisten til samaritanenes baktalelse etter at jødene hadde nektet dem å være med på gjenoppbyggingen av templet. Den må derfor være skrevet etter eksilet.

I Sal 123 gir folket uttrykk for sin lengsel etter Gud og hans hjelp etter at det lenge har måttet tåle forakt og spott. Salmen passer svært godt til folkets situasjon i den tiden etter eksilet da det hadde mye å lide under samaritanenes hån (jf. Sal 123,4 med Neh 2,19).

Sal 125. Salmisten bekjenner at Herren er sitt folks mektige og evige vern, men at han bare verner de rettferdige, mens de frafalne får dele de ugudeliges, det vil si hedningenes, skjebne. Ifølge vers 3 hersket de ugudelige (hedningene) over de rettferdige (jødene) da salmen ble skrevet, og ifølge vers 5 hadde ikke så få israelitter på den tiden gitt opp fedrenes tro fordi de mente at profetenes løfter ikke var blitt oppfylt. Altså er salmen skrevet etter eksilet.

Sal 126. Salmen hører tydelig til en tid da Israel riktignok var vendt hjem fra fangenskapet, men fortsatt hadde mange trengsler å lide, både innenfra og utenfra.

Sal 129 er skrevet i en tid da mange tunge trengsler allerede hadde rammet folket, men som Herren hadde gjort ende på, så menigheten trygt kunne be om at dens nåværende fiender måtte gå til grunne. Salmen hører sannsynligvis til tiden etter eksilet, før Nehemja.

Sal 130. En inderlig bønn om syndstilgivelse, med håp om forløsning. Språket vitner om at den er skrevet etter eksilet.

Sal 121 er et enkelt uttrykk for frimodig tillit til Herren, Israels vokter, uten tanke på bestemte tidsforhold eller på menighetens situasjon. Bare én ting kommer tydelig fram: Salmen var bestemt til å synges på festreisene til Jerusalem (Sal 121,1–2).

Sal 128 skildrer den velsignelse som følger gudsfrykten.

20) Sal 134. Levittene som gjør tjeneste i templet, oppfordres til å prise Herren, og oppfordringen blir besvart med et velsignelsesønske. – Det eneste som taler for at de tre sist nevnte salmene er skrevet etter eksilet, er at man etter eksilet skrev mange valfartssanger, og at de står midt blant slike sanger fra den tiden.

21) Sal 135. En salme til pris for Herrens allmakt, som viser seg i skapelsen og i opprettholdelsen av verden og i hele hans nådige førsel med Israel. Salmen var bestemt for gudstjenesten i templet. Sluttversene (Sal 135,15–21) er hentet fra Sal 115,4–11 og 118,2–4, og det viser med sikkerhet at den er fra tiden etter eksilet.

22) Sal 136. Denne salmen er bare en variant av den foregående, laget som vekselsang, og stemmer på enkelte punkter ordrett overens med den (jf. Sal 136,17–22 med 135,10–12). Sannsynligvis er begge salmene av samme salmist.

23) Sal 137 skildrer Israels dype sorg i det babylonske fangenskapet og ber om Guds hevn over dem som sto bak fangenskapet: Edom og Babel. Babel har allerede fått lønn for sine gjerninger ved å bli ødelagt. Fortidsformene i Sal 137,1–3 (*perfecta historica*), som forteller om noe som er forbi, viser at salmen er skrevet etter eksilet. Etter vers 8 ble den skrevet på Darius' tid. Da hadde ødeleggelsen av Babel begynt; byen var blitt spart da Kyros rykket inn (jf. Herodot 3,159).

24) Sal 146. Gud, den eneste som hjelper og trøster alle elendige, blir priset for at Israel skal vende seg bort fra tillit til mennesker og sette sitt håp til Herren, Sions evige konge. Salmen ble føyd til de foregående salmene av David fordi vers 1 og 8 knytter seg til Sal 145,2.14. Men den skiller seg fra dem, ikke bare ved «Halleluja», men også ved at den har lånt mange steder fra senere salmer, dels fra eksilets tid (jf. Sal 146,1.2 og 4 med 104,1.33.29, og med 118,8–9).

25–28) De fire siste salmene, Sal 147–150, hører til samme tid og har sannsynligvis samme forfatter. Det går fram av dette: 1) Tonen i dem er svært frimodig, uten det minste spor av vemod. 2) De priser på en særegen måte Gud både som naturens skaper og opprettholder og som sitt folks nådige Gud. 3) Alle sikter de til en stor frelse som Israel nylig har opplevd.

Etter Sal 147,2.13–14 besto denne frelsen i at Jerusalem ble befestet med murer og tårn, slik at det israelittiske området ble sikret mot fiender. Og etter Sal 148,14 besto den i at folkets makt ble styrket. Da kan det ikke være noen tvil om at disse salmene sikter til Nehemjas befestning av Jerusalem. Han fikk den i stand ved å bygge opp igjen byens murer, som hadde ligget i ruiner siden det babylonske eksilet.

Uten tvil lot han salmene synge ved den høytidelige innvielsen av muren (jf. Neh 12,27–43). Gjenoppbyggingen av murene i det nye Jerusalem var altså den siste hendelsen som ga anledning til at salmer ble skrevet, akkurat som den kanoniske historien i Det gamle testamente også slutter med den.

§ 113. Hvordan Salmenes bok ble samlet, inndelt og ordnet

Salmenes bok består av fem bøker: 1) Sal 1–41; 2) Sal 42–72; 3) Sal 73–89; 4) Sal 90–106; 5) Sal 107–150. De fire første er skilt fra hverandre ved en lovprisning (doksologi). Ved slutten av den femte boka mangler doksologien, fordi Sal 150 kunne regnes som en slik lovprisning. I de tre første bøkene står særlig salmene til David, hans sangere og deres skoler. I de to siste står salmene til de øvrige sangerne, som for det meste er ukjente.

Av tre ting kunne man slutte at samlingen har vokst fram litt etter litt og nokså tilfeldig: 1) I første halvdel av Salmenes bok finner vi særlig salmer fra eldre tid, mens vi i andre halvdel møter de fleste salmene fra senere og seneste tid. 2) Noen salmer står to ganger, i to forskjellige bøker (jf. Sal 53 med Sal 14; Sal 70 med 40,14–18; Sal 108 med 57,8–12 og 60,7–14). 3) Enkelte av Davids sanger

har ikke fått sin plass blant kongens øvrige sanger, men står spredt i de tre siste bøkene, som om man først hadde funnet dem senere.

Men det første forholdet er lett å forklare: David, Asaf og korahittene fra Davids tid skapte salmesangen, og alle de øvrige salmistene unntatt Moses levde etter dem.

Det andre forholdet ville bare bevise noe dersom den samme salmen var tatt med to ganger rett og slett fordi samleren hadde dårlig hukommelse. Men det er ikke tilfellet. Tvert imot er de to salmene alltid forskjellige utgaver av den samme salmen.

Heller ikke det tredje forholdet, at enkelte av Davids salmer står spredt i de to siste bøkene, gir grunn til å slutte at disse salmene først ble funnet senere, etter at de eldre salmebøkene allerede var avsluttet. For da ville man i det minste ha samlet dem og satt dem først i bøkene. At de står på forskjellige steder i de enkelte bøkene, forutsetter et annet ordningsprinsipp. Det må søkes i salmenes innhold, og hele samlingen vitner om dette prinsippet, både i det store og i det enkelte.

Både når hele samlingen ble delt inn i de forskjellige bøkene, og når de enkelte salmene ble ordnet inn i disse bøkene, har samleren hatt salmenes indre slektskap for øye: at de ligner hverandre i innhold, hensikt og bruk. Etter dette prinsippet fikk salmene til David og hans samtidige den første plassen i boka, fordi disse salmistene var salmediktningens skapere og mestere.

Men blant mestersangernes salmer er det dels slike der navnet Jehova særlig brukes (Jehova-salmer), dels slike der Elohim særlig brukes (Elohim-salmer). I den ene delen av salmene sine så nemlig salmistene på Davids tid Gud som åpenbaringens og frelsens Gud, i den andre som skaperen og dommeren, opphøyd over verden. Der de så ham åpenbare seg og frelse, brukte de «Jehova»; der de så ham som skaper og dommer, brukte de «Elohim». I en del av salmene omtalte de ham som Elohim for å hindre at navnet «Jehova» ble misforstått og misbrukt: man skulle ikke forbinde dette navnet med tanken på en snever, nasjonal gud.

Dette skillet i bruken av de to gudsnavnene ble sannsynligvis innført av David, og også Asaf, korahittene, Salomo og noen ukjente salmister følger det i sine salmer. Etter dette skillet er de tre første salmebøkene ordnet slik:

1. bok inneholder bare Davids Jehova-salmer.
2. bok inneholder Elohim-salmene til korahittene, Asaf, David, Salomo og noen ukjente salmister.
3. bok inneholder asafittenes Jehova-Elohim-salmer (Sal 73–83), én Jehova-Elohim-salme av Korahs sønner (Sal 84), tre rene Jehova-salmer av de samme (Sal 85, 87 og 88), én Jehova-salme av David (Sal 86) og én av Etan (Sal 89). Den tredje boka har altså en blandet karakter.

Når det i den første boka finnes noen anonyme salmer, og i den tredje en Jehova-salme av David og en av Etan, er det fordi man ikke ville skille salmer med beslektet innhold.

Innenfor de enkelte bøkene er salmene ikke ordnet etter tid, men etter likhet. Når salmer ble satt ved siden av hverandre og knyttet sammen, kunne grunnen

være et indre forhold mellom dem, en felles anledning, samme bruk eller overskrift, samsvar i tanker, bilder og ord – eller flere av disse tingene på en gang.

Andre halvdel av Salmenes bok (de to siste bøkene) er ordnet etter den samme loven. Her trer riktignok hensynet til tiden sterkere fram enn i de tre første bøkene. Men det er likevel ikke noe strengt gjennomført prinsipp som behersker det hele; tvert imot er det underordnet grunnsetningen om at salmer som hører sammen i innhold, skal følge etter hverandre. Det ser vi allerede av at alle sangene ved festreisene står samlet.

Men når ett og samme ordningsprinsipp går gjennom hele vår nåværende salmesamling, må den være én manns verk, og da kan den ikke ha blitt til før Nehemjas tid. Ifølge 2 Makk 2,13 ordnet Nehemja også Davids skrifter, sammen med andre bøker. Ifølge Hieronymus og forfatteren av den oversikten over Skriften (*Synopsis*) som finnes blant Athanasius' skrifter, var det Esra som samlet Salmenes bok. Siden han ifølge Neh 8,8–10 virket en tid sammen med Nehemja og godt kan ha levd til etter at Jerusalems murer var bygd opp igjen og innviet, kan man godt regne ham som opphavsmannen til samlingen.

Mot den oppfatningen at Nehemja sto bak samlingen, eller at han og Esra samlet Salmenes bok sammen, taler dette: Nehemja hadde særlig som kall å ordne og trygge koloniens ytre forhold, mens den skriftlærde Esra hadde som kall å løfte dens indre, åndelige liv.

Når vi hevder at vår nåværende salmesamling først ble til på Nehemjas tid, benekter vi ikke at det fantes eldre samlinger; slike må utvilsomt ha eksistert. Vi benekter bare at samlingen har vokst fram av slike delsamlinger.

Når det gjelder inndelingen av Salmenes bok i fem bøker, lå tredelingen av første halvdel (Sal 1–89) allerede i den særlige måten salmene der bruker gudsnavnene på.

Sal 90–150 ble delt i to bøker for å få like mange salmebøker som Pentateuken (Mosebøkene) har bøker. Salmene var jo på en måte det gammeltestamentlige gudsfolkets lovsang som svar på lovboka. Doksologiene ved slutten av de fire første bøkene kommer sannsynligvis fra samleren.

Den elegiske diktningen

§ 114. Klagesangene

I den hebraiske teksten kalles Klagesangene *eka* (איכה, «hvordan!»), etter ordet som de enkelte sangene begynner med. De senere jødene kaller dem etter innholdet *kinot* (קינות, «klagesanger»), og i Septuaginta (LXX) og Vulgata heter de θρῆνοι, *Threni* (*lamentationes*, «klagesanger»).

De er formet etter mønster av de gamle klagesangene over døde. Av slike har vi eksempler i Davids klagesang over Saul og Jonatan og over Abners død (2 Sam 1,17 ff. og 3,33–34). Jeremia skrev også slike klagesanger over den gudfryktige kong Josjias død, og de ble lenge sunget av sangere og sangerinner (2 Krøn 35,25). Denne eldgamle skikken ble siden overført til hele byer og land når store ulykker hadde rammet dem (Am 5,1; Jer 7,29; 9,10 osv.).

Den kanoniske boka som har navnet «Klagesangene», inneholder fem klagesanger. Alle har som emne Juda-rikets undergang og kaldeernes ødeleggelse

av Jerusalem. Josefus og Hieronymus mente at Klagesangene er de fem klagesangene Jeremia skrev over Josjias død. Denne oppfatningen fortjener ingen gjendrivelse.

Alle de fem sangene handler om at landet ble ødelagt, at folket ble ført bort i fangenskap, at Jerusalem og templet ble plyndret og ødelagt, og om den ubeskrivelige nøden som kom over folket i denne katastrofen. Under beleiringen ble Jerusalem fryktelig hjemsøkt av sult og pest, kongen ble tatt til fange under flukten, og folket ble hånet av alle sine skadefro naboer.

Alle ulykkene som hadde rammet Guds folk, helt fra den første bortføringen til rikets fullstendige undergang, hviler tungt på sangerens hjerte. Og de tynger desto mer fordi han må erkjenne at de er Guds rettferdige straff for folkets synd; falske profeter og fordervede prester hadde styrket folket i ugudeligheten.

Men denne erkjennelsen blir også en rik kilde til trøst, som bevarer profeten fra fortvilelse. Det er Herrens nåde at folket ennå ikke er helt tilintetgjort; hans barmhjertighet er ennå ikke slutt. Han vil ikke for alltid forkaste dem som stoler på ham, men tilgi dem når de erkjenner sin synd, omvender seg til ham og ber om hjelp. Da vil han også gjengjelde fiendene.

Dette innholdet, som er felles for alle de fem sangene, er fordelt slik: I den første sangen er det klagen over folkets bortføring og trengslene som fulgte med erobringen av Jerusalem, som trer mest fram. I den andre sangen er det mer redslene ved Jerusalems ødeleggelse som blir framhevet. I den tredje regner profeten opp de tunge lidelsene han selv har gjennomgått. Ved å la de gudfryktige se hans egen tillit til Herren, oppfordre til bot og peke på den hjelpen Gud har gitt ham, viser han dem den veien der de skal søke trøst og frelse.

Den fjerde sangen klager riktignok igjen over den tunge ulykken, men går så over til å vise Guds rettferdighet, som har åpenbart seg i den. Den slutter med håp om at Sions skyld dermed er sonet, og at begeret med Guds vrede nå skal vende seg mot fiendene, særlig Edom. I den femte sangen klager Herrens menighet over den nøden den vansmekter i etter Jerusalems ødeleggelse, og ber om at det gamle forholdet må bli gjenopprettet.

Når det gjelder formen på de fem sangene, er de fire første alfabetiske. De to første består av vers med tre linjer, og hver linje er igjen delt i to ved en pause (cesur). Den tredje sangen har bare tolinjede vers, og her begynner alltid tre og tre vers med samme bokstav. Den fjerde sangen består av lange tolinjede vers med cesur i midten. Den femte sangen er ikke alfabetisk, men har likevel like mange vers som alfabetet har bokstaver. Noen steder er den alfabetiske formen ikke gjennomført.

Når det endelig gjelder hvem som skrev Klagesangene, kan det ikke være noen tvil om at det var profeten Jeremia, og det er også allment anerkjent. Til støtte for dette har vi ikke bare tradisjonen og det som fortelles om ham, men også det svært nære slektskapet mellom sangene og Jeremias profetier i tanker, bilder og ord. Siden sangene forutsetter at Jerusalem er ødelagt, kan de først være skrevet etter ødeleggelsen.

Visdomslitteraturen§ 115. Koheleten*Kohelet* (קהלת) er et billedlig navn på Salomo (jf. Fork 1,1). LXX har med rette oversatt det med Ἐκκλησιαστής, *Ekklesiastes*.

Ifølge Hieronymus betyr dette ordet «en som samler en forsamling, som vi kan kalle en folketaler (*concionator*); en som taler til folket, og hvis tale ikke er rettet til én enkelt, men til alle i alminnelighet».

Ordet står i hunkjønnsform fordi navnet er en embetsbetegnelse (hankjønnsordet er *kohel*, קהל, avledet av *kahal*, קהל, «menighet, forsamling»). Navnet på et embete settes ofte i stedet for navnet på den som har embetet (jf. for eksempel Neh 7,57). *Kohelet* (קהלת) betyr altså «en som taler i en forsamling», og Salomo har dette navnet som taler og folkets lærer (jf. Fork 12,9), etter den oppgaven boka tillegger ham.

§ 116. Innhold og plan

Boka faller i fire deler eller taler. Hver av dem har tre avsnitt, som igjen kan deles i strofer.

Første tale, kap. 1 og 2. Denne talen begynner med bokas tema: «Alt på jorden er tomhet! Hvilket varig gode har mennesket av alt sitt strev?» (Fork 1,2–3). Den viser så:

1) Menneskeslekten er underlagt den stadige vekslingen mellom tilblivelse og forgjengelighet. Alt i naturen beveger seg i et uforanderlig kretsløp, og slik skjer det heller ikke noe nytt under solen i historien (Fork 1,4–11).

2) Etter den vises erfaring er ikke bare granskingen av sannheten et arbeid som bringer skade og smerte for den som gransker (Fork 1,12–18). Også forsøket på å skaffe seg lykke ved å nyte jordiske goder med visdom viser seg å være tomt. For den vise dør jo like så vel som dåren og må overlate det han har vunnet, til andre som ikke har strevd for det.

3) Derfor er livets lykke verken å finne i det ene eller det andre; den kommer fra Guds hånd. Han gir dem han har behag i, visdom, kunnskap og glede, men synderen gir han det strevet å samle og hope opp (Fork 2,1–26).

Andre tale, kap. 3 til 5. Denne talen knytter seg til Fork 2,21 og 26.

1) Først skildres hvordan mennesket og alt det gjør, er avhengig av en høyere lov som har sin grunn i Guds verdensordning (Fork 3,1–8). Så besvares spørsmålet om hvilket varig gode mennesket når med alt sitt arbeid og strev. Svaret er at det for mennesket ikke finnes noe annet gode enn å glede seg og gjøre godt så lenge det lever. For det kan verken forstå eller forandre den loven i Guds verdensordning som er like vis som den er evig, og selv den jordiske nytelsen er en gave fra Gud (Fork 3,9–15).

Denne gleden forblir en sikker arvedel for mennesket på jorden, også når det sørgelig erfarer at det skjer så mye urett i rettssalene, og når det er uvisst hva som kommer etter døden. Mennesket må bare tenke på at Gud vil dømme de rettferdige og de ugudelige, og at dette misforholdet bare tjener til å rense menneskene, så de kan innse sin fullstendige tomhet (Fork 3,16–22).

2) Dette godet er riktignok ikke lett å få. Se bare hvor mange undertrykte det finnes som ikke har noen som trøster dem (Fork 4,1–3). Se hvordan all anstrengelse og all dyktighet har sin rot i misunnelse (Fork 4,4–6). Se hvordan mang en ensom, som står alene i verden uten slektninger, uavlatelig strever for å skaffe seg rikdom, enda fellesskap med andre mennesker er til stor nytte (Fork 4,7–

12). Og se endelig hvordan den høyeste æren i det politiske livet viser seg å være svært ustadig (Fork 4,13–16).

