Carl Friedrich Keil

Kommentar til profeten Daniel

Forkortet utgave

Oversatt til norsk
Gamle stier · gamlestier.no

Carl Friedrich Keil: *Kommentar til profeten Daniel* (Forkortet utgave).
Tekstene er frie fordi forfatterne døde for mer enn 70 år siden. Oversettelsene er eget arbeid.
Bibelsitatene er fra Norsk Bibel 88/07.
Boka kan leses, skrives ut og deles fritt. Den nyeste utgaven finnes alltid på gamlestier.no.
Utgave 25. november 2026.

Innhold

Innledning 1
Bokens ekthet 12
Kapittel 1. Daniel ved hoffet i Babel 24
Kapittel 2. Nebukadnesars drøm om billedstøtten 37
Kapittel 3. Daniels venner i ildovnen 55
Kapittel 4. Nebukadnesars drøm og vanvidd 67
Kapittel 5. Belsasars gjestebud og skriften på veggen 83
Kapittel 6. Daniel i løvehulen 96
Kapittel 7. Synet om de fire dyrene og Menneskesønnen 111
Kapittel 8. Væren og geitebukken 146
Kapittel 9. De sytti ukene 169
Kapittel 10. Gudsåpenbaringen ved Tigris 207
Kapittel 11. Kongene i nord og i sør 222
Kapittel 12. Den siste nød og oppstandelsen 249
Om Carl Friedrich Keil 267
Ordforklaringer 268

Innledning

Profetens person

Navnet Daniel (*Danijjel*, דָּנִיֵּאל, hos Esekiel *Danel*, דָּנֵאל) betyr «Gud er min dommer», eller kanskje «Gud dømmer», men ikke «Guds dommer». I Det gamle testamente bærer tre menn dette navnet: en sønn av David med Abigajil (1 Krøn 3,1), en levitt på Esras tid (Esra 8,2; Neh 10,6) og profeten som denne boken forteller om, med hans liv og hans profetier.

Om Daniels liv får vi vite dette. Ifølge Dan 1,1–5 ble han ført som fange til Babel av Nebukadnesar i Jojakims regjeringstid, da kongen første gang dro opp mot Jerusalem og inntok byen. Han var en av de unge mennene «av kongeætten og av de ansette familiene» i Israel. I Babel fikk han det kaldeiske navnet Beltsasar, og i tre år ble han opplært i kaldeernes skrift og visdom, så han kunne tjene i kongens slott.

Om han selv var av kongeætten eller bare av en av de fremste familiene, kan vi ikke avgjøre, for vi vet ingenting sikkert om hvem han stammet fra. Når Josefus sier at han var av Sidkias slekt, er det trolig bare sluttet ut fra Dan 1,3.

I opplæringstiden holdt Daniel seg, med tilsynsmannens samtykke, borte fra maten og vinen fra kongens bord. Det samme gjorde hans likesinnede venner Hananja, Misjael og Asarja, som hadde fått de kaldeiske navnene Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego. De ville ikke bli urene ved å komme i berøring med avgudsdyrkelsen, og spiste bare grønnsaker og drakk vann.

Gud velsignet denne trofastheten mot fedrenes tro så rikt at de så friskere og bedre ut enn de andre unge mennene som spiste av kongens mat. De gjorde også slike framskritt at de langt overgikk alle de vise i hele riket da de ble prøvd for kongen etter opplæringsårene (Dan 1,6–20).

Senere, i sitt andre regjeringsår, ble Nebukadnesar urolig i ånden over en merkelig drøm. Han kalte til seg alle stjernetyderne og kaldeerne i Babel for at de skulle fortelle ham drømmen og tyde den, men de måtte innrømme at de ikke kunne gjøre det.

Da åpenbarte Gud drømmen og tydningen for Daniel som svar på bønn, så han kunne kunngjøre den for kongen. Derfor ga Nebukadnesar ære til jødenes Gud som gudenes Gud og den som åpenbarer hemmeligheter. Daniel satte han til herre over hele provinsen Babel og til øverste forstander over alle de vise i Babel. På Daniels bønn satte han også de tre vennene hans over forvaltningen

av provinsen, mens Daniel selv ble ved kongens hoff (Dan 2). Denne stillingen hadde han hele Nebukadnesars regjeringstid, og senere tydet han en drøm av stor betydning om en ulykke som skulle ramme kongen (Dan 4).

Etter Nebukadnesars død ser det ut til at Daniel mistet sin høye stilling ved tronskiftet. Men under et vilt gjestebud ble kong Belsasar skremt av fingrene på en menneskehånd som skrev på veggen, og ingen av kaldeerne og stjernetyderne kunne lese og tyde skriften. Da ba dronningmoren om at Daniel måtte bli hentet. Han leste skriften og tydet den for kongen og ble satt til den tredje herskeren i riket, det vil si en av de tre øverste styresmennene (Dan 5). Det embetet hadde han også under mederkongen Darius.

Rikets andre fyrster og kongens satraper ville få ham bort fra det, men Gud Herren frelste ham underfullt ved sin engel fra løvenes gap (Dan 6), og han ble i embetet også under perseren Kyros (Dan 6,29).

I denne andre halvdelen av livet fikk Daniel av Gud åpenbaringer om hvordan verdensmakten skulle utvikle seg i sine ulike skikkelser, om striden mellom den og Guds rike, og om Guds rikes endelige seier over alle fiendtlige makter. De står i Dan 7–12. Den siste fikk han «i perserkongen Kyros' tredje år» (Dan 10,1), det vil si i det andre året etter at Kyros hadde gitt påbudet (Esra 1,1–4) om at jødene kunne vende hjem og bygge opp igjen templet i Jerusalem.

Daniel fikk altså oppleve at folket hans begynte å vende tilbake fra fangenskapet. Selv dro han likevel ikke hjem med flokken som dro opp under Serubabel og Josva, men ble i Babel og endte sine dager der. Det var trolig ikke lenge etter den siste åpenbaringen, som sluttet med befalingen om å forsegle boken med profetiene hans til endens tid, og med det trøsterike ordet om at han skulle gå til sin ende i fred og vente på oppstandelsen fra de døde ved dagenes ende (Dan 12,4.13).

Hvis Daniel var en ung gutt (*jeled*, יֶלֶד, Dan 1,4.10) på femten til atten år da han ble ført bort, og døde i troen på Guds løfte kort etter den siste åpenbaringen i Kyros' tredje år, må han ha blitt minst nitti år gammel.

Hans samtidige Esekiel bekrefter sterkt det boken sier om Daniels rettferdighet og gudsfrykt, og om den underfulle visdommen han hadde fått til å åpenbare skjulte ting. Esekiel nevner Daniel sammen med Noah og Job som et forbilde på et rettferdig liv som behager Gud (Esek 14,14.20), og taler om at hans visdom overgår visdommen til fyrsten i Tyrus (Esek 28,3).

Det første ordet falt fjorten og det andre atten år etter at Daniel ble ført til Babel, og elleve og femten år etter at han var satt over de kaldeiske vismennene. Da er det slett ikke underlig at ryktet om hans rettferdighet og visdom hadde spredt seg slik blant de bortførte jødene at Esekiel kunne peke på ham som et lysende eksempel.

Senere fikk Daniel under Belsasar en ny anledning til å vise sine overnaturlige profetiske gaver da han leste og tydet skriften på veggen. Under Darius gjorde den underfulle redningen fra løvene fiendenes anslag mot livet hans til intet. Han ble i sitt høye embete til han var gammel og grå, og han fikk åpenbaringer fra Gud om verdensmakten og Guds rike som er mer nøyaktige enn alle profetenes forutsigelser.

Et liv så rikt på under av Guds makt og nåde måtte vekke de samtidiges oppmerksomhet og bli vidt berømt etter hans død. Det ser vi av tilleggene til boken i den greske oversettelsen, av den senere jødiske sagnlitteraturen, av kirkefedrene og til og med av muslimske forfattere. Om hvordan livet hans endte og hvor han ble gravlagt, vet vi ingenting sikkert; sagnene om det har ingen historisk verdi.

Stikk i strid med det vide ryktet som vitner om hvor høyt profeten ble æret, står den moderne naturalistiske kritikken. Ut fra motvilje mot Bibelens under hevder den at profeten aldri har levd, men at livet og gjerningen hans, slik boken forteller dem, bare er diktet opp av en jøde i makkabeertiden, som la sitt verk i munnen på Daniel og tok navnet fra en ukjent helt i en sagnaktig fortid (Bleek, von Lengerke, Hitzig) eller fra det assyriske fangenskapet (Ewald).

Daniels plass i Guds rikes historieDaniel levde under det babylonske fangenskapet, men ikke, som Esekiel, midt blant sine bortførte landsmenn. Han levde ved verdensherskerens hoff og i statens tjeneste. For å forstå hva han i denne stillingen utrettet for Guds rike, må vi først gjøre klart hva fangenskapet i Babel betydde i Guds frelsesråd for menneskeslekten – både for Israel og for hedningefolkene.

Fangenskapet og Israel

Da Juda rike ble ødelagt og jødene ført bort til Babel, var det slutt både på paktsfolkets selvstendighet og på den skikkelsen Guds rike hadde fått ved Sinai – og det for alltid, ikke bare for en tid, for den ble aldri gjenreist i sin helhet.

Riktignok hadde Gud Herren gitt patriarken Abraham et løfte da han grunnla den gamle pakt og innstiftet omskjærelsen som paktstegn: Han ville opprette sin pakt med ham og hans ætt som en evig pakt, være deres Gud og gi dem Kanaans land til evig eiendom (1 Mos 17,7–8). Da pakten ble sluttet med Israels folk ved Moses, ble derfor paktens grunnordninger kalt «evige forskrifter»: påsken (2 Mos 12,14.17.24), den store forsoningsdagen (3 Mos 16,29.31.34), de andre høytidene (3 Mos 23,14.21.31.41), de viktigste offerordningene (3 Mos 3,17; 7,34.36) og prestenes plikter og rettigheter (2 Mos 27,21; 28,43; 29,28; 30,21).

Gud holdt sitt løfte. Han førte Israels stammer ut av trelldommen i Egypt ved sin allmakts under og ga dem Kanaans land. Han vernet dem der mot fiendene og ga dem senere i David en konge etter sin vilje, som overvant alle fiendene og gjorde Israel mektig og lykkelig.

Da David, etter å ha seiret over alle fiendene rundt seg, ville bygge et hus for Herren, fikk han det store løftet: «*Når dine dagers tall blir fullt, og du hviler hos dine fedre, da vil jeg etter deg oppreise din sønn som skal utgå av ditt liv, og jeg vil grunnfeste hans kongedømme. Han skal bygge et hus for mitt navn, og jeg vil trygge hans kongetrone til evig tid. Jeg vil være hans far, og han skal være min sønn … Ditt hus og ditt kongedømme skal stå fast til evig tid for ditt åsyn, og din trone skal være grunnfestet til evig tid*» (2 Sam 7,12–16).

Da Salomo bygde templet, kom Herrens ord til ham med det samme løftet (1 Kong 6,12–13), og da templet var ferdig og Herrens herlighet fylte huset,

gjentok Gud det: «*Hvis du nå vandrer for mitt åsyn, som din far David gjorde … så vil jeg trygge din kongetrone i Israel til evig tid*» (1 Kong 9,4–5).

Herren var trofast mot dette ordet. Da Salomo i sin alderdom lot seg forlede av sine utenlandske hustruer til å gi rom for avgudsdyrkelse, tuktet Gud kongehuset ved at de ti stammene falt fra etter Salomos død. Men han ga sønnen Rehabeam riket Juda og Benjamin med hovedstaden Jerusalem og templet, og han holdt dette riket oppe, enda konge og folk stadig falt tilbake til avgudsdyrkelse – også etter at assyrerne hadde ødelagt de ti stammenes rike og ført folket bort.

Men til sist fylte også Juda målet av sin misgjerning ved Manasses ugudelighet og dro over seg dommen: Riket ble oppløst, og innbyggerne ble ført i fangenskap til Babel.

I sin siste tale og advarsel til folket hadde Moses truet med nettopp dette som den siste av de tunge straffene Gud ville la ramme dem om de fortsatte å falle fra Herren sin Gud. Alle profetene gjentok trusselen. Men etter Moses' eksempel forkynte de også at Herren igjen ville ta sitt bortdrevne folk til nåde om de ydmyket seg under lidelsene og vendte om til ham. Da ville han samle dem fra hedningelandene, føre dem hjem til sitt land, fornye dem ved sin Ånd og reise Davids rike i all dets herlighet under Messias.

Slik profeterte Mika ikke bare at Jerusalem og templet skulle ødelegges og Sions datter føres bort (Mika 3,12; 4,10), men også at hun skulle bli fridd ut fra Babel og få sitt gamle herredømme tilbake. Han forkynte seieren over alle fiendene under herskeren som skulle utgå fra Betlehem, og at fjellet med Herrens hus i de siste dager skulle stå høyere enn alle fjell og hauger (Mika 5,1; 4,1).

Jesaja forkynte Israels utfrielse fra Babel, at ruinene i Jerusalem og Juda skulle bygges opp igjen, og at Sion til sist skulle bli herliggjort ved at Gud skaper en ny himmel og en ny jord (Jes 40–66).

Og da ulykken begynte, kunngjorde Jeremia at folket skulle føres bort til Babel, og at fangenskapet skulle vare i sytti år. Han kunngjorde dessuten at Babel skulle falle etter de sytti årene, at de som var igjen av Juda og Israel, skulle vende hjem, at den ødelagte byen skulle bygges opp, og at Gud skulle vise dem nåde ved å slutte en ny pakt med dem, skrive sin lov i deres hjerte og tilgi deres synder (Jer 25,9–12; 31,8–34).

Av dette ser vi tydelig hva Gud i sitt nåderåd hadde forutsett: Fordi Israel ble ved å være utro og bryte paktens lover, skulle gudsstaten i Israel bli opphevet ved at Juda rike gikk under og folket ble ført bort av kaldeerne. Selve nådepakten ble ikke oppløst, den sto evig fast. Bare den skikkelsen Guds rike da hadde, ble forandret.

Ved den hardeste av alle dommene Gud hadde truet med, ville han sikte dette gjenstridige folket, som tross all tukt ennå ikke for alvor hadde vendt seg bort fra avgudene. Ved sverd, sult, pest og andre ulykker skulle den uforbederlige massen av folket bli utryddet, og den bedre delen, resten som ville vende om, skulle beredes som en hellig sæd, og på den kunne Gud oppfylle paktsløftene.

Fangenskapet er derfor et stort vendepunkt i utviklingen av Guds rike i Israel. Da tar den skikkelsen gudsstaten fikk ved Sinai, slutt. En overgangstid

begynner, fram mot en ny skikkelse som Kristus skulle grunnlegge og virkelig har grunnlagt. Den formen der Guds folk utgjorde et jordisk rike side om side med folkenes andre riker, ble ikke gjenreist etter de sytti årene Jeremia hadde forutsagt, for den gammeltestamentlige gudsstaten hadde tjent sitt formål.

Så lenge den sto, hadde Gud Herren dag for dag vist at han var Israels Gud, en barmhjertig og nådig Gud som holder pakt med dem som frykter ham og vandrer etter hans bud, som kan gjøre sitt folk stort og herlig og har makt til å verne det mot alle fiender. Men han hadde også vist at han er en mektig og nidkjær Gud, som straffer dem som spotter hans hellige navn, og som oppfyller sine trusler like sikkert som sine løfter.

Israel måtte lære av erfaring at det å bryte pakten og vende seg bort fra Gud ikke fører til frelse, men styrter i undergang, og at befrielse fra synden, frelse, liv og lykke bare finnes hos Herren, som er rik på nåde og trofasthet.

Tiden etter fangenskapet

Jødestaten som ble gjenreist etter fangenskapet, var ingen gjenreisning av Guds rike i den gamle pakts skikkelse. Da Kyros ga jødene lov til å vende hjem og befalte dem å bygge opp igjen Herrens tempel i Jerusalem, var det bare en liten flokk som dro. De fleste ble værende spredt blant hedningene. Heller ikke de som vendte hjem til Kanaan, ble fri fra den hedenske verdensmakten. I det landet Herren hadde gitt fedrene deres, levde de fortsatt som dens tjenere.

Riktignok ble Jerusalems murer og Judas byer bygd opp igjen, templet ble gjenreist og offertjenesten tatt opp igjen. Men Herrens herlighet tok ikke bolig i det nye templet for å hellige det som stedet for hans nådige nærvær blant folket – der var verken paktkisten eller nådestolen. Tempeltjenesten etter fangenskapet manglet sin sjel, Herrens virkelige nærvær i helligdommen.

Ypperstepresten kunne ikke lenger gå inn for Guds nådetrone i Det aller helligste og stenke sonofferets blod mot paktkisten for å forsone menigheten med dens Gud, og han kunne ikke lenger søke Herrens vilje ved urim og tummim. Da Nehemja hadde fullført arbeidet med Jerusalems murer, tok profetien slutt. Den gamle pakts åpenbaringer var over, og en tid uten profeter begynte, der folket ventet på den lovede befrieren av Davids ætt.

Da denne befrieren kom i Jesus Kristus, og jødene ikke kjente ham igjen som sin frelser, men forkastet ham og drepte ham, ble de til sist spredt over hele verden da romerne ødela Jerusalem og templet. Til denne dag lever de bortvist fra Herrens åsyn, inntil de vender om til Kristus og ved troen på ham igjen kommer inn i Guds rike og blir frelst.

De omkring fem hundre årene fra fangenskapets slutt til Kristus kom, kan bare kalles den gamle pakts siste tid i den forstand at de kommer før den nye pakt ble grunnlagt. Den delen av folket som hadde vendt hjem til Judea, ble i virkeligheten verken befridd fra hedningemaktens herredømme eller tatt inn igjen i Guds rike. Den var en overgangstid fra den gamle til den nye pakt, der Israel skulle beredes til å ta imot befrieren som skulle komme fra Sion.

I dette kan tiden sammenlignes med de førti, eller rettere trettiåtte, årene Israel vandret i ørkenen. Gud tok ikke alle tegnene på sin nådepakt fra den

slekten som var dømt til å dø i ørkenen, men ledet den med sky- og ildstøtten og ga den manna å spise. På samme måte ga han dem som vendte hjem fra Babel, nåde til å bygge templet og gjenreise offertjenesten. Slik beredte de seg til å møte ham som skulle bygge det sanne templet og gjøre evig soning ved å ofre sitt liv for verdens synder.

Profetene før fangenskapet knytter Israels utfrielse fra Babel og hjemkomsten til Kanaan rett sammen med at Guds rike skal reises i herlighet, uten å antyde at det skulle gå lang tid mellom fangenskapets slutt og Messias' komme. Det kan ikke bare forklares ut fra profetiens perspektiv, der seerens indre øye bare ser de høye toppene i historien og ikke de dalene av hverdagslige hendelser som ligger imellom. Det perspektivet er riktignok særegent for all profeti, og derfor gir profetiene som regel ingen faste tidspunkter.

Men dette formelle trekket ved profetens syn må ikke brukes til å svekke at profetiene er sanne. At den kommende herligheten i Guds rike under Messias knyttes til utfrielsen fra fangenskapet, er fullt ut historisk sant og har sin grunn i selve saken.

At paktsfolket ble drevet bort fra Herrens land og lagt under hedningene, var nemlig ikke bare den siste av dommene Gud hadde truet sitt frafalne folk med. Denne dommen varer også ved inntil de gjenstridige er utryddet og de botferdige har vendt seg til Gud Herren av oppriktig hjerte og er frelst ved Kristus.

Fangenskapet ble dermed den siste nådetiden til omvendelse som Gud i sin paktstroskap ga Israel. Dødsdommen faller over den som ikke blir ført til omvendelse og bedring ved denne harde tukten, men fortsetter å stå imot Guds nådige vilje. Bare de som vender seg til Herren, sin Gud og Frelser, skal bli frelst: De skal samles fra hedningene, tas inn i nådepaktens bånd ved Kristus og få del i den rikdommen av nåde som er lovet i hans rike.

Fangenskapet og hedningefolkene

Men med Israels fangenskap i Babel kom det også et betydningsfullt vendepunkt for hedningefolkenes historie. Så lenge Israel levde som et eget folk under Guds umiddelbare ledelse innenfor grensene til sitt eget land, kom folkene omkring stadig i fiendtlige sammenstøt med det, og Gud brukte dem som tuktens ris for sitt opprørske folk.

De kunne nok føre krig seg imellom, men i hovedsak levde de adskilt fra hverandre, og hvert folk utviklet seg etter sin egen art. Fra gammel tid hadde de store rikene ved Nilen og Eufrat i århundrer strevd for å øke sin makt og vokse til verdensmakter, mens fønikerne ved Middelhavskysten drev handel og søkte å bli rike på jordens skatter.

Gud hadde latt hvert folk gå sine egne veier og gitt dem mye godt, for at de skulle «søke Gud, om de kanskje kunne føle ham og finne ham» (Apg 17,27). Men synden som bodde i dem, hadde forgiftet deres naturlige utvikling. De kom lenger og lenger bort fra den levende Gud og det evige gode, sank dypere og dypere ned i avgudsdyrkelse og all slags umoral og gikk med raske skritt mot undergangen.

Da begynte Gud å sikte folkene ved sine store dommer. Under kraftige ledere reiste kaldeerne seg til en verdensmakt som styrtet Assyria, la under seg alle de mindre folkene i Forasia, brøt fønikernes og egypternes makt og fikk alle Østens kulturfolk under sitt herredømme.

Med Nebukadnesars kongedømme begynner rekken av verdensmakter som fulgte tett på hverandre, helt til Romerriket la under seg alle oldtidens kulturfolk, og den gamle verden gikk mot sin slutt da Kristus kom. Disse verdensrikene ødela hverandre, og hvert av dem måtte etter kort tid vike for det neste, som igjen ble styrtet av et nytt.

På den ene siden lærte de folkene at avgudene var maktesløse og tomme, og at all jordisk storhet og herlighet er forgjengelig og intet verd. På den andre siden hindret de hvert folk i å stenge seg egenkjærlig inne i sine egne interesser og gjøre sin egen dannelse, kultur, kunst og vitenskap til en gud.

Når språket og skikkene til det folket som rådet i makt eller ånd, ble spredt blant alle folkene som var samlet under ett rike, ble skillene mellom stammene brutt ned, og veien beredt for at menneskeslektens spredte stammer igjen kunne bli samlet til én stor familie. Slik åpnet verdensrikene veien for at Guds frelsesråd kunne bli åpenbart for alle folk: De rystet hedningenes tro på gudene sine, rev ned den skrøpelige støtten for hedenskapet og vakte lengselen etter en frelser fra synd, død og fortapelse.

Men Gud, himmelens og jordens Herre, åpenbarte ikke bare sin evige guddom og sitt usynlige vesen for hedningene ved sin allmektige styring av deres historie. Ved hver stor begivenhet i menneskehetens historie kunngjorde han også sin vilje gjennom det folket han hadde utvalgt til å bære frelsen. Allerede patriarkene hadde ved sitt liv og sin gudsfrykt lært kanaaneerne Herrens navn så tydelig at de ble kjent som «en Guds høvding» blant dem (1 Mos 23,6), og at deres Gud ble kjent som Den Høyeste Gud, «han som eier himmel og jord» (1 Mos 14,19.22).

Moses ble sendt til farao for å kunngjøre Guds vilje om at Israel skulle dra ut. Da farao ikke ville høre, ble landet og folket hans så hardt rammet av Guds allmakts under at egypterne lærte å frykte Israels Gud, og frykt og redsel falt også over Edoms og Moabs høvdinger og over alle Kanaans innbyggere (2 Mos 15,14–15).

Senere, da Israel kom til Kanaans grense, hentet Moabs konge og Midjans fyrster den berømte spåmannen Bileam fra Mesopotamia for at han skulle ødelegge Guds folk med sin forbannelse. Men etter Guds vilje ble Bileam tvunget til å forutsi for kongen og rådgiverne hans at Israel skulle seire over alle sine fiender, og at alle hedningefolk skulle legges under det (4 Mos 22–24).

I tiden etter viste Gud Herren seg som den allmektige som kan ødelegge alle sine fiender, hver gang folkene angrep Israel mot hans vilje. Til og med israelittiske krigsfanger ble midler til å gjøre Israels Guds store navn kjent blant hedningene, slik fortellingen om syreren Naaman som ble helbredet ved Elisja, viser (2 Kong 5). Denne kunnskapen om den levende, allmektige Gud måtte bli enda mer utbredt blant hedningene da Israels og Judas stammer ble ført bort til Assyria og Kaldea.

Esekiels og Daniels kallMen for at fangenskapet fullt ut skulle berede både Israel og hedningeverdenen til å ta imot alle folks Frelser og hans evangelium, reiste Herren opp profeter. De skulle ikke bare forkynne hans lov og rett blant paktsfolket som var spredt blant hedningene, og gjøre hans nåderåd bedre kjent, men også i ord og gjerning vitne for hedningenes verdensherskere om allmakten og herligheten til Gud, himmelens og jordens Herre. Dette oppdraget fikk Esekiel og Daniel.

Gud satte profeten Esekiel som vekter for Israels hus blant landsmennene hans i fangenskapet. Han skulle advare de ugudelige, stadig forkynne dem dommen som skulle ramme dem, og slå i stykker deres tomme håp om at de snart skulle bli fri og komme hjem. Men de gudfryktige, som var bøyd under sorgens byrde og ble fristet til å tvile på Guds paktstroskap, skulle han forsikre om at de tidligere profetenes ord om at Guds rike skulle gjenreises og fullendes, sikkert ville bli oppfylt.

Daniel fikk en annen plass av Gud. Han skulle stå fram for tronene til denne verdens herskere og forkynne Israels Gud som himmelens og jordens Gud, i motsetning til de falske gudene. Han skulle kunngjøre for dem som hadde verdslig makt og herredømme, at alle denne verdens riker skal legges under Guds evige rike. Og for sitt eget folk skulle han kunngjøre at trengslene under verdensmaktens trykk skulle vare ved, men også at Guds nåderåd skulle bli oppfylt: at all synd skulle bli utslettet, en evig rettferdighet ført fram, alle profetiene oppfylt og et sant Aller-helligste salvet (Dan 9,24).

Bokens innholdBoken begynner (Dan 1) med at Daniel blir ført til Babel, blir utvalgt og i tre år opplært i kaldeernes skrift og visdom for å tjene ved kongens hoff, og så trer i tjeneste i kongens slott. Fortellingen slutter med at Daniel ble i dette embetet til kong Kyros' første regjeringsår (1,21). Den viser hans faste troskap mot den sanne Guds lov og den høyere innsikten i drømmer og syner han fikk av Gud på grunn av denne troskapen, og den nevner særskilt hans tre likesinnede venner.

Kapitlet er derfor en historisk og biografisk innledning til boken. Det viser hvordan Daniel, sammen med vennene, ble beredt under Guds ledelse til det kallet han skulle ha som profet ved verdensherskernes hoff: å vitne om Israels Guds allmakt og ufeilbarlige visdom.

Dette vitnesbyrdet gis i resten av boken. Dan 2 forteller om en merkelig drøm Nebukadnesar hadde. Ingen av de kaldeiske vismennene kunne fortelle kongen den eller tyde den, men Gud åpenbarte den for Daniel som svar på bønn, så han kunne fortelle og forklare for kongen det han hadde sett i drømmen: de fire store verdensmaktene og hvordan de skal knuses av Guds evige rike.

Dan 3 skildrer hvordan Daniels tre venner ble underfullt reddet fra den brennende ildovnen de ble kastet i fordi de ikke ville bøye seg for gullbildet Nebukadnesar hadde reist.

Dan 4 (i den hebraiske teksten 3,31–4,34) inneholder en kunngjøring fra Nebukadnesar til alle folk og stammer i riket hans. Der forteller han om en merkelig drøm som Daniel hadde tydet for ham, og om hvordan den gikk i oppfyllelse da han for en tid mistet forstanden og fikk et dyrs hjerte som straff

for at han hovmodig gjorde seg selv til gud – og om hvordan han ble frisk igjen da han ydmyket seg under den allmektige Guds hånd.

Dan 5 forteller om skriften kong Belsasar så på veggen under et vilt gjestebud, og om hvordan Daniel tydet den. Dan 6 forteller om hvordan Daniel underfullt ble reddet fra løvehulen, der mederkongen Darius hadde latt ham kaste fordi han tross kongens forbud fortsatte å be til sin Gud.

De andre kapitlene inneholder syner og åpenbaringer fra Gud som Daniel fikk, om hvordan verdensmaktene og Guds rike skal utvikle seg. Kapittel 7 forteller om et syn der fire glupske dyr stiger opp av det opprørte havet. De betegner de fire verdensmaktene som følger etter hverandre, og dommen som skal ramme dem, blir også åpenbart.

Kapittel 8 inneholder et syn om det medisk-persiske og det greske verdensriket i bildet av en vær og en geitebukk, og om fienden som skal stå fram av det siste av disse rikene og ødelegge helligdommen og Guds folk. Kapittel 9 inneholder åpenbaringen om de sytti ukene som er fastsatt for Guds rikes utvikling og fullendelse; Daniel fikk den som svar på sin inderlige bønn om tilgivelse for folket og om at Jerusalem måtte bli gjenreist.

Til sist inneholder Dan 10–12 et syn fra Kyros' tredje regjeringsår. Det gir nærmere åpenbaringer om det persiske og det greske verdensriket og om kongene i nord og i sør, som springer ut av det greske riket, og krigene de fører om overmakten og herredømmet over Det hellige land. Det taler om trengselen som skal komme over Den Høyestes hellige i endens tid, om hvordan den siste fienden skal gå til grunne under Guds dom, og om hvordan Guds rike skal fullendes når de døde står opp, «noen til evig liv, noen til skam og evig avsky» (Dan 12,2).

Bokens inndelingVanligvis har boken vært delt i to deler på seks kapitler hver. De første seks regnes som historiske, de siste seks som profetiske, eller den første delen kalles «historiens bok» og den andre «synenes bok». Men denne inndelingen svarer verken til innholdet eller til bokens egen form.

Når vi har sett hvordan det første kapitlet forholder seg til helheten, finner vi ingen saklig grunn til å regne Nebukadnesars drøm om billedstøtten (Dan 2), som betegner verdensrikene, for historisk fortelling, men Daniels drømmesyn om de fire verdensmaktene i bildet av glupske dyr (Dan 7) for profetisk syn. Innholdet i de to kapitlene er nemlig i det vesentlige det samme, og også drømmen i kap. 2 og tydningen av den ble åpenbart for Daniel «i et syn om natten» (2,19).

At kap. 2 forteller utførlig om hvordan de kaldeiske vismennene verken kunne fortelle eller tyde drømmen og derfor ble truet med døden, gir oss ingen rett til å si at drømmen og innholdet i den ikke er profeti.

Dessuten hører kap. 7 naturlig sammen med de foregående kapitlene (2–6) fordi det er skrevet på arameisk, og fordi Daniel der taler om seg selv i tredje person (7,1–2). Det skiller seg fra kapitlene etter, der Daniel taler i første person og bruker hebraisk. Derfor må vi, sammen med Auberlen, Kliefoth og Kranichfeld, regne de arameiske kapitlene 2–7 som bokens første del og de hebraiske kapitlene 8–12 som den andre. At denne inndelingen er riktig, må vise seg når vi ser på innholdet i de to delene.

Første del: verdensmakten (kap. 2–7)

I den første delen er den tidsmessige rekkefølgen i boken brutt: Hendelsene i kap. 6, fra mederkongen Darius' tid, står foran synene i kap. 7 og 8, som er fra Belsasars første og tredje år. Det kan bare ha den grunnen at hendelser av samme slag skulle fortelles samlet, og synene Daniel fikk, så følge etter uten avbrudd. Slik har det oppstått et inntrykk av at boken er delt i en historisk og en profetisk del.

For å finne den rette inndelingen må vi først gjøre klart hva de historiske hendelsene i kap. 3–6 betyr, så vi kan se hvordan de forholder seg til synene i kap. 2 og 7.

Kap. 4 og 5 ligner kap. 2 ved at de taler om åpenbaringer som verdensmaktens herskere fikk – åpenbaringer om dommen de dro over seg ved sitt skrytende hovmod og sin vold mot den levende Guds helligdom. Nebukadnesar, verdensmaktens grunnlegger, skrøt av å ha bygd det store Babel til kongebolig ved sin veldige makt (kap. 4). Da ble det åpenbart for ham i en drøm at han skulle styrtes ned fra sin høyde og bli fornedret blant markens dyr, til han lærte at Den Høyeste har makt over menneskenes kongerike.

Kong Belsasar (kap. 5) vanhelliget karene fra det hellige templet i Jerusalem midt under sitt ville gjestebud. Da fikk han sin død og rikets undergang åpenbart ved skriften på veggen. For begge kongene måtte Daniel tyde Guds åpenbaring, og den ble snart oppfylt.

De to andre kapitlene (3 og 6) viser hvordan verdensherskerne prøvde å tvinge Herrens tjenere til å tilbe dem og bildene deres, og hvordan Herren underfullt reddet de trofaste bekjennerne av hans navn fra døden.

Disse fire hendelsene har, foruten sin historiske verdi, også en profetisk betydning. De viser at verdensherskerne blir ydmyket og styrtet av Gud når de misbruker makten til å dyrke seg selv og stå Herren og hans tjenere imot, mens de som trofast bekjenner hans navn, blir underfullt vernet og holdt oppe. For å få fram denne profetiske meningen har Daniel tatt med disse hendelsene i sin profetiske bok, og av tidsmessige og saklige grunner har han satt dem mellom synene i kap. 2 og 7, for å vise tydeligere hvilken stilling verdensmakten har overfor Guds rike.

Hele den første delen (kap. 2–7) handler altså om verdensmakten og dens utvikling i forhold til Guds rike. Vi kan si med Kliefoth at «kap. 2 gir et overblikk over hele verdensmaktens historiske utvikling, som kap. 7 ved slutten av delen utvider ytterligere, mens kapitlene imellom, kap. 3–6, viser i konkrete trekk verdensmaktens art og vesen og hvordan den farer fram mot Guds folk».

Andre del: Guds rike (kap. 8–12)Synene i den andre delen, kap. 8 og 10–12, forutsier at Guds folk skal bli undertrykt av en mektig fiende av Gud og hans hellige, en fiende som skal stå fram av det tredje verdensriket. Det fikk Auberlen til å si at den første delen viser hele verdensmaktenes utvikling i et verdenshistorisk lys og hvordan Guds rike til sist skal seire over dem, mens den andre delen viser verdensmaktenes utvikling i forhold til Israel i den nærmere framtiden, før Kristus kommer i kjødet, slik kap. 9 forutsier. Dette har jeg selv tidligere sluttet meg til.

Men ved nærmere ettertanke ser jeg at det ikke stemmer med at Dan 9,24–27 gjelder Kristi første komme i kjødet, og heller ikke med at Dan 11,36–12,7 profeterer om antikrist.

Snarere handler den andre delen, slik Kliefoth med rette har sagt, om Guds rike og dets utvikling i forhold til verdensmakten. «Som kap. 2 er midtpunktet i den første delen, slik er kap. 9 midtpunktet i den andre, og samler alt det andre om seg. Og som kap. 2 viser hele verdensmaktens historiske utvikling fra Daniels dager til enden, slik viser kap. 9 hele Guds rikes historiske utvikling fra Daniels dager til enden.»

Synet foran, i kap. 8, og synet etter, i kap. 10–12, forutsier at en frekk fiende som står fram av det greske verdensriket, skal gå voldsomt løs på Guds rike, men selv gå til grunne til den tid Gud har fastsatt. En sammenligning av kap. 8 med kap. 7, og av 11,21–35 med 11,36–44 og 12,1–3, viser at han er et forbilde på den siste fienden. I denne siste fienden når det fjerde verdensrikets makt toppen av sin fiendskap mot Guds rike, men også han skal bli tilintetgjort i den siste dom.

Disse to synene – det andre utfolder bare det første nærmere – skulle vise Guds folk hvilke kriger og trengsler de skulle møte i nær og fjern framtid, så de kunne bli helliget og styrket i troen, helt til Guds rike blir fullendt ved de dødes oppstandelse og verdensdommen. Samtidig skulle de styrke Guds sanne tjenere med vissheten om at de skulle seire til sist i disse harde kampene.

Form og språkFormen profetiene er gitt i, stemmer også med dette synet på bokens innhold. I den første delen, som handler om verdensmakten, er det Nebukadnesar, verdensmaktens grunnlegger, som får åpenbaringen. Han fikk ikke bare profetien om seg selv (kap. 4), men også den som omfattet hele verdensmaktens utvikling (kap. 2).

Daniel fikk bare åpenbaringen i kap. 7, som særlig gjelder verdensmaktens forhold til Guds rike, og den kom nærmest som en stadfestelse av det Nebukadnesar hadde fått åpenbart. Også Belsasar fikk som verdensmaktens bærer en åpenbaring fra Gud (kap. 5). I den andre delen, som handler om Guds rikes utvikling, er det derimot Daniel alene, «som av fødsel og tro er et lem av Guds rike», som får profeti.

Skiftet i bokens språk stemmer også med dette. Den første delen (kap. 2–7), om verdensmakten og dens utvikling, er skrevet på arameisk (kaldeisk), verdensmaktens språk. Den andre delen (kap. 8–12), om Guds rike og dets utvikling, er skrevet på hebraisk, Guds folks språk – og det er også det første kapitlet, som viser hvordan israelitten Daniel ble kalt av Gud til profet.[1]

Av alt dette kan vi slå fast med visshet at Daniels bok er en organisk helhet, slik også de fleste nå erkjenner, og at den er skrevet av en profet etter en plan som hviler på høyere opplysning.

[1]Kranichfeld mener at Daniel gikk over til arameisk fordi Nebukadnesars kunngjøring og samtalen med kaldeerne opprinnelig var på dette språket, og at han skrev en hel del av boken slik for at den skulle virke blant kaldeerne. Men det forklarer ikke hvorfor synet fra Belsasars tredje år (kap. 8) står på hebraisk, mens det som skjedde senere, den natten Belsasar ble drept (kap. 5), står på arameisk. Synet i kap. 8 henger så nært sammen med synet i kap. 7 at vi ikke kan se noen grunn til at språket skifter mellom de to kapitlene.

Bokens ekthet

En bok som passer til eksilets tid

Både i historien og i profetiene svarer Daniels bok til den tiden den selv sier at den ble til i, og til den plassen profeten Daniel hadde under eksilet (Dan 7,2; 8,1; 9,2; 10,2). Har eksilet den betydningen for Guds rike som vi har vist ovenfor, gir hele Guds åpenbaring i Det gamle og Det nye testamente oss grunn til å vente at nettopp denne tiden har etterlatt seg en bok som Daniels.

Under og profetier hører med til Guds frelsesplan, og de har trådt særlig sterkt fram i alle de avgjørende tidene i Guds rikes historie. Derfor kan verken undrene i bokens historiske deler eller de enkelte forutsigelsene virke fremmede på oss.

Frelseshistorien har fire store tider med under: Moses' tid, da Israel ble fridd ut av Egypt; Elias og Elisjas tid; Daniels tid, det babylonske eksilet; og tiden fra døperen Johannes til Kristi himmelfart. Moses' tid og eksilets tid ligner hverandre ved at det begge gangene gjaldt å fri Israel fra den hedenske verdensmakten, og at befrielsen banet vei for at Guds rike skulle grunnlegges – utgangen fra Egypt for Guds rike i den gamle pakt, hjemkomsten fra Babel for Guds rike i den nye.

Begge gangene hadde verdensmakten gjort Guds folk til slaver og ville gjøre ende på det. Skulle ikke frelsesverket bli til intet, måtte Gud åpenbare seg for hedningene ved tegn og under som den allmektige Gud og Herre i himmelen og på jorden. Farao hadde sagt: «Hvem er Herren, som jeg skal lyde og la Israel fare?» (2 Mos 5,2). Like lite kjente Nebukadnesar, Belsasar eller Darius Israels Gud.

Hedningene målte gudenes makt etter makten til folket som dyrket dem, og for kaldeerne måtte jødenes Gud, som de hadde beseiret med våpen, se ut som en svak gud (jf. Jes 10,8–11; 36,18–20). At Gud hadde overgitt sitt folk til straff fordi det hadde vendt seg bort fra ham, ante de ikke.

Like forhold krevde like åpenbaringer. Derfor skjedde det under i eksilet som i Egypt. Gud åpenbarte framtiden for hedningekongene Farao (1 Mos 41) og Nebukadnesar (Dan 2) i drømmer som landets vise menn ikke kunne tyde. Herrens tjenere Josef og Daniel tydet dem og ble opphøyet til høye embeter, der de ble til frelse for sitt folk.

Men forskjellene i enkelthetene viser at Daniels bok ikke er en avskrift av det som skjedde i Egypt. I Egypt åpenbarte Gud seg nesten bare ved sin allmakts

under, i plagene, for der skulle Faraos stolthet brytes. I eksilet viste han sin allmakt bare ved to under, da Daniel ble berget fra løvehulen og vennene hans fra den brennende ovnen. Alt det andre er profetier om hvordan verdensrikene og Guds rike skulle utvikle seg.

Her gjaldt det å rive ned hedningenes villfarelse om at Judas Gud var en avmektig folkegud, og vise verdens herskere i gjerning at dette ydmykede folkets Gud var den eneste sanne Gud, som i sin visdom og allvitenhet styrer menneskenes saker.

Caspari sier det treffende i sine forelesninger over Daniels bok: «Den hedenske verdensmakten lever i den tro at den handler på egen hånd, at det er den som rår og styrer i verden, ja, at også framtiden i en viss grad ligger i dens hånd. Herren måtte vise den at den bare er et redskap i hans hånd til å fremme hans planer, og at det er han som leder hele verdens gang. Derfor måtte han legge hele framtiden åpen for den, helt ned til de minste hendelser, for å vise at den ligger foran øynene hans som et kart, og at den for ham er historie. Den som fullt ut kjenner hele framtiden, må også være den som styrer hele verdens utvikling. Allmakt kan ikke skilles fra allvitenhet.»

Verdensrikene falt det ene etter det andre, og troen på gudene ble rystet. Men bare ved slike gjerninger fra Gud kunne dette berede hedningeverden for den Frelseren som skulle komme fra Juda.

Først og fremst for IsraelMen som alle Guds åpenbaringer var også disse undrene først og fremst ment for Israel. Da Juda rike gikk under, Jerusalem og templet ble ødelagt, Davids hus styrtet, offertjenesten opphørte og folket ble ført bort, var paktsforholdet som oppløst, og Israel var ført inn i et nytt egyptisk slaveri (jf. 5 Mos 28,68; Hos 8,13; 9,3).

Nøden var så stor at selv gudfryktige mennesker kunne fortvile og tvile på Guds paktstrofasthet. De eldre profetenes løfter om hjemkomst holdt dem oppe, og Esekiels virksomhet blant dem var et pant på at Herren ikke hadde forkastet sitt folk helt. Men løftesordet måtte følges av gjerninger fra Gud som tok bort all tvil: Herren kunne frelse dem som bekjente hans navn, fra fiendene, ja, fra selve døden.

Og det måtte komme nye åpenbaringer om framtiden. Etter de sytti årene Jeremia hadde talt om, skulle Babel falle og jødene få vende hjem. Men den herlige fullendelsen av Guds rike ved Messias, som de eldre profetene, også Esekiel, hadde knyttet til hjemkomsten, kom ikke straks. Israel måtte bli enda lenger under hedningenes herredømme. Hadde ikke Gud på forhånd vist hvordan verdensmakten skulle utvikle seg og vare til den ble knust da hans evige rike ble opprettet, måtte de skuffede forventningene ha rystet tilliten til at Gud er trofast mot løftene sine.

Gjennom hele den gamle pakts historie står profetien side om side med Guds gjerninger og tyder dem for folket. Hver gang Israel kommer i strid med hedningefolkene, står profetene fram og forkynner ikke bare Guds vilje for øyeblikket, men også hans rikes endelige seier over alle riker på jorden. Jeremia forutsier Judas undergang, men også hjemkomsten og en ny pakt som skal stå til evig tid, og Esekiel tegner Guds rike gjenreist i renset og forklaret skikkelse.

Som en fullendelse av denne profetien åpenbarer Herren ved Daniel i hvilken rekkefølge verdensrikene skal komme og hvor lenge de skal vare, hvordan Guds rike blir bevart under alle forfølgelser, og hvordan det blir fullendt gjennom dommer over verdensrikene til de går helt under.

Ikke en ny slags profetiDet som kalles det apokalyptiske ved Daniels profeti, er verken i innhold eller form en ny slags profeti. Også de andre profetene kaster lys langt inn i framtiden. Jesaja overskuer ikke mindre enn Daniel, helt fram til den nye himmel og den nye jord, og han gir svært konkrete forutsigelser, som at kongens sønner skulle føres til Babel (Jes 39,6–7), og at Juda skulle bli fridd ut ved Kyros (Jes 44,28; 45,1).

At den ene verdensmakten hos Daniel blir fordelt på fire verdensmonarkier etter hverandre, er ingen vesentlig forskjell, men bare en videre utfoldelse av Jesajas profeti, tilpasset Daniels tid. Også de betydningsfulle tallene har sin rot i den vanlige profetien. Jeremias sytti år er utgangspunktet for Daniels sytti uker, og vi finner lignende tall i Jes 7,8; 20,3; 23,15 og Esek 4,6.9.

Nesten alle profetene har syn, fra Amos, Jesaja og Jeremia (Am 7–9; Jes 6; Jer 1,13; 24,1–2) til Esekiel og Sakarja (Sak 1,7–6,15). Også Esekiel, Sakarja og Jesaja ser engler – Jesaja så serafene foran Guds trone (Jes 6,6–7).

Åpenbaring i drøm blir som regel bare gitt til hedninger (Abimelek, Farao, Nebukadnesar) eller til israelitter som ikke var profeter (Jakob, Salomo). At Daniel får åpenbaringen i kap. 7 i en drøm, kommer av at den i innhold hører så nært sammen med Nebukadnesars drøm. Daniels profetier skiller seg altså fra den øvrige profetien i grad, ikke i art.

At den profetiske talen til dom, advarsel og trøst mangler helt, forklares av Daniels stilling. Han sto utenfor Guds menighet, ved hoffet og i tjeneste hos den hedenske verdenshersker. Den stillingen hadde Herren gitt ham fordi verdensriket hadde så stor betydning når Israel og hedningeverden skulle beredes for Guds rike ved Kristus.

Vitnesbyrdet og angrepetBåde i innhold og form bærer Daniels bok altså preg av å være et profetisk skrift slik vi kunne vente det fra eksilets tid. Synagogens og den kristne kirkes vitnesbyrd om at den er skrevet av profeten Daniel, står derfor på fast grunn. I hele oldtiden var det ingen som tvilte på det, unntatt nyplatonikeren Porfyrios, kristendommens fiende. Ifølge Hieronymus mente han at boken var skrevet av en mann i Judea på Antiokus Epifanes' tid, som ikke forutsa det som skulle komme, men fortalte det som alt hadde skjedd. Eusebius og andre kirkefedre motsa ham.

Først i forrige århundre begynte deistene og rasjonalistene å angripe bokens ekthet, fordi de forkastet overnaturlig åpenbaring fra Gud. Alle kritikere som i dag avviser under og overnaturlig profeti, tar det for gitt at boken er skrevet av en jøde på makkabeernes tid. Med fortellinger om under og med profetier lagt i munnen på en gammel profet ville han oppmuntre sine samtidige i kampen mot Antiokus Epifanes. Grunnene deres er dels hentet fra bokens plass i kanon, men mest fra bokens innhold.

Bokens plass i kanonBoken står ikke blant Profetene (*nevi'im*, נְבִיאִים) i den hebraiske Bibelen, men blant Skriftene (*ketuvim*, כְּתוּבִים), mellom Ester og Esra. Det skal vise at den ennå ikke fantes da Profetene ble samlet.

Men at kanon ble samlet i tre deler etter hverandre, lenge etter at bøkene var skrevet, er en hypotese som aldri er bevist. Og selv om det var slik, kunne de som levde etter eksilet, godt ha nølt med å ta boken med, fordi den forutsier en lang trengselstid etter eksilet, mens profetene før eksilet hadde knyttet den messianske frelsen til eksilets slutt. Først i makkabeertiden, under den forfølgelsen boken hadde forutsagt, lærte en å se dens profetiske verdi.

Plassen i kanon svarer nettopp til Daniels plass i gudsriket. Han virket ikke som de andre profetene blant sitt folk i Israels menighet, men var statsmann under kaldeiske og medisk-persiske herskere. Som David og Salomo hadde han profetiens gave, og derfor kalles han profet i Septuaginta, hos Josefus og i Det nye testamente. Men han var ikke *navi* (נָבִיא), profet i embete og stilling. Derfor er profetiene hans ikke taler til Israel eller folkene, men syn om verdensrikene og Guds rike.

Profetene, fra Josva til Malaki, var etter kanonsamlerens syn skrevet av menn med profetembetet, kallet til å forkynne Guds ord åpent i tale og skrift. Skriftene er hellige skrifter av ulike slag med forfattere som ikke hadde dette embetet. Det bekreftes av at Klagesangene står her. Dem sang Jeremia ikke som profet, men som en av folket som Herren tuktet.

Sirak, Sakarja og Esekiel

At Jesus Sirak ikke nevner Daniel i lovsangen over fedrene (Sir 49), betyr lite. Han går forbi andre fremragende menn også, som Job, kong Josjafat og selv Esra, og ville ikke gi noen fullstendig liste. Tvert imot ser Siraks bok ut til å forutsette Daniel: Tanken at Gud har satt en fyrste over hvert folk (Sir 17,17), viser til Dan 10,13.20–21 og 12,1.

Enda svakere er påstanden, bygd bare på taushet, at Sakarja ikke viser spor av Daniels bok. Daniels botsbønn i kap. 9 brukes av Esra og levittene på hans tid (Esra 9; Neh 9).

Og Sakarja forutsetter Daniels profeti om de fire verdensrikene. Synet av de fire hornene (Sak 2,1–4) bygger på Dan 7,7–8 og 8,3–9, og det er derfra bildet av riker som horn kommer. At de tre hyrdene blir gjort til intet i én måned (Sak 11,8), blir bare forståelig ut fra Daniels profeti om verdensherskerne. At Sakarja ikke nevner ham som kommer med himmelens skyer lik en menneskesønn, kommer av at det bildet hører til domsscenen i Dan 7. Hos Sakarja står Messias' prestegjerning i forgrunnen.

Et enda eldre vitnesbyrd har vi hos Esekiel. Selv Bleek må innrømme at måten Esekiel nevner Daniels rettferdighet og visdom på (Esek 14,14.20; 28,3), får en til å tenke på Daniel i denne boken. Likevel mener han at Esekiel må tenke på en gammel kjent skikkelse fra fortiden, fordi Noah, Daniel og Job skal stå i tidsrekkefølge.

Men som vi har vist ved Esek 14, er rekkefølgen bestemt av noe annet: hvordan hver av dem ble berget ut av stor fare på grunn av sin rettferdighet. Om en Daniel fra oldtiden og hans visdom finnes det ikke spor noe sted.

Det Esekiel sier, stemmer derimot helt med Daniel i denne boken. Når han sier til fyrsten i Tyrus: «Ja, du er visere enn Daniel, intet skjult er dunkelt for deg» (Esek 28,3), kan det ikke nektes at han tenker på Daniel, som Gud ga innsikt i alle slags syn og drømmer, så han var ti ganger visere enn alle Babels vise menn (Dan 1,17–20). Også Esek 14,14.20 gjelder ham.

Skulle ordene gjøre inntrykk på tilhørerne, måtte det de viste til, være vel kjent. Om Noah og Job sto det i Skriften, men om en Daniel fra oldtiden var ingenting fortalt. Esekiels tilhørere måtte straks tenke på Daniel. Av ærefrykt for Guds lov hadde han nektet å spise av kongens bord og satt livet på spill, og i fast tro på at Gud ville åpenbare ham kongens drøm når han ba, hadde han berget sitt eget og vennenes liv. Navnet hans var kjent i hele riket, og hans troskap mot Guds lov var lovprist blant alle Judas bortførte.

De ytre grunnene mot bokens ekthet holder altså ikke: Plassen i kanon svarer til Daniels stilling, både Sirak og Sakarja kjente profetiene hans, og Esekiel nevner Daniel som et lysende forbilde på rettferdighet og visdom.

De greske instrumentnavneneBlant de indre grunnene legger motstanderne størst vekt på de greske navnene på tre musikkinstrumenter i Dan 3: *kitaros* (κίθαρις, sitar), *sumponja* (συμφωνία, sekkepipe) og *pesanterin* (ψαλτήριον, lutt) (Dan 3,5.7.10.15).

Men på Nebukadnesars tid var det livlig samkvem mellom Øvre Asia og grekerne. Ifølge Strabon kjempet broren til den greske dikteren Alkaios i Nebukadnesars hær. Ifølge andre gamle kilder fulgte greske soldater assyrerkongen Asarhaddon, og Sankerib hadde alt ført krig mot en gresk hær i Kilikia. Utgravningene i Ninive bekrefter stadig mer at forbindelsene gikk langt tilbake. Da var det slett ikke rart om greske instrumenter kom til Babel, «kjøpmennenes by» (Esek 17,4), og et strengeinstrument av dette slaget er avbildet på et assyrisk relieff fra Sankeribs tid.

Kom instrumentene med handelen, særlig ved fønikerne, er det heller ikke rart at de beholdt sine greske navn. Fremmede varer beholder gjerne sitt fremmede navn.

De historiske innvendingene

De historiske feilene som motstanderne mener å finne, synes å veie tyngre. Den første gjelder Dan 1,1. Der drar Nebukadnesar mot Jerusalem i Jojakims tredje år og fører Daniel og andre unge hebreere til Babel for å oppdras i tre år. Men ifølge Dan 2,1 tydet Daniel kongens drøm alt i Nebukadnesars andre regjeringsår.

Motsigelsen ville være klar hvis Dan 1,1 sa at Nebukadnesar da allerede var konge. Men der står ingenting om hans regjeringstid. Den som siden ble konge, kunne godt kalles konge på forhånd, enda han da bare var hærfører. Det bekreftes av Berossos, som Josefus siterer: Nebukadnesar førte sitt første felttog mens faren levde, og fikk bud om farens død etter at han hadde underlagt seg fiendene

i Vest-Asia. Han besteg tronen et år eller halvannet etter den første beleiringen av Jerusalem, og ved slutten av hans andre regjeringsår kunne de tre årene ha vært omme.

Ved Dan 1,1 håper vi å vise at Jerusalem ble inntatt i Jojakims fjerde år, etter slaget ved Karkemis (Jer 46,2), og at Daniels ord godt lar seg forene med det, for verbet *bo* (בּוֹא) betyr her å dra av sted, ikke å komme fram.

Vanskeligere er det som står i kap. 5 og Dan 6,1, for kildene utenfor Bibelen sier lite og motsier hverandre om Babels fall. Men vanskelighetene er ikke så store at de gjør det tvilsomt at Daniel skrev boken. At så mye skulle skje på én natt i kap. 5, er ikke utrolig når en tenker på hvor mye som kan skje på noen få timer ved en brå ulykke, for eksempel en brann.

At Belsasar var Babels siste konge, står heller ikke i fortellingen. Han ble drept samme natt (Dan 5,30), og Dan 6,1 forteller at riket gikk over til mederen Darius. Men teksten sier ikke at dette skjedde samtidig. Bindeordet «og» viser bare at begge deler av varselet gikk i oppfyllelse, og Dan 6,1 er ikke avslutningen på kap. 5, men begynnelsen på kap. 6.

I 1 Kong 14 varsler profeten Ahia på samme måte i ett åndedrag at Jeroboams sønn skal dø (v. 12), at Jeroboams hus skal utryddes (v. 14), og at de ti stammene skal føres bort (v. 15). Hendelsene lå langt fra hverandre i tid, men hørte sammen, for Jeroboams synd var grunnen til alle tre. Slik henger også Belsasars død og kaldeerrikets fall sammen uten å måtte skje i samme time.

Når riket falt, må vi finne ut av andre kilder, og vi håper ved kap. 5 å vise at Daniel stemmer helt med det som er historisk riktig.

Det er heller ingen vanskelighet at mederen Darius etterfølger Belsasar (Dan 6,1), og at han i Dan 9,1 kalles sønn av Ahasverus. Vanskeligheten forsvinner så snart vi gir opp påstanden at Darius kom straks etter Belsasar, og at Ahasverus er perserkongen Xerxes, og i stedet tror det Dan 6,29 sier: at perseren Kyros fulgte etter mederen Darius. Det stemmer med det Xenofon forteller om den mediske kongen Kyaxares II og hans forhold til Kyros, som vi skal vise ved Dan 6,1.

De andre innvendingene har ingen vekt. Et gullbilde på seksti alen (Dan 3) er bare urimelig hvis en tenker på en massiv gullstøtte, men hebreerne kalte også ting som bare var overtrukket med gull, for gullting, som «det gullkledde alteret» (2 Mos 39,38) og avgudsbildene (Jes 40,19; 41,7).

Om sju års galskap hos Nebukadnesar sier kap. 4 ingenting, bare «sju tider» (Dan 4,23.25.32). At historieskriverne utenfor Bibelen ikke nevner sykdommen, er slett ikke rart når de vet så lite om Nebukadnesars regjering. Kranichfeld sier med rette at slike innvendinger kommer fra en kritikk som bare ser på overflaten av kjensgjerningene og reiser innvending på innvending uten den minste vilje til å finne en annen løsning.

Hvor langt profetiene rekker

Alle Daniels motstandere siden Porfyrios finner sitt sterkeste bevis i profetiene. Porfyrios sa at alt boken sier fram til Antiokus, er sann historie, men at det den sier utover det, er løgn, fordi forfatteren ikke kjente framtiden. Bleek sier at

profetien bare rekker til Antiokus Epifanes og hans forfølgelse av jødene. Enten bryter den av med hans død, eller så følger straks Messias' frelse og rike og oppstandelsen.

For å bevise det går Bleek baklengs gjennom profetiene fra kap. 12. Det er riktig at Dan 12,11–12 gjelder Antiokus Epifanes' tid, og at Dan 11,21–35 handler om denne syriske kongens ugjerninger. Men avsnittet 11,36–12,3 har kirken nesten enstemmig forstått om antikrists fremtreden og herredømme i den siste tid. Som Kliefoth har vist, kan det bare forklares om Antiokus ved en tolkning som ikke stemmer med ordene og bygger på feil historiske forutsetninger.

Bleek lar hele kap. 11 handle om Antiokus, og ut fra det forklarer han de sytti ukene (kap. 9) og de fire verdensrikene (kap. 2 og 7) slik at Dan 9,25–27 slutter med Antiokus, og det fjerde verdensriket blir Aleksanders gresk-makedonske rike. Slik får han det resultatet han ville ha, men han ser bort fra hvordan boken er bygd opp, og forklarer de klare utsagnene ut fra de dunkle.

Zündel sier treffende at en symfoni ikke kan bedømmes etter de siste tonene i finalen, men først når en har hørt temaet. Like lite kan et profetisk skrift som går fra det allmenne til det enkelte, bedømmes ut fra de siste korte setningene.

I Dan 12,5–13 stilles de to trengselstidene for Guds folk sammen: den som kommer fra den store fienden i det tredje verdensriket, Antiokus Epifanes (kap. 8), og den som kommer fra den siste store fienden i det fjerde verdensriket, antikrist (kap. 7). Engelens korte svar om hvor lenge hver av dem skal vare, får sin rette forklaring fra kap. 7 og 8, ikke omvendt.

Hvor langt profetiene rekker, kan bare avgjøres ved en fordomsfri tolkning av de to grunnleggende synene om verdensrikene i kap. 2 og 7, og det må vente til utleggingen. Her bare noen få merknader. Etter disse synene blir Messias' rike opprettet straks etter at det fjerde verdensriket er knust (Dan 2,34.44), ved dommen over det lille hornet som vokste fram av den fjerde verdensmakten, og ved at Messias, som kommer med himmelens skyer, får makt, ære og rike (Dan 7,9–14.26 f.).

Det første verdensriket er Nebukadnesars, som er bildets hode av gull (Dan 2,37–38). Det går over til mederen Darius, og etter ham kommer perseren Kyros (Dan 6,29). Medo-Persia, som i kap. 7 er en bjørn, ser Daniel i kap. 8 som en vær med to horn. En geitebukk med et stort horn mellom øynene tramper den ned. Det store hornet brekker, fire horn vokser fram i stedet, og av ett av dem kommer et lite horn som hever seg like opp til hærskarenes fyrste og tar bort det daglige offeret (Dan 8,3–13).

Engelen tyder det selv: Væren er Medo-Persias konger, bukken er Grekenland (Javan), det store hornet er den første kongen, Aleksander den store, og de fire hornene er fire riker. I den siste tiden av deres herredømme skal en frekk konge stå fram og ødelegge det hellige folket (Dan 8,20–25).

Etter denne helt klare tydningen hører altså hornet, Antiokus Epifanes, til det tredje verdensriket og vokser fram av ett av de fire rikene Aleksanders rike ble delt i. Messias' rike kommer derimot først når det fjerde verdensriket er falt og den siste fienden som kommer fra det, er tilintetgjort (kap. 7). Påstanden at Messias' frelse etter Daniels bok kommer straks etter Antiokus, strider altså

mot bokens viktigste profetier. Det hjelper ikke å gjøre det forferdelige dyret med de ti hornene (Dan 7,7) til det samme som geitebukken, for de beskrives helt forskjellig.

Det lille hornet blant de ti hornene taler store og spottende ord mot Den Høyeste og tenker å forandre tider og lov (Dan 7,8.24 f.). Det ligner i enkelte trekk det lille hornet i kap. 8, som skal ødelegge det hellige folket, reise seg mot fyrstenes Fyrste og knuses uten menneskehånd.

Men det gir ingen rett til å gjøre disse to fiendene, som vokser fram av forskjellige verdensriker, til én. Likheten passer tvert imot helt med at Antiokus Epifanes i sin krig mot Guds folk var et forbilde på antikrist, den store fienden fra det siste verdensriket.

Og ved siden av likhetene er det forskjeller. Antiokus skal virke i 2300 kvelder og morgener (Dan 8,14), eller 1290 dager (Dan 12,11), og salig er den som venter og når fram til 1335 dager (Dan 12,12). Antikrist skal derimot virke i en tid, to tider og en halv tid (Dan 7,25; 12,7), eller en halv uke (Dan 9,27). For å viske ut forskjellen har en, uten dekning i teksten, gjort disse angivelsene om til år.

Daniel forutsier altså ikke at Messias' frelse kommer når Antiokus er falt. Etter Antiokus, som hører til det tredje verdensriket, skal det fjerde komme, med rikene som vokser fram av det og den siste fienden av Guds folk. Dette fjerde riket og dets siste fiende blir tilintetgjort ved den dommen som gjør ende på alle verdensrikene og oppretter Messias' rike. Kongen som det lille hornet i kap. 7 betegner, er forutsagt like konkret i Dan 11,36–45 som Antiokus Epifanes i Dan 8,9 ff. 23 ff. og 11,21–35.

Boken passer ikke i makkabeertiden

Dette er de grunnene som er verdt å nevne mot bokens ekthet, og de indre grunnene viser seg å være like lite verdt som de ytre. Men vi må gå et skritt videre og kort vise at tanken om at boken ble til på makkabeernes tid, ikke lar seg forene med bokens form, innhold og ånd. Den er alt motbevist av at Sakarja og Esra brukte den.

Språk og fremstilling. For det første passer vekslingen mellom hebraisk og arameisk helt til eksilets tid, da arameisk gradvis tok over for de bortførtes hebraiske morsmål. Den passer ikke til makkabeertiden, da hebraisk for lengst var holdt opp med å være folkets språk. (*Kranichfeld peker på at bruken av begge språk, som i Esras bok, forutsetter en tid da alle forsto arameisk, mens de bortførte i Babel og barna deres ennå brukte fedrenes språk.*)

For det andre ligner Daniels hebraisk særlig på språket hos skribentene fra eksilets tid, især Esekiel, og bokens arameisk stemmer i flere særtrekk med Esras bok og Jer 10,11. Nettopp der skiller den seg fra de eldste targumene, de arameiske bibeloversettelsene fra første århundre f.Kr. Allerede J. D. Michaelis så at disse hebraismene, som er særegne for Daniel og Esra, viser at begge bøkene ble skrevet mens arameisk ennå var nytt for hebreerne, og ikke er laget senere.

For det tredje har Daniels språk, som Esras og Nehemjas, persiske ord som bare kan forklares hvis forfatterne levde i eksilet eller under persisk herredøm-

me, for eksempel *patbag* (פַּתְבַּג, «kongens kost», Dan 1,5) og *partemim* (פַּרְתְּמִים, «de fornemme», Dan 1,3). Motstanderne kaller det etterligning, men ved siden av likhetene med Esra har boken egne særtrekk som viser at språket er selvstendig.

En jøde fra makkabeertiden kunne nok ha tatt i bruk særegne arameiske ord. Men at han skulle bruke persiske ord som verken finnes i targumene eller i de rabbinske skriftene, er ubegripelig. Hvor skulle han under seleukidene, da gresk språk og kultur hadde tatt over i Østen, ha fått dem fra?

Som Kranichfeld sier, passer heller ikke bokens stille, skuende fremstilling til en tid da helligdommen var vanhelliget og tyranniet uutholdelig (1 Makk 2 ff.). De som måtte forsvare livet med våpen i hånd, ville ikke ha gitt seg av med syn og utførlige fortellinger, som hører hjemme i en lang og rolig tid. De trengte oppmuntring og råd for å komme ut av nøden.

Innholdet. Heller ikke innholdet passer med makkabeertiden. Det peker tydelig mot eksilet. De historiske delene viser inngående kjennskap til hendelsene i eksilets tid og til lover og skikker i det kaldeiske og det medisk-persiske riket. Beskrivelsen av Nebukadnesars første tog mot Jerusalem (Dan 1,1) er ikke hentet fra noe sted i Det gamle testamente, men viser seg likevel å være riktig. Det peker mot en mann som kjente hendelsen godt. Det samme gjør fortellingen i kap. 5 om kong Belsasar, som bare nevnes ved navn i denne boken.

Boken taler om «medernes og persernes lov» (Dan 6,9.13), mens perserne fra Kyros' tid alltid står først, som i Est 1,3.14.18.19. At Daniel og vennene fikk nye navn da de ble tatt i kongens tjeneste (Dan 1,7), er en kaldeisk skikk (jf. 2 Kong 24,17).

Det samme kjennskapet viser maten fra kongens bord (Dan 1,5), befalingen om at husene til de dødsdømte skulle gjøres til en skraphaug (Dan 2,5), og dødsstraffene: å bli hogd i stykker og kastet i den brennende ovnen (Dan 2,5; 3,6), som var i bruk hos kaldeerne (jf. Esek 16,40; 23,47; Jer 29,22), mens det hos mederne og perserne er løvehulen (Dan 6,8.13 ff.).

Klærne til Daniels venner (Dan 3,21) stemmer med Herodot, og at kvinnene ikke var med i gjestebudene, bekreftes av Xenofon og Curtius. Det samme gjelder det boken sier om kaldeernes vise menn og om embetsmennene i rikene.

Også de profetiske delene viser at boken er fra eksilets tid. Utgangspunktet for profetien om verdensrikene er at Nebukadnesar grunnla verdensriket: «Du er hodet av gull» (Dan 2,38). Synene er tidfestet til Belsasars, mederen Darius' og perseren Kyros' regjering (Dan 7,1; 8,1; 9,1; 10,1). Og bare de tre første verdensrikene blir nevnt med historiske navn: Babel, Medo-Persia og Javan, som ved den første kongens død skal deles i fire riker (Dan 8,20–22).

Av de persiske kongene nevnes bare Darius og Kyros, som Daniel levde under. Ellers sies det bare at det skal komme fire konger til i Persia, og at den seirende kongen av Javan skal få riket sitt brutt opp og delt mot de fire vindene (Dan 11,2–4). Om de fire rikene etter Aleksander sies ingenting nærmere enn en rekke kriger mellom kongen i sør og kongen i nord (Dan 11,5–19) og den frekke kongen som skal komme ved slutten av dem (Dan 8,23).

Hvor utførlig denne kongen enn blir beskrevet i kap. 8 og 11, går beskrivelsen aldri over i å forutsi historiske enkeltheter, slik at den sprenger profetiens grenser og blir spådom eller en forkledd gjengivelse av historiens gang. Profetiene i kap. 8 og 9 dekker seg slett ikke helt med hendelsene de ble oppfylt i, og de er grunnleggende forskjellige fra jødedommens senere apokalypser, som de sibyllinske orakler, Enoks bok og Fjerde Esra.

Det Daniel profeterte om de persiske kongene etter Kyros og om riket Javan og delingen av det, kunne han bare vite ved direkte åpenbaring fra Gud. Men åpenbaringen føyer seg til de tidligere profetiene. At det tredje riket er Javan, hadde alt sitt feste i Bileams profeti (4 Mos 24,24; jf. Joel 3,11).

Lenger enn til Javan og skipene fra Kittim (Dan 11,30) rekker ikke de historiske navnene. Det fjerde verdensriket ligger utenfor profetens historiske horisont, hvor tydelig det enn blir beskrevet. Men på makkabeertiden var romermakten så velkjent at de aleksandrinske oversetterne gjengav «skip fra Kittim» med «romerne skal komme». At det fjerde riket mangler ethvert historisk navn, er derfor et verdifullt vitnesbyrd om at boken ble til i eksilet. Da lå Rom helt utenfor profetenes synsfelt, mens makkabeerne sendte bud til Rom for å slutte forbund (1 Makk 8; 12).

Enda mindre passer kap. 9 til makkabeertiden. Tre hundre og femti år etter at Jeremias profeti om Judas ødeleggelse var oppfylt, og lenge etter at Jerusalem og templet var bygd opp igjen, kunne det ikke falle noen jøde inn å legge en botsbønn om gjenreisning av den hellige by i munnen på Daniel.

Heller ikke kunne han la Gabriel si at Jeremias sytti år først skulle oppfylles etter sytti årsuker. Det ville stride mot vitnesbyrdet om at Gud vakte Kyros' ånd i hans første regjeringsår for å oppfylle sitt ord ved Jeremia, så han lot jødene vende hjem og bygge opp templet (2 Krøn 36,22–23; Esra 1,1–4).

Ånden i boken. Til sist viser motstanderne ingen stor gave til å prøve åndene når de stiller Daniels bok sammen med de sibyllinske orakler, Fjerde Esra, Enoks bok og andre apokryfe skrifter. De mener at en makkabeisk jøde kledde sine sannheter i fortellinger om Daniel for å formane landsmennene til å stå fast i troen og vise at Gud ydmyker dem som, lik Antiokus Epifanes, reiser seg mot ham. I kap. 3 og 6 skal han i tilslørt form ha tegnet forholdene under Antiokus.

Men hvor er likheten? Nebukadnesar lot et kjempebilde reise på Dura-sletten og innvie som rikets bilde. Antiokus satte ikke opp noe bilde, men bare et lite avgudsalter på brennofferalteret (1 Makk 1,54.59), og befalte jødene å ofre der for å tvinge dem bort fra fedrenes gudsdyrkelse. Nebukadnesar ville ikke forby jødene å dyrke Herren. Da han så hvordan Guds allmakt reddet de tre vennene, forbød han tvert imot alle under dødsstraff å spotte denne Gud (Dan 3,28–30).

Darius påbød riktignok at den som i tretti dager ba til noen annen enn kongen, skulle kastes i løvehulen. Men det var ikke for å tvinge noen fra fedrenes tro, for etter tretti dager kunne enhver igjen be til sin gud. De som sto bak påbudet, ville bare felle Daniel. Darius gjorde alt han kunne for å berge ham, våket hele natten og ble glad da han fant ham uskadd. Så befalte han alle sine undersåtter å frykte den levende Gud. Er det ett eneste trekk her som minner om Antiokus' raseri mot jødene og deres gudsdyrkelse?

Heller ikke Nebukadnesar i kap. 4 og Belsasar i kap. 5 ligner Antiokus. At hedenske herskere vanærer den allmektige Gud og blir ydmyket for det, skjer til alle tider. Nebukadnesar ble rammet av galskap, ikke fordi han hadde forfulgt jødene, men fordi han i hovmod gjorde seg selv til gud og ikke forsto at Den Høyeste har makt over kongedømmet blant menneskene (Dan 4,17). Da han ydmyket seg, fikk han riket tilbake.

Belsasar syndet ikke ved å forfølge jødene, men ved at han i drukkent overmot drakk av templets gullkar mens han og gjestene lovpriste avgudene, og ikke æret den Gud som hadde hans livsånde i sin hånd (Dan 5,20–23). Disse kongene var hedninger, men da de fikk se Guds under, æret de Israels Gud som himmelens og jordens Gud, dels ved å bekjenne ham, dels i det minste ved å ære hans tjenere.

Antiokus fortsatte derimot i sitt raseri til Guds dom rev ham bort. Hadde forfatteren hatt Antiokus for øye, kunne hensikten bare ha vært å få ham til å omvende seg og tilbe den sanne Gud. Men bokens egne profetier truer den frekke kongen med undergang uten menneskehånd, uten å gi rom for noen tanke om at han kunne vende om.

Fortellingene om Nebukadnesar og Darius kunne ingen ha funnet på, i alle fall ikke en makkabeisk jøde. I historien før eksilet finnes ingen forbilder for slike skikkelser. Farao satte riktignok Josef over riket, men det falt ham ikke inn å ære den Gud som hadde åpenbart drømmen (1 Mos 41). Likheten mellom Josef og Daniel gjelder bare det allmenne, at begge fikk gaven til å tyde drømmer og ble til frelse for folket sitt. I alle enkeltheter er de forskjellige.

Nebukadnesar og mederen Darius er helt annerledes enn det bildet jødedommen ellers hadde av hedningene. De er åpne for at den levende Gud styrer menneskenes lodd, og noe slikt sier intet jødisk skrift før eller etter eksilet om en eneste hedning. Slike skikkelser kan ingen finne på. De er tegnet etter livet og kan bare forstås hvis de undrene av Guds allmakt og nåde som Daniels bok forteller om, virkelig skjedde.

Daniel og sibyllene

Like lite er det i Daniels syn spor av noen hensikt rettet mot Antiokus. Den hensikten finner en bare når en går ut fra at profetiene bare rekker til ham, og den tanken har vi alt vist er feil. Zündel har overbevisende vist forskjellen mellom Daniel og de sibyllinske orakler, som kritikerne regner for samme slags skrift.

For det første er de som taler, helt forskjellige. Daniel er en gudfryktig israelitt hvis navn var kjent i eksilet, og livet hans henger uløselig sammen med profetiene. Sibyllene føres tilbake til en grå fortid ved vannflommen og forsvinner i apokryft mørke. «Mens Daniel på sine knær ber om å få vite når hans folk skal fris ut, og hver av hans åpenbaringer samtidig er et bønnesvar, blir sibyllen på ekte hedensk vis revet med av Guds ord mot sin vilje som av et vanvidd, og to ganger ber hun om å få slippe å profetere.»

For det andre går Daniels profeti, som de andre profetenes, ut fra bestemte historiske forhold og har sine røtter i Nebukadnesars tid og Israels befrielse

etter Jeremias sytti år. Sibyllen har et litterært mål: å fremstille jødedommen som verdensreligionen.

For det tredje mangler sibyllen Daniels profetiske emne: verdensmakten stilt mot Guds rike, og verdensmaktens ende. Planen om at alle folk skal velsignes i Abraham, går gjennom alle profetene, står klarest fram hos Daniel og blir virkeliggjort i kristendommen. Hos sibyllen er den bare blitt en menneskelig tanke om jødedommen som verdensreligion.

Hun forkynner ikke den levende og hellige paktens Gud, Herren, som bor i det høye og hos den som har et sønderknust hjerte, men en usynlig guddom slik han siden viser seg i Filons skole. Av frelseshistoriens Gud, som har et rike på jorden og vil bygge det opp, slik han ses i sin herlighet hos Daniel, finnes det ikke spor. Derfor skriver hun bare av verdenshistorien slik den gikk: «Først skal Egypt herske, så Assur, Persia, Media, Makedonia, igjen Egypt, og så Rom.»

Bedrag eller profetiDen som ikke ser denne forskjellen, kan heller ikke skjelne mellom Daniels profetier og Forkynnerens betraktninger. Når Forkynneren i den vise kong Salomos navn legger fram sine tanker om at alt er forgjengelig, er det et litterært grep så gjennomsiktig at enhver leser ser det.

Men om en makkabeisk jøde kledde sine egne tanker om hedningemaktenes krig mot Guds folk i åpenbaringer fra Gud som profeten i eksilet skulle ha mottatt, da er det ikke bare litterært bedrag, men misbruk av profetien. Å profetere ut fra sitt eget hjerte er en synd som Gud i sin lov har satt dødsstraff for.

Var Daniels bok skrevet av en makkabeisk jøde som ville legge fram «sunne sannheter» for sine samtidige som profetier fra en seer i eksilets tid, inneholdt den verken profeti fra Gud eller guddommelig sannhet, men bare menneskelig oppspinn kledd i løgn.

Et slikt skrift kunne Kristus, den evige og personlige sannhet, aldri ha regnet som profeten Daniels profeti og pekt disiplene sine til, slik han har gjort: «Når dere da ser ødeleggelsens styggedom, som profeten Daniel har talt om, stå på det hellige sted – forstå det, enhver som leser!» (Matt 24,15; jf. Mark 13,14). Dette vitnesbyrdet fra vår Herre setter Guds stadfestelses segl på de ytre og indre grunnene som viser at Daniels bok er ekte.

Kapittel 1. Daniel ved hoffet i Babel

V. 1. Nebukadnesar drar mot Jerusalem

«[1]I Judas konge Jojakims tredje regjeringsår dro Nebukadnesar, kongen i Babel, til Jerusalem og beleiret byen.»

Om dette felttoget forteller 2. Kongebok: «I hans tid kom kongen i Babel, Nebukadnesar, opp. Og Jojakim ble hans tjener i tre år, så falt han fra ham igjen» (2 Kong 24,1). Og 2. Krønikebok sier: «Kongen i Babel, Nebukadnesar, dro opp mot ham og bandt ham med to kobberlenker for å føre ham til Babel. Nebukadnesar førte også en del av karene i Herrens hus til Babel og satte dem i sitt tempel i Babel» (2 Krøn 36,6–7).

To ting viser at begge stedene gjelder det felttoget mot Jojakim som er nevnt her: Krønikebokens opplysning om templets kar stemmer med Dan 1,2, og under Jojakims regjering ble Jerusalem uten tvil ikke beleiret av Nebukadnesar en gang til. Da Jojakim etter tre år kastet av seg åket, sendte riktignok Nebukadnesar kaldeiske, syriske, moabittiske og ammonittiske hærflokker mot ham for å tvinge ham under seg igjen (2 Kong 24,2), men de beleiret ikke Jerusalem så lenge Jojakim levde.

Først da sønnen Jojakin var blitt konge, rykket Nebukadnesars tjenere på ny opp mot byen. Under beleiringen kom Nebukadnesar selv, og etter tre måneder overga Jojakin seg. Han ble ført til Babel sammen med de fremste mennene i riket, kjernen av folket i Jerusalem og Juda og skattene fra kongens palass og fra templet (2 Kong 24,2–16).

Hvilket år Nebukadnesar første gang tok Jerusalem under Jojakim, sier verken Kongebøkene eller Krønikebøkene. Men Jeremia lar oss fastsette det ganske sikkert. Etter Jer 46,2 slo Nebukadnesar egypterkongen farao Neko ved Karkemis i Jojakims fjerde år. Det samme året kalles «Babels konge Nebukadnesars første år» (Jer 25,1).

Jeremia framstiller det som et vendepunkt for Juda: Herren skal sende sin tjener Nebukadnesar mot landet og alle folkeslagene omkring, gjøre det til en ødemark, og folkene skal tjene Babels konge i sytti år (Jer 25,2–11). Dermed regner han uten tvil dette året som begynnelsen på de sytti årene i Babel.

I det samme fjerde året fikk profeten også befaling om å skrive i en bokrull alle de ordene Herren hadde talt til ham fra Josjias dager og til da (Jer 36,1 ff.), og han lot Baruk lese dem for folket i templet. Den første erobringen av Jerusalem

må altså ha funnet sted i Jojakims fjerde år, det vil si i år 606 f.Kr., ikke i det tredje.

Dette ser ut til å stride mot det første verset her: «I Jojakims tredje regjeringsår *dro* Nebukadnesar til Jerusalem.» De nyere kritikerne regner derfor dette blant de feilene som skal motbevise at boken er ekte. Motsetningen kan ikke løses ved å anta at Jojakims og Nebukadnesars regjeringsår er regnet på forskjellige måter, for det finnes ingen sikker parallell til noe slikt i Skriften. (*Kliefoth mente at Jeremia regner etter kalenderåret og Daniel fra dagen Jojakim ble konge, men Skriften kjenner ikke til å regne en konges år fra den dagen i måneden han tiltrådte.*)

Den kan heller ikke løses ved å anta at Nebukadnesar tok Jerusalem allerede i Jojakims tredje år, før slaget ved Karkemis, slik Hofmann, Hävernick og Zündel gjør. Det lar seg ikke forene med Jer 25 og 36.

I Jojakims fjerde år forkynner Jeremia at Herren *nå* skal sende Nebukadnesar og alle Nordens folkeslag mot landet, fordi Juda i tjuetre år ikke har hørt på ham, «fra Judas konge Josjia, Amons sønns trettende år og like til denne dag» (Jer 25,3), og heller ikke på noen av de andre profetene. Da omtaler han kaldeernes innfall i Juda som noe som ennå ikke har skjedd. Det utelukker at Nebukadnesar allerede året før skulle ha tatt Jerusalem og gjort Jojakim til sin vasall.

Riktignok varsler Jeremia her «evige ørkener», men ordet gjelder verken bare den endelige ødeleggelsen under Sidkia, slik Kliefoth mener, eller bare det første felttoget mot Jojakim. Trusselen omfatter alle Nebukadnesars felttog mot Jerusalem og Juda, fra det første mot Jojakim til ødeleggelsen under Sidkia. Hele profetien er nemlig et samlet og skjerpet sammendrag av alle de ordene Gud til da hadde talt gjennom profeten.

For at dette samlede gudsordet skulle virke sterkere, fikk han samme år befaling om å skrive alle ordene i en bokrull – om de kanskje samlet kunne få den virkningen på folket som de enkelte ordene ikke hadde fått.

Dessuten er det helt utenkelig at kaldeerne kunne ha inntatt Jerusalem før Egypts makt ved Eufrat var brutt i Jojakims fjerde år. Farao Neko hadde satt Jojakim på tronen og gjort ham til sin skattskyldige vasall (2 Kong 23,33 ff.), og hele landet fra Egypterbekken til Eufrat var under ham. Nebukadnesar kunne ikke legge Juda og Jerusalem øde før Neko var slått.

Han kunne heller ikke gå forbi den egyptiske hæren i festningen Karkemis ved Eufrat og rykke mot Juda, så Babel ble liggende åpen for en så mektig fiende. Og hadde han gjort det, ville ikke Neko ha sittet rolig og latt ham marsjere mot hans egen vasall Jojakim uten å falle ham i ryggen.

Hva dro betyr

Tatt for seg selv kan første vers riktignok forstås slik at Nebukadnesar kom til Jerusalem og tok byen i Jojakims tredje år, for verbet *bo* (בּוֹא) betyr ofte «komme» til et sted. Men det betyr også «gå, dra, marsjere» til et sted. Ordet brukes om felttog fra første til siste bok i Skriften, også i Daniel (Dan 11,13.17.29).

Kranichfeld har med rette vist at ordet står i betydningen «dra av sted» når bevegelsen tenkes fra utgangspunktet, fra stedet der den som omtaler den, befinner seg. Står den som taler eller forteller, ved målet for bevegelsen, betyr ordet «komme». Daniels ord kan altså bety «Nebukadnesar kom til Jerusalem» eller «Nebukadnesar dro mot Jerusalem», alt etter om forfatteren skriver i Juda eller i Babel, der Nebukadnesars tog begynte.

Var boken skrevet av en jøde i Judea på makkabeernes tid, ville «han kom til Jerusalem» være det rette, for en slik forfatter ville neppe ha omtalt et felttog fra utgangspunktet langt borte i øst. Helt annerledes er det hvis Daniel, som levde ved hoffet i Babel fra ungdommen til han var gammel, skrev beretningen.

Kranichfeld sier: «For ham måtte det første oppbruddet til det felttoget som truet og ødela hans fedreland, være en betydningsfull hendelse, enten det gikk direkte eller på omveier mot hovedstaden. Det var dette felttoget som førte til katastrofen i fangenskapet. For en jøde som skrev i Babel, hadde det skjebnesvangre oppbruddet til kaldeernes hær en sørgelig betydning som det ikke kunne ha for en som bodde i Jerusalem.»

Dermed har Kranichfeld grundig vist at oversettelsen «han dro mot Jerusalem» er riktig, og at ordet sikter til kaldeerhærens oppbrudd – det som Hitzig, Hofmann, Stähelin og Zündel kalte umulig.

Samtidig faller Hitzigs påstand om at tidsangivelsen også gjelder beleiringen. Gjelder *dro* felttoget sett fra utgangspunktet, kan årstallet ikke samtidig gjelde når hæren kom fram og beleiringen begynte. Når den kom til Jerusalem, og når beleiringen begynte og sluttet, sier teksten ikke. Bare utfallet, at byen ble tatt, var så viktig for forfatterens hensikt at han nevner det kort.

Når byen falt, må vi finne ut fra andre steder, og etter Jeremia skjedde det i Jojakims fjerde år. Det året slo Nebukadnesar egypterkongen Nekos hær ved Eufrat (Jer 46,2) og tok alt som hadde tilhørt kongen i Egypt, fra Egypterbekken til Eufrat, så farao ikke mer dro ut av sitt land (2 Kong 24,7).

Dette stemmer med den babylonske historieskriveren Berosus, i et bruddstykke som Josefus har tatt vare på. Da Nebukadnesars far Nabopolassar hørte at landshøvdingen han hadde satt over Egypt, Kølesyria og Fønikia, hadde falt fra, sendte han sønnen, som ennå var ung, mot ham med en del av hæren. Nebukadnesar slo opprøreren og la landet under seg igjen. Da fikk han høre at faren var død i Babel.

Han ordnet forholdene i Egypt og de andre landene og overlot fangene fra jødene, fønikerne, syrerne og de egyptiske folkene til noen av vennene sine; de skulle føre dem til Babylonia sammen med den tunge hæren og trosset. Selv skyndte han seg med et lite følge gjennom ørkenen til Babel. Der overtok han hele farens rike og lot fangene bosette seg i de beste delene av landet.

Berosus kaller her farao Neko en opprørsk landshøvding, slik en babylonsk skribent kunne tale når han mente at alle land med rette tilhørte Babels konge. Men han bekrefter både at Neko hadde lagt Juda, Fønikia og Kølesyria under seg, og at Nebukadnesar etter seieren ved Karkemis gjorde disse landene skattskyldige. Jerusalem ble altså tatt etter slaget ved Karkemis, ikke før; erobringen var en følge av seieren over egypterne.

Fasten i Jojakims femte årHitzig og andre slutter av Jer 36,9 at Nebukadnesars angrep på Jerusalem ennå bare var i vente i Jojakims femte år, den niende måneden. Begrunnelsen deres er at Jeremia da profeterte om kaldeernes innfall, og at den store fasten som ble utlyst, skulle vise anger, så Guds vrede kunne bli avvendt.

Men i denne måneden lot Jeremia folket i templets forgård få høre sine tidligere profetier, som Baruk hadde skrevet ned. Jojakim hadde skåret rullen i stykker og kastet den på ilden, og Jeremia truet ham for det (Jer 36,29–31). Men heller ikke denne trusselen utelukker at Jerusalem var tatt før. Den varsler bare at dommen ennå sto for døren: at byen og Judas rike skulle ødelegges.

Fasten ble heller ikke utlyst for å avvende en ødeleggelse som folket da ventet fra Nebukadnesar etter slaget ved Karkemis. Faste ble riktignok iblant holdt for å avvende en truende dom (2 Sam 12,15 ff.; 1 Kong 21,27; Est 4,16), men oftere i bot og anger, til minne om en straff og tukt en allerede hadde lidd (Sak 7,5; Esra 10,6 ff.; Neh 1,4; 1 Sam 31,13; 2 Sam 1,12).

For å forstå denne fasten må vi se på Jojakim selv. Den ugudelige Jojakim (2 Kong 23,37; 2 Krøn 36,5; Jer 22,13 ff.) var ikke mannen som ville utlyse en faste – eller tillate den, om prestene ønsket den – for å ydmyke seg og folket for Gud og avvende dommen ved anger og bønn. Da måtte han ha hørt på profetens ord, og da ville han ikke ha blitt så rasende da Jeremias profetier ble lest, at han skar rullen i stykker og brente den.

Som Zündel og Kliefoth har vist, blir derimot både fasten og kongens vrede godt forklart hvis fasten skulle minne om den dagen Nebukadnesar tok Jerusalem. Jojakim bar kaldeernes åk med uvilje og tenkte fra først av på opprør; etter tre år falt han da også fra. Han utlyste fasten «for å egge folket mot vasallforholdet det var kommet i» (Kliefoth) og «vekke en åndelig begeistring for å gjøre motstand mot undertrykkeren» (Zündel).

Men en slik motstand kunne bare føre til at folket og riket gikk under. Derfor lot Jeremia Baruk lese profetiene hans for folket i templet den dagen, som en motvekt mot kongens hensikt, og varslet at Nebukadnesar skulle komme igjen og ødelegge landet og utrydde både mennesker og dyr. «Derfor ble kongen harm og ødela boken, for han ville ikke at folkets oppglødning skulle hindres på den måten. Og derfor ble også høvdingene redde da de hørte at boken med disse profetiene ble lest offentlig» (Kliefoth; jf. Jer 36,16).

Når Nebukadnesar ble kongeKranichfeld har ut fra 2 Kong 25,27 (jf. Jer 52,31) regnet ut at Nebukadnesars regjering begynte i Jojakims sjette år. Det strider ikke mot det som er sagt om Jer 36,9.

Etter Berosus førte Nebukadnesar krigen i Forasia mens faren ennå levde, som øverstkommanderende med kongelig myndighet. Han slo Neko ved Karkemis og tok som en følge av det Jerusalem. Først i Forasia fikk han høre at faren var død, og skyndte seg da hjem for å ta kronen. Hans regjering begynner altså etter slaget ved Karkemis og erobringen av Jerusalem.

Når han likevel kalles «kongen i Babel» før han satt på tronen (Jer 25,1; 46,2; Dan 1,1), er det en foregripende betegnelse som jødene i Juda lett forsto. Nabo-

polassar kom aldri i berøring med Juda, og jødene visste nesten ingenting om hans regjering og død.

For Jeremia og hans samtid var året da Nebukadnesar rykket mot Jerusalem, hans første år, og lederen for kaldeernes hær var kongen i Babel, enten han var medregent med sin gamle, svake far eller bare hadde kongelig myndighet som øverste hærfører. (*Slik også Hengstenberg, Hävernick, Kliefoth og Kranichfeld, og til og med Hitzig, som sier at Nebukadnesar for de jødiske forfatterne er konge fra første gang han kommer inn i synsfeltet deres; faren synes de ikke å ha kjent til.*)

I denne betydningen kaller Daniel ham kongen i Babel allerede før han hadde tronen, for overfor Judas rike var han i virkeligheten kongen da han dro ut på det første felttoget.

Men Kranichfelds regnestykke er ikke nøyaktig. Det forutsetter at Jojakins tre måneder regnes som et helt år, eller at Jojakims elleve år var elleve fulle år. Hvis Jojakim bare regjerte omkring ti og et halvt år – etter Kongebøkenes vanlige regnemåte regnet som elleve – kom Nebukadnesar på tronen i Jojakims femte år.

Det samme krever de stedene der Judas kongers år stilles sammen med Nebukadnesars: Jojakin ble tatt til fange i Nebukadnesars åttende år (2 Kong 24,12), Sidkias tiende år svarer til Nebukadnesars attende (Jer 32,1), og Sidkias ellevte til hans nittende (Jer 52,5.12; 2 Kong 25,2.8).

Etter alle disse stedene døde Jojakim i Nebukadnesars åttende år eller i alle fall ved slutten av det sjuende, for Jojakin regjerte bare i tre måneder. Nebukadnesar regjerte altså seks hele år samtidig med Jojakim og må ha besteget tronen i det femte av Jojakims elleve år.

Dan 1,1 og 2,1Dette gir oss også nøkkelen til den tilsynelatende motsigelsen mellom 1,1 og 2,1, som er blitt ført fram som en historisk feil mot bokens ekthet.

Ifølge 1,3 ff. befalte Nebukadnesar etter erobringen av Jerusalem at unge israelitter av fornem ætt skulle føres til Babel og oppdras i tre år i kaldeernes skrift og visdom. Da tiden var ute, ble de ført fram for kongen for å tre i hans tjeneste (1,18). Men disse tre årene var ute i Nebukadnesars andre regjeringsår, da Daniel og vennene allerede ble regnet blant de vise i Babel og Daniel tydet kongens drøm (2,1.13.19 ff.).

Legger vi merke til at Nebukadnesar hadde drømmen «i sitt andre regjeringsår», og at han ble konge en tid etter at Jerusalem var tatt og Jojakim underlagt, forstår vi hvordan de tre årene kunne være slutt da. Hvis han begynte å regjere i Jojakims femte år, var det i Jojakims sjuende år gått tre år siden Jerusalem ble tatt i Jojakims fjerde år. De unge israelittene ble uten tvil ført bort straks etter at Jojakim var underlagt, så et helt år eller mer av opplæringen var gått da Nebukadnesar besteg tronen.

Berosus' ord om at Nebukadnesar overlot fangene til noen av vennene sine, opphever ikke dette. De gjaldt den store fangeflokken som skulle bosettes i landet.

Heller ikke kan det innvendes at Daniel da skulle regne Nebukadnesars år på to måter. I kap. 1 oppgis nemlig ikke noe regjeringsår; Nebukadnesar kalles bare

konge. I 2,1 står det derimot «i sitt andre *regjeringsår*», og da regner forfatteren fra den virkelige begynnelsen på hans regjering.

Kliefoth sier treffende: «I kap. 1 har Daniel med israelittiske forhold og personer å gjøre og følger derfor den vanlige israelittiske måten å se Nebukadnesar på. Han regner etter de israelittiske kongenes år og ser allerede kongen i ham. I kap. 2 handler det om verdensmakten, og der regner han nøyaktig Nebukadnesars år, som bærer av verdensmakten, fra den dagen han virkelig fikk den i hende og ble konge i Babel.»

Hendelsenes gang

Ser vi til slutt over det vi har kommet fram til, var gangen i hendelsene denne. Etter at Egypts konge Neko hadde gjort Jojakim til vasallkonge, dro han mot det assyriske riket helt til Eufrat. I mellomtiden var Assyria gått i oppløsning ved Ninives fall, og den delen av riket som lå på denne siden av Tigris, var kommet under kaldeerne.

Den gamle og svake kong Nabopolassar ga sønnen Nebukadnesar overkommandoen over hæren og ga ham i oppdrag å stanse egypterne og ta tilbake landene de hadde besatt. Derfor dro Nebukadnesar mot Forasia i Jojakims tredje år. I den første måneden av Jojakims fjerde år slo han farao Neko ved Karkemis og forfulgte hæren hans til Egypts grense, og i den niende måneden samme år tok han Jerusalem og gjorde kong Jojakim til sin undersått.

Mens Nebukadnesar var opptatt med å legge under seg landene Neko hadde erobret, fikk han budet om at faren var død i Babel. Han skyndte seg da med et lite følge den korteste veien gjennom ørkenen for å overta styret og lot hæren og alle fangene komme etter i ro og mak.

Men så snart kaldeerhæren hadde forlatt Judea, prøvde Jojakim å riste av seg kaldeernes åk, og tre år etter at han var blitt underlagt, falt han fra – trolig mens Nebukadnesar var opptatt med å feste sitt herredømme i øst. Kongen kunne derfor ikke straffe opprøret straks, men nøyde seg inntil videre med å sende de kaldeiske, syriske, moabittiske og ammonittiske hærflokkene han hadde latt bli igjen ved Judas grenser. Så lenge Jojakim levde, kunne de ikke overvinne ham.

Først da sønnen Jojakin var blitt konge, kom Nebukadnesars hær med stor styrke tilbake og beleiret Jerusalem. Under beleiringen kom Nebukadnesar selv for å lede krigen. Jojakin gikk ut til kongen i Babel med sin mor og sine fremste menn for å overgi seg. Men Nebukadnesar tok ham til fange, lot gullkarene i templet og skattene i kongens palass føre bort, og førte kongen til Babel sammen med rikets stormenn, krigerne, smedene og håndverkerne.

I Jerusalem satte han Jojakins onkel Mattanja til vasallkonge og ga ham navnet Sidkia (2 Kong 24,8–17). Dette skjedde i Nebukadnesars åttende regjeringsår (2 Kong 24,12), omkring seks år etter at Daniel hadde tydet drømmen hans (kap. 2) og var blitt satt over alle de vise i Babel.

Navnet Nebukadnesar skrives her i 1,1 med *alef*, slik det alltid skrives hos Jeremia og i Kongebøkene og Krønikebøkene. I 1,18 og ellers i Daniel, og i Esra og Ester, står det uten *alef*. Hitzig slutter av dette at opplysningen i 1,1 er hentet fra 2 Kong 24,1.

Men skrivemåten med *alef* er slett ikke særegen for Kongebøkene. Hos Jeremia og Esekiel er den den faste formen, ved siden av den mer babylonske formen Nebukadresar (med *r*). I babylonske innskrifter heter navnet Nabu-kudurri-usur, «Nebo verne kronen». Formen med *n* og uten *alef* synes å være den arameiske, for den er den vanlige i de arameiske delene av Daniel og Esra.

V. 2–5. Kongen og templets kar overgis

> «[2]Herren overga Judas konge Jojakim i hans hånd, likeså en del av karene i Guds hus. Nebukadnesar brakte karene til Sinears land, til sin guds hus, og han satte dem i sin guds skattkammer.»

«Herren overga Jojakim i hans hånd» svarer til 2 Kong 24,1, «Jojakim ble hans tjener», og til 2 Krøn 36,6, «bandt ham med kobberlenker». «En del av karene» er egentlig «fra enden av», det vil si at noe ble tatt fra ende til annen, så en stor del av det hele ble ført bort. Om saken selv, se 2 Krøn 36,7.

Disse karene brakte Nebukadnesar – det vil si lot han bringe – til Sinears land, Babylonia (1 Mos 10,10), til sin guds hus, Bels tempel, og nærmere bestemt til skattkammeret i dette templet.

Hitzig, Kranichfeld og mange eldre utleggere lar ordet «brakte dem» gjelde både Jojakim og karene. Hitzig gjør det fordi det ellers ikke skal stå noe sted at Nebukadnesar også førte bort mennesker. Men det står uttrykkelig i v. 3, og det trengte ikke å sies i v. 2.

Men «dem» kan ikke sikte til Jojakim eller de bortførte unge mennene, for verbet er knyttet til «sin guds hus». Det holder heller ikke å si at «hus» her betyr «land». Når Skriften taler om at Gud bor i landet (2 Mos 29,45; 4 Mos 35,34; Esek 37,27), bygger det på hans nådefulle nærvær i landets tempel, og selv der står ikke «land» for «hus». De neste ordene, «og karene», er ikke en motsetning, men en forklaring: Nettopp karene førte han som bytte til sin guds skattkammer.

En del av templets kar og en del av de fornemste unge jødene ble ført til Babel, og de unge skulle oppdras til tjeneste ved kongens hoff. Det var et tegn og et pant på at Juda og Judas Gud var underlagt Babels konger og guder. Men begge deler nevnes her særlig for at leseren skal vite at Daniel og hans tre venner, som boken forteller videre om, var blant disse unge mennene, og at de hellige karene siden skulle bli skjebnesvangre for den babylonske kongens hus (kap. 5).

V. 3–5. De unge mennene som skulle oppdras

> «[3]Kongen sa til Aspenas, sin øverste hoffmann, at han skulle ta med seg noen av Israels barn, både av kongeætten og av de ansette familiene, [4]unge gutter som var uten lyte, med vakkert utseende, som la for dagen forstand på allslags visdom og hadde evner til å vinne kunnskap og få innsikt i vitenskap, slike som var skikket til å tjene i kongens slott. Dem skulle han gi opplæring i kaldeernes skrift og språk. [5]Kongen fastsatte deres daglige tildeling av kongens fine mat og av vinen han drakk. I tre år skulle de få opplæring, og når denne tiden var til ende, skulle de stå i tjeneste hos kongen.»

