Carl Paul Caspari

Kommentar til profeten Jesaja

Kap. 1–6

Oversatt til norsk
Gamle stier · gamlestier.no

Carl Paul Caspari: *Kommentar til profeten Jesaja* (Kap. 1–6).
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

Bokens overskrift. Kap. 1,1 1
Første profeti. Kap. 1,2–31. Det frafalne Israel føres tilbake ved en dom 3
a. Profetiens innhold, grunntanke, inndeling og tankesammenheng 3
b. Når profetien ble skrevet 5
Første strofe. V. 2–9. Anklagen 6
Andre strofe. Anklagen begrunnet mot den tilsynelatende lovoppfyllelsen. V. 10–17 19
V. 18–20. Tredje strofe. Det milde, men nytteløse middelet til å føre Israel tilbake 35
Fjerde strofe. V. 24–31. Israel føres tilbake ved en straffedom . . . 43
Andre profeti. Kap. 2–4. Israels falske og sanne herlighet 52
a. Profetiens innhold, grunntanke, inndeling og tankesammenheng 52
b. Profetiens avfattelsestid 59
c. Om forholdet mellom Jes 2,2–5 og Mi 4,1–5 60
Kap. 2 62
Kap. 3 98
Kap. 4 151
Tredje profeti. Kap. 5. Herrens vingård, Israel, legges øde for sine dårlige frukters skyld 193
a. Profetiens innhold, grunntanke, inndeling og tankesammenheng 193
b. Profetiens selvstendighet 196
c. Profetiens avfattelsestid 197
Første del. Første strofe. V. 1–7. Lignelsen og forklaringen av den 199
Annen del. Annen strofe. V. 8–10. De grådiges straff 221
V. 11–17. Tredje strofe. Veropet over de nytelsessyke, fråtserne . 228

Fjerde profeti. Kap. 6. Forherdelsesdommen over det jødiske folk og Jesajas kall til å forkynne og fullbyrde den 298
a. Profetiens innhold, midt- og tyngdepunkt, inndeling og tankegang 298
b. Blir Jesaja i kap. 6 kalt til profet, eller var han alt profet, slik at han her bare får et dobbelt særlig oppdrag: å forkynne Israel at det fra nå av skal forherdes, og å framkalle forherdelsen ved hele sin forkynnelse – hans egentlige livsoppgave? Inneholder kapitlet altså Jesajas eldste profeti, slik at virksomheten hans begynte i Ussias dødsår, eller bare innledningen til profetiene i hovedperioden av virksomheten, slik at den begynte før? Den framskridende utviklingen i kap. 1–6, forherdelsens bok. Hadde Jesaja synet før eller etter Ussias død? Hvorfor ble forherdelsesdommen uttalt i Ussias dødsår? 307
Første halvdel. Innledningen og forberedelsen til kallet i v. 8 ff. V. 1–7. Første strofe. V. 1–4. Synet 320
Annen strofe. V. 5–7. Renselsen 341
Annen halvdel. V. 8–13. Kallet til å forkynne og fullbyrde forherdelsesdommen, altså forherdelsesoppdraget; dessuten hvor lenge forherdelsen skal vare, hvilke følger den får for folket, og hva som skal oppheve den: forherdelsesdommens grense 345
Første strofe. V. 8–10. Kallet til forherdelsesoppdraget 345
Annen strofe. V. 11–13. Forherdelsesdommens grense 352
Om Carl Paul Caspari 363
Ordforklaringer 364

Bokens overskrift. Kap. 1,1

Overskriften i v. 1 gjelder hele boken og ikke bare profetien i kap. 1,2–31. Denne profetien er riktignok så allmenn at den kan skildre Juda slik landet var under alle de fire kongene som nevnes i overskriften. Men den kan ikke være skrevet under alle fire.

Vi kan heller ikke oversette «Jesajas syn, **han som** så», men må si «Jesajas syn, **som** han så» (*visio Jesaiæ, quam vidit*), for verbet «å skue»[1] brukes aldri uten objekt. Det er heller ikke slik at en samler har gjort overskriften over den første profetien til overskrift for hele boken ved å føye til v. 1b.

Tre argumenter som skal tale for en slik samler, holder ikke:

1. Hvis v. 1 er bokens opprinnelige overskrift, må «syn»[2] ha vært ment kollektivt fra først av. Det er ikke noe problem; et slikt kollektivt «syn» finner vi også i 2 Krøn 32,32.
2. Kap. 1 ville da mangle egen overskrift, mens kap. 2–4 har en. Men kap. 1 kan godt være uten, og det med rette: *a*) Det er bokens innledning, noe som bare kommer tydeligere fram når kap. 2–4 har overskrift. *b*) Innholdet passer på hele Jesajas virketid. *c*) På en måte har det likevel en overskrift, for når vi kommer til v. 2, må vi straks lese overskriften i v. 1 inn i v. 2–31. *d*) Tidspunktet bestemmes av 6,1, som gjelder for profetiene i kap. 1, kap. 2–4 og kap. 5.
3. Ordene *over Juda og Jerusalem* passer ikke for hele boken, siden Jesaja også taler om hedningefolkene. Men Juda og Jerusalem er ikke bare bokens viktigste og nærmeste emne (kap. 1–6 handler bare om dem); i grunnen er de dens eneste emne.

[1] **«å skue»** chazah / חָזָה
[2] **«syn»** chazon / חָזוֹן

Alle profetiene om hedningefolkene peker nemlig mot Juda og Jerusalem som midtpunktet i Guds rike, og de er uttalt for Juda og Jerusalems skyld.

Hos Jesaja er hedningefolkene, tistammeriket, Juda og Jerusalem som **fire** konsentriske sirkler som til sammen utgjør et hele. Han ser ikke Juda og Jerusalem som helt atskilt fra hedningene. Riktignok står de nå i skarpest mulig motsetning til dem. Men alle folk skal en gang få del i Guds rike, som skal omfatte hele verden (se 2,2–4; 19,24 f. osv.). Etter løftet er Juda og Jerusalem derfor allerede nå hedningenes midtpunkt og den stammen hedningene en gang skal podes inn i.

På en måte hører hedningene selv med til Juda og Jerusalem; de er så å si ytterkanten rundt dem. Denne ytterkanten ligger ennå i mørke, men en gang skal den bli opplyst av det store lyset som skal gå opp i midtpunktet, der det nå er lys, og bare der (2,5, jf. v. 3; 9,2; 42,6; 49,6; 60,1 ff.).

Før hedningene blir Guds folk, straffes de dessuten bare for synder mot Israel, særlig mot Juda og Jerusalem. Straffen er hevn for disse syndene, og den har alltid Israels frelse som motstykke (se f.eks. kap. 10,5–12,6; jf. kap. 13 med 14,1 ff. og kap. 34 med 35). Hver profeti mot hedningene er derfor også en profeti for Juda og Jerusalem.

Dommene over hedningene har også ulike formål. Noen skal ta fra Juda og Jerusalem frykten for hedningenes makt (se 10,5–34, særlig v. 24). Andre skal vise dem at Gud hevner den urett hedningene har gjort mot dem. Atter andre skal rokke ved deres tillit til de hedenske maktene (se kap. 19 og 20). Hver eneste av disse profetiene viser uttrykkelig hvordan den henger sammen med Juda og Jerusalem.

Profeten begynner dessuten med profetier som bare handler om Juda og Jerusalem (kap. 1–6), og det viser klart at de er det egentlige emnet for hele boken. Først holder han seg innenfor de to innerste sirklene. Når tistammerikets og hedningerikenes historie begynner å flette seg inn i Judas og Jerusalems historie, går han over til de to ytre sirklene. Men han står hele tiden i det felles midtpunktet (se 22,1).

I kap. 40–66 vender han til slutt **nesten** helt tilbake til Juda og Jerusalem (se f.eks. 40,1.2.9). – Om «syn»[3], se kommentaren til 2,1.

[3] **«syn»** chazon / חָזוֹן

Første profeti. Kap. 1,2–31. Det frafalne Israel føres tilbake ved en dom

a. Profetiens innhold, grunntanke, inndeling og tankesammenheng

Første profetisyklus, kap. 1,2–6,13: Forherdelsens bok.

Israel blir anklaget for å ha falt dypt fra sin velgjører, Herren, i skammelig utakknemlighet (v. 2–4). Folket har allerede syndet så mye og så grovt at det ikke kan unngå å bli nesten helt tilintetgjort. Likevel hoper det synd på synd i grufull forblindelse (v. 5–9).

Israel kunne innvende at det jo gjør Herrens vilje fordi det holder loven flittig. Men det nytter ikke. Herren vil ikke ha den ytre, døde gudstjenesten som folket gir ham som lovoppfyllelse og bygger sin egenrettferdighet på. Den går dessuten hånd i hånd med de groveste brudd på lovens etiske bud (v. 10–15). Han krever at folket slutter med det onde og legger vinn på det gode, særlig rett og rettferdighet, som det nå tråkker på (v. 16).

Pakten mellom Herren og Israel er nå brutt, og det er folkets egen skyld. Herren vil gå i rette med Israel for å gjenopprette den og for å vise enda grundigere at anklagen er rettferdig. Hvis han får medhold i saken, vil han uten videre tilgi Israel all dets synd, om den så er aldri så tung. Men betingelsen er at folket heretter er lydig; fortsetter det i ulydighet, blir straffen tilintetgjørelse (v. 18–20).

Men alt er forgjeves. Israel er altfor fordervet, også i sine fremste menn, og har falt altfor dypt fra den gode gamle tid. Vi kan ikke vente at dette milde middelet fører folket tilbake til Herren (v. 21–23).

Derfor må Herren ta i bruk det siste og skarpeste middelet han har: en straffedom. Den skal tilintetgjøre de hardnakkede synderne, men lutre og omvende resten av folket. Slik fører dommen enden tilbake til begynnelsen og gjenoppretter teokratiet slik det var fra først av (v. 24–31).

Profetiens grunntanke kan sammenfattes med få ord: *Israel har falt fra Herren og skal føres tilbake, og her angis midlene til det*. Siden dette egentlig er to tanker, kan det sies enda kortere og mer treffende: *Det frafalne Israel føres tilbake* til Herren – en «gjenopprettelse»[1].

I likhet med grunntanken har også profetien to hoveddeler. Den første hoveddelen (v. 2–17) påviser Israels frafall. Den andre (v. 18 til kapitlets slutt) viser hvordan folket føres tilbake til Herren, og med hvilke midler. Den første hoveddelen har to underavdelinger: v. 2–9 og v. 10–17.

I v. 2–9 anklager Herren (v. 2b–3) og profeten (v. 4–9) Israel for dets dype frafall. Skylden folket allerede har pådratt seg, må føre det helt ut på kanten av avgrunnen, men likevel fortsetter det å falle fra. Denne delen kan kalles «anklage mot Israel for frafall fra Herren».

I v. 10–17 blir anklagen begrunnet og stadfestet. De anklagede kunne innvende at de holdt Herrens lov fordi de fulgte alle forskriftene i seremoniloven.

Profeten svarer først negativt: Det de regner som lovoppfyllelse, vil Herren ikke ha (v. 11–15; v. 10 innleder v. 11–17). Så svarer han positivt: Han setter den gudsdyrkelsen Gud krever, opp mot den Israel driver (v. 16–17).

Herren krever ikke den dyrkelsen Israel ærer ham med (v. 11–15), og Israel gir ham ikke den dyrkelsen han krever (v. 16–17). Denne andre underavdelingen kan derfor kalles «anklagen begrunnet mot Israels tilsynelatende lovoppfyllelse», og hele første hoveddel «anklagen og begrunnelsen for den».

Også den andre hoveddelen har to underavdelinger: v. 18–23 og v. 24–31. Overgangen til den skjer i v. 16–17, og åpningsordene i v. 18 viser tilbake til v. 2–17 og er profetiens vendepunkt.

Herren har nå påvist Israels sykdom og vender seg til helbredelsen. Først foreslår han et mildt og fredelig middel: Han vil straks tilgi

[1] **«gjenopprettelse»** apokatastasis / ἀποκατάστασις

folket alle dets synder om det heretter er lydig (v. 18–20). Men han ser med smerte at dette ikke vil nå målet fordi Israel er altfor fordervet (v. 21–23).

Derfor vil han omvende Israel og gjenopprette dets gamle gudsfrykt ved et hardt og smertefullt middel: en dom som renser og lutrer. Dette er innholdet i den andre underavdelingen. For «det legemidler ikke helbreder, helbreder kniven» (*quod medicina non sanat, ferrum sanat*).

Den første underavdelingen kan kalles «det milde, men nytteløse middelet», den andre «Israel ført tilbake til Herren ved en straffedom».

Todelingen av andre hoveddel er likevel ikke så klar som todelingen av den første. Avsnittet v. 21–23 står midt mellom v. 18–20 og v. 24–31 og synes nesten å høre mer sammen med det som følger. Men én ting taler for at avsnittet hører til v. 18–20: Da er det Gud som taler i begynnelsen av alle kapitlets fire strofer (v. 2; v. 10; v. 18; v. 24).

Vi kan i hvert fall ikke dele profetien i tre deler, v. 2–9, v. 10–20 og v. 21–31, slik noen gjør, for vendepunktet i talen ligger tydelig i v. 18. Gode masoretiske utgaver har også et nytt «åpent avsnitt»[2] ved v. 18, som ved v. 10, men ved v. 21 bare et «lukket avsnitt»[3].

b. Når profetien ble skrevet

Noen mener at profetien ble skrevet *under den syrisk-efraimittiske krigen* i *begynnelsen av Akas' regjering*, men det kan ikke stemme. For det første blir Judea i v. 7–9 ødelagt av fiender som i v. 7 kalles «fremmede»[4]. Dette navnet passer ikke på efraimittene, som bar hovedtyngden i den krigen (2 Krøn 28,5–9).

For det andre handler profetien uttrykkelig om Israels frafall, men den refser ingen, eller nesten ingen, avgudsdyrkelse (se kommentaren til v. 21 og 29). Under Akas var avgudsdyrkelsen derimot utbredt og sterk i Juda (2 Kong 16,3 f.; 2 Krøn 28,2–4).

Andre utleggere mener at profetien hører til *Sankeribs innfall* i *Hiskias fjortende år*. Heller ikke det kan stemme. Den gang trøstet Jesaja

[2] **«åpent avsnitt»** petucha / פְּתוּחָה
[3] **«lukket avsnitt»** setuma / סְתוּמָה
[4] **«fremmede»** zarim / זָרִים

nesten bare (se kap. 33 og 37,22–35), men i kap. 1 refser og truer han bare.

Profetien må høre til *Ussias og Jotams tid*, slik også de fleste eldre utleggere mener. Grunnene er disse:

1. Både trusselen og løftet er ennå helt generelle: Fiendene som skal herje Judea, kalles bare «fremmede» (v. 7). Under Akas og Hiskia truer Jesaja derimot med bestemte fiender (se kap. 7 ff.).
2. Kapitlet handler bare om Juda og Jerusalem. Fra Akas' første år taler profeten også om fremmede folk (se kap. 7 ff.).
3. Kapitlet refser bare synder mot lovens etiske bud. I alle profetiene fra Akas' og Hiskias tid bekjemper Jesaja derimot også – ja, framfor alt – folkets frykt for mennesker, dets tillit til mennesker og mangelen på tro på Herrens makt. Disse tre trekkene henger nøye sammen og har én og samme grunn: Da profetien ble skrevet, sto Juda ennå ikke overfor noen bestemt fiende, slik det gjorde fra Akas' første år.
4. Ifølge v. 2b (se kommentaren der) var Juda mektig og blomstrende da kapitlet ble skrevet, og det var landet bare under Ussia og Jotam, ikke under Akas og Hiskia.
5. Kapitlet står først i samlingen, og samlingen er helt eller nesten helt ordnet etter tid.

Dessuten passer to ting godt til Ussias og Jotams tid. Det ene er at v. 11–15 refser den døde seremonielle gudstjenesten, som folket brukte til å rettferdiggjøre seg selv. Det andre er at kapitlet slett ikke refser avgudsdyrkelse (2 Kong 15,3.34; 2 Krøn 26,4 f.; 27,2.6).

Mot denne dateringen kan en innvende at v. 5–9 synes å forutsette at Judea var helt ødelagt, mens historien ikke sier noe om en slik ødeleggelse under Ussia eller Jotam. Men innvendingen holder ikke. I v. 5–9 taler ikke profeten om noe som faktisk hadde skjedd, men om hendelser som han i sitt syn så som allerede skjedd og nærværende (se kommentaren til v. 5).

Siden kap. 6 forutsetter kap. 1 og hører til Ussias dødsår, må kap. 1 være skrevet i årene like før.

Første strofe. V. 2–9. Anklagen

Jesaja stiller en slags rettsscene fram for oss. Herren trer fram som klager, men i bakgrunnen er han også dommeren som både feller

dommen og fullbyrder straffen. Israel er den anklagede. Himmel og jord blir kalt inn som tilhørere for å fordømme Israel og vitne mot det. Profeten opptrer som klagerens herold (v. 2a) og talsmann (v. 4 ff.). Mika 6 er et nært beslektet sidestykke til Jesaja 1.

Strofen har to hoveddeler: v. 2–4 og v. 5–9. Vers 2–4 består igjen av tre ledd:

1. Profetens oppfordring, som innleder Herrens klage (v. 2a).
2. Herrens egen klage (v. 2b–3).
3. Profetens videreføring av klagen (v. 4).

For v. 5–9, se kommentaren til v. 5.

V. 2a. *Himmel og jord kalles som vitner*

V. 2a. «*Hør, dere himler, og lytt til, du jord! For Herren taler.*»

Hvorfor skal himmel og jord høre? Noen mener at *grunnen* ganske enkelt er hvem det er som taler. Men grunnen ligger like mye i hva han sier; ellers ville v. 2a og v. 2b ikke henge naturlig sammen. Da Jesaja skrev v. 2a, hadde han allerede innholdet i v. 2b i tankene som grunnen. Han nevnte det ikke i selve begrunnelsen fordi han ville la Herren si det selv og slik ryste Israel sterkere.

Himmel og jord skal altså lytte av to grunner: Det er den uendelige, allmektige Gud som taler, og det han klager over, er det mest himmelropende som finnes (jf. Jer 2,12).

Hensikten er heller ikke bare å framheve Herrens opphøyde storhet for å skremme det syndige Israel. Den er i enda større grad at himmel og jord skal fordømme Israel og vitne mot folket. Den første hensikten følger naturlig av grunnen. Den andre går fram av at verset peker direkte tilbake til 5 Mos 32,1.

I sin profetiske avskjedssang i 5 Mos 32 hadde Moses bedt himmel og jord høre på mens han forutsa at Israel en gang ville falle fra Herren. Himmel og jord består for alltid. Når frafallet en dag kom, ville de derfor kunne vitne om at Moses hadde forutsagt det – og at det var Israel, og ikke Herren, som hadde brutt pakten.

I kong Ussias siste regjeringsår var Israels frafall i ferd med å nå sitt endepunkt: forherdelsen (kap. 6). Jesaja var den store profeten i denne tiden. Han begynner der Moses sluttet. Med sine aller første ord som profet ber han himmel og jord høre Herrens klage over Israels frafall, slik at de nå kan avgi sitt vitnesbyrd mot folket. Det var for dette vitnesbyrdets skyld Moses i sin tid hadde bedt dem lytte.

V. 2b. *Sønnene har falt fra sin Far*
V. 2b. «*Barn har jeg oppfostret og opphøyet, men de har satt seg opp mot meg.*» (Caspari: «Sønner har jeg oppfostret og latt bli store, og de har falt fra meg.»)

Bare få ord, men tunge og altomfattende; knappheten svarer til verdigheten hos den som taler. Det heter ikke «*israelittene* har jeg oppfostret *som* mine barn», men «*barn* har jeg oppfostret». Slik trer ordet *barn* skarpere fram, og bebreidelsen blir tilsvarende sterkere. Ordene får nesten preg av en lignelse (jf. 5,1 ff.).

Når Herren sier at han har *oppfostret* barn, ser han samtidsgenerasjonen som det voksne Israel. De tidligere slektene står for folket under oppveksten. Alle generasjonene, fra den første og helt fram til profetens egen tid, utgjør til sammen folket slik det har utviklet seg fra fødsel til voksen alder. Slekten som levde da, er ett med alle de foregående, og hver enkelt generasjon er uadskillelig knyttet til de andre.

Profeten taler her om det *ideelle* Israel, som strekker seg gjennom alle slektene i det historiske Israel. Når folket på profetens tid faller fra, er det dermed Israel som helhet som bryter pakten.

Hovedtrykket i «barn har jeg oppfostret og opphøyet» ligger på de to verbene, selv om også «barn» er sterkt betont. At Israel er tatt opp til å være Guds sønn, sies ikke uttrykkelig her; det ligger i selve ordet «barn»[5].

Israel framstilles i Skriften på tre måter. For det første som én ideell person, tenkt som en mann (Hos 11,1; Jer 31,20 og andre steder). For det andre som mange enkeltpersoner, Guds mange sønner, som Gud selv har tatt til sønner eller avlet (5 Mos 14,1; 32,5.19 f.; Jes 30,1.9 og andre steder). For det tredje som sønner fordi Herren er gift med folket, som da framstilles som en kvinne (Hos 1–3; Jes 54; Esek 16,20 f.). Her har vi den andre av disse framstillingene, ikke den tredje, slik blant andre Gesenius mener.

Israel er Herrens sønn fordi det er *hans folk*. Det var et folk allerede da Herren fant det, men det var han som gjorde det til *sitt* folk – gjennom det nye han skapte i og ved folket.

Teologen J. T. Beck skriver i sin kristne troslære (s. 73 f.): «Når «barnekåret» (*hyiothesia* / υἱοθεσία, Rom 9,4) gjelder Israel, betyr det:

[5] **«barn»** banim / בָּנִים

Gud er den skapende grunnlegger og former av dets teokratiske liv, som oppdrar og pleier Israel som et barn. Det er *det umyndige barnets* forhold til sin far (Gal 4,1 ff.). I et slikt farsforhold er en i hovedsak bare bevisst sin avhengighet av pleie og formynderskap, ikke det inderlige, frie fellesskapet som først vokser fram i moden alder.»

Ordet som er gjengitt med «opphøyet» her i v. 2b, er *romamti* (רוֹמַמְתִּי), av verbet *romem* (רוֹמֵם). Det betyr ikke det samme som «oppfostret»[6] i en så knapp tale ville ikke Jesaja ha satt sammen to ord som betyr det samme. *Giddel* betyr å «gjøre stor», mens *romem* betyr å «gjøre høy» og er et sterkere ord. *Romem* er et sjeldent poetisk ord som bare står her, i Jes 23,4 og i Esek 31,4, mens *giddel* er vanlig også i prosa. *Romem* står dessuten alltid etter *giddel*.

Likevel må vi holde fast ved oppfostringsbildet også når vi tolker *romem* det krever både sammenhengen og parallellen i Jes 23,4. Ved å bli ved bildet beholder vi alt det vi ville vinne ved å forlate det.

Ordene forutsetter at Juda var svært blomstrende da profetien ble uttalt. Hvis «barn har jeg oppfostret og opphøyet» bare viste til en svunnen tid, ville tanken miste brodden. Da ville den slekten som levde, bare ha vært utakknemlig for det fedrene fikk, og ikke for det Gud hadde gjort for den selv. «Barn» viser tilbake til 5 Mos 32,5.6.15.18.19.20 og 14,1 og til 2 Mos 4,22 f., og hele v. 2b til 5 Mos 32,6.13–15.

«Og de»[7] betyr ganske enkelt *og de*, og ikke *men de*. Her stilles to handlemåter side om side som er så motsatte som de kan bli, og som aldri burde vært forent. «De»[8] har sterkt trykk: Dette var hva *jeg* gjorde for dem – og dette var hva *de* gjorde mot meg (jf. Hos 7,13).

Verbet «falle fra» (NB: «sette seg opp mot») (*pasja'* / פָּשַׁע) betyr egentlig å «rive seg løs fra». Det betyr som regel frafall ved avgudsdyrkelse, men iblant også ved andre synder (se f.eks. Sef 3,11, jf. 3,3.7). Hvilke synder det gjelder her, ser vi av v. 15.17.21.23.29.31.

V. 3. *Israel er verre enn oksen og eselet*

V. 3. «*En okse kjenner sin eier, og et esel sin herres krybbe. Men Israel kjenner ingen ting, mitt folk har ikke forstått noe.*» (Caspari: «Israel kjenner ikke, mitt folk gir ikke akt.»)

[6] **«oppfostret»** giddalti / גִּדַּלְתִּי, av giddel / גִּדֵּל
[7] **«Og de»** vehem / וְהֵם
[8] **«De»** hem / הֵם

Israel er sønnen i sin guddommelige Fars hus. Likevel blir det langt overgått og dypt beskjemmet av feet – dyr i en menneskelig herres hus – og dyret kan være Israels lærer. Jeremia stiller folket under hedningene (Jer 2,10–11). Jesaja setter det enda et trinn lavere – men like lavt som Jeremia selv setter det i Jer 8,7.

Oksen og eselet nevnes ikke som de *dummeste* dyrene, men som *husdyr*. Husdyrene står i forhold til et høyere, fornuftig vesen, mennesket, slik Israel står i forhold til Herren. Nettopp *de* nevnes fordi de er de mest verdifulle husdyrene.

Sterkest trykk ligger på «Israel»[9] og «mitt folk»[10]. «Kjenner ikke» (NB: «kjenner ingen ting») (*lo jada'* / לֹא יָדַע) betyr ikke «kjenner ikke *meg*» eller «*det*». Uttrykket står uten objekt fordi kjennskap overhodet ikke kan sies om Israel. Når objektet mangler, står handlingen alene i fokus, og «kjenner ikke» blir kraftigere.

«Gi akt» (NB: «forstå») (*hitbonen* / הִתְבּוֹנֵן) betyr egentlig å se skarpt på noe, med øyet eller med forstanden, for å skjelne det rett (5 Mos 32,10; Jer 2,10). Her står ordet uten objekt og i etisk betydning: å bry seg om noe (Sal 119,95).

At Israel ikke kjenner Herren, betyr at folket ikke anerkjenner ham, ikke elsker ham og ikke ærer ham med et takknemlig hjerte (jf. Jer 2,8; 4,22; Hos 5,4). For i Skriften er det å kjenne Gud noe helt praktisk: Å kjenne Gud og å elske Gud er ett. Verset bygger på 5 Mos 32,6.

Herren taler med smerte og klage, for det er Faren som taler i v. 2b og 3. Han elsker sine sønner, enda de har vært utakknemlige, og står alltid klar til å ta imot dem med åpne armer om de bare vil vende om. Tilbudet i v. 18 f. og løftet i v. 25–27 springer ut av denne stemningen.

V. 4. *Ve over det syndige folket*

V. 4. «*Ve det syndige folket, et folk tynget av misgjerning, ætlinger av ugjerningsmenn, vanartede barn! De har forlatt Herren, de har foraktet Israels Hellige, er veket fra ham.*» (Caspari: «Ve, du syndige folk»)

Herren klager over Israel med smerte og vemod, men Jesaja er heftig vred og refser folket skarpt. Han er Farens venn (se 5,1) og er opprørt over sønnenes skammelige utakknemlighet.

Verset har to halvdeler. Den første har fire ledd: «det syndige folket», «et folk tynget av misgjerning», «ætlinger av ugjerningsmenn»

[9] **«Israel»** Jisra'el / יִשְׂרָאֵל

[10] **«mitt folk»** 'ammi / עַמִּי

og «vanartede barn». Den andre har tre: «de har forlatt Herren», «de har foraktet Israels Hellige» og «er veket fra ham». I første halvdel er de to første leddene parallelle og hører nærmere sammen med hverandre enn med de to siste.

«Ve»[11] er et innledende utrop til hele verset og er her ikke en trussel. Som i v. 24 uttrykker det vrede og smerte. Det er ordets opprinnelige betydning; trusselbetydningen har vokst ut av den. Noe ordspill i «ve, folk»[12] er neppe tilsiktet, for profeten er for opprørt i v. 4 til å leke med ord.

«Syndige folk»[13] står i motsetning til «hellig folk» (*goj* eller *'am qadosj*). Jesaja spiller på 2 Mos 19,6; 5 Mos 7,6 og andre steder i Mosebøkene: Etter Guds vilje skulle Israel være et *hellig* folk, men det er blitt et *syndig* folk. «Folk» (*goj*) betyr her ikke hedningefolk, bare folk. «Syndig» (*chote*) betyr: som synder stadig, uten opphold (Esek 18,4.20).

«Et folk tynget av misgjerning»[14] betyr et folk som er tynget av stor misgjerning. Egentlig er det ikke folket, men synden som er tung; siden synden er folkets, kan tyngden også sies om folket (jf. 33,24).

Skriften framstiller ofte synden som en byrde som hviler på synderen: Når han synder, tar han synden på seg og bærer den (3 Mos 5,1). At synden hviler tungt på ham, sies særlig der det er mange synder (Jes 24,20; Sal 38,5). Og fordi synden er en byrde, framstilles tilgivelsen som at den blir tatt bort (Jes 33,24; Sal 32,1).

Synden er en byrde for samvittigheten når den kjennes slik (Sal 38,5). Men først og fremst, og alltid, er den en byrde i seg selv: Den henger ved synderen, trykker ham ned og styrter ham i fordervelse (se Jes 24,18). Her er synden en byrde bare i den siste betydningen, for det sløve, skinnhellige Israel føler den slett ikke.

«Syndig» (*chote*) og «misgjerning» (*'avon*) er ikke to slags synder, men synden sett fra to sider. Israel er *chote* fordi det i alt det gjør, mangler den lovlydigheten det skylder; *chata* (חָטָא) betyr «bomme på målet».

---

[11] **«Ve»** hoj / הוֹי

[12] **«ve, folk»** hoj goj / הוֹי גּוֹי

[13] **«Syndige folk»** goj chote / גּוֹי חוֹטֵא

[14] **«Et folk tynget av misgjerning»** 'am keved 'avon / עַם כְּבֵד עָוֹן

'Avon betegner synden som en forvrengning av det som er rett, særlig urettferdighet som forvrenger retten og svik som forvrenger sannheten. Det følger av grunnbetydningen, «forvrenge» (*he'eva* / הֶעֱוָה, Job 33,27; Jer 9,5), og av v. 17 og 23 (jf. 5,7.19–23; Mi 3,9; Amos 3,10).

«Ætlinger av ugjerningsmenn»[15] betyr ikke en slekt som stammer fra ugjerningsmenn, som om synden skulle være arvet, men en slekt som består av ugjerningsmenn. Det ser vi av det parallelle «vanartede», av v. 16 og av 31,2 (se 6,13 og 65,23). Med «ætlinger» (*zera'*) spiller Jesaja på at ordet ofte brukes i hedrende betydning (41,8; 45,19; Sal 105,6).

«Vanartede»[16] er ikke passivt, «fordervede», men aktivt: de som handler fordervelig.

Allerede de to første leddene i v. 4 veksler mellom å tiltale folket og å omtale det, og de to neste gjør det enda mer. Med «de har forlatt Herren» går Jesaja helt over til tredje person, som passer til en skildring: Den som er vred på noen, taler gjerne om ham i tredje person og skildrer hans misgjerninger med uvilje.

Leddene i v. 4b er ikke relativsetninger som fortsetter v. 4a. Det er selvstendige setninger som begrunner det som går foran, og det passer til den opprørte tonen i v. 4–9. «De har forlatt Herren» og «de har foraktet Israels Hellige» svarer nøye til hverandre. De hører nærmere sammen med hverandre enn med «er veket fra ham», som avslutter verset.

«Forlate Herren»[17] brukes nesten alltid om å forlate ham for avgudene (se f.eks. 5 Mos 31,16). Men det kan også gjelde brudd på andre bud (se f.eks. 5 Mos 28,20), og ifølge v. 17 og 21–23 er det slik det brukes her.

«Forakte»[18] betyr egentlig «stikke», og deretter «håne, spotte, forakte» (jf. *ne'atsa* / נאצה, «hån», 37,3, og *na'atsuts* / נעצוץ, «tornebusk», 7,19).

«Israels Hellige»[19] er den hellige Gud som er Israels Gud. «Foraktet» og «Israels Hellige» står i skjærende motsetning, for av alle folk er

[15] **«Ætlinger av ugjerningsmenn»** zera' mere'im / זֶרַע מְרֵעִים
[16] **«Vanartede»** masjchitim / מַשְׁחִיתִים
[17] **«Forlate Herren»** 'azav et JHWH / עזב את ה'
[18] **«Forakte»** ni'ets / נאץ
[19] **«Israels Hellige»** qedosj Jisra'el / קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל

det bare Israel som har den hellige Gud. Bare til israelittene har *han* gitt seg selv som Gud, og de har foraktet gaven! Derfor må også han forakte Israel og velge hedningene.

«Er veket fra ham»[20] betyr at de har fjernet seg fra Herren, som de før fulgte som sin fører (5 Mos 13,4). De har vendt ham ryggen (Jer 2,27; 32,33) og gått tilbake samme vei som de kom (Jer 15,6).

Hvor mye han enn roper og innbyr, vender de ikke om og følger ham igjen. Tvert imot fjerner de seg stadig mer (Hos 11,2). De følger ikke lenger Herrens vilje og bud, men sitt eget fordervede hjerte, og verken formaning, lokking eller straff kan føre dem til omvendelse.

Verbet i «er veket fra ham» (*nazoru*) kommer av *zur* (זוּר), som betyr «vike bort» (jf. Esek 14,5). De tre leddene i andre halvdel stiger mot et høydepunkt, og v. 4 viser tilbake til 5 Mos 32,5; 31,16.19.

Nesten alle nyere utleggere mener at Jes 1,5–9 beskriver noe som allerede hadde skjedd. Det mener jeg er feil: Versene beskriver noe som bare i profetens syn sto fram som om det allerede hadde skjedd. Slik forstår også Septuaginta, Rom 9,29, Vulgata og nesten alle eldre utleggere disse versene, og likeså noen av de nyere.

Sammenhengen er denne: I v. 2–4 har profeten med de sterkeste ord sagt at israelittene hadde falt dypt fra Herren, sin Far og hellige Gud. Han er fullt overbevist om at ingen synd blir ustraffet. Derfor måtte et så fryktelig frafall uunngåelig føre de hardeste straffer over dem – så uunngåelig at straffene så godt som allerede var fullbyrdet.

Likevel ser han at de fortsetter å synde. Derfor spør han i v. 5a hvorfor de i vanvittig forblindelse stadig legger nye synder til de gamle. Hvorfor vil de bli slått enda mer enn de allerede *er* slått for syndene de har gjort, det vil si mer enn de helt sikkert vil *bli* slått? For synd blir aldri ustraffet: Å synde er det samme som å bli straffet.

Denne tanken fører han ut i v. 5–9. Der skildrer han med de mest levende farger straffene som vil ramme Israel for frafallet så langt. Han skildrer straffene som om de allerede har rammet folket, fordi de i hans profetiske syn står fram som noe som har skjedd.

Først bruker han i v. 5b–6 bilder som han henter fra ordet «slå»[21] i v. 5a. Deretter taler han rett ut (v. 7 ff.). Profeten stanser ikke før han har sagt at Israel bare så vidt slapp unna Sodomas og Gomorras

[20] **«Er veket fra ham»** nazoru achor / נָזֹרוּ אָחוֹר

[21] **«slå»** tukku / תֻּכּוּ

skjebne. Dermed har han fullført tanken: Allerede for syndene det har gjort, vil folket bli nesten helt tilintetgjort.

I mine *Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaia*, s. 194–217, har jeg gjendrevet innvendingene mot denne forståelsee av v. 5–9 og gjort rede for grunnene som krever den.

V. 5. *Frafallet fører bare til nye slag*

V. 5. «*Hvorfor vil dere bli slått enda mer? Hvorfor vil dere øke deres frafall? Hvert hode er sykt, og hvert hjerte er svakt.*»

Det betyr ikke: «*Hvor*, på hvilken del av kroppen, vil dere bli slått hvis dere øker frafallet? Hele hodet er jo sykt, og hele hjertet.» Det er to grunner til det.

1. Jesaja sier «dere skal slås»[22], ikke «du skal slås»[23], og bildet av folket som *ett* legeme kommer ikke før i v. 6 («fra fotsåle»).
2. «Hvert hode»[24] og «hvert hjerte»[25] kan nok bety «hele hodet» og «hele hjertet» (se Jes 9,12). Men når kol (כָּל־) står med to substantiver, betyr det overalt «hvert eneste» i begge leddene: hvert eneste hode og hvert eneste hjerte (se f.eks. Jes 15,2; Esek 7,17–18).

«Hvorfor»[26] hører også til «øke deres frafall» (*tosifu sara* / תּוֹסִיפוּ סָ֫רָה se Sal 2,1; 3,2; 4,3; Hab 1,3). Når Israel øker frafallet, viser folket at det vil la seg slå enda mer; Jesaja nevner altså først hva handlingen innebærer, og så selve handlingen.

Meningen i v. 5b er: Dere har allerede nådd målet deres. Hver og en av dere er rammet av svært smertefulle ulykker, så han nesten er tilintetgjort. Hodet og hjertet nevnes fordi de er de edleste lemmene og de lemmene det er mest smertefullt og farlig å såre. «Er sykt»[27] betyr: er blitt syk (jf. 1 Mos 38,23; Ordsp 12,8; Jer 49,13 og særlig Dan 9,16).

V. 6. *Hele kroppen er full av sår*

V. 6. «*Fra fotsåle til hode er ingenting helt. Her er bare sår, skrammer og åpne sår. De er ikke klemt ut og ikke forbundet og ikke oppbløtt med olje.*» (Caspari: «Sår, byll og friske slagsår!»)

Til nå har profeten sett Israel som mange og talt til folket. Nå ser han det som én person, ett legeme, og taler *om* det. Når han skal skild-

[22] **«dere skal slås»** tukku / תֻּכּוּ

[23] **«du skal slås»** tukke / תֻּכֶּה

[24] **«Hvert hode»** kol-rosj / כָּל־רֹאשׁ

[25] **«hvert hjerte»** kol-levav / כָּל־לֵבָב

[26] **«Hvorfor»** 'al-me / עַל־מֶה

[27] **«Er sykt»** lachoji / לָחֳלִי, egentlig «er hjemfalt til sykdom»

re folket, passer det godt å tale om det i tredje person. «Hode»[28] står her for det mer nøyaktige «isse» (*qodqod* / קָדְקֹד se f.eks. 5 Mos 28,35).

«Sår, byll og friske slagsår» skal ikke oversettes «derimot er det sår» og så videre, som om vi skulle hente verbet fra det første leddet i verset. Det er snarere tre korte utrop: *Sår, byll og friske slagsår!* Begrepene «sår og byll» viser at Israel er rammet av *alle slags* ulykker. «Friske slagsår» forteller at ulykkene har rammet folket *lenge*, og at *nye* stadig kommer til de *gamle*. De to første uttrykkene hører nærmere sammen og står til sammen overfor det siste, men utelukker det ikke.

De tre leddene i andre halvdel av v. 6 er ikke relativsetninger, men selvstendige setninger, slik det passer i en opprørt tale.

Verbet *zoru* (זֹרוּ), «klemt ut», står i passiv (pual) og er ikke intransitivt. Det krever sammenhengen, og de to verbene som følger, er også passive. Den regelmessige oppbygningen av verset taler for det samme: *zoru* er passivt på samme måte som *chubbasju* (חֻבָּשׁוּ), «forbundet». «Ikke klemt ut» og «ikke forbundet» gjelder *sår og byll*, mens «ikke oppbløtt med olje» står i entall og bare gjelder *friske slagsår*.

I oldtiden bløtgjorde man først et slagsår med olje. Så klemte man ut det levrede blodet og materien og lot balsam dryppe i såret. Til slutt la man en ullfille fuktet med olje og vin over det (se Luk 10,34; Plinius, *Naturalis historia* 31,47). Med v. 6b sier Jesaja at det ikke finnes noe som kan hjelpe staten mot ulykkene som har rammet den.

V. 7. *Landet ligger øde*

V. 7. «*Landet er en ørken, byene er oppbrent med ild. Like for øynene på dere eter fremmede opp deres jord. En ørken er det, som når fremmede har herjet.*» (Caspari: «deres jord: rett for øynene på dere fortærer fremmede den, og en ørken!»)

Her går Jesaja, som så ofte, over fra bilder til klartale. Nå får vi vite hva Judas ulegte sår består i.

«Landet er en ørken» er det overordnede utsagnet, og det omfatter de to neste leddene om byene og jorden. Landet består nettopp av disse to delene. At landet er en ørken, viser seg ved at byene er brent opp og jorden blir fortært av fremmede. Med utropet «og en ørken!» vender Jesaja tilbake til «landet er en ørken», og samtidig går han treffende over til annen person igjen. Verset er langt mindre billedrikt

[28] **«Hode»** rosj / רֹאשׁ

enn v. 6, for det handler om de faktiske straffene som rammer dem han taler til.

«Deres jord»[29] står først og for seg selv: Profeten nevner først det han skal tale om, og ordner deretter ordene etter hvor tungt de veier.

«For øynene på dere»[30] står med sterkt trykk fremst i setningen, for det mest smertefulle er nettopp at fiendene fortærer jorden *rett for øynene på dem* (jf. 5 Mos 28,31–34).

Deretter kommer «fremmede»[31]: Etter løftet skulle dere selv nyte fruktene av jorden, men nå er det *fremmede* som fortærer den.

«Eter opp»[32] har her den videre betydningen «nyte» eller «ha nytte av», som i 1 Mos 3,17 og 2 Krøn 7,13. Jf. et tilsvarende uttrykk i Talmud (Sanhedrin, s. 106): *sjekkevar akhaluhu bime Chizqijjahu* (שֶׁכְּבָר אֲכָלוּהוּ בִּימֵי חִזְקִיָּהוּ), «for de (jødene) har for lenge siden nytt (egentlig: spist) ham (Messias) på Hiskias tid».

I det neste leddet betyr «og en ørken!» ikke «og en ørken er den» (jorden); det er et utrop: *og en ørken!*

De siste ordene, «som når fremmede har herjet», betyr heller ikke at Gud her behandler sitt eget folk like hardt som han pleier å behandle fremmede folk (jf. Jes 27,7). Meningen er at ødeleggelsen er slik man kan vente den når et helt fremmed og barbarisk folk herjer – altså en ødeleggelse av det aller mest fryktelige slaget.

Ordet for ødeleggelse (*mahpekha* / מַהְפֵּכָה) og verbet *hafakh* (הָפַךְ, «ødelegge fullstendig», egentlig «snu opp ned på») er faste uttrykk for katastrofen som rammet Sodoma og Gomorra (5 Mos 29,23; Jes 13,19; Jer 49,18; 50,40; Amos 4,11; 1 Mos 19). I 2 Sam 10,3 brukes *hafakh* på samme måte som her om en nærmest total ødeleggelse utført av *fiender*.

At Jesaja allerede her har ødeleggelsen av Sodoma og Gomorra i tankene, bekreftes i v. 9: Gud vil ramme Juda nesten like fullstendig som han ødela Sodoma og Gomorra. Men den gang grep han inn direkte; nå gjør han det ved fremmede. Gjentakelsen av ordet «fremmede» er for øvrig helt karakteristisk for Jesajas stil (se innledningen, avsnitt 4).

---

[29] **«Deres jord»** admatkhem / אַדְמַתְכֶם

[30] **«For øynene på dere»** lenegdekhem / לְנֶגְדְּכֶם

[31] **«fremmede»** zarim / זָרִים

[32] **«Eter opp»** akhal / אָכַל

På samme måte som v. 2–4 bygger også v. 5–7 på Mosebøkene, særlig 3 Mos 26 og 5 Mos 28 ff. Jf. v. 5a og 6a med 3 Mos 26,21 og 5 Mos 28,59, v. 6 med 5 Mos 28,35, v. 7a med 3 Mos 26,33, og v. 7b med 3 Mos 26,16; 5 Mos 28,31.33.51 og 29,23.

V. 8. *Datter Sion står igjen alene*

V. 8. «*Bare Sions datter er blitt igjen, som en løvhytte i en vingård, som en vakthytte på en agurkmark, som en beleiret by.*» (Caspari: «datter Sion»)

Fra v. 4 av, og særlig i v. 7, har tonen vært streng og opprørt. I v. 8 blir den roligere, vemodig og klagende. Av hele landet er ingenting blitt uskadd unntatt Jerusalem, som rager ensom opp midt i det ødelagte landet.

Byen ligner en løvhytte i en vingård etter vinhøsten eller en vakthytte på en agurkmark etter innhøstingen, når alt rundt er nedtråkket, alle har dratt, og hyttene begynner å falle sammen.

Jesaja viser hvor stort tapet er, ved å stille den lille resten opp mot alt det ødelagte.

«Datter Sion»[33] er her Jerusalem i motsetning til resten av landet, de andre byene og markene, slik sammenhengen med v. 7 viser. At Jerusalem blir igjen, er ikke et historisk trekk som viser at v. 5–9 handler om noe som faktisk hadde skjedd. Det er en profetisk tanke som går igjen hos Jesaja (se f.eks. 10,5–34 og 29,1–8): Hele landet skal ødelegges *unntatt Jerusalem*, og *ved Jerusalem skal fiendenes makt brytes*. Denne tanken antyder han allerede her.

Bat-Tsijjon betyr ikke «Sions datter», men «datter Sion» (se Klag 2,13; 4 Mos 34,2). Uttrykket er bygd på samme måte som *nehar-Perat* (נְהַר־פְּרָת), som betyr «elven Eufrat», ikke «Eufrats elv». Sion kalles *datter* fordi innbyggerne blir sett under ett, som en ung kvinne som forholder seg til byen slik en datter forholder seg til sin mor. Byen er eldre enn innbyggerne, som alle er født i den og så å si er av den; innbyggerne skifter, men byen blir stående.

«Som en beleiret by»[34] betyr: som en by som blir overvåket og blokkert. Ordet er dannet av verbet *natsar* (נָצַר), som betyr «vokte» eller «holde øye med». Det brukes ofte i dårlig betydning: å holde øye med fienden for å angripe ham i det beste øyeblikket.

[33] **«Datter Sion»** bat-Tsijjon / בַּת־צִיּוֹן

[34] **«Som en beleiret by»** ke'ir netsura / כְּעִיר נְצוּרָה

Under en blokade ligger fiendene i leir et stykke fra byen. Området imellom er ødelagt, enten av fiendene eller av innbyggerne selv, og ingen av partene våger seg inn på det. Derfor ligger byen ensom midt i tomme, ødelagte omgivelser. Den beste kommentaren til «som en beleiret by» er Jer 4,16 f. (jf. også 5,6 og 6,3), som uten tvil viser til vårt sted.

V. 9. *Bare en liten rest skiller dem fra Sodoma*
V. 9. «*Hadde ikke Herren, hærskarenes Gud, latt det bli tilbake en liten rest av oss, da var vi som Sodoma, da lignet vi Gomorra.*»

I en avsluttende skildring viser Jesaja enda en gang hvor stor og fryktelig dommen er: Han sammenligner Israels skjebne med Sodomas og Gomorras. Sammenligningen bygger på v. 5–8, og framfor alt på slutten av v. 7 («en ørken er det, som når fremmede har herjet») og på v. 8, som leder over til den og gir den form.

«Latt det bli tilbake»[35] viser tilbake til «er blitt igjen»[36] i v. 8. At det er Herrens *nåde* som har hindret Israel i å gå helt under (se Klag 3,22), er bare en bitanke. For sammenhengen viser at «Herren, hærskarenes Gud»[37] her er tenkt mindre som den nådige, allmektige hjelperen enn som den allmektige dommeren.

Hovedtrykket ligger ikke på gudsnavnet, men på «en liten rest»[38], særlig på «liten», og på «Sodoma» og «Gomorra».

I sin fulle form lyder navnet *JHWH Elohe Tseva'ot* (יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת), «Herren, hærskarenes Gud». I Sal 59,6; 80,5.8.15 og 84,9 står det i stedet *Elohim Tseva'ot* (אֱלֹהִים צ', «Gud, hærskarene»). Det er fordi Sal 42–84, de såkalte Elohim-salmene, bruker *Elohim* («Gud») som egennavn i stedet for Herrens navn.

Gud kalles «Herren, hærskarenes Gud» fordi han er opphøyd over hærskarene av stjerner og engler som deres Herre og Gud. Navnet finnes ennå ikke i Mosebøkene, selv om spirene til det er der (se 5 Mos 4,19). Den første som uttaler det, er Hanna, Samuels mor (1 Sam 1,11).

Israel hadde sunket dypt i avgudsdyrkelse. Men mot slutten av dommertiden kom en åndelig vekkelse, og da ble navnet formet som

[35] **«Latt det bli tilbake»** hotir / הוֹתִיר
[36] **«er blitt igjen»** venotera / וְנוֹתְרָה
[37] **«Herren, hærskarenes Gud»** JHWH Tseva'ot / יְהוָה צְבָאוֹת
[38] **«en liten rest»** sarid kim'at / שָׂרִיד כִּמְעָט

motstykke til dyrkelsen av himmellegemene. Ved Samuels og Davids virksomhet ble det allment brukt (se 1 Sam 7,3–4).

«Da var vi som Sodoma»[39] gjelder skjebnen; se kommentaren til 3,10.

I Rom 9,29 blir v. 9 brukt om det jødiske folket på Paulus' tid, og det med full rett. For v. 5–9 er en helt allmenn profeti som omfatter hele Israels senere historie helt til tidens ende, og den ble særlig oppfylt på Kristi tid.

Israel kunne ha unngått dommen ved å omvende seg (se v. 18 f.), men folket omvendte seg ikke (v. 21 ff.). Derfor måtte dommen komme, og den måtte vare så lenge og komme så ofte igjen som frafallet varte og gjentok seg.

Paulus bruker v. 9 om Israels *åndelige* tilstand på sin tid, mens Jesaja taler om den *ytre*. Men denne forskjellen betyr lite for saken. For det første er Paulus enig med Jesaja i at det er en straff at så få jøder trodde på Kristus. For det andre måtte den åndelige tilstanden hos hans jødiske samtid snart føre til den ytre tilstanden i v. 5–9, og dette skjedde også; den ytre lå allerede i den åndelige.

Riktignok viser ett trekk i v. 8 – at *Jerusalem* skal bli igjen – bare til oppfyllelsen på Jesajas egen tid, da Sankerib falt inn i landet (37,31 f.). Men i en del av Jesajas profetier (se kap. 7–12; 28–33) trenger hele framtiden seg sammen for hans blikk i den assyriske tiden. Derfor sier han om hele framtiden det som egentlig bare gjelder den assyriske tiden.

Andre strofe. Anklagen begrunnet mot den tilsynelatende lovoppfyllelsen. V. 10–17

V. 10. *Sodoma-fyrstene kalles til å høre*
V. 10. *«Hør Herrens ord, dere Sodoma-fyrster! Lytt til vår Guds lov, du Gomorra-folk!»*

Verset henger sammen med v. 9, og dermed også med v. 5–8 (særlig «en ørken er det, som når fremmede har herjet» i v. 7). Tanken er at en så fryktelig dom har rammet oss at vi nesten er blitt som Sodoma og Gomorra.

Men dere ligner virkelig Sodoma og Gomorra, og det er nettopp fordi dere ligner dem, at vi nesten er blitt som dem. Vi er riktignok

[39] **«Da var vi som Sodoma»** kisdom hajinu / כִּסְדֹם הָיִינוּ

ikke blitt helt som dem, enda dere ligner dem fullt ut. Derfor er det ren nåde fra Herren at vi ikke er blitt aldeles som dem.

Verset vender også tilbake til v. 4, eller rettere til v. 2b, der anklagen begynner. Anklagen er egentlig ikke avbrutt i v. 5–9, for disse versene viser hvor dypt og fryktelig fallet er.

Som den første strofen begynner også den andre med en oppfordring til å høre Herrens tale. Men nå er oppfordringen rettet til de anklagede selv, slik det passer når talen er kommet så langt. Verset svarer til v. 2a og innleder strofen på samme måte, med de samme ordene og i samme rekkefølge.

«Hør Herrens ord» og «lytt til vår Guds lov» peker fram mot det som følger. «Dere Sodoma-fyrster» og «du Gomorra-folk» peker derimot tilbake og sammenfatter kort og kraftig alt det foregående. Slik binder de to delene sammen.

«Herrens ord»[40] og «vår Guds lov»[41] står i motsetning til det Israel holdt for Herrens ord og lov og mente å oppfylle. Profeten sier: Dere mener at gudstjenestens handlinger er Herrens ord og lov, og at dere oppfyller dem når dere flittig utfører dem. Hør heller fra Herren selv, som taler gjennom meg (5 Mos 18,18), hva hans ord og lov er!

Allerede da loven ble gitt, lovet Gud Israel profeter. De skulle være Moses' etterfølgere, mekle mellom folket og Herren og forklare folket hans vilje (5 Mos 18,15 ff., jf. 5,27 ff.). Profetene var lovens rette fortolkere, innsatt og kalt av Gud for å verne loven mot at folket misforsto og misbrukte den. Det er ikke folket som skal tolke loven, men profetene, det vil si Gud selv gjennom dem. Profetenes åpenbaringer om loven er kommentarer til Mosebøkene.

Riktignok sier Jesaja i v. 11–15 først hva Herrens ord og lov ikke er. Men for det første hører også dette til Guds ord: at det Israel tror er Herrens ord, ikke er det. For det andre sier profeten i v. 16–17 også positivt hva Guds ord og lov er. De to avsnittene v. 11–15 og v. 16 f. må leses som ett hele. Om «fyrster»[42], se kommentaren til 3,7.

Jesaja kaller uten videre Jerusalem Sodoma og Gomorra fordi fyrstene i Jerusalem er som fyrstene der. Han tenker ikke på den synden som var særegen for Sodoma (1 Mos 19,5), men på moralsk fordervelse

[40] **«Herrens ord»** devar JHWH / דְּבַר יְהוָה

[41] **«vår Guds lov»** torat Elohenu / תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ

[42] **«fyrster»** qatsin / קָצִין

generelt, særlig urett og vold (se v. 15.17.21.23). Også det var Sodomas synd (1 Mos 19,13, jf. Jes 5,7; Esek 16, 49).

Med «vår Gud»[43] understreker profeten at han er *vår* Gud, og at dere derfor må anerkjenne hans ord og lov som sanne.

«Folk»[44] står ikke i motsetning til fyrstene, men betegner fyrstene som folket, fordi de er den viktigste delen av det. Hele talen fra v. 11 er nemlig rettet mot fyrstene (jf. Mi 2,8).

I v. 10 gir profeten tanken fra v. 9 en ny vending og vinner slik en ny tanke. Det er typisk for Jesaja (jf. 29,7–8). Tonen blir nesten like streng som i v. 4.

V. 11. *Herren vil ikke ha deres offer*

V. 11. «*Hva skal jeg med alle deres mange slaktoffer? sier Herren. Jeg er mett av brennoffer av værer og av fett fra gjøkalver. Blod av okser og lam og bukker har jeg ikke lyst til.*»

Her taler profeten – eller rettere Gud selv, slik han så ofte gjorde da loven ble gitt. Det som følger fra v. 11 av, er så å si en ny lovgivning. Gud begynner med ofrene, den viktigste delen av gudstjenesten (v. 11–13a), tar så for seg høytidene (v. 13b–14) og til slutt bønnen (v. 15). Bønnen hører egentlig ikke til den mosaiske seremonielle gudstjenesten, men til den gudstjenesten som er felles for alle mennesker. Blant ofrene begynner han med de viktigste, de blodige (v. 11 f.), og går så over til de ublodige (v. 13a).

Hva skal jeg med? betyr: Jeg vet ikke hva jeg skal med dem; de gagner meg ikke. Gud er ånd, og siden Israel bar fram sine blodige offer uten de tankene og følelsene som skulle følge dem, er ofrene bare kjøtt. Hva skal ånden med kjøtt, fett og blod? (Jf. Sal 50,13.)

«Deres mange slaktoffer»[45]: Hebraisk gjør ofte et adjektiv om til et substantiv for å gi begrepet sterkere trykk (jf. v. 16). «Slaktoffer»[46] er *de blodige offer*, i motsetning til *minchot* (מְנָחוֹת), *de ublodige*.

«Sier Herren»[47] går igjen gjennom hele boken. Meningen er: Dette er Guds ord og lov, som jeg nettopp ba dere høre. «Jeg er mett»[48] betyr: Jeg er mett og derfor lei.

---

[43] **«vår Gud»** Elohenu / אֱלֹהֵינוּ

[44] **«Folk»** 'am / עַם

[45] **«Deres mange slaktoffer»** rov zivchekhem / רֹב זִבְחֵיכֶם, egentlig «mengden av deres offer»

[46] **«Slaktoffer»** zevachim / זְבָחִים

[47] **«Sier Herren»** jomar JHWH / יֹאמַר ה׳

[48] **«Jeg er mett»** sava'ti / שָׂבַעְתִּי

'Ola (עֹלָה), «brennoffer», kommer av 'ala (עָלָה), «stige opp». Ved dette offeret ble hele dyret – alt av det som kunne bæres fram – lagt på alteret (se 60,7) og steg derfra opp i røyk. Brennofferet var det eldste, hyppigste og mest omfattende offeret og rommet alle de andre blodige offerne. Derfor setter også Jesaja det først. Her nevnes bare hanndyr; bare slike ble brukt til brennoffer, og også ved de andre offerne foretrakk man dem.

«Fett»[49]: Det var særlig fettstykkene som ble lagt på alteret (se 3 Mos 1,8; 3,3; 4,8 osv.). Ved takkoffer, syndoffer og skyldoffer kom alt fettet på alteret, og derfor antyder v. 11b også disse offerne ved siden av brennofrene.

«Gjøkalver»[50]: Hyklerne prøvde å behage Gud ved å ofre særlig fete dyr; i deres øyne var det en ekstra fin gudstjeneste. *Chelev meri'im* betyr «fett fra gjøkalver», ikke «fete gjøkalver». Det gjelder her de enkelte delene av dyrene som ble ofret, slik ordet «blod» viser.

«Og blod»[51]: Ved hvert dyreoffer ble brennofferalteret stenket med blodet. Jesaja nevner først dyrene i sin helhet, så de to delene av dem som ble ofret: fettet og blodet.

Okser og lam og bukker: De mange «og» etter hverandre viser at Israel bar fram utallige offer av alle slags dyr.

V. 12. *Ingen har krevd at de tråkker forgårdene*

V. 12. «*Når dere kommer for å vise dere for mitt åsyn, hvem har da krevd at dere skal tråkke ned mine tempelforgårder?*» (Caspari: «hvem har krevd dette av deres hånd: å tråkke ned mine forgårder?»)

Verset handler ikke om høytidene, men om offerne, slik plasseringen mellom v. 11 og v. 13 krever. Israelittene ofrer ikke bare svært flittig, men er også så ivrige i denne gudstjenesten at de selv bærer offerne sine fram til templet. Talen stiger altså fra v. 11 til v. 12.

Etter v. 12a skulle vi vente «da tar jeg ikke imot dere», men profeten bryter av og fortsetter på en annen måte. Verbformen viser at de kommer svært ofte; det er blitt en vane.

Uttrykket «vise seg for Herrens åsyn»[52] er den faste betegnelsen på de besøkene i helligdommen som Gud hadde pålagt Israel ved

[49] **«Fett»** chelev / חֵלֶב

[50] **«Gjøkalver»** meri'im / מְרִיאִים

[51] **«Og blod»** vedam / וְדַם

[52] **«vise seg for Herrens åsyn»** nir'a pene JHWH / נִרְאָה פְּנֵי ה', med varianter

de tre store høytidene: påske, pinse og løvhyttefest (2 Mos 23,15.17; 34,20.23.24; 5 Mos 16,16). Her brukes det, som i Sal 42,3, om alle anledninger da Israel kom til templet. Det heter «for Herrens åsyn» fordi Herren virkelig var til stede der.

«Dette»[53] viser ikke tilbake, men fram til det som følger. Slik blir tanken skarpere: *Hvem krever dette av dere: at mine forgårder blir tråkket ned*? Å vise dere for mitt åsyn er ikke annet enn å tråkke ned forgårdene mine (jf. Sal 7,4).

«Hvem»[54] betyr *ingen*: Det er *slett ikke* krevd at dere skal tråkke ned forgårdene. «Av deres hånd»[55]: Profeten ser besøket som en gudstjenestlig ytelse til Gud. Vi skal tenke oss at israelittene kommer med offerdyr og bærer dem fram for Gud. Ved de tre store høytidene fikk de ikke engang komme tomhendt (2 Mos 23,15; 5 Mos 16,16).

«Tråkke ned mine tempelforgårder»[56] betyr at de bare kom til templet med kroppen, med føttene, mens hjertet ikke var med (jf. 29,13). Å komme til templet slik var å vanhellige forgårdene. Vanlige israelitter fikk bare gå i forgårdene, ikke inn i selve Det hellige. Flertallet «forgårder» betyr ikke at det fantes flere forgårder; det fantes bare én. Flertallet gjelder de ulike delene av forgården, som var svært stor (jf. Sal 84,2–3).

V. 13. *Tomme offer og høytider er en styggedom*

V. 13. «*Kom ikke mer fram med unyttig matoffer! Det er en motbydelig røkelse for meg. Nymåne og sabbat, festforsamling – jeg tåler ikke høytid og urett sammen.*» (Caspari: «Røkelse – en styggedom er den for meg. … Jeg tåler ikke ondskap og høytid.»)

Herren ønsker ikke bare at jødene skal la være å bære fram matoffer for ham, men forbyr dem det rett ut, med det samme «ikke»[57] som i De ti bud.

Likevel er det bare tilsynelatende at han forbyr det han har befalt i loven. Det han har befalt, er nemlig et matoffer der de jordiske tegnene er forbundet med det åndelige de står for. Et slikt offer er ikke jødenes matoffer. Det er altså ikke hans matoffer han forbyr, men deres.

---

[53] **«Dette»** zot / זֹאת

[54] **«Hvem»** mi / מִי

[55] **«Av deres hånd»** mijjedkhem / מִיֶּדְכֶם

[56] **«Tråkke ned mine tempelforgårder»** remos chatserai / רְמֹס חֲצֵרָי

[57] **«ikke»** lo / לֹא

Jeg forbyr i v. 13 er sterkere enn *jeg har ikke krevd* i v. 12; harmen stiger. De skal ikke *fortsette* å bære fram offer, for de har allerede båret fram utallige. Det ser vi av «deres mange offer» i v. 11a, de mange «og» i v. 11b og verbformen i v. 12a. De fleste blodige offer, blant dem alle brennoffer og takkoffer, ble fulgt av matoffer.

Grunnen til forbudet ligger i ordet «unyttig»[58]. Israels matoffer var tomt, forgjeves og falskt. Det besto av de jordiske stoffene alene, og de var bare ment som et bilde på det åndelige Herren egentlig skulle få (Sal 50,14). Men nettopp det åndelige manglet, det som virkelig skulle bæres fram.

Matofferet betydde å tjene Gud med gode gjerninger. Men hvordan kunne de ville det, når gjerningene deres var onde (se v. 16) og de verken fryktet eller elsket Gud? Med en slik åndelig tilstand forsto de ikke hva offerne betydde, og da måtte de tro at Herren spiste jordisk mat. Slik trakk de ham ned fra åndens og hellighetens verden til naturens og syndens og gjorde ham til en avgud (jf. hedningenes gudemåltider, der gudebildene ble lagt til bords).

Det andre leddet i v. 13 kan forstås på to måter.

Den ene er: *Styggedoms røkelse er det* (matofferet) *for meg* (slik NB: «Det er en motbydelig røkelse for meg»). Setningen sier da noe mer om matofferet, nemlig hvorfor det ikke skal bæres fram.

Den andre er: *Røkelse – en styggedom er den for meg*. «Røkelse» står da først med trykk, og «den» tar ordet opp igjen. Leddet blir da en ny, selvstendig setning som taler om noe nytt: røkelsen.

De masoretiske aksentene taler for den første forståelsen. Matofferet ville da kalles *røkelse* fordi det steg opp i røyk (3 Mos 2,2) eller fordi virak var en viktig del av det (3 Mos 2,1).

Fire ting taler likevel for den andre:

1. Den passer langt bedre til den opprørte tonen i v. 10 ff. og i hele kap. 1 (jf. «deres jord: rett for øynene på dere fortærer fremmede den» i v. 7).
2. I v. 11 ff. dveler Jesaja bare et øyeblikk ved hver del av gudstjenesten, men tar med så mange deler som mulig.
3. «Røkelse»[59] er fagordet for røkelsesofferet og brukes ikke om matofferet eller om viraken som ble brent med det.

[58] **«unyttig»** sjav / שָׁוְא, egentlig «tomt»
[59] **«Røkelse»** qetoret / קְטֹרֶת

4. Grunnen til forbudet mot matofferet er allerede gitt i ordet «unyttig».

Aksentene er ikke ufeilbare, og derfor må den andre forståelsen foretrekkes.

Røkelsen ble båret fram på et eget alter, røkelsesalteret (2 Mos 30,1; 1 Kong 6,20.22). Dette alteret sto rett foran forhenget, foran paktens ark og nådestolen, Herrens trone (jf. Åp 8,3). Røkelsen var egentlig ikke et offer, og nettopp derfor passer det godt at Jesaja nevner den til slutt, mellom offerne og høytidene: Den sto offerne nærmest, særlig matofferet.

Røkelsen var et bilde på bønnen (Sal 141,2; Åp 8,1–5). Men bønnens ånd kan ikke forenes med misgjerninger (v. 16), og derfor levde den ikke i jødene. Røkelsen deres var en styggedom for Gud fordi den var noe dødt. For alt som var dødt, gjorde urent og var en styggedom for Herren. Slik gjorde de døde gudstjenestehandlingene så å si templet urent. «Styggedom»[60] er enda sterkere enn «kom ikke mer fram» (jf. Ordsp 21,27; 28,9; 15,8).

Andre halvdel av v. 13 følger så brått på første halvdel og henger så nøye sammen med det at profeten ikke kunne begynne et nytt vers der.

Formen viser hvor nøye sammenhengen er. Den samme formen som i «røkelse – en styggedom er den for meg» fortsetter i «nymåne og sabbat, festforsamling!» og blir enda sterkere der. Akkurat som «røkelse» ble satt først og for seg selv, står også disse utropsordene helt løsrevet. Slik vokser uttrykket i takt med den stigende harmen. Vi må ikke underforstå ordene «en styggedom er de for meg» fra andre ledd i v. 13. Da ville «nymåne og sabbat, festforsamling» bli for tett knyttet til det foregående, enda noe nytt begynner her. Samtidig ville ordene bli for skarpt skilt fra versets siste ledd, og harmen ville miste noe av sin kraft. Dessuten bruker Jesaja et nytt uttrykk for forkastelsen hver gang han nevner noe nytt.

Derfor skal vi ikke legge noe til ordene *nymåne* osv. De er ropt ut i den høyeste harme og står helt løsrevet, uten å danne noen egentlig setning. Likevel viser sammenhengen at også de rammes av det som

[60] **«Styggedom»** to'eva / תּוֹעֵבָה

gjelder alt som nevnes før og etter dem: Gud vil ikke ha det, men forkaster det.

Det siste leddet, «jeg tåler ikke ondskap og høytid», avslutter verset med stort trykk og gir grunnen til at Gud forkaster nymåne osv. Nymåne og sabbat nevnes først og som et par fordi de var de hyppigste og vanligste høytidene. Som de vanlige høytidene står de sammen overfor de store, som var sjeldnere.

«Festforsamling»[61] er ikke en nærmere forklaring av nymåne og sabbat, men står selvstendig ved siden av dem. Egentlig betyr det *sammenkallingen*. En slik sammenkalling fant sted på første og sjuende påskedag, ved pinsen, på første dag i sjuende måned, på forsoningsdagen, på første og åttende dag av løvhyttefesten og hver sabbat (3 Mos 23,7 f.21.24.27.35.36.3). Både forsamlingen og dagen ble kalt *miqra qodesj* (מִקְרָא קֹדֶשׁ), *hellig sammenkomst* (se de nevnte stedene og 3 Mos 23,2.4.37).

Her holder Jesaja sammenkomsten på sabbaten utenfor, for sabbaten har han allerede nevnt. Det kan han gjøre fordi de andre dagene var dagene for de hellige sammenkomstene i særlig forstand (jf. 3 Mos 23,4 med v. 2–3, og særlig v. 37 med v. 38). I «nymåne og sabbat, festforsamling» blir altså alle høytidene sammenfattet. Leddet stiger dessuten, for sabbaten er mer enn nymånen, og de store høytidene er mer enn sabbaten.

Det siste leddet begrunner forkastelsen i leddet foran. Men det forutsetter en tanke som egentlig skulle ha bundet de to leddene sammen. I sin harme hopper Jesaja over den – eller rettere: lar den ligge i den siste setningen, i ordene «ondskap og høytid»[62]. Meningen er: Dere setter synd og høytid sammen, men det vil jeg ikke.

«Tåle»[63] kan ha en person eller en ting som direkte objekt (person i Sal 101,5, ting her og i Hos 8,5). Om det betyr å tåle noe eller å makte å gjøre noe, må sammenhengen avgjøre.

«Høytid»[64] betyr egentlig *en forsamling*, en tett samlet mengde (Jer 9,2), og deretter dagen da den holdes (3 Mos 23,36). *'Atseret* skulle holdes på sluttdagen i de to største og lengste høytidene: sjuende

[61] **«Festforsamling»** qero miqra / קִרְא מִקְרָא

[62] **«ondskap og høytid»** aven va'atsara / אָוֶן וַעֲצָרָה

[63] **«Tåle»** jakhol / יָכֹל, egentlig «kunne»

[64] **«Høytid»** 'atseret / עֲצֶרֶת

påskedag og åttende dag i løvhyttefesten (3 Mos 23,36; 4 Mos 29,35; 5 Mos 16,8).

Sjuende påskedag var den siste og derfor mest høytidelige dagen i Israels største høytid. Åttende dag i løvhyttefesten hørte egentlig ikke lenger med til festen, for den varte bare i sju dager. Dagen var lagt til festen som årets siste høytid, den som avsluttet alle de andre (2 Mos 23,16; 34,22). På disse dagene, og særlig den siste, skulle folket enda en gang møte så tallrikt som mulig for Guds åsyn i templet. *'Atseret* er altså en hellig sammenkomst i forsterket grad.

Jesaja vil si at Gud ikke engang vil vite av deres største høytid. Med god grunn slutter han nettopp med den, for den står i den skarpeste motsetning til «ondskap»[65]. Dette ordet betegner synden som noe tomt og fåfengt, uten virkelighet – ikke slik at synden ikke finnes, men slik at den ikke er noe. Den har ikke det sanne livet i seg og har derfor heller ingen verdi.

Det står ikke «høytid og synd», men «synd og høytid». Synden er det som behersker Israel; den har gjennomsyret hele folkets liv og er blitt dets naturlige tilstand. Gud vil heller ha synd uten høytid enn synd med høytid, for hykleriet er verre enn den ugudeligheten som kaster all gudstjeneste over bord.

V. 14. *Herren hater deres nymåner og høytider*

V. 14: «*Deres nymåner og fester – min sjel hater dem. De er blitt en byrde for meg, jeg er trett av å bære dem.*» (Caspari: «jeg er trett av å bære.»)

Jesaja bekrefter tanken i v. 13*b* ved å gjenta den i en annen form. «Fester»[66] betyr nok her alle høytider unntatt nymånene, som i 3 Mos 23,2 (jf. v. 3), 4 Mos 10,10 og Esra 3,5. Men først og fremst sikter ordet til høytidene i særlig forstand, altså alle unntatt nymånene og sabbaten.

Jesaja deler høytidene i to grupper: de mindre høytidelige nymånene og de mer høytidelige, som var høytider i egentlig forstand. De to første ordene i verset danner altså en stigning.

«*Deres* nymåner» betyr nymånene slik dere holder dem, ikke *mine* nymåner. «Min sjel hater» (*san'ah nafsji* / שָׂנְאָה נַפְשִׁי, jf. Amos 5,21) er sterkere enn «jeg hater» og betyr: jeg hater av hele mitt hjerte. Nymånene og høytidene er en byrde for Herren fordi de er så mange.

[65] **«ondskap»** aven / אָוֶן

[66] **«Fester»** mo'adim / מוֹעֲדִים

Jesaja slutter verset vakkert og kraftfullt med to ord (jf. slutten av v. 13 og særlig v. 15 og 16). De to ordene er en selvstendig setning, ikke en relativsetning. «Å bære»[67] står uten objekt slik at selve handlingen trer tydeligere fram (jf. Jer 6,11; 9,5; 15,6; 20,9).

V. 15. *Bønn fra blodige hender blir ikke hørt*

V. 15: «*Og når dere brer ut hendene, skjuler jeg mine øyne for dere. Hvor mye dere så ber, hører jeg ikke. Deres hender er fulle av blod.*»

Jeg bønnhører heller ikke bønnen deres – verken gestene eller ordene. Jeg ser den ikke og hører den ikke, for den kommer fra store syndere som ikke vil omvende seg. Til offerne og høytidene legger profeten her en tredje form for gudsdyrkelse. Den knytter seg nærmest til høytidene, som var fulle av bønner. Også bønnen kunne de anklagede israelittene finne på å vise til mot anklagen.

Bønnen hørte ikke til den seremonielle gudstjenesten. Mosebøkene foreskriver faste bønner bare i noen få tilfeller (4 Mos 6,22 ff.; 5 Mos 26,5–10 og 13–15). De oppfordrer ikke engang til bønn, for de tar for gitt at bønnen er det naturlige uttrykket for en levende gudsbevissthet. Ved siden av seremoniene var bønnen gudstjenestens frie del, overlatt til den enkeltes behov. De ytre tegnene ved bønnen, som å løfte hendene, var helt naturlige og felles for alle mennesker.

Jesaja stiger altså fra de mest håndgripelige uttrykkene for tro og følelser til de mest åndelige, fra det forgjengelige til det evige. Slik river han også ned det siste og innerste vernet det skinnhellige folket kunne holde seg til når det satte sin ytre gudstjeneste i stedet for den sanne.

Verset har to deler: Den første består av to parallelle setninger, den andre bare av tre ord, som avslutter verset med kraft. Først betegner Jesaja bønnen med den bedendes kroppslige gester, og det er treffende, for også bønnen deres har bare den sanne bønnens ytre form. De har gjort selv det som skulle være det umiddelbare uttrykket for troen til en ren ytre prestasjon, som skal gjelde bare fordi den blir utført.

Å bre ut hendene mot himmelen er et bilde på at hjertet løftes til Gud (Klag 3,41). Det viser også at den som ber, søker hjelp (Klag 1,17) og så å si vil dra den ned fra himmelen. Gesten erkjenner at hjelpen

[67] **«Å bære»** neso / נְשֹׂא

kommer ovenfra, fra Gud som bor i himmelen. Man ba stående (1 Sam 1,26) eller knelende (Esra 9,5).

«Å bre ut hendene»[68] betyr å løfte utbredte hender, ikke foldede (2 Mos 17,12; Sal 88,10).

«Skjuler jeg» (*a'lim* / אַעְלִים se Sal 10,1 og Ordsp 28,27) betyr at Gud ikke vil se dem: Han vil ikke gi akt på gestene deres og ikke gi dem det de ber om.

Ordet «også» (*gam* / גַּם se Hos 8,10; 9,16) viser at «hvor mye dere så ber, hører jeg ikke» forsterker utsagnet i den første setningen. «Hvor mye dere så ber»[69] betyr både å be lenge og å be ofte, for de som ber med leppene og ikke med hjertet, pleier å be lenge (se Matt 6,7; 23,14; jf. 29,13).

Parallellen viser at «hører»[70] her betyr «hører», ikke «bønnhører». Gud hører ikke, enda det ligger i hans vesen å høre bønn (Sal 65,3), og enda han har gitt løftet i 2 Krøn 7,15. Bønnhørelsen er bønnens mål, men dette målet når de ikke.

I siste halvdel av verset mangler ordet «for»[71]. Det vitner om sterk harme og gjør talen kraftigere (jf. 1 Mos 17,14). På samme måte mangler «derfor» flere ganger i Hoseas dypt bevegede tale (Hos 4,7.10; 8,3). Denne halvdelen viser tilbake til «når dere brer ut hendene». Jesaja nevner treffende nettopp mord som grunnen til at Herren ikke bønnhører dem.

Hendene er redskapet for alle gjerninger, særlig de forbryterske, og de blir tilsølt av hver misgjerning. Men mer enn noen annen synd blir mordet utført med hendene og tilsøler dem, også bokstavelig. Likevel mener Jesaja ikke blod utenpå hendene. Hyklerne ville ha regnet det som usømmelig å be med hender som var det minste tilsølt. Og de trenger heller ikke ha utført mordet med egne hender for å være mordere.

Det han mener, er den indre, moralske og varige urenheten, i motsetning til den ytre og forbigående. Denne urenheten henger egentlig ved sjelen, og Jesaja lar den bare henge ved hendene fordi det er med dem mordet blir utført.

---

[68] **«Å bre ut hendene»** paras kappajim / פָּרַשׂ כַּפַּיִם

[69] **«Hvor mye dere så ber»** tarbu / תַּרְבּוּ

[70] **«hører»** sjomea' / שֹׁמֵעַ

[71] **«for»** ki / כִּי

Herren har to grunner til å nevne nettopp mordet. For det første kan han slik sette de bønnfallende, utbredte hendene opp mot hvordan disse hendene virkelig er. For det andre står mordet i den mest skrikende motsetning til bønn og bønnhørelse. Se 1 Tim 2,8; Ordsp 15,9; Job 27,9; Mi 3,4, jf. v. 2.3; Joh 9,31; Horats, *Oder* 3,23,17 ff.; Hesiod, *Verk og dager* v. 685; Homer, *Iliaden* 6,266–268.

«Blod»[72] betyr her selve mordet. Det betyr ikke mord og i tillegg andre grove forbrytelser, og enda mindre bare slike forbrytelser omtalt i overdreven, billedlig tale.

Mordet er urettens høydepunkt og voldens øverste trinn. Det forutsetter ran, utsuging og undertrykkelse av de fattige, enkene og de farløse, og derfor kan profeten knytte v. 16 og 17 til v. 15*b*. Riktignok var ikke alle fyrstene i Juda mordere, men de utgjorde et moralsk fellesskap slik at alle hadde del i den enkeltes ugjerning. Dessuten hadde hver av dem gjort ting som viste at han var i stand til å myrde.

Det fryktelige ordet «blod» står med stort trykk først. «Er fulle»[73] antyder at de hadde begått mange mord, at de var mordere av yrke (se v. 21 og 59,3, jf. v. 2).

Jesaja sier ikke at Gud vil ha en levende kult – en som virkelig uttrykker det de mosaiske handlingene står for – i stedet for jødenes mekaniske og døde seremonikult. Han setter ikke den døde kulten opp mot en levende. Han sier at Gud ikke vil ha en død kult, men gode gjerninger; det er de gode gjerningene han setter opp mot den døde kulten.

Det gjør han av *tre* grunner.

1. Det mest skrikende var at det nettopp var onde gjerninger som hadde tatt de gode gjerningenes plass, side om side med en død kult (se «jeg tåler ikke ondskap og høytid», v. 13).
2. Det sinnelaget som viste seg så tydelig i de onde gjerningene, var grunnen til at kulten var død, enda den ble holdt så flittig; Jesaja går altså til roten.
3. Selv en levende seremonikult var ikke absolutt nødvendig, for den var ikke gudsdyrkelsens endelige og evige form, bare en foreløpig og forbigående.

[72] **«Blod»** damim / דָּמִים

[73] **«Er fulle»** male'u / מָלְאוּ

Jødene skilte selv kultens sjel fra dens legeme og tok bare vare på legemet, som om det var hele kulten. Side om side med denne tilsynelatende lydigheten gjorde de ting som sprang ut av en helt annen ånd – stikk motsatt av den ånden kulten skulle holdes i.

Nettopp derfor måtte profetene sette seremoniloven opp mot moralloven og gjøre moralloven til hovedsaken. Slik ble de selv klar over at seremoniloven ikke kunne være gudsdyrkelsens fullkomne og evige form, og de gjorde andre oppmerksomme på det. Dermed forberedte de at den skulle oppheves.

Allerede på profetenes tid begynner den nytestamentlige sommerfuglen å røre på seg i den gammeltestamentlige puppen. Fra Jesajas tid av vokste fariseismen fram i Israel i fire trinn: på Hiskias tid, på Josjias tid, på Esras og Nehemjas tid og på makkabeernes tid. Jo mer den tok overhånd, desto skarpere ble motsetningen hos profetene som kjempet mot den. Og desto klarere så de at seremonikulten ikke kunne vare, men en gang måtte oppheves – i den messianske tiden.

Allerede Jeremia sier at det skal komme en tid da det ikke lenger finnes noen paktsark. Da er hele Jerusalem Guds trone, og alle folkene kommer dit (Jer 3,16 f.).

V. 16–17. *Vask dere og lær å gjøre godt*
V. 16: «*Rens dere! Vask dere! Ta deres onde gjerninger bort fra mine øyne! Hold opp med å gjøre det som er ondt!*» (Caspari: «Vask dere, rens dere»)
V. 17: «*Lær å gjøre det gode, legg vinn på det som er rett. Vis voldsmannen på rett vei. Hjelp den farløse til hans rett, før enkens sak!*» (Caspari: «døm i den farløses sak»)

I v. 16 f. tar talen et skritt videre: Herren formaner til det han krever i stedet for Israels hyklerske kult, nemlig omvendelse. Versene er et mellomledd mellom v. 2–9 og 11–15 på den ene siden og v. 18–20 på den andre, og de leder over til v. 18–20. I v. 16 nevner han det de skal holde opp med, i v. 17 det de skal gjøre.

De to første ordene i v. 16, og særlig det første, knytter verset tett til v. 15*b*. Verset handler om å bli kvitt syndeskylden, men enda mer om å bli kvitt selve synden.

Først taler Jesaja billedlig om begge deler i «vask dere, rens dere». Deretter sier han med rene ord, slik han pleier, at synden skal bort: «ta deres onde gjerninger bort fra mine øyne». Dette var allerede hovedsaken i «vask dere, rens dere». Til slutt sier han det samme i andre

halvdel av verset, med to ord som kort sammenfatter innholdet i den første halvdelen.

På den ene siden kan vi ikke utelukke at «vask dere, rens dere» også betyr: Søk å bli fri fra urenheten ved synden deres, *søk tilgivelse*. For begynnelsen av v. 16 henger sammen med slutten av v. 15. Og all sann forbedring må begynne med lengsel etter tilgivelse for syndene man har gjort, og bygge på den lengselen.

På den andre siden må «vask dere, rens dere» også – og helt overveiende – gjelde streben etter forbedring, *etter helliggjørelse*, slik hele sammenhengen krever (jf. særlig «ta deres onde gjerninger bort fra mine øyne»). Meningen blir da: Driv ut synden som bor i dere, og med den alle de syndige gjerningene som springer ut av den og tilsøler dere. Legg av all synd. (Jf. Jer 4,14; Sal 73,13; Ordsp 20,9; Jer 13,27; 2 Kor 7,1; Jak 4,8; 1 Joh 3,3.)

I «vask dere, rens dere» kreves altså renselse i begge betydninger: De skal renses ved tilgivelse fra syndene de har gjort, og ved helliggjørelse fra synden som bor i dem, og fra syndene som senere ville springe ut av den. Dermed omfatter v. 16 f. hele omvendelsen, fra syndserkjennelse og anger til helliggjørelse.

At Herren formaner dem til å vaske og rense seg, betyr slett ikke at de kunne gjøre det helt eller delvis av egen kraft. Denne tanken strider mot Skriften, og når det gjelder tilgivelsen, er den helt urimelig.

Formaningen sier bare at de kan hindre renselsen. Renselsen fra syndene de har gjort, kan de hindre ved å stå imot, og renselsen fra synden som bor i dem, ved ikke å ta imot og bruke den kraften som vil bli gitt dem.

Herren taler som om de selv skulle vaske seg, og nevner bare deres del, av to grunner: For det første kunne de nekte å la seg vaske, og da var det deres egen skyld om de ikke ble renset. For det andre var det svært usikkert om de ville la være å stå imot. Fra Herrens side er det derimot sikkert at han vil gjøre alt for at de skal bli renset; det ligger i formaningen, for den rommer et løfte.

«Vask dere, rens dere»[74] gjelder nok også at *hjertet* renses fra synden som bor i det (se Sal 73,13; Ordsp 20,9; Jer 4,14 og andre steder). Men først og fremst gjelder ordene renselse fra syndens utslag, de

[74] **«Vask dere, rens dere»** rachatsu hizzakku / רַחֲצוּ הִזַּכּוּ

onde gjerningene. Det viser sammenhengen, særlig «ta deres onde gjerninger bort fra mine øyne».

Jesaja legger mindre vekt på selve renselsen av hjertet enn på fruktene av den – de fruktene som står i motsetning til de åpenbare onde gjerningene. Ved gjerningene skal de vise at de virkelig har renset hjertet.

Bildet «å vaske seg» lå desto nærmere fordi Moseloven foreskrev mange vaskinger. Nesten alle gjaldt riktignok kroppslige tilstander, men tilstander som pekte på synd og skyld og hadde sin grunn i menneskenaturens syndighet.

Israelittene holdt uten tvil de levittiske renselsesbudene svært nøye, men vek ikke tilbake for å tilsøle seg med alle slags synder. Nettopp de skal derfor søke den sanne renselsen, renselsen fra synd. Også her tolker profeten loven åndelig. «Vaske»[75] står her, som ofte (f.eks. 2 Kong 5,10.12.13), i betydningen «vaske seg». Det hebraiske ordet for «rens dere»[76] kommer av verbet *zakha* (זָכָה, «være ren»), som bare brukes om moralsk renhet, ikke om fysisk. Verbformen uttrykker at de selv skal rense seg, ivrig og utholdende. Og når kravet gjentas («vask dere, rens dere»), blir formaningen enda mer inntrengende.

Ordene «Ta deres onde gjerninger bort fra mine øyne» handler ikke om de onde gjerningene de *allerede har gjort*, som om Herren ville at de skulle få tilgivelse for dem, så de ble dekket til (*kipper* / כִּפֶּר, «dekke over, sone») og skjult for ham. Mot den forståelsen taler særlig andre halvdel av verset: «hold opp med å gjøre det som er ondt» viser tydelig tilbake til dette leddet.

Meningen er: Gjør ikke lenger onde gjerninger for mine øyne, slik dere har gjort til nå og ellers ville fortsette med (jf. Esek 45,9). Begge leddene står i motsetning til «øke deres frafall»[77] i v. 5.

I «bort fra mine øyne»[78] ligger to ting. For det første har de gjort sine onde gjerninger for Guds hellige øyne, som ser alt de gjør (Jer 16,17). Hans øyne er så rene at han ikke kan se på det onde (Hab 1,13), og syndere kan ikke stå for hans øyne (Sal 5,6). Med disse gjerningene har de krenket hans hellige øyne (3,8).

[75] **«Vaske»** rachats / רָחַץ
[76] **«rens dere»** hizzakku / הִזַּכּוּ
[77] **«øke deres frafall»** tosifu sarah / תּוֹסִיפוּ סָרָה
[78] **«bort fra mine øyne»** minneged 'enai / מִנֶּגֶד עֵינָי

For det andre synder de helt åpenlyst, uten å sky den hellige Gud (se 3,8.9). De øynene som må se syndene deres, lukker seg for bønnene deres.

Halvvers *b* er versets hovedledd, og verset skal forstås ut fra det. Her når Jesaja fram til det mest direkte og allmenne uttrykket, og derfor står dette leddet med rette som versets andre del. «Hold opp med å gjøre det som er ondt» er poetisk kort og kraftfullt. «Å gjøre ondt»[79] står i skarp motsetning til «å gjøre det gode»[80] i v. 17.

I v. 17 går Herren fra det negative til det positive: Etter det de skal legge av, kommer det de skal tilegne seg. Verset består av korte setninger på to ord hver, et verb og et objekt. Dermed blir talen en rekke korte, inntrengende formaninger, raskt etter hverandre (jf. 16,3.4). Jesaja går trinn for trinn fra det allmenne til det konkrete.

Verset deles med rette i to halvvers: De tre første setningene utgjør *a*, de to siste *b*. De to siste setningene er så parallelle at «vis voldsmannen på rett vei», som står mellom dem og de to første, må høre til *a*.

«Lær å gjøre det gode»[81]: Til nå har de l*æ*rt å gjøre ondt (se «yngel av ugjerningsmenn» i v. 4 og «deres onde gjerninger» i v. 16). De er så øvet i det onde at de ikke er i stand til å gjøre godt (Jer 13,23; 4,22). Men nå skal de l*æ*re å gjøre godt og få ferdighet i det, ved flid og stadig øvelse i gode gjerninger.

Jesaja begynner med det allmenne, «lær å gjøre det gode», og går så over til ett bestemt område, «legg vinn på det som er rett». Å gjøre det gode er først og fremst å legge vinn på det som er rett.

«Legg vinn på det som er rett»[82]: Iveren etter å gjøre godt må først og fremst vise seg i at de arbeider for å gjenopprette den retten de har trådt under føtter (se Amos 5,7, jf. v. 15). I «legg vinn på» ligger det, som i «lær», en ivrig streben (se 16,5; Amos 5,14; Sef 2,3; Jer 5,1, og særlig 5 Mos 16,20, jf. v. 18 f.).

'assjeru chamots (אַשְּׁרוּ חָמוֹץ) betyr ikke «gjør den undertrykte lykkelig» (Septuaginta, Vulgata), men «vis voldsmannen på rett vei» (egentlig «vis undertrykkeren til rette»). Det har to grunner. For det første

[79] **«Å gjøre ondt»** hara' / הָרַע

[80] **«å gjøre det gode»** hetev / הֵיטֵב

[81] **«Lær å gjøre det gode»** limdu hetev / לִמְדוּ הֵיטֵב

[82] **«Legg vinn på det som er rett»** dirsju misjpat / דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט, egentlig «søk rett»

betyr *chamots* (חָמוּץ) ikke «undertrykt», men «undertrykker», en som pleier å undertrykke (jf. *'asjoq* / עָשׁוֹק i Jer 22,3).

For det andre kan *'assjeru* (אַשְּׁרוּ) nok bety «gjør lykkelig» (Sal 41,3; Ordsp 3,18), men det passer dårlig her. Sammenhengen krever tanken «hjelpe» (Sal 72,3; 82,4; 35,10; Jer 21,12; 22,3). Ut fra Jes 3,12 og 9,16 ligger det da nær å forstå verbet som: «føre en inn på den rette veien og få ham til å holde seg der».

«Døm i den farløses sak» betyr ut fra v. 23*b* å undersøke den farløses sak og felle dom når han legger den fram for dem. De skal ikke lenger avvise ham og klagen hans, slik de har gjort til nå, så saken aldri ble undersøkt og aldri kom til doms (jf. Sal 82,3; 72,4).

Å ikke engang undersøke den farløses sak er urettens ytterste spiss; den rommer og forutsetter all annen urett. Derfor trenger Jesaja ikke legge til «og gi ham rett».

«Før enkens sak»[83] er kortformen av «før enkens strid» (jf. 51,22), valgt for korthets og parallellens skyld. Profeten mener ikke at de skal være enkens talsmenn eller advokater. Ut fra leddet foran skal de være hennes dommere, for det er dommerne han taler til i v. 17.

V. 18–20. Tredje strofe. Det milde, men nytteløse middelet til å føre Israel tilbake

V. 18–20. *Tilgivelse for de lydige, sverd for de gjenstridige*
V. 18: «*Kom og la oss gå i rette med hverandre, sier Herren. Om deres synder er som purpur, skal de bli hvite som snø, om de er røde som skarlagen, skal de bli som den hvite ull.*» V. 19: «*Dersom dere er villige og hører, skal dere ete landets gode ting.*» V. 20: «*Men er dere uvillige og gjenstridige, skal dere bli fortært av sverdet. For Herrens munn har talt.*»

Herren har anklaget israelittene og vist at anklagen holder, også mot den eneste innvendingen de kunne reise. Nå ber han dem gå i rette med ham, slik at det skal bli enda klarere for dem at det var de, og ikke han, som hadde ødelagt det gamle paktsforholdet. Herren kan trygt innby dem til en slik rettssak, for han har ingenting å frykte og er helt sikker på å få rett.

[83] **«Før enkens sak»** rivu almana / רִיבוּ אַלְמָנָה

Først og fremst vil han at de skal komme til syndserkjennelse, grunnvilkåret for all frelse, og gjennom den nå fram til forsoning med ham og til all den lykke loven lover.

Herren er nådig og trofast, og hans endelige mål er å gjenopprette paktsforholdet. Men først må de erkjenne at det var de som brøt pakten, for denne erkjennelsen er det første trinnet, selve døren inn til en gjenopprettet pakt.

Det er nettopp for å føre dem dit at han i v. 2–17 har anklaget dem og vist at anklagen er rettferdig. (V. 2–17 er bare til for det som følger, slik tonen i v. 2 f. allerede viste; selv de harde ordene i v. 4 og 10 var bare nåde.)

Nå tilbyr han å gå i rette med dem, for han vil ikke la noe stå uprøvd som kan føre dem til syndserkjennelse og forsoning. Vil de likevel ikke erkjenne synden, vil tilbudet i det minste ta fra dem enhver unnskyldning.

Jesaja går straks fra tilbudet i *a* til løftet i *b*. Det viser at syndserkjennelsen bare er et nødvendig trinn på veien mot en gjenopprettet pakt. Herren mener altså: Det er ingen tvil om at de vil bli funnet skyldige i rettssaken, men det er ikke det egentlige målet. Målet er at de skal erkjenne skylden og så ta imot den tilgivelsen han vil gi dem – en tilgivelse han tilbyr dem allerede nå for å lokke dem til syndserkjennelse.

Syndserkjennelsen kan komme på to måter: Enten tar de imot tilbudet og lar seg overbevise i rettssaken, eller så skjønner de straks, allerede ut fra selve tilbudet, at de må ha brutt pakten. For den som så frimodig vil gå i rette, må jo gi motparten inntrykk av at han har rett.

«La oss gå i rette»[84] er et poetisk uttrykk (jf. 43,26). «Om de er»[85] betyr: om det skulle vise seg at de er slik. Herren sier ikke bare «om det viser seg at dere *har syndet*», men «om det viser seg at dere *har gjort de største synder*».

De to om-setningene, «om deres synder er som purpur» og «om de er røde som skarlagen», slår to tanker sammen til én: om det viser seg at dere har syndet – ja, at dere har gjort de største synder. Og det har de virkelig gjort (v. 15 og 21); det kan det ikke være tvil om.

[84] **«La oss gå i rette»** nivvakhechah / נִוָּכְחָה

[85] **«Om de er»** im jihju / אִם יִהְיוּ

Gud tilbyr å tilgi syndene, om de så er de mest fryktelige. Slik vil han bevege dem enda mer til syndserkjennelse. Han viser hvor alvorlig han søker deres frelse, og at den er hans eneste mål. En så stor kjærlighet må knuse selv de hardeste hjerter. Samtidig vil han rydde bort en skjult vantro hos dem og på forhånd forebygge den fortvilelsen som lett kunne komme etter syndserkjennelsen og hindre målet hans.

Ingenting hindrer synderen mer i å komme til en dyp og sann syndserkjennelse enn en skjult frykt: frykten for å oppdage at han er en så stor synder at han ikke kan tro at Gud vil tilgi ham, og at han derfor må fortvile. Frykt for syndserkjennelse går alltid hånd i hånd med vantro.

Ordene *sjani* (שָׁנִי) og *tola'* (תּוֹלָע) er i verset gjengitt med «purpur» og «skarlagen», men egentlig betegner de stoff som er farget karmosinrødt med saften av kermesormen. Her, som i Klag 4,5, står de for karmosinrøde klær.

Den røde fargen står for syndene fordi den er fargen på blodet som utøses ved mord, og mordet er på en måte syndens spiss (se kommentaren til v. 15). Jesaja sikter her til de mange mordene stormennene i Juda begikk på hans tid (se v. 15 og 21; 4,4; 5,7). Sammenligningen med snø finner vi også i Sal 51,9, og sammenligningen med ull i Dan 7,9. Ordstillingen gjør kontrasten så skarp som overhodet mulig.

I midten møtes de to ordene som danner motsetningen; se kommentaren til v. 11.

I v. 19*a* viser villigheten seg i at de hører på Herren. Det gjør de når de 1) gir opp sin innbilte rettferdighet og lar seg overbevise om at de er syndere, 2) tar imot tilgivelsen som tilbys, og 3) forbedrer livet sitt.

«Skal dere ete landets gode ting»[86] betyr at de skal nyte de mange gode fruktene landet bærer, for det er et *godt*, et *overmåte godt* land, som *flyter med melk og honning* (2 Mos 3,8; 4 Mos 14,7 og andre steder; jf. Esra 9,12).

De skal ikke rammes av fiendtlige innfall der fremmede fortærer markens grøde (v. 20 og v. 7 ff.). Hvis de ikke omvender seg, *må* ordet i v. 7 gå i oppfyllelse: «Like for øynene på dere eter fremmede opp deres jord.» Men er de villige og lydige, skal det ikke skje.

[86] **«Skal dere ete landets gode ting»** tuv ha'arets tokhelu / טוּב הָאָרֶץ תֹּאכֵלוּ

«Sverdet»[87] i v. 20 betegner redskapet og står nesten som et adverb (jf. Sal 66,17). Som objektet i v. 19 står det med trykk først i setningen. Tanken samler seg framfor alt i dette ene ordet, og det sier i grunnen alt, for det sammenfatter v. 7 ff.

Versene 19 og 20 er helt parallelle, med samme ordstilling, fram til «skal dere bli fortært av sverdet». Dessuten danner to ord et ordspill: «dere skal ete»[88] og «dere skal bli fortært»[89]. I stedet for å fortære skal dere *fortæres*, og i stedet for å fortære *landets gode frukter* skal dere fortæres av noe *svært ondt*: sverdet. For å framheve denne parallellen har masoretene satt hovedskillet i v. 20 tidligere enn vi ellers ville vente.

Slik Moses legger liv og død fram for Israel i 5 Mos 30,15–20, gjør Jesaja det i v. 19 f. Generelt bygger versene helt på Mosebøkene. I v. 19*b* sammenfatter Jesaja løftene i 5 Mos 28,3 ff. og 3 Mos 26,3 ff., særlig v. 5 f. Med v. 19*a* jf. 3 Mos 26,21, og med «skal dere bli fortært av sverdet» i v. 20, jf. 3 Mos 26,25.

«For Herrens munn har talt» (v. 20): Dette er Herrens eget ord. Han holder det han har sagt, og han har makt til å gjennomføre det. Det dere har hørt, vil altså visselig skje. Omvend dere derfor, så dere får del i løftet hans og slipper straffen, som ellers uten tvil vil ramme dere.

Jesaja kjente at det ikke lenger var like tydelig i v. 19–20, fram til disse ordene, at det er Herren selv som taler (jf. v. 18*a*). Derfor avslutter han med denne bekreftende formelen, som også står i 40,5; 58,14 og Mika 4,4. Den enklere formen «for Herren har talt» står i 1 Kong 14,11; Joel 3,13; Obad 18 og Jes 25,8.

V. 21–23. *Den trofaste byen er blitt en skjøge*

V. 21–23: «*Å, at den er blitt en horkvinne, den trofaste byen! Full var den av rett, rettferd bodde der, og nå – mordere!*» (Caspari: «Hvordan er den blitt til en skjøge, den trofaste byen, full av rett, rettferdighet overnattet i den, og nå – mordere.») V. 22: «*Ditt sølv er blitt til slagg. Din vin er oppblandet med vann.*» V. 23: «*Dine førere er opprørere. De holder lag med tyver. Alle sammen elsker de bestikkelse og jager etter gaver. Den farløse hjelper de ikke til hans rett, og enkens sak tar de seg ikke av.*» (Ca-

[87] **«Sverdet»** cherev / חֶרֶב

[88] **«dere skal ete»** tokhelu / תֹּאכְלוּ, egentlig «fortære, ete»

[89] **«dere skal bli fortært»** te'ukkelu / תְּאֻכְלוּ

spari: «den farløses sak dømmer de ikke i, og enkens sak kommer ikke fram for dem»)

Vers 21 deles i to halvvers. Halvvers *b* begynner med «full»[90], ikke med «rettferdighet»[91], for «full av rett» og «rettferdighet overnattet i den» er tydelig to parallelle setninger, og motsetningen i *a* er avsluttet med «den trofaste byen». Vi kan heller ikke gjøre «full av rett» til en egen setning, for det er bare et adjektiv med sitt tillegg.

Verset utgjør én setning, med bare ett verb og ett utsagn: «er blitt til en skjøge». Dette utsagnet gjelder også halvvers *b*, selv om det trer litt i bakgrunnen der. «Full av rett» og «rettferdighet overnattet i den» forklarer bare ordet «trofast»[92] og knytter seg løst til det, men slik at halvvers *b* begynner etter et lite opphold.

«Rettferdighet overnattet i den» står i stedet for et adjektiv. Versets to siste ord danner en lignende setning, og til dem må vi underforstå «overnattet i den»: *I den overnattet rettferdighet, men nå mordere*. Leddet har allerede en motsetning i «hvordan er den blitt til en skjøge». Men den står for langt unna, og derfor får leddet en ny motsetning i «og nå – mordere».

Verset har preg av klagesang. Det ser vi allerede av det første ordet, «hvordan»[93], som er typisk for klagesangen (Klag 1,1; 2,1). Til samme preg hører det at subjektet først bare antydes og så kommer i et eget ledd. Det samme gjør den myke formen *mele'ati* (מְלֵאָתִי), «full», og alle a-lydene i første halvdel av verset.

Jerusalem kalles her *horkvinne*, men ikke på grunn av avgudsdyrkelse, slik det ellers nesten alltid er. Forholdet mellom Herren og Israel framstilles ofte som et ekteskap der Herren er Israels mann og Israel hans hustru; når Israel faller fra Herren til andre guder, er det derfor et ekteskapsbrudd (se 5 Mos 31,16; Jes 54; Jer 2; 3; Esek 16; 23; Hos 1–3).

Men her får byen dette navnet fordi urett og vold hersker i den, slik vi ser av v. 21*b* 23; 26; 27, og av at det i v. 2–20 ikke finnes det minste spor av avgudsdyrkelse.

[90] **«full»** mele'ati / מְלֵאָתִי
[91] **«rettferdighet»** tsedek / צֶדֶק
[92] **«trofast»** ne'emanah / נֶאֱמָנָה
[93] **«hvordan»** ekhah / אֵיכָה

Urett og vold regnes som ekteskapsbrudd av to grunner. For det første nekter Israel, hustruen, å lyde Herren, mannen, når det øver urett og vold. Slik bryter det den forpliktelsen det frivillig påtok seg da pakten ble sluttet (2 Mos 24,7; jf. 24,3 og 19,8). Og siden den pakten også var en ekteskapspakt (jf. 2 Mos 24,8 med Esek 16,8), bryter Israel troskapen både i pakten og i ekteskapet når det bryter denne forpliktelsen.

For det andre var roten til all urett og vold kjærlighet til verden og dens goder, og kjærlighet til noe annet enn Gud er ekteskapsbrudd. Jf. bruken av «drive hor»[94] i Sal 73,27 og 4 Mos 14,33, og av «horkarl»[95] og «horkvinne»[96] i Jak 4,4; Matt 12,39; 16,4; Mark 8,38.

«Er blitt»[97] viser at Israels forfall var en lang prosess som var fullført på Jesajas tid. «Trofast» gjelder troskapen i *ekteskapet*, slik motsetningen til «horkvinne»[98] viser; hva denne troskapen besto i, forklarer halvvers *b*.

«Rett»[99] er rettferdigheten slik den kommer til uttrykk i rettferdige dommer. Før ble det dømt i Jerusalem, og dømt rettferdig; nå blir det ikke engang dømt der (v. 23 og 17). «Rettferdighet»[100] er rettferdigheten som egenskap, slik den viser seg i dommene.

«Rettferdighet overnattet i den»: I Jerusalem hadde retten slått seg ned, ikke for en stund, men for godt; den var ikke en gjest i byen, men en innbygger, og Jerusalem var dens hjem. Verbformen betegner noe som varte i fortiden, og Jesaja tenker på Davids, Salomos og Josjafats tid; Josjafat hadde gjort store tiltak for rettspleien i Juda og Jerusalem (2 Krøn 19,5–11).

Mellom «og nå»[101] og «mordere»[102] må vi tenke oss en liten pause. Jesaja dveler et øyeblikk før han uttaler dette fryktelige ordet. Med sine to stavelser viser det hele den sørgelige forandringen i Jerusalem, og som en skarp pil skal det trenge dypt inn i folkets hjerte.

---

[94] **«drive hor»** zanah / זָנָה
[95] **«horkarl»** moichos / μοιχός
[96] **«horkvinne»** moichalis / μοιχαλίς
[97] **«Er blitt»** hajetah / הָיְתָה
[98] **«horkvinne»** zonah / זוֹנָה
[99] **«Rett»** misjpat / מִשְׁפָּט
[100] **«Rettferdighet»** tsedek / צֶדֶק
[101] **«og nå»** ve'attah / וְעַתָּה
[102] **«mordere»** meratsechim / מְרַצְּחִים

Det er bare ett ord, men det rommer alt, for mordet forutsetter alle mindre forbrytelser mot retten (se kommentaren til v. 15). Formen betegner mordere av yrke (jf. v. 15*b* og v. 17). Fra å være rettferdighetens hjem er Jerusalem blitt et tilholdssted for mordere, en morderhule (Jer 7,11).

Motsetningen mellom «mordere» og «rettferdighet» viser at Jesaja særlig tenker på justismord (jf. v. 15*b* og 17), men ikke bare det: Stormennene i Jerusalem var også mordere ved at de selv drepte, enda de i kraft av sin stilling skulle dømme og straffe mordere (jf. Hos 6,9). Dommerne i Jerusalem hadde ofte tatt imot bestikkelser for «*å slå noen i hjel og utøse uskyldig blod*» (5 Mos 27,25), for «*å utøse blod*» (Esek 22,12).

Et gammeltestamentlig eksempel på justismord er henrettelsen av Nabot (1 Kong 21), og den er også grunnen til at Akab blir kalt «morder»[103] i 2 Kong 6,32.

Allerede i v. 21 tenker Jesaja på dommerne. Det viser halvvers *b*, og særlig det siste ordet, «mordere». Slik glir v. 21 over i v. 22, som knytter seg direkte til dommerne. Det var først og fremst i fyrstene at Jerusalem hadde falt fra, for i en særlig forstand var fyrstene selve Jerusalem.

Fyrstenes forfall beskrives først i bilder (v. 22) og så i klartekst (v. 23). I v. 22 er tonen ennå klagende. I v. 23, der dommernes forbrytelser nevnes rett ut, slår den naturlig nok over i harmfull refselse.

Jer 6,27–30 bygger på halvvers *a* og v. 25, og Esek 22,18 f. bygger igjen på Jeremia (jf. også Sal 119, 119). Bildet i halvvers *a* er hovedbildet, siden bare det tas opp igjen i v. 25.

«*Ditt sølv*» er fyrstene dine. De var sølv – ikke fordi de var fyrster, men fordi de var fyrster *med et edelt og rent sinnelag* i det skilte de seg ut fra resten av folket og var et forbilde for det. Motsetningen i v. 23 viser hva dette sinnelaget går ut på.

«Slagg»[104] er de uedle metallene som opprinnelig var blandet med sølvet: kobber, jern, tinn og bly. Kobber og jern står i 48,4 for hardnakkethet og forherdelse (jf. Jer 6,28–30). Ordet betyr egentlig «det som viker bort», og metallene omtales slik fordi de smelter før sølvet og skilles fra det.

[103] **«morder»** meratseach / מְרַצֵּחַ

[104] **«Slagg»** sigim / סִגִים

«Vin»[105] kommer av et verb som betyr «supe» og brukes om drankere. Ordet betegner altså ikke vin generelt (den heter *jajin* / יַיִן), men sterk, ublandet vin, noe som også passer i sammenhengen. Her gjelder det likevel vinens kvalitet, og da faller den nedsettende bibetydningen bort.

«Oppblandet»[106] er i slekt med verb som betyr «å skjære av». Ordet betyr egentlig noe som er avkortet og dermed blitt forringet: Ren vin som er blandet med vann, har mistet noe av sin kraft og godhet. Kanskje spiller Jesaja her på omskjærelsen, som betegnet at det dårlige ble tatt bort – altså en forbedring (5 Mos 10,16; 30,6; Jer 4,4).

Fyrstene i v. 23 er «opprørere»[107]: De nekter stadig og hardnakket å bære lovens åk. Siden de er dommere, er dette åket for dem rettferdighet i rettspleien, som loven så ofte og så sterkt pålegger dem. Verbet betyr å vri nakken unna gang på gang for å slippe åket og tukten; det brukes om et sta dyr i Hos 4,16 og om en ulydig sønn i 5 Mos 21,18.20 (jf. Jes 30,1).

Ordspillet «dine førere er opprørere»[108] finnes også i Hos 9,15. Lyden endres bare litt, men fyrstenes sinnelag har endret seg sterkt; denne kontrasten framhever forandringen så skarpt som overhodet mulig.

Etter v. 22 skal ordene forstås slik: Før var de fyrster, nå er fyrstene dine opprørere. Ordet «fyrste»[109] er ikke i seg selv det motsatte av «opprører», men en israelittisk fyrste er det, for Israels fyrster i den messianske tiden skal «*styre etter rett*» (Jes 32,1).

Fyrstene i Jerusalem viser at de er opprørere mot Guds lov, ved at de holder lag med tyver. Det første uttrykket, «opprørere», framstiller synden deres som synd mot Gud, det andre som synd mot landsmennene deres. De holdt lag med tyver fordi de som dommere tok imot bestikkelser og hjalp ranerne mot den svake, fattige parten; på den måten fikk de del i rovet («*rov fra de fattige*» var i husene deres, Jes 3,14).

Jesaja kaller frimodig de mektige undertrykkerne for tyver, og han sier at dommerne som hjalp dem, holder lag med tyver – tross sitt

[105] **«Vin»** sove' / סֹבֵא
[106] **«Oppblandet»** mahul / מָהוּל
[107] **«opprørere»** sorerim / סוֹרְרִים
[108] **«dine førere er opprørere»** sarajikh sorerim / שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים
[109] **«fyrste»** sar / שַׂר

høye embete. Dette navnet viser svært treffende hvor foraktelig og simpelt hele sinnelaget deres var; de var virkelig slagg.

Som dommere hadde de med to parter å gjøre. Ordene «Alle sammen elsker de bestikkelse og jager etter gaver» beskriver hvordan de opptrer mot den ene parten, de rike og mektige undertrykkerne, og forklarer hvordan de kom til å holde lag med tyver. «Alle sammen»[110] betyr hver enkelt i fyrstestanden (se Jes 9,17; 15,3; 16,7 og andre steder), for fordervelsen omfatter hele standen. «Jage etter»[111] betegner en ivrig streben etter noe, enten det er godt eller ondt (Jes 5,11; Hos 12,2; Sal 119,150).

«Gaver»[112] står i flertall og viser at de stadig jaget etter gaver, ja gjorde det til et yrke, og til det passer verbet «jage» utmerket. De skulle jage etter rettferdighet (5 Mos 16,20), men jaget i stedet etter gaver.

Halvvers *b* beskriver hvordan de opptrer mot den andre parten, de maktesløse og hjelpeløse, og fullfører slik bildet av de slette dommerne. De er kjøpt og betalt av de rike undertrykkerne, og derfor dømmer de ikke i de svakes sak. Dette er den direkte følgen av at de «elsker bestikkelse og jager etter gaver». Verset er i hovedsak bygd opp som v. 17, for formaningen i v. 17 bygger på de forholdene som beskrives her.

Fjerde strofe. V. 24–31. Israel føres tilbake ved en straffedom

V. 24–26. *Herren renser byen og gjenoppretter retten*

V. 24–26: «*Derfor sier Herren Herren, hærskarenes Gud, Israels Veldige: Ve! Jeg vil stille min harme på mine motstandere og ta hevn over mine fiender.*» V. 25: «*Og jeg vil igjen ta meg av deg. Jeg vil smelte ut ditt slagg som med lutsalt og skille ut alt ditt bly.*» V. 26: «*Så vil jeg igjen gi deg slike dommere som i den første tiden, og rådgivere som i begynnelsen. Deretter skal du kalles rettferdighetens by, en trofast by.*»

Det er først og fremst dommernes opprørende ondskap, slik v. 23 skildrer den, som utløser domsforkynnelsen i v. 24. «Sier»[113] kommer

[110] **«Alle sammen»** kullo / כֻּלּוֹ
[111] **«Jage etter»** radaf / רֹדֵף
[112] **«Gaver»** sjalmonim / שַׁלְמֹנִים
[113] **«Sier»** ne'um / נְאֻם

av et verb som betyr «hviske» og framstiller Guds tale som noe som blir hvisket stille i profetens øre (jf. 5,9; 22,14; 50,4).

Jesaja hoper her opp alle de navnene som viser at Gud er Herren og den sterke; på den måten vil han skremme de urettferdige dommerne. Slik taler den som virkelig har makt til å gjøre det han sier, og som en derfor må frykte når han truer.

«Herren»[114] er en mer høytidelig betegnelse enn det vanlige *Adonai*. Jesaja bruker den flere ganger, alltid med trykk og sammen med «hærskarenes Gud» (se 3,1; 10,16.33; 19,4). Den betyr Herren i særlig forstand: alle herrers Herre (5 Mos 10,17), hele jordens Herre (Jos 3,11.13; Mi 4,13).

«Israels Veldige»[115] er den sterke Gud som hører Israel til, Israels Gud. Uttrykket bygger på 1 Mos 49,24 (se også Jes 60,16 og Sal 132,2).

«Ve»[116] uttrykker, som i v. 4, vrede og smerte. «Jeg vil stille min harme»[117] betyr egentlig «trøste seg»: Hevnen stiller vreden (Esek 5,13).

Guds harme strider slett ikke mot hans hellighet, men er tvert imot et nødvendig utslag av den. Menneskets harme er bare et bilde av Guds. Guds harme skiller seg fra menneskets på to måter: Det er ikke noe syndig i den, og den svarer til hans uendelige vesen. En utlegger skriver: «Talen er preget av en høyere grad av harme, som verken hviler eller lar noe hvile før hevntørsten er slukket.»

Gud kaller dem som undertrykker de fattige og svake, for *sine* motstandere fordi han tar seg av de undertrykte; han er farløses far og enkers dommer (Sal 68,6; jf. 5 Mos 10,17), og den som krenker dem, krenker ham (jf. Mi 2,9).

I v. 25 handler det ikke lenger om dommen, men om frelsen. Jesaja taler nå om Sion, ikke om de urettferdige dommerne. Sions renselse er en nådegjerning, selv om den skjer gjennom en hard og smertefull dom. Versene 24–26 følger v. 21–23 i omvendt rekkefølge: v. 24 svarer til v. 23, v. 25 til v. 22 og v. 26 til v. 21.

«Jeg vil igjen ta meg av deg» forutsetter at Gud hadde trukket sin nådige hånd tilbake og overlatt Israel til seg selv. Uttrykket betyr egentlig «føre sin hånd over»[118]. Her sier «over» bare at hånden virker

[114] **«Herren»** ha'adon / הָאֲדוֹן

[115] **«Israels Veldige»** 'avir jisra'el / אֲבִיר יִשְׂרָאֵל

[116] **«Ve»** hoj / הוֹי

[117] **«Jeg vil stille min harme»** nicham / נִחַם

[118] **«føre sin hånd over»** hesjiv jado 'al / הֵשִׁיב יָדוֹ עַל

på noen; sammenhengen avgjør om det er til skade eller til hjelp: til skade i Am 1,8 og Sal 81,15, til hjelp, som her, i Sak 13,7.

Slagget er her ikke Sions synder, men syndere i Sion. De var sølv, men er blitt slagg, og derfor får de nå rett og slett dette navnet. De skal fjernes ved dommen, enten ved at de omkommer eller ved at de føres bort som fanger.

«Smelte ut»[119] betyr: fjerne ved å smelte. «Lutsalt»[120] er pottaske. Blandet med olje tjente den som såpe, og den ble også brukt til å skille de uedle metallene fra de edle: Med lutsalt smelter metallblandingen lettere, og blyet blir raskt til slagg. Flertallet «bly»[121] betegner blyets enkelte deler. Blyet nevnes i stedet for slagget fordi slagget først og fremst består av bly. Sammenlign hele verset med Esek 22,19–22; Jes 48,10 og Mal 3,2–3.

Mens v. 25 taler om hva Guds nåde tar bort, taler v. 26 om hva den gir: Først fjerner Gud det onde for å frelse; så skaper han i sin nåde det gode (jf. 4,4–6). «Så vil jeg igjen gi deg … dommere»[122] betyr egentlig «jeg vil la dine dommere komme tilbake», det vil si: Jeg vil igjen gi deg dommere.

Med *dine dommere* mener Jesaja de vanlige dommerne folket selv valgte (5 Mos 16,18), til forskjell fra de ekstraordinære (Dom 2,16). Han mener ikke de dommerne Sion hadde på hans tid, for disse skal jo rammes av Guds hevn for sin urett (v. 21–24) og fjernes fra Sion, dels ved å bli drept, dels ved å bli ført i landflyktighet (v. 25).

Han mener de dommerne Sion må ha, slik enhver ordnet stat må det – ja, Sion trenger dem langt mer enn noen annen stat, for Sion er Guds stat og skal være rettferdighetens hjem.

«Som i den første tiden»[123] er en kortform for «som de dommerne du hadde i begynnelsen». Meningen er: Jeg vil igjen gi deg dommere som dem du hadde i begynnelsen (samme uttrykk i 1 Kong 13,6; Jer 33,7.11). «Rådgiver»[124] brukes særlig om kongens rådgivere. Men ordet brukes også i videre forstand om dem som styrer land og folk, øvrighetspersoner og eldste; i Mi 4,9 står det parallelt med «konge».

---

[119] **«Smelte ut»** 'etsrof / אֶצְרֹף

[120] **«Lutsalt»** bor / בּוֹר

[121] **«bly»** bedilim / בְּדִילִים

[122] **«Så vil jeg igjen gi deg … dommere»** ve'asjivah sjofetajikh / וְאָשִׁיבָה שֹׁפְטַיִךְ

[123] **«Som i den første tiden»** kevarisjonah / כְּבָרִאשֹׁנָה

[124] **«Rådgiver»** jo'ets / יוֹעֵץ

Her gjør Jesaja den gammeltestamentlige menighetens åndelige tilstand i de første tidene til det idealet som igjen skal nås. Etter utgangen fra Egypt fulgte underfulle bevis på Herrens allmakt og nåde, og ved dem våknet det en hjertelig kjærlighet til Gud i Israel (se 2 Mos 15; 19,8; 24,3.7; Jer 2,2). Den gang sto menn som Moses og Josva i spissen for Israel, og med dem de dommerne de hadde innsatt (2 Mos 18,21).