3) Likevel kan man få dette godet: a) ved å frykte Gud, ofre og be i fromhet og ydmykhet, og samvittighetsfullt holde sine løfter, så man ikke drar Guds vrede over seg og ødelegger sine henders verk (Fork 4,17–5,6); b) videre ved ikke å miste tålmodigheten overfor den uretten og den grådige undertrykkelsen som rår, men tenke på at over de høye hersker en som er høyere, og over ham igjen Den Høyeste, og at penger og rikdom ikke kan gi eieren hvile (Fork 5,7–11); c) og endelig, når man ser at rikdom er et gode som lett kan gå tapt, ved å nyte de godene Gud gir, som den delen han har gitt menneskene i dette livet, og glede seg i sitt strev (Fork 5,12–16).

Tredje tale, kap. 6,1–8,15. I denne talen tar Forkynneren opp igjen tanken om at rikdom ikke kan gjøre et menneske lykkelig (Fork 5,12–16).

1) Han viser at den som er velsignet med rikdom, anseelse, barn og så videre, ikke kan bli glad hvis ikke Gud også gir ham kraft til å nyte disse godene. Jaget etter rikdom er altså tomt, for dårens begjær blir aldri tilfredsstilt. Mennesket kan jo ikke gå i rette med Den Allmektige, som alene vet hva som er godt for de få dagene i dette tomme livet, og heller ikke forandre Guds ordning. Den vise derimot er fornøyd med å nyte det han har, og slår seg til ro med det Gud lar skje (Fork 6,7–12).

2) Den rette livsførselen består derfor i dette: Man skal forakte dårens lettsindige lyst og glede, søke den vises alvor og ikke la seg forblinde av urett og bestikkelse (Fork 7,1–7). Videre skal man bære de ulykkene man har nå, med tålmodighet og sjelero, finne en erstatning for tapt jordisk eiendom i visdommen, og se både de gode og de onde dagene som noe som kommer fra Gud (Fork 7,8–14). Og når man ser at Guds rettferdighet rår mindre på jorden, skal man endelig ikke strebe etter altfor stor rettferdighet og overmåte stor visdom, men heller ikke på den andre siden gi seg altfor mye over til ugudelighet og dårskap. Man skal søke å holde den rette middelveien og vinne den visdommen som springer ut av erkjennelsen av at alle mennesker er syndere – den visdommen som kan tilgi også krenkelser fordi den husker sin egen synd (Fork 7,15–22).

3) Denne visdommen er riktignok svært sjelden på jorden. Når man leter etter den, støter man på farlige fristelser til synd, og man finner bare få rettskafne mennesker (Fork 7,23–29). Men vis handler den som a) ikke gjør opprør når urettferdige fyrster hersker, men kommer sin egen urett i hu og venter på den dommen som visselig skal ramme de urettferdige (Fork 8,1–8); b) som holder fast ved overbevisningen om at det til sist bare kan gå de gudfryktige godt og de ugudelige ille, selv om han ser at mennesker ofte hersker over mennesker til ulykke og undergang for dem, og at de ugudelige ofte blir priset til og med etter sin død, mens de rettferdige blir glemt (Fork 8,9–13); c) og som gjør dette selv om det til sist også skjer noe så tomt som at de gudfryktige ofte får de ugudeliges lodd og omvendt. Derfor har menneskene bare gleden ved å nyte de godene Gud gir dem, som sin del for strevet i dette livet (Fork 8,14–15).

Fjerde tale, kap. 8,16 til 12,8. I denne talen utvikles misforholdet fra Fork 8,14 videre.

a) Hvordan Gud styrer når han fordeler menneskenes skjebner, kan ikke utgrunnes, hvor mye man enn gransker; og menneskets hjerte viser seg dessuten fullt av synd og dårskap (Fork 8,16–9,3). Likevel er livet, også det mest sørgelige, et stort gode sammenlignet med det håpløse dødsriket. Derfor skal mennesket nyte livet med glede, om mulig sammen med en god hustru, som den delen Gud har gitt ham. Og han skal bruke hver anledning han får til å virke, for i dødsriket er det slutt på all virksomhet og tenkning, all kunnskap og visdom (Fork 9,4–10).

Riktignok er resultatet av vår virksomhet og visdom usikkert, for alle mennesker er avhengige av tid og tilfeldigheter, og en plutselig ulykke kan bryte inn over dem. Likevel er visdommen et stort gode, og med den kan man utrette mye under gunstige forhold (Fork 9,11–15). Men selv om visdommen ofte blir foraktet, og én synder kan ødelegge mye godt, skal man likevel overvinne de mektiges dårskap med vis saktmodighet (Fork 9,16–10,4).

Videre hender det ikke sjelden at dårer og slaver får høye embeter og verdigheter ved herskernes feilgrep, mens rike og fyrster blir satt til side. Men man skal likevel ikke fjerne misforholdene med vold, for det er bare visdommen som får alt til å lykkes (Fork 10,5–10). Og endelig blir et land med dårlig øvrighet ofte svært ulykkelig på grunn av dårskapens ødeleggende følger. Men den vise skal likevel ikke forbanne herskeren, ikke engang i det skjulte (Fork 10,12–20).

Tvert imot skal man se framover, legge vinn på en gavmildhet uten grenser og røkte sitt kall med flid (Fork 11,1–6). Man skal nyte gleden i dette korte livet så lenge man kan, særlig i ungdommen, som er så mottakelig for glede. Men i denne gleden skal man alltid komme Guds dom i hu (Fork 11,7–10). For bare den gudsfrykten man har vunnet i ungdommen, kan gjøre alderdommen lettere å bære når den snart kommer, møysommelig og tom for glede, og den kan hjelpe ved døden og når man vender tilbake til Gud (Fork 12,1–7).

Etterordet, Fork 12,8–14. Forkynneren har på denne måten vist at alt menneskelig strev er tomhet (Fork 12,8). Til slutt bemerker han at han som en vis mann har skrevet sine ordspråk for å lære folket, og at han med dette for øye har søkt å legge fram sannheten i vakre ord (Fork 12,9–11), så disiplene kunne øse lærdom av dem. For summen av hele talen er: «Frykt Gud og hold hans bud!» For dette er hele mennesket (det vil si: det vesentlige i hele menneskets liv). For Gud vil føre hver gjerning fram for dommen, alt som er skjult, enten det er godt eller ondt (Fork 12,12–14).

§ 117. Bokens form, formål og plass

Når det gjelder formen, slutter Forkynneren seg til Salomos Ordspråk. Forfatteren kaller selv det han lærer, for ordspråk (Fork 12,9), og han legger det helst fram som tankespråk og ordspråk. Derfor gir han alle de allmenne sannhetene han har trukket ut av historien, en konkret form, som enkelttilfeller og særlige iakttakelser.

Likevel gir han ikke bare enkeltstående ordspråk om forskjellige emner, slik Salomo gjør (Ordsp 10–29). Han henvender seg heller ikke til disipler med sammenhengende undervisning og formaninger, slik Salomo gjør i Ordsp 1–9. I stedet utvikler han i poetisk og retorisk form en fast og klart avgrenset krets

av tanker og sannheter. Enten blir én erfaring eller iakttakelse stilt opp mot en annen, eller ordspråk og tankespråk veksler med betraktninger over ulike menneskelige forhold, eller leveregler følger etter skildringer av tilstander og omvendt.

Språket svarer til denne mangfoldige formen. Der Forkynneren legger fram livserfaringer eller iakttakelser, ligger talen nær vanlig prosa, men går aldri helt over til den; den holder alltid fast ved en viss rytme i tanke og ord. I de formanende partiene hever den seg til retorisk parallellisme, og i avsnittene med tankespråk – særlig mot slutten av boken, i kapittel 12 – til egentlig poetisk parallellisme og poesiens billedrike språk. Denne retorisk-poetiske karakteren preger også hele bokens oppbygning.

Alle sannhetene som skal legges fram, er fordelt på bokens fire hovedtaler. I det vesentlige utvikler de riktignok bare én hovedtanke: Menneskelivet og menneskenes strev er forfengelig, det vil si utilfredsstillende, usikkert og upålitelig. Lykke og ulykke avhenger av Guds uransakelige styrelse. Derfor står det ikke annet tilbake for mennesket enn å nyte de goder Gud har gitt, med et glad og fornøyd sinn, og samtidig gjøre så mye godt det kan og legge vinn på gudsfrykt og visdom, med den forestående dommen alltid for øye.

Men i hver tale blir denne tanken belyst fra en ny side. Slik skrider utviklingen fram trinn for trinn og kommer stadig nærmere sitt mål, som den når i den siste talen.

Bokens formål er å lære at mennesket – fordi erfaringen strider mot troen på en uforanderlig, god og rettferdig verdensorden – skal glede seg i livet og legge vinn på en ekte livsnytelse, forbundet med nøysomhet og fromhet. Denne livsgleden er det eneste gode som er verdt å strebe etter for mennesket i dette forfengelige og flyktige livet.

Men den er ingen vanlig jakt på lykke og nytelse. Den er en åndelig og sedelig streben, som tar imot alle livets goder med takknemlighet som Guds gaver, og som alltid husker Guds rettferdige dom, som venter alle. Med frimodighet nyter den godene og legger vinn på gudsfrykt og en fromhet som viser seg i gode gjerninger.

Boken handler altså ikke om det objektive høyeste gode, men om det subjektive eller relative gode. Det kan og skal løfte mennesket over de nedslående erfaringene av hvor forfengelig det jordiske livet og alt jordisk strev er, og fylle sinnet hans med ro, glede og salig tilfredshet.

Grunnen til at forfatteren tok opp og behandlet dette emnet, ligger utvilsomt i de forholdene han levde under. Vi må riktignok ikke overse at Forkynneren selv bare har opplevd en liten del av de mange tunge og bitre erfaringene han legger fram for å begrunne sitt syn, og at han har hentet de fleste av dem fra sitt folks historie.

Men vi kan heller ikke nekte for at det livssynet boken gir uttrykk for, peker mot en tid som hadde mistet den umiddelbare troen og tilliten til at en rettferdig og vis Gud synlig styrer verden. Med den hadde den også mistet all fred i sinnet og ødelagt sin egen naturlige glede ved livet.

Forkynneren holder riktignok fortsatt ubetinget fast ved troen på den evige og uforanderlige verdensordenen, som omfatter alt det enkelte, og på Guds gjengjeldende rettferdighet. Og når han sier at det onde kommer av synden hos et menneske som ble skapt godt, og når han taler om døden og dødsriket og om hvor uvisst og flyktig det jordiske livet er med tanke på tilstanden etter døden, stemmer han helt overens med den mosaiske åpenbaringen.

Men hos ham står denne troen mot erkjennelsen av at alt jordisk er forfengelig, og at Guds verdensorden og styrelse er uransakelig, og mot tvilen på at menneskenes skjebne blir utlignet her på jorden etter hvordan de har levd. Han er kommet til denne erkjennelsen og tvilen ved å grunne over det som skjer under solen, og de reiser seg mot troen med en slik styrke at motsetningen mellom Guds fullkommenhet, visdom og rettferdighet på den ene siden og menneskets forfengelige, dåraktige og forkjærte handlinger på den andre blir uforsonlig.

Det siste blir stående som en erfaring man ikke kan avvise, det første som et åndelig postulat – noe troen må holde fast ved. Den eneste livsvisdommen blir da resignasjon: Mennesket gjør det beste det kan ut av livet og overlater samtidig alt til Gud. Denne uforsonlige motsetningen åpner en kløft mellom tro og ettertanke. Bare det faste og sikre håpet om en kommende, avgjørende dom etter dette jordiske livet – en dom som utligner alt – kan fylle den.

Til dette håpet hever Forkynneren seg da også ved slutten av utviklingen, i Fork 11,9–12,14. Men på den mosaiske åpenbaringens standpunkt vet han ikke om menneskets ånd stiger opp i høyden eller ikke når mennesket vender tilbake til støvet det ble til av (jf. Fork 3,20–21).

Bare i troen kan han ane at når støvet vender tilbake til jorden, skal også ånden vende tilbake til Gud, som ga den (jf. Fork 12,7 og 1 Mos 2,7; 3,19). Derfor måtte håpet om den endelige gjengjeldelsen i dommen – den dommen Gud skal holde over alt som er skjult, godt eller ondt – føre ham til den overbevisningen at den mosaiske åpenbaringen er ufullkommen.

Men denne overbevisningen måtte vekke lengsel etter en høyere åpenbaring som løser alle livets gåter – etter det evige livs lys, som først ble tent for de troende ved Kristi oppstandelse. Derfor har Forkynneren med rette sin plass i den gammeltestamentlige kanon: På en negativ måte danner den et bindeledd i overgangen fra Det gamle testamente til Det nye, en overgang som profetenes messianske spådommer hadde forberedt positivt.

Helt fra de eldste tider er Forkynneren blitt misforstått og feilbedømt av jøder og kristne. Ifølge antydninger i Talmud og midrasjene og hos Hieronymus ville flere jødiske lærde «gjemme bort» boken, det vil si fjerne den fra kanon. Noen mente den inneholdt selvmotsigelser, andre at den hadde synspunkter som grenset til kjetteri. Men fordi begynnelsen (Fork 1,3) og slutten (Fork 12,13–14) inneholdt loven, lot man den bli stående i kanon. Også senere stred jødene om enkelte utsagn i boken.

Blant de kristne tok noen anstøt av bokens mange formaninger til å nyte livet, og de mente å finne epikureisme i dem. Men ingen av disse beskyldningene hadde noen egentlig begrunnelse, og derfor kunne de ikke rokke ved den

allmenne dommen i den jødiske synagogen og den kristne kirke om at boken hører til kanon.

Siden slutten av forrige århundre, da man begynte å bestemme Forkynnerens innhold og formål nærmere, er det felt mange innbyrdes motstridende dommer over boken. Noen klarte ikke å trenge inn i sammenhengen i boken og fant verken plan eller enhet i den.

Andre prøvde å komme ut av det ved å anta at boken er en dialog, en disputt mellom to menn med motsatte grunnsetninger. Men gjennom hele boken, fra begynnelse til slutt, taler tydelig bare én person, som belyser ett og samme emne fra forskjellige sider. Mange andre anerkjenner riktignok en viss enhet i boken, men bare en enhet som ofte blir forstyrret av mange iakttakelser og leveregler som ikke står i nærmere forbindelse med hovedformålet, ja, som til dels motsier hverandre.

§ 118. Bokens forfatter og tid

Rabbinerne og de eldre teologene regnet Salomo som bokens forfatter. Grunnen var at forfatteren i overskriften kalles «sønn av David, konge i Jerusalem», og at han i selve boken (Fork 1,12.16–2,4 ff.) framstiller seg som kong Salomo, berømt for sin overordentlige visdom og sin store jordiske herlighet. Denne antakelsen ble først trukket i tvil av Grotius, og i nyeste tid er den oppgitt av nesten alle teologer – og det med rette.

Forfatteren har bare gjort Salomo, visdommens representant i Israel, til bærer av den grunntanken og de ideene han fører gjennom i boken sin. Vi ser tydelig av Fork 1,12 at den vise taleren i boken ikke er den historiske Salomo, men en ideell Salomo. Der taler Salomo om seg selv og sier: «Jeg, Forkynneren, var konge over Israel i Jerusalem.» Slik kunne ikke den virkelige Salomo tale, for han var Israels konge helt til han døde.

Av dette stedet går det også fram at forfatteren ikke har ment at man skulle regne Salomo som bokens forfatter. For enhver israelittisk leser måtte jo vite at Salomo døde som konge. Forfatteren hadde altså slett ikke til hensikt å få leseren til å tro at boken var av Salomo. Det ser vi også av at han lar Forkynneren tale om forskjellige livsforhold slik den historiske kong Salomo umulig kunne ha talt. Salomo kunne for eksempel umulig klage så bittert over undertrykkelse og over dommernes urettferdighet uten å skrive en satire over sitt eget styre. Det kan altså ikke være tale om at boken er uekte.

Hvem som har skrevet boken, kan ikke bestemmes, for boken gir ingen antydning om det. Bare tiden den ble til i, lar seg bestemme med noenlunde sikkerhet. Språket bærer helt preg av et skrift fra tiden etter eksilet. Det gjelder ikke bare de mange arameiske ordene og ordformene, men også de mange filosofiske uttrykkene boken er full av. Språket er nært beslektet med språket i Esras, Nehemjas og Esters bok og i Krønikebøkene.

Å gjøre Salomo til forfatter av Forkynneren ville nesten være det samme som å tillegge Cicero eller Seneca skolastikernes språk. De enkelte ordene Forkynneren har felles med Ordspråkene, må forklares med at forfatteren hadde

lest Salomos skrifter og studert den eldre visdomslitteraturen. Bokens språk danner tydelig overgangen til det talmudisk-rabbinske språket.

Også innholdet, det mørke livssynet som rår i boken, peker mot tiden etter eksilet. Folket var da skuffet: de gamle profetiske spådommene hadde gitt dem forventninger om en herlig frelsestid som skulle begynne med utfrielsen fra Babel. De følte dypt trykket fra de hedenske øvrighetene, de persiske satrapene.

I stedet for å søke årsaken til den vedvarende trengselen hos seg selv, og la seg føre av Guds tukt til grundig omvendelse og til fedrenes levende tro, festet de blikket bare på nøden som rådet. De ble stadig mattere i troen og lot seg rive med til å tvile på Guds rettferdighet og styrelse av verden. Slik la en mørk stemning seg over sinnene.

Mot denne stemningen trer Forkynneren fram med sin ettertanke. Ved å løfte fram det sanne og varige gode vil han føre samtiden sin til et sunnere, friskere og mer frimodig livssyn.

Når det gjelder de politisk-historiske forholdene boken antyder, peker den umiskjennelig mot en tid da Juda ble styrt av persiske satraper. Den nevner kongelige befalinger som ikke blir fulgt (Fork 8,11), mennesker som har gått fra å være slaver til å bli herrer, og late, fråtsende herrer som er til salgs for penger (Fork 10,6–7.15–19).

Når det gjelder folkets indre, åndelige tilstand på forfatterens tid, finner vi at templet sto den gang, og at Herren ble ivrig dyrket der, men bare på en ytre måte (Fork 4,17–5,5) – helt slik vi finner det hos Malaki (Mal 1,6–9). Også den misnøyen vi møter i boken, finner vi igjen i Malakis bok. Begge kaller dessuten presten «engel», det vil si sendebud (jf. Fork 5,5 med Mal 2,7). Også bokens dialektiske karakter stemmer med Malakis dialogform. Boken er altså sannsynligvis skrevet omtrent på den siste profetens tid, i Artaxerxes' siste år.

Den tredje periodens historiske litteratur

I tiden fra Ussia til Jerusalems fall ble annalene – de offisielle årbøkene – for Juda-riket og tistammeriket ført videre. Noen profeter skrev også historiske verk om enkelte kongers regjeringstid. Jesaja skrev for eksempel to slike verk: ett om Ussias regjering (2 Krøn 26,22) og ett om Hiskias regjering (2 Krøn 32,32). Det siste verket ble tatt inn i de jødiske annalene.

Alle disse skriftene er gått tapt. Bare ett historisk verk er bevart, og det ble skrevet i eksilet: Kongebøkene. Etter eksilet skrev man dels hele den eldre tidens historie (Krønikebøkene), dels historien fra sin egen tid (Esras, Nehemjas og Esters bok).