Navnet Aspenas, som minner om det gammelpersiske *asp*, «hest», har ennå ikke fått noen tilfredsstillende forklaring. Mannen var Nebukadnesars øverste

hoffmarskalk. Tittelen *rab sarisim* (רַב סָרִיסִים) betyr egentlig «den øverste av hoffmennene», det vil si av evnukkene. Han var oppsynsmann over kvinnehuset, og i videre forstand minister for kongens palass og sjef for alle hoffets tjenere. Ordet *saris* betegner nemlig ofte bare en hoffmann eller kongens tjener, som i 1 Mos 37,36.

«Ta med seg» vil si føre dem til Sinears land, til Babel. «Israels barn» er det teokratiske navnet på det utvalgte folket. Det må ikke forklares slik Hitzig gjør, som om det skulle vise at mange fra Benjamin, Levi og andre stammer fortsatt hørte til Judas rike. De «ansette»[1] er et persisk ord for fornemme menn, stormenn.

«Unge gutter» betegner unge menn mellom femten og tjue år. Etter Platon begynte de kongelige oppdragerne hos perserne å undervise guttene i det fjortende året, og etter Xenofon var de unge i det syttende året skikket til å tre i kongens tjeneste. Hoffsjefen skulle velge ut unge menn som var både fullkomne og vakre av legeme og godt utrustet av ånd. Et legeme uten lyte og et vakkert ytre ble regnet som tegn på sjelens og åndens adel.

«Forstand på allslags visdom», det vil si på det som hørte til kaldeernes visdom (jf. v. 17), sikter til at de hadde evner til å studere den. Slik skal også de andre åndelige egenskapene forstås: kunnskap og innsikt, skarp dømmekraft. Og de skulle ha kraft, det vil si være slik utrustet til legeme og sjel at de kunne stå i kongens palass og som tjenere ta imot hans befalinger. For denne tjenesten måtte de læres opp i kaldeernes skrift og språk. «Skrift» gjelder kaldeernes litteratur, «språk» evnen til å tale det.

Hvem var kaldeerne?

«Kaldeerne»[2] er for det første navnet på innbyggerne i det babylonske riket som Nabopolassar og Nebukadnesar grunnla. For det andre betegner ordet i snevrere forstand den første klassen av Babels prester og lærde, magerne, og ofte hele gruppen av vise menn i Babel (se om 2,2). Her står ordet i denne andre betydningen.

Kaldeernes språk er derfor ikke den østarameiske grenen av de semittiske språkene som vanligvis kalles kaldeisk, slik Rosenmüller, Hitzig og Kranichfeld mener. Det språket kaldeerne svarte Nebukadnesar på (2,4), kalles i 2,4 – og i Esra 4,7 og Jes 36,11 – arameisk, og er altså noe annet enn kaldeernes språk.

Hva dette språket var, avhenger av det mye omstridte spørsmålet om hvor kaldeerne kom fra. Det eldste historiske sporet av dem er navnet Ur i Kaldea, *Ur kasdim* (1 Mos 11,28), som Tarah, Abrahams far, dro ut fra med familien sin til Karan nord i Mesopotamia. En av sønnene til Abrahams bror Nahor het dessuten Kesed (1 Mos 22,22), og hans etterkommere skulle kunne kalles *kasdim*. Sammen synes dette å tale for at kaldeerne var av Sems ætt.

Men at Nahors sønn Kesed ble stamfar til et folk som het *kasdim*, kan ikke bevises. Stammet noen fra ham, kunne det bare være den beduinstammen av kaldeere som overfalt Jobs kameler (Job 1,17), ikke det folket som Ur allerede

[1] **«ansette»** partemim, פַּרְתְּמִים
[2] **«Kaldeerne»** kasdim, כַּשְׂדִּים

var oppkalt etter på Tarahs tid. At Abraham bodde i Ur i Kaldea, beviser heller ikke at Tarah selv var kaldeer. Han kan nettopp ha blitt drevet til å vandre ut fordi kaldeerne trengte fram i Nord-Mesopotamia.

Så mye er i alle fall sikkert, og det er nå allment anerkjent, at Babylonias opprinnelige innbyggere var semitter, som folketavlen i 1 Mos 10 viser. Historikeren Duncker slutter at kaldeerne kom ned fra Armenias fjell, der grekerne kjente dem som *chaldaioi*, *karduchoi* og *gordiaioi*, og at navnet ble ført med til det nedre Eufrat da de vandret ned derfra.

Det er påfallende at landets opprinnelige semittiske navn, Sinear, er et annet enn kaldeernes, at prestene i Sinear særlig ble kalt kaldeere, og at landets herskere særlig var kjent under dette navnet. Duncker mener derfor at det var to innvandringer nordfra: Først kom elamittene ned langs Tigris, og senere kom en flokk fra kaldeernes fjell, som til sist vant overtaket over dem som hadde bosatt seg der før, og tok over deres eldre kultur.

Hvis kaldeerne etter dette ikke var semitter, er det ennå ikke avgjort om de hørte til Jafets arier-folk eller, som C. Sax nylig har prøvd å sannsynliggjøre, til Kams kusjitter, et folk av den tatariske (turanske) folkefamilien.

For arisk opprinnelse kan en vise til slektskapet mellom kaldeerne og dagens kurdere, som taler et arisk språk, og til at ariske ord finnes i Assyria og Babylonia fra svært gammel tid. Men ingen av delene avgjør saken. Ariske ord kan forklares av samkvemmet med nabofolkene, mederne og perserne, og av at et iransk folk en tid hersket over Babylonia.

Vi ville likevel ha valgt den ariske opprinnelsen hvis ikke to ting gjorde den svært tvilsom: Bibelens beretning om riket som kusjitten Nimrod grunnla i Babel og utvidet til Assyria (1 Mos 10,8–12), og det de lærde er kommet fram til om kulturen og skriften i Babylonia.[3]

Selv om spørsmålet om kaldeernes opprinnelse og deres språk og skrift ennå ikke kan besvares sikkert, kan vi altså regne dette for sikkert: Kaldeernes språk og skrift var ikke semittisk eller arameisk. Kaldeerne hadde i gammel tid vandret inn i Babylonia og fått herredømme over landets semittiske innbyggere, og av dette herskende folket kom kaldeerne i snevrere forstand, presteskapet og de lærdes stand. Denne standen i Babel er mye eldre enn det kaldeiske kongedømmet Nebukadnesar grunnla.

Kongens kost og tre års opplæringDaniel og vennene hans skulle altså oppdras i den visdommen kaldeernes prester og lærde hadde, og som det ble undervist i ved skolene i Babel, i Borsippa i Babylonia og i Hipparene i Mesopotamia.

Til dette (v. 5) ga Nebukadnesar dem kost fra kongens hus, etter østerlandsk skikk: Alle hoffets tjenere fikk mat fra kongens bord, slik det er bevitnet om perserne. Det ser ut til å ha vært skikk også i Israel (1 Kong 4,22–23).

Ordet for kongens fine mat, *patbag* (פַּתְבַּג), er persisk og betyr egentlig «tildelt del», det fyrsten daglig krever til sin husholdning. Det betyr altså verken gude-

[3] Etter nyere granskninger er kileskriften på de babylonske teglsteinene eldre enn den assyriske, og den er trolig oppstått av en eldre bildeskrift hos et ikke-semittisk folk ved munningen av Eufrat og Tigris. Blir dette bekreftet, kan kaldeerne ha vært bærerne av denne skriften, og deres språk og litteratur har da verken vært semittisk eller arisk.

mat eller lekkerier, men mat generelt, kjøtt og mel, i motsetning til vinen og grønnsakene (v. 12).

Kongen fastsatte også at opplæringen skulle vare i tre år, slik skikken var hos både perserne og kaldeerne. Teksten forteller ikke hvordan kongens befaling ble utført, for det sier seg selv; men v. 6 ff. forutsetter at den ble fulgt.

V. 6–20. De nye navnene

> «[6]Blant dem var Daniel, Hananja, Misjael og Asarja, av Judas barn. [7]Den øverste hoffmannen ga dem nye navn. Daniel kalte han Beltsasar, Hananja ble kalt Sjadrak, Misjael ble kalt Mesjak, og Asarja fikk navnet Abed-Nego.»

Daniel og hans tre venner var blant de unge mennene som ble ført til Babel. De var «av Judas barn», det vil si av Judas stamme. Av det følger at de andre unge mennene av fornem ætt som ble ført bort sammen med dem, hørte til andre stammer. Ingen av deres navn er nevnt. Bare Daniel og de tre vennene av samme stamme blir nevnt, fordi det er dem boken siden forteller om.

Som framtidige tjenere hos den kaldeiske kongen fikk de nye navn, som et tegn på at de nå hørte ham til. Slik hadde også kongene Eljakim og Mattanja fått nye navn av Neko og Nebukadnesar da disse gjorde dem til sine vasaller (2 Kong 23,34; 24,17). Men disse kongene fikk bare byttet sine fedrenavn mot andre israelittiske navn. Daniel og vennene måtte derimot bytte ut sine meningsfylte navn, som var knyttet til den sanne Guds navn, mot rene hedenske navn.

Navnene var dels laget av navnene på babylonske avguder, for at de unge mennene skulle bli helt innlemmet i landet og fremmedgjort for sine fedres gudsdyrkelse og fedreland.[4]

Daniel (*Daniel*, דָּנִיֵּאל, «Gud dømmer») fikk navnet Beltsasar, som er dannet av Bel, navnet på babylonernes øverste gud. Hva det betyr, er ennå ikke fastslått.

Hananja (*Hananja*, חֲנַנְיָה, «Herren er nådig») fikk navnet Sjadrak, et navn med ukjent opphav. Misjael (*Misjael*, מִישָׁאֵל, «hvem er som Gud?») ble kalt Mesjak, et navn som ennå ikke er tydet. Asarja (*Asarja*, עֲזַרְיָה, «Herren hjelper») fikk navnet Abed-Nego, det vil si «Negos tjener», Nebos tjener. Nebo var babylonernes nest øverste gud (Jes 46,1), og *b* i Nebo er blitt til *g* under påvirkning av *b* i *abed*, «tjener».

V. 8–9. Daniel vil ikke gjøre seg uren

> «[8]Men Daniel satte seg fore i sitt hjerte at han ikke ville gjøre seg uren med kongens fine mat og med vinen som han drakk. Han ba den øverste hoffmannen om at han måtte slippe å gjøre seg uren. [9]Og Gud lot Daniel finne velvilje og barmhjertighet hos den øverste hoffmannen.»

Kongens befaling om at de unge mennene skulle få mat og vin fra hans bord, ble for Daniel og vennene en prøve på deres troskap mot Herren og hans lov. Den svarte til den prøven Josef ble satt på i Egypt (1 Mos 39,7 ff.), en prøve som passet til forholdene han levde under.

[4] Calvin: «Kongens hensikt var å føre disse unge mennene inn i kaldeernes skikker, så de ikke skulle ha noe felles med det utvalgte folket.»

Maten fra kongens bord ville gjøre dem urene fordi loven forbød den. Grunnen var ikke så mye at maten ikke var laget etter levittiske forskrifter, eller kanskje var kjøtt av dyr som var urene for israelittene, for da hadde de ikke trengt å avstå fra vinen.

Grunnen til at de avslo, var at hedningene ved måltidene sine ofret en del av maten og drikken til gudene sine og slik innviet måltidet med en religiøs handling. Den som spiste et slikt måltid, tok da del i avgudsdyrkelsen, og hele maten og vinen var avgudsofferets mat og vin. Å spise av den er etter apostelens ord det samme som å ofre til onde ånder (1 Kor 10,20 ff.).

Å avstå fra slik mat og drikke var ikke en strenghet som gikk utover Moseloven, og som først kom fram på makkabeernes tid. Det de fromme jødene gjorde i den tiden (1 Makk 1,62 f.; 2 Makk 5,27), sto på lovens grunn. Og avskyen for å spise noe urent eller gjøre seg uren i hedenske land oppsto verken på makkabeernes tid eller i eksilet; vi finner den allerede i truslene i Hos 9,3 ff. og Am 7,17.

Daniels beslutning om å avstå fra slik uren mat sprang altså ut av troskap mot loven og av fast tro på at «mennesket ikke lever av brød alene, men at mennesket lever av hvert ord som går ut av Herrens munn» (5 Mos 8,3).

Han var viss på at Gud ville velsigne den enkle kosten han ba om, og gjøre ham og vennene like sterke og kraftige som de andre unge mennene som spiste den kostbare maten fra kongens bord. Fast i denne overbevisningen ba han hoffsjefen om å slippe ham og vennene fra maten og drikken fra kongens bord. Og Herren var med ham, så bønnen hans ble hørt.

Gud lot Daniel finne velvilje hos hoffsjefen (jf. 1 Kong 8,50; Sal 106,46; Neh 1,11). Det viser seg i at hoffsjefen ikke straks avviste bønnen som umulig eller straffverdig. Han respekterte overbevisningen bak den, og pekte bare på den faren han ville komme i om han satte seg ut over kongens befaling. Slik viste han at hjertet hans heller mot å gi Daniel det han ba om. Denne velviljen hos hoffsjefen var et verk av Guds nåde.

V. 10–16. Prøven i ti dager

> «[10]Men den øverste hoffmannen sa til Daniel: Jeg er redd for min herre, kongen, som har bestemt hva dere skal spise og drikke. Hva om han skulle synes at dere ser dårligere ut enn de andre guttene på deres alder? Da ville dere føre skyld over mitt hode hos kongen. [11]Da sa Daniel til oppsynsmannen, som den øverste hoffmannen hadde satt over Daniel, Hananja, Misjael og Asarja: [12]Jeg ber deg, prøv dine tjenere i ti dager. La dem gi oss grønnsaker å spise og vann å drikke. [13]Så kan du siden se nærmere på vårt utseende og likeså de guttenes utseende som spiser kongens fine retter. Gjør så med dine tjenere etter det du da ser!»

«Hva om han skulle synes» er egentlig «for hvorfor skulle han se …?», en ettertrykkelig nektelse: Han må på ingen måte få se det. Ordet for å «se dårligere ut» betyr mismodig, nedslått, og sikter her til det tærte utseendet som kommer av dårligere kost, som når Jesus taler om «mørkt ansikt» (Matt 6,16). «Føre skyld over mitt hode» vil si gjøre at jeg må bøte med hodet, med livet.

Av hoffsjefens svar skjønte Daniel at han ville gi dem lov hvis han bare selv slapp ansvaret. Derfor vendte han seg til den tjeneren under hoffsjefen som de

sto direkte under, og ba ham prøve dem i ti dager: la dem få grønnsaker og vann i stedet for den kostbare maten og vinen fra kongen, og så handle med dem etter hvordan det gikk.

Ordet for oppsynsmannen (*ha-meltsar*, הַמֶּלְצַר) har artikkel og er en tittel som betegner hans embete. Etter en forklaring fra persisk betyr ordet «oppsynsmann over drikken», kjellermester, og svarer da til *rabsjake* (Jes 36,2).

Ti er i titallssystemet fullstendighetens og avslutningens tall og kan etter forholdene bety en lang eller bare en forholdsvis kort tid. Her står det i den siste betydningen, for ti dager er nok til å vise hvordan kosten virker på utseendet. «Grønnsaker»[5] er kost fra planteriket, grønnsaker og belgfrukter. «Gjør så … etter det du da ser» vil si: Slik du da finner vårt utseende, slik skal du handle.

Med dette forslaget stolte Daniel på Guds hjelp, og Gud lot ikke hans tillit bli til skamme.[6]

> «[14]Han hørte da på dem i dette, og prøvde dem i ti dager. [15]Og da de ti dagene var gått, viste det seg at de så bedre ut, og at de var i bedre hold enn alle de guttene som hadde spist av kongens fine mat. [16]Så tok oppsynsmannen bort de fine matrettene og vinen som de skulle drikke, og ga dem grønnsaker.»

De unge mennene trivdes så synlig på grønnsakene og vannet at oppsynsmannen helt fritok dem fra å spise fra kongens bord. «Tok bort» vil si at han ikke lenger ga dem den.

V. 17–20. Visdom fra Gud

> «[17]Og Gud ga disse fire guttene kunnskap og forstand på allslags skrift og visdom. Daniel forsto seg også på alle slags syner og drømmer. [18]Da tiden kongen hadde fastsatt var til ende, og de skulle fremstilles for ham, førte den øverste hoffmannen dem inn for Nebukadnesar. [19]Kongen talte med dem. Og blant alle de unge guttene var det ingen som kunne måle seg med Daniel, Hananja, Misjael og Asarja. Så trådte de da i kongens tjeneste. [20]Og i enhver sak som krevde visdom og forstand, og som kongen spurte dem til råds i, fant han at de var ti ganger bedre enn alle de spåmenn og åndemanere som fantes i hele hans rike.»

Versene forteller hvordan de unge mennene gjorde framgang i kaldeernes visdom og ble satt i kongens tjeneste. På samme måte som Gud velsignet beslutningen til Daniel og de tre vennene om ikke å gjøre seg urene med maten, velsignet han også opplæringen de fikk i kaldeernes skrift (som i v. 4) og visdom, så alle fire gjorde stor framgang.

Men Daniel fikk i tillegg innsikt i alle slags syner og drømmer, det vil si at han fikk stor evne til å tyde syner og drømmer. Dette fortelles om ham med tanke på det som kommer senere i boken. Det er en enkel opplysning om det som var, uten spor av selvros.

Opplæringen i kaldeernes visdom var dessuten en prøve på troen for Daniel og vennene. Kaldeernes visdom var av sin natur nær knyttet til kaldeernes

[5] **«Grønnsaker»** zero'im, זֵרֹעִים

[6] Bønnen er helt forståelig ut fra den levende troens vesen. Vi trenger ikke anta, som Calvin, at Daniel ved en hemmelig åpenbaring hadde fått visshet om utfallet. Den levende troens tillit, som håper på Guds nærvær og hjelp, er noe helt annet enn den ivrige forventningen om et under hos en makkabeisk jøde, som von Lengerke og andre deister vil finne hos Daniel her.

avgudsdyrkelse og hedenske overtro, og de som lærte den, kunne lett bli dratt med inn i den.

Men Daniel og vennene lærte bare kaldeernes visdom uten å ta til seg det hedenske som var blandet inn i den. Det ser vi av den faste troen de siden viste da de holdt seg borte fra all avgudsdyrkelse med livet som innsats (jf. 3,6). For Daniels del ser vi det særlig av den dype innsikten i Guds rikes hemmeligheter som vi har i hans profetier, og som vitner om et klart skille mellom det hellige og det vanhellige.

Men han trengte å være grundig kjent med kaldeernes visdom, slik Moses i sin tid fikk opplæring i all egypternes visdom (Apg 7,22), for å kunne gjøre denne verdens visdom til skamme med Guds skjulte visdom.

Da de tre årene var gått, ble de unge mennene ført fram for kongen. Han prøvde dem, og disse fire viste seg å ha mer forstand og dømmekraft enn alle de andre som var oppdratt sammen med dem, og så trådte de i hans tjeneste.

«Alle de unge guttene» er de andre israelittiske unge mennene fra v. 3. «Stå» i kongens tjeneste brukes, som i v. 5, om tjeneren som står for sin herre. I alle saker som krevde visdom, og som kongen spurte dem om, fant han at de overgikk alle de vise i hele riket. Om de to klassene av kaldeiske lærde som nevnes i v. 20 som eksempler på alle, se 2,2.

V. 21. Så lenge fangenskapet varte

«[21]Daniel ble der helt til kong Kyros' første regjeringsår.»

Med v. 21 slutter innledningen til boken med en allmenn opplysning om hvor lenge Daniel var i det embetet Gud hadde satt ham i.

Ordet «ble»[7] volder vanskeligheter, og de blir ikke løst ved å endre det til «levde», for etter 10,1 levde Daniel lenger enn til Kyros' første år og fikk guddommelige åpenbaringer.

«Helt til» angir grensen i vid forstand, uten å si noe om det som kom etter. Kyros' første år er etter 2 Krøn 36,22; Esra 1,1; 6,3 slutten på fangenskapet i Babel. Tidsangivelsen «helt til kong Kyros' første år» står i nær sammenheng med 1,1, da Nebukadnesar dro mot Jerusalem og første gang tok byen. Det var begynnelsen på fangenskapet.

Ordene «Daniel ble der helt til kong Kyros' første år» betyr altså bare at han levde og virket i Babel gjennom hele fangenskapet, uten hensyn til at virksomheten hans fortsatte etter at det var slutt. Det samme ser vi hos Jeremia, som profeterte i Josjias og Jojakims dager «og helt til slutten av Judas konge Sidkias, Josjias sønns ellevte år» (Jer 1,2–3), selv om boken hans også har profetier fra tiden etter at Jerusalem ble inntatt.

Ordet «var» brukes aldri alene i betydningen «leve, være til», men alltid slik at det står uttrykkelig eller går fram av sammenhengen *hvordan* eller *hvor* noen er. Også her må det hentes fra sammenhengen. Uttrykket betyr da ikke bare at han levde ved hoffet eller i Babel eller i høy anseelse hos kongen, men mer allment at han ble stående på den plassen Gud hadde opphøyd ham til i Babel ved sine underfulle gaver.

[7] **«ble»** vajehi, וַיְהִי, egentlig «var»

Kapittel 2. Nebukadnesars drøm om billedstøtten

Første del: Verdensmaktens utvikling (kap. 2–7)

Denne delen har seks kapitler, og de forteller om seks hendelser som viser hvilke skikkelser verdensmakten tar etter hverandre, og hva slags vesen den har. Den begynner (kap. 2) og slutter (kap. 7) med en åpenbaring fra Gud om hvordan verdensmakten skal utvikle seg i historien: i fire store verdensriker som følger etter hverandre, til de til sist blir styrtet av Guds rike, som skal bestå i evighet.

Mellom disse to kapitlene står fire hendelser fra tiden under det første og det andre verdensriket. To av dem (kap. 3 og 6) viser hvordan verdens herskere prøvde å tvinge dem som tilba den sanne Gud, til å tilbe deres avgudsbilder og guder, og hvordan forsøket mislyktes. De to andre (kap. 4 og 5) viser hvordan verdens herskere, som var så stolte av sin makt, ble ydmyket under Guds dommer. Slik får vi se hvordan de som hersker i denne verden, forholder seg til den allmektige Gud, himmelens og jordens Herre, og til dem som i sannhet frykter hans navn.

Disse fire fortellingene står i tidsrekkefølge, fordi de hører sammen etter innholdet. Derfor er også hendelsene i kap. 5 og 6, som skjedde etter synet i kap. 7, satt foran dette synet. Slik danner de to åpenbaringene om verdensmaktens utvikling en ramme, og innenfor den står den historiske delen som viser hva slags vesen verdensmakten har.

Nebukadnesars syn om verdensrikene, og Daniels tydningDa Daniel og de tre vennene hans var ferdige med opplæringen og var gått i tjeneste hos den kaldeiske kongen, hadde Nebukadnesar en drøm som rystet ham så sterkt at han kalte til seg alle Babels vismenn. De skulle fortelle ham drømmen og hva den betydde. Da de ikke maktet det, ga han befaling om at alle skulle drepes (v. 1–13).

Men Daniel la et godt ord inn for dem hos kongen og fikk en frist, og han lovet å gjøre det kongen krevde, når fristen var ute (v. 14–18). Som svar på hans og vennenes bønner åpenbarte Gud hemmeligheten for Daniel i et syn (v. 19–23). Slik kunne han både fortelle kongen drømmen (v. 24–36) og tyde den for ham (v. 37–45). Da priste Nebukadnesar Daniels Gud som den sanne Gud, og han ga Daniel stor ære og høye embeter (v. 46–49).

Med rette er det blitt sett som betydningsfullt at nettopp Nebukadnesar, han som grunnla verdensmakten, var den første som fikk se hele dens framtidige

utvikling i en drøm. Auberlen sier treffende: «Verdensmakten måtte selv, i sin første representant, han som hadde gjort ende på Guds rike, gudsstaten, få vite hva dens endelige skjebne skulle bli: at den selv skulle bli styrtet og for alltid være underlagt Guds rike.»

Det er også verdt å merke seg at Nebukadnesar ikke forsto åpenbaringen han hadde fått. Profeten Daniel, opplyst av Gud, måtte tyde den for ham.[1]

V. 1–2. Kongens drøm

> «[1]I sitt andre regjeringsår hadde Nebukadnesar drømmer som gjorde hans ånd urolig, og han fikk ikke sove.»

Her begynner fortellingen om Nebukadnesars drøm og om at de kaldeiske vismennene ikke kunne tyde den. Kapitlet begynner med «og» på hebraisk og knyttes slik til 1,21. Kliefoth sier: «Nå skal vi få se hva den unge Daniel ble, og hva han fortsatte å være til slutten av eksilet.»

Flertallet «drømmer» (v. 1–2; entall i v. 3) skal ikke uttrykke noe allment. Det viser drømmens fylde: Den hadde mange deler og mange ting i seg.

Ordet for at ånden ble urolig (*pa'am*, פָּעַם, egentlig «støte, slå», så «bli kastet hit og dit») betegner en sterk indre uro. I v. 1 står det i en form som ifølge Kranichfeld forsterker tanken: Uroen gir seg også til kjenne utvortes. Den siste setningen sier at søvnen var borte. Meningen er: «Søvnen hans var forbi for ham», på samme måte som i 6,19 («søvnen forsvant fra ham») og Est 6,1. Det samme ordet står i 8,27, der Daniel sier: «Jeg ble rent avmektig», egentlig: Det var forbi med meg.

Grunnen til den sterke uroen må vi ikke søke i at kongen ikke husket drømmen da han våknet. Det følger ikke av v. 3, og det er heller ikke sannsynlig at en drøm han hadde glemt, skulle uroe ham så sterkt mens han var våken. Kranichfeld sier: «Uroen ble vakt hos ham, som hos Farao (1 Mos 41), av de særlig slående tingene i drømmen og de skremmende anelsene om hans egen framtid som var knyttet til dem.»

V. 2. Vismennene blir kalt

> «[2]Kongen lot da kalle til seg spåmennene, åndemanerne, trollmennene og kaldeerne, for at de skulle fortelle kongen hva han hadde drømt. De kom og trådte fram for kongen.»

I uroen kalte kongen til seg alle stjernetyderne og vismennene sine. Fire grupper blir nevnt. Spåmennene (*chartummim*, חַרְטֻמִּים) fantes også i Egypt (1 Mos 41,24). Navnet kommer av *cheret* (חֶרֶט), «griffel», og betegner dem som

[1]Kritikerne – Bleek, Lengerke, Hitzig, Ewald og andre – regner hele fortellingen for oppdiktet, laget etter mønster av Faraos drøm og Josefs tydning i 1 Mos 41, og Nebukadnesar skal være et bilde på Antiokus Epifanes. Men likheten går ikke lenger enn til dette: Begge kongene hadde betydningsfulle drømmer som deres egne vismenn ikke kunne tyde, men som en israelitt tydet med Guds hjelp; både Josef og Daniel viste kongen til Gud (1 Mos 41,16; Dan 2,27–28); og begge fortellingene bruker det samme ordet for at kongens ånd ble urolig (1 Mos 41,8; Dan 2,1.3). Ellers er de helt forskjellige. Hengstenberg forklarer likheten med den store vekten oldtiden la på drømmer og tydningen av dem, og med Guds forsyn, som til ulike tider brukte nettopp dette midlet til å fri sitt utvalgte folk. Var ordet virkelig lånt fra 1 Mos 41,8, viser det bare at Daniel hadde lest Mosebøkene. Kritikernes egentlige grunn er den fordommen at det ikke finnes forutsigelser som bygger på overnaturlig åpenbaring. Drømmen ligner ikke det minste på Faraos, og fortellingen viser ingen fiendskap mellom Nebukadnesar og jødedommen. Nebukadnesars forhold til Daniels Gud står tvert imot i skarp motsetning til Antiokus Epifanes' rasende hat mot den jødiske religion.

gikk med skrivegriffelen, den prestelige stand som var lærd i de hellige skriftene og i litteraturen. Åndemanerne (*asjafim*, אַשָּׁפִים) var besvergere som utførte sine besvergelser med pustebevegelser, hvisking og blåsing. Trollmennene (*mekasjfim*, מְכַשְּׁפִים) fantes også i Egypt (2 Mos 7,11), og ifølge Jes 47,9.12 var de en mektig stand i Babel.

Kaldeerne (*kasdim*, כַּשְׂדִּים) var den kaldeiske prestekasten. I v. 4 og 10 og i 1,4 nevnes de som den fremste gruppen blant de babylonske vismennene og står for dem alle. Ifølge Herodot og Diodor av Sicilia later kaldeerne til å ha utgjort presteskapet i egentlig forstand. At prestene hos et arameisk folk het kaldeere, kommer av at det kaldeiske folket i gammel tid hadde herredømmet i Babylonia.

I tillegg nevnes en femte gruppe (2,27; 4,7; 5,7.11): tegntyderne (*gazerin*, גְּזְרִין). De tydet ikke innvollene til offerdyrene, men fastsatte skjebnen (*gezera*, גְּזֵרָה) og forutsa hva som skulle skje, ut fra tegnene på himmelen (jf. Jes 47,13). De stilte horoskop og bestemte et menneskes skjebne ut fra hvordan stjernene sto og beveget seg da det ble født.

Alle disse gruppene av prester og lærde kalles under ett «vismenn» (*chakkimin*, חַכִּימִין v. 12; jf. Jes 44,25; Jer 50,35). De dannet et kollegium med en forstander (v. 48), som hadde en høy stilling i riket.

Hver gruppe drev uten tvil med sin egen gren av den babylonske visdommen, men ikke slik at de holdt seg helt for seg selv. Arbeidet deres grep på mange måter inn i hverandre. Det ser vi av at Daniel og vennene hans ble opplært i all kaldeernes visdom (1,17), og Diodor bekrefter det.

Ifølge ham hadde kaldeerne nesten samme stilling i staten som prestene i Egypt. De tjente gudene, men søkte sin største ære i stjernetydningen. De drev også mye med spådom og forutsa det som skulle komme, og med renselser, offer og besvergelser søkte de å avverge det onde og sikre det gode. De kunne spå av varsler, tyde drømmer og under og stille horoskop.

Nebukadnesar lot alle disse gruppene kalle inn for å få drømmen tydet. I en sak som var så viktig for ham, måtte han ikke bare få vite hva saken gjaldt, men også ta midler i bruk for å avverge ulykken, dersom drømmen varslet noe slikt. For å prøve om tydningen var riktig, måtte stjernene granskes og kanskje andre spådomsmidler tas i bruk. Prestene kunne gjøre gudene nådige med offer, og åndemanerne og trollmennene kunne prøve å avverge den truende ulykken med sine kunster.

V. 3–13. Kongen krever både drømmen og tydningen

«[3]Og kongen sa til dem: Jeg har hatt en drøm. Min ånd er rystet: Jeg vil vite hva jeg har drømt. [4]Kaldeerne sa da til kongen på arameisk: Kongen leve evig! Fortell dine tjenere drømmen, så skal vi gi deg tydningen. [5]Kongen svarte og sa til kaldeerne: Dette mitt ord står fast: Hvis dere ikke forteller meg drømmen og hva den betyr, så skal dere hogges i stykker og husene deres skal bli gjort til en skraphaug! [6]Men dersom dere kunngjør meg drømmen og tyder den for meg, da skal dere få rike gaver og stor ære av meg. Si meg derfor drømmen og tyd den for meg.»

Det er uklart om kongen i v. 3 vil vite selve drømmen eller hva den betyr. Vismennene forsto ham slik at han bare ville vite meningen (v. 4), men kongen svarte at de måtte si ham både drømmen og tydningen (v. 5). Det beviser likevel ikke at han hadde glemt drømmen, slik Bleek, von Lengerke og andre mener. På dette bygger de en innvending mot at fortellingen er historisk: Det skulle være vanvidd å kreve at andre forteller en drøm, og kongens raseri (v. 12) skulle mangle enhver grunn.

V. 9 viser tydelig at kongen ikke hadde glemt drømmen og ikke bare satt igjen med en trykkende følelse av å ha drømt: «Hvis dere ikke forteller meg drømmen … Fortell meg derfor drømmen, så vet jeg at dere også kan si meg hva den betyr!»

Nebukadnesar ville altså høre drømmen av vismennene for å ha en garanti for at tydningen deres var riktig. Slik kunne han ikke ha talt om han hadde glemt den. Da ville han verken ha lovet en stor belønning eller truet med døden. Han ville bare ha gitt kaldeerne anledning til å legge fram hvilken som helst drøm med en tydning til, på bekostning av sannheten. Og vismennenes rådløshet ville da vært like ubegripelig.

Hadde kongen virkelig glemt drømmen, hadde de ingen grunn til å frykte for livet. De kunne ha funnet på en drøm og tydet den, og han kunne ikke ha anklaget dem for løgn og svik.

Men husket han drømmen som hadde uroet ham så sterkt, og ville han høre innholdet av kaldeerne for å prøve om han kunne stole på tydningen deres, da var verken kravet eller strengheten urimelig.

Hengstenberg sier: «Magerne skrøt av at de ved gudenes hjelp kunne åpenbare dype og skjulte ting. Er dette sant, sluttet Nebukadnesar, må det være like lett for dem å fortelle meg drømmen som å tyde den. Og siden de ikke kunne det første, holdt han dem med rette for bedragere, slik folket gjorde med Baals prester (1 Kong 18) da gudene deres ikke svarte med ild.»

Kaldeerne talte for hele flokken. De forsto kongens ord på den måten som var gunstigst for dem selv, og ba ham fortelle drømmen. At de talte «på arameisk», betyr på landets eget språk. I Babylonia ble det talt østarameisk. Av dette kan vi ikke slutte at Nebukadnesar selv ikke talte det språket hans folk hadde fra opphavet.

Merknaden viser at ordene som følger, er skrevet på arameisk, som i Esra 4,7. Daniel skrev dette og de følgende kapitlene på arameisk for å gi profetien om verdensmakten på verdensmaktens eget språk, det østarameiske, som under det kaldeiske kongehuset var landets språk i Babel.

«Kongen leve evig!» var den vanlige hilsenen til kongen både ved det kaldeiske og det persiske hoffet (jf. 3,9; 5,10; 6,7.22; Neh 2,3). Hos Israels konger ble den bare brukt sjelden (1 Sam 10,24; 1 Kong 1,31).

I v. 5 er det uenighet om hva kongens ord betyr (Keil: «La dette ordet fra meg være kjent»). Det sjeldne ordet *azda* (אֲזָדָא), som bare står her og i v. 8, er blitt forstått på flere måter. Mange har gjort det til et verb og oversatt «drømmen er gått meg av minne» eller «befalingen er gått ut fra meg».

Men ordet har ikke formen til et verb, og en innrømmelse av at drømmen var glemt, ville stride mot v. 3 og ikke passe til v. 8. Andre forklarer det som

«fast»: «Ordet står fast» (slik også NB). Det passer i v. 8, men ikke i v. 5, for der var det overflødig å si at kongens ord sto fast. Alle kongelige befalinger var jo uforanderlige.

Langt bedre er det å avlede ordet av et gammelpersisk ord som betyr «det som er kjent», slik Delitzsch har foreslått og Kranichfeld og Kliefoth har fulgt. Da blir meningen: «La dette være dere kjent.» Nå sier nemlig kongen for første gang tydelig at han vil høre av vismennene ikke bare tydningen, men selve drømmen, og han kunngjør straffen hvis de ikke kan.[2]

Å bli «hogd i stykker» var en vanlig straff hos babylonerne (3,29; jf. Esek 16,40), og også israelittene brukte den mot krigsfanger (jf. 1 Sam 15,33). At husene skulle gjøres til en skraphaug, betyr ikke at leirhusene skulle rives og løses opp til en gjørmehaug av regn og storm. Det skal forstås ut fra 2 Kong 10,27, der Baals tempel ble revet og gjort til avtreder.

At Daniel bare bruker de østarameiske suffiksformene, mens Esra veksler med andre, viser ikke at Daniels arameisk er yngre enn Esras, slik Hitzig og von Lengerke mener. Det viser bare at Daniel har bevart den kjente babylonske formen av arameisk mer trofast enn den jødiske skriftlærde Esra.

Den harde befalingen passer med det vi vet om de østerlandske despotene og om Nebukadnesar, særlig i hans fremferd mot jødene (2 Kong 25,7.18 ff.; Jer 39,6 ff.; 52,10 ff.24–27). Ordet for «gaver» i løftet om belønning er omstridt, men betydningen «gave» stemmer med sammenhengen og de gamle oversettelsene.

V. 7–9. Vismennene prøver å vinne tid

> «[7]De svarte da for andre gang: Vil ikke kongen fortelle sine tjenere drømmen! Så skal vi si hva den betyr. [8]Kongen svarte: Jeg skjønner godt at dere prøver å vinne tid, fordi dere ser at mitt ord står fast. [9]Hvis dere ikke forteller meg drømmen, er det bare én dom for dere alle. Men dere er blitt enige om å fortelle meg en skammelig løgn, i håp om at tidene skal forandre seg. Fortell meg derfor drømmen, så vet jeg at dere også kan si meg hva den betyr!»

Vismennene gjentar bønnen sin, men kongen holder fast ved sitt. Ved å komme med et slikt krav bekrefter de bare mistanken hans. Han ser at de vil bedra ham med en tydning de har funnet på selv.

At de vil «vinne tid», betyr ikke at de vil gripe et gunstig øyeblikk eller bli herrer over det farlige øyeblikket (Hitzig), men ganske enkelt at de vil kjøpe seg tid, slik det heter hos Cicero. Det var ikke noe gunstig øyeblikk for vismennene, verken fordi Nebukadnesar skulle ha glemt drømmen, eller fordi de kunne spekulere i hans nysgjerrighet etter tydningen. Etter kongens trussel var stillingen for dem tvert imot full av fare.

Men de syntes å mene at de kunne mestre den ved å si seg villige til å tyde drømmen hvis de fikk den fortalt. At de spurte på ny etter drømmen, viser bare at de ville vinne tid og berge livet, enten de nå trodde at kongen ikke lenger husket drømmen tydelig, eller at han ville sette dem på prøve ved ikke å gjenta den.

[2]Keil legger til at forklaringen ikke er sikker. Delitzsch har foreløpig oppgitt den, fordi det persiske ordet er usikkert både i lesemåte og mening.

Kongen sier derfor til dem (Kliefoth): Av nølingen deres ser jeg at dere ikke er sikre på saken. Og siden dere tror at jeg har glemt drømmen, vil dere bare vinne tid og trekke saken ut med disse gjentatte bønnene, fordi dere frykter straffen.

«Bare én dom for dere» betyr den dommen som er gått ut over dem, altså dødsdommen fra v. 5, og ingen annen. Løgnen og de fordervelige ordene står sammen og forsterker hverandre: ond løgn.

Ordet NB gjengir med «er blitt enige om», betyr nettopp at de har avtalt seg imellom, slik de gamle utleggerne forsto det. «Til tidene forandrer seg» betyr: til kongen enten lar saken falle, eller de får vite noe mer om drømmen ved en tilfeldighet.

Løgnen Nebukadnesar anklaget dem for, var tydningen de lovet å gi hvis han fortalte drømmen. At de ville høre drømmen, beviste nettopp at de ikke hadde evnen til å åpenbare hemmeligheter. Kongens ord viser tydelig at han kjente drømmen, for ellers kunne han ikke ha visst om vismennene fortalte sannheten (Kliefoth).

V. 10–13. Vismennene innrømmer at de ikke kan, og kongen befaler å drepe dem

> «[10]Kaldeerne svarte kongen: Det er ikke et menneske på jorden som kan si kongen det han vil vite. Aldri har noen konge, hvor stor og mektig han enn var, krevd noe slikt av en spåmann eller åndemaner eller kaldeer. [11]Det kongen krever, er altfor vanskelig. Det er ingen andre enn gudene som kan kunngjøre kongen det han vil vite, og de har ikke sin bolig blant menneskene. [12]På grunn av dette ble kongen harm, meget vred, og han befalte at alle Babels vismenn skulle drepes. [13]Da befalingen om å drepe vismennene var utsendt, lette de også etter Daniel og hans venner for å drepe dem.»

Kongen holdt fast ved kravet, og kaldeerne måtte innrømme at de ikke kunne fortelle drømmen. Men de søkte å dekke over innrømmelsen ved å si at det kongen ba om, gikk over menneskers evne. Ingen stor og mektig konge hadde noen gang krevd noe slikt av en spåmann eller stjernetyder. Det var bare mulig for gudene, og de bodde ikke blant de dødelige.

Tankegangen er ikke: Fordi saken er umulig for mennesker, har ingen konge krevd noe slikt. Den er: Fordi det aldri har falt noen stor og mektig konge inn å kreve noe slikt, er det umulig for mennesker å oppfylle det. At ingen konge før hadde krevd noe slikt, la de fram som bevis for at det gikk over menneskers evne.

«Stor og mektig» er her ikke bare de vanlige titlene for de østerlandske kongene, men er valgt med vilje. Jo mer mektig kongen var, desto større krav trodde han lett at han kunne stille til en undersått.

Ordene «de har ikke sin bolig blant menneskene» sier ikke noe om høyere og lavere guder, og heller ikke at gudene bare virker blant mennesker ved visse anledninger. Tanken er bare den enkle: Det er en grunnleggende forskjell mellom guder og mennesker. En kan ikke kreve av svake dødelige det som bare gudene, som er himmelske vesener, kan gi. «Kjøtt» (*basar*, בְּשַׂר NB: «menneskene») står i motsetning til ånd og betegner menneskenaturen i dens svakhet og skrøpelighet (jf. Jes 31,3; Sal 56,5).

Kongen godtok ikke denne unnskyldningen, men ble rasende og ga formelig befaling om at vismennene skulle drepes. Han så i dem bedragere som gudene hadde forlatt. Det var en fryktelig befaling, men østerlandske despoter både før og etter ham har vist enda større grusomhet. Befalingen ble satt i verk, men ikke fullt ut. Det står ikke at «alle vismennene» ble drept, slik befalingen lød, men at de var i ferd med å bli drept: Arbeidet med å drepe dem var begynt.

Befalingen om å drepe «alle Babels vismenn» kan vel heller ikke forstås om alle vismenn i hele riket. Babel kan bety det babylonske riket, provinsen Babylonia eller bare byen Babel. I byen Babel fantes et kollegium av babylonske vismenn eller kaldeere, som ifølge Strabon hadde sin egen bydel. Men det fantes også kollegier andre steder i provinsen, for eksempel i Borsippa.

De vismennene kongen kalte inn (v. 2), var naturligvis de som bodde i byen Babel, for Nebukadnesar var da i palasset sitt. Daniel og vennene hans ble likevel ikke kalt inn, fordi de nettopp var ferdige med opplæringen, og fordi det åpenbart bare var forstanderne eller de eldste i hver gruppe som ble hentet. Men siden Daniel og vennene hørte til vismennenes stand, lette de også etter dem for å drepe dem.

V. 14–23. Daniel får en frist og ber vennene be

> «[14]Daniel vendte seg da med kloke og forstandige ord til Arjok, høvdingen for kongens livvakt, som var dratt ut for å drepe Babels vismenn. [15]Han tok til orde og spurte Arjok, kongens høvedsmann: Hvorfor har kongen gitt denne strenge befalingen? Arjok fortalte så Daniel hvordan det hadde seg. [16]Da gikk Daniel inn og ba kongen at han ville gi ham en frist, så han kunne kunngjøre tydningen for kongen. [17]Deretter gikk Daniel hjem og fortalte sine venner Hananja, Misjael og Asarja, det som var hendt, [18]for at de skulle be himmelens Gud at han i sin barmhjertighet ville åpenbare denne hemmeligheten, så ikke Daniel og hans venner skulle bli drept sammen med Babels andre vismenn.»

Nå forteller teksten hvordan Daniel tilbød seg å fortelle kongen drømmen, hvordan han ba om at hemmeligheten måtte bli åpenbart, hvordan bønnen ble hørt, og hvordan han tydet drømmen for kongen. Fordi Daniel talte klokt med Arjok, stanset gjennomføringen av den kongelige befalingen.

Navnet Arjok finner vi også i 1 Mos 14,1. Der er det navnet på kongen av Ellasar, som drar ut sammen med kongene av Elam og Sinear. Det er trolig dannet av *ari* (אֲרִי), «løve». Høvdingen for livvakten hadde det høyeste embetet i riket (jf. Jer 39,9.11; 40,1 ff.). Han skulle sørge for at kongens befalinger ble utført (se 1 Kong 2,25; 2 Kong 25,8).

Det var klokt og forstandig av Daniel å spørre hvorfor befalingen var så streng (egentlig «hard, skarp»). Slik lot han Arjok forstå at det kanskje fantes en mulighet til å få oppfylt kongens ønske. Da Arjok hadde fortalt ham hvordan saken sto, gikk Daniel inn til kongen. Han ble ført inn av Arjok, slik det uttrykkelig står i v. 24. Han ba kongen om en frist og lovet å gi ham tydningen av drømmen.

De to leddene i v. 16 – at kongen skulle gi ham en frist, og at Daniel skulle kunngjøre tydningen – står ved siden av hverandre, selv om det andre forklarer det første: Daniel ba om en frist, ikke for å leve litt lenger, men for å kunne tyde drømmen for kongen. At han bare nevner tydningen og ikke selve drømmen,

skyldes at fortellingen er kort, slik v. 25 ff. viser. Av samme grunn står det heller ikke at kongen ga ham fristen.

V. 17 forteller straks hva Daniel gjorde da han hadde fått den. Han gikk hjem og fortalte vennene sine det som var hendt, for at de skulle be Gud om barmhjertighet i denne hemmelige saken, så de ikke skulle omkomme sammen med de andre vismennene i Babel. Daniel ba selv også. Han og vennene ba altså Gud om å åpenbare hemmeligheten, det vil si den gåtefulle drømmen og hva den betydde.

Gudsnavnet «himmelens Gud» står allerede i 1 Mos 24,7, om Herren. Men først i eksilets tid ble det vanlig som navn på den allmektige og sanne Gud (jf. v. 19.44; Esra 1,2; 6,10; 7,12.21; Neh 1,5; 2,4; Sal 136,26). Han er, som Daniel kaller ham (5,23), «himmelens Herre». Hele himmelen med alle stjernene, som hedningene tilba som guder, er under hans herredømme.

V. 19–23. Hemmeligheten blir åpenbart, og Daniel takker Gud

> «[19]Da ble hemmeligheten åpenbart for Daniel i et syn om natten. Og Daniel priste himmelens Gud. [20]Daniel tok til orde og sa: Lovet være Guds navn fra evighet og til evighet! For visdommen og styrken hører ham til. [21]Han omskifter tider og stunder. Han avsetter konger og innsetter konger. Han gir de vise visdom og de forstandige forstand. [22]Han åpenbarer det dype og skjulte. Han vet hva som er i mørket, og hos ham bor lyset. [23]Jeg takker og priser deg, mine fedres Gud, fordi du har gitt meg visdom og styrke. Nå har du gjort kjent for meg det vi ba deg om, det kongen vil vite, har du kunngjort oss.»

Som svar på bønnene ble hemmeligheten åpenbart for Daniel i et syn om natten. Et nattlig syn er ikke uten videre det samme som en drøm. Daniel taler her ikke om noen drøm. Hitzig legger vilkårlig inn i teksten at han skulle ha drømt nøyaktig den samme drømmen som Nebukadnesar, for å få fram en «psykologisk umulighet» og så kunne så tvil om at fortellingen er historisk.

Drømmer kan riktignok være midler for en guddommelig åpenbaring. Da er de drømmesyn, og som slike kalles de nattlige syn (jf. 7,1.13). Men i seg selv er et nattlig syn et syn som noen får om natten mens han er våken.[3]

Da Daniel hadde fått åpenbaringen, svarte han med en takkebønn. Ordet «tok til orde» (egentlig «svarte») har sin vanlige betydning: Åpenbaringen er som en tale fra Gud, og Daniel svarer med lovprisning og takk.

Lovprisningen minner om Job 1,21. Uttrykket «fra evighet og til evighet» står her for første gang i GT. Derfor er trolig den høytidelige lovprisningen i gudstjenesten ved det andre templet (Neh 9,5; 1 Krøn 16,36) formet etter denne lovprisningen hos Daniel. Med den slutter også første og fjerde bok av Salmene (Sal 41,14; 106,48).

«Guds navn» skal prises, det vil si Gud slik han har åpenbart seg i verden: Gud slik han på ny har vist sitt herlige vesen, og slik han stadig vitner om at det er han som har visdommen og styrken (jf. Job 12,13).

[3] Tholuck skriver at drøm og syn ikke er to atskilte kategorier. Drømmebildet er et syn, og synet i våken tilstand er en drømming, bare at bevisstheten om forholdet mellom det indre og det ytre lettere holder seg i det siste. Mellom dem står nattsynene. Sakarja så en rekke syn i én natt (Sak 1,7–6,15), og de var ikke drømmebilder, men våkne iakttakelser om natten.

Så viser Daniel hvordan Guds visdom og makt kommer til syne, og først hans makt. Han omskifter tider og stunder. Når disse to beslektede ordene står sammen, uttrykker det at alle tiders omskiftninger, hva og hvordan de enn er, avhenger av Guds vilje (jf. Apg 1,7; 1 Tess 5,1). Guds uinnskrenkede herredømme over tider og stunder viser seg i at han innsetter og avsetter konger. Slik forstår Daniel åpenbaringen han har fått om Nebukadnesars drøm: Den varsler store omveltninger i verdensrikene og viser Gud som Herre over tiden og over verden og dens utvikling.

All visdom kommer også fra Gud. Han lar mennesker få innsikt i sine skjulte råd. Det hadde Daniel nettopp fått erfare. Lyset bor hos Gud, nærmest som en person, slik Visdommen i Ordsp 8,30. Derfor (v. 23) tilhører takk og pris Gud. Ved å åpenbare den hemmeligheten som var skjult for denne verdens vise, hadde han vist seg for Daniel som fedrenes Gud, den sanne Gud i motsetning til hedningenes guder.

V. 24–30. Daniel føres inn for kongen

«[24]Så gikk Daniel til Arjok, som kongen hadde gitt befaling om å drepe Babels vismenn. Han kom og sa til ham: Drep ikke Babels vismenn! Før meg inn til kongen! Så vil jeg kunngjøre tydningen for kongen. [25]Arjok førte da i hast Daniel inn for kongen og sa til ham: Jeg har funnet en mann blant de bortførte fra Juda som vil kunngjøre tydningen for kongen. [26]Kongen tok til orde og spurte Daniel, som hadde fått navnet Beltsasar: Er du i stand til å kunngjøre meg den drømmen jeg har hatt, og dens tydning? [27]Daniel svarte kongen: Den hemmeligheten som kongen har spurt om, makter ingen vismenn, åndemanere, spåmenn eller tegntydere å kunngjøre for kongen. [28]Men det er en Gud i himmelen som åpenbarer hemmeligheter. Han har kunngjort kong Nebukadnesar hva som skal skje i de siste dager. Dette er drømmen og synene du hadde i ditt indre mens du hvilte på ditt leie: [29]Da du lå på ditt leie, konge, steg det opp hos deg tanker om hva som skal skje i fremtiden. Han som åpenbarer hemmeligheter, kunngjorde deg hva som skal skje. [30]For meg er denne hemmeligheten blitt åpenbart, ikke fordi jeg eier noen visdom fremfor alle andre som lever, men for at tydningen skulle bli kunngjort for kongen, og du skulle få vite ditt hjertes tanker.»

Nå lot Daniel kongen få vite at han var rede til å fortelle ham drømmen og tydningen. Nettopp fordi Gud hadde åpenbart ham det kongen ville vite, ble han ført inn til kongen av Arjok, for ingen unntatt kongens nærmeste tjenere hadde fri adgang til ham.

Arjok presenterte Daniel for kongen som en mann blant de bortførte jødene som kunne gi ham tydningen av drømmen (v. 25). Han trengte ikke å nevne at Daniel alt hadde talt med kongen om saken (v. 16), selv om han visste det. Han skyndte seg, for saken gjaldt om kongens befaling skulle settes videre i verk. Arjok hadde stanset den fordi Daniel hadde grepet inn og tilbudt seg å fortelle drømmen og tyde den.

Kongen spurte om han var i stand til å kunngjøre drømmen og tydningen. Daniel svarte ved å vise ham bort fra mennesket, som ikke makter noe slikt, til den levende Gud i himmelen, som alene åpenbarer hemmeligheter.

Ordene «som hadde fått navnet Beltsasar» (v. 26) antyder at den kaldeiske kongen bare kjente ham under navnet erobreren hadde gitt ham, mens jødene kjente ham som Daniel. Nebukadnesar visste ikke om noen Daniel, bare om en Beltsasar. Spørsmålet «Er du i stand til?» viser ikke at kongen ikke kjente Daniel, men at han undret seg over at han kunne fortelle drømmen: «Er du virkelig i stand til det?» Daniel godtar at undringen er berettiget, for han svarer at ingen vismann maktet dette.

«Men det er en Gud i himmelen.» Daniel «forkynner for hedningen at Gud er til, før han taler om hans gjerninger» (Kliefoth). Når han vitner om en Gud i himmelen som kan åpenbare det skjulte, frakjenner han med det samme alle hedningenes såkalte guder denne evnen. Slik forklarer han hvorfor de hedenske vismennene ikke kunne kunngjøre de guddommelige hemmelighetene: De kjente ikke den levende Gud i himmelen. Men han fører også alle åpenbaringer som hedningene noen gang får, tilbake til den ene sanne Gud.

Daniel viser kongen at det er en Gud i himmelen som åpenbarer hemmeligheter: Han forklarer at drømmen er en innskytelse fra denne Guden, og forteller ham hva den inneholdt.

Gud kunngjorde ham i drømmen «hva som skal skje i de siste dager»[4]. Uttrykket betegner her ikke framtiden i sin alminnelighet, men den avsluttende framtiden, verdenstidens messianske tid (se 1 Mos 49,1). Det motsier ikke at v. 29 bare taler om det som skal skje «i framtiden» (egentlig «etter dette»). Dette uttrykket går på Nebukadnesars tanker om en framtid i verdenshistorien, og til dem knytter Gud, han som åpenbarer hemmeligheter, sine messianske åpenbaringer.

Alt som er messiansk framtid, er dessuten noe som kommer «etter dette» (jf. v. 45), men ikke alt som kommer etter dette, er messiansk. Det kan likevel bli det når det samtidig hører med til det som Israel, folket med det messianske løftet, skal oppleve i framtiden (Kranichfeld).

«Synene du hadde i ditt indre» (egentlig «ditt hodes syner», jf. 4,5.10.13; 7,1) er ikke drømmesyner i den forstand at de ble dannet i hodet eller hjernen og altså bare var fantasier. De er heller ikke drømmer som svever omkring hodet, for drømmer fra Gud svever ikke omkring hodet. Og de betyr ikke bare drømmesyner, for da ville det vært overflødig å nevne hodet.

Uttrykket er særegent for Daniel. Det betegner de syner som Gud selv har satt i gang, slike som, med Kranichfelds ord, «godt kunne forenes med at hodet tenkte aktivt». Flertallet «synene» brukes fordi åpenbaringen omfatter en rekke syner av det som skal komme.

Kongens tanker på leiet (v. 29) er ikke selve drømmen. Det er tanker om rikets framtid, som fylte ham mens han lå på leiet, og som Gud ga ham svar på i drømmen. De må derfor skilles fra «ditt hjertes tanker» i v. 30 – det er tankene som uroet kongen etter at drømmen var åpenbart for ham.

I v. 30 er motsetningen at hemmeligheten ikke ble åpenbart for Daniel ved hjelp av noen visdom i ham fremfor alle andre som lever, men ved overnaturlig åpenbaring. Ordene «for at tydningen skulle bli kunngjort» har et ubestemt

[4] **«hva som skal skje i de siste dager»** be'acharit jomajja, בְּאַחֲרִית יוֹמַיָּא

subjekt i grunnteksten («for at de skulle kunngjøre»). Den upersonlige formen er valgt for at Daniel ikke skulle trekke sin egen person fram. Ibn Esra og andre mener at englene er subjektet, men det holder ikke.

V. 31–39. Drømmen

> «[31]Konge, du så i synet en veldig billedstøtte. Det var en meget stor billedstøtte, og den skinte med strålende glans. Den sto like foran deg og var et fryktinngytende syn. [32]Billedstøttens hode var av fint gull, brystet og armene av sølv, buken og hoftene av kobber, [33]benene av jern, føttene dels av jern, dels av leire. [34]Mens du sto og så på, ble en stein revet løs, men ikke med hender. Den traff billedstøtten på føttene, som var av jern og leire, og knuste dem. [35]Da knustes på én gang både jernet og leiren, kobberet, sølvet og gullet. Det ble som agner fra treskeplassene om sommeren, vinden tok det så det ikke fantes spor etter det. Men steinen som rammet billedstøtten, ble til et stort fjell som fylte hele jorden. [36]Det var drømmen. Nå skal vi si kongen hva den betyr.»

Nebukadnesar så i drømmen en stor billedstøtte av metall som var skremmende å se på. Den var ikke et avgudsbilde, men en statue, og som beskrivelsen viser, en statue i menneskeskikkelse. Ordet for «en» er ikke den ubestemte artikkelen, men tallordet. Kliefoth sier: «Verdensmakten er én i alle sine skikkelser, derfor er alle disse skikkelsene samlet i ett bilde i synet.»

De to innskutte setningene i v. 31 forklarer hvor stor billedstøtten var. Den veldige støtten var skremmende å se på, ikke bare fordi den var så stor og skinte av metall, men fordi den framstilte verdensmakten, som skulle bli så fryktelig for Guds folk (Kliefoth).

Beskrivelsen av de enkelte delene begynner med «denne billedstøtten – dens hode …». Brystet, buken (egentlig magen som omslutter innvollene) og hoftene (lårene og den øvre delen av lendene) blir nevnt. Med benene (v. 33) er også lårets øvre del regnet med. Føttene var «dels av jern», det vil si: En del av dem var av jern.

Etter materialet er billedstøtten delt i fire eller fem deler: hodet, brystet med armene, buken med hoftene, og benene og føttene.

Kliefoth sier: «Bare den første delen, hodet, er en samlet helhet i seg selv. Den andre, med armene, viser en deling. Den tredje løper ut i en deling i hoftene. Den fjerde er samlet øverst og deler seg i de to benene, men har også evnen til å bevege seg i seg selv. Den femte er fra først av delt i benene og løper til sist ut i en videre deling i de ti tærne. Materialet blir ringere fra hodet og nedover – gull, sølv, kobber, jern, leire. Bildet er altså av metall i det store og hele, men blir ringere og ender til sist i leire, i alminnelig jordisk stoff. Materialet blir stadig hardere, helt til jernet, men så blir det plutselig og til sist svak og skjør leire.»

Den fjerde og den femte delen, benene og føttene, er riktignok skilt fra hverandre utvortes. Men innvortes er de bundet sammen, fordi jernet er det samme. Vi skal derfor bare regne fire deler, slik også tydningen gjør.

Nebukadnesar sto og så på denne billedstøtten (v. 34), det vil si: Han betraktet den og tenkte over den, helt til en stein ble revet løs fra et fjell uten menneskehender. Den traff den nederste delen av billedstøtten, slo hele støtten i stykker

og knuste alt materialet i den, fra hodet til føttene, så det ble spredt som agner fra treskeplassen om sommeren.

«Ikke med hender», uten menneskelig hjelp, er en mild omskrivning for at det skjer ved en høyere, guddommelig kraft (jf. 8,25; Job 34,20; Klag 4,6). «På én gang» betyr i ett slag. Verbet for «knustes» har i grunnteksten et ubestemt subjekt: De knuste det. Det peker på den overnaturlige makten som knuste billedstøtten.

Når ødeleggelsen av billedstøtten skildres, går bildet over i materialet. Det står ikke at delene av billedstøtten – hodet, brystet, buken og hoftene – ble knust av steinen. Med Kliefoths ord: «For de skikkelsene av verdensmakten som disse delene framstiller, var for lenge siden forsvunnet da steinen traff den siste skikkelsen av verdensmakten, den som føttene framstiller.»

Det står bare at materialet de var laget av, sølvet og gullet, ble knust, «for materialet, de folkeslagene som var samlet i de tidligere skikkelsene av verdensmakten, går over i de senere skikkelsene. Slik blir alt ødelagt når steinen ødelegger den siste skikkelsen av verdensmakten». Men steinen som ødela billedstøtten, ble selv til et stort fjell som fylte hele jorden.

Så legger Daniel til tydningen, som han kunngjør i v. 36. «Vi skal si» er en mer allmenn form som stemmer med v. 30. Daniel regner seg sammen med trosfellene sine, som tilba den samme Gud som åpenbarer seg (jf. v. 23).

V. 37–38. Hodet av gull

> «[37]Konge, du er kongenes konge, som himmelens Gud har gitt riket og makten og styrken og æren! [38]Menneskenes barn, overalt hvor de bor, markens dyr og himmelens fugler – alle har han gitt i din hånd og gjort deg til herre over dem. Du er hodet av gull.»

Tydningen begynner med hodet av gull. «Kongenes konge» var den vanlige tittelen for herskerne i de østerlandske verdensrikene (jf. Esek 26,7). Leddsetningene i v. 37–38 forklarer nærmere hva det betyr at han er kongenes konge.

Skildringen av Nebukadnesars herredømme over mennesker, dyr og fugler er formet etter Jer 27,6 og 28,14. At dyrene blir nevnt, forsterker bare tanken at hans herredømme var et verdensrike, og at Gud hadde lagt alt under ham. Nebukadnesars herredømme omfattet riktignok ikke hele jorden. Men det omfattet kanskje hele den siviliserte verden i Asia, alle de folkene som spilte en rolle i historien på hans tid. I den forstand var det et verdensrike, og som sådan, med Kliefoths ord, «forbildet og mønsteret, begynnelsen og den første representanten for alle verdensmakter».

Når Daniel kalte Nebukadnesar hodet av gull, kan betegnelsen ikke gå på hans person, men på det verdensriket han grunnla, og som han representerte i sin person, siden Gud hadde lagt alt under hans herredømme.

Hitzig mener at Nebukadnesar er hodet av gull til forskjell fra etterfølgerne hans i det babylonske riket. Men det strider mot v. 39, der det står at etter ham skal det oppstå ikke en annen konge, men «et annet rike». Kliefoth forklarer hvorfor Daniel taler om det babylonske riket som om det var Nebukadnesar selv, mens han omtaler de andre verdensrikene bare som riker: Det babylonske riket,

personifisert i Nebukadnesar, sto foran ham og kunne tiltales med «du», mens de andre rikene ikke kunne det.

V. 39. Det andre og det tredje riket

> «[39]Men etter deg skal det oppstå et annet rike, ringere enn ditt, og så et tredje rike, av kobber, som skal herske over hele jorden.»

Her blir den andre og den tredje delen av billedstøtten tydet om det andre og det tredje verdensriket. Det sies lite om dem her, fordi de blir nærmere beskrevet i kap. 7, 8 og 10–11. V. 38 gjelder hodet av gull og andre del av v. 39 buken av kobber. Derfor må første del av v. 39 gjelde sølvdelen av billedstøtten. Brystet og armene av sølv framstiller altså et annet rike som skulle oppstå etter Nebukadnesar, det vil si etter det babylonske riket. Det skulle være «ringere enn ditt», det vil si ringere enn det riket du representerer.

Det andre riket er, som vi senere skal vise, det medisk-persiske verdensriket. Da melder spørsmålet seg: På hvilken måte var det ringere enn det babylonske? I utstrekning var det ikke mindre, men tvert imot større.

Calvin, Auberlen, Kranichfeld og andre mener at «ringere» går på rikets moralske tilstand, fordi delene som framstiller det, er av sølv og ikke av gull som hodet. Men om rekkefølgen av metallene skulle betegne at de fire verdensrikene ble moralsk stadig dårligere, kan ordet «ringere» her ikke uttrykke det. Noe lignende står jo ikke om de følgende rikene, som framstilles ved kobber og jern, enda kobber og jern er langt ringere enn sølv og gull.

Kliefoth mener derimot at det medisk-persiske riket var ringere enn det babylonske i allmennhet, det vil si at det var et mindre omfattende verdensrike. Et verdensrike behøver ikke herske over alle folk helt til jordens ende, men må samle den siviliserte verden, alle de folkene som spilte en rolle i historien på dens tid. Det gjorde det babylonske, det makedonske og det romerske riket, men ikke det medisk-persiske. Grekenland, som på den tiden alt var trådt inn blant de historiske folkene, sto nemlig utenfor perserriket.

Men er dette riktig, ville det tredje riket, det gresk-makedonske, mangle denne allmennheten, enda det sies om det at det «skal herske over hele jorden». På den tiden var nemlig Roma alt trådt inn blant de historiske folkene, men ble ikke lagt under det makedonske riket.

Det medisk-persiske verdensriket kalles trolig «ringere» enn det babylonske bare i den forstand at det fra begynnelsen manglet indre enhet. Mederne og perserne var ikke ett samlet folk, men kjempet med hverandre om overherredømmet. Det antydes i 7,5, der bjørnen «reiste seg på den ene siden» (se der). Den manglende indre enheten var rikets svakhet; derfor sto det tilbake for det babylonske i styrke. Denne opprinnelige delingen viser seg i billedstøtten ved at riket framstilles av brystet og armene.

Hofmann sier: «Medere og persere er brystets to sider. Perserrikets styre var ikke ett og samlet, slik det kaldeiske folkets og kongens var, men todelt. Magerne hørte til en annen stamme enn Kyros, og utad ble mederne sett på som det folket som hersket sammen med og ved siden av perserne.» Denne todelingen betegnes tydelig ved værens to horn i kap. 8.

Andre del av v. 39 handler om det tredje verdensriket. Med ordet «et annet» blir det tydelig skilt fra det foregående, og at det er «av kobber», beskriver hva slags rike det er. I dette kapitlet sies det bare om dette riket at det «skal herske over hele jorden», og slik overgå de foregående rikene i utstrekning og makt (jf. 7,6, der det uttrykkelig står at det «fikk makt»).

V. 40–43. Det fjerde riket

> «[40]Deretter skal det komme et fjerde rike, som skal være sterkt som jern. Likesom jernet knuser og slår alt i stykker, skal dette riket, som knusende jern, slå i stykker og knuse alle de andre rikene. [41]Men når du så at føttene og tærne var dels av pottemakerleire, dels av jern, så betyr det at riket skal være et delt rike. Det skal ha noe av jernets styrke i seg, ettersom du så at jern var blandet med leiren. [42]Og det at tærne på føttene var dels av jern, dels av leire, det betyr at riket for en del skal være sterkt og for en del svakt. [43]Og når du så at jernet var blandet med leire, så betyr det at de skal blande seg med hverandre ved giftermål. Men de vil likevel ikke holde sammen, likesom jern ikke blander seg med leire.»

Den fjerde delen av billedstøtten, benene og føttene, framstiller et fjerde verdensrike, og den blir tydet mer utførlig. Dette riket, som svarer til benene av jern, skal være hardt og fast som jern. Fordi jernet slår alt i stykker, skal dette riket, som er likt jernet, slå i stykker og ødelegge alle disse rikene. Leddet som begynner med «likesom», gir grunnen til at riket kalles hardt som jern.

Det kan ikke bety at det fjerde riket skulle finne de tre foregående rikene til stede samtidig og slå dem mot hverandre. Etter teksten blir jo det første riket ødelagt av det andre og det andre av det tredje, men materialet i de to første rikene var samlet i det tredje.

Kliefoth sier: «Det som det babylonske verdensriket besto av – landene, folkene og kulturen som var samlet i det, som dets ytre form – skulle bli ødelagt av det medisk-persiske riket og ført videre i det, så det ble formet til en ny ytre form. Slik var også forholdet mellom det medisk-persiske og det makedonske verdensriket: Det siste overtok det som det medisk-persiske besto av, og dermed samtidig det som det babylonske riket besto av.»

På den måten skal det fjerde verdensriket knuse «alle disse» tidligere rikene som jern. Det skal ikke overta folkene og kulturene i de tidligere verdensrikene som ordnede helheter, men knuse dem og slå dem i stumper med jernets kraft.

Men dette verdensriket skal ikke ha og vise jernhardheten hele tiden. Bare benene på billedstøtten er av jern (v. 41). Føttene og tærne, som vokser ut av benene, er dels av leire og dels av jern.

Ordet for «pottemakerleire» forsterker ordet for leire, og tilføyelsen «mudderleire» (NB: «leiren») i v. 41 framhever ytterligere hvor skjør den er. Dette dobbelte materialet betyr at det skal være et delt rike. Det betyr ikke at riket deler seg i flere riker, fra to til ti – det er det de to føttene og de ti tærne betegner. Det betyr at riket er splittet innvendig.

[5]**«delt»** pelag, פְּלַג

Ordet for «delt»[5] betegner alltid på hebraisk, og ofte på arameisk, en unaturlig eller voldsom deling som kommer av indre splid og uenighet (jf. 1 Mos 10,25; Sal 55,10; Job 38,25). Til tross for denne indre splittelsen skal det likevel være noe av jernets fasthet i riket.

I v. 42 sies det samme om tærne, og i v. 43 forklares jern og leire som en blanding av de to bestanddelene. Som jernet betegner rikets fasthet, betegner leiren dets skjørhet. At jern blandes med leire, framstiller forsøket på å binde to forskjellige og atskilte stoffer sammen til én helhet, et forsøk som er fruktesløst og helt forgjeves.

De fleste utleggerne forstår ordene «de skal blande seg med hverandre ved giftermål» (Keil: «blande seg med menneskers sæd», v. 43) om fyrstenes giftermålspolitikk. De som mener de fire rikene ender med Aleksanders rike og etterfølgerne hans, tenker på giftermålene mellom seleukidene og ptolemeerne. Om dem tales det riktignok i 11,6.17, men ikke her.

Hofmann tenker på giftermål som da den tyske keiser Otto II og den russiske storfyrst Vladimir ble gift med døtre av den østromerske keiseren. Kliefoth avviser dette med rette, for det stemmer på alle punkter dårlig med teksten. Det er ikke kongene som er subjektet for «blande seg». Det nevnes ingen konger verken i v. 43 eller før.

De to føttene og de ti tærne betegner ikke konger, men deler av det fjerde riket. Når det tales om «disse kongene» i v. 44, menes ikke konger til forskjell fra riker, men representantene for de delene av riket som føttene og tærne betegner, og som er til samtidig.

I de tre foregående rikene framstiller gull, sølv og kobber materialet i rikene, det vil si folkene og kulturen deres. Slik framstiller også jern og leire i det fjerde riket materialet i de rikene som oppstår når dette riket blir delt, det vil si de nasjonale bestanddelene de består av, og som vil og må blande seg med hverandre.

Peker blandingen «med menneskers sæd» på giftermål, er det bare på giftermål mellom ulike stammer som er tvunget sammen i riket med ytre makt, giftermål som et middel til å smelte de ulike nasjonalitetene sammen. Men uttrykket må ikke begrenses til dette, selv om ordet står i Esra 9,2 om at det hellige folket blandet seg med hedningene ved giftermål.

Det særegne uttrykket «menneskers sæd» er åpenbart valgt med tanke på motsetningen som følger, den guddommelige hersker (v. 44 ff.). Slik stiller det de hedenske herskernes forgjeves menneskelige strev opp mot det himmelens Gud gjør (Kranichfeld), på samme måte som «menneskers sæd» i Jer 31,27 står i motsetning til «dyrs sæd».

Bildet av å blande ved sæd er hentet fra å så åkeren med blandet såkorn. Det betegner alle de midler herskerne bruker for å forene de ulike nasjonalitetene, og giftermål nevnes bare som det viktigste og mest vellykkede av dem. Men denne sammenblandingen skal lykkes like lite som forsøket på å binde jern og leire sammen til én fast masse. Delene som blandes, skal ikke holde sammen.

V. 44–49. Guds rike

> «[44]Og i disse kongenes dager vil himmelens Gud opprette et rike som i all evighet ikke skal ødelegges. Dette riket skal ikke bli overgitt til noe annet folk. Det skal knuse og gjøre ende på alle de andre rikene, men selv skal det stå fast i evighet. [45]Du så jo at en stein ble revet løs fra fjellet, men ikke av menneskehender. Og den knuste jernet, kobberet, leiren, sølvet og gullet. – Den store Gud har nå kunngjort kongen det som heretter skal skje. Sann er drømmen, og troverdig er tydningen av den.»

Verdensriket skal bli knust av det riket som himmelens Gud skal opprette. «I disse kongenes dager», det vil si i dagene til kongene i de verdensrikene som sist ble beskrevet: på den tiden da de rikene finnes som tærne på billedstøttens føtter betegner, og som det fjerde verdensriket løper ut i. Det ser vi av at steinen (v. 34) ruller mot billedstøttens føtter, eller rettere mot tærne, og slik knuser og ødelegger den.

Dette riket er ikke grunnlagt av menneskehender, men opprettet av himmelens Gud. Det skal bli stående urokkelig i evighet, i motsetning til verdensrikene, der det ene blir tilintetgjort av det andre. Herredømmet i det skal ikke gis til et annet folk.

Blant verdensrikene går herredømmet fra ett folk til et annet, fra babylonerne til perserne osv. Guds rike derimot omfatter alltid det samme folket, Israel, som Gud har utvalgt til sitt eget folk – ikke Israel etter kjødet, men «Guds Israel» (Gal 6,16).

Og Guds rike skal ikke bare bestå evig uten at herredømmet skifter, ved siden av verdensrikene, som stadig skifter og bringer hverandre til oppløsning. Det skal også knuse og gjøre ende på alle disse rikene, men selv skal det bestå i evighet. Det er meningen med at steinen rives løs uten menneskehender og knuser billedstøtten.

I v. 45 står ordene «fra fjellet», som mangler i v. 34. De er uten tvil brukt med vilje, slik «tærne på føttene» i v. 42, som heller ikke var nevnt i v. 33.

Det er klart at en stein må rives løs fra et fjell for å rulle uten at en menneskehånd setter den i bevegelse. Når fjellet likevel nevnes uttrykkelig, kan det bare være en henvisning til Sions berg, der himmelens Gud har grunnlagt sitt rike. Derfra skal det bre seg ut over jorden og ødelegge alle verdensrikene (jf. Sal 50,2; Jes 2,3; Mika 4,2).

Første halvdel av v. 45, til og med «gullet», bekrefter det Daniel i v. 44 har sagt til kongen om at Guds rike skal opprettes og bestå, og hører egentlig til det verset.

Hitzig, og Kranichfeld etter ham, vil heller knytte dette leddet til det som følger: «Fordi du så at steinen ble revet løs og knuste jernet … derfor har Gud latt deg se bak forhenget som skjuler framtiden.» Av dette slutter Hitzig at forfatteren røper sitt egentlige ståsted, den makkabeiske jødens, siden han bare framstiller steinen som rives løs, som noe framtidig. For ham skulle bare denne siste katastrofen ligge i framtiden, mens alt det andre alt var forbi.

Grunnene Hitzig har for å knytte leddene sammen på den måten, er uten vekt. Det finnes andre lange, sammensatte setninger hos Daniel som slutter

på samme måte (jf. v. 10), og mange steder hos Daniel mangler bindeordet (jf. 4,16.27). At «den store Gud» står uten artikkel og uten «og» foran seg, skyldes den høytidelige talen. Bindeordet savnes ikke når en bare gjør et opphold etter tydningen.

Daniel sier så til slutt til kongen: «Den store Gud har kunngjort kongen det som heretter skal skje.» Med «den store Gud» menes ikke en ubestemt stor gud, men den store Gud i himmelen, som Daniel alt (v. 28) har forkynt for kongen som den som åpenbarer hemmeligheter. «Heretter» (egentlig «etter dette», det som nå er) betyr ikke «en gang i framtiden», men omfatter den framtiden drømmen viser, fra Nebukadnesars tid til Guds rike opprettes i Messias' tid.

Daniel slutter talen med ordene «Sann er drømmen, og troverdig er tydningen av den». Med dem vil han ikke forsikre kongen om at drømmen er sann og tydningen riktig, som om kongen hadde glemt enkelthetene i drømmen. Drømmens store betydning skal få kongen til å ta saken til hjertet og gi Gud æren, han som ga ham disse åpenbaringene.

Men samtidig forsikrer ordet også bokens lesere om at oppfyllelsen er viss. For den lå langt fram i tiden, og slik tingene synlig gikk nå og i den nærmeste framtiden, ga de ingen eller bare svake tegn på at den skulle komme (jf. andre slike forsikringer i 8,26; 10,21; Åp 19,9; 21,5; 22,6).

For å unngå gjentakelser skal vi vente med å drøfte nærmere hvordan drømmen ble oppfylt, og hvilke historiske riker de fire verdensrikene er, til vi har forklart synet Daniel fikk om det samme i kap. 7.

V. 46–47. Kongen ærer Daniels Gud

> «[46]Da falt kong Nebukadnesar på sitt ansikt og hyllet Daniel, og han bød at de skulle bære fram for ham offer og røkelse. [47]Og kongen tok til orde og sa til Daniel: I sannhet, deres Gud er gudenes Gud og kongenes Herre! Han er en som åpenbarer hemmeligheter, siden du har kunnet åpenbare denne hemmeligheten.»

Nå forteller teksten hvilket inntrykk tydningen gjorde på Nebukadnesar, og hva det førte til for Daniel. Da drømmen var fortalt og tydet, ble kongen så grepet at han falt ned i tilbedelse for Daniel og bød at det skulle bæres fram offer for ham.

Å kaste seg ned til jorden finnes riktignok også som en æresbevisning for mennesker (1 Sam 20,41; 25,23; 2 Sam 14,4). Men ordet som brukes her (NB: «hyllet»), står bare om å vise guddommelig ære (Jes 44,15.17.19; 46,6; Dan 3,5 ff.). For den kaldeiske kongen var Daniel en mann som gudene åpenbarte seg i. Derfor viste han ham guddommelig ære, slik Kornelius gjorde mot apostelen Peter, og slik folket i Lystra ville gjøre mot Paulus og Barnabas (Apg 10,25; 14,13).

Offeret (*mincha*, מִנְחָה) er et offer uten blod, og det andre ordet betyr ikke brennoffer eller fettstykker, men røkelse (jf. 2 Mos 30,9).

Hitzig mener at kongens fremferd mangler sammenheng og er usannsynlig, fordi Nebukadnesar i v. 47 priser jødenes Gud som gudenes Gud og samtidig viser Daniel guddommelig ære. Men her er ingen motsigelse. Nebukadnesar ba nemlig ikke til mennesket Daniel, men i Daniels person til hans Gud, jødenes Gud. Det gjorde han fordi denne Gud gjennom Daniel hadde vist seg for ham

som den høyeste Gud, som hersker over konger og åpenbarer skjulte ting som de kaldeiske vismennenes guder ikke kunne åpenbare.

Men med dette forlot ikke Nebukadnesar sitt hedenske ståsted. Han anerkjente ikke jødenes Gud som den eneste sanne Gud, bare som gudenes Gud, den høyeste og mest opphøyde av gudene, som overgikk de andre gudene i makt og visdom, og som var en Herre over konger. Som en slik Gud måtte han æres sammen med gudene i kongens eget land.

V. 48–49. Daniel og vennene blir opphøyet

> «[48]Deretter gjorde kongen Daniel til en stor mann. Han ga ham mange rike gaver. Og han satte ham til herre over landskapet Babylon og til øverste leder for alle Babels vismenn. [49]Daniel ba kongen, og han satte Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego til å styre landskapet Babel. Daniel selv ble ved kongens hoff.»

Da Nebukadnesar hadde gitt jødenes Gud ære, lønnet han Daniel, denne Guds tjener, med gaver og ved å opphøye ham til høye embeter i riket. Han gjorde ham til en mektig mann, herre over landskapet Babylon, det vil si stattholder i denne provinsen. Etter 3,2 besto det kaldeiske riket av flere provinser, og hver av dem hadde sin egen styresmann.

Dessuten gjorde han ham til øverste leder for alle vismennene. De babylonske vismennene var delt i grupper etter hovedoppgavene sine, under hver sin forstander, og Daniel var den øverste av dem (jf. «overmagerne» i Jer 39,3).

På Daniels bønn satte kongen de tre vennene hans til å styre provinsen. Hva Daniel ba om, står ikke, men det kan sluttes av det han fikk. Bønnen må ikke forstås slik Hitzig og eldre utleggere forstår den, at Daniel ba kongen løse ham fra stillingen som stattholder, og at kongen ga embetet til de tre vennene.

Hävernick har forklart saken klart. Den øverste styresmannen i provinsen hadde under seg en rekke underordnede embetsmenn for de forskjellige grenene av styret. Til slike embeter satte kongen Daniels tre venner på hans bønn, slik at Daniel som øverste styresmann kunne være fast ved kongens hoff. «Kongens port» (NB: «kongens hoff») betyr hoffet, for porten eller døren står for bygningen den var inngangen til (jf. Est 2,19.21; 3,2). Gesenius tar feil når han forklarer det slik at Daniel ble gjort til slottsforvalter.

Kapittel 3. Daniels venner i ildovnen

Nebukadnesar lot en kjempestor billedstøtte av gull reise i Duradalen ved Babel og kalte alle rikets høyeste embetsmenn sammen til innvielsen. En herold ropte ut at alle skulle falle ned og hylle bildet når signalet lød, og at den som nektet, skulle kastes i den brennende ildovnen (v. 1–7). Da festen var over, meldte noen kaldeere til kongen at Daniels venner, som var satt over provinsen Babel, ikke hadde hyllet bildet. Kongen stilte dem til ansvar, men de nektet å tilbe bildet, for de kunne ikke dyrke hans guder (v. 8–18).

Fordi de sto imot kongens vilje, ble de kastet bundet og fullt påkledd i ildovnen. Men ilden skadet dem ikke, og med redsel så kongen at det ikke var tre, men fire menn som gikk løse og uskadde omkring i ovnen (v. 19–27). Da bød han dem komme ut, og da han så at de var helt uten skade, lovpriste han deres Gud, som så underfullt hadde vernet dem. Han forbød også alle folk i riket å forhåne denne Guden, med døden som straff (v. 28–30).

Septuaginta og Theodotion setter hendelsen til Nebukadnesars attende regjeringsår. Det ser ut til å komme av at de knyttet billedstøtten til erobringen av Jerusalem under Sidkia, enda byen ikke ble inntatt og ødelagt før i hans nittende år (2 Kong 25,8). Det er rimelig at Nebukadnesar fikk lyst til å reise et slikt bilde som minnesmerke over sine store bedrifter og sin verdensmakt først etter at han hadde slått alle fiender og grunnfestet riket sitt. Men ødeleggelsen av Judeas hovedstad, som allerede var inntatt to ganger før, kan neppe ha vært grunn god nok.

Så mye er likevel sikkert: Det som fortelles her, skjedde senere enn hendelsen i kapittel 2, for v. 12 og 30 viser tilbake til 2,49. Og det skjedde tidligere enn det som fortelles i kapittel 4, der mye peker mot den siste halvdelen av Nebukadnesars regjering. Kapittel 3 hører heller hjemme midt i hans regjeringstid, da han sto på høyden av sin makt.

Kongen viser ikke lenger spor av det inntrykket jødenes Gud gjorde på ham da Daniel tydet drømmen (kap. 2). Men det sier ikke noe sikkert om tidspunktet. Vi trenger ikke anta med Hieronymus at han «fort glemte sannheten», eller med Calvin at det gikk lang tid mellom de to hendelsene. Nebukadnesars framferd her strider ikke mot det som står på slutten av kapittel 2.

Befalingen om at alle som var samlet til innvielsen, skulle falle ned og tilbe bildet, må ses fra den hedenske kongens ståsted. Den var slett ikke rettet mot dem som tilba jødenes Gud, og den var ingen forfølgelse av jødene for deres Guds skyld. Den krevde bare at riksguden ble anerkjent – den guden kongen mente han hadde sitt store rike å takke for – og det kunne Nebukadnesars hedenske undersåtter gjøre uten å krenke samvittigheten.

Jødene kunne derimot ikke lyde befalingen uten å bryte lovens første bud. Men det tenkte ikke Nebukadnesar på. For ham var ulydighet mot befalingen et straffverdig opprør mot hans majestet, og slik la også de kaldeiske angiverne fram vennenes framferd (v. 12).

Ordene deres viser tydelig at de med rette kalles menn som «klaget på jødene» (v. 8): «Men nå er her noen jødiske menn som du har satt til å styre landskapet Babel … Disse mennene har ikke aktet på ditt bud, konge! De dyrker ikke dine guder.» Med angivelsen ville de bare få utlendingene bort fra innflytelsesrike stillinger, og den politiske rikshøytiden kongen hadde innstiftet, ga dem en god anledning.

Derfor forstår vi Nebukadnesars vrede mot dem som ikke brydde seg om befalingen hans. Da han dømte de anklagede, sa han: «Hvem er den gud som kan frelse dere fra min hånd?» Sett fra Israels tro er det gudsbespottelse. Men fra Nebukadnesars hedenske ståsted er de bare uttrykk for en stolt tillit til egen makt og til gudene hans. De viser ikke annet enn at åpenbaringen av den levende Gud i kapittel 2 ikke hadde slått varig rot i hjertet hans, men med tiden mistet mye av sin kraft over ham.

Nebukadnesars framferd mot jødene er altså grunnleggende forskjellig fra Antiokus Epifanes' forhold til jødedommen, for Antiokus ville gjøre helt ende på den jødiske gudsdyrkelsen. Hos Daniels venner finnes det heller ikke spor av den religiøse fanatismen som rådde blant jødene på makkabeernes tid, da de ble forfulgt for sin troskap mot loven. De stolte slett ikke på at Gud ville gripe inn med et under, men regnet med at Gud, som de tjente, også kunne la være å frelse dem. De sier bare at de ikke under noen omstendighet vil ære kongens hedenske guder og hylle bildet han har reist (v. 16 ff.).

Ser vi de historiske forholdene rett, faller påstanden til de nyere kritikerne bort: at fortellingen ikke er historisk, men laget for å gi et forbilde på Antiokus Epifanes' forhold til jødedommen.

Daniel nevnes ikke ved denne festen, og heller ikke han ville ha falt ned for bildet. Det er påfallende, men alene er det ikke noe argument mot at det har skjedd. Det kan ikke forklares slik Hengstenberg gjør, at Daniel som forstander for vismennene ikke hørte til embetsmennene, og heller ikke som Hitzig, at han hadde overlatt embetet sitt til vennene (2,49). Begge deler er feil.

Men det finnes andre muligheter. Daniel kan av en eller annen grunn ha vært forhindret fra å være til stede. Eller han kan ha vært der og nektet å bøye seg uten at noen anga ham. I så fall holder det neppe med Calvins merknad om at anklagerne lot Daniel være i fred en tid fordi de visste at kongen satte ham høyt. Vi må heller anta at anklagerne først bare ville felle de tre styresmennene

i provinsen Babel.[1]

Var Daniel til stede og gikk likevel ikke i forbønn for vennene sine, kan det forklares med at babylonsk rettergang gikk raskt for seg – om det ikke var en høyere grunn som fikk ham til å legge saken trygt i Herrens, sin Guds, hånd.[2]

V. 1. Gullbildet

> «[1]Kong Nebukadnesar laget en billedstøtte av gull, seksti alen høy og seks alen bred, og stilte den opp i Duradalen i landskapet Babel.»

Den første delen av kapitlet forteller om hvordan gullbildet ble reist og innviet, og om anklagen mot Daniels venner for at de ikke ville lyde kongens befaling om å hylle det.

Ordet for billedstøtte, *tselem* (צֶלֶם), betyr egentlig et bilde i menneskeskikkelse (jf. 2,31). Det utelukker en vanlig søyle eller obelisk; om den ville en ha brukt et annet ord (*matsevah*, מַצֵּבָה). Men det betyr ikke at bildet i alle deler hadde menneskeskikkelse. Den øvre delen – hodet, ansiktet, armene og brystet – kan ha vært formet som et menneske, og den nedre som en søyle. Det ville passe helt med babylonsk kunst, som elsket groteske og kjempestore skikkelser.

Målene, seksti alen i høyden og seks i bredden, er lette å forklare. I en menneskeskikkelse forholder høyden seg til bredden omtrent som seks til én, og i de seksti alnene kan sokkelen være regnet med, slik at hele verket ble kalt *tselem* etter sin viktigste del. Forholdet mellom høyde og bredde gir altså ingen grunn til å avvise at fortellingen er historisk. Enda mindre gjør mengden av gull som skulle til for et så kjempestort bilde.

Etter hebraisk språkbruk trenger vi ikke tenke oss at bildet var av massivt gull. Oldtiden var dessuten svært rik, og på sine seierrike felttog kunne Nebukadnesar godt ha samlet en forbløffende mengde av det edle metallet.

Herodot og Diodor forteller om de babylonske gudebildene, og Jes 40,19 beskriver hvordan gudebilder ble laget. Begge deler tyder på at bildet bare var kledd med gullplater.[3]

Kongen lot bildet stille opp i Duradalen i provinsen Babel. Oldtidens forfattere nevner to steder med navnet Dura: det ene ved munningen av elven Khabur, der den renner ut i Eufrat, ikke langt fra Karkemisj, det andre på den andre siden av Tigris. Det første hørte sikkert ikke til provinsen Babel, og det andre, som nok kunne regnes til provinsen, lå altfor langt fra rikets hovedstad til å være stedet som menes. Vi må uten tvil heller lete etter denne dalen i nærheten av Babel.

Der har franskmannen Jules Oppert sør-sørøst for ruinene av den gamle hovedstaden funnet en rekke hauger som bærer navnet Dura. Ved enden av dem ligger det to større hauger, og ved siden av dem en mindre. Den danner

[1]Kranichfelds forslag, at Daniel som forstander for vismennene ble holdt utenfor kretsen av tilskuere, er lite sannsynlig. Daniel kunne ikke med god samvittighet delta i den avguderiske festen, og heller ikke som leder for alle magerne trekke seg tilbake for å unngå hyllingen.

[2]De andre innvendingene mot fortellingens historiske troverdighet, som de greske navnene på musikkinstrumentene, er omtalt i innledningen eller blir tatt opp i utlegningen. Hovedinnvendingen er selve underet, og det alene mener Hitzig gir ham rett til å si at fortellingen ikke har noen historisk virkelighet.

[3]Ifølge Herodot gikk det bare med 800 talenter gull til det store gullbildet av Bel, som var tolv alen høyt, sammen med gullbordet foran det, trappetrinnene og stolen. Ifølge Diodor veide gullstøtten av Bel, førti fot høy, 1000 talenter, og han sier uttrykkelig at den var drevet med hammer og altså ikke massiv.

et firkantet byggverk av ubrent leirstein, seks meter høyt på en grunnflate på fjorten meter, og ligner så påfallende på sokkelen til en kjempestatue at Oppert mener den er det som er igjen av gullbildet Nebukadnesar lot reise.[4]

Det er ulike meninger om hva bildet skulle bety. Etter den vanlige oppfatningen ville Nebukadnesar reise en statue for å takke guden sin, Bel, for de store seirene, og derfor også innvie den med religiøse seremonier.

Hofmann mener på den andre siden at det ikke var et gudebilde, fordi det skilles mellom det å falle ned for bildet og det å dyrke guden hans, som Nebukadnesar krevde av embetsmennene (v. 12, 14 og 18). Men det skillet holder ikke, for i disse versene stilles det å tilbe Nebukadnesars guder likt med det å falle ned for bildet.

Samtidig kalles statuen ikke et gudebilde eller et bilde av Bel. Derfor er vi enige med Kliefoth i at statuen var et sinnbilde på den verdensmakten Nebukadnesar hadde grunnlagt. Å falle ned for den var å vise ære både mot verdensmakten og mot gudene dens. Israelittene kunne altså ikke falle ned for bildet, for da ville de samtidig ha hyllet Nebukadnesars gud eller guder i bildet av verdensmakten.

Tanken om å framstille verdensmakten han hadde grunnlagt, som en billedstøtte, fikk Nebukadnesar trolig av den billedstøtten han hadde sett i drømmen (kap. 2), der det ble sagt at hans verdensrike var hodet av gull.

Men vi kan ikke med Kliefoth finne meningen med bildet i målene, seks, ti og seks ganger ti alen. Å se tallet seks som tegn på menneskelig virksomhet uten den guddommelige fullendelsen (sju) er ikke en babylonsk tanke. Enda mindre kan vi med Zündel forklare at Daniel ikke var der, ut fra at statuen hadde en politisk betydning. At Daniel ikke var kalt dit, er en løs og svært usannsynlig gjetning, og at han som overhode for magerne ikke skulle regnes blant de verdslige embetsmennene, er helt feil.

V. 2–13. Innvielsen

«[2]Så sendte kong Nebukadnesar bud til satrapene, stattholderne og landshøvdingene, rådgiverne, skattmestrene, de lovkyndige, dommerne og alle provinsenes styresmenn, og innkalte dem til innvielsen av billedstøtten som kongen hadde reist. [3]Da kom satrapene, stattholderne og landshøvdingene, rådgiverne, skattmestrene, de lovkyndige, dommerne og alle provinsenes styresmenn. De samlet seg til innvielsen av den billedstøtten kong Nebukadnesar hadde reist, og trådte fram for den billedstøtten han hadde stilt opp. [4]Og herolden ropte med høy røst: La nå denne befalingen være kunngjort for dere, folk og stammer og tungemål: [5]Så snart dere hører lyden av horn, fløyte, sitar, harpe, lutt, sekkepipe og alle andre slags musikkinstrumenter, skal dere falle ned og tilbe gullbildet som kong Nebukadnesar har stilt opp. [6]Den som ikke faller ned og tilber, skal i samme stund kastes midt inn i den brennende ildovnen. [7]Så snart nå alle folkene hørte lyden av horn, fløyte, sitar, harpe, lutt og alle andre

[4]Oppert skriver: «Når en ser denne haugen, slår det en straks hvor mye den ligner sokkelen til en kjempestatue, og alt taler for at statuen som nevnes i Daniels bok, ble reist her. At Nebukadnesar lot en kjempestatue reise, er ikke noe å forundre seg over.» Han finner heller ingen vanskelighet i størrelsen: «Det er ikke noe utrolig i at det fantes en statue som var seksti alen høy og seks alen bred.»

slags musikkinstrumenter, falt alle folk, stammer og tungemål ned og tilba det gullbildet kong Nebukadnesar hadde stilt opp.»

Nebukadnesar bød alle rikets høyeste embetsmenn å være til stede ved den høytidelige innvielsen av bildet. Han sendte bud med sendemenn eller ilbud, slik som i 1 Sam 11,7 og 2 Krøn 30,6. Sju grupper av riksembetsmenn nevnes.

Satrapene (gammelpersisk «vokterne av herredømmet», det vil si av provinsen) var kongens øverste stedfortredere i provinsene. Stattholderne var trolig de militære befalingsmennene i provinsene. Landshøvdingene, med et gammelpersisk ord som også brukes i Hag 1,1 og Neh 5,14, var lederne for den sivile forvaltningen. Den fjerde gruppen var overdommere eller regjeringens rådgivere, den femte skattmestrene som hadde oppsyn med rikets skattkammer, den sjette de lovkyndige («lovens voktere») og den sjuende dommere i snevrere forstand. Til slutt nevnes alle styresmennene, det vil si de lavere provinsherrene som sto under overstattholderen (jf. 2,48–49).

Alle disse ble kalt sammen til innvielsen av bildet. Von Lengerke og Hitzig innvender at en slik innkalling ville «stanse styringen av landet». Men det viser bare at de ikke kjenner hvordan riksstyret var ordnet. Fortellingen blir på ingen måte tvilsom av det. Rikets saker lå ikke så helt i hendene på lederne for de enkelte grenene av styret at alt stoppet opp når de var borte en tid.

Ordet for innvielse (*chanukka*) brukes både om innvielsen av et hus (5 Mos 20,5) og av templet (1 Kong 8,63; Esra 6,16). Her betegner det uten tvil en handling med religiøse skikker: Når rikets stormenn falt ned for bildet, ble det høytidelig innviet som sinnbilde på verdensmakten og, i hedensk forstand, på dens guddommelige herlighet. Denne handlingen beskrives i v. 3–7 så langt hensikten med fortellingen krever det.

Da alle var samlet, ropte en herold ut at så snart musikken lød, skulle alle som var til stede, falle ned og hylle bildet. Den som ikke gjorde det, skulle kastes i ilden og dø. Og alle gjorde det så snart signalet ble gitt. Utropet gjaldt ikke bare embetsmennene som var kalt til festen, men alle som var der. Foruten embetsmennene var det sikkert også samlet en stor folkemengde fra alle deler av riket, slik at forsamlingen besto av mennesker av mange slag og tungemål.

Ordet for «stammer» betegner folkestammer, slik som Ismaels stammer i 1 Mos 25,16, og er altså ikke så vidt som «folk». «Tungemål» betegner fellesskap av mennesker med samme språk (jf. 1 Mos 10,5.20.31; Jes 66,18). Det er ingen gjentakelse, for i historien faller folk og språk ofte ikke sammen. De tre ordene sammen betyr alle folk, hvor mange stammer med ulike språk de enn har delt seg i, og sier at ingen i hele riket var unntatt fra befalingen.

Uttrykket hører særlig til heroldens høytidelige stil og verdensrikets offisielle språk (jf. v. 7 og 29; 4,1; 6,26). Daniel bruker det også selv (5,19; 7,14), og fra det siste stedet har Johannes' åpenbaring tatt det opp. Sammen med Jes 66,18 er det der utvidet til «folk og stammer og tungemål og ætter» (Åp 5,9; 7,9; 13,7; 14,6; 17,15).

Også når de seks musikkinstrumentene regnes opp, med tillegget «og alle andre slags musikkinstrumenter», kommer det praktfulle språket til verdenshersker og herold godt fram. (*Om de greske navnene på tre av instrumentene, se*

innledningen om bokens ekthet.) At babylonerne hadde stor glede av musikk og strengespill, ser vi av Jes 14,11 og Sal 137,3, og det bekreftes av Herodot og den romerske historieskriveren Curtius.

Hornet er oldtidens vidt klingende tuba, det hebraiske *sjofar*. Fløyten (*masjrokita*, av et verb som betyr «plystre») er rørfløyten, panfløyten, som var satt sammen av flere rør av ulik tykkelse og lengde. Sitaren er den greske *kithara*, og harpen (*sabbeka*) svarer til den greske *sambyke*, men var en syrisk oppfinnelse: et firestrenget instrument med skarp og klar tone.

Lutten (*pesanterin*) er det greske *psalterion*, et harpelignende instrument. Ifølge Augustin skilte det seg fra kitharaen ved at strengene gikk under klangbunnen og ikke over den. Slike harper finnes avbildet både på egyptiske og assyriske minnesmerker. Sekkepipen (*sumponja*) er den arameiske formen av det greske *symfonia*, et instrument som i Italia ennå kalles *sampogna*. Det har fått sitt greske navn av samklangen mellom de to pipene på sekken.

Ordet som er gjengitt «musikkinstrumenter» (*zemar*), betyr ikke «sang», men spill. Herolden taler om lyd som skal stige opp på én gang, og ulike sanger kunne bare synges etter hverandre. Ordet kan heller ikke begrenses til strengespill, for også blåseinstrumenter er nevnt. Med «alle andre slags» menes tydeligvis alle de instrumentene som ikke er nevnt særskilt.

Befalingen om å hylle bildet hadde dødsstraff for dem som nektet. Nebukadnesars herredømme var «ikke grunnlagt på rett, men på erobrerens makt» (Kliefoth). Hyllingen han befalte, viste at en bøyde seg under kongens makt, og den innebar samtidig at en anerkjente gudene hans som rikets guder. Derfor kunne en vente at noen ville nekte.

I kongens krav lå det riktignok en slags religiøs tvang. Men det var slett ingen religionsforfølgelse av det slaget den hedenske herskeren Antiokus Epifanes drev, slik Bleek, von Lengerke og andre kritikere hevder.

Hedenskapet var så tolerant at det anerkjente gudene til de ulike folkene. Men alle hedenske konger krevde at de folkene de hadde underlagt seg, også skulle anerkjenne gudene i deres rike, som de holdt for mer mektige enn de beseirede folkenes guder. Å nekte å hylle rikets guder så de på som en fiendtlig handling mot riket og kongen, mens hver og en samtidig kunne ære sin egen folkegud.

Denne anerkjennelsen, at rikets guder var de mektigste, kunne enhver hedning gi. Nebukadnesar krevde altså ikke noe på det åndelige området som ikke hver av hans undersåtter kunne gå med på. Derfor kunne jødenes nektelse ikke se ut for ham som annet enn motstand mot rikets storhet.

Men jødene, Israels folk, kunne ikke hylle Nebukadnesars guder uten å svikte troen sin på at Herren alene er Gud, og at det ikke finnes noen gud ved siden av ham. Nebukadnesar utøvde dermed en uutholdelig religiøs tvang mot dem, selv om han ut fra sitt mangeguderi ikke mente det slik. Den var likevel grunnleggende forskjellig fra Antiokus Epifanes' forfølgelse av jødedommen, for Antiokus forbød jødene, med døden som straff, å dyrke sin Gud og prøvde å utrydde den jødiske gudsdyrkelsen helt. Om hvordan ildovnen var bygd, se ved v. 22.