Også etter Josvas død var Israel ennå en tid i en bedre tilstand (Jos 24,16 ff.; Dom 2,7). Det samme gjaldt igjen fra Samuels tid til den siste delen av Salomos regjering, og likeså under kongene Asa og Josjafat og ypperstepresten Jojada.

Den messianske framtiden framstilles her bare som en gjenkomst av den gode, gamle tiden, for profetien ser tilbake på Israels tidligere historie og framstiller derfor frafallet som et forfall. Også Jer 33,7 og Mi 7,14 f. lover at det opprinnelige skal komme tilbake.

Skal du kalles: En utlegger skriver: «På nytt skal du få det æresnavnet som nå (v. 21) er blitt til et vanærende navn. Det skal du bære fra da av, og det skal uttrykke ditt innerste vesen.» *Rettferdighetens by* er den byen som framfor alle andre er fylt av rettferdighet, og som kjennetegnes av den.

Løftet gjelder hele den messianske tiden og ble første gang oppfylt i tiden like etter eksilet, da den gamle tiden virkelig kom tilbake. Esra var denne tidens Moses: Moses hadde innsatt eldste, og Esra innsatte dem på nytt (jf. Esra 7,25 med 2 Mos 18,21). Og i motsetning til tiden før eksilet holdt de eldste nå fast ved Guds ord og Herrens tjeneste.

En langt herligere oppfyllelse fikk profetien i Kristus og hans kirke (Sal 72,1 f.; Jer 23,5.6; 33,15.16), men den fullstendige oppfyllelsen er ennå ikke kommet; den hører til herlighetens rike på jorden.

V. 27–28. *Sion forløses, de frafalne går under*

V. 27–28: «*Sion skal bli forløst ved rett, og de omvendte der ved rettferdighet*.» (Caspari: «ved dom») V. 28: «*Men undergang skal ramme alle overtredere og syndere, og de som forlater Herren, skal omkomme*.»

Versene 27–28 følger igjen v. 24–26 i omvendt rekkefølge: v. 27 svarer til v. 25 f., særlig v. 25, og v. 28 til v. 24. I v. 25 lover Herren frelse gjennom en dom som renser Guds menighet for det onde. I v. 27 sier han hvem som skal bevares i denne dommen, skilles fra de onde og så arve løftet i v. 26, og hva slags folk de må være. Vilkåret er *rettferdighet*.

Gud hadde krevd rettferdighet av Sion som vilkår for at Sion skulle bli frelst uten straffedom (v. 17). Men siden har det vist seg at Sion ikke kan frelses på den måten (v. 21–23), og derfor har Gud måttet erklære at han vil frelse Sion gjennom en dom som fjerner de onde (v. 24 f.).

Men også nå er rettferdighet vilkåret for Sions frelse. Det står fast: Uten rettferdighet er det ingen frelse for Sion, og alle som fortsetter i sin urett, blir tilintetgjort. Ordene i v. 27 f. lyder som en ugjenkallelig dom.

Men v. 27 rommer også et løfte: Sion vil virkelig oppfylle vilkåret i dommens tid og bli frelst. Da skal det finnes folk i Sion som blir rettferdige gjennom dommen og bevares i den. Slik må det også være, for ellers måtte Gud tilintetgjøre Sion, og da ville han ikke holde løftene til fedrene og ikke være trofast.

Sion er her ikke alle israelittene som bodde der på Jesajas tid, men det ideelle Sion, som i dommens og frelsens tid får skikkelse i dem som lar seg føre tilbake til Herren gjennom dommen.

«Forløst»[125] betyr egentlig «løse ut, kjøpe fri» (se f.eks. 3 Mos 27,27; 4 Mos 3,46), og deretter «befri, frelse». I Mi 6,4 brukes ordet om utfrielsen fra Egypt. Israel skal komme i et nytt egyptisk fangenskap og igjen bli forløst av Gud (jf. Hos 13,14; Sal 130,7 f.).

Sions «omvendte»[126] er ikke de som vender hjem fra fangenskapet, men de som vender om fra synden til Herren, de som «*omvender seg fra overtredelse*» (*sjave fesja'* / 59,20 ,שְׁבֵי פֶּשַׁע). Rettferdigheten som Sion frelses ved, er ikke Sions verk, men Guds verk alene; se kommentaren til v. 16.

«Undergang»[127] i v. 28 betyr egentlig «brudd», for eksempel på en mur (30,14), og i overført betydning undergang for en by, et folk eller et enkelt menneske. Verbet «være» må underforstås (jf. 13,4; 26,9; 52,8). Uttrykkene i verset viser tilbake til v. 2 og 4.

Jesaja taler ikke om de frafalne generelt, men om de hardnakkede som ikke vil la seg føre tilbake gjennom dommen; de er de egentlige frafalne i Israel. «Alle»[128] betyr ikke «på samme tid», men «alle uten

[125] **«Forløst»** padah / פָּדָה
[126] **«omvendte»** sjavim / שָׁבִים
[127] **«Undergang»** sjever / שֶׁבֶר
[128] **«Alle»** jachdav / יַחְדָּו, egentlig «alle sammen»

unntak». «Skal omkomme»[129] er sterkere enn «undergang»: De slutter å finnes, de blir helt tilintetgjort.

V. 29–31. *Det de stolte på, går opp i flammer*
V. 29–31: «*For de skal få skam av de eikene som dere er så glad i. Dere skal bli til skamme ved de hagene som dere har valgt dere.*» (Caspari: «terebintene») V. 30: «*For dere skal bli som en eik med visne blad og som en hage uten vann.*» (Caspari: «som terebinter med visne blader») V. 31: «*Den sterke skal bli til stry, og hans verk til en gnist, og de skal begge brenne sammen uten at det er noen som slokker.*»

I v. 29 sier Jesaja hvorfor de hardnakkede synderne går under. De har store, prektige eiendommer som hele hjertet deres henger ved, og som de stoler på. Eiendommene gjør dem så trygge at de ler av alle profetenes trusler. Men i dommens tid skal eiendommene ikke hjelpe dem det minste; de skal selv bli ødelagt, og slik blir syndernes tillit gjort til skamme.

Eiendommene er så å si guden deres, som de søker hjelp hos (jf. Hab 1,11). De tror at folk som eier slikt, aldri kan gå til grunne, men dommens tid skal vise at de tok grundig feil. I v. 29 antydes allerede grunntanken i den andre profetien.

Uttrykket «bli til skamme ved»[130] brukes særlig når tilliten til avgudene blir skuffet (se f.eks. Jer 48,13). Syndernes prektige eiendommer er her deres avguder, som de elsker og stoler på slik man gjør med en avgud (jf. Sal 49,7; 52,9; Ordsp 11,28; Jer 49,4).

Terebintene står for hele deres prakt. De hadde for det meste skaffet seg de store eiendommene ved å rane fra de svake (se 3,14; 5,8; Mi 2,2), enten som voldelige undertrykkere eller som bestikkelige dommere (se v. 21). Terebinten er alltid grønn og var derfor svært yndet blant de luksuselskende stormennene i Juda.

Jesaja begynner i tredje person fordi han fortsetter v. 28, men går straks over til andre person. Det er jo de hardnakkede synderne han taler til, de som skal gå under tross sine prektige hager.

Som dere er så glad i: Lysten på prektige eiendommer hadde ofte forført dem til å bryte ikke bare det tiende, men også det sjuende, ja det femte bud (jf. 1 Kong 21). *Som dere har valgt dere*: Hagene var den

[129] **«Skal omkomme»** jikhlu / יִכְלוּ
[130] **«bli til skamme ved»** bosj min / בּוֹשׁ מִן

delen de hadde valgt seg og var fornøyd med, men det var Gud som skulle ha vært deres del (Sal 16,5; 119,57).

Terebintene og hagene er her høyst sannsynlig ikke tenkt som steder der avgudene ble dyrket. Det er riktignok den vanlige oppfatningen, og en rekke steder kan anføres for den, men to ting taler mot den. For det første kunne Jesaja lettere komme på sammenligningene i v. 30 hvis han i v. 29 omtalte terebintene og hagene som de rikes yndlingseiendommer, enn hvis han nevnte dem som steder for avgudsdyrkelse. Da passer også tanken i v. 30 bedre til v. 29.

For det andre har resten av kapitlet ikke den minste hentydning til avgudsdyrkelse; bare urett blir refset, slik det også er i kap. 5, som er så parallelt med kap. 1. (For den vanlige oppfatningen kan det vises til 57,5; Hos 4,13; Esek 6,13, jf. 5 Mos 12,2; 1 Kong 14,23; 2 Kong 16,4 og lignende steder; videre Jer 10,14; 51,17; 48,13; og Jes 44,9; 41,24; Dom 10,14, jf. Jos 24,22 og Jes 65,12; 66,4.)

Vi må likevel ikke tro at folket i Juda ikke dyrket avguder, eller bare gjorde det i liten grad, da kapitlet ble skrevet. To ting taler mot det.

For det første er refselsen av uretten i kapitlet bare et eksempel: Jesaja viser at folket har falt fra Gud ved å trekke fram én synd som står for alle, uretten mot de svake og hjelpeløse. For ham er den synd framfor noen fordi loven forbyr den så ofte og så sterkt, og fordi den er en himmelropende forbrytelse – en forbrytelse som dessuten er vanligere og grovere i Østen.

For det andre taler kap. 2–4, som er fra samme tid som kap. 1, om utbredt avgudsdyrkelse. Også Am 2,4; 5,5; 8,14 og andre steder viser at det ikke var så lite avgudsdyrkelse under Ussia.

Ifølge v. 30 skal tilliten deres til terebintene – det vil si til de vakre eiendommene og all prakten – bli skuffet. De ventet å være vernet mot undergang fordi de eide dem. I stedet skal de bli lik terebintene: De skal selv bli ødelagt, som terebintene og sammen med dem (jf. 31,3).

Nettopp ved dette viser det seg («for», ki / כִּי) at terebintene ikke har gitt dem den hjelpen de ventet. Den som setter sin lit til det tomme, blir selv tom (Jer 2,5) og dras inn i samme skjebne.

«Visnende med hensyn til sitt løv»[131] betyr: med løv som visner. 'Aleh (עָלֶה) betyr egentlig «blad» (1 Mos 8,11), men står her samlet for

[131] **«Visnende med hensyn til sitt løv»** novelet 'aleha / נבֶלֶת עָלֶהָ

«løv» (som i Sal 1,3; Jer 17,8; Esek 47,12). Terebinten er eviggrønn, og løvet visner først når treet er helt dødt. Undergangen deres skal altså bli så fullstendig at det ikke er noe håp om å reise seg igjen. Sammenlign bildet i halvvers *a* med Sal 1,3; 92,13 og Jer 17,8.

I det hete og tørre Østen er en hage uten vann en hage der alt er dødt (se det motsatte bildet i 58,11 og Jer 31,12). Forholdet mellom v. 30 og v. 29 ligner forholdet mellom v. 10 og v. 9. Det er typisk for Jesaja å vinne en ny tanke ved å gi en tanke han nettopp har uttalt, en ny vending.

Det Jesaja sa i bilder i v. 30, sier han i v. 31 med rene ord. Den mektige kalles trolig «den sterke»[132] fordi profeten ennå har bildet i v. 30a for øye; ordet brukes nemlig om eiketreet i Am 2,9.

Den sterkes «verk»[133] er ikke hans *avgud* (jf. 44,12.15; 2,8; Mi 5,12 og andre steder). Kapitlet taler ikke om avgudsdyrkelse, i hvert fall ikke så tydelig at den i v. 31 kan nevnes som grunnen til at de mektige går under. Det er heller ikke hans *syndige gjerninger*, for om dem kan det vanskelig sies at de brenner opp.

Verket er *alt han har skaffet seg*: husene, hagene osv. Det blir årsaken til hans undergang fordi han har fått det ved vold og urett, og fordi synd henger ved det; i eiendommen hans har synden så å si tatt håndgripelig form. Ordet brukes på samme måte i Ordsp 21,6 (jf. *ma'ase* / מַעֲשֶׂה i Jer 48,7 og Jes 65,22).

Det de mektige har skaffet seg, skal ikke bare være ute av stand til å verne dem når ulykken kommer (v. 29). Det skal tvert imot føre dem i undergang (v. 31), for de skal straffes for alle misgjerningene de gjorde for å skaffe seg det. Slik forsterker v. 31 tanken i v. 29.

Den sterke og *stry* står i slående motsetning. Nå ligner de mektige – i hvert fall i det ytre – sterke, kraftige terebinter som ingen ild kan fortære. Men i dommens tid skal de bli til stry, det som minst av alt kan stå imot ilden, og som brenner raskest. Ellers brukes vanligvis *agner* i dette bildet (se 47,14; Ob 18; Mal 4,1) eller *høy* (5,24).

Ikke bare de selv går til grunne, men også gjerningene deres, som var årsaken til undergangen. Begge rammes av samme tilintetgjørelse, og ilden dør med det den har tent på. Når gjerningene fører undergang over dem som gjorde dem, fører de den også over seg selv.

[132] **«den sterke»** hechason / הֶחָסֹן

[133] **«verk»** po'al / פֹּעַל

Siden v. 31 sammenfatter både v. 29, om eiendommene som blir ødelagt, og v. 30, om eiernes undergang, avslutter verset kapitlet svært passende. «Uten at det er noen som slokker»[134] kan sammenlignes med Jer 4,4; 21,12 og med «og ingen redder»[135] i 5,29.

[134] **«Uten at det er noen som slokker»** ve'en mekhabbe / וְאַיִן מְכַבֶּה
[135] **«og ingen redder»** ve'en matsil / וְאֵין מַצִּיל

Andre profeti. Kap. 2–4. Israels falske og sanne herlighet

a. Profetiens innhold, grunntanke, inndeling og tankesammenheng

Israel har et stort løfte: En gang, i den fjerneste framtid, skal alle folk forlate sine falske guder og all sin falske herlighet og strømme til Israels hovedstad, som da skal være som en by på et høyt fjell, midtpunktet for Guds rike på jorden. Dit skal folkene komme for å lære den sanne Gud å kjenne, og med det få den sanne herligheten (v. 2–3). Etter denne store forandringen skal all ufred og krig på jorden opphøre for alltid (v. 4).

Dette folket har fått det store løftet, og allerede nå har det lyset og herligheten som alle andre folk først skal få ved dagenes ende; i det har det en sikker garanti for at den langt større herligheten som er lovet, skal komme. Måtte Israel bruke dette lyset og gjøre sin nåværende og framtidige herlighet til sin egen! (v. 5).

For nå har Herren allerede måttet beslutte å forkaste folket. Det har gjort det stikk motsatte av det et folk med den sanne herligheten og løftet om en langt større herlighet burde gjøre: Det har forlatt den sanne herligheten og kastet løftet fra seg for å gi seg hen til hedningefolkenes falske herlighet. Slik har det motsatte av løftet skjedd.

Hedningefolkene strømmer riktignok til Sion, men ikke for å lære den sanne Gud å kjenne og få den sanne herligheten og et fredelig sinn. De kommer med sin verdslige herlighet, gull og sølv, med sitt krigerske sinn, hester og vogner, og med dyrkelsen av sine falske guder og hele det hedenske vesenet som hører med (v. 6–8).

Grunnen til at Israel har gitt seg hen til den falske, verdslige herligheten, er menneskets hovmod, som tar til seg en høyhet som ikke tilkommer det. Dette hovmodet skal Herren ydmyke i en stor dom, og da skal han som høyheten tilhører, alene være den Høye (v. 9–11).

Herren har nemlig fastsatt en dag da han skal ydmyke alt som er høyt, sterkt og vakkert i verden, både det som finnes i naturen, og som mennesket så ofte misbruker i sitt hovmod, og det som menneskelig kraft og kunst har skapt. Slik vil han ydmyke menneskets stolthet og ta tilbake den høyheten det har tilranet seg (v. 12–21). Måtte israelittene derfor holde opp med å stole på mennesket, som er så forfengelig! (v. 22).

Herren skal en gang holde dom over hele verdens herlighet, og derfor burde Israel ikke stole på det svake mennesket. Vi kan slutte oss til denne allmenne dommen av at han i nær framtid skal holde en særskilt dom over Jerusalem og Juda, en dom som har sin grunn i den allmenne.

Alle støttene for staten skal tas bort (3,1–3): både den store rikdommen på alle livets goder og de mange virkelig eller tilsynelatende fremragende mennene som nå styrer og pryder den. Begge deler gjør folket stolt og gir det falsk trygghet. Da skal de mest udugelige og foraktelige få makten. Et fryktelig anarki skal bryte ut, en krig av alle mot alle, og all den menneskelige ordningen Gud har innstiftet, skal styrtes (v. 4–5).

Nøden skal være så stor at folket nesten vil tvinge en mann til å bli fyrste fordi de tror at han ennå ikke har mistet alt; de vil at han skal ta resten av staten under sitt vern. Men han lar seg ikke overtale, for i virkeligheten har han ikke engang det lille de trodde å finne hos ham, og som de mente var nok til at han kunne lede staten (v. 6–7).

Denne staten, som nå er så stolt og prektig, skal styrte forferdelig sammen på grunn av de mange syndene i Jerusalem og Juda, som er begått med sodomittisk frekkhet (v. 8–9). For det er en guddommelig lov at det må gå den rettferdige godt og den ugudelige ille (v. 10–11).

Framfor alt er Israels fyrster fordervet; de som skulle lede folket, fører det vill (v. 12). Derfor vil Herren, verdens dommer, gå i rette med dem og stille dem det fryktelige spørsmålet: Hvorfor har de i sin grådighet ranet og undertrykt folket så hardt, enda han hadde satt dem til å sørge for det? (v. 13–15).

Tidens grunnsynd, å gi seg hen til den falske herligheten, viser seg særlig hos kvinnene, som har altfor stor innflytelse. Den viser seg i pyntesyken og lysten på utenlandske klær, i koketteri, overdådighet, frekkhet og stolthet. Derfor vil Herren (ved plyndrende fiender) ta fra dem all pynten og kle dem i de ringeste og usleste klær. Han vil også (ved sykdom) gjøre skjønnheten deres til vansirende stygghet og overgi dem (som fanger) til (fiendtlige soldaters) vanærende behandling (v. 16–24).

Sions unge menn skal falle i krig, og da skal byen som var så full av liv, bli øde og tom, og kvinnene skal være sju ganger så mange som mennene (3,25–4,1).

Når Israels falske, verdslige herlighet og falske vern slik er fjernet, skal Herren skape den sanne, åndelige herligheten og det sanne, åndelige vernet i folket. De som er igjen etter dommen, skal ikke lenger pynte seg med verdslig og fremmed herlighet og være stolte av den, men prydes av Herrens spire og landets frukt: den messianske kongen som skal fødes og regjere i den tiden (4,2).

Dommens rensende ild skal ta bort syndens skitt hos Sions menn og kvinner, og da skal de være helt hellige (4,3–4). Denne nye, åndelige herligheten skal ikke vernes med verdslige midler, slik den falske ble, men vernes mot alt ondt ved at Herren er til stede på Sion i en røyk- og ildsøyle, som i begynnelsen (4,5–6).

Profetiens grunntanke er: *Herren vil tilintetgjøre Israels nåværende falske herlighet og i stedet skape den sanne herligheten i folket*. Motsetningen mellom falsk og sann herlighet går gjennom hele profetien, og vi kan derfor kalle profetien *Israels falske og sanne herlighet*.

Profetien har to deler av ulik lengde: 2,2–4,1 og 4,2–6. Den første inneholder formaning (2,5.22), men først og fremst refselse og trussel. Den andre inneholder løfte, et løfte som står i skarp motsetning til refselsen og trusselen i den første.

Den første delen består igjen av to avsnitt: 2,2–3,7 og 3,8–4,1. Her finner vi bare refselse og trussel, siden løftet er spart til den andre delen. Refselse og trussel utvikles to ganger, én gang i hvert avsnitt.

Den første runden, som slutter med 3,7, er den eneste som også inneholder formaning. I 3,1–7 når profeten fram til den direkte trusselen mot Israel, som er trusselens andre og siste trinn i dette av-

snittet. Med 3,8 begynner den andre runden: Her refser han på nytt, noe han ikke har gjort siden 2,6–8.

Først i den andre runden refser og truer han også enkelte grupper i folket, etter at han har refset og truet folket som helhet (v. 8b–9b). Gruppene er øvrighetspersonene (3,12–15) og kvinnene (3,16–4,1). Vi kan derfor kalle 3,8–4,1 det spesielle avsnittet og 2,2–3,7 det alminnelige.

I det andre avsnittet veksler refselse og trussel tre ganger (jf. 3,9b med 3,8b og 9a, 3,13–15 med 3,12 og 3,17 ff. med 3,16). Det passer med at ikke bare folket som helhet blir refset her, men også to grupper i det. I 2,2–3,7 følger trussel på refselse bare én gang.

Vers 3,8a sammenfatter kort innholdet i 3,1–7 og viser tilbake til 3,1 og særlig 3,6b. Slik binder verset det andre avsnittet til det første, og særlig til høydepunktet i det, 3,1–7.

Rekkefølgen i det andre avsnittet er på en måte omvendt. Det første avsnittet begynner med refselse og slutter med trussel. Det andre begynner med trusselen, som er resultatet av det første avsnittet, og går så over til å skildre synden som grunnen til straffen. Riktignok vender profeten straks tilbake til trusselen, slik at også 3,8–4,1 i grunnen begynner med refselse og slutter med trussel, akkurat som 2,2–3,7.

Det første avsnittet består av tre strofer: 2,2–11; 2,12–22 og 3,1–7.

Den første strofen, 2,2–11, har fire ledd:

1. Løftet om Israels framtidige, åndelige herlighet (2,2–4). Løftet gir folket en dobbel sann herlighet allerede nå, og det har en tredje herlighet som forutsetning og grunn.
2. Formaningen om å tilegne seg denne tredje herligheten, og med den også den doble (2,5). Formaningen er målet for løftet, og løftet skal være motivet for den.
3. Refselsen fordi Israel har gitt seg over til den falske, verdslige og hedenske herligheten (2,6–8). Dette er grunnen til formaningen.
4. Trusselen om en allmenn dom over all falsk herlighet, der Gud skal ydmyke menneskenes hovmod, som er roten til den (2,9–11). Trusselen følger av Israels synd i 2,6–8, og den innebærer allerede at Gud vil ydmyke Israels hovmod ved å dømme dets verdslige herlighet.

I 2,2–11 finner vi altså allerede alle elementene i kap. 2–4. Men trusselen er ennå ikke blitt den direkte trusselen mot Israel; det blir den

først i den tredje strofen, 3,1–7, selv om ordene «du har forkastet ditt folk» i 2,6 foregriper den. Løftet er heller ikke til stede i egentlig forstand.

Løftet i 2,2–4 står nemlig ikke der for sin egen skyld, slik løftet i 4,2–6 gjør, og det er heller ikke Jesajas eget løfte. Israel har fått det gjennom en annen profet, og Jesaja siterer det for å knytte formaningen og refselsen til det. Løftet er utgangspunktet: direkte for formaningen i 2,5, mer indirekte for refselsen i 2,6–8. Refselsen er målet for hele 2,2–11, og den er det som har framkalt alt som går foran.

Det profeten så i sin egen tid, og som drev ham til å tale, var at folket hadde gitt seg over til den falske, fremmede herligheten. Han ville framfor alt formane dem til å holde opp med det. For at formaningen skulle trenge inn og om mulig føre fram, taler han først om den sanne, åndelige herligheten som tilhører Israel, ja, om denne herligheten i dens høyeste fullendelse.

Den fullendte herligheten skal riktignok først komme i den fjerneste framtid. Men å ha løftet om den er i seg selv en herlighet, som Israel kan eie i håp allerede nå. Dessuten eier folket virkelig det som skal føre fram til den: Guds lov og ord (2,3), som er et lys (2,5, jf. Ordsp 6,23 og Sal 119,105).

Jesaja har også en annen grunn til å minne israelittene om dette løftet: Blant dem skjer nå det stikk motsatte av det som ifølge løftet en gang skal skje. Skildringene i 2,2–4 og 2,6–8 har begge tre vers. De svarer til hverandre trekk for trekk og står som bilde og motbilde på hver sin side av formaningen i v. 5.

Masoretene har med rette satt et «lukket avsnittsskille»[1] mellom v. 4 og v. 5. Den lånte teksten i 2,2–4 er tydelig skilt fra Jesajas egne ord i v. 5 ff., og profeten har nok holdt inne et øyeblikk etter v. 4.

Strofen slutter med straffeforkynnelsen i 2,9–11, som også har tre vers, slik at hele strofen får ti (3 + 1 + 3 + 3). Fordi straffeforkynnelsen er så viktig, blir den utdypet i neste strofe (2,12–21). De to forholder seg som tema og utlegging, noe vi allerede ser av det begrunnende «for»[2] som innleder v. 12.

Derfor blir v. 11 for det meste gjentatt ord for ord i v. 17, og v. 10 blir gjentatt i v. 19 etter tanken og delvis etter ordlyden (jf. også v. 9a

[1] **«lukket avsnittsskille»** setuma / סְתוּמָה
[2] **«for»** ki / כִּי

med v. 17). Slik går v. 9–11 nesten helt igjen i v. 12–21. Vers 12 knytter seg tydelig til v. 11: Det profeten bare antydet i v. 9–11, vil han nå tale grundig om, nemlig Herrens dag og dommen over alt som er høyt og opphøyd.

Her forkynner han likevel ikke det vi kunne vente, nemlig dommen over *Israels* hovmod, som er grunnen til folkets hang til falsk herlighet. Han forkynner først dommen over roten til *all verdslig herlighet*: *menneskets* hovmod. Slik gir han trusselen mot Israel en dypere begrunnelse.

Hver enkelt dom har sin grunn i den allmenne dommen: En gang skal Gud fullt ut åpenbare sitt hat mot all verdslig herlighet, og dette må han allerede nå vise i det enkelte. Hvis all verdens herlighet skal forgå fordi Gud alene skal være herlig, må også Israels nåværende herlighet tilintetgjøres.

Hoveddelen av den andre strofen, 2,12–21, har to deler: v. 12–17 og v. 18–21. Den første delen har tre ledd: innledningen i v. 12; avslutningen i v. 17, som vender tilbake til v. 11; og de fire versene 13–16. Med eksempler fra naturen (v. 13–14) og fra menneskenes verden (v. 15–16) viser disse versene hvordan Gud på sin dag skal ydmyke alt som er høyt. Den andre delen, v. 18–21, er et slags tillegg som ligner temaet i v. 9–11, og profeten vender her tilbake til det. I v. 18 vier profeten først et eget ord til avgudene. Verset viser tilbake til v. 8, slik v. 15 og 16 viser tilbake til v. 7, og det er så kort at det passer godt til hvor tomme avgudene er.

I v. 19 vender han tilbake til v. 10 og taler om frykten som skal gripe avgudsdyrkerne på Herrens dag, når avgudene har sviktet dem. Dette fører ham i v. 20 over til hvor foraktelig de da skal behandle avgudene, som ikke kan hjelpe dem i nøden. Til slutt, i v. 21, kommer han enda en gang tilbake til denne frykten. Den er det sterkeste beviset på avgudenes avmakt og viser tydeligst hvor dypt dyrkernes stolthet skal ydmykes – en passende avslutning.

Så følger v. 22 med enda en formaning, knyttet til v. 12–21. Verset står på en måte mellom v. 12–21 og strofen 3,1–7: Det danner overgangen, og 3,1 knytter seg direkte til det. Likevel hører verset i det vesentlige til det foregående, og regnet slik danner det den andre delen av strofen i v. 12–22.

Formaningen i v. 22 springer ut av dommen over all menneskelig høyhet. I den første strofen står formaningen i midten, i den andre på slutten. Den andre strofen er bare en utdyping av den første; det ser vi særlig av at de to strofene slutter likt. Derfor er det nesten som om formaningen sto etter v. 11, slik at den første strofen hadde formaning både i midten og på slutten.

Men profeten satte den ikke der. Han ventet til han fullt ut hadde utviklet det som bare var antydet i v. 9–11, for først da var formaningen virkelig begrunnet og fikk full tyngde.

Med v. 22 er formaningen i profetien avsluttet. I v. 2–5 skal Israels store framtidige herlighet bevege folket til å vende tilbake til den sanne herligheten, mens tilintetgjørelsen av all menneskelig herlighet i v. 9–22 skal bevege det til å vende seg bort fra den falske. Der lokker profeten, her advarer han.

Advarselen begrunner han i den tredje strofen, 3,1–7, som taler om den særskilte dommen over Israels falske herlighet i den nærmeste framtid. Denne herligheten består av to ting: overflod av livets goder og mange fremragende menn. Jesaja taler derfor først i v. 1b om at godene skal tas helt bort, og så i v. 2–3 om at mennene skal tas bort.

Godene nevner han bare i forbifarten, mens han omtaler mennene grundigere. Det har to grunner: For det første hadde slutten av den andre strofen særlig vakt tanken på dem. For det andre besto Judas og Jerusalems herlighet først og fremst i de mange fremragende mennene som bar statens stolte byggverk.

I v. 1–3 er dommen negativ: Israels ledere, for det meste sanne ledere, blir tatt bort. I v. 4 føyer Jesaja til en positiv dom: I stedet vil Herren gi folket barnaktige og tyranniske skinnledere. I v. 5 nevner han følgen av begge dommene, et fryktelig anarki. I v. 6–7 tegner han så et lite genrebilde av de fortvilte og forgjeves forsøkene på å bøte på mangelen på ledere. Dermed er bildet i v. 1–7 fullført.

Med v. 8 begynner andre halvdel av første del, som også har tre strofer: v. 8–12, v. 13–15 og v. 16–4,1. I v. 8–11 sammenfatter Jesaja ennå hele folkets synd og straff, men i v. 12 går han over til synden hos enkelte grupper: øvrighetspersonene og på en måte også kvinnene. Strofen er derfor innledningen til de to neste, og sluttverset angir temaet for dem.

Fra v. 13 til 4,1 forkynner Jesaja dommen over disse to gruppene. Øvrighetspersonene rammes fordi de som ledere hadde størst ansvar for folkets ferd. Kvinnene rammes fordi den synden profetien egentlig refser – hangen til falsk herlighet – viste seg tydeligst hos dem, og fordi de nok også hadde stor innflytelse.

Han nevner øvrighetspersonenes synd først, slik deres stilling tilsa, men truer dem ikke med noen egentlig straff. Kvinnenes straff, derimot, omtaler han utførlig. Grunnen er at øvrighetspersonenes synd bare indirekte henger sammen med den synden profetien refser, mens kvinnenes synd er nettopp den.

Mot slutten av den tredje strofen, i 3,25 f., går profeten fra kvinnene over til hele folket. Folket framstilles her som en kvinne, og når mennene er døde, består det for det meste av kvinner. I sluttverset 4,1 vender han likevel tilbake til kvinnene. På en måte hadde han aldri forlatt dem, for etter dommen skulle Sion for det meste bestå av kvinner.

Profetiens andre del, løftet i 4,2–6, er dens sjuende strofe. Profetien begynner altså med løfte og slutter med løfte.

b. Profetiens avfattelsestid

Det er ingen tvil om når profetien ble til: under Ussia og Jotam. Det ser vi av at den jødiske staten blomstret sterkt da kap. 2–4 ble uttalt (2,7–8.15.16 og 3,2–3.18 ff.), mens det var helt slutt på denne velstanden like etter at Akas ble konge (se innledningen, avsnitt 1). Det samme viser tre andre forhold: Profetien truer ikke med noen bestemt fiende, den handler bare om Jerusalem og Juda, og den refser verken frykt for eller tillit til verdslige makter.

Mer presist ble profetien til under Ussia. Det viser plasseringen foran kap. 6 og forholdet til dette kapitlet. I kap. 2–4 formaner profeten ennå, om enn mindre uttrykkelig enn i kap. 1; i kap. 5 lar han bare folket dømme seg selv og truer det med straff, og kap. 6 er egentlig ikke lenger rettet til folket.

Noen anfører to grunner for at profetien skal være fra Akas' tid, men ingen av dem holder. Den første er avgudsdyrkelsen som refses i 2,8. Men slik avgudsdyrkelse var utbredt i Juda allerede under Ussia, ikke først under Akas; det viser Am 2,4; 5,5; 8,14; Hos 4,13 og Mi 1,5.13 (se *Beiträge*, s. 251–71). Den andre er 3,12, men dette verset taler ikke

om den unge Akas; det taler om Judas gamle, men barnaktige dommere (se kommentaren til 3,12).

c. Om forholdet mellom Jes 2,2–5 og Mi 4,1–5

Jes 2,2–4, og delvis v. 5, finnes også i Mi 4,1–5. Hvem uttalte da disse ordene først: Jesaja, Mika eller en eldre profet som begge har øst fra?

Særlig to ting taler for at Jesaja ikke er den egentlige forfatteren:

1. Jesaja bruker tydelig profetien som et middel til et mål: å bevege Israel til å tilegne seg sin sanne, åndelige herlighet. Da er det langt rimeligere at han har brukt en profeti som allerede var kjent, enn at han selv laget en ny til dette formålet.
2. Profetien begynner med *vav consecutivum* (ו), som knytter den til noe foregående, og det tyder på at den er tatt ut av en større sammenheng. Historiske bøker kan begynne slik (f.eks. Rut 1,1; Est 1,1), men det er ikke kjent at profetier gjør det. I historiske bøker er det lett å forklare: Enhver hendelse er en fortsettelse av det som skjedde før, et bruddstykke av historien. I profetier er det ikke så lett.

Men det byr også på en vanske å regne Mika som den opprinnelige forfatteren. Ifølge Jer 26,18 må Mika ha uttalt Mi 4,1–5 under Hiskia. Men Jes 2–4 ble uten tvil uttalt allerede under Ussia, og da kan Jesaja tilsynelatende ikke ha øst fra Mika.

Vansken kan likevel løses. I Mikas bok er kjernen av talene han holdt under Jotam, Akas og Hiskia – de tre kongene han ifølge Mi 1,1 virket under – arbeidet sammen til ett hele. Jer 26,18 taler trolig om at denne helheten ble lest opp i templet under Hiskia.

Det kan vi slutte av at Jeremia bruker Mikas bok på en svært påfallende måte i Jer 7–9, mens han ellers bare sjelden bruker den. Jer 7–9 er en profeti han uttalte i templet, og den er nær beslektet med profetien i kap. 26. Jf. Jer 7,4.8.14 med Mi 3,11; Jer 7,29 med Mi 1,16; Jer 8,15 med Mi 1,15; 2,4; Jer 8,19 med Mi 4,9; Jer 9,4.5 med Mi 7,5; Jer 9,11 med Mi 3,12; Jer 9,19.20 med Mi 2,4.

Mika hadde altså uttalt 4,1–4 allerede før Hiskias tid, i en annen sammenheng. Ifølge Mi 1,1 kan det ha skjedd under Jotam; påstanden om at dette verset er uekte, er dårlig begrunnet. Kanskje skjedde det mens Jotam styrte for sin far Ussia, som var blitt spedalsk

(2 Kong 15,5) – altså i Ussias siste år, samtidig med at Jesaja må ha uttalt kap. 2–4.

(2 Kong 8,16 viser at tiden en kronprins var medregent, kunne regnes med i hans regjeringsår. Og ut fra hvordan israelittene så på de spedalske og behandlet dem, var Ussia fra da av så godt som ikke lenger konge, ja, så godt som død; se 3 Mos 13; 2 Kong 7,3.10.)

Jer 26,18 sier ikke at Mika bare profeterte under Hiskia, men sikter til at boken hans, som først ble skrevet da, ble lest opp i templet. Formen Mikha (מִיכָה) *i Mi 1,1 forekommer allerede i Dom 17–18 og 2 Sam 9,12 (Mikha' / מִיכָא). Og profetien om at de to israelittiske hovedstedene skal gå under, er virkelig høydepunktet i trusselen i Mikas bok, slik Mi 1,5; 3,12 og Jer 26,18 ff. viser.*

Jesaja må da straks ha tatt i bruk profetien som medprofeten hans hadde uttalt – han profeterte også side om side med Mika i Hiskias første år (jf. Jes 28 ff. med Jer 26,18 ff.).

Innholdet i profetien vakte og måtte vekke stor oppmerksomhet. Også trusselen i Mi 3,12 gjorde så dypt inntrykk at Hiskia og folket omvendte seg, og den var ennå ikke glemt under Jojakim (Jer 26,18 ff.). Kanskje sto denne trusselen allerede da rett foran vår profeti; i alle fall gjorde den det under Hiskia, da Mika leste opp hele boken sin.

To forhold viser at Mika, og ikke en eldre profet, er forfatteren av Mi 4,1–5:

1. Løftet i Mi 4,1–4 henger nøye sammen med trusselen rett foran i Mi 3,12 og er bygd opp som en motsetning til den. Det gjør det svært sannsynlig at løftet er Mikas eget.
2. I Mi 4,2 står navnet «Jakob»[3], og det bruker Mika svært ofte om Israel (Mi 1,5; 2,7.12; 3,1.9; 5,6.7; 7,20). Det er særegent for ham å bruke det i stedet for Israel og Juda, og også dette peker på ham som forfatter.

Dessuten ville det være svært påfallende om profeten som uttalte en så viktig og minneverdig profeti, ikke selv hadde overlevert den. Profetien var så berømt at to profeter, deriblant Jesaja, har gjentatt den – ja, tre, for den finnes i det vesentlige også hos Sakarja (Sak 8,20–22).

Fra Jesajas og Mikas tid har vi i kanon bøker etter to andre jødiske profeter, Joel og Obadja. Hvis en av dem var den egentlige opphavs-

[3] **«Jakob»** Ja'aqov / יַעֲקֹב

mannen, hvorfor har han da ikke tatt profetien med i boken sin? (Fra en profet i Nordriket kan den knapt stamme, for den gjelder særlig Jerusalem, og bare jødiske profeter har gjentatt den.)

Noen utleggere mener at Mi 4,1–4 *opprinnelig ble uttalt av Joel, og én av dem hevder til og med at den var slutten på Joels bok og falt bort nettopp fordi den sto sist. Men de språklige likhetene viser bare at Mika kjente Joels bok og brukte den. Joels bok ble mye lest og brukt av profetene, og Mika har trolig brukt den også i* 4,11–13 (*jf.* Joel 3,14–18).

Han viser flere ganger tilbake til Mosebøkene og Salmene (jf. f.eks. Mi 6,1.2 *med* 5 Mos 32,1; Mi 6,4 *med* 2 Mos 13,3; 20,2; Mi 6,5 *med* 4 Mos 22–24; Mi 6,8 *med* 5 Mos 10,12; Mi 6,13–16 *med* 3 Mos 26 *og* 5 Mos 28; Mi 3,3 *med Sal* 14,4; 53,5), *og han begynner også boken sin med de samme ordene som den eldre Mika, Jimlas sønn, avsluttet talen sin med (jf.* Mi 1,2 *med* 1 Kong 22,28).

Mi 4,1–4 *kan ikke ha stått i Joels bok, av tre grunner. For det første omtaler Joel hedningefolkene bare som Israels fiender. For det andre måtte* Mi 4,1–4 *i så fall stå foran* Joel 3,14 *ff. Der omtales folkenes siste angrep på Jerusalem, og det angrepet skal først skje etter at de er kommet til Sion for å ta imot Herrens ord og lov. For det tredje er Joels bok slik vi har den, et avsluttet hele, for grunntanken er fullført med* 3,24.

Versene kan heller ikke ha stått i en tapt bok av Joel, for han har tydelig samlet frukten av hele sin profetiske virksomhet i den boken vi har, og en bok med en profeti som Mi 4,1–4 *ville neppe ha gått tapt.*

Hvis profetien i Jes 2,2–4 og Mi 4,1–4 derimot stammer fra en profet på Jesajas og Mikas tid som vi ikke har skrifter etter, må vi spørre: Hvorfor skrev han den ikke ned sammen med sine andre utsagn, som etter denne profetien å dømme neppe var ubetydelige? Hvorfor er skriftet hans ikke bevart? Og hvorfor har vi ikke den minste opplysning om at en så stor profet har levd?

Kap. 2

V. 1. *Ordet Jesaja skuet*

V. 1. «*Det ordet som Jesaja, sønn av Amos, mottok i et syn om Juda og Jerusalem.*» (Caspari: «… så om Juda og Jerusalem.») «Profeten tar imot ordet som blir talt til ham, med den åndelige sansen. Det denne sansen gjør, har fått navn etter den edleste av de naturlige sansene: Det kalles å *skue* se 13,1; Am 1,1; Mi 1,1; Hab 1,1. For det som kommer

til profetens bevissthet, er ikke et resultat av hans egen ettertanke. Gud legger det fram for ham utenfra, for at han skal skue det med det åpnede åndelige øyet; se 4 Mos 24,16.

Selve ordet blir riktignok ikke skuet. Men Gud meddeler profeten ordet på en rent indre måte, uten at det høres med sansene. Den guddommelige tanken står umiddelbart fram for profetens ånd. Derfor passer det å tale om å skue. Profeten skuer det som deretter, i hans sjel, ikler seg det ytre ordets drakt.»

V. 2–4. *Folkene strømmer til Herrens fjell*

V. 2–4. «*Det skal skje i de siste dager, da skal fjellet der Herrens hus står, være grunnfestet på toppen av fjellene og høyt hevet over alle høyder. Og alle hedningefolk skal strømme til det.* V. 3. *Mange folkeslag skal gå av sted og si: Kom, la oss gå opp til Herrens berg, til Jakobs Guds hus, så han kan lære oss sine veier, og vi vandre på hans stier! For fra Sion skal lov utgå, og Herrens ord fra Jerusalem.* V. 4. *Han skal dømme mellom hedningefolkene og skifte rett for mange folkeslag. De skal smi sine sverd om til hakker og sine spyd til vingårdskniver. Et folk skal ikke lenger løfte sverd mot et annet, og de skal ikke lenger lære å føre krig.*»

V. 2. «Det skal skje i de siste dager» (Caspari: «og det skal skje ved dagenes ende») (*vehaja be'acharit hajjamim* / וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים). Uttrykket betyr ikke bare «i framtiden» generelt, men *den siste delen av tiden*, den som ligger i den fjerneste framtid: *ved tidens ende*. (Septuaginta har «ved dagenes ende»[4] og «i de siste dager»[5] jf. «ved årenes ende» i Esek 38,8.)

Det er to grunner til dette. For det første står *'acharit* (אַחֲרִית) i motsetning til *reshit* (רֵאשִׁית) og *techilla* (תְּחִלָּה), *begynnelse* (5 Mos 11,12; Job 42,12; Jes 46,10; Fork 7,8; 10,13), og kan derfor bare bety *den siste delen, slutten*.

For det andre sier flere av stedene der uttrykket forekommer, uttrykkelig eller tydelig at det ligger et langt tidsrom mellom den som taler, og «dagenes ende» (jf. 4 Mos 24,14 med v. 17; 5 Mos 4,30 med v. 25 ff.; Hos 3,5 med v. 4 og 3; Esek 38,16 med v. 17; 1 Mos 49,1 med 15,13; se også Esek 38,8). Både den nære og den noe fjernere framtid er altså utelukket fra «dagenes ende».

[4] **«ved dagenes ende»** ep' eschatou tōn hēmerōn / ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν
[5] **«i de siste dager»** en tais eschatais hēmerais / ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις

«Dagenes ende» er overalt tiden da løftet blir oppfylt, altså den messianske tid. Den står i motsetning til tiden da løftet blir gitt, og til hele den lange perioden der den som taler, selv står, og der løftene ennå ikke er oppfylt.

Løftene ble ikke oppfylt på én gang, men stykkevis over lang tid. Det skyldtes for det første Guds plan: Frelsen skulle først forberedes i ett folk, Israel, og så gå ut fra det til alle. For det andre skyldtes det synden, som forsinket oppfyllelsen og førte nye momenter inn i den, for eksempel løftet om Israels omvendelse og hjemkomst.

Derfor kan en større eller mindre del av løftene høre til «dagenes ende», alt etter når den som ga løftet, levde. Det som for én profet ligger i «dagenes ende», kan for en annen ligge i nær framtid, ja, i hans egen tid eller i fortiden. Dessuten sammenfattet profetene snart flere løfter, snart framhevet de bare ett, alt etter hva som ga anledning til talen og hva den tok sikte på.

Slik er det med patriarken Jakob. Han lever ved begynnelsen av Israels 400 år i Egypt, og først etter disse årene skulle folket ta landet i eie (1 Mos 15,13, jf. 2 Mos 12,40 f.). Likevel regner han til «dagenes ende» (1 Mos 49,1) ikke bare at velsignelsen skal gå ut fra hans ætt til alle folk (1 Mos 49,10–12), men også at etterkommerne skal ta Kanaan i eie (f.eks. 1 Mos 49,13).

For ham begynner «dagenes ende» allerede med inntakelsen av landet, og han ser denne hendelsen og velsignelsen sammen, i én og samme tid. Bare familiens vekst til et stort folk ligger for ham før denne tiden.

Bileam lever like før inntakelsen av landet, og for ham hører den ikke lenger til «dagenes ende». Der legger han i stedet at en mektig israelittisk kongeætt skal vokse fram og underlegge seg moabittene og alle Israels naboer (4 Mos 24,14.17 ff.). Bare dette legger han i «dagenes ende», for han vil tale om hvordan det skal gå moabittene og Israels andre fiender.

Moses vet at Israel skal falle fra Herren etter hans død (5 Mos 31,16.20.27.29) og at Herren skal straffe folket med landflyktighet (5 Mos 4,26 f.; 28,64).

Derfor regner han snart til «dagenes ende» at Israel skal omvende seg ved slutten av straffetiden (5 Mos 4,30), og dermed også at folket skal vende hjem til Kanaan (5 Mos 30,3–5). Da blir løftene, som synden

lenge hadde satt ut av kraft, oppfylt på nytt. Snart regner han også selve straffen dit, i den grad den fører til omvendelse (5 Mos 31,29).

Heller ikke for ham kunne den første inntakelsen av landet høre til «dagenes ende», for den sto like for døren. (*Den nye oppfyllelsen er for ham likevel mer enn en gjentakelse, for fra da av skal Israel ikke lenger kunne falle fra og rammes av ulykker; ulykkene skal ramme fiendene, mens Israel alltid skal nyte landets goder.*)

Profetene lever etter inntakelsen av landet og etter storhetstiden for Davids ætt. De lever i frafallets tid, like før eller mens Israel ble straffet gjennom de store verdensrikene. I «dagenes ende» legger de snart omvendelsen etter den lange straffetiden (Hos 3,5.4, som bygger helt på 5 Mos 4,30), snart det fjerde verdensrikets fall og opprettelsen av Guds rike på ruinene (Dan 2,28).

Snart legger de der herliggjørelsen av Sions berg. Den kommer etter Israels omvendelse, samtidig med hjemkomsten og gjenopprettelsen av Davids kongedømme, og skjer ved en ny stor åpenbaring på dette fjellet – en åpenbaring som får alle folk til å strømme dit (Mi 4,1–4; Jes 2,2–4). Og snart legger de der verdens siste, fruktesløse angrep på Israel, når Israel er omvendt og hjemkommet og lever trygt i landet i full lydighet mot sin Gud (Esek 38,8.16).

I grunnen utvikler alle profetene bare 5 Mos 30,1 ff. For dem begynner «dagenes ende» på den ene siden med Israels omvendelse, som er betingelsen for at løftene skal oppfylles, og på den andre siden med det siste verdensrikets fall. I denne tiden strømmer først folkene til Sion, og deretter kommer verdens siste angrep på Israel.

I Dan 10,14 regnes likevel allerede trengslene fra det tredje verdensriket (Antiokus Epifanes) til «dagenes ende», og i kap. 8 og 10–12 forbinder Daniel dette rikets fall med at Guds rike trer fram. (Etter kap. 2 og 7, der mer blir åpenbart, kommer Guds rike først etter det fjerde verdensrikets fall.) Også i 2,28 er tiden for det tredje riket neppe helt utelukket.

Jer 48,47 og 49,39 (jf. 46,26 og 49,6) bør trolig forklares ut fra Mi 4,1 *ff. og Jes 2,2 ff. I Jer 23,20 og 30,24 synes «dagene»*[6]hajjamim / הַיָּמִים*) å betegne en bestemt tid: tiden før straffen kommer, da Gud har tålmodighet med synderne. Der betyr «ved dagenes ende» unntaksvis: ved slutten av Guds tålmodighet.*

[6] **«dagene»** hajjamim / הַיָּמִים

Beslektet med «ved dagenes ende» er tidsangivelsene «deretter»[7]*'*acharé khen / אַחֲרֵי כֵן*) i Jer 46,26 og 49,6 og «etter dette»*[8]*'*acharé dena / אַחֲרֵי דְנָה*) i Dan 2,29 (jf. 2,28). (På Daniels tid var formelen så høytidelig at han bruker hebraisk be'acharit (בְּאַחֲרִית, «ved enden») i stedet for aramaisk besof (בְּסוֹף, «ved enden»).) «Etter dette» er her kanskje videre enn «ved dagenes ende» i v. 28: Det gjelder tiden fra det kaldeiske rikets fall, mens «dagenes ende» bare gjelder de siste verdensrikene og Guds rike.*

Vi må likevel ikke slutte at «dagenes ende» bare betyr den kommende tiden, da verdens nåværende skikkelse blir forandret. Det betyr den også, men uttrykket sier samtidig at denne forandringen ligger i en svært fjern framtid.

I Joel 3,1 betyr «deretter» tiden etter verdensrikenes fall, da Ånden blir utøst over hele Israel. Siden allerede verdensrikets fall hører til «dagenes ende», står det med rette «i de siste dager»[9] *i Apg 2,17 i stedet for «etter dette»*[10]*.*

«Fjellet der Herrens hus står, skal være grunnfestet på toppen av fjellene»[11]. Verbet *kun* (כּוּן) betyr *stille opp, reise, opprette*, og nesten overalt har det et bibegrep om at noe står fast og varer, snart sterkere, snart svakere.

Verbet brukes om en bygning (Dom 16,26), en by (Hab 2,12; Sal 107,36; 48,9; 87,5; 4 Mos 21,27), jorden (Sal 24,2; 93,1, jf. 104,5), en trone (Sal 9,8; 2 Sam 7,13.16; 1 Kong 2,45; Jes 16,6; Sal 93,2), et rike (1 Sam 20,31; 2 Sam 7,16; 9,5), en slekt (2 Sam 7,16.26) og om fjell, som her (Sal 65,7).

Her ligger bibegrepet ikke sterkt i selve ordet *nakhon* (נָכוֹן). Det framheves i stedet ved at partisippet står sammen med «skal være» (*jihje*), som uttrykker varighet: Fjellet med Herrens hus skal for alltid stå reist på toppen av fjellene; jf. 2 Sam 7,16.26; 1 Kong 2,45; Job 21,8.

«På toppen av fjellene» betyr ikke at fjellet skal være det ypperste av fjellene, slik uttrykket kan bety andre steder (f.eks. 5 Mos 20,9; 1 Sam 9,22; Mi 2,13; Am 6,7; Jer 31,7). Det betyr at fjellet med Herrens

[7] **«deretter»** 'acharé khen / אַחֲרֵי כֵן

[8] **«etter dette»** 'acharé dena / אַחֲרֵי דְנָה

[9] **«i de siste dager»** ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις

[10] **«etter dette»** μετὰ ταῦτα

[11] **«Fjellet der Herrens hus står, skal være grunnfestet på toppen av fjellene»** nakhon jihje har bet JHVH berosh heharim / נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הֶהָרִים

hus skal stå på toppen av fjellene og rage opp over dem alle. To ting taler mot den første forklaringen, at fjellet skal stå i spissen for fjellene. Det første er ordet *nakhon* (נָכוֹן), som ikke passer godt til den; da skulle vi heller vente et enklere «stå» eller «være». Det andre er parallelleddet.

Den andre forklaringen, at fjellet skal stå på toppen av fjellene, er den nærmeste allerede ut fra selve uttrykket «toppen av fjellene»[12]. Det kan ikke innvendes at vi da skulle vente *'al* («på») i stedet for *be* («i, ved»), for i forbindelse med «topp» og «fjell» veksler disse to preposisjonene ofte; jf. Dom 9,7 med 1 Sam 26,13; Esek 17,22 med v. 23; Hos 4,13 med Esek 6,13.

Riktignok står *kun* (כּוּן) ellers med *'al* (Dom 16,26 og Sal 24,2), men også synonymet *jasad* (יָסַד, *grunnfeste*) står én gang med *be* (Sal 87,1), mens det ellers har *'al* (Sal 24,2; 104,5; Høys 5,15).

«Toppen av fjellene» betegner heller ikke det fjellet som er fjellenes hode (Dom 10,18) eller det ypperste fjellet (Esek 27,22), men som overalt ellers fjellenes topp.

Etter vår forklaring ligger det et poetisk bilde i «skal være grunnfestet», og det kan forstås på to måter. Enten skal alle jordens andre fjell, som er langt høyere enn Sion, løpe sammen og tårne seg opp under det, det ene over det andre, og bære det på sin snødekte topp opp mot himmelen. Det minner om den greske myten der kjempene som stormet himmelen, satte Ossa på Pelion og Olympos på Ossa (Vergil, *Georgica* 1,281 f., jf. Ovid, *Metamorfoser* 1,168). Eller bildet er bare at Sions berg skal bli så høyt at det rager over alle andre fjell og derfor synes å stå på toppen av dem.

«Fjellet der Herrens hus står»[13] er Sions berg; se v. 3; Mi 4,7, jf. Jes 4,5, og videre 8,18; Joel 3,22 og Sal 48,3.

Templet lå riktignok ikke på selve Sion, men på fjellet nordøst for det. Etter eksilet ble dette fjellet kalt Moria, om enn sjelden (bare 2 Krøn 3,1 og Josefus, *Jødiske antikviteter* 1,13,2), mens det i Talmud-traktaten *Middot* alltid heter «tempelberget»[14]. Navnet Moria stammer fra patriarkenes tid (1 Mos 22). Den gang, og i Moses' tid, omfattet navnet vel et større område, særlig Sions berg.

[12] **«toppen av fjellene»** rosh heharim / רֹאשׁ הֶ֫הָרִים

[13] **«Fjellet der Herrens hus står»** har bet JHVH / הַר בֵּית יְהוָה

[14] **«tempelberget»** har habbajit / הַר הַבַּיִת

Men stedene som er nevnt, viser at fjellet som senere ble kalt Moria, før eksilet må ha blitt regnet som en del av Sion. Sion var langt høyere og større, og der lå byens eldste og fornemste del, også kongeborgen.

Fra Salomos tid var tempelfjellet knyttet nærmere til Sion gjennom grunnmurene som hadde utvidet og forandret det fullstendig (Josefus, *Jødiske antikviteter* 8,3,9; *Den jødiske krig* 5,4,1). Kanskje var de to fjellene allerede da forbundet med den broen som fantes på Josefus' tid (*Den jødiske krig* 2,16,3; 6,6,2).

Bare i Mi 3,12 – og ut fra det kanskje også i 4,1 – ser «tempelberget» ut til å være fjellet som senere ble kalt Moria. For der heter det at Sion skal pløyes som en åker, mens tempelberget skal bli til skogkledde hauger.

Sion var det høyeste av fjellene Jerusalem var bygd på, men etter en reiseskildring ligger det bare mellom 2381 og 2530 parisiske fot over Middelhavet. Dessuten var alle høydene byen lå på, lavere enn fjellene rundt; Jerusalem var omgitt av fjell på alle kanter (Sal 125,2). Dette fikk Sion og byens andre høyder til å virke enda lavere, og den som kom dit, så ikke byen før han var kommet helt nær.

«Og høyt hevet over alle høyder»[15]. «Høyder», egentlig «hauger»[16], står ofte sammen med «fjell», og da alltid som det andre ordet (f.eks. 2,14; 30,17.25; 31,4; 40,4). Dette leddet sier langt mindre enn det første og kan virke overflødig. Når profeten likevel føyer det til, er det for å si at Sions berg skal være høyere enn alle høyder av alle slag.

Ordet «haug»[17] brukes om Sion i Esek 34,26, om Jerusalems høyder i Jes 10,32 og om de samme høydene unntatt Sion i Jes 31,4. I Sef 1,10 kalles Jerusalems høyder, særlig Sion og Moria, «hauger», et navn som passer til hvor lave de var.

Tempelberget er verken Kristus (Tertullian, Hieronymus og Augustin), den kristne kirke (Origenes) eller teokratiet, der stedet står for det som er på stedet. Det er det virkelige tempelberget. Det viser v. 3b, der Sion og Jerusalem er de virkelige stedene, og det viser Mi 4,1 sammenlignet med 3,12.

[15] **«Og høyt hevet over alle høyder»** venissa mi- / וְנִשָּׂא מִ֥י

[16] **«hauger»** geva'ot / גְּבָעוֹת

[17] **«haug»** giv'a / גִּבְעָה

Noen rabbinere og utleggere mener at også fjellets høyde er en virkelig, fysisk høyde. En omveltning av jorden skal frambringe den, og den skal være det legemlige uttrykket for en åndelig, moralsk høyde.

De viser først til Esek 40,2, der Esekiel ser Guds by bygd på et svært høyt fjell (jf. Esek 17,22 f.; 20,40; Åp 21,10; Esek 38,12). De viser også til Sak 14,10, der Jerusalem i den messianske tid skal heves ved at resten av landet blir en slette.

Videre viser de til at Herrens dommedag er forbundet med store rystelser i naturen (Joel 3,3.4; Jes 34,4; Esek 32,7 f.; Matt 24,7.29; Luk 21,11.25 f.; Åp 6,14; 16,20). Endelig viser de til at Jesaja i 2,14 framstiller Herren som opphøyd over alle høye fjell.

Men 2,12–17 sier bare at Herren på sin dommedag skal ydmyke alt som er høyt. Det gjelder både det høye i naturen som menneskets stolthet har misbrukt, også de høye fjellene, og det høye som stoltheten selv har skapt. Slik skal han alene bli igjen som den Høye.

Men det står ikke der at han skal gjøre sitt eget fjell fysisk høyt, og det følger heller ikke av det. En slik opphøyelse ville forutsette forandringer i naturen, og det er svært tvilsomt om slike forandringer skal skje allerede før dommedag, i den tiden profeten sikter til.

La oss så se bort fra spørsmålet om høyden i Esek 40,2 osv. er fysisk eller moralsk. I Esek 17,22 f.; 20,40 og 38,12 ser den ut til å være åndelig, og derfor vel også i 40,2.

De to første stedene kan sammenlignes med Esek 34,14, som taler om Israels høye fjell. Det tredje kan sammenlignes med vårt sted og med Esek 5,5, der Jerusalem er folkenes midtpunkt fordi Herren har gitt sine lover til denne byen alene (v. 6). Uansett kan Esekiel og Sakarja godt tale om en fysisk høyde uten at Jesaja og Mika har gjort det.

De nevnte parallellstedene taler for at høyden hos Jesaja og Mika bare er moralsk. Dessuten peker følgende i samme retning:

1. I v. 3 strømmer folkene til Sion for å bli undervist om Guds veier, for der finnes en uendelig rikdom av lære og Guds ord. Det som drar dem, er ikke at fjellet rager fysisk over alle andre, men at det utmerker seg ved denne undervisningen. V. 3, som forklarer v. 2, har altså bare med fjellets moralske høyde å gjøre.
2. 4,5 f. taler om hva Herren skal skape på Sion i den messianske tid, men nevner ikke med ett ord noen fysisk opphøyelse av fjellet.

3. Motsetningen mellom Mi 3,12 og 4,1 gjelder ikke fjellets fysiske høyde. Mika sier ikke: Tempelberget, som nå er så lite, skal stilles på toppen av fjellene. Han sier: Fjellet, som snart skal være skogkledd, øde og ringeaktet, skal ved dagenes ende rage over alle fjell og bli besøkt av alle folk.
4. Messias' storhet er rent åndelig. Om ham sier Jes 11,10 det samme som her sies om Sion: Han skal stå som et banner for folkene, og de skal strømme til ham. Der er Messias i åndelig forstand et høyt løftet banner som alle folk ser og dras mot (jf. 5,26; 13,2; 18,3; 30,17). Slik må også Sions berg her forstås.
5. Analogien med Sal 68,16.17 og 48,3. I Sal 68,16 f. ser Basans fjell, de høye snøfjellene i Antilibanon eller Hermon, med misunnelse på Sion. Basans fjell representerer verdensriket. Det misunner Sion fordi dette lille fjellet vil være og er større enn det, enda Basan er så høyt. Men Basans krav avvises: Sion er uendelig høyere, fordi Herren har valgt det til sitt sete. Også i Mi 4 og Jes 2–4 er Sions berg Herrens sete i den messianske tid. Det viser uttrykkene «fjellet der Herrens hus står»[18] og «Herrens berg»[19], og dessuten Mi 4,7 og Jes 4,5.

Sal 48,3 sier at Sion virkelig er det fjellet i det ytterste nord som alle hedenske folk bare drømmer om: fjellet som rager inn i himmelen, forbinder himmel og jord og er bolig for gudene (Jes 14,13). Sion er dette fjellet fordi det er Herrens, den store kongens, by. (Uttrykket «fagert i sin høyde»[20] i samme vers gjelder fjellets skjønnhet, ikke dets åndelige høyde.)

Sammenlign til slutt Matt 5,14: Der lignes Kristi disipler med en by på et høyt fjell som alle kan se, på grunn av den kraft og erkjennelse de har fått.

Meningen med v. 2a er altså: Sions berg rager i grunnen allerede nå over alle andre fjell fordi Herren bor der (Sal 68,16 f.; 48,3). Men i den fjerneste framtid skal det heves langt høyere, så alle folk kan se det: Herren skal åpenbare seg der langt herligere enn nå. Hans nåværende åpenbaring på fjellet er ennå ikke den fullendte, men ved dagenes ende kommer en åpenbaring som skal gi fjellet langt større herlighet.

[18] **«fjellet der Herrens hus står»** har bet JHVH / הַר בֵּית יהוה

[19] **«Herrens berg»** har JHVH / הַר יהוה

[20] **«fagert i sin høyde»** jefe nof / יְפֵה נוֹף

De hedenske folkene trodde at gudene deres bodde på fjell (inderne på Meru i Himalaya, perserne på Albordsj, grekerne på Olympos), og de dyrket dem gjerne der (5 Mos 12,2; 2 Kong 17,10 f.). At Sion heves over alle fjell, betyr derfor at Israels gudsdyrkelse ved dagenes ende skal vinne full seier over alle hedenske religioner.

Fjellene står også for verdensrikene (f.eks. Sal 68,16 f.; 76,5; Jer 51,25), og tempelfjellet for Guds rike, som det er midtpunktet i. At tempelfjellet heves over de høyeste fjell, betyr altså at Guds rike skal heves over de mektigste verdensriker.

Endelig hører også Sinai, der Gud ga loven, til fjellene Sion skal heves over. Derfor ligger det også i v. 2a at Guds kommende åpenbaring skal stå langt høyere enn åpenbaringen på Sinai. Allerede det at Sion først ved tidens ende skal heves over alle fjell, viser at den frelsesordningen som da kommer, skal stå høyt over den mosaiske. For den mosaiske ordningen hadde i det vesentlige sitt sted på datidens Sion.

«Og alle hedningefolk skal strømme til det»[21]. Folkenes strøm til Sion er ikke årsaken til at fjellet heves, men følgen av det.

De kommer for å bli undervist av Herren, som bor der. De har hørt at det finnes en uendelig rikdom av liv og Guds ord der, mer enn på alle andre steder der de før søkte undervisning. Denne rikdommen får fjellet til å rage over alle andre og drar folkene dit. Samtidig blir Sion hevet enda høyere ved at alle folk strømmer til det.

«Strømme»[22] betyr at de kommer i store mengder og uten stans; veiene til Sion er alltid fylt av uoverskuelige folkemasser (jf. Jer 31,12 og særlig 51,44). Sion er som en magnet som med uimotståelig kraft drar alle til seg.

Før dro bare ett folk dit, Israel. Israelittene dro dit for å tre fram for Herren; det gjaldt alle menn ved de tre store høytidene (2 Mos 23,17; 34,23; 5 Mos 16,16; 31,11; Sal 122,4; se også Sal 42,5; 84,6–8; Jes 30,29; Jer 31,6; Klag 1,4). De dro også dit for å høre loven lest og bli undervist om Herrens veier; det gjaldt hele folket hvert sjuende år på løvhyttefesten (5 Mos 31,10–13; Neh 8,17 f.). Nå drar alle folk dit med dette siste formålet (v. 3a).

[21] **«Og alle hedningefolk skal strømme til det»** venaharu elav kol-haggojim / וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם

[22] **«Strømme»** nahar / נָהַר

Fordi Jerusalem har tatt imot Herrens lover og forskrifter, er byen allerede nå satt midt blant folkene og landene (Esek 5,5), og den er bestemt til en gang virkelig å bli deres midtpunkt.

I den siste tiden skal folkene komme dit fra alle verdens kanter for å få del i Israels forrett: å eie loven og Guds ord. Da skal Jerusalem virkelig bli jordens midtpunkt. Som jordens åndelig høyeste punkt (v. 2a) skal byen bli det som menneskeslektens fedre i fjern fortid forgjeves prøvde å skaffe seg ved en by og et tårn som nådde til himmelen (1 Mos 11,1–9).

Forskjellen er at Jerusalem ikke skal samle mennesker som ennå ikke er spredt, slik Babel skulle (1 Mos 11,4b), men samle dem som er blitt spredt over jorden, og holde dem sammen. Det var nettopp foretaket i Babel som spredte dem, for det sprang ut av titanisk hovmod og fikk det motsatte resultatet av det som var meningen.

Av v. 6 går det fram at Jerusalem i Esek 5,5 kalles folkenes midtpunkt i åndelig forstand fordi byen eier loven. Jf. Am 6,1, der Israel kalles «det fremste av folkene»[23] *av samme og lignende grunner (5 Mos 4,7 f.; 33,29; 2 Sam 7,23; Sal 147,20).*

Det midterste folk og land er det som har æresplassen blant dem. Etter Esek 38,12 er Israels land i den siste tiden jordens navle, det vil si både dens høyeste del (jf. 34,14; 20,40; 17,22 f.) og dens midte. Begge deler er det på grunn av de åndelige og jordiske godene det er velsignet med framfor andre land.

Likevel lå Jerusalem og Israels land på en måte virkelig midt på jorden, geografisk og historisk. Denne beliggenheten var et verk av Guds forsyn, for herfra kunne kunnskapen om den sanne Gud lettere nå ut til alle jordens kanter: landet lå mellom Asia og Afrika og var forbundet med Europa gjennom Middelhavet, som forbinder land mer enn det skiller dem.

I sørvest lå de gamle kulturlandene Egypt og Etiopia, i nordøst Mesopotamia, Babylonia og Assyria, og lenger øst Media og Persia. I nord grenset landet til Syria og til fønikerne, oldtidens fremste sjøfarere og handelsfolk, med kolonier over hele Middelhavet. Gjennom Rødehavet, der Israel i lange perioder eide Elat, var landet forbundet med Arabia, semittenes hovedhjem, og med hele den indiske verden. Og Israels land lå

[23] **«det fremste av folkene»** reshit haggojim / רֵאשִׁית הַגּוֹיִם

selv ved Middelhavet, og kystene og øyene der skulle bli verdenshistoriens hovedskueplass.

Parallellstedene til vårt sted er, foruten Sak 8,20–22, disse: Jes 11,10, der det som her sies om fjellet, sies om Messias, som troner på Sion (Mi 4,8); videre Jes 14,1 og Jer 3,17; og Sak 2,15, som gjentar begge disse.

Selv om tempelfjellet er det *virkelige* fjellet, følger det riktignok ennå ikke at folkene skal strømme dit i *bokstavelig forstand*. For israelittene kunne sies å gå til Sion hver gang de i *ånden* trådte fram for sin Gud, som bodde der, eller nærmet seg ham i *bønn* eller *ved å grunne på hans ord*. Å leve i fortrolighet med Gud kalles også flere ganger å bo i Herrens hus eller telt (Sal 5,5; 15,1; 23,6; 27,4 f.; 61,5; 84,5). Men det innebærer likevel at det *virkelige* Sions berg *er* Guds bolig når folkene åndelig strømmer til det.

I v. 3a utdyper profeten v. 2b ved å skildre hvor ivrig folkene strømmer til Sion («kom, la oss gå opp til Herrens berg») og hvorfor de kommer («så han kan lære oss sine veier»).

«Mange»[24] betyr her «mange» i antall, ikke «store, tallrike» (5 Mos 7,1), og heller ikke «mange og samtidig tallrike». For v. 3a utdyper bare v. 2b, der det ligger en stilltiende motsetning mellom *alle* folk og det *ene* folket, Israel. Blant de mange folkene finnes naturligvis også store og tallrike (Mi 4,3; Sak 8,22), men dette tar Jesaja ikke hensyn til her.

«Skal gå av sted»[25], egentlig «og de går» – til hverandre, slik parallellstedet Sak 8,21 viser: «Innbyggerne i den ene byen skal gå til den andre.» Snart går ett folk til et annet, snart går flere til et tredje.

Meningen er ikke at de oppmuntrer hverandre når de møtes på veien, for da trenger de ikke lenger oppmuntring. Selve oppfordringen «Kom, la oss gå opp» innebærer at de går til hverandre. Med flertallet «folkeslag skal gå av sted»[26] sier profeten at ikke bare *ett*, men *mange* folk skal gjøre dette.

«Kom, la oss gå opp»[27]. «Gå opp»[28] er det faste, høytidelige uttrykket for religiøse reiser, særlig festreisene til Israels sentrale helligdom; se f.eks. 2 Mos 34,24; Sal 122,4; 1 Kong 12,27 f.; Sak 14,16–

[24] **«Mange»** rabbim / רַבִּים
[25] **«Skal gå av sted»** vehalkhu / וְהָלְכוּ
[26] **«folkeslag skal gå av sted»** vehalkhu 'ammim / וְהָלְכוּ עַמִּים
[27] **«Kom, la oss gå opp»** lekhu vena'ale / לְכוּ וְנַעֲלֶה
[28] **«Gå opp»** 'ala / עָלָה

19. Jf. også overskriften til Sal 120–134, «sang for festreisene»[29], altså reisene til Jerusalem.

Grunnen er ikke så mye at helligdommene i Israel og ellers i oldtiden lå på høyder, men heller at de ble tenkt som moralsk høyt hevet fordi guden som bodde der, var opphøyd. Av samme grunn brukes *'ala* også om reiser til kongeboliger, selv om de nok også nesten alltid lå høyt (se 1 Mos 46,31, sammenlignet med v. 29).

Her må *'ala* utelukkende gjelde oppstigningen til det moralsk høye Sion. For det første kommer sikkert mange av folkene fra land som fysisk ligger langt høyere enn Det hellige land. For det andre framheves det sterkt at Sion, og dermed hele landet, har fått en høyde som langt overgår den tidligere («høyt hevet over alle høyder», v. 2). For det tredje var Sion og Israels land allerede på Jesajas tid det høyeste på jorden (se, foruten stedene nevnt ovenfor, også 2 Krøn 7,21 og 1 Kong 9,8, sammenlignet med 5 Mos 26,19 og 28,1).

Folkene sier dette mens de ennå er hjemme, så egentlig er det tale om to oppstigninger: fra deres eget land opp til Judea, og derfra opp til Sion. Likevel kan den doble oppstigningen regnes som én, for Judea er et moralsk høyland med Sion på toppen.

Jesaja nevner først fjellet fordi han har talt om det i v. 2, men han sier bare «Herrens berg»[30], for han vil bruke «Herrens hus»[31] i det parallelle leddet. «Herrens berg» er fjellet der Herrens tempel står og Herren bor. På fjellet søker folkene templet, og i templet søker de Herren.

«Herren» og «Jakobs Gud»[32] står i motsetning til de hedenske gudene folkene har forlatt. Jesaja sier «Jakob» fordi folkene ser Israel fra den naturlige siden: som ett folk blant andre, ætlingene etter Jakob.

«Så han kan lære oss»[33]. Det er Herren som lærer dem, men det sies ikke gjennom hvem. Hele stedet taler likevel om den messianske tid, og Jesaja framstiller Messias som folkets lærer (Jes 11,10 og 42,4; jf. Joel 2,23). Han er lærer som den lovede profeten (5 Mos 18,15.18 f.), for det var profetene som lærte folket Guds veier (30,20; 28,9; 9,15; 1,10). Herren lærer altså folkene gjennom Messias og hans redskaper, selv

[29] **«sang for festreisene»** shir hamma'alot / שִׁיר הַמַּעֲלוֹת
[30] **«Herrens berg»** har JHVH / הַר יהוה
[31] **«Herrens hus»** bet JHVH / בֵּית יהוה
[32] **«Jakobs Gud»** Elohe Ja'aqov / אֱלֹהֵי יַעֲקֹב
[33] **«Så han kan lære oss»** vejorenu / וְיוֹרֵנוּ

om en direkte undervisning ved Den Hellige Ånd ikke er utelukket (54,13; Jer 31,34).

«Hans veier»[34]. Parallelleddet «og vi vandre på hans stier» viser hva som menes. Det er ikke veiene Herren selv går, altså hans gjerninger, men veiene han vil at vi skal gå, de han har behag i og har foreskrevet oss (jf. Sal 18,22; 2 Krøn 17,3.6) – altså hans bud.

Kjernen i disse budene er å kjenne og tilbe ham som den sanne Gud, frykte og elske ham over alle ting, stole på ham alene og elske vår neste som oss selv. Se 5 Mos 10,12; 6,5; 3 Mos 19,18; jf. Mi 6,8 og Jes 7,9; 8,13; 10,20; 11,9; 17,7; 19,21; 22,11; 30,15.

To ting viser at Jesaja ikke også tenker på seremoniloven. For det første formaner han aldri til å holde den. Han innskjerper bare moralloven, og det svært ofte, og han går imot at seremoniloven blir holdt på en død måte (1,10 ff.; jf. 29,13; 58,1 ff.; 66,1). For det andre viser motsetningen mellom v. 2–4 og v. 5 ff. det samme (se ovenfor). Steder som 19,21 og Mal 1,11 uttrykker bare i gammeltestamentlig form at Gud vil bli tilbedt av hedningefolkene.

Jesaja framstiller Messias som folkenes lærer og konge, men også som den som skal gi sitt liv for å sone deres synder og rettferdiggjøre dem gjennom en sann erkjennelse av ham (11,10; 42,4; 52,13–53,12). Derfor hører troen på ham som profet, konge og sonoffer med blant Herrens veier som folkene skal lære – ja, den hører til dem først og fremst. Også av denne grunn kan profeten ikke tenke på seremoniloven. Herren vil lære dem *sine* veier, mens de hittil har gått sine egne (Jes 53,6).

Midderakhav betyr ikke:

1. «noen av hans veier», men ikke alle. Noen forklarer det med at menneskets erkjennelse alltid er stykkevis (1 Kor 13,9 f.12), eller med at folkene ydmykt nøyer seg med å lære *noe* fordi kjennskapen til *alle* Herrens veier er for Israel. Men disse veiene kan og skal læres av alle mennesker, og tanken i v. 2 f. er nettopp at forskjellen mellom Israel og hedningene i det vesentlige skal oppheves (jf. Jes 19,24 f.).
2. Heller ikke «om hans veier», for preposisjonen *min* (מִן) betyr ikke «om».

[34] **«Hans veier»** midderakhav / מִדְּרָכָיו

Uttrykket kan derimot bety «ut fra hans veier», slik at veiene er kilden til undervisningen (jf. 47,13; Sal 94,12). Eller det kan, enklere, bety den ene av hans veier etter den andre, slik at læringen skjer litt etter litt. Kanskje ligger det i dette at Guds lov er så dyp og rik at den ikke kan læres på én gang.

«Og vi vandre på hans stier»[35]. Dette er målet med læringen: Folkene søker ikke ufruktbar viten, men vil lære for å gjøre; de vil ikke bare høre ordet, men også gjøre det.

(Formen *'orchotav* (אׇרְחֹתָיו, «hans stier»), med o-lyd, er den vanlige flertallsformen av *orach* («sti») med suffiks; jf. 3,12; Ordsp 22,25; Joel 2,7. Bare Job 13,27 og 33,11 har *'archotai* (אׇרְחֹתַי, «mine stier»).)

I v. 3b begrunner profeten først og fremst det som står i 2b og 3a, men også 2a. Her taler han selv, for folkenes tale sluttet med «og vi vandre på hans stier». «Fra Sion og fra Jerusalem» viser tilbake til v. 2b og til «la oss gå opp til Herrens berg» i v. 3, og «skal lov utgå» viser tilbake til «så han kan lære oss sine veier, og vi vandre på hans stier».

Folkene vil gå til Sion for å bli undervist om Guds veier fordi loven og Guds ord skal gå ut derfra. Som ordstillingen viser, ligger trykket på «fra Sion». (I «Herrens ord fra Jerusalem» er ordstillingen endret bare for variasjonens skyld.)

Noen utleggere forstår v. 3b slik: Fra Sion, residensen til Israels konge, skal Herrens befalinger gå ut til alle folk like til jordens ender; slik skal Sion gi folkene lover. Men flere ting taler mot denne forståelsen:

1. «Utgå»[36] brukes om kongelige påbud først i senere bøker (Est 1,19; Dan 9,23.25; jf. 2,13; Luk 2,1; 1 Kor 14,36). Hab 1,4 og Jes 42,1.3 må forklares annerledes.
2. «Herrens ord»[37] kan ikke her bety «Herrens befaling», men bare Herrens ord med loven som innhold. Det følger av det parallelle *tora* (תּוֹרָה), «lov», som er det mer alminnelige ordet.
3. Både språkbruken og sammenhengen – «så han kan lære oss sine veier, og vi vandre på hans stier» – viser at *tora* betyr «lov», ikke bare «lære» og enda mindre «religion». (Loven kalles *tora* fordi

[35] **«Og vi vandre på hans stier»** venelkha be'orchotav / וְנֵלְכָה בְּאׇרְחֹתָיו
[36] **«Utgå»** jatsa / יָצָא
[37] **«Herrens ord»** devar JHVH / דְּבַר יהוה

den er noe som skal *læres*.) Men «utgå» brukes aldri med *tora* i samme betydning som med «ord».

4. Med den nevnte tolkningen ville tanken om å «lære» forsvinne fra *tora*. Men den må ikke forsvinne, for ordet knytter seg til «så han kan lære oss» (*vejorenu*).

Stedet må heller forstås slik: Hittil har loven vært innestengt i Sion og bare gjeldt der, i en snevrere krets. Nå skal den gå ut derfra til den vide verden (jf. Jes 51,4; 42,1.3). Ordene sier altså tre ting: at loven skal bre seg ut, at Sion er dens kilde, og at den hittil har vært innestengt der.

Ordene om Herrens veier og stier og om «Herrens ord fra Jerusalem» viser at *tora* er «*Guds* lov». Men selv om «Herrens ord» betyr «*det* (kjente) Guds ord», betyr *tora* ikke «*loven*» i bestemt form, som om artikkelen var utelatt av poetisk frihet. Ordet betyr «lov» i betydningen *noe av loven*. Jesaja taler ikke om én enkelt handling der loven går ut, men om at deler av loven stadig går ut.

Stedet sier ikke hvordan loven skal gå ut, bare at den skal gå ut fra Sion. Det kan skje ved at folkene som er blitt undervist der, tar den med seg hjem, eller ved at loven kommer til dem først, og at de deretter strømmer til Sion.

Den første muligheten ligger langt nærmest, for det er tydelig at folkene strømmer til Sion først: De vet ennå ingenting om loven, men strømmer dit fordi de har hørt at det finnes en rikdom av lov og Guds ord der (jf. Sak 8,23).

I v. 4 viser profeten virkningen av at alle folk tar imot loven og Guds ord: De avgjør ikke lenger stridighetene sine med våpen, men på fredelig vis, og dermed tar krigen slutt på jorden. Forholdet mellom v. 4 og v. 2 f. er det samme som mellom 19,23 og 19,16–22.

Verdensfred er bare mulig når alle folk har tatt Guds ord inn i hjertet og er blitt fornyet ved det. Den gamle verden kan ikke være uten krig; ofte er krigen til og med til gagn for den. Å ville skape verdensfred før folkene virkelig er omvendt, er å bygge et stort hus på sand – et velment pelagiansk svermeri.

Gud er voldgiftsmann i og gjennom sin lov og sitt ord (v. 4a knytter seg til «så han kan lære oss»). Loven og ordet er normen folkene bilegger stridighetene etter. Det forutsetter at de ikke bare kjenner loven utvendig, men anerkjenner den og har tatt den inn i hjertet. Jesaja sier ikke hvordan det skal skje.

«Hedningefolkene»[38] er alle folk (se v. 2b), og de er *mange*. Fordi *mange* folk har gått til Sion, skal han dømme mellom *mange*. «Skifte rett»[39] står ofte parallelt med «dømme» (*shafat* / שָׁפַט f.eks. 11,3 f.), og her betyr det bare å avsi kjennelse, være dommer og voldgiftsmann.

Når alle stridigheter blir jevnet ut i fred, trenger folkene ikke lenger våpen, og derfor kan de smi dem om til redskaper for fredens arbeid. Versets to siste ledd gir den nærmeste grunnen til at krigsredskapene blir gjort om til redskaper for jordbruk og vindyrking: Folkene fører ikke krig mot hverandre og lærer ikke lenger krig, så sverd og spyd blir helt overflødige.

«Løfte»[40] har folkene som subjekt, og *el* (אֶל) i «et folk … mot et annet»[41] betyr «mot». Det siste leddet sier det sterkeste: Folkene innser at det er helt unyttig å forberede seg til krig og lærer derfor ikke lenger krigskunsten; krigen går helt av bruk og blir glemt.

Om oppfyllelsen av den store profetien i v. 2–4 må vi holde fast ved følgende. På den ene siden er det klart at den delvis er oppfylt, fra apostlenes tid til i dag. I apostlenes tid gikk Guds ord ved dem ut fra Jerusalem (Luk 24,47) over hele jorden (Rom 10,18; Kol 1,6). Som følge av det strømmet folkene åndelig til Gud, som bodde på Sion, og til den delen av Israels folk som trodde på Kristus.

Siden har Guds ord gått ut gjennom evangeliets sendebud. Hedningene som til enhver tid var blitt omvendt, var ved omvendelsen blitt et åndelig Israel, podet inn på den israelittiske stammen. De sendte bud til folkene som ennå ikke var omvendt, og slik strømmet også disse åndelig til Gud. Riktignok strømmet de ikke lenger til Gud som bodde på Sion, og til den troende delen av Israel. Men de strømmet til Sions Gud, som en gang hadde bodd der, og til hedninger som var åndelige israelitter, med de troende israelittene som sin rot.

Det kan heller ikke nektes at v. 4 i en viss forstand er blitt oppfylt fra Kristus til vår tid. Ved Kristi fødsel sang englene: «og fred på jorden» (Luk 2,14).

Kristus har forsonet Gud og mennesket og gitt mennesket fred med Gud (Rom 5,1). Dermed har han lagt grunnvollen for fred mellom

[38] **«Hedningefolkene»** haggojim / הַגּוֹיִם
[39] **«Skifte rett»** hokhiach / הוֹכִיחַ
[40] **«Løfte»** jissa / יִשָּׂא
[41] **«et folk … mot et annet»** goj el-goj / גּוֹי אֶל־גּוֹי

mennesker og mellom folk, for denne freden er en nødvendig frukt av freden med Gud. «Han er vår fred, han som gjorde de to (jødene og hedningene) til ett og brøt ned det gjerdet som skilte dem» (Ef 2,14).

Overalt der menneskene har tatt evangeliet inn i hjertet, har de fått et fredelig sinnelag mot sine medmennesker – som mot sine medforløste. Der evangeliet virkelig ble tatt imot, har det brakt fred i alle menneskelige fellesskap. Det har også påvirket folkenes forhold til hverandre og mildnet sedene, selv der det ikke har gjennomtrengt flertallet. Ja, selv i tider som har falt fra evangeliet, merkes virkningen ennå.

På den andre siden er profetien langt fra helt oppfylt; hovedoppfyllelsen ligger tydelig ennå foran oss. Tiden som skildres i v. 4, er ikke kommet; tiden etter Kristus har hatt flere kriger enn tiden før ham. Og alle folk har ennå ikke tatt imot evangeliet; hedningene er fortsatt i stort flertall på jorden.

Dessuten skal det virkelige Sions berg være Guds bolig når hedningene strømmer dit (se ovenfor). Derfor kan vi ikke si at profetien i streng forstand er oppfylt i tiden fra Jerusalems ødeleggelse til i dag. Bare i den første kristne kirkes aller første tid fikk v. 2 f. en mer dekkende oppfyllelse. Også dette forholdet, ja særlig det, krever at hovedoppfyllelsen hører framtiden til.

Når hovedoppfyllelsen kommer, vil det virkelige Sions berg igjen være Guds bolig på jorden. Da vil det jødiske folket være omvendt og ført tilbake til Det hellige land, og den jødiske staten vil være gjenopprettet.

Mange skriftsteder viser at alt dette en gang skal skje. Paulus lærer i Rom 11,25 ff. at jødene en gang skal omvendes. Og det er alminnelig profetisk lære at de ved omvendelsen også skal føres tilbake til landet (se f.eks. 5 Mos 30,1 ff.).

Disiplene spør den oppstandne Herren: «Herre, er det på den tiden du vil gjenreise riket for Israel?» (Apg 1,6). Han svarer ikke at et slikt rike ikke skal gjenreises, men: «Det er ikke deres sak å vite tider eller timer som Faderen har fastsatt av sin egen makt» (v. 7). Svaret bekrefter ganske tydelig disiplenes tro på at Israels rike en gang skal gjenreises.

Og i Luk 21,24 sier Herren: «Og Jerusalem skal ligge nedtrådt av

hedninger inntil hedningefolkenes tider er til ende»[42]. Sammenlign Rom 11,25: «Forherdelse er for en del kommet over Israel, inntil hedningenes fylde er kommet inn»[43].

V. 5. *Jakobs hus kalles til å vandre i lyset*

V. 5. «*Jakobs hus! Kom, la oss vandre i Herrens lys!*»

Med navnet «Jakobs hus» minner profeten israelittene både om deres medfødte verdighet og om forpliktelsen som følger med den. Han sier *Jakob* og ikke det mer nærliggende *Israel* (5,7) fordi han i v. 3 har latt folkene bruke dette navnet: «Jakobs hus» i v. 5 svarer til «Jakobs Guds hus» i v. 3. Der lot han folkene se Israel fra den naturlige siden, og når han her selv anvender profetien i v. 2–4, ser han Israel fra den samme siden.

«Kom, la oss vandre!» viser tydelig tilbake til folkenes ord i v. 3a. Tanken er: Det skal komme en tid da mange folk vil si: Kom, la oss gå opp! Skulle da ikke vi, som er Jakobs hus, gå?

Profeten regner seg selv med («la *oss* vandre»), og det gjør formaningen mildere og lettere å ta imot. At han taler slik, er her så mye mindre påfallende fordi han ikke bare vender seg til de frafalne, selv om de er de fleste (se v. 6), men også til dem som ennå vandrer i Herrens lys. Til dem hører han selv, og de skal fortsette å vandre i lyset, og stadig mer.

Etter sammenhengen er «Herrens lys» her neppe Herrens *nåde*, slik det er i Sal 36,10; 43,3 og Job 29,3. Nåden kalles oftere lyset fra Herrens ansikt (f.eks. 4 Mos 6,25; Sal 4,7; 44,4, og særlig 89,16, som taler om å vandre i dette lyset).

Herrens lys er her åpenbaringen av hans vesen og vilje i den hellige historien, i løftet og særlig i *loven*. For Herrens lov, som Israel eier, er som sollyset; se Sal 19,8 ff., sammenlignet med v. 1 ff., og jf. Ordsp 6,23 og Sal 119,105. Loven er den åndelige solen, som lyser opp Israels sti mens alle andre folk ennå sitter i mørke (Jes 60,2). Derfor har Israel den sterkeste og helligste forpliktelse til å vandre på den stien som Guds lys opplyser. Jf. Ef 5,8.

---

[42] **«Og Jerusalem skal ligge nedtrådt av hedninger inntil hedningefolkenes tider er til ende»** kai Hierousalēm estai patoumenē hypo ethnōn, achri hou plērōthōsin kairoi ethnōn / καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν

[43] **«Forherdelse er for en del kommet over Israel, inntil hedningenes fylde er kommet inn»** pōrōsis apo merous tō Israēl gegonen, achris hou to plērōma tōn ethnōn eiselthē / πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ

Kanskje spiller Jesaja med «lys»[44] *på ordene «så han kan lære oss»*[45] *og «lov»*[46] *i v. 3, som ligner i lyd, for hele v. 5 er nær knyttet til v. 3. Også i «læren et lys»*[47] *i Ordsp 6,23 er det trolig et ordspill.*

Når Israel vandret i loven som i Herrens lys, vandret det riktignok også i nåden. Loven var gitt av nåde, og i den lyste Guds nåde for folket. Det er derfor mulig at Jesaja med «Herrens lys» også har tenkt på nåden, og språkbruken taler for det. I så fall må ordene forstås slik: i Herrens nåde, som han har åpenbart for oss ved å gi oss loven.

V. 6. *Herren har forkastet sitt folk*

V. 6. «*Du har forkastet ditt folk, Jakobs hus, fordi de er fulle av Østerlands kunster og spår av skyene som filistrene, og gir håndslag til fremmede.*» (Caspari: «For du har forkastet ditt folk, Jakobs hus; for de er fulle av Østen … og med fremmed yngel skaffer de seg overflod.»)

Meningen er: Jeg formaner folket til å vandre i Herrens lys. For du, Herre, har allerede måttet bestemme deg for å forkaste det, enda det er ditt folk. I stedet for å vandre i ditt lys er det nemlig fullt av Østen osv.

Det første «for»[48] betyr «for», ikke «men». Profeten begrunner formaningen i v. 5: Israel skal vandre i Herrens lys for sitt eget beste, så det ikke virkelig blir forkastet. Folket har gått en vei som allerede har ført det så langt at Herren har bestemt seg for å forkaste det. Hvis forkastelsen ikke skal skje, er formaning og omvendelse helt nødvendig. Beslutningen er nemlig ennå ikke ugjenkallelig, men avhenger av om Israel fortsetter i ulydighet og ubotferdighet.

I v. 5 vendte Jesaja seg til folket og talte om Herren. I v. 6 vender han seg brått, i sterk sinnsbevegelse, til Herren og taler om folket; jf. 1,29; 53,10; Mi 6,15 f.; 7,15.17.19. Slik tar han opp navnet Herren, som v. 5 slutter med.

«Forkaste»[49] brukes både om Gud som forkaster Israel (Dom 6,13; 1 Sam 12,22; Sal 94,14 osv.) og om Israel som forkaster Gud (5 Mos 32,15; Jer 15,6). At Gud forkaster Israel, forutsetter alltid at Israel først har forkastet ham.

---

[44] **«lys»** or / אוֹר

[45] **«så han kan lære oss»** vejorenu / וְיֹרֵנוּ

[46] **«lov»** tora / תּוֹרָה

[47] **«læren et lys»** tora or / תּוֹרָה אוֹר

[48] **«for»** ki / כִּי

[49] **«Forkaste»** natash / נָטַשׁ

Noen utleggere mener at profeten her taler til Israel, ikke til Herren. Da er «Jakobs hus» tiltale og «ditt folk» objekt: «For du har forlatt ditt folk, Jakobs hus!», nemlig ved å jage etter alt utenlandsk. Israel skulle altså ha gitt opp sitt eget folkepreg. Tanken passer godt i sammenhengen og knytter v. 5 og v. 6 enklere sammen, men likevel må den forkastes:

1. Riktignok forkastet Israel det som ga folket dets særpreg. Men dette særpreget hadde ikke folket av naturen; det var en gave av Guds frie nåde (5 Mos 4,8). Det lå derfor ikke nær å se det som noe nasjonalt, og en slik tanke finnes ingen steder i Det gamle testamente.
2. Uttrykket «et folk forkaster sitt *folk*», i betydningen «sitt *folkepreg*», er dunkelt og uforståelig.

Dessuten taler tre ting for den første forklaringen: det neste *ki*, tredje person i «de er fulle»[50], og den vanlige bruken av *natash* om Herren som forkaster Israel. (Bare 5 Mos 32,15 og Jer 15,6 bruker det om Israel som forkaster Herren, og Ordsp 1,8 og 6,20 om en sønn som forkaster morens lære.)

«Ditt folk» viser tilbake til «mange folk» i v. 3 og «alle folk» i v. 2. En gang vil Gud gjøre alle folk til sitt folk, men nå har han allerede forkastet det folket som foreløpig er hans eneste.

Grunnen er at de er fulle av Østen osv. *Min* (מִן) i «av Østen» (NB: «av Østerlands kunster»; *miqqedem* / מִקֶּדֶם) betyr ikke at det de er fylt med, er kommet fra Østen, eller at Østen har påvirket dem. Det er heller ikke sammenlignende («mer fylt enn Østen»), slik Luther tar det. Det er partitivt, som i 2 Mos 16,32; 3 Mos 9,17; Sal 127,5; Jer 51,34 og Esek 32,6: De er fulle av noe fra Østen, av østlige ting.

«Østen» (*qedem* / קֶדֶם jf. 1 Mos 25,6) er ørkenen fra Israels østgrense til Eufrat. Innbyggerne der, ulike arabiske stammer, kalles «Østens sønner»[51] se Dom 6,3; 7,12; 8,10; Jer 49,28; Esek 25,4.10; Job 1,3 og Jes 11,14. På det siste stedet står de, som her, i motsetning til filisterne, som bodde vest for Judea.

I 1 Mos 29,1 og 4 Mos 23,7 kalles også landet øst for Eufrat *qedem*. Derfor mener noen at det er dette landet som menes: spådomskunstens og særlig astrologiens hjemland, Bileams hjem (4 Mos 22,5).

[50] **«de er fulle»** mal'u / מָלְאוּ

[51] **«Østens sønner»** bene qedem / בְּנֵי קֶדֶם

Denne forståelsen kan støttes med «skyspåmenn»[52] i parallelleddet. *Qedem* kan også omfatte begge områdene.

Men flere ting taler for den vanlige forklaringen. For det første var filisterne i parallelleddet Judas nærmeste nabo i vest. For det andre nevnes flere klesplagg og smykker fra Arabia i 3,18 ff. For det tredje er Østens sønner i 11,14, også der parallelt med filisterne, utvilsomt nomadestammene øst for Israels land, og *qedem* betyr nesten overalt området mellom Israel og Eufrat.

At dette landet virkelig hadde noe tiltrekkende å by på, noe israelittene søkte å tilegne seg, viser 3,18 ff. og 1 Kong 4,30, der Østens sønners visdom blir rost (se også Jer 49,7; Ob 8; Job 2,11, jf. 1,3; og Job 32,2, jf. 1 Mos 22,21).

Andre mener at *qedem* her betyr østlige personer – trollmenn eller eventyrere – og altså er det samme som *bene qedem*. Det gjør det ikke, selv om motsetningen mellom v. 6 og v. 2 f. og *vav consecutivum* i v. 8 kan tale for denne forklaringen. Israel kan nemlig neppe være fullt av avguder som følge av at det er fullt av østlige ting, for avgudene hørte selv til det østlige. Avgudene synes snarere å følge av at landet er fullt av østerlendinger.

Men parallellsetningen taler mot dette. Der heter det ikke at de er blitt fulle av *filisterske* skyspåmenn, men at de spår av skyene i like høy grad som filisterne. Da er det uavgjort om skyspåmennene var utlendinger eller israelitter. Dessuten er det først versets siste ledd som taler om at landet ble fylt med utlendinger. *Qedem* står uten artikkel fordi det er et egennavn.

I neste ledd er *'onenim* neppe objekt for «de er fulle» («og av skyspåmenn»). Det er snarere en selvstendig, sideordnet setning med samme subjekt: «for de er fulle av Østen, og (de er) skyspåmenn».

En utlegger oversetter: «og spåmenn er for hånden» (jf. «som en by under oppsyn» i 1,8 og første halvdel av 1,28). Men da blir konstruksjonen litt hard, for israelittene er subjekt både i leddet før og i leddet etter. Når det heter at de er skyspåmenn, betyr det at det finnes slike blant dem, eller at de bruker denne kunsten.

[52] **«skyspåmenn»** 'onenim / עֹנְנִים
[53] **«Skyspåmann»** 'onen / עוֹנֵן
[54] **«sky»** 'anan / עָנָן

«Skyspåmann»[53] er avledet av «sky»[54] og betyr en som spår av hvordan skyene farer over himmelen. 5 Mos 18,10.14 og Jer 27,9 viser tydelig at ordet ikke betyr «forhekse», men «spå», og at det betegner én bestemt form for spådom. Jf. også 3,2.

At ordet betegner nettopp denne formen for spådom, støttes av at det da knytter seg til et kjent hebraisk ord, «sky». Av dette ordet er også verbet «samle skyer» avledet. Hebreerne synes å ha holdt de to betydningene fra hverandre ved å bruke ulike verbformer. Andre forklaringer finnes i ordbøkene.

Gesenius mener at partisippet *'onen* (jf. 57,3 og Jer 27,9) er en forkortelse av *me'onen* (5 מְעוֹנֵן Mos 18,10.14; Mi 5,11) fordi verbet ellers bare forekommer i denne avledede formen (3 Mos 19,26; 2 Kong 21,6; 2 Krøn 33,6). Men den enkle partisippformen trer ofte i stedet for de avledede, og bortfall av *mem* (מ) skjer bare unntaksvis. Bruken av partisipp qal *'onen* i stedet for *me'onen* lå så mye nærmere fordi de to formene ligner hverandre.

Skyspådommen står for all slags spådom og trolldom, og de står igjen for hele det hedenske vesen; nettopp i spådom og trolldom nådde dette vesenet et av sine høydepunkter. Alt dette var strengt forbudt for Israel. Hvis folket ville vite noe om framtiden, skulle det vende seg til profetene, og dem skulle det aldri mangle. Se 3 Mos 19,26 og særlig 5 Mos 18,9 ff.; jf. Jes 8,19.

Ke (כְּ) betyr «som», altså «i like høy grad som»: Israelittene står ikke tilbake for filisterne i trolldom. Se 1 Sam 6,2, jf. Jes 3,3, og 2 Kong 1,2, der en israelittisk konge sender bud til Baal-Sebub, Ekrons gud, for å få vite om han skal bli frisk. Kong Manasse var selv en skyspåmann (2 Kong 21,6). Siden filisterne bodde vest for Juda, er tanken i de to parallelle setningene altså: Fra alle kanter har det hedenske trengt inn i Israel.

Halvvers b lyder egentlig: «og med fremmedes barn gjør de overflod». Det betyr at de elsker alt fremmed og derfor sørger for at det blir en overflod av fremmede blant dem; de drar mengder av fremmede inn i landet. (Jf. *safaq* (סָפַק), «flyte over», Jer 48,26, og *sefeq* (סֵפֶק), «overflod», Job 20,22; til verbformen jf. «gjøre mange», Hos 8,11.14; 10,1.) Noen gir verbet betydningen «ha overflod», men formen kan ikke ha den betydningen.

Ordene kunne også bety: «og av fremmedes barn gjør de nok», altså at de sørger for et stort, ja altfor stort, antall fremmede (jf. *safaq* (שָׂפַק), «strekke til», 1 Kong 20,10). En utlegger oversetter: «og med fremmedes barn lar de seg nøye» og forklarer: «De spør ikke etter sin nedarvede Gud, men finner sin tilfredsstillelse i det fremmede.» Men verbet kan ikke bety «la seg nøye med».

Gesenius og andre oversetter: «og fremmedes barn gir de håndslag» (slik også NB: «og gir håndslag til fremmede»), det vil si at de slutter avtaler og har omgang med dem. (Verbet brukes om å *slå*: tukte noen, slå seg på hoften av sorg, slå hendene sammen i vrede eller hån.) Til støtte kunne vi vise til *taqa'* (תָּקַע), «slå», som flere ganger betyr å gå i borgen ved håndslag (Ordsp 6,1; 11,15; 17,18; 22,26; Job 17,3).

Men konstruksjonen og parallellene «de er fulle» i halvvers a og «da ble fylt» i v. 7 f. taler mot dette og støtter vår forklaring.

«Fremmedes barn» er ikke det samme som «fremmede». Uttrykket framhever at det hedenske vesenet hos de fremmede som israelittene drar inn i landet, er nedarvet og derfor dypt rotfestet. Ordet «barn»[55] har en foraktelig bibetydning: «yngel».

V. 7–8. *Landet fylles med rikdom og avguder*

V. 7–8. «*Landet deres ble fullt av sølv og gull, og det er ingen ende på rikdommene. Landet ble fullt av hester, og det er ingen ende på deres vogner.*» V. 8. «*Landet deres ble fullt av avguder, de tilber sine henders verk, det deres fingrer har laget.*» (Caspari i v. 7 og 8: «Da ble dets land fylt …»)

«Da ble fylt»[56] i v. 7 betyr «og *som følge av dette* ble fylt». Sølvet og gullet som fylte landet, kunne framstilles som en følge av at det ble fylt med utenlandske ting og utlendinger.

Hangen til det fremmede var dels skapt av den livlige handelen med utlandet, dels selv en årsak til den. Og det var handelen som hadde gjort Israel rikt. Dessuten var mange av utlendingene israelittene dro inn i landet (v. 6b), uten tvil kjøpmenn, og de bidro direkte til rikdommen.

Jesaja knyttet «da ble fylt» dels til det siste ordet i v. 6, dels til den dypeste årsaken til det han hadde talt om der. Med *da ble fylt* setter

[55] **«barn»** jalde / יְלָדִי

[56] **«Da ble fylt»** vattimmale / וַתִּמָּלֵא

profeten seg inn i fortiden, da det han i v. 6 skildrer som nåtid, begynte og fortsatte sammen med følgene sine.

Israels egentlige rikdom var kunnskapen om den sanne Gud. Men nå hadde folket byttet bort denne kunnskapen mot verdslig rikdom ved å innlate seg på handel med hedenske naboer. Israel var kalt til en gang å gi de fremmede del i sine skatter, men hadde i stedet gitt dem opp for de fremmedes skatter. I den messianske tid skal landet bli fullt av kunnskap, slik vannet dekker havet (11,9; Hab 2,14), men nå var det fullt av forgjengelige skatter.

Israel skulle være et jordbruksfolk, og derfor blir det lovet rik grøde (5 Mos 7,13; 11,14), men aldri overflod av sølv og gull, som først og fremst er handelens frukt. Tvert imot blir Israels framtidige konger forbudt å samle seg mye sølv og gull (5 Mos 17,17).

Handelen brakte Israel i nær forbindelse med mange hedenske folk. Det førte med seg store fristelser: først til å tolerere hedensk kultur og skikk og bli likegyldig til dyrkelsen av den sanne Gud, siden til å falle fra ham og ta opp de hedenske skikkene. Og de store rikdommene førte lett, ja nesten uunngåelig, til at hjertene fant sin tilfredsstillelse i dem, ble stolte av dem og satte sin lit til dem. (Å stole på store skatter var typisk for hedenske folk; se Sak 9,3; Jer 48,7; 49,4.)

Riktignok hadde Herren også lovet Salomo rikdom (1 Kong 3,13) og oppfylt løftet glimrende (1 Kong 10,21.27), og heller ikke Salomos handel, en hovedkilde til rikdommen hans, blir klandret. Men nett-opp hans tid hadde vist hvor skadelig omfattende handel og store rikdommer er. Derfor måtte begge deler senere være enda mer mot Guds vilje og enda sterkere fordømt av Guds menn.

Ussias tid var et speilbilde av Salomos, og folket drev da handel med mange folk mot Guds vilje (2 Kong 14,22; jf. Esek 27,17). Slik vant det store rikdommer på en vei Gud ikke godkjente, og uten Gud. Det hvilte ingen velsignelse over rikdommene, for Herren hadde gitt dem i sin vrede.

Riktignok kunne rikdommen på Ussias tid også føres tilbake til Herren, så langt den ikke var vunnet ved handel som truet folkets åndelige egenart. Herren ville lønne Ussias fromhet og føre Juda til bot ved godhet, og derfor øste han gaver over både kongen og folket (2 Krøn 26,4–15).

I Hos 2,8 heter det at Herren hadde gitt Nordriket mye sølv og gull (jf. Esek 16,17 f.). Dette skjedde under Jeroboam 2., Ussias samtidige, da Nordriket blomstret like mye som Juda. Motsigelsen mellom Hosea-stedet og vårt er altså bare tilsynelatende.

«Da ble fylt», og enda mer «det er ingen ende på rikdommene», antyder at folket ble grepet av en umettelig tørst etter sølv og gull (jf. Sak 9,3 og 1 Kong 10,27.21). I disse siste ordene går profeten tilbake til nåtiden.

Den første følgen av forbindelsen med utlandet var at landet ble fullt av forgjengelige skatter. Den andre var at det ble fullt av hester og vogner.

Nabofolkene ville beskytte handelen og rikdommene sine og gjøre erobringer, og derfor skaffet de seg store hærer og krigsutstyr, særlig hester og stridsvogner. 1 Sam 13,5 og 2 Krøn 12,3 viser hvor rike filisterne og egypterne var på slikt. (Etter v. 6a var Israel allerede blitt lik filisterne i trolldom.) Egypt var selve hestenes land; se 5 Mos 17,16; 1 Kong 10,28 f.; Jes 31,1. Nå etterapet Israel disse folkene og påsto at det måtte ha mange hester og vogner fordi naboene brukte dem i krig.

Loven forbød uttrykkelig kongen å ha mange hester for at han ikke skulle føre Israel tilbake til Egypt, det vil si til en hedensk tilstand (5 Mos 17,16). Og når Israel sto overfor en fiende med vogner og hester, skulle folket stole på sin Gud, både i forsvar og angrep (5 Mos 20,1). Etter eksemplet fra David, den store seierherren, skulle Israel tenke på Herren når hedningene tenker på hester og vogner (Sal 20,8).

I stedet stolte folket nå på verdslige midler til forsvar og angrep. Til disse midlene hørte også skattene som de ble kjøpt for (se Sak 9,3).

Også i 30,15 og 31,1 klandres folket for å stole på hester i stedet for på Gud (jf. Sal 147,10). Og det hører med til bildet av den messianske tid at Gud utrydder hestene og vognene fra Israel (Mi 5,9; Sak 9,10). Den tidens konge, en fredsfyrste, skal komme til Sion ridende på et esel, ikke på en hest (Sak 9,9). Hesten er stolt, trassig og krigersk, og den både forutsetter og gir rytteren de samme egenskapene.

Ellers gjelder «det er ingen ende på deres vogner» vel også hester og vogner som var skaffet til stas (1 Mos 41,43; 46,29; 2 Sam 15,1; 2 Kong 5,9.15; Jes 22,18 osv.).

Hester og vogner står for alle verdslige midler til forsvar og angrep. Jesaja antyder i v. 15 at tiden hadde mange andre slike midler. Nettopp

disse omtales utførlig i 2 Krøn 26,6–15, som kan leses som en kommentar til v. 7b og v. 15. I v. 7a viser profeten tilbake til v. 3, i v. 7b til v. 4.

Den tredje og siste følgen av Israels samkvem med de hedenske naboene var ifølge v. 8 at landet ble fullt av avguder. Her nådde det fremmede vesenet sitt høydepunkt. «Avgud»[57] henger sammen med *al* (אַל), «ikke». «Avgudene»[58] er altså «de som ikke er noe», «ikkeguder»[59]. Ordet ble valgt for å spille på *El* og *Elohim*, «Gud».

Halvvers b: De tilber sine henders verk. Objektet står med stort ettertrykk først og framhever hvor ufornuftig, latterlig og opprørende det er å tilbe det en selv har laget. Entall i «hans hender» viser fortsatt til folket, mens flertallet «de bøyer seg» står fordi folket består av mange. I «det *deres fingrer har laget*» kommer det enda tydeligere fram at avgudene er fabrikkert. Dermed viser uttrykket hvor foraktelige de er og hvor dåraktig avgudsdyrkelsen er (jf. 44,12 ff.).

Det spiller ingen rolle om avguder er laget av tre med hendene eller av tanker med hodet; de er like fullt avguder. Alle hedningenes gudebilder var bare det synlige uttrykket for guder laget av tanker. Til «de tilber sine henders verk» kan vi sammenligne Mi 5,12 og Hos 14,4, og dessuten budet i 2 Mos 20,4 f. og 5 Mos 5,8 f., som Jesaja hadde for øye. Til «det deres fingrer har laget» kan vi sammenligne 17,8.

V. 9–11. *Mennesket fornedres, Herren alene opphøyes*

V. 9–11. «*Og mennesket blir bøyd, og mannen ydmyket – tilgi dem ikke!*» (Caspari: «Da ble mennesket bøyd og mannen fornedret …») V. 10. «*Gå inn i fjellet og gjem deg i støvet for Herrens gru og for hans høyhets herlighet!*» V. 11. «*Menneskets stolte øyne blir ydmyket. Mennenes stolthet blir bøyd, og Herren alene er høy på den dagen.*»

Det er slående at profeten i v. 9 fortsetter i fortid («da ble»). Straffen er så viss at den kan sies å ha kommet allerede, like godt som synden, for den ligger innesluttet i synden og er gitt med den. Da de syndet, ble de også straffet, for synd kan umulig forbli ustraffet; jf. kommentaren til 1,5–9. Formene «ble bøyd» og «ble fornedret» viser hvor levende profeten er seg bevisst syndens straffverdighet og Guds hellighet.

Når Jesaja lar straffen komme samtidig med synden, ser han på forholdet mellom synd og straff i seg selv. Han tar ikke hensyn til

[57] **«Avgud»** elil / אֱלִיל

[58] **«Avgudene»** ha'elilim / הָאֱלִילִים

[59] **«ikke-guder»** lo elohim / לֹא אֱלֹהִים

at boten kan komme imellom og oppheve straffen ved å ta synden tilbake. Hvis han hadde ment at boten ikke kunne komme imellom, kunne han ikke ha oppfordret Israel til omvendelse i v. 5 og gjentatt oppfordringen i v. 22. Israel har ennå ikke forherdet seg endelig.

I halvvers a ligger en viss ironi og bitterhet. De har strevd av alle krefter etter høyhet og herlighet, og tilsynelatende har de nådd målet fullt ut. Men straffen skal sikkert følge; den skal ta fra dem all herligheten de har vunnet, og føre dem i fornedrelse. I grunnen har de altså, uten å vite det, strevd etter det motsatte av det de søkte. Det de vant underveis, teller ikke, for det er bare forbigående.

Profeten sier at mennesket skal *bøyes* og *fornedres*. Dermed sier han samtidig at ikke bare syndene i v. 6 f., men også avgudsdyrkelsen har sin rot i hovmod, og slik var det. Israelittene var for stolte til å holde fast ved tilbedelsen av den virkelige Gud, som sto over skapningen og over dem. Å tilbe ham virket trykkende og ydmyket hovmodet deres, og enda mer fordi tilbedelsen var befalt i loven.

De ville selv velge seg en gud, og velge den fra skapningens krets, som de selv hørte til: en gud som ikke var over dem, men lik dem. Det smigret stoltheten deres å skape sin egen gud, og i grunnen tilba de seg selv.

Men nettopp ved å skape seg egne guder av stolthet fornedret de seg. De som kunne tilbe den levende, allmektige Gud, bøyde seg i støvet for det som sto langt under dem, og viste seg dermed som de største dårer (Rom 1,22). Den ytre fornedrelsen var altså en følge av og straff for den indre selvfornedrelsen.

I v. 9a taler Jesaja ikke om en indre fornedrelse, slik noen har ment. Det ser vi av hvordan halvverset utvikles i v. 10 f. og v. 12 ff. Ut fra v. 6–8 kunne vi tro at han taler om en særskilt dom over israelittene, men han taler om den alminnelige dommen over hele menneskeslekten. Det viser v. 11b, der «Herren alene» står mot alle mennesker, og særlig v. 12 ff. Denne dommen framstilles som framkalt av israelittenes hovmod, og det av to grunner:

1. De andre folkene er ikke bedre enn Israel, men er gitt over til de samme hovmodssyndene, og de var det fra begynnelsen. Folkene er de opprinnelige avgudsdyrkerne, trollmennene og elskerne av sølv og gull, hester og vogner; Israel har lært syndene av dem (se særlig v. 6). Hvordan skulle da folkene slippe ustraffet når Israel,

som de har forført, blir straffet for de samme syndene? Hvordan skulle dommen over Guds folk kunne skje uten en dom over hele verden? Ja, dommen var opprinnelig bare bestemt for hedningefolkene, og den rammer Israel bare fordi Israel er blitt som dem, et hedningefolk, og derfor skal dømmes sammen med dem.

2. Israels synd er langt større enn hedningenes og vekker Guds harme langt mer. Derfor framskynder den dommen over hele verden; det er egentlig Israels synd som framkaller den. Hadde bare hedningene syndet, ville Gud ennå ikke ha grepet inn. Hedningene dømmes allerede nå bare fordi Israel dømmes; de dømmes med på Israels dommedag. Jf. Mi 1,2–4 med v. 5.

Hedningene har ikke tjent Gud fordi de ikke kjente ham, selv om de kunne ha kjent ham av hans gjerninger, der han har åpenbart sin usynlige kraft og guddommelighet (Rom 1,19 f.). *Israel har forlatt Gud enda det kjente ham som den allmektige, allvitende, hellige og nåderike, for slik hadde han åpenbart seg for folket. Israel hadde fått langt mer enn hedningene, men av den som har fått mer, kreves det mer, og han straffes både hardere og raskere.*

«Mann» (*ish* / אִישׁ jf. 31,8; Job 9,32; 4,17; 10,5) står her for mennesket: Det mannlige kjønn representerer begge kjønn fordi det er det fremste. Flertallet *anashim* (אֲנָשִׁים) betyr oftere «mennesker» enn entall gjør (f.eks. v. 11.17). Vanligvis er det *enosh* (אֱנוֹשׁ) som står parallelt med *adam* (אָדָם), «menneske» (Sal 8,5; 90,3; Job 25,6; Jes 13,12; 51,12; 56,2).

Halvvers b betyr ikke «og du vil ikke tilgi dem», men enten «og du vil vel ikke tilgi dem» eller «tilgi dem ikke!». Etter den første tolkningen er meningen at du neppe vil tilgi dem. (*Al* (אַל) brukes ikke sjelden slik retorisk, se f.eks. 2 Kong 6,27.)

Etter den andre tolkningen er profetens vilje blitt ett med Guds vilje. Derfor er han opprørt over menneskets stolthet og ber Gud fullføre dommen over menneskeheten og vise at han er Den Hellige, som ikke lar synden gå ustraffet (2 Mos 34,7). Vi foretrekker den andre tolkningen; jf. «Han skal skjule sitt åsyn for dem» i Mi 3,4. «Tilgi»[60] står her alene for «bære misgjerning».

I v. 10 sier profeten ikke at menneskene vil måtte krype inn i huler i fjell og jord for å unngå Herrens fryktelige åsyn når han kommer for

[60] **«Tilgi»** nasa / נָשָׂא

å dømme hovmodet deres. Han oppfordrer dem til å gjøre det nå, for han ser dommedagen som nærværende og står så å si allerede midt i den.

Oppfordringen er livfull og dramatisk og bærer samtidig preg av en viss hellig glede over deres velfortjente skjebne, for like før har han ønsket at dommen må bli fullført. Vi kan gjengi den slik: «*Gå bare inn, du stolte menneske*» osv. (Det er mennesket som tiltales i entall: «gå inn» og «gjem deg».) Det vil si: Nå må du, og nå vil du helt sikkert, gå inn.

Ingenting kan ydmyke de hovmodige mer enn å måtte krype inn i huler på denne måten. Så lenge Herren, dommeren, var borte, strevde de stadig oppover. De innbilte seg at hodene deres allerede rørte ved himmelen og at de kunne stige opp og ta sete der (se 14,13 f. og Sal 73,8). Men nå, så snart han kommer til dom, må de gå motsatt vei og krype ned i jordens fang (jf. 14,15 med v. 13 f.).

Dette stedet passer dem også bedre enn høyden og himmelen; det er deres naturlige sted. De er kommet av støv, de består av støv, og ved døden vender de tilbake til støvet. Når de kryper inn i jorden, går de altså inn i sitt eget element.

Hos 10,8 og Luk 23,30 er ikke paralleller til vårt sted og til v. 19 og 21. Der heter det: «*De skal si til fjellene: Skjul oss! og til haugene: Fall over oss!*» Der ønsker menneskene seg altså en rask tilintetgjørelse, mens de hos Jesaja søker redning i klippene og i jordens fang.

Skildringen i v. 10a tar hensyn til landets natur og Israels historie. Landet var fullt av huler i fjell og jord, og dit krøp israelittene i frykt for midjanittene og filisterne, både før Gideon og før Saul sto fram (Dom 6,2; 1 Sam 13,6; 14,11).

Det som menes, er klippenes huler og kløfter og hull i jorden, slik v. 19 og 21 viser. Likevel nevner Jesaja trolig med vilje bare selve stoffene, klippe og støv slik at fornedrelsen trer enda sterkere fram: Inn i de laveste stoffer må de krype.

«Herrens gru» er den gruen som går ut fra Herren (jf. 1 Sam 11,7; 2 Krøn 14,14 m.fl.). Når Jesaja taler om gruens *ansikt*, skiller han den fra Herren selv og personifiserer den nesten; han tenker seg den vel som noe som går foran Herren (jf. Sal 50,3; 97,3). Egentlig er det Herrens skrekkinngytende åpenbaring de skjuler seg for.

«Hans høyhets herlighet»[61] er den majestetiske prakten som Herren viser seg i på dommedagen. Fra denne prakten går skrekken ut, så menneskene skjuler seg i jordens kløfter. Herren er den egentlige eieren av høyheten og herligheten. Når han viser seg i det som er hans, forsvinner straks den høyhet og herlighet mennesket har tatt seg til rette, og gir plass for den dypeste ringhet.

Av dette følger det, og i dette viser det seg, at menneskets stolte øyne blir ydmyket. Altså angir v. 11 resultatet av v. 10.

«Stolthetens øyne»[62] er øyne slik stoltheten selv har dem; det sier mer enn «stolte øyne». Sammen med «mennesket»[63] danner ordene ett begrep, menneskets stolte øyne, for hovmodet viser seg først og fremst i blikket.