Kongebøkene

§ 120. Navn, innhold, formål og karakter

Kongebøkene var opprinnelig bare én bok, «Kongenes bok». Ennå på Origenes' og Hieronymus' tid hadde håndskriftene dem som én sammenhengende bok. Delingen i to bøker stammer fra Septuaginta (LXX) og Vulgata, der de kalles tredje og fjerde kongebok. I de hebraiske håndskriftene ble delingen først innført av boktrykkeren Daniel Bomberg.

Boken har fått navnet «Kongebøkene» etter innholdet: den forteller de israelittiske kongenes historie fra Salomo til riket gikk under med det babylonske eksilet. Kongenes historie er ikke bare den tidsmessige tråden gjennom hele boken, men også hovedinnholdet, og derfor bærer bøkene navnet sitt med full rett.

Kongenes historie danner også grunnlaget når historien i dette tidsrommet deles i tre perioder. Den første perioden er Salomos regjering på førti år, da teokratiet – Guds kongestyre over sitt folk – sto på sitt høydepunkt (1 Kong 1–11). Den andre går fra rikets deling i Juda og tistammeriket til tistammeriket gikk under (år 975–722 f.Kr., 1 Kong 12 – 2 Kong 17). Denne perioden har igjen tre stadier:

a) Historien om Rehabeam og Jeroboam fram til den israelittiske kongen Omri besteg tronen (1 Kong 12,1–16,22).

b) Fra Omris regjering til Akabs hus gikk under (1 Kong 16,23 – 2 Kong 8).

c) Fra Akabs hus gikk under til tistammeriket gikk under (2 Kong 9–17).

Den tredje perioden omfatter historien om det gjenværende Juda-riket fram til det gikk helt under ved Nebukadnesar (år 722–566).

Kjernen og midtpunktet i hele verket er kongenes historie: hvor lenge de regjerte, hvilken ånd som preget regjeringen deres, og hvilke av gjerningene deres som fikk størst betydning for teokratiets utvikling. Men i denne framstillingen er også profetenes virksomhet, som blomstret særlig i denne tiden, tatt med: Den var det åndelige livselementet som gjennomtrengte og besjelet teokratiet i hele tidsrommet.

Herren var teokratiets usynlige, men virksomme konge. Særlig i kongetiden hadde han skapt seg redskaper for sin vilje i profetene. De skulle representere hans lov og rett overfor de jordiske kongene, stå ved deres side med råd, veiledning og refselse og, så ofte det var nødvendig, bevise med tegn og under at det de sa, var Guds ord.

Den røde tråden i verket er løftet til David i 2 Sam 7,12–16. Overalt lar forfatteren det lyse fram at Gud har oppfylt dette løftet i alle deler. Alt som skjedde i kongetiden, blir i boken vurdert etter den betydningen det hadde for teokratiet. Derfor fortelles historien om Akabs hus og om profetene som sto fram på den tiden, svært utførlig, mens regjeringer som Jeroboam IIs og Ussias behandles på noen få linjer. For det som skjedde i deres tid, var rent verdslige hendelser uten interesse for forfatterens formål.

§ 121. Bokens tid og forfatterDet er ingen tvil om at Kongebøkene har én forfatter og ble skrevet på én gang. Verkets enhet går like klart fram av at det er lagt opp etter ett gjennomført prinsipp, som av at framstillingen og språket er det samme overalt. Fra begynnelsen til slutten siterer forfatteren kildeskrifter og oppgir omhyggelig når hovedbegivenhetene fant sted. Visse faste formler gjentas stadig i boken.

Språket er nok noe forskjellig i bokens ulike deler, fordi forfatteren har brukt forskjellige kilder. Likevel går i hovedsak ett og samme språk gjennom hele verket. Fra første til siste kapittel kan man se spor av senere språkbruk.

Når det gjelder tiden boken ble skrevet, er det sikkert at den ikke kan være skrevet før den babylonske kongen Evil-Merodaks regjering, som varte i to år, for så langt fortelles historien. Men av det som fortelles i bokens siste vers, kan vi ikke slutte at forfatteren skrev under Evil-Merodak eller kort etter hans død. Bare så mye må regnes som sikkert: Han skrev før eksilet var slutt, for han ville neppe ha tiet om en så gledelig begivenhet hvis han hadde opplevd den.

Noen eldre og nyere forskere har ment at Jeremia er bokens forfatter. De har vist til at boken har samme språklige preg som Jeremias profetier, og at det samme mørke synet på historien råder i den som i Jeremias taler. Men de språklige likhetene mellom Kongebøkene og Jeremia lar seg forklare på andre måter: Begge forfatterne levde omtrent på samme tid, begge har hentet mange uttrykk fra Pentateuken, og endelig har Kongebøkenes forfatter kjent Jeremias profetier og tilegnet seg dem. Jeremia kan ikke ha skrevet boken, for han kan ikke lenger ha vært i live da det som fortelles i 2 Kong 25,27–30, skjedde.

§ 122. Kongebøkenes kilder og troverdighet

Kongebøkene bygger på tre kilder:

1) «Salomos krønike» (1 Kong 11,41).

2) Judas kongers krønike, som det vises til ved hver judeisk konges historie (for eksempel 1 Kong 14,29; 15,7; 15,23; 22,46; 2 Kong 8,23).

3) Israels kongers krønike, som siteres ved hver israelittisk konges historie (1 Kong 14,19; 15,31; 16,5 osv.).

Forfatteren viser til disse bøkene som skrifter der det var mer å finne om de enkelte kongenes historie enn det han selv tok med. Det kan ikke være tvil om at det første skriftet var en rikskrønike over Salomos regjering, og at nr. 2 og 3 var de offisielle annalene – årbøkene – for de to rikene. Men dette var ikke årbøker som kongelige historieskrivere, ansatt av kongene, hadde ført for de to rikene. Det var historiske skrifter som helt eller for største delen var skrevet av

profeter. Det ser vi av at forfatteren av Krønikebøkene bruker de samme kildene som forfatteren av Kongebøkene, og likevel siterer:

1) Profeten Natans ord, profetiene til profeten Akia fra Sjilo og seeren Iddos syn om Jeroboam (2 Krøn 9,29).

2) For Juda-rikets historie siterer han, foruten et større historisk verk med navnet «Judas og Israels kongers bok», også enkelte profeters skrifter ved flere av regjeringene. Disse skriftene må ikke bare ha vært nært beslektet med Judas og Israels kongers bok. Etter hans egne uttrykkelige ord var to av dem også tatt inn i Israels og Judas kongers bok, det vil si rikets annaler (jf. 2 Krøn 20,34 og 32,32).

Salomos krønike må i det store og hele ha hatt samme innhold som de tre profetiske verkene som krønikeskriveren siterer. Også en annen ting viser at annalene bak Kongebøkene var skrevet av profeter. Der krønikeskriveren bare oppgir profetiske skrifter som kilder, for eksempel i Rehabeams historie (2 Krøn 12,2–11; jf. 1 Kong 14,25–28), stemmer han like ordrett overens med Kongebøkene som der han viser til Judas og Israels kongers bøker.

Denne antakelsen, at annalene var et profetisk verk, er dessuten den eneste som svarer til den teokratiske historieskrivningens karakter. Den israelittiske historien, skrevet i samsvar med teokratiets ånd, hadde stor betydning, ikke bare for samtiden, men også for ettertiden. I sine profetier og taler holdt profetene så ofte den gamle historien fram for folket som et speil. Derfor måtte de også regne den teokratiske historieskrivningen som en av de oppgavene de hadde fått av Herren. De måtte skrive ned begivenhetene i sin egen tid og føre annaler, der de uten frykt bedømte kongenes vesen og handlinger etter målestokken i Guds åpenbarte lov.

Disse annalene kan godt tenkes å ha vært ett verk som ble ført videre i takt med begivenhetene og framstilte hele kongetiden uten avbrudd. I hele denne tiden manglet det nemlig aldri på profeter, verken i Juda eller i Israel, og de senere kunne alltid føre videre det de eldre hadde skrevet, og ville også gjøre det. Med et slikt syn på de offisielle annalene behøver man altså ikke anta at de enkelte historiske skriftene fra profeter som levde samtidig med begivenhetene, ble satt sammen til et større verk i form av annaler først senere – kort før den jødiske staten gikk under, eller etterpå.

Hvis det forholder seg slik med annalene som ligger til grunn for Kongebøkene, kan det ikke være tvil om at Kongebøkene er troverdige. For da hviler de overalt:

1) på samtidige beretninger,

2) på beretninger fra menn som var besjelet av Guds Ånd og ville si sannheten.

Forfatteren av Kongebøkene må ha brukt kildene sine samvittighetsfullt. Hans samtidige hadde så lett tilgang til annalene han brukte, at han hele tiden kunne vise til dem; likevel satte de verket hans så høyt at de lot sine egne gå tapt. Også innholdet vitner om at verket er troverdig. Uten å ta hensyn til noen og med full upartiskhet blir alle kongenes liv bedømt etter lovens målestokk. Om den feirede kong Salomo fortelles det at han mot slutten av livet falt fra Gud.

Selv om Elia fortelles det at han en gang ble svak i troen og flyktet av frykt for Jesabel (1 Kong 19,1 ff.).

Derfor er det også nesten allment godtatt at boken vår har en ekte historisk karakter.

Krønikebøkene

§ 123. Navn, innhold, formål og karakter

Krønikebøkene heter på hebraisk «dagenes hendelser», det vil si «tidenes hendelser»: en fortelling om det som skjedde i tidens løp, altså annaler. I den hebraiske kanon var de opprinnelig bare én bok, og i de hebraiske håndskriftene er de det ennå i dag. Hele anlegget viser da også at de er én bok.

Det var LXX som først delte verket i to bøker, sannsynligvis fordi det var så stort. LXX kalte det *paraleipomena* (παραλειπομενα), «det som er forbigått». Med det menes ikke levninger av andre historiske verk, rester av gamle historiske minnesmerker som forfatteren flittig har reddet fra å gå tapt – boken er nemlig et svært planmessig hele. Navnet betyr derimot tillegg til de andre historiske bøkene, særlig Samuelsbøkene og Kongebøkene, og det er en svært treffende betegnelse.

Hieronymus fulgte LXX og delte verket i to bøker i Vulgata. Fra ham stammer navnet *Chronicon*, «krønike», og dermed «Krønikebøkene». – Inndelingen i to bøker i våre hebraiske utgaver stammer fra den samme mannen som også delte Kongebøkene og Samuelsbøkene i to: boktrykkeren Daniel Bomberg.

Krønikebøkene består av fire deler.

Første del er en innledende ættetavle-del (1 Krøn 1–9). Her begynner forfatteren på orientalsk vis med å føre skriftet sitt helt tilbake til begynnelsen. Han forutsetter ikke et annet verk, slik andre historieskrivere gjør, men vil at verket hans skal regnes som helt selvstendig. Derfor gir han først en ættetavle fra Adam til Noah, så en over Noahs tre sønner, så en fra Sem til Abraham, deretter en over sønnene til Abraham, Ismael og Ketura og til slutt en over Isak og Esau. Alle disse ættetavlene er hentet fra 1 Mosebok.

Etter en ættetavle over Jakob, en oversikt over sønnene hans (1 Krøn 2,1–2), gir han mer eller mindre utførlige ættetavler over hver av Jakobs sønner, og i noen av dem fletter han inn geografiske og historiske opplysninger:

1) Juda (1 Krøn 2,3–4,23). I denne ættetavlen er det tatt inn en egen ættetavle over Davids hus, som går ned til forfatterens egen tid (kap. 3).

2) Simeon (1 Krøn 4,24–43).

3, 4 og 5) Ruben, Gad og den halve Manasse-stammen øst for Jordan, altså de to og en halv stammene øst for Jordan (1 Krøn 5,1–26).

6) Levi. Her gir han a) en ættetavle over yppersteprestene fram til Jerusalems ødeleggelse (1 Krøn 6,1–15), b) over de andre levittiske slektene (6,16–30), c) over

Davids tre sangmestere Asaf, Heman og Etan i oppstigende linje (6,31–49), og så igjen fra Aron til David (6,50–53). Deretter regner han opp levittenes byer (6,54–81).

7) Issakar (1 Krøn 7,1–5).
8) Benjamin (1 Krøn 7,6–12).
9) Naftali (1 Krøn 7,13).
10) Manasse (1 Krøn 7,14–19).
11) Efraim (1 Krøn 7,20–29).
12) Asjer (1 Krøn 7,30–40).

Deretter følger den andre, utførlige ættetavlen over Benjamins stamme, sammen med en ættetavle over Sauls slekt (kap. 8). En liste over familiene som bodde i Jerusalem, og stammene de hørte til, avslutter hele ættetavle-delen. Her står det ingenting om Sebulon og Dan og svært lite om Naftali – tre stammer som hørte til tistammeriket. Man kan betrakte kap. 1 som innledning til ættetavle-delen. Kap. 2–7 er kjernen i denne delen, og kap. 8 og 9 er et slags tillegg. I denne første delen gir forfatteren det slektsmessige grunnlaget for hele den historien som følger.

Andre del er Davids historie, som fortelles svært utførlig og på en særegen måte (1 Krøn 10–29). Den begynner med Sauls ulykkelige siste krig mot filisterne, der sønnen hans falt og han selv kastet seg på sitt eget sverd (kap. 10). Fra denne hendelsen, som er utgangspunktet for delen, går forfatteren over til hvordan David ble valgt til konge over hele Israel og inntok Sions borg, og så regner han opp alle heltene hans (kap. 11). Så gir han en liste over israelittene fra de forskjellige stammene som kom til David i Siklag mens han ennå var på flukt for Saul (kap. 12).

Deretter forteller han om et forsøk på å føre paktsarken til Sions berg, som David nettopp hadde inntatt – et forsøk som ikke lyktes (kap. 13). Han forteller om Davids plan om å bygge seg et hus der, om barna han fikk i Jerusalem, og om krigene han måtte føre mot filisterne etter at han var blitt konge (kap. 14).

Så beretter han utførlig om hvordan paktsarken høytidelig ble ført til Sions berg, og om Davids omsorg for gudstjenesten, særlig for sangen og musikken i den (kap. 15–16). Etter dette følger fortellingen om Davids plan om å bygge et tempel og løftet han derfor fikk av Herren gjennom profeten Natan (kap. 17), og så fortelles det om hans andre kriger mot syrerne, ammonittene og andre folk (kap. 18–20).

Fortellingen om synden David gjorde da han lot folket telle, og straffen som rammet ham for den, leder så over til en beretning om kjøpet av stedet der templet skulle bygges, om Davids forberedelser til byggingen og om formaningene han ga sin etterfølger Salomo, som skulle bygge det. Så følger en beretning om hvordan levittene ble talt, delt inn og satt til tjeneste i de enkelte avdelingene ved gudstjenesten, særlig sangen og musikken (kap. 21–26). Alt dette ordnet David i sin alderdom.

Forfatteren gir så en liste over Davids hær og hærførere, over embetsmennene hans og over mennene som forvaltet eiendommene hans (kap. 27). Til slutt forteller han hvordan David ved slutten av livet, i en høytidelig folkefor-

samling, overga materialene til tempelbyggingen til Salomo, formante ham til å bygge templet og regjere slik Gud har behag i, og lovpriste Gud (kap. 28–29).

Tredje del er en fortelling om Salomos regjering, som i hovedsak stemmer overens med fortellingen i Kongebøkene (2 Krøn 1–9). Forfatteren utelater bare fortellingen om Salomos fall.

Fjerde del (2 Krøn 10–36) er historien om Juda-rikets konger fram til Jerusalem ble ødelagt av Nebukadnesar. Her beretter forfatteren utførlig om de kongene som utmerket seg ved religiøse reformer, særlig ved å ordne gudstjenesten: Asa (2 Krøn 14–16), Josjafat (2 Krøn 17–20), ypperstepresten Jojada (2 Krøn 23–24), Hiskia (2 Krøn 29–32) og til slutt Josjia (2 Krøn 34–35).

Forfatteren av Krønikebøkene levde i en tid da man arbeidet for å gjenreise den jødiske staten, som var dypt ydmyket etter en lang tid med nød og elendighet. Man var særlig opptatt av å gjenopprette de gamle hellige ordningene og reformere de kirkelige formene grundig. Det var en motvekt mot den vilkårlige og straffverdige lovbrytelsen som før Jerusalems ødeleggelse så ofte og i så forferdelig grad hadde rådet i Juda-riket, og som delvis hadde ført til at det gikk under.

Det var for å fremme dette arbeidet at krønikeskriveren skrev det jødiske rikets historie, det vil si beretningen både om de to jødiske kongene David og Salomo og om hvordan det gikk med Israels rike og Juda-riket. Hans samtidige var opptatt med å gjenreise tempelgudstjenesten og staten, og med denne beretningen ville han lære dem hvordan begge deler var ordnet i gammel tid.

Han ville også holde fram for dem et speil, der de kunne se hvordan det jødiske folket fra David til Jerusalems ødeleggelse hadde forholdt seg til Herren og hans lov, og hvordan Herren derfor hadde handlet med dem. Han ville stille fram for dem noen eksempler til etterfølgelse og andre til advarsel.

Alle skriftets særtrekk lar seg forklare ut fra denne hensikten. På hans tid gjaldt det å gjenreise den jødiske staten med Jerusalem som sentrum, og særlig tempeltjenesten i Jerusalem. Derfor begrenser han seg til den delen av Israels historie da de jødiske kongene regjerte, først over hele Israel og siden over Juda stamme, og da templet i Jerusalem var det åndelige midtpunktet, først for hele Israel og siden for Juda. Av samme grunn utelot han tistammerikets historie.

Fordi man først og fremst var opptatt med å gjenreise tempelkulten, dvelte han særlig ved denne kultens gamle historie. Han fortalte utførlig om hvordan David først ordnet den, om selve templets historie under Salomo og om hvordan det gikk med gudstjenesten fra Salomos død til Jerusalems ødeleggelse. Krønikeskriveren er seg overalt klart bevisst sitt siktemål, og det gjennomtrenger verket fra begynnelse til slutt.

Man kan kalle krønikeskriveren historieskriveren for reformen av gudstjenesten etter eksilet, under Esra og Nehemja, og sette boken hans ved siden av profetiene til de tre siste profetene. Det de forsøkte på profetisk vis, forsøkte han på historisk vis. Han skiller seg fra forfatteren av Kongebøkene ved at skriftet hans er mer subjektivt, sammenfattende og retorisk. Forfatteren av Kongebøkene forteller mer objektivt og knytter ikke så ofte betraktninger til det han forteller. Forfatteren av Krønikebøkene gjør stadig betraktninger

over hendelsene, sier sin mening på utallige steder og forteller ofte med stor virkning.

§ 124. Når boken ble skrevet

Det er ingen tvil om at forfatteren av Krønikebøkene skrev etter eksilet. Allerede bokens plass vitner om det: Den er den siste boken i kanon og står etter de to bøkene fra tiden etter eksilet, Esra og Nehemja. Det samme gjør bokens hensikt og den karakteren boken har fått av den. En bok med Krønikebøkenes hensikt og plan er utenkelig før tiden etter eksilet. Endelig vitner også språket om at boken er fra tiden etter eksilet.

På den annen side må man ikke ut fra plassen i kanon slutte at boken er yngre enn alle de andre bibelske bøkene. Den som samlet kanon, ga den nemlig den siste plassen bare fordi den inneholder tilleggene til alle de historiske bøkene som handler om tiden før eksilet, det vil si hele Israels gamle historie.