V. 8–13. Anklagen

«[8]Men straks etter sto noen kaldeiske menn fram og klaget på jødene. [9]De tok til orde og sa til kong Nebukadnesar: Kongen leve evig! [10]Konge, du har gitt befaling om at hvert menneske som hørte lyden av horn, fløyte, sitar, harpe, lutt, sekkepipe og alle andre slags musikkinstrumenter, skulle falle ned og tilbe gullbildet, [11]og at den som ikke falt ned og tilba, skulle kastes i den brennende ildovnen. [12]Men nå er her noen jødiske menn som du har satt til å styre landskapet Babel: Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego. Disse mennene har ikke aktet på ditt bud, konge! De dyrker ikke dine guder, og det gullbildet du har stilt opp, tilber de ikke. [13]Da ble Nebukadnesar oppbrakt og vred, og bød at Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego skulle bringes til ham. Så ble disse mennene ført fram for kongen.»

Straks anga kaldeerne Daniels tre venner for å ha brutt kongens befaling. Grunnen var at vennene, som var satt over provinsen Babel, ikke hadde hyllet gullbildet ved å falle ned for det. Det sies ikke uttrykkelig at de lot det være, men det kommer fram av det som følger. «Kaldeiske menn» er her ikke kaldeere i betydningen stjernetydere eller magere, men menn av det kaldeiske folket, i motsetning til jødene. «Klaget på» heter på arameisk egentlig «åt kjøttet av» noen, det vanlige uttrykket for å baktale og angi.

Angivelsen var avskyelig fordi de brukte de jødiske embetsmennenes ulydighet mot kongens befaling som påskudd for å få dem fjernet fra embetene. Angivelsen kom av misunnelse over jødenes innflytelsesrike stilling, slik som i 6,5 ff. Derfor legger de vekt på at det var kongen selv som hadde satt disse jødene til å styre i provinsen Babel. Til tiltalen i v. 9, se 2,4.

Anklagerne legger også fram at de tre slett ikke ville ære Nebukadnesars guder; at de ikke hyllet bildet, var bare et bevis på det. Dette setter de i forgrunnen for å vekke kongens harme. Hitzig sier ganske riktig: «Disse kaldeerne kjente de tre jødene fra før, for de hadde så framtredende stillinger at de var godt kjent og samtidig misunt. De hadde lenge visst at de ikke tilba avguder. Men denne gangen, da troen deres tvang jødene til å være ulydige mot kongens befaling, gjør de bruk av det de vet.»

De nådde målet: I harme og vrede befalte Nebukadnesar at de ulydige skulle føres fram for ham.

V. 14–27. Forhøret

«[14]Nebukadnesar tok til orde og sa til dem: Er det med forsett, Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego, at dere ikke dyrker min gud og ikke tilber gullbildet jeg har stilt opp? [15]Nåvel, dersom dere, når dere hører lyden av horn, fløyte, sitar, harpe, lutt, sekkepipe og alle andre slags musikkinstrumenter, er rede til å falle ned og tilbe det bildet jeg har gjort, så er alt godt og vel. Men hvis dere ikke tilber det, så skal dere i samme stund kastes i den brennende ildovnen. Og hvem er den gud som kan frelse dere fra min hånd? [16]Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego tok da til orde og sa til kongen: Nebukadnesar! Vi behøver ikke å svare et ord på dette. [17]Vår Gud, som vi tjener, han er mektig til å frelse oss. Av den brennende ildovnen og fra din hånd, konge, vil han frelse. [18]Men hvis ikke, så skal du vite, konge, at vi ikke vil dyrke dine guder eller tilbe det gullbildet du har stilt opp.»

(Keil, v. 17: «Om vår Gud, som vi tjener, er mektig til å frelse oss, så vil han frelse oss fra den brennende ildovnen og fra din hånd, konge.»)

De gamle oversetterne gjengir kongens spørsmål feilaktig med «Er det sant?» Nebukadnesar tvilte ikke det minste på at anklagen var riktig, og ordet betyr heller ikke det.

Betydningen «hån», som noen holder seg til, ser heller ikke ut til å passe helt. Hadde Nebukadnesar sett på nektelsen som hån mot gudene sine, ville han neppe ha gjentatt befalingen sin offentlig og gitt de anklagede mulighet til å slippe straffen, slik han gjør i v. 15.

Vi er derfor enige med Hitzig og Kliefoth, som ut fra et beslektet hebraisk ord (4 Mos 35,20) forstår det som et ondsinnet forsett, og ikke bare som en hensikt. Alle tre kunne jo ikke ha gjort seg skyldige i overtredelsen uten å ville det eller ved et tilfelle. Nebukadnesar taler om sin gud i motsetning til jødenes Gud.

I v. 15 sier ikke kongen hva som skal skje om de er rede til å tilbe bildet, fordi det følger av motsetningen: Da blir de ikke kastet i ildovnen. Lignende utelatelser finner vi i 2 Mos 32,32 og Luk 13,9. For å gi trusselen ekstra tyngde legger Nebukadnesar til at ingen gud kan frelse dem fra hans hånd.

Hitzig mener med urette at det ligger en bespottelse av Herren i dette, lik den Sankerib kom med (Jes 37,10). Det er en annen sak. Sankerib satte gudene sine over Herren, jødenes Gud. Nebukadnesar sier bare at det å frelse noen fra ildovnen er en gjerning som ingen gud kan gjøre, og stiller dermed jødenes Gud bare indirekte på linje med hedningenes guder.

I svaret sitt tiltaler de anklagede kongen ved navn: «Nebukadnesar!» Det svarer til at kongen har tiltalt de tre embetsmennene ved navn i v. 14. Vi skal ikke slutte av det, slik Hitzig gjør, at de «tiltaler ham som en simpel mann», men heller se det som et tegn på at de vil gjøre et dypt inntrykk på ham, slik han ville på dem.

Ordet for «dette» (*pitgam*) kommer av et persisk ord som egentlig betyr «det å gå til», og derfor budskap, påbud, og så generelt «ord» (som her) og «sak».

«Han er mektig» sikter ikke til Guds allmakt som sådan, men til den makten som er bundet av Guds hellighet og rettferdighet. Allmakten tvilte de anklagede ikke på, og de vil heller ikke sette den i tvil overfor den hedenske kongen. Det lille ordet i begynnelsen av verset betyr ikke «se!», slik de gamle oversettelsene og mange utleggere har det – Daniel bruker alltid andre ord for det – men «hvis». Det krever motsetningen «men hvis ikke» i v. 18.

I svaret – «Hvis vår Gud vil frelse oss, så …, og hvis ikke, så skal du vite, konge, at vi ikke vil dyrke dine guder» – ligger det verken frekkhet, en overtroisk forventning om et under (v. 17) eller fanatisme (v. 18), slik Bertholdt, von Lengerke og Hitzig hevder. Det er bare troens tillit og en ydmyk underordning under Guds vilje.

Kliefoth sier: «De tre ser ganske enkelt at deres ståsted og kongens er helt forskjellige, og at Nebukadnesar aldri kan forstå deres ståsted klart. Derfor gir de opp ethvert forsøk på å forsvare seg. Men det som ble krevd av dem, kunne de ikke gjøre, for det ville ha stridt helt mot troen og samvittigheten deres. Uten

fanatisme avslår de rolig å svare og sier bare: La ham gjøre som han vil. Slik overlater de, uten overtro, sin frelse til Gud.»

V. 19–23. I ildovnen

> «[19]Da ble Nebukadnesar full av harme, og uttrykket i ansiktet hans forandret seg mot Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego. Han ga befaling om at ovnen skulle gjøres sju ganger hetere enn vanlig. [20]Og han bød noen sterke menn i sin hær å binde Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego og kaste dem inn i den brennende ildovnen. [21]Så ble de bundet i sine kapper, bukser, luer og andre klær og kastet i den brennende ildovnen. [22]Fordi kongens ord var så strengt, og ovnen var blitt så sterkt opphetet, ble de mennene som hadde ført Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego dit opp, drept av ildsluen. [23]Men disse tre mennene, Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego, ble kastet bundet midt inn i den brennende ildovnen.»

(Keil, v. 21: «i underkjortlene, kjortlene, kappene og de andre klærne sine».)

Nå forteller teksten hvordan de anklagede ble dømt og straffet, og hvordan de ble reddet ved et under. Da de anklagede så bestemt hadde nektet å tilbe gudene hans, forandret Nebukadnesars ansikt seg mot dem, og vreden kunne leses i trekkene hans. Full av harme over en slik hardnakkethet befalte han at ovnen skulle gjøres sju ganger hetere enn vanlig, det vil si mer enn det som trengtes. Sju står her for et overmåte stort tall, med tanke på straffens religiøse betydning. Deretter skulle de ulydige bindes i klærne sine av sterke menn fra hæren og kastes i ovnen.

Av klesplaggene som nevnes, er det første ikke bukser eller korte strømper, som Hitzig mener. Den betydningen har ordet bare fått fra et nyere persisk ord. Men det svarer til det ekte semittiske ordet *sirbal*, som betyr underkjortel eller skjorte, et plagg som ble båret nærmest kroppen. Det andre ordet forklares med «kjortel». Det tredje betyr kapper, og «de andre klærne» er de øvrige plaggene.

Da har vi her den tredobbelte drakten som babylonerne ifølge Herodot bar: en fotsid underkjortel av lin, over den en annen kjortel av ull, og ytterst en liten hvit kappe. Med «de andre klærne» må vi forstå de andre plaggene, det en hadde på føttene og på hodet.[5]

De enkelte plaggene, som var av lett brennbart stoff, nevnes uten tvil med tanke på underet som fulgte: Selv de ble ikke forandret i ildovnen (v. 27). Kanskje ble de anklagede bundet i klærne sine nettopp fordi stoffet var så lett brennbart, særlig den fine linkjortelen, og ikke, som Theodoret og de fleste andre mener, fordi dommen ble fullbyrdet i hast.

I v. 22 forklares det nærmere: Fordi kongens ord var strengt, ble ovnen som følge av det opphetet over all måte. Siden de tre ble ført opp til ovnen, må den ha hatt en åpning ovenfra som en kunne kaste ofrene inn gjennom. Var den bare vanlig opphetet, kunne det gjøres uten fare for mennene som utførte det. Men denne gangen var heten så stor at tjenerne selv omkom.

Også dette nevnes for å vise hvor stort underet var da de tre ble bevart uskadd midt i ovnen. Det samme er meningen med at ordet «bundet» gjentas i v. 23. Det

[5]Når den gale tolkningen faller bort, faller også innvendingen som von Lengerke og Hitzig bygger på Herodot, at babylonerne ikke gikk med bukser, men at perserne først tok dem i bruk etter mederne. Forvekslingen mellom ordene for underkjortel og bukser går tilbake til greske skoleforklarere og har gått videre til Vulgata og Luthers oversettelse.

er dessuten med vilje satt til slutt i verset for å forberede motsetningen «løse», det vil si fri fra båndene, i v. 25.[6]

V. 24–27. Den fjerde i ilden

> «[24]Da ble kong Nebukadnesar forferdet og reiste seg brått opp. Han tok til orde og sa til sine rådsherrer: Kastet vi ikke tre menn bundet i ilden? De svarte kongen: Jo visst, konge! [25]Han tok da igjen til orde og sa: Men jeg ser fire menn som går løse omkring midt inne i ilden, og det er ingen skade å se på dem. Og den fjerde ser ut som en gudesønn. [26]Da gikk Nebukadnesar bort til døren i den brennende ildovnen og ropte: Sjadrak, Mesjak, Abed-Nego, dere tjenere for Den Høyeste Gud, kom ut! – Da kom Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego ut av ilden. [27]Satrapene, stattholderne, landshøvdingene og kongens rådsherrer samlet seg da. De så at ilden ikke hadde hatt noen makt over disse mennenes legemer. Håret på deres hoder var ikke svidd, klærne deres var ikke skadet, og det luktet ikke brent av dem.»

Kongen satt og fulgte med på hvordan det gikk. Gjennom døren så han inn i ovnen og la merke til at de tre som var kastet bundet inn i den, gikk omkring uskadde og fri fra båndene. Og han så ikke bare de tre, men også en fjerde ved siden av dem, som «ser ut som en gudesønn».

Ved dette synet ble han forferdet og reiste seg brått opp. Han forvisset seg hos rådsherrene om at det virkelig var tre menn som var kastet bundet i ovnen, mens han nå så fire gå omkring midt i den. Så gikk han bort til åpningen og ropte til de tre at de skulle komme ut. De kom straks ut, og de forsamlede embetsmennene så på dem og fant at de var helt uskadde på kroppen. Heller ikke klærne deres var skadet, og det var ikke engang lukt av brent på dem.

Rådsherrene er uten tvil rikets embetsmenn, ministre eller statsråder som sto kongen svært nær. De nevnes i v. 27 og 6,8 sammen med de tre første gruppene av embetsmenn. Mens Nebukadnesar var sinnsforvirret, førte de riksstyret (jf. 4,36). Hva ordet egentlig betyr, er ikke helt klart.

Den fjerde som Nebukadnesar så i ovnen, var i sitt utseende – det vil si i det som vakte ærefrykt ved ham – lik en gudesønn, en av gudenes slekt. I v. 28 kaller Nebukadnesar den samme skikkelsen en engel fra Gud. Der følger han jødenes tro, utvilsomt etter samtalen han hadde med de tre som var blitt reddet. Her taler han derimot ut fra den babylonske gudelæren, med sin forestilling om guder som får avkom, slik den var felles for alle de østerlandske religionene. At den fantes hos babylonerne, er hevet over tvil, for kvinneguden Mylitta sto ved siden av Bel.

Nebukadnesar tvilte ikke på at de anklagede var reddet ved et under fra gudommen. Ut fra denne tanken gikk han bort til døren i ovnen og ropte at de tre skulle komme ut. Han kalte dem tjenere, det vil si tilbedere, av Den Høyeste Gud. Heller ikke den tiltalen går ut over hedenske forestillinger. Han kaller ikke Sjadraks, Mesjaks og Abed-Negos Gud den eneste sanne Gud, men bare den

[6]Mellom v. 23 og 24 har Septuaginta satt inn Asarjas bønn og de tre menns lovsang i ildovnen, bundet sammen med en fortelling som forklarer at kaldeerne som kastet de tre i ovnen, døde, og hvordan Daniels venner ble reddet. Disse tilleggene er skrevet på gresk og hører til de apokryfe skriftene. Luther har med rette satt dem blant de apokryfe bøkene i sin bibeloversettelse.

høyeste Gud, den øverste blant gudene, slik grekerne kalte Zevs «den høyeste gud».

V. 28–30. Kongens påbud

> «[28]Da tok Nebukadnesar til orde og sa: Lovet være Sjadraks, Mesjaks og Abed-Negos Gud! Han sendte sin engel og frelste sine tjenere, som satte sin lit til ham og handlet mot kongens ord. De våget sitt liv for ikke å dyrke eller tilbe noen annen gud enn sin egen Gud. [29]Derfor gir jeg nå denne befalingen, at den som i sine ord forser seg mot Sjadraks, Mesjaks og Abed-Negos Gud – hva folk eller stamme eller tungemål han så tilhører – han skal hogges i stykker, og hans hus skal gjøres til en skraphaug. For det finnes ingen annen gud som makter å frelse slik. [30]Og kongen ga Sjadrak, Mesjak og Abed-Nego ære og makt i landskapet Babel.»

Da de tre ble reddet så underfullt fra flammene i ovnen, gjorde det et så sterkt inntrykk på Nebukadnesar at han forandret sin tidligere ringeakt for jødenes Gud (v. 15) og nå priste denne Gudens makt. Han kunngjorde åpent at Gud hadde frelst sine tjenere (v. 28), og ved et påbud til alle folkene i riket forbød han, med døden som straff, å vanære jødenes Gud (v. 29).

Likevel vendte Nebukadnesar seg ikke til den sanne Gud. Han erkjente ikke Herren som den eneste eller den eneste sanne Gud, og han befalte heller ikke at han skulle tilbes. Han erklærte bare at han var en Gud som kunne frelse sine tjenere slik ingen annen kunne, og nøyde seg med å forby at noen foraktet og spottet denne Guden. Den som sa noe galt eller urett mot Sjadraks, Mesjaks og Abed-Negos Gud, skulle dø.

Hitzig mener at befalingen dels er for snever og dels helt upassende, fordi en feil, en ren forsømmelse, burde få tilgivelse så sant det var mulig. Men å skille mellom en feil av vanvare og en av ond vilje passer ikke for påbudet fra en østerlandsk enevoldshersker. Det måtte være skarpt formulert, så det ikke ble rom for å unnskylde en overtredelse med at det bare var en forglemmelse.

Enda mindre vekt kan vi legge på innvendingen at befalingen kunne være vanskelig å gjennomføre. Slike vanskeligheter gjør ikke fortellingen mindre historisk. Kaldeerne hadde her holdt øye med jødene og anklaget dem for ulydighet. På samme måte kunne jødene, som var spredt over hele riket, bringe hedninger som spottet deres Gud, fram for retten.

Om «folk, stammer og tungemål», se ved v. 4, og om straffen, se ved 2,5. Ordet «slik» i v. 29 forstår vi med de gamle oversettelsene som et adverb («på denne måten»), ikke som «denne» (Gud). Den siste lesningen passer ikke med den hedenske gudsbevisstheten, som lettere forsto en synlig gud enn en usynlig. Fortellingen slutter (v. 30) med at Nebukadnesar nå viste de tre mennene den største gunst. Hvordan han viste det, sies ikke, for det er ikke nødvendig for det fortellingen vil fram til.

Ser vi nøye på hva denne fortellingen betyr for Guds rikes historie, lærer vi at Herrens sanne tilbedere under verdensmaktens herredømme kunne og skulle komme i livsfarlige vanskeligheter, mellom kravene fra denne verdens herrer og plikten de har mot Gud. Men vi lærer også at når de i slike kår forblir tro mot sin Gud, vil han verne dem på underfullt vis. Og han vil åpenbare sin allmakt

så herlig at selv de hedenske verdensherskerne blir nødt til å anerkjenne deres Gud og gi ham ære.

Kapittel 4. Nebukadnesars drøm og vanvidd

Dette kapitlet er en kunngjøring fra kong Nebukadnesar til alle folkene i riket hans. Den forteller om en underfull hendelse der den levende Gud i himmelen gjorde seg kjent som den som hersker over menneskenes riker. Etter en kort innledning (v. 1–3) forteller kongen at han midt i et fredelig og lykkelig liv hadde en drøm som fylte ham med uro. Babylons vismenn kunne ikke tyde den, men Daniel kunne (v. 4–9).

I drømmen så kongen et stort tre med vide greiner og rik frukt. Det nådde opp til himmelen, og dyr og fugler fant ly, skygge og føde under det. Da kom en hellig vokter ned fra himmelen og befalte at treet skulle felles, så bare rotstubben ble igjen i jorden, bundet med jern og kobber, til sju tider var gått, for at menneskene skulle kjenne Den Høyestes makt over menneskenes riker (v. 10–18).

Daniel tydet drømmen: Treet var kongen selv. I himmelen var det bestemt at han skulle drives bort fra menneskene og leve blant dyrene til sju tider var gått, og til han sannet at Den Høyeste hersker over menneskenes riker (v. 19–27).

Tolv måneder senere begynte drømmen å gå i oppfyllelse. Nebukadnesar ble slått med vanvidd og ble som et dyr på marken (v. 28–33). Men da den fastsatte tiden var omme, fikk han forstanden igjen, ble satt inn i riket på ny og ble enda større enn før. Nå priste og æret han himmelens konge (v. 34–37).

Den forrige fortellingen viste hvordan den allmektige Gud underfullt verner dem som tilber ham i sannhet, mot verdensmaktens fiendskap. Denne fortellingen stadfester i gjerning at den samme Gud kan ydmyke verdens herskere når de i sitt overmot roser seg av sin makt, så de må anerkjenne ham som Herre over jordens konger.

Er fortellingen historisk?

Fortellingen inneholder ikke noe under som går mot naturens gang. Den forteller bare om en guddommelig dom som for en tid kastet Nebukadnesar ut i vanvidd, varslet på forhånd i en drøm og oppfylt slik det var sagt.

Likevel har Bleek, von Lengerke, Hitzig og andre benektet at den er historisk. De mener at en «Pseudo-Daniel» fra makkabeertiden fant den på for å true den hovmodige Antiokus Epifanes med himmelens hevn. Et bevis ser de i formen: Kunngjøringen er så fortrolig med bibelske tanker at en ikke skulle vente det

av Nebukadnesar. Lovprisningene i 4,3 og 4,34 stemmer nesten ord for ord med Sal 145,13, og i lovsangen over Guds allmakt og majestet i 4,35 hører en klart ekko av Jesaja (Jes 40,17; 43,13).

Men disse bibelske tankene taler ikke mot at kunngjøringen er ekte. De viser bare at Nebukadnesar brukte Daniels penn da han skrev den, og at lovprisningen av Gud derfor fikk en mer fyldig form enn kongen selv ville ha gitt den. For i hele fortellingen trer den kaldeiske kongens egne hedenske forestillinger så naturlig fram at vi uten tvil leser de ordene Nebukadnesar selv brukte.

At kongen i v. 28–33 taler om seg selv i tredje person, har sin grunn i innholdet (se nedenfor). Det viser verken at en annen enn kongen skrev kunngjøringen, eller at Daniel har satt inn disse versene for ettertidens skyld. V. 34 viser jo tilbake til tidsangivelsen i v. 29, og kunngjøringen ville vært ufullstendig uten v. 29–33.

Kritikerne har også funnet det høyst underlig at Nebukadnesar selv skulle kunngjøre for folket at han hadde vært vanvittig, i stedet for å gjøre alt for å få den sørgelige historien glemt.

Men med Kliefoth og andre må vi si tvert imot: «Det var bedre å gjøre saken kjent enn å skjule den. Den var dessuten sikkert kjent og ble verken bedre eller verre av å bli kunngjort. Nebukadnesar vil ikke kunngjøre sitt vanvidd, men den hjelpen Gud hadde gitt ham, og at han gjorde det åpent, er til ære for hans storsinn.»

Kildenes taushetKritikernes viktigste innvending er at vanviddet ikke er nevnt noe annet sted, enda en sinnssykdom i sju år måtte ha ført til store forandringer og forviklinger i det babylonske riket. Den hebraiske historien sier riktignok ingenting om de siste årene av Nebukadnesars styre, enda den rekker lenger fram i tiden (Jer 52,31). Men der står bare en kort melding om at Evil-Merodak satte kong Jojakin fri av fengselet, og den ga ingen anledning til å tale om Nebukadnesars vanvidd. Vanviddet gjorde ham ute av stand til å styre en tid, men førte ikke til hans død.

Hitzig viser til hvordan Bibelen forteller om Sankeribs endelikt (2 Kong 19,37), men det beviser ingenting. For Jeremia og de bibelske historieskriverne sto Nebukadnesar i et helt annet forhold til Guds rike enn Sankerib. Nebukadnesar kom ikke som erkefiende, men fullbyrdet som Herrens tjener Guds vilje mot det syndige Juda. Sankerib hånte derimot Israels Gud i frekt overmot og ble straffet med at hæren hans ble tilintetgjort, og siden ble han myrdet av sin egen sønn. Nebukadnesar ble helbredet for sitt vanvidd.

Motstanderne sier også at den kaldeiske historieskriveren Berosus ikke kan ha fortalt noe om vanviddet, siden Josefus, Origenes og Hieronymus, som var godt bevandret i bøkene, ikke fant noe slikt hos noen forfatter.

Til dette må vi først si at de sju årene og de alvorlige forviklingene i riket bare er kritikernes egne lettvinte antakelser. Teksten setter varigheten til «sju tider», og det kan like gjerne være sju måneder som sju år. Forviklinger i riket ble dessuten avverget ved en midlertidig regjering.

Videre har Hengstenberg, Hävernick, Delitzsch og andre med rette vist at ikke ett eneste historieverk fra den tiden er bevart der en kunne vente å finne

mer om denne sykdommen. Den har stor betydning i den hellige historien, men hadde slett ingen innflytelse på det babylonske riket. Herodot, historiens far, kjente ikke Nebukadnesar engang ved navn, og ser ikke ut til å ha visst noe om hans store bedrifter, som seieren over egypterne ved Karkemisj.

Josefus nevner i alt seks forfattere som omtaler Nebukadnesar. Fire av dem skriver bare om Fønikia eller nevner ham i forbifarten. Tilbake står Berosus og Abydenus, som skrev Kaldeas historie. Berosus var prest for Bel i Babylon på Aleksander den stores tid, hadde gransket mange gamle dokumenter og regnes med rette som en pålitelig historieskriver.

Men av hans verk har vi bare noen fattige brokker, sitert hos Josefus, Eusebius og senere forfattere, og ingen av dem hadde selv lest verket hans. Som M. von Niebuhr har vist, kjente både Eusebius og Josefus Berosus bare gjennom utdragene til Aleksander Polyhistor, en samtidig av Sulla, og de er verken særlig nøyaktige eller fullstendige. Abydenus levde mye senere og sto ikke så nær kildene, men det han forteller, stemmer godt med Berosus.

Spor hos Berosus og Abydenus

Når Josefus bare kjente det Polyhistor hadde tatt med, er det ikke underlig at han ikke fant noe om vanviddet. Likevel har Josefus bevart en melding fra Berosus som peker mot den uvanlige sykdommen som rammet Nebukadnesar før han døde: «Etter at Nabukodonosor hadde begynt å bygge den nevnte muren, ble han syk og gikk bort fra dette livet, etter å ha vært konge i førti-tre år» (Mot Apion 1,20).

I disse ordene ligger mer enn at han døde etter en sykdom og ikke brått, slik Bertholdt og Hitzig vil forstå dem. Berosus bruker ikke en slik vending om Nabonid eller Neriglissar, som begge døde en naturlig død. Han sier det bare om Nebukadnesars far Nabopolassar, og der har ordene en særlig betydning, for Berosus hadde fortalt at faren på grunn av alderdomssvakhet hadde overlatt krigen mot Egypt til sønnen.[1]

Berosus lar dødsmeldingen følge straks etter sykdommen, mens Nebukadnesar ifølge dette kapitlet ble frisk igjen og regjerte en tid til. Men det taler ikke mot at «sykdommen» er vanviddet.

Både hos Berosus og hos Daniel kom sykdommen i den siste delen av kongens regjeringstid, etter at han hadde ført krigene som grunnla og befestet verdensriket hans, og for det meste også fullført sine praktbygninger. Etter at han ble frisk, satte han ikke i gang noe stort verk som Berosus kunne fortelle om. Derfor gjensto det bare å melde om døden og hvor lenge han hadde regjert. Ingen kan av denne sammenfatningen slutte at Nebukadnesar døde like etter at han ble frisk.

Et enda tydeligere spor finnes hos Abydenus, i brokker som Eusebius har bevart. Han gjengir en kaldeisk overlevering: Etter at Nebukadnesar hadde avsluttet krigen sin i det fjerne vesten, steg han opp på det kongelige tårnet, det vil si på det flate taket. Der ble han grepet av en eller annen gud og forkynte som et orakel at babylonerne ville bli underkuet av «det persiske muldyret», forent med mederne.

[1] Hitzig viser til 2 Kong 13,14, men der er det Elisas dødelige sykdom som gir kong Joasj anledning til å besøke profeten og få et viktig profetord – noe ganske annet enn en triviell melding om at Elisa var syk før han døde.

Han ba om at perseren måtte gå til grunne i havets dyp eller bli dømt til å streife om i en ørken der bare ville dyr holder til, og for seg selv ønsket han en fredelig død før ulykkene kom over Kaldea. Straks etter disse ordene ble Nebukadnesar borte for menneskenes øyne.

I denne kaldeiske overleveringen har Eusebius gjenkjent en forvansket form av vår fortelling, og selv Bertholdt vil ikke nekte at den «i hovedsak er identisk med vår arameiske beretning». (*Eusebius skriver: Hos Daniel fortelles det hvordan Nebukadnesar ble slått med vanvidd. Når grekernes og kaldeernes historieskrivere dekker over sykdommen og sier at han fikk den fra en gud eller ble besatt av en ånd, er det ikke underlig, for det er deres skikk å tilskrive guder alt slikt.*)

Hitzig har ikke annet å si enn at meldingen «lyder så eventyraktig at det ikke kan finnes noen historisk kjerne i den». Men den historiske kjernen er nettopp det Daniel forteller. Ifølge Daniel var Nebukadnesar på taket av slottet da Gud brått slo ham med vanvidd, og ifølge Abydenus var han steget opp på kongeborgen da en gud grep ham. Her stemmer både tid og sted og det at en gud grep ham – ikke hans egen, men en fremmed gud.

Forbannelsen over perseren lyder: «måtte han streife om i ørkenen der det ikke finnes byer eller menneskespor, der ville dyr beiter og fugler flakker». Den stemmer like slående med skildringen av kongens opphold i vanviddet i Dan 5,21: «Han ble utstøtt fra menneskenes barn. Hans hjerte ble som et dyrehjerte, og hos villeslene var hans bolig.»

Overleveringen er altså formet etter noe som virkelig hadde hendt, men endret slik at den kunne tjene til å forherlige den kjente helten, som Megasthenes sier var mer modig enn Herakles. Det var naturlig å framstille kongens sykelige ufrihet som at en gud hadde grepet ham med profetiens ånd, for hedenskapets spådomsrus lignet vanvidd (se hvordan «gal» og «profeterer» står sammen i Jer 29,26; 2 Kong 9,11).

Kaldeerne gransket varsler og jærtegn, og vanviddet som en tid tok makten fra verdensrikets grunnlegger, kunne for dem lett bli et varsel om at riket han hadde grunnlagt, skulle falle. Før det var gått en hel slektsalder etter hans død, gikk riket over til «det persiske muldyret». Da passet det kaldeernes nasjonale stolthet å forklare det illevarslende som hadde hendt den store kongen, slik: Grepet av en gud hadde helten selv før han døde forutsagt rikets fall, forbannet ødeleggeren og ønsket seg selv en lykkelig død før ulykkene kom.

Fortellingen kan ikke være oppdiktetMen selv om vi ikke hadde slike spor, ville selve innholdet utelukke at fortellingen er oppdiktet. En kunne nok spå om Antiokus «Epimanes» (den gale) at han skulle miste forstanden helt. Men hvorfor skulle en velge nettopp denne formen for vanvidd, der mennesket tror det er et dyr? Det er en gåte som selv Hitzig må innrømme at hans skarpsindighet ikke kan løse. Han tyr derfor til den tåpelige gjetningen at makkabeerjøden laget historien ut fra navnet Nebukadnesar.

Dessuten passer fortellingens hensikt slett ikke til forholdene i makkabeertiden. Ifølge Hitzig skulle den være skrevet da makkabeerne alt hadde grepet til våpen og fått overtaket. Jødene dro da under Mattatias gjennom landet for å gjøre ende på Antiokus' undertrykkelse med våpenmakt. Samtidig måtte

forfatteren ha tilbudt den grusomme kongen hele makten tilbake og jødenes villige underkastelse, bare han anerkjente deres Guds allmakt.

Hvordan stemmer et slikt fredstilbud med Mattatias' krig mot hedningene og de lovløse, eller med hans lidenskapelige ord på dødsleiet: «Frykt ikke en syndig manns ord, for hans herlighet skal bli til møkk og mark» (1 Makk 2,62)?

Og hvor er likheten mellom Nebukadnesar i dette kapitlet og Antiokus Epifanes? Antiokus var en despot med dødelig hat mot de jødene som sto ham imot. Nebukadnesar var en fyrste som viste sin velvilje mot jødene i Daniel, som han satte høyt.

Daniel var den hedenske kongens rådgiver og ønsket i inderlig hengivenhet at drømmen måtte gjelde dem som hatet kongen (v. 19). Skulle han være et forbilde for makkabeerne, som ofret alt for sin Gud og ønsket at dødsfienden Antiokus' herlighet måtte bli til møkk og mark? Er det tenkelig at en makkabeerjøde, nidkjær for fedrenes lov, skulle la den berømte profeten Daniel bære et så velvillig ønske for hedningen Nebukadnesar, for slik å oppmuntre samtiden til å holde ut i krigen mot tyrannen Antiokus?

Kranichfeld har vist fullt ut hvor gjennomgående kapitlet skiller seg fra forholdene i makkabeertiden. Derfor vil fiendtlig kritikk aldri på vitenskapelig grunnlag kunne gjøre denne fortellingen til en tendensiøs oppdiktning.

V. 1–12. Innledningen til kunngjøringen

> «[1]Kong Nebukadnesar til alle folk og stammer og tungemål som bor over hele jorden: Fred og fremgang for alle! [2]Jeg har funnet for godt å kunngjøre de tegn og under som Den Høyeste Gud har gjort mot meg. [3]Hvor store er hans tegn, hvor mektige hans under! Hans rike er et evig rike, og hans herredømme varer fra slekt til slekt.»

Disse versene er innledningen til kunngjøringen. (*I den hebraiske, greske og latinske Bibelen står de sist i kapittel 3 (3,31–33), og det er helt galt. Den som delte inn kapitlene, ser ut til å ha ment at Nebukadnesar hadde kunngjort undret med de tre mennene i ildovnen i en egen kunngjøring. Luther forkastet dette og delte kapitlene riktig. Som Chr. B. Michaelis sier, får en ellers et hode uten kropp i kapittel 3 og en kropp uten hode i kapittel 4.*)

De består av en hilsen og en kunngjøring av hensikten. Denne formen for tiltale med et velsignelsesønske er den vanlige også i de persiske kongenes påbud (Esra 4,17; 7,12). Om betegnelsen på undersåttene, se 3,4. «Over hele jorden» betyr ikke «i alle land» (Hävernick), men på hele jorden, for Nebukadnesar så seg selv som herre over hele jorden.

«Tegn og under» svarer til det hebraiske uttrykket i 5 Mos 6,22; 7,19. Det han hadde opplevd, får ham til å lovprise Gud (v. 3). Lovprisningen i andre halvdel av v. 3 kommer igjen med små forskjeller i 4,34 og 7,14.18, og finnes også i Sal 145,13, som bærer Davids navn. «Fra slekt til slekt», det vil si så lenge det finnes slekter, stemmer med Sal 72,5.

V. 4–9. Drømmen som skremte kongen

> «[4]Jeg, Nebukadnesar, levde i ro i mitt hus, jeg var frisk og vel til mote i mitt slott. [5]Da hadde jeg en drøm som gjorde meg redd. Mine tanker på mitt leie

> og synene i mitt indre skremte meg. [6]Jeg sendte da ut et påbud om at alle Babels vismenn skulle føres fram for meg for at de skulle la meg vite hvordan drømmen skulle tydes. [7]Da kom spåmennene, åndemanerne, kaldeerne og tegntyderne inn, og jeg fortalte dem drømmen, men de kunne ikke si meg hvordan den skulle tydes. [8]Til sist kom Daniel inn til meg, han som kalles Beltsasar etter navnet på min gud. I ham er Den Hellige Guds Ånd. Og jeg fortalte ham drømmen. [9]Beltsasar, du mester blant spåmennene! Jeg vet at Den Hellige Guds Ånd er i deg, og at ingen hemmelighet er for vanskelig for deg. Si meg nå de synene jeg har sett i drømme – si meg hvordan de skal tydes.»

(Keil: «i ham er de hellige guders ånd».)

Med v. 4 begynner Nebukadnesar å fortelle det underfulle han hadde opplevd. Mens han levde i ro i slottet sitt og alt gikk ham vel, fikk han en drøm som gjorde ham redd og rådvill.

Ordet for «frisk og vel til mote» betyr egentlig å grønnes, om den friske, kraftige veksten til et tre, som menneskers lykke og velstand ofte blir sammenlignet med (Sal 52,10). Her er ordet tydelig valgt med tanke på treet han så i drømmen.

Denne skildringen viser at Nebukadnesar etter seierne sine nøt fruktene av bedriftene og satt trygt på tronen. Som v. 29 f. viser, kunne han et år etter drømmen se med glede og stolthet på de fullførte praktbygningene i Babylon. Hendelsen hører derfor til den siste halvdelen av regjeringstiden hans.

Midt i denne trygge freden ble han skremt av en drøm. Saken blir innført brått, og det viser hvor uventet og plutselig hendelsen kom. «Tanker» er her bilder i drømmen. Om «synene i mitt indre» (egentlig «synene i mitt hode») se 2,28. Chr. B. Michaelis sier godt: «Selv om han ennå ikke forsto hva drømmen betydde, ante han at den varslet ulykke for ham.»

Derfor lot han Babylons vismenn kalle til seg for å tyde drømmen (2,2). Men de kunne ikke, enda han denne gangen bare ba om tydningen og ikke, som i kapittel 2, også om selve drømmen.

Hvorfor kom så Daniel først da de kaldeiske vismennene ikke kunne tyde drømmen? Hadde kongen hatt det som skjedde i kapittel 2, i tankene, ville han uten tvil straks ha kalt ham, for i angsten over drømmen falt det ham neppe inn først å prøve magernes naturlige visdom.

Kranichfeld mener at kongen med vilje holdt Daniel unna fordi han fryktet et ubehagelig svar. Etter hans mening skjønte kongen av drømmen at treet var en kongelig person som kunne gå til grunne på grunn av jødenes Gud, og fryktet en hard dom, slik Akab fryktet profeten Mika (1 Kong 22,8). Kranichfeld viser til at kongen tiltaler Daniel så vennlig i v. 8–9.

Kongen minner riktignok om navnet Beltsasar og sier at de hellige guders ånd er i Daniel, men ingen av delene viser at han ville vinne og blidgjøre ham. Han bruker det siste uttrykket ikke bare når han tiltaler Daniel, men også når han omtaler ham. Og uttrykket er så hedensk at jøden, som bare kjente én Gud, ikke kunne føle seg smigret av det. Ville Nebukadnesar vinne Daniels gunst, hadde han heller tilskrevet ham gudenes Guds ånd, etter sin egen bekjennelse i 2,47.

Vi kan heller ikke tro kongen om så lite forstand at han ville gjøre Daniel, som holdt så fast ved fedrenes Gud, en ære ved å minne ham om at han hadde fått navnet Beltsasar etter guden Bel, som jødene avskydde som avgud. (*Calvin sier*

med rette at dette navnet uten tvil såret profeten dypt.) Kunngjøringen inneholder heller ingenting som tyder på at Nebukadnesar manglet tillit til Daniel.

Sammenligningen med Akab holder ikke. Akab var mangeguds-dyrker som Nebukadnesar, men han forfulgte også Herrens tjenere og ville gjøre Baal-dyrkelsen til den eneste i riket. Og drømmen tyder ikke på at kongen trodde han skulle gå til grunne på grunn av jødenes Gud. Det viser både dommen som rammet ham, og Daniels formaning til slutt om å bryte med synden ved rettferdighet (v. 27).

Da står bare én forklaring igjen: De tidligere åpenbaringene fra Gud var blitt borte fra kongens hjerte og minne. Det er ikke underlig hos den fremgangsrike grunnleggeren og herskeren av et verdensrike.

Det må ha gått tjuefem til tretti år siden Daniel tydet drømmen i det andre regjeringsåret hans, og ti til femten år siden de tre mennene ble frelst fra ildovnen. All lykken hadde formørket de tidligere åpenbaringene i hjertet hans, og Daniel hadde i ti år ikke hatt anledning til å vise seg som en som åpenbarte guddommelige hemmeligheter. Da er det lett å forstå at kongen i uroen bare ga befaling om å kalle alle Babylons vismenn, uten å nevne lederen deres særskilt. Så kom de først, og Daniel ble kalt først da kaldeernes naturlige visdom sto rådløs.

Daniel blir nevnt med sitt hebraiske navn i en kunngjøring til alle rikets folk. Som i 2,29 skal det vise at han som tydet drømmen, var jøde og dyrket den høyeste Gud, til forskjell fra Babylons innfødte vismenn. Med tillegget «han som kalles Beltsasar etter navnet på min gud» vil Nebukadnesar si at Daniel ved dette navnet var kommet i fellesskap med hans høyeste gud Bel, og at han, som tilbeder av både jødenes Gud og den store guden Bel, hadde fått del i de hellige guders ånd.

Med «de hellige guder» mener Nebukadnesar ikke Herren, den Hellige, som om «hellig» var hentet fra Israels teologi og flertallet pekte på personene i guddommen (Calovius). Han taler som hedning og mangeguds-dyrker, slik Hieronymus, Calvin og Grotius forsto det.

Alle hedninger erkjente at det var gudenes sak å åpenbare overnaturlige hemmeligheter, og at den som kunne det, måtte ha gudenes ånd. Slik dømte Farao om Josef (1 Mos 41,38), og slik sa kaldeerne til Nebukadnesar at bare gudene kunne kjenne drømmen hans (2,11). Sannheten bak denne troen erkjente både Josef og Daniel, for begge sa til de hedenske kongene at tydningen ikke sto i menneskers makt, men bare kunne komme fra Gud (1 Mos 41,16; Dan 2,28).

Når Nebukadnesar her taler om de *hellige* guder, mener han de gode gudene i motsetning til de onde, og har trolig ordet «hellig» fra samtaler med Daniel.

I v. 9 kaller han Beltsasar «mester blant spåmennene», trolig etter den særlige grenen av kaldeisk visdom Daniel var mest fortrolig med, samtidig som han var øverste leder over alle vismennene.

V. 10–12. Treet midt på jorden

> «[10]Dette var de synene jeg hadde i mitt indre mens jeg hvilte på mitt leie: Jeg så i mitt syn et tre som sto midt på jorden. Det var meget høyt. [11]Det var et stort og sterkt tre, så høyt at det nådde til himmelen, og det var synlig til jordens ende.

> [12]Løvet var fagert og det bar rik frukt, så det ga føde til alle. Markens dyr fant skygge under det, himmelens fugler bodde i greinene, og alt som lever fikk sin føde av det.»

(Keil, v. 11: «Treet vokste og ble sterkt, og høyden nådde til himmelen.»)

Nebukadnesar forteller nå drømmen. Et tre sto midt på jorden. Det var alt meget høyt, men ble stadig større og sterkere, til det nådde helt opp til himmelen og var synlig til jordens ende. Verbene i v. 11 uttrykker ikke en tilstand, men voksende størrelse og styrke. Daniel Michaelis sier med rette at Nebukadnesar så treet vokse litt etter litt og bli stadig sterkere. Ordet for «synlig» betyr selve synet: Det var å se til jordens ender.

Samtidig hadde treet rikelig med løv og frukt, så fugler og dyr fant skygge, vern og føde hos det. Meningen med «det ga føde til alle» er at alle som bodde innenfor treets område, hadde føde i det.

Uttrykket «alt som lever» (egentlig «alt kjøtt») omfatter markens dyr og himmelens fugler, men er valgt med tanke på menneskene som bildet står for. For et tre så mektig at det nådde til himmelen og var synlig over hele jorden, er et lett gjenkjennelig bilde på en verdenshersker som har makt over hele jorden.

Skildringen minner om hvordan Esekiel framstiller Farao og hans makt som en mektig seder på Libanon (Esek 31,3 ff.; se også 17,22 ff.; 19,10 ff.). Å sammenligne menneskers vekst med trærnes vekst er svært vanlig både i Bibelen og andre skrifter.

V. 13–18. Den hellige vokteren

> «[13]I de synene jeg hadde i mitt indre mens jeg hvilte på mitt leie, så jeg en hellig vokter som steg ned fra himmelen. [14]Han ropte med høy røst, slik lød hans ord: Fell treet! Hogg greinene av, riv løvet av det og spre fruktene omkring! Dyrene som er under treet skal flykte, og fuglene i greinene skal fly bort. [15]Men la rotstubben stå igjen, la den stå der midt i gresset på marken i lenker av jern og kobber. Med himmelens dugg skal han vætes, han skal dele lodd med dyrene og ete jordens vekster. [16]Hans hjerte skal forandres så det ikke lenger er et menneskes hjerte, et dyrs hjerte skal han få. Og sju tider skal fare fram over ham. [17]Dette budskapet er etter vokternes råd, slik er de helliges avgjørelse i denne saken, for at alle som lever, skal sanne at Den Høyeste har makt over kongedømmet blant menneskene. Han gir det til den han vil, og setter den ringeste av menneskene til å råde over det.»

Med «jeg så» begynner et nytt ledd i drømmen. «En vokter, en hellig» står det egentlig, og bindeordet framhever sterkt at vokteren var en hellig. Ordet *ir* (עִיר, «vokter») kommer av et verb som betyr å våke. Det betyr ikke en som holder vakt, men en som er våken, slik det greske tillegget til Theodotions oversettelse forklarer: «våken og søvnløs».

Hieronymus sier at det betegner englene, «fordi de alltid våker og er rede til Guds befaling». Herfra kommer navnet «vokterne» i Enoks bok og andre apokryfe skrifter. Der betegner det de høyere englene, som våker og ikke slumrer, og brukes både om gode og onde engler. I Det gamle testamente står denne betegnelsen bare her, og det støtter antakelsen om at ordet hører sammen med kaldeernes lære om gudene.

Kliefoth påpeker med rette at betegnelsen ikke bare kommer fra Nebukadnesars munn, men brukes av den hellige vokteren selv (v. 17) og av Daniel. Derav slutter han at vokteren først brukte ordet om seg selv og sine medrådsherrer, og at Nebukadnesar og så Daniel overtok det. Engelen er altså ikke en hedensk gud, for så sikkert som drømmen ble gitt Nebukadnesar av Gud, så sikkert var det et Guds sendebud som brakte den.

Men det betyr ikke at navnet er fremmed for Nebukadnesars og babylonernes forestillinger om gudene. Om de babylonske gudene sier Diodor at under de fem planetene står tretti andre som kalles «de rådgivende gudene». Halvparten av dem har oppsyn med det som er under jorden, den andre halvparten med det som skjer på jorden, blant menneskene og i himmelen, og hver tiende dag blir en av dem sendt som stjernenes sendebud ovenfra og ned og en nedenfra og opp.

Etter v. 17 danner vokterne et råd som rådslår og tar en beslutning om menneskers skjebne, og en av dem kommer ned og kunngjør beslutningen for kongen. Da er det rimelig å slutte at vokterne svarer til babylonernes «rådgivende guder». Det stemmer også med at drømmen var innblest av Gud.

Bak den kaldeiske forestillingen lå den riktige tanken at Gud forholder seg til verden gjennom himmelske vesener. Den bibelske åpenbaringen kjenner også slike vesener og kaller dem Guds sendebud, engler og hellige. Skriften taler til og med om at englene samles for Guds trone, der Gud fatter beslutninger om menneskers skjebne som englene fullbyrder (Job 1,6 ff.; 1 Kong 22,19 ff.; Sal 89,8). Kom Nebukadnesars drøm fra Gud, kan vi derfor se vokteren som en Guds engel som hørte til «de helliges råd» omkring Guds trone (Sal 89,8).

Men overfor den kaldeiske kongen framsto engelen ikke som et sendebud fra den høyeste Gud, en engel i Skriftens forstand. Han taler i v. 17 om «vokternes råd», en skjebnebeslutning tatt av de rådgivende gudene som har oppsyn med verden. Den forestillingen er ikke bibelsk, men babylonsk og hedensk.

Etter Skriftens lære bestemmer ikke englene menneskenes skjebne. Det gjør Gud alene, og englene står omkring ham som tjenende ånder for å fullføre hans befalinger og kunngjøre hans råd for menneskene. Guds beslutning om dommen som skulle ydmyke kongen for hans hovmod, kaller engelen «vokternes råd». Slik skulle kongen lettest forstå den som en guddommelig dom.

Kliefoth innvender at et Guds sendebud ikke kan gi seg navn etter en hedensk gud, og at Daniel i så fall burde ha rettet misforståelsen. Men Guds sendebud forebygget selv misforståelsen ved å forklare at vokternes beslutning hadde som mål at menneskene skulle sanne at Den Høyeste hersker over menneskenes riker og gir det til den han vil (v. 17). Dermed gir han tydelig nok til kjenne at han er sendebud fra Den Høyeste, den levende Gud.

Det var slett ikke nødvendig for budskapets formål å gå videre og lære kongen at forestillingene hans om gudene var gale – at det ved siden av Den Høyeste, den eneste Gud, ikke finnes andre guder, men bare engler som er Guds skapninger. Formålet var bare å føre Nebukadnesar til å anerkjenne Den Høyeste som himmelens konge, som hersker over menneskenes riker.

Daniel trengte derfor ikke si mer enn han sier i v. 24–25, der han kaller saken «Den Høyestes rådslutning». Dermed retter han indirekte kongens syn på «vok-

ternes råd» og lar ham forstå at ydmykelsen ikke var bestemt av babylonernes rådgivende guder, men av den eneste sanne Gud, som Daniel og hans folk tilba.

Nebukadnesar kaller vokteren «hellig» i samme mening som han i v. 8 taler om de hellige guder.[2]

Guds sendebud ropte «med høy røst» (jf. 3,4), «som tegn på at en beslutning blir uttalt med kraft og fasthet» (Kranichfeld). Befalingen «Fell treet!» er ikke gitt til englene, slik Hävernick, Hitzig og Auberlen mener. Flertallsformen er upersonlig: Treet skal felles.

Når treet blir felt, flykter dyrene som hadde ly under det og i greinene. Men treet skal ikke ødelegges helt. Rotstubben skal stå igjen i jorden, så den siden kan skyte opp og vokse til et tre igjen. Stubben er ikke kongedømmet eller dynastiet som skal bli i Nebukadnesars hus (Hävernick). Treet med røttene er Nebukadnesar selv, som skal felles som konge, men bli igjen som menneske og vokse til konge igjen.

Med ordene om lenkene av jern og kobber går talen over fra bildet til personen det står for. Det er klart i siste del av v. 15, «han skal dele lodd med dyrene og ete jordens vekster», for det kan ikke sies om en stubbe, og ordene blir derfor også i tydningen (v. 25) brukt direkte om Nebukadnesar.

Men overgangen er tydelig også i det som går foran. Verken «i gresset på marken» eller «vætes med himmelens dugg» gir noen mening om en stubbe, og enda mindre lenkene av jern og kobber, for en pleier ikke å binde jernbånd om en trestamme for å hindre at den blir revet i stykker. Ordene gjelder altså Nebukadnesar.

Men lenkene skal ikke forstås om at den vanvittige ble bundet med kjeder, slik Hieronymus og andre mente. De skal forstås billedlig og åndelig om at vanviddets lenke tok fra ham den frie selvbestemmelsen; jf. lidelsens lenker i Sal 107,10; Job 36,8. Denne bindingen stemmer også med at han går ut under åpen himmel blant gresset på marken og blir våt av himmelens dugg, uten at vi trenger å tenke at den syke streifet omkring uten tilsyn.

I v. 16 sier engelen hvordan Nebukadnesar skal komme i denne tilstanden: Hjertet hans skal forandres fra et menneskes hjerte til et dyrs. Hjertet er sentrum i det forstandige sjelelivet. Et menneskes hjerte blir umenneskeliggjort når sjelen blir lik et dyrs, for forskjellen mellom menneskets og dyrets hjerte har sin grunn i forskjellen mellom menneskets og dyrets sjel (Delitzsch).

«Og sju tider skal fare fram over ham», det vil si at tilstanden skal vare sju tider. Etter Septuaginta og Josefus har mange gamle og nyere utleggere forstått «tider» som år, fordi «tider» i 7,25 og 12,7 også skal være år, og fordi v. 29 nevner tolv måneder. Men av v. 29 kan en slett ikke slutte noe om hvor lange tidene er, og i 7,25 og 12,7 er tidene ikke år. Ordet betegner generelt et bestemt tidsrom, og lengden kan være svært forskjellig.

Sju er «målet og kjennetegnet for utviklingshistorien til Guds rike og alt som har betydning for den» (Lämmert), eller, som Leyrer sier, «kjennetegnet for alle Guds handlinger i dom og nåde som hører til frelsens husholdning og fullendes

[2]Keil avviser helt påstanden fra Bertholdt, von Lengerke, Hitzig og Maurer om at engelen er formet etter persernes sju *amesja spenta*. Den læren forekommer ikke i de eldste delene av Avesta, og Avesta er ikke så gammel at den babylonske gudelæren kan være avhengig av den.

i tiden». «Sju tider» er altså varigheten av den straffen fra Gud som var bestemt over Nebukadnesar, med et mål i frelseshistorien. Om tidene er år, måneder eller uker, er ikke sagt og kan slett ikke avgjøres.

At det skulle være sju år, «kan vanskelig godtas når en tenker på at Nebukadnesar fikk forstanden igjen, for det skjer svært sjelden etter så lang sinnssykdom» (Friedreich).

Til slutt sier sendebudet at saken er ugjenkallelig bestemt, og at hensikten er at menneskene skal lære å kjenne Den Høyestes overmakt over jordens konger. «Etter vokternes råd» betyr at budskapet hviler på vokternes beslutning, en uforanderlig avgjørelse, den skjebnen kaldeerne trodde på. Det andre leddet sier det samme på en annen måte: Ordet fra de hellige, det vil si vokterne, er det som er avgjort om treet, at det skal felles.

Uttrykket «for at alle som lever, skal sanne» er generelt, fordi det ennå ikke er sagt hvem treet står for. Det er også riktig i sak, for kongen kommer ved erfaring til denne erkjennelsen, og slik kommer alle til den som legger seg dette på hjertet. De to siste leddene i v. 17 sier nærmere hvordan Den Høyeste viser sin makt over menneskenes riker.

V. 18. Kongen ber Daniel om tydningen

> «[18]Dette er drømmen som jeg, kong Nebukadnesar, har sett. Kunngjør meg nå, Beltsasar, hva den betyr. For ingen av mitt rikes vismenn kan si meg hva den betyr. Men du kan det, for Den Hellige Guds Ånd er i deg.»

Da han har fortalt drømmen, befaler Nebukadnesar Daniel å tyde den.

V. 19–27. Tydningen

> «[19]Daniel, som hadde fått navnet Beltsasar, sto en stund slått av redsel, hans tanker forferdet ham. Da tok kongen til orde og sa: Beltsasar, la ikke drømmen og dens tydning skremme deg! Beltsasar svarte: Herre, måtte bare denne drømmen gjelde dem som hater deg og dens tydning dine fiender. [20]Treet som du så, var stort og sterkt. Det var så høyt at det nådde til himmelen, og det var synlig over hele jorden. [21]Det hadde så fagert løv og bar så rik frukt at det ga føde til alle – markens dyr hadde tilhold under det, og himmelens fugler bodde i greinene. [22]Dette treet er du selv, konge. Du er stor og mektig, ditt velde har vokst så det når til himmelen, og ditt herredømme til jordens ende. [23]Kongen så en hellig vokter komme ned fra himmelen og si: Fell treet og ødelegg det. La rotstubben stå igjen i jorden, men i lenker av jern og kobber, midt i gresset på marken. Med himmelens dugg skal han vætes og med markens dyr skal han dele sin lodd inntil sju tider er fart fram over ham. [24]Dette er tydningen, konge, Den Høyestes rådslutning, som kommer over min herre kongen: [25]Du skal bli utstøtt fra menneskene, og din bolig skal være blant markens dyr. Du skal ete gress likesom oksene, og med himmelens dugg skal du vætes. Sju tider skal gå fram over deg, inntil du sanner at Den Høyeste har makt over kongedømmet blant menneskene og gir det til den han vil. [26]Men så ble det sagt at treets rotstubb skulle stå igjen. Det betyr at riket igjen skal være ditt fra den tid du sanner at Himmelen har makten. [27]Konge! La derfor mitt råd være deg til behag: Løs deg fra dine synder ved rettferdighet, og fra dine misgjerninger ved barmhjertighet mot fattige. Så skal din lykke vare.»

(Keil, v. 19: «et øyeblikk»; v. 27: «Bryt med dine synder ved rettferdighet … om din trygge lykke da kan bli forlenget.»)

Daniel forsto straks tydningen og ble for et øyeblikk så forferdet at han ikke kunne tale av redsel for tankene som rørte seg i sjelen hans. Han ble så slått fordi han ville kongen vel og likevel måtte forkynne ham en tung dom fra Gud. Uttrykket betyr ikke «omtrent en time» (Michaelis, Hitzig, Kranichfeld), men liksom et øyeblikk.

Kongen ser at Daniel er forferdet og skjønner at han har funnet tydningen. Derfor ber han ham vennlig om å si den uten forbehold. Daniel gjør det med ord som viser hvor varmt han ønsket kongen vel. «Måtte drømmen gjelde dem som hater deg» betyr ikke at drømmen var en spådom slik kongens fiender kunne ønske seg den (Kliefoth), men: Måtte drømmen med tydningen gå i oppfyllelse på dine fiender (Hävernick, Hitzig).

Nebukadnesar taler her om seg selv i tredje person. Det gir ikke grunn til å slutte at en annen har skrevet dokumentet, eller at verset er et innskudd. Slike vendinger finnes ofte i dokumenter av dette slaget (Esra 7,13–15; Est 8,7–8).

Daniel tyder nå drømmen. Her og der gjentar han innholdet kortere med de samme ordene og viser hvordan drømmen gjelder kongen (sammenlign v. 20–21 med v. 11–12). Vokterens befaling om å felle treet (v. 23, jf. v. 13–16) tyder Daniel i v. 24–25: Dette er Den Høyestes rådslutning, som kommer over kongen: Han skal drives bort fra menneskene og bo blant dyrene.

Flertallsformene «de skal drive deg bort», «de skal la deg ete gress» og «de skal la deg vætes» står i stedet for passiv. Den som handler, blir altså helt ubestemt, og en skal verken tenke på mennesker som driver ham ut av sitt samfunn, eller på engler. Om englene kunne en kanskje si at de drev kongen bort, men neppe at de fôret ham med gress og vætte ham med dugg.

I v. 26 stilles bildet og tydningen enkelt side om side. Verbet betyr her ikke at riket skal bestå eller bli stående, for det stemmer ikke med «fra den tid du sanner». Før Nebukadnesar erkjenner Guds overmakt, skal herredømmet hans jo ikke bestå, men hvile og være tatt fra ham. Meningen er at riket skal reise seg for ham igjen.

Etter «har makten» må vi tenke oss lagt til fra v. 25: «over menneskenes riker». Her ser vi hvordan «Himmelen» kom til å brukes for Den Høyeste, himmelens Gud. Derav kommer siden uttrykket «himlenes rike» for «Guds rike».

Daniels råd

Etter tydningen formaner Daniel kongen til å bryte med syndene sine ved rettferdighet og barmhjertighet, så hans trygge lykke kan bli forlenget. Daniel visste ingenting om en hedensk skjebne. Han visste at Guds dommer rettes mot menneskene etter hvordan de lever, og at en truende straff bare kan avvendes ved omvendelse (Jer 18,7 ff.; Jona 3,5 ff.; Jes 38,1 ff.). Denne veien til å avvende dommen sto også åpen for Nebukadnesar, særlig fordi tiden da drømmen skulle oppfylles, ikke var fastsatt. Det ga rom for omvendelse.

Bertholdt, Hitzig og andre har etter Theodotion, Vulgata og mange kirkefedre og rabbinere forstått Daniels råd som en lære om hellighet ved gjerninger, slik de senere jødene hadde den. De oversetter: «Løs ut dine synder ved gode

gjerninger» (Hitzig: «kjøp deg fri fra dine synder ved almisser») «og dine misgjerninger ved barmhjertighet mot fattige».[3]

Men denne oversettelsen av første ledd er gal etter ordene. Verbet *peraq* (פְּרַק) betyr ikke å løse ut eller kjøpe fri, og *tsidqa* (צְדָקָה) betyr ikke almisse.

Peraq betyr å bryte av, bryte i stykker, og derav å skille, løse fra, fjerne; se 1 Mos 27,40. I targumene brukes ordet riktignok om å løse ut den førstefødte, en arv eller annen verdifull eiendom. Men den bruken passer slett ikke om synder, for synder er ikke eiendeler en løser ut for å beholde dem selv.

«Å bryte av syndene» kan bare bety å kaste dem fra seg og gjøre seg fri fra dem. Og *tsidqa* betyr ingen steder i Det gamle testamente gode gjerninger eller almisse. Den betydningen ga først de selvrettferdige rabbinerne ordet i skriftene sine.

Daniel råder kongen til å øve rettferdighet, herskerens fremste dyd, i motsetning til despotenes urettferdighet, slik Hengstenberg, Hävernick, Hofmann og Kliefoth med rette har påpekt. Det andre leddet svarer til dette. Kongen skulle øve rettferdighet mot alle undersåttene og på samme måte vise barmhjertighet mot de undertrykte, de elendige og de fattige. Disse to dydene blir ofte nevnt sammen som Messias' dyder (Jes 11,4; Sal 72,4).

Også siste ledd i verset er helt misforstått av Theodotion («kanskje Gud vil være langmodig med dine overtredelser»), av Vulgata («kanskje han vil tilgi dine misgjerninger») og av mange eldre utleggere. Ordet betyr varighet, lang tid, som i 7,12, og det andre ordet betyr ro og trygghet, her et fredelig og lykkelig liv. Småordet foran betyr verken «se» eller «kanskje», men bare «om», som alltid i Daniels bok.

Daniel stiller kongen et forbedret liv for øye som vilkår for at den lykkelige tilstanden skal vare, og dermed indirekte for at den truende straffen skal avvendes: at han legger av urettferdighet og grusomhet mot de fattige og øver rettferdighet og barmhjertighet.

V. 28–33. Drømmen går i oppfyllelse

«[28]Alt dette kom over kong Nebukadnesar. [29]Tolv måneder senere gikk han en gang omkring på taket av det kongelige slott i Babel. [30]Da tok han til orde og sa: Er ikke dette det store Babel, som jeg med min veldige makt har bygd til kongesete, til ære for min herlighet! [31]Før kongen ennå hadde talt ut, kom det brått en røst fra himmelen: Kong Nebukadnesar! Til deg lyder nå disse ordene: Riket er tatt fra deg! [32]Fra menneskene blir du utstøtt. Hos markens dyr skal din bolig være, og gress skal du ete som oksene. Sju tider skal gå fram over deg, inntil du sanner at Den Høyeste har makt over kongedømmet blant menneskene og gir det til den han vil. [33]I samme stund ble dette ordet fullbyrdet på Nebukadnesar. Han ble utstøtt fra menneskene og åt gress likesom oksene. Av himmelens dugg ble hans kropp vætt, inntil hans hår vokste og ble som ørnefjær, og neglene ble som fugleklør.»

[3]Vulgata har: «Løs ut dine synder med almisser.» Derfor ser den katolske kirke stedet som et hovedsted for læren om gjerningenes fortjeneste. Mot dette ga Apologien for den augsburgske bekjennelse for første gang den rette utleggingen.

V. 28 sier kort og samlet at drømmen gikk i oppfyllelse på kongen, og v. 29–33 forteller det nærmere. Nebukadnesar forteller oppfyllelsen helt objektivt og taler om seg selv i tredje person. Bertholdt, Hitzig og andre mener at forfatteren her faller ut av kongens rolle og over i fortellerens tone, og røper at en annen enn kongen har skrevet kunngjøringen.

Men fra v. 34 taler Nebukadnesar igjen i første person om at han ble frisk. Skiftet må altså ha sin grunn i saken selv. Grunnen kan ikke være at han syntes det var upassende å tale i egen person om vanviddet sitt, for hadde han vært så ømfintlig, ville han ikke ha kunngjort det hele for undersåttene. Grunnen er ganske enkelt at han i den tilstanden ikke var noe «jeg» (Kliefoth). Da «jeget» kommer tilbake og han blir frisk, begynner Nebukadnesar igjen å fortelle i første person (v. 34).

Tolv måneder etter drømmen gikk kongen omkring på det flate taket av slottet i Babylon (jf. 2 Sam 11,2). Tillegget «i Babel» betyr ikke at kongen da bodde langt fra Babylon, som Bertholdt, von Lengerke og Maurer mener. Nebukadnesar hadde sikkert slott utenfor byen, men tillegget er gjort med tanke på det kongen sier om Babylons storhet.

Verbet «tok til orde» betyr egentlig å svare, og antyder at kongen først hadde talt med seg selv i sitt indre. Det må stå åpent om en ut fra «tolv måneder senere» kan slutte at han var opptatt av drømmen nøyaktig et år etter. Tankene han uttaler i v. 30, taler ikke for det. Hadde kongen husket drømmen og tydningen, ville han neppe ha talt så stolt om den praktfulle byen han hadde bygd.

Da han fra slottstaket så ut over den store og prektige byen, tok stoltheten ham, så han tilskrev byggingen av byen sin egen veldige makt og sin egen herlighet.

Tillegget «det store» betyr ikke at det var et fast tilnavn for Babylon. Pausanias og Strabo kaller nok Babylon en stor og svært stor by, men ingen gammel forfatter bruker det som tilnavn. I Åp 14,8 er tilnavnet hentet fra dette stedet, og i Nebukadnesars munn svarer det helt til selvrosen over den makten han hadde bygd Babylon med som en stor konges residens.

«Bygd» betyr ikke å grunnlegge byen, for Babylon ble grunnlagt like etter vannflommen (1 Mos 11). Det betyr å bygge ut, utvide og pryde byen «til kongesete», det vil si til kongelig residens; jf. «rikets hus» i Am 7,13. Om Nebukadnesars store byggverk i Babylon forteller Berosus hos Josefus og Abydenus hos Eusebius.

Overmotet i ordene ser vi i «med min veldige makt» og «til ære for min herlighet». Nebukadnesar framstiller seg selv som skaperen av riket og dets herlighet. Hovedstaden hadde han bygd ut til et vitnesbyrd om sin herlighet og makt, og den skulle samtidig vise at dynastiet hans ville vare.

Straks etter dette stolte ordet blir han ydmyket av den allmektige Gud. En røst «falt» fra himmelen, som i Jes 9,8, om en guddommelig åpenbaring som kommer brått. Verbet «er tatt fra deg» står i fullført form: Saken er alt avgjort. I det øyeblikket Nebukadnesar hørte røsten fra himmelen i sin sjel, begynte profetien å gå i oppfyllelse. Kongen ble vanvittig og mistet kongeverdigheten.

I v. 32 gjentas innholdet i profetien fra v. 25, og v. 33 sier at ordet straks begynte å oppfylles. Profetien «går til ende» når den blir virkelighet. Oppfyllelsen fortelles med profetiens egne ord.

Nebukadnesar ble drevet bort fra menneskene, det vil si av vanviddet: Han flyktet fra omgang med mennesker og levde under åpen himmel som et dyr blant dyrene og åt gress som feet. Han forsømte seg slik at håret ble som ørnefjær og neglene som fuglekløer. At dette var en særlig form for vanvidd, sies uttrykkelig i v. 34, der helbredelsen kalles at forstanden kom tilbake.

Denne sykdommen, der mennesker tror de er dyr og etterligner dyrenes levemåte, kalles *insania zoanthropica*, eller *lykantropi* når de tror de er ulver. Tilstanden er skildret slik den virkelig arter seg. Selv når det gjelder å ete gress, sier legen G. Rösch, er det «ingenting som er gåtefullt eller trenger forklaring. Det har skjedd i nyere tid, for eksempel med en kvinne på sinnssykeasylet i Württemberg.»

Trusen og Friedreich har samlet historiske vitnesbyrd om denne formen for vanvidd.[4]

V. 34–37. Kongen får forstanden og riket igjen

> «[34]Da dagene var til ende, løftet jeg, Nebukadnesar, øynene mine til himmelen, og min forstand vendte tilbake. Jeg lovet Den Høyeste, og priste og æret ham som lever i evighet. Hans herredømme er et evig herredømme, og hans rike varer fra slekt til slekt. [35]Alle som bor på jorden er for ingen ting å regne. Han gjør som han vil med himmelens hær og med dem som bor på jorden. Ingen kan hindre ham og si til ham: Hva gjør du? [36]Så vendte på den tiden min forstand tilbake, og mitt kongedømmes ære, min herlighet og min prakt fikk jeg igjen. Mine rådsherrer og stormenn oppsøkte meg. På ny ble jeg innsatt i kongedømmet og fikk enda større makt enn før. [37]Jeg, Nebukadnesar, priser og opphøyer og ærer nå himmelens konge, for alle hans gjerninger er sannhet og hans stier er rettferdighet. Og dem som ferdes i overmot, makter han å ydmyke.»

Også den andre delen av profetien gikk i oppfyllelse. «Da dagene var til ende», det vil si da de sju tidene var omme, løftet Nebukadnesar øynene til himmelen. Det var det første tegnet på at den menneskelige bevisstheten kom tilbake. Av dette skal vi likevel ikke slutte, med Hitzig, at han i vanviddet gikk på alle fire som en okse. Nebukadnesar vil bare si at hans første tanke var et blikk mot himmelen, der hjelpen kom fra (jf. Sal 123,1). Da vendte forstanden straks tilbake.

Det første han gjorde, var å takke Gud, prise ham som den evig levende og erkjenne at hans herredømme er evig. Han priser Gud som «ham som lever i evighet», fordi Gud hadde gitt ham tilbake livet, som var tapt i vanviddet; jf. 6,27.

Lovprisningen minner om 4,3. Guds evige herredømme omfatter hans allmakt i motsetning til jordboernes svakhet. Det priser Nebukadnesar i v. 35 med ord som minner om Jesaja (første halvdel jf. Jes 40,17; 24,21, andre halvdel jf.

[4]Om håret som ørnefjær sier Friedreich at neglene ved sinnssykdom av og til vokser uvanlig kraftig og misdannet, i tillegg til at det ytre forfaller. Dessuten var kongen lenge ute i fri luft, og erfaringen viser at håret blir hardere jo mer det utsettes for vær og sol, og blir slik likt ørnefjær.

Jes 43,13). «Ingen kan hindre ham», egentlig «slå ham på hånden», kommer av skikken å slå barn over hånden når de skal tuktes. Uttrykket er vanlig i targumene og på arabisk.

Med forstanden fikk Nebukadnesar også kongeverdigheten og tronen tilbake. V. 36 gjentar det første fra v. 34 og knytter det andre til på enkel semittisk fortellermåte; slik viser verset den indre sammenhengen mellom at forstanden og herredømmet kom tilbake. Vi ville bundet det tettere sammen: «Da forstanden min kom tilbake, fikk jeg også kongeverdigheten og herligheten min igjen.»

«Herlighet» er fyrstens majestetiske skikkelse, som etter østerlandsk tenkemåte viste seg i prektige klær (jf. Sal 29,2; 96,9). «Prakt» (som i 2,31) er det strålende, friske utseendet, som går tapt ved skrekk, angst eller sykdom (5,6.9–10; 7,28).

I annen halvdel av verset viser kongen hvor mye det ytre verdige utseendet betydde for kongedømmets ære: Der sier han at rådsherrene hans innsatte ham i riket igjen. At de «oppsøkte» ham, betyr ikke at kongen i vanviddet fikk streife omkring i mark og skog uten tilsyn, som Bertholdt og Hitzig mener. Det betyr å oppsøke en for å gi ham et oppdrag, som i 2,13, her for å overlate regjeringen til ham igjen.

«Rådsherrer og stormenn» er de som hadde ført regjeringen mens han var syk. Når Nebukadnesar fikk enda større makt enn før etter at han var gjeninnsatt, må han ha regjert en god tid etterpå, uten at vi trenger å tenke at han også utførte store bedrifter.

Kunngjøringen slutter med å prise Gud, himmelens konge. Hans gjerninger er sannhet og rettferdighet, og det viser han ved å ydmyke de hovmodige. «Sannhet» og «rettferdighet» svarer til de hebraiske *emet* (אֱמֶת) og *misjpat* (מִשְׁפָּט). Nebukadnesar erkjente altså at ydmykelsen var en rettferdig straff for hovmodet hans, men han tenkte ikke på den guddommelige nåden som hadde vist ham barmhjertighet. Derfor har Calvin sluttet at han ikke ble ført til sann omvendelse av hjertet.

Kapittel 5. Belsasars gjestebud og skriften på veggen

Kaldeerkongen Belsasar holdt et gjestebud for sine stormenn. Der vanhelliget han i drukken overmot de hellige karene som Nebukadnesar hadde ført bort fra templet i Jerusalem, og hånet slik Israels Gud (v. 1–4).

Da så han plutselig fingrene av en hånd som skrev på veggen i festsalen. Han ble grepet av voldsom skrekk og lot vismennene hente for at de skulle lese og tyde skriften for ham. Da de ikke maktet det, ble han blek av redsel (v. 5–9). Nå fortalte dronningen ham om Daniel, som kunne tyde skriften (v. 10–12).

Daniel ble straks ført inn og var villig til å lese og tyde skriften. Men først minnet han kongen om synden hans: Han hadde ikke tatt lærdom av den tukten som rammet kong Nebukadnesar (kap. 4), men hadde krenket Den Høyeste Gud ved å vanhellige karene fra hans tempel (v. 13–24).

Så tydet han skriften og viste kongen at Gud med den kunngjorde slutten på hans styre og at riket skulle gå over til mederne og perserne (v. 25–28). Belsasar ga Daniel stor ære, men samme natt ble han selv drept (v. 29–30).

Hvem var Belsasar?

Fortellingen byr på historiske vansker. En kaldeisk konge ved navn Belsasar nevnes ikke noe annet sted enn i Baruks bok 1,11 f., og den bygger på dette kapitlet. Her kunngjøres en dom over ham, og den oppfylles dels i v. 30 og dels i 6,1. Heller ikke den ser ut til å stemme med det vi ellers vet om hvordan det kaldeiske riket gikk under.

Ser vi nærmere på kapitlet, framstilles Belsasar tydelig som Nebukadnesars sønn. Daniel kaller ham det rett ut (v. 22), og både dronningen (v. 11), Belsasar selv (v. 13) og Daniel (v. 18) kaller Nebukadnesar hans *av* (אב, «far»).

Riktignok kan *av* også brukes om bestefar og fjernere forfedre, og *bar* (בר, «sønn») om sønnesønn og andre etterkommere. Men her utelukker innholdet en slik videre betydning. Dronningen taler om ting hun selv har opplevd, og Daniel sier til Belsasar at han kjente den tukten Nebukadnesar fikk fra Gud i vanviddet sitt, men ikke hadde tatt den til seg (v. 22).

Det kan se ut som Belsasars død og kaldeerrikets overgang til mederne og perserne (6,1) skjedde samtidig, siden dommen over kongen og riket kunngjøres under ett (v. 24–28). Men dette er mer skinn enn virkelighet. At de to hendelsene

kunngjøres sammen, beviser ikke at de skjedde på samme tid. Det gjør heller ikke det enkle «og» som knytter oppfyllelsen av dem sammen i 6,1.

Bare tidspunktet for Belsasars død er oppgitt (v. 30). Når kaldeerriket gikk over til mederen Darius (6,1), sies det ikke. Vi kan derfor uten videre regne med at det skjedde en god stund etter Belsasars død, dersom andre grunner krever det. For bortsett fra at dommen kunngjøres, antyder fortellingen ikke med ett ord at byen var beleiret mens Belsasar festet med stormennene og medhustruene sine.

Kliefoth påpeker at Belsasar er helt sorgløs, noe han ikke kunne ha vært om fienden sto utenfor portene. Han trodde heller ikke at den truende enden var nær (v. 29), og det passer dårlig med en beleiring. Alt dette forklares best om hans død kom ved et opprør som verken han eller noen andre ventet.

Sammenligner vi med kildene utenfor Bibelen, finner vi følgende. Den babylonske historieskriveren Berossos forteller (hos Josefus) at Nebukadnesar ble etterfulgt av sønnen Evil-Merodak. Han styrte lovløst og utsvevende og ble etter to år drept av svogeren Neriglissar. Neriglissar regjerte i fire år. Sønnen hans, Laborosoarkod, var bare et barn og regjerte ni måneder før vennene hans ryddet ham av veien på grunn av hans onde ferd. Morderne ga så makten til Nabonid, en babylonier som var med i sammensvergelsen. Han lot byens murer langs elven styrke.

I hans syttende år kom Kyros fra Persia med en stor hær og inntok Babel, etter å ha lagt resten av Asia under seg. Nabonid gikk ham i møte, men ble slått og flyktet til Borsippa. Der overga han seg, ble behandlet mildt av Kyros og fikk Karmania som bosted, der han levde resten av sine dager.

Abydenos og Alexander Polyhistor sier det samme i hovedsak, og Ptolemaios' kongeliste bekrefter tallene.[1]

Etter disse kildene regjerte altså fire konger i Babel etter Nebukadnesar. Ingen av dem het Belsasar, og bare én var hans sønn, nemlig Evil-Merodak. Neriglissar var svigersønn, Laborosoarkod dattersønn, og Nabonid var slett ikke i slekt med ham. Av disse ble bare Evil-Merodak og Laborosoarkod drept. Nabonid mistet ikke livet da riket gikk over til mederne. Av dette følger at Belsasar ikke kan være den siste kongen i Babel og ikke er den samme som Nabonid. Han kan heller ikke ha blitt drept samtidig med at Babel falt for mederne og perserne.

De greske historieskriverne Herodot og Xenofon forteller derimot at Kyros inntok Babel under en nattlig fest, ved å lede Eufrat bort fra elveleiet. Xenofon sier at kongen ble drept. Han nevner ikke navnet hans, men beskriver ham som en ung, utsvevende, grusom og ugudelig mann av kongeætt. Dette passer med Daniels fortelling om Belsasar, og de fleste har derfor ment at Belsasar var den siste kaldeiske kongen og ble drept da Babel ble inntatt. Men de greske beretningene er mangelfulle og uklare. Herodot kjenner lite til de babylonske kongene, og hans fortelling om to konger ved navn Labynetos bygger på uklare overleveringer. Xenofon vet ikke engang hva kongen het. Disse beretningene

[1] Regjeringsårene til de babylonske kongene, fra Nebukadnesar til og med mederen Darius' to år, blir til sammen sytti år, og det stemmer med Bibelens opplysninger om hvor lenge fangenskapet varte.

kan ikke veie opp mot Berossos' grundige opplysninger. Grekerne er dessuten i strid med Berossos og Abydenos på to punkter: De gjør den siste kongen til kongesønn, mens Nabonid etter de kaldeiske historieskriverne ikke var av kongeætt. Og Xenofon sier at kongen mistet livet da Babel ble inntatt, mens han etter Berossos slett ikke var i byen, men ble beleiret i Borsippa, overga seg og ble sendt til Karmania.

Josefus setter riktignok Belsasar lik Nabonid og knytter hans død til Babels fall. Han forteller at Evil-Merodak ble etterfulgt av sønnen Neriglissar og han igjen av sin sønn Labosordakus, og at riket så gikk til Baltasar, som babylonierne kalte Naboandelus. Mens Kyros og Darius beleiret Babel, skjedde det underfulle ved gjestebudet, og kort etter ble byen inntatt. Men Josefus har ikke hatt kilder vi ikke kjenner. Navnene og regjeringstidene har han fra Berossos. Der han avviker fra Berossos, har han bare forsøkt å forene ham med sin egen forståelse av Dan 5 og av Jer 27,7, at folkene skulle tjene Nebukadnesar, «hans sønn og hans sønnesønn». Dette tok han bokstavelig, som om Nebukadnesars ætt satt på tronen i rett linje helt til Belsasar. Derfor lar han Evil-Merodak dø i fred og tier om hvordan Labosordakus døde og hvem Baltasar stammet fra. Hans framstilling kan derfor ikke brukes som historisk vitnesbyrd. Spørsmålet om hvilken konge Belsasar er, må avgjøres ut fra de selvstendige kildene: Er han den samme som Nabonid, slik grekerne sier? Eller er han, slik de kaldeiske historieskriverne sier, en annen – en av de to kongene som ble ryddet av veien ved en sammensvergelse?

I min innledning til Det gamle testamente har jeg sammen med mange utleggere hevdet at Belsasar er Nabonid. Da måtte jeg avvise Berossos' opplysninger om Nabonids herkomst og død som overleveringer laget for å verne Nebukadnesars kongehus mot skammen ved rikets fall. Men Hävernick og Kranichfeld har med rette svart at Berossos ikke viser noen slik partiskhet. Han dømmer Nebukadnesars sønn hardt og nevner de onde gjerningene som førte til at både han og Nabonids forgjenger ble drept. Nabonid selv framstiller han med ære: Under ham ble bymuren styrket, han gikk ut og møtte fienden i åpent slag, og han overga seg i Borsippa fordi han bare kom dit med en liten flokk. At Kyros ga ham et bosted i Karmania, stemmer med hvor edelt Kyros også ellers handlet, for eksempel mot mederen Astyages og lyderkongen Krøsus. Dessuten bekreftes Berossos av innskrifter. I ruinene av Babel finnes murstein med navnet Nabonetos, som der ikke kalles kongesønn, men bare sønn av Nabobalatirib.

Berossos fortjener altså mer tillit enn både Herodot, som selv sier at han fulgte den persiske overleveringen om Kyros, og Xenofon, som i sin *Kyropedi* ikke har et rent historisk mål, men vil framstille Kyros som mønsterkongen. Da må vi oppgi tanken om at Belsasar og Nabonid er samme person. Fortellingen i Dan 5 knytter jo Belsasars død til rikets undergang i sak, men ikke i tid. Herodots og Xenofons beretninger om at Babel falt under en nattlig fest, kan gå tilbake til en overlevering som nettopp denne hendelsen hadde gitt opphav til.[2]

[2]Kranichfeld har vist dette godt: Det merkelige som hendte med den gåtefulle skriften, at Daniel ble opphøyet, og at én del av dommen ble oppfylt samme natt, kunne lett gi opphav til en uklar folkeoverlevering om at hele dommen gikk i oppfyllelse den natten. Fortellingen i Dan 5 blir da mellomleddet mellom Berossos og grekerne.

Er Belsasar verken Nabonid eller den siste kongen, må han være Evil-Merodak eller Laborosoarkod, for bare de to ble drept.

Ebrard og Delitzsch har tenkt på Laborosoarkod. De mener at dronningens opptreden tyder på en svært ung konge, og at Belsasar (v. 13) bare kjenner Nebukadnesar av omtale. Etter dette synet styrte Neriglissar, som bare var gift med Nebukadnesars datter, i sønnens navn, og med Belsasar døde Nebukadnesars hus ut. Mederkongen Astyages skal så ha sett seg som arving til den kaldeiske tronen og holdt Nabonid som sin lydkonge. Da Nabonid søkte å bli uavhengig ved et forbund med lyderkongen, begynte krigen.

Men dette er gjetninger uten historisk grunnlag. Ifølge innskriftene fullførte Nabonid murene Nebukadnesar hadde latt stå uferdige. Han kaller seg den som holdt vedlike og gjenreiste pyramiden og tårnet, og roser seg av å ha bygd et tempel i Mugheir for gudinnen Belit og måneguden Sin. Det passer ikke med en lydkonge som bare ventet på å rive seg løs fra mederne. Og Berossos og Ptolemaios' kongeliste regner Neriglissar som virkelig konge, med egen regjeringstid adskilt fra sønnens.

At dronningmoren tar ordet, sier ikke at kongen var en gutt. At hans koner og medhustruer var med på festen, tyder heller på det motsatte. Og i v. 13 sier Belsasar bare at han har hørt at Daniel var en av fangene hans far førte bort. Daniel sier ham dessuten rett i ansiktet at han selv kjente til Nebukadnesars vanvidd (v. 22).

Navnene passer heller ikke. Bel og Nebo er ikke to navn på samme gud: Bel er babyloniernes Jupiter, Nebo deres Merkur. Laborosoarkods navn svarer til *Nabu-kudrussur* (Nebukadnesar) med delene i omvendt rekkefølge. Belsasar står derimot i en innskrift som *Belsarrusur*, og der kaller Nabonid ham «sitt hjertes avkom».

Siden Nabonid ville føre videre det Nebukadnesar hadde begynt i Babel, ligger det nær å tro at han også ga sønnen sin – som til sist arvet tronen etter ham – et navn etter mønster av rikets berømte grunnlegger. Slik kunne innskriftene tyde på at Daniels Belsasar var Nabonids sønn og etterfølger.

Vi kunne nok slå oss til ro med denne antakelsen, men det er likevel tungtveiende grunner til å se Belsasar som Evil-Merodak, Nebukadnesars sønn og etterfølger, som svogeren Neriglissar drepte (2 Kong 25,27; Jer 52,31). Dette mener blant andre Hofmann, Hävernick, Oehler, Niebuhr, Kranichfeld og Kliefoth.

For det første framstiller Daniel uttrykkelig Belsasar som Nebukadnesars sønn og etterfølger. For det andre stemmer Berossos' dom over Evil-Merodak, at han styrte lovløst og utsvevende, med det bildet kapitlet gir av Belsasar.

Innvendingene veier lite. At han kalles Evil-Merodak i Kongebøkene og hos Berossos, men Belsasar hos Daniel, forklares med at østerlandske konger gjerne hadde flere navn: et personlig navn og et kongenavn, og ofte var bare det ene kjent for utlendinger. Jødene kan ha omdannet første del av navnet til *evil* («dåre»), kanskje etter kongens tragiske død, mens Daniel ved hoffet i Babel bruker det navnet som ble brukt der, laget etter guden Bel.

Profetiene i Jes 21,5 og Jer 51,39 kan ikke brukes som historisk bevis for at Babel falt under en fest. De sier bare at Babel skal gå brått under midt i sitt drikkelag.

At Evil-Merodak viste godhet mot den fangne kong Jojakin, strider ikke mot Berossos' dom, for også en urettferdig og ugudelig hersker kan handle rett i enkelte tilfeller. At Ptolemaios' kongeliste gir ham to år, mens Dan 8,1 nevner Belsasars tredje regjeringsår, er heller ingen uløselig motsigelse. Kongelisten regner bare hele år. To fulle regjeringsår kan godt strekke seg over tre kalenderår, og noen uker eller måneder ut over to år kan ha blitt regnet til etterfølgeren.

Fortellingens troverdighet

Når vanskeligheten med navnet er løst, står også hovedinnholdet i fortellingen fast som historie. Motstanderne av bokens ekthet mener at forfatteren i makkabeertiden ville vise Antiokus Epifanes hvilken dom som truet ham fordi han vanhelliget templet, og samtidig opphøye Daniel etter mønster av Josef. Men skulle fortellingen advare Antiokus, mangler det viktigste. Om Antiokus fortelles det aldri at han vanhelliget tempelkarene ved en fest, og det er nettopp denne synden som bringer Guds dom over Belsasar.

Antiokus plyndret templet for å skaffe penger, mens det framstilles som Guds styrelse at Nebukadnesar førte karene bort (1,2).[3]

Heller ikke likheten med Josef holder. Kliefoth sier med rette at sammenligningen bygger på løse likheter, og at det er like mange forskjeller. Selv Ewald merker at løftet om at tolkeren skal bli den tredje i riket, og ordningen i 6,3, viser til en egen, trolig ekte babylonsk skikk, mens loven i 1 Mos 41,43 er helt annerledes. Purpur og gullkjede var et alminnelig kjennetegn på fyrstelig rang.

Dessuten er forholdet mellom Belsasar og Daniel helt ulikt forholdet mellom Antiokus og de lovtro jødene. Hitzig undrer seg selv over at kongen tar imot profetien helt annerledes enn Akab tok imot Mika. Antiokus ville ha gjort som Akab. Og hvordan skulle Daniels framferd passe med Mattatias, som avviste tyrannens gaver og gunst (1 Makk 2,18 ff.)? Daniel lar seg kle i purpur og smykke med gullkjede av den hedenske kongen og bli den tredje i riket hans.

Fortellingen står altså i skarp motsetning til forholdene på makkabeernes tid, men passer helt med Daniels tid. Den har riktignok også en formanende side, men ikke den snevre hensikten motstanderne gir den. Den taler til alle tider der Herrens menighet blir trengt av verdensmaktene.

Den viser dem som spotter Guds navn, hvordan den allmektige Gud i himmelen straffer og ødelegger de herrer i denne verden som vanhelliger det hellige og ikke akter på advarslene hans. Og den viser hvordan han gir ære til sine tjenere, dem som verden forkaster og forakter.

Sammenlignet med de foregående fortellingene viser den også hvordan verdensmakten i sin utvikling ble stadig mer forherdet mot den levende Guds åpenbaringer og stadig mer moden for dom. Nebukadnesar krevde at alle undersåttene skulle anerkjenne gudene hans, og var stolt av sin store makt og verdslige herlighet. Men han ga likevel himmelens Herre æren for de tegn og under Gud gjorde mot ham.

[3] 1 Makk 1,21 ff. sier at han tok alteret, lysestaken, skuebrødsbordet, forhenget og skattene, altså en plyndring av pengenød. Hitzig har derfor søkt grunnen i Antiokus' fester i Dafne, men heller ikke der vet historien noe om at tempelkarene ble brukt.

Belsasar visste dette, men det hindret ham ikke i å spotte denne Gud, og det fikk ham heller ikke til å søke å avverge dødsdommen med anger og bot.

V. 1–6. Gjestebudet

> «[1]Kong Belsasar holdt et stort gjestebud for sine tusen stormenn, og drakk vin for deres øyne.»

Versene 1–4 skildrer hvordan Belsasar opphøyet seg mot den levende Gud, så den varslede dommen kom over ham og riket hans. Anledningen var et stort gjestebud for rikets stormenn og kongens koner.

Navnet Belsasar (בלשאצר) har de samme to delene som det navnet Daniel fikk (1,7), men uten den innskutte *e*-en, og slik skiller det seg fra Beltsasar. Den forskjellen må vi ikke overse, selv om Septuaginta har gjort det og skrevet begge navnene likt. Hva navnet betyr, vet vi ennå ikke.

At kongen innbød tusen stormenn, svarer til prakten hos østerlandske konger. Ifølge Ktesias spiste hver dag 15 000 mann ved den persiske kongens bord (jf. Est 1,4). Vi trenger altså ikke anta at mange stormenn hadde flyktet til Babel under Kyros' beleiring. Tallet er et rundt tall: Gjestene var omkring tusen.

At kongen «drakk vin for deres øyne», betyr ikke at han drakk først eller skålte for dem. Det skal forstås etter østerlandsk skikk: Ved store fester satt kongen ved et eget bord på et forhøyet sted, med gjestene foran seg. Vindrikkingen nevnes særskilt fordi den var den nærmeste årsaken til ugudeligheten som fulgte.

V. 2–4. Tempelkarene vanhelliges

> «[2]Da vinen smakte Belsasar, befalte han at de skulle hente karene av sølv og gull som hans far Nebukadnesar hadde ført bort fra templet i Jerusalem, så kongen og hans stormenn, hans koner og medhustruer kunne drikke av dem.
> [3]De hentet da gullkarene som var ført bort fra templet, fra Guds hus i Jerusalem. Og kongen og hans stormenn, hans koner og medhustruer drakk av dem.
> [4]De drakk vin og priste sine guder av gull og sølv, av kobber, jern, tre og stein.»

«Da vinen smakte» ham, altså mens vinen gikk ham til hodet, «i vinens overmot» (Hitzig; jf. Ordsp 20,1). Belsasar lot ikke tempelkarene hente fordi han i angst for beleiringen ville søke jødenes Guds gunst, slik Hävernick mener. En slik angst passer slett ikke med et så vilt gilde. Han ville håne denne Gud for øynene på sine egne guder. Karene ble heller ikke hentet for at de skulle utgyte drikkoffer og blidgjøre Gud. Etter tekstens klare ord var det bare for å drikke av dem i lystens overmot.

Septuaginta har strøket konene her og i v. 23, slik grekernes og romernes skikk var. Men Xenofon og Curtius sier uttrykkelig at hos babylonierne var også konene med ved festene. Templet (v. 3) er det hellige, det indre rommet i templet (1 Kong 6,3; Esek 41,1).

I v. 4 gjentas «de drakk vin» for å vise sammenhengen mellom drikkingen og lovsangen til gudene. Ugudeligheten lå i at de drakk av de hellige karene fra Israels Guds tempel for å prise sine hedenske guder med sang. Dermed satte de ikke bare Herren på linje med gudene sine (Hävernick), men gudene over himmelens Herre, slik Daniel også anklager kongen for (v. 23).

Da tempelkarene ble ført til Babel og satt i Bels tempel, var det et tegn på at den Gud de var helliget til, var beseiret (se 1,2). Når de nå ble brukt ved en fest der de sang lovsanger til gudene, feiret de gudene som seierherrer over Israels Gud.

Som Kranichfeld har sagt, var det ikke fiendskap mot jødene som førte til denne seiersfesten. Det var den drukne kongens og de drukne gjestenes tøylesløse overmot (v. 2) som fikk dem til å tenke på jødenes Gud. De mente de hadde lagt ham under seg sammen med hans folk, enda han gang på gang med under hadde tvunget de hedenske verdensherskerne til å erkjenne hans allmakt (2,47; kap. 3; 4,17.34.37). Vanæren mot himmelens Herre lå i at de så bort fra disse åpenbaringene, slik Daniel holder fram for Belsasar (v. 18 ff.).

Teksten sier ingenting om drikkoffer, men lovsangen ved drikkingen gjør det svært sannsynlig at karene også ble brukt til det. De seks ordene om gudene er delt i to grupper – gull og sølv, så kobber, jern, tre og stein – for å stille gudenes tomhet tydelig fram trinn for trinn.

V. 5–6. Skriften på veggen

> «[5]I samme stund kom det til syne fingrer av en menneskehånd, som skrev på den kalkede veggen i kongens slott, midt imot lysestaken. Og kongen så hånden som skrev. [6]Da skiftet kongen farge, og hans tanker skremte ham. Han ble slapp i hoftene, og knærne slo mot hverandre.»

Med ett ble kongens og gjestenes ville drikkelag avbrutt i redsel av et advarende tegn. «I samme stund» knytter tegnet direkte til drikkingen og lovsangen til gudene. Kongen så ikke hele hånden, men bare enden av den, fingrene som skrev. Det vekket straks tanken på at et overnaturlig vesen skrev, og skremte ham ut av rusen.

Fingrene skrev på den kalkede veggen rett overfor lysestaken. Den sto på kongens bord og kastet lyset på den hvite veggen, så fingrene kunne ses tydelig. Festen hadde altså vart til det var blitt mørkt. Veggen var ikke kledd med panel, men bare pusset med kalk, slik salene i palassene i Nimrud og Khorsabad er.

Kongen skiftet farge og ble blek av redsel. Han ble så overveldet av frykt at kroppen mistet all fasthet og kraft. Båndene i hoftene løsnet, de kunne ikke lenger holde kroppen oppe, og knærne slo mot hverandre. Redselen ble forsterket av en ond samvittighet, som våknet og fylte ham med mørke anelser.

V. 7–16. Vismennene kommer til kort

> «[7]Og kongen ropte med høy røst at de skulle hente åndemanerne, kaldeerne og tegntyderne. Så tok han til orde og sa til Babels vismenn: Den mann som leser denne skriften og sier meg hva tydningen er, han skal bli kledd i purpur og få et gullkjede om halsen, og i makt skal han være den tredje i riket. [8]Alle kongens vismenn kom nå inn. Men de var ikke i stand til å lese skriften eller å gi kongen tydningen. [9]Da ble kong Belsasar meget forferdet og blek, og hans stormenn var helt rådløse.»

Kongen ropte straks etter vismennene og lovet en stor lønn til den som kunne lese og tyde skriften. Siden bare tre grupper av vismenn nevnes i v. 7, mener Kranichfeld at kongen med vilje lot være å kalle de andre for å slippe Daniel, fordi han i hedensk frykt for jødenes Gud ikke ville spørre ham. Men det holder

ikke. «Alle kongens vismenn» i v. 8 er ingen motsetning til de tre gruppene i v. 7, og det sies ingenting om at noen ble kalt senere.

Når kongen taler til «Babels vismenn», tyder det også på at alle ble kalt. Det er dessuten svært usannsynlig at nettopp de skriftkyndige ikke skulle bli hentet når det gjaldt å lese en skrift, bare for å unngå Daniel, som hadde vært deres leder (4,9). Og i den voldsomme redselen kongen var grepet av, kan han neppe ha tenkt på at Daniel ville kunngjøre ham ulykke. Slike overveielser kan komme i ro og fred, men ikke midt i hjertets angst.

Kongen lover lønn før det er sagt at vismennene er kommet. Det er fordi fortelleren tar det for gitt at de kom. Meningen er: Kongen roper at de skal hentes, og når de kommer, sier han til dem: Den som leser skriften … Men ingen av dem kunne lese den.

Lønnen er en purpurkappe, et gullkjede om halsen og en høy stilling i riket. Purpur var rangtegnet for de høyeste embetsmennene hos perserne (Est 8,15) og seleukidene (1 Makk 10,20), og fyrstedrakt også hos mederne. Gullkjedet om halsen var et smykke for fornemme persere, og kongene ga det i gave som tegn på gunst, også til andre konger.

Hvilken stilling tolkeren ble lovet, er ikke helt klart, for ordet *taltí* (תלתי) kan forklares på flere måter. Nå er det allment godtatt at det ikke betyr «den tredje» i rekken, for det heter *telití* (תליתי) på arameisk (2,39). Nesten alle forklaringene går ut på at det gjelder en stilling som en av tre styresmenn, slik Darius senere ordnet det (6,3).

Siden vismennene ikke kunne lese skriften, har noen ment at den var skrevet med et fremmed alfabet, som de innfødte vismennene ikke kunne ventes å kjenne, men som Daniel kjente – kanskje den gamle hebraiske skriften. Men å forklare underet naturlig på denne måten er helt feil. Det er svært lite trolig at de kaldeiske vismennene ikke kjente de gamle semittiske bokstavene.

Og at Daniel straks kunne lese skriften, betyr ikke at det var den kjente gamle hebraiske skriften fra hans fedreland. Som Hengstenberg sier med rette, må skrifttegnene ha vært helt uvanlige, så de bare kunne leses ved guddommelig opplysning.

Vi må likevel ikke anta at bare kongen og Daniel kunne se skriften. Det strider mot teksten. Vismennene, og uten tvil alle som var til stede, så skriften, men kunne ikke lese den.

At vismennene kom til kort, gjorde kongen enda mer forferdet, og også stormennene ble kastet ut i forvirring. Ordet for «rådløse» betyr ikke bare at de ble forferdet, men at de ble forvirret – det ble stort oppstyr i forsamlingen (Hitzig). Stormennene snakket i munnen på hverandre og visste ikke hva de skulle gjøre.

V. 10–12. Dronningens råd

> «[10]Dronningen fikk høre kongens og stormennenes ord, og kom inn i festsalen. Hun tok til orde og sa: Kongen leve evig! La ikke dine tanker skremme deg, og bli ikke blek! [11]I ditt rike finnes det en mann som Den Hellige Guds Ånd bor i. I din fars dager ble det hos ham funnet opplysning og innsikt, og en visdom som gudenes visdom. Din far, kong Nebukadnesar, gjorde ham til leder for

spåmennene, åndemanerne, kaldeerne og tegntyderne. Konge, slik opphøyet din far ham.»

(Keil: «en mann som de hellige guders ånd er i».)

«[12]For hos ham fantes det en høy ånd. Kunnskap og innsikt, evne til å tyde drømmer, løse gåter og oppklare vanskelige spørsmål ble funnet hos Daniel, han som kongen ga navnet Beltsasar. Send nå bud på Daniel! Han vil kunngjøre deg tydningen.»

Også dronningmoren, Nebukadnesars enke, som bodde i palasset, hørte larmen fra kongens og stormennenes høylytte og forvirrede tale. Hun kom inn i festsalen, og da hun forsto hva som var på ferde, viste hun sin kongelige sønn til Daniel. Allerede i Nebukadnesars dager hadde han tydet drømmer og hemmeligheter og slik vist at de hellige guders ånd bodde i ham.

Utleggerne forstår med rette «dronningen» som mor til den regjerende kongen, enken etter hans far Nebukadnesar. Kongens koner var jo allerede med på festen (v. 2), og dronningen trer fram for kongen slik bare en mor kunne gjøre. Også i Israel ble den regjerende kongens mor holdt i stor ære (1 Kong 15,13; 2 Kong 24,12.15; Jer 13,18; 29,2).

Hun kom på grunn av de «ordene» kongen og stormennene sa, ikke «på grunn av saken». Hun begynner med å berolige kongen fordi hun har et råd som kan få ham ut av rådvillheten.

Hennes dom om Daniel er Nebukadnesars egen (4,8–9). At hun bruker de samme ordene som han, tyder på at Nebukadnesar var hennes mann. «Konge» på slutten av v. 11 forstås best som tiltale: «din far, konge, …», og slik gjør ordene sterkere inntrykk. I v. 12 nevnes Daniels store gaver på ny for å gi tyngde til rådet om å hente ham. Å «løse knuter» (NB: «oppklare vanskelige spørsmål») er et bilde på innviklede og vanskelige spørsmål.

At Daniel ikke kom sammen med vismennene, men først ble hentet på dronningens råd, forklares enkelt med at han ikke lenger var leder for spåmennene. Ved tronskiftet hadde han mistet denne stillingen og fått et annet embete (jf. 8,27). Dronningens ord viser ikke at Belsasar ikke kjente Daniel, men bare at han hadde glemt den tjenesten Daniel hadde gjort for Nebukadnesar. Etter v. 13 kjente han godt til Daniels personlige forhold.