Verbet «blir ydmyket»[64] står i hankjønn entall og hører derfor sammen med «mennesket», som er hovedbegrepet: Det er egentlig det stolte mennesket som blir ydmyket.

Fortidsformen (perfektum) betyr at saken er så godt som avgjort: Den er fast besluttet, og plutselig, før noen aner det, vil den ha skjedd. Jf. Luk 16,15 og Herodots bemerkelsesverdige ord: «For Gud pleier å straffe alt som er høyt. Gud tillater nemlig ingen andre enn seg selv å ha høye tanker» (*phileei gar ho theos ta hyperechonta panta kolouein – ou gar ea phroneein allon mega ho theos ē heōuton* / φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν – οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν ἄλλον μέγα ὁ θεὸς ἢ ἑωυτόν Herodot 7,10,5).

V. 12–17. *Herrens dag over alt som er høyt*

V. 12–17: «*For Herren, hærskarenes Gud, har satt en dag til dom over alt stolt og høyt og over alt opphøyet, så det blir ydmyket*,» V. 13: «*både over alle Libanons sedrer, de høye og opphøyede, og over alle eikene i Basan*,» V. 14: «*og over alle høye fjell og over alle stolte høyder*,» V. 15: «*og over hvert høyt tårn og over hver fast mur*,» V. 16: «*og over alle Tarsis-skip og over alle praktfulle skuter.*» (Caspari: «… og over alle lystens praktverk.») V. 17: «*Og menneskets overmot blir bøyd, og mennenes stolthet blir ydmyket, og Herren alene er høy på den dagen.*»

[61] **«Hans høyhets herlighet»** hadar ge'on / הֲדַר גְּאוֹן

[62] **«Stolthetens øyne»** 'ene gavhut / עֵינֵי גַּבְהוּת

[63] **«mennesket»** 'adam / אָדָם

[64] **«blir ydmyket»** sjafel / שָׁפַל

Med «for»[65] i v. 12 går profeten nærmere inn på tanken han nettopp har uttalt, utvikler den og viser at den er riktig. I slutten av v. 11 knyttet han dommen til en bestemt dag. Nå begrunner han dette.

«Dag»[66] kan betegne en slagdag (9,4; jf. latin «dagen ved Cannae» og arabernes «dager») eller dommedagen. I den siste betydningen står ordet særlig sammen med «Herren», som her og i 13,6.9; Joel 1,15; 2,1; 3,4 osv.

«En dag er for Herren»[67]: Dagen tilhører Herren, som har forbeholdt seg den og gitt menneskene all den øvrige tiden. Fram til et visst tidspunkt lar han dem være så høye og stolte de vil. Men en dag skal komme da han tar tilbake høyheten og herligheten. Den tilhører ham alene, Skaperen; mennesket, skapningen, har bare tatt seg den til rette.

Menneskenes herlighet har sin tid; den er timelig, ikke evig. Dagen da Gud tilintetgjør den, har navn etter ham, for da er han hovedpersonen: Alt gjenlyder av ham, han gjør alt, og han selv, hans høyhet og herlighet, er dagens eneste mål.

Profeten kaller med vilje Herren «*hærskarenes* Gud», for han holder dom som den Gud som er Herre også over det høyeste og herligste i verden, ja over hele verden. Hvis han ikke var det, kunne han ikke holde dom; og fordi han er det, må han holde den.

Profetien om dommedagen, som begynner i v. 12, oppfylles mer eller mindre gjennom hele verdenshistorien, som er en sammenhengende rekke av straffedommer (jf. Sal 7,12). Fullt ut oppfylles den på den egentlige dommedag ved historiens slutt. De mange særskilte dommene over folk og enkeltmennesker og den siste, universelle dommen står for profetens øye som én og trenger seg sammen til ett bilde.

De særskilte dommene krever og varsler den universelle; de er dens forløpere. For de særskilte dommene kan ikke utrydde hele det menneskelige hovmodet og rive det opp med roten; de gjør det bare delvis. For å tilintetgjøre det helt trengs en allmenn dom, og både Guds allmakt og hans hellighet krever at det en gang skjer.

---

[65] **«for»** ki / כִּי

[66] **«Dag»** jom / יוֹם

[67] **«En dag er for Herren»** jom laJHWH / יוֹם לַיהוָה

Men også den universelle dommen krever de særskilte. Gud må ofte straffe deler av menneskeslekten, for ellers ville hovmodet vokse til himmels, og han ville måtte tilintetgjøre hele slekten før han hadde nådd sitt mål med den. De delvise straffedommene er altså uttrykk både for Guds hellighet og for hans nåde.

«Over alt høyt» (NB: «over alt stolt»; *'al kol-ge'e* / עַל כָּל־גֵּאֶה): over absolutt alt i verden, i naturen og blant menneskene. Dommen rammer både det menneskets stolthet har frambrakt, og det den ikke har frambrakt; også det siste henger nemlig sammen med stoltheten: Mennesket gjør det til avgud, bruker det i hovmodets storverk eller bare beundrer det. Gud må en gang fornedre alt høyt og herlig for å vise mennesket at han alene er den Høye og at alt annet er intet ved siden av ham.

Hele verden er skapt for menneskets skyld, og mennesket drar den med seg inn i sin synd; derfor holdes også den universelle dommen over verden for menneskets skyld. Verden hører til mennesket og straffes sammen med det; den har ingen selvstendig tilværelse.

Profeten hoper opp ord for «høy» for å antyde at alle slags høyheter skal fornedres. «Så det blir ydmyket»[68] angir resultatet. Ordene «over alt stolt … opphøyet» er temaet for v. 13–16, og «ydmyket» er temaet for v. 17. Om fortidsformen, se kommentaren til v. 11.

Versene 13–16 gjør det allmenne innholdet i v. 12 konkret. *Ve … ve* (וְ … וְ) betyr «både … og». Profeten taler om virkelige trær. I Det gamle testamente regnes Libanons sedrer som et praktstykke i skaperverket (f.eks. Sal 29,5), og Jer 22,15 og Sef 2,14 viser at menneskets hovmod misbrukte dem. De fornedres på grunn av sin høyhet: Nettopp fordi de var høye, ble de beundret og misbrukt.

Basan var et fjellrikt og svært fruktbart område øst for Jordan, kjent for sine eikeskoger (Esek 27,6). Høye trær, særlig sedrer, er ofte bilde på det som er stort og herlig og gir vern, både i naturen og blant menneskene (Jes 10,33 f.; Esek 31,3; Am 2,9; Dan 4,14 f. osv.).

I Skriften står fjellene for det urokkelige og evige (f.eks. Mi 6,2). Men ifølge v. 14 unntas heller ikke de fra dommen, for på dem hadde menneskene ofte dyrket avgudene og bygd sine stolte borger.

[68] **«Så det blir ydmyket»** vesjafel / וְשָׁפַל

I v. 15 viser profeten tilbake til v. 7b, og 2 Krøn 26,9.15; 27,3.4 kan tjene som kommentar til verset. Profeten henter fargene til skildringen av dommedagen fra tilstanden i den jødiske staten da han uttalte kap. 2–4 (jf. kommentaren til v. 10a). Tårnene og murene dømmes fordi menneskene var stolte av dem og satte sin lit til dem.

Tarsis-skipene i v. 16 er ikke bare skip som seilte til Tarsis, en fønikisk koloni i Spania (Tartessos). Det er store, solide skip generelt, slik alle skip som seilte så langt, måtte være; jf. vårt «ostindiafarer», og se Sal 48,8. Profeten sikter til handelen fra Elat ved Rødehavet på Ussias tid (2 Kong 14,22; 16,6).

Sekhijja (שְׂכִיָּה, av *sakha*, «skue») er trolig det som blir betraktet med beundring, altså et praktverk. «Lystens praktverk»[69] er alle praktverk som blir sett på med lyst. Med disse ordene samler profeten til slutt passende alle andre menneskelige storverk.

I v. 17 kommer et omkved som gjentar v. 11, og gjentakelsen har noe gripende ved seg. Ordene i v. 11 og 17, som ryster hvert menneskehjerte, lyder dermed så å si uten stans for tilhørernes ører. Samtidig blir tilhørerne enda sikrere på at det som sies, er sant.

V. 18–21. *Avgudene kastes bort på Herrens dag*

V. 18–21: «*Og avgudene – med dem er det helt forbi*.» V. 19: «*Folk skal gå inn i fjellhulene og i jordens kløfter for Herrens gru og for hans høyhets herlighet, når han reiser seg for å forferde jorden*.» V. 20: «*På den dagen skal menneskene kaste sine guder av sølv og gull, som de har laget for å tilbe dem, bort til muldvarpene og flaggermusene*,» V. 21: «*og gå inn i fjellkløftene og i berghulene for Herrens gru og for hans høyhets herlighet, når han reiser seg for å forferde jorden*.»

Slik v. 15 viser tilbake til v. 7b, viser v. 18 tilbake til v. 8. I avgudsdyrkelsen når menneskets hovmod sitt høydepunkt (se kommentaren til v. 8). Derfor uttaler Jesaja dommen over avgudene for seg, etter dommen over alt annet som henger sammen med stoltheten. Med vilje uttaler han den svært kort og bestemt, for avgudene fortjener bare et par ord. Allerede navnet deres sier at det er forbi med dem (se kommentaren til v. 8).

«Avgudene»[70] står for ettertrykkets skyld først: «Og avgudene – med dem …». *Jachalof* (יַחֲלֹף) står upersonlig: «det er forbi», og *kalil*

[69] **«Lystens praktverk»** sekhijjot hachemda / שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה

[70] **«Avgudene»** 'elilim / אֱלִילִים

(כָּלִיל) betyr «helt». Hedenskapets store oppløsning begynte virkelig på Jesajas tid, i den assyriske perioden, da en del av israelittene ble spredt blant hedningene.

I v. 10 oppfordret Jesaja til dette, mens han i v. 19 forutsier det. «For å forferde jorden»[71] er et ordspill.

Som v. 18 viser også v. 20 tilbake til v. 8, og samtidig til v. 7a. Menneskene kaster avgudene fra seg av skrekk og for å kunne flykte raskere inn i hulene; og de kaster dem av forakt fordi de ser at avgudene ikke kan hjelpe.

Suffiksene i «hans sølv» og «hans gull» gjelder hele uttrykket: «hans sølvguder» og «hans gullguder». «Som de har laget seg»[72] jf. v. 8b. Om v. 21, se kommentaren til v. 17.

V. 22. *Hold opp med å stole på mennesket*

V. 22: «*Hold da opp med å stole på mennesket, som bare har en pust i sin nese. Hva er han å akte for?*» (Caspari: «Hold opp med mennesket, som har ånde i sin nese! For hva er han å akte for?!»)

Med ordene «hold opp med mennesket» knytter Jesaja en formaning til v. 12 (9)–21. Formaningen bygger på dommen over mennesket og dets høyhet og herlighet, slik disse versene skildrer den.

Meningen er: Menneskets høyhet og herlighet skal en gang tilintetgjøres på Herrens dag og dermed vise seg å være forgjengelig og usann. Dette og dommen over mennesket selv (v. 10.19.21) skal vise mennesket slik det virkelig er: en lav, ussel og maktesløs skapning. Hold derfor opp med mennesket! Formelt bygger formaningen likevel ikke direkte på strofen foran (se kommentaren til halvvers b).

Profeten sier «Hold opp med *mennesket*» fordi hele dommen i v. 9–21 er en dom over *mennesket*. Også når avgudene (v. 18 og 20) og det opphøyde i naturen (v. 13 f.) dømmes, er det egentlig mennesket som dømmes, for avgudene er menneskets skapninger (v. 8.20), og i skapningen dømmes skaperen.

Det opphøyde i naturen dømmes bare fordi mennesket beundret det, satte det høyt og derfor misbrukte det. Når det han beundrer, blir dømt, dømmes også hans syn på det, og dermed han selv: Dommen avslører ham som en dåre. (*Hans dårskap har likevel sin rot i hovmod,*

[71] **«For å forferde jorden»** la'arots ha'arets / לְעָרֵץ הָאָרֶץ

[72] **«Som de har laget seg»** 'asu-lo / עָשׂוּ־לוֹ, egentlig «for ham», mennesket

for av hovmod beundrer han heller skapningen enn Skaperen; han er en hovmodig dåre.)

Derfor begynner profeten temaet i v. 9–11 med tanken at mennesket skal fornedres (v. 9a). Og han avslutter både temaet og første del av utdypingen i v. 12–21 med tanken at menneskets hovmod skal fornedres (v. 11 og 17). I denne første delen (v. 12–17) taler han om dommen over alt høyt i naturen og blant menneskene. Også hele skildringen i v. 9–21 slutter med menneskets fornedrelse slik at den både begynner og slutter med denne tanken.

Menneskets fornedrelse er altså grunntanken i v. 9–21. Det ser vi av to ting: Skildringen begynner og slutter med den, og profeten vender stadig tilbake til den (jf. v. 11 og 17 med v. 9a) eller til en tanke som rommer den (jf. v. 19 og 21 med v. 10). Slik danner denne tanken omkvedene i v. 9–21.

Chadal (חָדַל) betyr «la av, holde opp». Sammen med *min* (מִן) og en person eller ting betyr det å trekke seg bort fra den og holde opp med noe overfor den.

Sammenhengen viser hva slags handling det gjelder, og om den er fiendtlig. Den er fiendtlig i Job 7,16 og 2 Krøn 35,21 (jf. 25,16), men ikke i 2 Mos 14,12 («*la oss være*»), 1 Sam 9,5 og Ordsp 23,4 («*la av fra din klokskap*», det vil si: hold opp med å stole på den). Vårt sted ligger nærmest det siste.

I «hold opp»[73] ligger at de altfor lenge har stolt på mennesket: Hold nå endelig opp! «For dere»[74] må ikke presses til å bety «til deres frelse», selv om det kan kalles en fordelsdativ. Det er en såkalt etisk dativ, som også i 2 Krøn 35,21 og 25,16.

«Som har ånde i sin nese»[75]: At mennesket bare har ånde i nesen, viser treffende hvor svakt og forgjengelig det er. Pusten er overmåte svak, og likevel henger menneskets liv helt på den.

Mennesket var støv av jorden, men da Gud blåste livets ånde inn i nesen dets, ble det en levende sjel (1 Mos 2,7, som Jesaja synes å sikte til). Så snart Gud trekker ånden tilbake, dør mennesket og vender tilbake til støvet det er tatt av (Sal 104,29; Job 34,14 f.; Fork 12,7).

[73] **«hold opp»** chidlu / חִדְלוּ
[74] **«For dere»** lakhem / לָכֶם
[75] **«Som har ånde i sin nese»** 'asjer nesjama be'appo / אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ

Jesaja sier bare at det er ånde i menneskets nese. At ånden er svak, sier seg selv. Og han kunne gå ut fra at leserne visste at livet består i den, både fra 1 Mos 2,7 og av erfaring: Livet tar slutt når mennesket slutter å puste. Relativsetningen står for et adjektiv («det svake, forgjengelige mennesket») og begrunner formaningen: «som har ånde» betyr «fordi det har ånde».

Halvvers b begrunner direkte formaningen «hold opp med mennesket», men bygger selv på relativsetningen «som har ånde i sin nese» og på skildringen i v. 9–21. Fordi mennesket er så svakt og forgjengelig, er det ingenting å akte for, og dette viser seg i den skjebnen det får på dommedagen.

I sitt titaniske hovmod har mennesket tillagt seg en enorm verdi, ikke mindre enn Guds. Men den dagen skal det vise seg at denne verdien er falsk og uten grunn. Da skal menneskets sanne verdi komme for dagen: verdiløsheten. Den guddommelige verdighet, høyhet og herlighet mennesket har tatt seg til rette, skal tas fra det på Herrens dag, og det skal stå fram i sin naturlige usselhet.

I halvvers b hentyder profeten tydelig til v. 9–21. Skildringen der begrunner halvvers b direkte og formaningen «hold opp med mennesket» indirekte. Skildringen har selv sin grunn i relativsetningen «som har ånde i sin nese». Fordi mennesket er svakt og forgjengelig, kan det dømmes, og fordi det svake og forgjengelige mennesket har villet være høyt, blir det dømt.

«Hva er han å akte for?»[76] betyr egentlig «for hvilken pris skal han regnes?», altså: Hvilken pris svarer til hans verdi? Svaret er: ingen. Selv det minste er verdt mer enn mennesket; mennesket er ingenting å akte for (jf. Job 16,6). *Nechsjav* betyr «som er å akte», slik et partisipp ofte kan brukes (jf. Vergil, *Georgica* III,5). Jf. hele verset med Sal 146,3.4.

Kap. 3

V. 1–3. *Herren tar bort alle Judas støtter*

V. 1–3: «*For se, Herren, hærskarenes Herre, tar bort fra Jerusalem og Juda støtte og stav, hver støtte av brød og hver støtte av vann,*» v. 2: «*helt og krigsmann, dommer og profet, spåmann og eldste,*» v. 3: «*høvedsmann*

[76] **«Hva er han å akte for?»** bamme nechsjav / בַּמֶּה נֶחְשָׁב

over femti og hver høyt aktet mann, rådsherre og dyktig håndverker og kyndig åndemaner.» (Caspari: «… og rådgiver …»)

«For»[77] i v. 1 begrunner sluttordene i forrige vers, som igjen begrunner formaningen i begynnelsen av det samme verset. Tanken er: Det svake, forgjengelige mennesket er å akte for intet, så hold opp med å stole på det. For Herren vil snart ta fra Jerusalem og Juda alt de nå støtter seg til slik at de blir helt hjelpeløse, og det vil vise seg klart at mennesket er en ussel skapning.

Herren vil ta fra dem alle mennene som er statens søyler, eller som i det minste regnes for det. Noen skal falle for sverdet, andre føres bort i landflyktighet, og slik skal det vise seg hvor elendige selv fremragende mennesker er. Han vil rive ned hele statsbygningen i Jerusalem og Juda og vise hvor skrøpelig den er, ja, hvor skrøpelig mennesket selv er.

Tanken i 2,22b begrunnes altså med en dom både i versene foran (2,9–21) og i versene etter (3,1–7). Slik vender profeten i 3,1–7 på en måte tilbake til 2,9–21.

Likevel er det en vesentlig forskjell: I 2,9–21 skildres den allmenne dommen, som også Israel skal dømmes ved, mens 3,1–7 skildrer en særskilt dom over Jerusalem og Juda.

I 2,9–21 ser profeten dommen over Israel som en del av den allmenne dommedag. For hans blikk smelter alle de delvise dommene som går forut, sammen med den siste dommen til én (se kommentaren til 2,12). Dommen over Israel er bare forvarselet og begynnelsen på den allmenne dommen. I 3,1–7 forkynner han derimot dommen over Juda og Jerusalem for seg, uten å se den i sammenheng med den allmenne dommen.

På ovenfor har vi drøftet hvorfor dommen over Israel *først* skildres sammen med den allmenne dommen og *deretter* som en enkelt dom.

Fordi den allmenne dommen i 2,9–21 omfatter dommen over Israel, finnes det allerede der flere hentydninger til hva slags dom den skal bli. I 2,15–16 antydes hva som skal ødelegges (jf. særlig 2,16b med 3,18 ff.), og 2,10.19.21 antyder at israelittene vil krype inn i landets huler av frykt for fiender som herjer landet, slik de gjorde i dommer-

[77] **«For»** ki / כִּי

tiden (se kommentaren til 2,10b). Dommen skal altså bestå i at Herren sender slike fiender mot folket.

«Se»[78] viser til dommen som noe som allerede er i ferd med å komme. Hos Jesaja står ordet ofte i begynnelsen av profetier eller deler av dem og peker da nesten alltid på en dom som nærmer seg (17,1; 19,1; 24,1; 28,16; 30,27).

Om «Herren, hærskarenes Herre», se kommentaren til 1,24. «*Herren, hærskarenes Herre*» står i motsetning til «*mennesket*» i 2,22. Med «se, Herren … tar bort» peker Jesaja ikke så mye på dommen som på ham som dømmer, for det er han som er hovedsaken.

«Tar bort»[79]: Jerusalems og Judas synd er at de har *fylt* landet med falsk herlighet (2,6–8), og derfor straffer Herren ved å *ta* denne herligheten *bort*. *Hesir* (הֲסִיר, «ta bort») er det typiske ordet for straffen i kap. 2–4 (jf. 3,18 ff. og 3,26b). Herrens dømmende virksomhet beskrives som et *borttakende*, mens den positive virksomheten som følger etter, beskrives som et *skapende* (4,5).

«Jerusalem og Juda» betyr Jerusalem og resten av Juda. Jerusalem nevnes først fordi alt er samlet i hovedstaden, både fylden av livets nytelser og fylden av fremragende menn; hovedstaden er brennpunktet for hele den falske herligheten.

«Støtte og stav»[80] betyr alle slags støtter. Når hankjønns- og hunkjønnsformen av et ord settes sammen, uttrykker paret helheten: fordi det bare finnes to kjønn, står de to formene for alle arter av det ordet betegner.

Formene *masj'en* og *masj'ena* forekommer bare her; ellers (også i halvvers b) brukes *misj'an* (מִשְׁעָן) eller *misj'enet* (מִשְׁעֶנֶת), f.eks. 2 Kong 4,21. Ord av formen *maqtel* betegner redskaper, f.eks. *mafteach* (מַפְתֵּחַ, «nøkkel»), så *masj'en* er et redskap å støtte seg til.

I halvvers b og i v. 2 f. nevner profeten hva disse støttene for staten er. Han regner med to slags: For det første mat og drikke, alt som holder livet oppe (v. 1b); for det andre menn som utmerker seg ved stand og embete eller ved evner og gaver (v. 2–3). Den første klassen er statens mest nødvendige *fysiske* grunnpilarer; den andre er de *åndelige og moralske* støttene som hele statsbygningen hviler på.

---

[78] **«Se»** hinne / הִנֵּה

[79] **«Tar bort»** mesir / מֵסִיר

[80] **«Støtte og stav»** masj'en umasj'ena / מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֲנָה

Brødet kunne lett kalles en støtte, for det var vanlig å tale om å «støtte»[81], det vil si styrke, sitt hjerte med brød (1 Mos 18,5; Dom 19,5.8; Sal 104,15; 1 Kong 13,7).

Og i loven sammenlignes brødet med en stav: «*Når jeg bryter i stykker brødets stav for dere, da skal ti kvinner bake brød i én ovn*» osv. (3 Mos 26,26). Profeten synes å sikte til dette stedet, og det gjør også Esek 4,16; 5,16; 14,13 og Sal 105,16. At Gud bryter brødets stav, betyr der at han sender hungersnød.

Også mennene i v. 2 f. kalles støtter. Et folks fyrster kalles flere ganger dets «søyler» (*sjatot* / 19,10 שְׁתוֹת; Sal 11,3) og «hjørnesteiner» (*pinnot* / פִּנּוֹת Dom 20,2; 1 Sam 14,38; Jes 19,13; Jer 51,26; Sak 10,4). Jf. Homers «byens støtte» (*Iliaden* 16,549), Paulus' «søyler» i menigheten (Gal 2,9) og Ciceros *columen reipublicae*, «statens støttepilar».

Jesaja utvider bildet til en «*støtte av vann*», for også vannet holder livet oppe, selv om det ikke gir næring; uten vann kan livet ikke bestå. Brød og vann står her, som i 33,16, for all mat og drikke fordi de er det enkleste og mest uunnværlige. Når Herren tar bort brødets og vannets støtte, tar han også bort selve brødet og vannet og lar slik israelittene omkomme av sult og tørst.

I halvvers b sikter profeten dels til fiendtlige hærer som herjer åkrene (3,25–4,1), noe han allerede har truet med i 1,7 og gjør igjen i 5,10 (jf. 7,23 ff.). Dels sikter han til beleiringer av Jerusalem og de andre byene i Juda, da det skal bli den ytterste mangel på brød og vann (jf. Jer 1,15; 4,16 f.). I 30,20 forkynnes det at Jerusalem under en beleiring skal få «nødens brød og trengselens vann», det vil si nød som sitt brød; jf. også 36,12.

At Jesaja tenker på beleiringer, blir enda sikrere når vi ser at 3 Mos 26,25 f., som han synes å sikte til, nettopp taler om hungersnød når Israels byer beleires. Det samme forutsies i 5,13.

Genitiven «brød» bestemmer «støtte» nærmere: en støtte som er brød. «Hver»[82] betyr alt brød de får, fra hvilket sted og på hvilken vei det enn kommer; jf. Sal 105,16.

Noen utleggere tar «brød» og «vann» billedlig om mennene i v. 2 f.; de mener at disse kalles brød og vann fordi staten trenger dem like mye som mennesket trenger brød og vann.

[81] **«støtte»** sa'ad / סָעַד

[82] **«Hver»** kol / כֹּל

De er for staten det brød og vann er for livet. For denne oppfatningen taler:

1. at 3,1–3 da enkelt begrunner 2,22: «Hold da opp med å stole på *mennesket*», for Herren tar bort alle de *mennene* som er Jerusalems og Judas støtter;
2. at v. 1b synes å angi alle støttene samlet, mens v. 2 f. synes å regne opp de enkelte klassene av dem;
3. at ingenting i v. 4–7 viser til at brød og vann tas bort, bare mennene i v. 2 f. (brødet i v. 7 nevnes bare i forbigående);
4. at Jesaja ofte uttrykker en tanke først billedlig og så bokstavelig (jf. 1,7 med v. 5–6 og 1,23 med v. 22).

Likevel mener vi at den bokstavelige forklaringen må stå. Å kalle statens fremragende menn for dens brød og vann er uten sidestykke. Dessuten har vi ingen rett til å begrense Jerusalems og Judas støtter til disse mennene. Ordet «støtte»[83] sier ikke noe slikt, og «støtte og stav» forstås mest naturlig om alle slags støtter. Til dette kommer 1,7; 5,9.13 og særlig 30,20, og forbindelsen til 3 Mos 26,26.

Vi har sett ovenfor at v. 1b kan begrunne 2,22 også når det tas bokstavelig. Og v. 1b behøver ikke å angi alle slags støtter slik at v. 2 f. bare spesifiserer dem. Profeten kan godt nevne den første av de to store klassene i v. 1b og straks gå over til den andre i v. 2 f. Da skal det ikke være noen pause etter v. 1b; oppregningen fortsetter uten opphold.

Profeten vender ikke tilbake til v. 1b i v. 4 ff., og det har en forklaring: Bortføringen av mennene i v. 2 f. er det siste og tyngste slaget, for de er framfor alt landets støtter.

Likevel forutsetter ordene «*I mitt hus er det ikke brød*» (v. 7) at det som v. 1b forkynner, har inntruffet i bokstavelig forstand. Derfor er det rimelig at v. 1b virkelig varsler full mangel på brød og vann. Det er heller ikke tenkelig at det som forutsies i v. 2 f., skulle skje uten hungersnød.

Ifølge en utlegger gjelder v. 1b mangel på brød og vann under en beleiring av Jerusalem, og v. 2 f. bortføringen av mennene etter at byen er inntatt. Det er en for snever oppfatning. Noen utleggere har holdt halvvers b for en senere tilføyelse, men to av dem har siden trukket dette tilbake.

[83] **«støtte»** masj'en / מַשְׁעֵן

I v. 2 begynner profeten med krigerstanden, for i Ussias tid stolte Israel mer på sin store krigsmakt enn på noe annet. Ifølge 2 Krøn 26,12 f. hadde Ussia en hær på 307 500 mann under 2600 anførere, kalt «tapre helter». Også i kap. 2 har Jesaja pekt på Israels falske tillit til verdslige forsvarsmidler (2,7.15).

«Helt» og «krigsmann» danner en stigning: Ikke bare heltene, men alle krigsmennene skal tas bort – noen skal falle i kampen (3,25), andre føres bort (jf. 2 Kong 24,14–16; 25,19; Jer 24,1; 29,2). «Helt» betyr her heltemodige anførere, og «krigsmann» betyr anførere generelt, ikke menige soldater.

Så går Jesaja over til den borgerlige øvrighet og lærerstanden og begynner med dommerne, som hadde det høyeste borgerlige embetet. Også kongen hører med her, for han var folkets overdommer, og fra ham hadde de andre dommerne sin verdighet (2 Krøn 19,5 ff.; jf. 1 Sam 8,5 f.20; 2 Sam 15,4; 2 Kong 15,5; 2 Krøn 1,10; Sal 2,10; Am 2,3).

Ifølge Mi 4,9 skal kongen selv tas bort (jf. oppfyllelsen i 2 Kong 24,12.15; 25,7; Klag 4,20), men Jesaja nevner ham ikke særskilt fordi han bare vil nevne embeter som mange hadde. Heller ikke de kongelige prinsene, som Sef 1,8 truer med dom, nevnes, for de hadde ikke noe embete som prinser.

Også prestene var delvis dommere (5 Mos 17,8 ff.; 21,5; 2 Krøn 19,8.11), men Jesaja nevner dem ikke, vel fordi de hadde mindre innflytelse på hans tid. (Se likevel 28,7 og Mi 3,11, der de nevnes sammen med profetene; jf. også 8,2.)

Med «profet»[84] mener Jesaja ikke avgudsprofetene (1 Kong 18,19.40; 2 Kong 10,19; Jer 23,13), og heller ikke falske profeter som talte i Herrens navn (9,15; 28,5; Mi 3,5 ff.; Jer 14,14 ff.; 28,1 ff.), men Herrens sanne profeter, eller i det minste alle som profeterte i Herrens navn. Avgudsprofetene, eventuelt også de falske profetene, kalles derimot «spåmann» (*qosem* / קֹסֵם Mi 3,6–7; Jer 14,14; 29,8; Esek 13,6.9.23; 22,28).

Qasam (קָסַם) betyr egentlig «skjære av», dernest «skille, fordele, fastsette» noens skjebne eller en framtidig sak, altså «spå» om den. Ordet omfatter alle de måtene å spå på som hedningene brukte (5 Mos 18,10 f.; jf. 1 Sam 28,8; Esek 21,21). Slik står det i motsetning

[84] **«profet»** navi / נָבִיא

til den israelittiske profetien (*nevu'a* / נְבוּאָה jf. 5 Mos 18,15 ff. med v. 10.11.14), selv om *nevu'a* også kan brukes om hedenske spåmenn (Jer 27,9).

Qasam gjelder ikke bare spådom ved en indre åpenbaring, for Esek 21,21 regner opp tre slags spådom som bygger på ytre tegn. Ordet brukes om falske profeter i Herrens navn fordi deres inspirasjon hadde samme kilde og art som de hedenske spåmennenes.

«Spåmannen» følger etter «profeten» fordi begge gav opplysning om framtiden. Jesaja regner spåmennene med blant statens støtter fordi han vil nevne *alle* støttene, også de innbilte (jf. v. 3b): både sanne og falske profeter skal tas bort. Om oppfyllelsen, se Esek 1,1 ff.; Dan 1,6; Jer 29,1.8 f.21 ff.31 f.; 1 Makk 9,27; 4,46; 14,21, og på en måte Sal 74,9.

«Eldste»[85] er her, som i v. 14, et embete, ikke en alder; ifølge v. 5 skal jo gamle menn bli igjen. Den eldste nevnes sist fordi hans embete står under dommerens og profetens, og fordi spåmannen ikke godt kunne skilles fra profeten. Om oppfyllelsen, se Esek 8,1; 14,1; 20,1.

Embetsmennene er satt sammen parvis. Halvvers b begynner uten «og» fordi det innleder en ny klasse, de borgerlige embetsmennene; innenfor halvverset er leddene i hvert par bundet sammen med «og». Fordi spåmannen måtte følge rett etter profeten, ble han og den eldste et par. Men de hører ikke sammen: Den ene har et embete i Guds rike, mens den andre hører til hedenskapet i Israel.

I v. 3 vender Jesaja på en måte tilbake til begynnelsen av forrige vers. I halvvers a nevner han enda et militært embete, kanskje det laveste (1 Sam 8,12; 2 Kong 1,9 ff.). Slik sier han at Herren vil ta bort selv de ringeste støttene og oppløse staten fullstendig.

På Moses' tid fantes det også sivile høvedsmenn over femti, dommere over femti menn eller familier (2 Mos 18,21.25; 5 Mos 1,15). Det er lite trolig at de fantes ennå i Ussias tid, for ordningen i 2 Mos 18 var en midlertidig nødløsning. Hvis de likevel fantes, kan Jesaja ha tenkt på begge slags *sar chamisjim* (שַׂר חֲמִשִּׁים), «høvedsmenn over femti».

Etter embetsmennene nevner profeten *nesu panim* (נְשׂוּא פָנִים), «høyt aktet mann», egentlig «en hvis ansikt blir løftet», det vil si en som blir tatt imot med ærbødighet. I 9,15 står uttrykket sammen med

[85] **«Eldste»** zaqen / זָקֵן

«eldste». Jesaja har trolig satt *sar chamisjim* og *nesu panim* sammen fordi begge består av to ord og ender på *-im*. I oppregninger lar en taler gjerne de samme lydene komme igjen, så tilhørerne får inntrykk av en stor mengde av samme slag.

En utlegger mener at *nesu panim* står i motsetning til *sar chamisjim* og betyr høyere offiserer. Men det er helt uriktig, for ordet er for alminnelig til det. Profetien om at de anselige skal tas bort, ble oppfylt i Jojakins og Sidkias tid, da Nebukadnesar bare lot «*de fattigste av landets folk*» bli igjen i Juda (2 Kong 24,14; 25,12; Jer 39,10).

I v. 2–3a har Jesaja nevnt dem som utmerker seg ved embete og verdighet; «hver høyt aktet mann» er bare et tillegg. I v. 3b nevner han dem som støtter staten med sine evner uten å ha noe embete. Her nevner han tre klasser og kan derfor ikke sette dem sammen parvis. Det første «og» knytter halvverset til halvvers a; det andre og det tredje binder navnene sammen.

«Rådgiver» (NB: «rådsherre»; *jo'ets* / יוֹעֵץ) betyr her ikke embetet som kongelig rådgiver (19,11; 2 Sam 15,12; 1 Krøn 27,32 f.; 2 Krøn 25,16; Esra 7,28; 8,5), men alle som utmerker seg ved klokskap slik at andre spør dem om råd. Slike var Ahitofel, Husai og Davids brorsønn Jonadab (2 Sam 16,23; 15,34; 17,5; 13,3; jf. den kloke kvinnen i 2 Sam 14,2). De kongelige rådgiverne hørte naturligvis framfor alt til disse.

Chakham charasjim (חֲכַם חֲרָשִׁים) betyr «kyndig i håndverksarbeid», en dyktig, kunstferdig håndverker; *charasj* (חָרָשׁ) er «håndverker» (jf. *charasj chakham* i 40,20). Slik forstår også Septuaginta ordet («vis byggmester»), og det samme gjør Vulgata, den syriske oversettelsen, de rabbinske fortolkerne og flere nyere utleggere.

Den aramaiske oversettelsen, som noen nyere utleggere følger, forstår det derimot om en trollmann, en som er kyndig i trolldomskunster. Til støtte for dette vises det til syrisk og aramaisk språkbruk og til det følgende «kyndig åndemaner», egentlig «kyndig i hvisking»[86]. Men fast hebraisk språkbruk taler for den første forklaringen. Og nettopp fordi de følgende ordene gjelder trollmenn, må de foregående gjelde andre; ellers ville profeten si det samme to ganger.

Dessuten gikk profetien påfallende i oppfyllelse hvis det er dyktige håndverkere som menes: Ifølge 2 Kong 24,16 førte Nebukadnesar

[86] **«kyndig i hvisking»** nevon lachasj / נְבוֹן לָחַשׁ

sammen med Jojakin også bort «*håndverkerne og smedene*», og med sin kunst kunne de ha bidratt mye til å forsvare byen ved et nytt opprør.

«Rådgiver» og «dyktig håndverker» danner et par: rådgiveren gagner staten ved *visdom* og kloke *tanker*, håndverkeren ved *kunst* og sine *verk* den ene med hodet, den andre med hendene. Til disse føyer profeten en tredje klasse: de som er «kyndige i hvisking». Deres visdom og kunst er dels demonisk, dels bedrag, og de gagner staten bare i det avgudsdyrkende og overtroiske folkets øyne. De forholder seg til de to første klassene slik «spåmannen» i v. 2 forholder seg til «profeten».

Lachasj (לָחַשׁ) kommer av verbet «hviske», som brukes om trollmenn som mumler sine besvergelser (Sal 58,6), og substantivet betyr deres lavmælte trylleformler. (I 26,16 brukes det om en bønn som sies lavt.)

Oppfyllelsen av v. 1–3 må ikke søkes i bare én av de dommene som rammet det jødiske folket fra assyrisk tid av, men i dem alle. Profetien ble oppfylt litt etter litt og flere ganger, og i stadig større mål, men profeten ser alt dette som én stor handling.

Fordi folket gang på gang delvis omvendte seg og Gud var langmodig, ble oppfyllelsen flere ganger stanset. Men til slutt gikk den likevel fullt ut i oppfyllelse. Da hadde folket nådd toppen av sin forherdelse, og verken delvise straffedommer eller nådig gjenreisning hadde ført det grundig tilbake til Herren.

Profetien ble oppfylt i to store handlinger: statens første undergang ved Nebukadnesar og den andre ved romerne, som er den fullendte oppfyllelsen. Siden den gang har jødene vært et folk uten stat, og synagogen er bare et blodløst skyggebilde.

Riktignok var de viktigste leddene i Guds rikes ordning tatt bort allerede før Jerusalems siste ødeleggelse: Davids kongedømme og profetembetet. Profetembetet begynte å dø hen etter hjemkomsten fra eksilet og opphørte helt med Malaki (se stedene nevnt til «profet og spåmann»).

Allerede ved den første store oppfyllelsen, da kaldeerne ødela Jerusalem og staten, slo profetien til i høy grad, helt ned i enkeltheter, slik de mange stedene til v. 2 f. viser. En liten begynnelse og et forvarsel ser vi allerede i Akas' første tid, i den syrisk-efraimittiske krigen (jf. 2 Krøn 28,6–7 med v. 2a).

V. 4–5. *Gutter skal herske, og folket går løs på hverandre*

V. 4–5: «*Jeg vil sette gutter til styrere over dem, og viltre barn skal herske over dem.*» (Caspari: «… og barnaktige mishandlinger skal herske over dem.») V. 5: «*Blant folket skal den ene undertrykke den andre, hver mann sin neste. Den unge skal sette seg opp mot den gamle, den æreløse mot den som er høyt aktet.*» (Caspari: «… de stormer løs, gutten mot oldingen og den ringe mot den ærede.»)

«Jeg vil sette»[87] i v. 4 fortsetter «se, Herren … tar bort» i v. 1 og står i motsetning til det: v. 1–3 sier hva Herren vil *ta*, v. 4 hva han vil *gi* i stedet. Samtidig går talen over til Herrens egen tale gjennom profeten.

Ne'arim (נְעָרִים) betyr gutter, halvvoksne og umodne unge mennesker. Ordet står her bokstavelig, ikke overført slik «barn» og «kvinner» står i v. 12 (jf. 19,16; Nah 3,13; Jer 51,30). Slik forstår Gesenius og flere andre det; andre utleggere tar det overført. Ifølge v. 12 var folkets herskere allerede da barn og kvinner i overført betydning – barnaktige og kvinneaktige menn. Når Herren truer med å ta dem bort og sette *ne'arim* i deres sted, må dette derfor være gutter i bokstavelig forstand.

En utlegger sier treffende om forholdet mellom v. 4 og v. 12a: «Fordi Israel, så lenge det kunne, ikke ville vise alvor, men misbrukte embeter og verdigheter til guttaktig uvesen (v. 12), skal de til gjengjeld mot sin vilje bli overgitt til enhver guttevalps vilkårlighet.»

Dessuten står slike ord nesten alltid attributivt når de brukes overført. (Bare «kvinner» i v. 12 er et unntak, og også der følger ordet etter det attributive «barn».) I v. 4 er det ikke slik, og det taler for den bokstavelige forståelsen – selv om disse guttene naturligvis også er guttaktige og hersker deretter.

Likevel mener Jesaja ikke at *bare* gutter skal bli fyrster, for i v. 5 er det ikke bare *gutten* som stormer løs mot oldingen, men også den *ringe* mot den ærede. Siden det er slike stormende mennesker som gjør seg til fyrster, må også ringe folk være blant dem. (Samtidig viser «gutten stormer løs mot oldingen» at *ne'arim* i alle fall også omfatter bokstavelige gutter.)

[87] **«Jeg vil sette»** venatatti / וְנָתַתִּי, egentlig «og jeg vil gi»

Mennene i v. 2 er heller ikke tenkt bare som *menn*, men som forholdsvis *kraftigere*, *klokere* og *verdigere* menn (jf. v. 12). Også derfor kan v. 4a ikke bety at fyrstene bare skal være gutter.

«Styrere»[88] er øvrighetspersoner: særlig dommerne (v. 14; 32,1), de kongelige rådgiverne (jf. 19,11), høyere embetsmenn ved hoffet og i staten og anførerne i krig. De nye fyrstene er ikke virkelige fyrster, men fyrster bare i navnet, for alle de virkelige skal tas bort.

Etter språkbruken kan *ta'alulim* (תַּעֲלוּלִים) bare bety «plage, mishandling». Det er betydningen på det eneste andre stedet der ordet forekommer, 66,4: «*så vil jeg velge* å gjøre ondt imot dem». Og ordet er dannet av *'alal* (עָלַל), som i hitpael alltid betyr å fare ille med noen, mishandle og håne ham (2 Mos 10,2; 4 Mos 22,29; Dom 19,25; 1 Sam 6,6; 31,4; 1 Krøn 10,4).

Men parallellismen og v. 12a tyder på at ordet hører sammen med *'olel* og *me'olel* (מְעוֹלֵל), «gutt», og da ville det bety «barnaktighet».

Begge hensyn kommer til sin rett hvis vi antar dette: Jesaja bruker ordet i dets egentlige betydning, «mishandling», men tenker samtidig på *'olel* og *me'olel*, som han bruker i v. 12. Både halvvers a og lydlikheten måtte minne ham om disse ordene, som har samme rot. Parallellismen har så fått ham til å avgrense betydningen til slike mishandlinger som barnaktige og overmodige unge mennesker gjør seg skyldige i.

En utlegger tar *ta'alulim* som objekt for *jimsjelu* («de skal herske») og lar subjektet være guttene i halvvers a: «*og et grusomt, tyrannisk herredømme skal disse herske over dem*» (jf. «herske et herredømme», Dan 11,3).

Men da blir parallellismen svakere: Det andre leddet sier ikke det samme som det første, men fører det bare videre. Mot denne forklaringen taler også v. 12a og 19,4, der det andre leddet har et eget subjekt som svarer til subjektet i det første.

Vi kunne også ta subjektet som ubestemt: «*og med grusom vilkårlighet skal man herske over dem*». Men parallellismen og parallellstedene får oss til å vente et bestemt subjekt i halvvers b, ett som svarer til subjektet i halvvers a.

[88] **«Styrere»** sarim / שָׂרִים

Det abstrakte *ta'alulim* kunne stå for noe konkret: «overmodige, tyranniske unge mennesker» (slik blant andre Gesenius). Jesaja kunne da ha valgt det abstrakte ordet for å si at herskerne skulle bli så overmodige og tyranniske at det var som om selve overmotet var blitt person i dem (jf. *beli'jja'al*, «nedrighet», om et nedrig menneske, og latin *scelus*, «forbrytelse», om en forbryter). Parallellismen og v. 12a taler for dette.

Likevel er det bedre å beholde den abstrakte betydningen: Det er mishandlingene selv som hersker over Israel, fordi herskerne utøver sitt herredømme helt og fullt gjennom dem. Og *jimsjelu vam* (יִמְשְׁלוּ בָם) kan ikke bety «herske blant dem»; etter språkbruken og v. 12a og 19,4 betyr det «herske over».

Noen utleggere mener at flertallsformen forsterker det abstrakte begrepet (jf. *ta'anugim*, «lyst»). Men flertallsverbet, det parallelle *ne'arim* og v. 12a taler for et vanlig flertall, slik det tydeligvis også er i 66,4.

En utlegger sier helt riktig: «Profeten trekker fram det mest ytterliggående som oppløsningen til tider når, for å gi en målestokk for det hele. Meningen er: Forholdene er slik at noe slikt *kan* skje, og til tider også *vil* skje, fordi det ikke lenger finnes noe vern mot det.»

Profetien ble oppfylt like før Jerusalems første ødeleggelse. Da tok Herren først bort den fromme og rettferdige Josjia (Jer 22,15–16) ved å la ham falle i kamp (2 Kong 23,29), og deretter gav han folket mer eller mindre unge tyranner: Josjias sønner Joahas og Jojakim og sønnesønnen, den unge Jojakin (2 Kong 23,32 og Esek 19,3; 2 Kong 24,4 og Jer 22,13.17; 2 Kong 24,9 og Esek 19,5–7).

Profetien ble også oppfylt etter Jerusalems første ødeleggelse, i Jismael og hans framferd (2 Kong 25,25; Jer 41,1–10), og ved selotenes styre da romerne beleiret Jerusalem.

På en måte ble den allerede oppfylt i Manasse, som ble konge tolv år gammel etter den fromme Hiskia og regjerte som en forferdelig tyrann (2 Kong 21,1.16). Ja, på en måte kan det også sies om Akas. Denne verste av Judas konger var tjue år da han fulgte etter to så kraftige konger som Ussia og Jotam, og han var både dåraktig og tyrannisk (2 Kong 16,7.10 ff.). Salomos sønn Rehabeam var forbildet på slike fyrster som Jesaja varsler i v. 4 (1 Kong 12,10–14; 2 Krøn 13,7).

Mens vers 1–4 taler om *de som styrer*, taler vers 5 om *folket*. Alle som utmerket seg ved stand og evner og styrte staten, blir tatt bort (v. 1–3), og et overmodig og grusomt gutteregime kommer i deres sted (v. 4). Vers 5 viser følgen for folket: fullstendig anarki, en krig av alle mot alle. Den naturlige ærefrykten for dem som står høyere, opphører og gir plass for den mest uforskammede og hensynsløse framferd.

Halvvers *a*. Ikke nok med at folket får undertrykkere i sine nye, unge skinnfyrster (v. 4b.12a). Også folk flest presser hverandre, slik at hver blir den andres tyrann, og hele folket blir delt i tyranner og tyranniserte.

Den ville egenkjærligheten behersker det fordervede mennesket fordi det ikke lenger finnes noen i staten som vil og kan holde den i tømme. For fyrstene er selv kraftløse og samtidig drevet av den samme egenkjærligheten som de skulle ha stått imot hos undersåttene.

Verbet *nagas* (נָגַשׂ) betyr «støte, drive, presse» og brukes om en eseldriver, om en oppsynsmann som driver slaver til arbeid med stokken, om en kreditor som driver inn gjeld, og om skatteinnkreveren. Nifal har gjensidig betydning (jf. 1,18). «Den ene mot den andre»[89] forklarer og forsterker dette; verbet må underforstås (jf. 19,2).

Det er ikke partier i folket som presser hverandre, men enkeltmennesker, alle mot alle. For uten en øvrighet som holder folket sammen, er det løst opp i isolerte atomer. Den doble formelen sier at alle uten unntak plager og blir plaget (jf. 19,2).

Halvvers *b*. Verbet *rahav* (רָהַב) betyr «bruse, larme», og med objekt å «bestorme» noen (Ordsp 6,3; Høys 6,5). Her betyr det å fly på noen med trassig, hensynsløst overmot; jf. substantivet *rahav*, «overmot, stolt skryt». I god betydning forekommer verbet bare i Sal 138,3, der Gud fyller mennesket med frimodig trass.

«De stormer»[90] hører ikke direkte sammen med «gutten». Som aksenten viser, har verbet subjektet i seg selv: *de*, folket i Jerusalem og Juda, *stormer*, mens ordene etter sier hvem som stormer mot hvem. Verset består dermed av fire ledd.

«Gutten mot den gamle»: Gutten setter til side den ærefrykten han skylder den gamle etter naturens lov og særlig etter Moseloven

[89] **«Den ene mot den andre»** 'isj bere'ehu / אִישׁ־בְּרֵעֵהוּ

[90] **«De stormer»** jirhavu / יִרְהָבוּ

(3 Mos 19,32). I de siste ordene i verset har profeten med vilje brukt bokstavrim.

«Den ringe» (NB: «den æreløse»; *hanniqle* / הַנִּקְלֶה) betyr nærmest «den mest foraktede» (jf. 1 Sam 18,23; Ordsp 12,9).

«Mot den ærede»: «å være lett, ringe» står alltid i motsetning til *kaved*, «å være tung, æret» (9,1; 16,14; 1 Sam 2,30; Ordsp 12,9; Hos 4,12; Hab 2,16). *Hannikhbad* (הַנִּכְבָּד) brukes også i 23,8–9 og Nah 3,10 om de ansette i en by eller et land og betyr i det vesentlige det samme som «høyt aktet mann» i v. 3. Dommen har altså ikke tatt bort alle de ansette.

Klag 4,16 hører ikke til oppfyllelsen av halvvers *b*, slik noen utleggere mener, for der gjelder det hvordan kaldeerne behandlet prestene. Derimot kan Josefus, *Den jødiske krig* 4,3 ff., sammenlignes.

V. *6–7. Ingen vil være fyrste over ruinene*

V. 6–7. «*Når en da tar fatt på en annen i hans fars hus og sier: Du har en kappe, du skal være vår høvding, og denne ruinen skal være under din hånd!* –» (Caspari: «… Du har klær …») V. 7. «*så skal han samme dag svare og si: Jeg vil ikke være lege! I mitt hus er det ikke brød og ingen klær! Dere skal ikke sette meg til høvding over folket!*» (Caspari: «da skal han samme dag løfte sin røst og si …»)

Ifølge v. 6 blir tilstanden så fortvilet at folk nesten med makt vil tvinge en mann til å bli fyrste og styre restene av staten. Slik vil de i det minste få et overhode som kan holde de stridende atomene noenlunde sammen. Den offentlige velstanden har lidt skipbrudd, og de vender seg til en mann de tror har berget det lille den øverste verdigheten krever. Under vanlige forhold er det omvendt: Da trakter folk etter den øverste verdigheten og kjemper om den.

Enda tydeligere blir fortvilelsen når mannen bestemt avviser dem (v. 7). Han eier ikke engang det lille de tror han har, og han har ingen lyst til å stille seg i spissen for et folk i en så håpløs tilstand og prøve å reise det opp igjen.

Vers 6–7 er de siste penselstrøkene i det forferdelige maleriet i v. 1–7, og de kaster et skarpt lys over folkets beksvarte tilstand. I fortvilelse vil folk prøve å få menn som nødtørftig kan styre, men forsøkene vil mislykkes. Da må de oppgi alt håp om å samle restene til en ny stat, hvor fattig den enn måtte bli, og først da viser det seg klart at staten er fortapt.

De som forgjeves har prøvd å skaffe staten et overhode, kan nå si som de som prøvde å lege Babel (Jer 51,9): «*Vi har prøvd å lege Babel, men hun lot seg ikke lege. Forlat henne … For dommen over henne når til himmelen og hever seg til skyene.*» Kap. 3,1–7 ender med en natt uten morgenrøde (8,20), likesom profetiene i kap. 5 og 9,8–10,4.

Strofen v. 1–7 sier altså: 1. Staten mister alle som styrer den, mange av dem sanne styrere (v. 1–3). 2. Den får barnaktige, tyranniske skinnstyrere i stedet (v. 4) og havner slik i fullt anarki (v. 5). Selv om enkelte gjør fortvilte forsøk, får den ikke et overhode som kan holde ruinene sammen (v. 6–7). Uten Guds inngripen må den altså gå helt til grunne.

Halvvers *a*. *Ki jitpos* (כִּי יִתְפֹּשׂ) betyr *ikke* «for en mann vil ta fatt …», for tanken i v. 5 trenger ingen ny begrunnelse; snarere er det v. 5 som begrunner v. 6 f. Av samme grunn betyr det heller ikke «for når en mann …», slik noen tar det. Og det betyr ikke «da vil …», slik blant andre Gesenius forstår det, men «*når* en mann …». *Ki* er her en tidskonjunksjon: v. 6 er forsetningen og v. 7 ettersetningen (jf. 1 Mos 32,17–18; Job 7,13–14; Jer 38,25–26; uten «og» som her: 8,19; Sal 8,4–5).

Jitpos (יִתְפֹּשׂ): han vil ta fatt i ham og ikke slippe ham (jf. 1 Mos 39,12). Folk vil prøve å tvinge en mann med makt, for uorden og nød er så store at de må la alle hensyn fare. Den som griper ham, føler dypt at noen må ta seg av folket og at det umulig kan fortsette slik, og derfor går han så voldsomt fram.

Teksten sier ikke uttrykkelig at dette skjer i den tiden da v. 1–5 inntreffer («på den dag» mangler), men det følger av sammenhengen. Det er uklart om den som griper, handler bare på egne vegne eller også for andre, men flertallet i v. 7 («dere skal ikke sette meg») taler for det siste.

«En mann … sin bror»[91] betyr ikke en virkelig bror, for da skulle det ha stått «deres far». Entallsformen viser at de har hver sin far. Og i v. 7 taler den tiltalte om *sitt* hus, så hans fars hus er et annet enn den andres.

Achiv betyr heller ikke «hans slektning» (1 Mos 13,8; 14,14); den betydningen er det ingen grunn til her. Det betyr «hans landsmann».

[91] **«En mann … sin bror»** 'isj be'achiv / אִישׁ בְּאָחִיו

Selv om *'isj 'achiv* (אִישׁ אָחִיו, «mann … hans bror») ofte uttrykker gjensidighet (19,2; Esek 38,21), kan det ikke gjøre det her.

«I hans fars hus»[92] viser at mannen har trukket seg tilbake fra det offentlige liv og holder seg hjemme. Det gjør han dels for sin egen sikkerhet og fred, dels fordi han har gitt opp staten som håpløs. Derfor må de oppsøke ham i huset hans.

Ordene viser også at han har et eget hus, arvet etter far og forfedre; han er av en aktet familie, har vært velstående og ser ennå ut til å være det. Både dette og tilbaketrukkenheten hans får medborgerne til å oppsøke ham, for det å trekke seg tilbake vitner om klokskap (jf. Am 5,13), holdning og alvor.

At det er *hans* og ikke den andres fars hus, ser vi av «i mitt hus» i v. 7. Dessuten ville ordene være overflødige hvis «hans» viste til den som griper. *Bet* står uten preposisjon for sted (jf. 1 Mos 24,23.38; 4 Mos 30,11.17; 5 Mos 22,21; 2 Sam 9,14).

Foran «du har klær» må vi underforstå «og sa», som ofte mangler i poesien (14,8; 1 Sam 20,21; Sal 2,3; jf. 22,16; 33,14).

Simla (שִׂמְלָה) betyr i snevrere forstand et *overplagg*, en *kappe* som ble kastet over underkjortelen, og som folk sov på om natten (2 Mos 22,26 f.). I videre forstand betyr det klær generelt (4,1; 5 Mos 10,18).

Hvis ordet står i snevrere forstand, er meningen: Du har en kappe, vi andre bare underkjortel. Så stor er mangelen at et overplagg gir rett til fyrsteembetet – enda også de fattige hadde et slikt plagg ifølge 2 Mos 22,26 f. Står det i videre forstand, er meningen: Du har klær som fortjener navnet, mens vi er fillete og nesten nakne.

Den siste forståelsen støttes av v. 7, som viser tilbake hit: «*I mitt hus er det ikke brød og ingen klær.*» Der står ordet i videre forstand, slik forbindelsen med «brød» viser (jf. 4,1; 5 Mos 10,18). Meningen blir også sterkere slik: Klærne står for alt som hører til en vanlig velstand, og nevnes fordi embetet krever en viss ytre verdighet.

Lekha (לְכָה) er en sjelden skrivemåte for «du har» (jf. 1 Mos 27,37; 3,9; 2 Mos 13,16; Ordsp 24,10), særlig i pausa eller med trykk på ordet.

Qatsin (קָצִין) kommer av roten *qatsa* (קָצָה, «skjære av») og betyr den som har makt til å avgjøre. Det betyr det samme som *rosj* (רֹאשׁ),

[92] **«I hans fars hus»** bet aviv / בֵּית אָבִיו

«hode», slik Dom 11,6 (jf. v. 8), Dom 11,11 og Mi 3,1 viser (jf. Jos 10,24, om anførerne for de menige). Det betyr altså *overhode*, *fyrste* generelt (NB: «høvding»), ikke særskilt *dommer*, selv om en *qatsin* også avgjorde rettstvister.

Det kan ikke være tale om at han skal bli konge. Folket har mistet sin konge (se til v. 2b) og er en for elendig flokk til å ha noen, og den tiltalte er for ringe til å være det.

Tihje (תִּהְיֶה), «du skal være», betyr: Du må absolutt bli det; det er umulig at du nekter. Også her ligger det at den som taler, drevet av folkets ytterste nød, nesten vil tvinge den andre med makt. Han ber ikke, men befaler slik lovgiveren gjør, og i den strengeste form.

Det heter ikke «vår fyrste», men «fyrste for oss» (*qatsin lanu*). En utlegger tror med urette at dette betyr at den tiltalte skal bli *en av* folkets fyrster. Men ordene i seg selv avgjør ikke dette; i Dom 11,6 betyr samme vending «du skal bli vår fyrste» (jf. 11,8.9.11; 10,18). Av sammenhengen er det klart at folket ikke har noen fyrste, og at han skal bli *folkets* fyrste (se særlig v. 6b).

Trykket ligger på «klær» og «høvding». De korte, bydende setningene passer til den halvt fortvilte stemningen hos den som taler, og til årsaken til den, folkets forferdelige nød. Dermed knyttes de to ordene tett sammen: Et par elendige klær er nok til å bli fyrste.

Halvvers *b* sier hva den tiltalte skal gjøre som fyrste – hva oppgaven hans skal være. Samtidig antyder ordene *denne ruinen* hvorfor den som taler, går slik fram.

Vi bør neppe underforstå «vær» i halvvers *b*, slik mange utleggere gjør. Vi bør heller la «skal være» fra forrige setning gjelde også her, selv om personen og kjønnet skifter. Da trenger vi ikke underforstå noe, og den befalende tonen går gjennom hele talen.

En utlegger sammenligner Høys 2,6 og tar halvvers *b* som en tilstandssetning: «*mens denne ruinen er under din hånd*». Vi kunne også forstå: «her har du den, vi gir den i din hånd». Men den som taler, befaler ham heller å bli fyrste enn han tilbyr ham fyrstedømmet.

Makhsjela (מַכְשֵׁלָה) betyr egentlig *sammenstyrtning*, her *det som er styrtet sammen*, *ruin*. Staten tenkes som et hus, og bildet lå nær, for folket ble gjerne kalt Israels, Jakobs og Judas hus (2,5; 5,7; 8,14); jf. Davids hus i Am 9,11. Ordet viser tilbake til v. 1–3, som forteller hva som gjorde staten til en ruin.

Hazzot, «denne», betyr: den du ser her for dine øyne; den som taler, vil rette den tiltaltes blikk mot ruinen for å vekke hans medlidenhet.

«Under din hånd» uttrykker herredømme (1 Mos 41,35; 16,9; 4 Mos 5,20; Dom 3,30; 1 Sam 21,8; 2 Kong 8,20; 13,5; Esek 23,5). Det kunne være fristende å forstå det som «hold din beskyttende hånd over ruinen». Men vendingen uttrykker alltid herredømme. Beskyttelse uttrykkes med «under noens vinger» eller «i skyggen av noens vinger» (Rut 2,12; Sal 91,4; 17,8; 61,5), og disse vendingene brukes alltid om *Guds* vern.

Noen håndskrifter og utgaver har flertall, «dine hender» (jf. 1 Mos 16,9). Entall er likevel det vanlige når vendingen uttrykker herredømme.

I v. 7 er subjektet for *jissa* (יִשָּׂא), «han skal løfte», den tiltalte – han som det er talt til og om i v. 6. Han skal løfte *sin røst*, altså si det høyt, bestemt og ivrig. Verbet står slik uten «røst» også i 42,2.11 og Job 21,12; den fulle vendingen står f.eks. i 24,14 og betyr alltid å tale med høy røst.

Noen, blant dem Luther, underforstår «hånd»: «han vil løfte sin hånd *og sverge*» (2 Mos 6,8; 5 Mos 32,40). Men verbet står aldri alene for «løfte hånden», og ordene har ikke edens form.

«Samme dag» knytter v. 7 til v. 6. Den tiltalte avviser først det siste kravet, det i v. 6b («lege» svarer til «ruin»). I formen svarer ordene hans likevel til v. 6a: «jeg vil ikke være» svarer til «du skal være».

«Jeg vil ikke være» betyr ikke bare «jeg kan ikke» eller «jeg vil ikke», men: det kommer ikke til å skje. Det skjer ikke fordi jeg absolutt ikke vil, og jeg vil ikke fordi jeg absolutt ikke kan. Nektelsen er like sterk som kravet.

Chovesj (חֹבֵשׁ) er en som forbinder et brukket lem eller et sår, altså en lege (30,26; Esek 30,21; 34,4.16; jf. Jes 61,1; Sal 147,3; for sår: 1,6; Hos 6,1; Job 5,18). Bak ordet ligger et annet bilde enn bak «ruin», nemlig bildet fra 1,5 f., som ordet viser tilbake til (jf. 30,26; Jer 8,21). Likevel berører de to bildene hverandre (30,13–14).

En utlegger forklarer ordet som «en som holder sammen det som faller i ruiner», men den forklaringen er unødvendig og strider både mot vanlig bruk av ordet og mot 1,6 og 30,26. En annen lar det med urette gjelde den moralske fordervelsen, selv om den ikke skal utelukkes helt.

Så avviser den tiltalte også begrunnelsen for kravet. Han begrunner ikke nektelsen (det står ikke «for i mitt hus»), men benekter rett og slett alt den andre har sagt.

Etter «du har» i v. 6 ville vi vente «og jeg har ikke», men han sier «og i mitt hus». Meningen er: Du kan lete gjennom hele huset mitt uten å finne noe. Trykket ligger på «i mitt hus», som står først, og ikke på «*mitt*», som noen med urette mener.

Til klærne føyer han brødet, for i «du har klær» lå det stilltiende at han også hadde brød – den som eier klær, må også ha brød. Brød og klær nevnes flere ganger sammen (4,1; 5 Mos 10,18). Vi kan også forstå det slik at han ikke tenker på påstanden i v. 6, men bare nekter å ha det som en fyrste først og fremst må ha. Brødet nevnes først, som i 4,1 og 5 Mos 10,18, fordi det er det viktigste.

Meningen med «*i mitt hus er det ikke brød*» er: Jeg kan ikke leve slik det sømmer seg for den verdigheten dere tilbyr meg, for jeg mangler det nødvendigste. Og når jeg må søke brødet mitt utenfor huset, har jeg heller ikke tid til pliktene som følger med verdigheten.

Halvvers *b* trekker slutningen: Dere skal altså ikke gjøre meg til fyrste. Slik avviser han til slutt også den setningen i v. 6 som inneholder selve kravet. Han sier ikke at han helst vil slippe, og han ber ikke om å bli fritatt. Han forbyr dem rett ut å velge ham (jf. 1,13a). «Dere skal ikke sette meg» står i motsetning til «du skal være». Verset har fire nektelser: Han avviser alt på det sterkeste, både kravet og grunnen for det.

V. 8–12. *Jerusalem faller for sin åpenlyse synd*

V. 8–12. «*For Jerusalem snubler, og Juda faller, fordi deres tunge og deres gjerninger er mot Herren. De trosser hans herlighets øyne.*» (Caspari: «For Jerusalem har snublet, og Juda er falt … for å være gjenstridige mot hans herlige øyne.») V. 9. «*Uttrykket i ansiktene deres vitner mot dem. Om sin synd taler de åpent som folket i Sodoma, de skjuler den ikke. Ve deres sjeler, for de volder seg selv ulykke!*» (Caspari: «At en kjenner igjen deres ansikter, vitner mot dem …») V. 10. «*Si at det går den rettferdige godt! For han skal ete frukten av sine gjerninger.*» V. 11. «*Ve den ugudelige! Det skal gå ham ille. For det hans hender har gjort, skal bli gjort mot ham selv.*» (Caspari: «Ve! Den ugudelige går det ille …») V. 12. «*Mitt folks herskere er barn, og kvinner råder over det. Mitt folk! Dine førere*

er forførere. Den veien du skal gå, har de ødelagt.» (Caspari: «Mitt folk, dets tyranner er barn … og dine stiers vei ødelegger de!»)

Etter å ha forkynt dommen over Jerusalem og Juda går Jesaja nå over til årsaken, deres synder, og dermed fra framtiden til nåtiden. Han knytter ikke årsaken direkte til skildringen i v. 1–7, men til en kort sammenfatning av den (v. 8a). Slik vender han tilbake til 2,6–8: Avsnittene 3,1–7 og 3,8 ff. står i omvendt rekkefølge av 2,6–8 og 2,9 ff.

Dommen skal komme fordi Jerusalem og Juda står Gud imot i ord og gjerning. Det gjør de for å være åpenlyst gjenstridige mot ham, Den Hellige, og krenke hans hellighet (v. 8b). Og de synder med den største frekkhet og skamløshet (v. 9a). Derfor må det ropes ve over dem, for slik fører de ulykke over seg selv (v. 9b). Etter Guds strenge lov om gjengjeldelse må det gå den rettferdige godt (v. 10) og den ugudelige ille (v. 11).

Men nå er Israels tyranniske fyrster barnaktige og kvinneaktige mennesker (v. 12a). I stedet for å føre det stakkars folket forfører de det, så også folket går på onde veier (v. 12b). Derfor må dommen i v. 1–7 ramme både fyrster og folk.

I v. 9b, som v. 10–11 utdyper, viser profeten hvorfor syndene i v. 8b–9a må straffes, og etter hvilken lov fra Gud det skjer. I v. 12 vender han tilbake til v. 8b–9a og fullender skildringen av syndene. Verset viser at nettopp de som dommen i v. 1–7 rammer – styrerne og folket de styrer – fortjener den, og hvorfor de fortjener akkurat den skjebnen.

Strofen v. 1–7 bygger altså særlig på v. 12, og dette verset er spissen i strofen v. 8–12. Den dypeste grunnen til dommen står likevel i v. 10 f.

I v. 8a betyr ki (כִּי) «for»: Det skal se så jammerlig ut i Jerusalem og Juda som v. 1–7 beskriver, fordi de skal falle. Tilstandene i strofen har sin grunn i at Jerusalem og Juda er falt; det er fallet som kommer til syne i dem.

Halvverset begrunner altså ikke bare de to nærmeste versene eller ordet «ruin» i v. 6, men hele strofen v. 1–7. Det ser vi av navnene «Jerusalem» og «Juda», som peker tilbake til v. 1. *Kasjla* (כָּשְׁלָה, «har snublet») viser tilbake til «ruin»[93] i v. 6: Ved å snuble blir Jerusalem til ruinen i v. 6.

[93] **«ruin»** makhsjela / מַכְשֵׁלָה

Perfektum («har snublet», «er falt») er profetisk: Jerusalem og Juda skal helt sikkert falle, det er så godt som skjedd. Hunkjønnsformen står fordi Jesaja tenker på Jerusalems «innbyggerske» (12,6; Mi 1,11–15; se derimot 10,24; 30,19; 33,24); hankjønnsformen står fordi han tenker på Judas «folk».

Verbene kan ikke tas moralsk, som om halvvers *b* skulle forklare hva fallet består i. *Nafal* (נָפַל) forekommer aldri i den betydningen, og det svært vanlige *kasjal* bare i Ordsp 4,16 og Mal 2,8. Parallellstedene og særlig «ruin» i v. 6 taler også mot dette (8,15; 28,13; 31,3; jf. Hos 4,5; 5,6; 14,2.10; for «falle» jf. Mi 7,8; Am 5,2).

Kasjal (כָּשַׁל) betyr å synke sammen, synke i kne av tretthet og svakhet; Septuaginta gjengir det med «være svak». Det står ofte sammen med «falle», og «falle» kommer alltid etter, enten straks (Sal 27,2; Jer 46,6) eller i parallelleddet (31,3). Snublingen går forut for fallet, fører til det og fullendes i det.

En utlegger tror med urette at ordvalget viser at Juda skal lide mer enn Jerusalem. Men begge verbene gjelder begge subjektene og er bare fordelt på de to leddene etter parallellismens lover. «Falle» brukes om Juda fordi det alltid må komme etter «snuble».

I v. 8b forholder *ki* seg til *ki* i halvvers *a* slik det andre *ki* i 2,6 forholder seg til det første.

«Deres tunge og deres gjerninger»: Jesaja taler bare om hvordan hjertet kommer til uttrykk i ord og gjerning, ikke om selve sinnelaget, for han vil framheve at de synder for den hellige Guds øyne, åpenlyst og frekt.

«Tunge»[94] omfatter alle tungesynder: avgudsdyrkelse og hyklerske bønner (1,15), spott av det profetiske ordet (5,19; 28,9 f.), mened, hat og forbannelser, løgn, falske vitnesbyrd og baktalelse. Dette er synder mot 2 Mos 20,3–5.7.13.15 og 3 Mos 19,11.12.16. I Mi 6,12 kalles tungen til Jerusalems innbyggere *svik*.

Bildet *deres tunge* antyder at hele organet tjener det onde og vendes mot sin skaper. Med «gjerninger» går Jesaja over til vanlig tale. Ord og gjerninger står sammen som i Sal 34,14–15; hjerte, ord og gjerninger i Sal 24,4.

[94] **«Tunge»** lasjon / לָשׁוֹן

El (אֶל) betyr ikke «mot», men «hen til». Sammenhengen viser at tungen og gjerningene vender seg mot Gud i fiendtlig mening, slik overalt der ordet synes å bety «mot» (2,4; Job 15,25 f.). Her ligger det også i ordet at de synder åpenlyst for hans øyne – at de liksom viser syndene fram for ham.

Dette støttes av neste ledd, som også taler om Guds øyne, og av v. 9, som sterkt framhever deres frekkhet. Tanken om at de synder åpenlyst, går gjennom hele v. 8b–9a.

En utlegger oversetter: «Deres tunge og deres gjerninger med henblikk på Herren går ut på å krenke», men denne oversettelsen er matt og prosaisk og strider mot aksentene.

Lamrot (לַמְרוֹת) kan bety «*for å* være gjenstridige», «*så* de er gjenstridige» eller «*ved at* de er gjenstridige». Etter den første forklaringen (jf. Am 2,7; Jer 7,18; 32,29) har de en hensikt med alt de sier og gjør: De vil trosse ham, Den Hellige, for hans egne øyne, og de vet godt hva de gjør, men gjør det likevel.

Etter den andre forklaringen er gjenstridigheten en følge. Etter den tredje er det gjenstridigheten som viser at deres ord og gjerninger er vendt mot Gud. Den første forklaringen gir den sterkeste tanken og stemmer med forherdelsen i v. 9a. Mot den tredje taler at mennesker heller trosser Gud ved å tale og handle mot ham, enn at de taler og handler mot ham ved å trosse ham.

Formen er trukket sammen av *lehamrot* samme konstruksjon står i Sal 78,17 (jf. 1,12). Verbet «å gjøre opprør, være gjenstridig» (1,20) står oftest med «Herrens munn», det vil si hans befaling, som i Sal 105,28 og 107,11 forklares med Guds ord (jf. Esek 5,6).

Flere ganger står det bare med et gudsnavn (Sal 78,17.40.56; Jer 4,17; Sal 5,11; 5 Mos 9,7). Én gang står det med «Herrens Ånd» og én gang, her, med «Herrens øyne».

Å gjøre opprør mot Herrens øyne er å trosse ham og hans bud for hans øyne. Det er øynene som lider under opprøret: Fordi han er allestedsnærværende, må de se det (Jer 16,17), og fordi de er rene og hellige (Hab 1,13), kan de ikke se det uten å bli krenket.

Ordene sier vel ikke bare at de trosser ham selv om de vet at han ser det, men også at de gjør det åpenlyst. Gud ser riktignok også de skjulteste synder, men Jesaja kan tale om Gud slik vi taler om et menneske: Åpenlyse synder blir så å si enda mer sett. Tanken om frekkheten trer

sterkt fram i v. 9a og er allerede forberedt i v. 8b, for ellers ville den komme for brått.

Jf. «*Ta deres onde gjerninger bort fra mine øyne!*» i 1,16 og det som er sagt der; 3,8–9 utdyper 1,16.

«Hans herlighets øyne»: Guds herlighet er hans hellighet slik den åpenbares. Bengel sier til Åp 3,8: «*Helligheten* er den skjulte *herligheten*, og *herligheten* er den avdekkede *helligheten*.» Hans herlige øyne er altså hans hellige, rene øyne (Hab 1,13) slik deres hellighet åpenbares (jf. «herlighet» i 4,5 og «hellig» i 4,3).

Jesaja sier ikke «hellige», men «herlige» øyne. I Ånden ser han hvordan Guds øyne ser israelittenes onde gjerninger, og da trer øynenes hellighet åpenbart fram for ham. Med mørket, skammen og urenheten i sine gjerninger krenker israelittene lyset, herligheten og renheten i Guds øyne (4,4).

Skrivemåten *'ene* (עֲנֵי) for *'ene* (עֵינֵי, «øyne», som de fleste håndskrifter har) skyldes at en ny *jod* (י) følger etter *nun* (נ jf. Jos 22,25; 1 Sam 27,10).

Ordene *hakkarat penehem 'anta bam* (הַכָּרַת פְּנֵיהֶם עָנְתָה בָּם) i v. 9a forstår den aramaiske og den syriske oversettelsen slik, og det gjør også Gesenius: «*At de gjør forskjell på folk* (i retten), *vitner mot dem*.» Språkbruken støtter det, for *hikkir panim* betyr «gjøre forskjell på folk» i retten (5 Mos 1,17; 16,19; Ordsp 24,23; 28,21).

Men tre ting taler mot dette. For det første strider forklaringen mot parallellismen og hele sammenhengen (v. 8b og «om sin synd taler de åpent som folket i Sodoma» i v. 9). For det andre taler Jesaja i v. 9 ennå ikke om bestemte stender eller bestemte synder. Først fra v. 12 gjelder det en enkelt stand, fyrster og dommere, og først i v. 13–15 refser han dommernes synder. For det tredje kan et suffiks riktignok ofte henge ved det andre ordet i en slik ordforbindelse (2,20; 5 Mos 1,41), men aldri når det andre ordet er objekt for det første.

Noen mener at det er stormennene som anklages i v. 8b, og at v. 9a skal begrunne anklagen mot dem. Beviset skal være deres åpenbare partiskhet i retten og deres frekke bekjennelse.

Men v. 8b må gjelde hele folket, slik sammenhengen med v. 8a og v. 1–7 viser. Dessuten ville ordene «at en kjenner igjen deres ansikter» da bare tale om partiskhet, ikke om *åpenbar* partiskhet. Og «om sin synd taler de åpent som folket i Sodoma» sier bare at de frekt bekjen-

ner sine synder, ikke at dette er et bevis for v. 8b. (Det må oversettes «og de kunngjør», ikke «og at de kunngjør».)

Parallellismen og sammenhengen krever at første ledd i v. 9 sier: Vi trenger bare å se på ansiktene deres for å se hva slags mennesker de er, for de er så frekke at syndene ligger utenpå dem. Dette passer med «deres ansikter», som enklest forstås om deres egne ansikter.

«Ansikt» brukes dessuten ofte der det er tale om frekkhet (Hos 2,2; Ordsp 7,13; 21,29; 5 Mos 28,50; Dan 8,23; Fork 8,1; Esek 2,3; Jer 5,3; jf. 48,4; Esek 3,7–9 og særlig Jer 3,3). Også Septuaginta går i samme retning: «skammen i deres ansikt».

Andre forklarer: «*det deres ansikt gir til kjenne*». Men *hikkir* betyr *erkjenne*, ikke *gi til kjenne*, og slike verbalsubstantiver får aldri passiv betydning.

En utlegger forklarer: «Selve synet av deres ansikt vitner mot dem; vi trenger bare å se på dem for å vite hvor vi har dem.» Men *hikkir* betyr aldri «se på, betrakte».

I oppfordringene «kjenn etter!» i 1 Mos 31,32; 37,32 og 38,25 betyr ordet å erkjenne ved å se på noe (jf. 37,33 og 38,26). I Neh 6,12 betyr det: «og jeg erkjente» ved å tenke over hans ferd, «og se, Herren hadde ikke sendt ham». I Jer 24,5 betyr det «anerkjenne, ta seg av», som i Rut 2,19.

Trolig må vi forstå det slik: Vi kan kjenne igjen ansiktet deres og se hva slags ansikt det er – et ansikt som tilhører ugjerningsmenn, for ondskapen har satt et tydelig preg på det.

Noen utleggere avleder ordet av et verb i Job 19,3 og gir det betydningen «forherdelse» ut fra et arabisk verb. Men det arabiske verbet betyr «være lamslått» eller «sove», og ordet i Job 19,3 betyr trolig «bedøve».

Jf. 59,12; Hos 5,5; 7,10; Job 16,8. At *'anta* (עָנְתָה) har aksenten på første stavelse, skyldes at to aksenter ikke skal følge rett etter hverandre.

Leddet «at en kjenner igjen deres ansikter» sier at de viser synden med sitt frekke ansikt. Leddet «om sin synd taler de åpent» sier at de viser den med munnen. Slik kan alle se synden på dem og når som helst høre den fra dem.

«Om sin synd taler de åpent som folket i Sodoma»: Profeten har mennene i Sodoma for øye (1 Mos 19,5). Men med «sin synd» mener han ikke bare Sodomas særlige synd; som det allmenne ordet viser, mener han alle slags synder. Det de har felles med Sodoma, er frekk-

heten: De forteller åpent at de vil begå eller har begått den ene eller den andre synden.

Et menneske som ennå ikke er helt forherdet, synder i det skjulte og skjuler synden omhyggelig etterpå fordi han vet at den er skammelig. Han gir seg skinn av å leve etter Guds bud og anerkjenner det dermed fortsatt i teorien; budet har ennå makt over ham.

Den som ikke lenger skammer seg, setter derimot sin ære i skjendselen. Han forteller frekt om synden og roser seg kanskje av den. Han snur alle moralske begreper på hodet – det anklager Jesaja også israelittene for i neste profeti (5,19). Han nekter at Guds lov er bindende, og kaster Guds åk av seg (Jer 5,5 med v. 3). Dette er forherdelsens ytterste grad.

Slik kunngjorde folket i Benjamin-byen Gibea sin synd i dommertiden (Dom 19,22). Det samme skjedde i Nordriket omtrent da Jesaja talte disse ordene, slik Hos 10,9 viser: «*Mer enn i Gibeas dager har du syndet, Israel*».

Hovedtrykket ligger på *og sin synd* ellers kunngjør folk alt annet heller enn sin synd. Men også *likesom Sodoma*, det vil si helt frekt, har trykk. Allerede i 1,10 har Jesaja sammenlignet israelittene, nærmere bestemt fyrstene deres, med folket i Sodoma, og ifølge v. 12 er det fyrstene han først og fremst tenker på også her.

For å framheve det uhørte i at de *forkynner* sin synd, føyer Jesaja til «*de skjuler den ikke*». Enhver som har den minste sans for syndens skam, skjuler nettopp synden sin. Om slike nektende tillegg som forsterker det positive utsagnet, se 54,1; Dom 13,2; Job 24,21.

I v. 8b er gjenstridigheten mot Gud hovedsaken og frekkheten et underordnet trekk. I v. 9a framhever profeten bare frekkheten.

Med denne opprørske trassen mot den hellige Gud og denne skamløse frekkheten fører de ondt over seg selv. Derfor må det ropes ve over dem i v. 9b. Her vender Jesaja tilbake til v. 8a.

«Ve deres sjeler!»[95] betyr ikke «ve dem *selv*!» (46,2; Hos 9,4; Ordsp 11,17), altså dem selv og ikke andre de ville skade. For i v. 8b–9a gjelder det alle slags synder, også synder mot Gud, og begrunnelsen som følger, passer bare til «*ve dem!*», ikke til «ve dem selv!». Men uttrykket betyr heller ikke bare «ve dem!», for da ville det ha stått bare

[95] **«Ve deres sjeler!»** 'oj lenafsjam / אוי לְנַפְשָׁם

«dem», uten «sjeler» (Hos 7,13). Det betyr, slik Gesenius forstår det: «Ve deres sjeler!» Sjelen er sete for følelsene og skal kjenne straffen.

«Dem» (*lahem*) i begrunnelsen betyr derfor heller ikke «seg selv», slik de fleste vil, men bare «dem». Trykket ligger på «de gjør ondt»: De har gjort seg selv ondt ved å gjøre det onde, og derfor må det gå dem ille. (*Likevel kan det innvendes at Jesaja skrev bare «dem» fordi han allerede hadde brukt «sjel» i setningen foran.*)

Gamal (גָּמַל) er i slekt med *gamar*, «fullende». Brukt om en person betyr det å gjøre noen godt (Ordsp 11,17; Sal 13,6; 116,7; 142,8) og svært sjelden å gjøre noen ondt (Joel 3,9). Vanligvis føyes «godt» eller «ondt» til.

I v. 10–11 viser Jesaja hvorfor de fører ondt over seg ved sin framferd (v. 8b–9a), så det må ropes ve over deres sjel. Grunnen er at den ugudelige alltid fører ondt over seg ved sine gjerninger. Det han har gjort, blir gjort mot ham igjen, så når han har gjort ondt, går det ham ille. Omvendt gjør den rettferdige godt mot seg selv ved sine gjerninger. Også han får igjen det han har gjort, og når han har gjort godt, kan vi trygt si at det skal gå ham vel.

Ve-ropet i v. 9b bygger altså på en allmenn lov for både den ugudelige og den rettferdige, gjengjeldelsesloven, og det begrunnes direkte i v. 11 og indirekte i v. 10. Jesaja omtaler loven også slik den gjelder den rettferdige, for å vise desto klarere at de ugudelige har ført ondt over seg etter denne loven, og at det derfor må gå dem ille.

Også i den rettferdiges skjebne viser det seg indirekte at den ugudelige skal straffes, for den loven som åpenbares der, må nødvendigvis også gjelde den ugudelige. Den indirekte begrunnelsen kommer først fordi den er underordnet. Den direkte kommer sist som hovedbegrunnelse, og slik vender profeten tilbake til det han gikk ut fra.

Den direkte begrunnelsen svarer helt i formen til det den begrunner: v. 11a svarer til «Ve deres sjeler!» i v. 9, og v. 11b til «for de volder seg selv ulykke». Den indirekte begrunnelsen avviker i formen. Slik blir hovedbegrunnelsen strengere og skarpere: Jesaja har liksom spart til v. 11 de ordene som svarer til v. 9b.

Tankene i v. 10–11, særlig i v. 11, er grunnlaget for truslene i denne profetien, men også for straffeforkynnelsen i alle Jesajas profetier og i all profeti overhodet. Her har Jesaja for en gangs skyld lagt fram det ellers skjulte grunnlaget for sine og de andre profetenes

trusler. Det har ingen annen profet gjort, og stedet er enestående. Den samme loven ligger til grunn for de særskilte gjengjeldelseslovene i 2 Mos 21,23–25 og for loven som helhet (også 1 Mos 9,6).

Etter v. 11a og «Ve deres sjeler!» i v. 9 ville vi vente at Jesaja i v. 10 ville prise den rettferdige salig og begrunne det: «*Salig er den rettferdige* (jf. Sal 1,1), *for det går ham godt!*» I stedet gir han saligprisningen form av en oppfordring: Si om den rettferdige at det går ham godt! Noen begrunnelse følger ikke, for ordene «at det går godt» er brukt til selve saligprisningen.

Oppfordringen gjelder ikke de ugudelige, slik noen mener («før bedre ord i munnen enn i v. 9a»), men alle israelitter eller alle mennesker. Tanken er at den rettferdige trygt kan prises lykkelig, for det skal visselig gå ham vel.

Noen utleggere oversetter: «*Pris den rettferdige, for …*» og viser til latin *dicere*, «prise» (Horats, *Oder* 1,21,1). Men *amar* (אָמַר) betyr aldri «prise». Med et objekt betyr det å *tale om* noe (Sal 44,1; 145,6.11), og det gjør det også her, med en person som objekt, som i Klag 4,20.

Si om den rettferdige at det går ham godt står for *si at det går den rettferdige godt* personen er trukket fram (jf. 1 Mos 1,4; 2 Mos 2,2; 1 Kong 5,3; Joh 9,19). Oversettelsen «*Si: Den rettferdige, ham går det godt*» strider mot aksentene, som binder «si» og «den rettferdige» tett sammen.

«*At det går ham godt*»: Ordene for å «være» god eller ond brukes flere ganger om hvordan det går en (1,9; Jer 44,17; 20,6; Jer 22,16). Til halvvers *b*, jf. Ordsp 1,31; Mi 7,13.

I v. 11*a* skiller aksentene «ve» fra de to neste ordene og binder disse sammen, så vi må oversette: «*Ve! Den ugudelige går det ille.*» Vi kan ikke oversette «*Ve den onde ugudelige!*», slik noen gjør, for «ond» ville være overflødig etter «ugudelig», og forbindelsen forekommer aldri. (*De forklarer den vilkårlig som «en ugudelig som holder fast ved ugudeligheten».*) Dessuten krever «den rettferdige» i v. 10 bare «den ugudelige» i v. 11, og «godt» i v. 10 lar oss vente at «ille» viser til den ugudeliges skjebne.

Av samme grunner kan vi heller ikke oversette «*Ve den ugudelige, onde!*». Dessuten ville et slikt ledd uten gjentatt preposisjon være hardt.

For å gi ve-ropet sterkt ettertrykk roper Jesaja først bare «ve!» uten å si over hvem; det sier han først i setningen som begrunner ropet. Men allerede med «ve» har profeten den ugudelige for øye, og v. 10 viser at det er ham det gjelder. Mens «den rettferdige» i v. 10 står tett ved «si», er «den ugudelige» i v. 11 skilt fra «ve», og den omvendte konstruksjonen synes tilsiktet.

Vanligvis oversettes det: «*Ve den ugudelige! Det går ham ille.*» (slik også NB). Da blir «ille» en hel setning som begrunner utropet, slik «godt» i v. 10. Denne oversettelsen er den mest naturlige og har «Ve deres sjeler!» i v. 9 for seg. Men den strider mot aksentene, og aksentene støttes av det som er sagt ovenfor.

Halvvers *b*. Det onde han har gjort, blir gjengjeldt ham med ondt som han lider fra andre, eller – og det er den mest treffende gjengjeldelsen – med nøyaktig det samme onde som han selv har gjort. *Gemul* (גְּמוּל) er subjekt, ikke «etter hans henders gjerning», som noen mener (jf. Dom 9,16). Tanken om at det gjøres like mye mot ham som han har gjort, er for spesiell her. Hovedsaken i v. 10–11 er halvvers *b*. Jf. Sal 1 med begge versene.

I v. 12 begrunner Jesaja først v. 11b og deretter v. 9b, som v. 11b vender tilbake til. Det passer at Jesaja slutter strofen med å skildre synden som begrunner straffen. Målet med strofen er nettopp å vise Israels fordervelse og slik begrunne dommen fra forrige strofe og vise at den er nødvendig. Strofen begynner med Israels synd (i v. 8b–9a) og slutter med den, og det viser at dette er dens egentlige tema.

I v. 8–9 har Jesaja talt om fordervelsen i hele folket, men særlig tenkt på fyrstene. I v. 12 gjelder det i det vesentlige fyrstene. De er ikke bare folkets representanter. De er også de groveste synderne, de som hele folkets synd samler seg i. Og det er de som forfører folket.

Samtidig antyder han at de har ført folket på gale veier: svakt i halvvers *a* med «mitt folk», tydelig i halvvers *b*. Slik taler han indirekte også om folkets fordervelse, mens han direkte taler om frukten av den: folkets undergang. For folkets del forbinder strofen altså til slutt både synden og straffen.

Halvvers *a*. «Mitt folk»[96] er satt med ettertrykk først fordi Jesaja vil vise at folket lider under fyrstenes fordervelse. Mitt *folk* er her ikke

[96] **«Mitt folk»** 'ammi / עַמִּי

Guds folk, som i v. 15 og Mi 2,8 f., men profetens, for det er profeten som taler. Når han kaller det *sitt* folk, viser han at han elsker det og føler med det i dets sørgelige skjebne: å ha slette regenter. Ordet uttales i en vemodig, klagende tone.

«Dets tyranner er barn»: Flertallet i «dets tyranner» er ikke et majestetsflertall som uttrykker selve embetet (jf. «eier» og «herre» i 1,3 og 19,4), og det er ikke tale om én person eller om et barn i egentlig forstand. Det gjelder altså ikke den unge kong Akas, slik noen mener, heller ikke kronprinsen Akas under Jotam eller den unge Jotam som medregent.

Grunnene er flere. For det første refser v. 12 den synden som v. 2–4 varsler straffen for (se til v. 4), og der skal *alle statens støtter* tas bort og gutter bli fyrster. For det andre skal *virkelige* gutter etter v. 4 herske først i straffetiden.

For det tredje står flertallet «kvinner» i andre ledd («og kvinner råder over det»), og de er ikke virkelige kvinner. For det fjerde står halvvers *b*, som gjelder de samme personene, i flertall. For det femte er det refselsen i v. 12 som har framkalt trusselen i v. 13 f.; «sitt folk» og «mitt folk» i v. 14 f. viser tilbake til v. 12. Og i v. 14 kommer Herren for å dømme *sitt folks eldste og fyrster*.

Flertallet er altså et vanlig flertall. At «barn» står i entall, kan forklares på tre måter. Enten er hver enkelt av fyrstene et barn, eller alle sammen er ett barn (jf. 1,23; Jer 48,15), eller Jesaja vil uttrykke begrepet rent, uten tanke på tall, og dermed skarpt (jf. 1 Kong 22,13; 2 Krøn 18,12).

«Barn» står her overført om barnaktige mennesker uten alvor og holdning. «Kvinner» står om yppige, bløtaktige og lunefulle menn, ikke om feige, som i Nah 3,13; Jer 50,37; Jes 19,16.

Likevel ligger det vel også i halvverset at virkelige kvinner hersket over Israel, så ordet har dobbel mening: Fyrster som er barn og kvinner, lar seg gjerne styre av kvinner, og dermed styrer kvinnene også folket. Og Sions døtre skildres i v. 16 f. slik at vi godt kan tro at de ville herske over sine menn. Vi kan tenke på Salomos hustruer, på Maaka (2 Krøn 11,21 f.; 13,2; 15,16; 1 Kong 15,2.10.13) og på Jesabel og Atalja.

Slik blir v. 12a på en måte temaet for v. 13–4,1: «dets tyranner er barn» for v. 13–15 og «kvinner råder over det» for v. 16–4,1. En moden alder (v. 14a), et gutteaktig vesen og et hardt sinn som under-

trykker folket (v. 14b.15), kan godt gå sammen, slik Rehabeam viser (1 Kong 14,21; 2 Krøn 12,13; 13,7; 1 Kong 12,6–14; 2 Krøn 10,6–14).

Nogsim (נֹגְשִׂים) betyr ikke bare *herskere*, men *tyranniske herskere*. Grunnbetydningen «en som presser» (se til v. 5) går aldri helt tapt (jf. Sak 10,4; Jes 60,17), og i v. 14 f. skildres fyrstene som folkets undertrykkere. Likevel er tyranniet bare et bibegrep, slik det parallelle leddet «og kvinner råder over det» viser. Se ellers om v. 12a *Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja*, s. 271–81.

Halvvers *b*. Med stigende følelse vender profeten seg nå direkte til folket, og i en vemodig klage kommer hans kjærlige medlidenhet langt tydeligere fram enn i halvvers *a*. *Dine førere* er de som har som embete å lede deg, og som gir seg ut for å gjøre det.

Mat'im (מַתְעִים) betyr ikke «fører deg vill», slik Gesenius mener, men «fører vill», «er villedende» (jf. 9,16; Matt 15,14).

Den umiddelbare meningen er ikke at lederne fører folket inn på ugudelighetens veier, selv om verbet svært ofte brukes om åndelig og moralsk forførelse (f.eks. 2 Kong 21,9). Meningen er at de fører det inn på ulykkens og undergangens veier i stedet for lykkens og frelsens (jf. 9,16; 19,13 f.; 30,28; Job 12,24; Sal 107,40).

Det gjør de ikke så mye ved å plage folket, for ordet peker mot framtidig ulykke, mot dommen som venter. De gjør det snarere på to måter: For det første framkaller de med sin ugudelighet en dom over hele folket, så den rammer også de mange. For det andre, og først og fremst, forfører de folket til ugudelighet – med sine meninger om Gud og hans ord, om tro og fromhet, og med sitt eksempel – slik at folket må straffes sammen med dem.

«Og dine stiers vei ødelegger de»: De ødelegger veien på de stiene du skulle gå, så de blir ufarbare, og snart kan du ikke gå på noen vei, men kommer ut i veiløst land. Det vil si: De fører ulykke og undergang over deg.

Orach (אֹרַח) betyr her, som i Job 8,13 og Sal 27,11, *skjebne*, *lodd* (jf. «vei» i samme betydning i Sal 1,6; 2,12; 37,5.23; 49,14; Job 8,19; 12,24). Nærmere bestemt betyr det en lykkelig lodd, i motsetning til ulykken, «det veiløse» (Job 12,24; Sal 107,40). Flertallet betegner alt det gode som til sammen utgjør et menneskes lykkelige skjebne (jf. Job 8,13). Folkets «stier» er den lykkelige skjebnen det skulle få, mens *derekh* (דֶּרֶךְ) er selve veien, sett med tanke på hvordan den er.

Billa' (בִּלַּע), egentlig «sluke», betyr her *ødelegge helt*, som i 19,1.3; 25,7 f.; Klag 2,5, og ikke bare *skade*, som ville være for svakt.

Andre forstår «vei» om retningen Israels føtter tar. Den ene skriver: «Denne retningen gjør de ulykksalig ved å lede den bort fra den rette veien og det rette målet.» Den andre: «De berøver folkets bane dens mål.» I parallellstedet 9,16 er det de villedede selv som blir slukt. Det stedet forholder seg altså til vårt som Sal 2,12 til 1,6.

V. 13–15. *Herren går i rette med folkets fyrster*

V. 13–15. «*Herren trer fram for å føre sak, og han står der for å dømme folkene*. V. 14. *Herren går til sak mot sitt folks eldste og dets stormenn: Dere har plyndret vingården! Dere har rov fra de fattige i husene hos dere!* (Caspari: «Og dere har ett opp vingården!») V. 15. *Hvordan kan dere tråkke mitt folk ned og knuse de fattiges ansikter? sier Herren Herren, hærskarenes Gud.*»

Profeten har skildret fyrstenes fordervede vesen (v. 12a) og følgene for det ulykkelige folket de styrer (v. 12b). Dette framkaller forkynnelsen av dommen over fyrstene (v. 14 f.). Den innledes med dommen over alle folk (v. 13), og de to dommene forholder seg til hverandre som 2,9–22 og 3,1–7.

I v. 8–12 har profeten begrunnet straffeforkynnelsen i 2,9–3,7 med en ny skildring av synden, som slutter seg til 2,6–8. I v. 13 f. vender han så tilbake til straffeforkynnelsen. Forskjellen er at han nå ikke lenger truer hele folket eller folket i snevrere forstand, slik han gjorde i 3,1–7; der gjaldt dommen i hovedsak folket til forskjell fra dem som styrer det. Foranlediget av v. 12 truer han nå to grupper i folket: dem som styrer (v. 13–15), og kvinnene (v. 16–4,1).

Grunnlaget for v. 13–15, og på en måte også for v. 16–4,1, er v. 12 (jf. «kvinner råder over det» i v. 12 og det som er sagt ovenfor om «kvinner»). Verset står i samme forhold til disse strofene som 2,6–8 til 2,9–22 og 3,1–7. Fra v. 12 av tar profetien en ny retning fordi profeten begynner å tale om bestemte grupper i folket. Men fordi verset skildrer synd, hører det like fullt med til strofen v. 8–12, omtrent slik 2,22 hører med til 2,12–21.

«Trer fram»[97] i v. 13: Partisippet betegner det profetiske nå. Profeten ser i Ånden hvordan Herren nettopp trer fram; selv står han i

[97] **«Trer fram»** nitsav / נִצָּב

tiden for den kommende rettssaken (v. 14a), i øyeblikket da den skal begynne. Herren har reist seg til strid og dom (2,19.21; 33,10; Sal 7,7; 12,6; 76,10; Sef 3,8). Han er kommet ned fra himmelen for å føre sak og dømme (Sal 7,8; Mi 1,2 ff.), og nå viser han seg for å gjøre begge deler.

Ennå *står* han (Sal 82,1), slik det passer for en part i saken, men han er også dommer og vil snart sette seg for å holde dom (Sal 9,5; Joel 3,17). «Står»[98] betyr ikke «reiser seg», som verbet ofte gjør i senere hebraisk, men «står der». Det slutter seg til «trer fram» omtrent som «falle» til «snuble» (se til v. 8a).

«For å føre sak»[99] er infinitiv (Ordsp 25,8; Job 9,3; Am 7,4), ikke substantiv med artikkel, «striden» (2 Krøn 19,8). Herren trer fram til *en* strid (jf. 58,4), og det parallelle «dømme» er også infinitiv.

Ifølge noen er formene trukket sammen av hifil-infinitiver. Ifølge andre er de forkortede former; røttene finnes bare som rub (רוב, *«føre sak»*) *og dun* (דון, *«dømme»*).

«For å føre sak» står uten objekt: Jesaja sier ennå ikke hvem Herren vil føre sak mot; det kommer i v. 14. Ordet framstiller Herren som den ene parten i saken: anklageren som har en sak mot dem som nevnes i v. 14, og som trer fram for å føre den (jf. 1,2 f.18; Mi 6,1 f.; Hos 4,1).

Noen vil forstå «dømme» på samme måte: «for å føre sak med folkene». Men verbet *din* med objekt brukes alltid om dommeren som dømmer noen. I andre ledd går profeten altså over fra å framstille Gud som part til å framstille ham som dommer. Samme overgang ser vi i Sal 143,2: *Gå ikke i rette med meg, din tjener! For ingen som lever, er rettferdig for ditt åsyn* (jf. Joel 3,17 med v. 7).

Med rette nevnes saken før dommen, for der det skal dømmes, er det en rettssak, og den kommer først. Og Gud, som skal dømme, er også part. Parallellismen er altså ikke en gjentakelse, men et framskritt.

Noen innvender at dommeren alltid *sitter* når han dømmer. Men det som er sagt om «trer fram», viser at den innvendingen ikke holder.

Overgangen fra anklager til dommer var lett. I enhver sak Gud fører, er han begge deler, og hans sak og hans dom faller i virkeligheten sammen i én og samme straffedom (jf. Sal 103,9; Am 7,4; Joel 3,7;

[98] **«Står»** 'omed / עָמַד

[99] **«For å føre sak»** larib / לָרִיב

Jes 66,16; Jer 25,31; Esek 38,22; Jer 1,16; 4,12; jf. også Dom 6,31 f.; 2 Krøn 22,8; Jer 39,5).

De fleste nyere utleggere mener at «folkene»[100] betyr Israels stammer fordi det både før og etter bare er tale om det jødiske folket. Tre ting taler mot dette:

1. Etter 1 Mos 28,3; 35,11; 48,4 kunne stammene nok kalles «folk». Men det er et stort spørsmål om de noen gang faktisk blir kalt det.
2. I kap. 2–4 taler profeten bare om Juda og Jerusalem (2,1; 3,1.8.17; 4,3–5). Juda alene kunne ikke kalles «stammene», for det besto bare av noen få stammer: Juda med Simeon, en del av Benjamin, Levi og enkeltpersoner fra andre stammer. Hvis vi antar at Jesaja her utvider blikket til hele Israel, kan vi like gjerne anta at han utvider det til alle folk.
3. Som en utlegger sier: «Det er åpenbart at flertallet *folkene* og entallet *sitt folk* er stilt opp mot hverandre.»

På mange av stedene som er brukt som belegg for betydningen «stammer», betyr ordet «landsmenn» (3 Mos 19,16; 21,14), «krigsfolk» (Dom 5,14; Hos 10,14) eller «folkene» generelt (1 Mos 49,10; 5 Mos 32,8; Mi 1,2). Bare i 5 Mos 33,3 og 19 kan det være tvil.

Tre ting støtter at «folkene» her betyr alle jordens folk. For det første taler språkbruken for det: Der det er tale om Guds dom over folk og nasjoner, betyr ordene overalt folkene (Sal 7,8–9; 9,9; 82,8; 96,13; 98,9; 110,6). For det andre ligner 3,13–15 på 2,9–21 (22) med 3,1–7. Og for det tredje knyttes særskilte dommer ofte til den allmenne (Sal 7,7–9; 82,8 jf. v. 1–7; Mi 1,2 ff.).

Jesaja forkynner altså ikke straks dommen over Israels fordervede ledere. Han begynner med dommen over alle folk (v. 13) og taler først deretter om fyrstene (v. 14 f.) fordi han ser dommen over dem skje på den allmenne dommedag over hele verden.

For hans profetiske blikk smelter dommen over fyrstene sammen med verdensdommen. Det kunne lett skje, av to grunner. For det første er enhver særskilt dom i virkeligheten en del og en begynnelse av verdensdommen. Ved hver dom begynner Gud egentlig å dømme hele verden, og det er bare av nåde han bryter av, slik at den enkelte dommen blir et forvarsel, en profeti, om den allmenne. For det andre

[100] **«folkene»** 'ammim / עַמִּים

springer hver dom ut av den samme rettferdigheten som Gud til slutt dømmer verden etter, og den er så å si en verdensdom i sin art.

Dessuten var den store domstiden over alle folk i ferd med å begynne da Jesaja talte dette. (*Det er tiden da folkene skulle dømmes gjennom verdensrikene, og det første av dem, Assyria, var da i ferd med å tre fram.*)

Denne domstiden skal ende med Guds dom over det siste verdensrikets siste fase, og profeten kunne lett se den som ett stort domsøyeblikk. Selv etter at den var begynt, så profetene ofte hver fase som den siste, for i hver av dem kom verdensriket og dets fall til syne. De så hele utviklingen presset sammen i hver av dem.

Riktignok viser 2,9 ff. og 2,12 ff. at denne domstiden, også dens siste akt, ennå er noe annet enn den allmenne dommen i dette verset. Verdensdommen ligger enda lenger fram. Likevel ble det lettere for Jesaja å la dommen over fyrstene skje på verdensdommens dag fordi en domstid over alle folk, også Israel, virkelig sto for døren. For hans øye smeltet dommene i denne domstiden sammen til én dom, og den smeltet igjen sammen med verdensdommen.

At dommen over fyrstene skulle skje på verdensdommens dag, var egnet til å ryste dem langt sterkere enn en vanlig domsforkynnelse – både da den ble uttalt, og da den ble oppfylt. Ved oppfyllelsen rystet den dem desto mer, for da fikk de virkelig se hvordan folkene ble dømt ved verdensriket.

I v. 13 sto Jesaja i Ånden i den tiden da saken mellom Gud og folkene og dommen over dem skulle begynne. I v. 14a står han igjen i sin egen tid og forkynner ganske enkelt at saken mellom Gud og Israels fyrster skal komme («går til sak» betyr egentlig «vil komme»). Halvverset er mindre poetisk og livlig enn v. 13 og svarer til v. 13a: Profeten begynner forfra med rettssaken og anklagen.

«Gå til sak mot noen» brukes om anklageren (Sal 143,2; Job 9,32; 22,4; 14,3). «De eldste» er et embetsnavn, som i v. 2. Her betegner det den fornemste delen av fyrstene, men ikke en gruppe som hadde et bestemt embete. «Og dets stormenn» betyr da: og alle, eller de øvrige, fyrstene. Også i v. 4 står samme ord («styrere») om fyrstene generelt.

«Sitt folk» antyder allerede at Herren går i rette med de eldste og fyrstene for sitt folks skyld. De var satt til å ta vare på hans folk, men har mishandlet det, og det er dette han anklager dem for i v. 14b–15 (jf. «mitt folk» i v. 15).

Halvvers b. Vi kunne ta halvvers b som profetens egne ord til fyrstene: Herren vil gå i rette med dere, *og dere har ett opp vingården!* Hvordan skal det da gå dere? Men i så fall ville v. 15 være Herrens ord til fyrstene, enten i retten eller allerede nå, og da ville v. 14b–15 slett ikke gjengi det Herren som anklager og dommer vil si til de anklagede.

Vi kunne også, med Vulgata, ta halvvers b som en begrunnelse (jf. 1 Mos 20,3): *for dere har* osv.

Men det er riktigere å ta v. 14b–15 som Herrens ord til fyrstene i dommen. For v. 14a får oss til å vente det, og Herrens tale i v. 15a fortsetter tydelig talen i v. 14b, som da også må være hans. Foran v. 14b må vi underforstå «og si» (jf. til v. 6). Det faller lett, for v. 15b vender på en måte tilbake til dette innledningsordet.

I v. 14b taler Herren brått og avbrutt, som en vred mann i heftig sinnsbevegelse. Han hopper over begynnelsen og går midt inn i talen, til de anklagedes synd: Jeg satte dere til å stelle vingården, *og dere har ett opp vingården!* Jf. Sal 2,6: Dere våger å gjøre opprør, *og jeg har gjort ham til min konge!*

«Vingården» er etter 5,7 Israels hus, det jødiske folket (se til 5,1), og profeten antyder allerede her det bildet han gjennomfører i 5,1–7. Verbet *bi'er*, «beite av», brukes alltid om buskap (om vingård: 2 Mos 22,5; Jes 5,5 og her). Kausativformen brukes om dem som lar buskapen beite av vingården eller marken (2 Mos 22,5).

Uttrykket er et bilde, og ut fra det som følger betyr det at folket blir plyndret: Fyrstene skulle ha økt folkets velstand, men har plyndret og utsuget det (jf. Esek 34,2 ff.). Det Jesaja sier i bilde med «dere har ett opp vingården», sier han rett ut med «dere har rov fra de fattige i husene hos dere», slik han ofte gjør.

Han nevner bare at de fattige blir plyndret (5 Mos 24,12), fordi de var svake og derfor ble plyndret mer enn noen andre, og fordi det var en særlig grov synd å plyndre dem. Ran er forbudt i 3 Mos 19,13. Hele slutten av verset kan sammenlignes med Mi 6,10.

I v. 15 spør Herren fyrstene hvorfor og med hvilken rett de så grusomt undertrykker hans folk og mishandler de svake og fattige. Han krever dem til regnskap slik en herre gjør med utro tjenere. Og det er nettopp hans forhold til dem: Han er deres herre og har satt dem til forvaltere i sitt hus for å ta vare på hans folk. Spørsmålet er

den sterkeste refselse: Det sier at de ikke har den ringeste grunn for sin framferd, men all grunn til det motsatte.

«Hvordan kan dere»[101] er trukket sammen av *ma-lakhem*, «hva har dere» (jf. 2 Mos 4,2; Esek 8,6; Mal 1,13). Sammentrekningen henger her trolig sammen med at spørsmålet uttales så heftig.

Vi må ikke oversette *Hvorfor knuser dere mitt folk?*, som om «dere» var en etisk dativ (2,22), for en etisk dativ står alltid etter verbet. Ut fra 22,1.16 må det forstås slik: *Hva er det med dere, siden dere knuser mitt folk?*

I 22,1 og 16 følger det en setning med «at, fordi» etter slike spørsmål, og slik er det overalt (f.eks. Sal 8,5). Eneste unntak er Jona 1,6: *hva har du, du som sover?*

«Tråkke ned»[102] er det sterkeste ordet for undertrykkelse, sterkere enn «plage» (2 Mos 22,22 f.), «undertrykke» (3 Mos 19,13) og «knuse» (Am 4,1; Job 20,19). Det står i lignende sammenheng i Ordsp 22,22. Jf. også Sal 94,5, der ordet likeledes står sammen med «Herrens folk» og brukes om hvordan verdensmakten farer fram mot Israel. (*I Ordsp 22,22 finner vi også ord som ligner slutten av v. 14, og etterpå ord som minner om hele v. 13–15.*)

Fyrstene undertrykker folket så hardt at det blir knust til støv (jf. Sal 90,3) og hele dets tilværelse ødelegges. Lignende sterke uttrykk står i Mi 3,2 f. Omvendt skal Messias, Israels rettferdige fyrste (9,7; 11,3–5), knuse undertrykkerne av de elendige og fattige (Sal 72,4).

«Mitt folk»: Vingården i v. 14 er altså folket, her i snevrere forstand. Det er de som blir styrt, i motsetning til dem som styrer, og særlig de svake og fattige blant dem. Disse framheves i «knuser de fattiges ansikter». Dette leddet forholder seg til «tråkke mitt folk ned» på samme måte som «dere har rov fra de fattige i husene hos dere» forholder seg til «dere har ett opp vingården» i v. 14. Til «mitt» jf. Mi 2,8 f.

«Og knuse de fattiges ansikter»: *Tachan* (טָחַן) betyr egentlig *male*, knuse ved maling (47,2; jf. 4 Mos 11,8). «Ansikt» har dobbel betydning. Juridisk betyr det *person*, og «male noens ansikt» er dannet som motsetning til «løfte» eller «ære noens ansikt», det vil si ta hensyn til en person (jf. 1 Kong 2,16). Samtidig vil Jesaja si at det synes på ansiktene til de elendige at de er knust.

[101] **«Hvordan kan dere»** mallakhem / מְלֹכֶם

[102] **«Tråkke ned»** dikka / דִּכָּא

Fyrstene undertrykker de elendige på to måter: Enten slipper de ikke deres rettferdige sak fram for retten (1,17.23), eller de dømmer dem skyldige selv om de er uskyldige. Da står de der med et knust hjerte, som tegner seg i ansiktet, og går bort helt tilintetgjort.

Halvvers b, «sier Herren»[103], viser ikke bare til Herrens ord i v. 14b–15a, som om det skulle si at han vil uttale dem eller nå uttaler dem. Da måtte det ha stått et annet verb for «sier Herren» (1,11.18; 44,5), for *ne'um* innfører alltid utsagn om noe som skal komme.

Halvverset viser til hele strofen v. 13–15a og kaller den et *Guds* utsagn: *Han* taler gjennom profeten (jf. 17,3.6). Meningen er: Herren sier gjennom meg at han vil komme for å føre sak med alle folk og dømme dem. Da vil han også gå i rette med sitt folks fyrster og med harde, rystende ord kreve dem til regnskap for at de så grufullt har undertrykt det folket han hadde betrodd dem. Se ellers til 1,24 og 3,1.

I denne strofen ser profeten ut til å ha hatt Sal 82 for øye, den profetien seeren Asaf (2 Krøn 29,30) gav om Israels dommere. Begge steder viser Gud seg for å dømme dommerne i Israel, begge steder er verdensdommen bakgrunnen (jf. v. 13 med Sal 82,8), og begge begynner likt: Herren står plutselig der for å dømme.

V. 16–17. *Dom over Sions hovmodige døtre*

V. 16–17. «*Og Herren sa*: *Fordi Sions døtre er overmodige og går med kneisende nakke, lar øynene løpe omkring, går og tripper og klirrer med sine fotringer,* (v. 17) *derfor skal Herren gjøre hodet skurvet på Sions døtre, og Herren skal avdekke deres nakenhet*.»

Med v. 16 begynner et nytt utsagn fra Gud, det andre av de særskilte utsagnene: utsagnet om kvinnene, som går til 4,1. Jesaja lar det følge rett etter utsagnet om fyrstene av to grunner. For det første krevde profetiens grunntanke at trusselen mot kvinnene fulgte rett etter trusselen mot fyrstene, som måtte komme først fordi de var folkets ledere. Det er denne grunntanken som har fått ham til å ta med et så utførlig utsagn om kvinnene (se ovenfor).

For det andre hadde fyrstenes hustruer den største innflytelse på sine menn, og etter v. 12a var disse mennene barnaktige og kvinneaktige (jf. ovenfor). Det er framfor alt disse hustruene profeten sikter til, for både hovmodet i v. 16 og den overdådige pynten i v. 18 ff. peker på

[103] **«sier Herren»** ne'um adonaj / נְאֻם אֲדֹנָי

fornemme og rike kvinner. Særlig drev de mennene sine til å plyndre folket for å tilfredsstille sin umettelige pyntesyke og overdådighet.

Ifølge Am 4,1–3 gjorde Samarias døtre nøyaktig det samme omtrent på den tiden da Jesaja talte kap. 2–4. Amos sier til dem: «Hør dette ordet, dere Basan-kyr på Samarias fjell! *Dere som undertrykker de hjelpeløse, som knuser de fattige, som sier til deres menn: Kom med vin, så vi får drikke!*» Jf. også Jesajas ord om Jerusalems kvinner i 32,9 ff.

Utsagnet om kvinnene i Sion har *tre* deler:

1. Fordi de er fulle av hovmod og koketteri, vil Herren straffe kroppen deres med motbydelig utslett og den ytterste skjensel (v. 16–17).
2. I sin forfengelighet pynter de seg med endeløse smykker for å virke vakre. Pynten skal tas fra dem (v. 18–23) og byttes med den usleste drakt. De som nå dufter av vellukt, skal stinke, og den fine, hvite huden de pleier så omhyggelig, skal vansires av grufulle brannsår (v. 24).
3. Sions datter – det vil her framfor alt si kvinnene i Sion – skal miste sine kraftige menn og unge menn for sverdet (v. 25). Derfor skal byens porter klage, og byen selv skal sitte tom og sørgende på jorden (v. 26). Det blir stor mangel på menn, slik at de fleste kvinnene må bære vanæren ved å være ugifte og barnløse (4,1).

Den første delen gjelder skjenselen som rammer kvinnenes egen *kropp*. Den andre gjelder *det de pynter kroppen med*: klærne og alt som skal forskjønne den. Den tredje gjelder vanæren i deres *kall som hustruer og mødre*.

Ved slutten av den andre delen (v. 24b) vender profeten likevel tilbake til kroppen. De to første delene henger tettere sammen med hverandre enn med den tredje, for kroppen vansires også når den kles i en ussel drakt og stinker. (Strofen kan altså også deles i to: v. 16–24 og v. 25–4,1.)

I v. 16–17 uttales den egentlige dommen over kvinnene. Det viser formen: «Og Herren sa» innleder et utsagn fra Gud, synden nevnes utførlig, og synd og straff føres høytidelig inn med «fordi … derfor». Og det viser innholdet: Straffen i v. 17 forutsetter alle de andre straffene i strofen, særlig dem i v. 18–24.

Slik uttaler v. 16–17 innholdet i hele strofen. Det er dommen i snevrere forstand, og den utdypes så i v. 18–24. Dette viser seg også ved at

synden refses direkte bare i v. 16 f. I v. 18–24 er den bare antydet, og i v. 25–4,1 ikke engang det.

«Og Herren sa» i v. 16 slutter seg til v. 15b: *Og Herren sa* videre, slik at det kommer et nytt utsagn i tillegg til det i v. 13–15. Strofen v. 13–15 slutter med ord som kaller den et utsagn fra Gud, og strofen v. 16–4,1 begynner med ord av samme slag – i sammendraget i v. 16 f.

I v. 17 er det ikke Herren selv som taler, slik han gjør i 29,13 f., men Jesaja som taler *om* ham. *Og Herren sa* betegner altså bare profetens ord i v. 16 f. som Guds ord, i motsetning til menneskeord (jf. 8,5 ff. og *så sier Herren* i Obad 1).

Fortidsformen «sa» viser at Gud tok sin beslutning for lenge siden, og at han har uttalt den for profeten før profeten uttaler den her. Hovedsaken i v. 16 f. er straffen i v. 17; refselsen i v. 16 er bare begrunnelsen.

«Er overmodige»[104]: Det som i 2,9.12.17 ble sagt om hele folket, sies her om kvinnene, som framfor alle burde ha vært ydmyke (1 Pet 3,1 ff.).

Verbet «være høy» står slik i moralsk betydning også i Sef 3,11; Jer 13,15; Esek 16,50, men de fleste steder står det om hjertet. Ordet og dets synonymer er typiske for denne profetien (2,11–15.17). (*Noen tar det feilaktig om den stolte gangen, andre enda mer feilaktig om høye sko.*)

«Sions døtre»: Byen er eldre enn innbyggerne som blir født der, og de kan derfor kalles dens sønner (Joel 2,23; 3,11; Klag 4,2) og døtre. (Men en by kalles aldri innbyggernes «mor».) «Sions døtre» er et æresnavn som minner om at de som kvinner i Guds hellige stad burde ha oppført seg helt annerledes.

Fra og med «og går» skildrer profeten holdningen, faktene og gangen som røpet kvinnenes hovmod når de gikk ute.

«Med kneisende nakke» (*netuvot garon*): Å gå med halsen strukket fram og hodet bakover er framfor alt et tegn på hovmod (Sal 75,6; Job 15,26). Skrivemåten i teksten er en sjelden form, mens lesemåten i margen (qere) setter inn den vanlige (5,25; jf. Job 15,22; 41,24; 1 Sam 25,18). Ordene er underordnet «og går» og beskriver hvordan de går.

[104] **«Er overmodige»** gavhu / גְּבֹהוּ

«Og med blinkende øyne» (NB: «lar øynene løpe omkring»; *umesaqqerot 'enajim*): *Siqqer* (שִׁקֵּר) hører til et verb som betyr det samme som aramaisk «se». I den forsterkede formen betyr det å *se mye*, *kaste hyppige blikk*. Gesenius gir det betydningen «få til å se seg omkring». Men parallellismen viser at «øyne» ikke kan være objekt; ordet angir bare hvilket lem det gjelder.

Vanligvis tenker utleggerne på lystne, frekke øyekast, men parallellismen og sammenhengen taler mot dette: Parallelt står «med kneisende nakke», ordene skal utdype «er overmodige», og hele verset taler om hovmod og forfengelighet. Derfor må vi tenke på at kvinnene stadig kaster blikk på dem som går forbi og står omkring, for å se om de blir beundret. Slike blikk røper at de hele tiden lengter etter beundring.

Det gjelder heller ikke stolte, foraktfulle blikk, for stolthet ligger ikke i ordet, og den stolte ser ikke mye på andre. Heller ikke lystenhet ligger i ordet; det skildrer ikke kvinnenes vellyst, men deres forfengelighet og koketteri.

Den aramaiske oversettelsen, og etter den Rasji og Luther, forstår ordet som «sminke øynene», slik det betyr i senere hebraisk. Men parallellismen og sammenhengen krever en gest, og dessuten ville vi da vente passiv: De sminker ikke øynene mens de går, men går med sminkede øyne.