Mange nyere kritikere hevder at boken ble skrevet i det greske verdensrikets tid eller til og med i makkabeertiden. Men flere grunner viser at den ble skrevet i den persiske tiden, nærmere bestemt i Esras og Nehemjas tid:

1) Forfatteren regner i dariker, en persisk gullmynt, slik også Esras og Nehemjas bøker gjør (1 Krøn 29,7). Det peker mot at boken ble skrevet i den persiske tiden. Persisk gull var bare i omløp i den persiske tiden. Fra Aleksander den stores tid kom greske penger til Asia sammen med greske skikker og gresk livsform, og det er greske mynter det regnes med i de senere apokryfe bøkene til Det gamle testamente (Tob 5,5; 2 Makk 12,42). I makkabeertiden var greske mynter så vanlige at fyrst Simon gjorde sekelene han hadde preget, like mye verdt som den greske stateren som var i omløp, for at de skulle bli tatt i bruk. Likevel klarte ikke den nye nasjonale mynten å fortrenge den greske.

2) Også uttrykket «borg» om templet (1 Krøn 29,1 og 29,19) tyder på at Krønikebøkene ble skrevet i den persiske tiden. Forfatteren ville neppe ha kalt templet det etter at Jerusalem, i likhet med de andre persiske byene, hadde fått sin egen borg – den som senere ble kalt Antonia-borgen (*Arx Antonia*), og som allerede Nehemja anla (jf. Neh 2,8; 7,2).

3) Ættetavlene og navnelistene i boken peker mot at forfatteren skrev i den persiske tiden, på Nehemjas tid og nettopp på det tidspunktet da Nehemja skrev. I kap. 3, i Davids ættetavle, går forfatteren bare ned til Serubabels sønnesønner Pelatja og Jesaja og til sønnesønnene av en sønn av en davidsætling som levde samtidig med Serubabel (jf. 1 Krøn 3,21 ff.). Av det følger at han må ha levd i det andre eller tredje slektsleddet etter Serubabel, altså midt i 400-tallet f.Kr.

I 1 Krøn 9,17 finner vi denne opplysningen om levittene Akkub og Talmon: De står til denne dag ved Kongeporten mot øst. Men de samme mennene nevnes i Neh 12,25 f. som dørvoktere på Jojakims tid – han var sønn av Josva og sønnesønn av Josadak – og i den tiden da Nehemja var stattholder og Esra prest og skriftlærd. Av det følger at disse levittene levde samtidig med krønikeskriveren, og at han levde samtidig med Esra og Nehemja.

4) Det samme følger endelig av forholdet mellom Krønikebøkene og Esras bok. Esras bok knytter seg åpenbart til Krønikebøkene og vil være fortsettelsen

av dem. Det går klart fram av at den begynner med nettopp de samme ordene som Krønikebøkene slutter med (jf. Esra 1,1–3 med 2 Krøn 36,22 f.). Ja, man kan med full rett gå enda lenger og hevde at Krønikebøkene og Esras bok har samme forfatter. På den ene siden finnes det neppe to bøker i kanon som er så beslektet i språk, tanker og framstilling som disse to. På den andre siden er det få bibelske bøker som har så særpregede tanker, språk og framstilling som Krønikebøkene. Om bokens forfatter, se § 127 om Esra.

§ 125. Kilder og troverdighet

Hvilke kilder brukte krønikeskriveren da han skrev verket sitt? For å svare på det må vi først undersøke hvordan han forholder seg til de eldre historiebøkene som forteller den samme delen av Israels historie som han, og som på mange punkter stemmer ordrett overens med ham, nemlig Samuelsbøkene og Kongebøkene.

Her møter vi tre ulike påstander. Noen hevder at krønikeskriveren ikke har brukt andre kilder enn Samuels- og Kongebøkene, og at han har funnet på alle de opplysningene som bare han har. Andre hevder at han har brukt Samuels- og Kongebøkene ved siden av andre kilder. Atter andre mener at han slett ikke har brukt disse skriftene. Den siste antakelsen er den riktige. Med den kan den hyppige overensstemmelsen mellom hans verk og de to andre historiske verkene forklares ved at alle tre forfatterne har brukt de samme kildene. For dette taler:

1) Beretningene stemmer bare overens med hverandre og har parallelle fortellinger så lenge begge siterer kilder. Fra det punktet der disse kildehenvisningene opphører, er det stor forskjell. Det viser tydelig at begge har hentet stoffet fra felles kilder.

2) Stoffet er ordnet forskjellig i de to verkene, og det ville vært uforklarlig hvis krønikeskriveren hadde øst av Samuels- og Kongebøkene.

3) Krønikeskriveren har mange historiske tilføyelser i de parallelle fortellingene, og de inneholder ikke bare betraktninger, men historiske kjensgjerninger.

4) De tilsynelatende motsigelsene i de parallelle beretningene ville vært uforståelige hvis krønikeskriveren hadde øst av de to eldre historiske verkene og ikke av kildene deres.

Samuels- og Kongebøkene fantes riktignok allerede da krønikeskriveren skrev, og de sto i stor anseelse. Men det følger slett ikke av dette at han også brukte dem. Han fulgte sin egen plan, og da måtte de eldre utdragene av kildene, som var laget etter en annen plan og i en annen hensikt, bare være ham til hinder.

Krønikeskriveren har ikke brukt noen av de eldre historiske bøkene i kanon unntatt 1 Mosebok. Ættetavlene derfra gjentar han i 1 Krøn 1,2–2,2, delvis og iblant i noe forkortet form. Når det nå står fast at krønikeskriveren ikke har brukt Samuels- og Kongebøkene, men kildene deres, blir det neste spørsmålet om han bare har brukt disse kildene eller også andre historiske verk. Det første er det riktige: Krønikeskriveren har bare brukt de samme kildene som de to

eldre historieskriverne, nemlig de profetiske kongeannalene over regjeringene til David, Salomo og kongene i Juda og Israel.

Han siterer disse profetiske skriftene på to måter. Noen ganger oppgir han den profeten som skrev en enkelt del av dem. Andre ganger siterer han boken, og da under forskjellige navn.

(*1 Krøn 29,29: Samuels, Natans og Gads ord. 2 Krøn 9,29: Natans ord, Akias profeti, Iddos syn. 2 Krøn 12,15: profeten Sjemajas og seeren Iddos ord. 2 Krøn 13,22: profeten Iddos utlagte historie. 2 Krøn 20,34: boken til Jehu, Hananis sønn. 2 Krøn 26,22: Ussias historie, som profeten Jesaja, Amos' sønn, har skrevet. 2 Krøn 32,32: Jesajas, Amos' sønns, syner. 2 Krøn 33,19: Hosais ord.*)

(*1) Judas og Israels kongers bok (2 Krøn 25,26; 28,26; 32,32). 2) Israels og Judas kongers bok (2 Krøn 27,7; 35,27; 36,8). 3) Kongenes bøker om Juda og Israel (2 Krøn 16,11). 4) Israels kongers bok (2 Krøn 20,34). 5) Israels kongers ord (2 Krøn 33,18). 6) Den historiske utleggingen av Kongenes bok (2 Krøn 24,27). At krønikeskriveren også har hentet ættetavlene i 1 Krøn 2,3 til kap. 9 fra de profetiske kongeannalene, ser vi av 1 Krøn 9,1.*)

Ingen historisk bok i Det gamle testamente har fått sin troverdighet så angrepet som Krønikebøkene. Man har beskyldt forfatteren ikke bare for uvitenhet, slurv og forvirring. Han beskyldes også for å ha forfalsket historien ved endringer, utelatelser og oppdiktede tillegg – i den hensikt å forherlige levittene, prestene og de prestevennlige kongene og sverte de kongene som var mindre hengivne til presteskapet og satte seg opp mot det. Han skal være en upålitelig historieskriver i hierarkiets tjeneste.

Årsaken til disse alvorlige, men urettferdige beskyldningene ligger dels i at man har misforstått krønikeskriverens hensikt, dels i et hat mot det israelittiske prestedømmet, og dels i den tilstanden teksten i Krønikebøkene er i. Den er nemlig en god del skadet. Det er lett å forklare, for ingen bok i Det gamle testamente inneholder så mange navn og tall, og nettopp de blir aller lettest forvansket.

Hvor urettferdig man har behandlet krønikeskriveren, går særlig fram av at en betydelig del av de opplysningene som bare han har, blir bekreftet av enkelte profetiske bøker og avsnitt og av enkelte salmer. For eksempel blir den sterkt angrepne hendelsen i 2 Krøn 20 bekreftet av Sal 48 og Sal 83, som utvilsomt sikter til den. – Videre bekreftes opplysningen om at Ussia underla seg filisterne (2 Krøn 26,7), og om filisternes innfall i Judea under Akas (2 Krøn 28,18), av Jesajas profeti mot Filisterland (Jes 14,28–32).

Motsigelsene mellom Krønikebøkene og Samuels- og Kongebøkene lar seg nesten overalt løse. Og selv der de ikke lar seg løse, har vi ingen grunn til å tvile på at de kan løses.

Bare så mye er riktig: Krønikeskriverens historieskrivning er preget av et bestemt siktemål og er temmelig fri. Han utelater det som ikke passer for hensikten hans, og forteller det som passer for den. Det innebærer slett ikke at han forfalsker den virkelige historien. Historieskrivningen hans er ofte ikke objektivt berettende, men subjektivt betraktende og vurderende. – Men

betraktningene og vurderingene hans er overalt sanne og ofte svært dype og oppbyggelige.

Esras bok

§ 126. Innhold

Esras bok har to deler: 1) kap. 1–6 og 2) kap. 7–10.

Kap. 1–6 forteller hvordan omkring 42 000 israelitter i Kyros' første år fikk lov til å vende hjem, og hvordan de benyttet seg av det og dro til Jerusalem under ledelse av davidsætlingen Serubabel og ypperstepresten Josva. Videre forteller disse kapitlene hvordan de hjemvendte begynte å bygge templet, men ble hindret av rænkene til samaritanerne og de andre folkene omkring. Til slutt forteller de hvordan de tok opp arbeidet igjen i Darius Hystaspes' andre år, og fullførte tempelbyggingen i hans sjette år, etter at den persiske kongen hadde gitt dem tillatelse til det.

Den andre delen, kap. 7–10, forteller hvordan presten og den skriftlærde Esra fikk lov av Artaxerxes til å dra til Judea med en ny flokk nybyggere, og hvordan han der arbeidet for teokratiet ved å skille de israelittene som hadde giftet seg med hedenske kvinner, fra disse konene.

Innholdet i enkeltheter:

1) Kap. 1. I Kyros' første regjeringsår får de landflyktige jødene lov til å reise hjem.

2) Kap. 2. Liste over de landflyktige som vendte tilbake under Serubabel og Josva.

3) Kap. 3,1–7. De hjemvendte reiser et offeralter, feirer løvhyttefesten og forbereder tempelbyggingen.

4) Kap. 3,8–13. Grunnsteinen til det nye templet blir lagt.

5) Kap. 4. Jødene avviser samaritanernes tilbud om å være med i tempelbyggingen. Deretter hindrer samaritanerne byggingen fra Kyros' andre år til Artaxerxes' andre år – det vil si under Kyros, under Kambyses, som i Esra 4,6 kalles Ahasverus, og under den falske Smerdis (Pseudo-Smerdis), som i Esra 4,7 kalles Artaxerxes. Samaritanerne skriver brev mot de hjemvendte til Kambyses (Esra 4,6) og til den falske Smerdis (Esra 4,7–22). Brevene gjør jødene mistenkt for opprør, og tempelbyggingen stanser.

6) Kap. 5 og 6. Etter oppfordring fra profetene Haggai og Sakarja tar de hjemvendte opp igjen arbeidet med templet i Darius Hystaspes' andre år (Esra 5,1–2). Så anklager folkene omkring dem igjen hos den persiske kongen (5,3–10). Men på deres bønn (5,11–17) undersøker kongen saken og finner at Kyros allerede hadde gitt de hjemvendte jødene lov til å bygge templet opp igjen. Da får de lov

til å fortsette arbeidet (6,1–12). Det gjør de, oppmuntret av Haggai og Sakarja (6,13–18). Templet blir fullført i Darius' sjette år, og de hjemvendte feirer så påskehøytiden (6,19–22).

7) I Artaxerxes' sjuende år får Esra lov av den persiske kongen til å dra hjem til Jerusalem sammen med alle de israelittene, prestene og levittene som vil følge ham. Samtidig får han i oppdrag å undervise Israel i loven. Så drar han til Judea med en flokk israelitter, prester, levitter, sangere og tempeltjenere (kap. 7).

8) Kap. 8. Liste over dem som vendte tilbake sammen med ham.

9) Kap. 9–10. Han skiller ut de hedenske kvinnene som mange israelitter var gift med.

§ 127. Bokens forfatter

Esra 7,27–9,15 er skrevet av Esra selv; det ser vi av at han her taler i første person. I 7,27–28 bryter han ut i takk til Herren fordi han har lagt kong Artaxerxes på hjertet å utstede påbudet i 7,12–26, der Esra får lov til å vende tilbake til Jerusalem med så mange israelitter som vil slutte seg til ham. Derfor må også nedtegnelsen av dette påbudet nødvendigvis stamme fra Esra.

Man kan innvende to ting mot at også innledningen til påbudet og fortellingen etter det stammer fra ham: 1) Her tales det om Esra i tredje person. 2) Esra kalles i 7,6 en «kyndig skriftlærd», og det virker lite beskjedent i Esras egen munn. Men ingen av innvendingene holder. Mot den første kan man nemlig si at Esra begynte å fortelle objektivt, men gikk over til første person i 7,27, foranlediget av det kongelige påbudet, og fortsatte slik til slutten av kap. 9. Dessuten er overganger fra tredje til første person og omvendt ikke sjeldne hos profetene.

Mot den andre innvendingen kan man gjøre gjeldende at «kyndig skriftlærd» bare er en tittel som hans samtidige ga ham; også kongen bruker den to ganger i påbudet sitt (7,12 og 7,21). Vi har altså ingen grunn til å frakjenne Esra stykket 7,1–11, som er den nødvendige innledningen til 7,12–9,15. Hvis bare 7,12–9,15 stammet fra Esra, måtte vi anta at forfatteren av 7,1–11 hadde utelatt Esras innledning og satt inn sin egen (den i 7,1–11) – en antakelse som har lite for seg. Også i kap. 10 omtales Esra i tredje person, men heller ikke her bør man av den grunn slutte at han ikke har skrevet kapitlet.

Kap. 9 har et utpreget personlig innhold, for det inneholder en bønn som Esra ba på en allmenn botsdag; her var første person ennå nødvendig. Men i kap. 10 går Esra over til å fortelle om en folkeforsamling, og da kunne han lett gå over til tredje person igjen.

Når Esra nå er forfatter av hele bokens andre del, har vi ingen tilstrekkelig grunn til å tvile på at han også har skrevet den første delen. Den er for det meste satt sammen av eldre dokumenter: Kyros' påbud (Esra 1,1–4), listen over israelittene som vendte tilbake under Josva og Serubabel (kap. 2), samaritanernes brev til den falske Smerdis (4,12–22), brevet fra jødenes fiender til Darius (5,8–10), jødenes forsvarsbrev til Darius (5,17), Kyros' påbud om hvordan templet skulle innrettes (6,3–5), og Darius' påbud om at templet skulle bygges opp igjen (6,6–12).

Vi har enda mindre grunn til å frakjenne Esra kap. 1–6 når vi ser at stykket han selv har skrevet, kap. 7–10, vil være en enkel fortsettelse av det foregående, og at begge stykkene stemmer overens i framstilling og språk. Esra har samlet dokumentene om de første nybyggernes ferd til Jerusalem og om historien til tempelbyggingen. Til denne samlingen har han føyd en beretning om den andre ferden, som han selv ledet, og om sitt eget reformarbeid.

Men hvis Esra er forfatteren av denne boken, er han – etter det som ble sagt i avsnittet om Krønikebøkene – også forfatteren av dem. Boken som bærer hans navn, og som tradisjonen tilskriver ham, er da et tillegg til det større historiske verket. For øvrig er boken delvis skrevet på kaldeisk, det vil si arameisk, nemlig avsnittene 4,7–6,18 og 7,12–18.

Nehemjas bok

§ 128. Innhold

Nehemjas bok har tittelen «Nehemjas ord»[1]. Den inneholder ikke bare en fullstendig beretning om Nehemjas liv, men er også hans minneskrift (*memorabilia*). Boken forteller hvordan Nehemja, kongens munnskjenk ved hoffet til Artaxerxes Longimanus, fikk lov av sin herre til å vende tilbake til Jerusalem. Der gjorde han seg stor fortjeneste ved å befeste byen, bygge den opp igjen og skaffe den innbyggere, og likeså ved å ordne mange av teokratiets forhold på nytt.

Gjennom hele boken går en klar hensikt: å skildre forholdene blant jødene fra Artaxerxes' tjuende regjeringsår til slutten av hans regjering (fra 445 til 424 f.Kr.). Det var den siste merkverdige og velsignelsesrike tiden for teokratiet i persertiden.

Nehemja, munnskjenk hos den persiske kongen Artaxerxes, får i sin herres tjuende år melding om hvor sørgelig det står til med den nye kolonien i Juda og Jerusalem. Den hellige byen er ennå uten murer og porter og ligger dermed åpen for angrep fra fiendtlige folk. Han ber Gud om å gi ham nåde for kongens øyne, så han kan få kongens tillatelse til å reise til Juda og råde bot på folkets elendighet (Neh 1).

Han får som han ber om: lov til å dra til Jerusalem og bli der en tid for å bygge opp portene og murene. Han ber også om og får brev fra kongen til stattholderne på den andre siden av Eufrat, med befaling om å la ham dra gjennom til Juda, og et brev til oppsynsmannen over kongens skog, med befaling om å skaffe ham de materialene han trenger til arbeidet. Han reiser med kongelige tropper som følge og kommer til Jerusalem, til stor ergrelse for Israels fiender (Neh 2,1–11).

Tre dager etter at han er kommet, undersøker han om natten hvordan det står til med murene og portene. Han forteller folkets ledere om kongens tillatelse og oppfordrer dem til å bygge dem opp igjen. Israels fiender, Sanballat og Tobia og dessuten Gesjem, håner ham og israelittene for dette foretaket (Neh 2,12–20).

Jerusalems porter og murer blir bygd opp igjen og satt i stand. Boken forteller hvem som bygde de enkelte portene og delene av muren. Fiendene håner dem

[1] **«Nehemjas ord»** λογοι Νεεμια

som bygger. Når de ser at murene er halvferdige, begynner de å true med et overfall. Da lar Nehemja halvparten av mennene og de unge holde vakt, mens den andre halvparten fortsetter arbeidet med våpen i hånd (Neh 3–4).

Deretter hjelper Nehemja de fattige, som klager over at de rike undertrykker dem med åger (Neh 5,1–13). Hele den tiden han er landshøvding over Juda, fra Artaxerxes' tjuende til hans trettiandre år, er han i sin egen levemåte et forbilde på uegennytte og gjestfrihet (Neh 5,14–19).

Israels fiender trakter ham ofte etter livet, og det samme gjør de falske profetene og profetinnene som står i forbund med dem. Men landshøvdingen unngår alle deres anslag og renker. Etter femtito dager er muren ferdig (Neh 6,1–15). Nå begynner fiendene å frykte og erkjenne Guds hånd. Likevel har mange jøder forbindelse og brevveksling med Tobia, som er i slekt med noen av de fornemste blant dem (Neh 6,16–22).