V. 13–16. Daniel føres inn for kongen

«[13]Så ble Daniel ført inn for kongen. Og kongen tok til orde og sa til ham: Er du den Daniel, en av de jødiske fangene som kongen, min far, førte hit fra Juda? [14]Jeg har hørt om deg at Guds Ånd er i deg, og at det hos deg er funnet opplysning og innsikt og høy visdom.»

(Keil: «at gudenes ånd er i deg».)

«[15]Nå er vismennene og åndemanerne blitt ført inn til meg for å lese denne skriften og kunngjøre meg tydningen. Men de er ikke i stand til å si meg hva den betyr. [16]Men jeg har hørt om deg at du kan gi tydninger og oppklare vanskelige spørsmål. Kan du nå lese denne skriften og la meg vite hva den betyr, så skal du bli kledd i purpur og få et gullkjede om halsen, og i makt skal du være den tredje i riket.»

Dronningens råd ble fulgt, og Daniel ble straks ført inn. Kongens spørsmål – «Er du den Daniel …?» – venter ikke svar, men betyr: Du er jo Daniel. Tiltalen viser at Belsasar kjente Daniels herkomst – den hadde dronningen ikke sagt noe om – men at han ikke hadde hatt noe med ham å gjøre i embetet. Den viser også at Daniel ikke lenger var leder for vismennene ved kongens hoff (2,48).

Vi må ikke overse at Belsasar i v. 14 utelater ordet «hellige», som dronningen hadde brukt om gudene (v. 11). Åndemanerne i v. 15 nevnes bare som eksempel for alle vismennene. Kongen vil ikke bare vite hva ordene betyr, men hva skriften med sin underfulle opprinnelse betyr. Om lønnen, se v. 7.

V. 17–30. Daniel holder kongen synden hans for øye

«[17]Da tok Daniel til orde og sa, der han sto for kongen: Dine gaver kan du selv beholde, og dine belønninger kan du gi til en annen! Men skriften skal jeg lese for kongen og fortelle ham hva den betyr. [18]Konge! Den Høyeste Gud ga Nebukadnesar, din far, riket og makten og æren og herligheten. [19]På grunn av den makt Gud hadde gitt ham, skalv og fryktet alle folk og stammer og tungemål for ham. Hvem han ville, slo han i hjel, hvem han ville, lot han leve, hvem han ville, opphøyet han og hvem han ville, fornedret han. [20]Men da hans hjerte opphøyet seg, og hans ånd ble stolt så han opptrådte overmodig, ble han nedstøtt fra sin kongetrone, og hans ære ble tatt fra ham. [21]Han ble utstøtt fra menneskenes barn. Hans hjerte ble som et dyrehjerte, og hos villeslene var hans bolig. Gress måtte han ete likesom oksene, og av himmelens dugg ble hans legeme vætt, inntil han sannet at Den Høyeste Gud råder over kongedømmet blant menneskene og gir det til hvem han vil. [22]Men du, Belsasar, hans sønn, har ikke ydmyket ditt hjerte, enda du visste alt dette. [23]Du har opphøyet deg mot himmelens Herre. Karene fra hans hus har de brakt deg. Du og dine stormenn og dine hustruer og medhustruer har drukket vin av dem, og du har prist dine guder av sølv og gull, kobber og jern, tre og stein – de som ikke ser og ikke hører og ikke har forstand. Men den Gud som har din livsånde i sin hånd, og som råder over alle dine veier, ham har du ikke æret. [24]Derfor ble denne hånden sendt fra ham og denne skriften skrevet.»

Daniel avviser den ære og den stilling han blir lovet for tydningen. Det er ikke, som Hitzig mener, fordi æren kunne bli farlig for ham og stillingen bare kortvarig. Han hadde ingen grunn til slik frykt, for en tydning som varslet kongen undergang og død, kunne ikke bringe ham i noen særlig fare, verken fra Belsasar eller fra etterfølgeren.

Daniel avviste gavene fordi han som en seer opplyst av Gud ville unngå ethvert skinn av egennytte overfor en slik konge. Han ville vise kongen og stormennene at han ikke lot seg styre av jordisk vinning, men uten å nøle ville si sannheten, enten den behaget kongen eller ikke.

Men før han leste og tydet skriften, minnet han kongen om den straffen hans far Nebukadnesar hadde dratt over seg ved sitt hovmod mot Gud (v. 18–21). Så viste han ham hvordan han, sønnen, hadde syndet mot Gud, sitt livs Herre (v. 22–23), og til sist at Gud derfor hadde gitt dette tegnet (v. 24).

Tiltalen «Konge!» i v. 18 står for seg selv og tas ikke opp igjen før i v. 22: «Men du, Belsasar». Slik settes alt som sies om Nebukadnesar, i direkte forhold til

Belsasar. Den glimrende skildringen av Nebukadnesars makt i v. 18–19 skal uten tvil prente inn i Belsasar at han ikke var sin far lik i makt og herlighet. Den siste setningen i v. 19 minner om 1 Sam 2,6–7.

I v. 20–21 minner Daniel Belsasar om Guds dom over Nebukadnesar (kap. 4). At hans ånd «ble stolt», betyr at han ble forherdet, slik som det hebraiske *chazaq* (2 Mos 7,13). At villeslene nevnes i stedet for markens dyr (4,23), skyldes talens retoriske form: Villeslene er de utemmelige dyrene. Om innholdet, se 4,25.32.

Nå vender Daniel seg til Belsasar selv. Ordene «enda du visste alt dette» viser utvilsomt at Belsasar kjente disse hendelsene i Nebukadnesars liv, og altså at han var hans sønn. En dattersønn kunne knapt ha vært så gammel på den tiden at han kunne lastes for å ha glemt denne guddommelige dommen. At han visste alt dette og likevel ikke tok det til seg, gjorde skylden hans større.

I v. 23 sier Daniel hvordan han hadde syndet mot himmelens Gud: ved å vanhellige karene fra Israels Guds tempel (v. 2–3). For å vise hvor stor denne synden var, peker han på den store motsetningen mellom gudene av død materie og den levende Gud, som menneskenes liv og skjebne avhenger av. De første hadde Belsasar prist, den andre hadde han ikke æret – en mild omskrivning for at han hadde vanæret ham.

Skildringen av gudene bygger på 5 Mos 4,28 (jf. Sal 115,5 ff.; 135,15 ff.), og ordene om den sanne Guds styre minner om Job 12,10; 4 Mos 16,22 og Jer 10,23. «Veier» betyr her livets skjebne og gang. For å straffe denne ugudeligheten hadde Gud sendt hånden som skrev de gåtefulle ordene (v. 24; jf. v. 5).

V. 25–28. Mene, mene, tekel, ufarsin

> «[25]Og dette er den skriften som ble skrevet her: mene, mene, tekel, ufarsin.
> [26]Dette er tydningen av ordene: Mene: Tellet har Gud ditt kongedømmes dager og gjort ende på det. [27]Tekel: Veid er du på vektskål og funnet for lett. [28]Peres: Delt er ditt rike og gitt til mederne og perserne.»

Nå leser Daniel skriften (v. 25) og gir tydningen (v. 26–28). Skriften har orakelets gåtefulle preg. *Mene*, *tekel* og *peres* (מנא, תקל, פרס) er partisipper: «tellet», «veid», «delt». Formene *tekel* og *peres* er valgt for å klinge sammen med *mene*. *Ufarsin* (ופרסין, «og *parsin*») er trolig ikke et partisipp, men flertall av et substantiv, «brokker, stykker», for ordet betyr å dele og bryte i stykker.

I alle tre ordene ligger en dobbel mening, som kommer fram i tydningen. *Mene* står to ganger, kanskje for inntrykkets skyld eller for at verset skal få to ledd med to ord i hvert.

Å telle et tidsrom betyr både å fastsette det og å avslutte det. Daniel tyder derfor *mene* slik: Gud har tellet ditt kongedømme, det vil si dets varighet eller dager, og gjort ende på det. Dagene er tellet så de er fulle, og nå er det slutt.

I *tekel* ligger den doble meningen at ordet for å veie (*tekal*) klinger sammen med et ord for å være lett, bli funnet for lett. Tydningen får fram begge deler: Du er veid på vektskål og funnet for lett, det vil si uten den nødvendige vekt, uten moralsk verd. Om bildet av vekten, se Job 31,6 og Sal 62,10.

For *ufarsin* (v. 25) bruker Daniel i tydningen entallsformen *peres*, og tyder den slik at han både får fram ordets egen mening og hentyder til *Paras*, «Persia»: Ditt rike er delt eller brutt i stykker og gitt til mederne og perserne.

Meningen er ikke at riket skulle deles i to like deler, den ene til mederne og den andre til perserne. *Peres* betyr å dele i stykker, ødelegge, oppløse riket. Det skulle mederne og perserne gjøre, og det skjedde da perseren Kyros med medernes og persernes samlede makt ødela Babel og gjorde ende på kaldeerriket. Riket gikk da først over til mederen Darius (6,1), og etter ham til perseren Kyros.

At mederne nevnes før perserne, er et klart bevis på at fortellingen er ekte, og dermed hele boken. Det har vi sagt i innledningen. Medernes forrang varte bare kort, og etter at perserne overtok makten, heter det alltid «perserne og mederne», slik som i Esters bok.

V. 29–30. Daniel æres, Belsasar drepes

> «[29]Da ga Belsasar sitt påbud, og de kledde Daniel i purpur og hengte et gullkjede om hans hals, og ropte ut at han i makt skulle være den tredje i riket. [30]Men samme natt ble kaldeerkongen Belsasar drept.»

Belsasar holdt løftet sitt og lønnet Daniel for at han hadde lest og tydet skriften. Befalingen ble straks utført: Daniel ble kledd i purpur, fikk gullkjedet og ble utropt til den tredje i riket.

Noen innvender at det siste var umulig, siden Belsasar ble drept samme natt. Men innvendingen forutsetter at kunngjøringen skjedde offentlig i byens gater, og det krever ikke ordene. Den kan ha skjedd bare for stormennene som var samlet i palasset, og Belsasar kan så ha blitt drept samme natt. Kanskje, som Kliefoth mener, brukte de sammensvorne forvirringen omkring kunngjøringen til å sette planen sin ut i livet.

Det betyr likevel ikke at Daniel dermed mistet den verdigheten han var blitt opphøyet til. Det kom heller an på om Belsasars etterfølger godkjente opphøyelsen. Og etterfølgeren kunne nok være villig til det.

Daniel hadde tydet den gåtefulle skriften fra Gud, og dermed fikk drapet på Belsasar et skinn av høyere godkjenning, som om det var besluttet i gudenes råd, og slik kunne etterfølgeren hevde overfor folket at han hadde lovlig rett til tronen han hadde tatt. Det kunne få ham til å stadfeste Daniels opphøyelse, og det synes 6,2 å bekrefte.

Bleek og andre har innvendt at det er usannsynlig at Belsasar skulle belønne Daniel i stedet for å drepe ham, når tydningen varslet ulykke for ham og han slett ikke kunne vite om den var riktig. Men innvendingen forutsetter at Belsasar var like vantro mot Guds åpenbaring og den levende Guds styrelse som vår tids kritikere. Den mister all kraft når vi tenker på hvor sterkt også hedningene trodde på gudene og på åpenbaringer fra dem.

Belsasar trodde kanskje knapt at dommen var så nær som den var, for Daniels tydning sa ingenting om tiden. Og kanskje håpet han å blidgjøre Guds vrede ved å ære Daniel.[4]

At Daniel fikk den lovede æren enda han hadde avslått den (v. 17), gir heller ingen grunn til å tvile på fortellingen. Med avslaget ville han bare vise at han slett ikke søkte sitt eget. Det hadde tydningen nå vist fullt ut, så han ikke lenger

[4]Slik også Hieronymus: Det er ikke underlig at Belsasar betalte den lovede lønnen, selv om han hørte noe sørgelig. Enten trodde han at det skulle komme lenge etter, eller han håpet å få nåde ved å ære Guds profet.

hadde noen grunn til å avslå en ære han fikk uten å søke den. I virkeligheten var den jo en anerkjennelse av den Gud han tjente.

Med Belsasars død samme natt begynte Daniels tydning å gå i oppfyllelse, og denne oppfyllelsen ga visshet for at også resten av den før eller senere skulle skje. At det ikke skjedde straks, har vi vist i innledningen til kapitlet.

Kapittel 6. Daniel i løvehulen

Mederkongen Darius hadde tenkt å sette Daniel som øverste embetsmann over hele riket, og dermed vakte han misunnelse mot Daniel hos rikets høyeste embetsmenn (v. 1–6). For å hindre det kongen hadde i sinne, og få Daniel ryddet av veien, fikk de Darius til å utstede et påbud. Under dødsstraff var det forbudt i tretti dager å be til noen gud eller noe menneske, unntatt kongen (v. 7–10).

Men Daniel fortsatte likevel som han pleide, å be til Gud tre ganger om dagen ved de åpne vinduene i salen sin. Han ble holdt under oppsikt og anklaget for å ha brutt kongens påbud, og slik ble han rammet av straffen det var truet med: Han ble kastet i løvehulen (v. 11–18).

Men han ble ikke skadet blant løvene. Neste morgen lot kongen ham hente opp av hulen og lot de ondsinnede anklagerne hans kaste ned i den (v. 19–25). Så befalte han i et påbud at alle undersåttene hans skulle frykte Daniels Gud, han som gjør under (v. 26–28). Og Daniel levde æret og lykkelig under Darius og perseren Kyros (v. 29).

Mederen Darius

Kapitlet sier at mederen Darius overtok kaldeerriket da han var omkring seksti-to år gammel (v. 1), og avslutter med at det gikk Daniel vel under Darius og under perseren Kyros (v. 29). Av dette ser vi at kaldeerriket ikke gikk direkte over til Kyros da mederne og perserne hadde slått det. Etter at den siste kaldeerkongen hadde mistet riket, var det Darius, en mann av medisk ætt, som holdt styret, og først etter ham kom perseren Kyros på tronen.

Denne mederen Darius var en sønn av Ahasverus (9,1). Etter 11,1 sto engelen Gabriel ved hans side i hans første år, og det kan ikke bety noe annet enn at Babel ikke ble inntatt uten Guds hjelp.

De verdslige historieskriverne nevner ikke denne Darius og hans regjering med så mange ord. Derfor har de nyere kritikerne helt benektet at han har levd, eller i det minste trukket det i tvil, og brukt det som et argument mot at hele fortellingen er historisk sann.

Hva de gamle historieskriverne fortellerIfølge Berosus og Abydenus ble Nabonid, den siste babylonske kongen, beleiret av Kyros i Borsippa etter at Babel var falt. Der ble han tatt til fange og sendt i landflyktighet til Karmania. Deretter regjerte Kyros ni år over Babel. I et bruddstykke som Eusebius har tatt vare på, står det at Kyros ga den avsatte kongen provinsen Karmania å styre,

og så heter det videre: «Kong Darius flyttet ham et stykke ut av landet.» Også i Ptolemaios' astronomiske kongeliste følger perserkongene, med Kyros først og ni år, rett etter babyloneren Nabonid.

Herodot nevner en rekke mederkonger og slutter med Astyages. Astyages hadde ingen sønner, men en datter, Mandane, som ble gift med perseren Kambyses, og av dette ekteskapet ble Kyros født. Astyages var redd for at datterens sønn skulle ta tronen fra ham, og prøvde å få ham drept, men det lyktes ikke. Da Kyros var blitt voksen, egget hoffmannen Harpagos ham til å stille seg i spissen for perserne og ta riket fra morfaren.

Kyros fikk perserne til å gjøre opprør, slo Astyages ved Pasargadae og tok ham til fange, men behandlet ham vennlig til han døde. Så ble han konge over mederne og perserne og la først det lydiske og deretter det babylonske riket under seg. Babel tok han under en nattlig fest ved å lede bort vannet i Eufrat. Denne fortellingen er full av drømmer og oppdiktede hendelser, men flere senere forfattere følger den. Også Ktesias, som ellers forteller helt annerledes om Medias eldste historie, er enig med Herodot i at Kyros overvant Astyages og avsatte ham.

Xenofon forteller annerledes i sin bok om Kyros' oppdragelse (*Kyropedien*). Etter ham ble Astyages etterfulgt på den mediske tronen av sønnen Kyaxares II, Mandanes bror. Da lyderkongen Krøsus sluttet forbund med babylonerne mot mederne og perserne, fikk Kyros kommandoen over den forente hæren. Etter en tid med uenighet mellom dem førte Kyros krigen videre, men han kalte Kyaxares til leiren og lot ham avgjøre hvordan krigen skulle fortsette. Kyaxares satt på den mediske tronen og ledet krigsrådet, mens Kyros førte hæren.

Etter at Babel var inntatt under en nattlig fest og kongen drept, regnet hæren Kyros som konge. Men han dro til Media, viste seg for Kyaxares med gaver og fortalte at det sto et palass klart til ham i Babel, der han kunne bo når han kom dit. Kyaxares ga ham sin datter til hustru og hele Media som medgift, for han hadde ingen sønn. Først senere satte Kyros satraper over de undertvungne folkene og delte året mellom Babel, Susa og Ekbatana.

Xenofon og Daniel stemmer overensTo av forskjellene mellom Herodot og Xenofon er ingen egentlig motsigelse. Xenofon gir bare mer av overleveringen enn Herodot, som etter sin vane bare nevner de mest kjente herskerne og lar de andre ligge. Derfor slutter han rekken av mederkonger med Astyages og legger det som ble fortalt om den siste kongen uten sønn, over på ham. Den virkelige motsigelsen gjelder hvordan Kyros fikk riket: hos Herodot med våpenmakt fra morfaren, hos Xenofon som hærfører og så som medgift med hustruen.

Skal vi da sammen med von Lengerke, Hitzig og andre gi Herodot rett mot Xenofon og stryke Kyaxares II ikke bare fra kongerekken, men fra historien, bare fordi Herodot og Ktesias ikke nevner ham? Alle grundige forskere har vitnet om det motsatte.

Herodot sier selv at han bare gjengir det som virket troverdig for ham av det som ble fortalt om Kyros, og fortellingen hans er en rekke folkesagn som gikk blant mederne to–tre hundre år etter hendelsene. Xenofon bygger også på overlevering, men på persisk. Sagnene om Kyros var knyttet til slutten på Medias

selvstendighet og grunnleggelsen av Persia, og hos perserne ble de tatt vare på med kongehusets støtte. Mederne pleiet derimot ikke lenger sine minner da deres eget kongehus var borte.

Det er riktignok tenkelig at Xenofon gjorde om fortellingen om opprøret for å vaske denne flekken av helten sin. Men Hitzigs påstand om at Xenofon i sitt historiske verk (*Anabasis*) selv sier at perserne tok makten fra mederne med vold, holder ikke. Der sier han bare at perserne «overtok makten fra mederne». Og selv om noen byer ble beleiret den gangen, er det ikke underlig, som Kranichfeld sier, at et folk som var vant til et eget kongehus, gjorde opprør flere steder, hvor godt Kyros' krav enn var grunnet.

Det avgjørende er dette: Herodots fortelling, som selv Duncker sier «vekker store betenkeligheter», strider mot alle sikre fakta i medopersisk historie. Kliefoth sier: «Alle pålitelige kilder vitner om at mederne og perserne i det medopersiske riket holdes atskilt på en særegen måte, men likevel bundet sammen som beslektede folk. Hadde Herodot rett i at Kyros tok riket fra Astyages med makt, ville et slikt forhold mellom ‹mederne og perserne›, slik Det gamle testamente alltid omtaler dem, vært utenkelig. Mederne ville ikke ha stått i noe annet forhold til perserne enn de andre undertvungne folkene, for eksempel babylonerne.»

Xenofons beretning om Kyaxares stemmer derimot så godt med Daniels om mederen Darius at selv Hitzig innrømmer at de to «uten tvil er samme person». Etter Xenofon inntok Kyros Babel med Kyaxares' tillatelse og ga ham et kongelig palass der. Etter Daniel erobret ikke Darius kaldeerriket, men «overtok» det (6,1) og «var blitt konge» over det (9,1) – og det skjedde ved Kyros. Etter Jesajas profetier skulle Kyros styrte Babel, og han etterfulgte Darius på tronen (6,29).

At Darius var omkring sekstito år da han kom på tronen, passer med Xenofons opplysning om at Kyaxares ga Kyros Media fordi han ikke hadde noen mannlig arving og var så gammel at han ikke kunne vente å få noen sønn.

Også i karakter ligner de hverandre. Xenofon skildrer hvordan Kyaxares levde i sanselige nytelser mens Kyros førte krigen, og Darius lar seg overtale av stormennene til å utstede et påbud uten å se hensikten med det, og blir tvunget til å sette det i verk, hvor bedrøvet han enn er over det som rammer Daniel.

Hvor lenge han regjerte, og navnet hansEtter alt dette er det ingen grunn til å tvile på at mederen Darius har regjert. Hvor lenge, kan vi ikke avgjøre direkte, verken av Daniels bok, som bare nevner hans første år (9,1), eller av andre kilder. Men vi vet at det babylonske riket falt sekstiåtte år etter at fangenskapet begynte. De sytti årene var fullført i Kyros' første regjeringsår (2 Krøn 36,22; Esra 1,1). Da må Kyros ha blitt konge to år etter at Babel falt, og Darius altså ha regjert i to år (se ved 9,1–2).

Når regjeringen var så kort og så lite selvstendig, og det var Kyros som inntok Babel og gjorde ende på kaldeerriket, er det lett å forstå at både Herodot, Ktesias, de senere greske historieskriverne og Berosus kunne gå forbi den.

Selv om Kyros bare hadde inntatt Babel som øverstkommanderende for Kyaxares' hær, kunne overleveringen godt omtale perseren som seierherren og

herren over kaldeerriket, uten å ta hensyn til den mediske overkongen som Kyros etterfulgte så snart.

Alle historieskriverne vi kjenner, unntatt Berosus, bygger på den senere persiske overleveringen. Der måtte det korte mediske styret over Babel naturlig bli borte i skyggen av Kyros' og persernes selvstendige herredømme, som kom like etter.[1]

Det gjør heller ikke resultatet tvilsomt at Xenofon kaller kongen Kyaxares og sønn av Astyages, mens Daniel kaller ham Darius (*Darjavesj*), sønn av Ahasverus (9,1). Kyaxares er den mediske formen *Uvakhsjatra*, «selvhersker», og Astyages svarer til *Ajisdahaka*, navnet på det mediske kongehuset. Darius, persisk *Darjavusj*, betyr «han som holder fast», «hersker», og Ahasverus (persisk *Khsjajarsja*) er dannet av *khsjaja*, «konge», slik som det mediske «Astyages». Navnene er altså titler for herskerne i de to kongehusene.

Xenofon har gitt oss den siste kongens mediske navn og tittel. Daniel har, som det ser ut, gitt oss det persiske navnet og den tittelen Kyaxares fikk og bar som konge over det forente kaldeiske og medopersiske riket.

Kapittel 6 og kapittel 3Etter v. 29 skjedde det som fortelles i dette kapitlet, i det første av Darius' to år over Babel. Innhold og hensikt minner om kapittel 3. Der ble Daniels venner dømt til den brennende ovnen fordi de ikke ville falle ned for gullbildet Nebukadnesar hadde reist. Her kastes Daniel selv i løvehulen fordi han brøt påbudet om ikke å be til noen annen gud enn kongen.

I begge tilfellene var anklagen drevet av misunnelse over den høye stillingen jødene hadde fått i riket, og målet var å få de fremmede ut av de innflytelsesrike embetene. I begge tilfellene blir de som trofast tilber Gud, underfullt frelst fra døden, og det får følger.

Men ved siden av likhetene er det forskjeller som svarer helt til forholdene og viser at vi har med historiske hendelser å gjøre, ikke med en fortelling som er laget for et formål. I kapittel 3 krever Nebukadnesar at alle undersåttene skal hylle bildet hans og tilbe rikets guder, og befalingen gir jødenes fiender den anledningen de ønsket seg. I kapittel 6 vil stormennene derimot felle Daniel, og de overtaler Darius til å utstede påbudet. Han blir dypt bedrøvet når han ser hvordan det rammer Daniel.

Nebukadnesar var en handlekraftig konge og en virkelig enehersker, Darius en svak fyrste uten handlekraft, som lot seg lede av embetsmennene sine. Nebukadnesars befaling er en naturlig følge av den ugudelige verdensmaktens herredømme. Påbudet som ble presset ut av Darius, gjør derimot verdensmakten til en gud for å undertrykke Guds sanne tjenere.

Nebukadnesars befaling setter bare verdensmaktens guder over himmelens og jordens levende Gud. Darius' påbud vil forby bønn til denne Gud og slik sørge for at ingen lenger anerkjenner ham, om enn bare for en tid. Dette tyranniet fra verdensherskerens tjenere er verre å bære enn verdensherskerens eget.

[1] Det finnes også andre vitnesbyrd. Abydenus' korte ord «Kong Darius flyttet ham ut av landet» bærer preg av historisk overlevering og kan bare gjelde mederen Darius. Aiskylos' kjente verselinjer om verket som den første mederen begynte og den andre fullførte, mens den tredje, Kyros, fikk all æren, forklares enklest om Babels fall: Astyages er den første, Kyaxares II den andre. Og gullmynten dareikos har trolig navnet etter en eldre kong Darius enn Xerxes' far, slik flere gamle forfattere sier.

Slik viser kapitlet på den ene siden hvordan den ugudelige verdensmakten blir stadig mer fiendtlig mot Guds rike etter som den utvikler seg, og hvordan hatet mot Guds sanne tjenere vokser mens handlekraften avtar. På den andre siden viser det hvordan den allmektige Gud ikke bare verner dem som tilber ham, mot alle fiendens renker, men også gjengjelder motstanderne etter deres gjerninger. Daniel ble vernet mot løvenes raseri, mens fiendene hans ble revet i stykker så snart de ble kastet i hulen.

Er fortellingen historisk?

Dette underet av Guds makt er så ergerlig for de nyere kritikerne at Bleek, von Lengerke, Hitzig og andre har gjort alt de kunne for å rive ned fortellingens troverdighet og framstille den som en tendensfortelling. De sier at forbudet mot å be til noen gud eller noe menneske unntatt kongen i en måned «ikke har sin like i absurditet», og at både forbildet (Daniel som en ny Josef) og likheten med kapittel 3 avslører at det er oppdiktet.

De innrømmer riktignok at Darius ikke ligner Antiokus Epifanes, men mener at forbudet angriper den frie gudsdyrkelsen, og at slik fiendskap mot troen først fantes under Antiokus. Derfor mener Hitzig at forbudet her er et speilbilde av Antiokus' påbud (1 Makk 1,41–50), overdrevet til en karikatur.

Men de som forsvarer at boken er ekte, har vist overbevisende at forbudet (6,8) svarer helt til medopersernes gudsforestillinger, mens det står i skarp motsetning til forholdene i makkabeertiden. Påbudet hadde ikke som mål å utrydde all gudsdyrkelse unntatt bønn til kongen. Det ser vi både av at det bare skulle gjelde i én måned, og av at stormennene bare ville felle Daniel. Den innskrenkningen jødene var underlagt i en måned, er noe helt annet enn Antiokus' vedvarende raseri mot jødenes gudsdyrkelse.

Som motstanderne selv må innrømme, kan verken Darius eller hans forhold til Daniel være et bilde på Antiokus. Og heller ikke Daniels fiender er bilder på denne tyrannen, for de vil ikke felle ham av hat mot hans tro, men av simpel misunnelse, for å få ham ned fra den høye stillingen hans i riket. Fortellingen mangler altså ethvert kjennetegn på seleukide- og makkabeertiden. Hitzigs innvendinger møter vi i utlegningen.

V. 1–3. Mederen Darius overtar riket

«[1]Mederen Darius overtok riket da han var sekstito år gammel.»

(Keil: «… da han var omkring sekstito år gammel.»)

Fortellingen i kapittel 6 er knyttet til den forrige med et «og». Likevel hører verset ikke til kapittel 5, slik de gamle oversettelsene og mange utleggere regner det, men til kapittel 6. Det binder de to fortellingene sammen og er samtidig det historiske grunnlaget for det som følger.

Verset hører sammen med 5,30: Der ble første del av skriften på veggen oppfylt, og her føyes oppfyllelsen av andre del til. Men tidsangivelsen «samme natt» i 5,30 gjelder ikke for 6,1, som om riket gikk over til mederen Darius den natten Belsasar ble drept. Mot det taler blant annet aldersangivelsen.

Delitzsch mener at alderen nevnes for å vise at en mann med moden dømmekraft tok styret etter den unge, utsvevende Belsasar. Men det er fremmed for teksten, for Darius viser seg slett ikke som en erfaren hersker i det som følger.

Kliefoths forklaring har langt mer for seg: Alderen nevnes for å vise at Darius' styre ikke varte lenge, men snart måtte vike for perseren Kyros (v. 29), og slik ble Guds skrift om at kaldeerriket skulle gis til mederne og perserne, fullt ut oppfylt.

Tilføyelsen «mederen» står i motsetning til «kaldeerkongen» i 5,30 og peker fram mot «perseren» i v. 29. Men den viser ikke at Daniel skiller et medisk rike fra et persisk. Riket kalles ikke medisk; det sies bare at Darius var av medisk ætt, og at perseren Kyros etterfulgte ham (v. 29).

Ordet *qabbel*, «overtok», viser at Darius ikke erobret riket, men fikk det av erobreren. Og den lille forbokstaven foran tallet (*kebar*, «omkring») viser at alderen bare er anslått.

V. 2–3. Satrapene og de tre riksrådene

> «[2]Darius besluttet å sette ett hundre og tjue satraper over riket. De skulle bo omkring i hele riket. [3]Over dem satte han tre riksråder, og Daniel var en av dem. For dem skulle satrapene gjøre regnskap, så kongen ikke skulle lide noe tap.»

For å styre riket han hadde overtatt, og særlig for å ordne innkrevingen av skatt fra provinsene, satte Darius 120 satraper over hele riket. Over dem satte han tre riksråder (*sarekin*, et ord av persisk opprinnelse som betyr «overhode»), og for dem skulle satrapene gjøre regnskap. Uttrykket «ikke lide tap» gjelder særlig rikets inntekter.

Dette rådet av tre var ikke noe nytt Darius innførte. Etter 5,7 fantes det alt i kaldeerriket under Belsasar, og Darius lot det bare fortsette. Daniel var en av de tre. Siden det ikke sies at Darius først satte ham i dette embetet, kan vi trygt slutte at han bare stadfestet ham i det embetet Belsasar hadde opphøyet ham til (5,29).

Var det 120 satraper?

De nyere kritikerne har brukt denne ordningen som et argument mot fortellingens troverdighet. Hitzig sier: Etter Xenofon satte Kyros først satraper over de erobrede landene, i alt seks; etter Herodot delte Darius Hystaspes først riket i tjue satrapier for skatteinnkrevingens skyld. Riket var for lite til 120 satraper i persisk forstand, og en kan ikke vise til de 127 provinsene under Ahasverus, altså Xerxes (Est 1,1), for en provins var ikke det samme som en satrapi. Daniel må ha tenkt på de greske satrapiene, og under Selevkos Nikator var det syttito av dem.

Men dette bygger på et uhistorisk grunnlag og på at vitnesbyrdene blir mistolket. Verken Herodot eller Xenofon framstiller det slik at Kyros og Darius Hystaspes innførte satraper som noe helt nytt. Xenofon nevner riktignok seks satraper ved navn, men han sier også hvor de ble sendt: én til Arabia og fem til Lilleasia. Det er klart som dagen at han bare taler om dem Kyros sendte dit, og ikke sier noe om satrapiene i resten av riket, som Judea, Syria, Babylonia, Assyria og Media.

Og Herodot sier bare at Darius Hystaspes delte riket i tjue satrapier og ordnet skatten, for under Kyros og Kambyses ble det ikke krevd skatt, bare gaver. Slik forstår også historikeren Duncker det: Omkring år 515 innførte Darius faste forvaltningsområder i stedet for de stattholderskapene Kyros og Kambyses hadde opprettet og endret etter behov, og også denne inndelingen ble senere forandret.

At riket var for lite til 120 satraper, er en grunnløs påstand. Ut fra Esters bok kan det riktignok ikke bevises at det var like mange satraper som provinser, bare at de 127 provinsene ble styrt av satraper og landshøvdinger (Est 8,9). Men inndelingen i 127 provinser viser at riket like godt kunne være delt i 120 provinser under mederen Darius, og at forstanderne for dem kunne kalles satraper.

Tittelen kommer fra sanskrit og gammelpersisk og betyr «rikets vokter»; den ble ikke tatt i bruk først under Darius Hystaspes.

Mederen Darius kan godt ha satt en satrap, det vil si en forstander med militær myndighet, over hvert distrikt, fordi riket nettopp var erobret og han ville kunne slå ned ethvert opprør med en gang. I de eldre provinsene som hadde utgjort det babylonske riket, fantes det alt satrapier fra Nebukadnesars tid av. Herodot og Xenofon stemmer altså fullt ut med Skriften, og enhver grunn til å mistro Daniels vitnesbyrd faller bort.

V. 4–10. Misunnelsen mot Daniel

> «[4]Daniel utmerket seg fremfor riksrådene og satrapene, fordi det var en høy ånd i ham. Derfor tenkte kongen på å sette ham over hele riket. [5]Da prøvde riksrådene og satrapene å finne noe å anklage Daniel for når det gjaldt riksstyret. Men de var ikke i stand til å finne noen skyld eller noen urett. For han var tro, og det fantes ingen forsømmelse eller forseelse hos ham. [6]Da sa disse mennene: Vi finner ikke noen grunn til anklage mot denne Daniel, om vi da ikke kunne finne noe å anklage ham for i hans gudsdyrkelse.»

I denne stillingen utmerket Daniel seg framfor alle de andre riksrådene og satrapene. Om den høye ånden i ham, se 5,12. Derfor tenkte kongen på å sette ham over hele riket, det vil si gjøre ham til den øverste styresmannen, den neste etter kongen (jf. Est 10,3). Dette vakte misunnelse hos de andre riksrådene og satrapene, og de prøvde å finne noe de kunne anklage Daniel for, så han kunne felles.

De lette etter en anklage «når det gjaldt riksstyret», det vil si ikke bare i politisk forstand, men i hvordan han skjøttet embetet sitt i riket. Men der fant de ikke noe, for han var tro og pålitelig, og ingen forsømmelse kunne legges ham til last. Derfor søkte de en anklage i det som gjaldt hans egen tro, «i hans Guds lov» – det vil si i hans gudsdyrkelse.

V. 7–9. Påbudet blir til

> «[7]Så stormet disse riksrådene og satrapene inn til kongen og sa til ham: Kong Darius leve evig! [8]Alle riksrådene i riket, stattholderne og satrapene, rådsherrene og landshøvdingene har rådslått om at det bør utstedes en kongelig forordning og gis et strengt påbud: Hver den som i løpet av tretti dager ber til noen gud eller til noe menneske, uten til deg, konge, skal kastes i løvehulen.

[9]Konge, utsted nå et slikt påbud! La det bli satt opp skriftlig, så det etter medernes og persernes uforanderlige lov ikke kan tilbakekalles.»

For å nå dette målet fikk de kongen til å stadfeste et påbud med alle lovens former. De ga det ut for å være noe alle de høyeste embetsmennene hadde rådslått om og blitt enige om: I tretti dager skulle ingen i riket be til noen gud eller noe menneske unntatt kongen, ellers skulle han kastes i løvehulen. Og påbudet skulle gis som en lov for mederne og perserne, det vil si en lov som ikke kunne kalles tilbake. Verbet (*hargisju*) betyr å komme stormende, å trenge seg inn på noen.

«Disse riksrådene og satrapene» (v. 7), som i v. 6 kalles «disse mennene», er ikke alle riksrådene og satrapene, men etter v. 5 de bestemte fiendene av Daniel som ville felle ham. Det var bare et visst antall av dem, og de kan ha hatt grunn til å være misfornøyd med hvordan Daniel skjøttet embetet. Teksten gir ingen grunn til å tro at hele riksrådet møtte samlet for kongen (Hävernick), for verken i v. 5 eller v. 7 står det «alle».

Anklagerne framstilte påbudet som rådslått av alle rikets forstandere. Heller ikke det betyr at alle satrapene i riket var kommet til Babel for å avlegge sitt årlige regnskap – en tanke som Hitzig og andre har brukt mot fortellingens troverdighet.

Hele sammenhengen viser klart at anklagerne narret kongen. Riksrådet som alle satrapene skulle gjøre regnskap for, besto av tre menn, og Daniel var en av dem. Ham kalte de selvsagt ikke til denne rådslagningen. Derfor var det løgn når de sa at «alle riksrådene i riket» hadde rådslått om saken. Dessuten narret de kongen ved å skjule hva påbudet egentlig skulle tjene til, eller villede ham om det. Ordet for «rådslått» betyr ikke bare at de drøftet saken, men også at de var kommet til enighet.

«Alle riksrådene i riket» i v. 8 er ikke de tre riksrådene fra v. 3, men alle rikets forstandere, og de nevnes i fire grupper. To og to hører sammen. Først kommer stattholderne (*signaja*) og satrapene, så rådsherrene og landshøvdingene (*pachavata*). At stattholderne her nevnes før satrapene, mens de i 3,2 står etter, viser at de her er høye embetsmenn som satrapene var underordnet, altså de riksrådene satrapene skulle gjøre regnskap for.

Vi tar neppe feil om vi forstår stattholderne som medlemmer av det øverste riksrådet, rådsherrene som ministrene eller medlemmene av det lavere statsrådet, og satrapene og landshøvdingene som de militære og sivile styresmennene i provinsene. Disse fire gruppene utgjør altså hele rikets ledelse. At embetene hadde en annen plass i Darius' rike enn i Nebukadnesars, er ikke underlig, for hvert rike hadde sin egen ordning, og den skiftet med tidene.

Det er kongen selv som skal utstede påbudet, ikke embetsmennene (jf. v. 10). Det skulle inneholde et bindende forbud: Under dødsstraff skulle ingen i tretti dager, altså en måned, be til noen gud eller noe menneske unntatt kongen.

Ordet *ba'u* betyr her ikke en hvilken som helst anmodning, men bønn, slik uttrykket «ber sin bønn» i v. 14 viser. At også «menneske» nevnes, taler ikke mot dette, for hedningene ba også til mennesker (jf. 2,46). Og her settes gud og

menneske sammen i leddet «unntatt kongen», så kongen ikke skulle merke at forbudet var rettet særlig mot Daniel.

For å være sikrere på å nå målet ber de kongen sette forbudet opp skriftlig, så det ikke kunne forandres eller kalles tilbake, etter medernes og persernes lov. Etter den var et påbud uforanderlig når kongen hadde utstedt det i lovlig form, det vil si skriftlig og forseglet med kongens segl (jf. v. 16; Est 1,19; 8,8). Det betyr ikke, slik von Lengerke mener, at hele medernes og persernes lov var så uforanderlig at ingen lov kunne oppheves eller endres etter forholdene.

«Loven» er hvert enkelt påbud kongen utstedte i lovs form. Det kunne ikke forandres eller kalles tilbake, fordi kongen ble æret som en guddoms legemlige åpenbaring, og guddommen tar ikke feil og forandrer seg ikke.

V. 10. Kongen underskriver

> «[10]I samsvar med dette lot så kong Darius det bli satt opp et skriv med et slikt påbud.»

Kongen gjorde som de foreslo. Når vi forstår rett hva loven gikk ut på, og hva den bygde på, faller innvendingen bort. Von Lengerke kaller forbudet en meningsløs «dårekistelov», som ikke kunne ordne samfunnet, bare oppløse det. Meningsløs ville den bare ha vært om forbudet gjaldt enhver bønn og anmodning i det daglige samkvemmet mellom mennesker. Men det gjaldt bare bønnen som tilbedelse, som uttrykk for gudsdyrkelse. Og når kongen ble æret som en legemlig åpenbaring av guddommen, var loven helt forståelig.

Hensikten med loven, som de skjulte for kongen, var bare å felle Daniel. Tar vi med det, kan den heller ikke ha vært ment å tvinge Zarathustras religion på alle folkene i riket, gjøre ende på den åndelige friheten eller gjøre persernes tro til verdensreligion.

Kliefoth har vist klart og riktig: «Loven skulle bare føre til at alle anerkjente at kongen var den levende åpenbaringen av alle gudene, ikke bare de mediske og persiske, men også de babylonske og lydiske og alle de beseirede folkenes guder. Det er derfor heller ikke riktig at kongen skulle framstå som en legemliggjørelse av Ormuzd.

Saken må forklares ikke bare ut fra persernes religion, men ut fra hedenskapet generelt. Etter hedenskapets grunnsyn er herskeren sønn, stedfortreder og levende åpenbaring av folkets guder, og verdensherskeren altså åpenbaringen av alle gudene hos de folkene han hersker over. Derfor krevde alle hedenske verdensherskere at de beseirede folkene skulle vise dem åndelig hyllest, hvert folk på sin egen måte.

Det var det de ville her. Alle folkene i det medopersiske riket skulle ikke oppgi sin egen gudsdyrkelse, men i gjerning anerkjenne at verdensherskeren Darius også var sønn og stedfortreder for deres folkeguder. Derfor skulle de i tretti dager bare bære fram sine bønner til folkegudene gjennom ham, som deres åpenbaring. Det kunne alle hedningefolkene gjøre uten å krenke samvittigheten, for når de på sin måte tjente mederkongen som sønn av gudene sine, tjente de gudene i ham.

Men jødene kunne ikke se kongen som en åpenbaring av Herren. For dem innebar loven derfor virkelig en forfølgelse for troens skyld, selv om den hedenske

kongen og satrapene hans ikke mente det slik, men bare så en slik ulydighet som straffverdig stivsinn og politisk opprør.»[2]

Det som gjorde denne forfølgelsen så tung, var at jødene i en hel måned måtte velge: enten slutte å be til Gud og så synde mot ham, eller se bort fra kongens forbud. Satrapene hadde altså lagt planen godt. De kjente uten tvil Daniels gudsfrykt og kunne trygt regne med at de slik ville få felt ham.

At Darius uten mistanke ga planen deres lovs kraft, er ingen grunn til å forkaste fortellingen. Vi trenger ikke engang vise til hvor mange konger som er så makelige at de lar ministrene styre alt, selv om det passer godt med Xenofons skildring av Kyaxares II. For selv om Darius ser ut til å ha stadfestet loven uten å tenke seg mer om, følger det ikke at han ikke spurte etter hensikten.

Daniel har ikke fortalt hva satrapene sa til kongen om grunnen til loven, for det betydde ingenting for det fortellingen vil vise. Sa de at loven skulle få alle folkene i riket til å anerkjenne hans kongemakt og vise sin troskap, ville det virke så riktig for ham at han ga den lovs kraft uten å tenke seg om.

V. 11–18. Daniel ber som før

> «[11]Så snart Daniel fikk vite at skrivet var sendt ut, gikk han inn i sitt hus. Der hadde han i sin sal åpne vinduer som vendte mot Jerusalem. Og tre ganger om dagen bøyde han sine knær med bønn og lovprisning for sin Guds åsyn, aldeles som han før hadde gjort. [12]Da stormet disse mennene inn og fant Daniel mens han holdt på å be og bønnfalle sin Gud.»

Satrapene trengte ikke vente lenge på at Daniel skulle bryte kongens forbud. Det var hans skikk å be til sin Gud på knærne tre ganger om dagen i salen i huset sitt, med vinduet åpent mot Jerusalem. Den skikken holdt han fast ved også etter at påbudet var kommet, for å slutte med den på grunn av loven ville ha vært å fornekte troen og synde mot Gud. Det hadde fiendene hans regnet med. De holdt ham hemmelig under oppsikt og meldte straks at han ikke brydde seg om kongens befaling.

Stedet der han pleide å be, beskrives nærmere for å vise hvordan de kunne holde øye med ham. Salen (*illit*, hebraisk *alijja*, jf. 1 Kong 17,19) på taket var stedet en gikk opp til når en ville være uforstyrret, for eksempel for å be (jf. Apg 1,13; 10,9). Vinduene der var åpne, det vil si ikke lukket med gitterverk, og vendte mot Jerusalem. Det var huset som hadde åpne vinduer, ikke Daniel som åpnet dem.

Skikken å vende seg mot Jerusalem når en ba, kom opp etter at templet var bygd der som Herrens bolig (jf. 1 Kong 8,33.35; Sal 5,8; 28,2).

Jødene ba tre ganger om dagen: ved den tredje, sjette og niende time, det vil si ved morgenofferet, midt på dagen og ved kveldsofferet. Denne skikken ble ikke innført av mennene i den store synagogen. Den ukritiske rabbinske overleveringen tilskriver dem alle gamle skikker i gudsdyrkelsen. Heller ikke har von Lengerke, Hitzig og andre rett i at den ikke er eldre enn mederen Darius' tid.

[2] At perserkongene gjorde krav på guddommelig ære, er vel dokumentert hos de gamle forfatterne. Skikken kom fra mederne, og også egypterne og etiopierne æret kongene sine som guder, slik de romerske keiserne senere krevde at bildene deres skulle tilbes.

Den går tilbake til Davids tid, for første gang nevnes den i Sal 55,18: «*Kveld og morgen og midt på dagen vil jeg klage og sukke, så hører han min røst.*»

Daniel fortsatte å be hver dag ved det åpne vinduet, med ansiktet mot Jerusalem, også etter at loven var kunngjort, akkurat som han hadde gjort før. Det var verken skryt, fariseisk hykleri, hån eller å friste Gud, som Kirmiss mener, men den naturlige følgen av hans gudsfrykt og tro. Han ba ikke for å vise seg fram, for bare hemmelige spioner kunne se ham mens han ba.

Ordene «aldeles som han før hadde gjort» betyr egentlig «fordi han hadde gjort det før»: Fordi han alltid hadde gjort det slik, fortsatte han nå med det.

Da fiendene hemmelig hadde sett ham be, stormet de inn i huset mens han bar fram bønnene sine, så de kunne gripe ham på fersk gjerning og få ham straffet.

At selve overvåkingen ikke nevnes for seg, fordi den går fram av sammenhengen, gjør ikke saken tvilsom. Det gjør den bare om en, som Hitzig, vilkårlig leter fram alle slags påskudd for å så mistanke om fortellingen, og for eksempel spør om de 122 satrapene hadde lagt seg på lur, og hvorfor Daniel ikke hadde vernet seg mot dem og lukket seg inne. Ordet «stormet» viser, som Kranichfeld sier, «hvor ivrige de var i sitt ærend».

V. 13–15. Anklagen og kongens sorg

> «[13]De gikk så fram for kongen og spurte, med tanke på kongens påbud: Har du ikke sendt ut en befaling om at hver den som i løpet av tretti dager ber til noen gud eller til noe menneske, uten til deg, konge, skal kastes i løvehulen? Kongen svarte: Det ordet står fast etter medernes og persernes uforanderlige lov. [14]Da tok de til orde og sa der de sto for kongen: Daniel, som er en av de bortførte fra Juda, har ikke aktet på deg, konge, eller på det påbudet du har sendt ut skriv om. Tre ganger om dagen ber han sin bønn. [15]Da kongen hørte dette, ble han dypt bedrøvet og tenkte i sitt hjerte på hvordan han kunne redde Daniel. Helt til solen gikk ned, gjorde han seg umak for å berge ham.»

De anklaget ham straks for kongen. De minnet kongen om forbudet han hadde kunngjort, og viste ham at Daniel, en av de bortførte jødene, ikke hadde aktet på kongens befaling, men hadde fortsatt å be til sin egen Gud i de tretti dagene og slik brutt loven. Legg merke til at anklagerne ikke omtaler ham som en høy embetsmann nær kongen, men bare som en fremmed, en av de bortførte jødene i Babel. Slik ville de få det han gjorde, til å se ut som politisk opprør mot kongemakten.

Men kongen kjente og satte høyt Daniels troskap i embetet (jf. v. 4), og anklagen gjorde ham så bedrøvet at han helt til solen gikk ned, strevde for å berge ham. Ordet for «bedrøvet» betyr at saken var vond for ham, at den mishaget ham (jf. 1 Mos 21,11). Og «tenkte i sitt hjerte» betyr å ta seg noe nær.

V. 16–18. Daniel kastes i løvehulen

> «[16]Da trengte disse mennene inn på kongen og sa til ham: Kongen må vite at den lov gjelder hos mederne og perserne, at ikke noe påbud og ingen forordning som kongen utsteder, kan forandres! [17]Kongen befalte da at de skulle hente Daniel og kaste ham i løvehulen. Og kongen tok til orde og sa til Daniel: Din Gud, som du stadig dyrker – måtte han frelse deg! [18]Så ble en stein ført

> fram og lagt over hulens åpning. Og kongen forseglet den med sitt eget og sine stormenns segl, så det ikke skulle kunne skje noen forandring i det som var gjort med Daniel.»

Helt til solen gikk ned, kunne kongen ikke bestemme seg for å dømme Daniel. Da samlet anklagerne seg hos ham for å få ham til å fullbyrde straffen. De minnet ham om at etter medernes og persernes lov kunne intet forbud og ingen befaling som kongen hadde utstedt i lovlig form, forandres eller kalles tilbake. Kongen hadde ingen vei ut og måtte gi befaling om at straffen skulle fullbyrdes, og Daniel ble kastet i løvehulen.

Etter Østens skikk ble dommen fullbyrdet om kvelden samme dag som anklagen ble reist. Det betyr likevel ikke, som Hitzig hevder for å gjøre hele saken usannsynlig, at det var samme kveld som Daniel hadde bedt ved den niende time.

Da kongen ga Daniel over til straffen, uttalte han ønsket: «Din Gud, som du stadig dyrker – måtte han frelse deg!» Han sa ikke: «Han vil frelse deg.» Den tilliten kunne ikke Darius ha. Men han kan ha hatt et svakt håp om at det han av hjertet ønsket, kunne skje, fordi han kunne ha hørt om de underne Daniels allmektige Gud hadde gjort på Nebukadnesars og Belsasars tid.

Etter at Daniel var kastet i hulen, ble åpningen dekket med en flat stein, og steinen ble forseglet med kongens og stormennenes segl, så det ikke skulle skje noen forandring i saken med Daniel. Det betyr ikke at anslaget mot Daniel ikke skulle kunne gjøres til intet (Hävernick, von Lengerke, Kliefoth). Det ville kreve en annen ordform, og det passer heller ikke med det dobbelte seglet.

Den gamle greske oversetteren Theodotion har rett: «så ingen ting skulle forandres i saken med Daniel». Septuaginta omskriver: «så Daniel ikke skulle tas bort av dem (stormennene), eller kongen dra ham opp av hulen».

Løvehulen

Løvehulen kalles *gubba*, et ord som de arameiske oversettelsene bruker for det hebraiske ordet for brønn eller sisterne. Av det slutter von Lengerke, Maurer og Hitzig at forfatteren tenkte seg en traktformet sisterne gravd i jorden, med en ganske liten åpning ovenfra som kunne dekkes med en stein. Også gropen som Josef, Daniels forbilde, ble senket ned i, var en sisterne (1 Mos 37,24), og sisterner ble vanligvis dekket med en stein (1 Mos 29,3; Klag 3,53).

De sier det er ufattelig hvordan løvene kunne holde seg i en slik underjordisk hule dekket med en stein, og at hulen måtte ha vært svært romslig om 122 menn med koner og barn kunne kastes ned etter hverandre (v. 25) – og at hele fortellingen derfor er laget etter mønster av Josefs historie.

Men det er kritikerne selv som har funnet på at 122 menn med koner og barn ble kastet i hulen, for teksten nevner ikke noe tall. Slik ville de få hele fortellingen til å virke absurd.

Vi har ingen beskrivelse fra oldtiden av hvordan løvehuler var bygd. Men Georg Höst beskriver i sin bok om Fes og Marokko løvehuler slik han fant dem der: et stort, firkantet rom under jorden, med en skillevegg i midten og en dør i den som vokteren kan åpne og lukke ovenfra. Ved å kaste inn mat kan de lokke

løvene fra det ene rommet til det andre, lukke døren og gå inn i det tomme rommet for å gjøre det rent.

Hulen er åpen ovenfra, og åpningen er omgitt av en mur, halvannen alen høy. Over muren kan en se ned i hulen. Dette passer helt med det teksten forteller om løvehulen her.

Dessuten betyr *gubba* ikke vanlige sisterner. I Jer 41,7.9 er det et underjordisk rom som sytti lik ble kastet i, og i Jes 14,15 kalles dødsriket med samme ord. Det er altså ingen grunn til å tenke på en traktformet sisterne.

Hulens «åpning» er ikke munningen ovenfra, der en kan se ned i hulen, men en åpning i siden. Gjennom den ble løvene ført inn, og gjennom den gikk vokterne inn for å gjøre rent og stelle dyrene og komme til døren i skilleveggen. Denne åpningen ble dekket med en stor, flat stein og forseglet, mens løvene fikk luft ovenfra. Det forklarer også hvordan kongen kunne snakke med Daniel før steinen var tatt bort (v. 21 ff.), nemlig gjennom åpningen ovenfra.

V. 19–29. Kongen ved hulen

> «[19]Deretter gikk kongen hjem til sitt slott og fastet hele natten. Han lot ingen av sine medhustruer komme inn til seg. Og søvnen forsvant fra ham. [20]Tidlig om morgenen, så snart det lysnet, sto kongen opp og skyndte seg til løvehulen. [21]Da han kom nær til hulen, ropte han på Daniel med sorgfull røst. Han tok til orde og sa: Daniel, du den levende Guds tjener! Har din Gud, som du stadig dyrker, maktet å frelse deg fra løvene?»

Kongen tilbrakte en søvnløs natt i sorg over Daniel. Han fastet, det vil si spiste ikke om kvelden, og lot ingen medhustru komme inn til seg. Neste morgen sto han opp ved daggry og skyndte seg til løvehulen. Ordene betyr: Så snart kongen sto opp ved daggry, ved de første solstrålene, gikk han i hast av sted. Med klagende røst ropte han til Daniel, med et svakt håp om at Daniel var frelst av sin Gud, som han stadig dyrket.

At kongen kaller Gud «den levende Gud», kommer av at han tenkte seg det mulig at Daniel var holdt i live. Trolig hadde han lært det navnet å kjenne i samtaler med Daniel tidligere (jf. Sal 42,3; 84,3; 1 Sam 17,36).

V. 22–24. Daniel blir dratt opp

> «[22]Da svarte Daniel: Kongen leve evig! [23]Min Gud sendte sin engel og lukket løvenes gap, så de ikke har gjort meg noen skade. For jeg er funnet uskyldig for ham. Og heller ikke mot deg, konge, har jeg gjort noe galt. [24]Kongen ble da overmåte glad og befalte at Daniel skulle dras opp av hulen. Og da Daniel var dratt opp av hulen, fantes det ingen skade på ham, fordi han hadde trodd på sin Gud.»

Daniel svarte kongen og viste dermed at han var berget, og kongen ble overmåte glad. I svaret sitt sier Daniel at Gud har sett at han var uskyldig, og derfor har sendt sin engel (jf. Sal 34,8; 91,11) og lukket løvenes gap (jf. Hebr 11,33).

«Og heller ikke mot deg, konge» – dette slutter Daniel av den uskylden Gud selv hadde vitnet om: Heller ikke etter kongens dom hadde han gjort noe galt eller skadelig. Ved å bryte påbudet hadde han ikke gjort noe ondt mot kongens person. Det kunne Daniel si med desto større visshet fordi han så hvor bekymret

kongen var for ham. For kongen hadde selv ikke sett noen sammensvergelse mot seg i at Daniel brøt påbudet, bare troskap mot hans egen Gud.

Kongen befalte straks at han skulle hentes opp av løvehulen. Det betyr ikke at han ble heist opp med tau gjennom åpningen ovenfra. Han ble ført ut gjennom gangen i siden av hulen, og derfor ble steinen med seglene tatt bort. For å gjøre underet tydelig og vise grunnen til det, sier v. 24 at det ikke fantes noen skade på Daniel, fordi han hadde stolt på sin Gud.

V. 25. Anklagerne straffes

> «[25]Da befalte kongen at de mennene som hadde anklaget Daniel, skulle hentes. De ble kastet i løvehulen, sammen med sine koner og barn. Og før de nådde bunnen i hulen, kastet løvene seg over dem og knuste alle deres ben.»

Nå kom den ulykken som anklagerne hadde tenkt å føre over Daniel, over dem selv. Kongen befalte at de skulle kastes i løvehulen, og der ble de grepet og revet i stykker av løvene før de nådde bunnen. Med anklagerne må vi ikke, som Hitzig, tenke på de 120 satrapene og de to andre riksrådene, men bare på et lite antall av Daniels egentlige fiender, som hadde drevet saken.

At konene og barna ble dømt til døden sammen med mennene, var etter persisk skikk, som Herodot og Ammianus Marcellinus vitner om, og etter makedonsk skikk ved høyforræderi. Men Moseloven forbød det (5 Mos 24,16).

V. 26–28. Darius' påbud

> «[26]Deretter skrev kong Darius til alle folk, ætter og tungemål som fantes på hele jorden: Fred og fremgang for alle! [27]Jeg gir hermed det påbud at alle folk i hele mitt kongerikes område skal skjelve og frykte for Daniels Gud. For han er den levende Gud og blir i evighet. Hans rike ødelegges ikke, og hans herredømme varer inntil enden. [28]Han frelser og befrir, han gjør tegn og under i himmelen og på jorden – han som frelste Daniel fra løvenes vold.»

Etter at Daniels venner var underfullt berget fra den brennende ovnen, ga Nebukadnesar alle folkene i riket et påbud som under dødsstraff forbød dem å gjøre disse Guds menn noe ondt (3,29). Nå var Daniel underfullt berget i løvehulen, og på samme måte ga Darius et påbud om at alle folkene i hele riket skulle frykte og ære Daniels Gud.

Men likesom Nebukadnesar forlot heller ikke Darius sitt hedenske standpunkt med mange guder. Han anerkjente riktignok Daniels Gud som den levende Gud, hvis rike og herredømme er evig, men ikke som den eneste sanne Gud. Han befalte at Daniels Gud skulle æres som en Gud som gjør under i himmelen og på jorden, uten at det skulle gå ut over æren til hans egne og undersåttenes guder.

Begge kongene satte riktignok Judas Gud over alle andre guder og priste ham for at hans herredømme varer evig (3,29; 4,2–3; 6,27–28), men de bekjente ham ikke som den ene Gud. Påbudet viser altså verken at Darius omvendte seg til jødenes Gud, eller at han var intolerant mot undersåttenes guder.

Til v. 26 jf. 4,1. Likesom Nebukadnesar regnet også Darius riket sitt som et verdensrike. Den ærefrykten alle folkene skulle vise Daniels Gud, er beskrevet med de samme ordene som den frykten Nebukadnesars makt og storhet vakte

hos alle folkene under ham (5,19). Som Hitzig med rette bemerker, står det ikke at de skal *dyrke* hans Gud.

Gud kalles den levende (jf. v. 21) og evige, og knyttet til det priser kongen hans evige herredømme og hans styre i himmelen og på jorden (jf. 2,44; 4,3). Hans rike er et rike som ikke ødelegges (jf. 4,34).

«Inntil enden» betyr ikke bare til slutten på alle hedenske riker på jorden, til de blir knust av Messias' rike (Kranichfeld), for her er det slett ikke tale om Messias' rike. Det betyr til enden på alle ting, til evig tid. I v. 28 prises denne Gud som befrieren og den som gjør under, fordi han hadde vist seg slik med Daniel (jf. 4,2). «Fra løvenes vold» betyr egentlig «fra løvenes hånd», det vil si fra deres makt (jf. Sal 22,21).

V. 29. Daniel lever æret

> «[29]Daniel levde æret og lykkelig under Darius', det er perseren Kyros' regjering.»

(Keil: «Og denne Daniel hadde fremgang under Darius' regjering og under perseren Kyros' regjering.»)

Fortellingen slutter på samme måte som fortellingen om Daniels venner (3,30). Men her sies det i tillegg at Daniel ble i embetet sitt til perseren Kyros' regjering. Ordet «denne Daniel» understreker at det er samme person: nettopp den Daniel som fiendene ville ødelegge, hadde fremgang.

At ordet «regjering» gjentas foran Kyros, viser ikke at Daniel skiller det persiske riket fra det mediske. Ordet betyr her ikke «rike», men «regjeringstid». At perseren Kyros' regjering fulgte etter mederen Darius', viser ikke at det var to forskjellige riker, bare at herskerne var av forskjellig folk.

Kapittel 7. Synet om de fire dyrene og Menneskesønnen

I kap. 3–6 har vi i konkrete bilder sett hvordan de som representerte verdensmakten, stilte seg til dem som tilba den levende Gud. Det skjedde dels i det Daniel og vennene hans opplevde, og som hadde profetisk betydning, dels i de forbilledlige hendelsene som rammet verdens herskere.

Nå følger beretningen om et syn Daniel fikk i Belsasars første år. Nebukadnesar hadde sett de fire verdensrikene i drømme i skikkelse av en billedstøtte. I dette synet blir de framstilt som dyr. Synet utfolder både hva slags vesen og karakter de fire rikene har, og hvordan Guds evige rike blir opprettet gjennom dommen over verdensrikene.

Også dette synet er skrevet på arameisk, slik som de foregående kapitlene. Med det slutter første del av boken, den som handler om hvordan verdensmakten utvikler seg i sine fire hovedskikkelser. Avslutningen svarer både i form og innhold til denne delen.

Etter innholdet faller kapitlet i to like store deler: V. 1–14 forteller synet, og v. 15–28 tydningen. Etter en kort historisk innledning forteller Daniel at han så fire store dyr stige opp av det stormpiskede havet, det ene etter det andre (v. 2–8). Deretter så han Guds dom over det fjerde dyret og over de andre dyrene (v. 9–12), og til sist at riket over alle folk ble gitt til Menneskesønnen, han som kom med himmelens skyer (v. 13–14).

Daniel ble dypt rystet av det han så (v. 15). Da gjorde en engel ham først kjent med hva synet betydde i store trekk (v. 16–18), og så mer i det enkelte: dommen over det fjerde dyret og undergangen dets (v. 19–26), og hvordan riket ble gitt til Den Høyestes hellige (v. 27). Til slutt forteller Daniel hvilket inntrykk denne åpenbaringen fra Gud gjorde på ham (v. 28).[1]

[1]De nyere kritikerne mener at også dette synet stammer fra Antiokus Epifanes' tid, og at bare bildet av Messiasriket i v. 13–14 er virkelig profeti, mens resten forteller det som alt hadde skjedd. Men som Kranichfeld påpeker, ville en forfatter fra forfølgelsens tid da ha vist at han ikke kjente de viktigste årstallene i sin egen samtid. Etter v. 25 skal forfølgelsen vare i tre og en halv tid, som de forstår som tre og et halvt år. Men ifølge begge Makkabeerbøkene og Josefus varte vanhelligelsen av templet bare i tre år, eller tre år og ti dager regnet fra den dagen styggedommen ble reist på alteret. Kritikerne må derfor enten gjøre tiden lengre med kunstige beregninger eller innrømme at den ikke lar seg påvise i historien. Like lite har de kunnet påvise de ti kongene i historien, slik vi skal vise i tillegget om de fire verdensrikene.

V. 1–4. Når og hvordan synet kom

> «[1]I Babels konge Belsasars første år hadde Daniel en drøm, og han så syner i sitt indre mens han lå på sitt leie. Siden skrev han ned drømmen og fortalte hovedinnholdet av den.»

«I Belsasars første år» kan ikke bety «kort før Belsasar ble konge», slik Hitzig mener. Det betyr at Daniel fikk denne åpenbaringen i løpet av kongens første regjeringsår, og tidspunktet henger sammen med innholdet. Synet stemmer på mange måter med Nebukadnesars drøm i kap. 2 og har samme emne: verdensmakten i dens hovedformer.

Men emnet er framstilt ulikt. I kap. 2 ser vi den i hele sitt vesen som et menneskebilde der delene er av forskjellige metaller. Her ser vi den i skikkelse av fire dyr som stiger opp av havet etter hverandre. Der blir den knust av en stein som slår bildet i stykker, her går den til grunne ved en høytidelig dom. Dessuten trer det første og særlig det fjerde riket langt klarere fram her, både i sin utvikling og i forholdet til Guds folk.

Forskjellene har sin grunn først og fremst i hvem som tok imot åpenbaringen. Nebukadnesar, verdensmaktens grunnlegger, så den i dens imponerende storhet og glans. Daniel, Guds profet, så den i dens fiendskap mot Gud, i skikkelse av glupske rovdyr. Nebukadnesar hadde drømmen sin i sitt andre regjeringsår, da han nettopp hadde grunnlagt verdensriket. Daniel fikk synet i Belsasars første år, det vil si Evil-Merodaks, Nebukadnesars sønn og etterfølger. Da var verdensrikets gullhode død, glansen begynte å falme, og fiendskapet mot Gud trådte tydeligere fram.

Åpenbaringen kom til profeten i et drømmesyn om natten mens han lå på sitt leie (jf. 2,28). Like etter skrev Daniel ned hovedinnholdet av det han hadde sett, så det kunne kunngjøres. «Fortalte» står ikke i motsetning til «skrev», men forklarer det: Ved å skrive synet ned fortalte han hovedinnholdet og lot det som var mindre viktig, for eksempel den nøyaktige beskrivelsen av dyrene, ligge.

V. 2–3. Stormen på det store hav

> «[2]Daniel fortalte: Jeg så i mitt syn om natten, og se – himmelens fire vinder satte det store hav i opprør. [3]Og fire store dyr steg opp av havet, alle var de forskjellige fra hverandre.»

Med v. 2 begynner Daniels skriftlige beretning, og v. 2–3 tegner scenen i sin helhet: Himmelens fire vinder bryter løs over det store hav og pisker det opp, så fire store dyr, hvert forskjellig fra de andre, stiger opp av dypet.

Det store hav er ikke Middelhavet, slik Bertholdt, Gesenius, Hitzig og Ewald mener, for en slik geografisk henvisning er fremmed for sammenhengen. Det er verdenshavet, og stormen på det betegner folkenes bulder og uro, slik profetene ofte sammenligner dem med havet (Jes 17,12; Jer 46,7). «Siden dyrene betegner verdensmaktens former, må havet betegne det de stiger opp av, hele hedningeverdenen» (Hofmann). I tydningen (v. 17) heter det da også at de stiger opp «av jorden».

De fire vindene svarer til himmelens fire hjørner (jf. Jer 49,36). Calvin sier at verden er som et opprørt hav som ikke drives av én storm eller én vind, men

av mange vinder som kjemper mot hverandre, som om hele himmelen hadde sammensverget seg for å vekke uro.

Men dermed er ikke alt sagt. Himmelens vinder betegner de himmelske maktene og kreftene som Gud bruker til å sette folkene i bevegelse, og tallet fire har symbolsk betydning: Folkene i alle jordens egner blir kastet hit og dit i voldsom uro. «Uro over hele verden føder verdensriker» (Kliefoth).

Som følge av stormen stiger fire ville dyr opp av havet, ikke alle på én gang, men etter hverandre, som v. 6–7 viser, og hvert med sitt eget utseende. At det sies på forhånd at de er forskjellige, viser ikke bare at bildene er valgt med mening og ikke tilfeldig (Hävernick). Det sier med ettertrykk at synet gjelder forskjellige riker og ikke, slik mange utleggere vil, forskjellige konger i ett og samme rike.

V. 4. Løven med ørnevinger

> «[4]Det første var likt en løve og hadde ørnevinger. Mens jeg så på, ble vingene revet av, og det ble løftet fra jorden og reist på to føtter som et menneske. Og det fikk et menneskehjerte.»

I Birs Nimrud og i Babylon er det funnet bilder av bevingede dyr (Layard). Funnene kan tas som et vitnesbyrd om at boken ble skrevet i Babylon, og de forklarer den babylonske fargen i synet.

Men å framstille folk og riker i bilde av dyr er langt mer utbredt. Løven og ørnen er ikke valgt for sin styrke, grådighet eller fart, men fordi de er konger blant dyrene og fuglene: «Dyret hersker kongelig som løven og flyr i seierrik kongeflukt høyt over den bebodde verden som ørnen» (Kliefoth). Bildet svarer til gullhodet i kap. 2. Det som gullet er blant metallene og hodet blant lemmene, er løven blant dyrene og ørnen blant fuglene.

Etter en tid ser Daniel at dyret forandres. Vingene, det vil si fjærene det flyr med, blir revet av. Det kan ikke lenger fly seirende over jorden eller sveve over den som hersker. Riket mister altså evnen til å erobre, for det blir løftet fra jorden og reist på føttene som et menneske.

Å bli løftet fra jorden betyr derfor ikke at dyret blir tatt eller blåst bort fra jorden, slik at det skulle gjelde det kaldeiske rikets undergang, slik Theodoret, Hieronymus, Rasji, Hitzig og andre mener. Det betyr at dyret som lå strakt på bakken, blir reist opp til et menneskes rette holdning.

Ordene «det fikk et menneskehjerte» beskriver forandringen videre: Dyrets natur ble forvandlet til et menneskes. De tre uttrykkene sier altså at løven, etter å ha mistet vingene, ikke bare i det ytre ble løftet fra dyrets skikkelse til menneskets, men at dyrenaturen også innvendig ble foredlet til menneskenatur.

Uten tvil peker dette tilbake på det kap. 4 forteller om Nebukadnesar. Men vi kan ikke slutte, med Hofmann og andre, at ordene direkte gjelder Nebukadnesars vanvidd. Her er det ikke kongen, men riket som er emnet, og for rikets skjebne fikk denne hendelsen i grunnleggerens liv betydning.

Vanviddet kom over ham for hans hovmods skyld, så han sank ned til dyrene på marken, og av samme grunn ble også riket hans hindret i sin flukt over jorden. «Nebukadnesars vanvidd var for riket det at vingene ble revet av.»

Da han ga Den Høyeste æren, fikk han forstanden tilbake og nådde først da et menneskes sanne verdighet. På samme måte ble også verdensriket foredlet i ham, selv om vi ikke merker noe til denne foredlingen i det kap. 5 forteller om sønnens regjering.

Her ligger ikke bare tanken om at det første verdensriket står over de andre, slik gullhodet viser det i kap. 2. Her ligger også den forbilledlige tanken at verdensriket først blir løftet til menneskeverd når dyrenaturen blir tatt fra det. Der denne forvandlingen ikke skjer eller ikke varer, må riket gå til grunne. Det er den profetiske meningen, og for dens skyld blir hendelsen i grunnleggerens liv her overført til riket hans.

V. 5–8. Bjørnen

> «[5]Og se, et annet dyr – det andre: Det var likt en bjørn og reiste seg på den ene siden. I gapet mellom tennene hadde det tre ribben. Og det ble sagt til det: Stå opp og et mye kjøtt!»

Dette dyret kom først til syne etter løven. Det lignet en bjørn, som ved siden av løven er det sterkeste av dyrene, og som Aristoteles kalte «altetende» fordi den er så grådig.

Ordene «reiste seg på den ene siden» er forklart på flere måter. Rabbi Nathan og Kranichfeld oversetter «og det opprettet ett herredømme». Men det strider både mot ordet «én», som er tallord og ikke ubestemt artikkel, og mot tankegangen. Det andre riket var på ingen måte mer samlet enn det babylonske, og at et dyr som står for et rike, «oppretter et herredømme», er en underlig tanke.

De gamle oversetterne og rabbinerne forstår ordet som «side», og det har god støtte i arameisk og arabisk. Dyret løftet altså kroppen på den ene siden. Det betyr verken at det lente seg til siden (Ebrard) eller at det sto på forbeina (Hävernick), for en bjørns sider er ikke for- og bakparten. Vi skal tenke oss at dyret sto på føttene og løftet beina på den ene siden for å gå fram, og dermed løftet skulderen eller hele kroppen på den siden.

En slik bevegelse kan naturligvis ikke betegne rikets geografiske beliggenhet (Geier, Michaelis, Rosenmüller), og enda mindre at riket snart skal gå under (Hitzig).

Hofmann, Delitzsch og Kliefoth har funnet den rette forklaringen ved å sammenligne med kap. 2 og 8. I kap. 2 betyr armene på hver side av brystet at det andre riket skal bestå av to deler, og i kap. 8 vises det enda tydeligere ved de to hornene, der det ene vokste opp etter det andre og ble høyere. Slik betegner også dyret som løfter seg på den ene siden, at dette verdensriket er tosidig.

Som Kliefoth godt sier, har den medisk-persiske bjørnen to sider. Den mediske hviler etter strevet med å reise verdensriket, men den persiske løfter seg, blir høyere enn den første og gjør seg klar til nytt rov.

Også de tre ribbena i gapet er forklart ulikt. De er ikke sidetenner eller hoggtenner (Saadia, Hävernick), men byttet bjørnen har grepet, slik ordet uten tvil brukes (jf. Am 3,12; Sal 124,6; Job 29,17; Jer 51,44). Derfor kan ribbena verken være perserne, mederne og babylonerne, de folkene som utgjorde rikets styrke (Efraim Syreren, Hieronymus, Rosenmüller), eller tre mediske konger (Ewald).

Verken mederne eller kongene deres kan kalles et bytte for det mediske eller medisk-persiske riket.

Ribbena kan bare være folk eller land som riket har erobret og lagt under seg, og hvilke det er, avhenger av hvilket rike bjørnen står for.

Forstår en bjørnen som det mediske riket, lar ribbena seg ikke forklare, enten en tenker på de tre riksrådene over satrapiene (6,3; Maurer, Delitzsch), på tre byer mederne ødela (Hitzig), på et rundt tall (von Lengerke) eller på et eldre folkeforbund (Kranichfeld).

Står bjørnen derimot for det medisk-persiske verdensriket, er de tre ribbena de tre rikene det erobret: Babylon, Lydia og Egypt. Slik forstår Hofmann, Ebrard, Zündel og Kliefoth det.

Kliefoth mener riktignok at tallet tre ikke er symbolsk, men bare står i motsetning til tallet fire i v. 6: Det andre dyret skal ikke sluke i alle verdens egner, bare til tre kanter, og når derfor ikke helt ut over hele verden. Men et talls symbolske verdi bygger på tallverdien, og her er det like lite grunn som på de lignende stedene 8,4.22 til å se helt bort fra den.

Det siste uttrykket, «Stå opp og et mye kjøtt!», tar de fleste som en oppfordring til å dra ut og erobre. Men det er verken nødvendig eller i samsvar med ordenes sammenheng. Det mye kjøttet står ikke slik i motsetning til ribbena mellom tennene at det må være annet kjøtt enn det som allerede henger ved dem.

Med Ebrard og Kliefoth kan det godt forstås om kjøttet på ribbena: Befalingen utdyper bare bildet og sier at dyret skal fortære hele byttet det har i tennene. «Det ble sagt» er upersonlig, og ordene skal ikke legges i munnen på en engel.

V. 6. Leoparden

> «[6]Deretter så jeg i mitt syn et annet dyr, som lignet en leopard. Det hadde fire fuglevinger på ryggen, og fire hoder, og det fikk stor makt.»

Det tredje dyret lignet en leopard. Den er verken så kongelig som løven eller så sterk som bjørnen, men like rovgrisk som begge og overgår dem i det spenstige spranget den fanger byttet med. Med Kliefoth kan vi si at leopardens plass under løven og bjørnen gjentar den samme rangordningen som kobberet, det tredje riket, har i kap. 2.

Dyret hadde fire fuglevinger og fire hoder. Vingene gir dyret en fugls fart og sier at riket skal bre seg over jorden som i flukt. Det skjer ikke så kongelig som under Nebukadnesar, for leoparden har ikke ørnevinger, bare fuglevinger, men det når ut til alle jordens kanter, for den har fire vinger.

Samtidig har dyret fire hoder, ikke to, som en kunne vente med fire vinger. Tallet fire viser altså at hodene har sin egen betydning. De står ikke i forhold til vingene som et bilde på at riket brer seg mot himmelens fire hjørner (Bertholdt, Hävernick, Kranichfeld). Like lite svarer vingene og hodene til hverandre slik at begge bare betegner at riket deles i fire (Hävernick, Auberlen).

Vinger er overalt et bilde på rask bevegelse, mens hodene, når dyret betegner et rike, er rikets hoder, det vil si konger eller herskere. Noen slutter derfor at de fire hodene er de fire persiske kongene som er de eneste Daniel kjenner (11,2). Men bortsett fra den gale forklaringen av 11,2 som dette bygger på, må vi merke

oss at hodene ikke vokser fram etter hverandre. De sitter alle samtidig på dyrets kropp og kan bare betegne fire samtidige konger, eller at riket deles i fire riker.

At vingene nevnes før hodene, betyr at riket brer seg over jorden med en fugls fart og så blir et firedelt rike, slik 8,5–8 tydelig viser. Det siste, «det fikk stor makt», svarer til 2,39: Det skal herske over hele jorden, det vil si grunnlegge et virkelig og sterkt verdensrike.

V. 7. Det fjerde dyret

> «[7]Etter dette fikk jeg i mine nattlige syner se et fjerde dyr, fryktelig og forferdelig og overmåte sterkt. Det hadde store tenner av jern og åt og knuste, og det som ble tilbake, tråkket det ned med føttene. Det var annerledes enn alle de dyrene som var før det, og det hadde ti horn.»

Det fjerde dyret blir beskrevet fyldigere og trer tydeligere fram enn de foregående. Det er så fryktelig og sterkt, det knuser og ødelegger alt, og det nevnes ikke noe dyr det kan sammenlignes med. Alt dette viser at det er annerledes enn alle dyrene før det.

Beskrivelsen svarer til det fjerde riket i kap. 2, leggene og føttene på metallbildet. Jernet som knuser alt (2,40), er her de store jerntennene som uhyret åt og knuste med. Dessuten har det føtter, eller som v. 19 legger til, «klør av kobber», og med dem tråkket det i rent raseri ned alt som ble tilbake, alt det ikke åt og knuste med tennene.

«Det var annerledes» betegner ikke en fullstendig forskjell i vesen. Hitzig og Delitzsch slutter av ordet at det bare passer på det makedonske verdensriket. Etter deres mening var det vestlig og derfor av en annen natur enn de tre foregående, som hadde felles hjem i Østen, felles kultur og eneveldig styre.

Men selv om ordet sier mer enn «et annet» (v. 5), viser ordene om alle dyrene i v. 3, «alle var de forskjellige fra hverandre», at det ikke gjelder full forskjell i vesen, bare i utseende. Dyret hadde en så fryktelig styrke og ødeleggelseslyst at hele dyreverdenen ikke hadde noe dyr det kunne kalles etter.

Det hadde ti horn, og de betegner den fryktelige styrken, for hornet er i Skriften alltid et bilde på væpnet makt. Det stemmer helt med tydningen i v. 24: Hornene er like mange konger eller riker. I de ti hornene gjentas de ti tærne på bildet i kap. 2. Tallet ti kommer bare i betraktning etter sin symbolske betydning: en omfattende og avsluttet helhet.

At hornene sitter på hodet til ett og samme dyr, betyr at det ikke svekker dyrets makt at den folder seg ut i de ti rikene. Den viser seg tvert imot fullt ut.

V. 8. Det lille hornet

> «[8]Jeg ga nøye akt på hornene. Da fikk jeg se et annet lite horn som skjøt opp mellom dem, og tre av de første hornene ble rykket opp for å gi plass til det. Og se, dette hornet hadde øyne som menneskeøyne, og en munn som talte store ord.»

Her kommer en ny hendelse. Mens Daniel fortsatt ser på hornene, ser han et annet, lite horn skyte opp mellom dem. Det rykker opp, det vil si ødelegger, tre av de andre hornene som var der fra før. Han merker seg at hornet har øyne som et menneske og en munn som taler store ord. Øynene og munnen viser at hornet

står for et menneske. Øyne og det å se med øynene er bilder på innsikt, omtanke og klokskap, så denne kongen skal overgå de andre i klokskap og omtanke.

Men hvorfor menneskeøyne? Ikke bare for å vise leseren at hornet betegner et menneske; det går tydelig nok fram av at det har øyne, munn og tale. Menneskeøynene står ikke i motsetning til et dyr, men til et høyere, himmelsk vesen, som herskeren kunne bli tatt for på grunn av sitt fryktelige styre.

Hieronymus sier det godt: Det er sagt «for at vi ikke skal tro, slik noen mener, at han er djevelen eller en demon, men ett av menneskene, et menneske som hele Satan skal bo i legemlig» (jf. Hofmann og Kliefoth).

En munn som taler store ord, er en skrytende munn. Det er hovmodige ord, ikke uten videre gudsbespottelser (mot Hävernick). I Åpenbaringen skilles det da også mellom «store ord» og «bespottelser» (Åp 13,5).

V. 9–12. Dommen blir satt

> «[9]Mens jeg så på, ble tronstoler satt fram, og en gammel av dager tok sete. Hans klær var hvite som snø, og håret på hans hode var som ren ull. Hans trone var ildsluer, og hjulene på den var flammende ild. [10]En strøm av ild fløt fram og gikk ut foran ham. Tusen ganger tusen tjente ham, og ti tusen ganger ti tusen sto foran ham. Retten ble satt, og bøker ble åpnet.»

Nå følger dommen over hornet som taler store ord, og over de andre dyrene, og riket blir gitt til Menneskesønnen. Da Daniel en stund hadde sett på det lille hornet som skjøt opp mellom de ti, skiftet scenen. Gud setter seg høytidelig til doms, og dommen blir avsagt.

Tronstoler ble satt fram, det vil si satt raskt eller med brak på plass. Det er ikke bare én trone for Gud som dommer, men flere seter for forsamlingen som dømmer sammen med ham. Den består verken av Israels eldste (rabbinerne) eller av herliggjorte mennesker (Hengstenberg om Åp 4,4), men av engler (Sal 89,8). De må skilles fra de tusener og titusener i v. 10, for disse sitter ikke på troner. De står foran Gud som tjenere for å utføre hans bud og fullbyrde hans dommer.

«En gammel av dager»[2] betyr en som er kommet langt i dager, en olding, ikke «den evige». Det er riktignok Gud som er ment, men Daniel ser ikke den evige Gud. Han ser en gammel, gråhåret mann, og i hans majestetiske skikkelse gjør Gud seg synlig (jf. Esek 1,26).

Hitzig og Kranichfeld mener ut fra 5 Mos 32,17 og Jer 23,23 at Daniel framstiller den sanne Gud som gammel i motsetning til de nye gudene Antiokus Epifanes ville innføre. Men Gud kalles ikke den gamle Gud. Han viser seg bare som en gammel mann, fordi alderen inngir ærefrykt og gir inntrykk av majestet.

Inntrykket forsterkes av kappen hans, av håret og av ildsluene fra tronen. Kappen er hvit som snø, og håret er hvitt som ren ull (jf. Åp 1,14). Begge deler er bilder på plettfri renhet og hellighet. Ildsluer går ut fra tronen, som om den var av ild, og hjulene sender ut ild.

[2] **«En gammel av dager»** attik jomin, עתיק יומין

Ilden må ikke bare tas som tegn på straff. Ild og ildglans hører alltid med når Gud åpenbarer seg i verden. Blant de jordiske tingene kan ilden best framstille den brennende nidkjærheten som den hellige Gud bruker både til å straffe og ødelegge synderne og til å rense og herliggjøre sitt folk (se om 2 Mos 3,3).

De ildsprutende hjulene viser at Guds domstrone er til stede overalt: Guds dom går over hele jorden (Kliefoth). Ilden som omgir Guds trone med flammer, strømmer ut fra Gud i verden som en elv. Den fortærer alt syndig og gudfiendtlig i verden og herliggjør Guds folk og rike.

«Foran ham» gjelder Gud, ikke tronen. «Tusen ganger tusen» og «ti tusen ganger ti tusen» er sterke uttrykk for en utallig skare engler som står omkring Gud som hans tjenere (jf. 5 Mos 33,2; Sal 68,18).

Straks begynner dommen. «Retten ble satt»: Med de fleste utleggerne forstår vi det slik at retten, domstolen, setter seg. Bare den forståelsen er mulig i v. 26, og også her er den enklere enn «Han setter seg til doms» (Dathe, Kranichfeld). Det ville være en ren gjentakelse, for at den gamle av dager tok sete, er alt sagt i v. 9.

«Bøker ble åpnet»: I bøkene står menneskenes gjerninger, og etter dem blir de dømt, noen til evig liv og andre til evig død (jf. Åp 20,12 og merknadene til 12,1). Først blir hornet som taler store ord, dømt til døden.

V. 11. Dyret blir drept

> «[11]Og jeg ble stående og se på grunn av lyden av de store ordene som hornet talte. Og mens jeg så, ble dyret drept, og kroppen ble ødelagt og kastet på ilden for å brennes.»

Innskuddet «på grunn av lyden av de store ordene» minner på ny om årsaken til dommen Daniel ser over dyret. Det betyr «på grunn av» de høylytte ordene, ikke «fra den tid lyden av de store ordene lot seg høre» (Kliefoth). En slik tidsforståelse bryter med parallellen til v. 9 og med tankegangen: Daniel blir stående overveldet til alle delene av synet har gått forbi ham, til han har sett dommen fullført.

Første del av scenen er at retten blir satt (v. 9–10), den andre at hornet som taler store ord, blir drept og tilintetgjort (v. 11), og med det henger sammen at de andre dyrene mister sitt herredømme (v. 12). Tanken er bare at Daniel ble stående og se til dyret ble drept. Det er ikke tale om at dommen ble fullbyrdet over lang tid (mot Kranichfeld).

På grunn av innskuddet i første halvdel av verset er dyret her hornet som taler store ord. Det fjerde dyrets gudløse makt når sitt høydepunkt i det bespottende hornet. Derfor blir dyret drept og tilintetgjort i dette hornet, og kroppen blir gitt til ilden for å brennes.

At det brennes i ild, er ikke bare et bilde på undergang, slik Kranichfeld mener. Han begrunner det særlig med et tordenvær som skulle ha omgitt domsscenen som et slør, men det nevnes ikke noe uvær verken i v. 9 eller noe annet sted i synet.

At brenningen bare skulle være et bilde på undergang, slik som i Jes 9,5, motsies avgjort av parallellstedene: Jes 66,24, som Daniel hadde for øye, og Åp 19,20 og 20,10, der denne profetien blir tatt opp igjen, og dommen er å bli kastet i en

ildsjø med evig pine. Derfor har von Lengerke rett når han sier at stedet taler om de ugudeliges pine i ilden etter døden, og at det altså peker på en gjengjeldelse etter døden.

V. 12. De andre dyrene

> «[12]Også de andre dyrene ble fratatt sitt herredømme, men deres levetid ble forlenget for en fastsatt tid og stund.»

Verset legger til at også de andre dyrene mistet sitt herredømme, fordi levetiden deres var fastsatt til en tid og en stund. Ordstillingen skiller utsagnet fra det foregående, så det ikke henger sammen med «mens jeg så … til» i v. 11 (mot Luther).

«De andre dyrene» er ikke de sju hornene på det fjerde dyret som ikke ble rykket opp, de rikene som var igjen av det fjerde riket. For når dyret dør, er hele det fjerde verdensriket tilintetgjort. De er heller ikke andre riker som ennå var til da det fjerde riket falt, og som bare mistet sin politiske makt (Johann David Michaelis, von Lengerke, Hitzig). Slike riker finnes ikke i Daniels profetiske syn, for dyrene betegner verdensriker som hersker over hele jorden.

De andre dyrene er de tre første dyrene som steg opp av havet før det fjerde. Det erkjenner Christian Benedikt Michaelis, Rosenmüller, Hävernick, Hofmann, Maurer, Kliefoth og Kranichfeld med rette, sammen med de gamle utleggerne.

I historien følger de fire rikene etter hverandre, så det tidligere alltid blir styrtet av det som kommer etter, og herredømmet går over fra det ene til det andre. Men i den profetiske framstillingen er det ikke uttrykkelig sagt før her at de tre første dyrene dør.

Her kan vi heller ikke vise til kap. 2 og slutte, med Hävernick, at en rest av de tidligere rikene fortsatt var til, fordi steinen knuste hele bildet (2,34.44). Framstillingen er en annen her, og «de andre dyrene» kan ikke bety det som var igjen av dyrene etter at de var ødelagt, bare de andre dyrene ved siden av det fjerde, som ble drept.

Annen halvdel av verset viser også at det gjelder alle dyrene som steg opp før det fjerde, og at herredømmet deres går under. Levetiden er så lenge riket består, det riket som dyret står for, og livets ende er rikets undergang.

«Tid og stund» (som i 2,21) er ikke den samme som «tiden» i v. 22 (mot von Lengerke og Kranichfeld), altså ikke tiden for dommen over det fjerde dyret. Det er den tiden hvert av dyrene, rikene, skulle ha makt og herredømme, en tid som bare var kjent i Den Høyestes råd og ikke er nærmere angitt.

V. 12 sier altså at også de tre første dyrene ble fratatt sitt herredømme ett etter ett, hvert til sin fastsatte tid, for Gud ga hvert av dem dets levetid, til den tid og stund han hadde fastsatt.

Kliefoth mener med de eldre utleggerne at når enden for de tre første dyrene knyttes sammen med enden for det siste, betyr det at ikke bare det fjerde riket, men også de tre første, ja, hele verdensmakten, får sin ende i hornet ved den siste dom.

Tanken er riktig i seg selv og kommer klart fram når bildet blir knust i kap. 2. Men den ser ut til å ligge mindre i den løse forbindelsen mellom v. 12 og v. 11 enn i

sammenhengen som helhet: Med det fjerde dyret er verdensmaktens utfoldelse i sine ulike skikkelser uttømt, og med dommen over dette riket blir Guds rike opphøyd til evig herredømme.

V. 13–18. Menneskesønnen får riket

> «[13]Fremdeles så jeg i mine nattlige syner, og se – en som lignet en menneskesønn kom med himmelens skyer. Han kom bort til den gamle av dager og ble ført fram for ham. [14]Og det ble gitt ham herredømme, ære og rike, så at alle folk, ætter og tungemål, skulle tjene ham. Hans herredømme er et evig herredømme som ikke forgår, og hans rike er et rike som aldri går til grunne.»

Dommen slutter ikke med at verdensmakten blir tilintetgjort i sine ulike skikkelser. Det er bare første akt, og straks følger den andre: Guds rike blir opprettet ved Menneskesønnen. Akten innledes med den samme formelen som før: «Jeg så i mine nattlige syner» (jf. v. 2 og 7).

En som lignet en menneskesønn, kom med himmelens skyer, det vil si i følge med dem, i eller på dem, omgitt av skyer (jf. Åp 1,7; Mark 13,26; Matt 24,30; 26,64). Han som kommer, blir ikke nevnt ved navn, bare beskrevet etter utseendet: som en menneskesønn, det vil si lik et menneske (*bar enasj*, בר אנש, som hebraisk *ben adam*).

Ordene sier ikke at han var et menneske, bare at han lignet et menneske og ikke et dyr eller en annen skapning. Og når dyrene ikke betyr dyr, men riker, kunne også skikkelsen i menneskeform bety noe annet enn et enkelt menneske.

Etter Aben Esra, Paulus og Wegscheider har derfor Hofmann, Hitzig og flere andre forstått skikkelsen ikke om Messias, slik jødiske og kristne utleggere ellers gjør, men om Israels folk. De viser til tydningen i v. 27 (jf. v. 24): Riket, herredømmet og makten som Menneskesønnen fikk etter v. 14, blir gitt til folket som er Den Høyestes hellige.

Men v. 27 gir ingen holdbar støtte for dette. Der gir ikke engelen sitt ord om Guds evige rike som en tydning av synet, slik han tyder de fire dyrene i v. 17 og 23. Han sier bare at når hornet og herredømmet er tilintetgjort, skal riket og makten gis til de helliges folk, fordi han nettopp har talt om hornets bespottelser mot Gud og krig mot Den Høyestes hellige (v. 26, jf. v. 22).

Og at riket gis til Guds folk, utelukker etter profetenes syn ikke Messias som rikets konge. Det innbefatter ham tvert imot, for Daniel kjenner like lite som de andre profetene til et rike uten hode, et messiansk rike uten kongen Messias.

Hofmann sier videre at det et sted måtte vise seg at skikkelsen i menneskeform ikke betegner Israels hellige menighet, men en enkeltperson, en femte konge, Messias. Som svar har Auberlen og Kranichfeld vist at de hellige etter v. 21 trer fram i sin mangfoldighet og fører krig når han som kommer i skyene, blir synlig. Forskjellen mellom de hellige og ham er altså klar.

«Å komme med himmelens skyer» kunne bare brukes om Israels menighet hvis vi med Hofmann mente at han som viste seg, ikke ble båret av skyene ned til jorden, men opp fra jorden til himmelen for å ta imot riket og herredømmet der.

Men det motsies av alt Skriften lærer om denne saken. I selve dette kapitlet er det ikke et ord eller en antydning om at dommen blir holdt i himmelen. Det nevnes ikke noe sted. Det sies bare at det ble holdt dom over makten til det fjerde dyret, som nådde sin topp i hornet som talte bespottelser, og at dyret ble drept og kroppen brent.

Når han som viser seg som en menneskesønn med himmelens skyer, kommer fram for den gamle av dager som holder dom på jorden, er det klart at han bare kan komme fra himmelen til jorden. Skulle det motsatte menes, måtte det vært sagt, for når han kommer med himmelens skyer, i motsetning til dyrene som stiger opp av havet, peker det svært tydelig på at han kommer ned fra himmelen.

Skyene er sløret eller «vognen» Gud kommer på fra himmelen for å holde dom over sine fiender (jf. Sal 18,10 ff.; 97,2–4; 104,3; Jes 19,1; Nah 1,3).

Dette stedet er grunnlaget for Kristi ord om at han skal komme igjen. Med v. 13 for øye beskriver han sin gjenkomst som Menneskesønnens komme med, i og på himmelens skyer (Matt 24,30; 26,64; Mark 13,26; Åp 1,7; 14,14).

Mot dette kan Hofmann bare vise til 1 Tess 4,17, og da ser han helt bort fra sammenhengen foran, der Herren selv kommer ned fra himmelen (1 Tess 4,16).[3]

Med alle andre utleggere må vi altså holde fast ved at han som viser seg med himmelens skyer, kommer fra himmelen til jorden og er en person, og at han blir ført fram for Gud, som dømmer verden, for å få herredømme, ære og rike.

Men ordene «som en menneskesønn» betyr ikke at han bare var et menneske. Som Kranichfeld med rette sier, kan han som kommer med himmelens skyer, «etter de vanlige forestillingene regnes for Israels Gud som kommer på skyene, enda han som viser seg, har et menneskes ytre skikkelse». Sammenligningen viser altså snarere at dette himmelske eller guddommelige vesenet hadde menneskeskikkelse.

Denne «Menneskesønnen» kom fram til den gamle av dager, slik Gud viser seg i domssynet i v. 9, og ble ført fram for ham. Hvem som førte ham fram, sies ikke. Kranichfeld tenker på skyene som nettopp er nevnt (jf. skyen i Apg 1,9), andre på de tjenende englene. Men parallelle steder taler mest for den upersonlige forståelsen: «han ble ført fram».

Ordene «det ble gitt ham herredømme, ære og rike» minner om det som ble sagt om Nebukadnesar (2,37 f.), men beskrivelsen som følger, løfter dem opp til Guds evige herredømme. Gud ga Nebukadnesar, verdensmaktens grunnlegger og første bærer, rike, makt og ære og herredømme over alle som bodde på jorden, mennesker, dyr og fugler, så han skulle herske over alle folk, stammer og tungemål (5,18–19). Men han ga ham det ikke slik at alle folk og stammer skulle tilbe ham, og herredømmet hans varte ikke evig. Begge deler hører bare Guds rike til.

Ordet for «tjene»[4] brukes i bibelsk arameisk bare om den tjenesten og hyllesten Gud skal ha (jf. v. 27; 3,12 ff.; Esra 7,19.24). Også her betegner det altså

[3] Også Hitzig erkjenner tyngden av dette. Siden de helliges folk ikke kan komme fra himmelen, tar han sin tilflukt til at Menneskesønnen er «et bilde på den konkrete helheten, riket, de hellige – dette riket kommer ned fra himmelen». Vanskene ved en slik tanke er åpenbare.

[4] **«tjene»** pelach, פלח

den tilbedelsen og ærefrykten som hører Gud til. At herredømmet varer evig, er i denne boken alltid kjennetegnet på riket til Gud og hans Salvede, Messias (jf. 2,44; 4,3.34). (*Mer om Menneskesønnen i tillegget om de fire verdensrikene og Messias-riket etter kapitlet.*)

V. 15. Daniel blir urolig

«[15]Jeg, Daniel, ble da urolig i min ånd, og synene i mitt indre forferdet meg.»

Nå følger tydningen av synet. V. 14 avslutter beretningen om hva synet inneholdt, men ikke selve synet, for det varer til slutten av kapitlet.

Det Daniel så, gjorde dypt inntrykk på ham. Ånden hans ble urolig i ham, og synet fylte ham med redsel. Han ble ikke urolig over det gåtefulle i bildene eller fordi ikke alt sto klart for ham, for v. 28 viser at uroen ikke la seg da en engel hadde forklart det han hadde sett. Det som uroet ham, var selve tingene som gikk forbi ham i synet: de store hendelsene, de trengslene Guds folk skulle gjennomgå før Guds evige rike er fullendt. Det fylte ham med angst og redsel.

At profeten setter seg selv så ettertrykkelig fram, «Jeg, Daniel», svarer til hvor viktig synet var og hvor dypt det grep ham (jf. 8,1.15; 10,1.7; 12,5). Det røper ikke noen iver etter å få fram at han er Daniel, slik Hitzig mener. Grunnteksten sier «i sin skjede» (NB: «i min ånd»). Legemet blir sammenlignet med en skjede som skjuler sjelen slik skjeden skjuler sverdet. Bildet finnes også i Job 27,8, hos rabbinerne og hos Plinius. Om «synene i mitt indre», se v. 1.

V. 16. Daniel spør en av dem som sto der

«[16]Jeg gikk bort til en av dem som sto der, og ba ham gi meg en sikker forklaring på alt dette. Han svarte meg og lot meg få vite hva det skulle bety.»

Daniel vender seg til en engel som sto der, og ber om en forklaring. «En av dem som sto der» viser til dem som ble nevnt i v. 10, som sto omkring Guds trone. Det viser at synet fortsatt varer. Engelen talte til ham og lot ham på den måten få vite tydningen.

V. 17–18. De fire kongene og de helliges rike

«[17]Disse store dyrene, fire i tallet, er fire konger som skal stige opp av jorden. [18]Men Den Høyestes hellige skal få riket og ha det i eie til evig tid, ja, i evigheters evighet.»

I v. 17–27 gir engelen den forklaringen Daniel ba om, og i v. 17–18 gir han først en samlet tydning av synet. De store dyrene, fire i tallet, betyr dette: De er fire konger. Kongene nevnes som grunnleggere og representanter for verdensriker. Det menes fire riker, som v. 23 viser, der det fjerde dyret blir tydet som et «rike». Slik også i 8,20–21, der det nevnes konger og menes riker.

Av framtidsformen «skal stige opp» slutter Hitzig at det første riket ennå lå i framtiden. Siden Daniel fikk synet under Belsasar, kunne den første kongen etter hans mening bare være Belsasar og ikke stå for det kaldeiske riket.

Men følger det av «skal stige opp» at synet bare gjelder konger som skal komme, kan det første dyret ikke være Belsasar, siden Daniel så synet i hans første år. Og var Belsasar den siste kaldeiske kongen, slik Hitzig mener, faller hele det kaldeiske riket ut av de fire.

Kranichfeld forstår derfor ordet som «skulle stige opp» etter Guds råd, som også fastsatte hvor lenge rikene skulle vare (v. 12.25). Men det stemmer ikke med v. 16. Der vil engelen ikke gjøre kjent for Daniel hva som var bestemt i Guds råd, men hva Gud hadde åpenbart ham ved dyrene som steg opp av havet.

Framtidsformen sier heller (Rosenmüller, von Lengerke, Maurer, Kliefoth) at synet viser verdensmaktens utvikling som en helhet, slik den skulle folde seg ut i fire faser etter hverandre. Engelen tyder synet så summarisk at han regner fra rikenes opprinnelse og lar det første riket stige opp sammen med de andre, enda det allerede var til, og bare de siste stadiene av det lå i framtiden.

Tanken i denne samlede tydningen er tydelig denne: «Fire riker skal stå fram på jorden og forsvinne igjen, men Guds hellige skal få riket, og det skal vare evig.»

«Få riket» betyr ikke å grunnlegge og bygge det i egen kraft, men å ta imot det gjennom Menneskesønnen, som Gud har gitt det (v. 14). «Den Høyeste» står i grunnteksten i flertall (*eljonin*, עליונין), slik som *Elohim*, og er et navn på Gud (jf. v. 22.25.27).