Lesemåten *mesjaqqerot*, «lyvende», i noen håndskrifter og gamle utgaver passer ikke og skyldes bare at ordet ikke ble forstått. De fleste og beste håndskriftene har den vanlige lesemåten. Septuaginta oversetter «med vink av øynene», Vulgata likeså.

Halvvers b fortsetter beskrivelsen av gangen og føyer to nye trekk til de to i halvvers a. Her gjentas hovedverbet «går», og i det siste leddet står «klirrer» i stedet for det. De nye trekkene står foran verbene fordi trykket ligger på dem. Hovedverbet gjentas uten tvil fordi trekkene i halvvers b ellers ville stå for langt unna det.

At «gå» gjentas og knyttes til «trippe», sier to ting. For det første sier det, med en utleggers ord, «at de to handlingene går hånd i hånd og kommer til uttrykk i én og samme akt». For det andre sier det at trippingen varer ved: *de går og tripper uavbrutt*. «Trippe» brukes om kvinnenes korte, raske skritt, som skal gjøre gangen sirlig. Av samme verb kommer ordet for *småbarn*, egentlig «de som tripper».

«Med føttene» har hankjønnsendelse, som i 2 Sam 1,24; Sal 34,20 og Sak 11,5, for hankjønn var opprinnelig felleskjønn.

«Klirrer»[105] er avledet av *'akhasim*, *fotringer* (v. 18), og betyr å klirre med dem. De hebraiske kvinnene bar ringer av gull, sølv og elfenben om anklene, slik også greske og romerske kvinner gjorde i oldtiden og arabiske og indiske kvinner gjør fremdeles.

Når de gikk, slo de gjerne anklene mot hverandre så ringene klirret. Slik ville de trekke oppmerksomheten mot seg selv og pynten og vise at de bar kostbare fotspenner under kjolen. Koranen forbyr dette i sure 24,32: *Heller ikke skal de slå føttene mot hverandre, så folk skal få vite hva de skjuler av sitt smykke*. Formen er en pausaform (jf. 13,16.18; 28,3; 7,6; 42,22 f.).

«Gjøre … skurvet»[106] i v. 17 kommer sannsynligvis av *sappachat*, *mispachat* (סַפַּחַת, מִסְפַּחַת, «skurv») og betyr *dekke med skurv*. Slik forklarer de jødiske utleggerne, og blant de nyere også Delitzsch. Det samme trues israelittene med i 5 Mos 28,27.35. Issen deres skal dekkes med skurv, for den er en hårrik isse som tilhører slike som vandrer i sin syndeskyld (Sal 68,22).

Noen verre straff for de forfengelige kvinnene kan knapt tenkes: Det vakre håret som de stelte så omhyggelig og var så stolte av, skal erstattes av motbydelig skurv.

Andre gir sippach (שִׂפָּח) betydningen defluere facere, «*la falle av*», *ut fra arabisk og syrisk. Gesenius forklarer: «Herren vil la håret på Sions døtres isse falle av», ved at issen dekkes med skurv. En annen forklaring er: «Herren vil la Sions døtre rake hodet av sorg» over sine menns og slektningers død (v. 25; jf. 15,2; Jer 7,29; Job 1,20). En tredje: «Herren vil la fiendene klippe Sions døtres hår» for å håne dem. En fjerde: «Herren vil la fiendene rive bort alt de smykker hodet med».*

Riktignok har Jesaja i hele profetien bare en fiendtlig invasjon for øye (3,1 ff.18–24.25 ff.; 4,2 f.), og det kan synes å tale mot forklaringen ovenfor. Likevel må vi holde fast ved den, for ingen av de andre holder stikk.

Mot forklaringen om sorg taler to ting. For det første kommer da tanken om at issen skal vansires, mindre klart fram, enda den etter halvvers b må ligge i halvvers a. For det andre omtales det å klippe håret av sorg særskilt i v. 24. Mot forklaringen om at fiendene klipper håret, taler at

[105] **«Klirrer»** te'akkasna / תְּעַכְּסְנָה

[106] **«Gjøre … skurvet»** sippach / שִׂפָּח

det ikke kan påvises at kvinnelige fanger fikk håret klippet. En slik skikk ville også ha stridt mot det de ble brukt til: De skulle bli medhustruer eller slavinner.

Mot forklaringen om at smykkene rives bort, taler tre ting. For det første ville v. 17 da foregripe v. 18 ff. For det andre sier v. 17 tydelig at kvinnene skal dekkes med skjensel fra topp til tå. Halvvers b handler ikke om at fienden river smykkene av dem, men om at de skal vanæres ved at deres blygsel blir sett (se 47,3). For det tredje skulle vi da ha ventet ordet «hode»[107]rosj / רֹאשׁ*). Dessuten har forklaringen ovenfor best hjemmel i språket.*

I halvvers a nevner Jesaja riktignok en straff som ikke hører til den fiendtlige invasjonen: Pest kan følge med en invasjon (3 Mos 26,25), men spedalskhet kan ikke det. Han nevner den likevel fordi straffen var særdeles treffende her, og fordi loven nevnte den som en straff over folket. (5 Mos 28,35 har Jesaja allerede hatt for øye i 1,6.)

Halvvers b antyder hvordan fiendene skal behandle kvinnene: De skal drive dem halvnakne i fangenskap og skjende dem (jf. 20,4; 13,16; Sak 14,2). Jf. også stedene der byer og folk, framstilt som kvinner, blir blottet: 47,3; Hos 2,10; Nah 3,5; Esek 16,37. Skjendingen oppfyller trusselen i 5 Mos 28,30. Tanken synes å være at Herren vil dekke Sions døtre med skam fra topp til tå, slik de har gjort hele kroppen til et redskap for forfengeligheten.

I halvvers a står gudsnavnet *Adonaj* (אֲדֹנָי, «Herren», den som rår). Det sier at Herren har makt til å gjøre det han truer med, og at han er en forferdelig hevner over synden.

Navnet Herren (JHVH / יְהוָה) i halvvers b er vel føyd til for at leddet skal bli helt parallelt med halvvers a. Men gjentakelsen kan også framheve at de hadde syndet mot Herren (jf. v. 8), og at *han* nå vil straffe dem. Blottelsen – og i v. 18 borttakelsen – tilskrives Herren fordi han er den egentlige opphavsmannen; fiendene er bare hans hender.

«Sions døtre»[108] fra v. 16 gjentas i v. 17 fordi det står så mye imellom. Gjentakelsen gjør også dommen høytideligere og viser skarpere at de som syndet, er de samme som nå straffes.

[107] **«hode»** rosj / רֹאשׁ

[108] **«Sions døtre»** benot Tsijjon / בְּנוֹת צִיּוֹן

V. 18–23. *Kvinnenes pynt tas bort*

V. 18–23. «*På den dagen skal Herren ta bort de prektige fotringene og solene og halvmånene*,» (Caspari: «… ta bort prydelsen av fotspennene og nettene …») V. 19. «*øredobbene og kjedene og slørene*, V. 20. *hodepryden og fotkjedene og beltene og lukteflaskene og tryllesmykkene*, V. 21. *signetringene og neseringene*, V. 22. *høytidsklærne og kåpene og de store tørklærne og pungene*, V. 23. *speilene og de fine linklærne og hodeplaggene og sjalene*.»

Samtidig som Herren gjør mot kvinnene det som er forkynt i forrige vers, vil han i v. 18 ta bort all deres endeløse pynt. Det vil si: Han lar den tas av de samme fiendtlige hærene som skal behandle kvinnene slik v. 17b antyder.

Oppregningen går over fem vers og omfatter 21 pyntegjenstander. Den viser hvor endeløs pynten er, og hvordan kvinnene helt er gått opp i verden og forfengeligheten. (De er det stikk motsatte av stammoren Sara og de andre hellige kvinnene, og av bildet av en kristen hustru i 1 Pet 3,2 ff. og 1 Tim 2,9 ff.) Samtidig antyder den at Herren ikke lar dem beholde et eneste stykke, men at alt skal bli bytte for fiendene. I begge henseender har oppregningen stor virkning.

En lignende oppregning om en borttakelse står i 3,1–3; jf. også 2,12 ff. Til «ta bort»[109] jf. merknaden om *mesir* (מֵסִיר) i 3,1.

«Prydelsen»[110] er det de smykker seg med og er stolte av (jf. 52,1; 62,3). Grammatisk hører ordet bare til v. 18 og ikke til alle ordene fram til v. 24, slik noen mener. Hebreeren går gjerne fort over fra en påbegynt konstruksjon til den enkleste talemåten.

Gesenius knytter «prydelsen» bare til det nærmeste ordet, «fotspennene»[111], men da ser det ut som om bare fotspennene var et smykke. Fotspennene står først fordi Jesaja allerede har nevnt dem i v. 16.

«Nettene» (NB: «solene»; *sjevisim* / שְׁבִיסִים) er sannsynligvis *nett*, et slags hodeplagg. Ordet kommer av *sjavas* (שָׁבַס) = *sjavats* (שָׁבַץ), *flette*, *veve*, og betyr egentlig *det flettede*, slik Gesenius forklarer. (Etter Septuaginta og de jødiske utleggerne er det et hårsmykke.) Andre forstår

[109] **«ta bort»** jasir / יָסִיר

[110] **«Prydelsen»** tif'eret / תִּפְאֶרֶת

[111] **«fotspennene»** 'akhasim / עֲכָסִים

det som en solformet medaljong båret om halsen, slik arabiske kvinner gjorde. Ordet forklares da ut fra arabisk *sjumaisa*, «liten sol».

Denne forklaringen støttes av det neste ordet og av at verset bare nevner ting av metall. Ordformen er nesten arabisk, og trolig var også gjenstanden det; den kan ha kommet fra Arabia sammen med ordet. Likevel er det sikrere å forklare ordet ut fra hebraisk og i samsvar med tradisjonen.

«Halvmånene»[112] er dannet av et ellers ukjent *sahar* (שַׁהַר), slik *tsavvaron* (צַוָּרוֹן), «halssmykke», er dannet av *tsavvar* (צַוָּאר), «hals». Ordet betyr et måneformet smykke (jf. aramaisk *sihara* / סִהֲרָא, «måne»), ikke «liten måne», for endelsen *-on* (וֹן) er ikke en diminutiv.

Smykket kom sannsynligvis fra Arabia og ble båret om halsen eller på brystet. I Dom 8,26 bæres det av midjanittenes fyrster, og i Dom 8,21 bærer kamelene deres det på halsen. Hos araberne hang månesmykkene vel sammen med stjernedyrkelsen, og kanskje gjorde de det også hos de israelittiske kvinnene, selv om de her bare omtales som pynt (se til det siste ordet i v. 20).

I v. 18–23 begynner et nytt vers overalt der et ord ikke lenger er knyttet til det foregående med «og»[113]. Der begynner en ny rekke. Innenfor hver rekke er alle leddene bundet sammen med «og», slik at hver lengre rekke blir et polysyndeton, en opphopning av «og».

«Øredobbene»[114] er *øreringer*, egentlig *øredråper* (av *nataf* / נָטַף, «dryppe»). Ifølge Dom 8,26 ble de også båret av midjanittenes fyrster. «Kjedene»[115] er *armbånd*, av *sjarar* (שָׁרַר, «sno sammen»).

«Slørene»[116] kommer av *ra'al* (רָעַל, «skjelve») og betyr egentlig *de skjelvende*. Det var et slør i to stykker, festet sammen under øynene med spenner: Det ene stykket dekket nedre del av ansiktet, halsen og brystet, mens det andre ble kastet bakover over nakken og ryggen. Også disse slørene hørte til arabisk drakt.

I v. 20 står først «hodepryden», *pe'er* (פְּאֵר), egentlig *glinsende smykke*. Det var et hodesmykke som ikke bare ble båret av forfengelige kvinner, men også av prester (2 Mos 39,28; Esek 44,18), brudgommer (61,10) og andre menn (Esek 24,17.23). Sørgende la det av og strødde i

[112] **«Halvmånene»** saharonim / שַׁהֲרֹן
[113] **«og»** ve / וְ
[114] **«Øredobbene»** netifot / נְטִיפוֹת
[115] **«Kjedene»** sjerot / שְׁרוֹת
[116] **«Slørene»** re'alot / רְעָלוֹת

stedet aske på hodet (Esek 24,17.23; 61,3, der *pe'er* danner ordspill med «aske», *'efer* / אֵפֶר).

Smykket ble bundet om hodet (Esek 24,17) og var vel alltid av tøy. Prestenes *pe'er* var iallfall av *byssus* (2 Mos 39,28), og prestene i Esekiels tempel skal ha sitt av lin (Esek 44,18).

Noen utleggere oversetter *krone*, *diadem*. De mener at *pe'er* var noe annet enn *tsanif* (צָנִיף), turbanen (v. 23), og at det var laget av gull eller et annet metall. Men det strider mot 2 Mos 39,28 og Esek 44,18, og vel også mot Esek 24,17. Ut fra 2 Mos 39,28 satt det vel ofte omkring turbanen, men ut fra Esek 24,23 er det tvilsomt om det alltid gjorde det.

«Fotkjedene»[117] er *de små skrittkjedene* som bandt fotspennene (v. 18) sammen og gjorde skrittene korte og avmålte og gangen trippende (v. 16). Ordet kommer av *tsa'ad* (צָעַד), «skride». Slik forklarer den aramaiske oversettelsen, Talmud og de fleste nyere utleggere ordet. Det er også påvist at arabiske kvinner har båret og fortsatt bærer slike skrittkjeder.

Septuaginta, den syriske oversettelsen og noen nyere forstår ordet som *armbånd*, det samme som *ets'ada* (4 Mos 31,50; 2 Sam 1,10, אֶצְעָדָה). Men det navnet ble vel overført til armkjedet fordi det lignet fotkjedet.

Noen mener at allerede plasseringen av ordet viser at det ikke betyr «skrittkjede». Men Jesaja kan godt ha gått fra hodet til føttene og derfra til midten av kroppen. Versets tre første ord og de to siste hører for øvrig nærmere sammen, slik også aksentene viser: De første betegner ting som sitter fast på kroppen, de siste ting som henger ned over den.

«Beltene»[118] er belter av kostbare stoffer, av *qasjar* (קָשַׁר), «binde». Slike belter bar brudene (Jer 2,32; jf. Jes 49,18).

«Lukteflaskene»[119] er egentlig *duft-hus*. «Hus»[120] brukes om alle slags gjemmer (f.eks. 2 Mos 26,29), og *nefesj* (נֶפֶשׁ) betyr her «ånde», som i Job 41,12. De orientalske kvinnene fester lukteflaskene enten til halskjedet, så de henger ned over brystet (jf. Høys 1,13?), eller til selve beltet. Derfor nevnes de vel sammen med beltet.

---

[117] **«Fotkjedene»** hatse'adot / הַצְעָדוֹת

[118] **«Beltene»** qisjsjurim / קִשֻּׁרִים

[119] **«Lukteflaskene»** bate hannefesj / בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ

[120] **«Hus»** bajit / בַּיִת

«Tryllesmykkene»[121] er *trolldomsmidler*, av *lachasj* (לָחַשׁ), «hvisking, trolldom» (se til 3,3). Det var edelsteiner eller små gull- og sølvplater med magiske tegn, formler og skriftsteder, båret i halskjedet eller i øret. Luther og noen jødiske utleggere forstår ordet som øreringer med magiske tegn (1 Mos 35,4), men øreringer er allerede nevnt i v. 19. Tryllesmykkene nevnes her riktignok som smykke, men de vitner likevel om kvinnenes overtro og dragning mot trolldom (jf. 2,6 og 3,3).

«Signetringene»[122] i v. 21 er egentlig *seglring*, av *tava'* (טָבַע), «trykke inn» i en bløt masse. Ordet betyr det samme som *chotam* (חוֹתָם), som ble båret på en finger på høyre hånd (Jer 22,24; Est 3,10). I videre betydning brukes det om alle slags ringer, og vel også her.

Neseringene har i Orienten fra eldgammel tid vært et hovedstykke i kvinnenes smykker (1 Mos 24,22; Esek 16,12) og er det fremdeles. De er av gull eller sølv og på størrelse med en daler, og de festes i neseskilleveggen og henger ned over munnen.

I v. 22 går Jesaja over til større klesplagg, som dekker hele kroppen. «Høytidsklærne»[123] kommer av *chalats* (חָלַץ), «trekke av», og er klær som tas av straks etter bruk, altså *festklær* som ellers ligger i kisten. Det passer at Jesaja begynner den nye rekken med dette allmenne ordet.

«Kåpene»[124], av *'ataf* (עָטַף), «hylle inn», betyr egentlig *tildekning*. Det var en videre tunika med ermer som ble båret over den vanlige og gikk lenger ned. Den svarer omtrent til de hebraiske plaggene *me'il* (מְעִיל) og *ketonet passim* (כְּתֹנֶת פַּסִּים) og til den romerske *stola*.

«De store tørklærne»[125], av *tafach* (טָפַח), «brede ut», er et vidt overplagg, en *kåpe*. En slik kåpe hadde Rut på da hun gikk til Boas, badet, salvet og kledd (Rut 3,3). I den bar hun seks mål bygg (Rut 3,15). Den er sannsynligvis det samme som arabernes *chaik*, et firkantet ullstykke, sju alen langt og tre alen bredt.

«Pungene»[126] er *vesker, punger* i 2 Kong 5,23 betyr ordet pengepunger. Pengene ble vanligvis båret i beltet; kvinnene hadde dem i punger

[121] **«Tryllesmykkene»** lechasjim / לְחָשִׁים
[122] **«Signetringene»** tabba'at / טַבַּעַת
[123] **«Høytidsklærne»** machalatsot / מַחֲלָצוֹת
[124] **«Kåpene»** ma'atafa / מַעֲטָפָה
[125] **«De store tørklærne»** mitpachat / מִטְפַּחַת
[126] **«Pungene»** charitim / חֲרִיטִים

festet til beltet. Arabiske forfattere nevner arabiske kvinners punger av silke og gullvirke.

I v. 23 betyr *giljonim* (גִּלְיֹנִים) «speil» etter den aramaiske oversettelsen, Vulgata, den jødiske utleggeren Rasji, Luther og flere nyere, blant dem Gesenius. Hebraisk språkbruk støtter dette, for *gillajon* (גִּלָּיוֹן) i 8,1 er en *glatt* steintavle. De gamles speil var ikke av glass, men av polert metall: kobber, messing og undertiden vel også sølv og gull (2 Mos 38,8; Job 37,18). De var runde og ble ikke hengt opp, men tatt med overalt, enten i store fingerringer eller i hånden ved et håndtak.

Septuaginta («gjennomsiktige lakoniske» [klær]) og flere andre forstår ordet som *tynne, gjennomsiktige klær*. Til støtte for denne forklaringen kan en vise til at de følgende ordene og nesten alle ordene i forrige vers synes å gjelde større klesplagg, riktignok med «pungene» like foran som unntak. Dessuten har hebreerne andre ord for speil, *re'i* (רְאִי) og *mar'a* (מַרְאָה).

Hvis det er et gjennomsiktig plagg, må vi ikke tro at kvinnene bar det på bar kropp, slik romerske kvinner gjorde i keisertiden. Det ville den sjalu Orienten aldri ha tålt, trass i alt sedelig forfall. De bar det over andre klær, som da skinte igjennom.

«De fine linklærne»[127] er *underklær av lin*, en slags skjorter som de fornemme bar under de andre klærne, mens de ringere bare bar tunikaen (Dom 14,12 f.). «Hodeplaggene»[128] kommer av *tsanaf* (צָנַף), «vikle om» (22,18), og er *turban*. «Sjalene»[129], av *radad* (רָדַד), «gjøre bred», er et fint, florlignende stykke som ble kastet over hodet og falt ned over hele kroppen som et slør.

V. 24. *Skam i stedet for skjønnhet*

V. 24. «*Og det skal skje: Istedenfor balsam skal det være stank, istedenfor belte skal det være rep, istedenfor kunstig krusede krøller skal det være skallet hode, og istedenfor vid kappe skal det være trang sekk, brennemerke istedenfor skjønnhet.*»

Vers 24 avslutter avsnittet og er samtidig den andre delen av v. 18–24, for verset sier positivt hva kvinnene skal få i stedet for det som røves fra dem. Verset forholder seg omtrent til 3,18–23 slik 3,4 forhol-

[127] **«De fine linklærne»** sedinim / סְדִינִים, gresk sindones / σινδόνες

[128] **«Hodeplaggene»** tsanif / צָנִיף

[129] **«Sjalene»** redidim / רְדִידִים

der seg til 3,1–3. Men i 3,4 sies det bare hva Herren gir i stedet for det han tar; her nevnes både det som tas, og det som gis i stedet.

Bosem (בֹּשֶׂם), «balsam». *Besem* (בֶּשֶׂם, Høys 5,1) er *balsamplanten*, som i oldtiden vokste mye i de jødiske hagene, og som fremdeles finnes omkring Tiberias. Også *bosem* kan bety planten (Høys 5,13; 6,2), men vanligvis betyr det *duft*, *vellukt*, og slik står det her og i 2 Mos 30,23 og Høys 4,16.

«Stank»[130] kommer av *maqaq* (מָקַק), «oppløses», og betegner kjøtt eller sår som råtner og setter illeluktende verk, eller selve verket (Sal 38,6). I 5,24 betyr det treet som råtner i roten. Ordet bekrefter at forklaringen av «gjøre … skurvet» i v. 17 er riktig.

En utlegger tenker på lukten av de mange likene (v. 25; jf. 5,25), men motsetningen og det som følger, krever at stanken henger ved kvinnenes egen kropp. Andre mener at stanken kommer av at kvinnene i sorgen ikke vasker og salver seg (2 Sam 12,20; 19,24). Men *maq* kan ikke bety ytre skitt; det betyr forråtnelse og stanken av den.

At Jesaja taler om sorg i det følgende, viser ikke at han gjør det i versets første setning. Kvinnenes straff er dobbel: sykdom og de lidelsene fiendene påfører dem. Profeten stiller stanken av råtne sår opp mot balsamduften. Slik går første ledd tilbake til v. 17a (og til lukteflaskene i v. 20), mens de neste leddene går tilbake til v. 17b.

«Rep»[131] kommer av *naqaf* (נָקַף), «gå i ring», og betegner et enkelt rep slynget om livet (Septuaginta, Vulgata, den syriske oversettelsen). Motsetningen tillater ikke at det betyr «sår» (den aramaiske oversettelsen, Talmud, jødiske utleggere), og av samme grunn betyr det heller ikke «fille», slik noen mener.

«Belte»[132] betyr her, som alltid, *belte*, ikke stasdrakt med belte. Også menn bar belte, og det kunne være kostbart (2 Sam 18,11; Ordsp 31,24). Med repet tenker Jesaja vel ikke på rep som kvinnene ble ført bort i fangenskap med, slik noen mener. Ut fra de følgende leddene tenker han heller på repet de bandt om seg i sorgen.

«Kunstig krusede krøller»[133]: *Ma'ase* betyr ofte et kunstverk, et håndverkers arbeid (2 Mos 26,1; 28,32). Vanligvis følger det da et ord

[130] **«Stank»** maq / מַק

[131] **«Rep»** niqpa / נִקְפָּה

[132] **«Belte»** chagora / חֲגוֹרָה

[133] **«Kunstig krusede krøller»** ma'ase miqsje / מַעֲשֵׂה מִקְשֶׁה

i genitiv som sier hva slags verk det er. Her står ordet alene, uten tvil for å framheve «kunstverk», og det neste ordet står som apposisjon: i *stedet for kunstverk, krusede lokker: skallethet*.

Miqsje (מִקְשֶׁה) kommer sannsynligvis av en rot som på arabisk betyr å høvle eller dreie tre. Ordet betyr da *dreierarbeid* og står her ironisk om kunstig dreide og krusede krøller (Vulgata: «krusende hår»; jf. *miqsja* i 2 Mos 25,18). Noen jødiske utleggere forstår det som jevnt kjemmet eller flettet hår, i motsetning til flagrende hår.

«Skallet hode»[134]: se til v. 17a.

«Vid kappe»[135] forekommer bare her og er etter all sannsynlighet dannet av *petig* og endelsen *-il*. *Petig* svarer til aramaisk *petag*, «det fineste linplagg». Endelsen er vanlig i aramaisk, og hebraisk har beslektede endelser (f.eks. *karmel*, «frukthage», av *kerem*). Slike endelser hadde vel forminskende og kjærlig betydning.

Petig kommer vel av en rot beslektet med *patach*, «åpne», og betyr egentlig *et vidt klesplagg*, slik at *petigil* er *en fin, vid liten kappe* (Luther: «en vid kappe»). Septuaginta har en purpurstripet tunika, og jødiske utleggere har «et vidt og kostbart plagg».

Flere nyere utleggere følger denne forklaringen, blant dem Delitzsch. Gesenius ser ordet som sammensatt av «vidde» og «kappe», men slike sammensetninger finnes i hebraisk nesten bare i egennavn. Andre vil dele det i to ord, men det strider mot den masoretiske teksten. Og at motstykket «sekkestrie som belte» består av to ord, beviser ikke at også petigil *må deles*.

«Drakt som belte»[136] betyr ikke handlingen «omgjording», men *et plagg som bindes om*, eller *et plagg kroppen omgjordes med*.

Noen forstår *saq* (שַׂק) om stoffet plagget var laget av («sekkestrie»). Men *saq* betyr alltid *sekk* eller *et grovt plagg av hår*. Derfor må ordet enten stå som apposisjon, slik *miqsje* i forrige ledd, eller forklares slik: av et grovt hårplagg.

Saq var et grovt plagg av hår, sannsynligvis geitehår, med mørk, svart farge (Jes 50,3; Åp 6,12; jf. Sal 35,14; Job 5,11). Det ble båret på bar kropp (1 Kong 21,27; 2 Kong 6,30; Job 16,15), men også over underkjortelen i stedet for det prektige overplagget (Jona 3,5).

[134] **«Skallet hode»** qorcha / קָרְחָה

[135] **«Vid kappe»** petigil / פְּתִגִיל

[136] **«Drakt som belte»** machagoret / מַחֲגֹרֶת

Det vanlige uttrykket er *chagar saq*, «omgjorde seg med sekk», og derav kommer uttrykket her. Skriften taler om å omgjorde seg om hoftene (32,11) og om lendene (1 Kong 20,32), men også om å legge sekk på lendene (1 Mos 37,34; 1 Kong 20,31), om sekk over lendene (Am 8,10; Jer 48,37) og om å løse sekken fra hoftene (20,2).

Av dette ser det ut til at plagget satt like trangt om hoftene som et belte, og at det var trangt over hele kroppen (Luther: «en trang sekk»). Det gir en treffende motsetning til den vide kappen. (*Etter en annen forklaring var plagget tvert imot vidt og sekkeaktig og bare holdt på plass av et belte om hoftene. Også det gir en motsetning, men mot det taler at* chagar *svært ofte står direkte sammen med* saq.)

Sekkestrie ble båret av sørgende og står i 22,12 sammen med «skallethet», slik som her: Kvinnene skal sørge over Sions ulykker, og særlig over at menn, fedre og brødre er døde (v. 25; 4,1). En utlegger mener at kvinnene går i sekk fordi de mangler bedre klær, men det strider mot parallellismen og mot at uttrykket brukes om sørgende.

Halvvers b. «Brennemerke»[137] er her ikke den vanlige partikkelen, men et substantiv, trukket sammen av *kevi*, av *kava* (כָּוָה), «brenne», og betyr *brennsår, innbrent merke*. Jf. *kevijja* (כְּוִיָּה) i 2 Mos 21,25, et sted som kanskje har foresvevet Jesaja.

Bindestreken (maqqef) etter ordet beviser ikke at det er partikkel, for noen håndskrifter har en aksentuering som passer til et substantiv. Selv den beste forklaringen som partikkel, «ja, alt dette skal være i stedet for skjønnhet» (slik også Luther), holder ikke, for det er umulig å underforstå «alt dette» fra det foregående. Allerede Talmud oppfatter ordet som substantiv.

Jesaja har vel valgt ki i stedet for *kevijja*, eller laget ordet selv, for å få et ordspill med slutten av *jofi* (יֹפִי), «skjønnhet».

Noen tenker på et solbrent, mørkt ansikt. Det skulle vansire kvinnene, som ellers var så omhyggelige med hudfargen, når de ble ført bort uten slør eller måtte arbeide i solsteken som slavinner (jf. Høys 1,5 f.). Men sammenlignet med det foregående virker denne straffen for liten, og ordets bruk peker mot vansirende innbrente merker og flekker.

[137] **«Brennemerke»** ki / כִּי

Andre, blant dem Gesenius, tenker på brennemerker som fiendene i ondskapsfullt overmot satte på kvinnene. Men vi kjenner bare ett eksempel på det – Timurs krigere brennemerket de beseirede – og det er ikke nok til å vise at det var vanlig. Å ødelegge kvinnelige fangers skjønnhet stred dessuten mot det slike fanger ble brukt til.

Best forstår vi ordet om brennemerker av det slaget grekerne brente inn på slaver som hadde rømt eller forbrutt seg. Det kunne kvinnene som slavinner lett bli utsatt for. Vi kan også regne med brennemerker som slaveeierens overmot påførte dem, og brannflekker i ansiktet som den tunge slavetjenesten førte med seg.

Atter andre forstår ordet om sår som kvinnene i sorgen påførte seg selv på armene (se 3 Mos 19,28; 21,5; 5 Mos 14,1; Jer 16,6; 41,5; 48,37). Dette strider mot ordets bruk, for om slike sår brukes andre ord. Sammenhengen krever ikke at også halvvers b handler om sorg, særlig fordi det står mer for seg selv enn de foregående leddene. Og av 4,1 følger ikke at alle kvinnene skal bli igjen i landet.

Leddet har særdeles stor vekt. Derfor er det brått og kort, med en annen ordstilling, og derfor danner det med rette et eget halvvers, selv om det er så kort (jf. 1,14–16). «Skjønnhet»[138] gir dessuten halvverset en viss allmennhet: Alle kvinnenes tanker dreide seg om skjønnheten, og alt de strevde etter, gikk ut på å fremme og bevare den. Slik slutter verset med en mer allmenn tanke. Sammenlign også hele verset med 61,3.

V. 25–26. *Mennene faller, og Sion sørger*

V. 25–26. «*Dine menn skal falle for sverdet, og dine helter i krigen.*» V. 26: «*Hennes porter klager og sørger, utplyndret sitter hun på jorden.*» (Caspari: «Og hennes porter klager og sørger, og utplyndret sitter hun på jorden.»)

Vers 24 forutsetter allerede vers 25, og på en måte gjør også v. 17–23 det. For allerede i v. 24 hadde profeten innholdet i v. 25 for øye som grunnen til det han sa der. Der nevnte han følgene; nå kommer selve saken. Vers 25 sier hvorfor kvinnene skal sørge og hva de skal sørge over. Det forklarer også hvorfor de skal bli slavinner, miste all pynt og behandles slik v. 17b sier. Siden også v. 26 og 4,1 nevner følger av v. 25, er verset grunnlaget for hele strofen.

[138] **«Skjønnhet»** jofi / יֹפִי

Overgangen fra kvinnene til Sion, som nå tiltales, var lett av tre grunner. For det første framstilles Sion som en kvinne. For det andre består denne kvinnen her nesten bare av kvinner, siden mennene skilles ut fra henne. (En bys «menn», *metim* / מְתִים, betegner nettopp mennene i motsetning til kvinner og barn; se 5 Mos 2,34; 3,6.) For det tredje er kvinnene verken tiltalt eller omtalt siden v. 18 (i v. 16 f. ble de bare omtalt); v. 18–24 er holdt helt objektivt.

«Menn»[139] finnes nesten bare i flertall; entallsformen *metu* forekommer i navn som Metusjelah (מְתוּשֶׁלַח). Ordet betyr egentlig «den fullvoksne» og er beslektet med *matach* (מָתַח), «strekke ut» (40,22).

«For sverdet»[140] står først med ettertrykk; jf. 1,20. «Din styrke»[141] står her, som i Jer 49,35, for det konkrete «dine helter» (jf. latinsk *robur militiae*, «hærens kraft»). Men det abstrakte ordet har langt sterkere ettertrykk.

Profetien ble delvis oppfylt allerede i Jesajas tid, under Akas (2 Krøn 28,6 f.; 29,9), men særlig senere, i den babylonske tiden (2 Krøn 36,17; Klag 2,21). Jf. også 2 Kong 8,12 og Am 4,10.

I v. 26 vender profeten tilbake til v. 24 og taler om Sions sorg som følge av at mennene faller i krigen. Samtidig går han fra å tiltale Sion til å tale om henne. Tiltalen passet da han forkynte hva som skulle skje med henne («skal falle», *jippelu* / יִפְּלוּ). Tredje person passer når han beskriver hva som skjer etterpå, som følge av det. «Og» betyr her «og derfor». Verbformene «klager»[142] og «sørger»[143] beskriver det som da er nåtid i framtiden.

I v. 25 er Sion kvinnen som representerer byens innbyggere, og det er hun også i v. 26b («sitter», *tesjev* / תֵּשֵׁב). Derfor må hun være det i v. 26a også; det ville være hardt å gå fra innbyggerne til selve byen og så tilbake igjen. «Hennes porter»[144] gjør det riktignok nærliggende å tenke på byen, men ordet kan godt forklares som portene i hennes by (jf. 13,2; Sal 9,15).

«Porter» (*petachim* / פְּתָחִים, ellers bare i 13,2) er egentlig byens «åpninger», og ordet skiller seg fra *delatajim* (דְּלָתַיִם), de to dørfløyene som

[139] **«Menn»** metim / מְתִים
[140] **«For sverdet»** bacherev / בַּחֶרֶב
[141] **«Din styrke»** gevuratekh / גְּבוּרָתֵךְ
[142] **«klager»** 'anu / אָנוּ
[143] **«sørger»** 'avelu / אָבְלוּ
[144] **«Hennes porter»** petacheha / פְּתָחֶיהָ

lukker åpningen (45,1; 2 Krøn 8,5). Det vanlige ordet *sje'arim* (שְׁעָרִים) kan bety både åpningen og døren, og derfor står de to ordene ofte sammen: *petach hasja'ar*, «portåpningen» (Ordsp 1,21).

«Klager og sørger» betyr ikke at de tomme, øde portene ser ut som om de sørget. Det er det fire grunner til. For det første er det mindre naturlig å si at portene selv klager. For det andre handler sammenhengen åpenbart om sorgen hos dem som er blitt igjen, særlig kvinnene. For det tredje er det i halvvers b kvinnen som sørger, og hun står for innbyggerne. For det fjerde brukes «klage»[145] og «sørge»[146] også i 19,8 om mennesker, og der står de sammen som her.

Meningen er heller at menneskene som er samlet i portene – oldinger, kvinner og barn – klager og sørger. Stedet står altså for dem som er der (jf. 14,31; Jer 14,2; Klag 1,4; Rut 3,11). En utlegger sier: «Portene gjenlyder av klagene fra dem som er samlet der, så de selv synes å hyle.»

Portene og de åpne plassene ved dem (*rechovot* / רְחֹבוֹת, Neh 8,16) var hebreernes samlingssteder, som våre torg. Dit gikk folk for å samtale og se på dem som gikk forbi. Der ble det sluttet avtaler og holdt rett, og der var markedet. Dit strømmet folk også ved offentlige ulykker (14,31; Jer 14,2; jf. 2 Makk 3,19).

I halvvers b danner de to verbene ett begrep og står uten bindeord. Det første verbet sier noe nærmere om det andre, som er hovedverbet (jf. 1 Sam 20,19; Neh 3,20). Det står først fordi det har ettertrykket. Meningen blir: «og utplyndret sitter hun på jorden».

Noen gjør feilaktig «sitte» til det underordnede verbet («hun skal være lagt øde, sittende på jorden»). Men både språket og parallellismen taler mot det, og like mye mot at det skulle være to sideordnede begreper.

Bare her trer et annet ord inn mellom de to verbene: «på jorden»[147], som Jesaja satte først for å framheve det. Det står i stilltiende motsetning til «på et høyt sete»: Sion skal ikke lenger sitte på et høyt sete, men på jorden (jf. 47,1). Å «sitte på jorden» er det samme som å «sitte lavt» (Jer 13,18; Jes 29,4). Også «utplyndret»[148] har sterkt ettertrykk.

[145] **«klage»** 'anah / אָנָה
[146] **«sørge»** 'aval / אָבַל
[147] **«på jorden»** la'arets / לָאָרֶץ
[148] **«utplyndret»** veniqqatah / וְנִקְּתָה

«Være ren»[149] brukes vanligvis i moralsk betydning; bare her og i Sak 5,3 brukes det fysisk. Her betyr *veniqqatah* «hun skal bli *helt tømt*, *blottet for alt*», egentlig «renset ut». I Sak 5,3 brukes ordet om dem som skal tilintetgjøres og feies bort (jf. latinsk *purgare*, «rense»).

Verbet er valgt nettopp fordi det er så sterkt: Sion skal ikke få beholde et støvgrann. Kanskje spiller Jesaja også på at det besmittede Sion skal feies bort (jf. 4,3), noe Sakarja unektelig mener i 5,3.

De sørgende satt på jorden: 29,4; 47,1; Job 2,13; Jer 13,18; 14,2; Klag 2,10. Sammenlign hele verset med Jer 14,2.

Kap. 4

V. 1. Sju kvinner griper fatt i én mann

V. 1. «På den dagen skal sju kvinner ta fatt i én mann og si: Vårt eget brød vil vi ete, og våre egne klær vil vi kle oss i. La oss bare kalles med ditt navn, ta bort vår vanære!»

Ifølge v. 1 har så mange falt i krigen (3,25) at det blir svært få menn igjen i Jerusalem. De er så få i forhold til kvinnene at en hel flokk kvinner ofte griper fatt i én mann, fordi de for enhver pris vil slippe den store skammen det er å være ugift og barnløs.

Etter loven (2 Mos 21,10) skal mannen gi hustruen mat og klær, men kvinnene lover å sørge for dette selv og ber ham innstendig om å ta dem til hustruer. Likevel vil de fleste ikke nå målet, og da rammes de av nettopp den skammen de fryktet, den hardeste straffen for en israelittisk kvinne.

Verset sier riktignok ikke uttrykkelig at de fleste ikke lykkes. Men det følger av at flerkoneri ikke var særlig vanlig hos hebreerne, selv om det var tillatt; bare konger og enkelte stormenn hadde mange hustruer. Dette er trolig Jesajas tanke: Han vil ikke bare si hvor få menn som blir igjen og hvor mange som faller i krigen, men først og fremst tale om kvinnenes straff.

I 3,26 skildrer profeten hva nederlagene fører til for hele byen, og i 4,1 hva de fører til for kvinnene særskilt. Det passer godt at han slik vender tilbake til kvinnene, som er strofens egentlige emne, og slutter med dem. Selv i 3,25 f. hadde han bare delvis forlatt dem (se til v. 25).

[149] **«Være ren»** naqah / נָקָה

Å være ugift og barnløs er kvinnenes største straff, og derfor er det treffende å avslutte med den.

Masoretene setter et av de større avsnittsskillene foran 4,1, og talen kommer også virkelig til ende med de store trekkene i 3,26, særlig i halvvers b.

Den store katastrofen har rammet folket, og byen er fylt av klage, mens Sion sitter sørgende på jorden, berøvet alt. Dette trekket lyder som slutten på skildringen av folkets undergang; ingenting kan føyes til. Etter seieren over Judea lot Vespasian prege en mynt som viser en kvinne som sitter på jorden og lener seg mot et palmetre.

Vers 4,1 lyder som et enkelt, men viktig trekk som føyes til etterpå. Også «på den dagen»[150] viser at masoretenes skille er berettiget. (*Derimot er det feil å begynne et nytt kapittel med 4,1. Kap. 4 burde åpenbart ha begynt med 4,2.*)

Det er en viss parallellisme mellom de to strofene: Som v. 18–23 svarer til 3,1–3 og v. 24 til 3,4, slik svarer sluttverset i 3,16–4,1 til de to sluttversene i 3,1–7. Som 3,6 f. inneholder også 4,1 et lite hverdagsbilde, og de to bildene har flere like trekk.

I 3,6 f. prøver folket å skaffe seg en fyrste fordi alle Israels fyrster er bortført, enda det ellers er mange som trakter etter fyrsteverdigheten. I 4,1 frir mange kvinner til én mann fordi de fleste mennene har falt, mens det ellers er mannen som frir til kvinnen. I 3,6 griper den som søker, fatt i (jitpos / יִתְפֹּשׂ) *den som skal bli fyrste, og vil nesten tvinge ham; i 4,1 overfaller kvinnene mannen og griper fatt i ham* (hechziq / הֶחֱזִיק).

«Ta fatt i»[151] uttrykker her det voldsomme, krampaktige grepet, som i 5 Mos 22,25; Jer 50,33 og særlig Sak 8,23 og 1 Sam 15,27.

Det bestemte tallet **sju** står ofte for det ubestemte **mange**. Noen ganger står det, som her, i motsetning til én (5 Mos 28,7.25; jf. Rut 4,15; Ordsp 26,16; Jes 11,15; Mi 5,4); andre ganger står det uten slik motsetning (3 Mos 26,18; 1 Sam 2,5; Sal 119,164; Ordsp 24,16; 26,25; Jer 15,9). Også **ti** brukes slik (3 Mos 26,26; 1 Sam 1,8; Sak 8,23). Mens ti betegner mengden som summen av alle enerne, betegner **sju** trolig et betydelig flertall og er samtidig det hellige tallet.

[150] **«på den dagen»** bajjom hahu / בַּיּוֹם הַהוּא

[151] **«Ta fatt i»** hechziq / הֶחֱזִיק

Vi ser kvinnene overfalle mannen og trenge seg på ham fra alle kanter. Det strider helt mot kvinnelig væremåte og mot skikk og bruk, særlig i Orienten. At de likevel gjør det, viser hvor stor nøden er.

«Vårt eget brød»[152] og «våre egne klær»[153] står først med ettertrykk: **vårt** brød, som vi skaffer med egne hender, ikke det du gir oss. Vær ikke redd for at du ikke makter å forsørge oss; vi skal ikke være deg noen byrde.

Slik prøver kvinnene først å rydde av veien mannens viktigste innvending; de vil finne seg i de verste vilkår, bare de blir hans hustruer. Om «brød» og «klær», se til 3,6; jf. også 1 Mos 28,20.

«Bare … over oss»[154]: Kvinnene vil ikke ha et skinnekteskap, men et virkelig ekteskap, og de vil også ha barn, for det var en skam ikke bare å være ugift, men også å være barnløs.

Hos hebreerne ble kvinnen kalt etter mannens navn, «den og den mannens hustru». Slik heter det «Sarai, Abrams hustru» (1 Mos 12,17), «Rakel, Jakobs hustru» (1 Mos 46,19) og «Batseba, Urias hustru» (2 Sam 11,3); jf. latinsk *Terentia Ciceronis* og *Livia Augusti*. Dette forklarer preposisjonen «over»[155], som her betyr «i tillegg til» (jf. 30,1; 1 Mos 32,11).

En utlegger forklarer at navnet er som et preg som **trykkes på**, slik vi sier at vi **bærer** et navn. Denne forklaringen er mindre enkel, for da ville vi også vente et verb som «sette» eller «gi».

«Ta bort vår vanære»[156]: For israelittiske kvinner var barnløshet en stor skam. Det viser 1 Mos 30,23, som Jesaja åpenbart har hatt for øye, og dessuten 1 Sam 1,6 ff.; Jes 54,4; Luk 1,25.

Grunnen var ikke bare at den ugifte og ufruktbare kvinnen forfeilet sin jordiske bestemmelse, men enda mer at hun var utelukket fra å ta del i løftet til fedrene om en tallrik ætt. Både andre og hun selv måtte derfor tro at Herrens vrede hvilte over henne.

Stedet etterlignes i Sak 8,23. Jesaja selv har kanskje hatt 3 Mos 26,26 for øye.

---

[152] **«Vårt eget brød»** lachmenu / לַחְמֵנוּ

[153] **«våre egne klær»** simlatenu / שִׂמְלָתֵנוּ

[154] **«Bare … over oss»** raq … 'alenu / רַק … עָלֵינוּ

[155] **«over»** 'al / עַל

[156] **«Ta bort vår vanære»** 'esof cherpatenu / אֱסֹף חֶרְפָּתֵנוּ

V. 2–6. *Herrens spire og den rensede resten*
V. 2–6. «*På den dagen skal Herrens spire være til pryd og herlighet, og landets frukt til stolthet og til pryd for de unnkomne av Israel.*» (Caspari: «… til pryd og til herlighet, og landets frukt til stolthet og til prydelse …») V. 3: «*Og det skal skje: Den som er tilbake på Sion og som blir spart i Jerusalem, skal kalles hellig – hver den som er innskrevet til livet i Jerusalem –*» V. 4: «*når Herren får vasket bort Sions døtres urenhet, og når han får skylt bort Jerusalems blodskyld fra hennes midte ved doms ånd og renselses ånd.*» (Caspari: «… ved dommens ånd og fortærelsens ånd.») V. 5: «*Over hvert sted på Sions berg og over hennes forsamlinger skal Herren skape en sky og en røk om dagen og en glans av luende ild om natten. For over alt herlig er det et dekke.*» (Caspari: «Og Herren vil skape … over festforsamlingene der en sky om dagen og røyk, og glans, flammende ild, om natten …») V. 6: «*Der skal være en hytte til skygge mot heten om dagen og et tilfluktssted, et skjul mot vannskyll og regn.*»

Når domstiden er slutt, skal resten av Israel eie en sann pryd og herlighet: Messias (v. 2). Resten skal også eie hellighet, som er en indre, åndelig og derfor like sann herlighet (v. 3). Men denne helligheten kommer først etter at alt urent i Jerusalem er ryddet bort ved den skarpeste dom (v. 4).

Herren selv vil igjen verne om Sions berg og Sions folk, som slik er prydet med sann herlighet (v. 5a), og han vil være nær hos dem på den samme underfulle og hemmelighetsfulle måten som en gang hos Israel da folket nettopp var blitt frelst. Man omgir jo gjerne alt som er herlig, med et beskyttende dekke (v. 5b). Dermed skal de vernes mot alle angrep, farer og ulykker (v. 6).

I 2,2–4,1 handlet talen om **hele det jødiske folket på Jesajas tid**, mens den i 4,2–6 handler om den delen av folket som dommen har latt bli igjen: **resten av Israel, Sion og Jerusalem.** Vers 2 taler om **restens** ytre herlighet («for de unnkomne av Israel», *lifletat Jisra'el* / לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל). (*Det ser ut som om verset handler om Herrens spire og landets frukt, men i det vesentlige sier profeten: Israels rest skal ha Herrens spire og landets frukt til sin pryd og herlighet.*)

Vers 3 taler om **restens** hellighet, dens indre herlighet («den som er tilbake på Sion og som blir spart i Jerusalem», *hannisj'ar betsijjon vehannotar birusjalajim* / הַנִּשְׁאָר בְּצִיּוֹן וְהַנּוֹתָר בִּירוּשָׁלִָם, og halvvers b). Vers 4 sier når den først skal bli hellig. Her måtte Jesaja riktignok tale

direkte om Israel i sin egen tid, men i det vesentlige taler han også her om resten i den messianske tid, fordi v. 4 henger nøye sammen med v. 3. Foran v. 4 må vi tenke oss: «da skal resten være hellig, **når** …»

Vers 5 f. taler om at Herren selv vil verne **resten**. Ordene «de unnkomne av Israel» står ikke der, men etter sammenhengen må festforsamlingene i v. 5 naturligvis være forsamlinger av dem som er blitt igjen.

Profeten hadde riktignok talt om en rest i Israel allerede i den truende delen av profetien, nemlig i sluttversene i begge dens avdelinger, den allmenne og den spesielle: i 3,4–7 (se særlig v. 6 f. og ordet «ruinhaug», *makhsjelah* / מַכְשֵׁלָה) og i 3,26–4,1 (jf. 3,25). Men der hadde han framstilt resten som fortsatt lidende under dommen, med Herrens vrede hvilende over seg. Den hadde altså ennå ikke omvendt seg, noe han også antydet i 3,4 f.

I 4,2–6 er resten derimot hellig i alle sine lemmer. Herren har prydet den med stor herlighet og er selv nær hos den og verner den mot alle lidelser; det er en rest som Herren ser ned til med nåde og velbehag.

Men profeten tier om hvordan resten i 3,4–7.26; 4,1 blir til resten i 4,2–6. Han sier ikke hva som får den til å omvende seg og hvordan det skjer – dommen over fiendene, hjemføringen, utgytelsen av Ånden osv. – og heller ikke hvordan Guds nåde i stadig større grad blir den til del. Han hopper over alle mellomledd og framstiller den nye tilstanden straks i sin fullendelse.

Grunnen er dels at profetene gjerne skildrer framtiden i dens fullendelse, dels at Jesaja vil stille opp et motbilde til 2,6–4,1: Israels rest skal i alle henseender være i motsatt tilstand av det nåværende Israel under dommen. Dessuten er Jesajas tanker i kap. 1–6 ennå lite utviklet, siden han sto ved begynnelsen av sin virksomhet og de politiske forholdene ennå var enkle. Det som mangler her, antyder Jesaja senere på flere steder (8,20 ff.; 30,20 ff.; 32,15; 10,33 f.), og Mika gjør det i 7,7 ff.

Strofen har to deler: 4,2–4 og 4,5–6. Den første delen taler om de gjenlevendes herlighet og hellighet, altså deres ytre og indre herlighet, og om når den indre herligheten først kommer. Den andre delen taler om hvordan Gud verner denne herligheten.

Den første delen står i motsetning til skildringen av det nåværende Israels falske herlighet og vanhellighet i 2,6–4,1: 2,6–8, særlig v. 7 (jf. også 2,15–16; 3,1–3 og framfor alt 3,18–24), og 3,8b.9a.11.12.14 f.16. Den andre delen står i motsetning til skildringen av straffedommen i 2,9–21 og særlig 3,1–7.8a.9b.17–4,1 (jf. også 3,11.13 f.).

Likevel står 4,5–6 også i motsetning til det nåværende Israels falske vern, i 2,7b.15; 3,2 f. (jf. ovenfor). Herren selv skal verne de gjenlevendes sanne herlighet, for han er den eneste som kan verne mot alle ulykker.

Før dommen kunne folket ikke verne sin falske herlighet mot ham med alle sine forsvarsmidler, selv om det trodde at de var nok. For han som er den eneste sanne forsvareren, er også den eneste fryktelige fienden. Han trådte fram til dom fordi folket hadde gitt seg hen til den falske herligheten og satt sin lit til falske forsvarsmidler. Likevel er motsetningen som er nevnt ovenfor, hovedmotsetningen.

Den første tanken profeten uttaler i motbildet, er at Israels rest skal eie en herlighet som Herren og det israelittiske landet har frambrakt – en guddommelig og innenlandsk herlighet, den sanne herligheten.

Denne tanken trenger seg på ham først fordi den motsatte tanken var hovedtanken i refselsene i første del: Det nåværende Israel har gitt seg hen til en herlighet som er laget av mennesker og hentet fra utlandet, en fremmed, hedensk herlighet.

Med denne tanken begynte refselsene (2,6–8), og dermed hele første del, siden 2,2–5 bare er en innledning. På en måte sluttet refselsene også med den, for i 3,18 ff. refses indirekte den menneskelagde, utenlandske herligheten til Sions kvinner. Begynnelsen av andre del svarer altså til begynnelsen av første del, og om ikke direkte til slutten av den, så iallfall til den siste refselsen der.

Først deretter kommer tanken i 4,3: at hele resten skal være **hellig**. For i refselsene i første del er den motsatte tanken underordnet. Den trer først fram i andre avdeling, 3,8–4,1, særlig i begynnelsen av den (3,8b.9a), og mot slutten viker den igjen for hovedrefselsen i 3,18 ff. Slik 4,2 svarer til begynnelsen av hele første del, svarer 4,3 til begynnelsen av dens andre avdeling.

Riktignok står 4,3 også i motsetning til 2,6–8 og alle refselsene i 2,6–4,1, for det er et vanhellig sinnelag å gi seg hen til den falske, menneskelige herligheten, og det samme er hovmodet som er roten til det. I v. 2 er dessuten tanken om at Israel skal være prydet med den sanne herligheten,

mye mer framtredende enn tanken om at det skal være stolt av den. Derfor kan det se ut som om v. 3 alene svarer til alle refselsene i 2,6–4,1, mens 4,2 særlig står i motsetning til 2,6–8: at det nåværende Israel er prydet med den falske herligheten.

Vers 4 slutter seg nøye til v. 3, særlig v. 3b, og innskjerper at den strenge dommen over Jerusalem som 2,2–4,1 forkynner, nødvendigvis må komme før tilstanden i v. 3 kan inntre. Slik oppsummerer v. 4 alle truslene i første del, indirekte også refselsene, og dermed hele denne delen.

Vers 5 f. følger på v. 2–4 slik straffen i første del følger på refselsen av synden (jf. 2,9–3,7 med 2,6–8). Halvvers 5b viser tilbake til v. 2–3 og forklarer hvorfor det som forkynnes i v. 5a og v. 6, skal skje etter det som forkynnes i v. 2 f. Slik binder halvverset de to delene av 4,2–6 sammen. Til slutt utdyper v. 6 det som står i v. 5a.

«På den dagen»[157] i v. 2: Jesaja lar løftet i v. 2–6 bli oppfylt i straffetiden. For ham er straffetiden og den messianske tiden som følger etter den, én tid, i motsetning til hans egen samtid. Fra det øyeblikket han taler, deler hele tiden seg for ham i to. Den første delen er tiden da den nåværende ordningen består, altså nåtiden og den nærmeste framtiden. Den andre delen er tiden da denne ordningen veltes og en motsatt ordning opprettes, altså framtiden fra dommen begynner til frelsen er fullendt.

Domstiden og frelsestiden er én tid, for den nåværende ordningen begynner å opphøre når dommen begynner. Domstiden er den negative og frelsestiden den positive siden av den samme framtiden. Forandringen skjer ved to handlinger, dommen og frelsen. Dommen hører på en måte med til frelsen, siden den nødvendigvis må komme først og fører fram til frelsen.

Her kunne profeten desto lettere slå sammen straffetiden og den messianske tiden fordi de nærmest foregående versene, 3,26 og 4,1, har ført ham til slutten av straffetiden. Der står vendepunktet fra straff til frelse like for døren, og i grunnen setter han frelsestiden lik straffetidens siste stadium. I parallellstedet 28,5 er det derimot hele straffetiden som settes lik den messianske tiden.

[157] **«På den dagen»** bajjom hahu / בַּיּוֹם הַהוּא

Jesaja lar her frelsen komme i selve straffetiden, i dens siste stadium, og noe lignende finner vi hos Moses. I 5 Mos 4,30 lar han Israels omvendelse, som kommer ved slutten av straffetiden, skje «i de siste dager»[158], og det samme gjelder naturligvis hjemføringen til Kanaan som følger etter (5 Mos 30,3–5). Men i 5 Mos 31,29 legger han allerede Israels straff til denne tiden.

Ordene «på den dagen» forekommer første gang i 5 Mos 31,17–18, der de sier at Israels straff skal komme i den samme tiden som frafallet, og med den begynnelsen på den sinnsforandringen straffen fører til. Dette stedet er på en måte grunnlaget for de mange profetiske stedene der ordene er blitt en fast tidsangivelse.

Moses lever før frafallet, og for ham ligger frafallstiden «i de siste dager» (5 Mos 31,29). Profetene lever derimot i den frafallstiden Moses forkynte, og de bruker ordene om straffetiden og frelsestiden fordi bare disse ligger i framtiden for dem. Oftest står «på den dagen» hos Jesaja (45 ganger, én gang i kap. 40–66) og Sakarja (21 ganger).

Det er svært omstridt hva som menes med «skal … være … for dem av Israel»[159], og striden gjelder hva eller hvem «Herrens spire»[160] og «landets frukt»[161] er.

Tolkningene faller i to hovedgrupper. Den første tar ordene **bokstavelig**, om **planter og frukter i Det hellige land** den følges av enkelte eldre og de fleste av de nyeste utleggerne. Den andre tar dem **i overført betydning**, om **personer**.

Den overførte tolkningen deler seg igjen i to. Den **kollektive** lar ordene gjelde en flerhet av personer; slik tolker Hieronymus, den jødiske utleggeren Rasji, en del middelalderlige og nyere katolske utleggere, de fleste fra 1750 til 1800 og enkelte nyere.

Den **individuelle**, eller **messianske** i snevrere forstand, lar ordene gjelde én person; slik tolker den aramaiske oversettelsen (Targum), enkelte middelalderlige utleggere, nesten alle lutherske og reformerte fram til 1750 og en del katolske fra samme tid, og dessuten enkelte fra 1750 til 1800 og flere i nyere tid. Begge tolkningene finnes i en hel rekke varianter.

---

[158] **«i de siste dager»** 'acharit hajjamim / אַחֲרִית הַיָּמִים

[159] **«skal … være … for dem av Israel»** jihjeh … Jisra'el / יִשְׂרָאֵל … יִהְיֶה

[160] **«Herrens spire»** tsemach JHWH / צֶמַח יְהוָה

[161] **«landets frukt»** peri ha'arets / פְּרִי הָאָרֶץ

Den **bokstavelige** tolkningen har sin hovedstøtte i «landets frukt», for det uttrykket brukes uten unntak om frukter i Det hellige land. Forstår vi det slik, må vi forstå «Herrens spire» på samme måte, siden verset åpenbart er bygd på streng parallellisme.

At «Herrens spire» kan forstås slik, viser 1 Mos 19,25; Esek 16,7; Jes 61,11; Sal 65,11; 1 Mos 2,9; Sal 104,14. Det viser også det lignende uttrykket «Herrens gode gaver» (*tuv JHWH* / טוּב יְהוָה, Jer 31,12.14; Hos 3,5; Sak 9,17; Neh 9,25.35); i Jer 31,12 forklares det med korn, ny vin, olje og fe, og i Sak 9,17 med korn og ny vin. Andre steder (Jes 1,19; Esra 9,12) står i stedet «landets gode ting»[162], slik «landets frukt» her står parallelt med «Herrens spire».

Etter den bokstavelige tolkningen lover verset en stor fylde av herlige frukter i den messianske tiden. Dette løftet finner vi ofte hos profetene (Sal 72,16; Joel 3,23; Am 9,13 f.; Hos 2,21 f.; Jer 31,12; Esek 34,26 ff.; 36,29 f.; Sak 9,17), og hos Jesaja selv i 30,23 ff.

Uttrykket «Herrens spire» brukes bare her om planter som Herren har latt vokse, men det gjør ikke tolkningen mistenkelig. Uttrykket skyldes motsetningen mellom Guds verk og menneskeverk, og denne motsetningen er særegen for dette stedet.

Vi kan heller ikke innvende at vi skulle vente en annen tanke: ikke at fruktene skal være Israels pryd og stolthet, men at de skal finnes i fylde og mette folket.

Det er klart i seg selv at et lands fylde av frukter smykker innbyggerne og er deres stolthet, og det viser også Joel 2,17.19.26; Esek 36,29 f. og særlig Esek 34,29: «*og jeg vil reise opp for dem en planting til et navn*». Og tanken om pryd og stolthet var nødvendig på grunn av motsetningen til 2,6–8 og andre steder i første del. Noen innvender også mot den bokstavelige tolkningen at versets fire predikater er for opphøyde for frukter. Det holder ikke, for Jesaja har en uendelig fylde av de herligste frukter for øye, og hvert subjekt får bare to predikater. Men det må innrømmes at vi kunne ha ventet større subjekter enn landets frukter til så mange herlige predikater.

Det som taler avgjørende mot den bokstavelige tolkningen, er at verset da ikke blir noen virkelig motsetning til de stedene i 2,2–4,1 som det åpenbart står opp mot (2,6–8.13–16.18.20; 3,2 f.18 ff.).

[162] **«landets gode ting»** tuv ha'arets / טוּב הָאָרֶץ

Der framstilles det nåværende Israel som prydet med og stolt av ting som er laget av mennesker og hentet fra utlandet, og som dessuten hører til de lavere godene, de materielle eller iallfall kjødelig-åndelige. Noen av dem er riktignok skapt av Gud, men nettopp derfor er de bare **skapte** ting og vesener: høye og herlige ting i naturen og fremragende mennesker.

Derfor må de gjenlevendes pryd og stolthet i 4,2 ikke bare komme fra Herren og fra eget land, men også være et høyere, åndelig gode, helt særegent for Israel (jf. motsetningen mellom 2,7 og 2,3). Ja, i grunnen må det være noe som ligner Gud og har del i hans vesen.

Dette gjelder ikke landets planter og frukter. De er riktignok frambrakt av Herren og av Det hellige land, men de er likevel lavere, materielle ting som Israel har felles med andre folk; de er noe skapt, og dessuten livløst. I det vesentlige hører de til de tingene som i 2,13 ff. regnes opp som gjenstand for dommen over alt som er høyt og opphøyd.

Til dette kommer 28,5, et sted som åpenbart er parallelt med 4,2. Der stiller Jesaja opp Herren selv, ikke noe jordisk eller skapt, som pryd for Israels rest i den messianske tiden – i motsetning til Samaria, den vakre hovedstaden som hadde vært efraimittenes pryd og stolthet (28,1). Jf. også motsetningen i 10,20 og 31,3.

Videre må vi merke oss to ting. For det første handler hele fortsettelsen om åndelige ting, og v. 5 nevner Herren selv som det messianske Israels vern. Vers 5 stiller restens sanne vern opp mot det nåværende Israels falske vern, slik 4,2 stiller restens sanne pryd og stolthet opp mot den falske. For det andre tenkes herligheten som skal vernes i v. 5, å være på Sions berg, og til den hører framfor alt herligheten i 4,2. Plantene og fruktene derimot dekker hele landet.

Følger vi den **kollektive overførte** tolkningen, gjør vi best i å forstå begge subjektene om en ny, ung slekt som skal blomstre fram av resten av den gamle. Men ingen har ennå lagt fram tolkningen i denne formen.

Gesenius og andre følger fortsatt den vanligste formen: Den forstår det første subjektet om en ny slekt og det andre bokstavelig om landets frukter, og den knytter «for de unnkomne av Israel» bare til andre halvvers. Det strider mot den strenge parallellismen og mot versets symmetri, som krever at de to siste ordene hører til begge halvversene.

Rasji og andre forstår det første subjektet om resten av den gamle slekten og det andre om en ny slekt. Men hvis vi knytter «for Israels rest» til begge ledd, blir det første subjektet det samme som resten selv; og knytter vi det bare til halvvers b, ødelegges symmetrien.

Men det som taler mot den bokstavelige tolkningen, taler også mot den beste formen av den kollektive tolkningen: Den nye slekten er bare en samling mennesker, altså skapninger. Da ville resten være prydet med og stolt av skapninger, akkurat som det nåværende Israel (se 3,2 f.). Når vi først har bestemt oss for å forstå subjektene i overført betydning, har den individuelle eller messianske tolkningen langt mer for seg enn den kollektive.

Den **individuelle** eller **messianske** tolkningen gjør **Messias** til subjektet i verset. Slik den bokstavelige tolkningen har sin hovedstøtte i «landets frukt», har denne tolkningen sin hovedstøtte i «Herrens spire»[163].

For det første betegner Jesaja flere steder Messias med bilder som i det vesentlige stemmer med «Herrens spire»: «*en kvist skal skyte fram av Isais stubb*», «*et skudd fra hans røtter*» (11,1), «*Isais rot*» (11,10) og «*kvist*», «*rot*» (53,2). Esekiel gjør det samme i 17,22 f.

«*Så sier Herren Herren: Da vil jeg ta en kvist av den høyeste sederens topp og plante den. Fra dens øverste kvister vil jeg bryte av et fint skudd, og jeg vil plante det på et høyt, høyt fjell. På Israels høye fjell vil jeg plante det, og det skal skyte greiner og bære frukt og bli til en herlig seder. Og alle slags fugler, alt som har vinger, skal bo under det. I skyggen av dets greiner skal de bo.*»

For det andre kalles Messias i Jer 23,5 og 33,15 «*en rettferdig spire*» (*tsemach* / צֶמַח), *som Herren vil la spire fram for David*, og i Sak 3,8 («*se, jeg lar min tjener Spire komme*») og 6,12 («*se, det skal komme en mann som heter Spire*») får han «Spire»[164] som et slags egennavn.

Disse stedene taler for at «Herrens spire» her er Messias, og de veier desto tyngre fordi Jes 11,1–10 sammen med 9,6 f. synes å være en videre utvikling av den korte antydningen i 4,2. I 9,6 f. framstilles Messias riktignok ikke som en spire av Davids stamme, men som det bildene i 11,1.10 sikter til: et barn, en sønn av Davids ætt.

[163] **«Herrens spire»** tsemach JHWH / צֶמַח יְהוָה

[164] **«Spire»** Tsemach / צֶמַח

Jeremia synes på sin side å ta opp og utvikle stedene hos Jesaja, mens Sakarja først og fremst går tilbake til Jeremia. (*Framstillingen i 9,6–7 skyldes 7,14, og framstillingen i 11,1.10 delvis 10,33 f. Hos Jeremia finnes, som kjent, svært mange gjentakelser av og hentydninger til eldre profeter, særlig Jesaja.*)

Jes 11,1–10 utvikler også videre profetien i 9,6–7, som på sin side utvikler 4,2, slik at profetien om Messias utvikles trinnvis i 4,2; 9,6 og 11,1 ff. Likevel går 11,1 ff., det utførligste stedet, tilbake til begge de foregående.

Dessuten er det bare den messianske forklaringen som oppfyller de kravene motsetningen mellom 4,2 og 2,6–8 stiller til versets subjekter. I 9,6 tillegger Jesaja unektelig Messias guddommelig vesen og natur, for der kaller han ham like ut «Veldig Gud» (jf. også «Under» og «Evig Far» i samme vers). Derfor kunne Messias også her stå for ham som en person av guddommelig vesen, uten at han trengte å si det uttrykkelig (se nedenfor). Og da kunne det som 28,5 sier om Herren selv, også godt sies om **Messias**.

Den aramaiske oversettelsen (Targum) gjengir «Herren, hærskarenes Gud» i 28,5 med «hærskarenes Herres Messias». Det er i det vesentlige riktig, for det er hærskarenes Herre i Messias som er Israels krone og diadem. Jf. Mi 4,8; 5,1 *med* 4,7.

Når Messias i halvvers b kalles «*landets frukt*», framstilles han riktignok også som menneske, altså som skapning. Men det er ingen tungtveiende innvending. Siden Messias også er Gud, er han ikke lenger en **ren** skapning, og det er bare en ren skapning som ikke ville svare til motsetningen mot 2,6–8.

Hvis vi ser bort fra denne motsetningen, må vi innrømme at en person som Messias, slik han skildres i 9,6 f. og 11,1 f., godt kunne kalles Israels pryd og stolthet. Ved siden av Herren selv var det nettopp en slik person som best kunne kalles det.

Derfor betyr det heller ikke noe at Messias bare her framstilles som Israels pryd og stolthet. David kaller Saul og Jonatan Israels «pryd» (*tsevi* / 2 צְבִי, Sam 1,19), og i 5,13 og Mi 1,15 kalles de fornemme i Israel folkets «herlighet»[165].

Om personer brukes «pryd» og lignende ord også i 28,5; Sak 2,9; Sal 89,18 (om Herren), 5 Mos 26,19; Jer 13,11; 33,9 (om Israel) og Jes 20,5 (om

[165] **«herlighet»** kavod / כָּבוֹד

Egypt). Jf. motsatsen «skam»[166]qalon / קָלוֹן*) om hoffsjefen Sebna i 22,18. Slik Messias i 4,2 er Israels pryd og stolthet, er Herrens salvede konge i Klag 4,20 Israels livsånde, enda kongen da var Sidkia.*

Resten var prydet med og stolt av en konge som Herren hadde gitt (9,6), og over ham hvilte Guds Ånd: visdommens og forstandens Ånd, rådets og styrkens Ånd, kunnskapens og gudsfryktens Ånd (11,2; jf. 9,6). Han var en fullkomment rettferdig dommer som ikke lot seg villede, en far for sitt folk og en fredsfyrste (11,3–5; 9,6 f.).

I den grad resten var stolt av en slik konge, var den prydet med noe helt igjennom guddommelig, himmelsk og åndelig. På dette punktet var den helt ulik det gamle Israel, som var stolt av noe menneskelig, jordisk og kjødelig.

Endelig taler også parallellstedet 28,5 sterkt for den messianske forklaringen, for det står i samme motsetning til 28,1 som 4,2 står til 2,6–8. I 28,5 er Herren selv Israels krone i den messianske tiden. Her framstilles Herren derimot som forskjellig fra sin spire, og derfor er det best å anta at det messianske Israels pryd her er den personen som står Herren nærmest: Messias (se Jer 30,21; Sak 13,7; Sal 2,2.6 f.; 110,1).

Gesenius og andre innvender at «landets frukt»[167] umulig kan betegne en person. En av dem tar dette for gitt, forstår derfor ordene bokstavelig og innvender at Messias og landets frukter ikke er parallelle. Men de har ikke rett: Ingenting i selve uttrykket forbyr oss å ta «frukt»[168] i overført betydning om et menneske.

Riktignok brukes uttrykket ellers overalt om egentlige frukter når det står sammen med «landet», men av det følger ikke at det må forstås slik også her. Her kunne Jesaja desto lettere bruke det i overført betydning fordi det ikke står alene eller først, men i andre halvvers, etter et annet uttrykk.

Dette uttrykket, «Herrens spire», kunne etter profetisk språkbruk lett forstås om en person, Messias. Ja, den overførte bruken lå nesten nærmere enn den bokstavelige, og profeten har virkelig brukt uttrykket slik. Betydningen av «Herrens spire» bestemte derfor betydningen av «landets frukt» og kastet klart lys over den.

[166] **«skam»** qalon / קָלוֹן
[167] **«landets frukt»** peri ha'arets / פְּרִי הָאָרֶץ
[168] **«frukt»** peri / פְּרִי

Selve ordet «frukt» brukes flere ganger i overført betydning om personer, ikke bare i uttrykket «livsfrukt»[169], men også i uttrykk som «menneskers frukt» og «et folks frukt». Se særlig Sal 21,11, der fiendenes «*frukt*», det vil si barn, står parallelt med «*etterkommerne deres*».

Se også Hos 9,16, der efraimittene sammenlignes med et tre, som i 9,13; 10,1 og 13,15. Det sies at de ikke skal bære frukt (*'asah peri* / עָשָׂה פְּרִי, ellers alltid brukt om egentlige trær). Etter profetens egen forklaring i halvvers b betyr det at de ikke skal føde barn.

I Hos 10,1 sammenlignes Israel med et vintre og barna med vintreets frukt, og i Klag 2,20 er det tale om kvinnenes frukt, de spede barna de har født. Jf. også Jes 14,29 (der rotens frukt er enten Messias eller Hiskia) og Am 2,9, selv om disse to stedene er usikre. Endelig bruker Esekiel i 17,5 uttrykket «landets sæd»[170], som han i v. 13 forklarer med «den (innfødte) kongelige ætt» (*zera' hammelukhah* / זֶרַע הַמְּלוּכָה jf. 2 Kong 25,25; Jer 41,1; Dan 1,3; 2 Krøn 22,10).

Han bruker altså uttrykket om dem som er født i landet, omtrent slik Jesaja i 4,2 bruker «landets frukt» om en person som landet har frambrakt. (*«Sæd» omfatter også avleggere: Planter som vintreet lar seg ikke godt forplante med frø, men forplantes med avleggere, og disse er så å si deres sæd.*)

Riktignok er «landets sæd» i Esek 17,5 en del av en symbolsk framstilling, mens «landets frukt» i Jes 4,2 er et billedlig uttrykk. Men det er ingen vesentlig forskjell, for det er nettopp typisk for Esekiel å gjøre de eldre profetenes bilder til hele symbolske framstillinger.

Det er verdt å merke seg at den samme profetien betegner Sidkia, motbildet til Messias (Esek 21,25–27), som en avlegger av landets sæd. Og nettopp der betegnes Messias som et spedt skudd fra de øverste kvistene på et innenlandsk tre, sedertreet, altså som en spe innfødt spire (v. 22; jf. v. 3). I 3 Mos 27,30 står «landets sæd» om kornet som vokser fram av det landet er tilsådd med.

Sal 21,11 osv. og Esek 17,5 viser til sammen at «landets frukt» her kan betegne en person som er født i landet: De første stedene viser at han billedlig kunne kalles «*frukt*», og Esekiel-stedet viser at han kunne kalles *landets frukt*.

[169] **«livsfrukt»** peri veten / פְּרִי בֶטֶן

[170] **«landets sæd»** zera' ha'arets / זֶרַע הָאָרֶץ

En utlegger har reist flere innvendinger mot den messianske tolkningen. Etter hans syn peker sammenhengen ikke mot en enkelt stor person som skulle virkeliggjøre Israels håp, og talen viser heller ikke senere tilbake til en slik person.

Dessuten mener han at tanken om Messias som en guddommelig hersker først ble utformet senere hos Jesaja. Hadde Jesaja uttalt den her for første gang, ville han ikke bare ha kastet den fram i forbifarten, men framhevet den bestemt, slik han gjør i 9,6–7 og 11,1 ff. Det ville vært desto mer nødvendig siden tanken var helt ny.

Men det er feil at Jesaja var den første som uttalte tanken om Messias som en guddommelig hersker av Davids stamme. Tanken har sin rot i løftet i 2 Sam 7. Allerede David, som fikk løftet, og hans sønn Salomo hadde framstilt den bestemt og utførlig (Sal 110; 2; 72; 45) slik at den var kjent både for Jesaja og for hans lesere.

Derfor kunne profeten uttale den uten at sammenhengen særskilt ga grunn til det. For øvrig har vi sett at tanken passer utmerket i sammenhengen, ja, at den er den eneste som passer. Han kunne altså antyde den i forbifarten, slik han gjør i 4,2.

Det var svært passende at han i sine eldste profetier bare antydet tanken og senere utdypet den. Også framstillingen i 11,1 ff. er mer utførlig og bestemt enn den i 9,6–7. Og her antyder Jesaja med «de unnkomne av Israel» bare en tanke som han siden utvikler i 6,13 og særlig i 10,20 ff.

«Landets frukt»[171] er ikke *jordens*, men *landets frukt*. Navnet betegner ikke Messias som **menneske**, etter hans menneskelige natur, slik mange mener. Det betegner ham som **innfødt israelitt og judeer**, slik andre mener.

Det er to grunner til det. For det første betyr uttrykket overalt der det står bokstavelig, *landets*, ikke *jordens frukter*. For det andre rommer halvverset en motsetning: Resten er stolt av noe **innenlandsk**, mens det gamle, fordervede Israel var stolt av noe **utenlandsk** (2,6 ff.). Likevel ligger det indirekte i uttrykket at Messias har en menneskelig natur.

En annen forklaring er helt forfeilet: **den som skal bære frukt for landet** (jf. Hos 14,9). Den er tvungen og strider både mot parallel-

[171] **«Landets frukt»** peri ha'arets / פְּרִי הָאָרֶץ

lismen og mot motsetningen til 2,6 ff. Det er ikke engang sannsynlig at Jesaja har hatt den som bitanke.

De eldre utleggerne og noen nyere tilhengere av den messianske tolkningen forstår «Herrens spire» som «*den som er vokst fram av Herren, født av ham, Herrens Sønn*», slik at uttrykket betegner Messias etter hans guddommelige natur. Parallellismen kunne tale for det: Hvis «landets frukt» betegner Messias som frukt av Det hellige land, synes «Herrens spire» å måtte betegne ham som vokst fram av Herren selv, født av hans vesen. Bare slik synes parallellismen å bli helt streng.

Men «spire»[172] og alle lignende uttrykk om Messias brukes alltid der han betegnes som Davids etterkommer og sønn, også hos Jesaja (11,1.10).

Dessuten er «vokst fram av Herren», som av et jordsmonn, et mindre passende uttrykk om Messias. Men etter den eldre oppfatningen må vi strengt tatt forstå det slik, for «spire» med genitiv forekommer bare i uttrykkene «jordens grøde», «landets grøde» og «markens grøde». Det gamle testamente bruker heller aldri «Davids spire» om Messias; det uttrykket kommer først i den senere rabbinske litteraturen.

Derfor må subjektet i første halvvers forklares slik: «*spiren* (av Davids stamme) *som Herren lar vokse*». Jf. særlig Jer 33,15: «*jeg* (Herren) *vil la spire fram for David en rettferdig spire*» (*'atsmiach ledavid tsemach tsedaqah* / אַצְמִיחַ לְדָוִד צֶמַח צָדָקָה), som kan leses som en kommentar til «Herrens spire». Jf. også 1 Mos 2,9 og Sal 104,14.

Verset vil bare si at den messianske resten skal være prydet med noe som Herren og landet selv har frambrakt, ikke at begge har frambrakt Messias i samme forstand. For parallellismens skyld er det nok at «Herrens spire» framstiller Messias som frambrakt av Herren.

Men også som Davids sønn kunne Messias framstilles som Herrens verk. Det er Herren alene som har latt ham bli født for å oppfylle sine løfter, og han alene som har utrustet ham med sin Ånd og med de gavene fra Ånden som gjør ham til Messias (jf. «gitt», *natan* / נָתַן, i 9,6, og 11,2).

[172] **«spire»** tsemach / צֶמַח

At Messias finnes og har sine herlige egenskaper, skyldes bare Herrens vilje, nåde, trofasthet og makt; menneskelig vilje og kraft kunne ikke ha frambrakt noe av dette. Messias er helt og fullt Herrens verk.

Vi kunne også forklare «Herrens spire» som «*spiren som tilhører Herren*» og står i den inderligste forbindelse med ham. Men motsetningen til 2,6 ff. krever forklaringen «*spiren som Herren har frambrakt*».

«Skal være … til pryd … for de unnkomne av Israel»[173] betyr egentlig «*skal pryde Israels rest*», ikke «*skal holdes for en pryd av Israels rest*».

Det viser særlig parallellstedene, der «være til pryd» overalt betyr det samme som «pryde» (22,23, jf. v. 18; 28,5.1.4, jf. v. 6; 60,19; Sak 2,9; Sal 89,18). Det viser også v. 5 og 6, som er parallelle med v. 2 og taler om at Herren skal verne Israel. Uttrykket «en ting er til pryd og ære for en» må bety at tingen pryder en og gir en ære.

Likevel kan Herrens spire ikke godt pryde resten uten at resten også ser sin pryd i den. Og det nåværende Israel kan umulig av stolthet (2,9–11) ha gitt seg hen til den verdslige herligheten det er prydet med (2,6–8), uten samtidig å være stolt av den. Derfor kan tanken om at resten skal være stolt av Herrens spire, ikke helt utelukkes: Den er ikke uttrykt, men følger nødvendig av det som er uttrykt, og den står ikke i forgrunnen, men i bakgrunnen.

Messias pryder resten med sitt herlige vesen, sine herlige gaver og sitt herlige styre (9,6 f.; 11,1–5), og også med det som styret virker i dem: hellighet og rettferdighet, kunnskap om Gud (11,9), et rikt mål av Åndens gaver og en uendelig fylde av jordiske goder. Når Israel slik er prydet av Messias, blir det selv en pryd (5 Mos 26,19; Jer 13,11; 33,9) og en høyhet (60,15).

De to ordparene er ordnet i mønsteret *a b b a*: «prydelse»[174] svarer til «pryd»[175] (jf. 28,5), og «stolthet»[176] til «herlighet»[177], men de to siste er mindre parallelle enn de to første. «Prydelse»[178] peker tydelig tilbake til det samme ordet i 3,18. Derfor viser hele verset først og

[173] **«Skal være … til pryd … for de unnkomne av Israel»** jihjeh … litsvi … lifletat Jisra'el / … יִהְיֶה לִצְבִי … לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל

[174] **«prydelse»** tif'eret / תִּפְאֶרֶת

[175] **«pryd»** tsevi / צְבִי

[176] **«stolthet»** ga'on / גָּאוֹן

[177] **«herlighet»** kavod / כָּבוֹד

[178] **«Prydelse»** tif'eret / תִּפְאֶרֶת

fremst tilbake til 3,18 ff., det siste stedet i 2,2–4,1 der profeten talte om det nåværende Israels falske pryd – noe som er naturlig og passende. På samme måte viser begynnelsen av v. 4 tilbake til den siste strofen i første halvdel, 3,16–4,1.

«Til herlighet … og til prydelse»[179]: Når disse ordene, knyttet til «Herren» og versets subjekter, står i motsetning til 3,18, kan de sammenlignes med 2 Mos 28,2.40, der Moses skal la lage klær til Aron og sønnene hans «til ære og til pryd». T*if'eret* står ellers flere ganger om klær (52,1) og smykker, særlig hodesmykker som krone og diadem (28,5; 62,3).

«For de unnkomne av Israel»[180]: Etter Mosebøkene skal Israel rammes av de mest forferdelige straffedommer hvis det bryter pakten med Herren – og det ville sikkert skje (5 Mos 31,16.27.29; kap. 32).

Likevel skal folket ikke tilintetgjøres så fullstendig at pakten oppheves (3 Mos 26,42.44 f.; jf. 4 Mos 14,38). Det skyldes Guds grenseløse barmhjertighet og pakttroskap (5 Mos 4,31; jf. Mi 7,18–20). En liten del av folket skal bli igjen (3 Mos 26,36.39, «de som blir igjen», *hannisj'arim* / הַנִּשְׁאָרִים 5 Mos 4,27; 28,62). Når denne resten har omvendt seg til Herren, vil han igjen ta seg av den (3 Mos 26,39–41; 5 Mos 4,29 f.; 30,1–3 ff.).

Disse profetiene i loven er grunnvollen for profetenes spådommer om *Israels rest*. Profetene kaller resten dels en «flokk som har sluppet unna»[181]. I denne betydningen brukes ordet første gang av profeten Sjemaja under Rehabeam, om vi har hans tale ordrett i 2 Krøn 12,7. Det var etter den første straffen over det første frafallet i frafallstiden – den perioden som varte fra Salomo til Jerusalems ødeleggelse. Senere brukes ordet av Joel (3,5), Obadja (17) og Jesaja (her og i 10,20; 37,31 f.).

Dels kaller profetene resten *sje'erit* (שְׁאֵרִית), et ord som finnes hos Amos, Jesaja, Jeremia og Sefanja, men som særlig Mika er glad i. Dels kaller de den *sje'ar* (שְׁאָר), et ord som bare Jesaja bruker, og som han er svært glad i (10,19–22; 11,11.16; 17,3; 21,17; 28,5).

Han brukte det også i navnet på sin eldste sønn, Sjear-Jasjub, «en rest skal vende om». I dette navnet la han en av grunntankene i sin profeti: den gamle mosaiske spådommen om at størstedelen av Israel

[179] **«Til herlighet … og til prydelse»** lekhavod … ultif'aret / לְכָבוֹד – וּלְתִפְאֶרֶת

[180] **«For de unnkomne av Israel»** lifletat jisra'el / לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל

[181] **«flokk som har sluppet unna»** peleta / פְּלֵיטָה

skulle tilintetgjøres og en rest reddes. Navnet henger sammen med spådommen i 4,2 (og v. 3; 1,8 f.27 ff.; 6,13), for det ble gitt under Jotam: Sjear-Jasjub ble høyst sannsynlig født under hans regjering.

Jf. også *jeter* (יֶתֶר, «rest»), som står parallelt med *sje'erit* og *sje'ar* i Mi 5,2 og Sef 2,9, og *sarid* (שָׂרִיד, «overlevende»), som står parallelt med *peleta* i 1,9; Joel 3,5 og Jer 31,2. Det samme gjelder *nisj'ar* og *notar* (נִשְׁאָר og נוֹתָר, «den som blir igjen»).

De profetiske stedene om resten har sin motsvarighet i historiske steder som omtaler oppfyllelsen: 2 Krøn 30,6; 2 Kong 19,30; Jer 42,2; Esra 9,8.13.15; Neh 1,2.3.

I tiden fra Jesaja til Esra og Nehemja kom oppfyllelsen to ganger. Første gang var under Hiskia, mot slutten av Jesajas virksomhet, da assyrerne hadde ødelagt tistammeriket og inntatt hele Judea unntatt Jerusalem (2 Krøn 30,6, jf. Am 5,15; 2 Kong 19,30).

Andre gang var etter at kaldeerne ødela Jerusalem og etter eksilet i Babylon (Jer 42,2; Esra 9,8.13.15; Neh 1,2.3). Denne andre oppfyllelsen var den mest fullkomne. Til disse to kom en tredje oppfyllelse etter at romerne hadde ødelagt Jerusalem, da en svært stor del av det jødiske folket ble tilintetgjort (se Eusebius, *Kirkehistorie* 3,5; jf. Rom 11,5).

Peleta (פְּלֵיטָה) er hunkjønnsformen av *palit* (פָּלִיט), «en som har sluppet unna». Ordet er overalt et samlebegrep, «de som har sluppet unna»[182], med ett unntak: Jer 25,35, der det betyr «redning». Hva de har sluppet unna, er underforstått: nederlaget eller sverdet (3,25; 1,20). Ordet betyr altså det samme som «de som har sluppet unna sverdet» i Jer 44,28 og Esek 6,8 (jf. Jer 31,2).

I v. 3 sier profeten ikke hvorfor de gjenlevende skal prydes med Messias, slik én utlegger mener. Verset sier heller ikke nærmere hvordan Messias skal pryde dem, slik en annen mener, eller hva det fører til, slik en tredje mener. Mot alle tre taler det at Jesaja ikke har satt tankene i v. 2 og 3 i årsakssammenheng. Tvert imot har han sidestilt dem ved å sette dem opp mot de to sidestilte tankene i 2,2–4,1 (se ovenfor).

Mot den første forklaringen taler dessuten at de gjenlevendes hellighet heller er en følge av Messias' styre over dem enn grunnen til at Herren lar ham tre fram (se 11,9). Og mot den andre taler at Messias

[182] **«de som har sluppet unna»** jf. gola / גּוֹלָה, «flokken av landflyktige»

skal pryde det messianske Israel ikke bare ved å gjøre det hellig, men også på andre måter (se ovenfor).

Jesaja kunne ganske enkelt ha skrevet «og det skal sies om den som er igjen … hellig»[183]. I stedet setter han subjektet frittstående først og lar deretter «hellig»[184] innlede resten av setningen. Slik kommer dette ordet virkelig sterkt fram, og det skal det, for hovedvekten i verset ligger på det: Jesaja vil sette det nåværende Israels *syndighet* opp mot de gjenlevendes hellighet (jf. v. 4 med v. 3).

Også subjektet skal ha et visst ettertrykk, for de *som er blitt igjen* i Jerusalem, stilles opp mot *hele* det nåværende Jerusalem. Dette ettertrykket oppnår han delvis ved ordstillingen, men også på to andre måter. For det første er subjektet uttrykt to ganger, i to parallelle betegnelser. For det andre knyttes v. 3 til v. 2 med *vehaja* (וְהָיָה), «og det skal skje», og det løser subjektet fra det foregående så det står helt for seg selv.

Masoretene har med rette satt et skilletegn (*pesik*) mellom *vehaja* og *hannisj'ar*. (Vehaja *varsler alltid ganske allment at noe mer skal skje og forbereder tilhøreren på at det nå blir sagt bestemt hva det er.*)

«Hellig skal han kalles»[185]: Hellighet skal være en av deres mest framtredende egenskaper; den skal utmerke dem i høyeste grad og være deres egentlige vesen. Hvis noen vil betegne dem, skal de kalles hellige, for ingen kjenner noe mer treffende navn på dem (jf. til 1,26). Den vanlige forklaringen, at «kalles» betyr det samme som «være», uttømmer ikke det som ligger i Jesajas uttrykk.

Noen utleggere forklarer stedet slik: «I den messianske tiden skal det ikke, som nå, herske forfengelig stolthet over titler og verdigheter. Bare én tittel, ‹hellig›, skal gi alle uten forskjell den høyeste ære.» Etter denne forklaringen står v. 3 ikke i motsetning til alle stedene i 2,2–4,1 som taler om Israels synd (se ovenfor), men bare til 2,6–8 eller til 3,2 f. Forklaringen er helt gal.

For det første strider den mot den vanlige bruken av slike vendinger. De sier alltid at en egenskap er så karakteristisk for en person at alle tillegger ham den og kaller ham etter den (heller ikke 32,5 er et

[183] **«og det skal sies om den som er igjen … hellig»** vene'emar lannisj'ar … qadosj / וְנֶאֱמַר לַנִּשְׁאָר … קָדוֹשׁ וגו׳

[184] **«hellig»** qadosj / קָדוֹשׁ

[185] **«Hellig skal han kalles»** qadosj je'amer lo / קָדוֹשׁ יֵאָמֶר לוֹ

unntak). Der det står en motsetning, betyr det at han før hadde den motsatte egenskapen like sterkt og derfor allment bar det motsatte navnet (se 62,4, og særlig 1,26, parallellstedet til vårt sted, sammenlignet med 1,21).

Videre blir sammenhengen langt mindre enkel med denne forklaringen, for tanken i v. 4 forutsetter åpenbart at v. 3 sier at de gjenlevende skal være helt hellige – at hellighet skal være deres kjennetegn. Endelig er det ikke de gjenlevende selv som kaller hverandre hellige, men andre som står utenfor det messianske Israel.

Qadosj (קָדוֹשׁ) betyr naturligvis ikke «ukrenkelig», slik noen mener. For det første ville verset da komme for tidlig med en tanke som først kommer i v. 5. For det andre krever både motsetningen til 2,2–4,1 og den enkle sammenhengen mellom v. 3 og 4 at ordet står i moralsk betydning. For det tredje kan *qodesj* (קֹדֶשׁ, «hellighet») noen ganger bety «ukrenkelig», men *qadosj* gjør det aldri.

De stedene i 2,2–4,1 som v. 3 står i motsetning til, viser hva Jesaja mener med «hellig». De gjenlevende er skilt fra alle syndene som nevnes der: hovmod, tillit til mennesker, hengivelse til den verdslige, hedenske herligheten, avgudsdyrkelse, urettferdighet og all synd (jf. 11,9: «*Ingen skal gjøre noe ondt og ingen ødelegge noe*» (Caspari: «de skal ikke gjøre ondt og ikke handle til fordervelse»); Sef 3,13).

Positivt sagt tenker han på ydmykhet, på tillit til Herren og tilbedelse av ham, på hengivelse til den sanne herligheten – Guds åpenbarte ord og Messias – og på rettferdighet i rettslivet. Særlig synes han å tenke på syndene som refses i 3,13–4,1, slik v. 4 viser. Å begrense ordet til det å holde seg borte fra avgudsdyrkelse er helt vilkårlig.

Ved å være hellige oppfyller de gjenlevende fullkomment den bestemmelsen Israel hadde fra begynnelsen: å være et hellig folk (2 Mos 19,6; 5 Mos 26,19) og å være hellige (3 Mos 19,2). Før Messias hadde Israel aldri kunnet oppfylle denne bestemmelsen, ikke engang i sine beste tider. I forfallstiden da Jesaja profeterte, oppfylte folket den slett ikke, men var snarere «*det syndige folket*» (1,4). Jesaja utdyper selv i 11,9 hva hellighet innebærer, og Sefanja gjør det samme i Sef 3,13.

«Den som er tilbake» (*hannisj'ar* / הַנִּשְׁאָר jf. Esek 6,12) og «den som blir spart» (*hannotar* / הַנּוֹתָר jf. 7,22) er samlebegreper, i likhet med «den som er innskrevet» i halvvers *b*, og derfor har de artikkel.

Sion og Jerusalem er ikke helt det samme; ellers ville Jesaja gjenta seg selv. Sion er den delen av hovedstaden som lå på Sions berg og var byens hoveddel (jf. ovenfor), mens Jerusalem er hele byen. Profeten nevner begge fordi hovedstaden var hovedemnet for talen hans (2,1; 3,1.8.16.25 f.). Der bodde den høyest stilte og mest innflytelsesrike delen av folket, folkets kjerne; der var fordervelsen størst, og der levde han selv.

Men det som gjelder de gjenlevende i Jerusalem, må naturligvis også gjelde de gjenlevende i resten av landet. Profeten nevner da også Juda som emne i overskriften (2,1) og to ganger sammen med hovedstaden (3,1.8), og like før v. 3 taler han om Israels rest.

Når han sier at de gjenlevende i hovedstaden skal kalles hellige, sier han altså det samme om dem i resten av landet, slik at subjektene i v. 3 og «de unnkomne av Israel» i v. 2 i det vesentlige dekker hverandre. Jf. også den historiske bruken av *hannisj'ar* i Esra 1,4.

Halvvers *b* utdyper ikke «ham»[186], som om «alle» skulle stå for «hele ham». Det er en apposisjon til subjektene i halvvers *a*: *Hver den som* osv. skal kalles slik.

«I Jerusalem»[187] hører ikke til «til livet», som om det sto «til livet i (det nye) Jerusalem»; det ville stride mot aksentene. Uttrykket hører heller ikke til selve innskrivningen, men til subjektet: «hver den i Jerusalem som er innskrevet til livet». «Hver den som er innskrevet til livet» svarer til «den som er tilbake» og «den som blir spart», og «i Jerusalem» svarer til «på Sion» og «i Jerusalem».

«Hver den som er innskrevet til livet»[188]: I ørkenen ble alle selvstendige israelittiske menn over tjue år talt to ganger. Navnene deres ble skrevet opp, og likeså tallet i hver stamme, slik at man fikk en ættefortegnelse over dem.

Siden de representerte det selvstendige Israel, var ættefortegnelsen også en oversikt over Israel selv og over folkets militære styrke (4 Mos 1, særlig v. 19; jf. 2 Mos 30,11–14; 4 Mos 26). Senere ble det holdt lignende tellinger, dels av hele folket, dels av deler av det (1 Krøn 9,1; 5,17; Esra 2,62; Neh 7,5).

[186] **«ham»** lo / לוֹ

[187] **«I Jerusalem»** birusjalajim / בִּירוּשָׁלִַם

[188] **«Hver den som er innskrevet til livet»** kol hakkatuv lachajjim / כֹּל הַכָּתוּב לְחַיִּים

Slik ble det til ættebøker (*sifre hajjachas* / סִפְרֵי הַיַּחַשׂ, Neh 7,5; *ketave hammitjachsim* / כְּתָבֵי הַמִּתְיַחְשִׂים, Esra 2,62). Den som hadde navnet sitt skrevet der (1 Krøn 9,1; Esra 2,62; jf. Sal 87,6; Jer 22,30; 1 Krøn 4,41), hørte til Guds folk og hadde del i alle folkets fortrinn. Når en døde, ble navnet hans sannsynligvis strøket av fortegnelsen. Dette ligger bak et bilde vi møter flere ganger: en bok hos Herren der alle i hans folk står oppskrevet – alle som er hans, som har ham til Gud, og som han er nådig mot.

Han utsletter av denne boken enkelte som frekt synder mot ham. Han lar dem dø brått midt i livet og bryter slik forholdet til dem (2 Mos 32,32 f.; Sal 69,29a). Derfor kalles boken også «*livets bok*» (Sal 69,29).

Denne utslettelsen svarer til den utryddelsen av de onde fra Israels midte som loven befaler, altså Det gamle testamentes bannlysning. Delvis faller de to sammen, for hver slik utryddelse var også en utslettelse fra Guds side. Men utslettelsen fra livets bok betegner først og fremst at noen rives bort fra livet uten at folket selv griper inn.

Hos profeten er livets bok ikke lenger en fortegnelse over alle levende i Guds folk, men bare over en del av dem: dem som skal overleve de store straffedommene som står for døren, og som skal utgjøre det messianske Israel. Denne fortegnelsen finnes hos Gud allerede før straffetiden, for han har allerede bestemt hvilke israelitter som skal overleve dommen og få del i det herlige messianske riket.

Slik er det her og i Dan 12,1, som bygger på vårt sted: «*Men på den tiden skal alle de av ditt folk bli frelst som finnes oppskrevet i boken.*»

Esek 13,9 taler om den framtidige jordiske fortegnelsen over de messianske israelittene: «*I Israels folks bok skal de* (de falske profetene) *ikke skrives.*» Denne boken er den samme som den Gud allerede nå har hos seg. Å ikke bli skrevet inn i den nye boken er det samme som å bli utslettet av den gamle, og omvendt.

Sal 69,29: «La dem bli utslettet av de levendes bok, og la dem ikke bli innskrevet med de rettferdige!» Det vil si: La dem ikke bli frelst slik de rettferdige blir frelst i de mange farene som truer menneskene. Her forbindes begge forestillingene om Guds bok: den fra Mosebøkene (halvvers a) og den profetiske (halvvers b), selv om den profetiske bare finnes i kimform her.

«Hver den som er innskrevet til livet»[189] er altså alle som Gud på forhånd har utsett til livet («bestemt til evig liv», Apg 13,48; jf. Rom 8,29 f.). Livets bok hos Gud er selve Guds beslutning om at et visst antall i hans folk skal beholde livet i dommen og etterpå få livet i det messianske riket. En utlegger sier at boken er denne beslutningen «for så vidt som Gud er seg den bevisst».

Beslutningen er ikke absolutt, for Gud har i den tatt hensyn til boten og troen hos dem som skal frelses (se 1,27; 28,16). Jesaja ser den heller ikke som fattet fra evighet, men i selve fordervelsestiden, ikke lenge før dommen. For det er Israels fordervelse som beveger Gud til å beslutte en dom over folket, og med den beslutningen bestemmer han også at noen skal bli frelst.

I likhet med versets andre partisipper må «den som er innskrevet»[190] forstås som «hver den som er blitt innskrevet». Jesaja setter seg inn i den messianske tiden og ser innskrivningen som noe som hører fortiden til. I frelsestiden skal de frelste finnes i livets bok, og nettopp det at de er frelst, viser at de må ha blitt innskrevet før dommen.

«Til»[191]: Livet er målet de innskrevne skal nå. Riktignok står «liv»[192] her i fysisk betydning (se de to partisippene i halvvers *a*, 3,25; 4,1; jf. 1,27.28.31). Uttrykket betyr altså: hver den som var bestemt til å få livet sitt som krigsbytte (Jer 21,8 f.; 38,2; 45,5).

Men alle som overlever dommen, er helt hellige; de gjør ikke synd og kjenner Gud fullkomment (11,9). Derfor må de eie det herlige åndelige livet i det messianske riket, det evige livet i den betydningen ordet ofte har i Johannesevangeliet. De gjenlevende er altså også forutbestemt til dette livet.

For det første vil halvverset framheve sterkere at alle gjenlevende uten unntak skal være hellige – noe de to partisippene «den som er tilbake» og «den som blir spart» allerede antyder. Det gjør det med ordet «hver den» (kol / כֹּל jf. 60,21: «hele ditt folk skal være rettferdig»).

For det andre vil halvverset vise at det ikke var tilfeldig at nettopp disse slapp unna, og at Herren ikke først midt i dommen bestemte seg

[189] **«Hver den som er innskrevet til livet»** kol hakkatuv lachajjim / כָּל־הַכָּתוּב לַחַיִּים
[190] **«den som er innskrevet»** hakkatuv / הַכָּתוּב
[191] **«Til»** le / לְ
[192] **«liv»** chajjim / חַיִּים

for å bevare dem. Bevaringen virkeliggjorde en beslutning og en plan som var lagt lenge før; derfor måtte den skje, og grunnen lå i Guds nådevalg. Dette sier ordene «innskrevet til livet».

Både v. 2 og historien viser at det som spås her, ikke kunne bli oppfylt før Kristus trådte fram. Oppfyllelsen kan altså ikke ligge i Hiskias senere regjeringstid eller i tiden etter eksilet.

Likevel må disse tidene ikke helt utelukkes. I dem finnes en svak skygge av det som spås, og de har også messianske personer, Hiskia og Serubabel, om enn med et svakt messiansk preg. Vi har rett til å finne spådommen oppfylt også der fordi en domstid over Israel da var over og det fantes en flokk som hadde sluppet unna (se stedene ovenfor). Men den egentlige oppfyllelsen kommer først i Kristi tid.

Siden Sion og Jerusalem skal forstås bokstavelig, må vi først søke oppfyllelsen i de jødekristne menighetene i apostlenes tid. De var renset fra all synd ved troen på Kristus, og de hadde et overveldende rikt mål av Den Hellige Ånd, kilden til helliggjørelse. De utmerket seg ved et hellig liv (Apg 2,44 ff.; 4,32 ff.). De var *hellige*, og de kalles også det (Apg 9,13.32.41; 26,10).

Disse menighetene hadde sluppet unna i to henseender. For det første var de unntatt fra forherdelsen, en forferdelig dom fra Gud som rammet de andre israelittene; derfor kalles de i Rom 11,5 «en rest etter nådens utvelgelse». For det andre skulle de bli unntatt fra den ytre dommen ved Romerriket, som uten tvil ville ramme det forherdede Israel. Og da den dommen kom, ble de virkelig unntatt (Eusebius, *Kirkehistorie* 3,5).

Likevel må vi ikke bli stående ved denne tiden, for spådommen har en ny og enda mer fullkommen oppfyllelse i vente. Den kommer når det jødiske folket omvender seg til Herren (Rom 11,25 ff.) etter den siste, uendelig lange domstiden, som ennå varer. Da skal folket føres tilbake til sitt land (5 Mos 30,1 ff.) og igjen være midtpunktet i Guds rike (2,2 f.). Den tiden blir kirkens blomstrings- og herlighetstid på jorden.

De hedningkristne er Abrahams barn fordi de tror (Gal 3,7), jøder fordi de er omskåret på hjertet (Rom 2,29), og de hører til Israels stamme som ville olivengreiner podet inn i Israels edle oliventre (Rom 11,17 ff.).

For så vidt har spådommen også blitt oppfylt i den hedningkristne kirken fra apostlenes dager til i dag – mer eller mindre fullkomment, men aldri helt. Den *skal* også oppfylles videre blant de hedningkristne folkene. Og samtidig som den blir nesten helt oppfylt i det jødiske folket, venter den på en like fullkommen oppfyllelse blant de andre folkene.

Den siste og helt fullkomne oppfyllelsen kommer etter den allmenne dommen, når kirken – som består av både det legemlig-åndelige og det åndelige Israel – blir fullendt. Da skal den bo på det himmelske Sions berg, i det nye Jerusalem som er kommet ned fra himmelen til jorden. Det er den hellige byen, der ingen synder kommer inn (Åp 14,1; 21,2.8.10.27; jf. Hebr 13,14; 11,10). (*Likevel ser Det nye testamente kirken som om den allerede nå bor på dette berget og i denne byen; se Gal 4,26; Hebr 12,22; Åp 12,12; 13,6; jf. Fil 3,20 og Ef 2,6.*)

For så vidt er de gjenlevende også innskrevet til det evige, salige livet, i dette livets bok (Åp 21,27). Om denne innskrivningen bruker Det nye testamente alltid de gammeltestamentlige uttrykkene om å bli innskrevet i livets bok og utslettet av den (Fil 4,3; Åp 3,5; 13,8; 17,8; 21,27; 22,19; jf. Luk 10,20).

Ordene i v. 4 er ikke en forsetning til v. 5, slik noen mener, men en etterstilt forsetning til v. 3, slik andre forklarer.

For det første henger innholdet unektelig nærmere og mer naturlig sammen med v. 3 enn med v. 5. De gjenlevendes hellighet er det samme som renhet (jf. 6,5 med 6,3) og står i sterk motsetning til den syndeskitten som finnes hos Jerusalems nåværende innbyggere. At skitten fjernes og renheten kommer, henger naturlig sammen. Sammenhengen er løsere mellom en dom som renser Jerusalem, og det vernet Herren deretter gir byen.

For det andre ville v. 4–5 og v. 2–3 da stå uten ytre forbindelse. Det er temmelig hardt og stemmer ikke med at tankene i 4,2–6 ellers er bundet sammen med småord (v. 3.6).

Hvis v. 4 var en forsetning til v. 5, skulle vi vente «og det skal skje»[193] foran «når»[194]. Dessuten ville gudsnavnene *Adonaj* (אֲדֹנָי) og *JHVH* (יְהוָה) da stå påfallende overfor hverandre i de to versene. Denne siste innvendingen svekkes likevel av at v. 4 er så langt, og av 3,17.

[193] **«og det skal skje»** vehaja / וְהָיָה

[194] **«når»** 'im / אִם

Mot å knytte v. 4 til v. 3 kan det ikke innvendes noe som holder. I v. 4 vil Jesaja forebygge at det herlige løftet i v. 3 mistolkes og misbrukes. Han understreker at løftet ikke kan oppfylles før den store mengden syndeskitt i Jerusalem er fjernet ved en skarp straffedom.

En slik dom må nødvendigvis gå foran oppfyllelsen; bare gjennom dommen når vi fram til oppfyllelsen (jf. Mi 4,9–14 med v. 1–8, og 7,13 med 7,11 f.). Derfor er v. 4 ikke overflødig. Det er heller ikke slepende, for det står løsere knyttet til v. 3, med et underforstått «dette skal skje» foran seg.

«Når»[195] er ikke bare en tidsangivelse, men beholder noe av sin betingende betydning: når det som sikkert vil skje, har skjedd. Slik er det også i 24,13; 28,25; 6,11. «Får vasket bort»[196]: Verbet står i fortid og betyr «har vasket» i framtiden (jf. 6,11; Jer 37,10; 1 Mos 43,9).

Vanligvis har *rachats* som objekt den personen eller tingen som vaskes (2 Mos 29,4; Esek 16,9), eller den kroppsdelen noen vasker (2 Mos 30,21). Det urene som vaskes bort, står vanligvis med «fra» (Ordsp 30,12). Her er objektet selve det urene (jf. *niqqa* i Sak 5,3 og latinsk *purgare lapides*, «rense for steiner»), og verbet betyr egentlig: fjerne ved vasking (jf. parallelleddet).

Utleggerne strides om hva «Sions døtre»[197] er. Noen mener det er kvinnene på Sion. Andre mener det er de jødiske byene utenom hovedstaden, sett i forhold til den. Denne siste forklaringen finnes allerede hos Hieronymus (til 3,25), og den bygger på den kjente geografiske språkbruken (4 Mos 21,25; Jos 15,45).

Gesenius innvender at uttrykket *en bys døtre* betyr de mindre byene rundt en større by bare i geografisk språk. Men det taler ikke mot forklaringen. Uttrykket er poetisk og har gått fra poesien over i det geografiske språket; derfor kunne det også brukes i poesi, og det gjør det virkelig.

Se Jer 49,2 f. og Esek 16,46.48 f.53.55, særlig v. 48 og 55, der det tales om Jerusalem og dens døtre, de mindre jødiske byene. Jf. også *Judas døtre* i Sal 48,12; 97,8 og lignende uttrykk i Esek 16,27.57.

En annen innvending er at en bys døtre alltid skal være byene i nærmeste omegn, aldri byene i et rike i motsetning til hovedstaden.

---

[195] **«Når»** 'im / אִם

[196] **«Får vasket bort»** rachats / רָחַץ

[197] **«Sions døtre»** benot tsijjon / בְּנוֹת צִיּוֹן

Heller ikke dette holder, for tydelige steder som Esek 16,46.48 f.53.55 og Jer 49,2 f. vitner mot det; særlig i Esek 16,48.55 er Jerusalems og Samarias døtre åpenbart alle byene i Judariket og tistammeriket utenom hovedstedene.

Mot den billedlige forklaringen taler derimot to grunner som virkelig holder. For det første ville talen da bli utydelig og lett å misforstå. I strofen like foran betegner «Sions døtre» kvinnene på Sion (3,16 f.), og strofens siste vers (4,1) handler fremdeles om dem. Leseren venter derfor at uttrykket betyr det samme i 4,4. Det gjelder desto mer siden «Sions døtre» og «Jerusalems døtre» også andre steder betegner kvinnene i byen (Høys 3,11; 1,5), mens «Sions barn» og «Jerusalems barn» flere ganger brukes om de mannlige innbyggerne (Joel 2,23; 3,11; Klag 4,2).

For det andre burde Jerusalem da stå først og de andre byene sist, siden de er mindre viktige enn hovedstaden. I selve profetien taler Jesaja dessuten enten om *Jerusalem og Juda* (3,1.8) eller bare om Jerusalem og Sion (4,3; 3,16 f.25 f.), og overalt ellers der det tales om en by og dens døtre, står døtrene sist.

Med ett unntak heter det alltid: den og den byen «og dens døtre». Unntaket er Jer 49,3, men der er Rabba og dens døtre nevnt i v. 2. I 4,4 skulle vi da ha ventet «Jerusalem» eller «Sion» i første ledd og «dens døtre» i andre.

Dessuten: Når Jesaja i profetien nevner resten av Juda ved siden av Jerusalem, sier han ikke «Jerusalem og de andre byene», men «Jerusalem og Juda» (2,1; 3,1.8).

To grunner taler for at «Sions døtre» er kvinnene på Sion. For det første viser Jesaja i 4,2–6 hele veien tilbake til første del, som strofen står i skarpeste motsetning til. Særlig viser han tilbake til den siste strofen der, som naturlig nok fremdeles sto sterkest for ham. Tydeligst gjør han det i 4,4, som oppsummerer alle refselsene og truslene i 2,6–4,1, særlig i 3,8–4,1.

I 3,16–4,1 har han utførlig behandlet synden og straffen til kvinnene på Sion, og nettopp der kaller han dem Sions døtre. Da er det høyst rimelig at han i 4,4a sammenfatter den strofen med et par tilbakeskuende ord, og at «Sions døtre» betegner de samme som i 3,16 f.

For det andre holder Jesaja seg i 4,3–6 hele tiden innenfor Jerusalem (v. 3.5), og v. 4 henger så nært sammen med v. 3 at «Sions døtre» umulig kan være noe annet enn kvinnene på Sion.

Tilhengerne av den billedlige forklaringen innvender at Jesaja i parallelleddet ikke taler om Jerusalems sønner (Joel 3,11), men om Jerusalem. Men fra kvinnene på Sion kunne han lett gå over til hele byen.

«Fra hennes midte»[198] viser at vi med «Jerusalems blodskyld»[199] skal tenke på hele byen. Likevel sikter «blodskyld» først og fremst til menn (1,15 f.21; 5,7), for mennene er den fremste delen av befolkningen og utgjør på en måte byen. Slik er det like fullt en parallellisme mellom kvinnene og mennene på Sion.

De innvender også at det ikke går an å si om innbyggere som skal gå under, at syndene deres vaskes bort. Men «Sions døtre» er ikke kvinnene som enkeltpersoner. Det er et samlebegrep for den kvinnelige delen av befolkningen, og om den kan det godt sies at den renses for sin syndeskitt ved en straffedom (se nedenfor).

Videre innvendes det at Jesaja da ikke taler om straffen over resten av Juda. Men det betyr ingenting for saken (se v. 3 og ovenfor).

«Urenhet», egentlig «skitt»[200], brukes om syndeskitt også i Ordsp 30,12; jf. 28,8. Profeten tenker på kvinnenes avgudsdyrkelse og overtro, hovmod, koketteri og pyntesyke, deres umettelige vellyst og deres indirekte undertrykkelse av de fattige. Ordet står i skarp og trolig tilsiktet motsetning til «prydelsen»[201] i 3,18: Kroppene deres var renset for hver flekk og strålte av gull og sølv, perler, edelsteiner og de vakreste klær. Men deres indre, sjelen, var dekket av den mørkeste syndeskitt. I halvverset nevner Jesaja kvinnene først og mennene, som representerer Jerusalem, sist. Grunnen er at han nettopp har talt svært utførlig om kvinnene i strofen like foran, 3,16–4,1, mens han talte om mennene i strofen før den, 3,13–15 (jf. 3,12). Derfor var det kvinnene han først kom til å tenke på, og halvverset viser kort tilbake til de to foregående strofene i omvendt rekkefølge (*a b b a*).

Det var desto mindre påfallende at kvinnene kom først fordi de hadde stor betydning i Israel, særlig da Jesaja la fram kap. 2–4. Etter stykkets grunntanke måtte de dessuten tre sterkt fram, og derfor har

[198] **«Fra hennes midte»** beqirbah / בְּקִרְבָּהּ
[199] **«Jerusalems blodskyld»** deme jerusjalajim / דְּמֵי יְרוּשָׁלִָם
[200] **«skitt»** tso'a / צֹאָה
[201] **«prydelsen»** hattif'eret / הַתִּפְאֶרֶת

profeten talt så utførlig om dem i 3,16–4,1. I en lignende sammenheng nevner Moses Herrens sønner og døtre sammen (5 Mos 32,19).

«Blodskyld»[202] viser tilbake til 1,15.21; se til begge steder. En utlegger forstår «blod»[203] som «grusomme forbrytelser: bedrag, svik, mened, ran, undertrykkelse av fattige og enker, og endelig drap begått med urett». Parallelleddet og «skylt bort»[204] viser at blodet tenkes som noe som gjør urent og tilsøler (jf. 59,3; Klag 4,14; 4 Mos 35,33 f.).

«Skylt bort»[205]: I Esek 40,38 og 2 Krøn 4,6 brukes ordet om å skylle blodet av kjøttet til brennofferet, nesten som et fast faguttrykk. Her står det parallelt med «vasket bort» og sies om blod som gjør urent; derfor synes det også her å bety å skylle bort blodet som gjør Jerusalem urent. Ordet er beslektet med *nadach* (נָדַח) og *dacha* (דָּחָה) og betyr egentlig «støte bort», en betydning som også kan holdes fast i Jer 51,34.

Ordet er sterkere enn «vasket bort» og framstiller rensingen som voldsom, og likeså dommen som fører den med seg. Noe av blodet sitter svært fast og kan bare fjernes ved en voldsom, gjentatt overskylling med vann (jf. 10,22; Am 5,24). Men da blir også det blodet som sitter dypest, og de minste flekkene virkelig skylt bort. Ordet svarer til «ved fortærelsens ånd»[206] i halvvers *b*.

Mange eldre utleggere mener at profeten taler om rensing ved syndenes forlatelse (Esek 36,25; Sak 13,1; jf. 1,18). Men halvvers *b* viser at han ikke gjør det. Like lite kan han mene at innbyggerne skal renses ved å sone syndene selv og slik bli hellige (v. 2); det ville være en ubibelsk tanke.

Meningen er heller denne: Straffedommen skal for det første føre den bedre delen av folket til bot og til å ta imot syndenes forlatelse ved troen, slik at denne delen blir renset og hellig (v. 2). For det andre skal dommen rive bort den langt større, dårligere delen, som er for fordervet til å la seg omvende ved straff.

Slik skal dommen rense Jerusalem for syndeskitten – eller rettere for synderne selv, som så å si var blitt til syndeskitt. Med Jerusalem

[202] **«Blodskyld»** deme / דְּמֵי
[203] **«blod»** damim / דָּמִים
[204] **«skylt bort»** jadiach / יָדִיחַ
[205] **«Skylt bort»** jadiach / יָדִיחַ
[206] **«ved fortærelsens ånd»** beruach ba'er / בְּרוּחַ בָּעַר

menes her den ideelle mannlige og kvinnelige delen av byens befolkning (se til 1,27).

Jesaja lar også den første rensingen skje ved dommen, for det er bare dommen som fører til den. Den tanken har han allerede uttalt under et annet bilde i 1,25. «Vasket bort» synes å henge sammen med 1,16: Fordi de ikke ville vaske seg selv slik Gud oppfordret dem til, måtte Herren vaske dem ved en dom.

Halvvers *b*. «Ånd»[207] er Herrens Ånd, for det er ved den Herren vasker bort skitten. Denne Ånden er kilden til alt liv, både det fysiske og det åndelige (1 Mos 1,2). Som den hellige og gode Ånd er den kilden til det etiske livet (63,10; Sal 51,13; 143,10).

Ved å gi Ånden kaller Gud til liv (Sal 104,30; 1 Mos 2,7; Fork 12,7; Hebr 12,9; jf. 4 Mos 16,22; 27,16). Ved at Ånden er i skapningene, holdes de i live (Sal 104,29; Job 33,4; 34,14), og de dør så snart den tas fra dem (Sal 104,29; Job 34,14 f.; Fork 12,7).

Men som den hellige og gode Ånd må den også gjøre det som vanligvis sies om den hellige Gud selv. Den må reagere med den største kraft mot synden hos de fornuftige skapningene, dømme og straffe dem som synder, og tilintetgjøre dem som hardnakket holder fast ved synden. Det vil si at den tar fra dem den livsånden Gud har gitt dem: delvis fra dem som synder, helt fra dem som holder fast ved synden. I den forstand er den en doms og tilintetgjørelses ånd.

«Dommens ånd og fortærelsens ånd» (NB: «doms ånd og renselses ånd»; *ruach misjpat uruach ba'er* / רוּחַ מִ֥שְׁפָּט וְר֖וּחַ בָּעֵֽר) er altså Guds Ånd når den viser seg dømmende og tilintetgjørende mot alt urent og syndig. Det gjør den fordi den er hellig og ikke kan tåle noe slikt.

Herrens Ånd i denne betydningen – den hellige Gudsånden som reagerer mot synden – er noe annet enn Herrens «ånde» i betydningen vredespust (30,28; jf. 25,4; 33,11) eller vrede (Sak 6,8). Denne «ånden» er et menneskeliggjørende bilde.

Noen mener at *ruach* betyr vredespust også her. Men i uttrykk som «dommens ånd» og «fortærelsens ånd» betyr *ruach* alltid «ånd» (11,2; 19,14; 28,6; 29,10; 4 Mos 5,14; 1 Kong 22,22; Sak 13,2), mens ordet i betydningen «vredespust» alltid står med personen i genitiv. (*I 28,6 er*

[207] **«Ånd»** ruach / רוּחַ

«dommens ånd» det Herren selv skal være for Israels dommere (v. 5): Den Hellige Ånd i dem, som gjør at de dømmer vist og rettferdig.)

«Ved»[208]: *ved* dommens ånd, som skal være i Herren, og i den skal han dømme.

«Fortærelse»[209] er et verb brukt som substantiv. Det betyr ikke «brenning», slik Septuaginta («ved brennings ånd»), Vulgata («ved glødens ånd»), Luther og flere utleggere forstår det. Da ville Guds vrede være framstilt som en brennende ild som smelter urent metall og skiller ut slagget (1,25; Esek 22,21), eller som fortærer torner og tistler (10,17; 2 Sam 23,7) eller agner (Mal 4,1; Matt 3,11).