Nehemja innretter en vakt for byen og sørger for å skaffe den innbyggere. Grunnlaget er en fortegnelse han fant over dem som kom tilbake fra eksilet; den blir gjengitt (Neh 7,1–73a). Folket hører loven bli lest opp og forklart av den skriftlærde Esra, og feirer løvhyttefesten, som falt på nettopp den tiden (Neh 7,73b–8,18).

Deretter holdes en botsdag på grunn av folkets mange overtredelser. I en pakt forplikter folket seg til å holde loven nøye, særlig de budene i den som var forsømt, og til å støtte gudstjenesten. Folkets øverste ledere slutter seg til pakten sammen med folket og skriver under med navnene sine (Neh 9–10).

Så følger en fortegnelse over de prestene og levittene som dro sammen med Serubabel til Judea, og over dem som levde under ypperstepresten Jojakim, samtidig med Nehemja og Esra (Neh 12,1–26). Deretter fortelles det om innvielsen av murene (Neh 12,27–47) og om hvordan de hedenske fremmede ble drevet ut av Jerusalem (Neh 13,1–3).

Da Nehemja var i Jerusalem for andre gang, fjernet han flere misbruk som hadde sneket seg inn mens han var borte. Han hadde nemlig vært jødisk landshøvding i tolv år og var så blitt kalt tilbake til det persiske hoffet, men etter en tid fikk han lov til å vende hjem igjen. Misbrukene var at tempelbygningen ble vanhelliget (Neh 13,4–9), at tienden til levittene ikke ble betalt (Neh 13,10–14), at sabbaten ble vanhelliget (Neh 13,15–22), og endelig at folk giftet seg med hedenske kvinner (Neh 13,23–31).

§ 129. Forfatter, enhet og tid

At Neh 1,1–7,5 er skrevet av Nehemja selv, blir allment innrømmet og kan heller ikke med rimelighet trekkes i tvil. I denne delen av boken taler Nehemja nemlig om seg selv i første person og gir svært ofte uttrykk for sine personlige følelser. Akkurat det samme gjelder avsnittene Neh 12,27–43 og 13,4–31.

Ifølge Neh 7,5 må Nehemja også selv ha tatt fortegnelsen i Neh 7,6–73a inn i sitt minneskrift. Likeså har han skrevet ned listen over Jerusalems innbyggere i Neh 11, som på en måte slutter seg til Neh 7,5. I alle fall har man ingen grunn til å frakjenne Nehemja denne listen.

Neh 13,4 flg. henger nøye sammen med Neh 13,1–3 og er tydelig en ren fortsettelse av det stykket. Derfor må også Neh 13,1–3 være skrevet av Nehemja, og det støttes av at gudsnavnet Elohim blir brukt (Neh 13,1). Altså er ikke bare størsteparten av boken, men også begynnelsen og slutten skrevet av Nehemja.

Med de øvrige stykkene ser det ut til å være annerledes: Neh 7,73b–10,39; 12,1–26 og 12,44–47. Det første og største av dem, Neh 7,73b–10,39, taler om Nehemja i tredje person (Neh 8,9).

Dessuten skiller framstillingen og språket seg betydelig fra de stykkene som Nehemja utvilsomt har skrevet. Her brukes for eksempel gudsnavnene Jahve og Adonai om hverandre, mens Nehemja nesten bare bruker Elohim. På begge punkter er stykket nært beslektet med Esras bok og Krønikebøkene (jf. Neh 7,73b med 2 Krøn 7,9 og 8,13).

Vi har derfor all grunn til å anta at Esra har skrevet dette stykket, og at Nehemja bare har tatt det inn i sitt minneskrift. Det var vel det som fikk Esra til ikke å ta det med i sin egen bok. (*De stykkene Nehemja har skrevet, har en sterkt utpreget egenart som skiller dem fra alt de andre gammeltestamentlige historieskriverne har skrevet. – Jf. Neh* 1,5. *Nehemja bruker særlig uttrykket «himmelens Gud».*)

Det andre stykket, Neh 12,1–26, er fortegnelsen over de prestene og levittene som dro tilbake til Jerusalem med Serubabel og Josva (Neh 12,1–9). Til den er det føyd en liste over yppersteprestene fra Josva til Jaddua og en fortegnelse over prestenes ættehoder og ledere (Neh 12,12–26). Tre ting taler mot at Nehemja har skrevet dette stykket:

1) Måten Nehemja omtales på i Neh 12,26.

2) At rekken av yppersteprester i Neh 12,10–11 går helt ned til Aleksander den stores tid. Det siste leddet i rekken, Jaddua, levde nemlig ifølge Josefus ennå på den tiden.

3) At Darius Kodomannus blir nevnt i Neh 12,22.

Den første og den siste innvendingen betyr likevel lite. Nehemja kan i Neh 12,26 ha omtalt seg selv på en objektiv måte, og det var ikke upassende i en fortegnelse. Og Darius i Neh 12,22 kan like gjerne være en eldre Darius, nemlig Darius Nothus.

Langt større vekt har den andre innvendingen. Man har prøvd å fjerne den ved å anta at Neh 12,10–11 er et senere tillegg, men en slik antakelse er vilkårlig og bare en utflukt.

Man har også prøvd å fjerne den ved å vise at Nehemja kan ha levd på Jadduas tid. Ifølge Neh 13,28 levde Nehemja nemlig ennå under Jojada, Jadduas bestefar, ja, til og med på en tid da Jojada hadde voksne sønner. Han jager jo en av sønnene hans, som var svigersønn av Sanballat, bort fra Jerusalem. Siden han altså ennå på den tiden var i full virksomhet, er det ikke urimelig at han levde ennå på Jojadas sønnesønns tid. Det er desto mindre urimelig fordi han ifølge Josefus (*Antiquitates* 11,5) var kommet til Jerusalem svært ung og døde svært gammel.

Josefus og de jødiske krønikeskriverne gir riktignok de enkelte ypperstepresterne som nevnes i Neh 12,10–11, så mange år at Nehemja etter deres beregning

umulig kan ha levd under Jaddua. Men siden opplysningene deres ikke stemmer med hverandre, kan man ikke legge stor vekt på dem.

Når det gjelder det tredje stykket (Neh 12,44–47), blir Nehemja riktignok omtalt i Neh 12,47 slik en senere forfatter ville ha talt om ham. Men også Nehemja kan på dette stedet ha omtalt seg selv og sin egen tid på en objektiv måte. Sammenhengen med det som går foran og det som følger, taler for at Nehemja har skrevet stykket. Hele boken kan altså godt være skrevet av Nehemja selv.

Når det gjelder tiden boken ble skrevet, kan Neh 1,1–7,73b ifølge Neh 5,14 ikke være skrevet før Artaxerxes' trettiandre år, altså 433. Neh 13,4–31 kan derimot ifølge Neh 13,28 ikke være skrevet før 375. Man kan tenke seg at Nehemja skrev hele boken på denne tiden. Men man kan også anta at han skrev stykkene foran Neh 13,4 allerede tidligere. Bare én ting er sikker: Han kan ikke ha avsluttet boken før i år 375.

I oldtiden regnet både jødene i Israels land og de hellenistiske jødene Nehemjas bok som den andre Esrabok. Men selv om Nehemja fortsetter historien der Esra slutter, er boken hans et selvstendig verk. De to bøkene forteller til sammen historien om hvordan den jødiske staten ble gjenreist etter eksilet.

På Nehemjas tid virket Malaki som profet og forfatteren av Forkynneren som vismann.

Esters bok

Esters bok forteller om den undergangen som truet jødene i Perserriket under Xerxes' regjering, og om hvordan de ble reddet fra den ved Ester, en jødisk kvinne som var blitt opphøyd til kongens hustru, og hennes fosterfar Mordekai. Boken kalles vanligvis Ester («Esters bokrull») etter den personen som først og fremst handler i den.

Jødene kaller den også ganske enkelt «Bokrullen» – rullen fremfor alle (κατ' εξοχην). Grunnen er sannsynligvis at man tidlig begynte å skrive den på en rull for seg. Etter den jødiske inndelingen av *hagiografa* («de hellige skriftene») hører boken til de fem «rullene»: Høysangen, Rut, Klagesangene, Forkynneren og Ester. Derfor står den etter Forkynneren, i samme rekkefølge som disse «megillot» ble lest i synagogen.

Hos de kristne står boken ofte blant de apokryfe bøkene, på grunn av de apokryfe tilleggene som finnes i de greske oversettelsene. Det var Luther som ga den dens rette plass etter Nehemja.

§ 131. Bokens historieFra de eldste tider hadde boken svært stor anseelse hos jødene. Det viser to ting. De egyptiske jødene utvidet den med mange tillegg, som ennå finnes i Septuaginta (LXX). Og i talmudtiden ble det skrevet en hel talmudtraktat om den, «Megilla». De senere jødene lovpriste den da også på den mest forkjærte og overdrevne måten. Beundringen for den tok ofte form av en vill, fanatisk begeistring blandet med rå blodtørst.

Grunnen til at jødene stilte seg slik til boken, var at den skildrer den senere jødiske karakter og ånd på den mest opprinnelige måte og med det største mesterskap. Dessuten levde de stadig under det samme slags trykk og i de samme slags farer som på den tiden da det boken forteller om, hendte.

Også kirkefedrene regnet boken som kanonisk. Med allegoriske tolkninger visste de å fjerne det anstøtelige i den. Likevel skrev ingen av dem noen egen kommentar til boken, og den ble vel generelt lite lest. Tvil om at den hørte hjemme i kanon, dukket først opp i reformasjonstiden. Luther sa om boken: «Selv om jeg har den i kanon, fortjener den etter min dom mer enn alle andre å stå utenfor kanon.»

Hans kirke fulgte ham likevel ikke. Den prøvde å unnskylde ham med at han hadde ment boken slik den var forkvaklet av de apokryfe tilleggene, ikke den kanoniske. Tvil om at det boken forteller, virkelig har hendt, dukket først opp

i midten av forrige århundre. Semler gikk løs på den med sant raseri. Han ville utelukke den fra kanon på grunn av det umoralske innholdet.

§ 132. Bokens troverdighetAt boken ikke kan være ren diktning, går fram av to ting. Purimfesten, som jødene har feiret fra gammel tid (den 14. og 15. dagen i måneden adar), forutsetter en hendelse som den boken forteller om. Og boken ble tatt opp i Det gamle testamentes kanon.

Det en av bokens mest avgjorte motstandere, de Wette, sier om den, viser at det heller ikke kan stå så fortvilet ille til med enkelte historiske vanskeligheter i den. De fleste innvendingene mot bokens historiske karakter skyldes ukjennskap til skikkene i Orienten, både før og nå. Man dømmer etter europeisk målestokk. Man glemmer at mye som er umulig i det frie og selvstendige Vesten – særlig i våre dager – var og er mulig i den despotiske, lunefulle og vilkårlige Orienten.

Forfatteren selv gir et svært godt vitnesbyrd om at innholdet er sant, ved at han kjenner personer, seder og skikker så nøye. Han er så fortrolig med dem at en av våre mest kjente historikere kaller boken «et tro bilde av sedene ved det persiske hoffet». Like mye taler bokens nøyaktighet og navnene i den for at den er troverdig; de bærer slett ikke preg av oppdiktning.

§ 133. Bokens åndelige karakter, hensikt og plass i kanonMens de eldre satte boken svært høyt, bedømmer nyere forskere den ytterst ugunstig. «Hele boken», sier for eksempel de Wette, «røper en hovmodig ånd, havesyke og omvendelsesiver hos de senere jødene, og den er forlatt av all religiøs ånd.» Særlig peker man på at Guds navn ikke forekommer én eneste gang i hele boken.

Man må imidlertid skjelne mellom forfatteren og personene som opptrer i boken. Personene vitner riktignok om at den senere jødedommen var kommet på avveier: De er forlatt av all teokratisk begeistring. Det høyeste de når, er en viss nasjonal interesse uten høyere betydning, offervilje for nasjonen og iver for det jødiske folkets ære. Vi vet ingenting om at forfatteren delte deres sinnelag. Han kan ha framstilt begivenhetene og jødene som spilte en rolle i dem, helt objektivt, uten selv å ligne dem.

Til fordel for forfatteren taler allerede at han slett ikke idealiserer personene. Han framstiller dem og jødene generelt like gudsforlatte som de i virkeligheten var. På dette punktet skiller han seg fullstendig fra alle de apokryfe forfatterne, som hykler en forbindelse med Gud som ikke lenger fantes. Typisk for forskjellen mellom forfatteren av Esters bok og forfatterne av de apokryfe bøkene er at Guds navn forekommer svært ofte i de apokryfe stykkene som er føyd til i LXX.

Likevel er personene i boken ikke helt uten åndelighet. Boken taler om faste (Est 4,16–17), om bønn (Est 9,31) og om gaver til de fattige (Est 9,22). I Est 4,14 er det også en hemmelighetsfull hentydning til Gud.

Forfatterens hensikt med boken er vel først og fremst å oppmuntre til å feire purimfesten. Men han må også ha hatt en annen hensikt. Han vil sannsynligvis vekke takknemlighet hos folket for en så stor frelse som den det hadde opplevd gjennom Ester og Mordekai, og vekke tro på at Herren også ville frelse det fra lignende farer.

Boken er svært betydningsfull. Fordi jødene ble reddet, slik boken forteller, kunne jo Kristus komme fra det jødiske folket. Konflikten mellom jødene, som tilba Gud alene, og den persiske maktens menneskedyrkelse var en svært betydningsfull begivenhet i Guds rikes historie. (*Jf. at Mordekai holdt fast ved fedrenes religion*, Est 3,2 *flg*.)

På dette punktet er boken parallell med Dan 3 og 6, og med Antiokus Epifanes' forfølgelser og makkabeernes trosstrid i det greske verdensrikes tid. Den står midt mellom Dan 3 og 6 og Første Makkabeerbok.

§ 134. Bokens forfatter og tidDet kan ikke avgjøres hvem som har skrevet boken. Påstandene om at Mordekai, Ester eller Jojakim har skrevet den, trenger ingen gjendrivelse.

Når det gjelder tiden boken ble skrevet, kan den ikke være skrevet etter Artaxerxes Longimanus, for på hans tid ble Det gamle testamentes kanon avsluttet. Dessuten forklares den nøyaktigheten og bredden hendelsen fortelles med, best om boken ble skrevet kort tid etter at hendelsen fant sted.

At forfatteren taler om persiske seder og skikker som noe som er fremmed for hans egne, krever ikke at han skrev på en tid da Perserriket var gått under. Det kan også godt forklares med at han skrev for jøder som bodde utenfor Perserriket og i utkantene av det. Når det endelig gjelder hvor boken ble skrevet, er det utvilsomt at det skjedde utenfor Israels land, sannsynligvis i selve Persia i snevrere forstand.

Kanons historie

§ 135. Den gammeltestamentlige kanon fra Moses til Esra og Nehemja

En gammeltestamentlig kanon ble til samtidig med den første gammeltestamentlige boken, lovboken eller Pentateuken. Denne boken skulle jo etter sin bestemmelse være – og var også virkelig fra den ble til – regel og rettesnor, ja, *den* regel og rettesnor for Israels åndelige liv.

Salmene, Ordspråkene og Job og dessuten de eldre historiske skriftene fikk snart kanonisk anseelse i den israelittiske menigheten. Det går fram av det forholdet profetene, etter skriftene deres å dømme, må ha hatt til alle disse bøkene. Det samme må sies om de profetiske skriftene selv, fra Jona til Sakarja. På Jeremias og Daniels tid ser det til og med ut til at det allerede fantes samlinger av hellige skrifter med kanonisk anseelse.

Israels eldste kanon var lovboken. Ja, selv etter at vår nåværende kanon var blitt til, var den kanon i kanon, kanon i ordets fremste betydning (κατ' εξοχην). Tanken om en kanon og virkeliggjøringen av den var altså der fra begynnelsen av og oppsto ikke på Esras tid (5 Mos 31). Moses' eget eksemplar av loven ble lagt ned i arken én gang for alle. Ennå på Josjias tid fantes det i templet. For øvrig fantes det naturligvis mange avskrifter av dette originaleksemplaret.

De senere bøkene må snart ha vunnet kanonisk anseelse i Israel og blitt lest som rettesnor ved siden av lovboken. Det viser særlig profetene. Israel hadde lest disse bøkene og gjort dem til sitt eget kjøtt og blod (*in succum et sanguinem*), så de måtte være hellige skrifter for folket.

Profetene utfolder for eksempel enkelte messianske salmer og viser tilbake til dem (Sak 9,9 flg.; jf. Sal 2 og 72). De skildrer den messianske tiden med uttrykk fra Salmene (Hab 3; jf. Sal 77). Det samme gjelder Ordspråkene (Mika 6,9–10; jf. Ordsp 1). Slik måtte det være. David sier jo at Guds Ånd var i ham (2 Sam 23,1 flg.). Salomo hadde jo visdommens ånd som gave.

Slik er det også med de historiske bøkene. Flere av dem var jo til og med skrevet av profeter. På samme måte er det med de profetiske skriftene selv. Det er påfallende at den ene profeten bygger på den andre; de viser stadig tilbake til forgjengerne sine. (Unntaket er Malaki, som den siste.)

Det fantes vel også i Israel små samlinger av kanoniske skrifter, eller én stor samling. Etter all sannsynlighet ble nemlig et skrift føyd til den opprinnelige

kanon så snart det ble regnet som kanonisk. Skrifter av samme slag ble vel samlet – historiske, profetiske og så videre.

Vi har ikke sikre spor av dette før på Jeremias tid. Det er typisk for Jeremia at han på utallige steder viser tilbake til de eldre skriftene. Det tyder på at han ikke bare kjente alle disse skriftene hver for seg, men kjente dem som en samling, en samlet kanon. Enda tydeligere tyder Dan 9,2 på dette.

§ 136. Vår gammeltestamentlige kanon blir til på Esras og Nehemjas tid

På Esras og Nehemjas tid ble alle de gammeltestamentlige hellige skriftene som fantes da, samlet til ett hele (*corpus*) – vår nåværende gammeltestamentlige kanon.

Det var flere grunner til at dette skjedde nettopp da. Det var en sterk trang til å eie fullstendig alle de skattene av Guds ord som ennå fantes, så folket ved hjelp av dem kunne bli rett befestet i troskapen mot Herren.

Det var en levende bevissthet om at de enkelte skriftene sto i fare for å bli glemt eller til og med gå tapt hvis de ikke ble samlet til et hele. Og endelig var det en følelse av at åpenbaringen og inspirasjonen nå var slutt for lang tid, så Israel var henvist til Guds ord slik det var nedlagt i de inspirerte skriftene, og bare det. Alt dette førte til samlingen.

Israel var ført bort til Babel for sine synders skyld: Folket hadde forherdet seg mot Skriftene – også mot profetenes. Da de kom hjem igjen, knuste og ydmyke, fikk Moses og alle de andre stor anseelse. Nå gjaldt det å holde det ordet de før hadde foraktet. Derfor skulle de hellige skriftene ikke bare leses, men leses alle sammen, og i sammenheng.

Dessuten hadde Israel i eksilet lært et nytt språk, arameisk. Det ble dagligspråket. Men hebraisk var det gamle, det hellige språket. Derfor måtte skriftene samles, legges ut og leses for folket, så de enkelte skriftene og språket deres ikke skulle gå i glemmeboken. Nå måtte man ta vare på Ordet.