«Den Høyestes hellige», eller bare «de hellige» (v. 21–22), er ikke jødene, som pleier å kalle seg «hellige» i motsetning til hedningene (von Lengerke, Maurer, Hitzig og andre). De er heller ikke det omvendte Israel i tusenårsriket (Hofmann og andre som venter et tusenårsrike).

Ut fra 2 Mos 19,6 og 5 Mos 7,6 slutter vi at de er paktsfolkets sanne lemmer, Guds Israel i den nye pakt, det vil si den nye paktens menighet av Israel og de troende fra alle folk. For riket som Gud gir Menneskesønnen, skal etter v. 14 omfatte dem som er forløst av alle jordens folk. Ordene «i evigheters evighet» sier så sterkt som mulig at riket deres varer evig.

V. 19–24. Daniel spør om det fjerde dyret

> «[19]Da ville jeg gjerne vite hva det fjerde dyret skulle bety, det som var annerledes enn alle de andre, et fryktelig dyr med tenner av jern, og klør av kobber, og som åt og knuste, og det som ble til overs, tråkket det ned med føttene. [20]Jeg ønsket også å få rede på de ti hornene som dyret hadde på hodet, og det nye hornet som skjøt opp og voldte at tre av de andre hornene falt av – det hornet som hadde øyne og en stortalende munn, det som var større å se til enn de andre. [21]Jeg så dette hornet føre krig mot de hellige og overvinne dem, [22]inntil den gamle av dager kom. Da ble dommen gitt til Den Høyestes hellige, og tiden kom da de hellige tok riket i eie.»

Engelen forklarer ikke mer om de tre første rikene. Kap. 2 handler om dem, og kap. 8 beskriver det andre og det tredje nærmere, så her er det nok at de tre første dyrene står for de rikene som er nevnt i kap. 2. Men skikkelsen til det fjerde dyret sier langt mer om det fjerde verdensriket enn Nebukadnesars drømmebilde gjorde. Derfor ber Daniel engelen om sikker forklaring på dette fryktelige dyret.

Han gjentar hovedtrekkene i det han har beskrevet før (v. 19–21), og fyller ut med noe som ikke var nevnt. V. 19 legger til at dyret hadde klør av kobber i tillegg til jerntennene, og at det med dem tråkket ned det det ikke kunne sluke. V. 20–

21 legger til at det lille hornet ble større å se til enn de andre, og at det førte krig mot Guds folk og overvant dem, til dommen gjorde ende på herredømmet.

«De hellige» står i v. 21 uten bestemt artikkel, enda det gjelder de hellige som alt er nevnt. Det hører til den høytidelige stilen.

V. 22 sier ikke noe nytt om dommen sammenlignet med v. 13–14. Hengstenberg vil, med henvisning til 1 Kor 6,2, forstå «dommen ble gitt til Den Høyestes hellige» om dommerembetet, at de hellige selv skal dømme. Men det strider mot sammenhengen, der det er Gud selv som holder dom. Ved dommen får Guds folk sin rett: De blir fridd ut av dyrets urettferdige undertrykkelse og får riket. «Dommen» er altså den retten som dommen skaffer dem, slik det hebraiske *misjpat* brukes i 5 Mos 10,18.

V. 23–24. Det fjerde riket og de ti kongene

> «[23]Slik lød hans ord: Det fjerde dyret vil bli et fjerde rike på jorden, et som er annerledes enn alle de andre rikene. Det skal sluke hele jorden, tråkke den ned og knuse den. [24]De ti hornene betyr at det av dette riket skal oppstå ti konger. Og etter dem skal det oppstå en annen konge, som skal være annerledes enn de foregående. Han skal underkue tre konger.»

Daniel får denne forklaringen på det fjerde dyret: Det betyr et fjerde rike, som skal være annerledes enn alle de foregående, og som skal sluke og ødelegge hele jorden. «Hele jorden» er den bebodde verden, uten overdrivelse uttrykket for «hele kretsen av historiens folk» (Kliefoth).

De ti hornene betyr ti konger som skal stå fram av nettopp dette riket. Siden hornene sitter samtidig på dyrets hode, skal de ti kongene tenkes som samtidige. Slik vises det at riket blir delt opp i ti fyrstedømmer eller riker, for ti samtidige konger forutsetter ti samtidige riker.

Hitzigs innvendinger mot dette veier ikke tungt. At «rike» og «konge» holdes fra hverandre i dette verset, beviser ingenting, for i hele synet er konge og rike sammenfallende begreper. At hornet i v. 8 utvilsomt betegner en person, er bare riktig så langt at det sies ting om hornet som ikke passer på et rike i seg selv, bare på den som bærer kongemakten.

Og 8,20–21, som Hitzig også viser til, gir ikke grunnlag for hans syn, men gjendriver det. Riktignok blir bukkens store horn i 8,21 tydet som den første kongen av Javan. Men de fire hornene som straks vokser opp i stedet for det som ble brutt av (8,22), blir tydet som fire riker, ikke konger. Det beviser at konge og rike ikke er «atskilt» i Daniels syn, og at påstanden om at et horn passer dårligere enn et hode som bilde på et rike, ikke holder.

Etter disse ti rikene skal det stå fram et annet, som er annerledes enn de ti, og som skal styrte tre av dem. «Underkue» står i motsetning til «innsette» (jf. 2,21) og betyr å styrte, ta makten fra.

Men kongen som kommer etter dem, kan bare styrte tre av de ti rikene hvis han selv har grunnlagt og eier et rike. Kongen som står fram etter de ti, er altså ikke en enkelt hersker alene, men monarken i et rike som har tilintetgjort tre av de rikene som var til fra før.

V. 25–28. Hornets ord og gjerninger

> «[25]Han skal tale ord mot Den Høyeste og undertrykke Den Høyestes hellige, og tenke på å forandre tider og lov. Og de skal overgis i hans hånd for én tid og tider og en halv tid.»

Verset gjelder den samme kongen og sier at han skal tale mot Den Høyeste. Ordet som står her, betyr egentlig «ved siden av» og er sterkere enn det vanlige ordet for «mot». Han skal tale slik at han setter Gud til side, regner seg selv for Gud og gir seg ut for å være det (jf. 2 Tess 2,4).

Når han slik gjør seg lik Gud, skal han ødelegge Guds hellige. Ordet for «undertrykke» betyr ikke «gjøre ulykkelig» (Hitzig), men fortære, slite ned og plage, som det tilsvarende hebraiske ordet i 1 Krøn 17,9.

Til slutt heter det: «Han skal tenke på å forandre tider og lov.» Å forandre tider hører til Guds allmakt (jf. 2,21), for han har skapt og ordnet tidene (1 Mos 1,14). Det er ingen grunn til å forstå «tider» særlig om høytidene, for ordet betyr, som hebraisk *moadim*, ikke bare høytider (jf. 1 Mos 1,14; 17,21; 18,14).

«Lov» gjelder heller ikke gudstjenestens ordninger, men lov og forordning generelt, menneskelig så vel som guddommelig (jf. 2,13.15 og 6,6.9). «Tider og lov» er de grunnvilkårene Gud har gitt for menneskenes liv og gjerning i verden. Når kongen setter seg ved Guds side, består derfor synden hans, som Kliefoth med rette sier, «i at han ikke respekterer de grunnvilkårene Gud har gitt i disse ordningene, men forandrer lovene for menneskelivet slik at han setter sin egen vilje i stedet for Guds ordninger». Det gjør han med livsordningene, ikke bare for Guds folk, men for alle mennesker.

«Men det må innrømmes at Guds folk rammes hardest, fordi de innretter sine livsordninger mest etter Guds plan. Derfor står dette ellers allmenne utsagnet mellom to uttrykk om hornets ferd mot Guds folk.»

Dette tyranniet skal Guds folk lide «for én tid og tider og en halv tid». Tidsangivelsen sier nærmere hvor lenge verdensmaktens siste fase skal vare: en tid som Gud har tilmålt i hele dens løp (jf. v. 12 og 22). Flertallet «tider» mellom «en tid» og «en halv tid» kan bare bety to tider, for arameisk bruker ofte flertall der hebraisk har totall. Tre og en halv tid er halvparten av sju tider (4,16).

De fleste utleggere, eldre som nyere, tar «tid» for et år og tre og en halv tid for tre og et halvt år. De bygger dels på 4,16, der sju tider skal være sju år, dels på 12,7, der det samme uttrykket står på hebraisk, og dels på Åp 13,5 og 11,2–3, der førtito måneder og 1260 dager veksler.

Men ingen av stedene holder som bevis. At de sju tidene i 4,16 er sju år, er ikke bevist og kan ikke bevises. Om tidene i 12,7 og tidsrommene i Åpenbaringen er det svært tvilsomt om ukene og dagene er vanlige uker og dager, og om de skal regnes kronologisk. Enda mindre kan de 2300 kveldene og morgenene i 8,14 forklare uttrykket, for tidsrommene stemmer ikke, og stedene handler ikke om den samme hendelsen.

Ordet «tid» sier ikke hvor lang tiden er, og når nettopp det er valgt, viser det at det ikke er tenkt på å fastsette tiden kronologisk. Tidsangivelsen skal forstås symbolsk.

Vi må altså spørre hva den betyr symbolsk. Vi skal ikke, med Hofmann, søke den i at tre og et halvt år er halvparten av en sabbatsperiode, så det skulle varsles at antikrist ville undertrykke Israel en halv sabbatsperiode. Bortsett fra at «tid» uten grunn blir satt lik «år», ser en ikke hva sabbatsperioder og undertrykkelsen av Guds folk har med hverandre å gjøre.

Så mye er sikkert: Tre og en halv tid er halvparten av sju tider. Men hva denne halvparten betyr, kan ikke utledes av 4,16, slik Kranichfeld gjør. Der står «sju tider» for en lang lidelsestid som Gud har fastsatt, og halveringen skulle da bare betegne en forholdsvis kort tid med den hardeste undertrykkelsen fra hedningene. Men ydmykelsen av den hovmodige Nebukadnesar har ingen indre sammenheng med verdensmaktens opphøyelse over Guds folk.

Generelt kan en spørre om meningen med tre og en halv tid bare skal utledes av den symbolske betydningen av tallet sju, eller om vi heller, med Lämmert, skal gå tilbake til Guds dommer på Elias tid, da himmelen var lukket i tre år og seks måneder (Luk 4,25; Jak 5,17): «Som Akab gjorde mer for å vekke Guds vrede enn alle kongene før ham, slik taler denne kongen (v. 24), på en helt annen måte enn de som kom før ham, ord mot Den Høyeste og forfølger hans hellige.»

Men selv om heller ikke denne forbindelsen holder, og tre og en halv tid bare er halvparten av sju tider, kommer ikke sju her i betraktning som tiden for Guds gjerninger. Vi kan altså ikke si at det lille hornets undertrykkelse av Guds folk bare skal vare halvparten så lenge som en gjerning av Gud (Kliefoth).

Etter den symbolske betydningen av sju tider betegner tre og en halv tid hvor lenge Guds folk, etter Guds tillatelse, er overlatt til verdensmakten: «en prøvetid, en domstid som for de utvalgtes skyld blir avbrutt og forkortet» (Matt 24,22; Ordsp 10,27), et avkortet sjutall (Leyrer).

Dessuten må en merke seg at tidsrommet ikke kalles tre og en halv, men en tid, to tider og en halv tid. Ebrard sier godt om dette: «Det ser ut som tyranniet skulle strekke seg stadig lenger: først en tid, så den dobbelte tiden, så den firedobbelte – det ville bli sju tider. Men så langt kommer det ikke. Midt i de sju tidene tar det brått slutt, så det i stedet for den firedobbelte tiden bare blir en halv tid.»

Kliefoth legger til: «Den rette oppdelingen av de tre og en halv tidene, der tidsrommene først stiger ved fordobling og så brått synker, viser at hornets makt og undertrykkelsen av Guds folk først raskt skal vise seg, for så å ta en brå slutt når Guds dom griper inn (v. 26).»

For det må ikke overses: De tre og en halv tidene er ikke hele den tiden det lille hornet er til. Som halvparten av en uke er de bare den siste halvdelen av dets tid, da det får makt over Guds hellige (v. 21), og når den er omme, faller det for dommen (se om 12,7).

V. 26. Hornets herredømme tas bort

> «[26]Så blir retten satt, og herredømmet blir tatt fra ham for å bli ganske og aldeles tilintetgjort og ødelagt.»

V. 26–27 beskriver denne dommen (jf. v. 10), men bare med tanke på hva den fører til for verdensmakten. Herredømmet til hornet, der det fjerde dyrets makt når sin topp, blir tatt fra det og helt tilintetgjort. At dyret blir ødelagt, nevnes

ikke her, for det er alt sagt i v. 11. Derimot forsterker ordene «for å bli ganske og aldeles tilintetgjort og ødelagt» det som ble sagt i v. 12, at makten og herredømmet ble tatt bort.

«Aldeles», i grunnteksten «til enden», betyr ikke uten videre absolutt, men som i 6,27 «til dagenes ende», det vil si for alltid.

V. 27. Riket gis til de helliges folk

> «[27]Riket og herredømmet, og makten over rikene under himmelen, skal bli gitt til det folket som er Den Høyestes hellige. Hans rike skal være et evig rike, og alle makter skal tjene og adlyde ham.»

(Keil: «… og storheten som rikene under hele himmelen hadde …»)

Når dyret er tilintetgjort, blir riket og herredømmet gitt til Guds folk. Til nå omfattet det rikene under hele himmelen. Fra v. 14 må vi utfylle at Guds folk får det under Menneskesønnens herredømme.

På samme måte som v. 26 ikke sier mer om hornets skjebne fordi alt nødvendig var sagt i v. 11, er også alt som skulle sies om Menneskesønnen, sagt i v. 13–14. Etter Skriftens framstilling kan en ikke tenke seg de helliges folk med et rike uten Menneskesønnen som konge. Det er ikke tale om makt over alle riker, men om «den makten og storheten rikene under hele himmelen hadde». Om v. 27, se også v. 14 og 18.

V. 28. Synet er slutt

> «[28]Her ender dette ordet. Jeg, Daniel, ble meget forferdet over mine tanker, og mitt ansikt skiftet farge. Men jeg gjemte alt dette i mitt hjerte.»

Verset sier at synet er slutt, og hvilket inntrykk det gjorde på Daniel. «Her ender dette ordet», det vil si: Med dette er saken slutt. «Ordet» er ikke bare engelens tydning, men hele åpenbaringen, synet sammen med tydningen. Daniel ble sterkt grepet av det han hadde opplevd (jf. 5,9), og han gjemte det i sitt hjerte.

Tillegg: De fire verdensrikene

Vi har ennå igjen spørsmålet om hvilke historiske verdensriker som er framstilt i Nebukadnesars billedstøtte (kap. 2) og i Daniels syn om de fire dyrene som steg opp av havet (kap. 7). Nesten alle utleggerne er enige om at de to synene må forklares på samme måte. De fire rikene som de ulike delene av billedstøtten betegner, fra hodet til føttene, er de samme som de fire store dyrene.

Etter kirkens alminnelige forståelse er de det babylonske, det medisk-persiske, det gresk-makedonske og det romerske riket. Luther sier: «I denne tydningen og meningen er all verden enig, og historien og det som har skjedd, bekrefter den til fulle.» Slik så alle det til slutten av 1700-tallet; bare enkelte eldre utleggere mente noe annet, og de fikk ingen tilslutning.[5]

Men da deismen og rasjonalismen rystet troen på at den bibelske profetien har sitt opphav i Gud, og Daniels bok ble regnet som uekte, benektet en også at det fjerde riket er det romerske. En falsk Daniel fra makkabeertiden kunne nemlig ikke profetere om noe som lå lenger fram enn Antiokus Epifanes. Når

[5] Efrem Syreren og Kosmas Indikopleustes regnet Media som det andre riket, Persia som det tredje og Aleksander og etterfølgerne hans som det fjerde. Polychronius og Grotius regnet Medo-Persia som det andre, Aleksanders monarki som det tredje og etterfølgernes riker som det fjerde.

romerriket på forhånd var utelukket, måtte de fire rikene forklares slik at den påståtte profetien ikke gikk lenger enn til Antiokus. Kritikerne prøvde alle muligheter, men kom ikke lenger enn at den ene gjendrev den andre.

Ewald og Bunsen mente at det første riket egentlig var det assyriske. Hitzig delte det babylonske riket og lot det første riket være Nebukadnesar og det andre etterfølgeren Belsasar. Bertholdt og andre skilte Aleksanders rike fra etterfølgernes. Men fordi begge disse delingene virket altfor vilkårlige, har de fleste nyere kritikerne, og etter dem Delitzsch, delt det medisk-persiske riket i to verdensriker, et medisk og et persisk.

Kritikernes forklaringer holder ikkeEwalds forklaring blir gjendrevet av det han selv sier. De fire verdensrikene, sier han, må følge etter hverandre i streng tidsrekkefølge, og i kap. 8 framstiller forfatteren selv Medo-Persia som ett rike, i bildet av en vær med to horn. Han skulle altså bare ha regnet tre riker fra Nebukadnesar. Ewald forklarer at han likevel fikk fire, slik: Han overtok tallet fra en gammel profet fra assyrertiden som regnet det assyriske riket som det første, og derfor måtte han skille Media fra Persia for å holde fast på tallet.

Men hvis kilden hans regnet det assyriske riket som det første, hvorfor skulle da denne falske profeten tyde gullhodet som Nebukadnesar og dermed vikle seg inn i en motsigelse både mot historien og mot det han selv visste bedre i kap. 8? Det har Ewald ikke svart på, og han har heller ikke vist at kap. 2 og 7 skiller det mediske riket fra det persiske. Antagelsen mangler ethvert grunnlag.

Hitzig mener at Daniel hentet tanken om fire riker etter hverandre fra forestillingen om fire verdensaldre, og at han derfor delte det kaldeiske herredømmet i to perioder i kap. 2 og det medisk-persiske riket i to i kap. 7. Han begrunner det med at det er Nebukadnesar, ikke det kaldeiske riket, som kalles gullhodet (2,38).

Men av det følger ikke at han er ment som person til forskjell fra den kaldeiske kongen som kom etter ham. Han nevnes som rikets grunnlegger og den som da faktisk hersket. Det viser 2,39: «Etter deg skal det oppstå et annet *rike*»[6], ikke «en annen *konge*»[7], slik det burde stått hvis Hitzig hadde rett.

Belsasar grunnla ikke noe nytt rike, men førte bare videre Nebukadnesars. Det strider også mot all sunn tolkning å la *malku* bety en enkelt konges styre i 2,39, men et rike i 2,44, når stedene er parallelle, og å la «fire konger» i 7,17 bety enkeltkonger om de to første dyrene, men riker om de to siste. Kliefoth sier: «To herskere som personer kan umulig settes i samme klasse som to riker.»

Bertholdts forklaring, at det tredje riket er Aleksanders monarki og det fjerde etterfølgernes (*diadokene*), er i dag nesten alminnelig oppgitt, og med god grunn. Det jernharde fjerde riket som knuser alt (kap. 2), og det fryktelige fjerde dyret (kap. 7), passer slett ikke med etterfølgernes riker, som i makt og storhet sto langt under Aleksanders, slik også 11,4 uttrykkelig sier. Hitzig har dessuten med rette påpekt at forfatteren av denne boken ser Aleksanders rike og etterfølgernes som ett, nemlig Javans (Grekenlands) rike (8,21).

[6] **«Etter deg skal det oppstå et annet rike»** malku, מַלְכוּ

[7] **«en annen konge»** melek, מֶלֶךְ

Media og Persia er ett rikeNår disse tre forklaringene ikke holder, gjenstår bare å dele det medisk-persiske verdensriket i et medisk og et persisk og la dem være Daniels andre og tredje rike. Men også dette faller av to grunner. For det første vet historien, som Maurer selv innrømmer, ingenting om noe medisk verdensrike.

For det andre må også Kranichfeld innrømme at det ikke kan bevises at forfatteren av boken noe sted tenkte seg et rent medisk verdensrike der det persiske folket ikke inngikk som en indre del. Riktignok skiller boken mellom et medisk og et persisk dynasti (8,3), men ellers kjenner den bare ett rike som rommer begge folkene. Derfor taler den om én lov for mederne og perserne, også mens det var en meder som hersket over Babel (6,9.13.16), altså en lov som hvilte på felles overenskomst mellom de to folkene som var bundet sammen i ett rike.

Også før Babels fall nevnes mederne bare sammen med perserne (5,28; 8,20), og i 8,20 er kongene av Media og Persia framstilt ved ett dyr, selv om det er to dynastier. I kap. 8 vokser det ene hornet på væren opp etter det andre (8,3), og det betyr nettopp at det persiske dynastiet vokser fram etter det mediske i ett og samme rike.[8]

Like fullt mener Kranichfeld at Daniel i kap. 2 og 7 hadde Media for øye som det andre riket og Persia som det tredje. Etter hans mening tenkte Daniel, da Media truet det kaldeiske riket, at et selvstendig persisk rike ville reise seg seirende mot medernes rike.

Vi ser bort fra hvor usannsynlig det er at Daniel i løpet av to år skulle ha skiftet syn helt på forholdet mellom mederne og perserne. Vi legger heller ikke vekt på at profeten ikke kan ha tatt så feil av innholdet i Guds åpenbaring hvis han var opplyst av Gud, for Kranichfeld ser jo profetordene bare som frukt av opplyst menneskelig tanke. Men vi må prøve hvordan denne forklaringen stemmer med det som sies om det tredje og det fjerde riket i kap. 2 og 7.

Det andre og det tredje riket er beskrevet svært kort. Ordene om at det andre riket skulle være ringere enn Nebukadnesars (2,39), kunne nok passe på et medisk rike, og ordene om at det tredje skulle herske over hele jorden, kunne gjelde det persiske herredømmet under Darius. Men beskrivelsen i 7,5–6 viser at forklaringen ikke holder.

Det andre riket er en bjørn som reiser seg på den ene siden og har tre ribben i munnen mellom tennene. Tilhengerne av denne forklaringen vet ikke hva de tre ribbena betyr, for historien forteller ingenting om erobringer som meden Darius skulle ha gjort i de to årene han regjerte.

Leoparden som betegner det tredje riket (7,6), har ikke bare fire vinger, men også fire hoder. De fire hodene viser uten tvil at riket skal deles i fire, slik som de fire hornene på bukken i kap. 8. Dem tyder 8,22 uttrykkelig som fire riker som skal oppstå av Javans rike. Men noen deling av det persiske riket i fire kan slett ikke påvises. Kranichfeld lar derfor hodene bety årvåkenhet og angrep mot

[8] Kranichfeld påpeker at riket først het medernes og persernes rike, og senere, da perseren Kyros sto i forgrunnen, persernes og medernes rike: i Daniel «medernes og persernes lov» (6,9), i Ester «persernes og medernes lov» (Est 1,19).

alle himmelretninger, og Hitzig de fire perserkongene som Daniel skal ha kjent. Men hoder er aldri bilde på årvåkenhet eller angrepsmakt.

Og betyr de fire hornene på bukken fire riker som oppstår samtidig, kan de fire hodene på leoparden aldri bety fire konger som regjerer etter hverandre, selv om Daniel bare hadde kjent fire perserkonger – og det gjorde han ikke (11,2).[9]

Det fjerde riket er ikke Aleksanders

Enda mindre passer det som kap. 2 og 7 sier om det fjerde riket, med at det skulle være Aleksanders og etterfølgernes rike. Verken Aleksanders monarki eller det greske verdensriket svarer til benene av jern som knuser alt, til føttene av jern og leire som viser at riket er splittet innvendig, eller til de ti tærne av jern og leire blandet (2,33.40–43). Like lite ligner Aleksanders og etterfølgernes rike et fryktelig dyr med ti horn, som det ikke fantes noe dyr i naturen å sammenligne med (7,7.19).

Hitzig ser i de to benene et monarki som setter den ene foten i Europa og den andre i Asia, og lar Syria være jernet og Egypt leiren. Men Kliefoth spør med rette: «Hvordan kan Syria og Egypt være føtter? Tærne går ut fra føttene, men de andre diadokrikene vokste ikke fram av Syria og Egypt.»

Og var det så fryktelig at en europeisk kongemakt og kultur ble overført til Asia, at Daniel ikke fant noe navn på dyret? Aleksanders forhold til jødene svarer slett ikke til dette, og i kap. 8 sier ikke Daniel et ord om hvor fryktelig dette riket var. Han hadde altså en helt annen oppfatning av det greske monarkiet enn de nyere utleggerne hans.

Tallet på hornene avgjør saken. Det fryktelige dyret som betegner den fjerde verdensmakten, har ti horn (7,7), og det betyr at ti konger skal oppstå av dette riket (7,24). Men når bukken, som betegner Aleksanders rike, mister det ene store hornet, den første kongen, og fire like horn vokser opp i stedet, betyr det at fire riker skal oppstå av det (8,5.8.21–22). Dyret med ti horn kan da ikke betegne det samme riket som bukken med fire horn. Fire er verken etter tallverdien eller etter sin symbolske betydning det samme som ti.

Dessuten lar de ti hornene seg slett ikke forklare historisk på denne måten. Flere av kritikerne har prøvd å finne ti konger blant seleukidene, men de har ikke funnet mer enn sju, fra Seleukus Nikator til Seleukus Filopator, bror og forgjenger til Antiokus Epifanes. Antiokus skal da være det lille hornet. De tre kongene han rykket opp med roten (7,8.20.24), skal være Heliodor, som myrdet Filopator; Demetrius, Filopators sønn og rettmessige arving, som satt som gissel i Roma; og Ptolemaios Filometor.

Men ingen av disse tre ble konge, og ingen av dem ble styrtet av Antiokus. Heliodor strevde riktignok etter tronen, men ble hindret av Attalus og Eumenes, ikke av Antiokus. Demetrius var gissel i Roma og kom derfor ikke på tronen;

[9] Kliefoth sier: Bjørnen og leoparden forholder seg til hverandre som væren og bukken. Men det er helt ubegripelig hvordan ett og samme medisk-persiske rike i to syn like etter hverandre skulle kunne sammenlignes med så forskjellige dyr som en leopard med vinger og en bukk. Kap. 8 beskriver Medo-Persia som ett rike med to folk, men kap. 7 sier om det tredje riket med fire hoder at det etter en opprinnelig enhet skal falle fra hverandre til alle kanter.

altså ble han heller ikke styrtet. Ptolemaios Filometor forente riktignok en kort tid den syriske kronen med den egyptiske, men det var etter Antiokus' død. Mens Antiokus levde, var han verken med rette eller i virkeligheten konge i Syria.

Andre har regnet Aleksander den store blant de syriske kongene for å få ti, og tatt Seleukus Filopator med blant de tre som ble rykket opp. Men Aleksander kan verken etter historien eller etter Daniels bok regnes blant Syrias konger, og Seleukus Filopator ble ikke myrdet av Antiokus, som på den tiden var i Athen.

Men selv om disse forsøkene hadde vært mer vellykkede, ville forklaringen strande på at de ti hornene ikke vokser fram etter hverandre. De sitter på dyrets hode samtidig og kan derfor ikke bety ti syriske konger som fulgte etter hverandre. Det innrømmer også Bleek og Kranichfeld, enda de lar dyret betegne det greske riket.

Bleek sier med rette at 7,8, der det lille hornet vokser opp *mellom* de ti hornene, får oss til å tenke på ti konger, eller rettere riker, som er til samtidig og oppstår av det fjerde riket. Han vil derfor finne dem blant de ti feltherrene som fikk de viktigste provinsene da Aleksanders rike ble delt i 323 f.Kr.

Men Zündel innvender med rette at det bare kunne ha betydning om disse ti hadde vært hele tallet og ikke et utvalg. Ifølge Justin ble riket den gangen delt i mer enn tretti deler. Historien vet ingenting om en deling av Aleksanders rike i nettopp ti.

Kranichfeld finner en bekreftelse i at beskrivelsen av det fjerde riket i kap. 2 og 7 ligner beskrivelsen av det greske riket i kap. 8 og 11: Etter hans mening svarer den indre striden i det fjerde riket til striden mellom kongene i sør og nord i kap. 11.

Men Kliefoth svarer: «Av alt det kap. 8 sier om Makedonia i v. 5–8 og 21–22, finnes slett ingenting igjen i det som kap. 2 og 7 sier om det fjerde riket.» Jernet og leiren som ikke vil blande seg, betegner to folkeslag med helt ulik natur, som ingen menneskelig anstrengelse kan smelte sammen til ett folk. Det handler slett ikke om krigene mellom ptolemeerne og seleukidene om overherredømmet.

Å prøve å tvinge ulike folk sammen til ett rike ved å blande dem er noe helt annet enn de politiske giftermålene mellom de to kongehusene.[10]

De to «små hornene»: forbilde og oppfyllelse

En innvending som ser sterkere ut, er at de to voldsomme forfølgerne av Guds folk, som oppstår av det greske og av det fjerde riket, begge er framstilt som et lite horn (kap. 7 og 8). Begge taler hovmodige ord mot Den Høyeste og fører krig mot de hellige, og begge får en tid for forfølgelsen (7,25; 8,14; 12,7).

Delitzsch spør derfor: Er det sannsynlig at det lille hornet som reiste seg og forfulgte Guds menighet, i kap. 8 er Antiokus Epifanes, som steg fram av Aleksanders delte rike, mens det i kap. 7 er en konge som reiser seg i det romerske

[10] Slike politiske giftermål var dessuten langt mer vanlig blant romerne, fra Sulla til Diokletian, ofte med vold, som et middel til å vinne eller holde på makten. Allerede Cato klaget over at riket ble fordelt gjennom ekteskapsforbindelser.

verdensriket? Dette spørsmålet må vi bestemt svare ja på, for forskjellen mellom de to fiendene er ikke bare sannsynlig, men sikker.

Likheten i bildet går ikke lenger enn at fienden i begge kapitlene er et lite horn som etter hvert vokser seg mektig. Men i 8,9 vokser det lille hornet fram av ett av de fire hornene på bukken uten å skade de tre andre. I 7,8 vokser det fram mellom de ti hornene på det fryktelige dyret og rykker opp tre av dem. Hornet i kap. 8 er en gren av et av hornene og øker ikke tallet på dem, mens hornet i kap. 7 gjør dem til elleve. Dette er ikke bare en ytre forskjell i bildebruken, slik Kranichfeld mener, men en vesentlig forskjell.

Framstillingen av de fire verdensrikene i kap. 2 og 7 er forskjellig bare i formen, et menneskebilde i det ene og fire dyr i det andre. I virkeligheten svarer de til hverandre trekk for trekk; kap. 7 har bare flere trekk, og de stemmer med bildet i kap. 2 og strider ikke mot det. Men i kap. 7 og 8 strider de parallelle symbolene, fire horn og ti horn, vesentlig mot hverandre.

Heller ikke selve fienden er den samme. Den frekke og listige kongen som kommer fra etterfølgernes riker, vokser seg stor mot sør, mot øst og mot det fagre land. Han vokser opp til himmelens hær og kaster noen av hæren og av stjernene til jorden, ja, han hever seg helt til hærens fyrste, tar bort det stadige offer og omstyrter helligdommen (8,9–12.23–25).

Men kongen som reiser seg av det fjerde riket og underkuer tre konger, skal «tale ord mot Den Høyeste og undertrykke Den Høyestes hellige, og tenke på å forandre tider og lov» (7,8.20.25).

Begge fører krig mot Guds folk. Men den første, som oppstår av det tredje riket, strekker makten sin mot Egypt, Babel og Det hellige land, knuser en del av Guds folk og reiser seg mot Gud ved å ta bort gudstjenesten og ødelegge helligdommen i Jerusalem. Den andre går mye lenger. Han grunnlegger sitt rike ved å ødelegge tre riker, setter seg i Guds sted med store ord, og som om han var Gud, tenker han å forandre tidene og lovene for menneskene.

Derfor er også tiden forskjellig. Det lille hornet fra det greske riket skal legge helligdommen øde i 2300 aftener og morgener (8,14), men de hellige skal overgis til det lille hornet fra det fjerde riket for én tid og tider og en halv tid (7,25). Ingen vil la seg overbevise av Kranichfeld om at disse to helt forskjellige tidene er like. Den samme forskjellen kommer igjen i 12,7.11–12, der de tre og en halv tidene verken stemmer med de 1290 eller med de 1335 dagene.

Det er altså ikke riktig at kap. 7 og 8 framstiller den samme antikrist, den siste fienden av menigheten. Det motsatte blir klart så snart en ser fordomsfritt på innholdet og ikke, som Kranichfeld, holder seg til enkelthetene i bildet og tar skallet for kjernen.

Fienden i kap. 8 går bare så langt mot Gud at han angriper hans folk, tar bort gudstjenesten hans og legger helligdommen øde. Fienden i kap. 7 gjør seg lik Gud: han taler «ved siden av» Den Høyeste (*letsad*, 7,25 ,לְצַד), holder seg selv for Gud og våger i sin galskap å forandre de tider og lover som Gud har satt, og som bare han har makt til å forandre.

Det er misbruk av ordet å kalle fienden i kap. 8 Antikrist. Synden hans mot Gud er ikke større enn Akas' og Manasses, som også tok bort gudstjenesten for

den sanne Gud og satte avgudsdyrkelse i stedet. Men verken Akas, Manasse eller Antiokus Epifanes, som ville gjøre ende på gudstjenesten blant jødene, fant på å sette seg i Guds sted og forandre tider og lov.

Fienden i kap. 8 er Antiokus Epifanes, som raser mot Moseloven og de lovtro jødene. Han ligner fienden i kap. 7, som gjør seg lik Gud, slik forbildet ligner oppfyllelsen. I sin framferd mot Guds folk i den gamle pakt er Antiokus bare et forbilde på antikrist. Antikrist skal oppstå av de ti rikene i det fjerde verdensriket (7,24) og være annerledes enn dem, tilrane seg den allmakt som er gitt Kristus, og i sitt hovmod sette seg i Guds sted.

At begge fiendene kalles «et lite horn», peker både på forholdet mellom forbilde og oppfyllelse og, som Kliefoth har påpekt, på en tilsiktet parallell mellom det tredje (makedonske) og det fjerde (romerske) riket. «Overalt blir forandringene i det fjerde riket beskrevet likt med forandringene i det makedonske riket, men på hvert punkt der de ligner hverandre, antydes det også en tydelig forskjell. Slik blir det makedonske riket i sin utvikling forbilde og representant for det fjerde riket, som ennå lå i en fjern framtid.»

Parallellen viser seg i at det på bukken vokser fram fire horn etter at det store hornet er brukket, og at det fjerde dyret har ti horn. Og som det lille hornet vokser fram av ett av diadokrikene, vokser også et lite horn fram blant de ti rikene i det fjerde riket, men det utvikler seg og grunnlegger sitt herredømme på en annen måte.

Den som ser nøye på likhetene og forskjellene, vil se et forhold mellom et ufullkomment forstadium av hedensk ugudelighet og et høyere trinn som kommer senere. Å sette seg i Guds sted og forandre tider og lov er en høyere grad av ugudelighet enn å ta bort jødenes offertjeneste og vanhellige templet deres.

Forholdet mellom forbilde og oppfyllelse kommer enda tydeligere fram i den tiden som er fastsatt for begge fiendene, særlig i engelens forklaring i 8,17.19 og i framstillingen av dem i kap. 11–12, slik vi skal vise når vi kommer dit.

Den kirkelige forståelsen er den rette

Når det verken er tillatt å dele det medisk-persiske riket i et medisk og et persisk eller å sette det fjerde riket i kap. 2 og 7 likt med det greske i kap. 8, kan vi med full rett holde fast ved kirkens tradisjonelle forståelse: De fire verdensrikene er det kaldeiske, det medisk-persiske, det greske og det romerske. Den forklarer begge synene uten tvang og vilkårlighet, hvert for seg og begge sammen. I nyere tid er den forsvart av blant andre Hävernick, Hengstenberg, Hofmann, Auberlen, Zündel, Kliefoth og C. P. Caspari.

Sammenligner vi de to synene, skiller de seg på to måter. Nebukadnesar ser verdensmakten, med rikene som følger etter hverandre, som én metallstøtte, mens Daniel ser den i skikkelse av fire rovdyr. Dessuten beskriver kap. 7 verdensmaktens vesen og forhold til Guds rike tydeligere enn kap. 2.

Forskjellene har sin grunn i hvem som mottok åpenbaringen. Nebukadnesar, som grunnla verdensmakten, ser utviklingen dens som en enhet og i dens jordiske herlighet. Sett mot Guds rike utgjør verdensrikene i alle sine skikkelser én samlet makt med ytre glans. Men glansen avtar gradvis: hodet er av gull, brystet

og armene av sølv, buken av kobber, benene av jern og føttene av jern og leire blandet. Billedstøtten står altså på svake føtter som lett brister, så en stein som ruller mot dem, kan slå hele kolossen i stykker.

Når billedstøtten skal betegne fire riker etter hverandre, må det skje gjennom delene av støtten: hodet er det første riket, bryst og armer det andre, buken det tredje og ben og føtter det fjerde. Dette følger av at det er et menneskebilde. Derfor kan vi ikke legge vekt på at det andre riket har to armer og det fjerde to ben, med mindre tydningen i teksten selv eller synet i kap. 7 gir det betydning.

De ulike metallene i de ulike delene skal både skille rikene fra hverandre og vise hvilken natur og egenskap de har. Det ser vi av tydningen i 2,39 ff., som framhever jernets hardhet og knusende kraft og leirens skjørhet. Metallene må derfor ikke bare ses ut fra hvor mye de er verdt, slik Auberlen mener, som om nedgangen fra gull til leire bare skulle betegne at verdensrikene stadig synker i indre verd og kraft.

Auberlen sier mye sant og godt om at verdens utvikling går nedover, fra paradiset til dommens dag, men det er ikke hovedsaken her. Daniel skildrer ikke kulturene i verdensmonarkiene. I begge synene skildrer han bare hvordan verdensmakten utvikler seg mot Guds rike, og hvordan den skal virke inn på det i framtiden.

Gull og sølv er riktignok edlere og mer kostbare enn kobber og jern. Gammeltestamentet bruker også sølv og gull som bilde på moralsk renhet og rettferdighet (Mal 3,3; jf. Jes 1,22), og kobber og jern som bilde på moralsk urenhet (Jer 6,28; Esek 22,18) og hardnakket opprør mot Gud (Jes 48,4). Ut fra metallenes verdi viser rekkefølgen i billedstøtten derfor uten tvil at verdensrikene blir stadig verre i moralsk og åndelig forstand.

Men det betyr ikke, som Auberlen mener, at den babylonske og den persiske religionen forutsetter mer sannhet og ærefrykt for det guddommelige enn den greske. Det har historien ingen støtte for, i alle fall ikke når det gjelder den babylonske religionen.

Kranichfeld treffer bedre når han ser i metallene en firedobbelt vei (jf. Jer 6,27) for hedningerikene, der de stadig blir verre: De to første rikene, gullet og sølvet, framstår som forholdsvis edle og forholdsvis fromme mot Guds folk. De to siste, kobberet og jernet, framstår som moralsk lavere og mer ubarmhjertige og onde mot Guds folk.[11]

Med dette stemmer det teksten sier om hvordan de fire rikene og herskerne deres stiller seg til Guds folk. Nebukadnesar og de første herskerne i det andre riket, meden Darius og perseren Kyros, respekterer åpenbaringene fra den levende Gud. De ærer ikke bare selv denne Gud, men befaler også sine hedenske undersåtter å frykte og ære ham. Men av det tredje og det fjerde riket kommer de verste forfølgerne av Guds rike, de som vil utrydde det helt (kap. 7 og 8). Ser vi på herskerne, er de to første verdensrikene som gull og sølv, de to siste som kobber og jern.

[11] Kliefoth sier det slik: Var de båndene det babylonske riket la om de underkuede folkene, løse, myke og bøyelige som en gullring, var det medisk-persiske rikets bånd av hardere sølv og det makedonske rikets av enda hardere kobber. Men åket fra det fjerde riket skal være av jern.

De fire dyrene

Dette forholdet mellom verdensrikene og Guds folk passer bare på det babylonske, det medisk-persiske, det greske og det romerske riket, ikke på det babylonske, mediske og persiske. Det blir enda tydeligere når rikene i kap. 7 framstilles som fire rovdyr: løven, bjørnen, leoparden og et dyr som det ikke finnes noe å sammenligne med.

Løven fikk ørnevingene revet av og fikk av Gud et menneskehjerte. Bjørnen viser bare vill grådighet: Den holder byttet mellom tennene og reiser seg på den ene siden etter nytt bytte. Leoparden med fire hoder og fire vinger farer fram over hele jorden som i flukt for å gripe den og herske over den. Det fjerde, navnløse dyret fortærer og knuser med jerntennene alt som er igjen, og tråkker det ned med jernføttene. Slik er det bilde på ugudelig råskap i full utfoldelse.

For den historiske tydningen er det særlig viktig at det fjerde dyret ikke er noe dyr som finnes i naturen, og at det ikke får noe historisk navn, slik det første (2,38) og det andre og tredje riket får (8,20–21). De to første var alt til på Daniels tid, og det folket det tredje riket skulle komme fra, hadde alt kommet i berøring med Israel (Joel 3,11.13).

Men det fjerde riket er et navnløst dyr, fordi Roma på Daniels tid ennå ikke hadde hatt noe med Israel å gjøre og lå utenfor det gammeltestamentlige profetordets synskrets. Daniel får vite mange flere enkeltheter om dette riket (kap. 7) enn Nebukadnesar i drømmen sin (kap. 2), men trekkene er likevel så lite bestemte at enhver tilknytning til et historisk folk mangler. Av synet og tydningen kunne ingen vite hvor riket skulle oppstå, om det var i Asia eller et annet sted.

Uhyrets styrke, som fortærer og nådeløst tråkker ned alt, svarer til jernnaturen, og de ti hornene viser hvor sterkt bevæpnet det er. De svært konkrete uttrykkene om det lille, ellevte hornet viser riktignok tydelig at denne kongen eller dette riket hever seg over all menneskelig og guddommelig myndighet, men de gir ingen antydning om historiske forhold.

Dette viser at de to synene ikke har hentet bildene sine fra historiske hendelser. Profetien er ikke skrevet etter at det hadde skjedd. Men den er heller ikke utledet av alminnelige tanker, slik Hitzig og Kranichfeld har villet vise.

Hitzig mener at forestillingen om fire verdensaldre, som kom fra India til Grekenland, ligger til grunn for måten rikene framstilles på i kap. 2. Kranichfeld mener at Daniel, opplyst av Gud, tegnet hedenskapets stadig mer fullendte fordervelse i fire trinn, etter mønster av de fire verdensaldrene, og at det bunner i de fire alderstrinnene i menneskelivet. Men han har ikke vist at fire alderstrinn er en kjent forestilling i Det gamle testamente, og hva har hodet, brystet, buken og føttene på et menneske med alderstrinnene å gjøre?

Som Ewald sier: «Sammenligningen med gull, sølv, kobber og jern ligger så nær at forfatteren ikke trengte å låne den av Hesiod.» Hadde verdensaldrene og verdensrikene bare vært frukt av menneskelig tenkning, ville det ligge langt nærmere å forklare at begge har tallet fire, ut fra den symbolske betydningen av fire som verdens tall. Men verdensaldrene er utledet av menneskehetens historie, og Daniels verdensriker av Guds åpenbaring.

Enda mindre kan det andre som sies om verdensrikenes utvikling, forklares som frukt av opplyst menneskelig tanke. Det gjelder de alminnelige trekkene ved det andre og det tredje riket (kap. 2 og 7), enda mer de svært bestemte opplysningene om dem i kap. 8, men aller mest det fjerde riket.

La oss si at en utleder rikets fryktelige makt av tanken på at fiendskapet mot det guddommelige vokser når verden blir verre, og at en forstår tallet ti på hornene, som svarer til tærne, symbolsk og ikke som et bestemt antall. Likevel blir det stående at det lille hornet vokser fram mellom de ti hornene og kommer til makt ved å ødelegge tre av dem. Det kan verken utledes av tallenes symbolske betydning eller være tenkt ut av opplyst menneskelig forstand. Det tvinger oss til å erkjenne en umiddelbar åpenbaring fra Gud.

Det fjerde riket er RomaSer vi nærmere på hvilket historisk rike det fjerde riket er, må vi erkjenne at det ikke kan være det greske, men bare den romerske verdensmakten. Den, og ikke det makedonske monarkiet, svarer både til jernnaturen i billedstøtten (kap. 2) og til ordene om at dette riket skulle være annerledes enn alle de foregående, og fortære, knuse og tråkke ned hele jorden (7,23).

Romerriket var det første verdensmonarkiet i full forstand. Ved siden av de tre tidligere verdensrikene sto ennå folk som ikke var underkuet, og som skulle få betydning i verdenshistorien: ved siden av de østerlandske rikene sto Grekenland og Roma, og ved siden av det makedonske riket det voksende Roma. Først Roma bredte sitt herredømme ut over hele den bebodde jord, over alle antikkens historiske folk i Europa, Afrika og Asia.

Den greske historikeren Herodian sier at det ikke fantes noen del av jorden og noen himmelegn som romerne ikke hadde lagt under seg. Og Dionysios fra Halikarnassos sammenligner romerriket med de tidligere rikene, det assyrisk-babylonske, det persiske og det greske, og sier at romernes rike hersker over alle bebodde deler av jorden og over hele havet, og at det er det eneste og første som har satt østen og vesten som sine grenser.

Når det gjelder de andre trekkene ved billedstøtten, kan vi verken i de to benene og føttene eller i det dobbelte materialet i føttene se noen antydning om at romerriket skulle deles i Øst-Roma og Vest-Roma. Jernet og leiren er ikke fordelt slik at den ene foten er av jern og den andre av leire. De er bundet sammen i begge føttene.

Blandingen betyr heller ikke, slik Auberlen og Hofmann mener, at de germanske og slaviske stammene under folkevandringen ble lagt til det jernharde gamle romerriket som et formbart stoff. Leiren kommer ikke i betraktning som noe formbart, men etter Daniels uttrykkelige tydning (2,42) bare fordi den er skjør. Jern og leire som ikke vil blande seg, viser den indre splittelsen mellom de ulike stammene og folkene i romerriket, som ble holdt sammen med ytre makt, slik at den romerske nasjonens jernfasthet ble blandet med skjør leire.

Rikene som de ti hornene betegner, hører ennå framtiden til. For å kunne dømme noenlunde sikkert om dem må vi først gjøre klart for oss hvordan Messias-riket forholder seg til det fjerde verdensriket, og så sammenligne profetien i Johannes' åpenbaring om verdensmakten, som bygger på Daniels bok.

Messias-riket og Menneskesønnen

I bildet av monarkiene i kap. 2 settes Guds evige rike bare opp mot verdensrikene, uten at kongen i dette riket nevnes. Menneskebildet rammes og knuses av en stein som ruller mot føttene, men steinen selv blir til et stort fjell som fyller hele jorden (2,34–35). Steinen er bilde på det riket som himmelens Gud skal opprette i de dagene da kongene i det fjerde verdensriket hersker, et rike som i all evighet ikke skal ødelegges, og som skal knuse alle verdens riker (2,44).

I kap. 7 ser Daniel derimot ikke bare dommen som Gud holder over verdensrikene for å tilintetgjøre dem for alltid når den siste herskeren deres dør, men også at riket blir gitt til Messias, han som kommer med himmelens skyer, lik en menneskesønn. Alle folk skal tjene ham, og herredømmet hans skal stå i evighet (7,9–14; jf. 7,26–27).

I begge synene står Messias-riket fram i sin fullendelse. Auberlen og andre kiliaster (de som venter et tusenårsrike på jorden) slutter av dette at riket først skal begynne når Kristus kommer for å grunnlegge det såkalte tusenårsriket, noe som ennå ligger foran oss. Han begrunner det for det første med at dommen over antikrist, som ennå ikke er kommet, går foran begynnelsen på dette riket, og for det andre med at riket i begge kapitlene er skildret som et rike i herlighet og makt, mens himmelriket på jorden til nå er et korsets rike.

Men dommen over antikrist går ikke foran rikets begynnelse, bare foran dets endelige fullendelse. Og etter kap. 2 og 7 har ikke Messias-riket herlighet og herredømme over alle riker under himmelen fra begynnelsen av. Det får dem først etter at alle verdensrikene og den siste mektige fienden som kommer av dem, er tilintetgjort. Steinen blir først et stort fjell som fyller hele jorden *etter* at den har rammet billedstøtten (2,35).

Og etter 2,44 opprettes Guds rike ikke først etter at verdensrikene er ødelagt, men i de dagene da kongene i det fjerde riket hersker, altså mens det ennå står. Det stemmer med kap. 7.

Etter 7,21–22.25.27 fører det lille hornet krig mot Den Høyestes hellige inntil den gamle av dager holder dom for dem og tiden kommer da de hellige tar riket i eie. Her ser vi tydelig at himmelriket på jorden bærer korsets skikkelse, og at det ved dommen skal løftes ut av den og inn i herligheten. Messias-riket er altså alt begynt, og antikrist fører krig mot det. Dommen over antikrist går bare foran at det blir opphøyet til herlighet.

For det tredje mener Auberlen at «Den Høyestes helliges folk» (7,18.27) bare kan være Israel som folk, til forskjell fra hedningefolkene, fordi Daniel ikke kunne tenke på noe annet folk. Men Kranichfeld svarer med rette at Daniel og hele Det gamle testamente ikke vet noe om et slikt skille mellom en ikke-israelittisk og en israelittisk periode i Messias-riket. De kjenner bare ett Messias-rike, der Israel er den faste midten som de troende hedningefolkene slutter seg til.

Vi legger til: Å dele himmelriket som Kristus grunnla på jorden, i en tid for hedningkirken og deretter tusen år der jødekristne skal herske, strider mot de klare ordene fra Kristus og apostlene i Det nye testamente og bygger bare på en misforståelse av noen få steder i Åpenbaringen.

Daniel forutsier riktignok at Guds rike skal fullendes i herlighet, men han profeterer ikke at himmelriket først da skal begynne. Han antyder begynnelsen i enkel form, selv om han ikke skildrer i det vide og brede hvordan riket gradvis vokser i kampen mot verdensmakten, slik han også bare antyder kort hvordan verdensrikene utvikler seg i tiden.

Auberlen innvender at ordene i 2,35, «Da knustes på én gang både jernet og leiren, kobberet, sølvet og gullet», slett ikke tillater tanken at det fjerde verdensriket og Guds rike er til samtidig. Men «på én gang» gjelder bare at de fem stoffene verdensrikene er laget av, knuses sammen, altså at verdensmakten blir ødelagt i alle sine deler. Det sier ikke at det skjer i ett og samme øyeblikk, og at Guds rike først da begynner. Steinen vokser riktignok først etterpå til et stort fjell som fyller hele jorden.

Men i virkeligheten kan verdensrikene bare ødelegges gradvis etter som steinen vokser, og Guds rike kan bare knuse verdensrikene ved at det gradvis bres ut over jorden. Ødeleggelsen av verdensmakten i alle dens deler begynte da himmelriket ble grunnlagt ved at Kristus kom til jorden, eller da Kristi kirke ble opprettet, og den fullendes først når vår Herre kommer igjen til den siste dom. I bildet så Daniel i ett øyeblikk, som én handling, det som i den historiske utviklingen strekker seg gjennom kristenhetens århundrer.

Auberlen har blandet bildet sammen med virkeligheten, og han har ikke lagt merke til at hans forståelse av 2,35 ikke engang passer med tusenårsriket. Etter Åp 20 brer det seg ikke gradvis ut over jorden fra små begynnelser, og det kan ikke sammenlignes med en stein som først etter at verdensriket er knust, vokser til et fjell.

Synets form og innhold

Slik ser Daniel også i kap. 7 dommen over verdensrikene som en handling i ett bestemt øyeblikk. Ved den blir dyret drept – dets makt når sitt høydepunkt i det lille hornet – og herredømmet og riket over alle folk blir gitt til Menneskesønnen, som kommer med himmelens skyer og står fram for Gud som dommer.

Den som tar formen på det profetiske synet for det som faktisk skjer, setter Daniel i strid med det Det nye testamente lærer om dommen over verden. Etter Det nye testamente får ikke Kristus, Menneskesønnen, herredømmet og makten over alle folk først på dommens dag, etter at Faderen har ødelagt verdensrikene. Han fikk det da han hadde fullført sitt verk, før himmelfarten (Matt 28,18: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord!»).

Det er heller ikke Gud Fader som holder dommen. Sønnen, som er opphøyet ved Faderens høyre hånd, kommer på himmelens skyer for å dømme verden (Matt 25,31). Faderen overga dommen til Sønnen allerede mens han vandret på jorden i tjenerskikkelse og grunnla himmelriket (Joh 5,27).

Dommen begynner heller ikke først før eller etter tusenårsriket, som kiliastene strides om. Den siste dom er bare fullendelsen av den dommen som begynte da Kristus kom første gang til jorden. Den fortsetter fra da av gjennom de århundrene da himmelriket brer seg ut på jorden i skikkelse av den kristne

kirke, helt til Kristus synlig kommer igjen i sin herlighet på himmelens skyer til den siste dom over levende og døde.

Denne læren ble først åpenbart for oss da Kristus kom. Først da ble profetiene om Messias i hans fornedrelse og hans herlighet lukket opp for oss, så vi klart forsto at Kristus først kom i tjenerskikkelse for å grunnlegge Guds rike ved sin død og oppstandelse, og at Menneskesønnen skal komme igjen fra himmelen i sin Faders herlighet for å fullende sitt rike ved de dødes oppstandelse og den siste dom.

Det samme gjelder åpenbaringen Daniel fikk om kongen i Guds rike. At han viser seg i en menneskesønns skikkelse med himmelens skyer, peker etter Det nye testamentes ord om Kristi gjenkomst på at han kommer igjen i herlighet.

Men at han kommer fram for den gamle av dager, det vil si for Gud, og får riket og herredømmet av ham, svarer ikke til det Det nye testamente sier om Kristi gjenkomst til dom over verden. Derfor må vi også her skille mellom det profetiske bildets innhold og form, mellom profetiens tanke og dens oppfyllelse i historien. Bare fordi en har oversett dette skillet, har noen kunnet bruke 7,13 som argument mot å stille stedet sammen med Matt 24,30; Mark 14,62 og Åp 1,7, og mot at skikkelsen Daniel så på himmelens skyer, er Messias.

Profeten ser den gamle av dager, det vil si Gud, holde dom over verden og herskerne dens og i den høytidelige domsforsamlingen gi riket og herredømmet til Menneskesønnen, som står fram for ham. I dette synet ser han bare denne sannheten: Faderen har gitt Sønnen all makt i himmel og på jord. Den makten over folkene som jordens herskere hadde, og som de bare brukte til å undertrykke Guds hellige, har han gitt til Menneskesønnen, og i ham til de helliges folk, og dermed har han grunnlagt det riket som skal bestå i evighet.

Men profetien sier ikke noe nærmere om hvordan Gud holder dom over verdensmakten og gir Menneskesønnen og de helliges folk herredømmet og makten over alle riker under himmelen (7,22.27). Så mye er likevel klart av 7,27: Den dommen som den gamle av dager holder over den gudfiendtlige verdensmakten, er ikke en full tilintetgjørelse av alle riker under himmelen. Den opphever deres fiendtlige herredømme og makt og legger alle jordens riker under Menneskesønnens makt og herredømme, mens de fiendtlige herskerne og alt ugudelig blir ødelagt for alltid.

Det nye testamente gir oss nærmere opplysning om hvordan denne dommen fullbyrdes. Der lærer vi at Faderen holder dom ved Sønnen, som han har gitt all makt i himmel og på jord. Med denne nærmere forklaringen stemmer de stedene i Det nye testamente som viser til 7,13 og taler om at Menneskesønnen kommer på himmelens skyer for å holde dom over verden. For å vise det må vi se nærmere på hva navnet «Menneskesønnen» betyr, og hvordan det brukes i Det nye testamente.

Menneskesønnen

Det er kjent at bare Jesus selv brukte dette navnet om seg, og bare mens han var på jorden. Bengel sier til Matt 16,13 at ingen andre enn Kristus ble kalt Menneskesønnen, og at ingen kalte ham det mens han vandret på jorden, uten

han selv. Heller ikke etter himmelfarten bruker apostlene navnet om Kristus. På de eneste stedene utenfor evangeliene der det står, Apg 7,56; Åp 1,13 og 14,14, er det lånt fra Dan 7,13.

Det er dessuten alminnelig erkjent at Jesus med dette navnet ville vise at han var Messias. H. A. W. Meyer sier med rette at dette ikke bygger på Sal 8, men på profetsynet i Dan 7,13, slik Matt 24,30 og 26,64 (jf. Apg 7,56) viser. Jødene kjente dette synet godt (Joh 12,34), og også den førkristne Enoks bok bruker det: Der kommer Messias på himmelens skyer «lik en menneskesønn» blant englene ved Guds domstol.

Sammenligningen «lik en menneskesønn» gjelder den skikkelsen profeten så ham i. Den sier i seg selv verken noe om at han er sant menneske, eller at han er mer enn et menneske. At han som viser seg i menneskeskikkelse, har en overmenneskelig, guddommelig natur, ligger i at han kommer med himmelens skyer. Det gjelder bare Gud at han gjør skyene til sin vogn (Sal 104,3; jf. Jes 19,1).

Men på den andre siden utelukker ordene heller ikke at han er menneske, like lite som «en som lignet en menneskesønn» i Åp 1,13. Som C. B. Michaelis sier: Ordet «lik» utelukker ikke at tingen er virkelig, men beskriver formen på det som ble sett. Vi kan derfor si med Oehler: Messias viser seg her like mye som et guddommelig vesen som et menneskelig.

Også i Kristi navn på seg selv, «Menneskesønnen», ligger forbindelsen mellom den guddommelige og den menneskelige naturen, selv om meningene er delte om hva Jesus la i det.

Vi kan ikke med sikkerhet si at «Menneskesønnen» var et vanlig navn på Messias blant jødene på Jesu tid, for det var bare Jesus selv som brukte det. Disiplene gjorde det ikke, og folket kalte enda mindre Messias slik.

Når Jesus kaller seg Menneskesønnen, vil han altså ikke bare si at han er Messias, men at han er Messias i Daniels profeti, Menneskesønnen som kommer til jorden med himmelens skyer. Dermed gjør han krav på et guddommelig opphav, at han var til hos Gud før han kom, og samtidig sier han at han er sant menneske.

Han vil vise seg som det Johannes kaller Ordet som ble kjød.[12]

Dette bekreftes når vi sammenligner de stedene der Jesus bruker navnet. I Joh 1,51 sier Jesus: «Dere skal se himmelen åpnet og Guds engler stige opp og stige ned over Menneskesønnen.» Her antydes den guddommelige herligheten som er skjult i Menneskesønnens fornedrelse: Menneskesønnen som vandrer på jorden i menneskeskikkelse, er Guds Sønn.

Det samme gjelder svaret Jesus ga da ypperstepresten tok ham i ed og spurte om han var Messias, Guds Sønn (Matt 26,63). Jesus viser tydelig til Dan 7,13: «Fra nå av skal dere se Menneskesønnen sitte ved kraftens høyre hånd og komme på himmelens skyer» (Matt 26,64). Slik er det også på alle de andre stedene i evangeliene der Jesus kaller seg Menneskesønnen: Han peker enten på sin

[12] Meyer sier med rette at Jesus tok dette navnet fra Daniel ut fra bevisstheten om at han var Guds Sønn og hadde vært til hos Gud før han kom, slik det kommer tydeligst fram hos Johannes. Den herligheten hadde han lagt av seg for å vise seg som Daniels «lik en menneskesønn», i en skikkelse som ikke opprinnelig var hans. Det andre som er lagt inn i uttrykket, at Kristus kaller seg menneske i høyeste forstand, den andre Adam eller menneskehetens ideal, er ikke hentet fra Dan 7.

nåværende fornedrelse eller på sin kommende herlighet, slik Philippi har vist ved å gå gjennom alle stedene i Matteusevangeliet.

Jesus bruker altså navnet både der han viser til sin overnaturlige storhet og at han var til hos Gud før han kom, og der han setter sin menneskelige fornedrelse opp mot sin guddommelige natur.

Av det følger noe for de stedene som handler om at han kommer til dom, der han bruker ordene fra Dan 7,13 om at han kommer på himmelens skyer: Også der vil han ikke så mye vise at han skal komme til dom, som vise hvilken guddommelig makt og herlighet Faderen har gitt ham. Han vil vise av Skriften at Faderen har gitt ham herredømme over alle folk, og at han skal komme for å åpenbare dette herredømmet ved å dømme verden og fullende sitt rike.

Faderen, det vil si Gud som verdens Herre, har gitt sin Sønn, Kristus, makt til å holde dom over levende og døde, «fordi han er menneskesønn» (Joh 5,27). Det vil si: fordi han som menneske samtidig er av guddommelig natur, og i kraft av den er av samme vesen som Faderen.

Denne sannheten kommer til syne i synet i 7,13–14 ved at den gamle av dager gir herlighet og rike til ham som kommer fram for ham i menneskeskikkelse med himmelens skyer, så alle folk og ætter skal ære ham. Dermed ga han ham også makt til å holde dom over alle folk, selv om det ikke sies uttrykkelig. For dommen er bare en åpenbaring av det herredømmet han har fått.

Det lille hornet og dyret i Åpenbaringen

At riket blir gitt til Menneskesønnen, kommer før den store motstanderen av Guds folk står fram. Han er betegnet ved det lille hornet, og i ham når verdens fiendskap mot Guds rike sitt høydepunkt. For å kunne dømme med god grunn om hvordan denne siste fienden skal stå fram, må vi sammenligne beskrivelsen av ham i 7,8.24 ff. med Åpenbaringens skildring av den samme fienden som dyret fra havet eller fra avgrunnen (Åp 13,1–8; 17,7–13).

Johannes så et dyr stige opp av havet. Det hadde ti horn og sju hoder, og ti kroner på hornene. Det lignet en leopard, men hadde føtter som en bjørn og munn som en løve, og dragen ga det sin trone og stor makt. Et av hodene var som såret til døden, men det dødelige såret ble legt (Åp 13,1–3).

I dette dyret er Daniels fire dyr forent: løven, bjørnen, leoparden og det navnløse dyret med ti horn (Dan 7,7). Og hodene og hornene betegner, som Daniels dyr, konger (Åp 17,9.12). Dyret Johannes så, betegner altså verdensmakten slik at de fire skikkelsene som Daniel så som fire dyr etter hverandre, er samlet til én helhet. Om dette er alle utleggerne enige.

Hofmann tar likevel feil når han av leopardkroppen slutter at Johannes ser det greske riket stå opp igjen i en ny skikkelse. Dyret har en leopards kropp av den enkle grunn at Daniels fjerde dyr ikke kunne sammenlignes med noe dyr i naturen. Det var ikke annet å gjøre enn å ta skikkelsen av Daniels tredje dyr som kropp og forene den med føttene, munnen og de ti hornene fra de andre dyrene.

Det er tydelig at dyret i Åpenbaringen ikke betegner at Daniels tredje rike står opp igjen, men at det fjerde står fram, og særlig i sin siste skikkelse, den Daniel så som det lille hornet. Dyret med de sju hodene og de ti hornene har spottenavn

på hodene (Åp 13,1), og det taler store og bespottelige ord og får makt i førtito måneder (Åp 13,5). Det er kjennetegnene på Daniels lille horn, og de førtito månedene svarer til Daniels tre og en halv tid (7,25).

Hofmann sier med rette at dyret ikke bare betegner den siste verdensmakten, men også den siste verdenshersker, den største fienden av Guds hellige. Som hos Daniel er verdensmakten og den som representerer den, tenkt som ett. I dette dyret samler hele verdensmakten seg, og den får også sitt personlige hode. De ti hornene må tenkes å sitte på ett av hodene, det sjuende eller siste, og ikke fordelt på de sju hodene.

Dyret med de sju hodene (Åp 13) er det samme som det skarlagenrøde dyret som kvinnen, det store Babylon, skjøgenes mor, sitter på (Åp 17,3). Om dette dyret sier engelen: «Dyret som du så, det var og er ikke, og det skal stige opp, ut av avgrunnen, og gå til undergang. Og de som bor på jorden … skal undre seg når de ser at dyret var, og ikke er, og skal komme igjen» (Åp 17,8).

De fleste utleggerne ser i dette en omskrivning av Åp 13,3.12.14, at dyret ble såret til døden, men at det dødelige såret ble legt.

At dyret var, ikke er og skal komme igjen, må ikke forstås ut fra Johannes' egen tid, som om dyret var til før ham, så ikke var og en gang skal komme igjen. Den tanken har noen forbundet med fabelen om at Nero skulle komme tilbake. Med Vitringa, Bengel og Christiani må vi se det fra synets ståsted, der oppfyllelsen ligger i framtiden. Disse tre leddene beskriver altså dyrets vesen slik det står fram i historien.

Så forklarer engelen hemmeligheten med kvinnen og dyret som bærer henne: «De sju hodene er sju fjell, som kvinnen sitter på. De er også sju konger» (Åp 17,9–10). Hodene blir altså bestemt på to måter: For kvinnen er de sju fjell som hun sitter på, men som deler av dyret er de sju konger.

Vi må avvise at fjellene skulle være Romas sju høyder, for da er det vanskelig å forstå hvordan hodene på samme tid kan være både fjell og konger. Fjell er i profetenes billedspråk maktsentre og bilder på verdensriker (Sal 68,17; 76,5; Jer 51,25; Esek 35,2). Derfor skal vi like lite tenke oss fjellene side om side i rommet som de sju kongene til samme tid. «Kongene» er heller ikke enkeltkonger i ett rike, men kongedømmer, herredømmer, slik hersker og rike hos Daniel tas sammen.

Engelen sier videre om de sju hodene: «De fem er falt. Den ene er nå. Den andre er ennå ikke kommet. Og når han kommer, skal han bare bli en kort tid» (Åp 17,10). Dette er tydelig sagt ut fra Johannes' egen samtid.

De fem herredømmene som er falt, er Egypt, Assyria, Babylon, Medo-Persia og Grekenland (Hengstenberg, Auberlen, Christiani), ikke Assyria, Kaldea, Persia, Grekenland og seleukidenes rike, slik Hofmann mener. At han tar seleukidene eller Antiokus Epifanes med blant verdensherskerne, henger sammen med den feilaktige tanken at dyret betegner at det greske verdensriket står opp igjen, og faller med den. Auberlen har alt gjendrevet Hofmanns innvending mot Egypt, at det aldri reiste seg for å legge verden under seg: Egypt var den første verdensmakten Guds rike kom i strid med, under Moses, da Israel begynte å bli et folk og et rike.

Senere, under kongene, ble Israel trukket inn i krigene mellom Egypt og Assyria, slik det senere ble trukket inn i krigene mellom ptolemeerne og seleukidene. Derfor nevner profetene ofte Egypt og Assyria sammen, særlig som de verdensmaktene Guds folk drev hor med, ja, hos de eldre profetene generelt som representanter for verdensmakten (2 Kong 17,4; Hos 7,11; 9,3; 11,5.11; 12,2; Mika 7,12; Jes 19,23–25; 52,4; Jer 2,18.36; Sak 10,10).

Seleukiden står derimot fram i Dan 8 og 11,1–25 bare som en utløper av det greske verdensriket, uten at det sies noe mer om ham. I kap. 7 sies det like lite om ham som i Sakarjas syn om vognene med de fire forspannene.

Det sjette herredømmet, det som «er nå», er den romerske verdensmakten som hersket på Johannes' tid, den romerske keiseren. Det sjuende ligger ennå i framtiden og skal bare vare en kort tid når det kommer. Er det sjette herredømmet det romerske, kan vi ved det sjuende forstå de verdensmaktene i det nyere Europa som har trådt i dets sted.

Engelen legger til: «Dyret som var og ikke er, det er selv den åttende, og også en av de sju, og farer bort til undergang» (Åp 17,11). Med den som kalles «selv den åttende», kan egentlig bare den sjuende være ment. Det krever motsetningen i ordene. Men når dyret selv nevnes i stedet for den sjuende, er det tydelig antydet at dyret blir legemliggjort i den åttende, eller får sin fullendte skikkelse som dyr. Det støttes av tillegget «av de sju» og av betegnelsen «dyret som var og ikke er».

Tillegget betyr ikke bare én av de sju, men at den vokser fram av de sju som blomsten av planten. Den er det samlede vesen av de sju, dyret selv i legemlig skikkelse, som først i den når sin fullkomne form. Slik stilles den opp mot de sju som den åttende. Men den er ikke et åttende rike, for den er ikke betegnet ved et åttende hode, bare ved dyret, dyret som var, ikke er og skal komme igjen.

Betyr dette det samme som at det dødelige såret i Åp 13 ble legt, sier ordene at verdensmakten i ett av sine hoder (det sjuende?) får et dødelig sår, så dyret «ikke er», det vil si ikke kan vise sin makt og sin dyrenatur, før såret er legt. Men etter at såret er legt, skal det stå fram som den åttende hersker i hele sin dyrenatur og utfolde makten i sine ti horn.

Om de ti hornene sier engelen: «De ti hornene som du så, er ti konger som ennå ikke har fått rike. Men de får makt som konger i én time sammen med dyret» (Åp 17,12). Det sier på den ene siden at de ti hornene hører til det sjuende hodet, og på den andre siden, sett sammen med det foregående, at herskeren med de ti hornene er det høyeste utviklingstrinnet for verdensmakten, og at han er samtidig med de ti kongene som får makt sammen med dyret.

Den sjuende herskeren er også en åttende og skal framstille dyret i dets fullendte skikkelse, men han betegnes ikke med et åttende hode. Det har uten tvil sin grunn i at Åpenbaringen bygger på Daniels profeti om den fjerde verdensmakten. Der blir benene av jern i kap. 2 skilt fra føttene av jern og leire, og i kap. 7 er det fjerde dyrets makt på sitt høyeste i det lille hornet som vokser opp mellom de ti hornene. Likevel kalles verken føttene i kap. 2 et femte rike eller det lille hornet i kap. 7 en femte verdenshersker.

Daniel og Åpenbaringen

Åpenbaringens bilde av verdensmakten og verdensherskeren forholder seg altså slik til Daniels profeti: For det første går det tilbake til elementene i den og samler dem til ett bilde, som omfatter hele utviklingen i fortid, nåtid og framtid, mens Daniels profeti går ut fra hans egen samtid og begynner med det kaldeiske verdensriket. For det andre åpenbarer Åpenbaringen den åndelige makten som virker i verdensmakten: Dragen, det vil si Satan, denne verdens fyrste, ga dyret sin trone og sin makt.

For det tredje sier Åpenbaringen langt mer om hvordan det ugudelige verdensriket skal utfolde seg i framtiden. Den viser at det ved siden av den sjette herskeren, som var til på Johannes' tid, skal reise seg en sjuende, og i den skal dyret – når det dødelige såret er legt – først som den åttende herskeren åpenbare sitt ugudelige vesen fullt ut.

At Daniels fjerde verdensrike blir fordelt på to herskere, har sin grunn i at Johannes vil nå det betydningsfulle tallet sju. Daniel så bare fire dyr, men dyret i Åpenbaringen skal med sine sju hoder framstilles som den djevelske motsetningen til Lammet.

De sju hodene og de ti hornene har dyret felles med dragen, som ga det sin makt (Åp 13,1–2; jf. 12,3). Dragens og dyrets sju hoder er helvetes vrengebilde av Guds sju ånder, Lammets sju øyne og sju horn (Åp 5,6), slik de sju fjellene kvinnen sitter på, er vrengebildet av Sion, Herrens utvalgte fjell.

Av tallenes symbolske betydning blir det også klart hvordan dyret som var og ikke er, kan stå fram som den åttende herskeren. Åtte, som er sju pluss én, betegner en ny begynnelse, begynnelsen på et nytt liv, slik det ofte gjør i lovene om gudstjenesten: omskjærelsen på den åttende dagen, prestevielsen, renselsen av de spedalske og de åtte dagene under løvhyttefesten.

Etter Leyrer kalles dyret «selv den åttende» (Åp 17,11) fordi det prøver å grunnlegge noe nytt ved å gjøre seg selv til gud, i åpent opprør mot Gud, enda det er av de sju som til nå har utgjort hele den antikristelige utviklingen. Det løfter seg til et forsøk på å reise et absolutt verdensmonarki før den siste dom rammer det.

Som tallet sju på hodene i Åpenbaringen må også tallet fire på dyrene som steg opp av havet i Daniels syn, først forstås ut fra sin symbolske betydning som verdens tall. Nettopp på grunn av denne betydningen taler profetien bare om fire verdensriker, selv om det fjerde tydelig har to forskjellige utviklingstrinn. Ser vi på tallenes betydning, blir forskjellen mellom Daniel og Åpenbaringen den at Daniel bare betegner verdensmakten i motsetning til Guds rike, mens Åpenbaringen betegner den etter dens skjulte åndelige bakgrunn og i dens antikristelige skikkelse. Verdenstallet fire er her økt til den antikristelige motsetningen til Guds tall sju.

Men i begge framstillingene har dyret som utgjør det siste trinnet i verdensriket, ti horn. Også dette tallet har en symbolsk betydning. Det er merket for avsluttet fullstendighet, for den fulle utviklingen og fullendelsen. «De ti hornene er konger, for både horn og konge betyr makt som knuser og seirer» (Lämmert).

Det lille hornet som rykket opp tre av de andre og tok deres plass, blir sammen med de sju som er igjen, åtte. Men åtte er sju økt med én. Det er altså

dyret selv i sin høyeste makt og modent for dommen, slik dyret som var og ikke er, stiger opp som den åttende herskeren for å bli ødelagt ved dommen etter en kort tid.

Når vi legger en symbolsk betydning i tallene, vil vi likevel ikke bestride at de også kan bli oppfylt som tall. Sammenligningen mellom kap. 7 og 8 viser uten tvil at det andre og det tredje riket profeten så, ble virkeliggjort i historien i det medisk-persiske og det greske riket etter det babylonske. I profetens bilde av det fjerde verdensriket er den romerske verdensmaktens karakter ikke til å ta feil av. Og i Åpenbaringen er de seks første hodene på dyret de verdensmaktene som til nå har stått fram i historien.

Slik kan også profetien om de sju hodene og de ti hornene på dyret, hos Daniel og i Åpenbaringen, kanskje ennå bli oppfylt i framtiden slik at den antikristelige verdensmakten når sin fullendelse i ti herskere som får makt som konger i én time sammen med dyret. Som antikrists fellesskap og hjelpere skal de en tid føre krig mot Herren og hans hellige, til de blir ødelagt sammen med dyret og dragen når Herren kommer til dom.

Hvordan denne delen av profetien om den siste utfoldelsen av den ugudelige og antikristelige verdensmakten skal bli oppfylt, om bare etter tallenes symbolske betydning eller til sist også bokstavelig, det skal først dagen gjøre klart.

Kapittel 8. Væren og geitebukken

Bokens andre del: Guds rikes utvikling

Denne delen inneholder tre åpenbaringer som Daniel fikk under Belsasar, mederen Darius og perseren Kyros, om hvordan Guds rike utvikler seg. Bokens første del viste hvordan verdensmakten utvikler seg og stiller seg til Guds folk og Guds rike, fra grunnleggeren Nebukadnesar og helt til den blir knust av Guds fullendte rike. I denne andre delen får profeten se hvordan Guds rike blir ført fram til den endelige seier og fullendt – i strid mot verdensherskernes makt og fiendskap og gjennom tunge trengsler.

Det første synet (kap. 8) viser hva som skal hende Guds folk mens det andre og det tredje verdensriket utvikler seg. Den andre åpenbaringen (kap. 9) får profeten som svar på sin botsbønn for den ødelagte hellige byen og den øde helligdommen. Den gir ham innblikk i hele Guds rikes utvikling, fra slutten av fangenskapet i Babel til Guds frelsesråd er fullført.

I det siste synet, i Kyros' tredje år (kap. 10–12), får han enda flere og mer inngående åpenbaringer om de harde forfølgelsene som venter Guds folk for at det skal renses: i den nærmere framtid under Antiokus Epifanes, og i endens tid under den siste fiende, antikrist.

I et syn ser Daniel seg i Susan i landskapet Elam (v. 1–2), og der ser han en vær med to horn. En geitebukk kommer fra vest og farer over jorden med et stort horn i pannen, stanger væren og knuser den (v. 3–7).

Siden blir bukken svært mektig, til det store hornet brekker. I stedet vokser fire anselige horn fram mot himmelens fire hjørner, og fra ett av dem kommer et lite horn. Det vender sin makt mot sør, mot øst og mot det fagre land, strider mot himmelens hær, hever seg helt til hærens fyrste, tar bort det stadige offer og omstyrter stedet for helligdommen (v. 8–12).

Så hører Daniel av en engel hvor lenge denne helligbrøden skal vare (v. 13–14). En annen engel forklarer synet for ham (v. 15–26), og kapitlet slutter med hvordan åpenbaringen virket på Daniel (v. 27).

Tidsangivelsen i v. 1 viser at dette synet står i forbindelse med synet i kap. 7. Også innholdet henger sammen med det, for det gir nærmere åpenbaringer om det andre og det tredje verdensriket, som bare er kort omtalt i kap. 7.

Likevel er kapitlet ikke bare et tillegg til det forrige. Det åpenbarer en ny fase i verdensmaktens utvikling og dens fiendskap mot Guds folk, som kap. 7 ikke sier noe om.

Tanken om at kapitlet bare er et tillegg, bygger på den feilaktige oppfatningen at det fjerde verdensriket er det makedonske, og at det lille hornet i kap. 7 er det samme som det lille hornet her.[1]

V. 1–2. Synet i borgen Susan

> «[1]I kong Belsasars tredje regjeringsår fikk jeg, Daniel, se et syn, et som kom etter det jeg før hadde sett. [2]Jeg så i dette synet at jeg var i borgen Susan i landskapet Elam. Videre så jeg i synet at jeg var ved elven Ulai.»

Disse to versene er den historiske innledningen til den nye åpenbaringen. Daniel fikk den i Belsasars tredje regjeringsår, altså to år etter synet om de fire verdensrikene (7,1), og ikke i en drøm som det, men i våken tilstand. Ordene «jeg, Daniel» er ingen overflødig gjentakelse og heller ikke et tegn på at forfatteren særlig ville gi seg ut for å være Daniel (Ewald). De viser uttrykkelig at Daniel fortsetter å tale om seg selv i første person (Kliefoth). «Det jeg før hadde sett», viser tilbake til kap. 7.

«I synet», det vil si i ånden og ikke i legemet, ble Daniel ført til Susan i landskapet Elam. Når det står «jeg så i dette synet at jeg var i borgen Susan» før stedet nevnes, viser det at han bare var der i synet, og det utelukker at han var der legemlig. Det erkjenner de fleste utleggere.

Bertholdt og Rosenmüller mente likevel, ut fra v. 27, at Daniel var i Susan i kongens ærend, og Bertholdt anklaget så «den falske Daniel» for ikke å vite at Elam ikke hørte under Babel på Nabonids tid, og at kongeborgen i Susan ennå ikke fantes.

Men anklagen har ikke historisk grunnlag. Vi vet ikke sikkert om Elam hørte til det kaldeiske riket under Belsasar. Hengstenberg og eldre teologer har ment at Nebukadnesar la Elam under seg, og Niebuhr med dem. De bygger på Jer 49,34 ff. (jf. Jer 25,25; Esek 32,24).

Men Hävernick har med rette pekt på at det passer dårlig med at Assyria ble delt mellom babylonerkongen Nabopolassar og mederkongen Kyaxares, slik at Babel fikk den vestre og Media den østre halvdelen. Jeremia forkynner heller ikke at Nebukadnesar skal erobre Elam. I kap. 49 varsler han at Elam skal bli helt ødelagt ved Guds dom, og språket er altfor sterkt og høyt til at det bare kan gjelde å gjøre landet skattskyldig.

Teksten krever dessuten slett ikke at Susan og Elam hørte til det kaldeiske riket. Tanken om at Daniel var i Susan i offentlig tjeneste for kaldeerkongen, bygger bare på en gal tolkning av v. 2 og 27. At profeten i henrykkelse ble ført til Susan, viser ikke mer enn at byen allerede på kaldeernes tid var et midtpunkt for den elamittiske eller persiske makten.

Og når det står «i landskapet Elam», peker det nettopp på Daniels tid. Den gang hørte Susan til landskapet Elam. Senere gjorde perserkongene landsdelen

[1]De nyere kritikerne mener at kapitlet ble skrevet kort før eller like etter at templet ble innviet på ny, omkring Antiokus Epifanes' død, og de bygger dette på de 2300 aftener og morgener i v. 14. Men de kan ikke bli enige om hvordan tidsrommet skal regnes, og hele resten av kapitlet taler mot dem. Det sier ikke et ord om makkabeernes store seire, som gikk forut for tempelinnvielsen og gjorde den mulig. Tvert imot sier det at trengselen skal vare uforandret til undertrykkeren selv blir knust (v. 25), og så bryter det av uten noe messiansk utsyn, enda det var nettopp det en skulle vente i et formaningsskrift fra en jøde i makkabeertiden. Bleek må derfor selv legge til at Guds frelse for folket skulle følge like etter Antiokus' fall, for å gi synet «messiansk preg».

til en egen satrapi, Susiana, med Susan som hovedstad, og forfattere fra tiden etter, som Strabon og Plinius, skiller mellom Susiana og Elymais (Elam) og regner ikke hovedstaden Susan til Elam.

Enda mindre grunn har påstanden at Susan ikke fantes på Daniels tid. Like lite holder Dunckers påstand om at Darius først bygde byen og gjorde den til fast kongesete, og at innskriftene bekrefter dette.

Innskriften fra en palassruin i Susan som Duncker viser til, sier bare: «Så sier Artaxerxes, den store konge, … Denne bygningen reiste min tippoldefar Darius.» Den bekrefter altså at Darius bygde et palass i Susan, men ikke at han grunnla byen eller bygde den første borgen der.

Ailianos sier bare at Darius var stolt av et berømt byggverk han hadde reist i Susan. Og Plinius taler strengt tatt bare om at Darius gjorde Susan til rikets hovedstad. Det utelukker ikke at Susan før dette var en betydelig by med en kongeborg, der Kyros kan ha holdt til noen måneder av året, slik Xenofon forteller.[2]

Susan og den gamle borgen der går tilbake til forhistorisk tid. Etter Strabon ble byen bygd av Titonos, Memnons far, og Herodot og Ailianos kaller den «Memnons Susa». Selv om navnet bare skulle vise at Memnon hadde en grav der, viser det likevel at byen eller borgen var så gammel at den sagnomsuste Memnon levde og ble begravet der.

Byen fikk navnet Susan (*sjusjan*, שׁוּשַׁן, «lilje») etter liljene som vokste i mengde i området. Den hadde etter Strabon en omkrets på 120 stadier, etter andre 200. Palasset het Memnoneion og var sterkt befestet. Det var Diodors «vidt berømte kongspalass», og der sto, som Aiskylos sier, «den gylne tronen» og «Darius' gullprydede rom».

I dag er ruinene av Susan en ødemark der løver og hyener holder til, på østbredden av elven Sjapur. Tre store ruinhauger, 80–100 fot høye, viser byens omfang, og stedet heter fremdeles Sjusj.

Når Elam kalles et landskap (*medina*, מְדִינָה), er det ikke tale om en kaldeisk provins. Elam, på gresk Elymais, var den vestlige delen av den persiske satrapien Susiana, ved foten av Irans høyland der Tigris- og Eufratdalen begynner, mellom Persia og Babel.

Josefus' påstand om at elamittene er persernes stamfolk, har ikke historisk grunnlag. Dalen ved Tigris og Eufrat var semittenes land. «Navnene på byene og elvene i landet stadfester 1. Mosebok, som regner Elam blant Sems sønner (1 Mos 10,22), selv om perserkongenes residens i Elam og det lange persiske herredømmet nok satte sitt preg på skikkene og kunsten hos de semittiske innbyggerne» (Duncker).

At Daniel i synet var ved elven Ulai, viser at Susan lå ved denne elven. Ulai (אוּלַי) er grekernes og romernes Eulaios, som etter Plinius rant rundt borgen i Susan, og som Arrian nevner som en farbar elv i Susiana.

Herodot og Strabon lar derimot Susan ligge ved Khoaspes. Det løses enklest ved at Ulai var det semittiske og Khoaspes det ariske (persiske) navnet på

[2]Plinius sier riktignok at Darius grunnla Susan, men han sier også at kong Seleukus grunnla Ekbatana, og det er åpenbart feil. Ekbatana, Akmeta, nevnes alt på Darius Hystaspes' tid som stedet der perserkongenes arkiv ble oppbevart, Esra 6,2.

samme elv, Karun, som tar opp i seg Sjapur og Dizful. Det støttes av at Khoaspes er et persisk og Ulai et semittisk ord, at Herodot slett ikke kjenner Eulaios og Ptolemaios ikke Khoaspes, og at det Herodot forteller om Khoaspes – at perserkongene bare drakk vann fra den og lot det frakte med seg langt av sted – forteller Plinius om Eulaios.

Daniel ble i ånden ført til Susan, den framtidige kongeborgen i det persiske riket, for å se nettopp der hvordan denne verdensmakten ble knust, slik Esekiel ble ført til Jerusalem for å se dommen over byen.

Også at profeten blir satt ved elven Ulai, har betydning. Men det skal ikke forklares ut fra v. 3 og 6, som om riket her står i samme forhold til elven som de fire rikene i 7,2 står til havet (Kranichfeld). En elv med en bestemt geografisk plass har ikke noe felles med havet som bilde på verdens folk. Ulai nevnes snarere fordi væren og bukken skulle støte sammen der, i det sammenstøtet som avgjorde det persiske rikets skjebne.

Like nær sammenheng med innholdet har tiden da åpenbaringen ble gitt. Med Belsasars tredje år døde ætten til Nebukadnesar ut – han som grunnla det babylonske verdensriket. Det året døde Belsasar, Nebukadnesars sønn og etterfølger. Makten gikk over til en sidegren og til slutt til en tronraner, og under ham falt det en gang så mektige verdensriket fra hverandre i løpet av få år.

Kort før Belsasars død kunne en altså se enden på det babylonske kongedømmet, og tiden var ikke langt borte da fangenskapet skulle ta slutt med Babels fall. Det var et høvelig tidspunkt for å åpenbare profeten i et syn hva som skulle skje etter Babels fall og fangenskapets slutt.

V. 3–9. Væren med de to hornene

> «[3]Jeg løftet mine øyne, og se – en vær sto foran elven. Den hadde to horn. Begge hornene var høye, men det ene var høyere enn det andre, og det høyeste vokste sist fram. [4]Jeg så væren stange mot vest og mot nord og mot sør. Ingen dyr kunne stå seg mot den, og ingen kunne berge noen fra dens vold. Den gjorde som den ville og ble stor og mektig.»

Daniel ser først én vær stå ved elven. «En» er her et tallord, ikke en ubestemt artikkel: den ene væren i motsetning til de to hornene den har.

Begge hornene var høye, men det ene var høyere enn det andre, og det høyeste vokste sist fram. Det betyr ikke at Daniel først så væren uten horn, deretter så hornene vokse og til slutt det ene bli høyere enn det andre (v. Lengerke, Hitzig). Han så væren med to horn fra først av, men siden så han det ene vokse seg høyere enn det andre (Kliefoth).

Engelen forklarer væren med de to hornene som kongene av Media og Persia (v. 20). Hornene er derfor ikke de to kongeslektene etter Kyros og Darius Hystaspes, slik Teodoret mente.

Væren står for det ene riket til mederne og perserne, og de to hornene for de to folkene, mederne og perserne, som gikk sammen og dannet riket. Begge folkene var rikets makt – dets horn – og derfor er begge hornene høye. Det hornet som siden ble høyere enn det andre, er perserne, som hevet seg over mederne.

Vær og bukk er ofte bilde på konger, fyrster og høvdinger (Jes 14,9; Esek 34,17; 39,18; Jer 50,8; Sak 10,3). I persisk overlevering viser skytsånden for det persiske riket seg som en vær med rene føtter og spisse horn, og etter Ammianus Marcellinus bar perserkongen et værhode i stedet for diadem når han gikk i spissen for hæren.

Likhetspunktet skal ikke søkes i værens rikdom (ullen) og angrepslyst (hornene). Som Hofmann med rette har pekt på, står væren og bukken mot hverandre som tung fasthet og lett smidighet, slik bjørnen og leoparden gjør i kap. 7.

Væren står ved elven og stanger mot vest, nord og sør, men ikke mot øst. Elven er altså ikke den som renner øst for Susan, for står væren der og stanger vestover, ville den stange mot hovedstaden i sitt eget rike. Det er elven som renner vest for byen, og væren står på vestbredden.

Derfra stanger den ned alle dyr foran seg, det vil si legger alle folk og riker i tre verdenshjørner under sin makt: i vest Babel, Syria og Lilleasia, i sør Egypt, i nord de armenske og skytiske folkene. Disse la den under seg og innlemmet dem i det persiske riket.

Den stanger ikke mot øst. Grunnen er ikke at den bare kunne stange framover og mot det som var nærmest, men ikke bakover uten å snu seg (Hitzig). Grunnen er heller ikke at mederne og perserne selv kom fra øst (v. Lengerke, Kranichfeld), eller at perserne ikke erobret noe østover (Hävernick), for Kyros og Darius la folk øst for Persia under seg helt til Indus. Grunnen er at erobringene i øst betydde lite for det medisk-persiske rikets utvikling som verdensmakt, og derfor nevnes de ikke.

De tre retningene svarer til de tre ribbena i bjørnens munn (7,5). De viser at det medisk-persiske verdensriket likevel ikke strakte sin makt ut over alle verdens kanter, så uimotståelige hærene enn var.

At væren «gjorde som den ville», betegner vilkårlig, despotisk framferd. At den «ble stor og mektig», betyr ikke at den ble hovmodig, for det står ikke «i sitt hjerte», slik det gjør i v. 25. Det framhever gjerningene og betyr å bli stor og mektig, slik uttrykket «gjøre store ting» brukes i Joel 2,20 og Sal 126,2–3 (jf. Dan 8,8).

V. 5–7. Geitebukken fra vest

> «[5]Mens jeg så på dette, se, da kom det en geitebukk fra vest. Den for fram over hele jorden uten å komme nær marken. Og bukken hadde et veldig horn mellom øynene. [6]Den kom like bort til væren med de to hornene, den jeg så foran elven, og sprang imot den i sin voldsomme kraft. [7]Jeg så at den kom tett innpå væren og for løs på den i sinne. Den stanget til den og brakk begge hornene på den. Væren hadde ikke kraft til å stå seg mot den. Bukken kastet den til jorden og tråkket på den, og ingen kunne berge væren fra dens makt.»

Etter at Daniel en stund hadde sett på hva væren gjorde, så han en geitebukk komme fra vest over jorden, fare løs på den tohornede væren med rasende kraft, kaste den til jorden og tråkke på den.

Etter engelens tydning (v. 21) er bukken kongen av Javan (Grekenland og Makedonia), ikke kongen som person (Gesenius), men kongedømmet. For etter

v. 21 er det store hornet den første kongen, og da kan ikke bukken selv være en egen konge. Den kommer fra vest, for Makedonia lå vest for Susan og Persia. At den «for fram over hele jorden uten å komme nær marken», betyr at den ikke rørte jorden, så fort jaget den over den. Det svarer til leopardens fire vinger i 7,6.

Mellom øynene hadde bukken et horn som NB kaller «veldig», ordrett «et horn til å se på»[3]. Det betyr ikke et vanlig bukkehorn som bare ble sett i synet (Hofmann, Kliefoth). Da ville tillegget være helt unødvendig, for hele bukken ble jo bare sett i synet og blir beskrevet slik den viste seg der.

Den rette forklaringen gir v. 8, der det samme hornet kalles «det store hornet». *Chazut* betyr her «anseelse», slik «en mann å se til» i 2 Sam 23,21: et anselig, iøynefallende horn, et horn av betydelig størrelse. Septuaginta og Teodotion har «et horn til å se på», og Teodoret forklarer det som merkverdig og beundret.

Hornet satt mellom øynene, altså midt i pannen, der hele dyrets kraft har sitt sentrum. Etter v. 21 betyr det den første kongen, grunnleggeren av det greske verdensriket, eller kongeætten han står for.

Bukken løp mot væren med de to hornene ved Ulai «i sin voldsomme kraft», det vil si i glødende vrede som ga den styrke, og kastet den over ende. Profeten legger til: «Jeg så at den kom tett innpå væren», for å framheve hovedsaken, og beskriver så hvordan væren ble fullstendig knust.

Bukken brakk begge hornene den ennå hadde, det vil si medernes og persernes makt, de to delene som det persiske verdensriket var satt sammen av. Dette viser at det er ekte profeti. En som skrev etter hendelsene, ville ha latt det andre hornet angripe og felle mederhornet tidligere (se ved 7,8.20).

At væren blir stanget ned og tråkket ved Ulai, forklares av profetiens grunntanke: Værens makt blir knust på selve maktsetet, uten hensyn til det historiske forløpet av Aleksander den stores seire over det persiske riket. Til slutt (v. 7) beskrives ødeleggelsen med ordene fra v. 4, for å uttrykke den rettferdige gjengjeldelsen. Slik det medisk-persiske riket hadde knust de andre rikene, ble det nå selv knust.

V. 8. Det store hornet brekker

> «[8]Geitebukken ble overmåte mektig. Men nettopp som den hadde nådd sin fulle styrke, ble det store hornet brukket av. I dets sted vokste det opp fire horn, store å se til. De vendte mot himmelens fire hjørner.»

Ved å vinne værens rike ble bukken overmåte mektig. Men da den var på høyden av sin styrke, ble det store hornet brukket av, og fire horn vokste fram i stedet, mot himmelens fire hjørner.

«Store å se til» er igjen ordet *chazut*, her brukt som adverb: fire horn vokste anselig fram i dets sted. Det strider ikke mot v. 22 og 11,4, der det står at de fire rikene ikke får den kraften det ene store hornet hadde. Tanken er bare at de i seg selv er en anselig makt, men uten å nå det udelte rikets styrke.

At det store hornet brekker, betyr at Aleksanders monarki gikk i oppløsning ved hans død. De fire hornene er etter v. 22 fire riker, diadokenes kongedømmer. Riktignok gjorde fem av dem krav på kongetittelen, men først etter at Antigonos

[3] **«et horn til å se på»** keren chazut, קֶרֶן חֲזוּת

falt i slaget ved Ipsos i 301 f.Kr., tjueto år etter Aleksanders død (323 f.Kr.), ble de virkelig fire konger.

De delte riket slik at Lysimakos fikk Trakia og Bitynia, Kassander Makedonia og Hellas, Seleukus Syria, Babylonia og østlandene helt til India, og Ptolemeus Egypt, Israels land og det steinete Arabia. Dette skjedde først etter at alle av kongeslekten var ryddet av veien.

Men det gir ikke Hävernick rett i at hornets brudd betyr at Aleksanders ætt døde ut, og ikke at han selv døde. Synet hans får heller ingen støtte i Justins ord om at diadokene ikke ville bære kongenavnet så lenge det fantes en rettmessig arving etter Aleksander.

Når hornet brekker nettopp mens det er mektig, her som i 11,4, kan ingen bestride at det gjelder Aleksanders brå død i hans beste år, midt i seiersløpet. Hornets brudd kan bare være Aleksanders død og oppløsningen av riket han grunnla, selv om generalene hans holdt det noenlunde sammen i to tiår. Først da tok de mektigste av dem kongenavn, og etter Antigonos' fall ble riket formelt delt i de fire anselige rikene som nevnes her.

Profetien forutsier ikke historiske enkeltheter. Den gir bare grunntrekkene i verdensrikenes utvikling. Den er ikke historieskrivning på forhånd, men tegner hovedtankene i den utviklingen Gud har fastsatt for disse rikene. Denne grunntanken har slått igjennom i historien slik at det ene store riket etter grunnleggerens død med tiden ble til fire anselige riker.

Tallet fire har i profetien sin symbolske mening som verdens tall, utstrakt mot de fire himmelretningene. Det uttrykker bare at et verdensomspennende rike skal gå i oppløsning i flere riker mot alle verdenshjørner (Kliefoth).

Historisk gikk det slik at det etter diadokenes kamp om makten ble fire varige riker mot de fire verdenshjørnene: Kassanders (Makedonia) i vest, Seleukus' (Babylonia osv.) i øst, Lysimakos' (Trakia og Bitynia) i nord og Ptolemeus' (Egypt) i sør.[4]

V. 9. Det lille hornet

> «[9]Fra ett av dem skjøt det fram et lite horn, som vokste seg overmåte stort mot sør og mot øst og mot det fagre land.»

Uten å følge de fire hornene videre går profetien over til det lille hornet, som vokste fram av ett av dem og fikk stor betydning for Guds folks historie. Ordrett står det at hornet «kom fram av litenhet»[5]. Det betyr at det vokste fra en liten begynnelse til stor makt, og svarer til det lille hornet som «vokste opp» i 7,8.

Det vokste seg stort og mektig mot sør, mot øst og mot «det fagre land», ordrett «prakten»[6], som er kortform for «det fagre landet» i 11,16.41.

Navnet på Israels land bygger på Jer 3,19 og Esek 20,6.15, der landet kalles den fagreste arv blant folkene og prydelsen blant alle land, det herligste landet

[4]Hitzig vil forklare at riket ble delt straks ved Aleksanders død, ut fra 1 Makk 1,6, der Aleksander selv deler riket mellom generalene sine like før han døde. Men da misforstår han profetiens karakter, og saken blir heller ikke klarere. Allerede Curtius kalte opplysningen i 1 Makk 1,6 et tomt rykte, og senere forskere har vist at den er uten grunnlag. Tilhengerne av de hellenistiske kongene kan ha satt den ut for å gjøre deres herredømme lovlig i folkets øyne. At Danielsboken så ut til å bekrefte den, bidro til at den ble så utbredt, og forfatteren av 1. Makkabeerbok hadde uten tvil Danielsboken for øye.

[5]**«kom fram av litenhet»** mi-tse'ira, מִצְּעִירָה

[6]**«prakten»** hatsevi, הַצְּבִי

et folk kan eie. Det betyr det samme som «det herlige land» (Jer 3,19; Sak 7,14; Sal 106,24). Kanaan ble kalt så fordi det var så fruktbart, et land som fløt med melk og honning (Esek 20,6).

Det hornet som det lille hornet vokste fram av, er det syriske riket, og det lille hornet er kong Antiokus Epifanes. Det sier Josefus, og alle utleggere er enige om det på grunnlag av 1 Makk 1,10.

«Sør» er Egypt (jf. 11,5; 1 Makk 1,16 ff.). Øst er ikke Asia (Kranichfeld), men Babylonia, særlig Elymais og Armenia, for han la Elymais under seg og overvant armenerkongen Artaxias (1 Makk 3,31.37; 6,1–4; Appian, Polybios).

Mellom sør og øst nevnes Kanaan, det hellige land, som det tredje, slik det i Jes 19,23 nevnes som det tredje mellom Egypt og Assyria. «Mot det fagre land» er ikke en forklaring på «mot øst», slik Kranichfeld mener. Israels land lå verken øst for Daniel eller geografisk øst for det riket det lille hornet sto for. For teksten gir ingen støtte for å sette dette riket likt med Javans rike, hornet som virket fra vest.

V. 10–11. Hornet når himmelens hær

> «[10]Det vokste helt opp til himmelens hær og kastet noen av hæren og av stjernene til jorden, og tråkket dem ned.»

Slik hornet vokste i utstrekning mot sør og øst, vokste det også i høyden, helt opp til himmelens hær, og kastet noen av den, noen av stjernene, til jorden. Himmelens hær er her, som i Jer 33,22, hele mengden av himmelens stjerner, og «av stjernene» forklarer «av hæren».

Daniel ser i synet hornet vokse så høyt at det når himmelen og kan gripe stjernene med hånden. Det kaster noen av dem ned på jorden og tråkker på dem, ødelegger dem med hån.

Engelens ord i v. 24 viser at stjernene er de helliges folk, Guds folk. Stjernene som blir kastet til jorden, er altså ikke levittene (Grotius), ikke Israels berømte menn og heller ikke jødenes øverste ledere i kirke og stat. Sammenlignes de helliges folk med himmelens hær, kan de enkelte stjernene ikke være de geistlige eller verdslige lederne, men folkets medlemmer i alminnelighet.

Siden det lille hornet er Antiokus Epifanes, er de helliges folk Guds folk i den gamle pakt, Israels folk. De kalles de helliges folk fordi de var kalt til å være et hellig folk (2 Mos 19,6), og fordi «de hadde Guds åpenbaring og Gud selv boende blant seg, helt uavhengig av hvor langt den enkelte var kommet i helliggjørelse» (Kliefoth).

At de sammenlignes med stjernehæren, kommer ikke av jødisk nasjonalstolthet. Det betyr heller ikke at Daniel bare tenkte på de sanne troende i Israel (Teodoret, Hävernick), eller at en falsk Daniel trodde at Messias skulle komme ved Antiokus' død, og at Israel så skulle bli et folk av ren hellighet når de ugudelige var utryddet.