Mot dette taler for det første at det er svært tvilsomt om *bi'er* (בְּעֵר) noen gang betyr «brenne opp». De fleste steder betyr det «tenne på», og den betydningen passer også på de tre stedene der ordet gjerne oversettes «brenne»: 40,16; 44,15; Neh 10,34. For det andre blir skitt og blodflekker ikke vasket bort ved brenning. Ordet betyr tvert imot *bortrydding*, *tilintetgjørelse*, slik de fleste utleggere forstår det. To grunner støtter dette.

For det første brukes *bi'er* svært ofte i loven om å rydde det onde bort fra Israel ved at de som har gjort det onde, straffes med døden (5 Mos 13,5 osv.). Ordet brukes altså om Israels bannlysning (jf. 1 Kong 22,47; 2 Kong 23,24), og verset taler nettopp om en bannlysning fra Guds side.

Særlig må vi sammenligne 5 Mos 19,13 og 21,9. Der tales det, som her, om å fjerne uskyldig utøst blod ved å straffe morderen med døden. Også «fra hennes midte»[210] i halvvers *a* synes å vise til formelen i Mosebøkene: «*og du skal rydde det onde bort fra din midte*» (*miqqirbekha* / מִקִּרְבֶּךָ). For det andre betyr *bi'er* tilintetgjørelse i 6,13, som er parallelt med vårt sted, og i 4 Mos 24,22.

Når den nye menighet på Sion slik er hellig i alle sine lemmer og dermed åndelig herlig, fortjener den vern, og ifølge v. 5 f. skal den også få det: Herren selv vil alltid være nærværende på Sion og verne menigheten.

---

[208] **«Ved»** be / בְּ

[209] **«Fortærelse»** ba'er / בָּעַר

[210] **«fra hennes midte»** miqqirbah / מִקִּרְבָּהּ

[211] **«Og Herren vil skape»** uvara / וּבָרָא

«Og Herren vil skape»[211] i v. 5a: *og som følge av dette vil Herren skape*. «Skape»[212] brukes bare om det Gud *frambringer*. Opprinnelig betyr ordet «skjære, hogge», men det brukes alltid om å frambringe noe nytt som ikke har vært til før, og som Gud alene er årsak til.

Herren verner altså Sion og menigheten med en ny, underfull skapning, ikke med noe av det som allerede er skapt. Det var nettopp i slike skapninger det gamle Israel hadde søkt sitt vern.

Her brukes *bara* om en underfull skapning som ikke hører naturen til, slik ordet ofte brukes om Guds under (2 Mos 34,10; 4 Mos 16,30 osv.). Skapelsen i v. 5 står i motsetning til tilintetgjørelsen i v. 4. Før tilintetgjorde Herren de onde, som støttet seg til skapninger; nå skaper han et vern mot all tilintetgjørelse for de hellige som har sluppet unna.

«Over hvert sted på Sions berg»[213]: *Makhon* (מָכוֹן) betyr «sted der noe står reist»[214], og deretter «grunn, sted, plass». Ordet brukes nesten alltid om steder der Gud bor: hans berg (2 Mos 15,17), himmelen (1 Kong 8,39 osv.) og templet (1 Kong 8,13; Esra 2,68 osv.). Også her er hele Sions berg *Guds bolig* fordi han er i den sky og ild som skal dekke det.

«Og over dens festforsamlinger» (NB: «og over hennes forsamlinger»; *ve'al miqra'eha* / וְעַל מִקְרָאֶהָ): Festforsamlingene nevnes for seg fordi vernet særlig gjelder dem. Det har to grunner. For det første gjelder vernet mer menigheten som bor på berget enn selve berget, og det er hele denne menigheten som utgjør festforsamlingene (*miqra'im* / מִקְרָאִים). For det andre fortjener menigheten aldri Herrens vern mer enn når den er samlet og holder fest for ham.

I 2 Mos 34,24 hadde Herren lovet at ingen skulle begjære landet når alle mennene dro opp for å tre fram for ham på de tre store høytidene. Dette løftet skal oppfylles på en høyere og herligere måte i den nye menighet.

Vi kan likevel også forstå «hvert sted på Sions berg» og «dens festforsamlinger» som det samme. Plassen på berget står da for menigheten som bor der, og meningen blir: *og over,* det vil si *dens festforsamlinger*. Da ligger det en vakker tanke i ordene: Den nye menighet

[212] **«Skape»** bara / בָּרָא

[213] **«Over hvert sted på Sions berg»** 'al kol-mekhon har-tsijjon / עַל כָּל־מְכוֹן הַר־צִיּוֹן

[214] **«sted der noe står reist»** se om kun / כּוּן ovenfor

på Sion holder fest for Herren uten opphold og priser ham dag og natt slik at hele dens liv er gudstjeneste og bønn (jf. 1 Tess 5,17; Ef 5,18).

Herren vil ikke ha det nåværende Israels festforsamlinger, for han tåler ikke «høytid og urett sammen» (1,13). Den nye menighets festforsamlinger behager ham derimot, for menigheten er hellig (v. 2), tjener ham i hellighet og rettferdighet (Luk 1,74 f.) og løfter hellige hender til ham (1 Tim 2,8, jf. 1,15).

En del utleggere gir *miqra* (מִקְרָא) betydningen «forsamlingssted» fordi de oppfatter *mem* foran som stedsbetegnende. Men sammenhengen krever ikke det, og den vanlige betydningen «festforsamling» passer godt også her. Riktignok står ordet i denne betydningen vanligvis sammen med «hellig»[215]. Men i 1,13 står det alene, og ellers betyr ordet aldri «forsamlingssted». Om *miqra*, som opprinnelig betyr «sammenkalling» (4 Mos 10,2), se kommentaren til 1,13.

Suffikset i *miqra'eha* (מִקְרָאֶהָ) viser til Sion som hunkjønnsord og er trolig flertallssuffiks, skrevet uten *jod* (י jf. Jer 19,8; Sal 37,6). Andre regner det som entall. Entallet står da enten generisk, eller det antyder at menigheten hele tiden er én festforsamling. Den første forklaringen er grammatisk enklest.

«En sky om dagen og røyk»[216]: Røyken er ikke noe som kommer i tillegg til skyen; den er selve skyen.

Først nevner Jesaja bare dekket som Herren skal skape over berget og festforsamlingene for å verne dem: *en sky*. Så føyer han til når dette dekket skal være der: *om dagen*. «Om dagen»[217] hører til «sky», ikke til «skape»: *en sky som skal være om dagen*. Til slutt angir han hva skyen består av – røyk – og føyer derfor til «og røyk»[218].

'A*sj*an er altså det samme som '*a*nan ordet sier bare hva skyen er laget av: o*g*, det vil si, *røyk*. Vi ville si *røyksky*.

Jesaja føyde vel til dette ordet av to grunner. For det første ville han vise at røykskyen og flammeilden er ett fenomen: Om dagen er ilden nesten skjult av røyken, og om natten er røyken nesten usynlig. Slik var også sky- og røyksøylen i ørkenen ett fenomen, og det er den profeten her hentyder til (se nedenfor).

---

[215] **«hellig»** qodesj / קֹדֶשׁ

[216] **«En sky om dagen og røyk»** 'anan jomam ve'asjan / עָנָן יוֹמָם וְעָשָׁן

[217] **«Om dagen»** jomam / יוֹמָם

[218] **«og røyk»** ve'asjan / וְעָשָׁן

For det andre er det *Herren* vi skal tenke oss i skyen. Hvis han vil åpenbare seg som ild i en sky, skjer det mest naturlig i en røyksky, slik han en gang hadde åpenbart seg på Sinai (jf. 2 Mos 19,18; 20,18 med 19,16.9; 20,21 og 5 Mos 4,11; 5,22 f.).

En utlegger mener at 'asjan (עָשָׁן) her betyr «damp» fordi røyk etter hans mening aldri er et bilde på Gud i Det gamle testamente. Men ordet betyr aldri «damp» (heller ikke i 6,4), bare røyk. Og i 1 Mos 15,17; 2 Mos 19,18; 20,18 *og* Åp 15,8 *åpenbarer den hellige Gud, som er vred over synden, seg nettopp i røyk. (At skyen i* 2 Mos 19,16 *er det samme som røyken i* 19,18 *og* 20,18, *ser vi særlig av* 20,18, *som nevner det samme som* 19,16, *bare med røyk der skyen sto.)*

Noen utleggere knytter *'asjan* til det som følger, mot aksentene. Men om natten ser vi nesten ikke røyken; da verner den ikke og har ingen mening her. At «om natten» står til slutt i neste ledd, betyr ikke at «om dagen» også må stå til slutt i dette.

«Og glans, flammende ild»[219]: De fleste utleggere leser «glans av ild» (slik også NB: «en glans av luende ild»). Men etter aksentene er «flammende ild» en apposisjon til *nogah* (נֹגַהּ), «glans», for aksenten under *nogah* skiller (jf. ovenfor): *og glans, flammeild*. Masoretene har rett også her. Jesaja vil framheve *nogah*, for det var lyset fra ilden som gjorde at den kunne verne menigheten om natten. Derfor setter han «glans» først og deretter ilden som glansen går ut fra.

I dette halvverset tenker Jesaja tydelig på søylen som fulgte Israel gjennom ørkenen, en skysøyle om dagen og en ildsøyle om natten (2 Mos 13,21 f. osv.). I den var Herren (eller hans engel) nærværende, og i den gikk han foran Israel (2 Mos 13,21; 14,19.24 osv.).

Sky- og ildsøylen var én søyle av ild og røyk, ikke to. Det ser vi av 2 Mos 14,19.20.24 *og* 4 Mos 9,15 *f., og av at begge kalles «sky» ('anan /* עָנָן 4 Mos 9,21, *jf.* 14,14). *Om dagen var den en røykskysøyle, for da var det særlig røyken som syntes. Om natten var den en ildsøyle, for da syntes nesten bare ilden.*

Søylen, eller Herren som bodde i den, ledet Israel: Den viste dem veien, holdt dem samlet og lyste opp omkring dem om natten, så de kunne reise også da. Og den speidet ut steder der de kunne slå leir (2 Mos 13,21 f.; 4 Mos 14,14; 5 Mos 1,33, jf. Sal 78,14; Neh 9,12.19).

[219] **«Og glans, flammende ild»** venogah esj lehava / וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה

Etter at søylen hadde tatt tabernaklet i besittelse (2 Mos 40,34 f.), hvilte den på det så lenge folket lå i ro. Når den løftet seg, var det tegn til oppbrudd; når den senket seg, var det tegn til å slå leir (2 Mos 40,36 f.; 4 Mos 9,17–23; 10,11).

Søylen vernet Israel mot fiendene. I 2 Mos 14,19 f. stiller den seg mellom Israel og egypterne, skiller dem fra hverandre og gjør at egypterne ikke ser noe. I 14,24 ser Herren ut av den mot egypternes leir og bringer dem i forvirring, mens lyn farer ut av den.

Søylen vernet også mot ørkensolen, for den sto over folket (4 Mos 10,34; 14,14) og lå bredt ut over det som et dekke (Sal 105,39; Visd 10,17; jf. 1 Kor 10,1).

Fra søylen talte Herren til Moses og andre (2 Mos 33,9 ff.; 4 Mos 11,25; 12,5 ff.; 5 Mos 31,15 ff.; Sal 99,7). Derfra ga han sine befalinger (5 Mos 31,15 ff.), og gjennom Moses svarte han på det folket spurte om (2 Mos 33,7 ff.).

Når Herren fjernet søylen fra leiren og endret utseendet på den, viste han at han var vred på Israel (2 Mos 16,10, jf. 4 Mos 14,10; 16,19; 16,42). Og ved å la ild fare ut av søylen straffet han de ugudelige i Israel (3 Mos 10,2, jf. 9,23 f. og 16,1 f.; 4 Mos 16,35).

I søylen tok Herren også bolig i tabernaklet: Da det var ferdig, dekket skyen det, og Herrens herlighet fylte boligen (2 Mos 40,34). Senere skjedde det samme med Salomos tempel (1 Kong 8,10–13). Jf. også Esek 10,3 f.18, der profeten ser Herren forlate templet, og Esek 43,2 ff., der han ser ham ta det nye templet i besittelse. Jesaja lover de hellige som er blitt igjen, en røyksky og en ild som ligner søylen i ørkenen. Men han tenker bare på det vernet den gamle søylen ga paktsfolket som nettopp var frelst. Det ser vi av halvvers *b* og v. 6, og likeså av det dobbelte «over»[220] i halvvers *a* (jf. 4 Mos 10,34; 14,14) og av «sky»[221], som egentlig betyr det som dekker (se kommentaren til 2,6).

Profeten tenkte særlig på vernet skysøylen ga mot solens hete, slik ordet «dekke»[222] og framfor alt v. 6 viser. Dette vernet har også forfatteren av Sal 105 framhevet (jf. «dekke», *masakh* / מָסָךְ, i Sal 105,39). Likevel står solheten her for alle slags plager og lidelser. Den er et

[220] **«over»** 'al / עַל
[221] **«sky»** 'anan / עָנָן
[222] **«dekke»** chuppa / חֻפָּה

bilde på dem, men også et eksempel, for den hører selv med blant dem – i første rekke blant de plagene naturen fører med seg.

Fordi Jesaja særlig tenkte på solheten, utdyper han bare røykskyen som dekker berget om dagen, og den kommer mer i forgrunnen enn ilden. Han overlater til leseren å tenke seg hva vernet ved ilden om natten består i. Dette vernet består framfor alt i at ilden lyser, slik ildsøylen gjorde, og dermed gjør alle angrep om natten umulige. Det ser vi av at «glans»[223] står først, og av at ilden skal dekke berget om natten.

I ørkenen hadde Herren bodd i sky- og ildsøylen; han var dens egentlige innhold, dens sjel. Profeten sier ikke uttrykkelig at Herren skal være i den røyksky og ild han lover den nye menigheten. Han framstiller bare Herren som den som skaper dem, og røykskyen og ilden som menighetens vern. Likevel må vi anta at han tenker seg Herren boende i dem, og at vernet går ut fra ham.

Også ordene «røyk» og «flammende ild» antyder dette. Herren er den hellige Gud som står synden og synderen imot, og som sådan er han ild (5 Mos 4,24; 9,3; Jes 10,17). Derfor åpenbarer han seg ofte i ild (1 Mos 15,17; 2 Mos 3,2.3; 19,18; 5 Mos 4,11; 5,22–26).

Røyk følger vanligvis med ild, og i Skriften ledsager den ofte den ilden Herren åpenbarer seg i. Som ilden er også røyken et bilde på Guds vrede når han åpenbarer seg (1 Mos 15,17; 2 Mos 19,18; 20,18). Profeten har kanskje hatt disse stedene for øye ved siden av stedene om sky- og ildsøylen.

Når Herren er nærværende på Sion i røyksky og ild, er det altså en vredesåpenbaring. Men den gjelder bare dem som vil angripe menigheten, ikke menigheten selv. Stedet taler jo bare om at menigheten skal vernes, og alle dens lemmer er hellige.

Slik hentyder «flammende ild» og «røyk» til menneskelige fiender, og det samme gjør «og glans … om natten», som leder tanken mot angrep om natten. «Flammende ild» peker også på ildens fortærende kraft. Ved utferden fra Egypt fór det jo lyn ut av søylen og brakte forvirring i egypternes leir (2 Mos 14,24).

Halvverset sier altså to ting. For det første verner Herren mot solens hete, som bilde og eksempel på alle plager som kan ramme

[223] **«glans»** nogah / נֹגַהּ

menigheten. For det andre verner han mot alle angrep fra mennesker. Vernet mot angrep antydes bare svakt; vernet mot heten antydes sterkere og blir uttrykkelig framhevet i det som følger.

Skal halvverset så forstås bokstavelig? Da sier det at Herren i den messianske tid vil verne den nye menigheten i den samme synlige form som han vernet Israel med i ørkenen – og det er ikke utenkelig i seg selv. Eller er det billedlig slik at Jesaja framstiller Herrens virkelige, vernende nærvær i den messianske menigheten under bildet av den formen han brukte etter utferden fra Egypt? Svaret må bli at det er billedlig.

For Sions berg nevnes ikke i motsetning til resten av landet, men som landets viktigste del, som står for det hele (se kommentaren til v. 3a). Hvis det var tale om en virkelig røyksky og ild, måtte vi tenke oss dem bredt ut over hele landet – en urimelig forestilling.

For oppfyllelsen gjelder i det vesentlige det samme som for løftet i v. 3. Det som er spådd i v. 5, skal skje når Messias trer fram; derfor begynner oppfyllelsen egentlig først med Kristi fødsel. Tiden før kan likevel ikke helt utelukkes. (*Slik vernet Herren Sion mot Sankeribs angrep ved sitt nærvær der, etter dommen over tistammeriket og Juda; se særlig Sal 46,6.*)

Sions berg skal her forstås bokstavelig. Derfor må oppfyllelsen først og fremst søkes i de jødekristne menighetene i apostlenes tid, og særlig i Israels kirke etter at folket er omvendt. Dernest må den søkes i de hedningkristne kirkene, som er podet inn i Israels stamme og er det åndelige Israel. Og endelig må den søkes i det himmelske Jerusalem når tiden er fullendt (se til v. 3).

I Jesus Kristus kom Gud selv inn i Israel og menneskeslekten og bodde iblant oss (Joh 1,14). Siden har han i Kristus vært med og vernet både den jødekristne kirken i apostlenes tid og den hedningkristne kirken fram til i dag, slik Kristus lovet da han tok avskjed (Matt 28,20). Uttrykket «dens festforsamlinger» minner særlig om den jødekristne kirken (Apg 2,46 f.42).

Men vernet var ufullkomment fordi betingelsen for det, menighetens hellighet, var ufullkommen. En fullere oppfyllelse venter etter Israels omvendelse og hjemkomst, i herlighetens rike på jorden. Den fullkomne, egentlige oppfyllelsen venter i det himmelske Jerusalem (Åp 21,3 f.22 ff.; 22,5). Parallellsteder er løftene i Sak 2,9 og Sef 3,15.17.

Halvvers *b* sier hvorfor Herren skaper røykskyen og ilden over Sions berg: Vi pleier å omgi alt som er herlig, med et dekke eller hylster så det ikke blir ødelagt. Fordi den nye menigheten er hellig, hører den med blant det herlige; åndelig sett er den overmåte herlig. Og røykskyen og ilden er det vernende hylsteret rundt den. Disse to siste tankene sies ikke direkte, men ligger i «alt herlig»[224] og «dekke»[225].

Halvverset er altså en allmenn erfaringssetning som begrunner halvvers *a*, nesten som et ordspråk (jf. Jer 13,12). Denne forklaringen finnes allerede hos flere utleggere. Noen innvender at verbet mangler. Men vi kan underforstå et «er» eller «pleier å være», og det behøver ikke å stå (jf. Ordsp 16,2; 21,2). Heller ikke holder Gesenius' innvending at forklaringen er matt.

Septuaginta, Luther, Gesenius og andre forklarer: *for over alt herlig skal det da være et vern*, altså: Herren vil da verne alt herlig. Etter denne forklaringen hører ordene med til skildringen av framtiden. Men da kunne ikke verbet («skal være», *tihje* / תִּהְיֶה) mangle, og det allmenne «alt herlig» kunne ikke stå. Jesaja måtte da ha skrevet *Sions bergs hele herlighet* (כָּל־כְּבוֹדוֹ) eller lignende. Både at verbet mangler og at uttrykket er allment, viser at halvvers *b* er en allmenn setning.

Noen utleggere river halvvers b løs fra v. 5, mot versinndelingen, og knytter det til v. 6 for å få et verb. Men da blir v. 5 ufullendt, for den avrundende begrunnelsen mangler. Samtidig blir v. 6 tungt og slepende, og «dekke» blir overflødig ved siden av «til skygge»[226]*. Og innvendingen fra det allmenne kol-kavod blir stående.*

En annen utlegger forklarer: «for over all herlighet skal det være et vern», altså høyere enn all verdens herlighet (jf. 'al / עַל i Job 23,2). Slik forklarer i det vesentlige også den aramaiske oversettelsen og Rasji, som tar kol-kavod om all herlighet som er lovet Israel. Gesenius finner ikke denne forklaringen urimelig, men vil gjengi ki (כִּי) *med «ja!».*

Mot denne forklaringen taler ikke bare at verbet mangler, men også at chuppa mangler artikkel, så vi skulle vente «dette dekke». Dessuten kan 'al neppe forstås annerledes enn i halvvers a, særlig når verbet chafaf (חָפַף, «verne, dekke») også i 5 Mos 33,12 *står med 'al i betydningen «over».*

[224] **«alt herlig»** kol-kavod / כָּל־כְּבוֹד
[225] **«dekke»** chuppa / חֻפָּה
[226] **«til skygge»** letsel / לְצֵל

En tredje utlegger tar ki (כִּי) *som et forsikrende «ja» og lar* chuppa *fortsatt avhenge av «skape». Kol-kavod forstår han om landets naturlige skjønnhet, markenes prakt, og viser til «Libanons herlighet» i 35,2 og 60,13 og til v. 2. Men hvordan kan det nakne* kavod *betegne landets prakt, og det helt allmenne kol-kavod bare den?*

«Herlighet» (*kavod* / כָּבוֹד egentlig «tyngde», så «ære») står her konkret: *noe herlig* (jf. ordet om de fornemme i folket i 5,13 og Mi 1,15). Den messianske menigheten kalles noe herlig fordi den er ren. På samme måte sier Ef 5,27 at kirken er herlig ved at den ikke har flekk eller rynke, men er hellig og ulastelig.

Herrens herlighet (*kevod JHWH* / כְּבוֹד ה׳, *hē doxa tou kyriou* / ἡ δόξα τοῦ κυρίου), den guddommelige *sjekina*, er i røykskyen og ilden, og det er den som egentlig verner den herlige menigheten. Slik blir den ene herligheten vernet av den andre. Herren vil tilintetgjøre det nåværende Israels herlighet (*kavod* / כָּבוֹד) fordi den er verdslig, kjødelig og falsk (jf. 2,12 ff.; 3,1 ff.; 3,18 ff.; 17,3.4; 16,14; 21,16). Men han vil verne det messianske Israels herlighet med sin egen herlighet, fordi den er åndelig og sann.

Er *chuppa* (חֻפָּה) et substantiv av *chafaf* (חָפַף), slik de fleste mener, eller en verbform av *chafa* (חָפָה), «bli dekket»? Septuaginta og noen utleggere synes å mene det siste.

Substantivet må avgjort foretrekkes. Et substantiv *chuppa* forekommer to ganger i betydningen «brudekammer», et rom som er tilhyllet med et teppe (Sal 19,6; Joel 2,16), og roten *chafaf* brukes i 5 Mos 33,12 med *'al* (עַל, «over») i betydningen «verne», egentlig «dekke over en». På lignende måte heter det i 5 Mos 32,38 om avgudene: «la dem være et vern over dere». Dessuten gjør substantivene i halvvers *a* det naturlig at også halvvers *b* har et substantiv. Den aktuelle verbformen av *chafa* forekommer derimot ikke, og *chafa* brukes aldri om et vernende dekke.

I v. 5b har profeten antydet at røykskyen og ilden skal verne den nye menigheten. I v. 6 utdyper han dette: Han sier i et bilde at det da skal finnes et vern på Sion mot alle plager og lidelser.

Han sier riktignok ikke uttrykkelig at vernet skal være *på Sion* eller at det skal komme fra røykskyen og ilden. Men det første sier seg selv:

Til «skal være»[227] må vi tenke oss «da» og «for Sion».

At vernet kommer fra røykskyen og ilden, går fram av flere ting. For det første utdyper verset antydningen i v. 5b, og «en sky om dagen og røyk» i v. 5a svarer tydelig til «til skygge mot heten om dagen»[228] i v. 6a. For det andre er «hytte»[229] et klart billedlig uttrykk som skal forklare de mindre klare bildene i v. 5a. For det tredje skal røykskyen og ilden etter v. 5 være det eneste vernet, så et vern ved noe annet ville være overflødig.

Med «hytte» tenkte profeten trolig på hyttene som Israel vernet seg med mot solen i ørkenen (3 Mos 23,43). Det var disse som ga opphav til løvhyttefesten (3 Mos 23,33–43), og i v. 5a hadde han jo Israel i ørkenen for øye. Også Jon 4,5 taler om en hytte mot solheten, og i Sal 31,21 står «hytte» billedlig, slik som her.

«Hytte» er subjekt, og *tihje* betyr «være til, finnes» (jf. 15,6; 23,13; Sak 14,7). Subjektet kan ikke være «en sky» og «røyk» i v. 5a, for de ordene er hankjønn og står langt unna. Det kan heller ikke være det Herren har skapt over berget, for det v. 6 sier, passer ikke på ilden. Og det kan ikke være «dekket», for røykskyen og ilden er ikke selv blitt kalt *chuppa*.

Aksentene skiller «hytte» fra «skal være» og knytter «skal være» til «til skygge om dagen»: «og en hytte – den skal finnes til skygge om dagen».

«Til skygge om dagen»[230]: «Hete»[231] betyr egentlig «tørke» og dernest «solhete» (Septuaginta *kauma* / καῦμα jf. Åp 7,16; Matt 13,6.21); se 25,4 f.; 1 Mos 31,40; Jer 36,30.

Flere steder er solheten et bilde på trengsler. I 25,4 f. kommer trengslene fra verdensherskerne (jf. Matt 13,21), i 32,2 fra urettferdige undertrykkere i Israel (jf. Sal 121,6; Jes 49,10; Åp 7,16). Derfor er skyggen et bilde på det som verner mot trengsler (16,4; 25,4 f.; 30,2 f.), også på steder som gir samme løfte som her (32,2; 49,10; Sal 121,5).

Her er skyggen den skyggegivende hytten. I 25,4 f. og Sal 121,5 er Herren skyggen (jf. Sal 17,8), og i 32,2 er det Messias og fyrstene i den messianske tid, i kraft av sitt rettferdige styre (jf. Klag 4,20). Begge bildene lå nær, for heten i Orienten er sterk og tung å bære.

---

[227] **«skal være»** tihje / תִּהְיֶה

[228] **«til skygge mot heten om dagen»** letsel jomam mechorev / לְצֵל יוֹמָם מֵחֹרֶב

[229] **«hytte»** sukka / סֻכָּה

[230] **«Til skygge om dagen»** letsel jomam / לְצֵל יוֹמָם

[231] **«Hete»** chorev / חֹרֶב

Ordet «vannskyll»[232] i halvvers *b* er et av Jesajas yndlingsord. Det finnes nesten bare hos ham, og der er det alltid et bilde på trengsler. I 25,4 sammenlignes verdensherskernes fnysing med et skyllregn. I 28,2 gjelder bildet assyrerkongen (jf. 28,17.15), i 32,2 ugudelige undertrykkere i Israel og i 30,30 Guds dom over Assur (jf. Hab 3,10). (*Samme slags bilder er hagl* (28,2.17; 30,30), *storm* (28,2; 29,6; 32,2) *og torden og lyn* (29,6; 30,30).)

«Regn»[233] står vel ved siden av «vannskyll» for å vise at menigheten skal være fri for alle ulykker, også de mindre. Bare her står ordet som bilde på lidelser. Vanligvis brukes det om noe velsignelsesrikt, men enkelte ganger om noe skadelig (1 Mos 7,14; 2 Mos 9,33 f.; jf. Ordsp 28,3; 26,1).

Ordet *mistor* (מִסְתּוֹר), «skjul», forekommer bare her. Jesaja har trolig valgt det fordi det klinger sammen med *machse* (מַחְסֶה), «tilflukt». Ellers bruker han *seter* (סֵתֶר), alltid billedlig om vern (16,4; 28,17, jf. v. 15; 32,2). På de to siste stedene er det et bilde på vern mot skyllregn, slik som her, og i 28,17 står det sammen med *machse*.

Det vanlige mistar (מִסְתָּר) *har han vel unngått fordi det alltid brukes om et sted der noen skjuler seg for å angripe eller for ikke å bli sett.*

«Et tilfluktssted, et skjul»[234]: Folket flykter til hytten og skjuler seg i den. Trengslene som hadde rammet Israel, kom særlig fra hedningefolk (se 3,25). Derfor tenker Jesaja her først og fremst på angrep fra dem.

Senere kom verdensriket i berøring med Israel, og Jesajas trusler fikk en mer bestemt form. Da framstilte han verdensherskerne, deres vrede og Guds vern mot denne vreden med de samme bildene som her (28,2.17; 25,4 f.). Likevel er uttrykkene her altomfattende og utelukker ikke solhete og regn i bokstavelig forstand.

[232] **«vannskyll»** zerem / זֶרֶם
[233] **«Regn»** matar / מָטָר
[234] **«Et tilfluktssted, et skjul»** lemachse ulemistor / לְמַחְסֶה וּלְמִסְתּוֹר

Tredje profeti. Kap. 5. Herrens vingård, Israel, legges øde for sine dårlige frukters skyld

a. Profetiens innhold, grunntanke, inndeling og tankesammenheng

Jesaja sier til folket at han vil synge en sang som hans venn har laget om sin vingård (v. 1a). Vennen har en vingård på god jord (v. 1b) og har stelt den med den største omsorg (v. 2a). Etter alt arbeidet ventet han at den skulle gi gode druer, men den ga ville druer (v. 2b).

Sangen er egentlig vennens, og derfor lar profeten nå vennen selv tale. Vennen gjør folket i Jerusalem og Juda til dommere mellom seg og vingården (v. 3), viser til arbeidet profeten nettopp har fortalt om, og spør: Har jeg ikke gjort alt som kunne gjøres for å få gode frukter? Og kan noen nevne en gyldig grunn til at vingården likevel ga dårlige frukter (v. 4)?

Dommen kan bare bli at vingården fortjener straff, og derfor sier vennen hvordan han vil straffe den (v. 5a). Han vil ta bort alt som verner den, så den blir spist og tråkket ned av fe og ville dyr (v. 5b); han vil legge den øde ved å slutte å stelle den (v. 6a), og han vil ikke la det regne på den (v. 6b). Med dette siste røper han at han er Herren. Vingården kan altså ikke være en virkelig vingård; den er et bilde og kan bare være Israel.

Tilhørerne kunne allerede se av de siste ordene at det profeten har fortalt, verken er en vanlig historie eller bare oppdiktet. Det er en lignelse om noe høyere, og om dem selv: Det finnes en åndelig vingård

som eieren har stelt, men som har båret dårlige åndelige frukter og derfor må rammes av ødeleggende straffer.

Og denne vingården er Israel. Herren, folkets eier, har stelt det og ventet rett og rettferdighet, men det har båret mord og undertrykkelse. Derfor må det straffes hardt (v. 7).

Nå forkynner profeten straffen for de dårlige fruktene og går samtidig gjennom dem: folkets mange slags synder. Først roper han ve over de grådige. I sitt umettelige begjær tar de til seg landsmennenes hus og åkrer ved hjelp av bestukne dommere, så de til slutt vil eie hele landet alene (v. 8). Herren har åpenbart for profeten at deres mange store hus skal bli tomme for mennesker ved hungersnød (v. 9). For vingårdene og markene deres skal herjes av fiendtlige hærer og bare gi svært lite (v. 10).

Så følger et nytt ve over drankerne, som drikker fra tidlig morgen til sen kveld (v. 11) og holder støyende drikkelag uten å se Herrens dom, som står for døren (v. 12). Derfor skal folket uventet føres bort. Noen av de fornemme, som lever i sus og dus, skal lide sult og tørst på veien og i det fremmede landet (v. 13). Andre skal falle i strid og under beleiringer og med all sin larm slukes av dødsriket (v. 14).

Dette er en rettferdig dom. Ved den skal menneskenes stolthet – roten til deres frådseri og falske trygghet – ydmykes (v. 15), og Herren skal vise seg som den høye og hellige (v. 16). Imens skal fremmede nomaders hjorder beite på deres ødelagte eiendommer (v. 17).

Til slutt følger en rekke kortere verop. Det første gjelder de frekke spotterne. De er syndens treller og bundet til den med de sterkeste bånd. Fordi de ikke tror at Guds dom kommer, utfordrer de hånlig den dommen profeten forkynner (v. 18.19). De neste gjelder dem som snur alle moralske begreper på hodet (v. 20), de selvkloke (v. 21) og dommerne som er mestere i å drikke og bøyer retten for bestikkelser (v. 22.23).

Alle disse skal tilintetgjøres fullstendig og på kort tid, uten å kunne stå imot (v. 24a), for de har forkastet Herrens lov og ord (v. 24b). Herren skal slå dem i sin vrede med pest, hungersnød og sverd, så likene ligger i gatene som skarn (v. 25). Men hans vrede er ikke stilnet med det.

Han skal kalle fram fjerne, mektige folk. De er utrettelige og godt utrustet, de angriper med forferdelig krigsrop, og de fører byttet

bort uten at noen kan redde det (v. 26–29). Som et brusende hav skal de styrte seg over Israel, så et håpløst ulykkesmørke dekker landet (v. 30).

Profetiens grunntanke er: *Israel, Herrens vingård, skal av Herren overgis til ødeleggelse fordi det bare har båret dårlige frukter.* Herren, Israels eier, har i stor trofasthet gitt vingården alt det stellet den trengte, for at den skulle bære rettferdighetens gode frukter. Likevel har Israel bare båret dårlige frukter, alle slags synder. Derfor skal Herren hjemsøke det med forferdelige dommer som vil ødelegge det helt.

Denne tanken framstilles først i en lignelse og så i vanlig tale, og kapitlet faller derfor i to deler: v. 1–7 og v. 8–30. Overgangen fra bildet til det bildet betyr, kommer i v. 7, på en måte allerede i v. 6b.

Den andre delen utfolder den første, særlig tydningen i v. 7: Slutt-ordene i v. 2 og v. 4 tas opp i refselsene i v. 8; 11 f.; 18–23, og v. 5 i truslene i v. 9 f.; 13; 14; 17; 25 ff. Denne delen er langt den største.

Tre ganger følger her en refselse med trussel og så en forkynnelse av straffen slik at vi kan skille ut tre strofer: v. 8–10, v. 11–17 og v. 18–30. Profetiens første halvdel er så kort at den kan regnes som én strofe. Slik består hele profetien av fire strofer.

Vi kunne riktignok slå sammen v. 8–10 og v. 11–17, og fire ting taler for det. For det første hører syndene som refses der, grådighet og drikk, sammen og er av samme slag, i motsetning til syndene i v. 18–23. For det andre synes v. 17 å vise tilbake både til v. 8 og til v. 11 og binder dem sammen. For det tredje kommer profetien i v. 15–17 til en foreløpig avslutning. Og for det fjerde er v. 8–10 svært kort sammenlignet med de andre strofene.

Likevel bør v. 8–10 regnes som egen strofe, for i v. 8–30 består hver strofe tydelig av to ting: en refselse med et truende «ve»[1] og en straffeforkynnelse som utvikler trusselen og svarer til refselsen.

Strofene i andre halvdel vokser altså i omfang (3 vers, 7 vers, 13 vers). Profeten åpner med en kort strofe, nesten et forspill. Så følger en rikere og tyngre strofe som allerede fører til en foreløpig avslutning, og han slutter med den største og viktigste.

[1] **«ve»** hoj / הוֹי

En utlegger regner bare med to strofer i v. 8–30: v. 8–23 og v. 24–30. Til støtte for det kan man vise til at straffene i v. 24–30 er de egentlige. Straffene i v. 9 f. og v. 13–17 forutsetter dem og er bare følger av dem; profeten hadde allerede de egentlige straffene i tankene. Da kunne det se ut som om alle refselsene i v. 8–23, med sine trusler og delvise straffer, utgjør den ene delen og v. 24–30 den andre.

Men for det første er det tvilsomt om v. 8–23 bare inneholder slike følgestraffer (se kommentaren til v. 10), og for det andre er straffene i v. 9 f. og særlig v. 13–17 for betydelige til den underordnede plassen han gir dem.

For det tredje ville strofen v. 8–23 bestå av tre deler. De to første ville ha ganske lange straffeforkynnelser, den tredje bare refselser. En slik strofe ville mangle harmoni, særlig fordi refselsene i den tredje delen er flere og tyngre enn i de to første. Og for det fjerde kan v. 24–30 ikke rives løs fra v. 18–23, for v. 24–30 utvikler «ve» i v. 18–23 på samme måte som v. 9 f. og v. 13–17 utvikler «ve» i v. 8 og v. 11.

Den siste grunnen taler også mot å gjøre v. 18–23 og v. 24–30 til to strofer slik at profetien får fem: En strofe i v. 8–30 med bare en refselse eller bare en straffeforkynnelse er utenkelig.

b. Profetiens selvstendighet

Noen utleggere regner ikke kap. 5 som en egen profeti, men som andre del av profetien i kap. 2–4.

Men kap. 2–4 og kap. 5 er to selvstendige profetier. De har helt forskjellige grunntanker, og hver av dem fører sin tanke helt igjennom. Kap. 2–4 trenger ikke noe tillegg, og kap. 5 egner seg slett ikke som et slikt tillegg. I 5,1 ff. er vi tydelig på et nytt område, og innholdet i kap. 5 blir uforståelig hvis det skal være en del av kap. 2–4.

Profetien som begynner i 2,2, slutter med 4,6, og en ny begynner med 5,1. Dette ser vi ikke minst av at kap. 2–4 slutter med et løfte, slik Jesaja ofte slutter sine profetier (jf. kap. 6; 8,5–9,7; 10,5–12,6). Løftet i 4,2–6 er profetiens lovende del. (Løftene i 2,2–4 gir han ikke først og fremst for å love, men for å knytte en formaning til dem.) Løftet står hele veien i motsetning til den truende delen i 2,1–4,1, og med 4,6 er alle leddene i denne motsetningen uttømt.

Noen har innvendt at kap. 5 ikke har noen overskrift, men i realiteten har det en, i v. 1a. Dette halvverset innleder v. 1–7 og dermed hele

profetien, og kaller kapitlet *sangen til Jesajas venn, Herren, om hans vingård, Israel*. Herren har gitt profeten denne sangen, og profeten legger den fram for folket. Derfor må den følges av en tydning, og tydningen står i v. 8–30.

I 5,1a har vi altså alt som hører til en overskrift, selv om det ikke er en formell overskrift. Nettopp fordi v. 1a markerte begynnelsen så tydelig, ville en egen overskrift vært unødvendig, ja mindre passende.

Også andre profetier hos Jesaja mangler formell overskrift, og noen mangler til og med det kap. 5 har (se kap. 6; 7; 9,8–10,4; 10,5–12,6; kap. 24–27; 28; 33).

Kap. 2–4 og kap. 5 berører hverandre, og kap. 5 viser tilbake til de foregående kapitlene (jf. 5,11.12.19.22 med 2,7.15 f.; 3,1 ff.18 ff.; 5,1 ff. med 3,14; 5,15.16 med 2,9.11.17; 5,30 med 4,6; 5,7.5 med 4,4). Men dette viser bare at de to profetiene ble til på samme tid og henger nøye sammen slik at innholdet i den første delvis utvikles videre i den andre (jf. særlig 5,1 ff. med 3,14, og 5,25 ff. med 3,25).

På samme måte er kap. 2–4 og kap. 5 beslektet med kap. 1, og kap. 6 med alle de foregående (jf. 2,6.7.15.16; 3,1 ff.18 ff. med 1,2; 3,9 med 1,11; 4,4 med 1,15.16.21; 5,1 ff. med 1,2a; 5,7 med 1,15.21; 5,29.30 med 1,30; 6,11 med 1,7 ff.; 6,13 med 4,4.3; 6,11.12 med 5,9.13; 6,13 med 5,5), uten at de av den grunn bare er deler av hverandre.

Vi kan i høyden innrømme at kap. 2–4 og kap. 5 henger enda tettere sammen med hverandre enn med kap. 1, og tettere enn kap. 6 henger sammen med de tre foregående profetiene. Da utgjør de en mindre syklus innenfor den større syklusen kap. 1–6. At kap. 5 mangler formell overskrift, passer godt med dette; overskriften i 2,1 gjelder da på en måte også denne profetien.

c. Profetiens avfattelsestid

Også denne profetien ble skrevet under Ussia og Jotam, nærmere bestemt i Ussias siste år, og ikke i Hiskias første år, slik en utlegger mener (se mot ham mine *Beiträge*, s. 313 ff.), eller i Akas' første år, slik mange andre mener.

Profetien refser ikke avgudsdyrkelsen, som var så utbredt under Akas. Men dette taler ikke for Ussias og Jotams tid og mot Akas' tid, for det fantes også en del avgudsdyrkelse under Ussia og Jotam (se ovenfor). Argumentet ville altså ramme den tiden like mye.

At avgudsdyrkelsen ikke nevnes, har heller andre grunner. For det første var den en religiøs retning, og den hørte derfor mindre naturlig med blant de dårlige fruktene til Israel, Guds vingård; de dårlige fruktene er snarere de enkelte synder, som grådighet og drikk. For det andre var Jesaja langt mer opptatt av urettferdigheten og vantroen. Og for det tredje hadde han allerede refset avgudsdyrkelsen nok i kap. 2–4, som kap. 5 henger så nøye sammen med.

Tre ting taler derimot for at kap. 5 ble skrevet under Ussia og Jotam, og ikke under Akas. Det første er nettopp sammenhengen med kap. 2–4: I 5,1–7 føres bildet fra 3,14 videre, og 5,15.16 viser tilbake til 2,9.11.17 (jf. stedene i forrige avsnitt). Det samme gjelder sammenhengen med kap. 1. Allerede i 1,2b finnes ansatsen til en lignelse som den i 5,1–7 (se kommentaren der), og kap. 1 og kap. 5 har samme utgangspunkt.

Særlig taler det for denne tiden at kap. 5 forutsetter den rikdom og makt i Juda som kap. 2–4 og kap. 1 taler om (jf. 5,11–14.19.22 med 2,7.15 f.; 3,1–3.18 ff. og 1,2b). Den blomstrende staten som disse profetiene skildrer, er altså bakgrunnen også her. Når den historiske fargen er svakere i kap. 5, skyldes det kapitlets grunntanke og at kapitlet forutsetter de tidligere kapitlene.

Det andre er at Juda må ha vært mektig og rikt da kap. 5 ble skrevet. Særlig det sorgløse frådseriet og den hånende tryggheten overfor profetens trussel (5,12 f.19) passer dårlig til en tid da krigen med Efraim var i full gang og fylte de vantro i Jerusalem med angst (7,2). Kap. 5 er tydelig skrevet i en rolig tid uten fare, akkurat som kap. 1 (jf. 1,10 ff.).

Det tredje er at Juda og Jerusalem er profetiens eneste gjenstand: Den refser verken frykt for eller tillit til andre makter, og den truer ikke med noen bestemt fiende. Riktignok er trusselen noe mer bestemt enn i de to foregående profetiene, for 5,26 ff. sier at et vilt, fjernt folk skal falle inn i landet, men folket nevnes ikke ved navn. Men allerede i begynnelsen av Akas' regjering nevner Jesaja uttrykkelig assyrerne og egypterne som dem som skal legge Judea øde (7,17.20).

At profetien ble skrevet i Ussias siste år, følger av de samme grunnene som er gitt for kap. 1 og kap. 2–4 ovenfor.

Første del. Første strofe. V. 1–7. Lignelsen og forklaringen av den

V. 1–7. *Sangen om vingården*
V. 1. «*Jeg vil synge om min elskede, synge min venns sang om hans vingård. Min venn hadde en vingård på en fruktbar haug.*» V. 2. «*Han gravde den om og renset den for stein og plantet edle vintrær i den. Han bygde et vakttårn midt i den, og han hogg også ut en vinpresse i den. Og han ventet at den skulle bære gode druer, men den bar ville.*» V. 3. «*Og nå, dere Jerusalems innbyggere og Judas menn: Døm mellom meg og min vingård!*» V. 4. «*Hva var det mer å gjøre med min vingård, som jeg ikke alt hadde gjort med den? Hvorfor bar den ville druer når jeg ventet at den skulle bære gode?*» (Caspari: «Hvorfor ventet jeg at den skulle bære gode druer, og den bar ville?») V. 5. «*Så vil jeg nå la dere vite hva jeg vil gjøre med min vingård: Jeg vil ta bort gjerdet, så den blir avgnagd. Jeg vil rive ned muren, så den blir nedtråkket.*» (Caspari: «… hva jeg vil gjøre med min vingård: ta bort gjerdet, så den blir beitet ned, rive ned muren, så den blir tråkket ned.») V. 6. «*Og jeg vil la den ligge øde. Den skal ikke skjæres og ikke hakkes, men torn og tistel skal skyte opp. Jeg vil befale skyene at de ikke skal la regn falle på den.*» (Caspari: «… så den skyter opp i torn og tistel.») V. 7. «*For Herrens, hærskarenes Guds vingård er Israels hus. Og Judas menn er hans kjæreste plantning. Han ventet rett, men se, der er blodsutgytelse. Han ventet rettferdighet, men se, der er skrik.*»

Strofen faller i to ulikt store deler: lignelsen i v. 1–6 og forklaringen i v. 7. Selve lignelsen har igjen tre deler på to vers hver.

Første del, v. 1.2: Vingården lønner den gode omsorgen fra eieren, vennen, med utakknemlig ufruktbarhet. Denne delen har tre ledd. Det første leddet er inngangen i v. 1a, der lignelsen kunngjøres. Inngangen kunne regnes som noe utenfor selve lignelsen, men den har samme poetiske preg og henger nøye sammen med v. 1b. Det andre leddet er vennens omsorg for vingården (v. 1b–2a), og det tredje er forventningen hans, som likevel ble skuffet (v. 2b).

Andre del, v. 3.4: Vennen ber folket i Jerusalem og Juda dømme mellom ham og vingården, altså dømme seg selv. Først kaller han dem til doms (v. 3). Så fører han kort sin sak mot vingården (v. 4). Der viser han tilbake til det han – indirekte, gjennom profeten – hadde fortalt om sin omsorg og om hvordan vingården svarte på den.

Tredje del, v. 5.6: Vennen feller selv dommen over vingården. Straffen har to ledd, og det siste er et høyere trinn som gjør ødeleggelsen fullstendig. Først tar eieren bort alt ytre vern, så vingården blir ødelagt av dem som vil ødelegge den (v. 5). Så tar han bort både alt stell og all velsignelse ovenfra, så den blir helt ødelagt (v. 6).

Allerede fra begynnelsen lot profeten folket ane at de selv var vingården og vennen Herren. Da vennen ba dem dømme mellom seg og vingården, kom en ny antydning. Ved slutten av den tredje delen sier han så tydelig at vennen er Gud, og at vingården altså er Israel. Slik forbereder han forklaringen i v. 7. Avsløringen skjer trinnvis i selve lignelsen, og med det siste trekket er den fullført, så forklaringen kan følge.

En utlegger slår sammen v. 4–6 til én del, «dommen». Men da kommer det viktige leddet i v. 3.4, oppfordringen til å dømme seg selv, helt i skyggen. Likevel danner v. 3.4 og v. 5.6 en viss enhet overfor v. 1.2. I begge trer tanken om en rettssak fram; den begynner i v. 3.4 og fullføres i v. 5.6. Og i begge taler vennen selv, mens det før var profeten som talte. Derfor er talen her mer profetisk-retorisk, mens den i v. 1.2 var rent poetisk.

V. 1a. *Inngang*. «Om min elskede»[2]: «Den elskede»[3] kommer av *jadad* (יָדַד, «elske»). Alle andre steder brukes ordet om en som Herren elsker, men her om et menneske som et menneske elsker.

Riktignok menes Herren, men vi må ikke tenke oss at Herren i virkeligheten kunne kalles profetens elskede eller venn. Bare de fromme i Israel som helhet kalles flere ganger Guds elskede og venner, og Abraham kalles et par ganger Guds «venn» (41,8; 2 Krøn 20,7; jf. likevel 2 Mos 33,11 om Moses). Som alle profeter, også Moses, var profeten bare Herrens «tjener» (20,3), «sendebud» og «Guds mann», og Herren var bare hans «Herre» og «Gud» (7,13).

Le (לְ) i *lididi* betyr ikke «for»: «Jeg vil synge for min elskede», slik Septuaginta, Vulgata, den aramaiske oversettelsen og Luther forklarer. Da måtte den elskede være Israel, noe den aramaiske oversettelsen sier rett ut. *Jadid* brukes riktignok flere ganger om Israel, men aldri om Gud.

[2] **«Om min elskede»** lididi / לִידִידִי

[3] **«Den elskede»** jadid / יָדִיד

Men «min venn»[4] og *jadid* i halvvers *b* kan ikke betegne en annen enn *jadid* i halvvers *a*, for ordene tar tydelig hverandre opp igjen.

Le betyr heller ikke «i min elskedes sted», på hans vegne, slik Rasji forklarer, for *le* har aldri den betydningen.

Det betyr heller ikke «til *min venns pris*», slik en utlegger forklarer. Til støtte for dette kunne man vise til det faste uttrykket «synge for Herren» (2 Mos 15,1; Dom 5,3). Men tanken om at profeten vil prise Herren indirekte gjennom det v. 1b–2a forteller, er fremmed her.

Det betyr heller ikke «av min elskede», altså en sang min elskede har laget, slik noen forklarer, for da blir uttrykket temmelig tungt.

Det betyr derimot «*om* min elskede», slik de fleste forklarer: en sang som har ham som gjenstand. For dette taler både at *le* brukes på samme måte i «om hans vingård»[5], og at *lidid*i da blir utviklet videre i neste ledd, slik versets rytme tilsier.

«Sang»[6] er objekt for «jeg vil synge»[7]. Sangen som begynner i halvvers *b*, er en «lignelse»[8], men den kalles sang fordi den har et lyrisk preg.

Dette preget kommer av to forhold ved personen i lignelsen, eieren av vingården. For det første har han selv laget lignelsen og legger den delvis fram selv (v. 3 ff.). Det er helt særegent for denne lignelsen; ellers er den som lager en lignelse, og de som opptrer i den, forskjellige personer (2 Sam 12,1 ff.; Esek 24,3–5). (*I Herrens lignelser forekommer han riktignok selv iblant, som i Matt 21,33 ff., men ikke som hovedperson.*)

For det andre framstilles han, og framstiller seg selv, som krenket på en uhørt måte og møtt med utakknemlighet. Derfor er lignelsen preget av sterk sinnsbevegelse, og det gjør den lyrisk. Vi har her en lignende blanding av lære og lyrikk som i Sal 49 og 78, hvis innhold også kalles *masjal* (Sal 49,5; 78,2).

Det er likevel også mulig at Jesaja sier «sang» i stedet for «lignelse», som en utlegger mener, «for ikke på forhånd å ødelegge inntrykket av at det fortelles en virkelig hendelse». Profeten kaller den en sang fordi vennen har sunget den eller sagt den fram halvt syngende, med tydelig rytme. Og det gjorde vennen fordi han var sterkt beveget, og et

[4] **«min venn»** dod / דּוֹד
[5] **«om hans vingård»** lekharmo / לְכַרְמוֹ
[6] **«Sang»** sjirat / שִׁירַת
[7] **«jeg vil synge»** asjira / אָשִׁירָה
[8] **«lignelse»** masjal / מָשָׁל

beveget sinn uttrykker seg gjerne i sang. Når Jesaja sier at *han vil synge* vennens sang, mener han at han vil legge den fram på samme måte.

«Min venn»[9]: *Dod* (דּוֹד) betyr «elsker» eller «elsket» i Høysangen, der den åndelige kjærligheten mellom Herren og Israel framstilles under bildet av kjærligheten mellom mann og kvinne. Ellers betyr det «farbror». Men her betyr det «venn», slik parallellordet *jadid* viser, og ikke «farbror», slik Akvila, Vulgata og Luther har det.

Noen utleggere tar «min venns sang» som «sangen *om* min elskede» (jf. 23,15). Da forklarer «om hans vingård» nærmere hva sangen handler om. Til støtte for dette kunne man vise til at det i v. 1b–2b ikke er vennen, men profeten som taler om vennen og vingården.

Denne forklaringen er grammatisk mulig, men flere ting taler imot den. For det første er den mindre naturlig, for uttrykket blir dobbelt («Jeg vil synge om min venn, sangen om min venn»). For det andre taler vennen virkelig selv fra v. 3 av. For det tredje er det lettere å forklare lignelsens lyriske preg, og dermed at den kalles «sang», når vennen er forfatteren. Og for det fjerde framstår lignelsen da som det den virkelig er – Guds ord og ikke profetens – og som Guds direkte ord gjør den også sterkere inntrykk på folket (jf. 1,2.3, der Jesaja av samme grunn lar Herren selv tale).

Jesaja lar altså vennen være forfatteren for å vise at lignelsen er Herrens ord. Profeten sier den bare fram på Herrens befaling og i hans navn, og slik gjør den sterkere inntrykk på folket. Derfor lar han også vennen legge den delvis fram selv. Ellers lager ingen en lignelse om seg selv og taler om seg selv i den. Begge trekkene kommer av at det er en profet som har laget lignelsen: Den er ingen ren lignelse; profetien blander seg inn i den.

V. 1b–2a. *Vingårdseierens grundige og møysommelige omsorg for vingården*.

V. 1b. *Valget av stedet*. Siden Jesaja har sagt at det skal følge en sang vennen har laget, kunne vi vente at han lot vennen tale selv: «Jeg hadde en vingård». I stedet forteller han om vennen og vingården. Han hadde allerede sagt at sangen var vennens, og da var det nok at vennen framførte den indirekte, gjennom ham. Slik vant han også

[9] **«Min venn»** dodi / דּוֹדִי

en rytmisk fordel: Han kunne ta opp igjen «min venn»[10] og la «min elskede»[11] komme tilbake.

«Min venn hadde en vingård»[12]: Profeten sier nå uttrykkelig det som allerede lå i «om hans vingård». Til dette utsagnet knytter han så skildringen av vennens omsorg, fra «på en fruktbar haug» til og med v. 2a.

Tanken om Israel som Guds «vingård»[13] og «vintre»[14] går gjennom nesten hele Skriften, fra 5 Mos 32,32 til Joh 15,1 ff. Dernest brukes bildet også om hedenske folk, både avgudsdyrkere og slike som har vendt om til Herren, og om Guds rike og kirken.

Se 5 Mos 32,32, der tanken allerede ligger til grunn; Sal 80,9 ff.; Høys 1,6; 2,15; 7,12; 8,11 ff.; Hos 10,1 ff. (som går tilbake til 1 Mos 49,22); Jes 3,14; 5,1–7 og 27,2–5, det fullkomne motstykket til 5,1–7; Jer 2,21; 5,10; 8,13; 12,10; Klag 2,6. Stedene hos Jeremia og i Klagesangene bygger mer eller mindre tydelig på vårt sted og på Sal 80,9 ff. Se videre Esek 15,2 ff.; 19,10 ff.; 17,6 ff.; Matt 20,1 ff.; 21,28 ff. og særlig 21,33–41 (jf. Mark 12,1–7; Luk 20,9–16), lignelsen om vingårdsmennene, som går tilbake til vårt sted og Høys 8,11; og endelig Joh 15,1 ff.

På grunnlag av disse stedene lot Herodes sette opp et kolossalt vintre av gull i forhallen til templet, som et bilde på Israel (Josefus, Antikviteter 15,11 og Den jødiske krig 5,5; Misjna, bd. V, s. 362 i Surenhusius' utgave; Tacitus, Historier 5,5), noe som fikk enkelte hedninger til å tro at jødene dyrket Bacchus. Israel framstilles også som et oliventre (Jer 11,16), et fikentre (Luk 13,6 ff.; Matt 21,19 f.; Mark 11,12–14, jf. Mi 7,1; Jer 8,13), et palmetre (Hos 9,13) og generelt et frukttre (Hos 9,16; 13,15, jf. 1 Mos 49,22).

Israel framstilles under dette bildet av flere grunner. Vintreet er et av de edleste trærne (Dom 9,12 ff.) og bærer en herlig frukt (Dom 9,13; Sal 104,15). En vingård består av mange vintrær, slik et folk består av mange mennesker. Vintreet vokser på lave høyder, og Israels land var rikt på slike høyder (5 Mos 11,11; Esek 34,14; 36,1.8 ff.) og derfor også på vingårder; det var liksom én stor vingård.

Vingården er inngjerdet og vernet, og slik var også Israel i Kanaan skilt fra hedningefolkene (jf. Ritter, *Palästina* 1,8 ff.). Og det store

[10] **«min venn»** dodi / דּוֹדִי
[11] **«min elskede»** lididi / לִידִידִי
[12] **«Min venn hadde en vingård»** kerem haja lididi / כֶּרֶם הָיָה לִידִידִי
[13] **«vingård»** kerem / כֶּרֶם
[14] **«vintre»** gefen / גֶּפֶן

stellet vintreet krever, kan passende sammenlignes med den store omsorgen Israel fikk fra Herren.

«Vingård» i v. 1 og 2 betegner bare jorden, ikke vintrærne, slik v. 2a viser. Det er jordstykket som først var bestemt til å plantes med vintrær, og som så ble plantet.

«På en fruktbar haug»[15]: «Horn»[16] betyr her best en liten, enkeltstående høyde, slik mange forstår det. Det tilsvarende arabiske *qarn* har den betydningen, men også «fjelltopp» og «framspring».

«Fjelltopp» passer ikke, for vingårder ble heller anlagt i solhellingen. Betydningen «framspring» eller «forberg» er vel for spesiell. Vi kan sammenligne med fjellnavn som *Romsdalshorn*, skjønt de brukes om svært høye fjell. En enkeltstående høyde egnet seg godt for en vingård (Vergil, *Georgica* 2,113) og kan passende sammenlignes med Israels middels høye fjelland.

Sjemen (שֶׁמֶן) betyr egentlig «olje», men her, som i 10,27, «fedme», altså fruktbarhet. Ordet brukes også i 28,1 om fruktbar jord (jf. 1 Mos 27,28; 4 Mos 13,20).

Ben-sjemen (בֶּן־שֶׁמֶן), «fedmens sønn»: Semittene, særlig araberne, danner ofte adjektiver med «sønn»[17] og et abstrakt ord, og alltid med et visst ettertrykk. Derfor betyr uttrykket mer enn bare «fet»: Det sier at høyden har fruktbarheten i sin natur og er gjennomtrengt av den (jf. «krigsdyktig», *ben-chajil* / בֶּן־חַיִל, 5 Mos 3,18; 1 Kong 1,52).

Noen tar ordet feilaktig som genitiv, men *ben sjamen* kan ikke bety «et fett sted». Det er et adjektiv nøye knyttet til «horn». Det står i hankjønn, enda «horn» er hunkjønn, fordi «horn» her betyr «fjell»[18], som er hankjønn.

Ben sjamen antyder det hellige lands store fruktbarhet. Jf. 2 Mos 3,8.17 og alle stedene der det kalles et land som flyter av melk og honning; 5 Mos 8,7 ff.; 32,13 ff.; Jer 2,7, som særlig ligner vårt sted; og Tacitus, *Historier* 5,6; Justin 36,14; Ammianus Marcellinus 14,8; Polybios, *Historie* 5,7.

Denne fruktbarheten burde ha fått Israel til å elske og lyde Herren i takknemlighet for det herlige landet (5 Mos 32,13 f.; Jer 3,19, jf.

[15] **«På en fruktbar haug»** beqeren ben-sjamen / בְּקֶרֶן בֶּן־שֶׁמֶן
[16] **«Horn»** qeren / קֶרֶן
[17] **«sønn»** ben / בֶּן
[18] **«fjell»** har / הַר

2,7) slik at landet liksom ville ha båret folkets gode gjerninger. Men fruktbarheten førte til det motsatte (Hos 13,6), slik Moses hadde sagt på forhånd (5 Mos 32,13 ff., jf. 8,7 ff.).

V. 2a. 1. *Jorden gjøres i stand for beplantningen*. «Og han gravde den om»[19]: I senere hebraisk og i arabisk betyr *'izzeq* (עָזַק) «grave om». Det passer godt med ordets plass i halvverset. En arabisk ordbok opplyser at hakken det ble gravd med, ble brukt der jorden var for steinete for plogen. Dette svarer godt til vårt sted, for her følger rensingen for stein etter omgravingen, og det viser at Jesaja tenker på steinete jord.

Septuaginta oversetter «og han satte gjerde om den». Slik leser også Matt 21,33 og Mark 12,1, som følger Septuaginta, og likeså Vulgata, den jødiske utleggeren Rasji, Luther og mange andre. De bygger på aramaiske og senere hebraiske ord for «signetring», «lenke» og «innhegning». Men signetringen har vel navnet sitt av inngraveringen, lenken av likheten med en ring, og de andre ordene betyr egentlig «omgravd land» og «grave om». Forklaringen har altså ingen språklig støtte.

Den har også andre ting imot seg. Gjerdet er det siste vingårdseieren lager, så i begynnelsen av verset kommer det for tidlig. Det passer heller ikke med rensingen for stein, mens omgravingen hører nøye sammen med den.

Noen vil innvende at gjerdet da slett ikke nevnes i verset, enda det står så sterkt fram i v. 5. Men Jesaja behøver ikke nevne alt eieren gjorde, og gjerdet er på en måte antydet i «han bygde et vakttårn».

«Og renset den for stein»[20]: *Siqqel* (סִקֵּל) betyr å ha med steiner å gjøre: enten å kaste dem på noen, «steine», eller å fjerne dem fra et sted. Det siste er betydningen her og i 62,10.

Med omgravingen og steinryddingen tenker Jesaja på det som gikk forut for at Israel slo seg ned i Kanaan: at kanaaneerne ble utryddet. Jf. Sal 80,9 f.: «Et vintre tok du opp fra Egypt, du *drev ut* hedningefolk og plantet det. Du *ryddet* grunn for det» (jf. 62,10: «*rydd* veien for folket! … *rens den for stein*»), «og det festet rot».

Riktignok ville utryddelsen av kanaaneerne ha blitt enda bedre uttrykt med et annet bilde: at trærne og plantene i jorden ble rykket opp. Slik framstilles denne velgjerningen i Am 2,9 (jf. Matt 15,13). Begge verbene antyder eierens harde arbeid og utrettelige flid.

[19] **«Og han gravde den om»** vaj'azzeqehu / וַיְעַזְּקֵהוּ

[20] **«Og renset den for stein»** vajsaqqelehu / וַיְסַקְּלֵהוּ

1. *Jorden beplantes med edle vinstokker.* *Soreq* (שׂוֹרֵק) er en edel sort vinranker (jf. Jer 2,21; Jes 16,8; 1 Mos 49,11). Den bar mørke druer; det viser både navnet og 1 Mos 49,11, og dessuten at Syria nesten bare har rødvin. Ifølge en jødisk ordboksforfatter vokser det der et svært edelt vintre som kalles *sariq*. Ifølge en annen jødisk kilde var bærene nesten uten kjerner og svært søte. *Soreq* er derfor vel den vinranken som nå er berømt over hele Orienten under det persiske navnet *kisjmisj*.

Israel var en slik edel vinranke da Herren ga folket det hellige land – det som andre steder kalles at Herren plantet Israel (2 Mos 15,17; Sal 44,3; 80,9, jf. v. 16; Jer 2,21; 11,17; 45,4). Israel var edelt fordi det stammet fra de hellige patriarkene (jf. 57,2), og fordi folket var slik det var under Josva (Jos 24,31, jf. 22,19–34).

I Jer 2,21, som bygger på vårt sted, forklarer Jeremia *soreq* med «helt igjennom av ekte sæd»[21], altså ekte sønner av Abraham og Israel.

Plantingen ble fullført på Davids tid og ved David (2 Sam 7,10). Motstykket er at folket blir rykket opp (natasj / נָתַשׁ), altså drevet ut av Kanaan, og så plantet inn igjen i den messianske tid (5 Mos 29,28; Am 9,15; Jer 12,14; 24,6; 32,41; 42,10; 45,4).

1. *Vingården blir voktet.* «Han bygde et vakttårn midt i den»[22]: I hebreernes vingårder fantes både hytter (1,8, jf. Job 27,18) og vakttårn (her og Matt 21,33; Mark 12,1). Ifølge reisende finnes slike tårn ennå i vingårdene i Israels land (Schultz, *Leitungen des Höchsten* 5,128; Robinson, *Palästina* I, 354; II, 716 f.). I dem bor vektere, og under vinhøsten eierne selv.

Også her må vi tenke oss et vakttårn der vektere bodde (27,3; Høys 1,6; 8,11 f.). Lignende tårn fantes på beitemarkene og i ørkenen til vern for buskapen (2 Krøn 26,10; 2 Kong 17,9; 18,8).

Vingården voktes så ingen skal forgripe seg på den (27,3), ødelegge den (v. 5; Sal 80,13.14) eller stjele fruktene. Fra tårnet kan vekteren se ut over vingården og oppdage enhver fiende og fare (jf. 2 Kong 9,17).

Vekteren over Israel er etter 27,3 Herren selv (jf. 5 Mos 32,10; Sal 121,3 f.), men han lot vingården også voktes av sine tjenere: prestene, kongene og framfor alt profetene. Profetene kalles flere ganger

[21] **«helt igjennom av ekte sæd»** kullo zera' emet / כֻּלֹּה זֶרַע אֱמֶת

[22] **«Han bygde et vakttårn midt i den»** vajjiven migdal betokho / וַיִּבֶן מִגְדָּל בְּתוֹכוֹ

«speidere»[23], for de så Guds dommer som truet folket og den enkelte, og de formante dem til omvendelse så de kunne unnslippe dommene (Mi 7,4; Jer 6,17; Esek 3,17; 33,2 ff.; jf. Jes 21,8; Hab 2,1, der profetene står på vakt på et høyt sted).

En eldre utlegger ser i tårnet et bilde på Jerusalem, «kongens og det store rådets fremste offentlige sete (Sal 122,5), som tilsynet med hele folket var betrodd». Samtidig tenker han også på profetene, «som satt rundt om i Jerusalem». Det er med rette bemerket at vakttårnet leder tanken mot at vingården også fikk gjerde og mur, slik v. 5 forutsetter; de reises jo i samme hensikt som tårnet.

1. *Forberedelsene til å gjøre frukten til vin.* «Og han hogg også ut en vinpresse i den»[24]: «Pressekar» (*jeqev* / יֶקֶב jf. *hypolēnion* / ὑπολήνιον i Mark 12,1) er den nedre delen av vinpressen. Den ble gravd ned i jorden, eller hugget ut (*chatsev* / חָצֵב) i den når grunnen var steinete, slik som her. I den øvre delen (*gat* / גַּת) ble druene presset, og mosten rant ned i pressekaret.

Pressekaret står vel for hele pressen av to grunner. For det første er det der mosten, vinen, samles, og den er det egentlige målet for eierens strev. For det andre framhever profeten slik eierens harde arbeid med vingården. Ellers trengte han bare å nevne den ene av de to delene, for de hører uatskillelig sammen.

«Også … en vinpresse»[25]: Ikke engang en vinpresse lot han vingården mangle. Pressen er det siste som lages i en vingård, og vingården selv trenger den strengt tatt ikke. Men også den skaffet han, og med hardt arbeid. Han sørget altså for alt, også det fjerneste, og utrustet vingården fullkomment.

Uthuggingen av pressen ses her først og fremst som noe eieren gjør for vingården, for det er ved pressen den når sitt mål: å gi most og vin. Men ordene uttrykker også eierens sikre forventning om frukt: Lenge før høsten forberedte han det som skulle til for å gjøre frukten til most. Slik forbereder leddet halvvers *b* og danner overgangen dit. Derfor står det passende til slutt.

En utlegger nøyer seg med at leddet uttrykker «Guds nåde mot sitt folk, som varsomt og forutseende ordner alt, også det minste». Hvis vi

[23] **«speidere»** tsofim / צֹפִים

[24] **«Og han hogg også ut en vinpresse i den»** vegam jeqev chatsev bo / וְגַם יֶקֶב חָצֵב בּוֹ

[25] **«Også … en vinpresse»** vegam jeqev / וְגַם יֶקֶב

vil gå lenger, må leddet tydes slik: Herren hadde på forhånd besluttet å gjøre Israels gode gjerninger (druene) til et fullkomment hellig liv i kjærlighet til Gud (vinen; jf. Høys 5,1; 8,2), og det skulle skje gjennom alvorlige prøvelser (pressingen; jf. Joel 3,18; Jes 63,1 ff.; Klag 1,15; Åp 14,20; 19,15, og 1 Pet 1,6 f.; 4,17; 5,6). Og han ville glede seg over dette livet (nytelsen av vinen; jf. Dom 9,13; Sal 104,15; Høys 1,2; 4,10). Han hadde ordnet alt for å nå dette målet.

Vinpressen er da Israels land, stedet der folkets prøvelser skulle foregå. Pressekaret er det samme landet, stedet som en gang skulle fylles av Israels herlige liv (11,9). Herren har hugget det ut på forhånd ved å bestemme landet til dette og gjøre alt klart.

Halvvers *b*. *Eierens skuffede forventning*. 1. *Forventningen*. «Han ventet»[26] rommer fire ting: Han kjenner ikke utfallet, han regner et godt utfall som sannsynlig og håper på det, han lengter etter det, og han venter tålmodig (jf. 8,17; 26,8; Sal 27,14; 130,5 f.).

Brukt om Gud sier ordet to ting. For det første hadde Gud all grunn til å vente fruktene, for velgjerningene han i sin nåde hadde gitt, var helt egnet til å bringe dem fram, og de forpliktet Israel til å bære dem. For det andre, og framfor alt, ventet han med tålmodighet og langmodighet (jf. Jak 5,7; 1 Pet 3,20).

«At den skulle bære»[27], egentlig «gjøre»: Ordet brukes om det som frambringes i dyre- og planteriket (7,22; jf. latin *facere fructus*). «Druer»[28] er modne, gode druer, altså rett og rettferdighet (v. 7).

1. *Skuffelsen*. «Ville druer» (*be'usjim* / בְּאֻשִׁים av en rot som betyr «lukte vondt», «være ond») er dårlige, ville druer, riktignok røde, men umodne og ubrukelige. De står for onde gjerninger, og v. 7 ff. regner dem opp. Vingården bar slike druer fordi den utartet; det vil si at israelittene gjorde slike gjerninger fordi de ble fordervet (jf. Jer 2,21; Jes 1,21 f.).

I naturen kan en edel vinranke i fet, godt stelt jord ikke bære ville druer; der råder nødvendighetens lov. Blant mennesker er nettopp det mulig, for menneskeverdenen er fri og bærer i seg en spire til fordervelse, selv i sine edleste former. Men også der er det høyst una-

[26] **«Han ventet»** qivva / קִוָּה
[27] **«At den skulle bære»** la'asot / לַעֲשׂוֹת
[28] **«Druer»** 'anavim / עֲנָבִים

turlig. Vårt sted bygger på 5 Mos 32,32, og Jer 2,21 bygger igjen på vårt sted: «Hvordan er du da blitt omskapt for meg til et uekte, vilt vintre?»

De to første versene har et kunstferdig og vakkert rytmisk preg. I v. 1a setter profeten først «jeg vil synge» med det allmenne «om min elskede» og lar så det mer bestemte «synge min venns sang om hans vingård» følge. Slik får vi to parallelle ledd, der det andre utvikler det første, og der «synge» og «elskede» tas opp igjen i «sang» og «min venn». Og begge leddene ender med «om» og et substantiv: lididi, lekharmo.

Han varierer også: I stedet for å gjenta «min elskede» bruker han «min venn» (dodi) og unngår slik en mindre vakker gjentakelse av lyder. Ordet «vingård», som avslutter første halvvers, tar han opp igjen i begynnelsen av det neste (kerem; jf. Sal 121,1–4). Og «min elskede», som avsluttet første ledd, kommer tilbake på slutten av det neste og gir et rim.

Det siste leddet begynner med qeren (קֶרֶן), som klinger sammen med kerem, og består av tre ord med samme sluttlyd, -en, og fallende tonefall, som passende markerer versets slutt. Hvert ledd i verset har tre ord.

I v. 2 ligner de to første ordene hverandre sterkt i lyd (begge ender på -hu), og de hører også nøye sammen i mening. Det tredje verbet ligner dem mindre og danner med objektet sitt et nytt lite ledd. De to neste leddene er omtrent like store og svarer til hverandre i mening; her finner vi rim (betokho, bo) og klanglikhet (jeqev chatsev).

En utlegger skriver: «I halvvers b fortjener det oppmerksomhet hvordan hele den uhyre forskjellen blir uttrykt med minst mulig forskjell i uttrykket, og dermed med desto større virkning. Verbet er det samme begge gangene, og de to substantivene som bærer motsetningen, rimer. Talen fortsetter rolig som en fortelling, der vi ville ventet et særlig ettertrykk. Men nettopp fordi den glir så helt uten affekt, som om det fortalte sa seg selv, blir virkningen enda sterkere.»

Likevel må vi vel tenke oss en liten pause foran «ville druer» – ikke foran «men den bar», som noen vil. Pausen skjerper tilhørernes forventning: «men den bar – ville druer». Den bar frukt, men mot all forventning var den vill og dårlig. Jf. slutten av 1,21, som ligner «men den bar – ville» også i mening. Legg merke til at profeten sier det forferdelige resultatet med to ord.

I v. 1a hadde Jesaja sagt at det skulle følge en tale av vennen hans. Likevel lot han ikke vennen tale direkte i v. 1b–2; han talte selv, og vennen bare gjennom ham. Det passet godt, for her skulle det fortel-

les og skildres. Men nå, i v. 3 f., har sangen nådd stedet der vennen ber folket dømme mellom ham og vingården, og her må vennen tale selv.

Å fortelle at vennen nå ba folket dømme, ville vært slepende og upoetisk. Og hvis profeten lot oppfordringen komme fra seg selv, ville sangen helt miste preget av å være vennens; det ville bare passet om sangen var profetens egen sang om vennen.

Dessuten lar profetene ofte Herren tale etter at de selv har talt; de var jo hans redskaper. Når Herren taler selv i v. 3, har vi altså igjen et profetisk trekk, et trekk som lar oss ane at vennen er Herren.

Vennen ber om en dom mellom seg og vingården, og han ber nettopp Jerusalems innbyggere og Judas menn om å felle den. Dette kan nok på en måte forklares, hvis vi ser bort fra at det som fortelles i v. 1 f., umulig kunne ha skjedd. Men det røper likevel at det neppe er tale om en virkelig venn og en virkelig vingård.

Allerede det umulige i v. 1–2 måtte få tilhørerne til å tenke at venn og vingård var bilder. Ja, bare det at en profet fortalte dem en historie om en vingård og en venn av seg, måtte gi dem en anelse om at det gjaldt dem selv og Herren.

Det særegne ved verset blir da at vennen henvender seg til de samme som lignelsen fortelles for. Hans oppfordring til folket i lignelsen blir en oppfordring til tilhørerne selv, enten fra ham eller fra profeten, som lar ham tale. Det samme gjelder v. 4 f.

Det er ikke utenkelig at en vingårdseier i Israel kunne bli opprørt over at vingården hans, som var stelt med den største omsorg, bar dårlig frukt. Han kunne da gi luft for harmen i en sang der han og vingården var parter i en rettssak, og be alle sine landsmenn om å dømme.

Men så snart en profet åpnet munnen, måtte Israel regne med at det gjaldt folket selv og dets forhold til Herren. Det var ikke profetenes sak å fortelle eventyr; de framstilte ofte sannheter om Israel i lignelser, og bildet av Israel som vingård var vel heller ikke ukjent. Når profeten talte om sin venn, kunne folket lett tenke på Herren, siden profetene sto i et nært fellesskap med ham. Også tonen Jesaja talte i, røpet vel hva det gjaldt.

Til dette kommer at det som fortelles i v. 1 f., umulig kunne ha skjedd; at det er usannsynlig at et menneske ville be hele folket dømme mellom seg og en vingård; og at vennen taler i v. 3 etter at profeten har talt. Til sammen gir v. 1–3 mange antydninger om at vingården og eieren er Israel og Herren.

Vennen ber altså om en dom, og han ber nettopp folket i Juda om å felle den, fordi vingården og eieren bare framstiller Israel og Herren, og fordi Herren vil at Israel skal dømme seg selv skyldig. Profeten lar også en formell rettssak vokse fram av historien; det skyldes i tillegg hans forkjærlighet for tanken om en rettssak mellom Herren og det utakknemlige Israel (1,2 f.18; 3,14; 43,26; jf. Mi 6,1–8).

Denne forkjærligheten henger sammen med at han var svært opptatt av rettferdigheten i Israels rettsliv (se mine *Beiträge*, s. 311 f.); derfor var han også fortrolig med juridiske forestillinger. Riktignok lå tanken om en rettssak også nær, både ut fra selve saken og ut fra 5 Mos 32,1 ff., som ligger til grunn for 5,1 ff.

Profeten lar vennen be folket dømme for at de, når de fordømte vingården, i sitt hjerte skulle fordømme seg selv – uten å vite det sikkert. I en fremmed sak er det lettere å dømme upartisk, for der egen interesse ikke står på spill, har mennesket en levende sans for rett og urett. Hvis de skulle ha dømt direkte om Herren og seg selv, kunne de lett ha protestert mot anklagen (se 1,10 ff.) eller funnet en unnskyldning.

Riktignok måtte oppfordringen gi dem en sterk anelse om at de selv var vingården og ville fordømme seg selv ved å fordømme den. Men de kunne ikke være helt sikre på at saken var deres egen. Samtidig var saken i seg selv så klar at de i hjertet straks måtte gi vingården skylden, og dermed seg selv.

På samme måte lar Natan David fordømme seg selv gjennom en lignelse (2 Sam 12,1 ff.). Og i lignelsen om vingårdsmennene, som bygger på vår, lar Herren fariseerne selv uttale sin straff (Matt 21,40–41).

Israelittene kunne knapt tvile på at de skulle dømme i en sak mellom seg selv og Herren, og slik overlot Herren dommen over seg til de anklagede selv. Så klar var retten på hans side, og så sikker var han, så å si, på sin rett.

«Innbygger»[29] og «mann»[30] står kollektivt, slik flertallsformen «døm»[31] viser (jf. 8,15; 9,9; 22,21; 20,6; Sak 12,7.10 osv.).

[29] **«Innbygger»** josjev / יוֹשֵׁב
[30] **«mann»** isj / אִישׁ
[31] **«døm»** sjiftu / שִׁפְטוּ

Ordene i v. 1a–2 er egentlig vennens, og Jesaja har bare latt ham si dem gjennom seg; derfor kan vennen i v. 4 uten videre vise tilbake til dem.

Vennen sier at han ikke forsømte noe da han anla og stelte vingården – ingenting som kunne forklare det sørgelige resultatet. Det går fram av det han har fortalt i v. 1a–2. Han er altså uten skyld (halvvers a; jf. lignende spørsmål i Mi 6,3; Jer 2,5), og han hadde rett til å vente god frukt. Vingården derimot har båret dårlige druer uten noen grunn og er helt uten unnskyldning (halvvers b).

«Hva var det mer å gjøre»[32] betyr ikke *hva er det ennå å gjøre*, som noen tar det, men *hva var det*, for tiden for å gjøre noe er forbi. Meningen er: *Hva har jeg ikke gjort av alt som var å gjøre*?

På samme måte hører «hvorfor»[33] i halvvers b grammatisk til begge leddene, men logisk bare til det siste: *Hvorfor bar den dårlige druer, da jeg ventet at den skulle bære gode*? (jf. 50,2; 12,1; 65,12; 1 Sam 14,12; 1 Kong 20,36; Job 3,11; 38,34 f.). Hebraisk setter ofte slike setninger side om side der vi ville underordne den ene.

Bo (בּוֹ), «i den», står i stedet for *lo* (לוֹ), «for den». Slik unngikk profeten at ordet støtte sammen med *lo* (לֹא), «ikke», i det korte halvverset.

V. 5 f. *Vennens dom over vingården*. Halvvers a. *Innledning*. De fleste utleggere mener at vennen feller dommen uten at dommerne først har sagt sin mening. Grunnen skal være at de tier: De aner at de selv er vingården, og føler at de ikke kan forsvare seg, men må innrømme sin skyld. (*Etter en utlegger tier de allerede etter oppfordringen i v. 3; etter Hieronymus tier de fordi de ikke vil svare*.)

Men det er ikke rimelig å tro at profeten ventet svar mens han sa fram vennens sang, for han bare framførte den. Og inne i sangen hadde vennen ingen grunn til å la dem tie, for der var de noe annet enn vingården. Vennen feller dommen uten å vente på dommerne fordi det ikke kan være tvil om at de må gi vingården skylden. Oppfordringen til dem er derfor bare en retorisk form, valgt for å få folket til å dømme seg selv i hjertet.

Hva skal jeg gjøre? «Med min vingård»[34]: Vennen har gjort alt han kunne *for* vingården for å få god frukt, men den har likevel båret

[32] **«Hva var det mer å gjøre»** ma-la'asot / מַה־לַּעֲשׂוֹת

[33] **«hvorfor»** maddua' / מַדּוּעַ

[34] **«Med min vingård»** lekarmi / לְכַרְמִי

dårlig frukt. Derfor vil han gjøre noe mer med den – ikke lenger noe *godt for* den, men noe *ondt mot* den, for det er det eneste som står igjen.

Profeten spiller her på den doble betydningen av uttrykket *'asa davar lifloni* (עָשָׂה דְבָר לְפִלֹנִי): *å gjøre noe* godt for *en* (5 Mos 11,5) og *å gjøre noe* ondt mot *en* (1 Mos 19,8; 22,12; 27,45; 31,43; 3 Mos 26,16; 5 Mos 11,3 f.6). «Gjør»[35] uttrykker det som straks skal skje: *jeg står i begrep med å gjøre* (jf. Mi 6,1).

Halvvers b–6b. *Straffene*. Halvvers b. *Den ytre straffen*. «Ta bort»[36] og «rive ned»[37] står i en kort verbform (infinitiv absolutt) i stedet for vanlig framtid. Vennen har allerede sagt at han *vil* gjøre noe, så nå trenger han bare å nevne hva. Denne formen brukes ofte når det allerede er pekt sterkt fram mot handlingen (20,2; 58,6.7; Jos 9,20; Jer 9,24; Sak 14,12).

Noen utleggere mener med urette at formene er objekter for «gjør» og utdyper «det som». Men vi kan neppe si «gjøre rive ned». Infinitiv absolutt gir dessuten et særlig ettertrykk: Den fryktelige handlingen trer skarpt fram.

Vingårdene var dels omgitt av en lav steinmur (*gader* / גֶּדֶר Neh 4,3; 4 Mos 22,24; Ordsp 24,31, jf. v. 30; Sal 80,13; Job 24,11; jf. Mi 7,11; Fork 10,8). Dels var de omgitt av et gjerde (*mesukka* / מְשׂוּכָה) av tornebusker (17,11; Matt 21,33; Ordsp 15,19, jf. Mi 7,4; Vergil, *Georgica* 2,371). Og når eieren var særlig omhyggelig, hadde de begge deler, med gjerdet utenfor muren, slik som her (jf. Hos 2,6).

Også marker var omgitt av steinmurer og gjerder (Ordsp 24,31, jf. v. 30; Job 5,4), og oljehager av murer (Job 24,11). Sir 28,24 taler om et gjerde rundt en eiendom generelt.

Muren og gjerdet skulle holde fe og ville dyr, særlig sjakaler, borte fra vingården (Sal 80,14; Jer 12,10; Høys 2,15; Neh 4,3). Gjerdet kom i tillegg fordi muren alene ikke holdt dyrene ute og lett kunne skades (Neh 4,3).

Muren og gjerdet rundt Israel var Herrens nådige vern (Job 1,10) eller Herren selv (Sal 125,2; jf. Sak 2,9; Jes 26,1). Med denne doble beskyttelsen hadde han i sin kjærlighet gitt folket et fullkomment

[35] **«Gjør»** 'ose / עָשָׂה
[36] **«Ta bort»** haser / הָסַר
[37] **«rive ned»** parots / פָּרַץ

vern. Dyrene som vernet skulle holde borte, var hedningefolkene (Sal 80,14; Jer 12,10, jf. v. 9).

Fra Josva til Ussia hadde Herren til tider vernet Israel kraftig, slik han gjorde i Davids og Salomos tid (2 Sam 7,10; 1 Kong 4,20.24 f.) og like før vårt kapittel ble til (2 Kong 13,5.25; 14,26.27 f.; 2 Krøn 26,5 ff.).

Til andre tider hadde han trukket vernet tilbake og overgitt folket til hedningene – i mange perioder av dommertiden og mellom Rehabeam og Ussia. Men det skjedde aldri helt og for alltid, bare for en tid og til en viss grad; Israels gjerde og mur var aldri blitt tatt bort. Nå vil han trekke vernet helt tilbake for en uendelig lang tid og overgi folket til hedningene.

Redskapene for dette ble de store verdensrikene, som fra nå av skulle tre i stedet for de mindre folkene Herren hittil hadde tuktet Israel med. Sal 80,13 f. taler om oppfyllelsen gjennom assyrerne (Sal 80 hører, som allerede Septuaginta så, til den assyriske tiden), og Sal 89,40 f. og Klag 2,6 om oppfyllelsen gjennom kaldeerne.

«Gjerde»[38] kommer av et verb som betyr «dekke». Det samme verbet ligger bak «løvhytte» (*sukka* / 4,6 ,סֻכָּה) og bak «gjerde» i Klag 2,6. Noen håndskrifter har en annen skrivemåte (*mesukha* / מְשׂוּכָה), av et verb som forekommer i Ordsp 15,19 og Mi 7,4. Men den første skrivemåten er bedre underbygget, og masoretene går uttrykkelig inn for den.

«Så den blir avgnagd»[39]: Uttrykket betyr ofte at noe overgis til en handling (5 Mos 31,17; Esek 30,16). *Bi'er* (בְּעֵר) betyr her ikke «tilintetgjøre» generelt, som i 4,4; 6,13 og 4 Mos 24,22, men, som sammenhengen viser, «beite ned» (se kommentaren til 3,14).

«Nedtråkking»[40] betegner her selve handlingen, slik parallellen viser (jf. «sammenkalling», 4 Mos 10,2; «ødeleggelse», Am 4,11). Jesaja bruker ordet og verbet *ramas* (רָמַס) om fe, billedlig her og bokstavelig i 7,25. Flere ganger bruker han dem også om assyrerne som tråkker Israel ned (10,6; 28,18; 16,4; 28,3). «Så den blir avgnagd» hører også til «rive ned muren», og «så den blir nedtråkket» også til «ta bort gjerdet». 5 Mos 31,17 og 28,49 ff. kan regnes som grunnlaget for denne profetien.

[38] **«Gjerde»** mesukka / מְשׂוּכָה
[39] **«Så den blir avgnagd»** vehaja leva'er / וְהָיָה לְבָעֵר
[40] **«Nedtråkking»** mirmas / מִרְמָס

V. 6. *Den indre straffen*. Den ytre straffen skal følges av en indre straff, som er langt mer ødeleggende og gjør ødeleggelsen fullstendig. «Og jeg vil la den ligge øde»[41]: *Bata* (בָּתָה) kommer trolig av roten *batat* (בָּתַת). Denne roten er sikret ved 7,19, ved målet *bat* (בַּת, v. 10) og ved arabisk *batta*. En rot *bata* forekommer derimot ikke. *Batat* (בָּתַת) kan bety «skjære av, bryte av», som arabisk *batta*, og «gjøre ende på». Av den første betydningen kommer *batta* (בַּתָּה), «bratt sted» (7,19), og av den andre *bata* (בָּתָה), «noe som det er gjort ende på, noe ødelagt».

Noen mener formen *bata* ble valgt for å klinge som *kala* (כָּלָה), «tilintetgjørelse», som har samme mening (jf. uttrykket *'asa khala*, «gjøre ende på», 10,23; 28,22; Nah 1,8; Neh 9,31). Dette er ikke umulig, men en annen forklaring er sikrere: Formen skulle skille denne betydningen fra «bratt sted». Vanligvis forklares ordet med «ødemark», som hos Hieronymus: «jeg vil gjøre den øde».

Uttrykket betyr ikke en fullstendig tilintetgjørelse, slik *'asa khala* oftest gjør (men ikke alltid; se 10,23; jf. Jer 4,27; 5,10; 30,11; 46,28; Neh 9,31). På grunn av Herrens paktstroskap kan Israel ikke ødelegges helt. Det som følger, viser hva ødeleggelsen består i.

«Den skal ikke skjæres»[42]: Ved beskjæringen (*zamar* / זָמַר) fjernes de overflødige rankene, som svekker stammen så den ikke bærer frukt. Men nå skal de ikke lenger fjernes, og vintreet skal vokse ut i bare greiner og blad.

«Og ikke hakkes»[43]: *'Adar* (עָדַר) forekommer ellers bare i 7,25, der også «hakke»[44] står. Columella og andre gamle forfattere om jordbruk viser at ordet betyr å grave opp jorden rundt vintreet så røttene blottes, enten for å lage groper som holder på regnvannet, eller for å rense røttene for ugress som vikler seg inn i dem.

Setningen «men torn og tistel skal skyte opp» står ikke sideordnet med det foregående, men angir en følge: *så den* osv. Det ser vi av skiftet i tid, og av at verbet ikke uttrykker noe vennen gjør. Ugresset kommer av at vingården ikke hakkes, men også av at den ikke beskjæres, for når vingården ikke beskjæres, er det et tegn på at den blir forsømt generelt (jf. Ordsp 24,30 f.).

---

[41] **«Og jeg vil la den ligge øde»** va'asjitehu vata / וַאֲשִׁיתֵהוּ בָתָה

[42] **«Den skal ikke skjæres»** lo jizzamer / לֹא יְזָמֵר

[43] **«Og ikke hakkes»** velo je'ader / וְלֹא יֵעָדֵר

[44] **«hakke»** ma'der / מַעְדֵּר

«Torn og tistel»[45] er et bokstavrim som bare Jesaja bruker (7,23–25; 9,18; 10,17; 27,4; jf. 32,13), mens andre forfattere bruker andre ordpar (1 Mos 3,18; Hos 10,8; Esek 2,6).

Ordene står som objekt fordi hebraisk lar verb for «fylle», «vokse opp i» og lignende ta innholdet som objekt (se kommentaren til 1,11). Helt parallelle steder er 34,13 og Ordsp 24,31.

Vingården skyter opp i torn og tistel – ikke så mye ved at kraften går over i dem, men ved at den blir så dekket av dem at den ikke lenger synes. Dette er mye sterkere enn «på mitt folks jord skyter torner og tistler opp» (32,13, jf. Hos 10,8). Meningen er: Vingården blir helt dekket av torn og tistel.

Brukt på Israel sier halvverset to ting. For det første vil Herren ikke lenger tukte folket med mindre og mildere dommer, og han vil la den strenge tukten i folket forfalle. Med disse midlene hadde han hittil renset de sanne lemmene for deres skrøpeligheter og fjernet de falske. Dette er *beskjæringen*. Joh 15,2 har en lignelse som minner om Jesajas; der brukes «ta bort»[46] om at de falske lemmene fjernes, og «rense»[47] om at de sanne renses.

For det andre vil han ikke lenger gjøre folket mottakelig for Ånden ved kall til omvendelse og farslig tukt. Han vil ikke lenger rense hjertene hos de sanne lemmene for onde tilbøyeligheter, og heller ikke rense folket for «rot som bærer trollbær eller malurt» (5 Mos 29,18, jf. Hebr 12,15), altså hyklere. Dette er *hakkingen* (jf. Jer 4,3; Matt 13,7.22; Mark 4,7.18 f.; Luk 8,7.14; Hebr 6,8).

Følgen blir at folket bare består av onde og skadelige mennesker – av ugudelige. (De onde sammenlignes ofte med torner; se 27,4; 2 Sam 23,6; Mi 7,4; Esek 2,6; Dom 9,14 f.; jf. 33,12; 4 Mos 33,55; Høys 2,2; Nah 1,10; Esek 28,24.) Selv de som før var bedre, blir helt fordervet, og mange synder skyter opp fra hjertet deres. (Også synder framstilles ofte som torner; se Jer 14,4; Matt 13,7.22; Hebr 6,8.)

Kort sagt: Herren vil ta fra Israel profetene og lærerne og dermed sitt formanende ord. Han vil ta fra folket øvrigheten og dermed all ytre tukt (vårt sted er på en måte parallelt med 3,1–3). Og han vil selv slutte å tukte folket som en far.

---

[45] **«Torn og tistel»** sjamir vasjajit / שָׁמִיר וְשַׁיִת

[46] **«ta bort»** airō / αἴρω

[47] **«rense»** kathairō / καθαίρω

Med alt dette hadde han hittil holdt ondskapen tilbake. Men nå vil han overlate folket helt til seg selv, så ondskapen blir fullendt og alle blir onde. Det må igjen føre til tilintetgjørende dommer: brenning med ild (2 Sam 23,6; Hebr 6,8; Jes 33,12; Nah 1,10). Likevel må vi også her holde fast ved dette: På grunn av Herrens paktstroskap kan Israels fordervelse ikke være absolutt. Den kan ikke gjøre det umulig at folket, eller en del av det, til slutt vender om. Uttrykkene her og ellers i kap. 5 ser bare ut som en endelig dom fordi profeten framstiller dommen alene, ikke den bedre tiden som ligger bak den.

Den bedre tiden trer fram i kap. 6 (se 6,13), som utfyller denne profetien, og allerede i kap. 1 og særlig kap. 2–4. En lignende framstilling av dommen alene finner vi i 9,8–10,4.

Halvvers b. Bare Herren har makt over skyene; altså er vennen Herren og vingården Israel. Hittil har profeten bare latt folket ane dette og holdt dem i spenning. Men nå, med det siste, opphøyde penselstrøket i bildet, røper han helt den hemmeligheten som allerede var halvt avslørt, og tar all tvil fra tilhørerne. I det siste penselstrøket kan han tillate seg det, og det har også en stor skjønnhet. Matt 22,13 (jf. v. 1–12) er en parallell, men ikke en fullstendig, for der sies det allerede i begynnelsen at det er en lignelse.

«Befale … at de ikke skal»[48] betyr å befale en å holde seg borte fra en handling, altså forby den. Det ligger et ettertrykk på «regn»[49]: «*overhodet* ikke regne».

Med regnet fra himmelen kan det ikke menes noe annet enn Den Hellige Ånd. Se 32,15: «*inntil Ånden blir utøst over oss fra det høye*» 44,3: «*For jeg vil øse vann over det tørste og strømmer over det tørre. Jeg vil utgyte min Ånd over din ætt*» og Joel 3,1, jf. 2,23. Herren hadde lagt sin Ånd midt i Israel (63,11), og med Ånden hadde han fra Moses av utrustet profeter, dommere, konger og vise menn (4 Mos 11,17.25 ff.).

Oppfyllelsen *begynte* da Herren ga Israel nesten bare ugudelige konger: Akas, Manasse, Amon, Joahas, Jojakim, Jojakin og Sidkia. Deres dårlige styre fordervet folket. Straffen ble mye tyngre ved at også prestene ble fordervet (se mange steder hos Jeremia), og delvis også profetene: de mange falske profetene i tiden før eksilet (se de samme stedene og Esek 13).

[48] **«Befale … at de ikke skal»** tsivva … min / צִוָּה מִן

[49] **«regn»** matar / מָטָר

Oppfyllelsen *fortsatte* da Nebukadnesar ødela Jerusalem og gjorde ende på kongedømmet og staten. Folket gikk i oppløsning, og det økte fordervelsen. Etter eksilet fortsatte oppfyllelsen ved at profetien og all meddelelse av Ånden opphørte i århundrer, så det kom en tid der folket var forlatt av Gud.

Så åpenbarte Herren seg enda en gang for folket, uendelig herligere enn før: i Kristus, i hans apostler og i hans forløper. Men folket forkastet dem, og da ble oppfyllelsen *fullendt*: All profeti og all meddelelse av Ånden opphørte blant israelittene for en uendelig lang tid. Både prestedømmet og det siste som var igjen av en statsordning, ble tatt fra dem i årtusener, og Gud forlot dem helt.

Allerede på Esekiels tid var Herrens vingård så forvillet at selv de beste israelittene, de som var ført bort med Jojakin til Mesopotamia, kunne kalles torner og tistler (Esek 2,6).

V. 7. *Forklaringen*. «For»[50] betyr *for*, ikke «men nå» eller «likevel», slik noen mener. Ordet begrunner ikke hvorfor vennen kunne si at han ville forby skyene å regne, slik andre mener; da skulle vi ventet: *for min venn er Herren, hærskarenes Gud*. Det begrunner heller ikke bare straffene i v. 5 f. eller den ugunstige skildringen av vingården, eller bare at profeten bruker en så streng lignelse om Israel.

I alle disse tilfellene ville bare halvvers b begrunne noe, men tydeligvis skal også halvvers a gjøre det. Ordet begrunner *hele lignelsen*: hvorfor Jesaja har fortalt folket om en venn av seg og hans vingård, og om vennens omsorg for den.

Profeten har fortalt lignelsen i v. 1–6 fordi det finnes en virkelighet som i alt svarer til den, og som angår tilhørerne selv: De er den utakknemlige vingården. Straffene i v. 5 f. blir ikke uttrykkelig begrunnet i v. 7, for halvvers b blir stående ved Israels synd. Men de er likevel begrunnet, for den synden som refses her, kan ikke bli stående ustraffet; den bærer straffen i seg. Ki brukes på samme måte i Job 6,21.

Er «Herrens, hærskarenes Guds vingård» subjekt og «Israels hus»[51] utsagnsledd, eller omvendt? I det siste tilfellet ville Jesaja begrunne lignelsen slik: Israel, som er ment med vingården, er en vingård, og den tilhører Herren. Dette ville han da regne enten som allment

[50] **«For»** ki / כִּי

[51] **«Israels hus»** bet jisra'el / בֵּית יִשְׂרָאֵל

kjent, slik han gjør i 3,14, eller som noe selvsagt, fordi Israel så sterkt ligner en vingård.

I det første tilfellet, som vi hittil har forutsatt, begrunner han lignelsen slik: Det finnes i virkeligheten en åndelig vingård og en eier, og med dem er det slik lignelsen sier. Egentlig skulle vi ventet: *for min venn er Herren, og hans vingård er Israels hus*. Men siden tilhørerne fra v. 6b allerede visste at vennen var Herren, kan han si direkte: *for Herrens, hærskarenes Guds vingård er Israels hus*.

Vi foretrekker denne forklaringen som den enkleste og mest naturlige. Riktignok taler ordstillingen for den andre forklaringen, for i slike setninger setter hebraisk gjerne utsagnsleddet først fordi trykket ligger der (9,15; 2 Sam 12,7; men jf. Matt 13,20–23). Profeten har valgt gudsnavnet «Herren, hærskarenes Gud» fordi Herren i v. 6b trådte fram som naturens allmektige Herre.

«Israels hus» er ikke *tistammeriket*, som en eldre utlegger mener, og heller ikke bare *Juda*, som andre mener. Det er *hele Israel*. Men når profeten sier at Herrens vingård er Israels hus, tenker han på at den dermed også er Juda, siden Juda hører til Israel og er Israel. Derimot anvender han ikke tanken på tistammeriket eller på hele Israel, for i v. 1–6 har han ikke tenkt på deres fordervelse og kommende straff.

Uttrykket gjelder ikke tistammeriket (jf. 11,12), for i kap. 1–6 har profeten bare Juda og Jerusalem for øye; først fra kap. 7 taler han også om Nordriket. Det betyr heller ikke bare Juda. Det viser selve uttrykket, og dessuten var ikke bare Juda, men hele Israel Herrens vingård. Også i 3,14 er «vingården» ikke uten videre Juda, men Israel i *Juda*.

Men i tanken har Jesaja bare brukt ordene på Juda; det ser vi av at han i kap. 1–6 bare taler til og om Juda. Bare slik kan vi også forklare at Herren i v. 3 bare ber folket i Juda om å dømme.

Nå framhever han uttrykkelig den delen av folket han tenkte på i første ledd. «Hans kjæreste plantning»[52] er ikke den plantingen han *ville* glede seg over, som noen mener, men den som virkelig gledet ham. Den gledet ham ikke ved sin framferd, men fordi han elsket den – den var *hans yndlingsplanting* – og fordi han hadde håp for den.

[52] **«Hans kjæreste plantning»** neta' sja'asju'av / נְטַע שַׁעֲשׁוּעָיו

«Plantning»[53] brukes om en vingårdsplanting også i 17,10 (jf. Mi 1,6; Israel i 60,21; 61,3), og ordet viser tilbake til «og plantet edle vintrær i den» i v. 2.

Sja'asju'im (שַׁעֲשׁוּעִים) kommer av et verb som betyr «stryke med hånden, kjærtegne» (11,8) og betyr *det å bli kjærtegnet*, *gledet* ordet peker tilbake på Herrens omsorgsfulle arbeid med vingården i v. 2a.

Halvvers b. Ordet *mispach* (מִשְׁפָּח), «blodsutgytelse». Både jødiske og eldre kristne utleggere knytter ordet til «skurv» (3,17) og forstår det som *utslett*, *spedalskhet*: enten en tung plage for de fattige og svake eller den verste åndelige urenhet. Nesten alle nyere utleggere forstår det derimot som *blodsutgytelse*, ut fra arabisk *safacha*, «utgyte» vann eller blod, og hebraisk *sjafakh* (שָׁפַךְ), «utgyte» blod (1 Mos 9,6).

Denne betydningen gir utvilsomt en bedre motsetning til *misjpat* (מִשְׁפָּט), «rett». Den støttes også av 1,15.21 og 4,4. Disse stedene viser at Jesaja i kap. 1–6 stadig har mord for øye, og der settes også mord og rett opp mot hverandre (jf. 1,15b med v. 16 f.; slutten av 1,21 med ordene foran; 4,4 med 3,14 f.). (*Rasji forstår ordet som å legge synd til synd, jf. 30,1; Delitzsch som utslett eller sammensvergelse. Septuaginta har* anomia («*lovløshet*»), *Vulgata* iniquitas («*urett*»).)

Tse'aqa (צְעָקָה), «skrik», er ropet fra dem som undertrykkes med vold (2 Mos 22,23.27; Job 19,7; 34,28; 1 Mos 18,20; 19,13; jf. 4,2). *Misjpat* og *mispach*, *tsedaqa* («rettferdighet») og *tse'aqa* danner et herlig ordspill, som kan gjengis slik på tysk: «*Und er hoffte auf Schlichtung und siehe da Schlachtung, auf Rechtsspruch und siehe da Rechtsbruch*» («Og han ventet forlik, og se, slakting; rettsavgjørelse, og se, rettsbrudd»). Likheten i lyd gjør motsetningen enda skarpere.

Rett og rettferdighet er de gode druene; blodsutgytelse og skrik er de ville druene som v. 2b taler om. Som i kap. 1 står rett og rettferdighet for alle dyder. Profeten nevner nettopp dem fordi blikket hans var rettet mot dem, som vi så ovenfor.

[53] **«Plantning»** neta' / נָטַע

Annen del. Annen strofe. V. 8–10. De grådiges straff

V. 8–10. *Ve over dem som legger hus til hus*
V. 8. «*Ve dere som legger hus til hus og mark til mark, til det ikke er mer plass igjen, så dere blir boende alene i landet.*» (Caspari: «Ve dem som …» og «… og det er kommet så langt at dere alene bor midt i landet!») V. 9. «*I mine ører lyder det fra Herren, hærskarenes Gud: Sannelig, mange hus skal bli øde, store og gode hus skal stå tomme.*» (Caspari: «I mine ører [har] Herren, hærskarenes Gud, [åpenbart seg] …») V. 10. «*For en vingård på ti dagers plogland skal gi en bat, og en homer såkorn skal gi en efa.*» (Caspari: «For et stykke vingårdsland så stort som ti par okser pløyer på én dag …»)

Strofen slutter seg nøye til v. 7b, der profeten har refset urett, mord og undertrykkelse som hovedeksempel på de dårlige fruktene. Nå kommer den første synden han truer med straff for: at grådige rikmenn, hjulpet av urettferdige dommere, plyndrer de svake og hjelpeløse.

Strofen har to deler. Først kommer veropet over de grådige, med en skildring av synden (v. 8). Så begrunnes og utfoldes veropet: Profeten forkynner den straffen som svarer til synden, slik Herren har åpenbart den for ham (v. 9–10).

Straffen er dobbel: Husene skal bli tomme fordi de som bor der, dels dør, dels må forlate dem. Og vingårdene og åkrene skal gi svært lite fordi fiender herjer dem. Den første straffen svarer til synden i «legger hus til hus», den andre til synden i «legger mark til mark». Og den første straffen følger av den andre: Den dårlige høsten fører til hungersnød, og husene blir tomme.

«Ve»[54] i v. 8 er her og i hele kapitlet et truende utrop (se kommentaren til 1,4). Jesaja taler ikke til, men om dem han truer: ikke «dere som …», men «de som». Først i versets siste ledd tiltaler han dem direkte, fordi talen der blir mer livlig.

Den som er harm på en annen for hans opprørende framferd, taler gjerne *om* ham i stedet for *til* ham, som vi så ved 1,4 (se ovenfor). Etter veropet nevner profeten straks dem det gjelder, og skildrer synden deres; det heter egentlig ikke *Ve dem som*, men *Ve! de som*. Først hos

[54] **«Ve»** hoj / הוֹי

senere forfattere står *hoj* med preposisjon og den som trues (Jer 48,1; 50,27 f.; Esek 13,3.18). Med *oj* (אוֹי) er det annerledes (3,11).

Egentlig står det: *som lar hus støte inntil hus*. Drevet av et umettelig begjær skaffer de seg det ene huset etter det andre, til de eier hele rekker, hele gater.

«Legger mark til mark»[55]: *som lar mark nærme seg mark, så de grenser til hverandre*. Verbet står her med «i»[56] i stedet for det vanlige «til» fordi også tanken om at markene berører hverandre skal uttrykkes (jf. Dom 19,13; Sal 91,10).

Det sies ikke direkte at de skaffer seg husene og markene med urett, ved vold eller svik, men versets sluttord antyder det. Vi må først og fremst tenke oss at de som blir frarøvet eiendommen, er svake og hjelpeløse (enker, farløse, fattige), men også folk som er mindre rike og ansette enn de grådige.

Det truende «ve» krever ikke i seg selv at midlene var urettferdige. Også den som skaffet seg mange eiendommer på rettferdig vis, syndet hvis det sprang ut av begjær etter rikdom, for det stred mot ånden i Moseloven.

Marker og gårder på landet kunne ikke selges for alltid, bare fram til jubelåret, da eieren fikk dem tilbake (3 Mos 25,8–17.23.28.31). Før den tid kunne den som hadde solgt av fattigdom, eller en slektning, når som helst løse dem inn (3 Mos 25,25–27). Hus i byer med mur kunne løses inn i løpet av det første året (3 Mos 25,29).

Lovens hensikt var at jorden skulle være og forbli så jevnt fordelt som mulig blant familiene i Israel, slik at det ikke skulle finnes stor rikdom og stor fattigdom blant Guds folk.

Likevel står «ve» med langt større rett når det gjelder grådige som tar nestens eiendom med urett. Ellers i kapitlet er det også store og grove syndere som trues med «ve». Og et sterkt begjær etter eiendom fører nesten alltid til at urettferdige midler tas i bruk.

De rike som refses her, brøt det niende og det tiende budet og også det sjuende, og de syndet på tre måter. For det første hopet de eiendom på eiendom.

For det andre beholdt de for alltid det de hadde kjøpt. Enten nektet de å la de tidligere eierne eller slektningene deres løse det inn, og de

[55] **«Legger mark til mark»** sade vesade jaqrivu / שָׂדֶה בְשָׂדֶה יַקְרִיבוּ

[56] **«i»** be / בְּ

ville ikke gi det tilbake i jubelåret (mot lovene i 3 Mos 25, som altså ikke ble holdt). Eller de kjøpte det straks for alltid. For det tredje skaffet de seg eiendom med vold og svik. (*Lovene ble like lite holdt som loven om at en hebraisk trell skulle settes fri i det sjuende året*, 2 Mos 21,2; *se Jer 34,13 f. Jf. 2 Krøn 36,21, som antyder at loven om sabbatsåret ikke ble holdt.*)

Profeten har sine grunner til å nevne nettopp *hus* og *marker*. For det første var de den viktigste eiendommen de svake hadde, og hele livet deres hang på dem. For det andre var de en særlig gave fra Herren, som hadde latt landet bli fordelt blant israelittene. For det tredje egnet de seg best som eksempel på all eiendom, siden de var den viktigste eiendommen; og slik er de tydeligvis ment her.

Akab, som tok Nabots vingård, er et eksempel på å skaffe seg eiendom med falsk anklage og mord (1 Kong 21). En parallell til vårt sted er Mi 2,2 (jf. Mark 12,40; Luk 20,47; Matt 23,14); hos de klassiske forfatterne finner vi Horats, *Satirer* 1,6,8 f., og Seneca, *Brev* 90,39.

«Til det ikke er mer plass»[57] betyr: til det ikke er plass igjen for andre (se versets siste ledd). Disse andre må nå leve et så elendig liv som Job 24,5–8 skildrer (jf. Neh 5,1–8).

«Og dere alene bor» (*vehusjavtem* / וְהוּשַׁבְתֶּם NB: «så dere blir boende alene»): egentlig *og dere er blitt bosatt*, det vil si: bosatt av urettferdige dommere. De dere har frarøvet, vil føre sak mot dere, men dommerne avviser dem eller gir dere rett, fordi de er bestukket eller fordi dere har makt og anseelse (v. 23; 1,17.23; 10,1 f.; Mi 3,11).

Ordene kan også forklares som *dere har bosatt dere* selv, altså: Ved vold og renker har dere tilranet dere hele landet. Det beste er å forene begge forklaringene.

Forklaringen *og dere vil bli tvunget til å bo alene* er feil. Meningen er ikke at de skal være landets eneste innbyggere, men de eneste som eier jord, mens de tidligere eierne vandrer i elendighet i ødemarken eller er blitt slaver og tjenere for de grådige (Job 24,5–8; Neh 5,5–8). Dessuten er det først de neste versene som taler om straffen.

Husjavtem står for øvrig i framtidig fortid (futurum eksaktum): «og dere vil være blitt bosatt». Tilstanden er ennå ikke nådd, men den er

[57] **«Til det ikke er mer plass»** 'ad efes maqom / עַד אֶפֶס מָקוֹם

målet for strevet deres og vil til slutt komme. «Midt i landet»[58] maler hvor ensomme de blir som jordeiere.

I v. 9 er profeten opprørt over de rikes umettelige begjær etter eiendom – et begjær som fører til undertrykkelse i tusen former. Mens han skildret begjæret, så han hvor avskyelig og straffverdig det er. Nå løfter han derfor røsten for å forkynne straffen, så høytidelig og kraftfullt som mulig.

Flere ting gir talen denne høytidelige kraften. For det første innleder profeten dommen høytidelig og lar Herren selv uttale den. For det andre sverger Herren ved sitt hellige vesen eller sitt liv at straffen skal ramme de grådige. Halvvers b må i tanken utfylles slik: ellers er jeg ikke den hellige Gud (Am 4,2; Sal 89,36), eller: ellers lever jeg ikke (4 Mos 14,21.28; 5 Mos 32,40). For det tredje innleder Jesaja med å si at Herren har gitt ham en åpenbaring, men utelater verbet, så innledningsordene får noe hemmelighetsfullt og skremmende over seg.

Jesaja bruker formelen i halvvers a ellers bare på det store og alvorlige stedet 22,14, der vi finner verbet som her må underforstås: *nigla* (נִגְלָה), «han har åpenbart seg». Også der taler Herren selv og sverger med «sannelig»[59] at han vil straffe (jf. 4 Mos 14,21–23).

«I mine ører»[60] betyr at jeg hørte det. Med verb for å si betyr uttrykket at noe sies slik at den det gjelder, hører det, enten det sies til ham (1 Mos 44,18; Jer 26,15 og ofte) eller til andre (1 Mos 23,10.16; Job 33,8 og ofte).

Her gjelder uten tvil det første, for Herren pleier å tale til profetene. Likevel er det ikke utenkelig at profeten hørte Herren si ordene til engler eller til seg selv (6,8).

Verbet kunne falle bort (jf. 1 Kong 22,36; 2 Sam 23,17; Hos 8,1) fordi uttrykket så ofte står med verb for å si, og fordi sammenhengen viste hva som var ment. (I stedet for «åpenbart seg» kan vi også tenke oss «talte» eller «sa».)

Noen forklarer ordene annerledes: *I mine ører var Herren, hærskarenes Gud*, ved at han åpenbarte seg der med sitt ord (22,14; 1 Sam 3,21; jf. 1 Sam 3,7; Dan 10,1). Dette er retorisk enklere, men uttrykket «Herren *er* i ens ører» er helt uvanlig, selv om det på en måte slutter seg til 22,14.

[58] **«Midt i landet»** beqerev ha'arets / בְּקֶרֶב הָאָרֶץ
[59] **«sannelig»** im lo / אִם לֹא
[60] **«I mine ører»** be'oznaj / בְּאָזְנָי

Ordet «ører» har her en form som vanligvis står ved en sterkere pause enn aksenten tilsier (jf. 14,27; 22,14; 24,10; Am 3,8; Sal 45,2; Job 9,20 f.; 17,1). Det var mulig fordi «Herren, hærskarenes Gud» ikke er subjekt til «i mine ører», men står til verbet som må underforstås: i mine ører har han åpenbart seg, Herren, hærskarenes Gud.

Grunnen er vel at «i mine ører» har ettertrykk og måtte skilles klart fra det som følger; ingen skulle fristes til å lese «i ørene til Herren, hærskarenes Gud».

Ørene er de åndelige ørene, og Herrens tale er en tale uten ytre lyd, som bare profeten hører: en hemmelig tale. Derfor kalles Guds åpenbaringer til profetene så ofte Herrens «utsagn» (*ne'um* / נְאֻם se kommentaren til 1,24). Herren omgikkes profetene på en måte som var skjult for menneskers ører og øyne. Han åpenbarte sine hemmelige rådslutninger for sine tjenere profetene (Am 3,7), så både måten og innholdet var hemmelig. Men tanken om en hemmelig tale ligger ikke i selve uttrykket «i mine ører», som stedene med verb for å si viser.

Halvvers b. Halvverset uttaler en straff som svarer nøyaktig til synden i «legger hus til hus» (v. 8). Først i neste vers får vi vite hvordan husene skal bli øde: Eierne skal dels dø av sult, dels bli tvunget av sulten til å forlate landet. Slik får de ikke lenge glede av husene de har skaffet seg ved de skammeligste gjerninger.

Profeten setter husene i forgrunnen og venter med å si hvordan de blir øde, fordi han vil at straffen skal svare treffende til synden. De har tømt husene ved å drive andre ut for selv å bo der, og nå skal de samme husene tømmes ved at de selv drives ut, så husene blir stående øde og tomme.

«Mange»[61] betyr ikke *store*, for størrelsen nevnes for seg i neste ledd. Det betyr heller ikke *vidstrakte* den forklaringen er kunstig og strider mot ordlyden. Og det betyr ikke *de mange*, men *mange*. Ordet sier at dommen skal være svært omfattende, og etter profetens mening allmenn (*alle* er også *mange*).

Profeten forkynner ikke dommen over de grådige direkte, men indirekte, gjennom en allmenn dom. Slik blir dommen enda sikrere for dem, og profetien får mer kraft og storhet. Han sier *mange* i stedet

[61] **«Mange»** rabbim / רַבִּים

for *alle* for at halvverset skal svare til «legger hus til hus» i v. 8: *Mange* hus har de skaffet seg med urett, *mange* skal derfor bli øde.

Når alle husene blir øde, blir også husene til de grådige stormennene det, siden de eide de fleste. Slik skal framfor alt stormennene enten dø eller tvinges til å forlate landet (jf. v. 13 f.).

«Øde»[62] forklares ved «skal stå tomme» og betyr et sted som ligger stivnet og ensformig, uten bevegelse og liv (13,9; 24,12; Jer 46,19; 48,9; jf. 6,11). Andre steder betyr uttrykket å «bli til forferdelse» for andre (5 Mos 28,37; Mi 6,16; Jer 19,8; 2 Krøn 30,7). «Til øde» står med ettertrykk først.

Store og gode: slike var nettopp de rike grådiges hus. «Skal stå tomme»[63]: Den doble nektelsen forsterker: *helt uten* beboere. Oversettelsen «av mangel på beboere» er feil. Paralleller er 6,11 og Am 3,15 (jf. Am 5,11).

I v. 10 forklarer profeten hvordan husene i landet kan bli øde og folketomme, og føyer dermed en ny straff til den i v. 9. Mens straffen i v. 9 svarer til synden i «legger hus til hus» (v. 8), svarer straffen her til synden i «legger mark til mark».

De grådige som har røvet åkrene og vingårdene til sine landsmenn, skal ikke nyte frukten av dem. Sult skal tømme husene, dels ved at folk dør i massevis, dels ved at de i massevis må forlate landet. Hungersnøden kommer av at landet bærer svært lite frukt.

Profeten sier ikke hvorfor det blir slik. Verbet «gi»[64] peker helst mot at jorden blir ufruktbar, men det kan også passe på at åkrene blir herjet. Noen tenker på herjing, mens de fleste tenker på ufruktbarhet. (*Én av dem tenker riktignok på en ufruktbarhet som følger av herjingen, og ser oppfyllelsen i den ødslighet som har preget Israels land siden Titus' og Hadrians tid.*)

For herjing taler for det første at alle de andre truslene i kapitlet gjelder en fiendtlig invasjon (v. 13 f.25.26 ff.). For det andre, og viktigst, taler forholdet mellom straffene i v. 25 og 26 ff. og straffene i v. 9 f. og 13–17 (se ovenfor). Dette forholdet tyder på at profeten i denne profetien bare forkynner straffer som henger sammen med fiendtlige invasjoner. (Riktignok truer 3,17 med en straff som ikke følger av

[62] **«Øde»** sjamma / שְׁמָה

[63] **«Skal stå tomme»** me'en josjev / מֵאֵין יוֹשֵׁב, egentlig «uten noen som bor i dem»

[64] **«gi»** 'asa / עָשָׂה

invasjonen som ellers forkynnes i kap. 2–4.) Til dette kommer parallellsteder som 7,18–25 og 1,7.

For ufruktbarhet taler derimot ordet *'asa*, og dessuten at verset da begrunner straffen i v. 9 fullt ut. Hvis vi forstår det om herjing, må vi selv legge til årsaken til at markene bærer så lite. Ufruktbarhetsforklaringen er altså enklere. Med den gjentar profeten Mose-truslene i 3 Mos 26,19 og 5 Mos 28,16–18.23 f.38–40.42, mens han med herjingsforklaringen gjentar truslene i 3 Mos 26,16 og 5 Mos 28,30, særlig 28,51.

Når det gjelder oppfyllelsen, måtte vi med herjingsforklaringen tenke på herjingene som syrerne, assyrerne, kaldeerne, romerne og andre påførte Judea, og på hungersnøden som må ha fulgt hver av dem.