Endelig hadde man en følelse av at inspirasjonen var i ferd med å vike. Malaki hadde de, men han framstiller seg jo uttrykkelig som den siste profeten. Han formaner folket til å holde seg til Moses og peker ut i fremtiden mot et fjernt punkt. Forkynneren gjør det samme. Også han ser på åpenbaringen som avsluttet. Denne bevisstheten drev Israel til å samle sin åndelige føde. Israel begynte å bli et skriftlærd folk.

Etter det som er sagt, er det allerede på forhånd svært sannsynlig at det var på Esras og Nehemjas tid at de gammeltestamentlige skriftene ble samlet til vår nåværende kanon. Men det som gjør det helt sikkert at samlingen skjedde da, er en rekke positive, historiske vitnesbyrd.

Det første av dem finnes ennå innenfor selve den gammeltestamentlige kanon, i Fork 12,11. Det andre har vi i flere synagogale sagn, som alle har det til historisk kjerne at Esra og Nehemja sammen med andre menn som levde på den tiden, sørget for å samle de gammeltestamentlige skriftene. Det tredje finner vi hos Josefus, i *Mot Apion* 1,8. Til dette kommer at de gammeltestamentlige skriftene forelå som en samling som for lengst var avsluttet og lukket for nye bøker,

allerede på den yngre Siraks tid, ja, i grunnen allerede på den eldre Siraks tid (det vil si allerede i år 230, ja, allerede mellom 300 og 280).

Man kan ikke bevise noe strengt, men vitnesbyrdene er likevel sterke, svært sterke. Fork 12,11 forutsetter en samling, selv om den ennå ikke var avsluttet. Det fantes en kanon, man arbeidet på en kanon – en kanon fantes, og likevel fantes den ennå ikke. Forkynneren bruker uttrykket «samlinger», det vil si samlede ting, enten «samlede ordspråk» eller «samlede skrifter». Til det første passer ikke ordet «herre», som også kan bety «forfatter av et større verk» (for eksempel «Talmuds herrer»). «Samlingenes herrer» er altså de enkelte forfatterne av skriftene i kanon.

De synagogale sagnene:

1) Det første sagnet er 2 Makk 2,13 – hvis det da kan kalles sagn, for det har helt og fullt historisk karakter. Der tales det om en samling av hellige skrifter som Nehemja sto for. «Kongerikenes bøker» er alle de historiske bøkene. Pentateuken behøvde ikke nevnes, for bøkene ble samlet til den. «Salmene» betegner ofte hele hagiografa – den første boken nevnes for hele samlingen. «Kongenes brev» er de brevene om gaver til templet fra de persiske kongene som finnes i Esras bok.

2) Videre er det en gammel synagogal beretning om at «mennene i den store synagogen» samlet kanon. Med dem menes de siste profetene, Esra, Nehemja og så videre. Det står til og med at Esra «skrev» sin bok, det vil si tok den inn i samlingen. Dette behøver ikke være bokstavelig sant, men det må nok ligge et felles minne, et felles faktum, til grunn.

Den fjerde Esrabok (kap. 14) forteller at Esra gjenopprettet Det gamle testamente på en underfull måte: Da alle bøkene var gått tapt, ble de åpenbart for ham. Kirkefedrene, for eksempel Ireneus, har det samme, men i langt enklere form: «Gud inspirerte Esra, presten, så han kunne huske alle profetenes taler og gi folket loven tilbake.» Det er sagn, men også her nevnes Esra og de gammeltestamentlige skriftene sammen.

Til dette kommer det berømte stedet hos Josefus i boken *Mot Apion*. Der heter det: «Vi har ikke titusener av bøker, men 22, som omfatter hele verdens tilblivelse, og som er guddommelige og må troes.» Disse 22 bøkene er, sier han, de fem Mosebøkene; så tretten bøker fram til Artaxerxes' tid; og de resterende fire inneholder hymner til Gud og sanger (Salmene, Job, Ordspråkene, Forkynneren). Fra Artaxerxes' tid og fram til vår tid er det skrevet mye, men disse bøkene fortjener ikke den samme troen som de tidligere, for det fantes ikke lenger noen sammenhengende rekke av profeter.

Grensen mellom det kanoniske og det apokryfe er skarp. Så lenge rekken av profeter varte, varte også åpenbaringen av Guds ord. Den ene rakte den andre hånden, og de bekreftet hverandre. Da denne rekken ble brutt, var det slutt på alt som var sikkert.

Vi kjenner ikke noe sikkert tidspunkt for når kanon ble samlet. De siste skriftene ble skrevet i år 240, men fra det fjerde århundre har vi ingen vitnesbyrd. Så snart vi igjen møter vitnesbyrd, får vi også en erklæring om at samlingen har funnet sted.

Den erklæringen finner vi hos Sirak, nemlig i den yngre Siraks forord til den eldre Siraks bok. Denne boken sto i den høyeste anseelse i synagogen. Den var skrevet på hebraisk og senere oversatt til gresk av sønnen. At det ikke falt noen inn å ta Sirak inn i kanon, er også et tegn på at den var endelig avsluttet. Kanon lå der som en avsluttet samling som ingenting mer kunne føyes til. Den må på den tiden ha vært avsluttet for lenge siden.

§ 137. Samlingens navnSamlingen fikk ikke et fast navn med en gang den var blitt til. I lang tid nøyde man seg med å betegne den etter de tre delene, som ὁ νομος, ὀι προφηται και τα αλλα, det vil si βιβλια – «loven, profetene og de andre bøkene» (Siraks prolog), eller ὁ νομος, ὀι προφηται και ὀι ψαλμοι – «loven, profetene og salmene» (Luk 24,44). Eller man overførte navnet på den første, grunnleggende delen til det hele: *tora* (תורה, «loven») eller *sefer hattora* (ספר התורה, «lovboken»).

På Kristi tid var også navnene ἀι γραφαι, «skriftene» (Matt 22,29; Apg 18,24), γραφαι ἁγιαι, «hellige skrifter» (Rom 1,2), τα γραμματα, «skriftene» (2 Tim 3,15), og ἡ γραφη, «Skriften» (Joh 19,36; 2 Pet 1,20), i bruk. Rabbinerne kaller samlingen enten «de tjuefires bok» eller *hammikra* (המקרא), «det som leses» (Neh 8,8).

Navnet «Det gamle testamente» stammer fra Vulgata, som har oversatt ἡ παλαια διαθηκη, «den gamle pakt» (2 Kor 3,14), med *vetus testamentum* i stedet for *vetus foedus*. Dermed ble navnet på Israels religiøse ordning overført til de skriftlige dokumentene om den. Endelig stammer navnene τα βιβλια (det vil si θεια, «de guddommelige bøkene»), το βιβλιον og ἡ βιβλιος, «Boken», fra Krysostomos. De betegner enten Det gamle testamente eller begge testamentene.

§ 138. Samlingens inndeling

Like gammel som samlingen er inndelingen i loven, profetene og de andre hellige skriftene. De hebraiske biblene har alltid holdt fast ved denne inndelingen. I den aleksandrinske oversettelsen ble samlingen derimot delt inn etter innholdet: de historiske, de profetiske og de poetiske bøkene.

Hva er så grunnen til denne tredelingen? De gamle stilte opp som prinsipp at inspirasjonen avtar. Med Moses talte Gud ansikt til ansikt. Så fulgte profetene, som hadde profetiens ånd, og så de hellige skriftene, som rett og slett (*simpliciter*) er besjelet av Den Hellige Ånd. Våre eldre teologer har forkastet denne antakelsen.

Likevel ligger det noe sant til grunn: Forfatterne har ulik stilling i teokratiet, og bøkenes ånd har ulikt forhold til den guddommelige inspirasjonen. Loven var kanon i ordets fremste betydning (κατ' ἐξοχην). Etter dette grunnleggende skriftet kom de profetiske skriftene, som viser hvordan kanon ble virkeliggjort i folket. I denne rekken finnes dels spådomsbøker, som gikk ved siden av den historiske åpenbaringen og avslørte fremtiden, dels de rent historiske bøkene.

I den tredje rekken fikk de øvrige skriftene sin plass, de skriftene der forfatterne enten ikke var profeter eller ikke hadde profetisk embete. I denne rekken finnes:

1) bøker som behandler sannheter hentet fra den guddommelige åpenbaringen (Salmene, Ordspråkene, Forkynneren, Job);

2) en bok – Daniel – som er profetisk, men ikke skrevet av en profet i snevrere forstand, og som også inneholder en del profetisk historie;

3) og endelig de historiske hagiografa (Rut, Krønikebøkene, Ester og så videre).

Disse siste skriftene har Ånden i en annen forstand enn profetene. De som samlet kanon, hadde en fornemmelse av dette; tredelingen går altså dypt.

Profetene ble igjen delt inn i *prophetae priores* («de tidligere profetene»), de historisk-profetiske bøkene: Josva, Dommerne, Samuelsbøkene og Kongebøkene; og *prophetae posteriores* («de senere profetene»), spådomsbøkene, som igjen ble delt inn i de store og de små (de tolv små) profetene. Til *ketuvim* (כתובים, «skriftene»), ἁγιογραφα, hører de poetiske bøkene Job, Ordspråkene og Salmene; de fem rullene: Høysangen, Rut, Klagesangene, Forkynneren og Ester; og endelig Daniel, Esra, Nehemja og Krønikebøkene.

Rekkefølgen av skriftene i kanon avviker ikke bare fra LXX, Vulgata, Itala og våre bibler; også de hebraiske bøkene skiller seg fra hverandre. Én ordning setter Jesaja i den andre delen etter Jeremia og Esekiel, og lar den tredje rekken begynne med Rut, Salmene, Ordspråkene, Forkynneren, Høysangen, Klagesangene og så videre, og så endelig Daniel, Nehemja og Krønikebøkene. Ordningen ser ut til å være kronologisk. I den masoretiske Bibelen står Jesaja i riktig orden først.

Hva er grunnen til at Jesaja er plassert forskjellig? En rabbiner fra middelalderen sier: «Kongebøkene» taler bare om ødeleggelse (*desolatio*), Jeremia likeså, mens Esekiel taler om trøst (*consolatio*), og Jesaja likeså.

LXX og de andre setter alle de historiske bøkene sammen først. I den andre delen står Daniel etter de andre store profetene, og de små profetene er ordnet etter hvor lange de er. Den hebraiske Bibelens ordning av de små profetene er både kronologisk og saklig, ved at den ene knytter seg til den andre.

I den tredje delen står Job først, så Salmene, Ordspråkene, Forkynneren og Høysangen (Klagesangene står blant profetene). På Kristi tid må hagiografa (αγιογραφα) ha begynt med Salmene og sluttet med Krønikebøkene.

Talmud teller 24 bøker. Andre har tallet 22, for eksempel Josefus, de hellenistiske jødene og den gamle kirke. Dette tallet er aleksandrinsk og kommer av antallet bokstaver i det hebraiske alfabetet. Rut ble da regnet sammen med Dommerne og Klagesangene med Jeremia. Regner man hver enkelt bok for seg, blir det 32.

§ 139. Den gammeltestamentlige kanons historie hos jødene: kanon i Israels land og i Aleksandria

De gammeltestamentlige skriftene ble samlet til et hele på Esras og Nehemjas tid. Fra samlingens tid og gjennom alle århundrer har alle deler av det jødiske folket enstemmig anerkjent deres kanoniske autoritet. Men når det gjaldt omfanget av den gammeltestamentlige kanon, viste det seg senere en viss forskjell mellom jødene i Israels land og de aleksandrinske, eller egyptisk-hellenistiske, jødene.

Jødene i Israels land holdt nemlig urokkelig fast ved det omfanget kanon hadde fått da den ble til. De tok verken inn Siraks bok, som gjorde krav på å være et verk av den profetiske ånd, eller noe skrift som var skrevet senere. De aleksandrinske jødene utvidet derimot etter hvert sin greske oversettelse med verk fra den senere jødiske litteraturen, dels oversatt fra hebraisk, dels skrevet på gresk fra først av (de såkalte gammeltestamentlige apokryfene). Ut fra dette har man i nyere tid ment at de aleksandrinske eller egyptisk-hellenistiske jødene hadde en annen kanon enn den hebraiske kanon i Israels land, en kanon utvidet med de nevnte bøkene.

Det kan imidlertid ikke være tale om noen dobbel kanon, eller om noen hellenistisk kanon som var forskjellig fra den hebraiske. For det første erklærer Josefus – som jo brukte LXX og på mange måter sluttet seg til den aleksandrinske retningen – rett ut at alle skrifter som ble skrevet etter Artaxerxes Longimanus' regjering, er mindre troverdige og ikke inspirert. For det andre går det klart fram av vitnesbyrdene fra filosofene og andre at de egyptiske og andre hellenistiske jødene kjente godt til den hebraiske kanon med dens tre deler.

Det eneste man kan si, er at denne kanon ikke hadde den samme betydningen for dem som for jødene i Israels land. De anerkjente nemlig ikke den forutsetningen kanon bygde på: at den profetiske ånd opphørte etter Artaxerxes Longimanus' regjering. Dermed visket de helt ut den grunnleggende forskjellen mellom en eldre, profetisk litteratur og en yngre, ikke inspirert litteratur, men uten at de uttrykkelig ville stille opp en ny, utvidet kanon.

Uttrykket «kanon» kom først opp i den kristne kirke. De gamle jødene hadde bare kanon i realiteten (*realiter*). Jødene i middelalderen tok uttrykket opp og reflekterte over sin «kanon». Hos jødene har det vært tvil om enkelte bøker: Forkynneren, Høysangen og Ordspråkene. Men denne tvilen var svært subjektiv og kom opp etter at bøkene var tatt inn i kanon. Man misforsto enkelte steder og tok anstøt av dem. Når det gjaldt Esekiel, var man redd for at han ikke skulle bli forstått, og de syntes at templet hans sto i strid med det mosaiske. Derfor tvilte de også på denne boken.

Rundt Kristi tid oppsto det derimot en forskjell når det gjaldt omfanget av kanon. I nyere tid har man konstruert «to kanoner»: 1) de romersk-katolskes, siden «konsilet» hadde erklært apokryfene for inspirerte, og 2) rasjonalistenes, som vil viske ut forskjellen mellom kanonisk og apokryf og dermed bryte ned inndelingen av kanon.

Det har aldri noen gang eksistert noen aleksandrinsk kanon. Det viser Josefus historisk. Det finnes ingen aleksandrinsk kanon, bare en hebraisk, som ble forvansket av aleksandrinerne. LXX sto først i stor anseelse hos jødene, men senere støtte de den fra seg. Når det gjelder inndeling og omfang, tar Det nye testamente bare hensyn til den hebraiske Bibelen.

Samaritanene anerkjente bare Pentateuken, og dessuten en bok som kalles «Josvas bok», og som i sin første del er en omarbeiding av den kanoniske Josvas bok.

Samaritanene anerkjente ikke de andre skriftene, og det av to grunner. 1) De var skrevet i Judea og av judeere, og disse bøkene inneholdt ting som stiller de ti stammene i et dårlig lys. 2) Samaritanene var svært avhengige av aleksandrinerne, og disse satte Pentateuken i særlig grad over de andre gammeltestamentlige skriftene. Pentateuken var den fullt ut guddommelige boken; de andre var nok inspirert, men likevel ikke fullt ut gyldige. Disse to grunnene fikk samaritanene til å forkaste de andre bøkene. Tertullian og Hieronymus omtaler en saddukeisk kanon, men noen slik kanon fantes ikke.

Den gammeltestamentlige kanons historie i den kristne kirke

§ 140. Oldkirkens syn på autoriteten til Det gamle testamentes kanon

Oldkirken brukte samlingen av de gammeltestamentlige skriftene fra første stund. Den så på dem som de hellige skriftene som vitner om Kristus og er oppfylt i ham. Den brukte dem ikke bare til oppbyggelse når menigheten var samlet til gudstjeneste. Fordi kirken var overbevist om at samlingen i alle sine deler var innåndet av Gud, brukte den dem også som guddommelig autoritet når den skulle føre bevis i læren og i forsvaret for troen.

Etter hvert som apostlenes skrifter ble mer utbredt i de kristne menighetene, knyttet kirken de to delene – de apostoliske og de gammeltestamentlige skriftene – sammen til én helhet under navnet «de hellige» eller «guddommelige skrifter». Kirken æret og priste da disse skriftene som den fullkomne og ufeilbarlige summen av de guddommelige hemmelighetene som er åpenbart for at menneskene skal bli frelst.

Ireneus sier: «Da nå alle skriftene, både profetene og evangeliene, ligger åpne …» Tertullian sier: «Kirken blander loven og profetene med de evangeliske og apostoliske skriftene. Av dette gir den de troende å drikke.» Og Klemens av Alexandria: «Loven og profetene sammen med evangeliene fører i Herrens navn til en kristen erkjennelse.»

Snart ble Logos, Ordet, nevnt som Skriftens egentlige opphavsmann, snart Den Hellige Ånd. De menneskelige forfatterne av de hellige skriftene var bare redskaper for Den Hellige Ånd. De talte og skrev det han ga dem inn. Men de var redskaper som overga seg til Guds nådevirkning med klar bevissthet. De bevarte sin menneskelige egenart, ikke bare i språk og stil, men lot seg også bestemme både av Åndens drift og av ytre foranledninger og særlige forhold.

§ 141. Oldkirkens syn på omfanget av Det gamle testamentes kanonA. De kristne i de første århundrene kunne bare lese Det gamle testamente i den aleksandrinske oversettelsen, Septuaginta (LXX), og i de vestlige oversettelsene som var gjort ut fra den (*Itala*). Derfor brukte de i begynnelsen alle skriftene i den som hellige og guddommelige, og de eldste kirkefedrene siterer ofte apokryfe bøker akkurat som kanoniske.

Men i striden med jødene ble de kristne oppmerksomme på forskjellen mellom jødenes kanon og den aleksandrinske oversettelsen. Da undersøkte Melito av Sardes (år 170) og Origenes (første halvdel av 200-tallet) nøye hos jødene i Israels land hvilke skrifter som hørte til den gammeltestamentlige kanon, og de offentliggjorde en fortegnelse over den. Dette hindret likevel ikke at apokryfene fortsatt for det meste ble brukt på den gamle måten.

B. I den greske kirke ble det annerledes på 300-tallet. Den begrenset nemlig da den gammeltestamentlige kanon til de bøkene som finnes i den hebraiske samlingen, og forbød til dels å lese de apokryfe bøkene. Også den eldre syriske kirke godkjente bare skriftene i den hebraiske håndskriftsamlingen som kanoniske. Den etiopiske kirke har derimot også pseudepigrafer – skrifter som falskelig bærer navnet til en kjent person – i sin bibel.

Synoden i Laodikea, Athanasius, Kyrillos av Jerusalem, Gregor av Nazianz og flere andre hadde allerede begrenset kanon helt til de 22 bøkene. De fleste av dem regnet likevel Ruts bok som en egen bok, mens Ester ble utelatt. Apokryfene burde leses, men ikke som kanoniske. Epifanios har omtrent samme standpunkt.

Det kan være noe forskjell mellom disse mennene når det gjelder antallet bøker i kanon, fordi enkelte bøker ble regnet sammen («egentlig er det 27 bøker», sier Epifanios). Men i det vesentlige har de samme syn. Om Esters bok var det tvil, fordi den hadde apokryfe tillegg, og fordi Guds navn ikke forekommer i boken. Den etiopiske kirke er det eneste unntaket; den regner alt mulig til sin kanon. Det bør likevel nevnes at det i de andre kirkene til og med fantes folk som helt forbød å lese apokryfene.