Sammenligningen har sin rot i at Gud, Israels konge, kalles hærskarenes Gud. Hærskarene er vanligvis stjernene eller englene, men også Israels stammer, som Gud førte ut av Egypt, kalles «Herrens hærer» (2 Mos 7,4; 12,41).

Som englene og stjernene er Guds hær i himmelen, er Israels barn hans hær på jorden. Og som englene kalles hellige på grunn av sin herlige natur, kalles israelittene det fordi de er utvalgt til å være Guds hellige folk og utgjør himmelens rike i denne verden. Som Gud, folkets konge, har sin trone i himmelen, har også Israel sitt sanne hjem der og regnes i Guds øyne som stjernene. Sammenligningen viser altså at Antiokus' overmot var en ugjerning mot himmelen og den himmelske orden (jf. 2 Makk 9,10).

Calvins dype og praktiske utlegning fortjener oppmerksomhet: «Selv om kirken ofte ligger nedslått i verden og blir tråkket under fot, er den likevel alltid dyrebar for Gud. Derfor gir profeten kirken denne merkelige ros, ikke for å skaffe den stor anseelse for mennesker, men fordi Gud har skilt den ut fra verden og gitt den en sikker arv i himmelen. Selv om Guds barn er pilegrimer på jorden og knapt har noe sted her, fordi de er som utstøtte, er de likevel borgere av himmelen. Av dette lærer vi å bære det tålmodig når vi blir kastet til jorden og foraktet av tyranner og gudsforaktere. Vår plass er imens gjemt i himmelen, og Gud regner oss blant stjernene, selv om vi, som Paulus sier, er som skrap og avfall for alle.»

V. 11. Mot hærens fyrste

> «[11]Ja, helt til hærens fyrste hevet det seg. Det tok fra ham det stadige offer, og stedet for hans helligdom ble omstyrtet.»

Hornet hevet sin makt helt til hærens fyrste. Fyrsten over himmelens hær er åpenbart ikke ypperstepresten Onias (Grotius), men himmelens Gud og Israels konge, «fyrstenes fyrste», som han kalles i v. 25. Der blir «hevet seg helt til» tatt opp igjen med ordene «sette seg opp mot». Hva denne oppreisningen mot Gud besto i, sier andre halvdel av verset: Det stadige offer ble tatt bort, og hans helligdom ble ødelagt.

Verset gjengir ikke noe Daniel så, men utfolder i profetiske ord det han hadde sett. Derfor kan vi ikke, som Ebrard, knytte det til hendelser i himmelen, som om offeret ble fjernet fra Guds trone og den himmelske helligdom ødelagt. Kliefoth sier med rette at det er «uten sidestykke i Skriften at mennesker trenger inn i himmelen for å krenke Gud; det mennesker gjør mot Gud, gjøres på jorden».

Det stadige (*hattamid*, הַתָּמִיד) er alt i gudstjenesten som ikke bare brukes en tid, men er varig, som det daglige offeret, skuebrødene og liknende. Det gamle testamente kjenner ikke rabbinernes innsnevring til det daglige morgen- og aftenofferet. Ordet omfatter alt som var i fast bruk i den hellige gudstjenesten (Hengstenberg, Hävernick, Hofmann, Kranichfeld, Kliefoth). Slik forstått stemmer profetien med historien, for etter 1 Makk 1,45 befalte Antiokus at de skulle forby brennoffer, slaktoffer og drikkoffer i templet og vanhellige sabbater og høytider.

Hornet omstyrtet også stedet for Herrens helligdom. Verbet betyr å kaste bort, og om bygninger å legge øde (jf. Jer 9,19). Ordet for «sted»[7] betyr egentlig det som er reist, og brukes ofte om Guds bolig, templet (2 Mos 15,17; 1 Kong 8,13), også om hans himmelske bolig (1 Kong 8,39.43), men her om templet i Jerusalem. Om oppfyllelsen kan vi sammenligne med 1. Makkabeerbok, som sier

[7] **«sted»** makon, מָכוֹן

at Jerusalems helligdom ble lagt øde som en ørken og vanhelliget, og at helligdommen ble tråkket ned (1 Makk 1,39.46; 3,45).

V. 12. Hæren overgis for frafallets skyld

> «[12]Sammen med det stadige offer ble hæren overgitt til ødeleggelse for frafallets skyld. Og hornet kastet sannheten til jorden. Det hadde fremgang med alt det foretok seg.»

Dette verset fatter sammen alt det lille hornet gjør. Det ser en av at hæren og det stadige nevnes sammen i første halvdel. Den halvdelen er forstått på svært mange måter. Vulgatas oversettelse, som Luther følger – «det ble gitt ham slik makt mot det daglige offer for syndens skyld» – må helt avvises. Det samme gjelder Calvin, som etter Rasji tar ordet for hær (*tsava*, צָבָא) som vaktpost og derfra får betydningen «tid».

Ordet betyr verken styrke, tid eller vaktpost, bare krigstjeneste og kanskje hærstyrke, og i både v. 10 og v. 13 betyr det hær. Holder vi fast ved det, slik de fleste utleggere gjør, er bare to forklaringer mulige: Hæren er himmelens hær, altså Israel, eller en annen hær.

Den siste forklaringen ser ut til å ha støtte i at ordet her står uten bestemt artikkel og er konstruert som hunkjønn. Hitzig mener derfor at en hebraisk leser ikke kunne forstå det annerledes enn at «et hærtog ble ført mot det stadige offer med ugudelighet», det vil si med uren avgudsdyrkelse. Andre oversetter at «en hær ble satt mot det daglige offer for syndens skyld» (Grotius, J. D. Michaelis), eller at avgudsdyrkelsen ble satt i stedet for det stadige (Hofmann), eller at onde åndsmakter ga hornet en hær mot det daglige offer (Ebrard).

Men Ebrard legger vilkårlig inn et «ham» som ikke står i teksten. Og mot alle de andre gjelder det at verbet (*natan*) ikke kan bety å føre fram eller sette noe mot noe. Disse forklaringene er ikke så mye hentet fra ordene som fra historien. Fordi det er tale om Antiokus' ugudelighet, tenker en seg at den syriske hærens inntog i Jerusalem og framferd der (1 Makk 1,29 ff.) må være omtalt.

Men tross manglende artikkel og hunkjønnsformen kan hæren i v. 12 ikke forstås annerledes enn i v. 10 og 13, altså ikke om syrernes hær, men bare om Israels folk. Artikkelen mangler også i v. 13, der ordet likevel bare kan gjelde Israel fordi det står sammen med helligdommen. Hunkjønnsformen er ikke uvanlig. Den finnes ikke bare ved navn på folk og stammer, men også ved andre ord, som «folk» og «mengde» (2 Mos 5,16; 1 Kong 18,7; Jer 8,5; Job 31,34; 5 Mos 31,21).

At artikkelen mangler både i v. 12 og v. 13, kommer av at det ikke gjelder hele hæren, men bare en del av den, for etter v. 10 kaster hornet bare *noen* av hæren til jorden.

Det er altså ingen god grunn til å avvise at hæren er Israels folk. Den forklaringen kreves både av sammenhengen – først og fremst av v. 13 – og av det som sies om hæren i v. 12. «Når den som spør i v. 13, tar opp innholdet i v. 10–12 og nevner hæren sammen med helligdommen som det som tråkkes ned, er det ikke troverdig at denne hæren skulle være en annen enn den i v. 12» (Kliefoth).

Verbet kan her bare bety «bli overgitt». Vi slutter oss derfor i hovedsak til Michaelis, Hävernick, v. Lengerke, Maurer, Kranichfeld og Kliefoth og forkla-

rer ordene slik: «Og en hær skal overgis sammen med det stadige offer, for frafallets skyld.» «En hær» er en stor del av hæren, Israels folk. «For frafallets skyld» betyr på grunn av frafallet (jf. 1 Mos 18,28). Frafallet (*pesja*, פֶּשַׁע) er israelittenes frafall fra Gud, den ugudeligheten som kommer fra «overtrederne» i v. 23.

Kliefoth innvender at frafallet i v. 13 står sammen med ødeleggelsen og derfor må være en ugudelighet som setter seg i det stadiges sted, avgudsdyrkelse i den sanne gudstjenestes sted. Men det følger slett ikke. Frafallet kan ikke være det som setter seg i det stadiges sted, for det stadige er ikke subjekt i setningen, bare sidestilt med subjektet.

«Sammen med» betyr her, som i Amos 3,15 og Hos 10,14, samtidig med, sammen med. Som i v. 11 er det stadige ikke bare det daglige offeret, men alt som hadde varighet i den mosaiske gudstjenesten.

Til slutt skal en merke seg verbformene. Som Kranichfeld riktig påpeker, er de ikke bare framtid, men uttrykker her, som i 11,4.10.16, Guds forutbestemmelse eller beslutning: det *skal* skje etter Guds råd. I andre halvdel av verset er hornet subjekt for verbene, og verset slutter med tanken: Slik må hornet kaste sannheten til jorden, og det skal lykkes for det.

Calvin skriver: «Antiokus' fremgang kunne forvirre alle de gudfryktige, som om tyrannen var sterkere enn Gud. Derfor måtte også dette være sagt på forhånd, så ikke noe nytt eller uventet skulle ramme de troende.» Sannheten er den objektive sannheten, Guds ord, slik det har tatt form i gudstjenesten (jf. 1 Makk 1,43–52.56.60).

V. 13–14. To tusen tre hundre aftener og morgener

> «[13]Så hørte jeg en av de hellige tale. Og en annen hellig sa til ham som talte: Hvor lang tid gjelder synet om det stadige offer og det ødeleggende frafall – at både helligdom og hær overgis til å bli tråkket ned? [14]Og han sa til meg: To tusen tre hundre aftener og morgener, så skal helligdommen komme til sin rett igjen.»

Til det Daniel allerede har sett, kommer nå et nytt syn, som forteller hvor lenge det lille hornet skal undertrykke Guds folk. Daniel hører en hellig – en engel (se ved 4,13) – tale. Hva han sa, blir ikke fortalt. Men mens han taler, avbryter en annen engel ham og spør hvor lenge trengselen skal vare – og det for at Daniel skal høre svaret. Derfor vender den første engelen seg straks til Daniel og gir ham beskjed om det som ble spurt om.

«Til meg» (v. 14) skal ikke endres til «til ham», slik de gamle oversettelsene har det. Engelen som talte, betegnes med et ord som betyr «en viss en» fordi han ikke kan bestemmes nærmere.

Spørsmålet fatter sammen innholdet i v. 10–12: «Hvor lang tid gjelder synet …?» Synet er her ikke handlingen, men det som ble sett. Innholdet er satt opp som ledd ved siden av hverandre: det stadige og det ødeleggende frafall, det vil si synet om det stadige offer og om ødeleggelsen. Det blir forklart nærmere med neste ledd: at både helligdom og hær overgis til å bli tråkket ned.

«Ødeleggende»[8] betyr ikke forstummende eller forvirret, men lagt øde, falt i ruiner. Frafallet består altså i å legge øde. Ordet kan ikke forstås aktivt, for i 9,27 er *sjomem* og *mesjomem* stilt mot hverandre.

I svaret skal «til» forstås som i spørsmålet: til 2300 aftener og morgener er gått, altså 2300 aftener og morgener lang tid, så skal helligdommen komme til sin rett igjen. Verbet (*tsadak*) betyr i grunnen «være rettferdig». Betydningen «rettferdiggjøre» passer ikke her, for da måtte det følge et «fra ødeleggelsens urenhet». At templet blir satt i sin rette stand, er riktignok samtidig å gjøre det rett etter ødeleggelsen, og det innebærer at den faste gudstjenesten blir gjenopprettet.

Det er vanskelig å tolke tidsrommet på 2300 aftener og morgener. For det første er det uklart hva «aften-morgen»[9] betyr. Noen av de nyere utleggerne (Bertholdt, Hävernick, v. Lengerke, Maurer, Hofmann) forstår det som døgn på tjuefire timer.

Andre (Bleek, Ewald, Hitzig, Kranichfeld, Delitzsch) mener at det er regnet etter morgen- og aftenofferet hver dag slik at 2300 aftener og morgener bare blir 1150 hele dager. Det siste har ikke noe grunnlag i teksten. Det kommer bare av at en setter dette stedet likt med 7,25; 9,27 og 12,11 ff. Disse utleggerne viser da til at ødeleggelsen av helligdommen med avgudsdyrkelse under Antiokus Epifanes ifølge 1 Makk 1,54.59 og 4,52 ikke varte mer enn tre år og ti dager, og ifølge 12,11 bare 1290 dager.

Men 7,25 og 9,27 kan ikke trekkes inn her, for de handler ikke om Antiokus Epifanes. Og 1290 (eller 1335) dager er ikke 2300 aftener og morgener, så en kan ikke uten videre sette dem likt.

I 12,11 regnes de 1290 dagene fra det stadige offer blir tatt bort og den ødeleggende styggedom, avgudsalteret, blir satt opp. Her i 8,14 er det derimot fastsatt hvor lenge det stadige skal være tatt bort, og hvor lenge helligdommen og folket skal være overgitt til å bli tråkket ned.

Denne undertrykkelsen varte lenger enn den tiden da det foreskrevne offeret var opphørt. Etter 1 Makk 1,10 ff. begynte Antiokus' voldsomme angrep på templet og de lovtro jødene i år 143 etter seleukidenes tidsregning, men avgudsalteret ble først satt opp på Herrens brennofferalter i år 145 (1 Makk 1,54).

Templet ble renset for denne styggedommen og innviet på ny den 25. kislev, den niende måneden, i år 148. Det gikk altså mer enn fem år fra templet ble vanhelliget ved at karene og gullprydelsene ble røvet (1 Makk 1,20 ff.), til det ble satt i stand igjen. Oppfyllelsen kan derfor ikke avgjøre hva «aften-morgen» betyr. Det må avgjøres ut fra selve ordene.

Uttrykket står bare her og svarer til det greske *nychthémeron*, «natt og dag» (2 Kor 11,25). Det uvanlige tidsmålet er hentet fra døgnets to hoveddeler i stedet for det enkle «dager», og er nok valgt med tanke på morgen- og aftenofferet, som skulle hellige dagen til Herren. Det bygger på 1 Mos 1,5.8.13 osv., der dagene i skapelsesuken regnes etter aften og morgen.

[8] **«Ødeleggende»** sjomem, שֹׁמֵם

[9] **«aften-morgen»** erev boker, עֶרֶב בֹּקֶר

Men aften og morgen kan ikke telles hver for seg og legges sammen så 2300 aftener og morgener blir 1150 dager. Det utelukkes både av at ordene står sammen uten bindeord, og av hebraisk språkbruk. At det i v. 26 står «aftener og morgener», viser ikke at de regnes hver for seg, bare at tidsrommet består av aften og morgen.

Når hebreerne vil nevne dag og natt hver for seg, nevner de tallet på begge: «førti dager og førti netter» (1 Mos 7,4.12; 2 Mos 24,18; 1 Kong 19,8), «tre dager og tre netter» (Jona 2,1; Matt 12,40). De sier ikke «åtti» eller «seks dager-og-netter» når de mener førti eller tre hele dager.

En hebraisk leser kunne umulig forstå 2300 aftener og morgener som 2300 halve dager eller 1150 hele, for i skapelsen utgjorde aften og morgen ikke en halv, men en hel dag. Enda mindre kunne han forstå det om aften- og morgenofrene, som om det betydde at 1150 aftenofre og 1150 morgenofre skulle falle bort. Vi må altså ta ordene som de står og forstå dem om 2300 hele dager.

Kranichfeld innvender at det er lite trolig at undertrykkelsen her skulle vare 2300 dager, når den i 7,25 er begrenset til tre og en halv tid, og i 12,11–12 til 1290 eller 1335 dager.

Men det gjør ikke forklaringen tvilsom. Det ville bare vært et bevis om de tre og en halv tidene i 7,25 var tre og et halvt kalenderår, noe det ikke finnes bevis for, og om de 1290 eller 1335 dagene i 12,11 ff. betegnet hele den tiden Antiokus undertrykte Israel. Gjelder de derimot bare tiden for den hardeste undertrykkelsen, da avgudsalteret sto i templet, kan de ikke være målestokk for hele trengselstiden.

Noen innvender at en undertrykkelse på 2300 dager er vanskeligere å påvise historisk enn en på 1150. Heller ikke det bør få oss til å forlate den betydningen ordene har. Motstanderne er riktignok enige om at tidsrommet slutter med tempelinnvielsen den 25. kislev i år 148, da templet var renset og Herrens alter gjenreist, men de er uenige om når det begynner.

Delitzsch regner fra avgudsalteret ble satt opp i templet den 15. kislev i år 145, og får bare tre år og ti dager. Hitzig regner fra det stadige offer ble tatt bort noe før avgudsalteret ble satt opp, men har ikke bevist at det skjedde to måneder tidligere. Bleek og Kirmss regner fra Apollonius inntok Jerusalem i år 145 (1 Makk 1,30 ff.; 2 Makk 5,24 ff.) og legger det til årets første måned, men uten annet bevis enn at regnestykket da går opp.

Dessuten er det ikke så godt begrunnet som en tror at tempelinnvielsen er sluttpunktet. Ordene «så skal helligdommen komme til sin rett igjen» omfatter mer enn templets rensing og nyinnvielse. I 8,11, 9,17 og 11,31 bruker Daniel ordet *mikdasj* om templet, mens ordet her, *kodesj*, betyr alt som er hellig.

Var helligdommen i denne vide betydningen satt i sin rette stand ved tempelinnvielsen? Etterpå stengte mennene i borgen Akra israelittene inne rundt helligdommen og hindret adgangen til templet. Da Judas Makkabeus begynte å beleire borgen, kom syrerne med en forsterket hær, beleiret helligdommen i mange dager og rev festningsverkene da de dro (1 Makk 6,18 ff.51.62).

Under Demetrius Soter ble ypperstepresten Menelaus avsatt og Alkimus satt i hans sted, enda han ikke var av yppersteprestelig ætt, og han forfulgte de gud-

fryktige i Israel grusomt. Den syriske hærføreren Nikanor hånte prestene som viste ham brennofferet for kongen, vanhelliget templet og truet med å brenne det (1 Makk 7).

Og opphørte nedtråkkingen av Israel med tempelinnvielsen, når hedningene omkring ble så rasende over at alteret og templet var gjenreist, at de bestemte seg for å utrydde alle av Jakobs ætt som bodde blant dem, og begynte å drepe dem (1 Makk 5,1 ff.)?

Hävernick lar derfor de 2300 dagene slutte med seieren over Nikanor, slik Bertholdt gjør. Den brøt først syrernes makt over Judea og ga landet ro, og det ble bestemt at den skulle feires hvert år, slik som tempelinnvielsen (1 Makk 7,48–50). Da faller begynnelsen kort før avgudsstyggedommen ble satt opp i templet.

Men vi kan se bort fra dette og la undertrykkelsen slutte da den lovlige tempeltjenesten ble gjenopprettet, eller da Antiokus Epifanes falt, som engelen viser til i tydningen av synet (v. 25). Også da lar de 2300 dagene seg regne ut. V. Lengerke, Maurer og Wieseler tar Antiokus' død som sluttpunkt. De setter begynnelsen et år før Antiokus kom tilbake fra felttoget mot Egypt i år 143 og satte i verk voldsomhetene for å ødelegge Moseloven og gudstjenesten (1 Makk 1,20).

Tar en tempelinnvielsen som sluttpunkt, må begynnelsen settes bare noen uker eller måneder tidligere, midt i år 142. Det året ble ikke bare den gudfryktige ypperstepresten Onias drevet fra embetet av den ugudelige Jason – Menelaus drev også Jason selv ut av det embetet han hadde tilranet seg. Menelaus bød Antiokus større bestikkelse, ga bort og solgte templets gullkar til hedningene og lot Onias, som refset hans ugudelighet, snikmyrde (2 Makk 4,32–34).

Vi trenger derfor ikke med Hofmann regne de 2300 dagene fra Onias' avsetning. Den kan ikke dateres nøyaktig, men 2 Makk 4,7 ff. knytter den til begynnelsen av Antiokus' regjering, og den skjedde trolig før år 142.

Riktignok kan ødeleggelsen av helligdommen regnes fra da. Jason satte med kongens fullmakt opp en hedensk idrettsskole, og ved hans vanhellige og uprestelige framferd fikk gresk skikk og hedensk levesett slik overhånd at prestene ikke lenger brydde seg om altertjenesten. De foraktet templet, forsømte ofrene og skyndte seg til lekene på idrettsplassen, mot loven (2 Makk 4,13 ff.; jf. 1 Makk 1,11–15). De 2300 dagene lar seg altså vise historisk like godt som de 1150.

Men det er i grunnen tvilsomt om tallet engelen nevner, skal regnes som et historisk og kronologisk tidsrom, eller om det heller skal forstås symbolsk. De andre profetiske tallene taler sterkt for den symbolske forståelsen. Riktignok er ikke 2300 direkte et symbolsk tall, slik 7, 10, 40 og 70 er det, men det kan stå i et slikt forhold til tallet sju at det får symbolsk mening.

Lengre tidsrom regnes vanligvis ikke i dager, men i uker, måneder eller år. Gjør vi de 2300 dagene om til år, får vi seks år, tre eller fire måneder og noen dager. Det lille hornets undertrykkelse av folket skulle altså ikke vare helt en periode på sju år.

Tidene for Guds hjemsøkelse, prøvelse og dom blir så ofte målt med tallet sju at tallet har fått dette preget (se ved 4,16; 7,25). Sju år har symbolsk mening når Gud la sju års hungersnød over landet som straff for Davids synd da han tellet

folket (2 Sam 24,13), og når Israel på Elisas tid ble hjemsøkt av sju års hungersnød (2 Kong 8,1).

Engelens svar betyr altså: Den undertrykkelsen av Israel og ødeleggelsen av helligdommen som det lille hornet, Antiokus, skal stå for, skal ikke nå den fulle lengden av en tid for Guds dom. Den skal ikke vare så lenge som midjanittenes harde undertrykkelse (Dom 6,1) eller hungersnøden på Elisas tid, og den skal ikke nå en tiendedel av den tiden med prøvelse og sorg som de bortførte bar på, og som Israel da sukket under.

Men er dette meningen, hvorfor bruker ikke Guds sendebud et rent symbolsk uttrykk som «ikke fulle sju tider», eller sier bare «ikke helt sju år»? Til det første svarer vi at «tider» ville være for ubestemt, for lengden på denne sorgtiden måtte oppgis mer nøyaktig.

Til det andre vet vi ikke annet svar enn dette: På den ene siden kan bare en bestemt angivelse, målt i dager, gi full visshet om at undertrykkerens herredømme og tyranni ikke skal vare en dag lenger enn Gud har fastsatt. På den andre siden viser et tall i tusener og hundrer både at trengselen skal vare lenge, og at tidsrommet er symbolsk.

Uttrykket «aftener og morgener» utelukker all tvetydighet og all usikkerhet om hvor lang trengselstiden virkelig er. Likevel viser tallet 2300 at tiden er oppgitt i runde tall, som bare omtrent måler den virkelige tiden. Slik er all ekte profeti, som aldri går over i spådom om historiske og kronologiske data.

Sammenligner vi med 7,25, står det der bare det allmenne «en tid og tider og en halv tid», som ikke kan regnes ut. Her er det nevnt et helt bestemt tidsrom. Forskjellen svarer til innholdet i de to profetiene.

Undertrykkelsen som dette kapitlet varsler, skulle komme over Israel i en ikke altfor fjern tid. At Gud på forhånd hadde kunngjort både når den skulle begynne og når den skulle slutte, skulle styrke de troende i troen på Guds sannhet og trofasthet, også med tanke på den store trengselen i endetiden. Lengden på den har Gud Herren riktignok fastsatt nøyaktig på forhånd, men etter et tidsmål som mennesker ikke kan regne ut i forveien.

Når Gud oppgir hvor lenge hornet fra det tredje verdensriket skal føre trengsel over Guds folk, blir det slik et forbilde på hvor lenge den siste fienden skal undertrykke Herrens menighet ved dagenes ende.

V. 15–16. Gabriel skal forklare synet

> «[15]Da jeg, Daniel, hadde sett dette synet og søkte å forstå det, se, da sto det med ett foran meg en skikkelse som så ut som en mann. [16]Og jeg hørte et menneskes røst mellom Ulais bredder. Han ropte: Gabriel! Forklar synet for ham!»

Engelens tydning av synet hører selv med til synet. Daniel søkte å forstå det i sitt indre, ikke ved bønn eller ved å spørre. Da så han en som sto et stykke fra ham (jf. v. 17). Han så ut som en mann, men var ikke et menneske. Det var et overjordisk vesen i menneskeskikkelse. I v. 16 blir han kalt Gabriel.

En annen, som Daniel ikke så, men bare hørte som en menneskerøst fra Ulai, befalte ham å forklare synet for profeten.

Om ham som talte, får vi ikke vite mer enn det vi kan slutte av at røsten lød «mellom Ulais bredder». Det betyr ikke «hit fra Ulai» (Bertholdt), men mellom elvens to bredder, så han som talte, må tenkes å sveve over elvens vann. Det bekreftes av 12,6–7, der Daniel ser en mann over vannet i elven, som ved sin majestet og sine ord viser seg å være et guddommelig vesen. Han beskrives nærmere i 10,5, og først der blir det besvart hvem denne mannen er.

Gabriel er ikke et egennavn, men et betegnende navn. Engelen som viste seg i en manns (*gever*, גֶּבֶר) skikkelse, får for Daniels skyld navnet Gabriel (*gavri'el*, גַּבְרִיאֵל, «Guds mann»), så han siden kan kjenne ham igjen (9,21; Hengstenberg, Hofmann, Kliefoth).

Om hans forhold til andre engler og erkeengler sier Skriften ingenting. V. Lengerke og Maurer regner ham etter Enoks bok blant de fire englene som står for Guds trone, sammen med Mikael, Rafael og Uriel – Uriels navn står ikke i Skriften. Men det har ingen støtte i Skriften. Det har heller ikke Hitzigs tanke at de to englene i v. 15–16 er de samme som i v. 13–14, og at den ukjente var «vannenes engel» i Åp 16,5.[10]

V. 17–19. Synet sikter til endens tid

> «[17]Så kom han til det stedet hvor jeg sto. Og da han kom, ble jeg forferdet og falt på mitt ansikt. Han sa til meg: Gi akt, menneskebarn! For synet sikter til endens tid. [18]Mens han talte til meg, sank jeg sanseløs ned med ansiktet mot jorden. Men han rørte ved meg og reiste meg opp. [19]Og han sa: Se, jeg vil nå kunngjøre deg hva som skal skje i vredens siste tid. For synet sikter til den tiden som er fastsatt for enden.»

Som det ble befalt, går engelen til stedet der Daniel står. Da han kommer nær, blir Daniel så forferdet at han faller på sitt ansikt. Som syndig og dødelig menneske kunne han ikke tåle Guds hellighet, som trådte fram for ham i det rene himmelske vesenet. Når Gud viser seg, frykter han at han må dø (jf. 1 Mos 16,13; 2 Mos 33,20).

Men for å dempe redselen hans kaller engelen ham til å gi akt, for synet sikter til endens tid. Tiltalen «menneskebarn» står i motsetning til «Guds mann» (Gabriel) og minner Daniel om hans menneskelige svakhet (jf. Sal 8,5). Det er ikke for å ydmyke ham, slik Hävernick mener, for det var det ingen grunn til, men for å vise ham at han likevel ble aktet verdig til å få store guddommelige åpenbaringer (Kliefoth).

Begrunnelsen for å gi akt, «for synet sikter til endens tid», er forstått på forskjellige måter. Auberlen og Zündel forstår «endens tid»[11] ikke om enden på hele historien, men om en nærmere, relativ ende. De mener det er det vanlige profetiske uttrykket for den tiden som ligger ved randen av profetiens horisont, som tiden da den oppfylles, her Antiokus' tid.

---

[10]Like grunnløst er det å sette englene likt med de persiske amesja spentas, for Det gamle testamentes englelære og englenavn stammer ikke fra persisk religion. Kohut har nylig forsøkt å vise en slik sammenheng, men grunnene er svært tynne. At englene først i skriftene fra og etter fangenskapet viser seg i menneskeskikkelse, stemmer ikke, jf. 1 Mos 19,1 ff.; Dom 6,11 ff.; 13,9 ff. Og at jødene i fangenskapet kom i kontakt med perserne, eller at senere apokryfe skrifter som Tobit og Enoks bok teller sju englefyrster, beviser ikke at troen på englene er lånt.

[11]**«endens tid»** et kets, עֶת־קֵץ

Bleek mener derimot at «enden» her, som i 8,19; 9,26; 11,35.40 og 12,4, uten tvil betyr slutten på folkets tid med prøvelse og sorg og samtidig begynnelsen på den nye frelsestiden Gud gir sitt folk. Etter hans mening ligger det dermed i ordene at den messianske tiden skulle følge like etter at Antiokus' undertrykkelse av gudstjenesten opphørte og han selv gikk til grunne.

Av 11,40 og 12,4 er det sikkert at endens tid er tiden da all lidelse tar slutt og Guds rike blir fullendt ved Messias. Men det følger ikke at ordene gjelder den absolutte enden på alle ting, tiden da Messias kommer for å opprette herlighetens rike, og den siste trengselen før Herrens komme (Kliefoth). Det følger heller ikke at profeten trodde at Messias skulle komme like etter Antiokus' fall, ved slutten av de 2300 dagene, gjøre ende på verden og opprette det evige riket (v. Lengerke, Hitzig, Maurer).

Kliefoths merknad tilbakeviser riktignok ikke den siste slutningen. Han mener at ordene ikke sier at synet *handler om* endens tid, bare at det har en *forbindelse* med den: at Antiokus' tid og antikrists tid går parallelt, og at «det som skal skje med Javan og Antiokus, skal gjenta seg i og være et forbilde på det som skal skje i endens tid med det siste verdensriket og antikrist som står fram av det».

Men den tanken ligger ikke i ordene. Det viser parallellstedet 10,14, som Kliefoth selv forstår slik: «Synet strekker seg til de dagene som kalles de siste dager; det går over de samme hendelsene som da skal skje.» Engelen kan altså også her bare si: «Gi akt, for synet sikter til endetiden. Det forteller hva som skal skje ved tidenes ende.»

V. 19 setter det utenfor tvil at denne forklaringen er den rette. Her sier engelen med klare ord: «Jeg vil nå kunngjøre deg hva som skal skje i vredens siste tid. For synet sikter til den tiden som er fastsatt for enden.»

Kliefoth mener riktignok at v. 19 ikke sier det samme som v. 17, som hadde slått Daniel til jorden, men noe lysere og mer trøsterikt. Etter hans mening hadde Daniel kommet seg etter forferdelsen over det himmelske sendebudet, men så ble han kastet til jorden av tanken på at synet gjaldt enden på alle ting, og derfor sa engelen noe mer trøsterikt for å reise ham opp.

Men det har ikke grunnlag i teksten. At Daniel ikke falt til jorden igjen ved v. 19, kommer ikke av at engelen nå sa noe mer trøsterikt. Det kommer av at engelen rørte ved profeten, som hadde falt forferdet til jorden, reiste ham opp og ved denne berøringen ga ham kraft til å høre hans ord (v. 18).

Ordene tåler heller ikke Kliefoths forklaring. «Vredens siste tid» skulle etter ham være tiden etter at vreden, fangenskapet i Babel, er over. Men ordet *acharit* (אַחֲרִית) betyr om rom det fjerneste (jf. Sal 139,9) og om tid det siste, enden, i motsetning til begynnelsen. «De siste dager» er ikke en tid som følger etter et ellers fastsatt sluttpunkt, men den siste tiden, endetiden (se ved 2,28). Vreden (*zaam*, זַעַם) er her tiden da Guds vrede åpenbares. Da kan «vredens siste tid» på samme måte bare bety den siste tiden, endetiden, for denne åpenbaringen.

Det krever også slutten av v. 19. Etter Vulgata og Luther («for enden har sin bestemte tid») oversetter Kliefoth: «for den fastsatte tiden har sin ende», og

forstår det om fangenskapet i Babel, som Gud hadde fastsatt til sytti år, slik Daniel visste (9,2).

Men at fangenskapet skulle ta slutt etter sytti år, trengte ikke engelen å kunngjøre profeten. Det tvilte han ikke på, og å minne ham om det ville gitt ham en fattig trøst med tanke på den kommende vredestiden.

Forklaringen bygger på den unøyaktige forståelsen av «vredens siste tid» og faller sammen med den. Ordet for «fastsatt tid» (*mo'ed*) står uten artikkel, og skulle det skilles fra «enden» og gjelde vredens tid, måtte det ha artikkel, slik som i 11,27.35. Det må derfor knyttes til «enden», og med «synet» som subjekt, slik det framgår av v. 17, må det oversettes som nesten alle nyere utleggere gjør: «For synet sikter til den tiden som er fastsatt for enden.»

Men endens tid og den fastsatte tiden for enden er ikke den absolutte enden på alle ting, tiden da herlighetens rike opprettes, og trengselen før vår Herres gjenkomst. Det er tiden da verdensriket blir dømt og Guds evige rike opprettes ved at Messias trer fram. Det er slutten på den nåværende verdensalder og begynnelsen på den kommende, tiden for «de siste dager» (10,14), som apostelen kaller «tidenes ende» og sier at den alt er kommet (1 Kor 10,11).

Når engelen forklarer at synet gjelder det medisk-persiske og det greske verdensriket og Antiokus' forfølgerrike, som vokste fram av det greske, kan det altså ikke bestrides at endens tid her, i profetisk perspektiv, blir sett sammen med tiden da Antiokus undertrykker Guds folk, og at Messias' første komme blir sett sammen med hans gjenkomst i herlighet til den siste dom. Slik er det også i 2,34 f.44 f. og 7,13.25.

Kliefoth innvender at de gammeltestamentlige profetene nok ofte ser Messias' komme bundet sammen med enden på alle ting fordi de to står i nær årsakssammenheng, og at de ennå ikke skiller tidene. Men de vet også, sier han, at denne sammenhengen ikke betyr at det skjer samtidig. Messias' komme i kjødet skal riktignok føre fram til enden, men ikke straks, først etter en lengre mellomtid.

Etter Messias' komme skal altså historien utfolde seg videre før enden kommer, og det visste også Daniel, som kap. 9 viser. Og der dette er forutsetningen, som hos Daniel, kan tiden før Kristi komme i kjødet ikke kalles endens tid, mener han.

Men Danielsboken stadfester ikke den slutningen. I det siste synet (kap. 10–12) blir ikke bare Antiokus' undertrykkelsestid og den siste fiendens tid sett sammen som én. Hele innholdet i dette ene synet blir også lagt til «de siste dager» (10,14), for Guds sendebud sier til Daniel: «Jeg er kommet for å gjøre deg kjent med hva som skal hende ditt folk i de siste dager, for synet gjelder ennå disse dager.»

Og i 11,35 heter det om trengselen under Antiokus at mange skal falle for at de skal renses og lutres til endens tid, for den kommer først ved den fastsatte tid. Her settes Antiokus' forfølgelse uten tvil i nær sammenheng med endens tid, men – og det er viktig å merke seg – ikke slik at de to omtales som samtidige. Det er avgjørende for å forstå vårt vers rett.

Når det i 11,35 og 11,40 to ganger heter at enden ennå venter på den fastsatte tid, og altså ikke begynner med Antiokus' undertrykkelse, kan vi ikke av disse versene slutte – og her har Kliefoth helt rett – at Daniel ventet at det messianske riket skulle opprettes og hele historien ta slutt da Antiokus falt.

I kap. 11 blir de to trengselstidene sett i ett syn. Men den nære årsakssammenhengen mellom dem verken krever eller tillater altså at vi ser dem som samtidige. Den gale slutningen bygger på vårt vers og på en feil tolkning av 11,36–45.

Kap. 2 og 7 avviser den godt nok, for der skal det fjerde verdensriket komme før Guds evige rike opprettes og Menneskesønnen åpenbares. Det gjør også 9,24–27, der Messias' komme og fullendelsen av Guds rike, når den siste fienden blir knust, følger etter hverandre i tid, som vår utlegning der vil vise: Messias kommer etter sju uker, men Guds rike blir fullendt først når sytti uker er gått.

Vårt sted skal forstås ut fra disse klare åpenbaringene og utsagnene. I profetisk perspektiv blir undertrykkelsen av de helliges folk under Antiokus, det lille hornet, sett i ett syn med endetidens trengsel. Likevel kan vi ikke slutte at de er samtidige eller det samme, og legge opprettelsen av herlighetens rike og verdens ende til det lille hornets fall.

Ordene «synet sikter til endens tid» sier altså bare at profetien har en forbindelse med den messianske tiden. Hva slags forbindelse det er, antyder engelen etter at han har rørt ved profeten, reist ham opp fra jorden der han lå forferdet, og satt ham i stand til å høre (v. 18): Han vil kunngjøre ham hva som skal skje i vredens siste tid (v. 19).

Vreden er Guds vrede over Israel, den straffen Gud lot henge over folket for deres synders skyld (jf. Jes 10,5; Jer 25,17; Esek 22,24), her de lidelsene til straff og tukt som det lille hornet skal føre over Israel. Tiden da denne vreden åpenbares, kalles «den siste» fordi den hører til de siste dager og forbereder den messianske framtiden. Når den er over, begynner verdens siste tidsalder.

Men om den sies det ikke noe nærmere her, for profetien stanser ved det lille hornets fall. Først synet i kap. 11 sier mer om det. Der framstilles den store fienden av Guds hellige – han som står fram av det tredje verdensriket – som forbilde på deres siste fiende ved dagenes ende.

Med «hva som skal skje» mener engelen alt det synet i dette kapitlet inneholder, fra det medisk-persiske verdensriket står fram til Antiokus Epifanes går til grunne, slik v. 20–25 viser. Når han legger til «i vredens siste tid», framhever han straks det viktigste i hele synet: den harde trengselen som venter Israels folk i framtiden, for at det skal renses.

Til begrunnelse gjentar han slutten av v. 17, bare med «den fastsatte tid» (*mo'ed*) i stedet for «tid». Mo'ed er den bestemte tiden med sin varighet, så uttrykket betegner endetiden med tanke på hvor lenge den varer. Det er valgt fordi slutten på undertrykkelsen i v. 14 nettopp var bestemt ved at lengden ble oppgitt.

Hva engelen ville med disse ordene, forstås også ulikt. Han ville ikke trøste Daniel med at dommen i synet ennå ikke var så nær (Zündel). Etter v. 17 var det ikke synets innhold som skremte Daniel, men at det himmelske vesenet kom

nær. Engelens ord gjorde riktignok redselen så stor at han falt sanseløs til jorden og engelen måtte reise ham opp ved å røre ved ham (v. 18).

Men det står ikke at det var ordene om endetiden som gjorde det, eller at den mer fyldige forklaringen etterpå var lettere å bære eller mer trøsterik enn ordene i v. 17. Selv om ordet om endens tid økte redselen, var v. 19 ikke egnet til å reise profeten opp. Hele engelens tale var så tung for Daniel at han ble syk i mange dager etter å ha hørt den (v. 27).

Av Daniels forferdelse kan vi altså ikke slutte at engelen i v. 17 talte om den absolutte enden på alle ting, og i v. 19 bare om slutten på Antiokus' undertrykkelse av Israel. Med ordene «synet sikter til den tiden som er fastsatt for enden» ville engelen bare peke på hvor viktig budskapet hans var, og gi ettertrykk til oppfordringen om å gi akt.

V. 20–27. Væren og bukken tydet

> «[20]Væren som du så, den med de to horn, er kongene av Media og Persia. [21]Den raggete bukken er kongen av Grekenland, og det store hornet mellom dens øyne er den første kongen. [22]Når dette hornet ble brukket av, og det kom fire andre i dets sted, så betyr det at fire kongeriker skal oppstå av hans folk, men ikke med hans kraft.»

(Keil: «… fire kongeriker skal oppstå av folket …»)

Etter innledningsordene forklarer engelen i v. 20–26 hovedpunktene i synet, og v. 20–22 forklarer v. 3–8. «Kongene av Media og Persia» er alle de medisk-persiske kongene etter hverandre, det vil si det medisk-persiske kongedømmet i hele dets historiske utvikling. Bukken kalles «den raggete» for å vise at det er en geitebukk. Kongen av Javan (Grekenland) er grunnleggeren og representanten for det makedonsk-greske verdensriket, eller rettere kongedømmet i dette riket, for det store hornet blir straks forklart som den første kongen, Aleksander den store.

V. 22 sier ordrett: Når det gjelder hornet, at det ble brukket, og at fire andre så sto fram i stedet, betyr det at fire kongeriker skal oppstå av folket. «Folket» står uten artikkel. Det betyr ikke Javans folk, for da ville artikkelen ikke mangle, og heller ikke hedningeverdenen, for det er ingen motsetning til Israel her. Det betyr ubestemt folkenes område, folkeverdenen, fordi profetien ser hele folkeverdenen samlet under Javan-kongens septer. «Men ikke med hans kraft» betyr at de ikke er rustet med den første kongens styrke (jf. 11,4).

V. 23–25. Kongen med det frekke ansiktet

> «[23]I den siste tid av deres herredømme, når overtrederne har fylt sine synders mål, skal det stå fram en konge med frekt ansikt og kyndig i onde råd. [24]Hans makt skal bli stor, men ikke ved egen kraft. Han skal gjøre fryktelig stor skade og ha fremgang med alt det han foretar seg. Mektige fyrster og de helliges folk skal han ødelegge. [25]Fordi han er klok, skal hans svikefulle fremferd lykkes for ham. Han skal opphøye seg i sitt hjerte. Mange skal han ødelegge i deres trygghet. Ja, mot fyrstenes fyrste skal han sette seg opp, men uten menneskehånd skal han bli knust.»

V. 23–26 tyder synet om det lille hornet (v. 9–12) og bestemmer nærmere noen trekk som ikke var framhevet i synet. Hornet betyr en konge som skal stå fram «i den siste tid av deres herredømme», det vil si de fire kongerikenes. «Når overtrederne har fylt sine synders mål»: Overtrederne (*happosje'im*, הַפֹּשְׁעִים) er ikke hedningene. Ordet betegner frafall fra Gud, som bare kan sies om israelittene og ikke om hedningene, og det viser tilbake til «frafallets skyld» i v. 12.

Kongen som står fram, er Antiokus Epifanes (jf. 1 Makk 1,10 ff.). Han har «frekt ansikt», det vil si at han er skamløs og tråkker ned uten frykt for Gud eller mennesker (jf. 5 Mos 28,50). Han er «kyndig i onde råd», ordrett «forstår gåter», her i ond mening: Han skjuler hensiktene sine bak tvetydige ord, forstiller seg og legger listige planer. Det blir forklart med «svikefull fremferd» i v. 25 (jf. 11,21).

Hvordan disse egenskapene kommer til syne, viser v. 24–25, og v. 24 skildrer det frekke ansiktet. Ved sin dristighet skal han få makten styrket, «men ikke ved egen kraft». Motsetningen er ikke at det skjer ved Guds makt eller tillatelse (Efraim Syreren, Teodoret, Hävernick, Hitzig, Kranichfeld). Disse viser til at hæren «ble overgitt» i v. 12 og «overgis» i v. 13, men den motsetningen er fremmed for stedet.

Sammenhengen viser heller at Antiokus hevet seg til makt ved frekkhet og list mer enn ved egen styrke. Den styrkede makten gjelder ikke bare at han nådde tronen ved å felle andre som gjorde krav på den (Bertholdt), men den makten han som konge utfoldet mot Israel og mot andre riker.

«Fryktelig stor skade», ordrett «underlige ting», betyr at han på en forbausende måte skal ødelegge (jf. Job 37,5). Men av dette ordet følger det ikke at «ikke ved egen kraft» gjelder Guds kraft. Det betyr ikke nødvendigvis gjerninger som overnaturlig kommer fra Gud. Og selv om det hadde den betydningen, kunne det her ikke være tale om gjerninger gjort i Guds kraft, bare om gjerninger gjort ved demonisk kraft, for «ødelegge» kan i denne sammenhengen ikke sies om Gud.

Denne ødeleggelsen retter han mot de mektige og mot de helliges folk. «De mektige» betyr her ikke «mange», det vil si en mengde enkelte israelitter (v. Lengerke, Maurer, Kliefoth), dels fordi v. 25 har ordet «mange» for det, dels fordi de helliges folk er hele Israels folk, ikke bare de små og svake eller de gudfryktige (Kranichfeld). De mektige kan derfor ikke være Israels eldste, enda mindre bare fremmede konger (Bertholdt), men de mektige i alminnelighet. Kanskje skal vi her særlig tenke på hedenske herskere.

V. 25 skildrer list og svik i hans framferd. «Fordi han er klok» står først. Ordet (*sekel*, שֵׂכֶל) betyr klokskap, her i ond mening listighet. På grunn av den skal sviket hans lykkes, «all slags svik han tenker ut» (Hitzig). Derfor blir hjertet hans hovmodig, så han ikke bare ødelegger mange uventet, men også setter seg opp mot Gud.

«Mange» omfatter både «de mektige» og «de helliges folk» (v. 24). «I deres trygghet» betyr ikke midt i dyp fred, men i sorgløs trygghet, altså uventet. Et historisk eksempel finnes i 1 Makk 1,29–30. «Fyrstenes fyrste» svarer til «herrenes Herre» i Sal 136,3. Det er Gud (jf. v. 11). Men engelen legger til: «uten

menneskehånd skal han bli knust», det vil si at han ikke skal bli knust av menneskehånd, men av Gud.

V. 26. Synet er sannhet og skal gjemmes

> «[26]Synet om aftener og morgener, som det var tale om, er sannhet. Men gjem du synet, for det sikter til en fjern fremtid.»

Til slutt stadfester engelen at det som er sagt om hvor lenge trengselen skal vare for Guds folk, er sannhet. Daniel så ikke tiden, den ble åpenbart ham i ord, og derfor heter det «som det var tale om». Det kan knyttes til «synet» og trenger ikke knyttes til «aftener og morgener», selv om også det ville være mulig, for ordåpenbaringen om aftener og morgener er en del av synet. «Aftener og morgener» står samlende.

Stadfestelsen røper ikke at forfatteren ville få boken til å se gammel ut (v. Lengerke, Hitzig). Den skal heller styrke de svake troende og gi dem trøst i prøvelsens time. For når lengden på trengselen er oppgitt, betyr det både at den skal ta slutt, og at Gud har fastsatt slutten på forhånd (jf. 12,7).

Andre steder skal en slik stadfestelse bare møte den tvilen kjødets svakhet vekker om at så store åpenbaringer skal gå i oppfyllelse (jf. 10,1; 12,1; Åp 19,9; 21,5; 22,6).

Men Daniel skal gjemme synet, for det sikter til en fjern framtid. Ordet (*setom*, סְתֹם) er ikke det samme som å forsegle. Det betyr å lukke, avslutte, gjemme (jf. 2 Kong 3,19; Esek 28,3), men ikke for å holde noe hemmelig, eller fordi det ville være uforståelig for den nærmeste tiden. Å forsegle eller lukke har ikke noe med uforståelighet å gjøre, men betyr å bevare.

«Et dokument blir forseglet i originalen og lagt i arkivet (lukket inne) for at det skal bevares for fjerne tider, ikke for at det skal forbli hemmelig, mens avskrifter av det er i offentlig bruk» (Kliefoth). Befalingen betyr altså ganske enkelt: «Ta vare på åpenbaringen, ikke fordi den ennå ikke kan forstås, og ikke for å holde den hemmelig, men for at den skal bevares for fjerne tider» (Kliefoth).

Begrunnelsen passer bare med denne forklaringen. «En fjern framtid», ordrett «mange dager», er ikke det samme som «endens tid» i v. 17, men betyr bare en lang tid. Det ubestemte uttrykket er brukt fordi engelen ikke ville gjenta sluttpunktet nøyaktig etter v. 17 og 19, men bare si at endens tid ikke var nær.

V. 27. Daniel blir syk

> «[27]Men jeg, Daniel, ble rent avmektig, og jeg ble syk i mange dager. Så sto jeg opp og gjorde min tjeneste hos kongen. Jeg var forferdet over synet, men det var ingen som forsto det.»

Til slutt forteller Daniel hvordan synet virket på ham (jf. 7,28). Det rystet ham så dypt at han ble syk i mange dager, og først da han var frisk igjen, kunne han ta seg av kongens tjeneste. Innholdet ble sittende fast i ham. Synet fylte ham med forferdelse, og ingen forsto det.

Maurer, Hitzig og Kranichfeld forstår «ingen forsto det» som «jeg forsto det ikke». Men selv om ordene kunne tåle det, noe som ikke er bevist, passer det ikke her. Det kommer bare av at en har forstått befalingen i v. 26 som at Daniel skulle holde synet skjult.

Hadde Daniel skullet holde profetien hemmelig, ville det være helt overflødig å si at ingen forsto den. Men skulle han bare bevare den, og den grep ham dypt, må de som var rundt ham, ha kjent til den. Da ble Daniels forferdelse enda større når ikke bare han, men også alle andre sto uforstående. Også 12,8 utelukker at ordene bare skulle gjelde Daniel, for der sier han det med egne ord: Han forsto det ikke. Bare oppfyllelsen kan føre til full forståelse av synet.

Kapittel 9. De sytti ukene

I det første året til Darius av Medien gransket Daniel flittig Jeremias profetier om hvor mange år Jerusalem skulle ligge øde (v. 1–2). Det drev ham til en botsbønn der han erkjenner at Guds tukt over Israel for folkets synder er rettferdig, og ber Gud om nåde for sitt folk (v. 3–19). Som svar på bønnen kommer engelen Gabriel (v. 20–23) og åpenbarer for ham at sytti uker må gå over hans folk og den hellige byen før Guds rike er fullendt (v. 24–27).

V. 1–2. Daniel gransker Jeremias profeti

> «[1]I Darius', Ahasverus' sønns første regjeringsår – han som var av medisk ætt og var blitt konge over kaldeerriket – [2]i det første året av hans regjering gransket jeg, Daniel, i bøkene og la merke til tallet på de årene som Herren hadde talt om til profeten Jeremia – at han ville la fulle sytti år gå til ende mens Jerusalem lå i ruiner.»

De to første versene forteller hva som ga anledning til botsbønnen i v. 3–19 og til åpenbaringen som fulgte. Den åpenbaringen handler om hvor lenge og på hvilken måte verdensmakten skulle trenge Guds folk, helt til Guds frelsesråd var fullført.

Om Darius, Ahasverus' sønn av medisk ætt, se ved 6,1. Verbformen *homlak* (הָמְלַךְ, «ble gjort til konge») er passiv og viser at Darius verken arvet kaldeerriket eller erobret det. Han fikk det (6,1) av Kyros, hærføreren som hadde inntatt Babylon.

Babylon falt for mederne og perserne under Kyros i 539–538 f.Kr., og det første året Darius regjerte over kaldeerriket, er derfor 538 f.Kr. Etter Ptolemaios regjerte Kyros ni år etter Nabonid, og han døde i 529. Trekker vi fra de to årene til Darius av Medien, begynner Kyros' egen regjering over riket han hadde grunnlagt, i 536. Det året var de sytti årene av jødenes landflyktighet i Babylon fullført.

Tidsangivelsen fra v. 1 gjentas i begynnelsen av v. 2 fordi en bisetning kommer imellom. Daniel gransket i skriftene og la merke til *tallet* på årene. «Bøkene» betyr bare skrifter som fantes, og blant dem var Jeremias profetier. Ordet sier ikke at det alt fantes en avsluttet samling av hellige skrifter, så vi kan ikke slutte noe om hvordan kanon ble til ut fra det.

Heller ikke Jeremias brev til de bortførte (Jer 29) er ment. De sytti årene som landet skulle ligge øde, står ikke der, men i Jer 25,11 f., og ordene i v. 2 bygger på Jer 25,12: «når sytti år er gått».

Jerusalem lå riktignok ikke i ruiner i sytti år. Ordet er valgt dels med tanke på slik byen nå lå, dels med tanke på Jer 25,9.11. Men ødeleggelsen begynte med den første erobringen av Jerusalem i Jojakims fjerde år (606 f.Kr.), da Daniel og vennene hans og en del av tempelkarene ble ført bort. (*Slik regnes de sytti årene også i 2 Krøn 36,21–23 og Esra 1,1.*)

I Darius av Medens første år var altså de sytti årene Jeremia hadde profetert, så godt som til ende. Tiden Gud hadde fastsatt for ødeleggelsen av Jerusalem, var nesten omme.

Hva var det da som drev Daniel til å be en botsbønn for Jerusalem og den ødelagte helligdommen? Tvilte han på at Gud ville holde løftet sitt, at han etter sytti år i Babel skulle se til folket sitt og oppfylle sitt gode ord om å føre dem tilbake (Jer 29,10)? Visst ikke. Verken bønnen eller den åpenbaringen han fikk som svar, viser spor av tvil på Guds løfte.

Hva drev Daniel til å be?

Bleek og Ewald mener Daniel var usikker på hvordan de sytti årene skulle avsluttes. Jeremias løfte var nok oppfylt da Babel falt og jødene fikk vende hjem, men ikke fullt ut. For med hjemkomsten ventet en også at folket i sannhet skulle vende om til Gud og få del i den messianske forløsningen, og det skjedde ikke.

Ewald mener derfor at forfatteren, som etter hans syn levde i makkabeertiden, ville løse gåten om hvorfor den messianske frelsen ennå ikke var kommet, enda trengselen under Antiokus var verre enn noen gang siden Jerusalems fall. Alle som benekter at boken er ekte, ser kapitlet som et forsøk på å forsone Jeremias profeti med at frelsen fremdeles uteble – et forsøk kledd i form av en åpenbaring.

Men dette synet hviler på den forutsetningen at boken er skrevet i makkabeertiden, og det stemmer ikke med innholdet i kapitlet. Daniel ber inderlig om at Herren må vende sin vrede bort fra Jerusalem og sitt hellige berg og la sitt åsyn lyse over ruinene og byen som er nevnt ved hans navn (v. 15–18).

I v. 2 er det Jeremias ord om Jerusalems ødeleggelse som driver Daniel til å be. Knytter vi bønnen til det, kan ruinene han ber om å få fjernet, bare være de som kaldeerne etterlot seg.

Bønnen viser altså at den ødeleggelsen Jeremia varslet og Nebukadnesar fullbyrdet, fremdeles varte, og at byen og templet ennå ikke var bygd opp igjen. Det passer på landflyktigheten, ikke på Antiokus' tid. Antiokus vanhelliget riktignok helligdommen da han avskaffet dyrkelsen av Herren og innførte avgudsdyrkelse, men han la verken templet eller byen i ruiner.

Engelen taler i sitt budskap (v. 24–27) om at et ord går ut om å gjenreise og bygge Jerusalem. Det er begynnelsen på de sytti ukene som er tilmålt folket og den hellige byen, og som Jerusalem skal bygges i.

Dermed skiller han de sytti ukene så tydelig som mulig fra Jeremias sytti år, da Jerusalem og Juda skulle ligge øde. Da faller påstanden om at forfatteren ville tyde Jeremias sytti år ved hjelp av de sytti ukene. Den er bare et utslag

av den forutfattede meningen at boken ikke inneholder profetier fra profeten Daniel i landflyktigheten, men apokalyptiske drømmer fra en jøde i makkabeertiden.[1]

I landflyktigheten ventet mange ut fra de eldre profetene at Guds rike skulle fullendes ved Messias samtidig med at jødene ble befridd fra Babel. Men boken viser ikke det minste spor av at Daniel delte denne forventningen.

Heller ikke Jeremia sier, verken i kap. 25 eller 29, at den messianske frelsen skulle begynne straks Babel falt. I kap. 25 handler det bare om dommen, først over Juda og så over Babel og rikene omkring.

I kap. 29 taler han om at Gud skal oppfylle sitt gode ord og føre jødene hjem når sytti år er gått for Babel (Jer 29,10), om Herrens tanker om fred og ikke om ulykke, om at forholdet mellom Herren og folket skal gjenopprettes, og om at de bortførte skal samles fra alle folkene (Jer 29,11–14). Men han sier ikke et ord om at alt dette skulle skje straks de sytti årene var omme.

Når Daniel i Darius av Medens første år, altså i landflyktighetens sekstiniende år, ba så inderlig om at Jerusalem og helligdommen måtte gjenreises, må det skyldes slik forholdene var da. Det politiske bildet kan neppe ha drevet ham.

At Darius ikke straks etter Babels fall lot jødene vende hjem, kunne ikke få ham til å tvile på Herrens ord ved Jeremia. Han kjente utvilsomt Jesajas profeti om at Kyros skulle bygge Jerusalem og legge grunnvollen til templet (Jes 44,28), og Darius var så gammel (6,1) at regjeringen hans snart måtte ta slutt og Kyros følge etter ham på tronen.

Det som drev Daniel til bønn, var heller folkets åndelige tilstand. Landflyktighetens tukt hadde ikke båret den frukten av omvendelse en kunne vente. Han tvilte ikke på at folket snart skulle bli befridd fra Babel, men han kunne ikke uten videre håpe at den forløsningen som var lovet etter Babels fall og hjemkomsten til Kanaan, straks skulle bli oppfylt.

Det ser vi av selve bønnen. Fra først til sist er den gjennomtrengt av sorg over folkets store synd, og blant folket var det ingen tegn til omvendelse. Når Daniel ber om at vreden må vende seg bort, grunner han bønnen *bare* på Guds barmhjertighet og på Herrens *rettferdige gjerninger* – det Herren alt hadde gjort for folket sitt i kraft av sin paktstroskap – og ikke på folkets «rettferdighet».

Syndsbekjennelsen og bønnen om nåde viser at folket som helhet ennå ikke var kommet i den tilstanden der de kunne vente at Herrens løfte ved Jeremia skulle bli oppfylt (Jer 29,13 f.): «Dere skal søke meg, og dere skal finne meg når dere søker meg av hele deres hjerte. Jeg vil la meg finne av dere … Jeg vil gjøre ende på deres fangenskap.»

Guds svar, som Gabriel bringer profeten, passer med dette. Innholdet er at det ennå er fastsatt sytti uker før Guds frelsesråd for folket hans er fullført, og at det i denne tiden skal komme store og tunge trengsler over folket og byen.

[1] Andre innvendinger, som at Daniel skiller seg selv fra profetene i v. 6 og 10, eller at byen ennå skulle være bebodd og templet stå fordi Jerusalems innbyggere nevnes i v. 7, er ikke bedre begrunnet.

V. 3. Daniel vender seg til Gud

«[3]Da vendte jeg mitt ansikt til Gud Herren for å søke ham med bønn og ydmyke begjæringer, med faste i sekk og aske.»

Er bønnen lånt fra Esra og Nehemja?
Bertholdt, von Lengerke, Hitzig, Ewald og andre har dømt denne bønnen hardt. De mener den er satt sammen etter eldre forbilder, særlig bønnene i Neh 9 og Esra 9: v. 4 skal være lånt fra Neh 1,5 og 9,32, v. 8 fra Neh 9,34, v. 14 fra Neh 9,33, v. 15 fra Neh 1,10 og 9,10, og v. 7–8 fra Esra 9,7.

Ser vi nærmere etter, finner vi riktignok uttrykket «å måtte skamme seg» (egentlig «ansiktets skam») i Esra 9,7, men også i 2 Krøn 32,21, Jer 7,19 og Sal 44,16. «Tilgivelse» (v. 9) står i Neh 9,17, men også i Sal 130,4, og vreden som «utøses» (v. 11), står ikke bare i 2 Krøn 12,7 og 34,21.25, men også i Jer 42,18; 44,6 og Nah 1,6.

De andre felles tankene og ordene har uten unntak røtter i Mosebøkene. «Du store og forferdelige Gud, som holder din pakt og bevarer miskunn» (v. 4) bygger på 5 Mos 7,9.21 (jf. 2 Mos 20,6; 34,7), og «du som førte ditt folk ut av landet Egypt med sterk hånd» (v. 15) på 5 Mos 7,8 og 9,26. De beviser slett ikke at kapitlet er avhengig av Neh 9.

Der tanker eller ord likevel stemmer så godt overens at det må være et lån, viser en nærmere sammenligning at det er Esra og Nehemja som låner av Daniel, og ikke omvendt.

Daniel sier «våre konger, våre fyrster og våre fedre» (v. 6.8). Nehemja sier «våre konger, våre fyrster, våre prester og våre fedre» (Neh 9,32.34), og Esra «våre konger og våre prester» (Esra 9,7). At prestene nevnes ved siden av kongene og fyrstene, er like typisk for Esras og Nehemjas tid som det er typisk for landflyktigheten at de mangler. Den gang var gudstjenesten opphørt, og prestetjenesten lå nede.

Sammenligner vi innholdet og tankegangen uten den forutfattede meningen at boken er fra makkabeertiden, vil ingen lett tro at Daniel er avhengig av Esra og Nehemja.

Esras bønn (Esra 9,6–15) er en bekjennelse av menighetens synder fra fedrenes dager til hans egen tid. Han våger knapt å løfte ansiktet mot Gud, og han ber ikke om tilgivelse, for han vil bare vise menigheten hvor langt den har fart vill, og få den til å gjøre alt for å sone skylden og vende Guds vrede bort.

Nehemjas bønn (Neh 9,6–37) er, på samme måte som Sal 105 og 106, en lang lovprisning av alt det gode Herren har gjort mot folket sitt fra Abrahams kall til landflyktigheten, enda de stadig gjorde nakken stiv. Den munner ut i bekjennelsen: «Gud er rettferdig, men vi er skyldige», men den stiger aldri opp til en bønn om å bli fri fra trelldommen folket ennå levde under.

Bønnen i Dan 9 gjør derimot inntrykk av å være skrevet for denne anledningen, og den har stor dybde og inderlig kraft. Framfor alt er den bønnen til en mann, en profet, som står Gud nær. Syndsbekjennelsen og skyldbekjennelsen bærer han fram på vegne av menigheten, som han selv hører til.

Men i bønnen om at Guds vrede må vende seg bort, trer hans eget forhold til Herren fram, og han bruker det som grunn for å bli bønnhørt: «Hør nå, vår Gud, på din tjeners bønn» (v. 17), «Min Gud, vend ditt øre hit» (v. 18).[2]

Bønnens oppbygningBønnen har to deler. V. 4–14 er syndsbekjennelsen, og v. 15–19 er bønnen om nåde og om at den hellige byen og helligdommen som ligger i ruiner, må gjenreises. Syndsbekjennelsen har igjen to ledd: V. 4–10 bekjenner overtredelsen og skylden, og v. 11–14 Guds straff for skylden. V. 3 er innledningen.

Ordene «Da vendte jeg mitt ansikt til Gud Herren» forstås vanligvis ut fra 6,11 slik at Daniel vendte ansiktet mot stedet der templet hadde stått, mot Jerusalem. Det er mulig. Men selve ordene sier bare at han vendte ansiktet til Gud Herren i himmelen, *ha'elohim adonaj* (הָאֱלֹהִים אֲדֹנָי), hele verdens Herre, den sanne Gud, og ikke til *Jehova*, enda han mente paktens Gud. Han søkte Gud «med bønn og ydmyke begjæringer».

Bønn er bønn i alminnelighet. *Tahanunim* (תַּחֲנוּנִים, «ydmyke begjæringer») er bønn om nåde og medlidenhet, også om å bli spart for ulykke og ondt.

Fasten i sekk (et botsklesplagg av hår) og aske er en forberedelse til bønnen. Asken ble strødd over hodet som ytre tegn på sann ydmykhet og anger. Ved fasten skal den som ber, komme i rett sinnelag, og det rette sinnelaget er en uunnværlig betingelse for å bli bønnhørt. Hieronymus sier det godt: Daniel ber i aske og sekk om at det Gud har lovet, må bli oppfylt, «ikke fordi han ikke trodde på det som skulle komme, men for at trygghet ikke skulle føde likegyldighet, og likegyldighet anstøt».

Målet med bønnen er at Gud i nåde må se til den hellige byen og templet som ligger øde, og oppfylle løftet om at de skal gjenreises. Den bønnen står i v. 15–19.

V. 4–16. Syndsbekjennelsen

> «[4]Jeg ba til Herren min Gud og bekjente og sa: Å Herre! Du store og forferdelige Gud, som holder din pakt og bevarer miskunn mot dem som elsker deg og holder dine bud! [5]Vi har syndet og gjort ille, vært ugudelige og satt oss opp mot deg. Vi har veket av fra dine bud og dine lover. [6]Vi hørte ikke på dine tjenere, profetene, som talte i ditt navn til våre konger, våre høvdinger og fedre og til alt folket i landet.»

At det hellige landet lå øde og folket var bortført, var en velfortjent straff for syndene deres. Folket kunne ikke vente at straffen ble tatt bort uten at de i sannhet ydmyket seg under Guds rettferdige dom. Derfor begynner Daniel med å bekjenne folkets store overtredelse og at Gud har handlet rettferdig med dem. Ut fra denne bekjennelsen kan han så be om at Gud i sin barmhjertighet må oppfylle løftet om at Jerusalem og Israel skal gjenreises.

Han ber til Herren *min Gud*. Skal bønnene våre bli hørt, må den Gud vi ber til, være blitt vår Gud. Til ordet «bekjente» siterer M. Geier Augustins vakre ord: «Bekjennelsen er dobbel, enten av synd eller av lovprisning. Når det går oss

[2]Ewalds mening at bønnen bare er et utdrag av Baruks bønn i det apokryfe Baruksboken 1,15–3,8, trenger knapt noen gjendrivelse. At Baruksbønnen ligner Daniels bønn i tankegang og uttrykk, har vært kjent lenge. Men alle som ikke er blindet av fordommer, har for lengst sett at forfatteren av dette sene skriftet kjente, brukte og etterlignet Daniels bok, Jeremia og andre profeter.

ille i trengsler, la oss bekjenne våre synder; når det går oss vel og vi fryder oss i rettferdigheten, la oss bekjenne Gud med lovsang. Men uten bekjennelse må vi aldri være.»

Tiltalen «Du store og forferdelige Gud, som holder din pakt …» viser i første del til Guds veldige gjerninger da han ødela fiendene sine (5 Mos 7,21), og i andre del til hans trofasthet mot dem som frykter ham, når han oppfyller løftene sine (5 Mos 7,9). Guds storhet og forferdelighet, som Israel nå hadde fått kjenne, vakte omvendelse og sorg. Henvisningen til Guds paktstroskap skulle vekke og styrke tilliten til den Allmektiges hjelp.

Gud er rettferdig og trofast, men Israel er urettferdig og troløst. Slik knytter bekjennelsen av Israels store skyld (v. 5) seg til lovprisningen av Gud.

Daniel bekjenner skylden med de sterkeste ord. «Syndet»[3] betegner synden som en villfarelse bort fra det rette, «gjort ille»[4] som urett, og «vært ugudelige»[5] som lidenskapelig opprør mot Gud. Disse tre ordene hadde alt Salomo brukt som et uttømmende uttrykk for synd og skyld (1 Kong 8,47), og salmisten hadde gjentatt dem som folkets bekjennelse i landflyktigheten (Sal 106,6).

Daniel legger til «satt oss opp mot deg» og «veket av fra dine bud og dine lover», og den siste verbformen gir handlingen ettertrykk.

Skylden blir enda større fordi Gud ikke unnlot å advare dem. Israel ville ikke høre på profetene, som talte i hans navn til høy og lav: til kongene, til fyrstene (stammenes og ættenes høvdinger og rikets stormenn) og til fedrene, det vil si forfedrene – her uten kongene og høvdingene, som er nevnt for seg (som i Jer 44,17; jf. Neh 9,32.34).

For å gjøre tanken tydelig legges «alt folket i landet» til. Det er ikke bare menigmann, men alle, så ingen skal regne seg som unntatt. Dette altomfattende uttrykket faller bort når tanken gjentas i v. 8.

V. 7–10. Herren er rettferdig, vi må skamme oss

> «[7]Du, Herre, er rettferdig, men vi må skamme oss. Slik er det på denne dag – Judas menn, Jerusalems innbyggere og hele Israel, både de som er nær, og de som er langt borte, i alle de landene som du har drevet dem bort til på grunn av den troløshet de hadde vist mot deg. [8]Herre! Vi må skamme oss, våre konger, våre fyrster og våre fedre, fordi vi har syndet mot deg. [9]Hos Herren vår Gud er barmhjertighet og tilgivelse. For vi har satt oss opp mot ham, [10]og vi hørte ikke på Herren vår Guds røst og fulgte ikke hans lover, som han satte fram for oss ved sine tjenere profetene.»

Rettferdigheten hører Gud til, det syndige folket bare skammen. «Du er rettferdig» betyr ikke at Gud hadde den rette saken (Hitzig). Rettferdighet sagt om Gud er den fullkommenheten hans som viser seg i det han gjør på jorden, og særlig i hvordan han handler med Israel. Skammen speiler seg i ansiktet, ikke fordi forholdene er vanærende, men fordi de vet at lidelsen er velfortjent.

[3] **«Syndet»** hata, חָטָא, egentlig «å trå feil»
[4] **«gjort ille»** awa, עָוָה, «å være forvendt»
[5] **«vært ugudelige»** rasha, רָשַׁע

«Slik er det på denne dag» betyr ikke «nå, i dag», men er alltid en sammenligning: slik det har vist seg i dag, slik erfaringen nå har vist (se ved 5 Mos 2,30). Det gjelder bare den andre delen av verset, «vi må skamme oss».

«Vi» blir så nærmere bestemt: Judas menn og Jerusalems innbyggere, til sammen borgerne i Juda rike, og «hele Israel», resten av Israel, de ti stammenes rike. Om begge gjelder det at de er «nær» og «langt borte» i alle landene Gud har drevet dem bort til. Med «på grunn av den troløshet de hadde vist» kan en jamføre 3 Mos 26,40.

I v. 8 gjentar Daniel tankene fra v. 7 for å stille folkets synd og skam opp mot Guds barmhjertighet, og så gå over fra syndsbekjennelsen til bønnen om nåde fra den Gud som holder sin pakt og tilgir synd. Hos Herren vår Gud er barmhjertighet og tilgivelse (v. 9), og det trenger vi, for vi har satt oss opp mot ham. Denne tanken utdypes i v. 10–14.

Hele Israel, alle de tolv stammene, var skyldig i opprør mot Gud: De ville ikke høre Herrens røst ved profetene og overtrådte loven hans. Det har ført over hele folket den straffen Mose lov truet overtrederne med.

V. 11–14. Straffen fra Gud

> «[11]Hele Israel har overtrådt din lov, er veket bort fra deg og hørte ikke på din røst. Derfor ble den forbannelsen han hadde sverget å sende, utøst over oss, den som står skrevet i Mose, Guds tjeners lov. For vi hadde syndet mot ham. [12]Han har stadfestet det ordet han har talt mot oss og mot våre dommere som dømte oss. Han førte over oss en ulykke så stor at det ikke under hele himmelen er hendt noe slikt som det som er skjedd i Jerusalem. [13]Etter det som står skrevet i Mose lov, kom all denne ulykke over oss. Men vi søkte ikke å mildne Herren vår Guds åsyn. Vi omvendte oss ikke fra våre misgjerninger og aktet ikke på din sannhet. [14]Derfor hadde Herren stadig ulykken for øye og lot den komme over oss. For Herren vår Gud er rettferdig i alt det han gjør, men vi hørte ikke på hans røst.»

«Derfor ble forbannelsen og eden utøst over oss», det vil si forbannelsen som er stadfestet med ed. Verbet *natak* (נָתַךְ, «utøse») brukes om regnskyll og hagl (2 Mos 9,33), men særlig om den ødeleggende ildregnen av Guds vrede (jf. Nah 1,6 med 1 Mos 19,24, og Jer 7,20; 42,18; 44,6).

«Forbannelsen» står i 5 Mos 29,19 ff. om truslene mot dem som overtrer loven (3 Mos 26,14 ff.; 5 Mos 28,15 ff.), og det er dem Daniel viser til her. For å gjøre uttrykket sterkere legger han til «eden», etter 4 Mos 5,21 (jf. Neh 10,29).

I v. 12 er den skrevne teksten, «hans ord» (flertall), å foretrekke framfor den leste, i samsvar med de gamle oversettelsene. «Våre dommere» omfatter folkets ledere, kongene og fyrstene, som i Sal 2,10 og 148,11.

V. 13 tar opp igjen tanken fra v. 11 for å si at Gud i kraft av sin rettferdighet måtte fullbyrde trusselen i loven sin mot folket. «Å mildne Herrens åsyn» står også i Sak 7,2 og 8,21. «Akte på din sannhet» skal ikke oversettes «forstå din trofasthet» (Hitzig). Ordet *emet* (אֱמֶת) betyr her sannhet, ikke trofasthet. Guds sannhet er hans frelsesråd, åpenbart i ordet hans, og etter det kan synderen bare nå lykke og frelse ved å vende om til Gud og lyde budene hans.

Fordi Israel ikke gjorde det, hadde Herren stadig ulykken for øye (v. 14), det vil si han tenkte uavbrutt på den. Tanken går ofte igjen hos Jeremia (Jer 1,12; 31,28; 44,27). «Rettferdig i alt det han gjør» er et vitnesbyrd ut fra erfaring (jf. Neh 9,33).

V. 15–16. Bønnen om at vreden må vende seg bort

> «[15]Og nå, Herre vår Gud, du som førte ditt folk ut av landet Egypt med sterk hånd og har vunnet deg et navn, som det er på denne dag! Vi har syndet og vært ugudelige. [16]Herre! Etter alle dine rettferdige gjerninger, la nå din vrede og harme vendes bort fra din by Jerusalem, ditt hellige berg! For på grunn av våre synder og våre fedres misgjerninger er Jerusalem og ditt folk blitt til spott for alle dem som bor omkring oss.»

Etter bekjennelsen kommer bønnen om at Guds vrede må vende seg bort (v. 15–16), og om at han må vise nåde mot sitt folk som ber (v. 17–19).

Daniel grunner bønnen på den store gjerningen da Israel ble utfridd av Egypt, og Herren vant seg et navn blant folkene. Hieronymus sier med rette, men uten å uttømme tanken: «Han minnes den gamle velgjerningen for å påkalle en lignende mildhet fra Gud.» For Daniel ser ikke utfrielsen fra Egypt bare som en velgjerning, men som en frelsesgjerning.

Ved den oppfylte Gud løftet han hadde gitt patriarkene, stadfestet han pakten med Abraham, og ved undrene da Israels stammer dro ut, herliggjorde han sitt navn for alle folk (jf. Jes 63,12–13). Derfor kunne Moses vise til denne herlige åpenbaringen av Gud blant hedningene da han ba om tilgivelse for Israel. Den skulle få Gud til å dempe vreden mot folkets frafall og opprør og vende den truende undergangen bort (2 Mos 32,11 ff.; 4 Mos 14,13 ff.).

Jeremia og Jesaja grunner også bønnen om nåde for Israel på Herrens navn (Jer 32,20 ff.; Jes 63,11–15), og Nehemja (Neh 1,10; 9,10) gjør som Jeremia og Daniel. «Som det er på denne dag» betyr: et navn som du har ennå i dag. For å grunne bønnen bare på Herrens ære, på hans navns ære, gjentar Daniel bekjennelsen: «Vi har syndet og vært ugudelige» (jf. v. 5).

Så følger selve bønnen om at Guds vrede må vende seg bort. Den innledes med en ny tiltale, «Herre!», og med en kort sammenfatning av grunnen i v. 15: «etter alle dine rettferdige gjerninger».

Ordet betyr ikke «på nådig vis», og rettferdighet er ikke det samme som nåde. *Tsidqot* (צְדָקוֹת) er beviser på Guds rettferdighet, alt det han til nå har gjort for Israel i kraft av sin paktstroskap. Det er de store gjerningene Herren har gjort for folket sitt, og blant dem har tegnene og undrene ved utgangen av Egypt første plass fordi Herren i dem beviste at pakteløftet hans var rettferdig.

Etter disse gjerningene må Gud også nå vende sin vrede bort fra sin by Jerusalem. «Ditt hellige berg» står ved siden av og viser særlig til tempelberget, Sion, Guds rikes midtpunkt. Bønnen får ettertrykk både av Guds rettferdige gjerninger og av at Jerusalem er Guds by, «din by» (jf. Sal 79,4; 44,14).

V. 17–24. Herre, hør! Herre, tilgi!

> «[17]Hør nå, vår Gud, på din tjeners bønn og hans ydmyke begjæringer! La ditt åsyn lyse over din ødelagte helligdom – for din egen skyld, Herre! [18]Min Gud,

> vend ditt øre hit og hør! Åpne dine øyne og se våre ruiner og byen som er nevnt ved ditt navn! Ikke våre egne rettferdige gjerninger legger vi til grunn for våre ydmyke bønner som vi bærer fram for ditt åsyn, men din store barmhjertighet. [19]Herre, hør! Herre, tilgi! Herre, gi akt og gjør det, dryg ikke – for din egen skyld, min Gud! For din by og ditt folk er kalt med ditt navn.»

I v. 17 gjentas bønnen med enda mer inntrengende ord. «La ditt åsyn lyse» står også i Sal 80,4 og 4 Mos 6,25. «For din egen skyld, Herre», egentlig «for Herrens skyld», er sterkere enn «for din skyld». Fordi han er *Herren* i ordets fulle mening, kan ikke Gud la sin helligdom ligge øde uten at det skader hans ære (jf. Jes 48,11).

I v. 18 får bønnen enda mer tyngde: Daniel peker på ruinene og legger til «byen som er nevnt ved ditt navn». Det betyr ikke bare at byen er oppkalt etter Guds navn, for da svekkes uttrykket. Guds navn er åpenbaringen av hans vesen. Det er nevnt over Jerusalem fordi Herren har åpenbart seg herlig der: Han valgte byen til stedet for sin trone i Israel og løftet den dermed opp til en Guds by (jf. Sal 48,2 ff., og om uttrykket se ved 5 Mos 28,10).

Uttrykket «bære fram bønner for ditt åsyn», egentlig «legge bønnene ned for deg» (jf. v. 20), kommer av skikken å kaste seg ned for Gud i bønn, og det står ofte hos Jeremia (Jer 36,7; 38,26; 42,9).

Daniel grunner ikke bønnen på folkets egne rettferdige gjerninger, men bare på Guds store barmhjertighet. Kraften i bønnen viser seg i ordene som hoper seg opp i v. 18–19. Chr. B. Michaelis sier godt om v. 19: «Den inderlige gløden hos den som ber, ser en av tre ting: at Herrens navn, *Adonaj*, gjentas tre ganger, så fullt av hemmelighet; at han setter en forsterkende endelse på hvert av disse bydeordene for å vise et sterkere hjertelag; og hele rekken av ord: Hør, tilgi, gi akt, og så videre.»

V. 20–23. Gabriel kommer med svaret

> «[20]Mens jeg ennå talte og ba og bekjente min egen og mitt folk Israels synd, og bar fram min bønn for min Guds hellige berg for Herrens, min Guds åsyn – [21]mens jeg ennå talte i bønnen, da kom Gabriel, den mannen som jeg før hadde sett i synet, og rørte ved meg i min store avmakt. Det var ved tiden for kveldsofferet. [22]Han lærte meg, talte til meg og sa: Daniel, nå er jeg kommet hit for å lære deg å forstå. [23]Med det samme du begynte å bære fram dine ydmyke bønner, gikk det ut et ord, og nå er jeg kommet for å kunngjøre deg det. For du er høyt elsket. Så merk deg ordet og gi akt på synet.»

Mens Daniel ennå holdt på å be «for min Guds hellige berg», det vil si for Sion (se ved v. 16), fikk han svar. Engelen Gabriel kom til ham og forklarte ham Jeremias sytti år, ikke når de skulle ta slutt, men hva som skulle skje med Guds by og folk etter at de var omme.

«Mannen Gabriel» har bestemt artikkel og viser tilbake til 8,15, der Gabriel viste seg for ham i en manns skikkelse. Det sies uttrykkelig i bisetningen «som jeg før hadde sett i synet» (om «før», egentlig «i begynnelsen», se ved 8,1).

Ordene som NB gjengir med «i min store avmakt», er blitt forstått på ulike måter. Etter plassen hører de til bisetningen. Den greske oversettelsen (Septuaginta), Theodotion og Vulgata har «flygende» eller «i hast», og ut fra det sluttet

kirkefedrene at englene har vinger. Men det har ingen grunn i ordene og kommer trolig av at de gamle oversetterne blandet sammen to beslektede verb.

Ja'af (יָעַף) betyr bare «trett», «bli trett», å trette seg ut ved anstrengelse, for eksempel ved en lang vei (Jer 2,24), men aldri å løpe eller fly. *Mu'af bi'af* (מֻעָף בִּיעָף) er altså «trett i trettheten», det vil si svært trett.

Slik ordene står, kan de ikke gjelde engelen, for om et overjordisk vesen kan vi ikke si at det blir trett. De passer derimot godt på Daniels tilstand slik den er beskrevet i 8,17.27. Daniel nevner den fordi Gabriel forrige gang ikke bare styrket ham, men også ga ham forstand på synet, som var mørkt for ham. Derfor vakte det glad håp at han nå kom igjen.

«Rørte ved meg» betyr her at han nådde fram til ham, kom bort til ham (jf. 2 Sam 5,8; Jona 3,6). «Kveldsofferet»[6] står her for offeret som helhet, slik det ofte gjør i de senere skriftene (Mal 1,13; 2,13; 3,4). Tiden for kveldsofferet var menighetens tid for kveldsbønn.

«Han lærte meg» (v. 22), han ga meg innsikt, som i 8,16, og ordene viser tilbake til v. 2. Først taler Gabriel om hensikten med at han kommer, og om omstendighetene. «Nå er jeg kommet», det vil si som følge av bønnen din, fra Guds trone, «for å lære deg å forstå».

Det forklares nærmere i v. 23. Med det samme Daniel begynte å be, gikk det ut et ord, et budskap fra Gud, som Gabriel nå bringer. «Ordet» er ikke befalingen til Gabriel om å gå til Daniel, men Guds ord, og nærmere bestemt det ordet han kunngjorde Daniel i v. 24–27. «For du er høyt elsket» (jf. 10,11.19) er ikke grunnen til at Gabriel kom i hast, men grunnen til hovedtanken i verset: at Guds ord gikk ut straks Daniel begynte å be.

«Synet» betyr her ikke åpenbaringen i alminnelighet, men synet av engelen som brakte profeten Guds ord. Det er altså ikke innholdet i ordet, men den formen det ble gitt Daniel i. På begge, ordet og formen det ble åpenbart i, skal Daniel gi akt. Denne åpenbaringen fikk han for øvrig ikke i et syn, men i full våken tilstand.

V. 24. Sytti uker er tilmålt

> «[24]Sytti uker er tilmålt ditt folk og din hellige by til å innelukke frafallet og til å forsegle synder og til å dekke over misgjerning og til å føre fram en evig rettferdighet og til å besegle syn og profet og til å salve et Aller-helligste.»

Engelens budskap gjelder noen av de viktigste åpenbaringene om hvordan Guds rike skal utvikle seg i framtiden. Uttrykket er kort og avmålt – Auberlen kaller det «den øvre helligdoms innskriftstil» – og tidsrommet er vanskelig å regne ut. Derfor er verset blitt tydet svært forskjellig. Tydningene kan deles i tre hovedgrupper.

De fleste kirkefedrene og de eldre rettroende utleggerne finner her en profeti om Kristi komme i kjødet, hans død og romernes ødeleggelse av Jerusalem. De fleste nyere utleggerne fører derimot hele stedet tilbake til Antiokus Epifanes' tid.

Noen kirkefedre og flere nyere teologer har endelig tydet profetien om de siste tider: som en kunngjøring om hvordan Guds rike skal utvikle seg fra

[6] **«Kveldsofferet»** minha, מִנְחָה, egentlig matofferet

slutten av landflyktigheten til det fullendes ved Kristi gjenkomst ved dagenes ende.[7]

Fordi meningene er så mange, vil vi først finne ut hva ordene i hvert ledd og vers betyr. Når det er slått fast, vil vi se hvordan profetien er oppfylt i historien og hvordan tidsrommene skal regnes ut, og slik grunngi synet vårt nærmere.

Åpenbaringen begynner i v. 24 med en sammenfatning av Guds råd for hans by og folk. Så folder v. 25–27 ut hvordan rådet skal fullbyrdes i hoveddelene sine. Alle utleggere er enige om at de sytti ukene som er tilmålt folket og byen, i v. 25–27 deles i tre tidsrom, og at disse blir nærmere bestemt i lengde og innhold.

«*Sytti uker*»

Shavu'im (שָׁבֻעִים), av *shavua* (שָׁבוּעַ), egentlig et tidsrom delt i sjudeler, betyr vanligvis et tidsrom på sju dager, en uke, som i 1 Mos 29,27 og Dan 10,2–3. Ordformen tyder ikke på at det er noe annet enn vanlige uker, og det gjør heller ikke at tallordet står etter. Men hvor langt tidsrom ordet her betegner, kan verken avgjøres av ordet selv eller av sammenligning med «tre hele uker» i 10,2–3.

At det ikke er vanlige uker på sju dager, ser vi av to ting. Innholdet i v. 25 og 27 viser utvilsomt at det som skulle skje i de sekstito ukene og i den ene uken, ikke kunne skje i vanlige uker. Dessuten viser de sytti ukene tilbake til Jeremias sytti år (v. 2).

Mange utleggere slutter av dette at det må være årsuker slik at hver uke er sju år. Hitzig resonnerer slik: Byen og templet lå ennå øde i det sekstiniende året, og om utfrielsen ikke kom i sytti år, kom den enda mindre i sytti uker. Bare årsuker passer med innholdet, og den halve uken i v. 27 ser ut til å falle sammen med de tre og en halv tidene (årene) i 7,25.

Kranichfeld hevder at Daniel klart forbinder den siste halve uken med de kjente tre og et halvt år i endetiden. Men vi må spørre: Hvor taler Daniel om tre og et halvt *år* i endetiden? Han bruker ikke ordet «år» på noen av stedene det gjelder, bare «tid» eller «fastsatt tid». Mange tar for gitt at dette betyr vanlige år, men noe holdbart bevis for det er ikke ført.

Hengstenberg og Kranichfeld har også sagt at årsuker lå nær fordi de har så stor plass i Mose lov, og fordi landflyktigheten minnet folket sterkt om dem: De sytti årene da landet lå øde, ble sett som straff for de forsømte sabbatsårene (2 Krøn 36,21).

Men loven kaller ikke slike sjuårsperioder *shavu'im*, som Hengstenberg selv innrømmer. Av at det sjuende året kalles det store sabbatsåret (3 Mos 25,2.4–5; 26,34–35.43), følger det slett ikke at det fantes «årsuker». Loven nevner også perioder på sju ganger sju år, og etter dem skulle det alltid feires et jubelår (3 Mos 25,8 ff.). Også de kunne kalles *shavu'im*. Tanken om årsuker har altså ikke grunnlag i teksten.

[7] Det første synet forsvares i vår tid av Hävernick, Hengstenberg og Auberlen, og Pusey i England. Det andre har særlig de rasjonalistiske utleggerne og Bleek og Wieseler hevdet. Hofmann og Delitzsch følger det, men slik at de lar v. 25–27 først gjelde Antiokus historisk og så også de siste tider. Profetien blir da først helt oppfylt når antikrist kommer og Guds rike fullendes ved dagenes ende. Spirene til det tredje synet finnes hos Hippolyt og Apollinaris av Laodikea, som førte den siste uken (v. 27) til verdens ende. Kliefoth var den første som forsøkte å grunngi det ut fra teksten.

Hofmann og Kliefoth har rett når de sier at ordet ikke nødvendigvis betyr årsuker, men er en bevisst ubestemt betegnelse på et tidsrom målt med tallet sju. Hvor lenge det varer i tid, må avgjøres på annet grunnlag.

«Er tilmålt»[8] står bare her i GT. På arameisk betyr ordet å skjære av, skjære i stykker, så avgjøre, fastsette nøye. Wieseler har ut fra Vulgatas gjengivelse av Matt 24,22 foreslått betydningen «er forkortet», men den er ikke bevist og passer heller ikke. Skjærer en et stykke av en helhet, er det helheten som blir mindre, ikke stykket. At verbet står i entall, forklares enkelt: De sytti ukene sees som én helhet, et sammenhengende tidsrom av sytti sjudeler etter hverandre.

«Ditt folk og din hellige by»Von Lengerke mener at ordet «over» (NB: «tilmålt ditt folk») gjør tidsrommet til en byrde eller en lidelsestid som de sytti årene i landflyktigheten. Men det ligger ikke i ordet. Ordet sier bare at et slikt tidsrom er fastsatt over folket.

Daniels folk og by kalles Guds folk og by fordi Daniel nettopp har båret dem fram for Gud som hans (v. 15–19).

Jerusalem kalles den hellige byen, også når den ligger i ruiner, i kraft av sin historie og sin framtid (jf. v. 20). Som Wieseler og Hitzig med rette har sett, viser ikke det til en tid da templet sto. Men det ligger i hele uttrykket, sier Kliefoth med rette, at Guds folk og by ikke skal bli liggende øde slik de lå da, men en gang skal gjenreises og bestå i den tiden det er tale om.

Likevel må vi ikke straks slutte at løftet bare gjelder jødefolket og det jordiske Jerusalem. Først gjelder det riktignok Israel etter kjødet og det geografiske Jerusalem, for de var den gang Guds folk og by. Men begrepene er ikke uttømt med det. De rommer samtidig den nytestamentlige menigheten, Guds kirke på jorden.

De seks utsagnene

Infinitivene som følger, sier hva de sytti ukene er fastsatt til, det vil si hva som skal skje til tiden er omme, eller når den er omme. Den lille preposisjonen «til» avgjør ikke om det skal skje først når tiden er ute, eller utvikle seg gradvis gjennom den og fullendes ved slutten. Det kan bare innholdet avgjøre.

Maurer, Hitzig, Kranichfeld og andre deler de seks utsagnene i tre par: Når de sytti ukene er omme, skal syndens mål være fullt, synden skal være dekket over og rettferdighet ført fram, og profetien skal være oppfylt og templet som Antiokus vanhelliget, innviet på ny. Men den delingen bygger på en feil forståelse av særlig de to første parene. Vi har heller to grupper på tre.

De tre første utsagnene handler om at synden blir tatt bort, altså frelsens negative side. De tre siste handler om at en evig rettferdighet blir ført fram, med det som følger av den, altså frelsens positive side. Leddene i de to gruppene svarer til hverandre: det fjerde til det første, det femte til det andre, det sjette til det tredje. Det andre og det femte har til og med samme verb, «forsegle».

I de to første utsagnene er lesemåten usikker. I det første har den skrevne teksten *likhlo* (לְכַלֹּא, «innelukke»), mens den leste har «fullføre». I det andre har den skrevne teksten «forsegle», den leste «gjøre ende på». De gamle oversettel-

[8] **«Er tilmålt»** nehtak, נֶחְתַּךְ

sene og mange nyere følger de leste formene: «fullføre frafallet og gjøre syndens mål fullt».

Men den leste formen er neppe annet enn en rettelse fra masoretene, og de to leste formene gir ingen god mening. Å fullføre frafallet og gjøre syndens mål fullt passer ikke med det som følger, å sone misgjerningen.

Noen tenker seg at jødene skulle gjøre syndens mål fullt i de sytti årsukene, så gå gjennom en lidelsestid under Antiokus som straff og deretter bli tilgitt. Den tanken holder ikke. Straffen ved Antiokus er lagt inn vilkårlig, og uten den står tilgivelsen i strid med at syndens mål blir fullt. Dessuten måtte de to første utsagnene da ha et annet subjekt enn det tredje, for å gjøre syndens mål fullt er menneskenes verk, mens å sone er Guds verk.

Den skrevne teksten alene er derfor riktig, og det første utsagnet lyder: «til å innelukke frafallet». Ordet betyr å holde tilbake, holde inne, sette i fengsel, stenge inne. Å innelukke frafallet betyr ikke å tilgi det, men å stenge det inne, hindre det så det ikke lenger kan bre seg (Hofmann; jf. Sak 5,8 og Åp 20,3).

I det andre utsagnet, «til å forsegle synder», er syndene de mange enkelte utslagene av frafallet. Å forsegle betyr ikke å gjøre slutt på synden. Bildet henger sammen med innesperringen i fengsel. Kongen forseglet løvehulen Daniel var kastet i, for at ingen skulle kunne røre ham (6,18). Slik forsegler Gud menneskets hånd så den ikke kan røre seg (Job 37,7), og stjernene så de ikke kan lyse (Job 9,7).

Men å forsegle er heller ikke det samme som å ta bort, som Hengstenberg og mange andre forklarer det: at syndene er tatt helt bort fra Guds øyne. For «det som er stengt inne og forseglet, er ikke bare tatt bort, men bevoktet, holdt under lås og segl» (Kliefoth).

Hofmann og Kliefoth sier derfor mer riktig: «Når syndene blir forseglet, blir de på den ene siden satt i forvaring, så de ikke lenger kan virke eller øke, men på den andre siden blir de på den måten bevart og holdt fast, så de ikke lenger kan tilgis og utslettes» (jf. Åp 20,3).

Det tredje utsagnet er «til å dekke over misgjerning». *Kipper* (כִּפֶּר) er det faste ordet for å sone, utslette synden ved et syndoffer, det vil si tilgi.

Alle tre utsagnene handler altså om at synden blir satt til side og utslettet. Men de er verken en stigning eller bare en opphopning av ord med samme mening for tilgivelsen. Mot tanken om en stigning taler at det sterkeste ordet for synd står først, enda det da måtte stått sist. Det er «frafallet»[9], som betegner synden som avfall fra Gud og opprør mot ham.

Mot tanken om en opphopning taler at «innelukke» og «forsegle» ikke betyr det samme som «dekke over», altså tilgi. Alle tre uttrykkene handler om at synden settes til side, men på ulike måter. Det første gir den alminnelige tanken: Frafallet skal stenges inne, så synden ikke lenger kan gå fram og bre seg.

De to andre bestemmer nærmere hvordan kilden til frafallet skal stenges inne og syndens videre virkning hindres. Det skjer på én måte med de vantro og på en annen med de troende. De vantros synder blir forseglet, holdt trygt under segl, så de ikke lenger kan bre seg og øke eller være virksomme. De troendes

[9] **«frafallet»** pesha, פֶּשַׁע

synder blir tilgitt ved en soning. Det første står i det andre leddet, det siste i det tredje, slik Hofmann og Kliefoth med rette har sagt.

Så følger den andre gruppen på tre utsagn. De handler om den positive frelsen som følger med at synden blir tatt bort og satt til side. Det første av dem, det fjerde i hele rekken, er «til å føre fram en evig rettferdighet». Når synden er helt satt til side, må det komme en rettferdighet som aldri tar slutt.

At *tsedeq* (צֶדֶק) ikke betyr «fortidens lykke» eller «uskylden fra de gamle, bedre tider», men «rettferdighet», trenger ikke lenger noe bevis. Rettferdigheten kommer fra himmelen som Guds gave (Sal 85,11–14; Jes 51,5–8) og går opp som en sol over dem som frykter Gud (Mal 4,2).

Her kalles den evig, slik også det messianske riket er evig (2,44; 7,18.27). Den omfatter den indre og den ytre rettferdigheten i de nye himlene og på den nye jorden (2 Pet 3,13). Dette fjerde utsagnet er den positive motsvarigheten til det første: I stedet for frafallet, som er helt tatt bort, kommer den fullkomne rettferdigheten.

I det femte utsagnet, «til å besegle syn og profet», brukes det samme verbet som i det andre om syndene. Mange utleggere forstår bildet ut fra skikken å sette segl på et skriv for å stadfeste innholdet (1 Kong 21,8; Jer 32,10–11.44): Profetien blir stadfestet ved at den oppfylles. Men for en slik billedlig bruk av ordet finnes det ikke noe belegg i GT.

Dessuten kan ordet ikke ha en annen mening her enn i det andre utsagnet. Forseglingen av profetien svarer til forseglingen av frafallet og må forstås på samme måte. Profetien blir forseglet når den blir lagt under segl, så den ikke lenger kan virke.

Også hva «syn og profet» står for, er omstridt. Bleek, Ewald, Hitzig, Wieseler og andre fører det til Jeremias profeti om de sytti årene (v. 2). Men mot det taler at artikkelen mangler. Var det den profetien som var ment, måtte det i det minste vært antydet med bestemt artikkel, og her ville den vært helt uunnværlig. Det lille ordet «profet», som er lagt til, viser også at begge ordene står helt alminnelig for alle profetier og profeter.

Ikke bare profetien, men også profeten som bærer den fram, altså selve profetkallet, skal forsegles. Profetier og profeter blir forseglet når all profeti er fullt ut oppfylt, så profetien opphører og det ikke lenger står fram noen profeter.

Men vi må ikke, som Hengstenberg, legge den tiden da profetien slukner fordi den er oppfylt, til Kristi komme i kjødet. Da nådde bare den gamle paktens profeti sin ende (jf. Matt 11,13; Luk 22,37), og i stedet kom den nye paktens profeti. Den er ennå ikke oppfylt, og den skal ikke ta slutt og bli avskaffet (1 Kor 13,8) før Guds rike fullendes i herlighet når den nåværende verdenshistorien er til ende. Da blir også den gamle paktens profeti fullt og endelig oppfylt (jf. Apg 3,21).

Dette femte leddet står mot det andre, slik det fjerde står mot det første. Kliefoth sier: «Når syndene blir forseglet, blir også profetien forseglet, for profetien trengs i krigen mot synden. Når synden er satt slik at den ikke lenger kan virke, kan også profetien komme til hvile. Når synden får sin ende på sitt sted, kan også profetien få sin ende ved å bli oppfylt, for det er ikke lenger plass for den

når synden er satt til side. Og når frafallet er stengt inne så det ikke lenger kan bre seg, skal rettferdigheten føres fram for å eie jorden, som nå er fri for synden, innestengt på sitt sted.»

«Til *å salve et Aller-helligste*»

Det sjette og siste utsagnet tydes svært forskjellig. De som søker oppfyllelsen i tiden like etter landflyktigheten eller i makkabeertiden, fører det enten til innvielsen av brennofferalteret som Serubabel og Josva satte opp (Esra 3,2 ff.), eller til innvielsen av Serubabels tempel, eller til innvielsen av brennofferalteret som Antiokus Epifanes hadde vanhelliget (1 Makk 4,54).

Men ingen av disse tydningene holder. Verken ved innvielsen av Serubabels tempel eller ved den nye innvielsen av alteret Antiokus hadde vanhelliget, er det nevnt noen salving.

Etter jødenes faste, enstemmige overlevering fantes den hellige salveoljen ikke i det andre templets tid. Bare Moses' helligdom, tabernaklet med alterne og karene, ble innviet ved salving (2 Mos 30,22 ff.; 40,1–16; 3 Mos 8,10). Ved innvielsen av Salomos tempel er det ikke nevnt noen salving (1 Kong 8; 2 Krøn 5–7), for det templet gjorde bare tabernaklet til en fast bolig, og paktens ark, Guds trone og det helligste av alt inventaret, ble ført fra tabernaklet inn i templet. Heller ikke brennofferalteret i det nye templet hos Esekiel (Esek 43,20.26) ble innviet ved salving, bare ved blod.

Innvielsen av et alter eller et tempel passer heller ikke med de alminnelige uttrykkene i de andre leddene, og den var slett ikke en så stor og viktig hendelse at en skulle vente den nevnt etter det som går foran.

Uttrykket *qodesh qodashim* (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, «et aller-helligste») brukes dessuten ikke bare om ett hellig redskap. Det står om brennofferalteret (2 Mos 29,37; 40,10), om røkelsesalteret (2 Mos 30,10), om alterne med alle helligdommens kar (2 Mos 30,29), om den hellige røkelsen (2 Mos 30,36), om skuebrødene (3 Mos 24,9), om matofferet og kjøttet av syndofferet og skyldofferet (3 Mos 2,3; 6,10; 7,1), om det som var viet til Herren (3 Mos 27,28), og til sist om hele området rundt tempelhøyden (Esek 43,12) og hele det nye templet (Esek 45,3). Etter 1 Krøn 23,13 ble også Aron og sønnene hans helliget som noe høyhellig.

Det er altså ingen god grunn til å føre uttrykket til innvielsen av brennofferalteret. Det er helt utelukket fordi innvielsen av Serubabels tempel og alter, og av det Antiokus vanhelliget, var menneskers verk. Salvingen av et aller-helligste her må derimot være en Guds gjerning, for de tre utsagnene foran kunngjør utvilsomt Guds gjerninger.

All salving av personer og ting ble riktignok utført av mennesker. Men den blir Guds verk når den skjer med den hellige salveoljen Gud har forordnet, ved prester eller profeter etter Guds befaling. Da er den middel og tegn på at en blir utrustet med Guds Ånd. Da Samuel salvet Saul, kom Herrens Ånd over ham (1 Sam 10,9 f.). Det samme betydde salvingen av David (1 Sam 16,13).