Med ufruktbarhetsforklaringen måtte vi tenke på dårlige høster, og særlig på den påfallende og svært gamle ufruktbarheten i Israels land i dag. Men denne ufruktbarheten er selv en følge av de samme herjingene: av den store folkeminskningen og av den elendige politiske tilstanden for dem som ble igjen. Og den har igjen ført til enda større folkeminskning.

En utlegger ser ufruktbarheten delvis som en naturlig følge av at de grådige rike legger under seg all jord: De fattige må forlate landet, det blir mangel på arbeidsfolk, jorden blir dårlig dyrket, og høstene slår feil. Noe slikt kunne nok skje, og det kunne også ses som en guddommelig straff. Men profeten tenker neppe på denne naturlige virkningen av synden; han har bare Herrens frie, suverene straffer for øye.

Selv med ufruktbarhetsforklaringen kan vi altså ikke helt unnvære herjingsforklaringen når vi spør etter oppfyllelsen.

«Plogland»[65] kommer av *tsamad* (צָמַד), «binde sammen», og betyr «et par sammenspente trekkdyr». Med genitiv av en åker (1 Sam 14,14) eller en vingård (som her) betyr ordet det stykket land et par okser kan pløye på én dag (Varro, *Om jordbruket* 1,10,1). Her er ordet brukt i overført betydning, for etter v. 2 ble vingårdene gravd om, ikke pløyd.

«Bat»[66] er et væskemål på 72 romerske *sextarii* (Josefus, *Jødiske antikviteter* 8,2,3), en tiendedel av en homer (*chomer* / חֹמֶר). Om etymologien, se til v. 6a. Ordet «én»[67] framhever hvor lite vingårdene

[65] **«Plogland»** tsemed / צֶמֶד
[66] **«Bat»** bat / בַּת
[67] **«én»** achat / אַחַת

skal gi. Vinmangelen kan begrunne hungersnøden, for vi kan ikke tenke oss at vingårdene herjes så de nesten ikke bærer frukt, uten at også åkrene ødelegges (jf. «men torn og tistel skal skyte opp» i v. 6). Se også Klag 2,12.

Vingårdene og markene står for alt som bærer spiselig frukt, slik vinen og brødet står for alle næringsmidler. I v. 8 er det ikke noe som svarer til vingårdene. Men de hører til samme slag som markene der, og markene er bare et eksempel på all jordeiendom. Vingårdene nevnes først fordi de er den edleste eiendommen. Når Israels vingårder ødelegges, straffes synden til vingården Israel på en særegen måte (jf. 7,23 ff.).

Halvvers b. «Såkorn»[68] er her kornsæd; korn er hovedføden for mennesket og kalles derfor sæd framfor alt annet. Ordet står løst foran: *og utsæd – en homer* av den. «Homer» og «efa»[69] er mål for tørre varer. En efa er en tiendedel av en homer og svarer til en bat. Markene skal altså bare gi en tiendedel av utsæden. Også i halvvers a står *ti* og *én* mot hverandre.

En kor (*kor* / כֹּר) er lik en homer (Esek 45,14) og rommer etter Josefus (*Jødiske antikviteter* 15,9,2) 10 attiske *medimnoi*, så en efa blir én *medimnos*, omtrent én skjeppe. En efa var tre sea (*se'a* / סְאָה) (jf. 2 Mos 16,36 med 1 Mos 18,6 i Septuaginta), og tre sea gikk med til én baking (1 Mos 18,6; Dom 6,19; Matt 13,33). Av ti skjepper utsæd skulle de altså høste nok til å bake én eneste gang (jf. 3 Mos 26,26).

V. 11–17. Tredje strofe. Veropet over de nytelsessyke, fråtserne

V. 11–17. *Ve over drikkelagene som ikke ser Herrens verk*

V. 11: «*Ve dem som står tidlig opp om morgenen og jager etter sterk drikk, som sitter langt utover kvelden, glødende av vin!*» V. 12: «*Sitar og harpe, tamburin og fløyte og vin har de i sine drikkelag. Men Herrens verk ser de ikke. De har ikke øye for hans henders gjerning.*» (Caspari: «Og av sitar og harpe, tromme og fløyte og vin består drikkelaget deres.») V. 13: «*Derfor blir mitt folk bortført uforvarende. Folkets stormenn lider sult, og mengden brenner av tørst.*» (Caspari: «… og dets edle er sultens

[68] **«Såkorn»** zera' / זֶרַע

[69] **«efa»** efa / אֵיפָה

menn, og dets larmende hop forsmekter av tørst.») V. 14: «*Derfor blir dødsriket enda mer grådig og spiler sin munn vidt opp. Og ned farer både folkets stormenn og hele mengden som bråker og ler.*» (Caspari: «Derfor gjør dødsriket sitt grådige svelg vidt og spiler opp sin munn uten mål, og ned farer dets herlige menn og dets larmende sverm og dets buldrende hop og alt som jubler i det.») V. 15: «*Og mennesket blir bøyd, og mannen ydmyket, og de overmodiges øyne blir ydmyket.*» V. 16: «*Men høy blir Herren, hærskarenes Gud, ved dommen. Og Den Hellige Gud viser seg hellig ved rettferdighet.*» V. 17: «*Lam skal beite der som på sin egen mark, og de rikes jord blir lagt øde og fortært av fremmede.*» (Caspari: «… og de fetes ruiner fortærer fremmede.»)

De havesyke hadde samlet seg rikdom, og rikdommen avlet det den pleier å avle: overdådighet, fråtsing og drikkegilder. Det var vel delvis også for dette de hadde skaffet seg så mange eiendommer. Derfor følger veropet over fråtserne rett etter veropet over de havesyke.

De havesyke og de nytelsessyke er i det vesentlige de samme personene; det viser nettopp den indre sammenhengen mellom de to syndene. Veropene i kapitlet retter seg heller ikke ellers mot ulike grupper, men mot de samme menneskene: de store i Juda, og særlig i Jerusalem.

Også denne strofen har to hoveddeler: Den første er veropet med en skildring av synden (v. 11–12), mens den andre begrunner og utvikler veropet (v. 13–17) ved å forkynne de straffedommene som svarer til synden.

Den første delen skildrer en dobbel synd: fråtsingen (v. 11–12a) og den likegyldigheten for den kommende dommen som fråtsingen fører med seg (v. 12b). Det er refsingen av fråtsingen som er det særegne ved strofen. Profeten beskriver den først som en jakt etter sterk drikk som legger beslag på hele dagen, fra morgen til kveld (v. 11). Så skildrer han gjestebudene der dette foregår, og antyder samtidig andre sanselige nytelser som hører med, ja et liv som helt er gitt over til sanselig nytelse (v. 12a).

I den andre delen kan vi skille mellom straffene (v. 13.14.17) og følgene av dem (v. 15–16). Straffene svarer nøyaktig til synden, etter gjengjeldelsens rett, og de er tre:

1. Fråtserne skal forsmekte av sult og tørst. Sammen med resten av folket skal de føres til et fremmed land, helt uten å ane det,

fordi de nektet å se uværet som trakk opp. Sulten og tørsten skal ramme dem på veien og i landet der. Slik blir overflod straffet med mangel (v. 13).

2. De som slukte store mengder vin, skal selv i store mengder slukes av dødsriket: Slukerne skal slukes (v. 14; jf. 33,1).
3. Før beitet de av eiendommene sine som fete værer; etter deres død skal eiendommene ligge øde og avbeites av fremmede gjeteres buskap (v. 17).

Kort sagt: De skal ikke lenger ha noe å fortære, men selv fortæres, og eiendommene deres med dem. Synden var å nyte og fortære. Derfor består straffen også i å fortære. Å *fortære* er strofens grunnbegrep, og det passer godt at strofens siste ord er «fortærer»[70].

Bak alle tre straffene ligger én felles straff: fiendtlige invasjoner. For det første fører invasjonene til bortførelse og fangenskap. Det er invasjonenes siste og høyeste følge, og gjennom den rammer den første straffen fråtserne. For det andre fører de til at folk dør i mengder, for det meste før fangenskapet. For det tredje fører de til at alle eiendommene i landet blir ødelagt. Fordi eierne er døde eller bortført, tar fremmede nomader de herreløse eiendommene i bruk. Denne tredje straffen går parallelt med straffen i v. 13.

Straffen har to *følger*. Den ene rammer fråtserne og er selv en *straff*: De blir ydmyket og fornedret (v. 15). Den andre gjelder Herren: Han blir opphøyet og åpenbart som den Hellige (v. 16). Begge følger av samme dom og hører sammen, så den ene alltid er motstykket til den andre.

Når profeten viser disse følgene, avdekker han samtidig roten til fråtsingen og den åndelige blindheten som hører med, nemlig hovmodet. Han peker også på den ringeakten for Gud som følger med disse syndene. Slik er v. 15 f. indirekte også en refselse.

Vi skulle ventet at profeten viste virkningen av dommen etter at han hadde talt om hele dommen, altså etter v. 17. I stedet setter han den mellom andre og tredje straff. Grunnen er at straffene i v. 13 og 14, som rammer fråtserne selv, er hovedstraffene. Det gjelder særlig straffen i v. 14, og derfor følger virkningene straks etter den. Vers 17

[70] **«fortærer»** jokhelu / יֹאכְלוּ

kan ses som et slags tillegg til strofen – eller rettere: v. 15 f. kan ses som en parentes.

I avsnittet om profetiens innhold (se ovenfor) har vi allerede antydet at v. 17 viser tilbake til strofen i v. 8–10. Fordi v. 17 også straffer synden i v. 8, binder verset på en måte de to strofene sammen. De henger allerede sammen gjennom slektskapet mellom havesyke og nytelsessyke. Strofen består altså av tre ganger to vers og et sjuende vers (2, 2, 2, 1).

De to setningene *sjekhar jirdofu* (שֵׁכָר יִרְדֹּפוּ, «sterk drikk jager de etter») og *jajin jadliqem* (יַיִן יְדַלִּיקֵם, «vin gjør dem glødende») i v. 11 er underordnede tilstandssetninger; det ser vi allerede av at «og» mangler. Den første betyr *jagende etter sterk drikk*. Det kan forstås slik at de jager allerede mens de står opp, eller slik at de straks vil jage; den første forklaringen ville likevel gjøre tanken noe overdrevet. (*Vi kunne også forstå «for å jage», men den parallelle tilstandssetningen taler for en av de to andre.*)

Den andre setningen betyr: *som sitter langt utover kvelden, glødende av vin*. Denne tilstandssetningen har et annet subjekt enn hovedsetningen: Det som er subjekt i hovedsetningen, er objekt her. På norsk gjengir vi gjerne den hebraiske hovedsetningen som en adverbiell bestemmelse: de som tidlig om morgenen jager.

Imperfektum står i begge setningene i stedet for partisipp (jf. Hos 6,4; 13,3), fordi «sterk drikk»[71] og «vin»[72] er satt foran verbet for ettertrykkets skyld. I halvvers b kommer det i tillegg til at tilstandssetningen har et annet subjekt enn hovedsetningen.

«Som står tidlig opp om morgenen»[73]: *hisjkim* (הַשְׁכִּים) betyr i seg selv *stå opp om morgenen* (2 Sam 15,2). Når «om morgenen» likevel føyes til, er det vel for å framheve *tidlig* ekstra sterkt. Om «sterk drikk», se til v. 22.

«Jage etter»[74] uttrykker deres heftige begjær, deres brennende tørst etter vin (jf. 1,23). I Israel var det foraktelig å drikke vin allerede om morgenen, fordi det viste at en var gitt over til drikk. Fork 10,16 f. roper ve over det land der fyrstene holder festmåltid om morgenen,

[71] **«sterk drikk»** sjekhar / שֵׁכָר

[72] **«vin»** jajin / יַיִן

[73] **«Som står tidlig opp om morgenen»** masjkime vabboqer / מַשְׁכִּימֵי בַבֹּקֶר

[74] **«Jage etter»** radaf / רָדַף

og priser det land lykkelig der fyrstene spiser i rette tid, for å styrke seg og ikke for å drikke seg fulle. Da disiplene var fylt av Den Hellige Ånd og ble kalt drukne, kunne Peter svare at det bare var den tredje time på dagen (Apg 2,15).

Heller ikke nøkterne romere drakk sterk drikk før den niende time (klokken tre), middagstimen. Derfor sier Juvenal (1,49) om en fråtser: «Marius drikker fra den åttende time.» Gjestebud som begynte tidligere, ble klandret som drikkegilder; se Horats, Oder 1,1,19 f., og Catull 47,5.

«Som sitter langt utover kvelden»[75]: *ichar* (אַחַר) kommer av *achar* (אָחַר), «bli igjen bak, nøle», og kan bety å utsette noe eller å bli værende ved noe uten å bryte opp, *dvele*, slik som her og i Ordsp 23,30: «de som sitter lenge oppe ved vinen».

Nesjef (נֶשֶׁף) betyr egentlig *vifting* og kan betegne både kveldsskumring og morgengry, de tidene da temperaturskiftet setter luften i bevegelse (1 Mos 3,8); sammenhengen avgjør. Her er det kvelden, slik motsetningen «som står tidlig opp om morgenen» viser (jf. 1 Sam 17,16; 21,4; Ordsp 7,9; Job 3,9; 24,15), ikke morgengryet som i Job 7,4 og Sal 119,147, slik noen mener. Den som ennå er oppe i morgengryet, kan umulig stå tidlig opp om morgenen.

Riktignok ville «morgengry» gi en sterkere mening: De drikker dag og natt uten stans. Men meningen er sterk nok slik: De drikker fra morgen til kveld og bruker på drikk hele den dagen som er satt av til arbeid (Sal 104,23). «Vin gjør dem glødende»: Om morgenen brenner de *etter* vin, om kvelden brenner de *av* vin.

I v. 11 heter det at de drikker hele dagen; som v. 12a viser, betyr det at gjestebudene begynner tidlig om morgenen og ennå varer om kvelden. Og v. 12a forteller hva drikkelagene består av og hvordan de foregår.

«Og da er»[76] betyr: pleier å være. Perfektum konsekutivum uttrykker ofte en handling som gjentas eller varer (jf. 6,13; 1 Mos 29,3; 30,41 f.; 38,9). «Deres drikkelag»[77] står ikke for «ved deres drikkelag», slik noen mener, og er heller ikke akkusativ, slik Gesenius mener, men nominativ: Instrumentene er det drikkelagene består av.

[75] **«Som sitter langt utover kvelden»** meacharé vannesjef / מְאַחֲרֵי בַּנֶּשֶׁף

[76] **«Og da er»** vehaja / וְהָיָה

[77] **«Deres drikkelag»** misjtehem / מִשְׁתֵּיהֶם

Jesaja hoper instrument på instrument for å vise at de drikker til klangen av mange slags instrumenter. Musikken er både larmende og raffinert; de fire instrumentene gir inntrykk av en slags konsert. Til den må vi også tenke oss de drikkendes støyende sang, slik sangen nevnes sammen med instrumentene i 24,8 f. og Am 6,5 f.

De fire instrumentene danner to par og nevnes sammen bare ett sted til, i 1 Sam 10,5, der de skulle vekke den hellige begeistringen hos disiplene i Samuels profetskole (jf. 2 Kong 3,15). Ellers ble de brukt til samme formål ved gudstjenesten og ved folkefester knyttet til gudsdyrkelsen (2 Mos 15,20; 2 Sam 6,5; jf. Jes 30,29). De sto altså i det helliges tjeneste, men fråtserne misbrukte dem til å krydre den sanselige nytelsen i drikkelagene.

Om de enkelte instrumentene, se ordbøkene. «Tamburinen»[78] ble særlig brukt av kvinner, som ledsaget den med sang og dans (2 Mos 15,20; Dom 11,34; 1 Sam 18,6; Sal 68,26; Jer 31,4). Ordet antyder altså at det var syngende og dansende piker ved drikkelagene, kanskje offentlige danserinner, som i hele Østen samtidig var skjøger (se 23,16).

«Og vin»[79]: og framfor alt vin. Vinen var gjestebudenes hovedsak – de het jo nettopp «drikkelag»[80]. Profeten har allerede nevnt vinen i v. 11, og ordet «drikkelag» viser at den slett ikke manglet. Når han likevel nevner den én gang til, og attpåtil til sist, gjør han begge deler med hensikt.

«Deres drikkelag» kan være både entall og flertall, for endelsen *-e* (ֶה) går ofte over til *-é* (ֵי) eller *-e* (ֶי) foran suffiks (1 Mos 41,21; Esek 33,2; Hos 2,6; Jes 22,11; 2 Sam 12,11; jf. *misjtav* og *ma'asav* i Dan 1,8 og 1 Sam 19,4).

Som v. 19 viser, er Herrens verk og hans henders gjerning i v. 12b noe som skal komme: en straffedom over Israel.

Da Jesaja og de andre skriftprofetene trådte fram (Jona, Joel, Amos, Hosea, Obadja og Mika), var den store straffedommen nær. Allerede Moses hadde forkynt den i begynnelsen av Israels historie, på grunn av det frafallet som sikkert skulle komme (5 Mos 32). Nå var den nær av to grunner. For det første var frafallet som Moses hadde

[78] **«Tamburinen»** tof / תֹף

[79] **«Og vin»** vajajin / וְיַיִן

[80] **«drikkelag»** misjte / מִשְׁתֶּה

spådd, inntruffet og krevde dommen. For det andre sto nå på historiens scene det eneste redskapet som var skikket til å fullbyrde den: det fryktelige verdensriket, i skikkelse av det første verdensriket, det assyriske.

Derfor forkynte disse profetene nå dommen på ulike måter; de var som stormfugler som varsler uværet. Jesaja kaller den «Herrens gjerning» (*ma'ase JHVH* / מַעֲשֵׂה ה' v. 19; 10,12; 28,21; jf. 22,11; 37,26), «Herrens henders gjerning» (her og 29,23), «Herrens verk» (*po'al JHVH* / פֹּעַל ה' her; jf. Hab 1,5; 3,2) og «Herrens arbeid» (*'avodat JHVH* / 28,21 עֲבֹדַת ה').

Han framstiller den som noe Herren for lenge siden har *formet* og *gjort* (*jatsar* / יָצַר og *'asa* / עָשָׂה 22,11; 37,26). Det betyr for det første at den er ferdig i hans tanker, fordi han har lagt planen. Derfor kaller profeten den også «Herrens rådslutning» (*'atsat JHVH* / עֲצַת ה' v. 19; jf. 14,24.26 f.; 19,12.17).

For det andre betyr det at den er forberedt: Herren har skapt betingelsene for den og slik på en måte skapt den selv. For han styrte historien slik at verdensriket, som skulle og alene kunne fullbyrde dommen, trådte fram nettopp da Israels frafall krevde den. Samtidig fikk verdensriket en foranledning til å tukte Israel (2 Kong 16; 2 Krøn 28; Jes 7).

Da profeten talte og skrev ned kap. 5, hadde han og andre profeter allerede ofte talt om denne dommen. Noen ganger talte han om selve saken (se truslene i kap. 1 og 2–4, særlig 3,1 ff.), andre ganger kalte han den vel også *Herrens verk*, *gjerning*, *rådslutning* (se v. 19).

Dette var i den perioden da det assyriske verdensriket allerede hadde grepet inn i tistammerikets historie (2 Kong 15,19), men ennå ikke var kommet i berøring med Judariket, som var profetens viktigste virkefelt og hoveddelen av Guds folk. I denne tiden talte han noen ganger helt allment om dommen (kap. 1; 2–4), mens han andre ganger allerede antydet det assyriske riket, som i vår profeti, men uten å nevne det ved navn. De drikkende stormennene ser ikke denne nære straffedommen (38,11), for de vil ikke se den; de vil ikke vende blikket mot den eller gi akt på den (jf. 22,11; Sal 119,15, jf. v. 6; Am 5,22).

Men de kunne ha sett den. Hvis de hadde erkjent folkets og sin egen dype fordervelse og Guds hellighet, kunne de ha forstått at den sto for døren. Det samme kunne lovens trusler ha lært dem, og likeså

et blikk på tistammerikets skjebne og på det assyriske verdensriket, som rykket stadig nærmere og ble stadig mer truende.

Dessuten kunne profetenes uttrykkelige spådommer ha åpnet øynene deres for den store omveltningen som nærmet seg. Den gang trådte det fram mange profeter, på ulike steder og på ulike måter, og uavlatelig og med stor kraft gjentok de at en forferdelig straffetid var nær. Spådommene pekte på Israels fordervelse, Herrens hellighet og lovens trusler, og de fulgtes av de sterkeste advarsler, formaninger og bønner.

Men stormennene var helt gitt over til verden og dens lyster, ja, nærmest druknet i dem, og de levde bare for øyeblikket. Derfor manglet de all levende gudsbevissthet og all sans for Guds hellighet, og dermed også all erkjennelse av sin egen fordervelse. Den innbilte rettferdigheten deres, som hvilte på en død overholdelse av seremoniloven, hindret dem også i å se sin fordervelse (1,10 ff.). Slik trodde de heller ikke på lovens trusler og profetenes spådommer, og de så ingenting av det som sto foran Israel.

Og de så det desto mindre fordi øyeblikkets virkelighet syntes å motsi profetene. Judariket var den gang svært mektig og rikt; det hadde fred med naboene og hadde lagt noen av dem under seg (2 Krøn 26), og assyrerne var ennå langt borte. Derfor hånte stormennene til og med profetene og spådommene deres (v. 19).

Vinen hadde tåket til øynene deres, så de ikke så den forferdelige faren som hang over dem. Klangen fra instrumentene hadde bedøvet ørene deres, så ingen røst fra samvittigheten, loven eller profetene nådde fram. Verdens bølger slo sammen over hodene deres, så de ikke merket hva som truet fra Gud.

«Og»[81] viser at drikkingen og den åndelige blindheten hørte sammen, for blindheten var drikkingens naturlige frukt. «De skuer ikke … de har ikke sett» (lo *jabbitu* … lo *ra'u* / לֹא יַבִּיטוּ – לֹא רָאוּ NB: «ser de ikke … har ikke øye for»): De ser det ikke nå, og de har ikke sett det hittil. En utlegger peker på kontrasten mellom v. 12b og a: «Så raffinerte, forutseende og ivrige de er i kjødets saker, like blinde og sløve er de for det åndelige.»

[81] **«Og»** ve / וְ

Paralleller til v. 11 er 28,7 f.; 28,1 f.; 22,13; 24,8 f.; jf. Mi 2,11. Disse stedene viser at fråtsingen fantes i Israel også senere i Jesajas virketid, og at han bekjempet den.

Særlig må Am 6,5 f. sammenlignes: «*som synger lettferdige og tåpelige viser til harpen og tror at instrumentene som følger sangen, er for dem det* (de var) *for David, som drikker vin av store krukker og salver seg med den beste olje og ikke sørger over Jakobs* (nær forestående) *undergang*.»

Jesaja synes å ha hatt dette stedet for øye. Det blir enda mer sannsynlig fordi fortsettelsen hos begge profetene stemmer påfallende overens; sammenlign v. 13 f. med Am 6,7: «*Derfor … nå føres de bort fremst blant de bortførte, og gledesskriket fra dem som* (på senger) *ligger utstrakt, er borte*.» Tilstanden i tistammeriket under Jeroboam II og i Judariket i Ussias siste tid var den samme.

Folkets fyrster og ledere har altså gitt seg helt over til verdens og kjødets lyster. Med det følger full åndelig blindhet for tidens tegn og dyp vantro overfor profetenes forkynnelse av den kommende straffetiden. Denne blindheten og vantroen hindrer omvendelse – og bare omvendelse kunne avverge at strafforkynnelsene ble oppfylt, for ennå var de ikke uttalt helt ubetinget. Ifølge v. 13 må dette derfor nødvendigvis føre til to ting.

For det første må Herren nå sette trusselen sin i verk og ta fra folket igjen det hellige land, som tilhører ham (3 Mos 25,23). Landet var hans grunnleggende velgjerning, den store gaven som han så høytidelig hadde lovt fedrene og gitt folket under herlige undergjerninger. Uten landet er Israel ikke Israel, og å miste det er døden for Israel som Guds folk. Slik kaster han det frafalne folket tilbake dit det var før han gjorde det til sitt folk («blir mitt folk bortført», *gala 'ammi* / גָּלָה עַמִּי).

For det andre må han la straffen komme uten at folket aner det, så det blir helt overrumplet («uforvarende», *mibbeli da'at* / מִבְּלִי דָעַת). Og gjennom denne felles straffen over hele folket lar han de drikkende stormennene lide en straff som svarer nøyaktig til synden deres (halvvers b); det er nemlig særlig de som har voldt den.

«Blir mitt folk bortført» svarer til begge versene, «uforvarende» til v. 12b, og halvvers b til v. 11–12a, slik at vi i v. 11–13 finner mønsteret *a b b a*.

Spådommen om bortførelsen står likevel først, mest som en nødvendig forutsetning for halvvers b. Det er halvvers b som uttaler

straffen for synden i v. 11 f., og det er den straffen verset egentlig skal forkynne. Det stemmer også med at «bortført» ikke svarer like treffende til v. 11 som v. 13b gjør til v. 11–12a, og «uforvarende» til v. 12b. Da Jesaja satte bortførelsen foran straffen over stormennene, benyttet han anledningen til å la den svare til synden i v. 12b ved å føye til «uforvarende».

«Derfor»[82] innleder vanligvis strafforkynnelser hos profetene (jf. 1,24). *Gala* (גָּלָה) betyr å *blottlegge* et land, enten ved frivillig utvandring eller ved tvungen bortførelse. I den siste betydningen er det fast ord for eksilet. Det betyr ikke «velte seg bort», som om det var det samme som *galal* (גָּלַל), for den betydningen hører bare til *galal*.

Ordet forekommer første gang i Dom 18,30 (hvis stedet gjelder tapet av paktens ark; jf. 1 Sam 4,21 f.), så nokså ofte hos Amos, og naturlig nok svært ofte hos de senere profetene og historieskriverne. Mosebøkene kjenner ikke ordet, men saken (3 Mos 26,33 ff.; 5 Mos 4,26 ff.; 28,63 ff.; 30,1 ff., særlig 28,36), og på disse stedene hviler alle senere spådommer om eksilet.

Profeten ser det jødiske folkets bortførelse som én bortførelse, men i historien ble den til flere fordi spådommen ble oppfylt gang på gang: først flere ganger ved kaldeerne, som alltid betegnes med *gala* (2 Kong 24,14–16; 25,21; Jer 52,27–30; 2 Krøn 36,20), og så to ganger ved romerne, under Vespasian og Hadrian. (Jødene kaller vanligvis sin nåværende tilstand *galut* / גָּלוּת, «eksil».) Først med det romerske eksilet var spådommen fullt oppfylt.

Også den assyriske bortførelsen skjedde i to eller tre omganger, og også den kalles *gala* (2 Kong 15,29; 1 Krøn 5,26.22; 2 Kong 17,6.23; 18,11). Men siden profeten her taler om Judariket, kommer den ikke i betraktning.

«Mitt folk»[83]: Som v. 15 f. viser, er det her ikke Herren som taler, slik han gjør i v. 9, men profeten selv. I motsetning til v. 9 antyder han heller ikke at det er Herren som taler. Han sier *mitt folk* fordi han som et lem av folket deler dets skjebne og har medlidenhet med det (jf. 3,12; 22,4).

Hele folket føres i landflyktighet på grunn av syndene til de drikkende stormennene, folkets ledere. Nettopp derfor kan profeten føle

[82] **«Derfor»** lakhen / לָכֵן

[83] **«Mitt folk»** 'ammi / עַמִּי

medlidenhet med det. Likevel er ikke folket selv uten skyld, for et folk som ledes av slike mennesker, kan ikke være ufordervet (jf. 3,12; 9,15).

«Uforvarende»[84] betyr ikke «av mangel på erkjennelse», slik de gamle oversettelsene og mange utleggere tar det, for det ville gi en matt og overflødig bemerkning. Uttrykket betyr *uforvarende, uten at de merker det*, slik Luther og andre forklarer; *mibbeli* er da en dobbel nektelse (se til v. 9).

Med denne forklaringen svarer straffen slående til synden i v. 12b: De ser ikke, og vil ikke se, at Herrens store straffeverk, bortførelsen, er nær. Derfor skal de uforvarende se det fullbyrdet mot seg selv. Mot all forventning skal de plutselig være i eksil og måtte si: Dette hadde vi ikke tenkt oss. Med denne andre forklaringen svarer uttrykket åpenbart langt bedre til v. 12b enn med den første.

På samme måte brukes «vite»[85] med nektelse i tilstandssetninger flere steder (47,11; Job 9,5; Sal 35,8; Jer 50,24); jf. også *bivli da'at* (בִּבְלִי דַעַת, «uforvarende») i 5 Mos 4,42.

En utlegger viser til at *mibbeli hadda'at* i Hos 4,6 betyr *av* mangel på erkjennelse, men der har «kunnskap» artikkel, så stedet støtter ikke den forklaringen her. Han treffer heller ikke med innvendingen at eksilet jo ikke kom plutselig.

Objektivt kom det ikke plutselig, men *subjektivt* gjorde det det, for folket ville like til siste øyeblikk ikke tro at det skulle komme; det vitner Jeremias spådommer om. Nettopp dette lå i den forblindelsen som refses i v. 12b. Derfor kunne Jesaja true med en bortførelse «uforvarende», som var en naturlig følge av at de ikke så Herrens verk.

Halvvers b er en underordnet tilstandssetning: og slik at dets edle osv. *Kavod* (כָּבוֹד NB: «folkets stormenn») betyr egentlig «ære». Her står det abstrakte for det konkrete, «de ærede» (23,8; Nah 3,10): den delen av folket som er dets ære og pryd, altså kjernen, blomsten og adelen. Jf. Mi 1,15 og bruken av *kavod* i 17,3 f.; 8,7; 10,16; 16,14; 21,16, og se til 4,2 (se ovenfor). (I Jer 2,11 og Sal 106,20 kalles Herren Israels *kavod*.)

«Sultens menn»[86] er laget etter mønster av *isj mavet* (אִישׁ מָוֶת), «en dødsens mann», en som tilhører døden og helt sikkert skal dø

[84] **«Uforvarende»** mibbeli da'at / מִבְּלִי דַעַת
[85] **«vite»** jada' / יָדַע
[86] **«Sultens menn»** mete ra'av / מְתֵי רָעָב

(2 Sam 19,29; 1 Kong 2,26; jf. 1 Kong 20,42; 1 Sam 20,31; 2 Sam 12,5; 1 Sam 26,16). «Sultens menn» er altså menn som er gitt i sultens vold.

Vi *behøver ikke anta, slik en utlegger gjør, at «menn»*[87] *her også hentyder til ordets grunnbetydning «utmagrede» (se til 3,25), eller endre det etter 5 Mos 32,24 til meze* (מְזֵי), *«utsugde», slik noen gjør. Parallellismen krever det ikke, for sammen med «sult» har mete i det vesentlige samme kraft som «forsmekter» sammen med «tørst».*

Likevel synes Jesaja å ha hatt 5 Mos 32,24 for øye. De gammeltestamentlige forfatterne omformer ofte eldre steder litt, og slik har han gjort meze til mete. Han valgte også mete fordi det er et poetisk ord og ofte betegner kraftige, mektige menn, menn i ettertrykkelig forstand (3,25; Job 11,3; Sal 17,14). Allerede Septuaginta har lest konsonantene mtj (מתי), *men uttalt det metē, «døde».*

«Larmende hop» (*hamon* / הָמוֹן NB: «mengden») er ikke den store mengden, pøbelen, i motsetning til de edle, slik Vulgata, Luther og andre forklarer, for da ville de to uttrykkene omfatte hele folket. Men ifølge v. 11–12a er det nettopp de edle, ikke den store hopen, som har begått den synden som etter gjengjeldelsens rett skal straffes med tørst. I v. 13 ff. kan det slett ikke være tale om egne straffer for den store hopen.

Ordet betyr heller ikke «rikdom», altså «de rike», slik Gesenius og andre tar det. Selv i 60,5, Sal 37,16 og Fork 5,11 betyr *hamon* ikke bare rikdom, men larmen og uroen rundt rikdommen; her betegner ordet de larmende stormennene som lever i sus og dus (jf. v. 14).

«Forsmekter» (*tsiche* / צִחֶה NB: «brenner av tørst») er et adjektiv av *tsacha* (צָחָה), egentlig «være lys», så «være het, tørr, tørste».

I halvvers b må vi ikke tenke på sult og tørst under beleiringer, slik noen gjør. Ut fra halvvers a gjelder det lidelsene stormennene må tåle, for det er de som først skal føres bort, og de var senere også virkelig de første (2 Kong 24,12.14.15; 25,11 ff.). Lidelsene skal ramme dem dels på veien til fangenskapet (jf. Mi 4,10), dels i det fremmede landet. Noen skal dø av sult og tørst, mens andre i det minste skal plages forferdelig (jf. Luk 16,23 f. med v. 19).

Straffen over de drikkende stormennene, som er blinde for den nære dommen, er ennå ikke uttømt med v. 13. Den opprørende

[87] **«menn»** mete / מְתֵי

synden deres står fortsatt for profetens øye og krever en ny strafforkynnelse. Den innledes i v. 14 med et nytt «derfor»[88] jf. den doble strafforkynnelsen med dobbelt «derfor» i Mi 2,3–5.

Profeten sier ikke hvordan fråtserne skal dø, men det går fram av «bortført»[89], som også er forutsetningen for v. 14, og av strafforkynnelsene i v. 25 ff.: De skal dø i de store fiendtlige invasjonene som venter dem.

Noen skal falle i slag, ved fiendens sverd (3,25; 1,20), mens andre skal dø når festningene beleires, særlig Jerusalem, for profetien gjelder, som alle profetiene i kap. 1–6, først og fremst hovedstaden. Under beleiringene skal de dø ved sverd, sult og pest (jf. 3,1, ovenfor, med stedene som er sitert der; 5 Mos 28,52–57; 32,24 f.; Jer 14,12.18; 15,2; 21,6 f.9; Esek 5,12; 6,12; 7,15). Om oppfyllelsen fortelles det i 2 Kong 25,3; Jer 44,13; 52,6; Klag 2,11 f.20; 4,1 ff.; 5,10; Josefus, *Den jødiske krig* 5,10,2 f.; 5,13,4; 6,3,3–5.

Andre igjen skal dø etter at landet er lagt under fienden, enten ved henrettelser (se 2 Kong 25,18–21; Jer 52,10.25–27; Klag 5,12) eller – blant dem som har spredt seg i ødemarkene – ved sult, pest og ville dyr (Esek 33,27; jf. 2 Kong 17,25 f.). Atter andre skal dø av sult, pest og utmattelse på vei til fiendens land og i landet der.

Straffen i v. 14 kommer altså for det meste før straffen i v. 13b. Likevel står den sist fordi den er den største, og fordi straffen i v. 13b svarer mer direkte til synden i v. 11 f. At de to straffene ikke motsier hverandre, ser vi av Esek 5,12: En tredjedel av Jerusalems innbyggere skal dø av sult og pest, en tredjedel ved sverd, og en tredjedel skal føres bort.

Esekiel-stedet gjør det også nærliggende å anta at Jesaja her mener at de fleste av stormennene skal dø. Det stemmer med uttrykkene i halvvers a. Straffen i v. 14 er altså både den største og den mest omfattende, mens v. 13 taler om de få som blir igjen (jf. 3 Mos 26,36.39; 5 Mos 4,27; 28,62; Jer 8,3).

«Dødsriket»[90] er oppholdsstedet for de døde sjelene under jorden (de «farer ned», *jarad* / יָרַד jf. 4 Mos 16,30–33; Sal 55,16). Dødsriket har

[88] **«derfor»** lakhen / לָכֵן
[89] **«bortført»** gala / גָּלָה
[90] **«Dødsriket»** sje'ol / שְׁאוֹל

fått navnet sitt fordi det krever alt levende: uten stans krever det den ene slekten og det ene mennesket etter det andre.

To ting støtter denne eldre forklaringen. For det første er den filologisk enklest: *Sje'ol* er infinitiv av *sja'al* (שְׁאַל), «kreve», og betyr egentlig «kravet». Deretter betegner ordet stedet der denne handlingen stadig skjer; et slikt sted karakteriseres best når det oppkalles etter handlingen. Jf. det symbolske navnet *peqod* (פְּקוֹד, «hjemsøkelse») om Babylon i Jer 50,21 og *techon* (טְחוֹן, «maling», «håndkvern»).

For det andre har de gammeltestamentlige forfatterne flere ganger tydelig tenkt på *kreve* når de skildrer dødsriket som umettelig. Se Ordsp 27,20: «*Dødsriket og avgrunnen blir ikke mette*» Hab 2,5: «*Han* (kaldeeren) *har oppspilt sitt grådige svelg likesom dødsriket. Han er som døden og blir ikke mett, han har sanket til seg alle folk og samlet til seg alle folkeslag*» og særlig Ordsp 30,15 f.: «*Blodiglen har to døtre: Gi! – og Gi! … Det er dødsriket og det ufruktbare morsliv.*» Der kalles dødsriket «gi»[91], et navn som ligner *sje'ol*, fordi det alltid sier: *gi*. Også Jesaja tenker her tydelig på *kreve*.

De fleste nyere utleggere mener derimot at *sje'ol* er det samme som *sjo'al* (שְׁעוֹל), «det hule stedet» (jf. tysk *Hölle*, «helvete», og *Höhle*, «hule»). Som egennavn har ordet ikke artikkel. Her er det hunkjønn, som i 14,9 og 5 Mos 32,22, fordi det rommer begrepet område, land (jf. Sal 88,13); i Job 26,6 er det hankjønn.

«Svelg»[92] er ellers setet for den høyere, åndelige begjæringen, følelsene (jf. 1,14), men her er det setet for den lavere, legemlige begjæringen, livet som søker næring (4 Mos 11,6; 21,5). Ved en ordforskyvning står det her for organet sitt, munnen, svelget. Det ser vi både av «gjør vidt»[93], som ikke passer på selve livet, og av det parallelle «munn»[94].

Sjelen gjøres vid i sitt organ, munnen. På lignende måte står *nefesj* og *chajja* (חַיָּה) flere ganger for begjær, grådighet (Sal 27,12). Hab 2,5, som bygger på vårt sted, er en parallell. Med «uten»[95] kan vi sammenligne v. 8 og Mal 3,10. «Mål»[96] er den fastsatte grensen; dødsriket sammenlignes her med et uhyre som har et umåtelig stort svelg.

---

[91] **«gi»** hav / הַב

[92] **«Svelg»** nefesj / נֶפֶשׁ, egentlig «sjel»

[93] **«gjør vidt»** hirchiv / הִרְחִיב

[94] **«munn»** pe / פֶּה

[95] **«uten»** livli / לִבְלִי

[96] **«Mål»** choq / חֹק

I halvvers b viser suffiksene i «dets herlige menn»[97] osv. ikke til dødsriket, slik noen mener, men til Jerusalem, Sion, der de fleste fråtserne, folkets fyrster, bor. Derfor har Jesaja i v. 13 f. først og fremst Jerusalem for øye. «Herlighet»[98] står abstrakt for konkret og svarer til «ære» i v. 13: de som pryder byen.

Hamona (הֲמוֹנָהּ, «dets larmende sverm») står konkret, som i v. 13: de larmende. Profeten føyer til det synonyme og enda sterkere *sja'on* (שְׁאוֹן, «bulder»; se 17,12) og til slutt *'alez* (עַלַּז), *det som jubler*, altså de som jubler. Slik viser han at Jerusalem er fylt av endeløst gledesleven – byen er en «jublende by» (*qirja 'alliza* / 32,13 ;22,2 קִרְיָה עַלִּיזָה).

Vi kunne også ta «herlighet» og de to neste ordene som abstrakter: Sions herlighet osv. skal fare ned med dets herlige menn. Meningen ville da ikke være at herligheten og jubelen skal være i dødsriket, for der hører all jordisk herlighet opp, og der råder dødsstillhet. Ordene ville bare si at den ikke lenger finnes på jorden.

'Alaz (עָלַז) står flere ganger i dårlig betydning, og avledningen *'alliz* (עַלִּיז) står *alltid* slik. Ordene betegner den larmende gleden og den overgivne lystigheten hos mennesker som er sunket ned i verden og har glemt Gud. Jesaja bruker *'alliz* om Jerusalem i 22,2 og 32,13 og om Tyrus i 23,7. Jf. 24,8, som ligner sterkt på 5,11 ff., med «larmen av dem som jubler»[99], og bruken av ordet om Ninive i Sef 2,15 og om Babels erobrere i Jes 13,3.

«I det»[100] betyr ikke «over det» (dødsriket), men «i det» (Jerusalem). Preposisjonen trer i stedet for suffiksene på de foregående ordene; det er en vakker variasjon i det siste leddet i verset.

De fire ordene på *-ah* (ה) gir halvverset et eget preg: Det er som om alle som lever i sus og dus på Sion, skal slukes med ett, med all sin herlighet og ståk, og der de var, skal det bli øde og dødsstille. Også det vidt oppspilte svelget i halvvers a leder tanken dit; vi ser og hører dem liksom fare ned i ilende fart og med stort bulder.

Jesaja har tydelig for øye skjebnen til Korah og hans flokk (4 Mos 16,32 f.), som David også hentyder til i Sal 55,16. Likevel skal vi ikke tenke på at de blir slukt levende; meningen er bare at døden i

[97] **«dets herlige menn»** hadara / הֲדָרָהּ
[98] **«Herlighet»** hadar / הָדָר
[99] **«larmen av dem som jubler»** sje'on 'allizim / שְׁאוֹן עַלִּיזִים
[100] **«I det»** bah / בָּהּ

løpet av kort tid skal rive bort en umåtelig mengde av stormennene i Jerusalem og gjøre ende på den larmende jubelen deres.

Å gi seg over til verden og dens lyst i stedet for til Gud, å tjene verden i stedet for Gud (v. 11–12a), er praktisk avgudsdyrkelse (v. 15). Som den egentlige avgudsdyrkelsen har den sin rot i menneskets stolthet. I Det gamle testamente gikk de to gjerne sammen, og slik var det også på Jesajas tid.

Stoltheten vil ikke tjene Gud som Herre; mennesket vil selv velge seg guder å tjene, guder som heller skal tjene mennesket enn mennesket dem. I dem søker mennesket bare seg selv og gjør seg selv til gud.

På samme måte har den åndelige blindheten for tidens tegn – tegnene som kommer fra Gud – sin rot i ringeakt for Gud og en høy tanke om egen visdom (jf. v. 21). Enda mer gjelder dette likegyldigheten og vantroen overfor hans strafforkynnelser (v. 12b). Denne ringeakten bunner i menneskelig hovmod.

Dette hovmodet blir ydmyket ved Guds straffedom. Gjennom den viser Gud at mennesket ikke er fritt og uavhengig av ham, men har sin Herre i ham og er helt avhengig av ham. Han bestemmer dets skjebne etter sin vilje, og overfor ham er det ingenting. Slik viser han at verken verden, som mennesket tjente, eller mennesket selv er Gud.

Denne ydmykelsen er både dommens hensikt og dens virkning. Den er objektiv; den kan bli subjektiv bare hvis mennesket lar seg lede til å erkjenne sin egen intethet og at Gud alene er Gud, han som det skal lyde og tjene.

Særlig v. 14 viser hvor dypt mennesket fornedres: Det som før satte seg på Guds trone i himmelen, lever nå et usselt skyggeliv under jorden (jf. 14,13 f. med 14,15). Se ellers til 2,9.11, og om «de overmodige»[101] til 3,16.

Når menneskene ikke tjente Gud, men hans skapning og seg selv, fornedret de ham (v. 16): De anerkjente ham ikke som Gud og Herre, men satte ham under verden og seg selv. De ringeaktet ham også ved ikke å gi akt på tidens tegn og hans strafforkynnelser gjennom profetene og ved å sette sin egen visdom over hans viten.

Denne fornedrelsen av Gud skjer naturligvis bare hos dem selv: De anerkjenner ikke hans høyhet, mens Gud selv forblir den han var og ikke

[101] **«de overmodige»** gevohim / גְּבֹהִים

mister noe ved deres ringeakt. Dette ligger i navnet «Herren, hærskarenes Gud»[102]*, som samtidig sier at han dømmer i kraft av sin allmakt.*

Slik har de røvet ham hans høyhet, og den høyheten tar han tilbake ved dommen. I dommen åpenbarer han at han er høy, at han er Gud over alt, verdens og menneskets absolutte Herre, og at han er den allvitende (halvvers a).

Før hadde mennesket fornedret Gud; nå opphøyer Gud seg ved å fornedre mennesket og fornedrer mennesket ved å opphøye seg. Det omvendte av det som var før, skjer nå: Før var Gud fornedret og mennesket opphøyet; nå blir mennesket fornedret og Gud opphøyet. Gud gjenoppretter det rette forholdet, som mennesket i sitt hovmod hadde forstyrret.

Halvvers b. Den hellige Gud (se til 6,3) er helt atskilt fra verden og uendelig opphøyet over den. Han er også fullkomment syndfri, for verden, det endeliges rike, er det eneste stedet der synden kunne slå seg ned, og der den virkelig har slått seg ned.

I dommen åpenbarer den hellige Gud sin rettferdighet ved å dømme fråtserne rettferdig, og slik viser han at han ikke hører til verden. De trakk ham ned i verden ved å tjene verden og seg selv og ikke tro på hans allmakt. De satte ham inn i det endeliges område da de trodde at loven hans kunne brytes ustraffet og at truslene hans var tomme ord. Nå viser han at han står utenfor syndens område.

Både parallelleddet og motsetningen til v. 15 viser at vi ikke må bli stående ved Guds syndfrihet og ved at han åpenbarer seg som den syndfrie. Likevel antyder «rettferdighet»[103] at profeten særlig har disse to sidene for øye: Gud, som er uendelig opphøyet over den syndige verden, skal ved rettferdighet vise at han er det.

Gudsnavnet El (אֵל) hører til poesien og den høyere prosaen og forbindes gjerne med ord for guddommelige egenskaper (1 Mos 14,20; 17,1; 5 Mos 10,17; Dan 9,4; jf. «den hellige Gud» i 1 Sam 6,20). Herren er i seg selv den hellige Gud allerede før dommen, også mens han ennå ikke har åpenbart seg og blitt anerkjent som den Hellige. Helligheten hans er grunnen til at den åpenbares, og åpenbaringen fører til at den blir anerkjent.

[102] **«Herren, hærskarenes Gud»** JHVH tseva'ot / יְהוָה צְבָאוֹת

[103] **«rettferdighet»** tsedaqa / צְדָקָה

«Viser seg hellig»[104] er refleksivt (jf. Esek 36,23; i Esek 38,23 står hitpael). Tar vi det passivt, må vi underforstå: ved seg selv.

En utlegger sier: «Dette verset viser tilbake til v. 7. Enten med eller mot sin vilje forherliger skapningen Herren. Fordi de ikke ville hellige Herrens navn ved rett (*misjpat* / מִשְׁפָּט) og ved rettferdighet (*tsedaqa* / צְדָקָה), som frukt av et fornyet hjerte, frivillig båret fram (8,13), øver han på sin side rett (*misjpat* / מִשְׁפָּט) og rettferdighet (*tsedaqa* / צְדָקָה) og viser seg slik på dem som den Hellige (Esek 38,23).»

I v. 17 kaster halvvers b lys over halvvers a. Der får vi vite to ting: Lammene skal avbeite de rikes ødelagte eiendommer, og de tilhører nomader som drar gjennom landet og blir der en tid. Begge deler, særlig det siste, er likevel allerede antydet i «som på sin egen mark»[105], og halvvers b utdyper bare antydningen.

Profeten kunne desto lettere nøye seg med å antyde begge deler fordi sammenhengen viste at det ikke kunne være tale om de rikes lam, men bare om fremmedes, og at det de skulle avbeite, måtte være de rikes eiendommer. Han har vel talt så ubestemt av to grunner. For det første ville han sette «lam»[106] skarpt opp mot de rike; av samme grunn kaller han de rike billedlig for fete værer (*mechim* / מֵחִים) i halvvers b. For det andre ville han framheve begrepet *å avbeite*.

Synden deres var å spise og drikke, å fortære og nyte. Derfor skal straffen være at andre fortærer dem og det de eier (jf. ovenfor).

«Beiter»[107] står transitivt, *avbeite*, og objektet utfylles ut fra «mark» og sammenhengen. «Som på sin egen mark» betyr: *som sin beitemark*, altså som om stedene var deres egen rettmessige beitemark. Suffikset har ettertrykk.

Dover (דֹּבֶר) betyr her og i Mi 2,12 *beitemark*, det samme som det vanligere *midbar* (מִדְבָּר). Ordet er akkusativ etter *ra'a* (רָעָה, «beite»), som står med stedet i akkusativ (30,23; Mi 7,14; Jer 50,19).

Profeten sier ikke *gerim* (גֵּרִים, «fremmede»), men *garim* (גָּרִים, «fremmede som drar omkring»). Slik sier han ikke bare at ikke-israelitter skal fortære de ødelagte eiendommene. Han sier også at de bare blir der en tid – at de er fremmede *nomader*.

---

[104] **«Viser seg hellig»** niqdasj / נִקְדַּשׁ

[105] **«som på sin egen mark»** kedovram / כְּדֹבְרָם

[106] **«lam»** kevasim / כְּבָשִׂים

[107] **«Beiter»** ra'u / רְעוּ

Nomader blir på hvert sted bare så lenge buskapen finner føde; når stedet er avbeitet, drar de videre, og senere vender de tilbake. Slike nomader skal dra gjennom det ødelagte landet og la buskapen beite på fråtsernes ødelagte eiendommer.

Vi kunne også anta, slik en utlegger gjør, at «lam» fortsatt er subjekt i halvvers b, med *garim* som en slags apposisjon: *og de fetes ruiner fortærer de mens de vandrer gjennom landet*. Argumentet hans, at det står adjektivet *garim* og ikke substantivet *gerim*, holder ikke, for *garim* kan også være substantiv. Forklaringen støttes derimot av to andre ting: Parallelleddet synes å tale om lam også i halvvers b, og «fortærer»[108] passer vanskelig om gjetere.

Likevel er den første forståelsen riktig. For det første er det enklere at halvvers b har sitt eget subjekt. For det andre står *garim* tydelig i motsetning til substantivet «de fete», og derfor ser det ut til at også *garim* må være et substantiv: Nå skal fremmede nomader nyte eiendommene som fråtserne mesket seg med. For det tredje brukes *gur* (גּוּר), «oppholde seg som fremmed», bare om mennesker.

«Fortærer» rommer to ting: at de gjennom buskapen skal fortære eiendommene, og at de skal nyte godt av dem (se til 1,7).

Septuaginta har «lam»[109]*, som den ellers bruker for gedi* (גְּדִי, «kje») *og karim* (כָּרִים, «lam»). *Derfor vil noen lese gedajim* (גְּדָיִם, «kje») *i stedet for garim, og andre karim.*

For gedajim kunne vi anføre at parallellismen taler for det; at «lam» og «kje» også i 11,6 står i parallelle setninger; at «fortærer» passer mindre godt om gjetere; at «kje» gir en enda bedre motsetning til «de fete», som også brukes om fete sauer; og at endringen er lett fordi dalet (ד) *og resj* (ר) *ofte forveksles i håndskriftene.*

Likevel holder vi fast ved teksten, for ingen av grunnene tvinger oss bort fra den, og den gir en mer betydningsfull mening. Endringen ville dessuten ikke vise tydelig nok at buskapen er fremmed. Og den syriske oversettelsen, Vulgata og alle håndskrifter har garim.

«Ruiner»[110] brukes vanligvis om ruiner av byer og bygninger, men står her vel også om ødelagte vingårder og marker (jf. Esek 25,13; 29,10). Da viser halvverset tilbake både til «legger hus til hus» og til

[108] **«fortærer»** jokhelu / יֹאכְלוּ
[109] **«lam»** arnes / ἄρνες
[110] **«Ruiner»** chorvot / חָרְבוֹת

«legger mark til mark» i v. 8, og dermed både til v. 9 og til v. 10. At ruinene fortæres, betyr at gresset på og rundt dem blir avbeitet av nomadenes buskap (jf. Mi 1,6; 3,12).

«De fete»[111] kommer av *machach* (מָחַח, «være fet, full av marg»). I Sal 66,15 står ordet om sauer, mens det her står billedlig om de rike, slik «jordens fete» i Sal 22,30. Samtidig hentyder profeten til de rikes kropper, som fråtsingen hadde gjort fete. De var altså fete i dobbelt forstand: rike og meskede – og fedmen var en følge av rikdommen.

Den aramaiske oversettelsen, de jødiske fortolkerne og flere senere utleggere forstår verset billedlig om de fromme: Etter eksilet skal bare de fromme føres tilbake og overta eiendommene til fråtserne som omkom.

Men for det første passer et løfte dårlig her, for kapitlet er truende helt igjennom og ender i fullt mørke. For det andre framstilles hele folket som fordervet; de svært få fromme trer ikke fram noe sted, heller ikke i v. 8, som v. 17 da måtte henge sammen med.

For det tredje antyder v. 17 ingen tilbakeføring (slik som Mi 2,5 gjør), og verset ville da si at de fromme skulle bli igjen, mens v. 13 taler om at hele folket føres bort. For det fjerde passer garim ikke på israelitter som er ført tilbake (og å la det gjelde hedninger i kirken, slik noen gjør, går naturligvis ikke an). Og den bokstavelige forståelsen gir så god mening at vi ikke har grunn til å søke en billedlig.

Profetien ble utvilsomt oppfylt allerede etter den første ødeleggelsen av Jerusalem, for de arabiske stammene sør og øst for Judea har neppe latt være å dra gjennom det øde landet (se Klag 5,2; Esek 35,10; 1 Makk 5,65; Jer 49,1). I langt høyere grad ser vi den oppfylt i nyere tid, for den dag i dag drar arabiske nomader med buskapen gjennom det meste av Israels land og lar den beite også i ruinene av de gamle israelittiske byene.

En slik ødeleggelse er likevel ikke den mest fullstendige: På ruinene av Babel og Ninive og i det øde Edom skal ingen araber slå opp teltet; der skal bare ørkenens dyr og urene ånder holde til (13,20; 34,11.14 f.; Sef 2,14). Parallelle trusler finnes i 17,2 og Sef 2,6; jf. også 7,21 ff. og 32,14.

V. 18–30. *Fjerde strofe. Veropene over dem som håner og utfordrer dommen og slik viser at tomme tanker binder dem til synden; over dem*

[111] **«De fete»** mechim / מָחִים

som forvrenger alle moralske begreper; over dem som er kloke i egne øyne; og over dommerne som av kjærlighet til drikk er urettferdige. Dertil deres straff, som er veropenes utvikling.

1. *Veropene, v.* 18–23.

a. Veropet over dem som håner og utfordrer dommen og slik viser at tomme tanker binder dem til synden. V. 18.19.

V. 18–19. *Spotterne som utfordrer Herrens dom*

V. 18: «*Ve dem som drar på misgjerning med løgnens tau og på synden som med vognrep,*» v. 19: «*de som sier: La ham skynde seg, la ham haste med sin gjerning, så vi kan få se den! La det nærme seg, det råd som Israels Hellige har tatt, la det komme, så vi kan lære det å kjenne!*» (Caspari: «… la ham endelig framskynde sin gjerning, så vi kan få se, og det nærme seg og inntreffe endelig, Israels Helliges råd, så vi må lære å kjenne!»)

Veropet knytter seg samtidig til v. 8, særlig til v. 11–12a, og til v. 12b. Etter å ha skildret stormennenes havesyke og kjødelige lyster går Jesaja nå over til de tomme grunnene de støtter seg på: de falske innbildningene som driver dem inn i syndens tjeneste og holder dem fast der.

Han gjør likevel ikke rede for disse tankene, slik vi kunne vente, men gir bare ett eksempel: den frekke, hånende utfordringen av straffedommen som profetene, særlig Jesaja, forkynte som nær. Han nøyer seg med dette av to grunner. For det første var det særlig i denne utfordringen – som han flere ganger møtte ved siden av sløv vantro – at tankene trådte fram for ham. For det andre førte refsingen av synden i v. 12b ham naturlig videre til den tilsvarende, men enda større synden i v. 19.

Dermed forsterker v. 19 innholdet i v. 12b: De ser ikke den nære dommen, fordi de ikke tror på den – men ikke nok med det. Vantroen deres hviler på tomme grunner, og den får dem til å gå så langt at de hånlig utfordrer dommen til å komme snart. Versene 18 f. knytter seg også til v. 11–12a, for «*vinen er en spotter*» (Ordsp 20,1; jf. Jes 28,9 f. med v. 7 f.).

«Drar»[112] i v. 18 brukes slik som i 5 Mos 21,3: om et trekkdyr som drar en lastet vogn. Ordet står riktignok aldri sammen med «vogn», men siden det brukes om trekkdyr og ofte har lasten som akkusativ-

[112] **«Drar»** masjakh / מָשַׁךְ

objekt, kunne det sikkert forbindes slik (Sal 10,9; Hos 11,4; 1 Mos 37,28; Job 40,20; særlig Høys 1,4).

De som profeten roper ve over, ligner altså trekkdyr som drar tunge, lastede vogner. Lasset er misgjerning og synd (*'avon* / עָוֹן, *chatta'a* / חַטָּאָה): De går i syndens åk og treller for synden. Og de gjør det «med løgnens tau»[113], som binder dem til synden slik trekkdyret er bundet til vognen det drar.

Løgnens tau er alle de falske tankene og tomme innbildningene som lokker syndens treller til å synde; med dem støtter synderne seg når de synder, og med dem beroliger de samvittigheten etterpå. Tankene holder dem fast i synden; de er båndene som binder dem til herskerinnen sin og hindrer dem i å forlate hennes tjeneste. (Se noen slike tanker til neste vers.)

Disse tankene kalles «tomhet»[114] fordi de mangler all virkelighet: De rommer ikke den minste sannhet og holder ikke et øyeblikk når de prøves for alvor (jf. Sal 12,3; 41,7; 144,8.11; Job 15,31; 31,5; se også til 1,13). Flertallet «tau»[115] viser at de er bundet til synden med mange bånd, altså de mange slags falske tankene.

Andre forklaringer av det vanskelige verset:

1. *En utlegger tar masjakh i betydningen «trekke til seg»: Ve dem som trekker synden til seg og forbinder seg med den, under «påskudd av besnærende og falske resonnementer, som de beroliger og narrer den motstrevende samvittigheten med». V. 19 skulle da være eksemplet som fikk profeten til å uttale den allmenne tanken i v. 18.*

Men masjakh betyr aldri «trekke til seg», heller ikke i Sal 10,9 og Hos 11,4, bare «dra», og bevegelsen mot den som drar, ligger ikke i verbet. Dessuten er det en underlig tanke å «trekke synden til seg» for å begå den; i høyden kunne det bety å gjøre seg fortrolig med den.

2. *Det første argumentet gjelder også mot en beslektet forklaring: «Ve dem som ikke bare blir overrumplet av en forseelse og i syndig trygghet lar den komme over seg, men hvis onde sinnelag (sjav / שָׁוְא) med overlegg går ut på å gjøre seg skyldig i misgjerning (*'avon* / עָוֹן), som med makt drar synden til seg»; eller: «som med alle krefter arbeider på å synde»; eller: «som i bevissthet om det onde hoper opp det onde».*

[113] **«med løgnens tau»** bechavle hasjsjav / בְּחַבְלֵי הַשָּׁוְא

[114] **«tomhet»** sjav / שָׁוְא

[115] **«tau»** chavalim / חֲבָלִים

Heller ikke dette stemmer med v. 19. Det verset skal gi et eksempel på synden i v. 18, men den hånende utfordringen av dommen springer ikke så mye av lyst til å håne som av vantro.

3. *Andre gir «misgjerning» og «synd», eller bare det siste, betydningen «straff»: Ve dem som ved sin ondskap drar straff over seg. Dette gir en lett og klar mening, og v. 19 forklarer da v. 18 enkelt. Likevel er forklaringen helt forkastelig.*

For bortsett fra at masjakh ikke betyr «trekke til seg», betyr 'avon, chatta'a og chet' (חֵטְא) aldri straff. I Sal 31,11, 1 Mos 19,15 og Klag 4,6 er 'avon synd, og 2 Sam 16,12 er usikkert både tekstkritisk og eksegetisk. I 40,2 og Sak 14,19 betyr chattat (חַטָּאת) «syndoffer, bot», i Klag 4,6, 1 Mos 4,7 og 5 Mos 19,15 «synd». I Klag 3,39 er chet' synd, og nevala (נְבָלָה) betyr også i Job 42,8 «dårskap», ikke «straff». Dessuten ropes det i alle veropene i kapitlet ve over dem som synder, ikke over dem som drar straff over seg (jf. v. 8.11 f.).

En utlegger mener at halvvers b er en underordnet tilstandssetning. Han tar «synd» som subjekt og «som med vognrep» som utsagnsledd, og lar «synd» stå parallelt med «tomhet»: «ettersom det syndige sinnelaget her åpenbarer seg tykt som en knyttneve og uslitelig, likt vognrepet». Men «synd» kan vanskelig være parallelt med «tomhet».

Halvvers b er derimot en selvstendig parallellsetning. «Synd» står tydelig parallelt med «misgjerningen»[116], slik de to ordene svært ofte gjør (1,4; 27,9; Jer 31,34; 50,20; Hos 13,12; Sal 38,19; 51,7), og «vognrep»[117] parallelt med «løgnens tau». «Synd» er altså akkusativ etter «drar»[118], som er felles for begge leddene, og «som med vognrep» svarer til «med løgnens tau».

Setningen sier at løgnens tau er grove, tykke og uslitelige, så de som er bundet med dem, ikke kan rive seg løs fra syndens herredømme. Slik er tauene, enda de i seg selv er tomhet. For syndernes lyst til synden gir tauene den kraften de ikke har i seg selv, og gjør dem til en «kraftig villfarelse» (2 Tess 2,11). Tankene er uendelig svake, men synderne lar seg binde av dem som om de var uhyre sterke.

«Vognrep» og «tomhet» danner en vakker motsetning. Når «synd» står uten artikkel (*det som er synd*), hentyder ordet til mengden av

[116] **«misgjerningen»** he'avon / הֶעָוֹן
[117] **«vognrep»** 'avot ha'agala / עֲבוֹת הָעֲגָלָה
[118] **«drar»** mosjkhim / מֹשְׁכִים

enkeltsynder – de er lasset på vognen. «Som med vognrep» betyr: slik en vogn dras av et trekkdyr med reip; sammenligningen er bare antydet, ikke utført (jf. 1,25 og Mi 7,1).

I v. 19 gir profeten et eksempel på hvordan tomme tanker binder dem til synden og gjør dem til dens treller. Det er nettopp dette eksemplet som har fått ham til å skildre dem slik, og som altså har framkalt v. 18.

Synden de treller for, er lystene i v. 8 og særlig v. 11–12a. Blant båndene som binder dem til disse lystene, er tankene bak deres frekke, hånlige utfordring av den store straffedommen Jesaja har truet med – en utfordring han ofte hadde måttet høre fra dem.

De sa at profetene alltid truer med dommer som snart skal komme, mens år etter år går uten at noe skjer. Altså er truslene løgn, og profetene er bedragere eller i beste fall formørkede svermere. De sa at det er latterlig å tale om en fiendtlig invasjon der folket skal falle eller føres bort, nå som staten er så mektig at den kan verge seg mot den sterkeste fiende, og lever i dyp fred med alle naboene.

De sa at folket er Herren tro, siden det flittig dyrker ham i templet (1,10 ff.), og at det er overdreven strenghet å kreve mer. De sa at Herren bor i templet, så Jerusalem umulig kan ødelegges (Mi 3,11). Og de sa at om Herren virkelig straffet slike synder, måtte han for lenge siden ha gjort det; i stedet har han overøst dem med velsignelser.

Vi kunne også anta at utfordringen av dommen selv er et eksempel på de syndene som de i v. 18 er bundet til, og at tankene nevnt ovenfor er båndene. Dette ville gjøre forholdet mellom v. 18 og 19 enklere. Men verken utfordringen, spottelysten eller vantroen bak dem kan regnes blant de syndene de treller for. Disse syndene er tydelig av samme slag som i v. 8 og 11–12a.

Vi kan heller ikke anta at det slett ingen sammenheng er mellom v. 18 og 19, slik at v. 18 bare sier at spotterne også er syndens treller. Da ville tanken i v. 18 bli en altfor underordnet bitanke. Dessuten må «løgnens tau»[119] tydelig henge sammen med tankene bak utfordringen i v. 19.

Ordene i v. 19 bygger på en bestemt tro: Dommen som profetene, og først og fremst Jesaja, forkynte som nær, vil komme svært sent – eller

[119] **«løgnens tau»** chavle hasjsjav / חַבְלֵי הַשָּׁוְא

rettere aldri. Denne vantroen støttet seg til mye (se ovenfor), men trolig særlig til en erfaring: Profetene hadde lenge truet med en dom som snart skulle komme (f.eks. Am 2,5), uten at den var kommet.

Ordene «la ham skynde seg»[120] osv. ser ut til å hentyde til dette; i alle fall sikter de til at profetene sa dommen skulle komme *snart*. Spotterne holdt enten profetene for svermere eller løgnere, eller de nektet at det finnes en Gud som hevner synden, og mente at blind skjebne eller tilfeldighet styrer verden.

Subjektet i *jemaher jachisja* (יְמַהֵר יָחִישָׁה, «la ham skynde seg, la ham haste med») kan være både Herrens gjerning og Herren selv, for hifil *hechisj* (הֵחִישׁ) betyr både *skynde seg* og *framskynde* noe (jf. 28,16; Dom 20,37; Sal 55,9; 71,12 med Jes 60,22). Hvis Herren er subjekt, er «hans gjerning»[121] akkusativ.

Noen utleggere tar gjerningen som subjekt; for det taler parallellismen, og dessuten at *hechisj* oftere er intransitivt. Andre, blant dem Gesenius, tar Herren som subjekt; for det taler parallellstedet 60,22, og dessuten at «for at»[122] da passer bedre.

Hvis Herren er subjekt, kan *jemaher* likevel neppe ha *ma'asehu* som objekt; verbet må da være intransitivt: *han ile*. Transitivt brukes *miher* (מִהֵר) bare om personer som hentes eller ting som skaffes.

jachisja – vetavo'a (יְחִישָׁה – וְתָבוֹאָה): Viljesformens *-a* føyes bare sjelden til tredje person i poesien (jf. Sal 20,4), og da med stort ettertrykk: *dog endelig*. Endelsen står bare på det andre ordet, enten fordi verbene hører tett sammen, eller fordi det andre gir en stigning.

Nir'e (נִרְאֶה) står uten objekt, så verbet trer sterkere fram: *så vi kan få se* – vi vil gjerne se; dere vil ha oss til å tro uten å se, men det vil vi ikke.

tiqrav (תִּקְרַב, «la det nærme seg»): Det rådet holder seg likevel langt borte, enda dere stadig sier at det er nær. *vetavo'a* (וְתָבוֹאָה, «la det komme»): *bo* (בּוֹא) brukes ofte om at spådommer går i oppfyllelse (5 Mos 18,22; Jer 17,18; 28,9).

qedosj Jisra'el (קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, «Israels Hellige»): De gjentar hånlig Jesajas vanlige gudsnavn, som han nettopp brukte i v. 16: din «Israels Hellige», som du så ofte har i munnen. Jf. 30,11: «*Få Israels Hellige bort fra vårt ansikt!*»

---

[120] **«la ham skynde seg»** jemaher / יְמַהֵר

[121] **«hans gjerning»** ma'asehu / מַעֲשֵׂהוּ

[122] **«for at»** lema'an / לְמַעַן

veneda'a (וְנֵדְעָה, «at vi må lære å kjenne»; NB: «så vi kan lære det å kjenne»): så vi kan få erfare det, og det vil vi gjerne. Om *jada'* (יָדַע) uten objekt, se 1,3; 9,9. Vi må ikke tilføye «det» til *nir'e* og *neda'a*, eller «det» til det første og «den» (rådslutningen) til det andre, slik noen gjør.

Lignende hån mot profetenes strafforkynnelser finner vi i Jer 17,15: «*Hvor blir det av Herrens ord? La det komme!*» og i Esek 12,22: «*Tiden blir lang, og hvert syn blir til intet!*» Jf. også Am 6,3: «*dere som jager den onde dag langt bort*», Am 9,10: «*de som sier: Ulykken skal ikke nå oss eller komme over oss!*» og Jer 5,12 f.: «*De har fornektet Herren og sagt: Han er ikke til! Det skal ikke komme noen ulykke over oss, sverd og hunger skal vi ikke se. Profetene skal bli til vind, for Herrens ord er ikke i dem. Det skal gå dem som de selv sier*» (det de sier skal ramme andre, skal ramme dem selv).

b. **Veropet over dem som forvrenger alle åndelige og moralske begreper.** V. 20.

V. 20. *Ve over dem som kaller det onde godt*
V. 20. «*Ve dem som kaller det onde godt og det gode ondt, som gjør mørke til lys og lys til mørke, som gjør bittert til søtt og søtt til bittert!*»

Jesaja kommer nå til å tenke på hvordan disse menneskene forvender alle åndelige og moralske begreper. Det er de falske tankene deres som leder ham dit – tankene som gjør dem til syndens treller og ligger bak hånen mot profetenes spådommer. Nettopp i slike tanker viser denne forvendingen seg, og den ligger til grunn for dem.

Forvendingen har igjen sin grunn i at lyset i dem er formørket (Matt 6,23). Med lyset menes menneskets medfødte sans for det sanne, rette og gode, og den særlige opplysningen de hadde som israelitter. Formørkelsen kommer av kjærlighet til synden, som har sin rot i egenkjærligheten.

Disse menneskene kaller det tåpelig å tro at det finnes en Gud som styrer verden og straffer de ugudelige. Like tåpelig er det for dem å tro at han har åpenbart seg for fedrene og sluttet pakt med dem, at han har gitt Israel loven, og at han er nådig mot folket når det holder den, men straffer det når det bryter den. De kaller dem som nekter alt dette, opplyste, kloke og fordomsfrie. Slik blir troen mørke for dem, og fornektelsen lys.

De holder dem for dårer som lever etter Guds lov, kjemper mot sine onde tilbøyeligheter, frykter Gud og viker fra det onde – enda det er

nettopp slike Guds ord kaller vise (Ordsp 1,7; 3,7; Job 28,28; Sal 111,10). Derimot holder de dem for vise som nyter det korte livet og gir seg over til alle lyster. For dem er de gudfryktiges liv mørkt, trist og ulykkelig, men de lystnes liv muntert og lykkelig.

De gir lastene sine vakre navn: Tyranniet kaller de kraftfullt styre, undertrykkelsen av folket nødvendig tukt, sviket klokskap og fråtseriet livsglede. De frommes dyder gir de derimot stygge navn: Den enfoldige troen kaller de dumhet, ydmykheten krypende underdanighet og det strenge livet etter Guds lov skinnhellighet. De kaller den profetiske ånd som refser dem, svermerisk og fanatisk, ja, en løgnens ånd. Etter sammenhengen (v. 19; 13) har Jesaja vel særlig denne synden for øye.

De er altså åndelige falskmyntnere som gir ordene for åndelige og moralske begreper stikk motsatt betydning og bruker dem om mennesker og gjerninger som fortjener det motsatte navnet. Som fariseerne (Matt 12,31 ff.) synder de mot Den Hellige Ånd, for de forvender begrepene mot sin egen bedre erkjennelse. Den erkjennelsen har de fått ved tidligere guddommelig opplysning, og de klarer ikke å kvele den helt. Særlig går de imot den når de kaller Guds Ånd en løgnens ånd.

Gesenius tar feil når han begrenser verset til forvending av retten. Mot dette taler både det allmenne uttrykket og at profeten i v. 23 roper et eget ve over dem som forvender retten.

Profeten betegner forvendingen først med vanlige ord (*a*), så i bilder (*b*). Bildene er to: Det første er hentet fra synet, det andre fra smaken.

samim (שָׂמִים, «gjør til»): *sim* (שִׂים) betyr ellers å gjøre noe til noe, men her, som i Job 17,12, å *erklære for*.

Lys og mørke er i Det gamle testamente bare sjelden bilder på godt og ondt (jf. Ordsp 2,13) eller på opplysning og uvitenhet (Job 37,19; Fork 2,13). Langt oftere står de for lykke og ulykke, mens de i Det nye testamente desto oftere har etisk betydning.

Søtt og bittert brukes flere ganger om godt og ondt. Se Sal 19,11: «*De* (Herrens lover) *er søtere enn honning, ja, honning som drypper fra vokskakene*», Jer 2,19: «*Kjenn da og se hvor ondt og* bittert *det er at du forlater Herren din Gud*», og 5 Mos 29,18: «*La det ikke være hos dere noen rot som bærer trollbær*» (hebr. *rosj*, en giftig og bitter plante; se Sal 69,22;

Klag 3,5; Hebr 12,15) «*eller malurt*» (jf. Hebr 12,15 og Apg 8,23). Jf. også 5 Mos 32,32 og Jak 3,11.

En utlegger sier: «Denne forvendingen ble fullendt i de åndelig forfalskede fariseerne da Kristus, det sanne lys, trådte fram. Han var det sanne gode (Hebr 6,5), han var det sanne lys (Joh 8,12; 12,46; 1 Joh 2,8), han var den rette velsmak (Hebr 6,4.5; 1 Pet 2,3). Men de forkastet ham.»

c. **Veropet over de selvkloke.** V. 21.

V. 21. *Ve over de selvkloke*
V. 21. «*Ve dem som er vise i egne øyne og forstandige i egne tanker!*» (Caspari: «Ve folk som er vise i egne øyne og forstandige for sitt eget ansikt!»)

Forvendingen i v. 20 har sin grunn i den hovmodige innbilningen at de er vise, altså i selvklokskap. Og nettopp i forvendingen viste selvklokskapen seg. Derfor følger veropet over de selvkloke straks etter veropet over dem som forvrenger de åndelige og moralske begrepene.

Mot profetenes refselser, formaninger, advarsler og trusler satte de en rekke forvendte synspunkter, slik vi så ved v. 20. Alle bygde de på den innbilte visdommen sin – ikke minst de forkjærte dommene over profetene og strafforkynnelsene deres, som Jesaja særlig siktet til i v. 20.

De kalte profetene svermere og dårer, for de spådde stadig noe som stred mot all fornuft: at den jødiske staten snart skulle gå under. Og det gjorde de i Ussias siste år, da staten hadde stor makt og rike ressurser og ingen fiender. De mente at bare dårer kunne true med undergang i en slik tid. Kloke menn bygde sitt bilde av framtiden på nåtidens forhold, mens profetenes bilde hadde alle forholdene imot seg og var grepet ut av luften.

De trodde altså at de kunne tyde tidens tegn langt bedre enn gudsmennene, som var opplyst av Den Hellige Ånd. De stolte mer på sine kloke politiske beregninger enn på Guds allvitenhet, som talte gjennom profetene. Ja, de nektet ikke bare at den talte gjennom dem, men også at den fantes.

Senere begynte dommene som Jesaja truer med i kap. 1–6, å inntreffe – helt mot de kloke politikernes forventning. Men de innså ikke sin dårskap, skammet seg ikke og vendte ikke om. De viste den samme innbilte visdommen overfor de profetiske formaningene.

Profetene formante dem til å tro Herrens løfte om frelse og i stillhet vente på hans hjelp (7,3–9; 30,15). Men stormennene mente seg bedre hjulpet ved å kalle verdenserobreren Tiglat-Pileser til hjelp mot de syrisk-efraimittiske hærene (2 Kong 16,7 f.; jf. Jes 7,17 ff.). Med dette kloke skrittet brakte de det tunge assyriske åket over seg. For å bli fri fra det mente de seg igjen bedre hjulpet ved forbund med Egypt enn ved å stole på Herren (28,15; 29,14–16; 30,1.2.15; særlig 31,1.2).

De jødiske stormennenes selvklokskap varte altså hele Jesajas tid. Sterkest trer den fram i 28,9.10, der de sier om ham: «*Hvem vil han lære kunnskap, og hvem vil han få til å forstå sitt budskap* (fra Herren)? *Er det barn som nettopp er avvent fra melken, som nettopp er tatt bort fra brystet? For bud på bud, bud på bud, regel på regel, regel på regel …*» (jf. 30,10 f.).

Også senere finner vi den hos folkets ledere: på Jeremias tid (Jer 8,8 f.; 9,23; 18,18), og hos fariseerne overfor Herren, der den nådde sitt høyeste (Joh 7,48 f.; 9,34; særlig 9,39–41; jf. Matt 11,25). Jf. advarslene i Ordsp 3,7: «*Vær ikke vis i egne øyne, frykt Herren og vik fra det onde!*» og i Rom 11,25; 12,16.

En utlegger bemerker med rette: Hvis profetene hadde vært kloke, beregnende politikere, slik noen nyere utleggere forestiller seg dem, ville de selv ha hørt til dem Jesaja roper ve over i v. 21.

chakhamim (חֲכָמִים, «vise») står uten artikkel: *folk som er vise* (jf. v. 8 og 22), og verset er altså en allmenn setning. Profeten sier ikke direkte at de jødiske stormennene er slike, men i sammenhengen sier det seg selv: Ve slike, og siden stormennene er slike, ve dem. I v. 11, 18 og 20 står artikkelen.

be'enehem (בְּעֵינֵיהֶם, «i egne øyne»): etter deres egen dom. *veneged penehem* (וְנֶגֶד פְּנֵיהֶם, «og i egne tanker», egentlig «og for sitt eget ansikt»): Bildet de har av seg selv, er bildet av en vis mann.

d. **Veropet over dem som forvender retten av kjærlighet til drikkelag.** V. 22.23.

V. 22–23. *Helter til å drikke og urettferdige dommere*
V. 22. «*Ve dem som er helter til å drikke vin og dyktige til å blande sterk drikk,*» V. 23. «*de som for gave gir rett til den som har urett, og tar retten fra de rettferdige!*» (Caspari: «… og tar de rettferdiges rettferdighet fra dem!»)

Straks etter synden i v. 20 har profeten nå omtalt selvklokskapen, som er grunnen til den. Før han går over til å forkynne straffen for syndene i v. 18–21, roper han enda et ve – over dommernes urettferdighet.

Denne synden kunne han umulig tie om i en oppregning av så mange andre, for den hadde vakt hans harme mer enn noen annen. Derfor hadde han i v. 7 brukt den som eksempel for alle Israels synder. I oppregningen i v. 8–23 hadde han hittil bare antydet den (v. 8b), ikke refset den. Desto mindre kunne han gå forbi den nå.

I v. 20 har han talt om at de moralske og åndelige begrepene forvendes. Nå ser han dommernes urettferdighet som en særlig form for denne synden – en forvending av retten – og refser den som det (se v. 23).

Slik slutter profeten utdypingen av v. 7 med den samme synden som han refset der, og vender med vilje tilbake til temaet. Og han lar kapitlets første og egentlige strafforkynnelser følge rett etter denne synden som han hatet så sterkt, og som han i v. 7 oppga som eneste grunn til at Herrens vingård ble ødelagt (v. 5.6).

Vi må ikke la v. 22 forlede oss til å tro at v. 22–23 roper ve over to synder, drukkenskap og forvrengning av retten. Da ville profeten gjenta det han allerede har sagt så utførlig i v. 11–17, og det ville være den eneste gjentakelsen i kap. 5. Og han ville også ha begynt v. 23 med et nytt *hoj* (הוי), «ve». For hvordan kunne han innlede gjentakelsen i v. 22 med *hoj*, men la en ny og for ham så viktig synd i v. 23 klare seg uten?

Innholdet i v. 22 er helt underordnet v. 23, som er hovedverset. For det første er v. 22 sagt som motsetning til den moralske kraften og det motet som trengs for å håndheve retten (jf. Mi 3,8). Det viser v. 23, som utvikler motsetningen videre. Meningen er: Ve dem som er sterke i drikk i stedet for i rettferdighet, der de er svært svake. Ve dem som er helter til å drikke, i stedet for å være tapre menn som holder undertrykkerne i tømme og forsvarer de svake (1,17).

For det andre er dommernes forkjærlighet for drikk årsaken til at de forvrenger retten: For å tilfredsstille drikkelysten tar de imot bestikkelser fra de rike undertrykkerne (se v. 8), og for bestikkelsene

bøyer de retten. «For gave»[123] i v. 23 er båndet mellom de to versene.

Vi kunne også tenke at dommerne forvrenger retten fordi de pleier å være beruset når de dømmer, og da ikke kan skjelne rett fra urett. Slik sier Jesaja i 28,7 om dommerne i Hiskias første år: «*vakler i sine dommer*». Jf. Ordsp 31,4 f.: «*Det sømmer seg ikke for konger, Lemuel, det sømmer seg ikke for konger å drikke vin, heller ikke for fyrster* (å drikke) *sterk drikk, for at de ikke skal drikke og glemme hva som er lov, og forvende retten for arminger.*»

Men sammenhengen med v. 20 og versets plass i v. 18–23 viser at v. 23 bare kan tale om en synd som begås med full bevissthet. Med «for gave» har profeten hentydet til den sammenhengen mellom drikk og urettferdighet som er nevnt ovenfor, og bare til den.

Ordene *gibbor* (גִּבּוֹר, «helt»), *gibbor chajil* (גִּבּוֹר חַיִל), *isj chajil* (אִישׁ חַיִל) og *ben chajil* (בֶּן חַיִל) i v. 22 brukes egentlig om tapre krigsmenn, men flere ganger betegner de en som er dyktig i noe, en mester – enten det gjelder en dyd, en last eller noe nøytralt. Her gjelder det en last, og ordene er ironiske. Se 2 Sam 22,26; 2 Mos 18,21 (om gudfryktige, sannferdige, uegennyttige dommere); Rut 3,11; Ordsp 12,4; 31,10; 1 Kong 11,28; 1 Krøn 9,13; 26,6–9, særlig v. 8; Neh 11,14.

le (לְ, «til») betyr «med hensyn til» (jf. Jer 48,14). *sjata* (שָׁתָה, «drikke») betyr her vel ikke «svire», slik det gjør i Ordsp 31,4; Joel 1,5; Sal 69,13; Jes 24,9 (jf. Am 6,6), men ganske enkelt «drikke». På de stedene ligger bibetydningen i sammenhengen; her uttrykkes den ved «helter»[124].

limsokh sjekhar (לִמְסֹךְ שֵׁכָר, «til å blande sterk drikk»): Vi må ikke tenke på vin blandet med vann og oversette «skjenke i», slik noen gjør. En slik blanding passer dårlig til drankere, og den krevde ingen dyktighet.

Det gjelder vin som er blandet med krydder for å bli sterkere og mer fyrig. Slik vin fantes utvilsomt hos hebreerne: Høys 8,2 taler om *jen hareqach* (יֵין הָרֶקַח, «krydret vin»). I Ordsp 9,2.5 hører blandingen av vinen med til forberedelsen av gjestebudet og kan derfor ikke gjelde blanding med vann, som hver gjest gjorde selv. Se også Mishna,

[123] **«For gave»** 'eqev sjochad / עֵקֶב שֹׁחַד
[124] **«helter»** gibborim / גִּבּוֹרִים
[125] **«ublandet vin som er blandet til»** kekerasmenon akraton / κεκερασμένον ἄκρατον

Maaser Sheni 2,1, og «ublandet vin som er blandet til»[125], altså krydret sterk vin, i Åp 14,10; jf. Sal 75,9.

Slik vin ble laget i store boller (*mizraqim* / מִזְרָקִים, Am 6,6) og kaltes *mesekh* (מֶסֶךְ, Sal 75,9), *mimsakh* (מִמְסָךְ, Ordsp 23,30) og *mezeg* (מֶזֶג, Høys 7,2), «blandet vin» (jf. Plinius' *vinum aromatites*, *Naturalis historia* 14,19,5).

sjekhar (שֵׁכָר, «berusende drikk»), av *sjakhar* (שָׁכַר, «beruse seg»), er vanligvis en kunstig berusende drikk av bygg, honning eller dadler, men her betyr det krydret vin, slik «blande» viser. (I 4 Mos 28,7 kalles til og med ren vin *sjekhar*.) Det er godt mulig at hebreerne også krydret andre berusende drikker; i så fall betyr ordet her generelt krydret berusende drikk. *sjekhar* står ofte sammen med eller parallelt med «vin»[126].

hitsdiq (הִצְדִּיק) i v. 23 betyr «erklære for rettferdig, frikjenne», motsatt *hirsji'a* (הִרְשִׁיעַ), «erklære skyldig» (5 Mos 25,1; Ordsp 17,15). *rasja'* (רָשָׁע, «ugudelig») er her ikke en som er ugudelig generelt, men en som har urett i en sak (jf. 2 Mos 2,13; Sal 109,7). Likeledes er *tsaddiq* (צַדִּיק, «rettferdig») en som har rett i saken, ikke en som er rettferdig for Gud og uten synd, og *tsedaqa* (צְדָקָה) er rettferdighet i en bestemt sak. Alle tre ordene er juridiske.

jasiru mimmennu (יָסִירוּ מִמֶּנּוּ, «tar fra dem»): Det skjer ved at de dømmer ham skyldig. Den indre rettferdigheten kan de naturligvis ikke rane fra ham, men de tar rettferdigheten hans for så vidt som den er hans kledning (Job 29,14): De kler av ham rettferdighetens kledning og framstiller ham som urettferdig. De raner fra ham anerkjennelsen og æren som hører rettferdigheten til, og med den også dens materielle frukt (se v. 8).

mimmennu (מִמֶּנּוּ, «fra ham») er distributivt: fra hver enkelt (i 3,10 går Jesaja omvendt fra entall til flertall). Dommerne snur altså det rette forholdet helt på hodet. Ordsp 17,15 sier at den som frikjenner den ugudelige og domfeller den rettferdige, er en vederstyggelighet for Herren; her roper Jesaja ve over slike. Jf. 1,23; Mi 3,11; Jer 22,3.17; Esek 22,12.

Når vi ser tilbake på v. 18–23, merker vi at alle syndene der er åndens synder. Slik skiller de seg fra syndene i de to første veropene, som er

[126] **«vin»** jajin / יַיִן

kjødets synder. (V. 22 *er ikke noe unntak, for der har synden ingen selvstendig plass; se ovenfor. I v.* 8–23 *har vi altså to slags synder, kjødets og åndens, noe som kan tale for at v.* 8–30 *bare består av to strofer: v.* 8–17 *og v.* 18–30.)

Vi merker også at alle disse syndene gjelder en bevisst og fullendt motstand mot det gode, en forherdelse mot sannheten, en indre forvendthet som vender alt på hodet. En utlegger sier at de har å gjøre «med synden i dens fullendelse, med den forblindelsen som rett og slett vender sannheten om og setter saken på hodet».

At v. 20 *og* 22 *f. taler om forvending av sannheten, er innlysende. Det gjør også v.* 21: *De holder seg selv for vise, mens de er dårer. Da må de holde de vise for dårer – alle gudsmenn som refser dem, ja, selv Guds Ånd. I v.* 18 *f. ligger forvendingen i de løgnaktige tankene som binder dem til synden og ligger bak hånen mot straffedommen.*

Dessuten retter de tre første veropene i v. 18 *ff. seg særlig mot syndene slik de viste seg overfor profetenes refselser, formaninger og fremfor alt strafforkynnelser. Gjennom alle tre går det altså en forbindelse til den store straffedommen, Herrens gjerning og verk (se ovenfor).*

Derfor er disse syndene også langt tyngre enn syndene i v. 8 og 11 f., og v. 8–23 stiger i alvor. Det stemmer også med syndenes karakter at forherdelsesdommen i 6,9 f. følger straks etter 5,18–23 og knytter seg til dette avsnittet. Avsnittet er det siste refsende stedet i kap. 1–6, og der kulminerer ikke bare refselsene i kap. 5, men i hele kap. 1–5.

Innenfor v. 18–23 kan det store v. 20 kalles høydepunktet, for der framstilles forvendingen i hele sin bredde og nakenhet. Derimot gjelder v. 21 bare grunnen til forvendingen – en grunn som selv er en form av den – og v. 22 f. bare en enkelt form som var viktig for profeten. Og v. 18 f. leder fram til v. 20, som avslører det egentlige vesenet i de løgnaktige tankene i v. 18 f. Refselsen stiger altså i de fire første veropene og synker i de to siste.

De fire korte veropene i v. 18–23 kommer tett etter hverandre og gjør et dypt og rystende inntrykk, og inntrykket blir desto dypere jo forferdeligere syndene er. Fra v. 18 av kommer de liksom i massevis, det ene ve på det andre. Slik klinger et uopphørlig ve for leserens ører, over synder der den ene er verre enn den andre (jf. omkvedene i 2,9–21).

De fire veropene i v. 18–23, og de seks i hele kap. 5, har paralleller i Herrens egne verop: sju over de skriftlærde og fariseerne i Matt 23,13–29, *seks over fariseerne og de lovkyndige i* Luk 11,42–52, *og fire i* Luk 6,24–26 *over de rike, de mette, de som ler og dem som alle mennesker taler vel om.*

Parallellen er desto sterkere fordi flere av syndene i v. 18 ff. finnes i sin høyeste fullendelse hos fariseerne. Slik har v. 18 ff. noe av en spådom ved seg. Herren refser også de samme syndene som Jesaja. Jf. fariseernes åndelige blindhet, forkjærthet og innbilte visdom i Matt 23,16–26 *med* Jes 5,21; *deres hat mot profetene i* Matt 23,29 ff. *og* Luk 11,47 ff. *med* Jes 5,19–21; *og* Luk 6,24 f. *med* Jes 5,8.11 f.13 f.18.22.

Matt 23,13–39 og Luk 11,42–52 ligner også vårt kapittel ved at begge slutter med en spådom om full ødeleggelse (i Matteus utviklet videre i kap. 24). Både synden og straffedommen i kap. 5 ble fullendt på Herrens tid og like etter. Derfor gjentar han i det vesentlige Jesajas refselser og trusler. Forherdelsen og straffedommen begynte på Jesajas tid og nådde sitt høyeste på Herrens tid.

Fra Jesajas tid til Kristi og apostlenes tid besøkte Herren stadig sin vingård for å finne gode frukter, men stadig fant han bare dårlige, og flere og flere jo lenger det led. Derfor lot han ødeleggelsen forkynne gang på gang og fullbyrdet den i stadig høyere grad.

Jes 5 gjaldt fra den ble uttalt eller skrevet ned, helt til Kristi og apostlenes tid. Den ble uttalt for hele denne tiden (derfor ble den også skrevet ned), og som skrevet ord ble den så å si uttalt i den (alt skrevet Guds ord uttales stadig av Gud).

2. Utviklingen av veropene: straffen. V. 24–30.

V. 24–30. *Herrens vrede og den fremmede hæren*

V. 24. «*Derfor, som ilden fortærer halm, og høy synker sammen i luen, slik skal deres rot råtne, og deres blomst fare opp som støv. For de har forkastet Herrens, hærskarenes Guds lov og foraktet Israels Helliges ord.*» V. 25. «*Derfor blir Herrens vrede opptent mot hans folk. Han rekker ut sin hånd mot det og slår det, så fjellene bever. Lik ligger som avfall midt på gaten. Men med alt dette vender hans vrede ikke tilbake, og ennå er hans hånd rakt ut.*» (Caspari: «Han rekker ut sin hånd over det …») V. 26. «*Han løfter et banner for hedningefolkene langt borte og plystrer fienden hit fra jordens ende. Og se, hastig og lett kommer han.*» (Caspari: «… og plystrer ham hit …») V. 27. «*Ingen av dem er trett, og ingen snubler, ingen blunder eller sover. Beltet om hoftene går ikke opp, og ingen skorem*

blir revet i stykker.» V. 28. «*Fiendens piler er kvesset, og alle hans buer er spent. Hestenes hover er som flintestein, og hans vognhjul er som stormvinden.*» (Caspari: «Han, hvis piler er skjerpet …») V. 29. «*Hans brøl er som løvinnens, han brøler som de unge løvene og brummer og griper sitt rov og bærer det bort, og det er ingen som redder.*» V. 30. «*På den dagen bruser det over Juda, slik som havet bruser. Skuer en til jorden, se, da er det mørke og trengsel. Lyset er formørket av tunge skyer.*» (Caspari: «… se, da er det mørke, trengsel og lys, det er mørkt på dets himmel.»)

Strafforkynnelsen i v. 24–30 kan sammenfattes slik: Det jødiske folket skal tilintetgjøres helt gjennom en dobbel straff, en mindre og en større. Grunnen er at folkets ledere er gjennomfordervet, eller – som er det samme – at de har forkastet den allmektige og hellige Guds lov og ord.

Forkynnelsen har to deler: v. 24 gir temaet i bilder, og v. 25–30 utfører det i vanlig tale. Bildet av Israels tilintetgjørelse i v. 24 ligner en del på lignelsen i v. 5 f., og den lignelsen blir for en stor del forklart i v. 25–30. Slik går v. 24 på en måte parallelt med v. 5 f., mens temaet i v. 25 ff. på en måte tar disse versene opp igjen.

I v. 24 står også en begrunnelse for dommen. Den sammenfatter refselsene i v. 18–23, eller rettere alle refselsene i v. 8–23, og det siste kan vi si av tre grunner.

For det første viser v. 18–23 synden i sin fullendthet og forutsetter dermed syndene i v. 8 og 11 f. For det andre gjentar v. 22 f. på en måte refselsene i v. 8 og 11 f., bare i omvendt rekkefølge. («For gave» i v. 23 antyder de havesykes synd, slik «og dere blir bosatt»[127] i v. 8 antyder dommernes urettferdighet.) For det tredje er v. 25–30 kapitlets egentlige strafforkynnelse; den ligger til grunn for truslene i de to første veropene og må derfor også vise tilbake til dem.

Sammenfatningen nøyer seg ikke med å nevne syndene kort, men ser dem fra et nytt og svært viktig synspunkt: som forakt for og forkastelse av den loven Herren hadde åpenbart og gitt Israel. Slik framhever den grunnsynden som går gjennom dem alle – at grunnforholdet mellom Herren og Israel er fullstendig brutt. Først da står syndene klart fram som synder Israel har gjort, i hele sin tyngde og forferdelighet.

[127] **«og dere blir bosatt»** vehosjavtem / וְהוֹשַׁבְתֶּם

Utførelsen av temaet knytter seg til sammenfatningen i v. 24b og forkynner den straffen loven selv har fastsatt for den som forkaster den. Også utførelsen har to deler. Den første delen er Herrens første vredesutbrudd, hans første slag mot det troløse Israel; slaget er forferdelig, men svakere, og med det begynner tilintetgjørelsen (v. 25). Den andre delen er hans andre og sterkere slag, som fører tilintetgjørelsen videre og fullender den (v. 26–30). Vi kan også kalle de to delene dommens første akt (v. 25) og katastrofen (v. 26 ff.).

Straffen i v. 25 omfatter alle ulykkene Judas mindre nabofolk skulle påføre det, og alle andre plager som kunne ramme folket: uår, gresshopper og den hungersnøden de fører med seg, pest og jordskjelv. Straffen i v. 26–30 er verdensrikets innfall i Judea med all den jammer det fører med seg. Dette innfallet skal ødelegge det de første plagene har latt stå igjen, og gjøre ende på stat og folk.

Slik setter profeten en mengde straffer opp mot mengden av synder i v. 18–23: Som han der refset synd på synd, forkynner han i v. 24–30 straff på straff.

I ettersetningen i v. 24*a* skulle vi egentlig vente: «skal de fortæres av Guds vredes ild». I stedet går profeten over til et nytt bilde av tilintetgjørelse, helt forskjellig fra bildet i forsetningen.

Eller, som Gesenius vil: «skal deres rot og deres blomst bli til aske». Dette bildet prøver Vulgata og vel også enkelte nyere utleggere å holde fast: Vulgata gjengir «som råte»[128] *med «som aske», og en utlegger lar roten og blomsten gripes av vredens ild og blomsten fare opp som støv og aske. Men hvis Jesaja hadde tenkt seg en slik ettersetning, ville det naturlige bildet tydelig ha fortrengt det mindre naturlige.*

Dermed trer den tilsiktede sammenligningen helt i bakgrunnen – at Guds vrede fortærer synderne slik ilden fortærer halm og tørt gress. Forsetningen har tre sammenligningspunkter og tjener nå nesten bare til å gi dem videre til ettersetningen. To av dem – at ødeleggelsen er uimotståelig og rask – blir til to adverbielle bestemmelser i ettersetningen: Roten skal råtne like uimotståelig og raskt som ilden fortærer halm.

Det tredje punktet – at ødeleggelsen er fullstendig – forsterker kraftig det som allerede ligger sterkt i bildet i ettersetningen, nemlig

[128] **«som råte»** kammaq / כַּמַּק

at ødeleggelsen er total. Dette er hovedpoenget i forsetningen («som ilden fortærer halm») og i hele halvverset.

Vi kan også tenke oss at Jesaja fra først av brukte bildet i forsetningen bare for å uttrykke at ødeleggelsen er uimotståelig og rask og for å framheve så sterkt som mulig at den er fullstendig. Da ville forsetningen stå først for å gi disse bestemmelsene ettertrykk – men det ettertrykket får de av plasseringen også etter den første forståelsen.

Vi skulle vente at objektet *qasj* (קַשׁ), «halm», sto etter *lesjon esj* (לְשׁוֹן אֵשׁ), «ildens tunge», slik det vanligvis er (1 Mos 13,10; Am 4,11; Hos 3,1). Men små ord skytes lett inn mellom verbet og subjektet (jf. 20,1; 1 Mos 4,15; Jos 14,11). Her var det dessuten nødvendig for vellydens skyld: *Lesjon esj* ender selv på et enstavelsesord med samme sluttlyd, så *qasj* etter det ville ha gitt en utålelig mislyd.

Qasj er både stubb og agner. Ifølge Mishna (Shabbat 3,1; Para 4,3) og Matt 3,12 brente hebreerne agnene. I Orienten brenner man i dag stubben for å gjødsle åkrene, og delvis gjorde man det også i det gamle Italia (Plinius, *Naturalis historia* 18,72). Det lar seg ikke strengt bevise at hebreerne også brente stubben. Men det er svært sannsynlig, siden bildet av brennende stubb er så fast, og særlig etter 47,14. I så fall sikter profeten til denne skikken, eventuelt sammen med brenningen av agner.

I Orienten skjærer man nesten bare av akset og lar halmen stå. Noen utleggere tillegger også hebreerne denne skikken, men de mange stedene om kornbånd (1 Mos 37,7; Rut 2,16; Sal 129,7) viser at den ikke kan ha vært i bruk hos dem.

Hebreerne kaller flammen *ildens tunge* (*lesjon esj* / לְשׁוֹן אֵשׁ), både for formens skyld og for måten den fortærer på (Apg 2,3; Vergil, *Aeneiden* 2,684). Bildet av stubb som fortæres av ild, brukes nokså ofte om de ugudelige som fortæres av Guds vrede eller av vredens redskaper (47,14; 2 Mos 15,7; Nah 1,10; Ob 18; Mal 4,1; jf. 33,11). Sammenligningspunktene er alltid de samme: Tilintetgjørelsen er rask og fullstendig, og det finnes ingen kraft til å stå imot.

I *vachasjasj – jirpe* (וְחֶשְׁשׁ – יִרְפֶּה, «og høy synker sammen») går infinitiven over til en finitt verbform (se til v. 8). «Som»[129] virker videre,

[129] **«Som»** ke / כְּ

men foran en fullstendig setning må vi tenke oss det som *ka'asjer* (כַּאֲשֶׁר).

Chasjasj (חֲשַׁשׁ) forekommer ellers bare i 33,11, der det som her står parallelt med *qasj*. Etter all sannsynlighet betyr det *tørt gress* eller *avskåret gress, høy*. I det første tilfellet svarer roten til arabisk **chaschscha** («tenne, tørke inn») og ordet til arabisk **chaschisch** («tørt fôr»). I det andre er roten beslektet med *chatsats* (חָצַץ), *qatsats* (קָצַץ) og lignende, som betyr å skjære av.

I begge tilfeller kan vi tenke på den østerlandske skikken å bruke tørt gress som brensel (Matt 6,30; Hieronymus til Klag 5,10). Betyr ordet avskåret gress, kan vi også tenke på at fuktig høy kan selvantenne, og det passer godt med forbindelsen *chasjasj lehava* (חֲשַׁשׁ לֶהָבָה).

Det er neppe grunn til å tenke på en tilfeldig antennelse, og slett ikke på at noen satte fyr på det tørre gresset i ørkenen for å gjøre ørkenen fruktbarere, for noe slikt forekom ikke. Vi kunne også, som noen utleggere, tenke på halm som treskesleden har knust. En av dem oversetter «tørr halm, strå» og kunne vise til arabisk **haschîm** *(«tørr, knust plante»), som den gamle arabiske oversettelsen bruker, mens andre viser til arabisk* **choss** *(«små halmbiter»).*

Da ville chasjasj være det samme som «halm»[130]*, bare at teven er halm til fôr. Chasjasj og qasj ville da stå hverandre nærmere, slik vårt sted og enda mer 33,11 synes å kreve. Men knust halm ble neppe brent, så da kunne det bare være tale om en tilfeldig antennelse. Andre forklarer ordet med «tynn stubb» og «strå» eller tar chasjasj som en utvidet form av qasj, «strå, stubb», men helt ensbetydende kan de to ordene ikke være.*

Chasjasj lehava (חֲשַׁשׁ לֶהָבָה), egentlig *flammehøy*, er høy som flammen har grepet, altså brennende høy. Konstruktusforbindelsen står ofte der vi bruker preposisjon. *Rafa* (רָפָה) betyr egentlig «bli slapp, henge slapt ned» (ofte om hendene, i Esek 1,24 f. om vinger), her «synke sammen».

Sjorsjam – ja'ale (יַעֲלֶה – שָׁרְשָׁם, «deres rot … fare opp»): Jesaja tenker ikke så mye på de enkelte stormennene som på dem alle under ett. Han tenker også på dem – om enn ikke først og fremst – som representanter for hele det jødiske folket og staten. Derfor går han i v. 25, der

[130] **«halm»** teven / תֶּבֶן

utførelsen av v. 24 begynner, over til «Herrens folk»[131] og vender så tilbake til flertall («deres lik», *nivlatam* / נִבְלֹתָם).

Det er altså i det vesentlige folket som sammenlignes med et tre, slik som i lignelsen (vintreet regnes blant «trærne»; se Dom 9,8.12; Esek 15,2.6). Denne sammenligningen er nokså vanlig hos profetene (6,13; 37,31; Jer 11,16; Hos 9,13.16; 10,1; 13,15; 14,6 ff.).

Et tre er også bilde på amorittene i Am 2,9, på de ugudelige i Mal 4,1, på den ugudelige i Job 18,16 og 15,32 (jf. 8,16 ff.), på Sidkia og hans kongedømme i Esek 17,9 og på Job selv i Job 19,10 (se også 10,18.33 f.; 11,1.10 og ovenfor).

Perach (פֶּרַח) betyr vanligvis *blomst* (18,5). Noen utleggere vil her gi det betydningen *skudd, vekst*: «resten av busken, planten, alt som står fram over og utenfor jorden». De viser til Nah 1,4, der *perach Levanon* (פֶּרַח לְבָנוֹן, «Libanons blomst») skal bety alle Libanons planter. Etter etymologien kunne *perach* (פֶּרַח) riktignok bety *skudd, vekst*, for *parach* (פָּרַח) betyr «spire fram» (Sal 92,8.13). Likevel er det bedre å holde fast ved den vanlige betydningen, slik mange utleggere gjør.

Perach Levanon kan godt stå billedlig om den herligste delen av Libanon eller om Libanons fjell som blomstrende. Og «blomst» passer svært godt her: Jesaja nevner treets laveste del, roten, og dets øverste, blomsten, og betegner slik hele treet fra rot til topp. Jf. *rot* og *frukt* om hele treet i 37,31 og Am 2,9.

Meningen er altså: Det jødiske folkets tre skal råtne og gå i oppløsning fra roten til toppen; folket skal tilintetgjøres fullstendig. Riktignok går hele treet til grunne når roten råtner, og derfor kunne vi forklare *ufircham* (וּפִרְחָם) som «og *dermed* deres blomst». Men det ville være feil, for Jesaja sideordner ganske enkelt roten og blomsten og framstiller det som om blomstens undergang var uavhengig av rotens.

På den andre siden skal allerede ordene «*slik skal deres rot råtne*» uttrykke det samme som hele leddet: at tilintetgjørelsen blir fullstendig. Det er ikke bare blomstene, bladene, grenene eller stammen som skal råtne, men roten. Og når roten råtner, dør hele treet uten redning og har ikke den minste utsikt til å blomstre igjen (Job 14,7–9).

[131] **«Herrens folk»** 'am JHWH / עַם יְהוָה

Halvverset forkynner altså at det jødiske folket skal tilintetgjøres. Bildet i ettersetningen («slik skal deres rot råtne, og deres blomst fare opp som støv») framstiller denne tilintetgjørelsen på to måter, og begge gjør den så total at den synes å stride mot løftene til Israel.

Herren hadde lovet aldri helt å forkaste og tilintetgjøre folket (3 Mos 26,44). Særlig synes en så total tilintetgjørelse å stride mot løftet i 6,13b. Dette løftet står ved slutten av den neste spådommen, som henger sammen med kap. 5, og der bruker profeten samme bilde og sier at Israel ikke skal gå helt under.

Derfor kunne vi være fristet til å la strafforkynnelsen bare gjelde stormennene. Jesaja har malt deres synder med så mørke farger i v. 8–23 at stormennene måtte rammes av full tilintetgjørelse, og suffiksene i «deres rot»[132] og «deres blomst»[133] viser jo først og fremst til dem. Men de neste versene retter strafforkynnelsen mot folket, og forholdet til dem tillater ikke en slik forståelse.

Sammenhengen mellom v. 24b og a, og mellom v. 24b og v. 25, krever riktignok ikke i seg selv at v. 24a taler om de samme som v. 25. Profeten kunne ha gått over fra stormennene som en del av folket til stormennene som representanter for hele folket, eller til folket for så vidt som de hadde forført det til frafall fra Herrens lov (jf. v. 13 med 12). Men v. 24 er det billedlige temaet for v. 25 ff., og det krever at begge versene taler om de samme.

Riktignok synes Jesaja ikke å gå fullt så langt i v. 25–30 som i v. 24, for 8,21 f., som tydelig tar opp igjen 5,30, blir fulgt av de store løftene i 9,1–7. Men dette er bare tilsynelatende, for strafforkynnelsen i kap. 5 går langt ut over den i kap. 8. I kap. 8 har Jesaja bare den assyriske perioden for øye, og i den perioden skulle Juda – som han gang på gang sier – ikke gå under. I kap. 5 har han folkets hele framtid for øye.

Også forholdet mellom v. 8–30 og lignelsen taler for at v. 24 gjelder hele folket: Verset må tale om hele folkets straff, like mye som v. 5 f. gjør. Så langt ordene gjelder folket, må vi altså ikke presse dem strengt, like lite som ordene i v. 6 (se ovenfor). Jesaja har valgt dem for å si at de mest forferdelige og ødeleggende straffer skal ramme folket.

Så langt ordene gjelder stormennene, kan de derimot tas i hele sin strenghet, for det er dem de først og fremst gjelder. Jesaja har vel ikke

[132] **«deres rot»** sjorsjam / שָׁרְשָׁם

[133] **«deres blomst»** fircham / פִּרְחָם

uttrykt seg så sterkt om folket bare for å vise at folket skulle rammes av dommer som nesten ville tilintetgjøre det. Han gjorde det også nettopp fordi ordene først og fremst gjaldt synderne i v. 8–23, og deres undergang måtte være fullstendig (se 1,30).

En utlegger mener at «rot»[134] *betyr* **statens grunnlag**, **«den eldre grunnstammen av borgerne»**, *og «blomst»* **ungdommen, etterkommerne**, *og viser til «yngel»*[135] *og Hos 9,16. Men her skal bildet, som i Am 2,9, bare uttrykke at tilintetgjørelsen er fullstendig, og de enkelte ordene må ikke tydes videre.*

Ved Guds straffedommer skal stormennene og hele folket råtne og gå til grunne i det ytre. Denne straffen svarer til deres indre forråtnelse – den moralske selvtilintetgjørelsen som er skildret i v. 8–23.

Og fordi de *med avsky* forkastet Herrens lov, gjør Herren dem til noe som *med avsky* kastes bort. Ordene «de har forkastet Herrens, hærskarenes Guds lov» sier nettopp at de forkastet loven med avsky (se 3 Mos 26,15.43 f.; Jer 14,19; Sal 89,39). Om at de selv kastes bort, se Klag 3,45 og jf. Hos 4,6; 1 Sam 15,23.26.

Når roten deres råtner og blomsten farer opp som støv, lider de samme skjebne som landets tidligere innbyggere, amorittene (Am 2,9). De er blitt lik kanaaneerne (jf. 2,6.8.18.20; 3,3.20 med 5 Mos 18,9–11), og derfor går det dem som kanaaneerne (jf. 3 Mos 18,24 ff.; 20,22 f.; 5 Mos 18,12 med 9–11). Motstykket til strafforkynnelsen om roten og blomsten er løftet i 37,31. «Som råte»[136] og «som støv»[137] står først med ettertrykk.

Alle syndene Jesaja har refset, var forakt for og forkastelse av Herrens lov (v. 24*b*), for loven hadde forbudt dem på det strengeste.

For det første hadde den forbudt dem uttrykkelig, i egne bud. Jf. f.eks. v. 8 med lovene i 3 Mos 25 og med 2 Mos 20,15.17; 22,22 f.; 3 Mos 19,13, og v. 23 med 2 Mos 23,6–8; 3 Mos 19,15.35; 5 Mos 16,18–20; 25,1; 27,25.

For det andre hadde den forbudt dem gjennom sine allmenne krav. Loven krevde at folket skulle elske, frykte, lyde og tjene Herren, tro på

[134] **«rot»** sjoresj / שֹׁרֶשׁ
[135] **«yngel»** pirchach / פִּרְחָח
[136] **«Som råte»** kammaq / כַּמַּק
[137] **«som støv»** ka'avaq / כְּאָבָק

ham og vandre ydmykt med ham, og at enhver skulle elske sin neste som seg selv (3 Mos 19,18).

Disse kravene forbød dermed å elske og tjene verden, å elske seg selv, å frykte og stole på mennesker og å være hovmodig (se f.eks. 5 Mos 6,5; 10,12; 30,20 og 1 Mos 15,6; 2 Mos 19,9; 4 Mos 14,11; 5 Mos 1,32; 9,23; 5 Mos 8,14; 32,15; jf. Mi 6,8 og Matt 23,23).

For det tredje hadde loven forbudt dem ved å kreve at folket skulle lyde de profetene Herren ville oppreise i Israel, og ved å advare mot å være vantro og ulydige mot deres ord (5 Mos 18,15 ff.). Endelig hadde den forbudt dem gjennom sine advarsler mot forherdelse (5 Mos 10,16; 2 Mos 32,9; 33,3.5; 5 Mos 9,6.13.27; 31,27).

Ma'asu (מָאֲסוּ, «de har forkastet») osv.: Nå hadde det virkelig skjedd som 3 Mos 26,15.43 regner med som en mulighet; jf. Am 2,4, og også 2 Kong 17,15; Jer 6,19; Esek 5,6.

Navnene «Herren, hærskarenes Gud»[138] og «Israels Hellige»[139] viser hvor tung og straffverdig synden er. Loven var gitt av den allmektige og hellige Gud og måtte derfor være fullkommen, hellig og god. En slik lov krevde dyp ærbødighet: Folket skulle oppfylle den med største omhu og vokte seg vel for å overtre den og dermed ringeakte den.

Noen mener med urette at *imra* (אִמְרָה), «ord», her sikter til Herrens åpenbaringer gjennom profetene. Jesaja setter dette ordet etter *tora* (תּוֹרָה), «lov», og parallellismen er tydelig synonym, akkurat som i 2,3 (jf. 1,10). Det første og mer bestemte ordet, *tora*, bestemmer betydningen av det neste og mindre bestemte: den loven Herren har uttalt. Profeten vil bare si at Israel har brutt grunnforholdet mellom folket og Gud.

Loven var Herrens ord fordi han hadde uttalt den – dels direkte (se f.eks. 2 Mos 20,1), dels gjennom Moses. Men begge uttrykkene kan og må også gjelde profetenes gjentakelse, innskjerping og forklaring av loven (se kommentaren til 1,10 ff.).

I v. 24 vender profeten tydelig tilbake til 1,4b. Den siste refselsen i kap. 1–5 gjentar altså i det vesentlige den første. Den er også den siste i hele syklusen kap. 1–6, for kap. 6 har ingen refselse. Og siden

[138] **«Herren, hærskarenes Gud»** JHWH tseva'ot / יְהוָה צְבָאוֹת

[139] **«Israels Hellige»** qedosj Jisra'el / קְדוֹשׁ יִי

denne refselsen går rett foran selve straffetruslene, får kap. 1–5 en viss avrunding.

Jesaja åpner denne delen med en bebreidelse mot folket, utvikler den gjennom kap. 1–5 (se særlig 5,8–23) og fatter den kort sammen igjen mot slutten; slik vender han tilbake til temaet han begynte med.

I v. 25 er *'al-ken* (עַל־כֵּן), «derfor», ikke sideordnet med *laken* (לָכֵן), «derfor», i v. 24, som om det skulle angi følgen av syndene i v. 18–23 eller v. 8–23 (jf. *laken* i v. 14).

For det første er v. 24 altfor langt til det. For det andre har v. 24 i andre halvvers en refselse som sammenfatter alle refselsene i v. 18 (8)–23, og den tvinger oss nærmest til å la *'al-ken* vise tilbake nettopp dit. Og hvis Jesaja hadde ment å sideordne de to ordene, ville han vel også ha skrevet *laken* her.

'Al-ken viser heller ikke tilbake til hele v. 24, slik en utlegger mener når han forstår det slik: «for å virkeliggjøre straffedommen i v. 24 vil Herren gjøre det som følger». Mot dette taler den andre grunnen vi nettopp nevnte. Dessuten kan det nok sies at Herren rekker ut sin hånd og slår folket (*vajjat* osv. / וַיֵּט וגו׳) for å virkeliggjøre straffen i v. 24*a*, men ikke at han blir vred (*chara* osv. / חָרָה וגו׳) i en slik hensikt.

Vrede er nemlig en sjelsbevegelse som kan vekkes av en årsak, men ingen kan vekke vrede i seg selv for å oppnå noe. Herrens vrede i v. 25 er tydelig en følge av hvordan folket har behandlet hans lov og hans ord, slik halvverset like foran sier.

'Al-ken kan bare vise tilbake til v. 24*b*. Bare i én forstand er v. 25 sideordnet med v. 24*a*: Fordi v. 24*b* sammenfatter syndene i v. 18 (8)–23, angir v. 25 følgene av dem, slik v. 24*a* også gjør. Profetene vender svært ofte tilbake til syndeskildringen etter at de har gått over til strafforkynnelsen, og går så over til straffen igjen. Slik danner de kjeder der to ledd stadig veksler (se f.eks. Hab 2,6*b*–8).

Verset taler ikke om straffedommer som allerede har rammet folket, slik flere utleggere mener. Riktignok står perfektum «er tent»[140] og deretter imperfektum konsekutiv, men disse formene uttrykker her bare en helt sikker framtid. Flere grunner viser at verset taler om framtiden.

[140] **«er tent»** charah / חָרָה

1. Hele profetien forutsetter at Judariket blomstret, var rikt og mektig, og at folket følte seg helt trygt (se v. 13*b* og særlig v. 19, og jf. ovenfor). Det lar seg vanskelig forene med at så store ulykker som i v. 25 skulle ha rammet folket.
1. Forholdet mellom v. 8–30 og lignelsen er som forholdet mellom utdypingen og temaet (se ovenfor). I lignelsen er vingårdens straff bare framtidig; bare Herrens velgjerninger hører fortid og nåtid til. Hvis utdypingen også talte om forgangne straffer, ville den gå ut over bildet og ikke svare til det.
1. Med v. 25 begynner utviklingen av det temaet v. 24 uttrykker i bilder. Straffene i v. 24 er framtidige, altså må også straffene i v. 25 være det.
1. Straffene i det første og andre veropet er bare framtidige. Hvis avsnittet etter det tredje til sjette veropet også skildret forgangne straffer, ville den parallelle gangen i de tre strofene (se ovenfor) bli brutt.
1. Også i den andre strofen innføres framtidige straffer med *laken* og perfektum (v. 13 f.17) og med imperfektum konsekutiv (v. 15 f.).
1. Profetien er skrevet i Ussias siste år, så hvis verset gjaldt fortiden, kunne vi bare tenke på to ting. Det ene er straffedommene under Joas (2 Krøn 24,23) eller Amasja (2 Kong 14,8–14), eller begge. Det andre er det store jordskjelvet under Ussia (Am 1,1; Sak 14,5). Men straffedommene under Joas og Amasja ligger for langt tilbake, og de var ikke store nok til så sterke uttrykk.

Mot jordskjelvet taler to ting. For det første framstiller verset fjellenes beving bare som en følge av slaget mot Israel, altså ikke som en virkelig beving. For det andre kalles bevingen ikke Herrens slag mot Israel, slik vi skulle vente.

Hvis Jesaja hadde siktet til jordskjelvet under Ussia, måtte han tydelig ha framstilt det som straffen over Israel, eller i alle fall ikke ha omtalt fjellenes beving som en følge av straffen, altså som en beving som ikke var virkelig.

Verset gjelder heller ikke ulykkene i tistammeriket fra Jehu av, slik noen mener, eller ulykkene i Judariket under Akas, slik andre mener. Det trenger knapt bevis: Kapitlet handler bare om Judariket (se kommentaren til v. 7) og er skrevet før Akas' tid.

'Al (עַל) i *'alav* (עָלָיו) kan bety «over» eller «mot». De fleste velger «mot», mens noen velger «over». «Over» er mer malende: Vi ser Herrens utrakte hånd sveve over folket og senke seg ned for å slå. Denne betydningen støttes også av steder som 11,15; 19,16; 30,30.32.

Masoretene binder «og slår det»[141] tett til «og han rekker ut sin hånd over det»[142] med en forbindende aksent, men skiller det med en skillende aksent fra det som følger.

Begge deler med rette. At hånden rekkes ut og slaget faller, hører tett sammen, mens fjellenes beving bare er en følge av slaget og derfor står løsere. Likevel er bevingen nærmere knyttet til slaget enn likene på gatene er, slik også aksentene viser: Skillet etter *vajjakkehu* (וַיַּכֵּהוּ), foran «så fjellene bever»[143], er svakere enn skillet foran «og … ble»[144].