C. Den latinske kirke derimot godtok også apokryfene som kanoniske på synodene i *Hippo* (393) og *Kartago* (397–419), som ble ledet av Augustin. Grunnen var at disse bøkene til da hadde hatt kanonisk anseelse. Dette hindret likevel ikke de lærde teologene i tiden etter i å holde fast ved det velbegrunnede skillet mellom kanoniske og apokryfe bøker, og i å holde de apokryfe utenfor den gamle kanon. Men en del av kirkelærerne erklærte at dette skillet hadde liten betydning, og det førte til at det etter hvert ble tilslørt i den vestlige kirke.

Augustin manglet faste kriterier for å bedømme kanon, og han preget sin tid. Innocens I (død 418) har samme syn. De regner også Siraks bok og Visdommens bok til Salomos skrifter.

En annen retning innenfor den vestlige kirke ble grunnlagt av Hieronymus. Han uttalte seg i samme retning som konsilet i Laodikea. Dette synet ble delt av mange store menn i kirken, ja, av de fleste. Men det fantes enkelte som gikk en middelvei, og derfor kom man ikke fram til klarhet.

På reformasjonens tid sluttet Lyra seg til Hieronymus, men sa at apokryfene kunne være nyttige å lese. «Deres autoritet holder ikke som bevis», sier han. Denne mannen hadde stor innflytelse på Luther. Det er merkelig at han tillegger Baruks bok mindre autoritet enn de andre apokryfene.

§ 142. Den protestantiske og den nyere katolske kanon

A. Reformatorenes skriftprinsipp måtte nødvendigvis føre til at de på nytt gjorde gjeldende forskjellen mellom de kanoniske og de apokryfe bøkene i Det gamle testamente – en forskjell som var blitt tilslørt og utvisket, særlig i middelalderens praksis. Derfor godkjente de bare de skriftene den hebraiske håndskriftsamlingen inneholdt, som kanoniske. De skriftene og stykkene som senere var føyd til i LXX og Vulgata, skilte de ut og kalte dem apokryfer. Også på dette punktet skilte de altså det menneskelige fra det guddommelige og holdt fast ved Guds ord alene som regel og rettesnor for tro og liv.

Karlstadt var i 1521 den første som tok opp dette synspunktet. Han går tilbake til Hieronymus og godtar bare de skriftene som står i den hebraiske Bibelen. Urolig som han var, måtte han naturligvis gå for langt. Han benektet også at Mosebøkene er ekte, og ble en forløper for den moderne kritikken.

Luther skiller de apokryfe bøkene ut fra de kanoniske. Men han skyver dem ikke helt ut, for de er, sier Luther, nyttige å lese. Judit og Tobit ser han på som en tragedie og en komedie, men de strider for sterkt mot det historiske til å være kanoniske. Visdommens bok setter han svært høyt, fordi den taler så mye mot herskerne. Om Baruk sier han at han gjerne kunne ha latt være å skrive boken sin – men den dommen er urettferdig. Første Makkabeerbok er nyttig for å forstå Daniel. Andre Makkabeerbok er et lappverk av mange skrifter, sier han.

Bekjennelsesskriftene sier ikke noe direkte om kanon og apokryfene. De senere lutherske teologene uttaler seg mer bestemt.

Den gamle reformerte kirke stemmer også overens med dette. De senere reformerte betrakter apokryfene «ikke annerledes enn andre menneskelige skrifter» (*non aliter quam alia humana scripta*). Den engelske kirke avviker likevel ved at den lar apokryfene bli lest ved enkelte gudstjenester.

Vår kirke lot spørsmålet om de gammeltestamentlige skriftene hører til kanon, avhenge bare av vitnesbyrdet fra den kirken skriftene ble til i – i dette tilfellet altså den jødiske synagogen. Det er synagogens vitnesbyrd om at de er ekte og virkelig skrevet av «Guds menn», som er avgjørende. I tillegg til dette kriteriet krevde den gamle reformerte kirke også at det enkelte skriftet skulle ha et vitnesbyrd fra Den Hellige Ånd (*spiritus sanctus*). Dette siste har den lutherske kirke funnet for subjektivt.

B. Konsilet i Trient har derimot opphøyd kirkens sedvane til lov. Det erklærte alle skriftene i Vulgata for kanoniske, unntatt Manasses bønn og Tredje og Fjerde Esrabok, og lyste forbannelse over dem som mente noe annet. Konsilet traff denne beslutningen ikke så mye av hensyn til de afrikanske konsilene som Augustin hadde ledet, som i opposisjon mot protestantene. Med den ble de tidligere århundrenes velbegrunnede skille mellom kanonisk og apokryft erklært helt betydningsløst og opphevet.

C. Når det gjelder den greske kirke, ga ennå Mitrofanes Kritopoulos (1625) og Kyrillos Lukaris (1629) i sine bekjennelser uttrykk for det gamle greske kirkelige synet: Alle skrifter i Det gamle testamente utenom de 22 i den gammeltestamentlige håndskriftsamlingen er apokryfe. Senere, på synoden i Jerusalem i 1672 og i Dositheos' bekjennelse, ble dette synet likevel forkastet. De fleste

apokryfene ble da føyd til som ekte hellige skrifter ved siden av de kanoniske bøkene som står i fortegnelsen fra Laodikea.

§ 143. Det moderne synet på kanonDen gamle protestantiske læren sto fast i både den lutherske og den reformerte kirke til midten av forrige århundre. Da begynte ateismen og deismen å herje. Troen falt, inspirasjonen falt, kanon falt. Dels forvansket man selve begrepet kanon ved å framstille den bare som en samling bøker som ble lest opp i synagogene. Dels angrep man de enkelte skriftene og bedømte dem etter sine egne fattige begreper. Til slutt ble Det gamle testamente bare en samling skrifter som representerte restene av den jødiske nasjonallitteraturen.

Vårt århundre har reist seg mot dette synet, selv om de siste tiårene igjen begynner å føre vantroens strømmer inn over kanon.

I den reformerte kirke har det oppstått en annen kamp om kanon. Dommen over apokryfene kom nemlig først fram i Skottland. Apokryfene dugde ikke, de var skadelige – ja, enkelte påsto at de var årsaken til all fordervelse i kirken. Dette har ført til hard kamp og mye strid, som senere også er ført over til andre land, særlig Tyskland.

§ 144. Bibeloversettelsenes historie(200-tallet før Kristus – 400-tallet etter Kristus)

Når vi taler om de gamle bibeloversettelsene, om deres verdi og betydning, må vi skille mellom to ting: den verdien de har for å forstå teksten i den hebraiske håndskriftsamlingen av Det gamle testamente, og den verdien de har historisk, særlig for dogmehistorien.

Disse oversettelsene har stor betydning for å forstå den hebraiske Bibelen, særlig de som ble til mens hebraisk ennå ble talt og tradisjonen var levende. For tekstkritikken har de også stor verdi, særlig fordi de hebraiske håndskriftene av Det gamle testamente ikke er særlig gamle (de eldste er fra 800-tallet). Alle de gamle ble nemlig ødelagt da den nye vokaliseringen – vokaltegnene – ble innført. Til gjengjeld er de håndskriftene vi har, utført med pinlig nøyaktighet. For den gamle håndskriftshistorien er disse eldste oversettelsene derfor svært nyttige.

Også for dogmehistorien har de stor betydning. Sammenlign LXX og Det nye testamente: Det nye testamente bruker jo ofte LXX. Dessuten la man ofte tidens rådende syn på forskjellige spørsmål inn i disse oversettelsene. Og de eldste kirkefedrene bruker jo LXX og argumenterer ut fra den. Disse gamle oversettelsene, og særlig LXX, er de viktigste oversettelsene i verden.

Når det gjelder *inndelingen* av dem, må vi skille mellom umiddelbare oversettelser, som er gjort direkte fra grunnteksten (for eksempel LXX), og middelbare, som er gjort ut fra en annen oversettelse (for eksempel *Itala*). Et annet inndelingsgrunnlag er hjemland, tid og religiøst syn. Stedet betyr likevel ikke stort. Tiden betyr mer; i det vesentlige bør de behandles kronologisk. Men heller ikke den religiøse kretsen de ble til i, er uten betydning: den jødisk-synagogale eller den kristne. Vi begynner her med:

Septuaginta (LXX)

§ 145. Hvordan den aleksandrinske oversettelsen ble til

Etter et gammelt sagn skal Ptolemaios Filadelfos, på oppfordring fra sin overbibliotekar Demetrios fra Faleron, ha kalt inn 72 skriftlærde fra Israels land for å oversette jødenes lovbok, Pentateuken, til gresk. Oversettelsen skulle stilles opp i hans bibliotek ved siden av andre folks lovbøker. Det er derfra oversettelsen har navnet sitt.

Dette sagnet finnes i et brev fra Aristeas (Aristeas-sagnet). Hovedtrekkene står hos Josefus og Filon, og derfra er det gått videre til kirkefedrene. Med tiden ble det pyntet på. Man sa at de 72 ble stengt inne i 72 celler for å oversette, og at alle hadde oversatt likt – ord for ord. Altså måtte de ha vært inspirert. Dessuten ble Pentateuken utvidet til å gjelde hele kanon. Slik fortalte kirkefedrene.

Dermed fikk man en inspirert gresk bibel. Det var godt for dem som ikke var hebreere, og hebreerne følte seg smigret over at oversettelsen var så god. Hieronymus tvilte likevel allerede på disse utsmykningene. Han kjenner bare Aristeas' brev, sier han. De var 72, men siden 70 er et rundere tall, ble det tallet brukt (*Septuaginta* betyr «sytti»).

Hvordan oversettelsen virkelig ble tilBak sagnet ligger det faktum at jødenes lovbok, Pentateuken, ble oversatt til gresk av skriftlærde jøder i Aleksandria under Ptolemaios Filadelfos (283–246 f.Kr.) og etter hans befaling. Dette faktum bekreftes av andre opplysninger som er uavhengige av sagnet. Oversettelsen av de øvrige gammeltestamentlige bøkene må ha fulgt etter Pentateuken med et ikke altfor langt mellomrom. Den yngre Jesus Sirak (230) antyder nemlig allerede at det fantes en gresk oversettelse av alle de tre delene av Det gamle testamente.

§ 146. Hvordan den aleksandrinske oversettelsen erDen aleksandrinske oversettelsen er skrevet på *koiné dialektos*, «felles-gresk». At den stammer fra Egypt, ser vi dels av visse uttrykk som peker mot Egypt som stedet der den ble til, dels av hele dens indre preg, som svarer helt til den litterære bevegelsen og virksomheten blant aleksandrinerne på Ptolemaios' tid. De enkelte bøkene er oversatt av forskjellige oversettere: Ikke bare blir enkelte hebraiske uttrykk gjengitt på én måte i én bok og på en annen måte i en annen, men hele oversettelsens karakter er forskjellig fra bok til bok.

LXX er skrevet på alminnelig gresk, det som kalles *koiné*, det vil si det greske språket som ble alminnelig etter Aleksander den stores tid. Den inneholder

mange rent egyptiske ord. Originalbøkene er behandlet slik Herodot og Aristarkos behandlet Homer: Der de fant noe de ikke likte, strøk de det eller forandret det. Slik gjorde også aleksandrinerne. De behandlet teksten vilkårlig og delvis etter sitt hellenistiske syn. Det har verken vært én oversetter av LXX eller flere som arbeidet sammen; de forskjellige bøkene har forskjellige oversettere.

Oversettelsen av Pentateuken utmerker seg generelt framfor de andre bøkene ved å være ordrett, omhyggelig og elegant. De historiske bøkene er oversatt mindre omhyggelig og med bare et skrøpelig kjennskap til hebraisk. Når det gjelder de profetiske bøkene, er oversettelsen for det meste åndløs og på de vanskeligere stedene uriktig. Jeremia er dessuten oversatt svært vilkårlig. Oversettelsen av Daniels bok må heller kalles en omarbeidelse enn en oversettelse. Derfor har den også senere måttet vike plassen i den greske Bibelen for Theodotions oversettelse av denne profetboken.

Salmene er oversatt med slavisk ordretthet og uten poetisk ånd. Det samme gjelder Forkynneren, som av den grunn ofte er blitt helt uforståelig. Oversetteren av Jobs bok har utelatt mange vanskelige steder. Best oversatt er Ordspråkene.

I alle bøkene finner vi stor vilkårlighet ved siden av strevet etter å oversette helt ordrett. Oversetterne er ikke redde for å bytte ut billedlige uttrykk, særlig menneskelignende (antropomorfe) uttrykk om Gud, med uttrykk i egentlig betydning. De prøver å unngå tanker og ord de tok anstøt av, og tillater seg både utelatelser, forklarende tillegg og omflyttinger. Endelig merker man overalt at oversetterne manglet nøyaktig språkkunnskap. Likevel finnes det i LXX adskillige gode og særpregede forklaringer.

§ 147. De andre gamle greske oversettelseneDen aleksandrinske oversettelsen sto i høy anseelse, ikke bare hos jødene utenfor Israels land – de hellenistiske jødene – men også i selve landet. Likevel ble den senere, av polemiske grunner, mistenkelig i de strenge jødenes øyne. Overfor de kristne benektet de derfor at den var riktig, og satte en annen oversettelse i dens sted.

LXX sto lenge i høy – svært høy – anseelse. Den ble jo til og med regnet som inspirert, og den ble brukt mye. Også de nytestamentlige forfatterne bruker den svært ofte. Paulus bruker den hebraiske Bibelen to ganger (Rom 11,35 og 1 Kor 3,19), men siterer LXX etter hukommelsen 82 ganger. LXX ble til og med lest opp i synagogene. Senere endret synet seg.

Akvilas oversettelseI første halvdel av 2. århundre laget Akvila, en jødisk proselytt fra Pontus, en oversettelse til bruk for jødene. Den var bokstavtro og så ordrett at den ble uforståelig, og hans trosfeller tok imot den med stort bifall.

Senere gjorde sagnet Akvila til en søstersønn av Octavian. Hans oversettelse var jødenes ideal, selv om den er stiv i sin bokstavtroskap. De bruddstykkene vi har av den, er overordentlig viktige som bevis for at vår hebraiske bibeltekst er overlevert trofast.

Theodotions oversettelseIkke lenge etter Akvila laget Theodotion, en jødisk proselytt fra Efesos, en ny oversettelse, eller riktigere en bearbeidelse av den aleksandrinske oversettelsen. Det er deler av denne bearbeidelsen, særlig Da-

niels bok, som den kristne kirke senere tok inn i sin greske bibeloversettelse. Hieronymus omtaler den. Noen mener at Theodotion var ebjonitt.

Hieronymus vet ikke hvorfor Daniels bok ble byttet ut. Likevel skjenner han på LXX for oversettelsen av Daniel og er enig i at det var riktig å bytte den ut. Det var nok jødenes spott og hån som førte til det, selv om dette ikke kan påvises med sikkerhet.

Symmachus' oversettelseIkke lenge etter Theodotion laget Symmachus, en ebjonitt, en friere oversettelse som gjengir meningen mer enn ordene. Hieronymus omtaler to utgaver av denne oversettelsen.

Ifølge Epifanius levde Symmachus under keiser Severus, omkring år 200. Ireneus kjenner ham ikke, men det gjør allerede Origenes.

Alle tre – Akvila, Theodotion og Symmachus – gjengir teksten langt mer trofast enn den aleksandrinske oversetteren, og de stemmer ofte overens med ham. Vi har bare bruddstykker igjen av dem.

Foruten disse oversettelsene fantes det tre andre. Vi kjenner ikke forfatterne, og oversettelsene var neppe allment utbredt, bare i visse egner. Origenes kaller dem *quinta*, *sexta* og *septima* («den femte, sjette og sjuende»), men heller ikke han kjenner forfatterne. Han brukte dem i sin Hexapla.

§ 148. Septuagintas historie fram til OrigenesDen aleksandrinske oversettelsen var vidt utbredt blant de hellenistiske jødene og senere i de kristne menighetene, og det fantes ingen kritisk fastslått tekst av den. Derfor ble teksten svært forvansket med tiden.

Derfor foretok Origenes i apologetisk hensikt en gjennomgående retting (*diorthosis*) av LXX. Han laget et stort bibelverk som man pleier å kalle Hexapla («den seksdobbelte»). Der stilte han ved siden av hverandre den hebraiske teksten med hebraiske og med greske bokstaver og oversettelsene til Akvila, Symmachus, LXX og Theodotion (for enkelte bøker også *quinta*, *sexta* og *septima*). Så rettet han teksten i LXX etter de andre oversettelsene, for det meste etter Theodotions.

Origenes arbeidet på dette svært omfangsrike verket i mange år. Fordi det var så stort, ble det sjelden skrevet av og for det meste bare spredt i de utdragene som Eusebius av Caesarea og Pamfilus sørget for. Derfor er bare noen fragmenter av det kommet ned til oss.

§ 149. Septuagintas historie etter OrigenesForuten Origenes, og tilsynelatende uavhengig av hans arbeid, prøvde to menn å forbedre Septuagintas tekst ved nye utgaver (recensjoner): presbyteren Lukian i Antiokia (død som martyr i 311) og den egyptiske biskopen Hesykios. Utgavene vant bifall og ble brukt, den første i Syria, Lilleasia og Konstantinopel, den andre i Aleksandria og Egypt. Men ingenting av disse utgavene er bevart.

Disse forskjellige bearbeidelsene bøtte likevel ikke på forvanskningen av teksten, men gjorde den heller verre. Leserne og avskriverne la nemlig dels ikke merke til Origenes' kritiske tegn, dels forvekslet de dem med hverandre, og dels blandet de de tre utgavene sammen. Følgen er at verken den ubearbeidede teksten – *koiné* – eller noen av utgavene finnes ren i de håndskriftene som er bevart.

Til dette kommer at våre trykte utgaver ikke engang gjengir den håndskrevne teksten trofast og pålitelig.

LXX finnes i Codex Alexandrinus (A), som inneholder LXX i den skikkelsen forfatteren av Hebreerbrevet bruker den. Codex Vaticanus (B) har en annen skikkelse av LXX. Endelig er det Codex Sinaiticus (א, den hebraiske bokstaven *alef*). Den komplutensiske bibelen (*Biblia Complutensis*) har den eldste avskriften og utgaven. Deretter har to engelske lærde gitt ut en utgave, og likeså en tysk lærd. Tischendorf har gitt ut en utgave, også med varianter. I disse utgavene har man fulgt to linjer, enten den vatikanske eller den aleksandrinske.

Det finnes mange datteroversettelser av LXX, det vil si oversettelser gjort fra den. En syrisk er laget etter Hexapla. En annen er den etiopiske oversettelsen, som ble laget straks etter at etiopierne ble kristne; den slutter seg til Codex Alexandrinus. Videre finnes det tre egyptiske oversettelser, som det nå bare er fragmenter igjen av. Vi har også arabiske og armenske oversettelser. Armenernes bibeloversettelse finnes nesten hel. Wulfila oversatte LXX med unntak av Samuelsbøkene og Kongebøkene; nå har vi bare fragmenter igjen.

§ 150. De kaldeiske parafrasene eller targumeneEtter eksilet oppsto skikken å lese loven for folket og legge til en muntlig parafrase, det vil si en fri gjengivelse, på det språket folket da talte, kaldeisk eller arameisk. Med tiden førte dette til skriftlige oversettelser og parafraser på dette språket. Etter all sannsynlighet fantes det skriftlige targumer allerede før Kristi fødsel, og de ligger kanskje til grunn for dem vi har nå.