Også salvingen av tabernaklet og karene der hadde samme mål: Den innviet dem til sted og middel for Guds Ånds nådevirksomhet. Til tegn på det fylte Herrens herlighet tabernaklet da det var reist og innviet. Ved innvielsen av helligdommen etter landflyktigheten, under Serubabel og i makkabeertiden,

manglet salvingen, og Herrens herlighet tok heller ikke bolig der. Derfor kan ikke disse innvielsene kalles salving og Guds gjerning, og engelen kan ikke mene disse menneskeverkene med «å salve et Aller-helligste».

Tydningen som fører ordene til salvingen av Messias, er mye eldre og mer utbredt, og den kommer også nærmere sannheten. Kirkefedrene forsto som regel den greske oversettelsen slik. Teodoret holder den for utvilsomt riktig og sier at også jødene godtok den, og den gamle syriske oversetteren har satt inn i teksten: «inntil Messias, den Aller-helligste». (*Også blant jødene var denne tydningen utbredt*.)

Men tydningen faller fordi artikkelen mangler. Bortsett fra 1 Krøn 23,13 brukes uttrykket aldri om personer, bare om ting, og også der er meningen at Aron skulle helliges «som noe høyhellig». Hengstenberg mener derfor, etter Hävernick, at Kristus her kalles et høyhellig *noe*. Ypperstepresten bar riktignok innskriften «Hellig for Herren» på pannen, og om Herren sies det at han skal bli en helligdom (Jes 8,14; jf. Esek 11,16). Men ingen av delene gir grunn til å slutte at Messias rett og slett kan kalles en høyhellig ting.

I Luk 1,35 kalles Kristus «det hellige», men ikke en gjenstand, og stedene der Jesus kalles «Den Hellige» (Apg 3,14; 4,30; 1 Joh 2,20; Åp 3,7), beviser ingenting om en slik bruk av ordet. Heller ikke sammenhengen hjelper oss. At Messias' person trer fram i det som følger, betyr ikke at han også må være nevnt i dette verset.

Langt bedre er tanken at «å salve et aller-helligste» gjelder salvingen av en ny helligdom, et nytt tempel eller et nytt aller-helligste. At artikkelen mangler, hindrer oss i å tenke på det aller-helligste i det jordiske templet Serubabel bygde opp igjen, for det aller-helligste i tabernaklet og templet kalles alltid *det* aller-helligste. Det er ikke dette bestemte aller-helligste som er ment, men et nytt aller-helligste som skal komme i stedet for det i tabernaklet og Salomos tempel.

Hofmann mener at det aller-helligste er hele templet fordi Esekiels framtidige tempel kalles slik (Esek 45,3). Salvingen er etter hans mening et bilde på at menigheten helliges ved Den Hellige Ånd, men så synlig som den framstilles her, blir den først i endetiden, når den fullendte menigheten får en synlig helligdoms skikkelse.

Men Kliefoth svarer med full rett: «Det aller-helligste, og templet i den grad det har et aller-helligste, er ikke stedet der menigheten kommer til Gud og er hos Gud, men tvert imot stedet der Gud er til stede for menigheten og åpenbarer seg for den.» Ordene sier ingenting om folket og menigheten som Gud skal samle omkring stedet for sitt nådige nærvær, men om selve stedet der Gud vil bo blant folket sitt og åpenbare seg for det. Salvingen er den handlingen som innvier stedet til hellig sted for Guds nådige nærvær og åpenbaring.

Når det altså kunngjøres at et aller-helligste skal salves, er det et løfte om at et nytt sted for Guds nådige nærvær blant folket hans skal innsettes, en ny helligdom, ikke at det gamle stedet skal fornyes. Som Kliefoth videre sier, kunne dette i seg selv gjelde det frelsesverket som ble fullført da Kristus kom. I ham er det jo skapt et nytt sted for Guds nådige nærvær, en ny måte for Gud å bo blant menneskene på.

Men utsagnet er nøye knyttet til de foregående, og de taler om at frafallet og synden blir fullstendig satt til side, at en evig rettferdighet trer fram, og at all profeti blir forseglet ved å bli oppfylt. Til alt dette la frelsesverket ved Kristi første komme riktignok den evige grunnvollen. Men det fullendes først når frelsesverket blir ført helt igjennom: ved Herrens gjenkomst, den siste dom og opprettelsen av herlighetsriket under de nye himler og på den nye jord.

Derfor må vi føre også dette sjette utsagnet til fullendelsens tid og forstå det om opprettelsen av det nye aller-helligste som ble vist den hellige seeren på Patmos: «Se, Guds bolig er hos menneskene. Han skal bo hos dem, og de skal være hans folk» (Åp 21,1–3).

I denne hellige byen er det ikke noe tempel, for Herren Gud, den Allmektige, og Lammet er dens tempel, og Guds herlighet lyser den opp (Åp 21,22–23). Ikke noe urent skal komme inn i den, og ingen som gjør det som er avskyelig (Åp 21,27), for da er synden innelukket og forseglet. Der skal rettferdighet bo (2 Pet 3,13), og profetien skal opphøre (1 Kor 13,8) fordi den er oppfylt.

Når begynner de sytti ukene? Av innholdet i de seks utsagnene går det altså fram at de sytti ukene ender samtidig med at den nåværende verdens gang er til ende. Men v. 24 sier ingenting om når tidsrommet begynner.

Mange utleggere mener at det kan avgjøres ut fra sammenhengen mellom åpenbaringen om de sytti ukene og Daniels bønn, som Jeremias profeti om de sytti årene ga støtet til. Men det kan det heller ikke.

Daniel ba i ødeleggelsens sekstiniende år om nåde for Jerusalem og Israel, og ved den anledningen lot Gud Gabriel åpenbare ham at sytti uker var tilmålt Guds by og folk. Men av det følger slett ikke at sytti årsuker skal tre i stedet for de sytti årene, at begge begynner samtidig, og at landflyktighetens sytti år skal forlenges til en trengselstid for Israel på sytti årsuker.

Det har verken Jeremias profeti eller engelens budskap dekning for. Jeremia profeterte riktignok ikke bare om sytti år da Jerusalem og Juda skulle ligge øde, men også om dommen over Babel når årene var omme, og om at Israel skulle samles og føres hjem fra alle landene de var spredt til (Jer 25,10–12; 29,10–14).

Men i bønnen hadde Daniel bare ødeleggelsen av landet i Jeremias profeti for øye, og han ba om at Guds vrede måtte vende seg bort fra Jerusalem, og om at Israels synder måtte bli tilgitt. Hadde engelen sagt: «Ikke sytti år, men sytti årsuker er tilmålt Israel», ville det ikke vært noe svar på Daniels bønn, i hvert fall ikke noe trøstende svar. Og det var for å bringe et trøstende svar at engelen fikk befaling om å skynde seg av sted.

Engelen kunngjør dessuten i v. 24 mye mer enn at Israel skal vende hjem fra landflyktigheten. Men det som avgjør saken, er innholdet i de følgende versene. Der blir de sytti ukene delt i tre tidsrom, og samtidig blir begynnelsen bestemt på en måte som utelukker at den henger sammen med begynnelsen på landflyktighetens sytti år.

V. 25. Fra ordet om å bygge Jerusalem til en Salvet, en Fyrste

> «[25]Du skal vite og forstå: Fra den tiden et ord går ut om å gjenreise og bygge Jerusalem, inntil en Salvet, en Fyrste, står fram, skal det gå sju uker og sekstito uker. Det skal igjen settes i stand og bygges opp med gater og vollgraver, men under tidenes trengsel.»

(Keil: «Fra et ord går ut om å gjenreise og bygge Jerusalem inntil en Salvet, en Fyrste, er det sju uker; og i sekstito uker skal det igjen settes i stand og bygges, med vid plass og likevel avgrenset, men under tidenes trengsel.»)

De sytti ukene blir nå delt i 7 + 62 + 1 (v. 25–27), og det blir sagt nærmere hva som skal skje i hvert av de tre tidsrommene. Det viser uomtvistelig at de tre versene folder ut innholdet i v. 24. Utdypingen innledes med «Du skal vite og forstå». Det varsler ikke en ny profeti, slik Wieseler og Hofmann mener, men understreker bare hvor viktig den nærmere utleggingen av v. 24 er. «Forstå» svarer nemlig tydelig til «for å lære deg å forstå» i v. 22.

De to delene av v. 25 handler om de to første avsnittene av hele tidsrommet, de sju og de sekstito ukene, og masoretene har med rette skilt dem ved å sette hovedskilletegnet (*atnah*) under «sju».

Det første utsagnet lyder: «Fra et ord går ut om å gjenreise og bygge Jerusalem inntil en Salvet, en Fyrste, er det sju uker.» «Et ord går ut» svarer i formen til «det gikk ut et ord» i v. 23, og begge uttrykker med ettertrykk en avgjørelse fra Gud. Men de er ikke det samme. Ordet i v. 23 er den åpenbaringen i v. 24–27 som engelen bringer Daniel. Ordet i v. 25 er derimot nærmere bestemt ved «om å gjenreise og bygge».

Å «gjenreise»[10] en by betyr å føre den tilbake til dens tidligere stand (jf. Jes 1,26; Sal 80,4.8.20), men ikke nødvendigvis fullt ut til slik den var før (mot Hengstenberg). Objektet er Jerusalem, ikke «folket», som noen legger til uten grunn. «Bygge» står ved siden av som et eget ledd. Det betegner byggingen etter gjenreisingen og omfatter både at byen stadig holdes i god stand, og at den bygges videre ut over det den var før.

Ordet om å gjenreise Jerusalem

For å finne begynnelsen på de sju ukene, og dermed på de sytti, må vi spørre når dette ordet gikk ut. Ordene og sammenhengen gir bare dette svaret: Det er ikke Guds ord i v. 23, for det sier ikke noe om å gjenreise Jerusalem, men gjelder hele engelens budskap.

Det er heller ikke Guds ord i v. 2, profetiene i Jer 25 og 29, slik Hitzig, Kranichfeld og andre mener. Av dem følger det riktignok at Jerusalem skal bygges opp igjen når de sytti årene er omme og Israel vender hjem. Men de taler ikke om det som skal skje etter de sytti årene, bare om det som skal skje i dem: at Jerusalem skal ligge øde så lenge, som v. 2 uttrykkelig sier. Profetien om at Jerusalem skal ligge øde i sytti år, kan umulig være ordet om å gjenreise Jerusalem.

Vi kan heller ikke tenke på Jer 30–31, som Hitzig gjør, for den profetien sier ingenting om noe tidsrom. Gjenreisingen av Israel og Jerusalem er riktignok

[10] **«gjenreise»** lehashiv, לְהָשִׁיב

forutsagt i alminnelighet, ikke bare av Jeremia, men lenge før ham av Jesaja (Jes 40–56).

Men alle slike henvisninger er utelukket fordi engelen nevner ordet om å gjenreise Jerusalem som utgangspunkt for de sytti ukene. Han kan derfor bare mene et ord fra Gud som gikk ut på et bestemt tidspunkt som kan fastslås – på samme måte som slutten på de sju ukene er knyttet til at den Salvede Fyrste står fram.

Ordet må altså være en synlig hendelse som en uten vanskelighet kunne tidfeste: et ord fra Gud om å gjenreise Jerusalem som gikk ut gjennom et menneske på en bestemt tid og ble fullbyrdet i historien så alle kunne se det.

Med Calvin, Økolampadius, Kleinert, Nägelsbach, Ebrard og Kliefoth kan vi ikke tenke på noe som passer bedre enn Kyros' kunngjøring (Esra 1,1–11), som ga jødene lov til å vende hjem. Fra den regner en alltid at landflyktigheten tok slutt. Da begynte hjemkomsten, og med den gjenoppbyggingen av Jerusalem, som så gikk framover, om enn langsomt.

Jesajas profeti om at Gud ved Kyros skulle si til Jerusalem: «Du skal bygges opp igjen!» og til templet: «Du skal bli grunnlagt!» (Jes 44,28), peker på denne kunngjøringen. Med tanke på den profetien sier Esra 6,14 at de «bygde og fullførte arbeidet etter Israels Guds befaling og etter Kyros' … befaling».

Det innrømmer også Hengstenberg, enda han avviser denne henvisningen. Han skriver: «Var det bare tale om begynnelsen på byggingen, ville de utvilsomt ha rett som setter utgangspunktet i Kyros' første år. Jesaja (Jes 45,13) roser Kyros som byens bygger, og alle de hellige skriftene fra Kyros' tid til Nehemja forutsetter at det fantes et Jerusalem i denne tiden.»

Men etter hans forklaring kunngjør engelen ikke begynnelsen på byggingen, men begynnelsen på den «fullførte gjenreisingen i den gamle utstrekningen og den gamle herligheten». Det ligger ikke i ordene, som vi har sett. Og det er vilkårlig å stille begynnelsen på byggingen opp mot begynnelsen på den fullførte gjenreisingen, for begynnelsen på gjenreisingen er jo samtidig begynnelsen på den fullførte gjenreisingen.

Hengstenberg peker også på at templet nevnes ved siden av byen i v. 26 og 27. Her nevnes bare byggingen av byens gater, ikke templet, og derfor mener han at templet alt må ha vært bygd da denne byggingen begynte. Etter hans mening ville engelen neppe ha utelatt det viktigste, det Daniel sørget mest over og ba inderligst om (v. 17.20).

Men den slutningen holder ikke. I v. 26 krever saken at templet nevnes sammen med byen, og der gjelder det det som skal skje etter de sekstito ukene.

At templet ikke nevnes i v. 24 og 25, forklares fullt ut av at engelens ord svarer til Daniels bønn, og Daniel ble drevet til å be av Jeremias profeti om de sytti årene Jerusalem skulle ligge i ruiner. Jeremia nevnte ikke særskilt at templet skulle ødelegges da han kunngjorde de sytti årene landet skulle ligge øde, og engelen nevner heller ikke templet særskilt i beslutningen om de sytti ukene.

Men på samme måte som Jeremias profeti om landets ødeleggelse omfattet både Jerusalem og templet, omfatter byggingen av den hellige byen også byggingen av templet, som gjorde Jerusalem til en hellig by. Derfor kan vi holde fast

ved at ordet som går ut, er Kyros' kunngjøring. Den var et vendepunkt i Israels historie, og vi kan se den som begynnelsen på de sju og dermed de sytti ukene.

«En Salvet, en Fyrste»Ordene «inntil en Salvet, en Fyrste» angir slutten på de sju ukene. *Mashiah nagid* (מָשִׁיחַ נָגִיד) kan ikke oversettes «en salvet fyrste», for på hebraisk står adjektivet nesten alltid etter substantivet. *Mashiah* er heller ikke et verb («til en fyrste blir salvet»), men et substantiv, og *nagid* står ved siden av: en salvet, som samtidig er fyrste.

Etter GT ble konger og prester salvet, og bare de. Når *salvet* står først som hovedbetegnelsen, må vi ved *fyrste* ikke tenke på en prestefyrste, men på en fyrste over folket, og ved *salvet* ikke på en konge, men på en prest. *Mashiah nagid* er altså en person som først og fremst er prest, og som i tillegg er fyrste over folket, konge. I v. 26 står de to ordene hver for seg, og der er det alminnelig erkjent at *nagid* betyr en fyrste over et folk. Det fører til samme slutning.

Denne prestekongen kan ikke være Serubabel, Esra eller ypperstepresten Onias III. Serubabel var fyrste, men ble ikke salvet, og presten Esra og ypperstepresten Onias var ikke fyrster over folket.

Det kan heller ikke være Kyros, som mange nyere mener med henvisning til Jes 45,1. Det er tvilsomt om Daniel hadde grunn til å kalle Kyros salvet bare fordi Jesaja kaller ham «hans salvede» (Jes 45,1). Men selv om han hadde det, burde tittelen i det minste vært «en fyrste, en salvet», med *salvet* etter, for det er ingen grunn til at det skulle stå først.

11

GT kjenner bare én som skal være både prest og konge i én person (Sal 110,4; Sak 6,13): Kristus, Messias (Joh 4,25). Med Hävernick, Hengstenberg, Hofmann, Auberlen, Delitzsch og Kliefoth forstår vi ham med «en Salvet, en Fyrste». For i ham finnes i fullkommen grad de to vesentlige kjennetegnene på gudsstatens konge: salvingen og kallet til å være fyrste over Guds folk (jf. 1 Sam 10,1; 13,14; 16,13; 25,30; 2 Sam 2,4; 5,2).

Her blir de tillagt ham som kjennetegn, og det å være salvet står foran det å være fyrste. Det løfter fram det åndelige, prestelige preget ved hans kongedømme. Ut fra profetiene i Jes 61,1–3 og 55,4 betegner det ham som den som skal bringe paktsfolket «Davids rike nåde, den visse» (Jes 55,3).

12

At artikkelen mangler, kan ikke forklares med at «Salvet» her er brukt som egennavn på Messias, slik «Spire» er i Sak 3,8 og 6,12. Da måtte *fyrste* hatt artikkel. Artikkelen mangler heller fordi det ikke skal sies «inntil Messias, som er fyrste», men bare: «inntil en kommer som er salvet og samtidig fyrste». Han som skal komme, blir ikke uttrykkelig kalt den ventede Messias. Bare det som sies om ham, skal vise at han er en helt enestående person.

[11] Hengstenberg: «Det er en ugrunnet påstand at enhver hedensk konge kan kalles salvet. I hele GT er det bare én hedensk konge, Kyros, som kalles salvet (Jes 45,1), og det ikke uten videre, men på grunn av hans enestående forhold til Guds menighet, de gavene Gud ga ham for å utfri den, og hans forbilledlige forhold til ham som skulle bringe den høyere utfrielsen, Messias.»

[12] Det ligger nær å tenke at det her vises til disse stedene hos Jesaja. Men en må ikke med Hofmann og Auberlen slutte at Kristus kalles salvet som Israels konge og fyrste som hedningenes konge. Ordet *nagid* brukes så ofte om Israels konge i Samuelsbøkene at det heller viser til David.

Sju uker og sekstito uker

Første halvdel av v. 25 sier altså at de første sju av de sytti ukene begynner med Kyros' kunngjøring om at Israel kunne vende hjem fra landflyktigheten og Jerusalem gjenreises. De varer til en Salvet, som samtidig er Fyrste, står fram, det vil si til Kristus.

Det lar seg ikke forene med at ukene er årsuker, tidsrom på sju år. Derfor har de fleste utleggere som forstår «en Salvet, en Fyrste» om Kristus, ført «og sekstito uker» til første ledd: «fra ordet går ut … er det sju uker og sekstito uker.» Slik gjør Theodotion og Vulgata, og i nyere tid Hävernick, Hengstenberg og Auberlen på ulike måter. Men de har ikke greid å svekke grunnene mot det.

Først taler hovedskilletegnet mot denne tydningen, for det skiller de sju ukene fra de sekstito. Det avgjør riktignok ikke saken alene, for skilletegnet viser ofte bare et hvilepunkt inne i en setning. Dessuten ble det først satt av masoretene og viser bare deres forståelse.

Men det kan heller ikke overses, som Hengstenberg selv innrømmer: «Her var det svært viktig å skille de to tidsrommene for å vise at de sju og de sekstito ukene ikke bare er en vilkårlig todeling av ett tidsrom, men at hvert av dem har sitt eget kjennetegn.» Dermed faller Hävernicks påstand om at de sekstini ukene bare er delt i sju og sekstito for å gjøre stedet høytidelig, og spørsmålet om hvorfor de er delt, melder seg for alvor.

Skal delingen vise at hvert tidsrom har sitt eget kjennetegn, viser en fordomsfri lesning av ordene at kjennetegnet på de sju ukene er at de går fra ordet om å gjenreise Jerusalem til en Salvet, en Fyrste, står fram, og altså slutter med at denne Fyrsten står fram. Kjennetegnet på de sekstito ukene er det som sies like etter: «det skal igjen settes i stand og bygges». De sekstito ukene hører altså til setningen etter.

Hengstenberg forstår ordene slik: «Sekstini uker skal gå, sju til byen er helt gjenreist, sekstito fra da av til den Salvede Fyrste.» Men den meningen kan umulig leses ut av teksten.

Hengstenberg innvender at det gir en lite passende mening om gatene skulle gjenreises og bygges i sekstito uker. Men det er bare upassende hvis vi med byggingen av Jerusalem ikke forstår annet enn gjenoppbyggingen av byen kaldeerne la i ruiner.

Fører vi derimot «og sekstito uker» til første halvdel av verset, blir delingen av de sekstini ukene i sju og sekstito uforklarlig. Da måtte det i v. 26 stått «etter de sekstini ukene», og ikke, som det står, «etter de sekstito ukene». At bare den andre tidsangivelsen tas opp igjen i v. 26, er også bare forståelig hvis de sekstito ukene i v. 25 hører til andre halvdel av verset og er skilt fra de sju.

Å slå sammen de sju og de sekstito ukene strider altså mot sammenhengen. En holder bare fast ved det fordi en forutsetter at ukene er årsuker, og vil ha sekstini årsuker, 483 år, fra gjenoppbyggingen av Jerusalem til Kristus. Men siden selve ordet ikke gir grunnlag for den betydningen, har vi ikke rett til å bøye teksten etter den. Vi må la den tydningen falle for å yte profetiens ord rettferdighet.

Ordene krever at vi knytter «og sekstito uker» til andre halvdel av verset: «og i sekstito uker skal det igjen settes i stand og bygges». De sekstito ukene står ikke i motsetning til de sju, men følger etter dem. Det som er innholdet i de sekstito ukene, skal altså skje etter at den Salvede Fyrste har stått fram. Med andre ord: At Messias står fram, er både slutten på de sju ukene og begynnelsen på de sekstito.

Hendelsen som avslutter de sekstito ukene, nevnes i v. 26: «Den Salvede skal utryddes.» «Settes i stand og bygges» viser tilbake til «gjenreise og bygge», og subjektet er Jerusalem, ikke «gatene».

«Med gater og vollgraver»Ordene *rehov veharuts* (רְחוֹב וְחָרוּץ) er vanskelige og blir forklart på mange måter. De hører utvilsomt sammen som én bestemmelse. *Rehov* betyr egentlig ikke gate, men en vid, åpen plass, som plassen foran templet (Esra 10,9), og brukes bare om gater for så vidt de er åpne plasser i byen.

Haruts er gjengitt med grøft, mur, vannledning, dam, trangt rom og forgård, men alle disse betydningene er bare gjettet ut fra sammenhengen. Verbet betyr å skjære, så å avgjøre, fastsette ugjenkallelig. Derfor har mange tatt ordet som verb: «og det er fast besluttet», nemlig at Jerusalem skal bygges med sine gater, men under tidenes trengsel. Den tydningen har grunnlag i ordene, men passer ikke i sammenhengen, for de to ordene hører tydelig sammen, slik de gamle oversetterne også har forstått dem.

Haruts er det som er avskåret, avgrenset, og står i motsetning til *rehov*. Best tyder Kliefoth det: «vid plass og likevel avgrenset». Meningen blir da: Jerusalem skal bygges slik at byen får stor utstrekning med vide, åpne plasser, men ikke grenseløst vid. Omfanget er målt opp, fastsatt og avgrenset.

De siste ordene, «under tidenes trengsel», sier under hvilke kår byggingen skal skje: i nød og trengsel. Nehemjas bok (Neh 4,1 ff.; 6,1 ff.; 9,36–37) gir en historisk forklaring av dem. Men ordene gjelder ikke byggingen av murene og vollene i det jordiske Jerusalem som Nehemja fullførte. De må forstås, etter Sal 51,20, om den åndelige oppbyggingen av Guds by.

V. 26. Den Salvede utryddes, og fyrsten som kommer

> «[26]Etter de sekstito ukene skal Den Salvede utryddes og intet ha. Byen og helligdommen skal bli ødelagt av folket til en fyrste som kommer – og slutten på det er oversvømmelse. Og inntil enden er det krig, ødeleggelse er fast besluttet.»

«Etter de sekstito ukene», det vil si i den syttiende uken, skal den Salvede utryddes. Av «etter» følger ikke sikkert at utryddelsen faller helt i begynnelsen av den syttiende uken, bare at den er den første store hendelsen i denne uken, og at det som nevnes i resten av verset, følger etter. Nøyaktig når utryddelsen skjer, kan bare avgjøres av hele innholdet i v. 26–27.

Jikkaret (יִכָּרֵת, «utryddes») kommer av et verb som betyr å hogge ned, felle, skjære i stykker. Det betyr å bli rykket opp, ødelagt, tilintetgjort, og ofte, men ikke alltid, betegner det en voldsom død. I seg selv betyr det bare at en blir rykket bort fra de levende eller fra menigheten, og er derfor det vanlige uttrykket for at de ugudelige går til grunne (Sal 37,9; Ordsp 2,22), uten at det sier noe

om hvordan det skjer. Av ordet alene kan det altså ikke strengt bevises at verset kunngjør at en salvet, eller Messias, blir drept.

Hvem er den Salvede?
Om den Salvede er det gitt tre tydninger: at den Salvede Fyrste i v. 25, den Salvede i v. 26 og fyrsten i v. 26 er tre forskjellige personer, at alle tre er én og samme person, eller at den Salvede Fyrste i v. 25 og den Salvede i v. 26 er samme person, mens fyrsten i v. 26 er en annen.

Ebrard forstår alle tre om Messias: Han kalles «Salvet, Fyrste» i v. 25 for å betegne både kallet og verdigheten hans og makten hans, «Salvet» i v. 26 der det tales om lidelsen og forkastelsen hans, og «fyrste» i v. 26 der det tales om dommen han sender over det frafalne Jerusalem ved romerne.

Men to ting taler mot det: «som kommer» står etter fyrsten og framstiller ham som en som først skal komme, og fyrsten som kommer, ødelegger byen og helligdommen og har sin ende i oversvømmelsen. Han kan derfor ikke være Messias, men er fienden av Guds folk og rike, som skal stå fram i den siste tid (7,24–25).

At «Salvet» i v. 26 verken har artikkel eller «Fyrste» etter seg, kan se ut til å tale for at han er en annen enn i v. 25. Men det betyr bare at han etter det som alt er sagt om ham, ikke trenger noen nærmere betegnelse.

Ødeleggelsen av byen og helligdommen er så nøye knyttet til den Salvede at den må være den umiddelbare følgen av at han blir utryddet, og det er en fyrste som ødelegger.

Legger vi merke til dette, kan den Salvede verken være en verdslig fyrste eller konge eller bare en yppersteprest. Det må være en salvet som står i et slikt forhold til byen og helligdommen at de mister sitt vern og sin vernemann når han blir utryddet – og at helligdommen samtidig mister det preget av helligdom som den Salvede hadde gitt den. Det passer ikke på noen jødisk yppersteprest, men bare på Messias, som Herren salvet til prestekonge etter Melkisedeks vis og satte som herre over Sion, sitt hellige berg.

Vi er derfor enige med Hävernick, Hengstenberg, Auberlen og Kliefoth i at den Salvede i dette verset er den samme som den Salvede Fyrste i v. 25, Kristus, som i ordets fulleste mening er den Salvede. Det håper vi å grunngi nærmere når vi tar for oss den historiske oppfyllelsen av engelens ord.

«Og intet ha»Men selv om vi forklarer den Salvede slik, har vi ikke rett til å si at «utryddes» nødvendigvis viser til Messias' død, Kristi korsfestelse. Ordet betyr jo, som vist, ikke nødvendigvis en voldsom død. Hvordan det skal forstås, avhenger av hvordan vi forklarer de neste ordene, *we'en lo* (וְאֵין לוֹ, «og intet ha», egentlig «og ikke er for ham»), som utleggerne tyder svært forskjellig.

Det er grammatisk umulig å ta dem som «og han er ikke mer», eller som «og ikke for seg selv». *En* (אֵין) er aldri det samme som det enkle nektingsordet *lo* (לֹא). *Lo* nekter rent ut, mens *en*, «det finnes ikke», nekter at noe er til (jf. Hengstenbergs gjennomgang av alle stedene som er ført fram).

Det kan heller ikke bety «og det er ingen som hører ham til». *En lo* uten noe etter er et ufullstendig uttrykk, og det som ikke finnes, må hentes fra sammenhengen eller saken selv. Det kan ikke være den Salvede, for «ham» viser

tilbake til ham. Det kan heller ikke være «folket», «en etterkommer» eller «en tilhenger», for alle disse ordene mangler støtte i sammenhengen og er lagt inn vilkårlig.

Når det ikke nevnes hva han ikke har, må vi lese uttrykket i dets ubestemte allmennhet: Han har ikke det han må ha for å være den Salvede. Vi skal ikke tenke bare på herredømme, folk og helligdom, men generelt på den plassen han som den Salvede har hatt, eller skulle ha hatt, blant folket sitt og i helligdommen, men som han mister ved å bli utryddet.

Denne forklaringen er viktig for å forstå «utryddes» rett. Den viser at ordet ikke betegner at han blir drept eller tilintetgjort, men bare at hans plass som den Salvede blant folket og i riket hans blir tilintetgjort. For når han etter å være utryddet ikke har det han skulle ha, er det klart at tilintetgjørelsen ikke rammer ham personlig. Den består bare i at han har mistet sin plass og sin gjerning som den Salvede.

13

«Folket til en fyrste som kommer»Fordi den Salvede blir utryddet, blir byen og helligdommen ødelagt av folket til fyrsten som kommer. «Ødelegge» brukes riktignok om å legge land øde, men sagt om en by og en helligdom betyr det å styrte dem ned (jf. 1 Mos 19,13 om Sodomas ødeleggelse).

Hva «folket til en fyrste som kommer» betyr, avhenger først og fremst av «som kommer». Det kan ikke knyttes til folket, som Ebrard vil. Det hører naturlig til fyrsten, både etter ordstillingen og saken, for i v. 27 tales det ikke lenger om folket, men bare om det fyrsten gjør.

«Som kommer» betyr ikke «som følger etter», men brukes ofte av Daniel om en fiende som kommer (1,1; 11,10.13.15). Men i den betydningen ser det ut til å være overflødig, for det sier seg selv at fyrsten må komme hvis han skal ødelegge Jerusalem. Med artikkel – «han som kommer» – betegner det heller fyrsten (som selv står uten artikkel) som en det er kjent at skal komme, en som Daniel har hørt skal komme og ødelegge Guds folk.

I de tidligere åpenbaringene har Daniel hørt om to fyrster som skal bringe ødeleggelse over folket hans: om antikrist i 7,8.24 ff. og om Antiokus i 8,9 ff. og 8,23 ff. «Som kommer» viser til en av disse. Hvem av dem det er, må avgjøres av sammenhengen, og den utelukker Antiokus og krever at vi tenker på antikrist.

«Slutten på det er oversvømmelse»I neste ledd, «og hans ende er i oversvømmelsen» (NB: «slutten på det»), viser eiendomsordet bare til den fiendtlige fyrsten. Hans ende stilles her med ettertrykk opp mot hans komme (Kranichfeld, Hofmann, Kliefoth). Alle andre henvisninger bygger på forutfattede meninger om den historiske oppfyllelsen.

De messianske utleggerne som finner romernes ødeleggelse av Jerusalem her og forstår fyrsten om Titus, kan ikke føre eiendomsordet til fyrsten. Noen fører det til byen og helligdommen, men det er grammatisk umulig, for «byen» er hunkjønn. Andre fører det bare til helligdommen, men det er vilkårlig å skille helligdommen fra byen.

[13] Kranichfeld sammenligner med rette det sterke «utryddes» med det like sterke «slite ut» i 7,25 om det de hellige skal lide av Guds fiende i den siste store krigen. Heller ikke der kan det bety fullstendig tilintetgjørelse, for de hellige er personlig til stede etter katastrofen.

Hengstenberg og andre tar det om ødeleggelsen og tolker oversvømmelsen som en krigsflom: «og det ender i flommen». Men som von Lengerke og Kliefoth med rette innvender: Det er urimelig å tale om ødeleggelsens ende, for ødeleggelsen er selv enden, og en flom kan nok være et bilde på et krigsinnfall i et land, men betyr aldri selve krigstoget. Det blir altså ikke annet igjen enn å føre eiendomsordet til fyrsten, og «enden» kan da bare være fyrstens undergang.

«Oversvømmelsen» har bestemt artikkel. Den viser at det er en bestemt og kjent oversvømmelse som er ment, og utelukker tydninger som «i en oversvømmelse» eller «som en oversvømmelse».

Oversvømmelse kan være bilde på en hær som brer seg over landet (11,10.22.26; Jes 8,8), eller på en dom som ødelegger en by, et land eller et folk (Sal 32,6; Nah 1,8; Ordsp 27,4; Sal 90,5). Den første tydningen ville gi meningen at fyrsten finner sin ende i sitt eget krigstog. Det er mulig, men lite sannsynlig. Det stemmer verken med det neste leddet, at det er krig inntil enden, eller med 7,21.26, der Guds fiende har overtaket til han blir ødelagt ved Guds dom.

Med Wieseler, Hofmann, Kranichfeld og Kliefoth tar vi derfor oversvømmelsen som bilde på Guds ødeleggende dom og forklarer artikkelen som en hentydning til vannmassene som oppslukte Farao og hæren hans. Hele leddet må forstås som en bisetning knyttet til «som kommer»: folket til en fyrste som skal komme og finne sin undergang i oversvømmelsen.

«Inntil enden er det krig»Verset har et tredje utsagn som føyer noe nytt til. Noen leser det som én setning: «og til krigens ende varer en beslutning om ødeleggelser». Men to ting taler mot det: Det er ikke uttrykkelig nevnt noen krig i det foregående, og «krig» måtte hatt artikkel hvis det var krigen som besto i ødeleggelsen av byen.

Med de fleste utleggere tar vi derfor «krig» som utsagnsledd: «og inntil enden er det krig». «Enden» kan ikke være fyrstens ende eller byens ende, for ordet har verken eiendomsord eller artikkel. Som Hitzig med rette sier: «Enden» uten nærmere bestemmelse er enden i alminnelighet, slutten på det tidsrommet som pågår, de sytti ukene. Den svarer til «til enden» i 7,26 og til tidenes ende i 12,13 (Kliefoth). «Inntil enden er det krig» betyr altså at krigen skal vare gjennom hele den siste uken.

De siste ordene, «ødeleggelse er fast besluttet», står ved siden av «krig» og forklarer den. Kliefoth innvender at ødeleggelser er en følge av krigen, men i et kort utsagn kan godt virkningen stå ved siden av årsaken. Innvendingen overser dessuten ordet «besluttet». Ødeleggelsene er en følge av krigen, men ikke beslutningen om dem, som kan gå forut for krigen eller tas under den.

«Ødeleggelser» er her passivt: det som er lagt øde. «Fast besluttet»[14] er det som er ugjenkallelig avgjort, og brukes om Guds beslutninger, særlig om å sende straff (9,27; 11,36; Jes 10,23; 28,22). Det er ikke bare et fastsatt og avmålt mål av ødeleggelser (Hofmann, Kliefoth), men en ubetinget avgjørelse, som forbindelsen med «tilintetgjørelse» i v. 27 og på de to stedene hos Jesaja viser. Tanken er altså: «Inntil enden skal det være krig, for ødeleggelser er ugjenkallelig besluttet av Gud.»

[14] **«Fast besluttet»** neheretset, נֶחֱרָצָת

Fordi ødeleggelsene ikke er nærmere bestemt, kan vi ikke begrense beslutningen til å gjelde byen og helligdommen. Den omfatter også de ødeleggelsene som skal følge når fyrsten som ødelegger byen og helligdommen, selv går til grunne.

V. 27. Den siste uken

> «[27]Han skal stadfeste en pakt med mange for én uke. Midt i uken skal han bringe matoffer og slaktoffer til å opphøre. På styggedommens vinger skal ødeleggeren komme, og det inntil tilintetgjørelse og fast besluttet straffedom strømmer ned over den som volder ødeleggelsen.»

(Keil: «Han skal gjøre en sterk pakt for de mange i én uke, og i en halv uke skal han få slaktoffer og matoffer til å opphøre, og på styggedommenes vinger kommer han ødeleggende, inntil fullendelsen og det fast besluttede strømmer ned over den ødelagte.»)

Verset inneholder fire utsagn. Det første lyder: «Han skal gjøre en sterk pakt for de mange i én uke.» Mange utleggere har etter Theodotion gjort «én uke» til subjekt: Den ene uken skal stadfeste pakten. Men en slik poetisk vending passer ikke her. Å gjøre en pakt sterk er ikke tidens verk, men en bestemt persons gjerning. Dessuten henger tidsangivelsene i dette verset sammen med dem i v. 25 og må forstås på samme måte begge steder.

De som likevel gjør uken til subjekt, er heller ikke enige om hvem som stadfester pakten. Hävernick, Hengstenberg og Auberlen tenker på Messias, som stadfester den nye pakt ved sin død. Ewald og andre tenker på Antiokus og paktene han sluttet mellom frafalne jøder og hedenske grekere (1 Makk 1,11 ff.). Ingen av disse forklaringene holder.

At Messias skulle være subjektet, hviler på den forutsetningen at fyrsten som kommer (v. 26), er den Salvedes redskap, og vi har alt vist at den ikke holder. Sammenhengen peker mye heller på fyrsten, *nagid* (נָגִיד), som subjekt. Han er nevnt sist, og det er hans ende det tales om i v. 26 («slutten på det», egentlig «hans ende»).

At han tar bort slaktofferet, henger naturlig sammen med at hans folk ødelegger byen og helligdommen, og han som her får offeret til å opphøre, er åpenbart den samme som i 7,25 tenker på å forandre tider og lov. Det gir også en god mening, selv om det ikke kan være Titus som er ment.

Higbir berit (הִגְבִּיר בְּרִית) betyr «gjøre en pakt sterk». «Pakt» behøver ikke være Guds pakt, verken den gamle eller den nye. Uttrykket er bygd på samme måte som det vanlige «å slutte pakt med», og det viser at partene ikke står likt: Den som slutter eller stadfester pakten, er den sterke og legger pakten på den andre. Tanken går altså til Guds pakt med menneskene, men bare som et forhold av samme slag.

«De mange» med bestemt artikkel er den store mengden av folket, i motsetning til de få som blir Gud tro (jf. Matt 24,12). Meningen er derfor: Den ugudelige fyrsten skal tvinge den store mengden av folket inn i en fast pakt, så de følger ham og gir seg hen til ham som sin gud.

Det første utsagnet gjelder hele den siste uken, det andre bare halvdelen av den. *Chatsi hasjavua* (חֲצִי הַשָּׁבוּעַ) må forstås grammatisk på samme måte som tidsangivelsen like foran, altså om hvor lenge noe varer: «i en halv uke», ikke «midt i uken».

Chatsi betyr «halvdel». Bare der det er tale om en strekning i rom eller tid, kan det gjengis med «midt i» uten at meningen endres: «midt på natten» (2 Mos 12,29), «midt på himmelen» (Jos 10,13), «midt i mine dager» (Sal 102,25). Men «i en halv uke» er ikke det samme som «midt i uken».

Kliefoth innvender at da blir det ikke sagt noe om den andre halvdelen av uken. Men det rammer like mye hans egen forklaring, og det som skjer i resten av uken, kan sluttes av sammenhengen. Det er heller ikke noe i veien for å si at offeret skal bringes til å hvile i en halv uke, for ordet betyr egentlig ikke «fjerne», men «få til å hvile, stanse».

Dermed faller også grunnlaget for å si at det er den *andre* halvdelen av uken som er ment. Hvor den halve uken begynner, kan bare avgjøres ut fra hva det er tale om: om offeret blir tatt helt bort, eller om offertjenesten bare blir stanset for en tid. Og det kan først avgjøres når vi vet hvilken historisk hendelse åpenbaringen sikter til.

Slaktoffer og matoffer, det blodige og det ublodige offeret, er de to hoveddelene av offertjenesten og står for hele gudstjenesten med offer. Uttrykket rekker derfor videre enn «det stadige offer» i 8,11, morgen- og aftenofferet hver dag, som kunne stanse uten at hele offertjenesten tok slutt.

Det tredje utsagnet, *ve'al kenaf sjikkutsim mesjomem* (וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם), er vanskelig og omstridt. Septuaginta og Theodotion gjengir det «og over helligdommen skal ødeleggelsenes styggedom være», og Vulgata på samme måte. Kirkens utleggere har fulgt disse oversettelsene og forstått det om avgudsstyggedommen i templet. Hävernick tenker på templet som det høyeste stedet i Jerusalem, Hengstenberg på tempeltaket, Auberlen på toppen av Israels egne styggedommer, som nådde sitt høyeste da selotene vanhelliget templet like før Jerusalem falt.

Men ingen av disse forklaringene har dekning i ordene, for *kanaf* (כָּנָף, «vinge») betyr aldri «topp» eller «høyeste punkt». I overført betydning brukes ordet om fliken av kappen (1 Sam 15,27; 24,5; Hag 2,12) og om jordens ytterste ende (Jes 24,16), altså om enden av noe som strekker seg vannrett, men aldri om toppen av noe som rager opp. Dette kan heller ikke bevises med «tempelmuren» i Matt 4,5 og Luk 4,9, for der står det *hieron*, tempelområdet, og det gjelder en fløy eller tilbygning, ikke toppen av selve tempelhuset.

Dermed kan uttrykket ikke på språklig grunnlag forstås om templet. Hengstenberg viser til at forklaringen passer med resten av profetien, og dessuten til overleveringen og til Herrens egne ord. Men vi har alt vist at de foregående versene ikke handler om Titus' ødeleggelse av Jerusalem. Og når Josefus forteller at selotene oppfylte et gammelt spådomsord om templets ødeleggelse da de vanhelliget det, viser det bare at han og mange av hans samtidige fant en slik spådom i den greske oversettelsen av dette verset. At tolkningen er riktig, viser det ikke.

Herrens ord om «ødeleggelsens styggedom, som profeten Daniel har talt om» (Matt 24,15; Mark 13,14), ville vise det dersom det sto fast at han bare hadde dette verset for øye, og at han så styggedommen som tegn på romernes ødeleggelse av Jerusalem. Men ingen av delene står fast.

«Ødeleggelsens styggedom» finnes ikke bare her, men også i 11,31 og 12,11, og Herren kan sikte til et av disse stedene. Det svekkes ikke av at jødene på Jesu tid regnet kap. 11–12 som oppfylt i makkabeertiden. Herren kan ha forstått Daniels profetier dypere og mer riktig enn de jødiske skriftlærde, og den første oppfyllelsen i makkabeertiden utelukker ikke en videre og fullere oppfyllelse siden. Antiokus Epifanes' raseri mot templet og gudstjenesten kan være et forbilde på antikrists angrep på helligdommen og Guds menighet i endetiden.

Ordene «forstå det, enhver som leser!» beviser heller ikke at Kristus bare tenkte på 9,27, for det samme uttrykket om å forstå brukes også om profetien i kap. 10–11 (10,1).

Og selv om han bare tenkte på dette stedet, ville det ikke bevise at det gjelder romernes ødeleggelse av Jerusalem. I talen sin taler Kristus ikke bare om den, men om sin gjenkomst og verdens ende generelt (Matt 24,3), og ordet om ødeleggelsens styggedom knytter han til Menneskesønnens komme.

Like lite kan ordene gjelde vanhelligelsen av templet under Antiokus, da en «ødeleggelsens styggedom» ble bygd på brennofferalteret (1 Makk 1,54). *Kanaf* kan ikke betegne flaten på alteret.

Det mest brukte argumentet er «den ødeleggende styggedommen» i 11,31, men det stedet er av et annet slag. Her står «styggedommer» i flertall, og *mesjomem* i entall kan ikke være adjektiv til det. Knytter vi det til «vinge», gir det ingen mening. *Mesjomem* må derfor være subjekt, og setningen står for seg selv.

Siden det like foran er tale om en fyrste som ødelegger byen og helligdommen og tar bort offeret, er det naturlig å se ødeleggeren som denne fyrsten. Ordet er et partisipp og kan gjengis som det: «På styggedommenes vinger kommer han ødeleggende.»

Al *kenaf* (עַל כְּנַף) kan uten kunstgrep bare bety «på vinger». *Sjikkutsim* (שִׁקּוּצִים) er ikke styggedomsgjerninger, men styggedommer, det vil si avgudene, gudebildene, offeret til dem og annen hedensk styggedom. Med Reichel, Ebrard, Kliefoth og Kranichfeld må vi altså forstå det slik at styggedommene har vinger. Entallsformen er ikke i veien for det, for ordet brukes ofte samlende (jf. Ordsp 1,17 med Fork 10,20). Hvordan styggedommene kan ha vinger, ser vi av 5 Mos 32,11, 2 Mos 19,4 og Sal 18,11.

I 5 Mos 32 får Gud ørnevinger fordi han er den makten som løfter Israel opp og bærer det gjennom historien. I Sal 18 har vinden vinger fordi den er makten som fører ut Guds vilje i naturen. «Slik får styggedommene, avgudsdyrkelsen med alt dens vederstyggelige, vinger her, fordi det er den makten som løfter ødeleggeren opp, bærer ham og farer med ham over jorden for å legge den øde» (Kliefoth).[15]

[15]Kranichfeld forklarer det på samme måte, uavhengig av Kliefoth: Guds mektige hedenske fiende blir båret på avgudsstyggedommens vinger, slik gudsstatens Gud blir båret på skyenes vinger og på kjerubene, Sal 18,11; 104,3. Forklaringen at det skulle være en avgudsfugl, Jupiters ørn (J. D. Michaelis, Hofmann), trenger ingen gjendrivelse.

I det siste utsagnet, *ve'ad kala venecheratsa* (וְעַד כָּלָה וְנֶחֱרָצָה), ser verbet «strømmer ned» ut til å mangle subjekt. Derfor forstås utsagnet ulikt etter hva en gjør til subjekt. Det kan ikke være upersonlig («det strømmer ned»), og det er vilkårlig å hente inn «vreden» eller «forbannelsen» fra v. 11.

Saklig sett er det riktig når Hengstenberg og andre gjør «fullendelse og det fast besluttede» til subjekt. Men den eneste språklig holdbare måten å få det til på er å lese verbet som en relativsetning: «… inntil fullendelsen og det fast besluttede, som strømmer ned over den ødelagte.»

Ordene minner om Jes 10,23 og 28,22 og betyr den dommen til undergang som Gud ubøyelig har besluttet. Det fast besluttede peker tilbake på ødeleggelsene som er «fast besluttet» i v. 26, og «inntil fullendelsen» svarer til «inntil enden» samme sted.

Mesjomem og *sjomem* (שֹׁמֵם) betegner begge fyrsten, men det første er aktivt, «ødeleggende», det andre passivt, «ødelagt»: Den ugudelige fyrsten som kommer for å ødelegge byen og helligdommen, skal selv bli ødelagt ved at den undergangen Gud ugjenkallelig har besluttet, strømmer ned over ham som en flom.

Hva åpenbaringen sier

Når vi har forklart hvert ledd for seg, kan vi kort samle innholdet i denne guddommelige åpenbaringen. V. 25–27 kunngjør dette: Fra ordet går ut om å gjenreise og bygge Jerusalem til Messias står fram, skal det gå sju uker. Deretter skal byen gjenreises og bygges i sekstito uker under tidenes trengsel.

Men etter de sekstito ukene skal Messias utryddes, så han intet har. Byen og helligdommen skal ødelegges av folket til en fyrste som kommer, og han skal finne sin ende i flommen. Men krigen skal vare til enden, for ødeleggelse er ugjenkallelig besluttet. Denne fyrsten skal tvinge en fast pakt på den store mengden av folket i én uke. I en halv uke skal han ta bort offertjenesten, og båret av avgudsstyggedommens vinger skal han føre et ødeleggende herredømme, inntil den fast besluttede dommen strømmer ned over ham som er ødelagt.

Om de første sju ukene blir bare begynnelsen og slutten oppgitt. Om innholdet sier engelen ikke mer enn det som ligger i utgangspunktet, «å gjenreise og bygge Jerusalem»: gjenreisningen og byggingen av byen skal gå for seg i denne tiden.

De sekstito ukene som følger, har samme innhold, men med den nærmere bestemmelsen at byggingen skal skje under trengsel. Derfor kan det ikke være gjenoppbyggingen av byen som kaldeerne ødela. Det må gjelde at Jerusalem i messiastiden, under Messias' herredømme, blir bevart og utvidet til det mål og omfang Gud har fastsatt. For han skal komme ved slutten av de sju ukene, og når de sekstito ukene som følger, er gått, skal han utryddes, så han intet har.

Om den ene uken, som etter sammenhengen bare kan være den syttiende og siste, sier engelen mer. Den begynner med at Messias blir utryddet. Så følger ødeleggelsen av byen og helligdommen ved folket til fyrsten som kommer. Han finner sin ende i flommen, ikke straks han kommer, men først ved slutten av uken. For krigen skal vare til enden, og fyrsten skal ta bort offertjenesten i en

halv uke, inntil den besluttede ødeleggelsen strømmer ned over ham som en flom og gjør ødeleggeren selv til en ødelagt.

Sammenligner vi dette med v. 24, ser vi hvordan de henger sammen. Der er sytti uker tilmålt for å stanse frafallet, gjøre ende på synd og misgjerning, dels ved soning og dels ved å lukke dem inne, føre fram en evig rettferdighet, besegle syn og profet og salve et nytt Aller-helligste. V. 25–27 viser hva som skal skje i løpet av de sytti ukene, delt i tre tidsrom. V. 24 viser hva som blir resultatet av det hele.

Den syttiende uken ender med dommen over den som ødela Guds by og helligdom. Med denne dommen er Guds frelsesråd fullført og Guds rike fullendt. Det var alt åpenbart for profeten i kap. 7 og behøvde ikke gjentas her.

At Gabriel nevner målet først, har sin grunn. Han gir profeten et trøsterikt svar som skal ta bort den dype nøden over hans egne og folkets synder og skyld. Han kan ikke skjule de tunge trengslene som framtiden vil bringe. Men han kunngjør at folkets synder ikke skal gjøre den frelsen Gud har tenkt for dem, til intet. Tross Israels store skyld skal Guds rike fullendes i herlighet: Synd og misgjerning skal slettes ut, en evig rettferdighet føres fram, profetien om dom og frelse oppfylles, og helligdommen reises der Gud i sannhet skal bo blant sitt folk.

For å stadfeste dette rike løftet viser han Daniel i store trekk hvordan Guds rike skal utvikle seg: først tiden fra slutten av eksilet til Messias kommer, så tiden fra Kristus står fram til en tid langt fram, da Kristus skal utryddes, så han intet har, og til sist tiden da ødeleggeren av Guds menighet, antikrist, har overmakten og seier, og da han går under ved den ugjenkallelig besluttede siste dommen.

Om det første tidsrommet, fra eksilet til Kristus, sier han ikke noe særskilt. Det som trengtes, hadde han alt sagt i kap. 8, om verdensrikene og deres forhold til Guds folk og rike. Det er den samme Gabriel som trøstet Daniel og tydet synet om det andre og tredje verdensriket der, og som nå kommer med nye åpenbaringer som svar på bønnen hans om den hellige byen som lå i ruiner (9,21).

Om det andre lange tidsrommet, fra Messias står fram til han blir tilintetgjort, det vil si til hans rike på jorden blir ødelagt, sier han tilsynelatende lite. Men i de få ordene ligger mye: Hele denne tiden skal gjenreisningen og byggingen gå for seg under trengsel. Guds rike skal bygges opp til det omfang Gud har fastsatt, om enn under hard forfølgelse. I den siste uken skal forfølgelsen stige så høyt at Kristus blir utryddet og hans rike på jorden ødelagt. Men da tar den slutt: Fyrsten, Guds fiende, blir utryddet.

Årsuker eller symbolske tidsrom?Når denne åpenbaringen viser hovedtrekkene i Guds rikes utvikling fra Daniels tid til fullendelsen ved slutten av denne verdenstiden, kan de sytti «ukene», *sjavu'im* (שָׁבֻעִים, «sjutall»), ikke være årsuker, tidsrom på sju år. De må være symbolsk bestemte tidsrom av tilmålt lengde. Det strider helt mot de vanlige forklaringene, og for å stadfeste vår egen forklaring må vi prøve de to hovedgruppene av motsatte tolkninger. Begge regner tidsangivelsene kronologisk og forstår ukene som årsuker.

Den kirkelige messianske tolkningen

Den første gruppen finner Kristi komme i kjødet, korsfestelsen og romernes ødeleggelse av Jerusalem her. Den støtter seg dels på at tidsrommene stemmer, dels på at Kristus selv skal ha forstått 9,27 om ødeleggelsen av Jerusalem.

Hengstenberg sier at både synagogen og kirken har holdt tidsrommene for skarpt avgrenset. Men han blander sammen at profetien er bestemt, og at den er kronologisk bestemt, og det er ikke det samme. At Jeremias sytti år ble oppfylt nøyaktig, sier ikke noe om ukene, for Jeremia talte om «år», mens Daniels ord «uker» er kronologisk ubestemt og like godt kan bety sabbatsår- eller jubelårsperioder. At de andre tidsangivelsene i Daniel er bestemte, gjelder bare 8,14 og 12,11–12, ikke «tid, tider og en halv tid» i 7,25 og 12,7 eller de «sju tider» i 4,16.

Da gjenstår oppfyllelsen som avgjørende bevis. Men det vekker tvil at tilhengerne av denne tolkningen ikke er enige om utgangspunktet. Noen regner fra Kyros' påbud (536 f.Kr.), andre fra Artaxerxes' brev til Esra i hans sjuende år (457 f.Kr.), andre igjen, blant dem Hengstenberg, fra Nehemjas reise i Artaxerxes' tjuende år (445 f.Kr., etter Hengstenberg 455). Det er en forskjell på åttien år.

Vi har i forklaringen av v. 25 sagt at ordet om å gjenreise Jerusalem gjelder Kyros' påbud som ga jødene lov til å vende hjem. Hävernick, Hengstenberg og Auberlen innvender at påbudet ikke sier noe om å bygge byen, og at byen fortsatt lå ubygd på Esras og Nehemjas tid (Esra 9,8; Neh 1,3; 2,3; 7,4). Gjenoppbyggingen av byen ble tvert imot forbudt av Artaxerxes (Esra 4,7–23), og først i hans sjuende og tjuende år snudde det for Israel.

Auberlen regner derfor fra Esras hjemkomst, fordi Esras og Nehemjas tid hører sammen som én velsignet tid, og fordi Esra selv priser Gud som ga kongen dette i sinne (Esra 7,27).

Men hva besto nåden mot Esra i? Ikke i lov til å bygge Jerusalem, men i at Herrens hus skulle prydes (Esra 7,27). Kongens fullmakt til Esra (Esra 7) gjelder bare dette. Om å bygge byen står det ikke et ord. (*Auberlen viser til Esras bønn i Esra 9,9, der Gud har latt dem finne nåde hos Persias konger, gjenreise det som lå i ruiner, og gitt dem et trygt bosted, egentlig «et gjerde», i Juda og Jerusalem. Men Esra taler om kongene i flertall, altså også om Kyros og Darius, og* gader (גָּדֵר) *er aldri en bymur, bare gjerdet om en vingård. Her er det et bilde på Guds vern, det trygge bostedet persernes makt ga den hjemvendte menigheten. Ruinene er templets, som Gud allerede hadde latt dem bygge opp igjen.*)

Kan ordet ikke gjelde Kyros' påbud fordi det ikke uttrykkelig nevner byen, kan det av samme grunn heller ikke gjelde Esras. Og strengt tatt finnes det ikke noe påbud til Nehemja. Han ba kongen om å bli sendt til Juda for å bygge byen, og kongen ga ham brev til stattholderne og til skogvokteren om tømmer (Neh 2,4–8). Den gunsten fikk store følger, for Nehemja bygde murene. Men den kan ikke kalles et ord fra Gud som går ut.

Hengstenberg har også vist at hele Esras bok har templet som midtpunkt og ikke deler seg i en tid for templets og en tid for byens gjenreisning. Esras og Nehemjas gjerning henger sammen bare på den måten at Esras åndelige reformasjon ble sikret ved Nehemjas politiske. Byen var for øvrig ikke kommet

lenger enn til husene for de hjemvendte da Nehemja kom, for fiendene hindret hvert forsøk på å reise murene (Neh 1,3; 2,3.5).

Verken at Kyros' påbud tier om byen, eller at murene først ble bygd av Nehemja, taler derfor avgjørende mot at ordet gjelder Kyros' påbud. Vi må holde fast ved dette som det eneste riktige, for bare dette påbudet, ikke Esras fullmakt eller Nehemjas tillatelse, var et vendepunkt i gudsstatens historie, og det er dette vendepunktet Gabriel knytter sammen med at ordet går ut om å gjenreise Jerusalem.

Like usikkert er sluttpunktet. Etter denne tolkningen skal den sekstiniende uken ende med at Kristus står fram offentlig og blir salvet med Den Hellige Ånd. Det var i år 782 etter Roms grunnleggelse (Luk 3,1). Regner en Artaxerxes' tjuende år som 455 f.Kr., det vil si år 299 etter Roms grunnleggelse, og legger til sekstini uker, 483 år, kommer en nettopp til 782.

Kristi død, tre og et halvt år etter dåpen, faller da midt i den siste uken, og pakten blir stadfestet gjennom hele uken, mens den utvalgte rest av den gamle paktens folk ble samlet (Hengstenberg). Auberlen lar de sytti ukene ende med steiningen av Stefanus, da jødene fylte sitt syndemål til randen og nådetiden for dem var slutt.

Vi skal ikke legge vekt på at Artaxerxes' tjuende år bare blir 455 dersom Xerxes regjerte i elleve år og ikke i tjueen, som den vanlige tidsregningen sier. Med Preiswerk vil vi ikke legge stor vekt på det nøyaktige året, siden den gamle tidsregningen er usikker på mange punkter.

Men vi må legge vekt på at en del av engelens budskap faller helt ut av denne regningen. Engelen kunngjør ikke bare at Messias skal utryddes, men også at folket til en fyrste skal komme og ødelegge byen og helligdommen, og alle som forstår utryddelsen om Kristi død, forstår dette om romernes ødeleggelse av Jerusalem. Og han sier at krigen skal vare til slutten av de sytti ukene.

Men Jerusalem falt ikke tre og et halvt år etter Kristi død, men først i år 70, en hel menneskealder senere. Da må de sytti ukene strekke seg til år 70 e.Kr., og hele regnestykket faller.

Legg så til at denne tolkningen ikke kan gi noen god grunn til å dele de sekstini ukene i sju og sekstito, og at det strider åpent mot teksten å la de sju ukene gjelde byggingen under Nehemja og de sekstito tiden derfra til Kristus. Da må vi se det mye omtalte nøyaktige samsvaret mellom profetien og historien som en illusjon.

Fra ordet gikk ut om å gjenreise Jerusalem, til Titus ødela byen, gikk det ikke 490 år, men 606 eller 525 år, alt etter om vi regner fra 536 eller 455 f.Kr. Det er over åttiseks eller minst syttifem årsuker.

Auberlen vil bygge bro over avstanden ved å vise til at Jeremias sytti år heller ikke begynte med ødeleggelsen av Jerusalem, men atten år før, og at Israel var slutt fra år 33 e.Kr. selv om byen falt i år 70.

Men Jeremia sa ikke at Jerusalem skulle ligge i ruiner i sytti år, bare at landet skulle ligge øde og folket tjene Babels konge så lenge. Det begynte med Nebukadnesars første beleiring i Jojakims fjerde år, 606 f.Kr., og varte til Kyros satte jødene fri i 536. Jeremias profeti, som var bestemt i år, ble altså nøyaktig

oppfylt. Daniels profeti om de sytti ukene er ikke bestemt i år og er heller ikke oppfylt slik at de 70, 7, 62 og 1 uke kan regnes som årsuker.

Herrens ord om ødeleggelsens styggedom

Det nye testamente tvinger oss heller ikke til å søke slutten på de sytti ukene i romernes dom over det gamle Jerusalem, som forkastet og korsfestet Frelseren. Ingen steder i Det nye testamente blir denne profetien, særlig ordet om at Messias skal utryddes, forstått om Herrens korsfestelse, og verken Kristus eller apostlene har forklart v. 26–27 om romernes ødeleggelse av Jerusalem.

Det er en vanlig mening at Kristus hadde dette stedet for øye da han talte om «ødeleggelsens styggedom, som profeten Daniel har talt om» (Matt 24,15; Mark 13,14). Men den meningen er uten grunnlag. Uttrykket er hentet fra 11,31 eller 12,11, der Septuaginta gjengir *sjikkuts mesjomem* (שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם) nettopp med «ødeleggelsens styggedom».

Josefus sier at Daniel også skrev om romernes herredømme og om at landet skulle ødelegges av dem, og han kaller dette et gammelt ord blant folket. Det beviser ikke at 9,26–27 var ment. Josefus og hans samtidige kunne finne en slik profeti i ordet om den store fienden fra det fjerde, romerske verdensriket, som skulle forfølge og ødelegge Den Høyestes hellige (7,25). Og det Josefus sier om selotenes vanhelligelse av templet, står mye tydeligere i 11,31 enn i 9,27.

Ingen av stedene der Josefus taler om oppfylte profetier, peker særskilt på kap. 9. Og selv om jødene på hans tid forsto kap. 9 om romerne, ville det ikke bevise at Kristus delte denne meningen.

Det holder heller ikke å si at «på det hellige sted» svarer til Septuagintas «over helligdommen» i 9,27. Septuaginta er her ikke en oversettelse, men en fri forklaring som tyder stedet om Antiokus. (*De flytter deler av v. 25–27 rundt, legger sammen alle tallene, 70 + 7 + 62 = 139, og regner dem som år i seleukidenes tidsregning, så de kommer til Antiokus Epifanes' andre år.*)

Kristus har hentet både uttrykket «ødeleggelsens styggedom» og ordet om at den «står» på det hellige sted, fra 11,31 og 12,11. Der står det at styggedommen blir satt opp, og at helligdommen blir vanhelliget. I 9,27 er det verken i grunnteksten eller i Septuaginta noe om at styggedommen står eller blir satt opp.

Kap. 11 handler, som alle er enige om, om Antiokus Epifanes' ødeleggelse av helligdommen. Dersom Herren så det som tegn på at Titus snart skulle ødelegge Jerusalem, ville han bare stille fram det Antiokus gjorde, som et historisk forbilde på det romerne skulle gjøre: «Slik det en gang gikk Jerusalem under Antiokus etter Daniels ord, slik skal det snart gå igjen» (Kliefoth). Om hvordan han forsto 9,26–27, ville det ikke si noe.

Men i denne talen profeterer Herren slett ikke først og fremst om romernes ødeleggelse av Jerusalem. Han taler om sin gjenkomst og verdens ende, som han bare setter i sammenheng med ødeleggelsen av templet. Det viser både anledningen og innholdet. Like før sin lidelse hadde han forlatt templet for siste gang. På Oljeberget varslet han disiplene at templet skulle ødelegges helt, og de spurte: «Si oss, når skal dette skje? Og hva skal være tegnet på ditt komme og på

denne tidsalders ende?» De trodde at ødeleggelsen og hans komme skulle falle sammen ved verdens ende.

Herren svarer først om tegnet (Matt 24,4–31) og så om tiden (v. 32 ff.). Han advarer mot falske messiaser og taler om kriger, opprør og plager. Alt dette er bare begynnelsen på veene, men enden kommer ikke før evangeliet er forkynt i hele verden til et vitnesbyrd for alle folkeslag (v. 4–14).

Så taler han om tegnene like før enden: ødeleggelsens styggedom på det hellige sted, og en trengsel som aldri har vært maken, så ingen ville bli frelst om ikke de dagene ble forkortet for de utvalgtes skyld (v. 15–28). Straks etter denne trengselen kommer han selv (v. 29 ff.).

Til sist svarer han på spørsmålet om tiden med en lignelse: «Slik skal dere også, når dere ser alt dette, vite at han er nær og står for døren. Sannelig sier jeg dere: Denne slekt skal slett ikke forgå før alt dette skjer. Men den dagen og timen kjenner ingen, ikke engang himmelens engler, men bare min Far» (v. 33–34.36).

Herren taler altså ikke uttrykkelig om ødeleggelsen av Jerusalem eller om når den skal skje. Hva ødeleggelsens styggedom er, regner han med at disiplene kjenner fra Daniels bok, og han sier bare at de skal flykte når de ser den stå på det hellige sted. Bare hos Lukas er det tydelig tale om Jerusalem: «Når dere ser Jerusalem omringet av krigshærer, da skal dere vite at byens ødeleggelse er nær» (Luk 21,20).

Men hos alle tre evangelistene knytter Herren trengselen som begynner med styggedommen eller beleiringen av Jerusalem, helt tett sammen med den siste store trengselen før hans gjenkomst, og sier at Menneskesønnen kommer på skyene straks etter.

Av dette følger ikke, som Kliefoth mener, at det ikke kan være romernes ødeleggelse av Jerusalem, men bare antikrists vanhelligelse i endetiden. Disiplene spurte jo om templet som sto foran dem. Talte Herren bare om en framtidig helligdom, Kristi kirke, ville han ha styrket dem i villfarelsen med ord de ikke kunne forstå annerledes enn om den jordiske helligdommen.

Men det følger heller ikke, som de fleste mener, at Herren og disiplene trodde at Jerusalems fall og gjenkomsten skulle falle sammen, eller at han i profetisk perspektiv så gjenkomsten bak Jerusalems fall og talte om det ene og det andre uten hensyn til tidsfølgen. Det strider mot hele tankegangen i talen.

Mot begge deler taler dessuten ordene: «Slik skal dere også, når dere ser alt dette, vite at han er nær», og «denne slekt skal slett ikke forgå før alt dette skjer». «Alt dette» betyr det samme begge steder, alt som går forut for hans komme (v. 5–28). Skulle hans samtidige oppleve alt dette, må det ha begynt før Jerusalem falt, om ikke fullt ut, så i små begynnelser som rommer fullendelsen som en spire.

Derfor er det hevet over tvil at Herren taler om dommen over Jerusalem og templet som begynnelsen på sitt komme og verdens ende, ikke bare som et forvarsel, men som en virkelig begynnelse på hans komme til dom. Det fortsetter gjennom de hundreårene evangeliet blir spredt over jorden.

Når evangeliet er forkynt for alle folk, skal den tid og time som Faderen har holdt i sin egen makt, nå sin fullendelse ved at han åpenbarer seg ved sitt komme (2 Tess 2,8) for å dømme verden.

Etter dette synet tydet Kristus Daniels profeti i kap. 11 om ødeleggelsens styggedom under Antiokus Epifanes som et forbilde på ødeleggelsen av helligdommen og Guds folk i den siste tiden. Det er helt i samsvar med profetien selv, som fra 11,36 går over fra den forbilledlige fienden av de hellige til Guds folks fiende i endetiden. Dermed har antakelsen om at Kristus forsto 9,26–27 om romernes ødeleggelse av Jerusalem, ingen støtte lenger, og Det nye testamente gir ingen hjelp til å regne ut de sytti ukene kronologisk.

Tolkningen som ender ved Antiokus

Den andre gruppen er de som benekter at Daniels bok er ekte. De forutsetter at profetiene ikke rekker lenger enn til Antiokus Epifanes' død, og lar de sytti ukene ende med hans død eller med renselsen av templet noen år før. Men 490 år regnet tilbake fra 168 eller 172 f.Kr. fører til 658 eller 662 f.Kr., over femti år før eksilet begynte. Derfor har de forsøkt å korte ukene inn.

Hitzig og Ewald lar de første sju ukene ligge utenfor og regner bare sekstito uker, 434 år, men det fører også for langt tilbake. Til sist sier de rett ut at «pseudo-Daniel» har tatt feil og regnet sytti år for mye. Så korter de de sekstito ukene til femtito, legger de sju ukene til igjen og kommer til Jerusalems fall i 588 f.Kr.

En slik regning trenger ingen gjendrivelse og kan ikke kalles vitenskapelig forklaring. Den grunnleggende feilen er den dogmatiske forutsetningen at de sytti ukene må ende med Antiokus.

Også noen utleggere som holder boken for ekte og engelens ord for guddommelig åpenbaring, deler den samme forutsetningen: Hofmann, Reichel og Fries. De mener å kjenne igjen Antiokus i den fiendtlige fyrsten i v. 26–27. Det er unektelig en viss likhet.

Men det er en ikke liten forskjell mellom å ta bort «det stadige offer» (8,11; 11,31), det faste morgen- og aftenofferet, og å få slaktoffer og matoffer, hele offertjenesten, til å opphøre. Det siste er en langt større ugudelighet. Og å bli båret av avgudsstyggedommenes vinger sier langt mer om avgudsdyrkelsens makt og herredømme enn at det blir satt opp et avgudsalter på Herrens brennofferalter.

Fyrstens ende i flommen svarer dessuten bedre til den høytidelige dommen over fienden i kap. 7 enn til fienden i kap. 8, som blir knust «uten menneskehånd». Og den halve uken han driver sitt verk, svarer ikke til de 2300 kveldene og morgenene (8,14), men, som Delitzsch innrømmer, til den «tid og tider og en halv tid» i 7,25 og 12,7, som gjelder antikrists tid.

Det følger altså bare at Antiokus' ugudelighet er et forbilde på den ødeleggelsens styggedom som fyrsten i denne profetien skal sette opp, til han, lik Farao, går under i flommen. (1 Makk 1,54 *viser ikke til* 9,27, *men til* 11,31.)

Hofmann og hans etterfølgere ser riktig at v. 24 profeterer om Guds rikes fullendelse i herlighet. Men for å få fyrsten til å bli Antiokus, flytter de de sju første ukene til slutten av de sytti og regner de 62 + 1 ukene fra kaldeernes herre-

dømme i 605 til Antiokus' død i 164, som er 441 år eller 63 årsuker. Mellom de 63 og de sju ukene blir det da et tomrom som ikke kan måles før enden kommer, og 7 + 62 + 1 blir ikke lenger sytti.

Dessuten må det samme ordet først bety jubelårsperioder på 49 år og like etter sabbatsperioder på sju år. Og det strider mot kap. 7 og mot hele Skriftens lære at dommen over ødeleggeren bare skulle gjøre frelsen mulig på lang sikt og være skilt fra fullendelsen ved et langt mellomrom. Skriften lærer at erkefienden, antikrist, blir tilintetgjort og herlighetens rike reist ved én og samme dom.

Hofmann har ellers rett i mye: Ordet om å bygge Jerusalem igjen er et påbud som det om Kyros i Jes 44,28, de sekstito ukene står for seg, og bare de sju ukene ligger mellom ordet og den salvede fyrste. Det stemmer med vår forklaring.

Men han mener at den salvede fyrste i v. 25 er Kristi gjenkomst i herlighet, og at de sju ukene derfor hører til tusenårsriket. Det kunne bare holde om Jesaja og Jeremia utelukkende hadde profetert om Messias i herlighet og ikke om hans komme i kjødet.

Kyros skulle ikke bygge tusenårsrikets Jerusalem, men det Jerusalem kaldeerne ødela. Og Jeremia, hvis ord drev Daniel til bønn (Jer 25; 29), varslet hjemkomsten etter sytti år som begynnelsen på Guds frelsesråd med Israel. Derfor kunne heller ikke Daniel forstå ordet annerledes enn om gjenreisningen av Jerusalem etter eksilet.

At det ikke blir sagt noe om innholdet i de sju ukene, kommer av at Daniel alt hadde fått vite det som trengtes om tiden fra eksilet til Kristus (kap. 8). At byggingen i de sekstito ukene skjer under trengsel, betyr heller ikke at byggingen i de sju ukene er en bygging i herlighet.

Og selv om en ny ødeleggelse av byen kommer etter de sekstito ukene, behøver vi ikke flytte de sju ukene til endetiden, for Daniel hadde fått åpenbart at en enda større fiende skulle stå fram av det fjerde verdensriket og gå til grunne i ilden ved verdensdommen, like før herlighetens rike blir reist (7,11.26).

Fries ser at det å regne Babylon-tiden med i de sytti årsukene støter mot tre skjær: Tiden da Jerusalem lå øde, kan ikke sees under samme synsvinkel som tiden da den ble bygd opp. Det blir inkonsekvent å ta med det babylonske, men ikke det romerske eksilet. Og det er utrolig at engelen skulle rette på Jeremias ord og si at det var ment sytti årsuker og ikke sytti år.

Men hans egen løsning er ikke bedre. Han lar de sju ukene være tusenårsrikets jubelårsperiode til sist, regner de sekstito ukene fra et gjennomsnitt av tre utgangsår til et gjennomsnitt av tre årstall for romernes herredømme, og lar den ene uken være den siste prøvelsen fra Israels hjemkomst til antikrist går under.

Som Hofmann sier, river det over den uløselige sammenhengen mellom v. 26 og 27, for det blir et tomrom på 1800 år mellom dem. Og at de sekstito ukene skal regnes som årsuker, de sju som jubelårsperioder og den ene som et ubestemt tidsrom, er en vilkårlighet som ikke lenger kan kalles utleggelse av Skriften.

Det er derfor et skritt mot den rette forståelsen når Hofmann til sist sier at ordet *sjavua* (שָׁבוּעַ) bare betegner et tidsrom delt i sju, og at Daniel ikke fikk vite hvor lange enhetene var, men bare kunne gjette det. Det åpner for den

symbolske forståelsen av tallene, som vi med Leyrer og Kliefoth holder for den eneste mulige. Den tvinger oss ikke til å gjøre de sytti årene i eksilet til år for Jerusalems gjenreisning, eller til å sette sist de sju ukene som teksten setter først.

Ukene er symbolske tidsrom

To ting støtter at de sytti ukene og delene av dem er symbolske. For det første må alle forklaringer som årsuker legge noe inn i engelens budskap som verken ordene eller rekkefølgen gir grunnlag for, og alle forsøk på å regne dem ut kronologisk kommer til kort. For det andre støtter selve ordet det. *Sjavua* betegner bare et tidsrom målt i sjutall, men sier ingenting om hvor lange disse sjutallene er.

Andre steder bruker Daniel et kronologisk bestemt mål, kvelder og morgener og dager (8,14; 12,11). Når han her velger «sjutall», som «tider» i 7,25 og 12,7, et mål som ikke kan regnes ut, må vi slutte at tiden for fullendelsen av Guds folk og rike ikke skulle bestemmes kronologisk, bare betegnes som et tidsrom målt i sjutall og fastsatt av Gud. «Det er sjutall, det er det ingen tvil om, men målet for enheten er ikke oppgitt» (Lämmert).

Han legger til at også forskjellen mellom Daniels spørsmål og Gabriels svar peker samme vei. På sitt menneskelige spørsmål om når det babylonske eksilet skulle ta slutt, fikk Daniel et guddommelig svar der Jeremias sytti år blir regnet som sjutall, og der det blir vist at frelseshistoriens fulle avslutning først nås etter en lang rekke av utviklingstider.

Når tidsrommene er bestemt etter et symbolsk mål, er det skjult for vår menneskelige gransking hvor lenge de virkelig varer. Dagene og timene i Guds rikes utvikling fram til fullendelsen er forbeholdt Gud, han som styrer verden og menneskenes historie.

Men når utviklingen blir kunngjort i hovedtrinnene etter et mål Gud har fastsatt, får vi den sterke trøst å vite at hans folks skjebne er i hans hånd. Ingen fiendtlig makt skal herske over dem en time lenger enn Gud Herren i sin visdom og rettferdighet vil gi tid og rom: fienden for at han skal utvikle seg og modnes til dommen, de hellige for at troen deres skal renses og styrkes til evig liv i hans rike.

Profetien mister ikke det minste av sitt preg av åpenbaring ved at den kunngjør tidene etter et symbolsk og ikke et kronologisk mål. Nettopp slik viser den at den kommer fra Gud og ligger høyt over menneskelig tanke. Leyrer sier det godt: «Skulle ikke han som Skaper har ordnet alt etter mål og tall, også som verdens hersker sette høyere mål og grenser for historiens gang? Noen ganger svarer de til jordiske tidsmål, noe ofte først utfallet lærer oss, som de sytti årene i Babel (9,2). Andre ganger er de symbolske, men slik at historien holder seg og beveger seg innenfor det området Gud har målt ut, som med Daniels sytti uker. I dette ligger det for den enkeltes og kirkens tro den trøst at alle hendelser, helt ned til de minste, og særlig krigens og trengselens tider, er nådig tilmålt av Gud

(Jer 5,22; Job 38,11; Sal 93,3 f.).»[16]

Å gi de troende denne trøsten er målet for åpenbaringen, og det målet når den fullt ut. Tiden og timen for Guds rikes fullendelse er det ikke vår sak å vite. Før himmelfarten spurte disiplene når han skulle gjenreise riket for Israel, og Herren svarte: «Det er ikke deres sak å vite tider eller timer som Faderen har fastsatt av sin egen makt» (Apg 1,7). Det sier han ikke bare til de tolv apostlene, men til hele kristenheten.

Grunnen lå ikke bare i disiplenes stilling den gangen, men i at tiden og timen for hans komme til dom og rikets fullendelse ikke skal kunngjøres for menneskene på forhånd. Det ser vi av at Kristus i endetidstalen sier generelt: «Den dagen og timen kjenner ingen, ikke engang himmelens engler, men bare min Far» (Matt 24,36; Mark 13,32). Gud, verdens skaper og hersker, har altså holdt i sin egen makt å fastsette tiden og timen for verdens fullendelse, så vi ikke kan vente at Skriften kunngjør den på forhånd.

Det som er sagt mot dette for å forsvare den kronologiske forståelsen av de sytti ukene, holder ikke. Bengel mente at Jesus bare talte om sin egen tid før lidelsen og herliggjørelsen: «Han sa ikke: ingen skal vite, men: ingen vet.» Etter herliggjørelsen skulle han selv få vite dagen og timen og kunne gi kunnskapen til hvem han ville. Det kan ingen benekte på forhånd.

Men ingen kan av det bevise at Jesus faktisk åpenbarte tiden for sin gjenkomst for Johannes på Patmos. Bengels forsøk på å regne ut året for Herrens gjenkomst av tallene i Åpenbaringen har slått helt feil, som alle nyere utleggere erkjenner.

Like galt er det på den andre siden å slutte av det Kristus sa om dagen for sitt komme, at Skriften slett ikke kan ha kronologisk bestemte profetier. Kristus forutsa jo selv sin oppstandelse etter tre dager.

[16] Selv om Auberlen regner ukene som årsuker, ser han noe av det symbolske ved dem når han sier at frelseshistorien er styrt av disse hellige tallene, som er som byggets enkle grunnmur, og at de ikke bare er ytre tidsangivelser, men også sier noe om tingenes vesen.

Kapittel 10. Gudsåpenbaringen ved Tigris

Åpenbaringen om trengselen for Guds folk inntil Guds rike fullendes

I Kyros' tredje regjeringsår fikk Daniel den siste åpenbaringen om sitt folks framtid. Den viser mer utførlig hvordan verdensmakten vil stå fiendtlig mot Guds folk og Guds rike fra perserrikets tid og helt til dagenes ende. Men den viser også det mektige vernet paktsfolket skal få under de harde trengslene som skal komme over det for å rense det.

Både i innhold og form knytter denne åpenbaringen seg så nær til kapittel 8 at den må ses som en videre utfoldelse av den profetien. Den forklarer og stadfester det profeten hadde fått vite like før kaldeerriket gikk under, om verdensrikene som skulle følge, og om hvordan de ville stille seg til gudsstaten.

Åpenbaringen har tre deler. Først skildres gudsåpenbaringen: hvordan den så ut, hvilket inntrykk den gjorde på profeten, og hva den skulle tjene til (10,1–11,2a).

Så avdekkes framtiden. Det skjer først i korte utsagn om hvordan det persiske og det greske verdensriket stiller seg til Israel, og deretter i en bredere skildring av krigene mellom kongene i nord og i sør om herredømmet. Av disse krigene vokser det fram fiendskap mot Guds rike som tar sikte på å ødelegge det. Men fordi Mikael, englefyrsten, gir Israel sin mektige hjelp, ender det med at Guds fiende går til grunne og Guds folk blir endelig frelst (11,2b–12,3).

Til slutt fastsettes hvor lenge trengselen skal vare, og Daniel får befaling om å forsegle ordene og profetien til endens tid og selv hvile til enden kommer: «Du skal hvile, og du skal stå opp til din lodd ved dagenes ende» (12,4–13).

Formen på åpenbaringenSer vi først på formen, skiller denne åpenbaringen seg fra alle de andre. De tidligere ble gitt dels ved overnaturlig opplysning til å tyde drømmesyn, dels ved syn og dels ved at engler viste seg.

Auberlen har pekt på denne forskjellen og ser en vakker fremgang i den: Den ene åpenbaringen baner vei for den neste, og slik gjorde Gud steg for steg profeten i stand til å ta imot stadig mer bestemte opplysninger.

«Først drømmer Nebukadnesar, og Daniel bare tyder (kap. 2 og 4). Så har Daniel selv en drøm, men den er ennå et syn i en nattlig drøm (7,1–2). Så følger et

syn i våken tilstand (8,1–3). Og til sist, i de to siste åpenbaringene (kap. 9 og 10–12), da Daniel som en svak og skjelvende gammel mann nesten er tatt bort fra denne verden, synes han ikke lenger å trenge å bli henrykt i Ånden. Nå ser og hører han i sin vanlige tilstand engler tale som mennesker, mens følgesvennene hans ikke ser det som kommer fra den høyere verden, men bare blir slått av redsel, slik det gikk dem som fulgte Paulus til Damaskus (Apg 9,7).»

Det er riktig at det går en vei fra drømmetydning til syn i drøm og syn i våken tilstand. Men dermed har han verken fanget opp innholdet i de ulike åpenbaringene eller hva forskjellen betyr.

Auberlen ser bort fra at også synene i kapittel 7 og 8 blir tydet for Daniel av en engel, at Daniel i kapittel 8 etter synet hører en røst ved Ulai som befaler Gabriel å forklare synet (8,13 ff.), og at denne delen ligner sterkt på kapittel 10–12. Forskjellen i form skyldes dels det forholdet mottakerne sto i til Gud. Men formen henger også på det innerste sammen med innholdet, og det på en langt dypere måte enn når Auberlen bare ser en fremgang mot mer detaljerte profetier.

Likheten med kapittel 8For å forstå meningen med gudsåpenbaringen i kapittel 10–12 må vi se nærmere på likheten med 8,13–19. I synet i kapittel 8, som peker mot trengselen i endens tid (8,17.19), hørte Daniel en røst fra Ulai (8,16).

Her i kapittel 10 og 12 trer den som røsten kom fra, selv fram for Daniels øyne og kunngjør hva som skal hende hans folk «ved dagenes ende» (10,14). Denne himmelske skikkelsen viser seg i en så forferdelig guddommelig majestet at Daniel faller til jorden når han hører røsten, slik han gjorde i 8,17, og han tror han må dø. Bare ved gjentatt overnaturlig trøst og styrke kommer han på bena igjen og blir i stand til å høre åpenbaringen.

Den himmelske skikkelsen ligner Herrens herlighet som Esekiel så ved elven Kebar. Og selve synet av mannen i linklær forbereder innholdet i åpenbaringen. For Gud viste seg for Daniel slik han i framtidens store trengsel vil vise seg for sitt folk: som han som med dom og rettferdighet styrer det som skjer i verdensrikene og i Guds rike, og fører det fram til det målet han har satt.

Slik ble virkningen synet hadde på Daniel, et forvarsel og et pant på det som skulle hende hans folk. Daniel ble slått til jorden av majesteten hos mannen i linklær, men reist opp igjen av en overnaturlig hånd. På samme måte skal Guds folk bli slått til jorden av de forferdelige dommene som skal gå over det, men reises opp igjen ved den allmektige hjelpen fra sin Gud og hans englefyrste Mikael, og bli styrket til å holde ut trengselen.

Selve gudsåpenbaringen har altså profetisk betydning. Denne siste åpenbaringen kommer ikke ved et syn eller ved engler, men ved at Gud selv viser seg i sin majestet. Grunnen er ikke at Daniel skulle få mer bestemte opplysninger om framtiden. Grunnen er det overskriften i 10,1 sier: Åpenbaringen setter sannhet og stor trengsel fram for øynene hans.

Trengselen i kapittel 8, som skulle komme over Guds folk fra den frekke og listige kongen i bildet av det lille hornet, er et forbilde på denne trengselen. Derfor hører Daniel røsten fra Ulai. Det som er antydet kort der, blir utvidet og fullført i kapittel 10–12.

Når det gjelder hvor bestemt profetien er, går kapittel 10–12 ikke lenger enn kapittel 8. Men det går lenger i den utførlige skildringen av krigene som verdens herskere fører mot hverandre og mot Guds folk. Og det går lenger ved at det åpner et glimt inn i åndeverdenen og gir innsyn i de usynlige åndsmaktene som griper inn i folkenes historie.

Men over disse maktene hersker Gud Herren, og han hjelper sitt folk til seier over alle fiendene. Det er dette gudsåpenbaringen skal vise og bekrefte for profeten, og gjennom ham for Guds menighet til alle tider. Derfor blir den skildret så utførlig i kapittel 10.

V. 1. Ordet om den store trengselen

> «[1]I perserkongen Kyros' tredje år kom det i en åpenbaring et ord til Daniel, han som hadde fått navnet Beltsasar. Dette ordet er sant, og det varsler stor trengsel. Han merket seg ordet og ga akt på synet.»

Verset er en overskrift som sier i korthet hva det handler om. Derfor taler Daniel om seg selv i tredje person, slik han gjør i 7,1 og i de historiske kapitlene 1–6. Tidsangivelsen «perserkongen Kyros' tredje år» viser tilbake til 1,21, men står ikke i strid med det første året til Kyros som nevnes der, slik det er forklart ved det stedet. «Ordet» er den åpenbaringen som følger. Den ble ikke gitt ved et syn (*chazon*), men ved at Gud viste seg (*mar'eh*), og den kom i form av enkel menneskelig tale.

Når det sies om Daniel at han «hadde fått navnet Beltsasar», er det bare for å gjøre klart at Daniel i Kyros' tredje år var den samme som ble ført bort til Babel i Nebukadnesars første år, syttito år tidligere.

Hitzig har spurt hvorfor Daniel ikke dro hjem i Kyros' første år, og gjort det til et argument mot at profetien er ekte: Hvordan kunne han som var et forbilde på gudsfrykt (1,8; Esek 14,14), la anledningen gå fra seg og ikke høre på Jesajas oppfordring (Jes 48,20; 52,11), som om han sto på samme side som de som glemte det hellige berget (Jes 65,11)?

Det er ikke noe godt svar å vise til at han var gammel. Også gamle menn, som til og med hadde sett det første templet, dro hjem (Esra 3,12), og Daniel var ikke så svak at han ikke kunne gjøre reisen.

Det riktige svaret er at Daniel hadde fått en stilling ved verdensherskernes hoff fordi Gud hadde gitt ham åpenbaringer. Der kunne han gjøre mye godt for sitt folk, og den stillingen kunne han ikke forlate uten et særskilt bud fra Gud. Han ble altså ikke værende fordi han var likegyldig for det hellige berget eller ikke brydde seg om oppfordringen til å flykte fra Babel, men av lydighet mot Gud og for å fremme hans rikes sak. Han ble på sin post til Herren hans Gud kalte ham bort.

I andre halvdel av verset beskrives innholdet i den nye åpenbaringen. Daniel sier at ordet er sant, og at det varsler stor trengsel.

Hitzig mener forfatteren røper sitt ståsted her, nemlig at han skrev etter at ordet var oppfylt, for Daniel kunne ikke si dette på forhånd. Men innvendingen forutsetter at forfatteren var en løgnprofet som talte ut fra sitt eget hjerte

(Jer 29,8–9.15). Hadde Daniel virkelig fått et ord fra Gud, kunne han vitne om at det var sant, før det ble oppfylt.

Når det her vitnes om at ordet er sant, betyr det det samme som når engelen sier det i 8,26: Ordet inneholdt ting som et menneskehjerte vanskelig kunne tro. Det andre utsagnet viser hvorfor: Ordet har stor trengsel som innhold. *Tsava* (צָבָא) betyr krigstjeneste, så det tunge i en slik tjeneste, og i overført betydning møye og trengsel i livet (Job 7,1; 10,17), og slik også her.

Den siste setningen sier at Daniel forsto ordet og fikk forstand ved det han så, altså ved gudsåpenbaringen som skildres i v. 5. Det kan ikke vise tilbake til de tidligere profetiene i kapittel 7–9, slik Kliefoth mener. Utsagnet stadfester det som er sagt om innholdet i Guds ord, og henger sammen med 8,27, der Daniel var forferdet fordi ingen forsto synet. Ut av denne uforstanden ble han hjulpet ved den åpenbaringen som nå følger (se 10,14).

Noen innvender at det ikke kan stå at Daniel forsto ordet, siden han selv sier i 12,8 at han ikke forsto det. Men Kliefoth har med rette svart at uforstanden i 12,8 gjelder ett enkelt punkt, nemlig hvor lenge trengselen skal vare, og om det får profeten opplysning i 12,10 ff.

V. 2–6. Daniels sorg og faste

> «[2]På den tiden hadde jeg, Daniel, sørget i tre uker. [3]Fine retter åt jeg ikke. Kjøtt og vin kom ikke i min munn. Heller ikke salvet jeg meg før de tre ukene var til ende.»

Disse versene fører inn i åpenbaringen ved å fortelle hva som ga anledningen til den. «På den tiden» viser tilbake til tidsangivelsen i v. 1. At det står «tre uker med dager», skal ikke skille disse ukene som vanlige uker fra ukene i 9,24 ff. Det er et uttrykk for varighet: tre uker lang, tre hele uker, som i 1 Mos 41,1.

I tre uker sørget Daniel og fastet, det vil si at han holdt seg borte fra den vanlige maten. «Fine retter» er lekker mat. Flere utleggere forstår det om syret brød i motsetning til det usyrede påskebrødet, «trengselsbrødet» (5 Mos 16,3). Men den motsetningen holder ikke. De usyrede brødene i påsken var ikke sorgens brød, men rent, hellig brød, og Daniel ville ikke ha spist det i tre uker, i strid med loven. Ordet «brød» betyr her mat generelt.

Kjøtt og vin er festmat (Jes 22,13; 1 Mos 27,25), som en ikke har hver dag. Å salve seg med olje var tegn på glede, som hos gjester ved et gjestebud (Amos 6,6), og ble latt være i sorgens tid (2 Sam 14,2). Fasten, det å holde seg borte fra det bedre i det daglige livet, var det ytre tegnet på sorg i sjelen.

Etter v. 4 sørget og fastet Daniel i årets første måned. Midt i den måneden ble påsken holdt, da Israel feiret at det var utfridd av slaveriet i Egypt og gjort til Guds folk, og gledet seg for sin Gud. På den tjuefjerde dagen i denne måneden kom gudsåpenbaringen, og da var fasten slutt.

Noen har ut fra dette regnet ut at han fastet fra den tredje til den tjuetredje nisan, andre ut fra v. 13 at han fastet fra den første til den tjueførste. Men teksten svarer ikke sikkert på når fasten begynte og sluttet, og spørsmålet betyr ikke noe for saken.

Viktigere er spørsmålet om hvorfor Daniel sørget så sterkt og så lenge. Det er ikke svar nok å si at han slik ble gjort i stand til å ta imot en åpenbaring fra Gud. Etter v. 12 søkte Daniel å forstå hvordan det sto til, eller hvordan det skulle gå hans folk i framtiden, og det fylte ham med uro.

I Darius' første år hadde han ved engelen Gabriel fått ordet om at Jerusalem skulle bygges opp igjen (kap. 9). Siden Kyros' første år var det gått i oppfyllelse, men det hadde virket lite på den åndelige lunkenheten hos de fleste i folket.

Av hele folket var bare en liten del vendt tilbake til fedrenes land. De hadde satt brennofferalteret i stand og begynt å bygge Guds hus i Jerusalem. Men da grunnvollen til det nye templet ble lagt, gråt de gamle mennene som hadde sett det første templet i dets herlighet, høyt midt i folkets jubel fordi de så at byggingen begynte under så trykkende og sørgelige kår (Esra 3).

Da de jødiske lederne for samvittighetens skyld nektet samaritanene å være med på byggingen, prøvde dessuten samaritanene straks å stanse arbeidet ved å bruke sin innflytelse ved det persiske hoffet (Esra 4,1–5).

Dette måtte ved begynnelsen av det nye året fylle Daniels hjerte med dyp sorg. Da påsketiden kom igjen, ble han drevet til å sørge i faste og bønn over at frelsen som var lovt hans folk, lot vente på seg, og til å be om at Israel måtte få sine synder tilgitt og bli fridd ut av fiendenes hånd. Derfor sørget og fastet han før og under påskedagene i tre uker, til han på den tjuefjerde dagen i måneden fikk en åpenbaring fra Gud.

V. 4–6. Mannen i linklær

> «[4]På den tjuefjerde dagen i den første måneden sto jeg ved bredden av den store elven, det er Hiddekel. [5]Jeg løftet mine øyne, og se – der var en mann, kledd i linklær og med belte av gull fra Ufas om livet. [6]Hans legeme var som krysolitt, ansiktet skinte som lynet, hans øyne var som ildsluer, hans armer og ben var å se til som blankt kobber, og lyden av hans ord var som et veldig drønn.»

På denne dagen var Daniel ved bredden av elven Hiddekel, det vil si Tigris (se ved 1 Mos 2,14), sammen med noen som fulgte ham (v. 7). Han var altså der i virkeligheten, ikke bare i synet, slik han var ved Ulai (8,2). Hvorfor han var der, sies ikke.

Her så han en himmelsk skikkelse, som blir skildret i v. 5–6. Det var én mann, kledd i skinnende hvitt lin (se ved Esek 9,2), med et belte av gull fra Ufas om livet. Ufas nevnes ellers bare i Jer 10,9, «gull fra Ufas» ved siden av «sølv fra Tarsis». Derfor må det være navnet på et land, trolig bare en annen dialektform av Ofir.

Legemet hans skinte som krysolitt (*tarsjisj*, se ved Esek 1,16), ansiktet så ut som lynet, øynene som ildsluer, armene og stedet der føttene var, som blankt kobber (se Esek 1,7). Ordet for føttene betyr egentlig det stedet på kroppen der føttene er, og viser at ikke bare føttene, men hele den nedre delen av kroppen skinte som blankt kobber. Lyden av ordene hans var som et veldig drønn, slik Esekiel hørte lyden av en hærleir (Esek 1,24).

Herrens engel

Den himmelske skikkelsen har riktignok den skinnende hvite lindrakten som englene bærer (Esek 9,2.11). Men alle de andre trekkene – glansen over legemet, lyset i ansiktet, øynene som ildsluer, armene og føttene som skinnende kobber

og lyden av talen – peker mot Herrens herlighet slik Esekiel så den (Esek 1). De lærer oss at mannen Daniel så, ikke var en vanlig englefyrste, men en åpenbaring av Herren selv, det vil si av Ordet, Logos. Det blir hevet over all tvil når vi sammenligner med Åp 1,13–15. Der blir Menneskesønnen, som Johannes så gå midt mellom de sju gull-lysestakene, skildret slik Esekiel og Daniel så herligheten.

Hvor den himmelske skikkelsen var, sies ikke her. I 12,6 svever han over vannet i elven. Det stemmer med dette verset, der Daniel står ved bredden og ser synet når han løfter øynene. Av dette følger også at mannen Daniel ser her, er den samme himmelske skikkelsen som han hørte røsten fra mellom Ulais bredder (8,16), uten å se ham.

Han som røsten kom fra, trer nå fram for Daniel ved Tigris i en majestet som menneskenaturen ikke tåler. Han kunngjør ham framtiden og stadfester til slutt med en høytidelig ed at Guds råd skal fullbyrdes (12,6 ff.). Dermed viser han seg å være Herrens engel i egentlig forstand, «hans åsyns engel». Det har også C. B. Michaelis, Schmieder og Oehler sett.

Det ligger nær å knytte denne engelen sammen med ham som kommer med himmelens skyer, lik en menneskesønn (7,13). Og den sammenhengen blir helt klar når vi sammenligner med Åp 1,13, der Johannes ser den forherligede Kristus og beskriver ham med et navn som klart viser til Dan 7,13: «en som lignet en menneskesønn».

En del rabbinere holdt fast ved, og Hengstenberg har forsvart i nyere tid, at Herrens engel som her viser seg for Daniel i guddommelig majestet, er den samme som englefyrsten Mikael. Men den oppfatningen har ingen støtte i Skriften, og den strider mot v. 13 og 21. Der blir den som taler, klart skilt fra Mikael, og Mikael får en stilling overfor Guds folk som ikke passer for Herrens engel eller Logos.

Er den som taler, en annen enn mannen i linklær?Hengstenberg mener riktignok, med mange eldre utleggere, at den som taler med Daniel i v. 11 og åpenbarer framtiden for ham, er en annen enn han som viser seg i v. 5–6, og at han er engelen Gabriel. Men grunnene holder ikke. De bygger dels på at Daniel blir tiltalt likt, «du høyt elskede mann» (v. 11.19, jf. 9,23), dels på at omstendighetene ligner 8,17–18 (jf. 10,10; 12,5).

Men tiltalen beviser ingenting. Den uttrykker ikke hvordan engelen står til Daniel, men hvordan Herren som sendte engelen, står til ham. Og Gabriel tiltaler ikke profeten slik i 9,23, men sier bare at han er «høyt elsket», det vil si av Gud. Likheten med 8,17–18 viser ikke mer enn at den som viste seg, var et himmelsk vesen.

Mer påfallende er likheten mellom 8,13 ff. og 12,5, der det begge steder viser seg to engler sammen med ham som er over vannet. Men selv om den som taler her, var en annen enn den som viser seg i v. 5–6, følger det på ingen måte at han er Gabriel, bare fordi Gabriel gir profeten opplysninger i kapittel 8 og 9. Var det Gabriel, ville han ha blitt nevnt ved navn her, slik han blir det i 8,16 og 9,21.

Dessuten er det ikke påvist at den som taler i v. 11, er en annen enn han som viser seg i v. 5–6. Det kan tale for et skille at den som taler, synes å være på

elvebredden der Daniel står, mens han som viser seg, er midt over Tigris, også ved slutten av synet (12,6–7). I 12,5 står det dessuten to andre på de to elvebreddene, og den ene spør mannen i linklær, liksom på Daniels vegne, når det som er kunngjort, skal skje.

Er mannen i linklær den samme som den som taler, blir en av disse to en stum person uten noen oppgave. Skiller vi dem, har hver sin: Herrens engel er til stede i taus majestet og stadfester bare med en kort setning det sendebudet hans har sagt (12,7), den ene på bredden er sendebudet og tolken, og den tredje retter spørsmålet om tiden til Herrens engel. Slik ser Hengstenberg, C. B. Michaelis og andre det.

Men hvor tungt disse grunnene enn kan synes å veie, kan vi ikke se dem som avgjørende. At en hånd rører ved Daniel når han synker sammen, og setter ham på knærne (v. 10), viser ikke sikkert at det var hånden til engelen som sto ved siden av ham og talte (v. 11). Teksten sier bare «en hånd rørte ved meg» og lar det være helt ubestemt hvem hånden tilhørte.

Også i v. 16 og 18, der Daniel igjen blir rørt ved så han kan åpne munnen og blir i stand til å høre ordene, er det helt ubestemt hvem berøringen kom fra. Uttrykkene «en som lignet et menneske» (v. 16) og «han som lignet et menneske» (v. 18) peker ikke på en bestemt engel som så taler i det følgende.

At det i kapittel 12 viser seg to engler på elvebreddene ved siden av skikkelsen over vannet, gir oss heller ikke rett til å anta at de var til stede eller synlige allerede i 10,5. Ordene i 12,5, «Da så jeg, og se – to andre sto der», viser heller at scenen er skiftet, og at Daniel nå for første gang ser de to englene på breddene.

I kapittel 10 ser Daniel bare mannen i linklær. Han blir så forferdet over dette store synet at han faller kraftløs til jorden når han hører røsten, og først kan reise seg etter at en hånd har rørt ved ham og et trøstende ord er blitt sagt til ham. Her sies det ingenting om at en engel kommer, slik det gjør i 8,15.

Når det etter hånden som reiste ham opp på knærne, står: «Og han sa til meg …» (v. 11), fører sammenhengen bare til den slutningen at den som talte, var mannen som synet og ordene hans hadde slått Daniel til jorden. Å anta at en annen person, en annen engel enn mannen i linklær, taler, ville bare være berettiget om innholdet i talen krevde det.

Den som taler, sier blant annet at han er sendt til Daniel (v. 11), at Perserrikets fyrste sto ham imot i tjueen dager, og at Mikael, en av de fremste englefyrstene, kom ham til hjelp (v. 13.21). Dette viser ikke at han var en lavere engel, men passer godt for Herrens engel. Også han sier at han er sendt av Herren (Sak 2,13.15; 4,9; se også Jes 48,16; 61,1).