At fjellene bever, viser bare hvor forferdelig slaget er. *Vattehi* angir derimot den egentlige følgen for det slagne folket, og det er følgen av begge de foregående setningene sammen: av et slag som er så forferdelig at fjellene bever. Altså: *og han slår det, så fjellene bever*, det vil si på det aller forferdeligste; *og deres lik ligger* osv.

Siden fjellenes beving er en følge av slaget, kan slaget ikke (bare) være et egentlig jordskjelv, og *vajjirgezu heharim* kan ikke tale om et slikt.

Mot dette kunne vi innvende at jordskjelvet bare ledsager slaget. Profetene framstiller ofte store omveltninger blant mennesker som ledsaget av store bevegelser i naturen fordi naturen henger så nøye sammen med mennesket (se f.eks. Mi 1,3 *f. og mine merknader i skriftet om Mika, ovenfor). Av samme grunn ble slike hendelser også i virkeligheten ledsaget av forferdelige naturfenomener (se f.eks. Josefus, Den jødiske krig 4,4,5; 6,5,3). Jesaja kunne altså ha sagt at dommen ville bli ledsaget av et virkelig jordskjelv, for å vise hvor forferdelig den er.*

Meningen ville da være: og han slår det så forferdelig at slaget ledsages av et jordskjelv. Slik forklarer i det vesentlige en utlegger, som med rette ser fjellenes beving bare som et eksempel. Men når bevingen kalles en følge av slaget, er det langt enklere å forstå den som en direkte virkning av slaget enn som noe som bare ledsager det.

---

[141] **«og slår det»** vajjakkehu / וַיַּכֵּהוּ

[142] **«og han rekker ut sin hånd over det»** vajjet jado 'alav / וַיֵּט יָדוֹ עָלָיו

[143] **«så fjellene bever»** vajjirgezu heharim / וַיִּרְגְּזוּ הֶהָרִים

[144] **«og … ble»** vattehi / וַתְּהִי וגו׳

Den samme innvendingen rammer Gesenius og andre med ham. De mener at Jesaja sikter til de bevegelsene i naturen som hebraiske diktere og profeter så ofte knytter til at Gud kommer til dom, og som skyldes at Skaperens majestet viser seg i skaperverket (Gesenius sammenligner Sal 18,8; Sal 29; Nah 1,5; Am 9,5).

Forskjellen er bare at den forrige forklaringen går ut fra at slike bevegelser virkelig inntreffer når Gud åpenbarer seg i sine dommer, mens Gesenius og de andre benekter det. For dem er profetenes framstilling bare en forestilling, like lite sann som hedningenes lignende forestillinger om gudenes åpenbaringer. Derfor sammenligner Gesenius også Vergil, Aeneiden 6,256–58: juga cœpta moveri – Adventante Dea (*«fjellryggene begynte å bevege seg … da gudinnen nærmet seg»*).

Meningen er heller, som noen utleggere har sett, at fjellene bever av forferdelse over slaget. Profeten gir her poetisk den livløse naturen følelser, slik han gjør flere ganger (se 1,2; 14,7; 44,23; 49,13 og 55,12; jf. også 5 Mos 31,28; 32,1; Mi 6,1 f.; Sal 98,8 og *særlig Jer* 2,12).

Fjellene nevnes fordi de er det fasteste og mest urokkelige i naturen (jf. særlig Mi 6,2, der de kalles jordens grunnvoller). Ingen hendelse ser ut til å kunne ryste dem, men likevel bever selv fjellene ved synet av slaget som rammer Israel.

Vi kunne også tenke oss at fjellene bare *synes* å beve for de slagne israelittene: I sin forferdelse føler de det som om jorden rystes i sine grunnvoller og hele naturen skal gå under. Men profeten antyder ikke denne tanken; de enkle ordene hans peker langt heller på en objektiv beving.

Vi har ingen grunn til å forstå «fjellene»[145] *billedlig om konger og fyrster, slik Rasji gjør, eller om nabofolkene, som om Jesaja siktet til store politiske omveltninger i nabolandene i forbindelse med slaget mot Israel.*

Det er omstridt hva slaget mot Israel består i. Flere nyere utleggere tenker først og fremst, ja bare, på *pest*: noen på pest alene, andre på *pest og lignende plager* eller på *jordskjelv og pest*.

Andre tenker på krig, nærmere bestemt den syrisk-efraimittiske krigen. En av dem mener riktignok at profeten samtidig sikter til alle ulykkene som rammet folket fra Akas' tid til krigen med romerne – den krigen som v. 26 ff. skal tale om. Atter en annen tenker på

[145] **«fjellene»** heharim / הֶהָרִים

alle ulykkene like før den jødiske staten gikk under ved Vespasian og Titus.

Det er ingen grunn til å tenke bare eller først og fremst på pest. Riktignok lar Jesaja Herren selv slå Israel, så slaget så å si kommer ned fra himmelen. Men det betyr ikke at han tenker på en direkte guddommelig straff og ikke på straffer Gud lar mennesker fullbyrde. I halvvers *b* framstiller han nemlig også fiendeinvasjonen i v. 26 ff. som et slag direkte fra Herren, med i det vesentlige de samme ordene som i halvvers *a*.

Skriften kaller ofte alle Guds straffer slag fra ham, både de middelbare og de umiddelbare. Jf. 2 Mos 12,13; 4 Mos 11,33; 5 Mos 28,59–61 med 3 Mos 26,21 jf. v. 22, og 26,24 jf. v. 25 f.; Jes 1,7 ff. jf. v. 5 f.; 9,12*b*–13 jf. v. 11–12*a* 9,17*b* jf. v. 14–17*a* osv.

Annerledes ville det vært om Jesaja hadde brukt *nagaf* (נָגַף) i stedet for det allmenne «slå»[146], for *nagaf* brukes særlig om pest (se 2 Mos 12,13.23; 30,12; 4 Mos 8,19; 16,46 ff.; 1 Sam 25,38). Det sier seg selv at likene på gatene heller ikke tvinger oss til å tenke på pest. Også sult under beleiringer og fiendenes myrderier etter at byene er inntatt, fyller som kjent gatene med lik (se f.eks. Jer 7,32 f.; 14,18; 16,4 og særlig Klag 2,11 f.19.21; 4,1 f.9).

Det er ikke bare grunnløst, men galt å la halvverset gjelde bare eller først og fremst pest. For det første passer det dårlig her å framheve én enkelt straff. For det andre forkynner v. 26 ff. et stort innfall av et fjernt, vilt folk som den siste og høyeste straffen. Det tyder på at v. 25 taler om alle straffene som til sammen går forut for dette innfallet.

Med større rett kunne vi la halvverset gjelde bare krigsulykker. For det første er det særlig krig som fyller gatene med lik: Krig fører til beleiring, og under og etter den fyller sult, pest og fiendens sverd gatene med døde. Overalt ellers der det tales om lik på gatene, er det krigen som har lagt dem der.

For det andre truer profeten ellers i kapitlet bare med fiendeinnfall (se likevel v. 10 og kommentaren der). Dessuten leder skildringen av verdensrikets innfall i v. 26 ff. tanken mot at v. 25 sikter til innfall av mindre folk, som går forut for det store. (*Noen innvender at profeten først i v. 26 ff. taler om fiender, men innvendingen treffer ikke, for v. 26–*

[146] **«slå»** hikka / הִכָּה

30 *taler ikke om fiendeinnfall generelt, men om innfallet av et fjernt, vilt folk – verdensrikets innfall.*)

I v. 25 må vi derfor først og fremst tenke på krigsulykker. Likevel kan vi ikke helt utelukke andre ulykker som kunne fylle gatene med lik: sult etter uår eller gresshopper, pest som følger av slik sult, pest som Herren sender direkte, jordskjelv osv.

For det første gjør v. 26 ff. det svært nærliggende at v. 25 taler om *alle* de straffene som – foruten innfallet av en verdenserobrende hær – kunne fylle byene med lik. For det andre bygger v. 25–30 tydelig på 5 Mos 28, der det ikke bare trues med innfall av et fjernt, vilt og barbarisk folk, men også med sult og pest som ikke skyldes krig (se 5 Mos 28,21–24.38–40.42). I v. 25*a* står altså krig og krigsulykker først, mens sult, pest og jordskjelv kommer i annen rekke.

Det er helt galt å mene at profeten i v. 25*a* sikter til bestemte hendelser, som den syrisk-efraimittiske krigen eller ulykkene like før Judas og Jerusalems siste katastrofe. Verken her eller i v. 26–30 har han bestemte historiske hendelser for øye.

I v. 26–30 profeterer han generelt at et fjernt, vilt folk – en barbarisk og fryktelig hær – skal bryte inn i Det hellige land. Et slikt folk må være en verdenserobrer som stormer gjennom en hel verden. I v. 25*a* profeterer han om alle ulykkene som går forut for dette innbruddet. Først når det gjelder oppfyllelsen, kan vi tale om bestemte historiske hendelser.

Begge profetiene ble oppfylt flere ganger. Profetien i v. 26–30 ble delvis oppfylt allerede gjennom assyrerne, i langt høyere grad gjennom kaldeerne og fullt ut gjennom romerne. Profetien i v. 25*a* ble oppfylt i alle ulykkene som rammet folket i de tre periodene før disse invasjonene: før den første, mellom den første og den andre, og mellom den andre og den tredje. Til sammen omfatter de to strafforkynnelsene altså alle straffedommer fra den syrisk-efraimittiske krigen til og med Jerusalems andre ødeleggelse.

Ut fra forholdet mellom de tre katastrofene ligger det nær å anta at ulykkene mellom den første og den andre var større enn ulykkene før den første, og at ulykkene mellom den andre og den tredje var større igjen. Om det virkelig er slik, må en nøye gjennomgang av Israels historie avgjøre.

Av dette ser vi hvor galt det ville være å søke oppfyllelsen av v. 25a *bare i enkelte hendelser, som ulykkene i Juda under den syrisk-efraimittiske krigen (se 2 Krøn 28,5 ff.) eller lidelsene før den romersk-jødiske krigen. Likevel trer disse ulykkene på en måte fram i den lange rekken som profetens ord omfatter: Ulykkene i den syrisk-efraimittiske krigen åpner rekken, og lidelsene før den romersk-jødiske krigen avslutter den. Ulykkene i den syrisk-efraimittiske krigen går forut for begynnelsen av oppfyllelsen, og lidelsene før den romersk-jødiske krigen går forut for fullendelsen, den egentlige oppfyllelsen.*

En eldre utlegger mener at v. 25a *gjelder alle ulykker fra den syrisk-efraimittiske krigen fram til (men ikke med) den romersk-jødiske krigen. Det bygger på en dobbel villfarelse: at v. 26 ff. gjelder én bestemt invasjon, og at den er den romerske.*

Versene gjelder derimot verdensrikets invasjon generelt og ble derfor også oppfylt gjennom kaldeerne og på en måte allerede gjennom assyrerne. Den assyriske og den kaldeiske ulykken har en helt annen karakter enn de andre ulykkene mellom Akas og Vespasian. Denne forskjellen tvinger oss til å regne dem med til oppfyllelsen av v. 26 ff.

Likevel har denne utleggeren et poeng: Den romerske invasjonen var den fullkomne og egentlige oppfyllelsen, og sammenlignet med den synker den kaldeiske og enda mer den assyriske invasjonen på en måte ned på linje med ulykkene i v. 25a.

Entallsformen «lik»[147] står kollektivt eller, bedre, generisk (jf. 5 Mos 28,26; Jer 7,33; 9,22; 16,4; 19,7; 34,20). For kollektiv bruk jf. 26,19. Riktignok kan entallet der også gå på Israels folk framstilt som én person, men det er mindre enkelt. Ordet forekommer aldri i flertall.

«Som avfall»[148] er satt sammen av *ke* (כְּ, «som») og *suchah* (סוּחָה). *Suchah* kommer av *suach* (סוּחַ), som er det samme som *sachah* (סָחָה), «feie». Av samme verb kommer *sechi* (סְחִי), «feiefyll», i Klag 3,45. *Suchah* betyr altså *skarn*, og slik forstår allerede Septuaginta ordet: «som møkk»[149], likeså den aramaiske oversettelsen (*kesachita* / כְּסַחִיתָא), Vulgata (*quasi stercus*, «som møkk»), den syriske (*sicut lutum*, «som søle») og en gammel jødisk språkgransker.

[147] **«lik»** nivlah / נִבְלָה

[148] **«Som avfall»** kassuchah / כַּסּוּחָה

[149] **«som møkk»** hōs kopria / ὡς κοπρία

At det har eksistert et verb *suach* (סוּחַ), støttes av at mange tokonsonantiske røtter har fått to former med samme betydning: én med *vav* i midten og én med *he* til slutt (se kommentaren til *zarah* (זרה) i 1,6). Også navnet Sihon (סִיחוֹן), og vel også Suah (סוּחַ), peker samme vei.

Etter en annen forklaring hører kaf (כ) i kesuchah (כְּסוּחָה) *til roten, slik at ordet kommer av* kasach (כָּסַח), «*hugge av*» (*se 33,12 og Sal 80,17*), *og betyr: «og deres lik ligger avhugget, lemlestet på gatene». Det arabiske* casacha *betyr «feie ut», og* cosâcha «*skarn*»; *regner vi* kaf *til roten, kunne vi derfor også forklare: «og deres lik blir feiet ut på gatene», slik allerede den gamle arabiske oversettelsen gjør.*

Denne forklaringen ville være bedre enn «lemlestet», for parallellstedene taler om lik som blir gjødsel på marken (Jer 9,22; 16,4; 25,33; 2 Kong 9,37; Sal 83,11). Det samme gjør Sef 1,17: «Deres blod skal utøses som støv, og deres kjøtt som møkk», *og Jes 10,6; Mi 7,10; Sak 10,5, der folk tråkkes ned som skarnet på gaten.*

Forklaringen «lemlestet» er også betenkelig fordi kasach *etter 33,12 og Sal 80,17 betyr «skjære av», ikke «lemleste». (Dessuten er det en uvesentlig detalj om likene er lemlestet; parallellstedene nevner det ikke, og meningen blir svakere.)*

Men de fleste, kanskje alle, substantiver av formen qatul (קָטוּל) *har intransitiv betydning, og det taler også mot «lemlestet». Dessuten er* kaf *på slike steder alltid sammenligningspartikkel (se Jer 9,22; 2 Kong 9,37; Sef 1,17; Jes 10,6; Mi 7,10; jf. v. 24 og 28). Derfor er forklaringen i teksten klart å foretrekke også framfor «feiet ut», for den holder seg innenfor hebraisk, og de gamle oversetterne støtter den.*

Med «midt på gaten»[150] sikter profeten først og fremst til hovedstaden, for det er dens synder og straff han særlig har for øye i kap. 1–5. Han tenker også på det som framfor alt fyller *byenes gater* med lik: at byene beleires og inntas.

Israelittenes lik ligger på gatene som skarn. (Artikkelen viser at skarnet er gatenes vanlige, velkjente dekke.) Der blir mengder av israelitter drept av fiendene, dør mens de leter etter mat, eller blir rammet av pest. Likene blir liggende ubegravet, for de er for mange. De få som overlever, må sørge for seg selv, eller de er for utmattet til

[150] **«midt på gaten»** beqerev chutsot / בְּקֶרֶב חוּצוֹת

å begrave de døde eller sitter fanget. Og fiendene vil i sin forakt ikke gjøre det.

Jf. Sef 1,17 og Jer 7,33; 9,22; 15,3; 16,4; 25,33; 34,20 og særlig 14,16, og Klag 2,11 f.19.21; 4,1 f., og videre Sal 83,11 og 2 Kong 9,37. Grunnstedet er 5 Mos 28,26. Ordene betyr altså at svært mange israelitter skal dø, og at likene deres ikke engang skal få den ære å bli begravet, men skal råtne under åpen himmel og bli bytte for hunder, ville dyr og rovfugler.

Som straffen i v. 24*a* svarer også straffen her til synden i v. 24*b*. De som har foraktet Herrens lov og kastet den fra seg med avsky, skal selv bli «*en foraktet kvist*», «*et nedtråkket åtsel*» (14,19), «*en gru for alt kjød*» (66,24). I den grad profetien også gjelder den kaldeiske invasjonen (se ovenfor), vitner Klag 2,11 f.; 4,1.2 og særlig 2,19.21 om at den ble oppfylt.

I halvvers *b* betyr *be* (בְּ) heller «trass i» (jf. f.eks. Jos 7,10; Job 1,22) enn «ved». «Med alt dette»[151]: hvor mange og forferdelige straffene enn er.

«Vender hans vrede tilbake»[152]: Guds vrede blir virksom i straffedommer; den ikler seg dem som et legeme eller en kledning og går slik ut fra Gud og inn i verden. Når den holder opp å virke i verden, sies den derfor å vende tilbake til ham. Andre steder sies det at Gud selv vender om fra sin vrede (se f.eks. 2 Mos 32,12).

I «med alt dette vender hans vrede ikke tilbake» ligger trykket på *bekhol-zot* (בְּכָל־זֹאת, «med alt dette»). I «og ennå er hans hånd rakt ut» ligger det på «ennå»[153], som derfor står først.

«Rakt ut»[154]: Herren trekker ikke hånden tilbake og lar den ikke synke. Halvverset varsler ny straff, og etter det følger vanligvis en ny strafforkynnelse. Jesaja tar ordene opp igjen i 9,8–10,4 og gjør dem der til et omkved som gjentas fire ganger (9,12.17.21; 10,4). Profetien i 9,8–10,4 har samme plass i den andre syklusen som kap. 5 har i den første.

Bakgrunnen for v. 26 er 5 Mos 28, der israelittene trues med mange slags straffer hvis de blir ulydige mot Herren. Én trussel trer særlig fram: Herren vil føre over dem et svært fjernt, helt fremmed og gru-

[151] **«Med alt dette»** bekhol-zot / בְּכָל־זֹאת
[152] **«Vender hans vrede tilbake»** sjav appo / שָׁב אַפּוֹ
[153] **«ennå»** 'od / עוֹד
[154] **«Rakt ut»** netujah / נְטוּיָה

somt folk som skal myrde uten barmhjertighet, fortære alt i landet og presse alle byene til det ytterste (5 Mos 28,49–57).

Denne trusselen står sist i kap. 28 og er usedvanlig utførlig og sterk. Både plassen og styrken viser at den er den ytterste straffen som skal ramme det ulydige folket. Den skal gjøre ende på folket som stat i Det hellige land og spre restene utover hele jorden.

Den skiller seg så klart fra de andre at vi kan dele truslene i 5 Mos 28 i to: de mange truslene i v. 16–48 og trusselen i v. 49–57. (*I v. 58 vender Moses tydelig tilbake til innledningen i v. 15, og v. 59–68 er en slags epilog til v. 15–57.*)

Denne doble trusselen i 5 Mos 28,16–57 ligger til grunn når v. 25–30 forkynner en dobbel straff, en mindre og en større. Og i v. 26–30 tar Jesaja opp igjen den store trusselen i 5 Mos 28,49–57 (og i v. 25–30 som helhet gjentar han truslene i 5 Mos 28,16–57).

Det gjør han fordi den ulydigheten Moses regnet som mulig (5 Mos 28,15), nå virkelig var kommet (se v. 24*b*, og jf. 5,2*b* 1,2*b*–4; 2,6–8). Han gjør det kort før trusselen skulle begynne å gå i oppfyllelse gjennom det første verdenserobrende folket, assyrerne (og den syrisk-efraimittiske krigen som gikk foran).

Senere, da folkets frafall var blitt enda større, tok Jeremia trusselen opp for annen gang (se Jer 5,15–17 og 6,22 f., og jf. 1,15 ff.; 4,6 f.13.16 f.; 6,1 ff.; 48,40; 49,22; Klag 4,19; 5,12 f.), og det samme gjorde hans forløper Habakkuk (Hab 1,5 ff.). Det skjedde kort før oppfyllelsen skulle fortsette – ja, for Judarikets del skulle den da for første gang inntre for alvor. (Jesajas forløper var Amos, som i 6,14 tydelig, om enn med bare ett ord, viser til 5 Mos 28,49.)

Tredje gang var det på en måte Herren selv som tok trusselen opp. Det skjedde da folket nesten hadde nådd toppen av sitt frafall, kort før den fullkomne oppfyllelsen gjennom romerne (se Luk 21,6.20–24). I samme tid tok han også opp igjen temaet for v. 8–30, lignelsen i v. 1 ff. (se Matt 21,33 ff.).

At v. 26 ff. bygger på 5 Mos 28,49 ff., ser vi for det første av at enkelte trekk stemmer overens. Jf. særlig «langt bortefra, fra jordens ende»[155]merachoq miqtse ha'arets / מֵרָחוֹק מִקְצֵה הָאָרֶץ *i 5 Mos 28,49 med*

[155] **«langt bortefra, fra jordens ende»** merachoq miqtse ha'arets / מֵרָחוֹק מִקְצֵה הָאָרֶץ

de samme ordene i v. 26a, og «et folk som kommer flyvende lik en ørn» i 5 Mos 28,49 med v. 26b.

For det andre finner vi flere trekk fra den mosaiske trusselen andre steder hos Jesaja. Noen står der han taler om assyrerne: jf. «et folk med et språk du ikke forstår» i 5 Mos 28,49 med Jes 28,11 og særlig 33,19, og vel også «Herren skal føre over deg et folk»[156]*jissa … 'alekha goj / יִשָּׂא ה' עָלֶיךָ גּוֹי) i 5 Mos 28,49 med 7,17. Andre står der han taler om verdenserobrende folk: jf. 5 Mos 28,50 med 13,17, og 5 Mos 28,49a med 13,5.*

For det tredje støttes det av forholdet Jesaja og hans samtidige har til 5 Mos 28 og hele Femte Mosebok (se mine Beiträge, *s. 203 ff. 328, og mitt skrift om Mika nedenfor).*

At Jeremia holder seg langt strengere til ordlyden i Mosebøkene enn Jesaja, har to grunner.

1. Under avgudsdyrkeren Manasse var tempelets eksemplar av Mosebøkene kastet i en avkrok og glemt. I Josjias tid ble det funnet igjen da tempelet ble reparert (2 Kong 22,8), og det ble lagt til grunn for den nye pakten mellom Herren og kongen og folket (2 Kong 23,2 f.).

Dermed ble Mosebøkene mer lest og fikk nytt liv blant folket. Derfor lå det nær for profetene i denne tiden, og særlig for Jeremia, å vise mer direkte til lovens bud, formaninger, trusler og løfter. (Det gjelder særlig truslene, for profetene måtte framfor alt true, og truslene i Mosebøkene hadde begynt å gjøre dypt inntrykk på de bedre blant folket; se 2 Kong 22,11 ff.)

2. I den kaldeiske perioden var profetene langt mindre selvstendige enn i den assyriske (Esekiel er delvis et unntak), og derfor gjenga de i stor grad profetiene til de eldre profetene og Mosebøkene. Dette gjelder særlig Jeremia; det gikk allerede mot de skriftlærdes tid.

Hovedårsaken var den store nøden i tiden, men to ting kom i tillegg: For det første fantes det allerede en herlig profetisk litteratur som uunngåelig gjorde mange av profetene til etterlignere av de eldre. For det andre var oppfyllelsen av de eldre profetiene nær, så de måtte mer eller mindre tas opp igjen. Alt dette gjorde profetene i den tiden tilbøyelige til å gjenta eldre ord.

At Jesaja har tatt opp igjen 5 Mos 28, 49–57, stemmer med det vi så ovenfor: I v. 26–30 har han ikke ett bestemt folks invasjon for øye, men

[156] **«Herren skal føre over deg et folk»** jissa … 'alekha goj / יִשָּׂא ה' עָלֶיךָ גּוֹי

ser bare generelt at et verdenserobrende folk bryter inn i landet. Versene ble oppfylt trinnvis, i de angrepene bestemte verdenserobrende folk gjorde på det jødiske folket.

Vi kan også si det slik: Kort før hele den perioden da Israel skulle undertrykkes av disse folkene, så Jesaja alle angrepene som ett angrep fra ett eneste folk. For hans profetiske øye sto det ene folket bak det andre, slik at de smeltet sammen til ett.

Da Jesaja uttalte profetien i kap. 5, sto assyrerne allerede på historiens scene og hadde til og med grepet inn i tistammerikets historie (2 Kong 15,19 f.). Derfor mener flere nyere utleggere at Jesaja her sikter til dem alene. Men da ville han vel ha nevnt dem (jf. Hab 1,5 ff.), eller i det minste skildret dem så ingen kunne være i tvil (se likevel Jer 5,15–17, og jf. Am 6,14 og Mi 1,6 ff.).

Hvis v. 26–30 bare gjaldt assyrerne, ville versene dessuten stå i skarp motsetning til alle de senere profetiene om den assyriske invasjonen fra kap. 7 av. I v. 26–30 skal fienden føre folket i landflyktighet (v. 13; jf. v. 17), og vingården skal tilintetgjøres (v. 5 f.). Men ifølge 10,33 f. og andre steder skal assyrerne ikke kunne innta Jerusalem, syndens midtpunkt, og folket skal i det vesentlige ikke føres bort.

Vi kan heller ikke anta at Jesaja senere mildnet profetien i 5,26–30 fordi folket gjorde bot. Allerede i Akas' første år profeterte han at assyrerne ikke ville klare å ødelegge den jødiske staten (se 8,9 f.; 10,32–34), og det på en tid da konge og folk ikke omvendte seg, men bare falt dypere fra.

En slik mildning ville altså vært grunnløs, og profeten ville ha motsagt seg selv på det groveste. Selvmotsigelsen ville vært desto grovere fordi tanken om at assyrerne ikke skulle erobre Jerusalem og gjøre ende på staten, var en av Jesajas grunntanker fra Akas' første år; den går gjennom alle profetiene hans fra da av.

Derimot kan vi si dette: Mens Jesaja uttalte v. 26–30, og enda mer etterpå, har han tenkt at assyrerne ville tukte Juda så hardt at det de gjorde, kunne regnes som en forløper og begynnelse på oppfyllelsen – selv om de ikke ville oppfylle ordene i egentlig forstand (om profetenes forhold til sine egne profetier, se 1 Pet 1,11). For i assyrerne hadde et slikt folk som profeten taler om, nettopp trådt fram for første gang.

Herrens straffedommer over folket skulle komme svært snart, også den ytterste, bortføringen (se v. 13.19). Og da Jesaja talte, truet

assyrerne allerede hele Vest-Asia; ja, ikke lenge før var de kommet inn i selve Israels land og hadde begynt å vise seg som et tuktens ris for Israel, tistammeriket (se 2 Kong 15,19 f., og jf. 1 Krøn 5,26).

Måtte ikke profeten da uvilkårlig tenke på dem og la ordene i v. 26 ff. gjelde dem? Da en direkte forbindelse mellom Juda og Assur sto for døren i Akas' første år, anvendte han jo også straks profetien først og fremst på assyrerne (jf. 7,17 ff. med 5,26 ff., og se også 14,31).

«Han løfter et banner»[157] betyr ikke at han reiser et banner som folkene skal samle seg om til krig mot Juda (se 18,3; Jer 4,21; 51,27). Det betyr at han reiser et banner i Judea for å kalle dit de fjerne folkene – krigslystne og erobringssyke folk, grådige etter plyndring og herjing. Med banneret viser han dem samtidig veien (jf. 11,12; 49,22 og særlig 13,2).

Om *nes* (נֵס), «banner», sier en utlegger: «Det var en stang eller et tre som greinene var hogd av, jf. parallellen t*oren* (תֹּרֶן, «mast») i 30,17. På toppen kunne det være festet en fane, og derfor kalles også fanen alene *nes* (נֵס) i 33,23.» For å synes langt borte ble banneret gjerne reist på nakne fjelltopper eller høye steder der trærne var ryddet (se 13,2; 18,3; 30,17).

Nasa nes (נְשָׂא נֵס) og *herim nes* (הֵרִים נֵס), med eller uten *le*, *el*, *'al* (לְ, אֶל, עַל) og *gojim*, *'ammim* (גּוֹיִם, עַמִּים, «folkene»), hører til Jesajas yndlingsuttrykk – eller rettere: forestillingen bak dem hører til hans yndlingsforestillinger. Se 11,12; 13,2; 18,3; 49,22; 62,10 og videre 30,17 og 11,10; jf. også *nes* (נֵס) i 31,9 og 33,23. Nærmest vårt sted står 11,12 og 13,2.

«For hedningefolkene»[158]: Halvversets andre ledd er helt parallelt med det første, og derfor må *folkene* i det første leddet og den ene som det andre leddet taler om, være de samme.

Jesaja bruker først flertall, *gojim* (גּוֹיִם), og så entall, lo (לוֹ, «til ham»), fordi fiendehæren i det andre leddet består av mange folk. Men denne hæren er blitt til ved at ett mektig, verdenserobrende folk har befalt alle folkene under seg å sende hjelpetropper, så de sammen kan dra mot Juda.

Det ser vi av entallet fra «plystrer ham hit» i v. 26 til og med v. 29, av 7,17 ff. og 14,31, av 5 Mos 28,49 ff. og av oppfyllelsen. Som kjent

[157] **«Han løfter et banner»** venasa nes / וְנָשָׂא נֵס וגו׳

[158] **«For hedningefolkene»** laggojim / לַגּוֹיִם

var hærene til alle verdenserobrende folk, særlig de orientalske, satt sammen av de mest ulike folkeslag. Se 8,9 f.; 13,4 jf. v. 17; 17,12 f. (i 17,13 følger entall etter flertallet *le'ummim* / לְאֻמִּים, «folkeslag», akkurat som her); 22,6; 29,7 f.; 30,28; 33,3.12; Jer 1,15; 34,1; Aiskylos, *Perserne* v. 1–58; Herodot VII,61 ff. Profeten har vel også framstilt fienden som mange folk – og begynt med det – for å understreke hvor tallrik fienden er, og slik skremme det frafalne folket.

«Langt borte»[159] hører ikke til verbet, men til *gojim* (גּוֹיִם). Det står som adjektiv: *folk fra det fjerne*, fremmede folkeslag (jf. 49,1; Ordsp 7,19; Jer 23,23; 31,10).

Disse folkene står i motsetning til Israels nabofolk. Hittil hadde Herren straffet Israel gjennom nabofolkene, men fra nå av vil han også tukte det gjennom fjerne folk, og det framfor alt. Frafallet er nå blitt langt dypere enn før, og derfor må folket straffes langt hardere. Til en slik straff egner fjerne folk seg mye bedre enn nabofolkene.

Israels egenart og hele vesen er nemlig helt fremmed for de fjerne folkene, som ikke har noen medfølelse med Israel, men snarere sterk motvilje mot det (tenk bare på grekernes og romernes holdning til jødene). Nabofolkene sto Guds folk langt nærmere: De kom ofte i kontakt med det, nesten alle talte i det vesentlige samme språk, og noen var til og med i slekt med israelittene.

Trusselen om et angrep fra et fjernt hedningefolk var altså en skjerpet utgave av trusselen om straff gjennom hedningefolk generelt. Den var svært godt egnet til å skremme de frafalne.

Av 39,3, der Babel kalles et fjernt land, ser vi at *merachoq* (מֵרָחוֹק) passet på assyrerne og babylonerne. Enda bedre passet det på romerne, for Italia måtte for hebreerne høre til de aller fjerneste kystlandene (66,19).

«Og plystrer fienden hit»[160]: Bildet er hentet fra birøkt. Ved å plystre lokket man biene ut av kubene til blomstene og hjem igjen. Ifølge Vergil, *Georgica* 4,64 ff., og andre steder brukte man også bjeller og cymbler. Foruten her og i 7,18 forekommer bildet også i Sak 10,8.

«Plystre»[161] antyder altså to ting. For det første fører Herren folkenes skarer over sitt folk uten den minste anstrengelse: På et vink fra

[159] **«Langt borte»** merachoq / מֵרָחוֹק
[160] **«Og plystrer fienden hit»** vesjaraq lo / וְשָׁרַק לוֹ
[161] **«Plystre»** sjaraq / שָׁרַק

ham drar de av sted, for de står helt til hans rådighet som blindt lydige redskaper. For det andre er fiendeskarene talløse (jf. *gojim* / גּוֹיִם, «hedningefolkene», i første ledd av v. 26), ytterst farlige ved sin ødeleggelseskraft og grusomhet, og angrepet deres kan ikke avverges.

Hele halvverset sier dessuten noe mer. Når folkene angriper Israel, ser det ut som om de følger sine egne planer. Men i grunnen fullbyrder de, uten å vite det, bare Herrens vilje mot hans frafalne folk; de er bare hans redskaper (jf. 10,5 f.15).

Lo (לוֹ): til *ham* jf. 7,18 og Sak 10,8. *Han plystrer til ham fra jordens ende* er en kort måte å si at han kaller og lokker ham hit fra jordens ende.

«Fra jordens ende»[162] er en overdrivelse som forsterker *merachoq* (מֵרָחוֹק). Uttrykket følger synsinntrykket og betyr: fra jordens fjerneste egner, fra et svært fjernt land. Det står gjerne parallelt med *merachoq* (se 43,6 og 5 Mos 28,49). I Jes 13,5 står i stedet «fra himmelens ende»[163].

I halvvers *b* viser *ve* (וְ, «og») at plystringen straks har virkning (jf. 6,7; 19,1). «Se»[164] peker på fienden som kommer. Dobbeltuttrykket «hastig og lett»[165] betegner en helt usedvanlig fart og finnes ellers bare i Joel 3,9, i omvendt rekkefølge: *qal mehera* (קַל מְהֵרָה). *Qal* (קַל) betyr egentlig «lett», deretter «hurtig». Det kan være adjektiv, «som en hurtig», eller adverb; hos Joel er det sikkert adverb.

Det er ikke uten grunn at Herrens kall uttrykkes i to setninger og folkenes komme i én, og det gir god virkning. Det viser at fienden setter seg i marsj mot Judea i samme øyeblikk som Herren kaller; han kommer på et vink.

Hvert av de tre leddene har for øvrig fire ord. De to første, parallelle leddene har samme ordstilling. Og mens det første leddet begynner med to ord som hører tett sammen, slutter det andre med to slike ord (*ab ba*).

I v. 26 har Jesaja talt om Herrens andre og større straffedom, som skal gjøre ende på det jødiske folket: Herren kaller en hær av fjerne, ville folk mot Judea (*a*), og på hans vink iler den villig til Det hellige land (*b*).

---

[162] **«Fra jordens ende»** miqtse ha'arets / מִקְצֵה הָאָרֶץ

[163] **«fra himmelens ende»** miqtse hasjamajim / מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם

[164] **«Se»** hinneh / הִנֵּה

[165] **«hastig og lett»** mehera qal / מְהֵרָה קַל

I v. 27–29 beskriver Jesaja nøye hva slags hær dette er. Han vil vise hvor godt den egner seg til å fullbyrde Herrens forferdelige dom, og hvilket raseri og hvilken herjing folket har i vente fra den – og slik skremme det frafalne folket.

Halvvers *a*: Hæren blir aldri trett, den er uovervinnelig sterk og holder ut. «Ingen av dem er trett, og ingen snubler»[166]: trass i den uendelig lange marsjen! Hvor store strabasene enn er, blir ikke en eneste av dem trett, så han synker om og blir liggende igjen (jf. 14,31 om den assyriske hæren: *blant hans skarer er det ingen som ligger etter*). *Ve'en* (וְאֵין): *og* derfor ingen.

«Ingen blunder eller sover»[167] er en overdrivelse. Soldatene sover så lite, legger seg så sent og står så tidlig opp at det ser ut som de slett ikke trenger søvn; søvnen synes bannlyst fra hæren.

Halvvers *b*: Hærens holdning blir aldri slapp, og disiplinen er streng. *Ezor* (אֵזוֹר) er mannsbeltet, *chagorah* (חֲגוֹרָה) belte generelt. I oldtiden holdt beltet sammen de vide klærne som nådde ned til bakken, så de ikke hindret i gang og arbeid. Særlig måtte krigeren spenne beltet når han skulle marsjere eller kjempe; i beltet bar han også sverdet.

Noen utleggere mener at fienden rykker så ustanselig fram at han aldri får tid til å løse beltet og skoremmen. Men det strider mot *niftach* (נִפְתַּח), «går opp». Gesenius og andre mener at halvverset handler om hvor lenge fiendenes klær holder, men heller ikke det passer med *niftach*, og sammenhengen taler også mot det.

En tredje forklaring lar første ledd handle om at fiendene kommer fram etter den lange marsjen «med uforminsket energi og stram holdning», og det andre om hvor lenge klærne holder. Men den strenge parallellismen og sammenhengen taler mot det.

Begge leddene må forstås slik: Ånden i hæren er så god og disiplinen så streng at den lange marsjen ikke på noe punkt har svekket hærens holdning.

Beltet har ikke gått opp: Enten var det bundet så fast at selv den lange marsjen ikke kunne løse det, eller disiplinen tillot ikke at det ble løst – først etter seieren skulle beltet løses (1 Kong 20,11). Skoremmen

[166] **«Ingen av dem er trett, og ingen snubler»** en 'ajef ve'en kosjel bo / אֵין עָיֵף וְאֵין כּוֹשֵׁל בּוֹ

[167] **«Ingen blunder eller sover»** lo janum velo jisjan / לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן

er ikke revet, for ingen revet skorem ble tålt i hæren; den måtte straks sys sammen eller byttes.

Hvert halvvers har to ledd, og hvert ledd to setninger. *Niftach* (נִפְתַּח) og *nittaq* (נִתַּק) danner et ordspill, *chalatsav* (חֲלָצָיו) og *ne'alav* (נְעָלָיו) et slags rim, og *ezor* (אֵזוֹר) og *serokh* (שְׂרוֹךְ) har nesten samme vokaler. Hele verset, særlig halvvers *b*, har en rytme som nærmer seg *versemål*.

I v. 28*a* er hæren fullt kampberedt og kan begynne striden når som helst. Indirekte taler halvverset også om fiendens forferdelige utrustning med angrepsvåpen, særlig i første halvdel; men andre halvdel viser at det ikke er hovedsaken, heller ikke i første halvdel. I v. 27*a* talte Jesaja om fiendene selv og i v. 27*b* om klærne deres; i v. 28*a* går han over til angrepsvåpnene.

«Som»[168] kan knytte seg til suffikset i *chalatsav* (חֲלָצָיו) og *ne'alav* (נְעָלָיו): «hans hofters belte, hans skos rem, han hvis …». Det er likevel bedre å knytte det til *hæren* som helhet, for hæren er det egentlige emnet i v. 26 og 27 og var også subjekt i v. 27*a*: *han*, *den som* osv.

«Kvesset»[169], *gjort spisse og skarpe*, står flere ganger om piler (se Sal 45,6; 120,4; Ordsp 25,18). Pilene kan skytes når som helst, og de trenger så dypt inn i motstandernes kropper og hjerter at hvert skudd blir dødelig.

«Og alle»[170]: Hver eneste kriger kan når som helst legge den kvessede pilen på buen og skyte; en skog av spente buer glimter mot Israel. «Hans buer»[171] står her og i Sal 37,15 i de mest nøyaktige håndskriftene med en egen fordoblingsprikk (*dagesj*), og *tav* (ת) står derfor uten *dagesj* (se derimot Jer 51,56 og Neh 4,13).

«Spent»[172] betyr egentlig *tråkket*. Hos de gamle orientalske folkene var buene ofte for tunge til å spennes med hånden, enten fordi de var av malm eller fordi de var så store. Da støttet skytteren buen mot bakken og tråkket på den med venstre fot.

At assyrerne var bueskyttere, viser mange bilder på de nylig oppdagede assyriske minnesmerkene (jf. også 21,15; 37,33). I hærene deres tjente dessuten elamittene (perserne), som var berømte bueskyttere

[168] **«Som»** asjer / אֲשֶׁר
[169] **«Kvesset»** sjenunim / שְׁנוּנִים
[170] **«Og alle»** vekhol / וְכֹל וגו׳
[171] **«Hans buer»** qassjtotav / קַשְׁתֹתָיו
[172] **«Spent»** derukhot / דְּרֻכוֹת

(se 22,6, og jf. Jer 49,36 og Jes 13,17 f.). At også kaldeerne var bueskyttere, vitner Jer 4,29 og 6,23 om, og trolig tjente elamittene i deres hærer også (Jer 49,34 ff.).

Heller ikke de romerske hærene manglet bueskyttere (se f.eks. Caesar, *Den galliske krig* 2,7; Tacitus, *Annaler* 2,16). Men hos dem trådte buen helt tilbake og ble bare brukt av hjelpetropper fra enkelte underkuede folk (kreterne og numidierne). For øvrig nevner Jesaja piler og buer bare som eksempel på alle slags angrepsvåpen – riktignok våpen som trer særlig fram hos fienden i v. 26 ff.

Halvvers *b*: Fiendenes hester og stridsvogner er utmerkede. Nå sier Jesaja direkte det som bare lå indirekte i halvvers *a*, og taler om hærens stridshester og stridsvogner, som også ble brukt i angrepet. Overgangen lå nær, for bueskytterne skjøt gjerne fra stridsvogner. (*På de assyriske minnesmerkene ser vi på stridsvognene snart to krigere, én som skyter og én som kjører, snart også en tredje, som verner kusken med et skjold.*)

«Hestenes hover»[173]: Hovene er så harde at hestene holder ut de lengste felttog og er friske når det kommer til kamp – også gjennom en lang krig. De gamle orientalerne og grekerne skodde ikke hestene og regnet derfor en hard hov som en av stridshestens fremste egenskaper.

Homer taler ofte om «hester med bronseføtter»[174] og «hester med sterke hover»[175]. De arabiske og persiske dikterne synger om hover av stål, harde som dadelkjerner, som stein osv. Gesenius tilføyer: «For øvrig hadde araberne og romerne riktignok et slags beslag: en hovsko av jern (*nal*, *calceus*).»

«Og hans vognhjul»[176]: hans stridsvogners hjul. «Som stormvinden»[177]: Hestene er så sterke og ildfulle og vognene så lette at hæren er lynsnart der den trengs og farer inn i motstandernes rekker med forferdelig kraft. Jf. Jer 4,13, som bygger på vårt sted og sier at kaldeernes vogner er raske som stormen.

[173] **«Hestenes hover»** parsot / פַּרְסוֹת וגו׳

[174] **«hester med bronseføtter»** chalkopod' hippō / χαλκόποδ' ἵππω

[175] **«hester med sterke hover»** kraterōnychas hippous / κρατερώνυχας ἵππους

[176] **«Og hans vognhjul»** vegalgillav / וְגַלְגִּלָּיו

[177] **«Som stormvinden»** kassufah / כַּסּוּפָה

Både assyrerne og kaldeerne (Jer 4,13; Esek 23,24; 26,10) hadde stridsvogner, men romerne hadde det ikke, og hos dem spilte bueskytterne en helt underordnet rolle.

Likevel kan skildringen gjelde romerne, for vi må ikke presse de enkelte trekkene i bildet; profeten bruker dem bare som eksempler på mer allmenne tanker. Det var naturlig at han hentet trekkene fra østerlandske folk, for dem kjente han fra historien – og de historiske forholdene han kjente, er stoffet han bygger profetiene sine av. Dessuten gjelder skildringen også kaldeerne, og på en måte assyrerne. I en så sammensatt skildring trenger enkelte trekk bare å passe bokstavelig på ett av folkene.

I v. 29*a* taler Jesaja om hærens forferdelige krigsskrik: Hæren angriper med et rystende skrik. I oldtiden var det svært vanlig å ledsage angrepet med ville krigsskrik. Skriket uttrykte angripernes mot og kamplyst; det skulle styrke hver enkelt og gjøre de angrepne motløse. Se f.eks. Homer, *Iliaden* 3,2 f.; Curtius 3,10; Plutark, *Crassus* kap. 23; Tacitus, *Germania* kap. 13; 1 Sam 17,52; Jes 42,13.

«Brøl»[178] er det egentlige ordet for løvens brøl, men står også i Sal 74,4 om fiendenes (kaldeernes) skrik. «Som løvinnens»[179]: Sammenligningen er, som ofte, bare antydet, ikke fullført (jf. 1,25 f. og særlig 29,4).

Lavi (לָבִיא) er ikke bare et poetisk ord for *arjeh* (אַרְיֵה, «løve»), slik noen mener (se 1 Mos 49,9; 4 Mos 24,9 og Nah 2,12). Det betyr enten den fullvoksne løven med unger, slik noen forklarer, eller løvinnen, slik det andre jerusalemske targum til 1 Mos 49,9 og de fleste nyere utleggere forklarer.

Løvinnen står ikke tilbake for løven i kraft og villskap, men overgår den til og med (se Ailianos, *Brokete historier* 11,39 og Herodot 3,108), særlig når hun verger ungene sine (*Iliaden* 17,133 ff.).

Halvvers *b* skildrer hærens angrep som løvens: vilt, forferdelig og uimotståelig, så det gjør ende på fienden på kortest mulig tid. Den som hæren angriper, er fortapt i løpet av et øyeblikk, like sikkert som dyret løven kaster seg over. Likheten med løven var antydet i halvvers *a*, men trer nå sterkere fram: Hele angrepet og virkningen av det sammenlignes med løvens angrep på byttet.

[178] **«Brøl»** sje'agah / שְׁאָגָה

[179] **«Som løvinnens»** kallavi / כְּלָבִיא

Veldige krigsmenn framstilles flere ganger som løver (se f.eks. 2 Sam 1,23; 17,10; 1 Krøn 12,8). De ligner løven i uimotståelig kraft og uforferdet mot (Ordsp 30,30), i villskap og grusomhet, i rovlyst og ærgjerrighet, og i et edelt og majestetisk vesen. Men de enkelte trekkene i bildet må ikke tydes hver for seg.

«Han brøler»[180]: Den masoretiske randlesningen (*qere*) har *jisj'ag* (יִשְׁאַג). Til fordel for den kan en anføre at verbene som følger, står i imperfektum, og at *vav* (ו) og *jod* (י) lett forveksles, særlig i den senere, aramaiske skriften (jf. Ordsp 11,3).

Men den skrevne teksten (*ketiv*) gir god mening: *den brølte* (alltid), altså: den pleier å brøle (jf. Sal 33,13 f.). Overgangen fra perfektum til imperfektum er heller ikke påfallende, særlig fordi det første verbet er skilt fra de neste ved «som de unge løvene»[181]. Sammen med dette ordet danner verbet en parallell til halvvers *a*.

Vi har derfor ingen grunn til å forlate den skrevne teksten; også Septuaginta, den aramaiske og den syriske oversettelsen gjengir den. Nesten overalt der *qere* bytter *vav* og *jod*, har *ketiv* rett. *Qere* er nok kommet av et ønske om å gjøre det første verbet likt de neste og slik gjøre teksten lettere.

«Ung løve»[182] står flere ganger parallelt med *arjeh* (אַרְיֵה), *lavi* (לָבִיא) og *sjachal* (שַׁחַל), alltid i andre ledd. Ordet betegner den unge løven som selv går på rov, i motsetning til *gur arjeh* (גּוּר אַרְיֵה), *løveungen*, som får mat av moren (se Esek 19,3.5 f.). Flertallet står enten fordi hæren er en kollektiv enhet, eller fordi Jesaja tenker på mange eksempler på unge løver som brølte.

«Og brummer»[183]: *Naham* (נָהַם) er lydmalende, «å brumme», beslektet med *hamah* (הָמָה), som brukes om bjørnen i 59,11. I Ordsp 19,12; 20,2 står det også om den unge løven.

Noen mener at ordet er det eneste uttrykket for den unge løvens lyd, og Gesenius mener at det er det egentlige uttrykket for den; etter hans mening kan den unge løvens brumming ennå ikke kalles brøl. Men ingen av delene stemmer: *Naham* (נָהַם) står om løven i

[180] **«Han brøler»** vesja'ag / וְשָׁאַג

[181] **«som de unge løvene»** kakkefirim / כַּכְּפִירִים

[182] **«Ung løve»** kefir / כְּפִיר

[183] **«Og brummer»** vejinhom / וְיִנְהֹם

Ordsp 28,15, og de tilsvarende verbene i arabisk og aramaisk gjør det svært ofte, mens *sja'ag* (שְׁאַג) svært ofte står om den unge løven.

Etter aksentene hører *vejinhom* (וְיִנְהֹם) tett sammen med «han brøler som de unge løvene»[184]. Meningen blir da: Hæren angriper med høyt, vilt skrik, slik de unge løvene angriper under brøl og brumming. I *vejinhom* osv. er det riktignok bare tale om fienden, men uttrykkene viser at sammenligningen fortsetter.

Hvorfor satte Jesaja ikke *kakkefirim* (כַּכְּפִירִים) etter *vejinhom* (וְיִנְהֹם)? Han kunne ikke godt sette ordet etter flere verb, og han ville vel også framheve parallellen til *kallavi* (כַּלְּבִיא) tydeligere.

Pillet (פֶּלֶט) betyr «frelse» og i en annen verbform «bringe i sikkerhet»; jf. Mi 6,4. Løven bærer byttet bort (1 Sam 17,34 f.; Hos 5,14) til et ensomt sted i skogen eller til hulen for å fortære det (Am 3,4; Nah 2,13). Vi skal ikke bare – og ikke engang først og fremst – tenke på bytte som fienden fører hjem (jf. Nah 2,12 f.), men framfor alt på mennesker han ødelegger.

Den siste setningen (jf. 1,31) kan sammenlignes med Sal 7,3; Mi 5,7; Hos 5,14; Sal 50,22. Når løven eller et annet rovdyr iler bort med byttet, kan byttet nesten aldri reddes (1 Sam 17,35), fordi rovdyrene er så raske og så fryktet. De mange setningene med *ve* (וְ, «og») viser at handlingene følger slag i slag, uten opphold.

Her sammenlignes hæren av fjerne folk – den hæren som skal bryte inn i Judea i straffetiden – med løver. På samme måte sammenlignes assyrerne med løver i Nah 2,12 ff. og Jer 2,15, Nebukadnesar i Jer 49,19; 50,44, og både han og den assyriske kongen i Jer 50,17.

Ser vi skildringen i v. 27–29 under ett, framstiller den *først* (v. 27) hærens egenskaper på marsjen. «Ingen blunder eller sover» (v. 27) sier direkte at hæren kan marsjere dag og natt, og at den gjør det.

Disse egenskapene må nevnes først når en angripende hær skal skildres, og slik knyttes skildringen også til v. 26*b*, som taler om at hæren kommer raskt. Med slike egenskaper må hæren nå fram – og det raskt. Og den kommer fram i en slik stand at den ikke er prisgitt motstanderne, men kan angripe dem med kraft med det samme. (At *hæren, fordi den verken sover eller blunder, kan rykke ut når som helst og*

[184] **«han brøler som de unge løvene»** vesja'ag kakkefirim / וְשָׁאַג כַּכְּ

overfalle fienden om natten, *ligger bare indirekte* i *ordene* ingen blunder eller sover.)

Deretter beskriver Jesaja hvor utmerket og fryktelig hæren er rustet med angrepsvåpen, og hvordan den alltid holder dem klare. Når det gjelder utrustningen, er alt altså lagt til rette for seier. *Endelig* (v. 29) skildrer han hvordan hæren angriper som en løve – vilt, forferdelig, uimotståelig og ødeleggende. Det gjør seieren enda sikrere.

Nå er Jesaja kommet fram til selve angrepet på Juda, og leserne er forberedt på å høre om det. Derfor taler han om det i v. 30 – men bare helt kort, av den grunnen som er nevnt ovenfor.

Innholdet i v. 27 er negativt, i v. 28 f. positivt. Vers 27 viser at det er forgjeves å håpe at den lange marsjen helt eller delvis skal ødelegge eller svekke fienden.

Vers 28 f. viser at når hele hæren kommer, og det usvekket, er seieren sikker – både på grunn av utrustningen og fordi hæren angriper med løvens kraft og mot. Håpet om likevel å kunne stå imot er derfor helt fåfengt. Om utrustningen kunne la noe tvil stå igjen, fjerner angrepsmåten den helt.

Skritt for skritt tar profeten i v. 27–29 fra judeerne ethvert håp om redning og viser slik at de helt sikkert vil bli ødelagt av Herrens kommende strafferedskap. Samtidig går han trinnvis fram: fra marsjen, som begynte i v. 26*b*, via hærens utrustning når den er kommet fram, til angrepet. Legg også merke til at han i v. 29 vender tilbake til fiendene selv, som han begynte med.

Vers 30 skildrer angrepet på selve Juda (halvvers *a*) og følgene for Juda (halvvers *b*). Enorme hærskarer dekker landet med forferdelig larm og raser mot folket (*a*). I sin nød søker folket engstelig etter hjelp – snart nede på jorden, blant skapningene, snart oppe i himmelen, hos Gud. Men hjelp kommer ikke fra noen kant, for både jord og himmel er dekket av håpløshetens mørke (*b*).

«Bruser det»[185]: *den* (hæren) *bruser*, eller mer poetisk og upersonlig: *det bruser*. Suffikset i «over Juda»[186] viser til det jødiske folket. Her fortsetter Jesaja ikke lenger løvebildet fra v. 29; han synes allerede å ha et brusende hav i tankene – det bildet han antyder med «slik som

[185] **«Bruser det»** vejinhom / וְיִנְהֹם

[186] **«over Juda»** 'alav / עָלָיו

havet bruser»[187].

I så fall kan «over»[188] bety *hen over*, slik at hæren bruser hen over folket (jf. 8,7 f.; Jer 46,7 f.; 47,2; Esek 26,3). Eller det kan enklere bety *over*: Hæren er allerede i landet og bruser fram og tilbake der. Det kan også bety *mot*, men det er mindre malende og derfor mindre poetisk. Det er likevel mulig at profeten bare tenker på en larmende, rasende menneskemasse uten å sammenligne den med noe; da betyr *'al* (עַל) *mot*.

Det er typisk for Jesaja å bruke samme ord både i v. 29, der hæren sammenlignes med unge løver, og i v. 30, der den sammenlignes med havet (se 1,10.11.29.30). Han lar folket bli dekket av den larmende hæren for å vise at det ligger helt under og blir undertrykt uten å kunne yte motstand; for når fiendehæren oversvømmer landet, er det egentlig folket som lider (jf. 8,8).

«På den dagen»[189] viser tilbake til v. 26 og markerer at skildringen av hæren er ferdig og at det nå tales om angrepet på Juda.

«Slik som havet bruser»[190]: Bildet kommer igjen mer utført i 17,12 f., der folkemassene i den assyriske hæren sammenlignes med havet, og i 8,7 f., der de assyriske hærmassene som skal oversvømme landet, sammenlignes med Eufrats vannmasser. Hos Jeremia og Esekiel brukes bildet flere ganger om hærene til kaldeerne, egypterne og mederne (se Jer 6,23; 50,42; 46,7 f.; 47,2; Esek 26,3).

Sammenligningspunktene er de enorme massene og den forferdelige larmen og rasingen, som er elementært blind, ubønnhørlig og hjerteløs (jf. Jer 6,23; 50,42). Vi kunne tilføye at de enkelte delene ikke har noen selvstendighet, og at massene i blind lydighet ubevisst utfører Herrens vilje og slår ned all motstand.

«Skuer en til jorden, se, da er det mørke»[191]: Verbformen *nibbat* (נִבַּט) kan bety *man skuer ofte og anstrengt* eller bare *det skues*. «Til»[192] står her i stedet for det vanlige *'el* (אֶל), slik også i Sal 104,32 (jf. Sal 74,20; Ordsp 4,25 og Jes 51,6).

---

[187] **«slik som havet bruser»** kenahamat jam / כְּנַהֲמַת יָם

[188] **«over»** 'al / עַל

[189] **«På den dagen»** bajjom hahu / בַּיּוֹם הַהוּא

[190] **«Slik som havet bruser»** kenahamat jam / כְּנַהֲמַת יָם

[191] **«Skuer en til jorden, se, da er det mørke»** venibbat la'arets vehinne chosjekh / וְנִבַּט לְאֶרֶץ וְהִנֵּה חֹשֶׁךְ

[192] **«Til»** le / לְ

Men hva betyr *ha'arets* (הָאָרֶץ)? Hvis det betyr *jorden*, blir setningen: *og man skuer mot jorden*. Betyr det derimot *landet*, blir den: *og skuer man mot landet*. Spørsmålet kan ikke avgjøres helt før vi har funnet meningen i de svært dunkle ordene «trengsel osv.»[193].

Tre ting taler for *jorden*. For det første gir denne forståelsen en meget vakker tanke: Folket er i stor nød under de rasende fiendehærene som dekker landet. I denne nøden skuer det ofte og anstrengt mot jorden og speider engstelig og lengselsfullt etter hjelp der, et glimt av håp. Slik forstår allerede den aramaiske oversettelsen stedet.

For det andre støtter parallellstedet 8,22 det, særlig fordi vårt sted åpenbart tas opp igjen der – helt i tråd med hvordan Jesaja i kap. 7–12 utvikler tanker som er antydet i kap. 1–6. For det tredje gjør trolig også verbformen det: Den forstås best som «skue ofte og anstrengt», og den betydningen passer bare med *jorden*.

For *landet* kan vi anføre suffikset i «ved dets skyer»[194]. Suffikset viser til det jødiske landet og synes å kreve at landet er nevnt før – noe enkelte utleggere legger vekt på. Men kravet er ikke nødvendig: I halvvers *a* og i begynnelsen av *b* var det tale om folket, og folk og land kan stå for hverandre. Det er bare en poetisk dristighet når suffikset innfører landet uten at *ha'arets* (הָאָרֶץ) står foran.

Mot oversettelsen *og skuer man mot landet* taler derimot at ordene da blir matte og overflødige, slik andre allerede har merket. Innvendingen veier tungt, for Jesaja ville tydelig slutte talen med sterk følelse. Og det som følger, støtter også *jorden*, som vi skal se. «Mørke»[195] er, som ofte, et bilde på ulykke.

«Trengsel og lys, mørkt er det ved dets skyer»[196]: Forklaringene av dette svært dunkle stedet faller i to grupper.

Den ene gruppen følger aksentene, som skiller *chosjekh* (חֹשֶׁךְ, «mørke») fra det som følger, og binder *tsar* (צַר, «trengsel») og *va'or* (וְאוֹר, «og lys») sammen til et ordpar. Den andre gruppen forlater aksentene, knytter *tsar* (צַר) til *chosjekh* (חֹשֶׁךְ) og trekker «lys» til det som følger. (I. *venibbat la'arets | vehinne chosjekh ‖ tsar va'or | chasjakh ba'arifeha* (וְנִבַּט לָאָרֶץ | וְהִנֵּה חֹשֶׁךְ‖ צַר וְאוֹר | חָשַׁךְ בַּעֲרִיפֶיהָ). II. *venibbat la'arets | vehinne*

[193] **«trengsel osv.»** tsar osv. / צַר וגו׳

[194] **«ved dets skyer»** ba'arifeha / בַּעֲרִיפֶיהָ

[195] **«Mørke»** chosjekh / חֹשֶׁךְ

[196] **«Trengsel og lys, mørkt er det ved dets skyer»** tsar va'or chasjakh ba'arifeha / צַר וְאוֹר חָשַׁךְ בַּעֲרִיפֶיהָ

chosjekh tsar ‖ve'or | chasjakh ba'arifeha (וְנִבַּט לְאֶרֶץ | וְהִנֵּה חֹשֶׁךְ צָר‖ וְאוֹר | חָשַׁךְ בַּעֲרִיפֶיהָ).

Dessuten er utleggerne svært uenige om hva *'arifim* (עֲרִיפִים) betyr; ordet forekommer bare her. Vi ser først på dette ordet og prøver så de viktigste forklaringene av stedet.

Gamle jødiske lærde og en del eldre kristne utleggere mener at *'arifim* (עֲרִיפִים) betyr «ruiner». Den forklaringen passer med ordets form og ville gi en brukbar mening, men den mangler filologisk grunnlag. Det eneste stedet som kan påberopes, er Hos 10,2, men der kommer *'araf* (עָרַף) av «nakke»[197] og betyr «knekke nakken», ikke «styrte om». Hosea sier dristig om altrene det som ellers sies om offerdyrene: Altrenes nakke brekkes når hornene – den øverste delen – hugges av.

Ordet betyr *enten* «dryppende», avledet av *'araf* (עָרַף), «å dryppe» (5 Mos 32,2; 33,28), altså *skyer*, skydekt himmel, eller bare *himmel* (jf. «skyer», *sjechaqim* / שְׁחָקִים, i Job 37,18; Ordsp 8,28 og andre steder).

Gesenius og andre tar 'arifim (עֲרִיפִים) som flertall av et abstrakt substantiv, «drypping». Det er riktignok noe usikkert om ordformen kan ha en slik aktiv betydning i hebraisk.

Eller det betyr «dunkle, mørke» skyer, av et verb som svarer til *'arav* (עָרַב), «å være dunkel», som også har gitt *'arafel* (עֲרָפֶל), «skymørke» (om *lamed* / ל i dette ordet, se ovenfor,11 f.). Likevel er den første betydningen sikrere, for den ligger nærmest, og også *'arafel* (עֲרָפֶל) kan egentlig bety «dryppende skymasse». Begge forklaringene kommer i det vesentlige ut på det samme. Vulgata og den syriske oversettelsen har «mørke» (*caligo*).

Så til forklaringene av hele stedet.

I. Følger vi aksentene, har vi tre muligheter. 1. «Trengsel og lys» er begge subjekt for «er mørkt»[198]: *Trengsel og lys er mørkt ved landets skyer*. 2. «Trengsel og lys» er et ordpar. Det kan være styrt av «og se»[199], stå som en egen setning eller være et utrop: *Trengsel og lys!* Da står *chasjakh* (חָשַׁךְ) upersonlig: *det blir mørkt*. 3. *Tsar* (צַר) er predikat og *'or* (אוֹר, «lys») subjekt, og *ve* (וְ) betyr *også*: *Trengsel er også lyset*. I dette tilfellet er «lyset» også subjekt for *chasjakh* (חָשַׁךְ).

[197] **«nakke»** 'oref / עֹרֶף

[198] **«er mørkt»** chasjakh / חָשַׁךְ

[199] **«og se»** vehinne / הִנֵּה

1. Den første muligheten gir åpenbart ingen tilfredsstillende forklaring.
1. Etter den andre muligheten kunne vi forklare slik Gesenius og andre gjør: *Skuer man mot landet, se, da er det mørke, snart lys, snart trengsel; det blir mørkt på dets himmel.* Men halvvers *a* (og hele v. 26–30*a*) og «og se, mørke»[200] taler avgjørende mot det. Den forferdelige hæren fra v. 26 ff. har oversvømmet landet og raser mot folket som et brusende hav, og det er mørke i landet. Da kan det ikke være tale om en kamp mellom mørke og lys, ulykke og lykke, frykt og håp – en kamp som til slutt ender med at mørket vinner; der kan bare mørke, elendighet og fortvilelse herske.
1. Vi kan ta *tsar* (צַר, «trengsel») som predikat og *'or* (אוֹר, «lys») som subjekt. Det stemmer godt med ordstillingen, og innvendingene mot det holder ikke: *ve* (וְ) kan bety *også* (Hos 8,3; 3 Mos 7,16), vokaliseringen er mulig (jf. 1 Mos 33,13; 44,22; 2 Mos 21,12; 5 Mos 21,21; 22,21.24; 1 Sam 26,10), og *'or* (אוֹר) kan stå uten artikkel som et egennavn (Job 3,16; 18,6 og ofte).

Da får vi denne forklaringen: *Og det skues mot jorden, og se, der er mørke; trengsel er også lyset; det er mørkt på landets skydekte himmel*, eller *ved dets skyer*. Lyset som stråler ned fra himmelen, blir til trengsel fordi det er helt formørket.

I sin nød vil folket se mot jorden, mot menneskene og skapningene, for å finne hjelp der eller et tegn på at ulykken skal snu. Men der finner det bare trengsel og ulykke – ingen hjelp, ingen håpets stråle. Så vender folket blikket mot himmelen for å søke hjelp der. Men også lyset – det vil si himmelen som lyset kommer fra – vil da være trengsel i stedet for hjelp, for himmelen vil være formørket av tykke skyer.

Dette kan forstås på to måter. *Enten* a) vil himmelen bokstavelig være dekket av mørke skyer, slik at Gud ledsager trengselen fra fiendene på jorden med tegn på himmelen som viser hans vrede og skremmer folket. *Eller* b) vil ingen håpets stråle lyse og ingen hjelp komme derfra, fordi himmelen forblir lukket; slik viser Gud sin vrede.

Mot denne forklaringen kan vi likevel innvende to ting. For det første er det noe underlig å si «lyset, himmelen, er trengsel» i stedet

[200] **«og se, mørke»** vehinne chosjekh / וְהִנֵּה חֹשֶׁךְ

for «trengsel går ut fra himmelen». For det andre ligger det tross alt nærmest å ta «trengsel og lys» som et ordpar.

II. Det er svært vanskelig, for ikke å si umulig, å finne en helt tilfredsstillende forklaring når vi følger aksentene. Derfor har nesten alle nyere og ganske mange eldre utleggere forlatt dem – slik også Septuaginta, Vulgata, den syriske oversettelsen og den aramaiske i sin andre gjengivelse har gjort – og som nevnt har de trukket *tsar* (צַר) til det foregående. (*Dermed ble også vokalene endret, selv om én utlegger, med støtte i 2 Sam 13,26, vil beholde va'or* (וְאוֹר).)

Dette har de gjort på tre måter. Noen leser «trengselens mørke», slik Vulgata (*tenebræ tribulationis*) og flere utleggere gjør, blant dem Luther og Calvin. Til støtte for det kan vi vise til «angstfullt mørke»[201] i 8,22.

Andre leser to ord ved siden av hverandre: *mørke, trengsel*, slik den syriske oversettelsen og flere utleggere gjør. Denne lesningen har for seg at Jesaja ofte lar det egentlige uttrykket følge etter det billedlige, og at han i 8,22 sier «trengsel og mørke»[202].

Andre igjen tar *tsar* (צַר) som adjektiv: *tett, tykt mørke*, slik Septuaginta («hardt mørke», *skotos sklēron* / σκότος σκληρόν) og noen nyere utleggere gjør. Mot det taler at sammenhengen og 8,22 peker mot betydningen *trengsel*, og at *tsar* (צַר) ellers aldri sies om mørke.

Når *tsar* (צַר) trekkes til første halvdel av halvverset, er det i det vesentlige *tre* mulige forklaringer.

1. *Og skuer man mot landet, se, da er det trengselens mørke; og lyset er blitt mørkt på landets himmel.* «Lyset» er lyset som har sitt sete på himmelen, eller solen. Mørke skyer har trukket seg sammen på Judas himmel og formørker lyset; det vil si at en mørk ulykkesnatt har lagt seg over landet. Slik forklarer noen utleggere.

Denne forklaringen er uholdbar. Den visker ut den klare motsetningen mellom «jorden»[203] og «lyset»[204], og da sier andre del av halvverset bare det samme som første: Det er tung ulykke i landet, og en ulykkesnatt har lagt seg over det. Dessuten rammes den av innvendingene ovenfor mot oversettelsen *og skuer man mot landet*.

[201] **«angstfullt mørke»** me'uf tsuqah / מְעוּף צוּקָה
[202] **«trengsel og mørke»** tsarah vachasjekhah / צָרָה וְחֶשְׁכָה
[203] **«jorden»** ha'arets / הָאָרֶץ
[204] **«lyset»** 'or / אוֹר

1. Gesenius og andre forklarer: *Og man skuer mot jorden, og se, der er trengselens mørke; og mot lyset* (himmelen eller solen) *er det mørkt ved landets mørke skyer*. Foran «lyset» må vi da underforstå preposisjonen «mot» fra «mot jorden» (jf. 15,8 og Job 12,12). Dette gir en fortreffelig motsetning mellom jorden og lyset, og stedet blir helt parallelt med 8,21 f.

Mot dette kan bare én ting innvendes: Hvis Jesaja hadde ment dette, ville han neppe ha utelatt både «mot» foran «lyset» og «og se» foran «mørkt». Talen ville da bli altfor dunkel, og en utelatt preposisjon ville dessuten passe dårlig til den skarpe motsetningen.

1. Vi kan også forklare: *Og man skuer mot jorden, og se, der er mørke, trengsel; og lyset, det er mørkt på landets himmel.* Slik forklarer noen utleggere. Denne forklaringen gir riktignok en svakere motsetning enn den forrige. Men bortsett fra at vi da må forlate aksentene og vokaliseringen, er den helt ubetenkelig. Vi bør derfor velge mellom den og forklaringen under I. 3.

Fjerde profeti. Kap. 6. Forherdelsesdommen over det jødiske folk og Jesajas kall til å forkynne og fullbyrde den

a. Profetiens innhold, midt- og tyngdepunkt, inndeling og tankegang

I det året Ussia døde, ser Jesaja Herren sitte på en svært høy trone i det himmelske tempelet, i skikkelse av en majestetisk konge (v. 1). Serafer, flammende engler, står rundt ham i dyp ærefrykt, rede til straks å utføre hver befaling og hvert vink (v. 2). De priser ham som den fullkomment Hellige, hvis herlighet – hans hellighet slik den åpenbarer seg – fyller hele jorden (v. 3).

Røsten deres er så veldig at tempelet ryster i sine grunnvoller (v. 4*a*). Samtidig fyller røyk tempelet og skjuler den hellige Gud for profeten; røyken er symbolet på at Guds hellighet og vrede åpenbares (v. 4*b*).

Profeten har urene lepper og er smittet av fellesskapet med et folk med urene lepper. Likevel har han sett den allmektige Herren, Israels og all verdens konge – mens englene, som er rene og lever nær ham, må skjule ansiktet for ham. Forferdet roper profeten ve over seg selv som fortapt, for intet syndig vesen kan se Gud og leve (v. 5).

Da flyr en av serafene til ham, på et vink fra Herren eller fordi han vet hva Herren vil. I hånden har han en glødende stein som han med en tang har tatt fra alteret i det himmelske tempelet (v. 6).

Han rører ved profetens lepper med steinen og sletter slik ut synden hans. Nå kan profeten stå ren for Herren og høre hva han vil med ham – for Herren kan ikke uten grunn ha åpenbart seg så høytidelig for ham (v. 7).

Straks hører profeten Herren spørre hvem han skal sende (v. 8*a*). Han forstår at Herren vil få ham til å melde seg som sendebud; alt som har skjedd, kan bare ha hatt dette som mål. Styrket av syndstilgivelsen sier han seg straks frimodig villig, selv om han verken vet hvem han skal sendes til, eller hva budskapet er (v. 8*b*).

Så befaler Herren ham å gå til det jødiske folket. Han kaller det ikke lenger sitt folk, men et folk som står ham fjernt, for ved sitt frafall er det blitt ham fremmed. Profeten skal kunngjøre Herrens vilje: Fra nå av skal folket ikke lenger kunne forstå de ord han lar det høre, og de gjerninger han lar det se (v. 9).

Samtidig får profeten et oppdrag: Han skal gjøre folkets hjerte, ører og øyne uimottakelige for Guds åpenbaringer. Det skal skje ved de ord Herren vil tale og de gjerninger han vil gjøre gjennom profeten – altså ved hele hans profetiske virksomhet. For Herren vil ikke at de skal høre, se og forstå og så omvende seg og bli frelst (v. 10).

Profeten fylles på én gang av dyp bekymring for sitt elskede folk og av minnet om løftene den barmhjertige og trofaste Herren har gitt fedrene med ed. Etter det doble oppdraget synes folkets framtid helt håpløs. For å få et trøstens ord våger han derfor ydmykt å spørre hvor lenge forherdelsen skal vare – den forherdelsen som nå skal komme over Israel (v. 11*a*).

Guds svar lyder: til alle byer og hus i landet er tømt for mennesker, og de blomstrende markene er blitt ørken (v. 11*b*).

For på grunn av folkets forherdelse vil Gud føre alle mennesker langt bort fra landet og gjøre det til et stort, folketomt øde (v. 12). Det vil han gjøre ved straffedommer som følger etter hverandre; hver ny dom skal ramme det som den forrige lot bli igjen, for resten vil fortsatt være forherdet. Selv når bare en tiendedel av folket er igjen i landet, skal også den tilintetgjøres, for heller ikke den vil ha forandret sinn (v. 13*a*).

Men helt tilintetgjort skal folket ikke bli. Når et tre blir felt, står det igjen en stubbe som kan vokse opp til et nytt tre. Slik skal en rest av folket bli igjen. Gjennom selve straffedommen, i fangenskapet blant

folkene, vil denne resten bli ført til omvendelse. Slik blir den bevart fra tilintetgjørelse og gjort skikket til å være roten til det nye Israel; fra den skal det israelittiske folket blomstre opp igjen (v. 13*b*).

En utlegger mener at hovedsaken i stykket er at Jesaja ser Gud i v. 1, altså hvordan han personlig ble innviet til profetembetet, og viser til de parallelle synene i Jer 1,4–10 og Esek 1,1–3,15.

En annen mener at v. 5–8 er midtpunktet, fordi avsnittet skildrer «det ekte profetiske motet, som ikke lar seg skremme av noen ting når det en gang har mottatt den høyere innvielsen». Likevel kaller han v. 9–13 den delen av kapitlet som er viktigst for innholdet i stykket og i hele boken. En tredje mener at hovedhensikten er å true det forherdede folket med fullstendig tilintetgjørelse (*die Androhung gänzlicher Vertilgung an das verstockte Volk*), slik at v. 11–13 skulle være kilden til hele stykket.

Ingen av disse oppfatningene holder. Profetiens midt- og tyngdepunkt ligger i v. 9 og 10: i Guds forherdelsesdom over Israel og i profetens kall til å forkynne denne dommen og virkeliggjøre den gjennom hele sin virksomhet. Kapitlet kan derfor få overskriften F*orherdelsesdommen*, eller F*orherdelsesdommen og Jesajas oppdrag å forkynne og virkeliggjøre den*.

Versene 11–13 handler om ødeleggelsesdommen og løftet om en hellig rest. Men dette sier ikke Herren i direkte sammenheng med forherdelsesdommen og oppdraget; han sier det bare fordi Jesaja stiller et spørsmål. Å forkynne ødeleggelsesdommen og løftet hører heller ikke med til oppdraget i v. 8 ff. Altså er ødeleggelsesdommen og løftet langt fra hovedsaken i stykket; de kan ikke engang regnes med til den.

I grunnen sier v. 11–13 bare hvor lenge forherdelsesdommen skal vare. Det viser v. 11*b* tydelig, og v. 12 og 13 forklarer bare dette halvverset nærmere. Forherdelsesdommen lyder som om den skulle vare evig og ramme folket i alle slekter, men her blir den avgrenset i tid, og deretter også med hensyn til hvem den skal ramme. Ødeleggelsesdommen og løftet er ikke så mye uttalt for sin egen skyld; de tjener til å sette denne grensen og antyder samtidig hvordan den skal settes.

Likevel handler v. 11–13 fortsatt om forherdelsesdommen, og for så vidt kan vi på en måte regne dem med til tyngdepunktet, som da lig-

ger i v. 9–13. Dette avsnittet er stykkets tyngdepunkt i videre forstand, v. 9 f. i snevrere og egentlig forstand.

Langt mindre enn v. 11–13 kan noen del av v. 1–8 være hovedsaken. I v. 1–4 åpenbarer Herren seg for profeten bare for å kalle ham til et oppdrag til Israel; åpenbaringen er bare et middel til Guds hensikt.

I v. 5–7 er profetens veskrik bare den naturlige følgen av åpenbaringen. Leppene hans blir renset som svar på veskriket. Det skal først og fremst gjøre ham i stand til å tåle Guds nærhet, og dermed til å oppfatte Herrens spørsmål i v. 8, melde seg som sendebud og ta imot oppdraget i v. 9 f.; dernest skal det gjøre ham i stand til å utføre dette tunge oppdraget.

Vers 8 sier slett ikke at Herren søker en profet generelt og vil kalle Jesaja til det, eller at Jesaja melder seg som profet generelt. Herren søker et redskap for det særlige oppdraget i v. 9 f. og vil at Jesaja skal melde seg; og Jesaja melder seg da også til et særlig oppdrag. Vers 8 er altså bare innledningen til v. 9 f. (se neste avsnitt).

Stykket faller først i to deler. 1. Jesaja kalles til å forkynne for det jødiske folket at det skal forherdes, og til selv å forherde det ved sitt ord; samtidig fastsettes hvor lenge forherdelsen skal vare (v. 8–13). 2. Innledningen og forberedelsen til dette kallet (v. 1–7).

Den siste delen, som står først i kapitlet, faller igjen i to avsnitt. 1. Herren åpenbarer seg for Jesaja i det himmelske synet (v. 1–4). 2. Synet gjør inntrykk på profeten, og som følge av det blir leppene hans renset (v. 5–7).

Utleggeren Meier deler ellers inn som vi, men trekker med urette v. 4 til v. 5–7. Han mener at v. 4–7 skildrer «det inntrykk denne høytid (i v. 1–3) gjør på de ytre omgivelser og særlig på Jesaja». Men v. 4*a* skal ikke så mye skildre hvilken virkning englenes røst hadde på tempelet, som vise hvor veldig røsten var. Halvverset utdyper altså bare «og den ene ropte»[1] i v. 3.

Heller ikke røyken som fyller huset, er en virkning av høytiden i v. 1–3. Den kommer ikke av englenes rop, men hører med til selve synet som symbol på Guds hellighet og vrede. Samtidig skal den hindre profeten i å se Gud mer enn et øyeblikk. Røyken i v. 4 er altså

[1] **«og den ene ropte»** veqara / וְקָרָא

det siste trekket i synet – eller rettere: Den gjør ende på det. Slik baner den vei for noe nytt og danner skilleveggen mellom v. 1–4 og v. 5–7.

Videre begynner alle de andre strofene med beretningen om en handling fra profetens side: v. 1 med «og jeg så»[2], v. 8 med «og jeg hørte»[3], v. 11 med «og jeg sa»[4]. Beretningen om en slik handling markerer altså en vending eller en ny strofe (jf. ovenfor). Derfor må en ny strofe også begynne med v. 5, som begynner med *va'omar* (וְאֹמַר), akkurat som v. 11.

At den nye strofen begynner med v. 5 og ikke med v. 4, følger også av dette: Den virkningen høytiden i v. 1–3 har på tempelet, er helt underordnet sammenlignet med inntrykket den gjør på profeten.

I en viss forstand dreier hele stykket seg om ham: Det er for hans skyld Herren åpenbarer seg; det er han som ser synet, blir renset og blir kalt. Det er også han som forteller om det som skjedde; kapitlet er i grunnen hans beretning. Derfor sier han så ofte at han så, hørte og talte, og derfor er det nettopp der stykket har sine innsnitt.

Endelig er hovedsaken i v. 5–7 ikke inntrykket på profeten, slik Meier vil, men renselsen av leppene hans. Det ser vi allerede av at renselsen fyller to vers og inntrykket bare ett – og dette ene verset forbereder samtidig renselsen. Inntrykket er bare overgangen til renselsen og forutsetningen for den.

Det er renselsen v. 5–7 skal skildre, for den er betingelsen for at profeten kan oppfatte Guds kall, melde seg til oppdraget og utføre det. Hvis vi vil gi strofen et navn med ett ord, må den derfor kalles *Renselsen*, mens strofen i v. 1–4 kan kalles *Synet*.

Også andre halvdel av stykket faller i to strofer: v. 8–10 og v. 11–13. Den første strofen handler om kallet til å forkynne Israel at det skal forherdes, og til å framkalle forherdelsen. Den andre strofen fastsetter hvor lenge forherdelsen skal vare, hvilke følger den får for folket, og hva som skal oppheve den. Den første kan kalles *Kallet til forherdelsesoppdraget*, eller bare *Kallet*, og den andre *Forherdelsesdommens begrensning*.

Flere som bare har tre strofer, blant dem utleggeren Hengstenberg, regner v. 8 med til v. 5–7. Men med v. 7 er temaet, renselsen, tydelig

[2] **«og jeg så»** va'ere / וָאֶרְאֶה
[3] **«og jeg hørte»** va'esjma' / וָאֶשְׁמַע
[4] **«og jeg sa»** va'omar / וָאֹמַר

avsluttet, og v. 8 begynner med ordet *va'esjma'* (וָאֶשְׁמַע), som markerer en ny vending (se ovenfor).

Herren spør: *Hvem skal jeg sende*? Han spør for at Jesaja, som er til stede, skal melde seg. På en måte ligger profetens sendelse allerede i spørsmålet, og verken spørsmålet eller profetens svar kan skilles fra selve sendelsen.

Ordene *hvem skal jeg sende, og hvem vil gå for oss*? og *send meg!* i v. 8 henger tydelig tett sammen med *gå* i v. 9. Riktignok kunne vi innvende at v. 8 bare taler om et oppdrag generelt – Herren søker et sendebud, og profeten melder seg – mens v. 9 f. taler om et særlig oppdrag med bestemt innhold.

Men allerede i v. 8*a* har Herren det særlige oppdraget i v. 9 f. i tankene; han vil ha et sendebud til nettopp det, og han vil ha Jesaja, som allerede var profet da han fikk synet (se neste avsnitt). I v. 8*b* melder Jesaja seg til det særlige oppdraget, for han merker at Herren vil bruke ham som redskap til det. Det bekrefter også den nære sammenhengen mellom «gå»[5] og «og si»[6] i v. 9.

Utleggeren Drechsler deler hele stykket i 1. *Scenen*, v. 1–4, og 2. *Handlingen*, v. 5–13, som har to akter: *profetens renselse* og *profetens sendelse*.

Andre deler stykket i tre: v. 1–4 *Synet*, v. 5–7 *Renselsen* og v. 8–13 *Sendelsen*. Også Hengstenberg og utleggeren Ewald deler i tre, men lar den andre delen være v. 5–8 og den tredje v. 9–13. Ifølge Ewald inneholder den andre delen «den guddommelige bestemmelse og styrking til det profetiske embete etter at den menneskelige frykt er overvunnet», og den tredje delen profetens sørgelige oppdrag.

Hengstenberg ser midtdelen som en mellomscene og mener med full rett at v. 1–4 og v. 9–13 svarer til hverandre som den symbolske talen og tydningen av den i ord. Ewald regner derimot v. 5–8 for stykkets midtpunkt.

Endelig deler noen stykket direkte i fire avsnitt: v. 1–4, 5–7, 8–10 og 11–13, uten først å dele det i v. 1–7 og 8–13.

Men ingen av disse inndelingene holder.

1. Riktignok beskriver v. 1–4 scenen og v. 5–13 handlingen, men denne rent formelle forskjellen kan ikke begrunne en slik todeling.

[5] **«gå»** lekh / לֵךְ

[6] **«og si»** ve'amarta osv. / וְאָמַרְתָּ וגו'

Hvis vi deler slik Drechsler gjør, og lar v. 5–13 bestå av v. 5–7 og v. 8–13, får v. 8–13, særlig v. 8–10, ikke den plassen de skal ha.

Da trer disse versene verken fram som det målet v. 1–7 bare leder fram mot og forbereder, eller som stykkets tyngdepunkt, som resten samler seg om. Omvendt får v. 1–4 og v. 5–7 en betydning de ikke kan ha.

Dette gjelder særlig v. 5–7, som i denne inndelingen blir sideordnet med v. 8–13. Men avsnittet handler bare om at profeten ble gjort i stand til å oppfatte, ta på seg og utføre oppdraget i v. 9 f. Det skildrer altså bare hvordan en nødvendig forutsetning for v. 8–10 blir oppfylt, og er bare en overgang og innledning til disse versene.

Heller ikke v. 1–4 kan ha samme betydning som v. 8–13, selv om avsnittet på en måte har samme innhold som v. 9–13, særlig v. 9 f. (se like nedenfor).

Dessuten skjuler koblingen av v. 5–7 til v. 8–13 det v. 1–4 og v. 5–7 har felles: at begge forbereder v. 8–10. Dette fellesskapet er viktigere enn det som skiller dem, og Drechslers formelle inndeling må vike for den viktigere inndelingen etter innhold.

1. Av de samme grunnene kan kapitlet ikke deles i v. 1–4, 5–7 og 8–13. Da kommer verken enheten i v. 1–7 til sin rett, eller forholdet mellom disse versene og v. 8–13, eller den plassen v. 8–13 og v. 8–10 har.

Vi kan heller ikke dele slik Hengstenberg gjør: den symbolske teksten i v. 1–4, tydningen i v. 9–13 og mellomscenen i v. 5–8. For v. 1–4 kan ikke uten videre betraktes som tekst til v. 8–13; avsnittet hentyder bare symbolsk og på forhånd til innholdet i disse versene, særlig i v. 9 f. Og v. 9 f. er og blir den egentlige profetien i kapitlet, dets hjerte, som alt det foregående peker fram mot. Ved måten han åpenbarer seg på, gir Herren profeten bare å forstå at en forferdelig straffedom skal ramme folket hans, men at den ikke helt skal tilintetgjøre det. Det gjør han allerede før han uttaler og begrenser forherdelsesdommen, og før han gir profeten oppdraget å forkynne og virkeliggjøre den. Avsnittet 6,1–4 står altså ikke i samme forhold til 6,5–13 som 5,1–7 til 5,8–30.

Dessuten skal v. 1–4 ikke bare framstille innholdet i v. 9 ff. symbolsk på forhånd. Avsnittet skal også forberede forherdelsesoppdraget i v. 8 ff., og det er tydeligvis hovedoppgaven. Å regne v. 5–8 som en mel-

lomscene ødelegger dessuten stykkets vakre helhet. At Hengstenberg er tvunget til å anta en slik mellomscene, viser nettopp at inndelingen hans ikke holder.

1. Hvis vi deler kapitlet direkte i fire avsnitt, overser vi tre ting: betydningen v. 8–13, og særlig v. 8–10, har i kapitlet; forholdet mellom v. 1–7 og v. 8 ff., særlig v. 8–10; og det v. 1–4 og v. 5–7 har felles.

Deler vi derimot kapitlet først i to avsnitt (v. 1–7 og v. 8–13) og så i fire strofer (v. 1–4, 5–7, 8–10 og 11–13), svarer strofene vakkert til hverandre: den første til den tredje og den andre til den fjerde. Slik blir det også en skjønn parallellisme mellom de to avsnittene.

Den første strofen inneholder det profeten så (*va'ere* / וָאֶרְאֶה, v. 1), den tredje det han hørte (*va'esjma'* / וָאֶשְׁמַע, v. 8). I den første ser han Gud, i den tredje hører han ham. Det som antydes symbolsk i den første strofen, sies rett ut i den tredje, der profeten hører det han på en måte allerede hadde sett.

Vi kan ikke innvende at han også hører i den fjerde strofen, og at også det som sies der, er symbolsk antydet i den første. For det han hører i v. 8–10, er det viktigste: Bare dette sier Herren av seg selv, uten foranledning, mens v. 11–13 bare er Guds svar på et spørsmål profeten stiller ut fra v. 8–10. Da Herren åpenbarte seg, var det egentlig bare ordene i v. 8–10 han ville si, og derfor begynner nettopp v. 8 med *va'esjma'* (וָאֶשְׁמַע).

Riktignok er også innholdet i v. 11–13, både straffen og løftet, symbolsk antydet i v. 1–4. Men det som framfor alt antydes, er forherdelsesdommen i v. 9 f. Den er hovedsaken i v. 8–13 og den dommen som er særegen for stykket – den Herren egentlig åpenbarer seg for å forkynne.

Ødeleggelsesdommen er den ytre dommen; den uttales indirekte i v. 11*b* og direkte i v. 12–13*a*. Sammenlignet med den indre dommen – forherdelsesdommen i v. 9 f. – er den i grunnen ingen dom, men bare en nødvendig følge av forherdelsesdommen. Strengt tatt er det bare forherdelsen som er dom. Løftet, som uttales indirekte i v. 11*b* og direkte i v. 13*b*, framstilles i v. 11–13 bare som en begrensning av forherdelsesdommen.

Ødeleggelsesdommen og løftet er viktige nok i seg selv, men de står i annen rekke og er underordnet forherdelsesdommen. Det gjelder

særlig ødeleggelsesdommen; i v. 11–13 er den til og med underordnet løftet, som egentlig er hovedemnet i den siste strofen.

Som den første strofen svarer til den tredje, svarer den andre til den fjerde. I begge tar profeten initiativet og begynner å tale (jf. «og jeg sa», *va'omar* / וָאֹמַר, i v. 5 og v. 11), og i begge skildres et inntrykk: i v. 5–7 av det han har sett, i v. 11–13 av det han har hørt.

I begge strofene er han forferdet: i den andre over det han har sett, den hellige Gud, og i den fjerde over det han har hørt, at denne Gud vil forherde Israel. Denne dommen er en virkning av den guddommelige helligheten som trer så sterkt fram i synet, og synet hadde allerede antydet den symbolsk.

I v. 5–7 er han redd for sin egen skjebne: Han, et syndig menneske midt i et syndig folk, frykter at han skal dø fordi han har sett den hellige Gud.

I v. 11–13 er han forferdet over folkets skjebne og frykter at folket skal dø både åndelig og legemlig. For på grunn av sin synd – som allerede er antydet i v. 5 – skal folket få merke den forferdelige virkningen av den helligheten Herren hadde åpenbart seg i. På en måte skal folket, slik som han, få se Guds hellighet.

I begge strofene blir den forferdede profeten holdt oppe og styrket. I den andre skjer det ved renselsen: Guds hellighet blir ikke dødbringende for ham, men han kan stå for den hellige Gud og senere utføre sitt tunge og sørgelige oppdrag. I den fjerde skjer det ved at forherdelsesdommen blir begrenset, så han trøstig kan gå i gang med oppdraget.

I v. 5–7 har profeten erkjent sin urenhet ved å se Guds hellighet, og så blir han renset, holdt i live og gjort i stand til å stå for den hellige Gud og utføre hans oppdrag.

På samme måte lover v. 11–13 at en rest av folket – og i den folket selv – skal renses og helliggjøres ved syndstilgivelsen, etter at resten har erkjent sin synd gjennom åpenbaringen av Guds hellighet i v. 9 f. Ved renselsen skal resten bli bevart fra undergang og gjort i stand til å leve nær den hellige Gud og utføre alle hans oppdrag.

[7] **«hellig sæd»** zera' qodesj / זֶרַע קֹדֶשׁ

Syndserkjennelsen og syndstilgivelsen er forutsatt i v. 11*b* og v. 13*b*, særlig i ordene «hellig sæd»[7] i det siste halvverset. De er grunnlaget for løftet i disse to halvversene.

I sin egen renselse har profeten et pant på at folket hans ikke skal gå under, men til slutt omvende seg i en rest og bli helliggjort ved syndstilgivelsen. Og som et helliggjort folk skal det stå i den nærmeste forbindelse med Herren og utføre alt han kaller det til.

Versene 6 f. antyder altså symbolsk det som sies rett ut i v. 11–13, slik v. 1–4 antyder det som sies i v. 8–10. Dermed er v. 1–7 den symbolske delen av profetien og v. 8–13 den egentlige.

Profetien deler seg i 7 og 6 vers. Strofene har 3 vers hver, unntatt den første, som har ett vers mer fordi den er utgangspunktet og grunnlaget for hele stykket. Strofeskjemaet blir altså 4, 3, 3, 3.

b. Blir Jesaja i kap. 6 kalt til profet, eller var han alt profet, slik at han her bare får et dobbelt særlig oppdrag: å forkynne Israel at det fra nå av skal forherdes, og å framkalle forherdelsen ved hele sin forkynnelse – hans egentlige livsoppgave? Inneholder kapitlet altså Jesajas eldste profeti, slik at virksomheten hans begynte i Ussias dødsår, eller bare innledningen til profetiene i hovedperioden av virksomheten, slik at den begynte før? Den framskridende utviklingen i kap. 1–6, forherdelsens bok. Hadde Jesaja synet før eller etter Ussias død? Hvorfor ble forherdelsesdommen uttalt i Ussias dødsår?

Det finnes tre oppfatninger av kap. 6. De fleste nyere utleggere mener at kapitlet skildrer Jesajas kall til profet. Andre ser her et nytt kall: Jesaja var kalt en gang før, men hadde mistet embetet. Atter andre mener at kapitlet skildrer hvordan Jesaja, som allerede var profet, ble kalt til et særlig oppdrag: å forkynne forherdelsesdommen for det

jødiske folket og virkeliggjøre den ved sin forkynnelse. Etter deres syn ble han dermed kalt til et høyere trinn som profet.

Etter den andre og den tredje oppfatningen så profeten alt han forteller om, i Ussias dødsår, det året han nevner i 6,1, og han skrev profetien ned straks eller kort tid etter.

Tilhengerne av den første oppfatningen er uenige om når kapitlet ble skrevet. De fleste mener at det ble skrevet like etter hendelsene. Andre mener at det ble skrevet da Jesaja allerede hadde vært profet en god stund, og noen av dem setter kapitlet i Hiskias tid.

Én av dem kaller kallet oppdiktet og profetien laget i ettertid (*vaticinium ex eventu*) og setter kapitlet til tiden da Sankerib falt inn i landet. En annen mener at bare det historiske grunnlaget hører til Ussias dødsår, og setter selve kapitlet i begynnelsen av Hiskias regjering. Andre mener på samme måte at bare hovedinnholdet hører til tidspunktet overskriften nevner, og at kapitlet ble skrevet i Akas' første år.

To oppfatninger kan vi se bort fra. Den ene mener at kapitlet ble skrevet etter at Jesaja lenge hadde vært profet; fortellingen skal da helt eller delvis være poetisk fiksjon, og v. 9–13 helt eller delvis en profeti laget i ettertid. Denne oppfatningen springer i det vesentlige ut av vantro på guddommelig åpenbaring (se mot den *Beiträge*, s. 333–345).

Den andre mener at stykket skildrer et nytt kall etter at Jesaja hadde mistet embetet. Den bygger framfor alt på en gal forståelse av «jeg er fortapt»[8] i v. 5 (se *Beiträge*, s. 345 f.).

Da står valget mellom de to andre. Etter den ene forteller kapitlet om Jesajas kall til profet og ble skrevet kort etter Ussias dødsår; det er da hans eldste profeti. Etter den andre forteller kapitlet hvordan han i Ussias dødsår ble kalt til et særlig oppdrag – oppdraget i v. 9 f. Kapitlet ble da skrevet ned kort tid etter kongens død og står dermed midt i hans virksomhet, etter profetiene i kap. 1–5.

Vi må slutte oss til den siste oppfatningen. Alt som er anført mot den, viser seg ved nærmere ettersyn å være uholdbart og taler heller for den. Dessuten er det en særdeles sterk grunn som krever den.

[8] **«jeg er fortapt»** nidmeti / נִדְמֵיתִי

I. 1 *a*. Etter Gesenius viser ikke bare preget av hele synet («der Ausdruck der ganzen Vision»), men allerede uttrykket i v. 5 at kapitlet handler om Jesajas innvielse til profet. Men når Jesaja i v. 5 kaller seg en mann *med urene lepper*, har det ingen direkte forbindelse med kallet. Han regner seg som fortapt fordi han *har sett Gud* – han, en mann med urene lepper, midt blant et folk med urene lepper.

At han beskriver sin egen og folkets synd nettopp som *urene lepper*, kan ha tre forklaringer. Enten har han hørt serafene prise Herren som den aller helligste med rene lepper, og det får ham til å se synden slik. Eller dette synet på synden lå nærmest for ham som profet. Eller begge grunnene virker sammen. I de to siste tilfellene taler uttrykket nettopp for at Jesaja allerede var profet da han fikk synet.

I v. 5 vet Jesaja ennå ikke noe om et kall til å tale til Israel; der tenker han ikke på et slikt kall og kan heller ikke gjøre det.

I v. 6 svarer serafen på veskriket og renser ham ved å røre ved *leppene* hans med den glødende steinen. Det skjer ikke først og fremst for at han skal kunne tale til Israel som profet, men for at han skal tåle Guds nærhet uten å dø (v. 5*b*). Slik skal han etter Guds hensikt kunne høre spørsmålet i v. 8*a*, svare frimodig i v. 8*b* og ta imot innholdet i v. 9 f.; i første omgang tjente renselsen altså bare til å gjøre kallet mulig.

Hvis ordene om de urene leppene og serafens renselse hadde stått i direkte forbindelse med kallet i v. 9 f., måtte begge deler ha kommet etter kallet: Profeten måtte *først* ha blitt kalt og *så* ha unnskyldt seg med at de urene leppene gjorde ham uskikket til profetembetet, og *deretter* måtte Gud ha latt ham bli renset for å gjøre ham skikket (jf. 2 Mos 3,11 med v. 10, 3,13 med v. 10.12 og en hel rekke steder i 2 Mos 3–4, og Jer 1,6 med v. 4–5).

Indirekte henger renselsen riktignok sammen med kallet: Nå som profeten var renset fra synden, måtte han også ha frimodighet og kraft til å virke blant Israel.

1 *b*. Det er blitt sagt at hvis Jesaja allerede hadde dette embetet, kunne han ikke framstille det slik at Herren så seg om etter et sendebud. Men da forutsetter man at Herren i v. 8*a* vil kalle Jesaja til profet som sådan. Halvverset sier bare at Herren søker et sendebud – ikke om det er et sendebud for alle slags oppdrag eller for ett bestemt oppdrag; ut fra halvverset selv kan begge deler være tilfelle.

Vi sier *ut fra halvverset selv*, for Herren kan neppe ha manglet profeter på den tiden. Derfor kan han her egentlig ikke søke en profet generelt, men må søke en profet til et særlig oppdrag – et oppdrag som ikke alle datidens profeter egnet seg for.

Dette oppdraget kan ha vært Jesajas profetiske livsoppgave som helhet. Men det kan like godt ha vært ett stort oppdrag av kortere varighet, slik som Jonas oppdrag til ninivittene, eller livsoppgaven hans fra et visst punkt i virksomheten og framover. Kort sagt: Vers 8*a* sier på ingen måte at Herren ville kalle Jesaja til profetembetet som sådan.

1 *c*. Videre innvendes det: Kunne Jesaja melde seg som sendebud hvis han allerede var profet? Men la oss et øyeblikk sette oss inn i Jesajas stilling da han hørte Herrens spørsmål.

Herren hadde åpenbart seg for ham i all sin majestet, omgitt av serafer som priste ham som den aller helligste. Profeten hadde ropt at han var fortapt fordi han, et syndig menneske, hadde sett Gud, og da hadde en av serafene renset ham, så han kunne stå for den hellige Gud uten å dø.

Nå hører han Gud spørre *hvem han skal sende*. Hvem andre kunne Herren mene enn *ham*, som han hadde åpenbart seg for og latt rense? Måtte ikke profeten straks si: *Her er jeg, send meg!* (Jesaja sier ikke: *Her er jeg, send meg!* (*hineni ani sjelacheni ani* / הִנְנִי אֲנִי שְׁלָחֵנִי אָנִי), men bare: *Her er jeg, send meg* (*hineni sjelacheni* / הִנְנִי שְׁלָחֵנִי). Han vet straks at Herren ikke vil ha noen annen enn *ham*, selv om Herren spør: *Hvem skal jeg sende*? Ikke engang i tanken stiller han seg et øyeblikk opp mot andre eller melder seg i motsetning til dem.)

Han visste ikke hvilket oppdrag Herren ville gi ham. Men han trodde – og måtte tro – at han ikke trengte å kjenne det for å melde seg; det var nok at han ikke kunne tvile på at Herren ville la ham utføre det. Hvis han allerede var profet, måtte han straks forstå at Herren ville bruke ham til en særlig sendelse, og da måtte han melde seg.

Nettopp hvis Jesaja allerede var profet, er det lettere å forstå at han så raskt skjønte at Herren ville sende ham, og like raskt meldte seg. Og hadde Herren tidligere kalt ham som sendebud, lå det desto nærmere å tenke at Herren også nå ville bruke *ham* til det *særlige* oppdraget han så tydelig ville ha utført. Fortrolig som han var med profetembetet

og vant til å gå Herrens ærender, kunne han desto villigere si at han ville gå.

Det er påfallende hvor djervt Jesaja sier: *Her er jeg, send meg!* Moses derimot lar seg bare med nød og neppe overtale til å ta på seg oppdraget og finner mange grunner til å slippe (se 2 Mos 3,9–4,18); og Jeremia unnskylder seg først med sin ungdom.

Riktignok kommer Jesajas frimodighet delvis av at renselsen har gitt ham stor kraft, og av at han ikke kan ta feil av at Herren vil sende *ham* men delvis synes den også å komme av at han allerede var profet, så det ikke var noe nytt for ham å gå Herrens ærender.

Akkurat som v. 5 taler altså også v. 8*b* mer *for* enn *mot* at Jesaja allerede var profet og i v. 8*a* blir kalt til et særlig oppdrag. Den motsatte antakelsen – at han her blir kalt til profet som sådan – får mindre støtte. I alle fall taler verken *Hvem skal jeg sende*? eller *send meg!* imot at han allerede var profet.

Bare innholdet i selve oppdraget kan vise om Herren med «hvem skal jeg sende»[9] kaller Jesaja til profetembetet som sådan eller til et særlig oppdrag.

1 *d*. Men gjelder ikke dette innholdet profetens *hele* virketid? Handler ikke v. 10 om Jesajas oppgave for *hele hans profetiske liv*? Må kapitlet da ikke handle om hans innvielse til profetembetet som sådan?

Men vi trenger bare å se Jesajas virksomhet før kallet i kap. 6 som en *innledning* til den *egentlige* virksomheten som begynte med kallet. Fram til den timen han opplevde det som fortelles i kap. 6, sto han i *forgården* til sin profetiske virksomhet; med den timen gikk han inn på sin *egentlige* bane. Slik yter vi innholdet i v. 10 full rettferdighet.

I en viss forstand er kap. 6 virkelig Jesajas innvielse til profet: Hans *egentlige* profetiske virksomhet begynte først med dette kallet, og her fikk han sitt livs *egentlige* oppgave. Også da blir kravet i v. 10 oppfylt: at oppdraget gjelder hele Jesajas liv. Men det trenger ikke ha vært hans livsoppgave å forherde Israel helt fra begynnelsen av virksomheten; det kan ha blitt det fra et visst punkt.

Å forherde Israel var i seg selv en stor og forferdelig oppgave. Jesaja elsket dessuten folket så inderlig og holdt så fast ved løftene det hadde

[9] **«hvem skal jeg sende»** et mi esjlach / אֶת מִי אֶשְׁלַח

fått, at oppgaven måtte være skrekkelig og full av anfektelse for ham. En vanlig guddommelig tilskyndelse var derfor verken nok eller tilrådelig – oppgaven skulle jo fra nå av fylle *hele* resten av livet hans.

Av alle disse grunnene kan Herren ha åpenbart seg personlig for profeten ved det punktet der forherdelsen skulle begynne gjennom hans forkynnelse, og muntlig ha gitt ham oppdraget å forkynne og framkalle den.

Ja, oppgaven å forkynne og virkeliggjøre Israels forherdelse passer klart bedre midt i Jesajas profetiske liv enn helt i begynnelsen, og den er lettere å forstå der. Oppdraget i v. 9 f. var forferdelig i seg selv, og for Jesaja forferdelig over all beskrivelse. Hvis han allerede hadde vært profet en tid, kjente han av *egen erfaring* Israels hardnakkede og forherdede sinn. Da kunne oppdraget ikke komme helt uventet eller knuge ham helt ned, og han sto ikke lenger i fare for å segne under byrden.

Den faren ville vært større om han hadde fått oppdraget som yngre, da han kjente Israels karakter bare fra Moses' ord om den, fra folkets historie og fra alminnelig erfaring (2 Mos 32,9; 33,3.5; 34,9; 5 Mos 9,6.13; 31,27). Ingen kan nekte for at det er svært passende at Jesaja ble forberedt en tid før han fikk et slikt oppdrag som i 6,9 f.

Ved nærmere ettersyn taler altså også v. 10, som v. 5 og v. 8*b*, mer *for* enn *mot* at Jes 6 ikke inneholder Jesajas kall til profet, men hans kall til et dobbelt særlig oppdrag. Det ene oppdraget, i v. 9, gjaldt et enkelt øyeblikk; det andre, i v. 10, skulle gå gjennom hele hans profetiske liv fra nå av.

Hele virksomheten hans fram til da kan ses som en forberedelse til dette oppdraget, og derfor var det ikke bare hans viktigste, men hans egentlige livsoppgave, hans særegne kall.

Jesaja er den eneste profeten som fikk sin egentlige livsoppgave midt i virksomheten, og bare hos ham deler virksomheten seg i en foreløpig og en egentlig del. Grunnen er at oppgaven å forkynne og framkalle Israels forherdelse etter sin natur bare kunne gis én gang. Den måtte gis nettopp i hans tid, for da var Israel modent for forherdelsesdommen. Den kunne ikke gis uten forberedelse, og den kunne bare gis en mann som Herren hadde utrustet med så store naturlige og åndelige gaver som Jesaja.

Også Jeremias liv faller for øvrig i to stadier. Det første stadiet går fra Josjias trettende år til Jojakims fjerde år, som var Nebukadnesars første. I dette stadiet forkynte han bare generelt at den jødiske staten skulle gå under ved kaldeerne.

Det andre stadiet går fra Jojakims fjerde år til Jerusalems ødeleggelse eller profetens død. Ifølge Jer 1,2 f. er tiden fra Josjias trettende år til Jerusalems ødeleggelse hans egentlige profetitid; det som kom etter, varte neppe lenge og er bare et tillegg. Dette stadiet begynte med at han forkynte at staten ville gå under ved Nebukadnesar, og at denne kongen og kaldeerne skulle ha verdensherredømmet i sytti år, like lenge som det babylonske eksilet varte (se Jer 25,1 ff.).

Slik er det også med Esekiel: Jerusalems ødeleggelse deler virksomheten hans i to, en del der han nesten bare truer (kap. 1–24; 25–32), og en del der han nesten bare gir løfter (kap. 33–48).

1. Utleggerne viser til de andre profetinnvielsene (Jer 1; Esek 1–3) for å begrunne at kap. 6 taler om Jesajas første innvielse og første opptreden. Noen mener til og med at denne analogien krever at kapitlet er Jesajas innvielse til profet. Men en analogi alene kan ikke avgjøre saken.

Vi trenger bare å holde fast ved at Jes 6 inneholder kallet til Jesajas *egentlige* virksomhet og *egentlige* livsoppgave. Virksomheten hans begynner først for alvor i Ussias dødsår, og tiden fra da er hans profetitid i *egentlig* forstand. Dermed er analogiene i Jer 1 og Esek 1–3 fullt ivaretatt. Men Jesaja fikk ikke sin *egentlige* livsoppgave helt i begynnelsen; han fikk den etter at han hadde virket som profet en tid. Det ligger i oppgavens natur: Han måtte forberedes på den (se under 1 *d*).

1. Det hevdes at ingen profeti i boken passer for tiden før Ussias dødsår, og at Jes 6 derfor er den eldste. Det må vi benekte. Jes 1–5 kan høre til Ussias siste år, og gjør det virkelig (se nedenfor).

II. Jes 6 *kan* altså inneholde Jesajas andre, høytidelige kall til hans egentlige profetiske virksomhet; den tidligere virksomheten var da bare en innledning. Kapitlet kan høre hjemme midt i hans profetitid og være utgangspunktet for profetitiden i egentlig forstand. Ja, denne oppfatningen *anbefaler seg* til og *med mer enn den motsatte*.

Men vi kan og må gå et skritt videre: Denne oppfatningen er også *nødvendig* vi *må* følge den.

For gjennom de fire profetiene i kap. 1, 2–4, 5 og 6 går en utvikling som skrider fram trinn for trinn i alle henseender og fullendes i kap. 6. Denne utviklingen krever at de tre første profetiene er uttalt før den fjerde. Ifølge 6,1 hører den fjerde til Ussias dødsår, og de tre første må altså være uttalt før dette året.

Derav følger med nødvendighet at kap. 6 ikke kan handle om Jesajas kall til profetembetet som sådan, men må handle om kallet til å forkynne Israel at det fra nå av skal og må *forherde seg, og til å framkalle denne forherdelsen ved sin virksomhet*. Vi kan kalle denne utviklingen Israels *selvforherdelse*, og hele syklusen kap. 1–6 *Forherdelsens bok*.

I kap. 1 gjør Herren ennå et formelt forsøk på å føre Israel tilbake til seg med milde midler, men allerede her erkjenner han at det ikke vil nytte, for Israel er altfor dypt fordervet. Målet hans er å gjenopprette paktsforholdet som Israels skyld har forstyrret, og det kan han bare nå med et hardt middel: en lutrende og rensende straffedom.

Kapitlet ender med at en slik dom er nødvendig. Det formelle forsøket i v. 18–23 på å vinne Israel til omvendelse med godhet kommer ikke igjen i boken.

I kap. 2–4 gjør profeten likevel ett forsøk til på å føre det frafalne Israel tilbake til Herren – han håper der det ikke lenger er noe å håpe – men dette forsøket er langt mindre formelt.

På den ene siden holder han fram folkets sanne, åndelige herlighet, både den framtidige og den nåværende (2,2–5). Den er uendelig høyere enn den falske, verdslige herligheten som folket i sitt hovmod har gitt seg over til – og nettopp det er dets synd. På den andre siden forkynner han at all falsk, verdslig høyhet skal tilintetgjøres på Herrens store dommedag (2,9–22). Den sanne herligheten skal lokke folket tilbake, og dommen skal skremme det bort fra den falske.

I kap. 5 er det ikke lenger noe forsøk på å formane Israel til omvendelse, for det ville vært forgjeves. Profeten oppfordrer bare folket til å dømme seg selv og forkynner Guds straffedommer. Kap. 6 er endelig ikke engang rettet direkte til folket, men står helt utenfor det. Innholdet er Guds dom: Israel skal forherdes, og forferdelige ytre straffedommer skal følge med.

Den samme utviklingen ser vi i skildringen og refselsen av Israels fordervelse, som trer sterkere fram for hver profeti. I kap. 1 kaller Jesaja de store i Juda Sodomas fyrster og Gomorras folk (1,10). I kap. 2–4

bebreider han dem enda sterkere at alt de sier og gjør, er rettet mot Gud, at de legger an på å krenke hans hellige øyne, og at de synder med sodomittisk frekkhet (3,8.9).

I kap. 5 håner de vantro Gud og ber ham la den dommen profeten har forkynt, komme snart, og de forvrenger i selvklokskap alle moralske begreper (5,18–21). I kap. 6 er de endelig modne for forherdelsesdommen. Israels enorme indre fordervelse trådte stadig skarpere fram under Jesajas virksomhet i Ussias siste år, og ved den.

Også truslene utvikler seg i kap. 1–6, fra det alminnelige og ubestemte til det spesielle og bestemte. Mest alminnelig er trusselen i kap. 1 (v. 24.28–31), mens den i kap. 2–4 er mer bestemt (3,1 ff.25 f.).

I kap. 5 antydes allerede to rekker av straffedommer (5,25.26): først mindre dommer, som skal begynne ødeleggelsen av landet, så større dommer ved fjerne, ville, verdenserobrende folk, som skal fullføre den. I kap. 6 kommer tanken fram med full klarhet: Straffedommer skal komme gang på gang til landet er helt ødelagt og folket helt bortført (6,11–13).

I 1,5–9 skildres straffedommen utførlig og på en måte som ligner mye på 6,11–13. Likevel er forskjellen vesentlig: I kap. 1 er dommen betinget av ubotferdighet og kan unngås ved bot, mens den i kap. 6 kommer ubetinget, fordi alt håp om at Israel vil omvende seg, må oppgis. At håpet må oppgis, er resultatet av kap. 1–4.

Dessuten skildres dommen i 1,5–9 bare i svært generelle trekk, som ikke går ut over truslene i 3 Mos 26 og 5 Mos 28; Jesaja gjentar og anvender dem bare.

Løftet er mer utførlig i kap. 2–4 enn i kap. 1. I kap. 5 mangler det helt, og det stemmer med kapitlets plass i syklusen: Kap. 5 forutsetter de mislykte forsøkene i kap. 1 og 2–4 på å vinne Israel med milde midler, og det forbereder forherdelsesdommen i kap. 6.

I kap. 6 er løftet bare en lys stripe i kanten av en horisont dekket av tykke, mørke skyer. Grunntanken i hvert stykke avgjør om løftet er med, hvor stort det er og hvilken form det har.

Utviklingen viser seg også ved at det som antydes i én profeti, flere ganger blir utdypet i den neste eller i en senere. Grunntanken i kap. 2–4 er allerede antydet i 1,29. I 1,2b ligger på en måte allerede spiren til lignelsen i 5,1 ff. Og framstillingen av Israel som Herrens vingård i 5,1 ff. forberedes allerede i 3,14.

Også andre forhold viser at profetiene i kap. 1–6 står i tidsrekkefølge. Mot anklagen om frafall viser Israel til sin falske rettferdighet; den er tilbakevist én gang for alle i 1,10 ff., og i kap. 2–6 kommer profeten ikke tilbake til den.

Steder som 5,12.19 forutsetter at profeten før kap. 5 hadde truet med en stor straffedom som sto for døren – og nettopp det gjør han i kap. 1, og enda mer i kap. 2–4. Likeledes forutsetter 5,11.12.19 de utførlige skildringene av den jødiske statens rikdom og makt i kap. 2–4.

Nettopp i 5,24, det siste stedet i kap. 1–5 der synder refses, gir profeten Israels synd et treffende navn: forkastelse av loven og forakt for Guds ord. I grunnen besto alle syndene som refses i kap. 1, 2–4 og 5, nettopp i dette, og slik sammenfatter han dem til slutt kort og treffende (jf. merknaden til 5,24b).

Vi vil nå kort sammenfatte vårt syn på kap. 1–6. Disse kapitlene er kvintessensen av det Jesaja talte i Ussias siste år, den første perioden av hans profetgjerning. Vi sier *kvintessensen*, for 5,19 viser ganske klart at han talte mer enn det som står her.

Etter åpenbaringen i kap. 6 ville han, drevet av Den Hellige Ånd, skrive ned det vesentligste av det han hadde sagt, for bare dette behøvde å overleveres til ettertiden. Stoffet ordnet seg da omkring tre grunntanker, som utdypes i kap. 1, kap. 2–4 og kap. 5.

Disse grunntankene måtte komme i nettopp denne rekkefølgen. Trolig hadde også talene hans tidligere stort sett fulgt den samme gangen. Grunntanken i kap. 1 måtte komme først: det forstyrrede paktsforholdet og midlene til å gjenopprette det.

Han måtte begynne med et tilbakeblikk på Israels historie fra Moses av. Derfor knyttet han talen til Moses' siste taler, særlig til Moses' sang i 5 Mos 32. Allerede de første ordene i kap. 1 viser at dette er Jesajas eldste profeti, begynnelsen på hans bok.

Deretter lå temaet om Israels falske og sanne herlighet nærmest, for det som preget *den* tiden da Jesaja begynte å virke, var at folket i hovmod hengav seg til den falske herligheten. Derfor har profetien i kap. 2–4 flest historiske trekk; den er hovedprofetien i kap. 1–5, noe allerede lengden viser.

Så måtte grunntanken i kap. 5 følge: at formaningene i kap. 1 og 2–4 ikke hadde båret frukt. Her har kap. 5 samme utgangspunkt som

kap. 1 (jf. 1,2 med 5,1 ff.). Profetien i kap. 6 ble så den naturlige sluttsteinen.

Det er lett å se hvorfor kap. 1 ikke har noen overskrift: Det er innledningsprofetien til kap. 2–6 og til hele Jesajas bok. Profeten gir kap. 2–4 en overskrift for å skille det fra kap. 1 og vise at det er hovedprofetien. Men overskriften har ingen tidsangivelse, for innholdet var ikke framkalt av ett *enkelt* tidspunkt; det gjaldt et lengre tidsrom og særpreget ved det, ja på en måte alle tider.

Kap. 5 har heller ingen overskrift, for det henger nøye sammen med kap. 2–4, danner et større hele med dem og bygger på nøyaktig de samme historiske forholdene. Den historiske fargen er bare svakere fordi kapitlet har en annen grunntanke og forutsetter kap. 2–4. Kap. 5 er likevel selvstendig, for det har sin egen grunntanke. Overskriften i 2,1 gjelder også for det.

Kap. 6 måtte ha den bestemte overskriften i 6,1, for dommen om at Israel skulle forherde seg, var den begivenheten som mer enn noen annen innledet en ny epoke i Israels historie; den deler historien i to. Datoen i 6,1 er også avgjørende for når kap. 1–5 ble skrevet, fordi den kronologisk behersker alle de foregående profetiene, altså syklusen i kap. 1–6. På samme måte behersker datoen i 7,1 alle de følgende profetiene, altså syklusen i kap. 7–12: kap. 7; 8,1–4; 8,5–9,7; 9,8–10,4; 10,5–12,6.

Synet i kap. 6 ga profeten støtet til å skrive ned både denne åpenbaringen og kvintessensen av det han hadde talt før. Slik ble han også profetisk forfatter og begynte å virke gjennom skrift.

For det første følte han etter synet at den profetiske virksomheten han hadde hatt til da, var til ende, og at en virksomhet av en annen og høyere art snart skulle begynne. Hans gjerning var kommet til en foreløpig avslutning, og nå skulle den andre delen begynne: hoveddelen, hans egentlige virksomhet.

For det andre satte synet alt han hadde talt, i det rette lys, slik at han først nå forsto hvilket mål det hadde hatt, og hvorfor Gud hadde latt ham si det.

Etter Herrens forutgående vilje (*voluntas antecedens*) skulle det han hadde talt, bevare israelittene fra forherdelsesdommen, som de hadde vært svært nær. Etter hans etterfølgende vilje (*voluntas consequens*) skulle det føre dem gjennom det siste trinnet i deres frivillige

forherdelse og dit der han måtte uttale dommen om den ufrivillige forherdelsen: at folket fra nå av *måtte* forherde seg, og at dommen nå skulle begynne å fullbyrdes. Samtidig skulle det vise at denne dommen måtte komme, og at den måtte komme nettopp nå.

For det tredje var synet selv den begivenheten som mer enn noen annen innledet en ny epoke i Israels historie. Siden innholdet gjaldt hele Israels framtid, måtte synet skrives ned for ettertiden. Da måtte også kjernen i de tidligere profetiene, som hang nøye sammen med synet, skrives ned sammen med det.

Dessuten hadde Jesaja forgjengere som hadde skrevet ned sine profetier; han behøvde bare å følge dem. Det gjelder de to judeiske profetene Joel og Amos, som hadde trådt fram tidligere i Ussias regjeringstid. Jesaja må ha kjent bøkene deres.

Det ser vi av 5,11–14.19 og 3,25, sammenlignet med Am 6,5–7 og 9,10 (se ovenfor), og av Jes 13,6 og 24,4–11, sammenlignet med Joel 1,15; 2,1; 1,5–12. (Kanskje bygger også begynnelsen av 1,23 på slutten av Hos 9,15, og Jes 10,17 på Ob 18. I så fall har Jesaja også kjent Obadjas profeti og nedtegnelser av Hosea.)