Ingen av disse omfatter hele Det gamle testamente. Vi har bare to targumer til Pentateuken, ett til de tidligere og de senere profetene (*prophetae priores et posteriores*) og enkelte til hagiografene, «skriftene». Etter språk og fortolkningsmåte faller de i to grupper.

Til den første gruppen hører Onkelos' targum til Pentateuken og Jonatan ben Ussiels targum til de tidligere og de senere profetene. Språket i disse to targumene er rent arameisk og står svært nær språket i de kaldeiske stykkene i Daniels bok og Esras bok. Parafrasen i dem er enkel. I de historiske avsnittene er oversettelsen temmelig ordrett. Bare i de poetiske stykkene i Pentateuken og i de profetiske bøkene (spådomsbøkene) blir den en forklarende omskrivning av meningen med oppbyggelige tillegg.

Til den andre gruppen hører det jerusalemske targumet til Pentateuken og targumene til hagiografene. I disse targumene finnes mange syriske trekk, noe som røper det språket som senere ble talt i Israels land. I dem dominerer også parafrasen, og det er en parafrase der en stor mengde jødiske lovtolkninger og legender er tatt inn. Teksten i alle targumene er svært forvansket.

§ 151.a. Onkelos' targum til PentateukenOpplysningene om Onkelos er svært sparsomme og helt sagnaktige. Sikkert er bare at han var proselytt og levde i siste halvdel av 1. århundre, eller omkring den tiden da det andre tempelet ble ødelagt. Targumet hans er skrevet på rent arameisk, og han oversetter for det meste ordrett.

Likevel forklarer han gjerne billedlige uttrykk med uttrykk i egentlig betydning, omskriver av og til meningen og prøver å unngå menneskelignende

uttrykk om Gud (antropomorfismer) og ord som kunne virke usømmelige. I de poetiske stykkene gjengir han teksten svært fritt og tillater seg mange tillegg. Flere av tilleggene kan likevel være senere innskudd. Bare få steder tolker han messiansk.

b. Jonatan ben Ussiels targum til profeteneJonatan ben Ussiel, som skal ha skrevet targumet til profetene, ble omtalt som en disippel av Hillel og må altså ha levd og skrevet før Onkelos. Men det targumet som tillegges ham, er i sin nåværende skikkelse ikke skrevet av ham. Det er skrevet av rabbi Josef ben Chigga, forstander for et jødisk akademi (levde i begynnelsen av 4. århundre e.Kr.), som omarbeidet og reviderte det gamle targumet som stammet fra Jonatan.

Jonatan gjengir teksten friere enn Onkelos, men mindre fritt i de historisk-profetiske bøkene enn i de egentlige profetbøkene. Selv om det forekommer forestillinger fra en senere tid og rabbinske sagn og legender hos ham, kan man ikke slutte at targumet hans er av senere opprinnelse. Mye kan nemlig ha kommet inn ved senere innskudd. Språket hans ligger svært nær Onkelos' språk.

Denne parafrasen er den viktigste, særlig for dogmehistorien.

c. Det jerusalemske targumet til PentateukenSenere forfattere tillegger den samme Jonatan ben Ussiel et targum til Pentateuken. Men etter nøyere undersøkelser er dette targumet det samme som det jerusalemske targumet, mens det targumet som er kjent under navnet det jerusalemske, bare består av bruddstykker og er en annen utgave (recensjon).

Flere ting røper en forfatter fra siste halvdel av 7. århundre e.Kr.: targumets fortolkningsmåte, språket som vrimler av barbariske og utenlandske ord, de mange legendene og fablene som er flettet inn, forestillinger og ting fra en senere tid, og den umiskjennelige bruken av Onkelos' targum.

d. Targumene til hagiografene

Disse targumene er alle fra en senere tid og stemmer delvis overens med det jerusalemske targumet. Vi kjenner ikke forfatterne.

Vi har for det første et targum til Salmene, Job og Ordspråkene. Targumet til Ordspråkene holder seg nøye til teksten og er fritt for legendaktige utlegninger. De to andre følger derimot Jonatans frie, omskrivende måte og stemmer i språk og stil overens med det jerusalemske targumet til Pentateuken.

For det andre har vi et targum til Rut, Ester, Klagesangene, Forkynneren og Høysangen. Det stammer fra tiden etter Talmud og er i det vesentlige en legendaktig kommentar. For det tredje har vi to targumer til Esters bok, og det ene av dem er jerusalemsk. Og for det fjerde har vi et targum til Krønikebøkene, som etter språk, stil og legendaktig preg likeledes er jerusalemsk.

Det finnes også **arabiske** oversettelser. Den viktigste er den som Saadja Gaon (942) laget. Han oversatte hele Bibelen, men bare enkelte bøker er bevart. Hans oversettelse av Jesaja er svært viktig for å forstå denne profeten.

Den **samaritanske** oversettelsen av Pentateuken er forskjellig fra den jødiske. Vi vet nå ikke sikkert når den ble til. Den holder seg til ordene, har fjernet de direkte navnene på Gud og usømmelige uttrykk. Den stemmer mye overens

med Onkelos, som den kanskje har brukt, men på mange vanskelige steder avviker den fra ham. Et håndskrift kom til Europa i 1616 og ble der oversatt til latin. En ny utgave ved Petermann kom nettopp ut i 1872.

Peschitto

Allerede i 2. århundre ble det i Edessa laget en syrisk oversettelse av hele Bibelen, rimeligvis av (flere) jødekristne. Det er den såkalte *Peschitto* (פשׁטתא), det vil si «den enkle», og den ble tatt i bruk av hele den gamle syriske kirken. Navnet «Peschitto» blir for øvrig forklart på forskjellige måter. Noen mener det betyr *literalis*, altså «den som holder seg til ordet». Det finnes mange sagn om hvordan oversettelsen ble til. Den fantes på Efraim Syrerens tid og ble sannsynligvis til allerede i 2. århundre.

Peschitto holder seg for det meste svært nøye til den hebraiske teksten den er oversatt fra. I de fleste bøkene er den fri for de vanlige jødiske parafrasene. Som regel gjengir den grunnteksten svært heldig, og selv der den forklarer, nøyer den seg vanligvis med det nødvendigste uten å legge noe inn i teksten.

Den nærmer seg ofte LXX, men nettopp på de vanskeligste stedene stemmer de to oversettelsene ikke overens. Vi må derfor verken tenke oss at Peschitto har brukt LXX, eller at den er avhengig av de kaldeiske parafrasene, selv om den også er i slekt med dem. Disse trekkene forklares heller dels ved at en og samme fortolkningstradisjon ligger til grunn for alle de gamle oversettelsene, dels ved at Peschitto mange steder senere har fått innskudd.

Opprinnelig omfattet Peschitto bare de kanoniske bøkene. Den syriske oversettelsen av de apokryfe bøkene kom først til senere. Efraim Syreren siterer den riktignok allerede, men uten å regne bøkene som kanoniske av den grunn.

Rut og Krønikebøkene er gjengitt litt fritt. Oversetterne har vært svært gode hebraister, og derfor er oversettelsen heldig. De forskjellige bøkene er oversatt på forskjellig vis fordi det har vært flere oversettere.

Salmene har de største avvikene fra den hebraiske grunnteksten. Den var nemlig salmebok og ble brukt så mye at den fikk flere tillegg og forandringer. Det fantes flere utgaver (recensjoner) av Salmenes bok, særlig to: en monofysittisk og en nestoriansk.

§ 153. De gamle latinske oversettelsene før Hieronymus, særlig ItalaDa kristendommen hadde bredt seg i Vesten, oppsto det snart flere latinske oversettelser av LXX, som de vestlige kristne hadde i høy anseelse. Blant disse oversettelsene nevner Augustin Itala, som han foretrekker framfor alle andre fordi den utmerket seg ved å være ordrett og tydelig. Disse oversettelsene ble til i 2. århundre.

Disse oversettelsene er indirekte, det vil si oversatt via en annen oversettelse. Man kunne lite hebraisk og brukte LXX. Mange steder forsto man gresken, men enkelte steder ikke. Særlig Nord-Afrika var latinsk. Man fikk da én fullstendig oversettelse og en mengde små oversettelser av forskjellige bøker. Det vrimlet av latinske oversettelser, for alle som kunne gresk og hadde et gresk håndskrift, oversatte det.

Blant disse mange foretrekker Augustin Itala. Hieronymus sier derimot at han bare kjenner én oversettelse, og at den er svært forvansket. Det har kanskje eksistert en hovedoversettelse, Itala, som Hieronymus nevner, og mange små som han ikke regnet med. Hva «Itala» betyr, vet man ikke sikkert. Oversetteren ser ut til å ha vært en lekmann, for språket er *sermo rusticus*, «bondsk tale», særlig i de eldste håndskriftene. Hvor oversettelsen ble laget, vet man ikke.

Denne oversettelsen bygger på en ubearbeidet tekst av den aleksandrinske oversettelsen (*koiné*) og slutter seg fortrinnsvis til den vatikanske kodeksen. Bare i enkelte bøker foreligger den fullstendig. Fragmenter av den finnes i håndskrifter og i en overordentlig stor mengde sitater hos de latinske kirkefedrene. Hieronymus oversatte ikke selv enkelte bøker (særlig apokryfe), men tok dem fra Itala inn i Vulgata.

Fordi Itala ble brukt overordentlig mye og forandret vilkårlig, ble teksten dens enda mer forvansket enn LXX hadde vært. Derfor påtok Hieronymus seg (år 382) å lage en kritisk bearbeidelse av den. Først forbedret han den nytestamentlige teksten. Så gjorde han det samme to ganger med Salmene: første gang flyktig (*Psalterium Romanum*, «det romerske salteret»), andre gang grundigere etter teksten i Hexapla og med Origenes' kritiske tegn (*Psalterium Gallicanum*, «det galliske salteret»). På samme måte bearbeidet han senere Krønikebøkene, Forkynneren, Høysangen, Ordspråkene og Jobs bok. Det meste av dette var likevel gått tapt allerede før hans død, og foruten de to salterne er bare Job blitt trykt.

Vulgata

Mens Hieronymus ennå holdt på å forbedre Itala, bestemte han seg etter oppfordring fra vennene sine for å lage en ny oversettelse direkte fra den hebraiske grunnteksten. Etter år 385 begynte han arbeidet med Samuelsbøkene og Kongebøkene, og i 405 var det fullført.

Itala var så forvansket at kirkefedrene nesten ikke torde sitere den. I stridsspørsmål, særlig med jødene, kom de svært ille ut. «Slikt står ikke i grunnteksten», sa man alltid. Men den latinske kirken ble ikke stående i denne nøden for bestandig. Den fikk Vulgata, kanskje den beste oversettelsen, selv om Peschitto også er god.

§ 155. Hvordan Vulgata erHieronymus hadde gode kunnskaper i hebraisk. Han oversatte Det gamle testamente fra nøyaktige hebraiske håndskrifter og brukte både jødenes fortolkningstradisjon og de tidligere greske oversettelsene. Han holdt den rette middelvei mellom en ordretthet som gjør teksten uforståelig, og en frihet som fører til vilkårlige avvik fra originalen.

Riktignok arbeidet han ofte i stor hast, og av og til ofret han sin bedre overbevisning for den eldre autoriteten fordi han var redd for å komme med noe nytt. Likevel overgår oversettelsen hans alle, eller nesten alle, de gamle oversettelsene i nøyaktighet og troskap.

Hieronymus forteller at han hadde hatt vansker med å lære hebraisk. Etter at han hadde holdt på med latin og retorikk, sier han, «stengte jeg meg inne med dette språket som i et slaveri, og etter at jeg lenge hadde øvd meg, kunne jeg bare uttale hvesende ord». Men han gjorde framskritt. Kunnskapene hans var respektable, og han var svært åndrik.

En jøde fikk låne eksemplarer fra synagogen ved å si at han selv skulle lese i dem. Men de skulle leveres tilbake, og derfor måtte Hieronymus straks sette seg til å oversette. Mot god betaling fikk han en jøde til å hjelpe seg med forklaringen, og denne jøden var en svært lærd mann.

Han har brukt LXX, sier han, der den stemte med den hebraiske teksten, og også Symmachus og Akvila, for at leserne ikke skulle bli skremt av for mye nytt. «Men», sier han, «jeg måtte også ta hensyn til min samvittighet.» Én feil hadde han likevel: Han oversatte for fort. (Tobits bok på én dag, Ordspråkene, Forkynneren og Høysangen på tre dager, *horribile dictu* – «grusomt å si»!)

§ 156. Hvordan kirken godtok VulgataTil tross for sine store fortrinn vakte Hieronymus' oversettelse anstøt hos samtiden fordi den avvek sterkt fra LXX

og Itala. Hans særlige uvenn Rufinus beskyldte ham til og med for kjetteri og skriftforfalskning, og selv Augustin uttrykte betenkeligheter i begynnelsen. Senere lot han seg likevel bevege av Hieronymus' forsvar til både å godkjenne og bruke denne bibeloversettelsen.

Det var kirken i Gallia som først godtok den. Derfra skaffet Gregor den store den innpass også i Roma og i de andre vestlige kirkene. Omtrent 200 år etter Hieronymus' død (420) hadde den fullstendig fortrengt de gamle oversettelsene og var blitt den allment godtatte kirkeoversettelsen i hele Vesten.

§ 157. Vulgatas historie fram til boktrykkerkunstenDen gamle oversettelsen ble brukt svært lenge ved siden av Hieronymus' nye. Dette virket skadelig inn på Vulgatas tekst og førte til en mengde forandringer, dels tilsiktede, dels utilsiktede. Til dette kom den ukritiske vilkårligheten som halvlærde munker viste når de beriket sine håndskrifter med glosser fra andre håndskrifter, fra parallellsteder i andre bibelske bøker, fra de liturgiske kirkebøkene, fra Hieronymus' skrifter, ja, til og med fra Josefus' skrifter.

På begge disse måtene ble teksten så forvansket at behovet for en kritisk retting snart meldte seg. Omkring år 802 påtok Alkuin seg derfor etter befaling fra Karl den store å revidere Vulgata etter gode håndskrifter og, som det ser ut, også med bruk av den hebraiske originalen. Slik mistet Vulgata mer og mer sitt opprinnelige preg.

Nye rettelser ble gjort av Lanfranc i det 11. århundre og av kardinal Nikolaus i det 12. Fra denne tiden stammer også de såkalte *epanorthotae* eller *correctoria biblica*, «rettebøker». Det var bibelutgaver laget etter gamle håndskrifter, og bibler med en mengde notiser i margen, en slags kommentarer.

§ 158. Den trykte Vulgatas historieHvor sterkt Vulgatas tekst varierte, kom først skikkelig for dagen da Vulgata ble trykt og en stor mengde utgaver kom ut etter forskjellige håndskrifter, delvis med forandringer etter grunnteksten og med lister over varianter.

I 1546 erklærte konsilet i Trient, i sin motstand mot protestantismen, Vulgata for Den hellige skrifts autentiske tekst. Dermed måtte det også gis påbud om en autentisk utgave av den. Pavestolen påtok seg i 1564 å sørge for denne utgaven, men først i 1590 kom det under Sixtus V ut en utgave som ifølge pavens forsikringer i forordet var fullkommen korrekt.

I virkeligheten var den likevel så mangelfull at den snart ble trukket tilbake. I stedet kom det i 1592 under Clemens VIII ut en utgave som var forandret og rettet på utallige steder. Heller ikke den var korrekt, og derfor ble den i 1593 avløst av en ny utgave med rettelser på mangfoldige steder. Denne siste utgaven ble deretter normen i Den katolske kirke og ble gjentatt i alle de følgende utgavene.

Om utgaven til Sixtus – den stolte paven – må det bare sies: «Den var bedrøvelig!» Og likevel var den fra den ufeilbarlige paven, som forteller at han til og med selv har vært med på den, og at den er den absolutt riktige. Men den var ikke riktigere enn at den måtte omarbeides – fordi, sa man, det var kommet så mange trykkfeil inn i den. Den vrimlet av galskaper.

En kritisk utgave etter de eldste håndskriftene av Vulgata er først nylig kommet i stand. Av Vulgata finnes det en angelsaksisk datteroversettelse av Pentateuken og Josva. Senere ble også Salmene oversatt.

(*Trykt som manuskript.*)

Om Carl Paul Caspari

1814–1892

Carl Paul Caspari (1814–1892) ble født i Dessau i Tyskland av jødiske foreldre. Som ung student ble han vunnet for den kristne tro og døpt i 1838. Han ble en fremstående kjenner av orientalske språk og av Det gamle testamente.

I 1847 kom han til Norge som lærer ved universitetet i Christiania, der han senere ble professor i Det gamle testamente. Han virket i Norge resten av livet og var en av de sentrale lutherske teologene i sin tid, med arbeider om profetbøkene og om historien til den apostoliske trosbekjennelse.

Skriftene her er populære foredrag og betraktninger over gammeltestamentlige tekster.

Ordforklaringer

Jehova – Jehova er en gjengivelse av Guds eget navn i Det gamle testamente, som på hebraisk skrives med de fire konsonantene JHVH (יהוה). Navnet betyr «Han som er», slik Gud selv forklarte det for Moses: «Jeg er den jeg er» (2 Mos 3,14). Navnet sier ikke bare at Gud er til, men også hvem han er for sitt folk: den uforanderlige, som er trofast mot sine løfter. Det vanlige ordet for Gud, Elohim (אֱלֹהִים), peker på ham som Skaperen og den Allmektige, og patriarkene kjente ham som El Sjaddai, den Allmektige. Men under paktsnavnet Jehova ble han kjent da han oppfylte løftene og førte Israel ut av Egypt (2 Mos 6,2–3). Dette navnet klinger også med i ordene om «han som er og som var og som kommer» (Åp 1,4; 1,8). Av ærefrykt sluttet jødene å uttale gudsnavnet og leste i stedet Adonai, «Herre». Derfor gjengir norske bibler JHVH med «Herren». Formen «Jehova» er en blanding av konsonantene i JHVH og vokaltegnene fra Adonai. Vokalene i Adonai er a–o–a (i-en til slutt er konsonanten j, ikke en vokal). Vokaltegnene ble satt under bokstavene JHVH for å minne leseren om å si Adonai. Den første vokalen i Adonai er en svært kort a, fordi den står under en strupelyd (alef). Under J, som ikke er en strupelyd, blir den samme halvvokalen til en enda kortere e: J-e-H-o-V-a-H. Senere ble dette lest rett fram som ett ord, og siden den siste H-en er stum, ble det «Jehovah», på norsk «Jehova».

Josefus – Flavius Josefus (ca. 37–100 e.Kr.) var en jødisk historieskriver av prestelig slekt i Jerusalem. Under opprøret mot Roma (66–70 e.Kr.) ledet han de jødiske styrkene i Galilea, men ble tatt til fange. Han kom senere i tjeneste hos keiser Vespasian og skrev resten av livet i Roma. To av verkene hans er særlig viktige: «Den jødiske krig», om opprøret og Jerusalems ødeleggelse i år 70, og «Jødiske oldtidshistorier», om jødenes historie fra skapelsen til hans egen tid. Fortolkerne viser til dem med de latinske forkortelsene «Bell.» (Bellum Judaicum) og «Ant.» (Antiquitates). Josefus er den viktigste kilden utenom Bibelen til jødisk historie på Jesu og apostlenes tid. Han nevner blant andre Herodes-slekten, Pilatus, Johannes døperen og Jakob, «bror av Jesus, som ble kalt Kristus». Han skrev som jøde for et romersk publikum, og det han forteller, må derfor leses med et visst forbehold.