* * *

De fleste utleggere, særlig de nyere, mener at Jesaja fikk synet i kap. 6 før Ussias død, i hans siste regjeringsår, og ikke i Jotams første år. Ellers, sier de, måtte Jesaja i 6,1 ha skrevet «i kong Jotams første år» i stedet for «i kong Ussias dødsår».

Mot dette kan vi innvende følgende. «I kong Ussias dødsår» kan like gjerne bety *det året da Ussia døde* som *det regjeringsåret da han døde*. «Året» kan da være enten kirkeåret, som begynte med nisan, eller det borgerlige året, som begynte med tisri. Hvis Jesaja hadde ment regjeringsåret, måtte han ha sagt «i Ussias femtiandre år» (jf. 2 Kong 15,27 med v. 2, og 1 Krøn 26,31 med 29,27; se også 2 Kong 18,10) eller «i Ussias siste år» (jf. Neh 8,18 og 2 Krøn 26,22).

Uttrykket «den og den kongens dødsår» betyr aldri entydig regjeringsåret da han døde. Det ser vi av 14,28, det eneste stedet foruten 6,1 der uttrykket forekommer: Der kan «i kong Akas' dødsår» like gjerne bety tiden kort etter som kort før Akas' død.

Videre kan profeten ha sagt «i Ussias dødsår» fordi Ussias død var årets viktigste hendelse og preget året langt mer enn at Jotam overtok. Ussia hadde i over et halvt århundre styrt prisverdig og løftet

den jødiske staten fra stor svakhet til en makt den ikke hadde kjent på lenge. Under hans lange og lykkelige styre hadde fordervelsen vokst fram – den fordervelsen som i hans dødsår tvang Herren til å uttale forherdelsesdommen i kap. 6.

Ussia hadde dessuten fått en forferdelig og enestående straff for en uhørt anmasselse (2 Krøn 26,19 ff.). I denne anmasselsen viste tidens hovmod – frukten av folkets store makt og rikdom – seg i hele sin størrelse.

Jotam hadde derimot allerede i flere år styrt for sin spedalske far da han ble enehersker (2 Kong 15,5; 2 Krøn 26,21), så tronbestigelsen hans var ingen framtredende begivenhet. Dessuten hadde Jotams regjering to begynnelser: den ene da han ble medregent under Ussia, som Mi 1,1 regner etter (se *Über Micha*, s. 447 f.), den andre da han ble enehersker etter Ussias død. «I Jotams første år» ville derfor vært mindre presist.

Likevel mener vi at den rådende oppfatningen etter all sannsynlighet er riktig: Jesaja fikk synet før Ussias død. Vi har fire grunner for det.

1. Når profetene i begynnelsen av en profeti oppgir tiden for åpenbaringen, pleier de å si at det var under den og den kongens regjering, eller i det og det året av den; de tenker ikke på kirkeåret eller det borgerlige året (se f.eks. 7,1; Jer 25,1; 26,1; 27,1). Riktignok taler Jesaja i 20,1 om det kalenderåret da han fikk befalingen i 20,2, men der nevnes ingen israelittisk konge, slik som i 6,1.
1. Stedet 14,28 kan neppe gjelde kalenderåret da Akas døde, men må gjelde regjeringsåret da han døde. Ellers måtte Jesaja ha sagt «i kong Hiskias første år». For Hiskias tiltredelse var knyttet til hans bemerkelsesverdige reformasjon (2 Krøn 29,1 ff.) og var viktigere enn Akas' død. Altså støtter 14,28 den vanlige forklaringen av 6,1.
1. Siden Israels fordervelse under Ussias regjering hadde vokst fram til det punktet som framkalte dommen i kap. 6, var det også mer passende at Jesaja fikk synet i denne kongens siste dager enn i hans etterfølgers første tid.
1. Jotams egentlige regjering begynte først etter Ussias død; hvis Jesaja hadde fått synet først da, kunne han altså uten tvetydighet ha sagt «i Jotams første år».

Noen, blant dem Hieronymus, mener for øvrig at Jesaja fikk synet etter Ussias død, mens andre bare tviler på om den rådende oppfatningen er riktig.

Trolig var det to grunner til at Jesaja fikk åpenbaringen i kap. 6 nettopp i Ussias dødsår, kort før kongen døde.

1. Forherdelsesdommen skulle gå ut kort før Ussia døde – den kongen som hadde regjert mens folkets fordervelse vokste. Under hans lange og ytre sett glimrende regjering hadde den gamle fordervelsen utviklet seg mer og mer, til det til sist kunne sies at folket fra nå av måtte forherde seg. Når dommen kom kort før Ussias død, skulle den vise seg som resultatet av den veien folket hadde slått inn på under ham, delvis under hans ledelse – altså som frukten av den åndelige utviklingen i hans regjeringstid.

Når en konge hadde hersket i over et halvt århundre med så stor glans, var slutten på hans regjering svært betydningsfull, og den egnet seg derfor godt for en åpenbaring som den i kap. 6 – særlig fordi kongen i sine siste år var rammet av en slags guddommelig bannlysning.

Bannlysningen kom for en gjerning der tidens hovmod hadde vist seg på det klareste – det hovmodet som var roten til all dens fordervelse (Jes 2). Den kan ses som et varsel om dommen over folket hans, som var like hovmodig som han. Ussias foretak i 2 Krøn 26,16–18 krenket en av teokratiets viktigste grunnlover, og en underfull guddommelig straff rammet ham. Tiden fra da og fram til hans død passet godt for en dom som den i 6,9 ff.

1. I Ussias siste år kom Pekah på tronen i tistammeriket (2 Kong 15,27). Det var han som senere ble den åndelige opphavsmannen til den syrisk-efraimittiske krigen. Med denne krigen begynte ødeleggelsesdommene i 6,11–13a å fullbyrdes, for krigen ødela ikke bare Judariket, men førte også til at riket kom under det første verdensriket, Assyria. Likeledes begynte dommen i 6,10 å fullbyrdes i denne krigen (se kommentaren til kap. 7).

Første halvdel. Innledningen og forberedelsen til kallet i v. 8 ff. V. 1–7. Første strofe. V. 1–4. Synet

V. 1–4. *Jesaja ser Herren på tronen*

V. 1. «*I det året da kong Ussia døde, så jeg Herren sitte på en høy, opphøyet trone, og slepet av hans kåpe fylte templet.*» (Caspari: «I kong

Ussias dødsår …») V. 2. «*Serafer sto omkring ham. Seks vinger hadde hver. Med to dekket han ansiktet, med to dekket han føttene, og med to fløy han.*» V. 3. «*Og den ene ropte til den andre og sa: Hellig, hellig, hellig er Herren, hærskarenes Gud! All jorden er full av hans herlighet.*» V. 4. «*Dørpostenes fester bevet ved røsten av dem som ropte, og huset ble fylt med røk.*» (Caspari: «Og stolpene i dørtersklene bevet ved røsten av den som ropte.»)

V. 1. *Herren*. «I kong Ussias dødsår … så jeg»[10]: 759 f.Kr. Jesaja skriver «kongen Ussia»[11], ikke «Ussia kongen»[12], fordi ordet *konge* lå ham nærmest; det var kanskje først og fremst *kongen* han så i Ussia.

Kanskje skrev han også «kong Ussia» og ikke «Ussia, Judas konge» (*'Uzzijjahu melekh Jehuda* / עֻזִּיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה, jf. 7,1) fordi han skulle fortelle at Herren, Israels *egentlige konge*, hadde åpenbart seg for ham *som konge*. Se v. 1b og særlig v. 5b, der «kongen»[13] også står foran navnet «Herren, hærskarenes Gud»[14].

Ussia og de andre jødiske kongene var bare Herrens jordiske avbilder og representanter, men nå åpenbarte Herren seg i *hele sin hellige majestet* for å uttale forherdelses- og ødeleggelsesdommen over sitt folk. Folket var kommet så langt at dommen måtte uttales. Dit var det ført av Ussias verdslige regjering gjennom femtito år, og mer generelt av de jødiske kongenes uteokratiske styre.

«Kong Ussia» i v. 1a synes altså å svare til «kongen, Herren, hærskarenes Gud»[15] i v. 5b, og allerede til v. 1b–3. Riktignok uttaler kapitlet ingen dom direkte over Ussia eller de jødiske kongene, slik Jer 22; 23,1.2 og Esek 34 gjør (jf. også Sal 82 og Jes 3,14 f.). Og i 14,28 heter det også «i kong Akas' dødsår».

Men dommen over folket var også en dom over dets regenter og deres vesen. Dommen i v. 9 ff. måtte først og fremst ramme Davids kongeætt, og det gjorde den (se f.eks. kap. 7). Ussia selv var nylig blitt dømt (2 Krøn 26,19 ff.; 2 Kong 15,5).

---

[10] **«I kong Ussias dødsår … så jeg»** bisjnat mot hammelekh 'Uzzijjahu … va'er'e / בִּשְׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּיָּהוּ וָאֶרְאֶה

[11] **«kongen Ussia»** hammelekh 'Uzzijjahu / הַמֶּלֶךְ עֻזִּי

[12] **«Ussia kongen»** 'Uzzijjahu hammelekh / עֻזִּי הַמֶּלֶךְ

[13] **«kongen»** hammelekh / הַמֶּלֶךְ

[14] **«Herren, hærskarenes Gud»** JHWH tseva'ot / יְהוָה צְבָאוֹת

[15] **«kongen, Herren, hærskarenes Gud»** 'et-hammelekh JHWH tseva'ot / אֶת־הַמֶּלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת

Og i 14,28 antydes vel en motsetning mellom kong Akas og den assyriske kongen: Filisterne jubler over at de er sluppet fri fra den jødiske kongen, men de skal snart få kjenne åket til den assyriske kongen, verdensherskeren.

Verbet «så jeg» i v. 1 står med *vav consecutivum* etter en tidsangivelse som er satt fritt foran.

«Så jeg Herren»[16]: Profeten så virkelig, men ikke med det legemlige øyet, slik Abraham og Lot gjorde i 1 Mos 18 og 19. Han så slik Amos gjorde i Am 7,1–9; 8,1–4; 9,1 ff.: med det åndelige øyet, som Guds Ånd hadde lukket opp.

Synet var åndelig, ekstatisk, og det samme gjelder det han hørte i v. 3 f., v. 7 og v. 8 ff. Stedet 8,17 hentyder til at Herren satte Jesaja i ekstatiske tilstander; se kommentaren der.

Riktignok kan vi ikke helt avvise den oppfatningen som en rekke eldre, særlig lutherske, utleggere har hatt: at profeten så Herren og det som omgav ham, med det legemlige øyet. For Gud og englene kan ha vist seg for dette øyet i et bilde av et menneskelig legeme, like gjerne som i et virkelig legeme de har tatt på seg (se f.eks. 1 Mos 18 og 19).

No en anfører 2 Mos 24,10 f. som parallell. Der var synet av Gud forbundet med at de spiste og drakk, og derfor synes det å ha vært et syn med legemets øyne. Kanskje kan vi også nevne 4 Mos 12,8, jf. 2 Mos 33,11 og 5 Mos 34,10. (1 Mos 18,2 ff. og 19,1 ff. er derimot ikke helt parallelle, for de tre englene der hadde ikledd seg menneskelige legemer; se 18,8; 19,3.)

Men argumentene deres viser ikke at oppfatningen er nødvendig. De peker på fire ting. For det første sier Jesaja i v. 1 bare «da så jeg», ikke «i synet» eller «i drømmen». For det andre sier han i v. 5 «mine øyne har sett». For det tredje blir han forferdet. For det fjerde er kap. 6 helt forskjellig fra kap. 1 og 2–4, som kalles syner (1,1; 2,1) og som ifølge en av dem «var åndelige, ved en opplysning av forstanden» («fueruntque mentales per intellectualem illustrationem»). Men:

1. Det enkle «se»[17] brukes flere ganger på samme måte som «skue»[18], om å se i et syn med åndens øyne (se f.eks. 1 Kong 22,19; Am 9,1; jf. Åp 4,1). Og når en profet har sett Herren, engler og det Gud viser ham, ligger et

[16] **«Så jeg Herren»** va'er'e et-Adonaj / וְאֶרְאֶה אֶת־אֲדֹנָי

[17] **«se»** ra'a / רָאָה

[18] **«skue»** chaza / חָזָה

åndelig syn minst like nær som et legemlig, for slikt blir som regel sett med åndens øyne.

2. *Når det å oppfatte med den indre sansen kan kalles å se, kan også den indre sansen kalles øyne. Det gjelder særlig mens profeten ser, for da er han seg bare bevisst at han ser, ikke om det skjer med det ytre eller det indre øyet.*

3. *Hvis Gud virkelig var til stede, måtte profeten bli forferdet også når han så ham bare med åndens øye.*

4. *Selv om Jesaja bare så Herren med det åndelige øyet, er det en betydelig forskjell mellom dette synet og synet som 1,1 og 2,1 taler om. For det som ses, er forskjellig: I kap. 1 og 2–4 er det ord (se 2,1), i kap. 6 personer og ting: Herren, engler, Herrens trone osv.*

Flere forhold taler derimot for at Jesaja så Herren med åndens øyne. For det første er det mest passende at ånder åpenbarer seg for disse øynene. For det andre er vi på det profetiske området, der det åndelige synet hersker. Når alt annet er likt (cæteris paribus), ligger det da nærmest å tenke på et indre syn.

For det tredje peker analogien fra profetiske stykker som Esek 1 samme vei. Og endelig synes det å se Gud med legemlige øyne å høre til et annet åpenbaringsområde enn det profetiske, og bare til den eldste tiden (1 Mos 18 og 19).

Om 1 Mos 15,10 f. er meningene delte. De fleste mener at Abraham virkelig gjorde dette i vanlig tilstand. Noen mener at han bare gjorde det i ånden (en pneumati / ἐν πνεύματι), i en visjonær tilstand. Andre mener at han virkelig gjorde det, men i en lavere grad av visjonær tilstand.

Hvis de siste har rett, kan vi ikke med sikkerhet slutte av 2 Mos 24,11 at synet i v. 10 f. skjedde med legemets øyne, og da mangler vi et sikkert eksempel på et slikt syn av Gud som de eldre teologene antar i kap. 6.

Det Jesaja så, var ikke bare bilder som Herren stilte fram for hans åndelige øye for å vise sitt vesen, sitt sinnelag mot folket og sin vilje med det. Det var heller ikke bilder som profetens fantasi formet under guddommelig innvirkning. Slike bilder så Amos i Am 7,1–9; 8,1–4; 9,1 ff., Jeremia i Jer 1,11.13; 24,1 ff. og Esekiel i Esek 37,1 ff.

Nei, Herren og serafene sto virkelig for profetens åndelige øye etter at Herren hadde åpnet det; Gud åpenbarte seg selv og de hellige englene personlig for Jesajas indre sans.

Dette går tydelig fram av v. 5–7. Profeten blir grepet av dødelig skrekk fordi han, en synder, har sett *Herren* (v. 5). Han er seg klart bevisst at han har sett den levende Gud, for synet ga ham i samme øyeblikk en umiddelbar og utvilsom visshet om det.

Videre renser en seraf ham fra den synden som får ham til å tro at han må dø, slik at han kan stå for Herren og høre hans kall. Renselsen stadfester at profeten har rett: Gud hadde vist seg personlig for ham og var fremdeles nær.

Slik er det også ellers der mennesker frykter å måtte dø fordi de har sett Gud (Herrens engel) eller engler: Gud eller englene har virkelig og personlig vist seg for dem (se 1 Mos *16,13 f. (?); 32,24 ff., særlig v. 30; Dom 6,11 ff., særlig v. 22 f.; Dom 13, særlig v. 22; Esek 1,28; Åp 1,17; Dan 8,17 f.; 10,7 ff.; Luk 2,10; jf. også* 2 Mos *20,19; 5 Mos 5,25; 18,16; 2 Mos 33,20).*

Med dette stemmer også Joh 12,41: «*Dette sa Jesaja fordi han så hans* (Kristi) *herlighet*.» Likevel viste Herren seg ikke for Jesaja slik han er i sitt egentlige vesen, for i sitt vesen er han «ufattelig»[19] for alle skapte ånder (2 Mos 33,20; Joh 1,18).

Det profeten så, var bare et visjonært, symbolsk uttrykk for Herrens rent åndelige vesen. Det viste bare visse sider av dette vesenet, nemlig de som hang nøye sammen med det oppdraget Herren åpenbarte seg for å gi.

Jesaja beskriver ikke Herrens skikkelse, slik Esekiel gjør i Esek 1,26 f. og delvis Daniel i Dan 7,9 (jf. også Åp 1,13–15).

Herrens legeme synes å ha vært innhyllet i en vid kappe, så det Jesaja kunne ha beskrevet, var ansiktet. Men heller ikke det beskriver han, enda ansiktet må ha strålt av herlighet ifølge Joh 12,41: «fordi han så hans herlighet»[20]. Han forteller bare hvordan Herren satt og nevner tronen og kappen, uten egentlig å beskrive dem. Det eneste han beskriver, er serafene som omgav Herren, og heller ikke dem fullstendig.

Grunnen er neppe at Jesaja ikke så Herrens skikkelse eller ansikt og bare skjønte av tronen, kappen og særlig serafene og ordene deres at det var Herren. Riktignok kunne vi støtte dette med at serafene ifølge v. 2 ikke engang ser Herrens ansikt; da ville tausheten hentyde til Herrens absolutte hellighet.

[19] **«ufattelig»** akatalēptos / ἀκατάληπτος

[20] **«fordi han så hans herlighet»** hoti eiden tēn doxan autou / ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ

Men ordene «mine øyne har sett kongen, Herren, hærskarenes Gud» i v. 5 betyr mest naturlig at Jesaja har sett Herrens ansikt og så mye av legemet som den vide kappen tillot. Det samme krever allerede «så jeg Herren sitte» i v. 1 (se også Joh 12,41).

Heller ikke er grunnen at Herrens ansikt og skikkelse var ubeskrivelige for ham. I begge kom jo bare Herrens majestet og hellighet til uttrykk, om enn i overordentlig høy grad, og på de parallelle stedene ovenfor viser Herren seg i en skikkelse som kan beskrives.

Grunnen var dels frykt, som under synet ikke lot ham betrakte det han i det ene øyeblikket så av Herren, dels ærefrykt, som ikke lot ham beskrive det han hadde sett.

Trolig ville han også nettopp ved å tie antyde at Herrens majestet og herlighet var *helt usigelig*. Han skildrer bare det som var rundt Herren: tronen, kappen og englene. Tronen og kappen viser hans overordentlige høyhet og verdighet, og englene og deres forhold til ham viser hans uendelige hellighet. Denne tausheten taler sterkere enn selv den sterkeste skildring av Herrens person kunne ha gjort.

Til dette kom trolig den edle enkelheten og sparsommeligheten som preger Jesaja som forfatter, og som er en hovedgrunn til at framstillingen hans er så klassisk.

Han nøyer seg med noen få enkle, men svært treffende trekk som gjør Herrens majestet og hellighet tilstrekkelig kjent. Den guddommelige tronen er overordentlig høy, og slepet på kappen er langt. Vesenene som omgav Herren, skjulte ansiktet for den hellige Gud, skjønt de selv var av en fortærende hellighet; heller ikke ville de at hans hellige øyne skulle se de lavere delene av legemet deres, osv. Den samme egenskapen bidro også til at profeten avsto fra å beskrive Herrens person.

Etter analogien fra Esek 1,26 f. må vi for øvrig anta at Herren viste seg for Jesaja i menneskeskikkelse. Menneskeskikkelsen er også den eneste passende, for den er den høyeste skikkelsen mennesket kjenner, og det er for mennesket Gud åpenbarer seg. Og mennesket er skapt i Guds bilde: ånden umiddelbart, legemet middelbart, i den grad det uttrykker menneskets åndelige vesen. Menneskeskikkelsen passet så mye bedre her fordi den Herre som åpenbarte seg for profeten, var Guds Sønn (se nedenfor), som i tidens fylde skulle bli menneske. Og toppunktet av den forherdelsen han i v. 9 ff. dømmer

folket til, skulle være forherdelsen mot ham selv når han var blitt menneske.

Hvem var så *Herren, Herren, hærskarenes Gud*, som Jesaja så? Ifølge oldkirkens liturgiske bønner var det *Faderen* (se *Constitutiones apostolicae* 7,35,2 og 8,12,13; jf. Athanasius, *De trinitate et Spiritu Sancto* n. 16). Det samme mente Irenaeus (*Adversus haereses* 4,20,8), Athanasius (*De incarnatione et contra Arianos* n. 10), Origenes og andre. Noen av disse forfatterne antok at serafene – etter deres mening bare to – var Sønnen og Den Hellige Ånd (se Hieronymus, brev 142 til Damasus, Paris-utgaven 1643).

De fleste mener at det var *Guds Sønn*, Logos – blant dem Kyrillos, Prokopios og Hieronymus (samme sted og i kommentaren) og mange senere utleggere. Andre mener at det var *den treenige Gud*.

Tre ting kan anføres for at Jesaja så *Faderen*.

1. Han så Herren sitte på en trone, og tronen og det å sitte (*sessio*) på den tilhører først og fremst (*principaliter*) Faderen. Ifølge Åp 3,21 har Sønnen bare fått sete på Faderens trone og deler tronen med ham (*synthronos* / σύνθρονος).
1. Analogien fra parallellene i Dan 7,9 ff. og særlig i Åp 4 og 5 (jf. også Apg 7,55) taler for det. Begge steder er den som sitter på tronen, Faderen. I Dan 7,9 ff. sitter han, som her, for å dømme, og i Åp 4,8 roper de fire livsvesenene (*zōa* / ζῶα): «Hellig, hellig, hellig er Herren Gud, Den Allmektige»[21], akkurat som serafene her: «Hellig, hellig, hellig er Herren, hærskarenes Gud»[22].
1. Navnet «Herren, hærskarenes Gud» i v. 5 synes å måtte gjelde «Gud Fader, den Allmektige»[23].

Til dette kan vi svare:

1. Åp 3,21 taler om herredømmet til *Kristus, Gudmennesket*, det han har fått som lønn for den fullbrakte forløsningen, mens vårt sted ville tale om *Logos'* herredømme. Logos er lik Faderen i vesen og regjerer med ham fra evighet. Om dette taler Kristus i Joh 17,5: Som Logos hadde han herlighet hos Faderen (*doxan para tō patri* / δόξαν παρὰ τῷ πατρί) før verden ble til; jf. Joh 1,14.

[21] **«Hellig, hellig, hellig er Herren Gud, Den Allmektige»** hagios, hagios, hagios kyrios ho theos ho pantokratōr / ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ

[22] **«Hellig, hellig, hellig er Herren, hærskarenes Gud»** qadosj qadosj qadosj JHWH tseva'ot / קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת

[23] **«Gud Fader, den Allmektige»** theon patera pantokratora / θεὸν πατέρα παντοκράτορα

1. Hos Daniel og i Åpenbaringen trer Kristus fram ved siden av Faderen – hos Daniel som en menneskesønn, i Åpenbaringen som et lam (se Dan 7,13 og Åp 5,6 ff.). Hos Jesaja viser bare én person seg. Sønnen er av samme vesen som Faderen og like mye dommer, og etter at han ble menneske, har Faderen endog overgitt all dom til ham (Joh 5,22.27). Og v. 9 ff. forutsetter at han er blitt menneske, for disse versene gjelder først og fremst folkets forherdelse mot Kristi person og ord. Endelig er han like hellig som Faderen.
1. Sønnen har den samme allmakt som Faderen.

To ting er anført for at Jesaja så den treenige Gud. Dermed menes ikke at han så tre personer; teksten taler jo bare om én. Meningen er at han i skikkelse av én person så det vesenet som er felles for de tre personene i Gud, eller at han så de tre personene i skikkelse av én.

1. Det tredoble «hellig»[24] i v. 3 og flertallet «oss»[25] i v. 8.
1. Johannes sier i Joh 12,41 at Jesaja sa det som står i Jes 6,9 f., *fordi* (*hoti* / ὅτι en annen lesemåte har «da», *hote* / ὅτε) *han så hans herlighet*, altså uten tvil *Kristi* herlighet. Paulus sier derimot i Apg 28,25 at Den Hellige Ånd talte ordene i Jes 6,9 f. gjennom Jesaja: «Gå til dette folket og si: Dere skal høre og høre og ikke forstå» osv.

Kristus er nemlig hovedsubjektet fra v. 37 av; det er ham «hans»[26]autou / *αὐτοῦ) viser til i det følgende «og talte om ham»*[27]kai elalēse peri autou / *καὶ ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ, med Jesaja som subjekt*), *og det er troen på ham v. 42 taler om.*

I v. 41 vil Johannes vise at han har rett til å henføre Jes 6,9 f. til jødenes vantro mot Kristus og hans ord, og han resonnerer slik: Ordene gjelder forherdelsen mot Kristus hos jødene på hans tid. Jesaja talte om den fordi det var Kristus, Kristi herlighet, som hadde vist seg for ham og talt om Israels framtidige forherdelse mot seg; derfor talte Jesaja i kap. 6 om ham.

Men verken v. 3 eller v. 8 krever at Jesaja så den treenige Gud (se kommentaren til disse versene).

Og i Apg 28,25 sier Paulus bare at Den Hellige Ånd talte til fedrene gjennom Jesaja i *de ordene som står i Jes 6,9 f.*: Jesaja skrev dem ned

[24] **«hellig»** qadosj / קָדוֹשׁ
[25] **«oss»** lanu / לָנוּ
[26] **«hans»** autou / αὐτοῦ
[27] **«og talte om ham»** kai elalēse peri autou / καὶ ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ, med Jesaja som subjekt

inspirert av Ånden, som hans redskap. Det ser vi av at det ikke heter «til Jesaja»[28], men «ved Jesaja»[29] (jf. Matt 1,22; 2,15 og Hebr 3,7; 10,15).

Vi ser det også av at Paulus siterer innledningen til forherdelsesdommen, «Gå til dette folket og si»[30], ord som Jesaja jo ikke talte til fedrene. Apg 28,25 gjelder altså ordene i Jesajas bok som Ånden ga ham for hans samtidige, ikke det Herren sa til profeten i synet.

En åpenbaring av den treenige Gud i skikkelse av én person er derimot uten sidestykke (også i Esek 1,26 f. er det Sønnen som blir sett). Den er også lite tiltalende og noe underlig. Den Herre Jesaja så, var snarere Logos, Guds Sønn, den andre personen i Gud. For det første krever Joh 12,41 det.

Noen har innvendt at Joh 12,41 bare sier at Logos åpenbarte seg for Jesaja, ikke at han alene gjorde det. Men den vanlige oppfatningen strider ikke mot Apg 28,25, som vi har sett. Den er ikke bare den enkleste og mest naturlige; den er nødvendig, for ellers mister evangelistens argument sin skarphet.

For det andre åpenbarte Faderen seg i Det gamle testamente nesten bare i Sønnen; det eneste unntaket er Dan 7,9 ff., og der har vi bare et drømmesyn.

Sønnen var Herrens engel (mal'akh JHWH / מַלְאַךְ יהוה) som viste seg for Hagar, Abraham, Jakob, Moses, Gideon, Manoah og profeten Sakarja (1 Mos 16; 18; 22; 32,24 ff., jf. Hos 12,4 f.; 1 Mos 48,16; 2 Mos 3, jf. Apg 7,30 ff.; Dom 6,13; Sak 3). Han var engelen som Guds navn var i, hans ansikts engel, som ledsaget Israel gjennom ørkenen (2 Mos 23,20 ff., jf. 33,1–4.12–16; Jes 63,9; 1 Kor 10,4).

Han var Herren (JHWH / יהוה) som Moses var sammen med på Sinai (Apg 7,38) og som Moses, Aron, Nadab, Abihu og sytti av Israels eldste så der (2 Mos 24,9 ff.).

Han var høvdingen over Herrens hær (sar tseva JHWH / שַׂר צְבָא יהוה) som Josva så ved Jeriko (Jos 5,13–15). Og han var Herren (ha'adon / הָאָדוֹן) og paktens engel (mal'akh habberit / מַלְאַךְ הַבְּרִית), som ifølge Malaki skal komme til sitt tempel (Mal 3,1 ff.), og som kom i Kristus.

[28] **«til Jesaja»** pros Ēsaian / πρὸς Ἡσαΐαν

[29] **«ved Jesaja»** dia Ēsaiou / διὰ Ἡσαΐου

[30] **«Gå til dette folket og si»** poreuthēti pros ton laon touton kai eipon / πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπόν

At Faderen åpenbarte seg i Sønnen, har to grunner. For det første hadde Sønnen fra syndefallet av oppgaven å føre verden tilbake til Gud og bringe den til den fullkommenhet og forklarelse Gud fra evighet hadde bestemt den til. Det svarte til at Faderen hadde skapt verden gjennom ham, og at han formidlet alle Guds forhold til verden – begge deler fordi Sønnen er den usynlige Guds bilde (Kol 1,15; jf. Hebr 1,3). For det andre var den gammeltestamentlige tiden forberedelsen til denne tilbakeføringen.

Gud ble menneske i tidens fylde for å forsone verden med seg selv. På samme måte åpenbarte han seg flere ganger i Sønnen allerede mens forsoningen ble forberedt. Disse forbigående, ufullkomne åpenbaringene var et forspill til den fullkomne åpenbaringen i Jesus Kristus. Her passet en åpenbaring i Sønnen så mye bedre fordi toppunktet av folkets forherdelse skulle være forherdelsen mot den menneskeblitte Guds Sønn og hans ord.

Likevel kan vi si at Jesaja også så Faderen og Ånden, altså den treenige Guds herlighet, for Sønnens herlighet er Faderens herlighet. Faderen blir sett i Sønnen, Faderen er i Sønnen og Sønnen i Faderen, og de er ett (Hebr 1,3; Kol 1,15; Joh 14,9.10; 10,38.30). Og Ånden, Faderens og Sønnens Ånd, er i begge og ett med dem og kan ikke skilles fra dem (1 Kor 2,10.11).

Profeten ser ikke den menneskeblitte Guds Sønn i den herligheten han fikk etter oppstandelsen og himmelfarten, slik Daniel gjør i Dan 7,13, men «Ordet uten kjød»[31] i hans opprinnelige herlighet (Joh 17,5; jf. Hebr 1,3). Synet har jo sin foranledning i folkets forherdelse fram til da – en forherdelse som ennå ikke var nødvendig.

Den nødvendige forherdelsen som folket dømmes til i synet, og straffedommene som forkynnes for det der, begynner dessuten straks etter synet. De strekker seg over hele tiden fra Ussias dødsår til Kristi fødsel; i Kristi og apostlenes tid når de bare sitt høydepunkt. Det er jo også Jesaja selv som i v. 10 først og fremst får oppdraget å forstokke Israel.

Endelig kunne Kristi menneskelige natur bare ha blitt vist Jesaja i et tomt bilde, siden den ennå ikke fantes (annerledes enn i Apg 7,55;

[31] **«Ordet uten kjød»** logos asarkos / λόγος ἄσαρκος

9,3 ff.; Åp 1,12 ff.; jf. også Matt 17). Logos derimot ville virkelig ha vist seg i en menneskeskikkelse.

Da ville vi få to slags åpenbaring: den ene bare et bilde av noe framtidig, den andre en person som virkelig var til stede, i en skikkelse som uttrykte hans vesen. Og den første ville gjøre den andre overflødig og oppheve den.

Når det i Joh 12,41 heter at Jesaja så *Kristi* herlighet, betyr det bare at «Ordet uten kjød»[32] og «Ordet i kjødet»[33], Kristus, er én og samme *person*. For da Logos, Guds Sønn, ble menneske, tok han bare på seg en menneskelig *natur* (jf. 1 Kor 8,6; Kol 1,13 ff.; Hebr 1,1–3).

Det var den samme personen folket forherdet seg mot fra Jesajas tid til Kristi fødsel og i Kristi og apostlenes tid, og det var han som her åpenbarte seg for Jesaja.

Profeten bruker ikke navnet Herren (JHWH / יְהוָה), men *Adonaj* (אֲדֹנָי, «Herren», «Herskeren»). Det samme gjør han i v. 8 og 11, i begynnelsen av tredje og fjerde strofe. I v. 5, i begynnelsen av andre strofe, bruker han derimot «Herren, hærskarenes Gud». Dette navnet betyr i det vesentlige det samme; han bruker det der bare fordi serafene i v. 3 hadde kalt Herren slik. Disse to gudsnavnene står i begynnelsen av strofene fordi åpenbaringen i kapitlet var en åpenbaring av Herrens *herskermakt*: Herren ville vise at han hadde makt til å straffe Israel for forherdelsen, og at han ville bruke den. (*Mange håndskrifter har* JHWH (יְהוָה) *i v.* 1.8.11. *Ut fra det som er sagt, kan denne lesemåten ikke være riktig; den skyldes at jødene uttaler* JHWH (יהוה) *som Adonaj* (אֲדֹנָי).)

Det samme gjelder «*sitte på en høy, opphøyet trone*», for også disse ordene viser Herren som konge. Derfor kaller Jesaja ham i v. 5 rett og slett *kongen*, og det en *allmektig* konge («høy og opphøyet»). At Herren sitter på en trone, viser ham også som *dommer*: «å sitte hører dommeren til» (*sedere judicantis est* jf. Sal 9,5 og Dan 7,9–12). Han holder da også dom i kapitlet: forherdelsesdommen i v. 9 f. og ødeleggelsesdommen i v. 11 f.

Aksentene knytter «høy og opphøyet» til «Herren», som også i Jes 57,15 kalles «Den Høye, Den Opphøyede»[34]: «da så jeg Herren sitte på en trone, høy og opphøyet».

[32] **«Ordet uten kjød»** logos asarkos / λόγος ἄσαρκος
[33] **«Ordet i kjødet»** logos ensarkos / λόγος ἔνσαρκος
[34] **«Den Høye, Den Opphøyede»** ram venissa' / רָם וְנִשָּׂא

Slik leser også den aramaiske oversettelsen og flere eldre fortolkere. De fleste knytter derimot ordene til «trone» like foran: «på en høy og opphøyet trone». Ordstillingen gjør dette naturligere. Dessuten sier profeten ellers ingenting om Herrens skikkelse og utseende, bare om kappen og det som omgir ham. (Hvis ordene gjaldt Herren, ville de her stå i fysisk betydning, mens de i 57,15 står i moralsk.)

Kanskje ville aksentsetterne med tegnet tifcha under «trone»[35] bare vise at «høy og opphøyet» ikke skulle knyttes direkte til «trone». For øvrig viser tronens høyde indirekte at også han som sitter på den, er høy og opphøyet; det er nettopp meningen. Når synonymene «høy»[36] og «opphøyet»[37] står sammen, betyr de *svært* høy (jf. Jes 57,7 og Esek 17,22), og enda sterkere er det tredoble uttrykket i Jes 52,13.

Slutten av halvvers a fører blikket opp i høyden, mens halvvers b fører det ned mot templets gulv. Men overalt ser blikket bare majestet og høyhet.

«Slep»[38] er de nederste kantene på en lang kappe, de som slepes langs jorden (se 2 Mos 28,33 f.; 39,24). I Orienten bar fornemme folk klær med slep, særlig i Media og Arabia, både kvinner *og menn*. Slepet skulle gjøre dem større, gi dem et majestetisk utseende og slik vise hvor høyt de sto.

Slik viser slepet på Herrens kappe ham som en konge som er majestetisk og opphøyet over alle mål. Tronen er overordentlig høy, og likevel fyller slepet hele templet. Det viser hvor umåtelig lang kappen er, og dermed Herrens umåtelige høyhet og majestet.

«Templet»[39] betyr etter ordets opphav en stor, rommelig hall eller bygning. Det brukes om jordiske kongers palasser og om templet i Jerusalem som palasset til Herren, Israels konge, men også om det hellige, den største delen av selve helligdommen, og om Guds himmelske bolig.

Som boligen i Jerusalem er den himmelske boligen på én gang tempel og palass. Ordet står om den i Sal 11,4; 18,7; 29,9; Mi 1,2 og her. (*Ordet brukes også om det store teltet David reiste på Sion; se f.eks. Sal* 5,8.)

[35] **«trone»** kisse' / כִּסֵּא
[36] **«høy»** ram / רָם
[37] **«opphøyet»** nissa' / נִשָּׂא
[38] **«Slep»** sjulim / שׁוּלַיִם
[39] **«Templet»** hekhal / הֵיכָל

Her er *hekhal* et palass, for Herren framstilles som konge. Samtidig er det et tempel; det viser alteret i v. 6. Som tempel er det urbildet for templet i Jerusalem, med de nødvendige endringer (*mutatis mutandis*): Det har verken forgård med brennofferalter eller forheng foran Det aller helligste (profeten *ser* Herren). Alt dette hørte til det ufullkomne.

I Det aller helligste i himmelen er Herren og hans trone, som er urbildet for paktkisten. Etter alt å dømme er også serafene der, for de trer i stedet for kjerubene, som var plassert over paktkisten i Det aller helligste, og de står ved Herrens side.

I det hellige, som ikke er skilt fra Det aller helligste med noe ytre skille, står alteret. Det må tenkes som et brennofferalter og er urbildet for det brennofferalteret som sto i det hellige i templet i Jerusalem. I det hellige står også profeten.

Slepet fyller hele templet, både Det aller helligste og det hellige. Likevel må vi ikke presse ordet «fylte»[40], selv om vi må tenke oss at profeten står på templets terskel. Noen mener at *hekhal* her bare er det hellige.

V. 2. *Herrens omgivelser: serafene*. V. 2: *Serafenes vesen og deres stilling til Herren*.

En jordisk konge er omgitt av fyrstene i riket sitt. Tjenerne står foran ham, klare til å ta imot befalinger, og prestene ferdes i templet og bærer fram Israels lovprisning til Herren i røkofferet. Slik er også Herren her omgitt av englefyrster: Som hans tjenere venter de på befalingene hans for å utføre dem (jf. 1 Kong 22,19 ff.; Dan 7,10; Neh 9,6 og Sal 103,20), og som prester i hans himmelske helligdom lover og priser de ham uten opphold (v. 3).

«Serafer»[41] kommer etter all rimelighet av *saraf* (שָׂרַף, «brenne opp») og betyr altså «de som brenner opp». Jesaja har selv dannet navnet, og i Den hellige skrift forekommer det bare i dette kapitlet. (*Ellers finnes serafene bare i Jonatans aramaiske parafrase av profetene, ved Esek 1,8 og Sak 3,7, og i det jerusalemske targum til 1 Mos 30,22.*)

Ordformen qatal (קָטָל) *er dannet som et partisipp og betegner en som gjør det verbet sier. Den danner dyrenavn, f.eks. gazam* (גָּזָם, «*gnageren*», *en slags gresshoppe*) *og nachasj* (נָחָשׁ, «*hvesleren*», *slange*), *navn på men-*

[40] **«fylte»** mele'im / מְלֵאִים

[41] **«Serafer»** serafim / שְׂרָפִים

nesker, f.eks. balaq (בָּלָק, «*ødelegger*»), *og andre substantiver, f.eks. satan* (שָׂטָן, «*motstander*», *dernest* «*Satan*»).

Profeten kalte vesenene «de som brenner opp» fordi de viste seg for ham som en fortærende ild; i dem gjenkjente han redskapene for Guds vrede, som fortærer de ugudelige. Ildskikkelsen uttrykte deres vesen og oppgave. Men ved en slutning fra det mindre til det større (*a minori ad majus*) antydet den også at han som de tjente, var den absolutt Hellige og en fortærende ild (5 Mos 4,24; 9,3; Hebr 12,29).

Jesaja sier ikke dette direkte, slik Moses gjør i 2 Mos 24,17, for han taler ikke om Herrens egen skikkelse. Navnet «serafer» sier altså det samme om Herren som serafenes «Hellig, hellig, hellig er Herren, hærskarenes Gud» i v. 3.

I Skriften viser englene seg flere ganger som lysende ildvesener (se 2 Kong 6,16 f.; Dan 10,5 f.; Matt 28,2 f. og Esek 1,7.13 f.), og ofte fullbyrder de Guds straffedommer over de onde (se 2 Mos 12,23; 2 Sam 24,16 f.; 2 Kong 19,35; Jes 37,36; Sal 78,49; Apg 12,23 og *framfor alt* Esek 9,1 f.5 f.7 f.; 10,1 f.6 f.).

Denne forklaringen er den enkleste ut fra ordets opphav, og den passer utmerket til kapitlets innhold. Allerede Jonatan, som levde kort før Kristi fødsel, antyder den i sin parafrase av Esek 1,8, og senere finnes den hos flere kirkefedre. Hieronymus gjengir ordet med «brannstiftere»[42], *incendentes, comburentes* («de som setter i brann, de som brenner opp»). Den finnes også hos middelalderens jødiske utleggere og hos flere nyere, og i middelalderens synagogale poesi, som gjør serafene til *ildengler*.

Noen har innvendt at serafene ikke beskrives som ildvesener. Men Jesaja er svært kortfattet i hele v. 1–4, helt annerledes enn Esekiel i Esek 1, og beskriver ikke serafenes skikkelse nærmere. Han framhever bare de seks vingene, som dels skildrer Guds hellighet, dels viser serafene som raske til å utføre hans vilje.

Navnets betydning kunne ikke være tvilsom, og navnet alene er nok til å vise at de er ildvesener. Jesaja kunne dessuten forutsette at leserne visste at englene er åndelige ildvesener, og han kunne regne med at profetiens grunntanke ville kaste lys over navnet.

[42] **«brannstiftere»** emprēstai / ἐμπρησταί

Videre har noen innvendt mot forklaringen «fortærende ildengler» at serafen i v. 6 f. ikke renser Jesaja ved å berøre munnen hans med hånden, men med en glødende stein, og at han tar steinen med en tang.

Men i Jes 6 har vi ikke en materiell virkelighet, men en høyere, åndelig virkelighet i symbolsk form, der verken serafene eller ilden i steinen var materielle. De to omstendighetene må derfor ha en annen grunn enn at serafen ikke var et ildvesen. Den glødende steinen skyldes at all renselse fra synd, all soning, etter gammeltestamentlig syn kommer fra alteret. Tangen hører bare til det ytre og tekniske ved handlingen og er lånt fra måten prestene tar ild fra alteret på.

Andre mener at serafene er *vesener som ligner serafslanger* (*serafim* / שְׂרָפִים 4 Mos 21,6.8; 5 Mos 8,15 og Jes 14,29; 30,6; de to siste stedene taler om en flyvende serafslange). Etter dette synet fikk de navnet fordi skikkelsen deres lignet denne slangen, og fordi Jesaja i dem så redskapene for Guds straff; i Det gamle testamente er slanger nemlig undertiden strafferedskaper eller bilde på slike (se 4 Mos 21,6 ff. og Jer 8,17).

Men for det første gir alt Jesaja sier om serafene, inntrykk av vesener som bortsett fra de seks vingene hadde menneskeskikkelse: De taler (v. 3.7), har føtter og står på dem (v. 2), og de har hender (v. 6). (*Vulgata lar «hans føtter»*[43] *gå på Herren: «duabus velabant faciem ejus et duabus velabant pedem ejus» («med to dekket de hans ansikt, og med to dekket de hans føtter»). Det er høyst unaturlig.*)

For det andre må Jesaja ut fra sin stilling hos kong Hiskia (2 Kong 18–20; Jes 36–39) ha vært en av kongens rådgivere da kobberslangen ble ødelagt (2 Kong 18,4) – den slangen Moses hadde reist i ørkenen, og som var blitt en avgud.

Denne profetien framhever Guds hellighet så sterkt som mulig og setter den i skarpest mulig motsetning til synden og synderne. Den er et utpreget *gammeltestamentlig* stykke, ja et av Det gamle testamentes midtpunkter. Serafene omgir den allerhelligste Gud i den himmelske helligdommen og priser og tjener ham som den absolutt Hellige. Hvordan skulle da nettopp han i denne profetien gi dem delvis *slangens* skikkelse?

[43] **«hans føtter»** raglav / רַגְלָיו

Det var ved slangen synden kom inn i menneskeslekten, og derfor ble slangen *forbannet blant dyrene* (1 Mos 3). Etter Jesaja selv (Jes 11,8; 65,25) nådde fordervelsen i naturen etter syndefallet sitt høydepunkt i slangen. Skriften ser i den nesten bare ondskap og fordervelse – «nesten» på grunn av Matt 10,16, sammenlignet med 1 Mos 3,1. Se ellers 5 Mos 32,33; Jes 59,5; Sal 58,5; Matt 3,7; 23,33 og videre 1 Mos 49,17; 4 Mos 21,6 ff.; 5 Mos 8,15; Am 5,19; 9,3; Jes 14,29; 30,6; Jer 8,17.

Derfor, og på grunn av syndefallet, så israelittene på slangen nærmest som *det ondes symbol* (se Åp 12,9 og 20,2; jf. Visd 2,24; Rom 16,20 og Joh 8,44).

Dessuten betyr saraf (שָׂרָף) *ikke slange generelt, men en giftig slangeart, som åpenbart hadde fått navnet fordi bittet var brennende, det vil si drepende (se 5 Mos 8,15 og Jes 14,29; 30,6, særlig 4 Mos 21,6.8; jf. de greske slangenavnene for «den brennende», prēstēr / πρηστήρ og kausos / καυσός). Brann og gift er vekselbegreper. Saraf har ingenting å gjøre med sanskrit srip («krype») og sarpa («slange») eller latin serpens («slange»).*

Atter andre knytter ordet til arabisk *scharofa* («være høy, edel»), *schârifon* og *scharîfun* («høy, edel») og forklarer det som *høye engler, himmelens adel*. Men det er betenkelig å forklare et hebraisk ord ut fra en arabisk rot når det kan avledes av en svært vanlig hebraisk rot.

Dessuten ville «serafer» da være et helt uvanlig, høypoetisk ord, som ikke passer i en så jevn tekst som Jes 6. *Saraf* (שָׂרָף) svarer heller ikke i formen til de arabiske ordene, og betydningen «de høye, de edle» er abstrakt og intetsigende. Når et så særegent ord brukes på et så bemerkelsesverdig sted, om så særegne vesener, venter vi at det sier noe konkret om deres vesen og karakteriserer dem, og at navnet står i forhold til kapitlets grunntanke. Betydningen «de høye, de edle» gjør ingen av delene.

Serafene er i Herrens umiddelbare nærhet og gjør prestetjeneste i hans himmelske tempel. I 6,1–4 vil Jesaja framheve Herrens hellighet så sterkt som mulig, og for å gjøre det lar han serafene skjule ansikt og føtter for den hellige Gud. Derfor synes serafene å være de høyeste og helligste englene (jf. Luk 1,19). (*Jeg har handlet utførlig om serafene i Theologisk Tidsskrift, bd. VII, s. 585–616.*)

[44] **«Sto»** 'omdim / עֹמְדִים

[45] **«sitte»** josjev / יוֹשֵׁב

«Sto»[44] står i motsetning til «sitte»[45] i v. 1 og uttrykker både ærbødighet og tjeneste: Ordet betegner at serafene er klare til å utføre befalingene fra ham som sitter. Se v. 6 f. og Sal 103,21; 104,4, og ordet *mal'akhim* / מַלְאָכִים, «sendebud, engler»; jf. Dan 7,10; 1 Kong 22,19; Job 1,6; 2,1; Sak 6,5; 4,11; 1 Kong 10,8.

«Omkring ham»[46] betyr det samme som *me'al* lo (מֵעַל לוֹ, 2 Krøn 26,19), *me'alav* (מֵעָלָיו, Jer 36,21) eller *'alav* (עָלָיו, 1 Kong 22,19; Sak 4,14 og andre steder): ved siden av ham, hos ham.

Delitzsch mener riktignok at uttrykket her betyr *over ham*, slik det gjør ellers (1 Mos 22,9; 3 Mos 11,21; Jes 14,13 og Dan 12,6), fordi det er det sterkeste uttrykket for «over» (*supra*). Han mener at serafene svevde (*je'ofef* / יְעוֹפֵף) i luften – ikke så høyt at de ragde over hodet på ham som satt, men over kappen hans (lo / לוֹ). Jf. *'omed* (עָמַד) i 4 Mos 14,14 om skystøtten som svevde over Israel.

Men dette synet gjør ikke rett for lo (לוֹ). Dessuten betyr *'uf* (עוּף) aldri «sveve», og *'amad* (עָמַד) kan neppe bety å holde seg stående i luften med vingene. (*Aksentene skiller* lo *fra mimma'al. I samsvar med det gjengir den aramaiske oversettelsen stedet: «de sto i det høye for ham», og Rasji: «de sto i det høye (i himmelen) for å tjene ham». Det er tvunget og strider mot bruken av mimma'al le-* (מִמַּעַל לְ).)

Gjentakelsen av «seks vinger» betyr at hver hadde seks, og *'echad* (אֶחָד, «én») betyr her *hver enkelt* (jf. Esek 1,6). Totallsformen *kenafajim* (כְּנָפַיִם) brukes fordi vinger alltid finnes parvis.

Med det øverste vingeparet dekket serafene ansiktet, av ydmyk ærefrykt for den hellige Gud, eller fordi de ikke tålte å se ham (jf. 2 Mos 3,6; 1 Kong 19,13).

Med det nederste dekket de føttene og viste slik at de ikke var verdige til at den fullkomment hellige Gud skulle se på dem. For selv om de var høyhellige, var deres hellighet begrenset, skapt og mangelfull (jf. Job 4,18 og 15,15). Med begge deler sier de altså det samme som med sitt «Hellig, hellig, hellig er Herren, hærskarenes Gud» i v. 3.

Det står ikke at de dekket kroppen (Esek 1,11), bare føttene, altså hele den nedre delen av kroppen. Grunnen er ikke at nettopp den nedre delen var uverdig; hele kroppen var uverdig til å bli sett av Gud, slik de selv var uverdige til å se ham. Grunnen er at Jesaja allerede

[46] **«Omkring ham»** mimma'al lo / מִמַּעַל לוֹ

hadde sagt at de dekket ansiktet. Om det midterste vingeparet kunne han ikke si at det dekket midten av kroppen, for han hadde noe annet å si om det: at de fløy med det. Tanken var tilstrekkelig antydet med de to første setningene i halvvers b.

Imperfektum «dekket»[47] betyr verken «for å dekke», «skulle dekke» eller «pleide å dekke», men «dekket», den gangen profeten så Herren og hele scenen (v. 1). Annerledes er det med «fløy»[48], som betyr at serafen fløy med dem når han ble sendt ut. Profeten skrev etter at han hadde opplevd det som fortelles i v. 6, og sikter til det. Det midterste vingeparet viser hvor raskt serafene utførte Herrens befalinger.

V. 3. *Serafenes oppgave i det himmelske tempel.*

Noen utleggere har sluttet av «den ene ropte til den andre»[49] at Jesaja bare så to serafer. Men det er en urimelig slutning, og den har v. 6 og alle bibelske paralleller mot seg (se f.eks. 1 Kong 22,19 og Dan 7,10).

Vi må heller tenke på to rader av serafer, i to halvsirkler på hver side av Gud (jf. 1 Kong 22,19), som vekselvis priser ham som den Allerhelligste: Hver seraf i den ene raden roper sitt «Hellig, hellig, hellig er» osv. til den som står rett overfor i den andre.

«Ropte»[50]: med så høy og veldig røst at det skjer som v. 4a forteller.

Qadosj (קָדוֹשׁ), «hellig». Roten *qadasj* (קָדַשׁ) er beslektet med *qadad* (קָדַד, «skjære», *secare*) og betyr egentlig «skille ut»[51]. Om Gud betyr *qadosj* derfor den som er fullkomment atskilt (*kechōrismenos* / κεχωρισμένος, Hebr 7,26) fra alt skapt og endelig, uendelig opphøyd over det. Men den skapte verden er det området der det bare finnes ufullkommen hellighet, og der synden er mulig og er blitt virkelig. Derfor betyr ordet dernest den Hellige. Guds hellighet er hans godhet, sett i motsetning til synden.

Andre mener at *qadasj* er beslektet med *chadasj* (חָדַשׁ, «være ny», egentlig «glinsende»), slik at *qadasj* egentlig skulle bety «skinne» og dernest «være ren, plettfri». *Qadosj* skulle da vise Gud som lys uten mørke (1 Joh 1,5), den fullkomment rene, den Hellige.

Den første forklaringen støttes av Jes 57,15: «*For så sier Den Høye, Den Opphøyede, han som troner for evig, han som bærer navnet Hellig*

[47] **«dekket»** jekhasse / יְכַסֶּה

[48] **«fløy»** je'ofef / יְעוֹפֵף

[49] **«den ene ropte til den andre»** veqara ze el ze / וְקָרָא זֶה אֶל זֶה

[50] **«Ropte»** qara / קָרָא

[51] **«skille ut»** jf. gresk «hellig», hagios / ἅγιος

(*qadosj*): *I det høye og hellige bor jeg, og hos den som er knust og nedbøyd i ånden*», og Jes 40,25 f.: «*Hvem vil dere da ligne meg med, så jeg skulle være ham lik? sier Den Hellige* (*qadosj*). *Løft øynene mot det høye og se: Hvem har skapt alt dette?*» osv.

Den støttes også av at piel og hifil av *qadasj* åpenbart betyr «skille ut fra det profane og vie til Gud»[52].

Her må vi holde fast ved begge betydningene i *qadosj*: den grunnleggende, Guds absolutte opphøydhet over verden, og den avledede, hans hellighet.

For det første venter vi nettopp her grunnbetydningen, for dette er hovedstedet om Guds hellighet (*qodesj* / קֹדֶשׁ), der Herren med største ettertrykk tillegges hellighet, og der hans innerste vesen dermed uttales. Flere ting peker også den veien: «Herren» (*Adonaj*) i v. 1.8.11, den høye tronen og slepet som fyller templet i v. 1, «Herren, hærskarenes Gud» og «kongen, Herren, hærskarenes Gud» i v. 3 og 5, og «all jorden er full av hans *herlighet*» i v. 3.

For det andre trer betydningen *hellighet* sterkt fram i det tredoble *qadosj*. Serafenes lovprisning henger umiskjennelig sammen med v. 9–13; den *hellige* sæd i v. 13 viser rett tilbake til v. 3. Framfor alt gjelder dette v. 9 f., for hvis noe er en manifestasjon av Guds *hellighet*, så er det forherdelsesdommen over Israel.

I samme retning peker det at serafene dekker ansikt og føtter (v. 2), at Jesaja kaller seg en mann med *urene* lepper som bor blant et folk med *urene* lepper, og at hans *misgjerning* tas bort og hans *synd* sones ved den glødende steinen.

Det tredoble «hellig» sier først at Herren er den *Allerhelligste*, den *fullkomment* Hellige (jf. Esek 21,27 og Jer 7,4 og 22,29).

Men det ligger også en hentydning til treenigheten i det, selv om profeten ikke var seg den bevisst. For 1) bare som den treenige er Gud fullkomment hellig, og 2) tretallet er «tallet for den enhet som har foldet seg ut og er sluttet i seg selv», som Delitzsch sier. Ifølge ham kommer dette av at Gud er tallenes prinsipp, og at tretallet er tallet for den treenige prosessen.

Halvvers b: Her er «hele jordens fylde» predikat og «hans herlighet» subjekt, ikke omvendt. Det følger av den vanlige ordstillingen,

[52] **«skille ut fra det profane og vie til Gud»** hagiazein / ἁγιάζειν

av parallellene i 11,9 og Hab 2,14, særlig 4 Mos 14,21 og Sal 72,19, og av at ordene ikke først og fremst taler om Guds hellighet i naturen (Sal 19,2). Halvvers b angir en følge av at Herren er den Allerhelligste, og samtidig noe denne helligheten kommer til syne i.

Guds herlighet (*kavod* / כָּבוֹד) er Guds hellighet (*qodesj*) slik den åpenbarer seg. Bengel sier til Åp 4,8: «Helligheten er den skjulte herlighet, og herligheten er den åpenbarte hellighet.» *Kavod* må først forstås objektivt om den herligheten Herren fyller jorden med når han åpenbarer sin hellighet (jf. 40,5), men dernest også subjektivt om den æren menneskene gir ham for det, dels frivillig, dels tvunget.

Herligheten som fyller jorden, er av to slag. Den ene herligheten var allerede til stede da Jesaja hørte serafene rope. Den andre lå den gang i framtiden, og for en stor del gjør den det fremdeles. Men for serafene er den allerede kommet: De vet at den med absolutt sikkerhet kommer, eller de ser den som kommet.

Den første herligheten er den Herren har vist og viser i naturen han har skapt (Sal 19,2; 8,1–4; jf. Rom 1,20) og i at han holder alle levende skapninger oppe (Sal 104,31).

Han viser den i at han har skapt mennesket i sitt bilde og lagt jorden med alt på den under det (Sal 8,5–10), og i måten han leder menneskeslektens historie på: i sin styring av folkene, særlig sine dommer over dem, og i det han gjorde for å frelse den falne menneskeslekten.

Han viser den i at han utvalgte Israel og åpenbarte seg for det, og i sine frelsesgjerninger for folket, som delvis var dommer over hedningefolkene (se 2 Mos 9,16; 14,4.17 f.; 15,1.11). Og han viser den i sine dommer over Israel.

Den framtidige herligheten er først den Herren ville vinne ved de store dommene over Israel i v. 9–13a og ved frelsen av folkets rest i v. 13b. Englenes ord sikter særlig til den.

Men dernest er den framtidige herligheten den Herren ville vinne ved menneskeslektens frelse gjennom Messias (jf. 11,9 f.; 40,5; 60,1 f.; Hab 2,14). Frelsen av Israels rest skulle være en del av denne frelsen (jf. Mi 7,18). For så vidt ordene gjelder den framtidige herligheten, er de en profeti som blir fullkomment oppfylt når Kristus kommer igjen og oppretter sitt herlighetsrike på jorden.

Serafene sier at hele *jorden* skal fylles med Herrens herlighet fordi *himmelen* allerede var fylt av den (se v. 1–3; jf. den tredje bønnen i

Fadervår). Guds herlighet skal være *hele* jordens fylde: Det skal ikke finnes noe på jorden unntatt hans herlighet (jf. 2,11.17).

V. 4. *Virkningen av serafenes rop.*

«Bevet»[53] står i hankjønn, skjønt subjektet er hunkjønn, enten fordi verbet står først, eller fordi det retter seg etter det styrte ordet (*nomen rectum*), som er hankjønn. Ordet betyr: *og så* ble de rystet, bevet (7,2; 24,20).

«Dørtersklenes grunnvoller» (NB: «Dørpostenes fester») (*ammot hassippim* / אַמּוֹת הַסִּפִּים) betyr egentlig «mødre» (*matrices amma* / אַמָּה av *em* / אֵם, «mor») fordi tersklene så å si gikk ut fra dem og ble båret av dem. Egentlig ble hele templet rystet i grunnvollene, men Jesaja nevner bare grunnvollene under tersklene, for han sto på terskelen og kjente rystelsen der.

«Den som ropte» (NB: «dem som ropte») (*haqqore* / הַקּוֹרֵא) kan betegne hele serafkoret (slik Gesenius og Delitzsch, som sammenligner Jos 8,19; 6,7.9) eller det halvkoret som ropte hver gang – eller den enkelte serafen som ropte, eller generelt: den ropende serafen.

At huset ble rystet ved serafenes rop, viser to ting. For det første ropte de med overordentlig høy røst, fordi Herrens uendelige hellighet og herlighet drev dem til å prise ham så kraftig som mulig. For det andre viser det hvor veldige de er (jf. Sal 103,20, der englene kalles *veldige* i *makt*, og Joel 3,16, der de kalles Herrens *helter*).

Henger halvvers b sammen med serafenes rop, eller har det en annen grunn? I det første tilfellet må vi sammenligne Sal 141,2 og særlig Åp 5,8 og 8,3 f. Røken kommer da fra alteret (v. 6) og ledsager serafenes lovprisning som dens symbol.

I det andre tilfellet går røken ut fra Herren selv, fra hans herlighet (*doxa* / δόξα), som et symbol på hans vrede (se ovenfor). Til støtte for dette kunne vi anføre at vi her har en vredesåpenbaring. Men mot det taler at Jesaja i v. 1 ikke nevner noen guddommelig lysglans som røken skulle gå ut fra.

Den første forklaringen støttes av halvvers a: *hele* verset, *også* halvvers b, synes å tale om virkningen av serafenes rop. Heller ikke imperfektum *jimmale* (יִמָּלֵא) taler mot den. Riktignok skulle vi vente perfektum *male* (מָלֵא), siden subjektet står først. Men profeten har

[53] **«Bevet»** vajjanu'u / וַיָּנֻעוּ

valgt imperfektum for å uttrykke at huset ble fylt *etter hvert* (jf. 1 Mos 2,6.10; Esra 9,4).

Samtidig synes røken å ha hatt til oppgave å skjule Herren for profeten, så han ikke skulle dø (se v. 5, særlig perfektum *ra'u* / רָאוּ, «har sett»).

Annen strofe. V. 5–7. Renselsen

V. 5–7. *Profetens lepper blir renset*

V. 5. «*Da sa jeg: Ve meg! Jeg er fortapt, for jeg er en mann med urene lepper, og jeg bor midt iblant et folk med urene lepper. Og mine øyne har sett kongen, Herren, hærskarenes Gud.*» (Caspari: «Ve meg, for det er ute med meg! For en mann med urene lepper er jeg … For kongen, Herren, hærskarenes Gud, har mine øyne sett.») V. 6. «*Da fløy en av serafene bort til meg. Han hadde en glødende stein i hånden. Med en tang hadde han tatt den fra alteret.*» V. 7. «*Og han rørte ved min munn med den og sa: Se, denne har rørt ved dine lepper, din misgjerning er tatt bort, og din synd er sonet.*» (Caspari: «og din misgjerning viker bort, og din synd blir sonet.»)

I v. 5 må profeten ha betraktet synet en liten stund. Det ser vi av at han beskriver det så nøyaktig, og av at han sier at huset *etter hvert* ble fylt med røk. Alt i v. 1–4 er objekt for «jeg så»[54] i v. 1, og det som sies i v. 4b, gjør slutt på synet.

Nå skjuler røken som fyller huset, synet helt for ham (perfektum *ra'u 'enaj* / רָאוּ עֵינַי, ikke partisippet *'enaj ro'im* / עֵינַי רֹאִים jf. v. 4b). Synet forsvant litt etter litt ettersom røken tiltok. Da går det opp for ham at han har sett Gud, og han roper ve over seg selv (jf. 24,16).

Dette ve begrunner han først med ordene *for det er ute med meg* («jeg er fortapt», olōla / ὄλωλα, *perii, actum est de me*). Egentlig betyr det: Jeg er brakt dit at pusten stanser (jf. Hos 10,15 og Sef 1,11).

Uttrykket betyr ikke «for jeg tidde», slik Aquila, Symmakus, Theodotion og Vulgata forklarer det, og senere også enkelte utleggere. Tausheten forstås da slik at Jesaja ikke refset Ussia da kongen ville tilrane seg prestedømmet (Hieronymus, Theodoret og Efraim Syreren), eller at han ikke kunne stemme i serafenes lovsang. Men denne forklaringen strider mot språkbruken, og begrunnelsen som følger,

[54] **«jeg så»** va'ere / וָאֶרְאֶה

passer ikke til den. Verbet står i perfektum fordi profeten er helt sikker på at han må dø.

At det er ute med ham, begrunner han igjen med de to neste setningene. De er sideordnet, og hver av dem gir halvparten av begrunnelsen: Den første setningen sier hvorfor han venter undergangen, den andre hvorfor han venter at det skal skje nettopp nå. Vi ville ha skrevet: «for jeg, som er en mann …» osv.

Det endelige, syndige mennesket tåler ikke synet av den uendelige og absolutt hellige Gud, men må gå til grunne når det ser ham, for han er en fortærende ild (se 2 Mos 33,20; 1 Mos 16,13; 32,30; Dom 6,22 f.; 13,22; 1 Sam 6,19 f.; jf. også Esek 1,28; Dan 8,17 f.; 10,8 f.; Åp 1,17, og videre Jes 33,14 og Luk 5,8 f.).

Jesaja kaller seg en mann med *urene lepper* fordi han vet at han har syndet, både generelt (ved hver synd blir hele kroppen uren) og særlig med ord.

Og han bruker *nettopp* dette uttrykket fordi han hadde hørt serafene prise Herren med rene lepper. Det minnet ham om at *hans* lepper var urene, og han følte seg uverdig til å ta del i lovprisningen. (I Sef 3,9 lover Herren at han i den messianske tiden vil gi folkene en *ren leppe* så de alle påkaller hans navn; nå er leppen deres uren av avgudsdyrkelse, andre tungesynder og all annen synd.) At han ble seg bevisst nettopp leppenes urenhet, kan også ha kommet av at han allerede var profet.

Han legger til: *og jeg bor midt iblant et folk med urene lepper*, og framhever slik leppenes urenhet ennå sterkere. Han kommer fra et miljø der det bare finnes urene lepper, og der har han levd hele livet. Derfor har han ikke holdt seg ren for leppesynder; det allmenne eksemplet har makt.

Han er også medskyldig i tilstanden: Dels har han selv syndet med leppene, dels har han ikke refset leppesynder ivrig og kraftig nok. Fellesskapet med folket omgir ham som en uren atmosfære.

Jesaja har talt om folkets tungesynder på den tiden i 3,8: «*fordi deres tunge og deres gjerninger er mot Herren*», og i 5,19 (jf. også 9,17 og 32,13).

Halvvers b: *Og mine øyne har sett kongen, Herren, hærskarenes Gud*, altså den allmektige, uendelige og fullkomment hellige Gud (v. 3). Uttrykket viser tilbake til v. 1 («så jeg Herren sitte på en høy, opphøyet trone, og slepet av hans kåpe fylte templet») og til «Herren, hærska-

renes Gud»[55] i v. 3.

«Har sett»[56]: *de ser ham altså ikke lenger*. «Mine øyne» framhever det å *se*, men uttrykket (*'enaj* / עֵינַי) krever ikke at Jesaja så Herren med kroppens øyne; se Sak 2,1.5 og Dan 8,3.

I v. 6 forteller Jesaja bare hva han så og hørte, og hva som skjedde med ham. Derfor får vi ikke vite hvordan serafen kom til ham; vi må anta at Herren uttrykkelig befalte serafen det han gjorde, eller i alle fall ga ham et vink om det. *En av serafene* viser at det var *flere* serafer omkring Herren. «Og i hans hånd en glødende stein» er en tilstandssetning: *med en* osv.

Ritspa (רִצְפָּה), «glødende stein», betyr *glo* etter Septuaginta, den aramaiske og den syriske oversettelsen og rabbinerne, men *glødende stein* etter Vulgata (*calculum*, «liten stein») og de fleste nyere utleggere. Det siste har to ting for seg: I 1 Kong 19,6 betyr *retsafim* (רְצָפִים) *glødende steiner* som brødkaker ble bakt på, og ellers betyr *ritspa* (רִצְפָּה) *steinlegning*.

Serafen hadde tatt steinen (*laqach* / לָקַח, pluskvamperfektum) med en tang fra alteret, uten tvil det himmelske røkofferalteret, urbildet for det jordiske. De glødende steinene på alteret fortærte røkelsen. Den symboliserte serafenes lovprisning, som Herren hadde behag i. Ilden gjennomtrengte steinene, så røkelsen steg opp i røk. Etter v. 7 symboliserer ilden den guddommelige kjærligheten, som tar imot serafenes lovprisning.

Om tangen, se ovenfor under «serafer» (*serafim*). Etter Delitzsch brukte serafen tang «fordi heller ikke serafens hånd rører direkte ved det redskapet som er viet til Gud, og det offeret som tilhører Gud».

Hifil «han rørte»[57] i v. 7 er kausativt, som i 5,8; 2 Mos 12,22 og Jer 1,9: *og han lot (steinen) røre ved min munn*. «Ved min munn»[58] betyr egentlig *på* min munn, for det man berører med, kommer til å ligge på det som berøres.

Meningen og virkningen forklares straks etter handlingen (*og han sa så*). Derfor står perfektum *naga'* (נָגַע, «har rørt»), og «se»[59] gjør profeten oppmerksom på virkningen. *Ritspa* (רִצְפָּה) er hunkjønn; derfor

[55] **«Herren, hærskarenes Gud»** JHWH tseva'ot / יְהוָה צְבָאוֹת
[56] **«Har sett»** ra'u / רָאוּ
[57] **«han rørte»** vajjagga' / וַיִּגַּע
[58] **«Ved min munn»** 'al-pi / עַל־פִּי
[59] **«se»** hinne / הִנֵּה

må hankjønnsformen *ze* (זֶה) stå nøytralt: *dette*. Leppene berøres fordi profeten har talt om sin urenhet som leppenes urenhet.

Vesar (וְסָר) betyr ikke «og er veket bort», slik Delitzsch oversetter («og borte er»). Som *tekhuppar* (תְּכֻפַּר) viser, er *vesar* perfektum konsekutiv: *og straks viker din skyld bort*, der «og»[60] uttrykker at dette skjer straks, som virkning av berøringen. I neste setning står imperfektum i stedet for perfektum fordi subjektet står foran verbet; i det andre parallelleddet er ordstillingen gjerne omvendt av den i det første. Det er galt å oversette: «*skal* bli sonet». *Tekhuppar* (תְּכֻפַּר) betyr egentlig *dekket*, slik at Gud ikke ser synden og straffer den.

Ilden på alteret symboliserer den guddommelige kjærligheten. Det er altså den syndstilgivende kjærligheten, Guds nåde, som gir Jesaja syndenes forlatelse: Den fortærer syndene slik ilden fortærer det den griper. I virkeligheten fikk Jesaja syndene forlatt ved Sønnens soningsdød. Den hadde sin grunn i Sønnens og Faderens kjærlighet til synderne (se Joh 10,11; 15,13; 1 Joh 3,16; Ef 5,2 og Joh 3,16; Rom 5,8), og kraften i den virket også bakover i tiden.

Steinen, gjennomglødet av den guddommelige kjærlighetens ild, har noe sakramentalt ved seg. Den hete steinen er det synlige elementet. Den guddommelige nåden er det usynlige, knyttet til steinen og symbolisert ved heten. Og syndsforlatelsen er den åndelige gaven. Ordet (serafens ord i v. 7) kommer likevel ikke før handlingen er utført, og det gir ikke gaven (*collativt*), men bare erklærer den (*deklarativt*).

Dette var naturligvis ikke første gang Jesaja fikk syndene forlatt, men han fikk en helt særegen og kraftig stadfestelse og besegling av den forlatelsen han hadde fått før. Nå kunne han være absolutt sikker på at synden var forlatt, og denne vissheten kunne fylle ham helt. I tillegg fikk han forlatelse for de syndene han hadde gjort siden (jf. Joh 13,1 ff.).

Vi må også merke oss to ting. For det første ble han etter v. 7b bare renset fra skylden, både for de syndene han hadde gjort, og for den iboende synden, men ikke fra selve den iboende synden. For det andre blir syndsforlatelsen i v. 7 bare *kunngjort og forsikret* ham. Gud må

[60] **«og»** ve / וְ

allerede i sitt eget hjerte ha forlatt ham synden, altså rettferdiggjort ham; ellers hadde Jesaja virkelig måttet dø.

Om betingelsene for syndsforlatelsen har profeten allerede talt i v. 5. Der nevnes riktignok ikke troen, bare syndserkjennelsen, frykten og syndsbekjennelsen for Gud, men troen må nødvendigvis være til stede.

Serafen opptrer som prest, for det er prestene som formidler soningen. Men han er bare *formidleren* den som forlater synden, er den nådige Gud selv. Av v. 6 f. følger det ikke at serafene er kjærlighetens engler. De står bare i den guddommelige kjærlighetens tjeneste og formidler den til menneskene, og det har de felles med alle engler (se Hebr 1,14).

Like lite synes det å følge av v. 6 f. at Jesaja kalte englene serafer fordi en av dem renset ham med en glødende stein. I så fall ville han vel ha antydet det i v. 7 ved å bruke *saraf* (שָׂרַף) eller et lignende ord om serafens handling. Dessuten var renselsen en enkeltstående handling, som vanskelig kunne gi grunn til navnet.

Annen halvdel. V. 8–13. Kallet til å forkynne og fullbyrde forherdelsesdommen, altså forherdelsesoppdraget; dessuten hvor lenge forherdelsen skal vare, hvilke følger den får for folket, og hva som skal oppheve den: forherdelsesdommens grense

Første strofe. V. 8–10. Kallet til forherdelsesoppdraget

V. 8–10. *Jesaja sendes til et forherdet folk*

V. 8. «*Da hørte jeg Herrens røst: Hvem skal jeg sende, og hvem vil gå for oss? Da sa jeg: Se, her er jeg, send meg! Og han sa: Gå av sted og si til dette folket: Hør og hør, men forstå ikke! Se og se, men skjønn ikke! Gjør hjertet sløvt i dette folket, gjør ørene tunghørte og klin øynene til, for at de ikke skal se med øynene og høre med ørene, og slik at hjertet ikke skal forstå og omvende seg, så det kan bli leget.*» (Caspari: «Hør om og om igjen, men forstå ikke! Se om og om igjen, men skjønn ikke!»)

Først nå i v. 8, etter at syndene er forlatt, blir Jesaja kalt. Det er ikke bare fordi han først nå kan stå for Herrens åsyn – han ser riktignok ikke lenger Herren, men er fortsatt nær ham. Framfor alt er det fordi han først nå frimodig kan ta imot kallet og utføre det tunge oppdraget.

Som tjener for den guddommelige helligheten måtte han selv være hellig, renset ved syndsforlatelse, og han måtte ha en sterk og glad tillit til at syndene var forlatt. Syndenes forlatelse er den nødvendige grunnvollen for all tjeneste for Herren som fortjener det navnet.

Profeten ser ikke lenger Herren og serafene, for de er innhyllet i røk; nå trenger han heller ikke å se Herren. Men han hører hans røst, for han skal kalles og få et bestemt oppdrag. «Si» (*omer* / אֱמֹר NB har bare «Herrens røst:») svarer til «sitte»[61] i v. 1.

Herren spør i stedet for å kalle Jesaja direkte fordi han vil at Jesaja skal melde seg frivillig; Herren vil alltid ha frivillige tjenere. Og Jesaja kan melde seg nå, for ved syndsforlatelsen har han fått frivillighetens ånd (Sal 110,3; 51,14).

Etter entallsformen «skal jeg sende»[62] følger flertallsformen «for oss»[63]. Dette flertallet kan ikke forklares slik at den som spør seg selv, samtidig står overfor seg selv som objekt. Det kan heller ikke forklares ut fra en opprinnelig abstrakt betydning, eller som majestetsflertall. Det må forklares på en av to måter.

Enten regner Herren serafene med seg, slik Delitzsch og andre mener. Serafene har felles sak med ham og ønsker at hans herlighet skal fylle jorden (v. 3); jf. 1 Kong 22,19–22; Dan 4,17 og «de helliges fortrolige råd»[64] i Sal 89,8.

Eller flertallet kommer av at det i den levende Gud er en flerhet, en uendelig fylde av krefter; jf. 1 Mos 1,26; 3,22; 11,7 og gudsnavnet *Elohim* (אֱלֹהִים). Parallellismen og disse stedene taler sterkt for den siste forklaringen, og med den har vi en hentydning til treenigheten.

«For oss» (*lanu*) er dativus commodi: for å fremme vårt formål. Herrens nærmeste formål er å åpenbare sin hellighet på Israel, og hans endelige formål er at jorden skal bli full av hans herlighet (v. 3).

[61] **«sitte»** josjev / יוֹשֵׁב

[62] **«skal jeg sende»** esjlach / אֶשְׁלַח

[63] **«for oss»** lanu / לָנוּ

[64] **«de helliges fortrolige råd»** sod qedosjim / סוֹד קְדוֹשִׁים

Jf. «*Men du Betlehem, Efrata! … Fra deg skal det utgå for meg* (li / לִי) *en som skal være hersker over Israel*» i Mi 5,1, og videre Dom 1,1 og 5 Mos 30,12 f. Om andre halvvers, se innledningen ovenfor

«Se, her er jeg»[65] er ofte svaret fra den som blir kalt for å få en befaling. Han sier dermed at han er til stede og rede til å høre og gjøre det den som kaller ham, vil. Se 1 Mos 22,1.11; 1 Sam 3,4.6.8; Jer 3,22; 2 Sam 1,7; jf. 1 Sam 3,9 f.

V. 9. *Oppdraget: å forkynne Israel forherdelsesdommen.*

«Dette folket»[66]: Uttrykket viser at folket står fjernt fra Herren og er fremmed for ham; han vedkjenner seg det ikke, det er ikke hans folk (i motsetning til *mitt* folk, 1,3). Uttrykket er vanlig hos Jesaja (se v. 10; 8,6.12; 9,16; 28,11.14 og 29,13 f.) og Jeremia (se Jer 6,19.21; 7,16.33; 8,5; 9,15 osv.). Folket er først og fremst det *jødiske*.

Halvvers b har to parallelle ledd. Hvert ledd har to deler, bundet sammen med «og»[67]: en imperativ fulgt av infinitivus absolutus av samme verb, og et forbud (imperfektum med *al* / אַל). Infinitiven etter imperativen uttrykker at handlingen stadig skal gjentas: *hør om og om igjen, se om og om igjen*. Det er annerledes i Job 13,17; 21,2; 37,2, der *sjim'u sjamoa'* (שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ) betyr *hør nøye*.

Imperativene står fordi Herren setter israelittene i en stilling der de ikke kan la være å høre og se; han tvinger dem til det. Dermed sier han at han vil at de skal høre og se; han befaler det så å si. Og til befalingen er det knyttet et forbud: Gud vil at de ikke skal forstå og skjønne, og forbyr dem så å si å gjøre det.

At de hører og ser, skal *alltid* være ledsaget av at de ikke forstår. Infinitivene i imperativsetningene gir også forbudene betydningen *og forstå stadig ikke, skjønn stadig ikke*.

Det er helt uvanlig og unaturlig at Herren tvinger dem til å høre og se og samtidig ikke vil at de skal forstå. For vi taler til noen og viser dem noe nettopp for at de skal forstå det. Men her forenes to ting som ellers ikke hører sammen.

Grunnen er denne: Israel har aldri villet bruke de ørene og øynene Herren hadde gitt det, men har lukket dem for alle hans ord og tegn. Med denne unaturlige framferden har folket som straff pådratt seg

[65] **«Se, her er jeg»** hineni, hinneni / הִנֵּנִי, הִנֵּנִי

[66] **«Dette folket»** ha'am hazze / הָעָם הַזֶּה, populus iste, med trykk på iste

[67] **«og»** ve / וְ

Herrens unaturlige framferd mot det (jf. Sal 18,27). Nå vil Herren la det stadig høre hans ord og se hans tegn, skjønt det ikke lenger *kan* forstå dem. Han vil at folket slik skal forherde seg enda mer, ja fullstendig.

Herren kan heller ikke unngå å føre folket, som til nå hadde forherdet seg frivillig, videre til fullstendig forherdelse. For i folket finnes en liten skare av fromme. For dem må han åpenbare seg i ord og tegn, ellers kunne de ikke bli frelst. Men de samme ordene og tegnene må også det forherdede folket høre og se.

Gud kan ikke la sine fromme lide skade eller gå til grunne for å skåne det ugudelige folket. Han må hjelpe og frelse dem, selv om det blir til fordervelse for de forherdede. At det blir slik, er folkets egen skyld.

Ordene og tegnene som verset taler om, hører riktignok også fortiden og nåtiden til: Guds ord i loven og de andre hellige skriftene som fantes da, og de store frelsesgjerningene i fortiden. Men framfor alt hører de framtiden til: profetenes ord og frelsesgjerninger som undergangen for Sankeribs hær utenfor Jerusalem. Disse ordene og tegnene når sitt høydepunkt i åpenbaringen i Kristus og i apostlenes forkynnelse. Overfor dem forherdet det jødiske folket seg fullstendig, og de ble gitt for at folket skulle forherde seg (se nedenfor).

V. 10. *Profetens oppdrag: å forherde folket.*

I de tre imperativsetningene i halvvers a får Jesaja befaling om å *forherde* folket ved å forkynne Ordet. Vi ville vente at han bare fikk befaling om å forkynne Ordet for folket. At han likevel får *denne* befalingen, har to grunner. For det første er forherdelsen den uunngåelige følgen av forkynnelsen; å befale ham å forkynne var det samme som å befale ham å forherde, for folket kunne ikke annet enn forherde seg overfor den.

For det andre vil Gud at folket skal forherde seg (se halvvers b: *for at de ikke* osv.). Når han lar Ordet forkynnes, skjønt han vet at det bare vil forherde folket, sier han nettopp dermed at forherdelsen er hans vilje. Ordet er middelet Gud utfører sin vilje med, og profeten er redskapet for dette middelet. Det som middelet utretter, blir tilskrevet redskapet.

De tre imperativene i halvvers a er bilder på det å *forherde*. *Hasjmen*

(הַשְׁמֵן, «gjøre fet») kommer av *sjamen* (שָׁמֵן, «være fet»). Med «hjerte»[68] som objekt betyr det å *la hjertet bli innhyllet i fett*. Det vil si at hjertet blir utilgjengelig for nådens påvirkning, her for Åndens opplysning gjennom Ordet (se *hjertet ikke skal* **forstå** i halvvers b). Jf. Sal 119,70: «*Deres hjerte er følelsesløst som en fettklump*», Sal 17,10: «*sitt fett* (*det vil si sitt hjerte, som er en fettklump*) *lukker de*», og videre Sal 73,7 og 5 Mos 32,15.

Hakhbed (הַכְבֵּד) kommer av *kaved* (כָּבֵד, «være tung»). Dette verbet brukes om tungen, øynene og ørene, og om ørene betyr hifil-formen å gjøre dem *tunghørte*. Se om tungen 2 Mos 4,10: «*Jeg er tung i mæle og tung i tale*» (egentlig *munn* og *tunge*); om øynene 1 Mos 48,10: «*Israels øyne var svekket av alder*» (egentlig *tunge*); og om ørene Jes 59,1: «*hans øre er ikke tunghørt så han ikke kan høre*».

Hasja' (הָשַׁע) er imperativ hifil av *sja'a'* (שָׁעַע), «smøre over». Med øynene som objekt betyr det å *klistre* dem *igjen*, så de ikke kan se.

I halvvers b uttrykker «for at ikke»[69] Guds hensikt. De tre første setningene der står i omvendt rekkefølge av de tre tilsvarende i halvvers a (*a b c, c b a*), slik regelen er for parallellsetninger. «Høre»[70] har rebia og pausalform. Det viser at de to første setningene i halvvers b danner et tett par som er ganske skarpt atskilt fra den tredje.

«Hjertet»[71] kan være subjekt for «forstå»[72]: *dets hjerte*. Slik forstår de fleste utleggere det. Men ordet kan også bety *med sitt hjerte* da virker «med»[73] fra de to første setningene videre i den tredje, og folket er subjekt. Med denne forklaringen beholder vi samme subjekt, folket, i hele verset; med den første skifter subjektet to ganger.

Likevel er den første forklaringen å foretrekke, for de to første setningene i halvvers b er avsluttet i seg selv, og subjektskifte er svært vanlig hos profetene.

De to preteritumsformene *sjav verafa lo* (שָׁב וְרָפָא לוֹ) sier hva som ville skje om forstokkelsen ikke kom – men det skal ikke skje (Delitzsch). Formene er perfektum konsekutiv: *og det så omvender seg*

[68] **«hjerte»** lev / לֵב
[69] **«for at ikke»** pen / פֶּן
[70] **«Høre»** jisjma' / יִשְׁמַע
[71] **«Hjertet»** levavo / לְבָבוֹ
[72] **«forstå»** javin / יָבִין
[73] **«med»** be / בְּ

jf. 1 Mos 3,22; 19,19; 32,11. «Og»[74] har qamets fordi «og omvende seg»[75] henger tett sammen med det foregående.

Rafa (רָפָא) med *le* (לְ) er ellers alltid transitivt: «helbrede» noen eller en sykdom. Derfor kan *verafa lo* (וְרָפָא לוֹ) her ikke bety «og det blir helt» (*und es heil werde*), bare *og en helbreder det*, altså: og det blir helbredet. Noen utleggere mener at folket selv er subjekt: *og det helbreder seg selv*. En av dem skriver: «Handlingen å helbrede tillegges folket selv, for så vidt som handlingen helt og holdent avhenger av dets egen gjøren og laden.»

Verafa lo forutsetter at folket er åndelig sykt. Synd som åndelig sykdom finner vi i Hos 7,1 og Matt 9,12; Mark 2,17; Luk 5,31. Vanligvis framstiller Skriften likevel lidelser og ytre elendighet som sykdom (se f.eks. 2 Mos 15,26; 5 Mos 29,22; Hos 5,13; Jer 17,14; 30,13; 46,11; 51,8 f. og hos Jesaja selv 1,5 f.; 3,7; 19,22; 57,18 f.).

Helbredelsen er her først og fremst syndstilgivelsen. Den er grunnvollen for all åndelig helbredelse, og den åndelige helbredelsen følger nødvendigvis av den. Derfor siteres slutten av verset i Mark 4,12 med «og få forlatelse for syndene»[76]. Også den aramaiske oversettelsen har «og så blir det forlatt dem»[77].

Dernest består helbredelsen i at den iboende syndige fordervelsen blir tatt bort ved helliggjørelse, og i at det blir gitt nye livskrefter. Men heller ikke folkets ytre gjenopprettelse er utelukket. For den åndelige sykdommen fører nødvendigvis til ytre ruin, og nesten overalt i Skriften er sykdom og helbredelse bilder på ytre elendighet og ytre frelse. Derfor måtte Jesaja også tenke på den ytre frelsen.

Septuaginta gjengir v. 9b og v. 10 slik: «Med hørselen skal dere høre og slett ikke forstå, og seende skal dere se og slett ikke se. For dette folkets hjerte er blitt tykt, og med ørene har de hørt tungt, og øynene har de lukket, for at de ikke skal se med øynene og høre med ørene og forstå med hjertet og vende om, og jeg skal helbrede dem» (Akoē akousete kai ou mē synēte, kai blepontes blepsete kai ou mē idēte· epachynthē gar hē kardia tou laou toutou, kai tois ōsin autōn bareōs ēkousan, kai tous ophthalmous ekammysan, mē pote idōsin tois ophthalmois kai tois ōsin akousōsin kai

[74] **«Og»** ve / וְ

[75] **«og omvende seg»** vasjav / וְשָׁב

[76] **«og få forlatelse for syndene»** kai aphethē autois ta hamartēmata / και ἀφεθῇ αὐτοις τα ἁμαρτηματα

[77] **«og så blir det forlatt dem»** vejisjtevaq lehon / וְיִשְׁתְּבַק לְהוֹן

tē kardia synōsin kai epistrepsōsin, kai iasomai autous / Ἀκοῃ ἀκουσετε και οὐ μη συνητε, και βλεποντες βλεψετε και οὐ μη ἰδητε· ἐπαχυνθη γαρ ἡ καρδια του λαου τουτου, και τοις ὠσιν αὐτων βαρεως ἠκουσαν, και τους ὀφθαλμους ἐκαμμυσαν, μη ποτε ἰδωσιν τοις ὀφθαλμοις και τοις ὠσιν ἀκουσωσιν και τῃ καρδιᾳ συνωσιν και ἐπιστρεψωσιν, και ἰασομαι αὐτους).

Den aleksandrinske oversetteren har gjort tre endringer. I v. 9b har han gjort Herrens befaling til Israel om å forherde seg til en forutsigelse av forherdelsen. I v. 10a har han gjort Guds befaling til profeten om å forherde folket til et utsagn om at folket har forherdet seg; dette begrunner («for», gar / γαρ) forutsigelsen. Og i v. 10b lar han profeten si at folket med sin forherdelse har tatt sikte på alt det som sies i dette halvverset.

Han gjorde det fordi han vek tilbake for tanken i v. 9b–10. Den samme uviljen har fått noen jødiske utleggere til å forklare imperativene i v. 10a som infinitiver brukt for finitt verb. Den har også fått Gesenius og andre til å forklare v. 9b slik: «Hør bare i vei, dere skal likevel ikke forstå det; se bare i vei, dere skal likevel ikke skjønne det», «iterum iterumque audite, non intelligetis» («hør om og om igjen, dere skal ikke forstå»).

Matteus (Matt 13,14 f.) og Lukas (Apg 28,26 f.) beholder den aleksandrinske oversettelsen. Det kunne de gjøre fordi Israels forherdelse for dem allerede var kommet – den forherdelsen som Herren hos profeten sier han vil framkalle. De taler nettopp om den som oppfyllelsen av Jesajas ord, eller rettere: Herren og apostelen Paulus taler slik hos dem (se Matteus' «oppfylles», anaplēroutai / ἀναπληρουται, og Lukas' «rett talte Den Hellige Ånd», kalōs to pneuma to hagion elalēsen / καλως το πνευμα το ἁγιον ἐλαλησεν).

Hos Matteus må vi dessuten tenke oss et «etter Herrens vilje» lagt til futurums- og aoristformene, slik sammenhengen og parallellene Mark 4,11 f. og Luk 8,10 krever.

Johannes siterer Jes 6,10 svært fritt etter Septuaginta i Joh 12,40. Han framhever sterkt at Gud er årsaken, og at det er hans hensikt («Han har blindet øynene deres og forherdet hjertet deres, for at» osv., Tetyphlōken autōn tous ophthalmous kai epōrōsen autōn tēn kardian, hina k. t. l. / Τετυφλωκεν αὐτων τους ὀφθαλμους και ἐπωρωσεν αὐτων την καρδιαν, ἱνα κ. τ. λ.).

Og han framstiller dette som grunnen til at jødene ikke kunne tro («derfor kunne de ikke tro, for Jesaja har også sagt», dia touto ouk ēdynanto

pisteuein, hoti palin eipen Hēsaias / δια τουτο οὐκ ἠδυναντο πιστευειν, ὁτι παλιν εἰπεν Ἡσαΐας).

Septuagintas «og jeg skal helbrede dem»[78]*, som Lukas og Johannes følger, er en fri gjengivelse av verafa* lo (וְרָפָא לוֹ). *Den skulle framheve at helbredelsen kom fra Gud, at han var legen.*

For øvrig må Jesaja i v. 10 ikke ses som én enkelt profet, som om bare han skulle forherde Israel og forherdelsen bli fullendt i hans levetid. Det ville stride mot oppfyllelsen av profetien. Han står her som representant for alle de profetene Herren fra nå av ville vekke opp i Israel. Selv skulle han bare forkynne forherdelsesdommen og innlede fullbyrdelsen av den, og i hans tid ville bare forherdelsens første stadium komme.

Annen strofe. V. 11–13. Forherdelsesdommens grense

V. 11–13. *Landet legges øde, en hellig stubb blir igjen*
V. 11. «*Da spurte jeg: Hvor lenge, Herre? Og han sa: Til byene er ødelagt og folketomme, og husene uten mennesker, og landet er ødelagt og blitt til en ørken.*» V. 12. «*Herren skal drive menneskene langt bort, og tomheten blir stor i landet.*» V. 13. «*Om det ennå er en tiendedel igjen i det, så skal også den bli fortært. Men likesom det blir en stubb igjen av terebinten og eiken når en feller dem, slik skal en hellig sæd være den stubb som blir igjen av folket.*» (Caspari: «… så skal den på nytt bli fortært. Likesom det blir en stubb igjen …, slik skal en hellig sæd være dets stubb.»)

I v. 11 spør profeten ikke så mye hvor lenge han skal utføre oppdraget i v. 10, men hvor lenge forherdelsen skal vare – den forherdelsen han selv skal forkynne og hjelpe til å fullbyrde. Han er dypt bekymret for folket sitt, som han elsker inderlig (jf. 22,4; 2 Mos 32,9–14 og Jer 4,10; 7,16; 9,1; 11,14; 14,7–9.11.13.19–22; 18,20). Han frykter at Guds løfter til fedrene nå ikke skal gå i oppfyllelse, for v. 9 f. lyder som en absolutt dødsdom over hele folket. Profeten er anfektet.

Han har rett til å spørre slik, for Herren har lovet Israel at han aldri helt vil forkaste det (se særlig 3 Mos 26,42–45 og 5 Mos 30,1 ff.; jf. Am 9,8 og Jer 33,23–26). «Hvor lenge»[79] står flere ganger alene, uten

[78] **«og jeg skal helbrede dem»** kai iasomai autous / και ἰασομαι αὐτους
[79] **«Hvor lenge»** 'ad-matai / עַד־מָתַי

fortsettelse (aposiopese); se Sal 6,4; 90,13; Hab 2,6. «Herre»[80]: Nettopp i dommen viser Herren at han har makten.

Fra halvvers b og ut profetien følger Herrens svar på profetens spørsmål. Svaret sier hvor lenge forherdelsen skal vare (v. 11b–13a), og hvor i folket den skal stanse (v. 13b). Svaret om varigheten gjelder det spørsmålet profeten stilte uttrykkelig. Svaret om hvor forherdelsen stanser, gjelder et spørsmål som lå innesluttet i det første: om hele folket skulle falle i forherdelsen, slik at Israel gikk helt under.

Svaret sier hvor lenge forherdelsen skal vare, ved å angi når den skal opphøre. Herrens svar begynner med *'ad asjer im* (עַד אֲשֶׁר אִם, «inntil»), som svarer til profetens *'ad matai* (עַד מָתַי). Men i realiteten sier svaret også at forherdelsen ikke skal opphøre før da. Samtidig lar Herren profeten – og gjennom ham folket – indirekte forstå at forherdelsen skal følges av en ødeleggelse som svarer til den og er forårsaket av den. (*I den positive bestemmelsen ligger også den negative, og det er den negative som er hovedsaken. I det vesentlige er v. 11b–13a fremdeles dom.*)

I v. 11b og 12 framstilles ødeleggelsen som én eneste ødeleggelse. Den varer helt til den har nådd målet sitt: den tilstanden som skildres der. I v. 13a antydes derimot en rekke ødeleggelser, der den neste alltid tilintetgjør det den forrige har levnet. Og rekken skal ikke stanse selv når bare en svært liten del av folket (tiendedelen) er igjen. Slik viser v. 13a hvordan det resultatet som v. 11b og 12 skildrer, skal komme i stand.

Ut fra v. 11b–13a kunne det se ut til at hele folket skulle tilintetgjøres, og at forherdelsen aldri skulle opphøre så lenge folket fantes. Men i v. 13b sier Herren at det likevel ikke skal gå slik, og dermed svarer han på det andre spørsmålet, det som lå innesluttet i det uttrykkelige. Det er altså v. 13b som inneholder løftet.

Forbindelsen *'ad asjer im* (עַד אֲשֶׁר אִם) hoper opp flere småord. Den finnes også i 1 Mos 28,15 og 4 Mos 32,17. På alle tre stedene lover den som taler, noe (1 Mos, 4 Mos) eller fastsetter en straff (her). Derfor taler han ettertrykkelig og høytidelig og hoper opp småordene. Der det tales med mindre ettertrykk og høytidelighet, står bare *'ad im* (עַד אִם se 1 Mos 24,19.33; Rut 2,21; Jes 30,17).

[80] **«Herre»** Adonaj / אֲדֹנָי

For begge forbindelsene gjelder dette: Det som sies i setningen de innleder, må ha skjedd før det som sies i den foregående setningen, kan skje eller opphøre. Det er en uunnværlig betingelse (*conditio sine qua non*). Etter begge følger alltid perfektum med betydning av futurum eksaktum (jf. 4,4, et helt analogt sted, og det som er sagt der).

Etter *'ad asjer* (עַד אֲשֶׁר) og *'ad ki* (5 עַד כִּי Mos 2,14; Dom 4,24; 1 Mos 20,13) er perfektum derimot egentlig perfektum. (*Den foregående setningen må her underforstås ut fra det som går forut: forherdelsen skal vare, eller ikke opphøre.*)

Sja'a (שָׁאָה) betyr først *larme* (se 17,12 f.), dernest *ødelegge* og *være øde*, for i begrepet larm ligger uorden, forvirring og ødeleggelse (jf. tysk «ein *wüster* Lärm», «et vilt leven», der *wüst* også betyr «øde»). Andre forklarer: «inntil byene er styrtet sammen med brak».

'Arim (עָרִים) og *battim* (בָּתִּים) forstås av de fleste bestemt: *byene, husene*, mens Delitzsch oversetter ubestemt: *byer, hus*. Den bestemte forståelsen støttes av parallellismen, og den gir en sterkere tanke. Med *me'en* (מֵאֵין) og *josjev* (יוֹשֵׁב) jf. 5,9, og med *sja'u … adam* (שָׁאוּ – אָדָם) jf. 24,10. Med «husene» menes ikke bare husene i byene, men også husene på landet (se 3 Mos 25,31), altså alle hus i landet.

I versets siste setning står subjektet først. Derfor er imperfektum konsekutiv oppløst i *ve* (וְ) foran subjektet og deretter vanlig imperfektum. Det samme skjer i den andre betingelsessetningen i 4,4. *Adama* (אֲדָמָה) er *det dyrkede landet, markene*, ikke landet generelt, som heter *erets* (אֶרֶץ se 1,7, der det som her tales om ødeleggelse av byene og jordbrukslandet i to parallelle setninger).

I det første leddet («til byene er ødelagt») står kal *sja'u* (שָׁאוּ), og i det siste («og landet er ødelagt») nifal *tisjsja'e* (תִּשָּׁאֶה), «skal være gjort øde». Mellom *ha'adama* (הָאֲדָמָה) og *sjemama* (שְׁמָמָה) er det trolig et ordspill. *Sjemama* er akkusativ for resultatet: *skal være gjort øde til en ørken* (jf. 24,12 og 3 Mos 6,4).

Delitzsch og andre mener at «og driver … bort»[81] i v. 12 fremdeles avhenger av «inntil»[82]. Da er verbet futurum eksaktum: *og Herren vil ha drevet bort*. Ifølge Gesenius og andre begynner derimot ordet en ny setning, uavhengig av det foregående, og da er det perfektum konsekutiv.

[81] **«og driver … bort»** verichaq / וְרִחַק

[82] **«inntil»** 'ad asjer im / עַד אֲשֶׁר אִם

For den siste forståelsen kan vi anføre at det står «og Herren driver bort»[83], ikke «og jeg driver bort»[84]. Det ser ut til at profeten i v. 12 går over fra Herrens tale til en profeti han selv uttaler. Naturligvis var det Herren som i synet sa dette til ham (*og Herren vil*, sa han også til meg, *drive bort* osv.). Likevel er det ikke avgjørende for denne forståelsen at det står «Herren» og ikke første person; se for eksempel Joel 2,14.

Halvvers b sier hvor menneskene skal drives bort fra: fra landet. Å drive dem bort fra landet kan vanskelig bety å rydde dem av veien ved at de blir drept eller dør (jf. Sef 1,3). Det kan bare bety å føre dem ut av landet i landflyktighet. Allerede Joel brukte hifil *hirchiq* (הִרְחִיק) om bortførelse i landflyktighet (Joel 3,11), og etter Jesaja bruker både Jeremia og Esekiel ordet slik (se Jer 27,10 og Esek 11,16; jf. også v. 15).

Vi har altså ingen grunn til å gjøre som Delitzsch og kalle *richaq* (רִחַק) en helt allmenn, gåtefull betegnelse for eksilet, når *allerede* 5,13 bruker det egentlige ordet, *gala* (גָּלָה). Dessuten hadde *higla* (הִגְלָה) vært mindre poetisk og mindre sterkt: Menneskene skal ikke bare *føres bort* fra landet; de skal føres *langt* bort. *Higla* ville heller ikke passe godt til «mennesket»[85], det vesenet som kalles menneske, for *alle* mennesker skal drives bort (jf. Sef 1,3).

Halvvers b uttrykker en følge av halvvers a. *'Azuva* (עֲזוּבָה) kan være et abstrakt substantiv, *forlatthet*, *tomhet* (jf. *jesju'a* / יְשׁוּעָה slik Gesenius og flere). Det kan også være hunkjønn av passivt partisipp, *det forlatte* (slik Delitzsch). I så fall står entallet kollektivt, og *rabba* (רַבָּה) uttrykker mengde: *og mange skal de forlatte stedene være*. Med den første forklaringen betyr *rabba stor* (jf. 54,13).

For «det forlatte» kan vi anføre 17,2.9; 7,16. Men avgjørende for «tomhet» er at bare den forståelsen gir tanken den styrken den må ha her. Det er ikke nok at mange steder i landet er forlatt; alle må være det, for menneskene skal jo drives bort (halvvers a).

Uttrykket «midt i landet» (*beqerev ha'arets* / בְּקֶרֶב הָאָרֶץ NB: «i landet») er malende, som i 5,8. Halvvers b, hele verset og også slutten av v. 11 går for øvrig tilbake til 3 Mos 26,43: «*Men først skal de ha forlatt landet. Det skal gjøre godt igjen for sine sabbatsår, mens det ligger øde og forlatt av dem.*»

---

[83] **«og Herren driver bort»** verichaq JHWH / וְרִחַק יְהוָה

[84] **«og jeg driver bort»** verichaqti / וְרִחַקְתִּי

[85] **«mennesket»** ha'adam / הָאָדָם

Og det er ennå en tiendedel i det (v. 13a) betyr: sett at det ennå er en tiendedel igjen. *Og da*, i så fall, *skal den igjen bli fortært* (jf. «*Tukter du en mann med straff for misgjerning, da fortærer du …*» osv. i Sal 39,12). Vi kan også oversette, om enn mindre livlig: *Og er det ennå* osv. (en betingende setning uten *im* / אִם), *så* osv.

«I det»[86] viser tilbake til «landet»[87] i slutten av v. 12. I *vesjava vehajeta* (וְשָׁבָה וְהָיְתָה) danner de to verbene ett begrep; det første verbet tilsvarer vårt *igjen* (jf. 1 Mos 26,18; 2 Kong 1,11.13). Om *bi'er* (בְּעֵר) og *vehajeta leva'er* (וְהָיְתָה לְבָעֵר), se kommentaren til 4,4 og 5,5.

Flere, for eksempel Gesenius og Delitzsch, mener at v. 11b–13 bare antyder to dommer. Etter dem taler v. 11b og 12 om den første, som tilintetgjør ni tideler av folket, og v. 13a om den andre, som tilintetgjør den siste tiendedelen. Delitzsch sier: «På denne straffedommen skal det følge en annen, som også vil la den gjenværende tiendedelen av folket gjennomgå sikting.»

Mot denne forståelsen, slik Delitzsch framstiller den, taler to ting. For det første framstilles dommen i v. 11b og 12 som *total*: Den tilintetgjør hele folket. For det andre er v. 13a betinget.

Versene 11b og 12 taler slett ikke om én enkelt ødeleggelse, men om den ødeleggelsen som skal ramme folket generelt, sett under ett. I virkeligheten kan den tenkes både som en ødeleggelse i flere akter og som én ødeleggelse på én gang. Men i så fall kan v. 13a gjelde den andre dommen like gjerne som den tredje, fjerde osv.

Halvverset uttrykker bare denne tanken: Dommen stanser ikke, selv om det bare er en liten rest igjen etter *den* eller *de* tidligere dommene (en tiendedel er forholdsvis svært lite), for hele folket skal tilintetgjøres. Med andre ord: Dommen stanser ikke før hele folket er tilintetgjort.

Det er i seg selv langt naturligere å tenke seg dommen fullbyrdet i *flere* akter enn i nettopp to, og å se tiendedelen som en rest etter *flere* dommer enn etter *én*. Slik blir tanken også sterkere: Dom på dom og ødeleggelse på ødeleggelse skal ramme folket. Og det stemmer bedre med oppfyllelsen, for profetien ble oppfylt i en rekke dommer: ved assyrerne, ved kaldeerne, ved det gresk-makedonske verdensriket og ved romerne.

[86] **«I det»** bah / בָּהּ

[87] **«landet»** ha'arets / הָאָרֶץ

De som finner to dommer forkynt i v. 11b–13a, tenker på dommen ved kaldeerne og dommen ved romerne. Men kan den assyriske dommen være forbigått her? Ved den ble ikke bare tistammeriket tilintetgjort; nesten alle byene i Juda ble også inntatt (2 Kong 18,13; Jes 36,1), og landet ble herjet (Jes 33,8 f.; kap. 1).

Siden v. 13b begrenser v. 11b–13a, kunne vi vente at halvverset begynte med et motstillende småord. Men det står uten ytre forbindelse med det foregående. Grunnen er at innholdet skal framstå som en guddommelig kjennelse, en sentens; den brå måten v. 13b føyes til v. 13a på, gir det noe sentensaktig. Også i Jer 1,15 og Hos 8,3 mangler slike småord, om enn av en annen grunn.

Vi ville si: *Likesom det blir en stubb igjen av terebinten og eiken når den blir felt*. Jesaja setter derimot terebinten og eiken først, med sammenligningsordet foran og uten forbindelse med resten av setningen; de er det han vil sammenligne med. Deretter angir han i en relativsetning hva sammenligningen gjelder. *Asjer* (אֲשֶׁר) og *bam* (בָּם) hører sammen, og flertallet *bam* viser til begge trærne (mange håndskrifter har *bah* / בָּהּ).

Sjallekhet (שַׁלֶכֶת) er et handlingssubstantiv av en ikke belagt piel av *sjalakh* (שָׁלַךְ) og betyr *det å felle* (*cæsura*). Jf. *tsaddeqet* (צַדֶּקֶת), «det å rettferdiggjøre», i Esek 16,52, og infinitiv piel på *-a* (־ָה), som *jassera* (יַסְּרָה), «å tukte», i 3 Mos 26,18 og *zammera* (זַמְּרָה), «å lovsynge», i Sal 147,1.

Ellers forekommer ordet bare som navn på en port i templets ytre forgårder. Porten het vel Sjallekhet fordi all urenhet ble ført ut av templet gjennom den (*porta ejectionis*, «utkastelsesporten»). Riktignok betyr piel av *sjalakh* ikke ellers *felle*, men hifil av samme verb brukes om å *rive ned* hus (Jer 9,19; Dan 8,11).

Den aramaiske oversettelsen forstår ordet om at bladene faller av (*dejectio foliorum*). Men det sier for lite, og *matsevet* (מַצֶּבֶת) kan ikke være hele det bladløse treet. *Sjallekhet* står uten suffiks og artikkel (*ved felling*); jf. Jer 7,22: *bejom hotsi* (בְּיוֹם הוֹצִיא), «på den dagen jeg førte ut».

Matsevet (מַצֶּבֶת) er en sideform til det vanlige *matseva* (מַצֵּבָה). I 2 Sam 18,18 har det samme betydning som hovedformen: *noe oppreist*, en oppreist stein, særlig *gravstein*, *støtte*. Her betyr det etter sammenhengen *stubb* (*truncus*), for en stubb står oppreist og ligner en oppreist stein, en lav støtte. Den sjeldne formen skyldes enten assimilasjon,

altså at lyden tilpasses ordene omkring, eller ønsket om å unngå tanken på en oppreist stein, som etter språkbruken hørte uløselig med til den vanlige formen. Den kan også skyldes begge deler.

I andre del av halvverset ville vi egentlig vente: *så blir det av folkets tre en stubb igjen når det felles, og den er en hellig sæd*, eller i det minste: *så blir en hellig sæd igjen som dets stubb*. Men Jesaja uttrykker seg svært pregnant og trekker dette sammen til: *så skal en hellig sæd være dets stubb*.

Det vi ville vente som hovedtanken – at det blir en stubb igjen – antyder han bare med det siste ordet. Og det vi ville vente som en bisak – hvem stubben er – gjør han til selve utsagnet.

Zera' qodesj (זֶרַע קֹדֶשׁ, «hellig sæd») er subjekt i setningen. Forbindelsen finnes også i Esra 9,2 (jf. *zera' mere'im* / זֶרַע מְרֵעִים i 1,4). Hunkjønnssuffikset i *matsavtah* (מַצַּבְתָּהּ, «dets stubb») viser ikke til «landet» (*ha'arets*) i v. 12, slik noen mener, og heller ikke til «tiendedelen»[88] i v. 13a, slik andre mener. Det viser til et hunkjønnsbegrep Jesaja hadde i tankene: *forsamling, menighet*.

Stubben i begge delene av halvverset må tenkes som levende og livskraftig, slik at den setter friske skudd som et nytt tre vokser opp av. Jf. Job 14,7–9: «*For treet er det håp. Om det hogges ned, så spirer det igjen, på nye skudd mangler det ikke. Om roten blir gammel i jorden, og stubben dør ut i mulden, så setter det likevel knopper ved eimen av vann, og skyter greiner som et nyplantet tre.*»

Bak «dets stubb» og hele sammenligningen ligger bildet av folket som et tre. Det samme bildet finner vi i Esek 17 (særlig 17,24) og Esek 31, og i Rom 11,16–24, der også bildespråket ellers ligner vårt. Enda nærmere vårt sted står Jes 11,1: «*Men en kvist skal skyte fram av Isais stubb*», der Isais ætt framstilles som et tre (jf. også Dan 4,14 f.).

Det passet desto bedre å sammenligne folket med trær fordi begge lever lenge (se Jes 65,22: «*som treets dager skal mitt folks dager være*»). Og særlig passet det å sammenligne folket med de to trærne verset nevner, for de er alltid grønne (se kommentaren til 1,30).

Tanken er at dommene skal la en hellig rest av folket bli tilbake, og at et nytt folk deretter skal vokse fram av denne resten. Denne utvik-

[88] **«tiendedelen»** 'asirijja / עֲשִׂירִיָּה

lingen er antydet i ordet «sæd»[89]. Den hellige sæden, folkets stubb, er den samme som Israels unnslupne, dets rest, som kalles hellig i 4,2 f.

I v. 9–13 har vi de profetiske grunnlovene for hele den delen av Israels historie som fulgte etter Ussias dødsår. Etter dem har historien beveget seg, etter dem beveger den seg fremdeles, og etter dem vil den bevege seg til tidens ende.

De tegner denne historien fra alle sider: den indre, åndelige siden – Israels sjelehistorie – og den ytre siden, Israels skjebne. De tegner både de mørke sidene, ødeleggelsene som skal ramme folket, og de lyse: at en hellig rest blir bevart gjennom alle dommer og blomstrer opp igjen som et nytt, herlig gudsfolk. Alt dette tegner de i få, store og mektige trekk. Slik kan vi kalle dem et profetisk program i lapidarstil – den knappe stilen i innskrifter på stein – for hele Israels historie fra Ussias død.

Jes 6 er portalen til denne delen av folkets historie, og 6,9–13 er så å si innskriften over portalen. Innholdet i denne innskriften er så mørkt at vi kunne sammenligne den med innskriften Dante så over porten til helvete, om den ikke hadde endt med løftet i 6,13b.

Men Jes 6 er ikke bare portalen til denne delen av historien. Kapitlet er også midtpunktet og vendepunktet i hele Israels historie, og det deler historien i to store hoveddeler.

Den første hoveddelen er tiden fra Moses til Ussias dødsår. Da er Israel ennå ikke *nødt* til å forherde seg, men gjør det *frivillig*. Den andre hoveddelen er tiden fra Ussias dødsår til folkets store omvendelse ved tidens ende (Rom 11,25 f.). Da *må* Israel forherde seg etter Guds dom; folket er tvunget til å forherde seg selv. Den første kan vi kort kalle perioden for den *frivillige* forherdelsen, den andre perioden for den *tvungne* forherdelsen.

I 6,9–13 forkynnes tre ting: dommen om den tvungne forherdelsen (6,9 f.), dommen om ødeleggelsen som følger med forherdelsen og går parallelt med den (6,11–13a), og løftet som begrenser begge dommene (6,13b). Alt dette ble ikke virkeliggjort én gang, i én sammenhengende periode der forherdelse og ødeleggelse utviklet seg side om side uten avbrudd, og der løftet ble oppfylt ved slutten. Det går tvert imot i

[89] **«sæd»** zera' / זֶרַע

oppfyllelse flere ganger og *stadievis* i den store perioden fra Ussias dødsår til Israels siste omvendelse.

Utviklingen av forherdelse og ødeleggelse blir gang på gang avbrutt ved at løftet virkeliggjøres. Men likevel går utviklingen stadig framover: Israels forherdelse og ødeleggelse vokser under avbrytelsene og på tross av dem. Til slutt når de sitt høydepunkt i Kristi og apostlenes tid og i hedningenes tid.

Tiden mellom Ussias død og Israels siste omvendelse har sine stadier. Hvert av dem viser tre ting: forherdelse, ødeleggelse og løftets virkeliggjørelse, ved at en hellig rest blir tilbake. Det siste står ved slutten av stadiet og avslutter det. Forherdelsen blir avbrutt gang på gang, men hører i grunnen aldri opp, for alle avbrytelsene er bare midlertidige hemninger som holder den tilbake.

Etter hver stans bryter forherdelsen fram på nytt og sterkere, og hver gang fører den til ny og verre ødeleggelse. Men ødeleggelsen tilintetgjør aldri Israel; den lar alltid en hellig rest bli tilbake, og denne resten vokser fram på nytt. Forherdelse, ødeleggelse og hellig rest avløser hverandre gjennom hele denne tiden.

Denne perioden strekker seg fra forkynnelsen av dommene og løftet i 6,9–13 til den siste og mest fullkomne oppfyllelsen av denne forkynnelsen, altså fra Ussias dødsår til Israels siste store omvendelse. I denne perioden kan vi skjelne *tre* stadier. De to første henger tettere sammen med hverandre enn med det tredje og danner til sammen ett hele. Det tredje består av ett hovedstadium med to forstadier foran. Vi kan derfor også dele perioden i to hovedstadier: det første med to understadier, det andre med tre.

Det første stadiet er det *assyrisk-jesajanske*, det andre det *kaldeisk-jeremianske* og det tredje det *etter-eksilske*, som begynner med tilbakevendingen fra Babylon og slutter med folkets siste omvendelse.

De to første stadiene er understadier av det første hovedstadiet, og det av to grunner. For det første blir den ødeleggelsen av Israel som begynte i det første stadiet, fullendt i det andre. For det andre har forherdelsen i begge stadiene samme karakter, som vi kan kalle *saddukeisk*: avgudsdyrkelse og dyrking av naturkreftene, sammen med et liv i sanselige lyster. Det assyriske stadiet er dessuten i alle henseender forstadiet til det kaldeiske.

I det tredje stadiet, som er det andre hovedstadiet, blir forherdelsen *fariseisk*. Det skyldes Josjias reformasjon, eksilet og gjenoppretttelsen like etter eksilet.

Den fariseiske forherdelsen utvikler seg i *tre trinn*. Det første trinnet når den i Esras og Nehemjas tid (se Malakis bok og Forkynneren). Det andre trinnet når den i tiden etter makkabeernes trengsels- og martyrtid, da fariseerpartiet oppsto. Det tredje, siste og høyeste trinnet når den i det første århundre, overfor Kristi person, gjerninger og ord og overfor apostlenes gjerninger og forkynnelse. Da når både den fariseiske forherdelsen og straffedommene som følger Israels forherdelse (Jerusalems andre ødeleggelse), sitt absolutte høydepunkt. De to første trinnene er bare *for-trinn* til dette siste.

Flere svært viktige steder i Det nye testamente siterer Jesajas ord som oppfylt på de jødene som levde samtidig med Kristus og apostlene. Av disse stedene ser vi hvordan forherdelsesdommen i 6,9 f. ble oppfylt i Kristi og apostlenes århundre, overfor Herrens person og virksomhet og overfor apostlenes ord og gjerninger. Da fikk dommen sin mest fullkomne oppfyllelse.

Det gjelder framfor alt tre steder: 1. Matt 13,13–15, sammenlignet med Mark 4,11 f. og Luk 8,10; 2. Joh 12,39–41; og 3. Apg 28,25–27. Jf. også Joh 9,39 og Rom 11,7 f.

Herrens ord i Matt 13, Mark 4 og Luk 8 hører til midt i hans profetiske virksomhet blant det jødiske folket. De står ved begynnelsen av andre halvdel av virksomheten hans i Galilea (i første halvdel lærer han med likefram tale, i andre i lignelser). De ble sagt i folkets *utkant* og blant *folket selv*. Joh 12,39 står derimot ved slutten av *hele* hans profetiske virksomhet i *Jerusalem*, i folkets *sentrum* og blant dets *ledere*.

Folket i Galilea, i utkanten, forherdet seg mot Herrens likeframme forkynnelse. Som straff for denne forherdelsen begynte han å tale dunkelt og gåtefullt i lignelser, for å forherde folket enda mer. Dermed *begynte* han å skjule seg for folket (halv «skjulthet», *krypsis* / κρυψις).

Også lederne i Jerusalem, i sentrum, forherdet seg. Som straff, og for å forherde dem enda mer, sluttet Herren helt å tale til dem; fra da av talte han bare til disiplene sine (Joh 13–17). Han lot seg også fornedre på det dypeste for øynene deres. Dermed skjulte han seg *helt* for dem og trakk seg bort fra dem (full «skjulthet», *krypsis* / κρυψις).

Joh 12,37–41 innledes med ordene: «*Dette talte Jesus, og gikk bort og skjulte seg for dem*» (*ekrybē ap' autōn* / ἐκρυβη ἀπ' αὐτων).

Paulus' ord i Apg 28,25–27 har en lignende plass i Apostlenes gjerninger som Joh 12,39–41 har i Johannesevangeliet og i evangeliene som helhet. De uttrykker resultatet av apostlenes forkynnelse blant jødene, særlig blant jødene spredt i Romerriket, diasporaen. Fra nå av skjulte Herren seg helt for Israel (*krypsis* / κρυψις). Nå skjulte også den herliggjorte Kristus seg for folket, og det samme gjorde Ånden, som han hadde sendt ned. Fra da av vendte apostlene seg i det vesentlige bare til hedningene og holdt evangeliet tilbake fra jødene.

Følgen ble at ødeleggelsesdommen i 6,11b–13a ble fullbyrdet fullt ut: Jerusalems forferdelige ødeleggelse og folkets fullstendige spredning. Men samtidig ble en hellig sæd tilbake, «en rest etter nådens utvelgelse»[90], Rom 11,5. Denne resten ble også ytre sett frelst i dommens tid (Pella).

Det jødiske folket nådde forherdelsens absolutte høyde i apostlenes tid og har stått der til våre dager. Derfor har også straffedommene for den fullendte forherdelsen fortsatt til nå. Først når hedningenes fylde er kommet inn, vil forherdelsen vike, og med den de ytre straffedommene (Rom 11,25 ff.). Profetiens plass og betydning i Israels historie har jeg drøftet mer utførlig i Theologisk Tidsskrift, bd. VI, s. 326–354.

[90] **«en rest etter nådens utvelgelse»** leimma kat' eklogēn charitos / λειμμα κατ' ἐκλογην χαριτος

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

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.