At englefyrsten Mikael kommer ham til hjelp, betyr heller ikke at han er en engel under erkeengelen Mikael. I Sak 1,15 brukes ordet om hjelp som mennesker yter i Guds verk, og i 1 Krøn 12,1.21–22 fortelles det at israelitter fra flere stammer kom til David for å hjelpe ham mot fiendene hans, det vil si for å kjempe for ham under hans ledelse. På samme måte kan vi tenke oss at engelen Mikael hjalp Herrens engel mot Perserrikets fyrste.

Da står bare den innvendingen igjen at en av de to englene på breddene i 12,5 blir en stum person om mannen i linklær og den som taler, er den samme. Men

selv om vi ikke kan si hvorfor to engler viser seg der, kan den ene av dem i alle fall ikke være den samme som kunngjorde framtiden for profeten i kapittel 10 og 11. De kalles nemlig uttrykkelig «to andre», og det utelukker at de er de samme som engler Daniel har sett før (se ved 12,5).

Dermed faller alle argumentene for at den som taler i v. 11, er en annen enn mannen i linklær. Vi har rett til å holde oss til ordene i fortellingen. Kapittel 10 nevner ingen annen engel enn mannen i linklær, og derfor må han være den samme som taler og kunngjør framtiden for profeten.

Hånden som reiste Daniel opp ved å røre ved ham, må riktignok tenkes å komme fra en engel. Men den blir ikke nærmere beskrevet fordi denne engelen ikke spiller noen videre rolle.

Når mannen i linklær har kunngjort framtiden for profeten, skifter scenen (12,5). Hvor mannen i linklær står, blir ikke sagt. Svever han over vannet fra først av, kunne han likevel tale med profeten som sto på bredden. Men det er også mulig at han først viste seg like ved bredden.

V. 7–13. Daniel alene ser synet

> «[7]Jeg, Daniel, var den eneste som så synet. De mennene som var med meg, så ikke synet, men en stor redsel falt på dem, og de flyktet og gjemte seg. [8]Så ble jeg alene tilbake. Og da jeg så dette store synet, ble jeg rent maktesløs. Jeg ble likblek i ansiktet, og mistet all min kraft. [9]Men jeg hørte lyden av hans ord. Og da jeg hørte lyden av hans ord, sank jeg sanseløs fremover med ansiktet mot jorden.»

Skikkelsen som er skildret i v. 5–6, var bare synlig for Daniel. Følgesvennene hans så ikke synet, men ble så forferdet over det himmelske vesenet, som var nær uten å kunne ses, at de flyktet og gjemte seg. Det minner om Apg 9,3 ff., der Kristus etter sin opphøyelse viste seg for Paulus og talte med ham, mens de som var med Paulus, bare hørte røsten og ikke så noen.

For å forklare at Daniels følgesvenner flyktet, trenger vi ikke tenke oss torden og lyn, som teksten ikke nevner noe om. Det er heller ikke riktig, slik Theodoret og Hitzig mener, at mennene ikke så engelen, men hørte røsten hans. Røsten ble nemlig ikke hørt før følgesvennene hadde flyktet. At de «flyktet og gjemte seg», betyr ikke at de flyktet for å gjemme seg, men at flukten viste seg i at de gjemte seg.

Daniel kaller synet stort på grunn av den majesteten som ble åpenbart, slik han aldri før hadde sett det. Derfor virket det også sterkere på ham enn da Gabriel viste seg (8,17). Det var ingen kraft igjen i ham, det vil si at han følte seg overveldet og nær ved å gå til grunne. Glansen hans, den friske livsfargen i ansiktet (se 7,28; 5,6.9), ble helt ødelagt, så ansiktet ble som vansiret. Den siste setningen, «og mistet all min kraft», gjør utsagnet enda sterkere.

Da Daniel hørte røsten, som etter v. 6 var som et veldig drønn, ble han bedøvet og falt på ansiktet til jorden, som i 8,17. Men uttrykket her, at han «sank sanseløs» (egentlig: falt i dyp søvn), er sterkere enn «ble forferdet» i 8,17.

V. 10–11. Hånden som reiste ham opp

> «[10]Se, da var det en hånd som rørte ved meg og hjalp meg opp, så jeg lå skjelvende på mine knær og hender. [11]Og han sa til meg: Daniel, du høyt elskede mann! Gi akt på de ordene jeg vil tale til deg. Reis deg opp igjen, for nå er jeg sendt til deg. Da han talte slik til meg, reiste jeg meg skjelvende opp.»

V. 10 viser hvor overveldet Daniel var. Berøringen fra en usynlig hånd reiste ham opp og fikk ham til å vakle på knær og hender, men gjorde ham ikke i stand til å stå oppreist. Det kunne han først etter at han hadde hørt de trøstende ordene og var blitt bedt om å gi akt på budskapet fra det himmelske sendebudet.

Om tiltalen «du høyt elskede mann», se ved 9,23, og om «reis deg opp igjen», se ved 8,18. Nå reiser han seg, men ennå skjelvende. Ordet «nå», «nå er jeg sendt til deg», peker på at han kom senere enn ventet, slik det blir forklart i v. 12–13.

V. 12–13. Perserrikets fyrste og Mikael

> «[12]Så sa han til meg: Frykt ikke, Daniel! For fra den første dagen du vendte ditt hjerte til å vinne forstand og til å ydmyke deg for din Guds åsyn, er dine ord blitt hørt. Og på grunn av dine ord er jeg kommet. [13]Perserrikets fyrste sto imot meg i tjueen dager. Men se, da kom Mikael, en av de fremste fyrstene, og hjalp meg, for jeg var holdt tilbake der hos kongene av Persia.»

(Keil, siste ledd: «og jeg fikk overtaket der hos kongene av Persia.»)

Bønnen ble hørt fra første dag

Daniels ord, det vil si hans bønn fra den første dagen han søkte å forstå framtiden og ydmyket seg i sorg og faste (v. 2–3), ble hørt av Gud, og engelen ble straks sendt ut av Gud for å gi ham åpenbaringer. «Og på grunn av dine ord er jeg kommet», sier han, det vil si som følge av bønnen og i samsvar med den.

De fleste utleggere forstår «jeg er kommet» om at engelen kom til Daniel. Hofmann og Kliefoth forstår det derimot om at engelen kom til Persia (v. 13). I saken er begge deler riktige, men slik de er lagt fram, er begge gale. Mot det siste taler at v. 13 innledes med «men» (i grunnteksten). Derfor kan v. 13 ikke være målet for at han kom. Mot det første taler at engelen ikke kommer straks til Daniel, men først etter at han har vunnet seier over rikets fyrste.

«Jeg er kommet» blir tatt opp igjen i v. 14 og må bety det samme der. Men i v. 14 er det knyttet til «for å la deg få vite», og i v. 12 til «på grunn av dine ord». Det betyr bare at han kom som svar på Daniels bønn, ikke at han kom straks til ham.

Daniel hadde uten tvil bedt om at frelsen som var lovt hans folk, måtte bli fullført, og dermed også om at alle hindringene som sto i veien, måtte bli ryddet bort. At bønnen ble hørt, innebar derfor ikke bare at Gud sendte en engel for å gi ham opplysninger om hvordan det skulle gå hans folk. Det innebar også at Gud selv tok skritt for å fjerne disse hindringene. Det er det v. 13 taler om.

Verset sier ikke at engelen kom til Persia for å arbeide der for Israel. Det står heller som en innskutt setning og forklarer hvorfor det gikk tjueen dager før engelen kom til Daniel. Han kom så sent til Daniel fordi Perserrikets fyrste sto ham imot i tjueen dager. Det er de samme tre ukene som Daniel fastet og ba (v. 2).

Han kom altså for Daniels skyld, for å bringe ham et trøstende svar fra Gud. Men for å kunne gjøre det, måtte han først gå i krig mot ånden i perserkongen, som var fiendtlig mot Guds folk, og overvinne den.

V. 13 skal derfor ikke forstås slik at engelen dro til Persia for å ordne Israels sak med kongen der. Verset taler om en krig i de overnaturlige åndenes rike, og den kunne ikke angå perserkongens hoff.

Perserrikets fyrstePerserrikets fyrste (*sar*, שַׂר), som i v. 20 kort kalles «Persias fyrste», er ikke kong Kyros eller perserkongene samlet, slik Calvin og de fleste av reformatorene mente. Han er skytsånden for perserriket, slik rabbinerne og de fleste kristne utleggerne med rette har forstått det. For engelen som viste seg for Daniel, kjempet ikke med perserkongene, men med et åndsvesen av samme slag – om seieren, eller om forrangen hos perserkongene.

Nesten alle utleggere kaller etter Hieronymus' eksempel denne ånden rikets skytsengel. Han er like lite rikets naturkraft som Mikael er Israels naturkraft. Han er et åndsvesen. Men han er ikke persernes hedenske nasjonalgud. Etter Skriftens syn (1 Kor 10,20) er han perserrikets demon, den overnaturlige åndsmakten som står bak nasjonalgudene, og som vi godt kan kalle dette rikets skytsånd.

Kliefoth har en utmerket merknad om ordene «sto imot meg». Det ligger i dem at «fyrsten for perserriket sto ved siden av perserkongene for å påvirke dem mot Israel og vende den makten som lå i det persiske hedenskapet, mot Israel slik at han støttet samaritanenes bakvaskelser. Engelen fra v. 5 kom på grunn av Daniels bønn for å drive denne fyrsten bort fra sin plass og ta innflytelsen fra ham. Men fyrsten holdt stillingen i tjueen dager, til Mikael kom og hjalp. Da fikk engelen slik makt over ham at han nå sto på hans plass ved siden av perserkongene, for fra nå av å påvirke dem til gode for Israel.»

Hofmann mener at han som viste seg for Daniel (v. 5) og talte med ham (v. 11), er «den engelen som hadde sitt herredømme blant verdens folk». Hans virkefelt skulle da være de hedenske verdensmaktene som jødene nå var underlagt, og der skulle han fremme Guds frelsesplan. Det har ingen støtte i Skriften.

Det er heller Herrens engel som fører Guds planer ut i verden, og som for å fullføre dem fører krig mot ånden i den hedenske verdensmakten. At denne ånden blir underlagt, forutsetter ikke en særskilt engel som hersker i hedningeverdenen, like lite som når Herren selv strider mot de hedningefolkene som undertrykker og forfølger hans rike og folk.

Mikael, en av de fremste fyrsteneI krigen mot den fiendtlige ånden i perserriket kom erkeengelen Mikael Herrens engel til hjelp. Navnet *Mikael* (מִיכָאֵל, «hvem er som Gud») har, som navnet Gabriel, vekt bare ved det ordet betyr. Etter mønster av 2 Mos 15,11 og Sal 89,7 ff. uttrykker det tanken om Guds makt til å hjelpe, som ingen kan måle seg med. Mikael er altså engelen som har Guds makt, den makten ingen er lik.

Her kalles han «en av de fremste fyrstene», det vil si av de høyeste englefyrstene, og i v. 21 «deres fyrste», han som kjemper for Israel og fører Israels sak. Den første tittelen peker uten tvil på at det finnes ordener og trinn blant englene, og betegner Mikael som en av de ypperste englefyrstene. Derfor kalles han «erkeengelen» i Jud 9, og i Åp 12,7 strider han med sine engler mot dragen.

Kliefoth og Hofmann mener at Mikael bare kalles «en av de fremste fyrstene» i motsetning til demonene bak hedningegudene, eller blant folkenes fyrster.

Men det strider både mot ordene selv og mot sammenhengen. Skriften setter ikke hedenskapets demonmakter på linje med englene slik at begge kan kalles «de fremste fyrstene». De fremste fyrstene kan bare være lederne for de gode englene, som lever i samfunn med Gud og arbeider for Guds rike.

Hofmann mener også at det er verket Mikael er betrodd, som gjør ham til en av de fremste, og ikke omvendt. Men det motsatte er sant: Gud betror ikke en underordnet ånd et verk som krever særlig makt og storhet.

Ordene er riktignok sagt til trøst for Israel, blant hvem Mikael har sitt virkefelt. De sier at Israel står under et svært mektig vern fordi folkets skytsånd er en av de fremste englefyrstene. Dermed er det også sagt at folket, enda det er lite aktet i verden, ikke kan bli utslettet av verdens folk. Men denne tanken følger av det som sies om Mikaels verdighet. Den er ikke selve innholdet i det som sies om hans plass blant de himmelske åndene.

Av v. 21 får vi vite hvorfor nettopp erkeengelen Mikael og ingen annen engel kom mannen i linklær til hjelp. Det var fordi Mikael var Israels fyrste, «den høye englefyrsten som skulle føre Guds folks sak i den usynlige åndeverdenen mot de fiendtlige maktene» (Auberlen). Slik viser han seg også i Jud 9 og Åp 12,7.

At Mikael kom og hjalp, betyr ikke at han var mer mektig eller sto høyere enn engelen som talte, og det beviser derfor ikke at den som talte, var Gabriel eller en annen engel enn mannen i linklær. For også en underordnet tjener kan hjelpe sin herre og gi ham støtte i kampen så han vinner seieren.

Dessuten taler det engelen sier senere, i v. 21 og 11,1, mot tanken om at Mikael står over engelen som taler, eller over mannen i linklær. Der sier engelen at han ga Mikael styrke og hjelp i mederen Darius' første år. Av det har vi heller grunn til å slutte at engelen som taler, sto over engelen Mikael (se ved 11,1).

Overtaket hos kongene av PersiaVed Mikaels hjelp fikk Herrens engel overtaket hos kongen av Persia. Ordet *nothar* (נוֹתַרְתִּי) har her ikke den vanlige betydningen «bli til overs, bli igjen». Det må oversettes ut fra 1 Mos 49,4, der den aktive formen betyr «ha forrangen, være fremst», her i passiv: «få forrang, vinne overtaket». Oversettelsen «jeg holdt stillingen» (Hofmann) kan ikke underbygges. «Hos», ved siden av, forklares ut fra tanken om skytsånden som står ved siden av den han verner.

Flertallet «kongene av Persia» viser ikke til Kyros og Kambyses, heller ikke til Kyros og de beseirede kongene som levde hos ham (Krøsus og andre), og heller ikke til Kyros og hans skytsånd (Hitzig). Flertallet betyr at da demonen for perserriket ble underlagt, var det slutt på hans innflytelse, ikke bare over Kyros, men over alle de følgende perserkongene. Slik ble alle perserkongene åpne for påvirkning fra den ånden som kommer fra Gud og fremmer Israels vel.

V. 14–21. Det som skal hende ved dagenes ende

> «[14]Nå er jeg kommet for å la deg få vite hva som skal hende ditt folk ved dagenes ende. For dette er igjen et syn om de dagene.»

Med dette gledelige budskapet kommer engelen til Daniel for å åpne for ham hva som skal hende hans folk i den siste tid. «Ved dagenes ende» er som i 2,28 den messianske tiden i verden, som i 8,17 kalles endens tid. «For», sier engelen,

«synet gjelder de dagene» eller strekker seg ut til dem, det vil si dagene i den siste tid. «Synet» er her den åpenbaringen som i v. 1 kalles «ordet» og «åpenbaringen», altså åpenbaringen i kapittel 11.

Kliefoth tar feil når han tenker på de åpenbaringene Daniel alt hadde fått (kap. 7, 8 og 9), og mener at engelen nå vil gi ham bedre forståelse av dem. Riktignok strekker de seg fram til den siste tid. Men engelen framstiller ikke saken slik, og formen på åpenbaringen i kapittel 10–12, der Herrens engel selv viser seg i sin majestet, passer ikke med den tanken.

Ordet «synet» alene, uten noen nærmere bestemmelse, kan heller ikke vise til de tidligere åpenbaringene. Og «la deg få vite» betyr her, som «forklar» i 8,16, å tyde synet; begge steder har synet som innhold det som skal hende Guds folk i framtiden. Se også 9,22, der det samme ordet brukes om å kunngjøre Guds åpenbaring om de sytti ukene.

V. 15–19. Daniel blir styrket

> «[15]Da han talte slik til meg, bøyde jeg ansiktet mot jorden og sto målløs. [16]Og se, en som lignet et menneske, rørte ved mine lepper. Så åpnet jeg min munn og talte og sa til ham som sto foran meg: Herre, på grunn av synet er store smerter kommet over meg, og jeg har mistet all min kraft. [17]Hvordan skulle en slik som jeg, min herres tjener, kunne tale med en slik som min herre er? Hos meg finnes det fra nå av ingen kraft, og det er ikke ånde tilbake i meg. [18]Han som lignet et menneske, rørte ved meg igjen, og styrket meg. [19]Og han sa: Frykt ikke, du høyt elskede mann! Fred være med deg! Vær frimodig og sterk! Og som han talte med meg, fikk jeg styrke, og jeg sa: Tal, herre! For du har styrket meg.»

Disse versene forteller videre hvordan Daniel steg for steg ble reist opp og gjort i stand til å ta imot Guds åpenbaring. Det engelen hadde sagt til nå, hadde ikke helt nådd dette målet. Daniel sto skjelvende, men han kunne ennå ikke tale. Med ansiktet bøyd mot jorden var han ennå målløs.

Da rørte en som lignet et menneske, ved leppene hans. Slik fikk han mæle igjen og kunne tale til ham som sto foran ham, og klage: «På grunn av synet er store smerter kommet over meg», det vil si en voldsom redsel, smerter som ved en fødsel. For uttrykket, se 1 Sam 4,19, og for saken Jes 21,3 og 13,8. For ordene «jeg har mistet all min kraft», se v. 8.

Derfor kan han ikke tale med denne herren, med ham som viste seg for ham i en så forferdelig majestet. Han er ennå i en slik tilstand, uten kraft og uten ånde, at han frykter han må dø (se 1 Kong 17,17). Da rørte en som lignet et menneske, ved ham enda en gang.

Uttrykket i v. 18 betyr i sak det samme som det i v. 16 (ordrett «en som lignet menneskebarn»). Begge uttrykkene lar det være ubestemt hvem som rørte ved ham, og sier bare at berøringen kom fra en som lignet et menneske, eller at det var en berøring som fra et menneske. De er som uttrykket i v. 10: «en hånd rørte ved meg». Det følger ikke av dette at det var den som talte med ham, som rørte ved ham, bare at det var et åndsvesen som så ut som et menneske.

Etter at han slik var blitt rørt ved for tredje gang (v. 18), fikk han full styrke ved oppmuntringen fra engelen som talte med ham, så han kunne lytte rolig og gi akt på det han fikk høre.

V. 20–21. Kampen mot Persias og Grekenlands fyrste

> «[20]Da sa han: Vet du hvorfor jeg er kommet til deg? Nå må jeg vende tilbake for å kjempe mot Persias fyrste. Når jeg er gått ut, se, da kommer Grekenlands fyrste. [21]Men jeg vil kunngjøre deg hva som er skrevet i sannhetens bok. Det er ikke en eneste som står sterkt med meg mot disse, uten Mikael, han som er fyrste for dere.»

Før engelen forteller Daniel hva som skal hende hans folk «ved dagenes ende» (v. 14), gir han ham flere opplysninger om det som foregår i åndenes rike og avgjør folkenes skjebne. Slik får Israel, i de tidene med forfølgelse som ligger foran det, den trøstefulle vissheten at det har et sterkt vern mot hedningeverdenens fiendskap i Herrens engel og i skytsengelen Mikael.

Kliefoth mener at engelen i 10,20–11,1 bare gir et kort sammendrag av det han har sagt i v. 12–14. Men det er ikke slik. Disse versene gir nye opplysninger som ikke er gitt i v. 12–19, selv om de ligner innholdet i v. 13. V. 13 sier ingenting om at Grekenlands fyrste skal komme (v. 20b), eller om hjelpen englefyrsten gir Darius (11,1).

Også det Herrens engel sier i v. 20 om kampen mot Persias fyrste, er noe annet enn det som sies i v. 13. I v. 13 taler han om det han har gjort før han kom til Daniel, i v. 20 om det han nå skal gjøre.

Spørsmålet «Vet du hvorfor jeg er kommet til deg?» får ikke noe svar. Men det er ment som en bekreftelse og er bare en levende måte å minne Daniel om det som er sagt i v. 12–14, og å legge ham på hjertet at det er viktig og verdt å tenke over. Så følger det nye: «Nå må jeg vende tilbake for å kjempe mot Persias fyrste», det vil si for å føre videre og fullføre den seieren over Persias demon, ånden i perserriket, som han vant for Daniels skyld før han kom.

«*Når jeg er gått ut*»

Ordene som følger, «når jeg er gått ut, se …» (v. 20b), byr på noen vansker. «Jeg» står i motsetning til «jeg må vende tilbake», og «se» viser tydelig til noe som skal begynne når han går ut. Dermed er det utelukket både å knytte ordene til det som går foran, og å forstå «se» som en motsetning.

Men «gå ut» blir forstått ulikt. Hävernick, Maurer og andre forstår det om å dra ut i krig. Men da må vi ikke, med Maurer, tenke på krigen mot Persias fyrste, for den fører han allerede nå, og da gir det ingen mening at Grekenlands fyrste kommer (Hitzig).

Hofmann og Hitzig forstår derfor «gå ut», i motsetning til «komme», om å gå ut av striden. Hitzig gjengir: «Når jeg er ferdig med perserne og er i ferd med å dra bort, skal kongen av Grekenland reise seg mot meg.» Da må Grekenland være seleukidenes rike og fyrsten skytsånden for Egypt. Det trenger ingen motbevisning, og tolkningen faller allerede ved at den vilkårlig legger inn «mot meg».

Etter Hofmann skal Grekenlands fyrste gå inn i striden mot Persias fyrste når engelen trekker seg ut av den, og etter perserrikets fall tar engelen striden opp

igjen mot ham, også nå hjulpet av Mikael. Men Hitzig og Kliefoth har med rette pekt på at det ikke henger sammen at Grekenlands fyrste skulle gå inn i engelens krig mot perserne og føre den videre.

Engelen kjemper mot Persias demon, ikke for å ødelegge perserne, men for å påvirke perserkongen til gode for Guds folk. Grekenlands fyrste kommer derimot for å ødelegge perserkongen. Vi kan derfor ikke si at Grekenlands fyrste tar engelens plass i krigen. Som Hitzig rett sier, står grekerne og perserne heller «på samme side, som motstandere av Mikael og vår fyrste», altså av engelen som talte med Daniel.

Dessuten kan «gå ut» riktignok også bety å gå bort, men betydningen «gå bort fra striden, forlate den» er ikke belagt. Som krigsuttrykk betyr ordet alltid «gå ut i striden» (se 1 Sam 8,20; 23,15; 1 Krøn 20,1; Job 39,21). I den betydningen må vi ta ordet her, med C. B. Michaelis, Kliefoth og Kranichfeld.

Men vi må ikke med Kranichfeld legge til «til en annen og større strid», for det er vilkårlig. Med Kliefoth skal ordet forstås generelt, slik det står, om at engelen går ut og kjemper for Guds folk, uten å utelukke krigen mot Persias fyrste og uten å begrense det til den.

Meningen blir da denne: Nå skal jeg vende tilbake for å ta opp igjen og føre videre krigen mot Persias fyrste, for å holde den stillingen jeg har vunnet hos perserkongene (v. 13). Men når jeg slik går ut i krig, mens jeg fører denne kampen, se, da kommer Grekenlands fyrste, og så blir det en ny strid. Den siste tanken blir riktignok ikke sagt rett ut, men den går fram av v. 21.

Krigen mot fyrsten, det vil si mot den ånden i Persia som er fiendtlig mot Israel, viser til den motstanden jødene skulle møte. Byggingen av templet ble hindret fra Kyros' tid til Darius Hystaspes, og videre under Xerxes og Artaxerxes til Nehemja bygde opp igjen murene i Jerusalem, og også senere møtte de motstand fra den persiske verdensmakten.

Midt i alle disse vanskelighetene lover Herrens engel å lede sitt folks sak. Grekenlands fyrste er ånden i det makedonske verdensriket, som skulle reise seg og vise like stort fiendskap mot Guds folk som ånden i Persia.

Sannhetens bokV. 21 er knyttet til v. 20 med «men». Motsetningen gjelder ikke frykten for gudsstaten som det siste utsagnet (v. 20b) kunne vekke, som om engelen ville si til Daniel at profetien under slike forhold bare kunne inneholde ulykke, slik Kranichfeld mener. For som Kliefoth sier: «Profetien inneholder slett ikke bare ulykke, men krig og seier, og evig seier til slutt.»

C. B. Michaelis har forstått sammenhengen riktigere: Mist ikke motet fordi du har hørt at Grekenlands fyrste skal følge etter Persias fyrste. Hør heller det som kan være til trøst for deg og dine: Jeg vil kunngjøre deg det som står i sannhetens bok.

«Sannhetens bok» er den boken der Gud på forhånd og etter sannheten har skrevet ned verdens historie, slik den visselig skal utfolde seg (se Mal 3,16; Sal 139,16; Åp 5,1). Den neste setningen, «det er ikke en eneste …», står ikke i motsetning til det som går foran («likevel er det ingen …», Hofmann og andre). Den forklarer, for engelen sier nærmere hva slags krig han skal føre.

Han har ingen som kjemper sammen med ham mot disse fiendene, de onde åndene for Persia og Grekenland, unntatt Mikael, Israels englefyrste. Han «står sterkt med» ham, det vil si står ved hans side som forbundsfelle i kampen (samme uttrykk som i 1 Sam 4,9; 2 Sam 10,12) og gir ham mektig hjelp, slik engelen selv i mederen Darius' første år hadde vært en sterk hjelper og et vern for Mikael (11,1).

Kapittel 11. Kongene i nord og i sør

V. 1. Engelen sto Mikael bi

«[1]Og jeg sto opp for å styrke og verne ham i mederen Darius' første år.»

Det første verset i kapittel 11 hører sammen med 10,21. «Og jeg» står med ettertrykk som motstykke til Mikael, «han som er fyrste for dere». Dermed er det klart at verset henger sammen med 10,21, og at «ham» sikter til Mikael.

Hitzig og andre har innvendt at uttrykkene «styrke og verne» er så sterke at «ham» må være en som står lavere enn den som taler, altså et menneske. Det gjelder bare hvis den som taler, er Gabriel eller en annen lavere engel. Men den som taler, er den samme som han som var kledd i linklær, det vil si Herrens engel, som er lik Gud. Da kan han godt si om seg selv at han var hjelp og vern for engelfyrsten Mikael, for han står høyere enn Mikael.

At «ham» skulle sikte til Darius (Hävernick, Hengstenberg), er utelukket, for mederen Darius er ikke det verset handler om. Navnet hans står bare i en tidsangivelse.

Tanken er derfor: I mederen Darius' første år fikk Mikael den medopersiske makten til å styrte Babel, som var fiendtlig mot Guds folk, og i dette ga Herrens engel ham kraftig hjelp.

Hengstenberg, som forstår verset om Darius, sier likevel godt hva det vil lære: På samme måte som Herren den gangen lot skiftet av verdensmakt bli til velsignelse for paktfolket, vil han vise seg som den samme trofaste og nådige Gud i alle de trengsler det kan møte under de hedenske rikene. I v. 2 begynner så engelen å kunngjøre framtiden, og ordet «nå» tar opp igjen 10,21.

Åpenbaringen om framtiden (11,2–12,3)

Engelen går ut fra nåtiden og åpenbarer i store trekk det persiske verdensrikets gang og så det riket som den veldige kongen av Javan, Grekenland, grunnlegger. Det skal brytes i stykker like etter at det er reist, og ikke gå over til hans etterkommere, men til andre (v. 2–4).

Så skildres krigene mellom Sydens og Nordens konger om herredømmet. Først får Sydens konge overtaket (v. 5–9). Deretter kommer de avgjørende kampene, der Syden blir underlagt (v. 10–12), og Nordens konger forsøker å utvide makten sin, men går til grunne (v. 13–20).

Til slutt står en «foraktet» mann fram. Han kommer til makten ved list og renker, ydmyker Sydens konge, harmes på den hellige pakt, vanhelliger Guds helligdom og fører hard trengsel over Guds folk, «for at de skal bli lutret, renset og hvitvasket inntil endens tid» (v. 21–35).

I endens tid opphøyer denne fiendtlige kongen seg over alle guder og over all menneskelig orden, og gjør festningenes gud til sin gud (v. 36–39). Han farer gjennom landene som en flom, kommer inn i det fagre land og tar Egypt med dets skatter. Men rykter fra øst og nord skremmer ham, han drar ut i stort raseri for å ødelegge mange, og han møter sin ende ved det hellige fjellet (v. 40–45).

I denne tiden med den største trengsel skal engelfyrsten Mikael stå fram for Daniels folk. Hver den som finnes skrevet i boken, skal bli frelst, og de døde skal stå opp, noen til evig liv, andre til evig skam (12,1–3).

Profetien er så rik på enkeltheter, og mange av dem er gått bokstavelig i oppfyllelse, at troende utleggere fra Hieronymus til Kliefoth har funnet spådommer i den som går langt ut over det profetiske målet. Rasjonalistiske utleggere har etter Porfyrios' eksempel sluttet motsatt: Fordi enkelthetene er så mange, kan kapitlet ikke være en profetisk åpenbaring om framtiden, men bare en skildring i apokalyptisk drakt av fortiden og samtiden til en «falsk Daniel» fra makkabeertiden.

Mot begge disse synene har Kranichfeld tatt et klart standpunkt, og stort sett med rette. Heller ikke her blir profetien en forutsigelse av historiske data som ikke har indre sammenheng med bokens grunntanke: å kunngjøre hvordan den hedenske verdensmakten utvikler seg i motsetning til Guds rike.

Synet har også mye som gjør makkabeisk opphav høyst usannsynlig. Hadde skriftet vært laget i en tid med den største nasjonale oppstand, ville det stride mot all natur at det omtalte folkets store og gjentatte seire over syrerne så ringeaktende som her, bare som «litt hjelp» (v. 34).

Og profetien stemmer på mange punkter ikke nøyaktig med historien, ikke bare om tiden før forfatteren, men framfor alt om makkabeertiden selv. I v. 40–45 varsles for eksempel et felttog mot Egypt kort før Antiokus Epifanes' død, og om det har vi ikke noe historisk vitnesbyrd utenom Porfyrios.

Kranichfeld går likevel for langt når han mener at alle enkelthetene bare er malende detaljer som skal gjøre tanken anskuelig, og at kapitlet bare utvikler videre den grunntanken som alt er uttalt (2,41–43; 7,8.20.24; 8,8.22.24): det store, uhelbredelige fiendskapet i det hedenske, ugudelige verdensriket.

Sannheten ligger midt imellom. Kapitlet inneholder verken bare malende utforminger av allmenne profetiske tanker eller spådommer om historiske data som strider mot profetiens vesen. Det gir en profetisk skildring av hvordan den hedenske verdensmakten utvikler seg fra Kyros til det greske verdensrikets fall, og av hvordan de to rikene som vokste ut av det, Nordens og Sydens, stilte seg mot hverandre og mot gudsstaten.

Det hellige land lå mellom dem. Krigen mellom dem om herredømmet førte ikke bare paktlandet og paktfolket inn i sorg og nød, men gjorde dem til selve gjenstanden for en strid som i et forbilde viser verdensrikets forhold til Guds rike.

Denne striden nådde under seleukiden Antiokus Epifanes en slik høyde at den ble et forspill til striden i endens tid. Kongens forsøk på å utrydde dyrkelsen av den levende Gud og ødelegge den jødiske tro, viser i et forbilde den store krigen som verdensmakten i sine siste skikkelser skal føre mot Guds rike, når den opphøyer seg over alt som kalles gud, og slik påskynder sin egen undergang og Guds rikes fullendelse.

Hovedemnet i profetien er denne krigen, dens opphav, art og utgang. Den skildres fra v. 21 til 12,3, mens det som går foran om Persia, Javan og krigene mellom nord og sør (v. 2–20), forbereder den.

Men denne forberedelsen tegner hovedlinjene i den veien den hedenske verdensmakten skal gå, fram til den til slutt prøver å ødelegge Guds rike, og linjene er så klart trukket at de har fått sin konkrete oppfyllelse i historien. Slik er også gudsfienden som vanhelliger helligdommen og tar bort det daglige offeret, skildret så vi kan kjenne igjen en oppfyllelse i Antiokus Epifanes' angrep på templet og Israels gudstjeneste.

Likevel gir ikke profetien opp sin egen art. Den går ikke over til å forutsi historiske hendelser, men setter bildet av denne gudsfienden og hans ondskap mot helligdommen og Guds folk inn i lyset av Guds forutviten og rådslutning. Fiendskapet hans mot Gud vokser til han opphøyer seg over alt guddommelig og menneskelig, men alt dette blir sett ut fra én ting: at paktfolket skal renses for endens tid (v. 35).

Antiokus, den gammeltestamentlige gudsfienden, er et forbilde på antikrist, den nytestamentlige. Ut fra det forstår vi hvorfor enden – den endelige frelsen for Guds folk og oppstandelsen fra de døde – knyttes til at denne fienden blir tilintetgjort, enda verken det fjerde verdensriket eller den siste fienden som skal stige fram av det, er nevnt med navn.

Av dette har nyere kritikere feilaktig sluttet at den makkabeiske «falske Daniel» ventet at Messias-riket skulle komme i herlighet straks Antiokus var falt. Bak denne slutningen ligger en fullstendig misforståelse av hva profetien vil: Den er ikke et historisk riss i apokalyptisk drakt av verdensrikene fra Kyros til Antiokus.

Hieronymus og kirkens utlegning, som delvis har forstått profetien som spådommer om bestemte personer og hendelser, har riktignok gitt denne villfarelsen noe å støtte seg på. Den har sluttet at v. 21–35 handler om Antiokus og v. 36–45 om antikrist, så det enten skjer et brått hopp fra Antiokus til antikrist i v. 36 eller fra Antiokus' død til endens tid og oppstandelsen i 12,1. Men slik er ikke profetien bygd.

Herrens engel vil ikke åpenbare for Daniel hva som skal skje fra Kyros' tredje år til Antiokus og videre til oppstandelsen. Etter 10,14 vil han åpenbare hva som skal hende hans folk «i de siste dager», det vil si i den messianske framtid. Da skal verdensmakten tilintetgjøres og Messias-riket reises ved enden av denne verdensalderen.

Alt engelen sier om det persiske og det greske verdensriket og om krigene mellom Nordens og Sydens konger, har enden som mål. Det skal bare kort vise hovedtrekkene i verdensrikenes utvikling fram til den krigen som fører enden

med seg, og vise at etter det greske verdensrikets fall skal verken Nordens eller Sydens konger vinne herredømmet over verden. Verken med krigsmakt eller med pakter som de stadfester med politiske ekteskap, skal de få bygd en varig makt. Det skal ikke lykkes for dem, «for enden kommer først på den fastsatte tid» (v. 27).

Et nytt forsøk fra Nordens konge på å legge Syden under seg skal slås tilbake ved Kittims skip. Harmen over dette skal bryte løs mot den hellige pakt, men bare til lutring for Guds folk inntil endens tid (v. 35). I endens tid vokser hans makt sterkt, for det Gud har fastsatt, skal skje til vreden er over (v. 36). Men da skal han plutselig falle fra maktens tinde og møte sin ende (v. 45), mens Guds folk blir frelst og de forstandige skal skinne i himmelsk herlighet (12,1–3).

Åpenbaringen vil altså vise at de hedenske verdensrikene ikke skal få noen varig bestand, og at de med forfølgelsen av Guds folk bare skal rense det og føre enden fram. Da skal de selv tilintetgjøres, og Guds folk skal bli fridd fra all undertrykkelse og bli herliggjort.

For å åpenbare dette for Daniel trengtes det ingen fullstendig beretning om alt som skulle skje med den hedenske verdensmakten, og det var heller ikke nødvendig å understreke at fiendskapet først skal nå sin fulle skikkelse under den siste kongen fra det fjerde verdensriket.

Alt i kapittel 7 var det åpenbart at det greske verdensriket ikke er verdensmaktens siste skikkelse, men at et fjerde og enda mer mektig rike skal komme etter det. Og i kapittel 8 var det vist at den voldsomme fienden av Israel som skulle stå fram fra et av diadokrikene, er et forbilde på den siste fienden som skal komme fra de ti rikene i det fjerde verdensriket.

Etter disse åpenbaringene kunne den store trengselen som skulle komme over Guds folk fra disse to fiendene, males i ett samlet bilde. Forbildets angrep på paktfolket står i forgrunnen og tegner hva motbildet skal våge: Han skal oppheve all guddommelig og menneskelig orden og føre den siste og tyngste trengselen over Guds menighet ved dagenes ende, for å rense den og gjøre den rede for evigheten.

V. 2–9. De persiske kongene

> «[2]Nå vil jeg kunngjøre sannheten for deg: Se, ennå skal det komme tre konger over Persia, og den fjerde skal samle større rikdom enn dem alle. Når han har vunnet stor makt ved sin rikdom, skal han egge alle mot Grekenlands rike.»

Åpenbaringen går raskt fra Persia (v. 2) og Aleksanders rike (v. 3–4) til krigene mellom de to rikene i sør og nord som vokste ut av det, kriger som også rammet Det hellige land mellom dem.

Om Persia sies bare at det ennå skal komme tre konger, og at den fjerde skal få stor makt ved sin rikdom og egge alle mot Javans rike. Profetien er gitt i perserkongen Kyros' tredje år (10,1). De tre kongene som «ennå» skal komme, er derfor Kyros' tre etterfølgere: Kambyses, den falske Smerdis og Darius Hystaspes. Den fjerde er Xerxes, og alt som sies om ham, stemmer med det. Slik forstår også Hävernick, Delitzsch, Auberlen og Kliefoth stedet.

Andre gjør den fjerde til en av de tre og påstår at Det gamle testamente bare kjenner fire persiske konger. Men det kan ikke bevises ut fra Esra 4,5–7, og Neh 12,22 nevner enda en Darius. Var den rike kongen en av de tre, måtte han ha vært kalt «den tredje».

At han samlet større rikdom enn alle forgjengerne, passer særlig godt på Xerxes. Herodot og Justin vitner om hvor rik han var. Xerxes brukte skattene sine til å reise og ruste en uhyre hær for å vinne Grekenland. «Han egger alle mot Javans rike» betyr at han får alle til å bryte opp mot Grekenland. Daniel kaller Grekenland et «rike» slik en orientaler ville, som en samlet historisk makt, uten å bry seg om hvordan de greske statene var styrt.

Fra striden mellom Persia og Grekenland går engelen straks over til grunnleggeren av det greske verdensriket, for profetien vil ikke forutsi historiske enkeltheter, men nevne de kreftene som bærer utviklingen. Xerxes' tog mot Grekenland førte fram den verdenshistoriske striden mellom Persia og Grekenland, som endte med at Aleksander den store ødela Perserriket.

Aleksander begrunnet selv sitt felttog mot perserkongen Darius Kodomannus med at perserne hadde angrepet Makedonia og resten av Hellas uten grunn, og at han nå ville straffe dem (Arrian). Derfor slutter profetien rekken av perserkonger med Xerxes. Grunnen er ikke at Perserriket nådde sitt høydepunkt under ham og begynte å falle, og enda mindre at en makkabeisk jøde ikke kjente til andre persiske konger og blandet sammen Xerxes og Darius Kodomannus.

V. 3–4. Den veldige kongen og delingen av riket

> «[3]Så skal det oppstå en veldig konge, han skal herske med stor makt og gjøre som han vil. [4]Men så snart han har stått fram, skal hans rike brytes i stykker og deles etter de fire vindretninger under himmelen. Det skal ikke tilfalle hans etterkommere og ikke være så mektig som da han hersket – for hans rike skal bli revet opp og gå over til andre enn dem.»

Om det makedonske riket gis bare noen korte trekk som viser hva slags rike det er. De stemmer med 7,6 og 8,5–8.21–22 og føyer ikke noe nytt til. Grunnleggeren kalles en «veldig konge», en heltekonge, og riket hans et stort herredømme. Han «gjør som han vil» (jf. 8,4) – han har en makt som ingen kan stå imot, og en egenvilje uten grenser. Curtius skriver om Aleksander at han hadde lykken mer enn dyktigheten å takke for, for lykken lot ham gjøre med folkene hva han ville.

«Så snart han har stått fram» stiller kongens framtreden og rikets fall side om side og viser med stor kraft hvor kort riket varte. Ordene sier ikke at han selv skal miste tronen ved en voldsom katastrofe mens han lever, for når et rike faller, betyr ikke det nødvendigvis at herskeren blir drept. Tanken er bare: Når han har stått fram og grunnlagt et stort herredømme, skal riket straks brytes i stykker.

«Brytes» er valgt med tanke på 8,8, «mot de fire vindretninger under himmelen». Ordet som NB gjengir med «etterkommere», betyr egentlig det som blir igjen etter ham, de etterlevende. Det gjelder ikke bare sønnene, men hele familien. Det skal ikke være så mektig som hans herredømme var (jf. 8,22), og det følger naturlig av at riket faller fra hverandre mot alle fire vinder.

«Revet opp» brukes om planter og betegner at det som sto fast, blir revet opp og oppløst i deler. Delene går over til andre, ikke til Aleksanders egen slekt.

Det gikk i oppfyllelse. Etter Aleksanders brå død godtok ikke hærførerne sønnen Herakles som etterfølger, og senere ble han myrdet av Polyperkon. Sønnen han fikk med Roxane, led samme skjebne sammen med formynderen Filip Arrhidaios. Hærførerne delte først riket i mer enn tretti deler, men kom snart i krig med hverandre, og til slutt ble fire større riker stående.

V. 5–6. Sydens og Nordens konge

> «[5]Og Sydens konge skal bli mektig. Men en av hans fyrster skal bli mektigere enn han og råde over et eget rike, han skal ha et stort herredømme. [6]Noen år etter skal de slutte forbund. En datter av Sydens konge skal komme til Nordens konge for å skape vennskap mellom dem. Men hun skal ikke lenge formå å utrette noe. Verken han eller datteren som skulle hjelpe ham, skal holde stand. Og da skal de bli overgitt, både de som brakte henne dit, han som avlet henne og han som fikk henne.»

(Keil: «… og han som styrket henne i de tider.»)

Fra v. 5 går profetien over til krigene mellom Sydens og Nordens konger om overmakten og om herredømmet over Det hellige land mellom dem. V. 5 forteller hvordan de to vokser seg sterke, v. 6 om et forsøk på å knytte dem sammen. Sydens konge er herskeren over Egypt. Det går fram av sammenhengen og bekreftes av v. 8.

«Hans fyrster» kan ikke sikte til den veldige kongen i v. 3. Han er nevnt for langt tilbake, og da ville v. 5 si at en av Aleksanders fyrster skulle få større makt enn han selv. Det strider mot v. 4, der ingen av diadokene skal nå opp til hans makt.

Ordet kan bare sikte til Sydens konge like foran: En av fyrstene til Sydens konge skal få større makt enn kongen selv og grunnlegge et stort herredømme. At denne fyrsten blir Nordens konge, sies ikke uttrykkelig, men går fram av v. 6, der Sydens konge slutter forbund med Nordens konge.

«Noen år etter», egentlig «ved slutten av år», betyr at det har gått en rekke år. Det er Sydens konge og fyrsten hans som slutter forbund, og forbundet skal sikres ved at datteren til Sydens konge blir gift med Nordens konge, «for å skape vennskap», egentlig for å skape *mesjarim* (מֵישָׁרִים, «det som er rett»). Det betyr ikke bare enighet, men oppriktighet i å holde pakten, etter alle renkene og svikene de to før hadde brukt mot hverandre.

«Hun skal ikke formå» å gi den hjelpen ekteskapet skulle sikre; «armen» står her som bilde på hjelp. Hun klarer ikke å skape og bevare det oppriktige forholdet, og så blir heller ikke Sydens konge berget ved denne hjelpen, men må bøye seg for den mer mektige Nordens konge. Det er Sydens konge som «ikke holder stand», han og hjelpen hans, det vil si datteren.

«Ikke holde stand» utdypes med at de blir «overgitt», går til grunne: ikke bare hun, men alle som fikk ekteskapet i stand og arbeidet for målet med det: de som brakte henne dit, faren og den som støttet henne, hver til sin fastsatte tid.

V. 7–9. Sydens konge vinner

«[7]Men et av skuddene fra hennes røtter skal overta hans plass. Han skal dra mot fiendens hær og trenge inn i Nordens konges festninger og gjøre med dem som han vil, og ha overmakt. [8]Også deres guder, sammen med deres støpte bilder og kostbare kar av sølv og gull, fører han som bytte til Egypt. Siden holder han seg borte fra Nordens konge i noen år. [9]Så skal Nordens konge dra ut mot riket til Sydens konge, men han må vende tilbake til sitt land.»

(Keil, v. 8: «… og han skal i årevis holde stand mot Nordens konge.»)

Nå bryter det ut en voldsom krig, og Nordens konge blir slått. Et skudd fra hennes røtter skal stå fram. Bildet minner om Jes 11,1. Røttene er kongsdatterens foreldre, og skuddet fra røttene er en bror av henne, ikke en etterkommer av henne. Han trer i stedet for Sydens konge.

«Dra mot fiendens hær» betyr ikke at han drar til sin egen hær, men at han går løs på fiendens hær, Nordens konges, slik uttrykket brukes om fiendtlig angrep på en leir eller en by (1 Mos 32,8; Jes 37,33). Deretter trenger han inn i festningene, gjør med dem som han vil og viser sin overmakt.

For å få det undertvungne riket helt i sin makt fører han gudene deres og alle de kostbare skattene til Egypt. Det var en vanlig skikk hos erobrere å føre bort gudebildene (Jes 46,1 f.; Jer 48,7; 49,3). Med bildene ble gudene selv ført bort, derfor heter det «deres guder». Ordet for «støpte bilder» betyr her ikke drikkoffer.

Mange oversetter slutten av v. 8 slik NB gjør: Han holder seg i noen år borte fra Nordens konge, det vil si han lar være å føre krig mot ham. Ordrett kan det forsvares, men det passer ikke i sammenhengen.

Det ettertrykkelige «og han» viser at det kommer noe nytt og viktig, som ikke følger av seieren selv. Og v. 9, der Nordens konge trenger inn i Sydens rike, passer ikke med at Sydens konge holder seg borte fra krig. Hvordan skulle den helt ydmykede Nordens konge kunne trenge inn i riket til seierherren, og hvorfor skulle seierherren tillate det?

Vi må derfor med Kranichfeld, Gesenius og andre, etter den syriske oversettelsen og Vulgata, forstå det slik: Han skal i årevis holde stand mot Nordens konge og hevde sin overmakt. Samme ord har denne betydningen i v. 6.15.17.25. Da gir v. 9 et godt tillegg, for det viser hvordan han holdt stand. Nordens konge skal etter en tid dra inn i Sydens rike, men vende hjem igjen uten å ha utrettet noe.

Subjektet i v. 9 kan bare være Nordens konge. Det er meningsløst å si at Sydens konge kommer inn i Sydens rike og vender tilbake til sitt land. Slik er veien åpnet for det som følger: Nordens konge får overtaket over Sydens konge.

V. 10–15. De avgjørende krigene

«[10]Og hans sønner skal ruste seg til strid og samle en veldig hær. Den skal dra inn i landet og oversvømme det og strømme igjennom. Så skal den komme igjen, og krigen skal føres helt fram til hans festning. [11]Da skal Sydens konge bli harm, og han drar ut for å kjempe mot Nordens konge, som stiller en stor hær. Men den skal gis i hans hånd. [12]Når denne hæren er blitt drevet bort, skal han bli overmodig. Han feller titusener, men får likevel ikke overmakten.»

(Keil, v. 12: «Hæren reiser seg, og hans hjerte blir stolt …»)

«Hans sønner» er sønnene til Nordens konge, som var den handlende i v. 9. Kranichfeld forstår det om sønnene til Sydens konge, men det strander på v. 11. At Sydens konge blir harm og drar i krig, forutsetter at Nordens konge har gitt ham grunn ved et angrep. Og skildringen i v. 10 er altfor storslått til å gjelde kriger ført av ren overmot.

De mange hærene ses samlet som én «hær», derfor står verbene i entall. «Oversvømme og strømme igjennom» minner om Jes 8,8 og maler hvordan fiendens masser flommer over landet. «Så skal den komme igjen»: Hæren strømmer på ny inn i fiendens land og fører krigen helt til festningen til Sydens konge, som motstykke til «Nordens konges festninger» i v. 7.

Det voldsomme framstøtet gjør Sydens konge rasende, og han drar ut for å kjempe mot ham. Nordens konge stiller en stor hær, men den blir gitt i hånden på Sydens konge. Noen forstår det om at Nordens konge overtar kommandoen over hæren, men «gi i hans hånd» betyr i Skriften alltid å overgi (1 Kong 20,28; Dan 1,2; 8,12 f.). Hæren som stilles opp, er Nordens konges, og da kan den bare overgis til fienden, Sydens konge.

V. 12 forklarer nærmere hvordan hæren blir gitt i hans hånd. De to første leddene henger sammen: Når hæren reiser seg til kamp, vokser motet hos Sydens konge. Det er først og fremst mot, men ikke uten hovmod. Med det oppildnede motet feller han titusener av fiendens veldige hær, men han vinner likevel ikke den makten han strever etter, overmakten over Nordens konge og riket hans.

V. 13–15. Nordens konge kommer igjen

> «[13]Nordens konge skal komme igjen og stille opp en hær som er større enn den første. Når noen år er gått, kommer han med en stor hær og stor utrustning. [14]I de tider gjør mange opprør mot Sydens konge. Voldsmenn av ditt eget folk skal også reise seg, så synet blir stadfestet, men de skal falle. [15]Nordens konge skal komme, kaste opp en voll og innta en sterkt befestet by. Sydens hærstyrker vil ikke holde stand, selv ikke hans utvalgte mannskap har kraft til å stå fast.»

Disse versene utdyper og begrunner at Sydens konge ikke får overmakten. Nordens konge vender hjem, samler en større hær enn før og kommer så igjen «ved slutten av tidene, årene», med en mer mektig hær og et stort tross, det som trengs for å utruste hæren. «Tidene» med bestemt artikkel er i profetisk tale de tidene Gud har fastsatt, og de strekker seg her over år.

I de tider skal mange reise seg mot Sydens konge, også «voldsmenn av ditt folk», det vil si av jødene. Det er slike som bryter gjennom skrankene i Guds lov (Esek 18,10). De reiser seg «så synet blir stadfestet», det vil si oppfylt.

Nesten alle utleggere siden Hieronymus har tenkt på Daniels syn om undertrykkelsen under Antiokus Epifanes (8,9–14). Så langt er det riktig: Et parti blant jødene falt fra fedrenes lov og tok opp hedenske skikker, og det var med på å føre den undertrykkelsen over gudsstaten.

Men det blir for snevert å begrense «synet» til disse profetiene. Ordet står uten artikkel og gjelder alle profetiene som truet Israel med harde straffer og lidelser fordi det falt fra loven og fra sin Gud. «Men de skal falle»: Frafallet gir dem ingen vinning, bare de lidelsene og trengslene som er forutsagt (Kliefoth).

I v. 15 tas «han skal komme» fra v. 13 opp igjen, og utfallet av krigen kunngjøres. Nordens konge kaster opp voller (jf. Esek 4,2; 2 Kong 19,32) og inntar befestede byer. «By» står uten artikkel og samlende om festningene i Sydens rike generelt. Mot en slik makt holder ikke Sydens krigsmakt stand, og heller ikke hans utvalgte mannskap har kraft til det.

V. 16–20. Nordens konges videre planer og fall

> «[16]Den som rykker mot ham, skal gjøre som han vil, ingen kan stå seg mot ham. Han får fotfeste i det fagre land og fører ødeleggelse med seg.»

(Keil: «… og ødeleggelse er i hans hånd.»)

Når han har trengt inn i Sydens rike, gjør han der som han vil, og ingen kan stå seg mot ham, slik Sydens konge før gjorde i Nordens rike (v. 7).

Verbene i v. 16–19 står i ønskeform og viser at også det Nordens konge gjør videre, skjer under Guds rådslutning. På seierens høydepunkt faller han under hovmodets makt og påskynder slik sin egen undergang. Når han har undertvunget Sydens rike, går han inn i det fagre land, det vil si Det hellige land (jf. 8,9).

«Ødeleggelse er i hans hånd»: *kala* (כָּלָה) er her et substantiv, «ødeleggelse», ikke et verb, og det må ikke forstås slik at landet helt blir gitt i hans hånd. Ødeleggelsen gjelder ikke egypterne, men Det hellige land, der voldsmennene (v. 14) gjør felles sak med den hedenske kongen og slik gir ham våpen til å ødelegge landet.

> «[17]Han skal sette seg fore å komme med hele sitt rikes makt, men er villig til å inngå forlik. En kvinne, sin egen datter, skal han gi ham for at hun skal volde ødeleggelse, men han skal ikke få det i stand, og det skal ikke lykkes for ham.»

(Keil: «… og han skal gi ham kvinnenes datter for å ødelegge henne, men hun skal ikke stå, og hun skal ikke være for ham.»)

Verset er forklart svært ulikt. Hieronymus og mange etter ham forstår det slik at Nordens konge kommer for å vinne makten over hele det egyptiske riket. Men ordet for «makt» betyr ikke herredømme over noe, bare den styrken en selv har, og uttrykket betyr «komme med», ikke «komme mot». Det egyptiske riket er dessuten alt helt undertvunget (v. 15 f.).

Theodotion og Luther oversetter riktig: «komme med hele sitt rikes makt». Nordens konge vil altså komme med hele rikets styrke for å få Sydens rike helt i sin makt. «Og det som er rett, med ham» viser hvordan han vil nå målet: Han vil skape et rett forhold, som i v. 6, nemlig ved et politisk ekteskap. «Og han gjør det», han setter det i verk.

Andre halvdel av verset viser hvordan han gjennomfører planen uten å nå målet. Han gir ham «kvinnenes datter», det vil si en kvinne. «For å ødelegge henne» kan ikke sikte til riket, men bare til datteren. Hensikten med ekteskapet var ikke å ødelegge henne, men det ble følgen. Følgen framstilles som om den var tilsiktet, for å si med ettertrykk at ekteskapet etter en høyere styrelse bare kunne føre til at datteren gikk til grunne.

Verbene til slutt er hunkjønn: Det er ikke «det» som ikke skal lykkes, men «hun» som ikke skal stå og ikke kan gjennomføre det faren hadde tenkt. Hun skal ikke være «for ham», han får slett ikke noe ut av henne.

> «[18]Så vender han seg mot kystlandene og skal innta mange av dem. Men en hærfører gjør ende på hans hån og lar hans hån falle tilbake på ham selv.»

(Keil: «… men han skal gjøre ende på hærførerne han hånet, men hans hån skal de la falle tilbake på ham.»)

> «[19]Da vender han seg mot festningene i sitt eget land. Men han snubler og faller og er ikke mer.»

Skjebnen driver ham videre til å angripe øyene og kystlandene i vest, og mange av dem inntar han. De fleste utleggere forstår resten av v. 18 slik NB gjør: En hærfører skal få slutt på hans hån og i tillegg la hånen falle tilbake på ham. Etter Hieronymus tenker de da på toget mot de greske øyene som sto under Romas vern, og på konsulen Lucius Scipio som slo ham ved Magnesia i Lydia.

Men den oversettelsen gir bare mening hvis ordet *bilti* (בִּלְתִּי) betyr «i tillegg». Det gjør det ikke. Det betegner unntak og kan etter en bekreftende setning bare gjengis med «men likevel». Theodotion og Hieronymus har derfor riktig: «Han skal få hærførerne han hånet, til å tie, men hans hån skal falle tilbake på ham.»

Med Kranichfeld forstår vi det slik: Nordens konge gjør ende på fyrstene, og ordet «hærfører» står samlende og ubestemt. Men den vanæren han påførte dem, skal de gi ham igjen. Fordi fyrstene på øyene gjengjeldte angrepet hans, måtte han vende tilbake til festningene i sitt eget land. Med det begynner hans fall, og det ender med at han går helt til grunne (v. 19).

V. 20. Etterfølgeren

> «[20]I hans sted skal det oppstå en som sender en skatteoppkrever gjennom det landet som er rikets pryd. Etter få dager skal han omkomme, men ikke ved vrede og ikke i krig.»

(Keil: «… en som lar en plageånd fare gjennom rikets herlighet …»)

En annen står fram i hans sted, og han lar en *nogesj* (נֹגֵשׂ) fare gjennom riket. De fleste forstår ordet om en skatteoppkrever (jf. 2 Kong 23,35), tar «rikets pryd» om Det hellige land og tenker på Heliodor, som kongen sendte til Jerusalem for å rane tempelskatten.

Men det er for snevert. Ordet betegner generelt arbeidsdriveren som jager folket til hardt arbeid og plager og undertrykker det. «Rikets herlighet» er ikke det samme som «det fagre land» i v. 16. Det står nærmere «kongeverdighet» i v. 21 og betegner rikets glans. Den blir trykt ned av plageånden, og det gjelder hele kongens rike, ikke bare Det hellige land. Ved å undertrykke riket sitt forbereder han sin egen undergang på kort tid.

«Få dager» betyr en svært kort tid (1 Mos 27,44; 29,20), ikke få dager etter plyndringen av templet. «Ikke ved vrede» må i motsetning til «ikke i krig» bety privat fiendskap eller hevn. «Verken ved hevn eller i krig» peker på en umiddelbar dom fra Gud.

Profetien og historien (v. 5–20)

Før vi går videre, skal vi se på hva v. 5–20 sier, og hvordan det forholder seg til den historiske oppfyllelsen. Tankegangen er denne: Etter at det greske verdensriket er falt, blir Sydens konge mektig, og en av hans fyrster grunnlegger et enda større herredømme i nord.

Etter noen år slutter de forbund, og Sydens konge gir datteren sin til Nordens konge, men det fører bare til at hun går til grunne, og med henne faren og alle som var med på ekteskapet (v. 6). Et skudd av hennes slekt fører krig mot Nordens konge, tar stort bytte med til Egypt og holder overmakten i årevis. Nordens konge trenger riktignok inn i riket hans, men vender hjem uten å utrette noe (v. 7–9).

Sønnene hans oversvømmer også Sydens rike med store hærer, men hæren blir gitt i hånden på Sydens konge, som likevel ikke vinner overmakten. Nordens konge kommer igjen med en enda større hær, mange reiser seg mot Sydens konge, også frafalne jøder, og Nordens konge inntar de befestede byene uten at Sydens konge kan stå imot (v. 10–15).

Seierherren gjør som han vil i de erobrede landene og setter foten på Det hellige land for å ødelegge det. Han vil komme med hele rikets makt og ved datterens ekteskap skape et rett forhold til Sydens konge, men det fører bare til at datteren går til grunne. Til slutt angriper han øyene og kystlandene i vest, men fyrstene der slår ham tilbake, og han må vende hjem og faller (v. 16–19). Etterfølgeren hans, som sender en plageånd gjennom riket, går til grunne på kort tid (v. 20).

Kongen som kommer etter (v. 21 ff.), blir sterk, reiser seg mot den hellige pakt og tar bort det daglige offeret i Herrens tempel. Makkabeerbøkene viser at han er seleukiden Antiokus Epifanes. Derfor strekker v. 5–20 seg over tiden fra Aleksanders rike ble delt mellom hærførerne hans, til Antiokus Epifanes ble konge i 175 f.Kr. I den tiden regjerte sju syriske og seks egyptiske konger:

Syriske kongerf.Kr.Egyptiske kongerf.Kr.Seleukus Nikator310–280Ptolemaios Lagos323–284Antiokus Soter280–260Ptolemaios Filadelfosfra 284Antiokus Theos260–245Ptolemaios Euergetes246–221Seleukus Kallinikos245–225Ptolemaios Filopator221–204Seleukus Keraunos225–223Ptolemaios Epifanes204–180Antiokus den store223–186Ptolemaios Filometorfra 180Seleukus Filopator186–175Men profetien nevner bare fire konger i nord (én i v. 5–9, sønnene hans i v. 10–12, en tredje i v. 13–19 og en fjerde i v. 20) og tre konger i sør (den første i v. 5 f., «skuddet» i v. 7–9 og kongen i v. 10–15). Det er til og med uklart om kongen i v. 10–15 er en annen enn «skuddet fra hennes røtter» (v. 7). Dette viser at profetien ikke handler om enkelte historiske personer, men stiller fram Sydens og Nordens konge som representanter for de to rikenes makt.

Riktignok nevnes enkelte gjerninger som peker på bestemte personer: at Nordens konge var en av fyrstene til Sydens konge (v. 5), at datteren til Sydens konge ble gift med Nordens konge (v. 6), at Nordens konge senere ga bort sin datter (v. 17), og andre enkeltheter i krigene. De er ikke bare malende detaljer, men betegner konkrete hendelser som historien har stadfestet. Likevel viser de

ikke at profetien er en rekke spådommer om historiske hendelser, for selv de trekkene som er oppfylt, faller ikke helt sammen med historien.

Alle utleggere ser Ptolemaios Lagos i Sydens konge i v. 5 og Seleukus Nikator i fyrsten som grunnla et større herredømme. Etter at Antigonus var slått og falt, fikk Seleukus Syria fra Eufrat til Middelhavet og Frygia, og senere Mesopotamia, Armenia, en del av Kappadokia og folkene helt til Indus. Etter Aleksander var det ingen som hersket over flere folk i Asia. Det stemmer godt med det profetien sier om hans store herredømme.

Men «en av hans fyrster» passer ikke på forholdet til Ptolemaios Lagos. Begge var i begynnelsen Aleksanders hærførere. Seleukus, som var stattholder i Babel, måtte flykte til Ptolemaios i Egypt for Antigonus og ble tatt godt imot. Han sluttet forbund med ham og førte en egyptisk flåte mot Antigonus, men han var ikke en av Ptolemaios' hærførere.

Hieronymus og alle som følger ham, forklarer ekteskapet i v. 6 slik: Ptolemaios Filadelfos sluttet etter mange års krig fred med Antiokus Theos på det vilkår at Antiokus skulle skille seg fra sin hustru Laodike, gjøre sønnen hennes arveløs, gifte seg med Ptolemaios' datter Berenike og gjøre hennes førstefødte sønn til tronarving. Det kan ses som en oppfyllelse av v. 6, men følgene stemmer ikke med profetien.

Ptolemaios døde to år senere, Antiokus satte Berenike til side og tok Laodike tilbake. Hun forgiftet ham og fikk sønnen Seleukus Kallinikos på tronen, og Berenike ble myrdet sammen med sønnen sin i asylet i Dafne. Profetien sier at også faren blir overgitt til døden, men hans naturlige død hadde ikke noe med ekteskapet å gjøre, og ulykken rammet datteren først etter at han var død.

V. 7–9 stadfestes slik av historien: For å berge søsteren falt broren Ptolemaios Euergetes inn i Syria. Han kom for sent til å redde henne, men drepte Laodike som hevn, inntok alle syriske festninger fra Kilikia til Tigris og Babylonia, og ville ha erobret hele riket hvis ikke et opprør i Egypt hadde kalt ham hjem. Han tok med seg mange gudebilder og uhyre skatter.

Kallinikos vant tilbake byene i Lilleasia, men da han senere dro mot Egypt over land, ble han slått og kom tilbake til Antiokia med bare noen få menn.

Men krigen som sønnene hans fører med mange hærer (v. 10), blir ikke stadfestet av historien. Etter Kallinikos fikk sønnen Seleukus Keraunos makten, en svak mann som ble forgiftet etter to år uten å ha foretatt seg noe mot Egypt.

Broren Antiokus den store tok opp igjen krigen mot Egypt for å vinne tilbake Koile-Syria og Fønikia. Han trengte fram til Dora, drev egypterne tilbake til Sidon og inntok Gilead og Samaria. Men neste år ble han slått av egypterne ved Rafia, ikke langt fra Gaza, og måtte overlate Koile-Syria, Fønikia og Israels land til egypterne. Det er denne krigen v. 11–12 sikter til.

Tretten eller fjorten år senere tok Antiokus opp krigen igjen, da Ptolemaios Epifanes var kommet på tronen fem år gammel. Han vant tilbake de tre landene, slo den egyptiske hæren under Skopas ved Paneas, tvang Sidon til å overgi seg etter lang beleiring og sluttet så fred på det vilkår at Ptolemaios tok datteren hans, Kleopatra, til hustru, med Koile-Syria, Fønikia og Israels land som medgift.

Siden Hieronymus har v. 13–17 vært knyttet til denne siste krigen. Men også her ligger historien langt etter profetien. Profetien peker på at Sydens konge blir helt undertvunget, mens denne krigen bare gjaldt Egypts asiatiske provinser.

At «mange» reiste seg mot Sydens konge (v. 14), er ikke historisk stadfestet, og jødenes forhold til Antiokus den store, slik Josefus forteller om det, kan ikke ses som en oppfyllelse av at voldsmennene «reiser seg». Enda mindre stemmer det at Nordens konge skal stå i det fagre land med ødeleggelse i hånden (v. 16). Etter Josefus behandlet Antiokus den store jødene vennlig fordi de frivillig hadde gitt seg under ham og støttet hæren hans, og han lot dem holde sine lover og ga dem vern.

V. 18 om angrepet på øyene kan nok knyttes til Antiokus den stores tog mot kystene og øyene i Lilleasia og Hellespont, men det v. 19 sier om at han vender tilbake til festningene i sitt eget land og faller, stemmer ikke så godt med slutten på hans regjering at vi kan kjenne igjen en forutsigelse av den.

Om etterfølgeren Seleukus Filopator, som v. 20 må sikte til hvis versene foran gjelder Antiokus den store, vet vi bare at han overtok et rike som farens nederlag hadde svekket, regjerte i tolv år uten å utrette noe og ble drept ved svik av Heliodor, en av hoffmennene hans. Ellers vet vi at han sendte Heliodor til Jerusalem for å rane tempelskatten, og det forteller 2 Makk 3,4 ff. om i sagnaktig form. Men at kongen skal gå til grunne «etter få dager», stemmer ikke med en regjering på tolv år.

Av denne sammenligningen følger at profetien ikke er en forutsigelse av seleukidenes og ptolemeernes historiske kriger, men en ideell skildring av krigen mellom Nordens og Sydens konger i store trekk. Mange enkelttrekk i den er riktignok gått i oppfyllelse i historien, men historien dekker slett ikke hele profetiens innhold. Denne ideelle karakteren kommer enda tydeligere fram i det som følger.

Den videre avsløringen av framtidenDette avsnittet skildrer først fyrsten som kjemper for herredømmet med alle midler list og makt kan finne på, og som ikke kjenner noen grense i sitt fiendskap mot den hellige pakt. Skildringen faller i to deler, v. 21–35 og 11,36–12,3, som svarer til to trinn i hans ferd.

Den første delen viser hvordan han steg for steg kommer til makten (v. 21–24), og hvordan han fører krig mot Sydens konge om herredømmet (v. 25–27). Deretter reiser han seg mot paktfolket, helt til han vanhelliger helligdommen, tar bort det stadige offer og setter opp den ødeleggende styggedommen (v. 28–32). Til sist hører vi hva dette fører med seg for Guds folk (v. 32–35).

Denne fyrsten er den fienden av den hellige Gud som kapittel 8 profeterer om under bildet av det lille hornet (8,9–13 og 8,23–25). Han har sitt forbilde i den syriske kongen Antiokus Epifanes, som reiste seg mot paktfolket og deres gudstjeneste.

V. 21–24. Hvordan han kommer til makten

«[21]I hans sted skal det oppstå et foraktelig menneske. Han har ikke fått overgitt kongedømmets ære, men han kommer uventet og tilegner seg kongedømmet

ved list og svik. [22]De oversvømmede hærer skal skylles bort foran ham og bli tilintetgjort, likeså forbundsfyrsten. [23]Etter at han har inngått forbund med ham, farer han med svik. Han skal dra ut og vinne makten med få folk. [24]Uventet gjør han innfall i de mest fruktbare bygdene i landet. Og han skal gjøre ting som verken hans fedre eller hans fedres fedre har gjort. Hærfang og rov og gods skal han strø ut til sine folk. Mot befestede byer legger han opp onde råd. Og det vil vare en tid.»

Han trer fram som en foraktet, *nivzeh* (נִבְזֶה). Han har altså ingen rett til tronen ved fødselen, men er en som trenger seg inn, og som heller ikke blir anerkjent (Kranichfeld). Hitzig sier det mer bestemt: Den rette arvingen var ikke Antiokus Epifanes, men hans brorsønn Demetrius, sønn av den myrdede Seleukus Filopator. Antiokus var av en slik karakter at han ikke ble regnet verdig til tronen. Ordet betyr ikke i seg selv «dårlig» eller «uverdig», men det forutsetter uverdighet.

Kongedømmets ære ble ikke lagt på ham. Kongeverdigheten krever glans og høyhet, slik Gud legger den på Israels konge (Sal 21,6; 1 Krøn 29,25). Men her gjelder det den æren menneskene gir kongen, og den ble nektet den foraktede på grunn av hans karakter.

Han kommer i trygghet, det vil si uventet (jf. 8,25), og tar kongedømmet i besittelse, river det voldsomt til seg. Det skjer ved list og svik, egentlig «glattheter»: ikke bare smiger og glatte ord, men hyklersk framferd i ord og gjerning (jf. v. 34).

Det riket han har grepet, forstår han å holde fast med stor makt. Hærer som oversvømmer landet, blir skylt bort foran ham og knust av en enda sterkere krigsmakt. Han ødelegger ikke bare fiendene, men også «forbundsfyrsten». Uttrykket er bygd som «paktsbrødre» (1 Mos 14,13) og «forbundsfeller» (Ob 7; jf. Mal 2,14), og fordi artikkelen mangler, må det tas i allmenn betydning.

Mange har tenkt på ypperstepresten Onias III, som i begynnelsen av Antiokus Epifanes' regjering ble drevet fra embetet av sin bror og senere myrdet ved Dafne nær Antiokia etter Menelaos' tilskyndelse (2 Makk 4,1 ff.33 ff.). Men historien gir ikke dekning for det. Den jødiske ypperstepresten sto ikke i forhold til Antiokus som en «forbundsfyrste», mordet skjedde uten kongens viten, og da han fikk høre om det, lot han morderen henrette (2 Makk 4,36–38). Det har heller ingen forbindelse med krigen mot Egypt.

Ordene kan heller ikke gjelde den egyptiske kongen Ptolemaios Filometor. Historien vet ingenting om et forbund mellom ham og Antiokus Epifanes. Den forteller bare at formynderne for den unge Filometor krevde Koile-Syria av Antiokus fordi Antiokus den store hadde lovt landet som medgift til sin datter Kleopatra, og at krigen brøt ut da Antiokus ikke ville gi det fra seg.

Dessuten har skildringen i v. 22–24 et helt allment preg, og først fra v. 25 er det tale om kongens felttog mot Egypt. Med Kranichfeld må vi derfor forstå «forbundsfyrsten» helt allment om fyrster som han står i forbund med.

V. 23–24 forteller nærmere hvordan han behandler forbundsfyrstene og tar landet deres. Fra den tid han har sluttet forbund med dem, farer han med svik. Han drar opp i krig og vinner makt med få folk: Uventet kommer han inn i de

mest fruktbare og rikeste bygdene og gjør der det ingen konge før ham, ingen av hans fedre, har gjort.

Han strør ut rov, bytte og rikdom. Med de gamle oversettelsene (den syriske og Vulgata) må dette forstås om å sløse bort, ikke om å dele ut gaver, slik flere nyere forstår det med tanke på at Antiokus Epifanes ødslet med penger og ofte ga gaver uten grunn.

Men å dele ut penger og bytte er ikke noe uhørt, og det passer slett ikke med «de mest fruktbare bygdene». Sammenhengen viser at det gjelder en framferd som skadet disse bygdene: Han plyndrer dem og sløser bort rikdommen deres, dem til skade. Historien bekrefter det (1 Makk 3,29–31).

For å få landsdelene helt under seg legger han planer mot festningene og vil tvinge dem. «Og det vil vare en tid.» Kliefoth mener at dette bare gjelder det siste, at angrepene på festningene lyktes delvis og for en tid. Men tilføyelsen betegner en tid som er fastsatt av en høyere makt (jf. v. 27; 12,4.6), og den gjelder alt det fyrsten har gjort til nå. Alt C. B. Michaelis forklarte det riktig: Hans list skal ikke lykkes alltid og for evig, men hans ende skal komme til slutt.

V. 25–27. Krigen mot Sydens konge

> «[25]Sin makt og sitt mot skal han stille opp mot Sydens konge, og kommer med en stor hær. Også Sydens konge skal ruste seg til krig med en overmåte stor og sterk hær. Men han kan ikke holde stand, for det blir lagt opp onde planer mot ham. [26]De som spiser ved hans bord, skal ødelegge ham. Hans hær skal strømme fram, men det blir et stort mannefall. [27]Begge kongene har ondt i sinne, de sitter ved samme bord og taler løgn. Men det skal ikke lykkes, for ennå dryger det med enden, til den fastsatte tiden er inne.»

Versene skildrer den seierrike krigen kongen fører mot Sydens konge når han er kommet til makten. Det er Antiokus Epifanes' krig mot Ptolemaios Filometor, som 1 Makk 1,16–19 forteller om med tydelig blikk på denne profetien.

Verbet står i en form som uttrykker Guds rådslutning: Han skal sette inn sin makt og sitt hjerte. «Makten» er ikke selve hærstyrken, som nevnes for seg, men evnen til å samle en stor hær under sitt befal, og «hjertet» er viljekraften til å sette planene sine ut i livet.

Det er Sydens konge som ikke kan holde stand. Til tross for sin overmåte store og sterke hær må han vike fordi det blir lagt onde planer mot ham, og etter v. 26 er det ikke fienden som legger dem, men hans egne bordfeller.

V. 26 sier nærmere hvorfor han ikke kan holde stand. De som spiser hans mat (jf. 1,5), det vil si de som sitter ved hans bord og står ham nær (jf. Sal 41,10), skal knuse ham, slå ham til jorden. Hæren hans strømmer fram, men utretter ingenting; mange blir bare drept. Første del av verset peker på forræderi, som gjorde at slaget gikk tapt og krigen ble forgjeves.

V. 27 skildrer hvordan de to kongene under skinn av vennskap søker å ødelegge hverandre. De to er selvsagt Nordens og Sydens konge, som er nevnt før. Om en tredje konge vet Daniel ingenting. Når Hitzig og andre tenker på Antiokus og Filometor som forbundsfeller mot en annen Sydens konge, eller Kliefoth på Antiokus og Ptolemaios Fyskon, henter de den tredje fra historien,

og det er vilkårlig. Alt Hieronymus avviste dette og sa at det Skriften her sier om to konger med svikefullt hjerte, ikke kan påvises i historien.

Hjertet deres er vendt mot onde gjerninger. Den ene søker å styrte og ødelegge den andre under kappen av et falskt vennskap. De spiser som venner ved samme bord, og den ene lyver for den andre om vennskap. Men det onde de har i sinne, skal ikke lykkes.

Alle forklaringer av disse ordene som bygger på enkelthendelser i historien, er vilkårlige, for Antiokus Epifanes' historie har ingenting som svarer til dem. I profetiens mening betyr «det skal ikke lykkes» bare dette: Nordens konge skal ikke nå sitt mål, å ødelegge Sydens konge og gjøre seg til herre over både nord og syd, og Sydens konge skal ikke holde det han lover sin svikefulle motstander.

Grunnen står til slutt: «For ennå dryger det med enden, til den fastsatte tiden er inne.» Enden går ennå fram mot den tiden Gud har fastsatt. «Ennå» står først med ettertrykk og viser at den fastsatte tiden ikke ligger i nåtiden, men i framtiden.

«Enden» er ikke slutten på krigen mellom Antiokus og Egypt (Lengerke, Maurer, Hitzig). Ordet må forstås som «endens tid» i v. 35 og 40 og 12,4. I 12,4 er endens tid de dødes oppstandelses tid, altså slutten på den nåværende verdens gang, da all undertrykkelse av Guds folk opphører. Her, som i v. 35 og 40, er enden derfor den tiden da kongenes oppstand og fiendskap mot Guds folk når sin ende (v. 45). Med fiendenes fall er også trengselstiden slutt.

Denne enden kommer først til «den fastsatte tiden», som Gud har bestemt for å rense sitt folk (v. 35). Så lenge kan Nordens og Sydens konger forfølge sine mål og kjempe om riket uten at planene lykkes. Ordet har bestemt artikkel her og i v. 35 fordi det ikke gjelder en hvilken som helst tid, men den tiden Gud har fastsatt for fullendelsen av sitt rike.

I v. 29 står det samme uttrykket, men der viser innholdet at det har en annen mening. Verset forteller riktignok om et nytt felttog mot Syden, men det fører verken til den endelige avgjørelsen av krigen med Syden (jf. v. 40) eller til slutten på undertrykkelsen av Guds folk. Der gjelder det bare tiden som er fastsatt for det andre angrepet på Syden, ikke endens tid.

V. 28–31. Mot den hellige pakt

> «[28]Han skal vende tilbake til sitt land med mye gods. I sitt hjerte legger han opp planer mot den hellige pakt. Etter å ha satt dem i verk vender han tilbake til sitt land. [29]Til fastsatt tid drar han igjen mot Syden, men denne siste gangen skal det ikke gå som første gang. [30]For skip fra Kittim skal komme mot ham. Da blir han skremt og vender tilbake, og han lar sin vrede gå ut over den hellige pakt. Han kommer tilbake, og gir dem fortrinn som forlater den hellige pakt. [31]Hærer som han sender ut, skal komme og vanhellige helligdommen, den faste borg. De avskaffer det stadige offer og setter opp den ødeleggende styggedommen.»

Seieren over Sydens konge øker den listige Nordens konges trang til å utvide sitt herredømme. Han vender hjem fra Egypt med rikt bytte og vender hjertet mot den hellige pakt. Også her står verbet i den formen som stiller det nye foretaket

under Guds rådslutning, og det viser at han med dette fører sin egen undergang over seg.

«Den hellige pakt» er ikke det hellige folket som står i pakt med Gud, slik Lengerke, Maurer og mange eldre utleggere mener. Det er den gamle pakts guddommelige ordning, den jødiske gudsstaten, og jødene er bare lemmer i denne pakten (jf. v. 30). Calvin har rett når han sier: «Jeg foretrekker den enkleste meningen, at han fører krig mot Gud.» Den hellige pakt nevnes i stedet for paktfolket for å vise at foretaket er en ugjerning mot Guds rike, som var grunnlagt i Israel.

«Han setter dem i verk» betyr at han utfører det han har i sinne mot den hellige pakt. Oppfyllelsen fortelles i 1 Makk 1,22–29. At han deretter «vender tilbake til sitt land», tar opp det første «han skal vende tilbake» og viser at Antiokus gjorde sitt første angrep på den hellige pakt da han vendte hjem fra Egypt til Antiokia, slik 1 Makk 1,20 uttrykkelig sier.

For å få Egypt helt under seg drar han dit igjen. Men dette felttoget skal ikke gå som det første. For skip fra Kittim kommer mot ham. Uttrykket er hentet fra 4 Mos 24,24. Kittim er Kypros, med hovedbyen Kition (se 1 Mos 10,4), og skip fra Kypros er skip som kommer fra vest, fra øyene og kystene i Middelhavet. I 1 Makk 1,1 og 8,5 brukes Kittim om Makedonia.

Så mye er historisk sikkert: De romerske sendemennene under Popillius kom med en flåte til Aleksandria og befalte Antiokus myndig å oppgi felttoget mot Egypt og vende hjem til sitt land (Livius 45,10–12). Septuaginta har derfor oversatt: «Romerne skal komme og drive ham ut og true ham», og det er riktig så langt som profetien fikk sin første historiske oppfyllelse i denne hendelsen.

«Han blir skremt», motløs, og Hieronymus forklarer godt: «Ikke slik at han omkom, men slik at han mistet hele sitt store hovmod.»[1]

Han vender så om fra felttoget mot Egypt. Ordet betyr ikke at han «igjen» blir vred, for det er ikke sagt noe om vrede før. Fordi han ikke fikk utrettet noe mot Syden, vender han sin harme mot Juda for å ødelegge paktfolket (jf. v. 28).

Det andre «han kommer tilbake» i v. 30 tar opp det første og sier videre hvordan han ga sin vrede utløp. Han gir akt på jødene som forlater den hellige pakt, de frafalne, for med deres hjelp å sette sine planer mot Moses' religion ut i livet. C. B. Michaelis sier treffende at han gjorde det dels ved å hedre dem, dels ved å fremme deres iver for å utslette fedrenes religion (jf. 1 Makk 1,11–16 med 2,18).

V. 31 sier hva han fikk utrettet med de frafalnes hjelp. «Hærer», egentlig «armer», står i overført mening om hjelp (v. 5), og her som i v. 15 og 22 om krigsmakt. De går ut fra ham, det vil si de kommer på hans befaling, og de reiser seg; ordet betyr ikke at de blir stående som en fast besetning i Jerusalem, slik Hitzig vil.

Det er omstridt om «hærene» er den fiendtlige kongens tropper (Hävernick, Lengerke, Maurer, Hitzig, Kliefoth) eller hans medhjelpere blant de frafalne

[1] Popillius møtte Antiokus fire romerske mil fra Aleksandria og overrakte ham senatets beskjed. Da Antiokus sa at han ville legge saken fram for sine rådgivere, trakk Popillius med staven en sirkel rundt kongen og krevde svar før han gikk ut av den. Antiokus ble helt forvirret av dette, ga etter og trakk seg ut av Egypt.

jødene, altså det samme som «dem som forlater den hellige pakt» (Calvin, Hengstenberg, Kranichfeld).

Grunnene for det siste holder ikke. At de frafalne i v. 30 er en støtte for kongen, beviser ikke at det er de som vanhelliger helligdommen og setter opp styggedommen. Når det står at hærene går ut «fra ham», kan de tvert imot ikke være de frafalne jødene, men bare krigsfolk som kongen fører fram. Dessuten står «hærene» tydelig i motsetning til «dem som synder mot pakten» i v. 32: Med sine tropper ødelegger kongen helligdommen, og med glatte ord gjør han dem som synder mot pakten, til hedninger.

Helligdommen er templet, og «den faste borg» står som tilføyelse til det. Det sier ikke at templet var befestet (Lengerke, Hitzig, Ewald), men framstiller templet som Israels åndelige festning. Templet er den hellige pakts «faste borg» (v. 28) fordi det er Herrens bolig, og han er en fast borg for sitt folk (jf. Sal 31,4; Jes 25,4; Sal 18,3). Å vanhellige det er i det vesentlige det samme som at «stedet for hans helligdom ble omstyrtet» (8,11).

De to neste leddene sier hva vanhelligelsen består i: at den faste gudstjenesten for Herren blir tatt bort, og at den ødeleggende styggedommen blir satt opp, det vil si avgudsalteret på Herrens brennofferalter (se 8,11). «Ødeleggende» hører til styggedommen: den styggedommen som fører ødeleggelsen med seg. Om oppfyllelsen, se 1 Makk 1,37.45.54.

V. 32–35. Guds folk under trengselen

> «[32]Dem som synder mot pakten, lokker han til frafall ved glatte ord. Men de av folket som kjenner sin Gud, skal stå fast og holde ut. [33]De forstandige i folket skal lære mengden. Og de skal falle for sverd og bål, ved fangenskap og plyndring i mange dager. [34]Mens de ligger under, skal de få en liten hjelp, men mange vil på hyklersk vis slå seg i lag med dem. [35]Noen av de forstandige skal undertrykkes, så de kan bli lutret og renset og gjort hvite til endens tid. For ennå dryger det med enden, til den fastsatte tiden er inne.»

Nå følger det som synden mot den hellige pakt fører med seg for Israels folk. De ugudelige blir hedninger, det vil si de faller helt fra den sanne Gud, mens de fromme blir styrket i sin tillit til Herren. Det er hovedinnholdet i v. 32.

«De som synder mot pakten» er de som handler ugudelig mot pakten. Det er et sterkere uttrykk enn å «forlate pakten», men det betyr ikke at de alt har falt helt fra Gud. Det gjelder et frekt brudd på paktens lov, og derfor kan det sies om dem at kongen gjør dem vanhellige, gjør dem til hedninger.

De glatte ordene er svikefulle løfter om jordiske fordeler (jf. v. 21 og 1 Makk 2,18). «De som kjenner sin Gud», er Herrens sanne bekjennere. De skal holde fast ved pakten og sette sin vilje ut i livet, og hvordan det skjer, forklarer v. 33–34.

«De forstandige», *maskilim* (מַשְׂכִּילִים), er ikke lærerne, men de som har innsikt og forstand, altså de fromme som kjenner sin Gud (v. 32). Det ser vi av motsetningen «de ugudelige» i 12,10. Etter Det gamle testamente hører visdom og innsikt sammen med gudsfrykt og fromhet (Sal 14,1; Job 28,28).

«Mengden», med bestemt artikkel, er den store massen av folket. Når de forstandige trer fram med visdom, blir mengden beveget til å holde fast ved Herrens lov. Likevel skal de forstandige for en tid falle for sverd og bål. Det gjelder ikke alle, men etter v. 35 noen av dem.

Ordene peker på at de trofaste i paktfolket reiser seg til strid mot den fiendtlige kongen, og de fikk sin første historiske oppfyllelse i makkabeernes oppstand mot Antiokus Epifanes (1 Makk 2 ff.). Eksempler på at de falt for sverd, finner vi i 1 Makk 1,57; 2,38; 3,41; 5,13 og 2 Makk 6,11.

Når de fromme faller i krigen, skal Guds folk få «en liten hjelp». Hjelpen kalles ikke liten for å forakte den (Hitzig), men fordi den er liten sammenlignet med den store frelsen som skal komme til Guds folk i endens tid, når undertrykkeren blir helt tilintetgjort.

Vi kan derfor ikke, som Hitzig og andre, la uttrykket bare sikte til at jødene langt fra vant alt med Judas Makkabeus' seirer, siden de også led nederlag (1 Makk 5,60 f.). For selv da Antiokus falt og jødene ble fri for det syriske åket, hadde Guds folk ennå ikke fått full hjelp.

Den lille hjelpen består i dette: Ved at de forstandige i folket reiste seg og kjempet, ble gudsstaten bevart, og den fiendtlige kongen ble hindret i å utslette Herrens tjeneste og Guds menighet. Og som de neste leddene sier, ble Guds folk renset. Denne rensingen er hensikten med og frukten av den trengselen Gud fører over sitt folk ved den fiendtlige kongen. At dette målet nås, er en «liten hjelp» sammenlignet med den fullstendige seieren over erkefienden i endens tid.

Mange skal slå seg i lag med de forstandige på hyklersk vis. Hitzig og Kliefoth sier: «Judas' fremgang og den strengheten han og Mattatias viste mot de frafalne (1 Makk 2,44; 3,5.8), førte til at mange sluttet seg til dem bare av hykleri (1 Makk 7,6; 2 Makk 14,6), og de forlot dem igjen så snart de fikk anledning (1 Makk 6,21 ff.; 9,23).»

Slik har det vært i alle tider i kirkens historie. Derfor må kirken gå gjennom trengselens rensing, der ikke bare de lunkne faller fra i kampens tid, men også mange av de forstandige.

At de «undertrykkes», egentlig «snubler» eller «faller» (jf. v. 33), gjelder ikke bare døden i strid, men også andre ulykker, som fangenskap og plyndring. Ved dette skal de bli lutret, renset og gjort hvite. Det gjelder ikke bare de forstandige, ikke bare mengden i v. 33 og enda mindre hyklerne i v. 34, men alle disse sammen, hele Guds folk, mann for mann. De tre verbene forsterker uttrykket.

«Til endens tid» hører sammen med hovedtanken, at de faller. De forstandiges snubling og fall skal vare til endens tid, så folket blir renset for sin herliggjørelse i endens tid. For enden strekker seg ennå fram til den fastsatte tiden (jf. v. 27). Den kommer altså ikke med den lille hjelpen Israel fikk ved at de forstandige reiste seg mot den fiendtlige kongen, og heller ikke med trengslene Antiokus førte over dem. Den skal komme siden, på den tiden Gud har fastsatt.

Påstanden om at enden henger sammen med Antiokus Epifanes' død (Hitzig, Bleek og andre), bygger på en misforståelse av avsnittet som følger, v. 36–45. Kranichfeld har derimot rett når han sier at det som v. 36–39 forteller om

Nordens konge, etter sammenhengen hører til den perioden som skal løpe ut ved denne endens tid.

V. 36–39. Kongen hever seg over alt guddommelig og menneskelig

> «[36]Kongen skal gjøre som han vil. Han skal opphøye seg og heve seg over enhver gud, og mot gudenes Gud taler han forferdelige ord. Han skal ha fremgang inntil vreden er til ende. For det som er fastsatt, vil bli fullbyrdet. [37]Guden som hans fedre dyrket, akter han ikke, heller ikke kvinnenes lyst eller noen annen gud akter han på, for han skal opphøye seg over alle.»

(Keil: «Sine fedres guder akter han ikke …»)

> «[38]Men i stedet skal han ære festningenes gud. En gud som hans fedre ikke kjente, ærer han med gull og sølv, edle steiner og andre kostbare ting. [39]Slik skal han gjøre i de sterkeste festningene ved den fremmede guden. Dem som vedkjenner seg denne guden, skal han vise stor ære. Han skal sette dem til å herske over mange, og han deler ut jord til dem som lønn.»

(Keil: «Slik gjør han med de sterkeste festningene ved hjelp av den fremmede guden: Den som anerkjenner ham, gir han stor ære …»)

Nå skildres hvordan kongen i endens tid hever seg over alle guddommelige og menneskelige ordninger. Det innledes med ordene «kongen skal gjøre som han vil», som uttrykker hans egenrådighet og den uimotståelige makten han farer fram med (jf. 8,4). Det er «et trekk som Antiokus og antikrist har felles» (Kliefoth).

Han skal heve seg over enhver gud, ikke bare i sin egen høye innbilning (Hitzig), men også i gjerning. «Enhver gud» er ikke bare Israels Gud, men også hedningenes guder. Det passer ikke på Antiokus. Det 2 Makk 9,12 sier om ham, at han i sitt hovmod tenkte seg lik Gud, er ikke det samme som å heve seg over enhver gud.

«Antiokus var ingen gudsfornekter. Han ville tvert imot gjøre dyrkelsen av Zevs allmenn, og at han en gang plyndret templet, betyr ikke at han hevet seg over enhver gud» (Kliefoth). Livius sier derimot om ham at han i to store og ærefulle ting hadde et sant kongelig sinn: i gaver til byene og i dyrkelsen av gudene. Men disse ordene blir uttrykkelig brukt om antikrist i 2 Tess 2,4.

I sitt hovmod skal han dessuten tale forferdelige ord, ugudelige og uhørte ting, mot gudenes Gud, den sanne Gud. Dette utdyper og forsterker de «store ord» som sies om fienden i endens tid (7,8.11.20).

I dette skal han ha fremgang, men bare til Guds vrede over hans folk er til ende (jf. 8,19; om «til ende», se 9,27). Denne vreden er ugjenkallelig fastsatt, for at Guds folk skal bli helt renset til hans rikes fullendelse i herlighet. «Det som er fastsatt, vil bli fullbyrdet» står i fortid i grunnteksten og framstiller saken som avgjort: Det som er ugjenkallelig besluttet, kan ikke kalles tilbake, men må skje.

V. 37 skildrer videre hvordan kongen hever seg over alt. Han skal ikke akte sine fedres guder, men kaste bort den gudsdyrkelsen han har arvet fra fedrene.

Heller ikke dette passer på Antiokus Epifanes. Historien forteller riktignok at han ville undertrykke jødenes gudsdyrkelse, men den vet ingenting om at han prøvde å utrydde gudene og gudsdyrkelsen hos andre folk.[2]

«Kvinnenes lyst», *chemdat nasjim* (חֶמְדַּת נָשִׁים), forsto de gamle utleggerne om kjærligheten til kvinner, eller ekteskapelig kjærlighet. De nyere har etter J. D. Michaelis og Gesenius forstått det om gudinnen Anaitis eller Mylitta, den assyriske Venus, og tenkt på at Antiokus plyndret hennes tempel i Elymais (1 Makk 6,1 ff.). Ewald tenker på den syriske guden Tammus-Adonis.

Det kan se ut som om sammenhengen krever en guddom fordi ordene står mellom to uttrykk som gjelder guder. Men sammenhengen avgjør ikke saken. «Over alle» til slutt i verset viser tvert imot at det ikke bare gjelder kongens selvopphøyelse over gudene, men også over andre ting som fromheten ærer. Det er heller aldri bevist at uttrykket betegner Anaitis eller Adonis som kvinnenes yndlingsguddom.

Ordene betyr ikke det kvinnene lengter etter, men det dyrebare som kvinnene eier (jf. 1 Sam 9,20). Det kan ikke være Anaitis eller Adonis, men en kostbar skatt som tilhører kvinnene, og den skatten er uten tvil kjærligheten. Uttrykket er altså, som C. B. Michaelis sier, ikke vesentlig forskjellig fra «kvinners kjærlighet» (2 Sam 1,26).

Tanken «han akter ikke kvinners lyst eller kjærlighet» passer helt inn i sammenhengen. Først er det sagt at han skal gjøre seg fri fra all gudsfrykt han har arvet fra sine fedre, fra all den fromhet mot gudene han er oppdratt i. Så legges det til: ikke bare det, men fra all fromhet overfor mennesker og Gud, fra alle ømme følelser av kjærlighet til mennesker og til Gud.

Kvinners kjærlighet nevnes som eksempel fra menneskelivet: Det er den følelsen av kjærlighet og hengivenhet som selv de mest egoistiske og ville mennesker har en viss sans for. Sammen med dette skal han gjøre seg fri fra enhver gud, fra all ærefrykt for Gud eller det guddommelige (Kliefoth). Siste ledd gir grunnen: «For han skal opphøye seg over alle.» Det gjelder begge de foregående leddene, og Hitzig og Kliefoth forklarer det riktig: over alt og alle, guder og mennesker, skal han heve seg i hovmod.

I stedet skal han ære «festningenes gud», *elah ma'uzzim* (אֱלֹהַּ מָעֻזִּים). Det er nå allment erkjent at ordet ikke er et gudenavn, slik Theodotion, Vulgata, Luther og andre tok det.

Men hvilken gud som menes, er det svært ulike meninger om. Grotius, C. B. Michaelis, Gesenius og andre tenker på krigsguden Mars, Hävernick, Lengerke, Maurer og Ewald på Jupiter Capitolinus, som Antiokus ville reise et tempel for i Antiokia (Livius 41,20), andre på Jupiter Olympius, og Hitzig ved en endring av teksten på Melkart, den fønikiske Herkules.

Men etter fortsettelsen var denne guden ukjent for hans fedre, og det kunne ikke sies verken om Mars, Jupiter eller Melkart. Dessuten: «Gjaldt det dyrkelsen

[2] 1 Makk 1,41 ff. sier at kongen skrev til hele sitt rike at alle skulle være ett folk og oppgi sine lover. Men som Grimm viser, er en slik befaling til alle folk i riket svært tvilsom. Ingen hedensk historieskriver nevner den, og heller ikke Josefus eller 2 Makk på de tilsvarende stedene. Antiokus æret Jupiter og overgikk alle konger før seg i kostbare offer og gaver til gudene, men det viser ingen iver for å omvende andre. Brevet samaritanene skrev til ham, forutsetter tvert imot at befalingen bare gjaldt jødene.

av Herkules, Mars, Zevs eller Jupiter, ville det oppheve alt som før er sagt om at kongen er uten all religion» (Kliefoth). Ordene passer altså slett ikke på Antiokus, og de tillater oss ikke å tenke på noen bestemt hedensk gud.

«I stedet» betyr ikke «på hans sokkel», som om kongen hadde reist en billedstøtte av guden; uttrykket betyr «i hans sted», som i v. 7, 20 og 21. Det viser tilbake på «enhver gud»: I stedet for enhver gud ærer han festningenes gud.

Festningenes gud er krigen gjort til en person. Tanken er denne: Han skal ikke akte noen annen gud enn krigen. Å innta festninger gjør han til sin gud, og denne guden dyrker han framfor alt som middel til å vinne verdensherredømmet. Om denne guden, krigen gjort til gud, kunne det sies at fedrene hans ikke kjente den, for ingen konge før ham hadde gjort krigen til sin religion, til sin gud, som han ofret alt til: gull og sølv, edle steiner og kostbarheter.

V. 39 betyr: Med hjelp av denne guden, som fedrene hans ikke kjente, går han slik fram mot de sterke festningene at han lønner dem som anerkjenner ham, med ære, makt og rikdom. De fleste nyere utleggerne skiller versets to halvdeler og finner en ny tanke i den andre, og noen hjelper seg med tillegg eller endringer i teksten. Men slike tillegg er vilkårlige. Det kongen gjør, følger i andre halvdel av verset, slik som i 5 Mos 31,4; Jos 8,2 og Jes 10,11.

«Ved den fremmede guden» betyr «med hjelp av» ham (jf. 1 Sam 14,45). «De sterkeste festningene» er ikke murene og husene, men innbyggerne i de befestede byene. Med dem gjør han som han vil, med hjelp av sin gud, krigen, og det gjør han ved å lønne med ære og makt bare dem som anerkjenner ham, kongen som har gjort krigen til sin gud.

Verbet *hikkir* (הִכִּיר, «anerkjenne») er valgt med tanke på *nekar* (נֵכָר, «fremmed»). Det betyr egentlig å anerkjenne en som det han er eller vil være (jf. 5 Mos 21,17).

Den som anerkjenner ham, gir han stor ære og makt over mange, og han deler ut land til ham som lønn for denne anerkjennelsen (Maurer, Kliefoth). Vulgata gjengir meningen riktig: «uten vederlag», for de betaler ikke noe for det.

De fleste nyere utleggere tenker her på at Antiokus la hedenske garnisoner i de jødiske festningene og lønnet tilhengerne sine med æresstillinger og jord (2 Makk 4,10.24; 5,15). Men det gjør alle erobrere, og det var ikke noe særegent for Antiokus som kunne nevnes som kjennetegn på ham. Ordene uttrykker den helt allmenne tanken at kongen skal gi ære, makt og eiendom til dem som anerkjenner ham og retter seg etter hans vilje, og de passer enda bedre på antikrist enn på Antiokus.

V. 40–43. Den fiendtlige kongens siste felttog

«[40]I endens tid skal Sydens konge støte sammen med ham. Nordens konge skal storme fram mot ham med vogner og hestfolk og mange skip. Han skal falle inn i landene, oversvømme dem og dra videre. [41]Han skal også falle inn i det fagre land. Mange vil falle. Men disse skal slippe unna hans hånd: Edom og Moab og de fremste av Ammons barn. [42]Han rekker ut sin hånd mot landene, landet Egypt skal ikke slippe unna. [43]Han får makt over de skjulte skattene av gull og sølv, alle kostbarhetene i Egypt. Libyere og etiopiere skal følge hans fotspor.»

Versene innledes med «i endens tid», og det viser at det som følger, hører til endens tid. De fleste nyere utleggerne går ut fra at hele andre halvdel av kapitlet (v. 21–45) handler om Antiokus, og de finner i disse versene en profeti om et siste felttog som denne syriske kongen førte mot Egypt.

Til støtte viser de til Hieronymus, som forteller at Porfyrios henførte dette til Antiokus: I sitt ellevte regjeringsår skal han igjen ha kjempet mot sin søstersønn Ptolemaios Filometor, falt inn i mange land som en voldsom storm med vogner, hestfolk og en stor flåte, herjet alt på veien, kommet til Judea, befestet borgen med steiner fra byens nedrevne murer og så dratt videre til Egypt.

Men om et slikt felttog tier historieskriverne, og tanken om det strider uforsonlig mot det vi vet om Antiokus' siste foretak.

Etter 1 Makk 3,27 ff. fikk Antiokus høre om makkabeernes vellykkede oppstand og om Judas' seier. Da han så at han manglet penger til krigen, bestemte han seg for å dra til Persia for å kreve inn skatt av landene (1 Makk 3,31). Han satte Lysias over riket og ga ham halvdelen av hæren for å utrydde Israels kraft, og med den andre halvdelen dro han fra Antiokia over Eufrat til de øvre landene (1 Makk 3,33–37).

Der hørte han om de store skattene i en rik by i Persia og ville falle over byen og ta skattene. Men innbyggerne fikk vite om planen, og han ble drevet tilbake og måtte vende om til Babylon uten å ha utrettet noe. På tilbakeveien fikk han i Persia høre at Lysias var slått av makkabeerne, og at Herrens alter var reist igjen i Jerusalem. Da ble han så slått av skrekk og motløshet at han ble syk og døde (1 Makk 6,1–16).

Polybios bekrefter beretningen: I sin pengenød ville Antiokus plyndre Artemis-templet i Elymais, og da det mislyktes, ble han syk i Tabai i Persia og døde der.

Disse sikre fakta utelukker at Antiokus skulle ha falt inn i Egypt i sitt ellevte og siste regjeringsår. Romerne, som alt hadde grepet inn og hindret planene hans mot Egypt, ville dessuten sikkert ha forhindret en ny krig, og aller minst ville de ha tillatt at han la under seg hele Egypt og Syden, slik v. 42–43 forutsetter.

Porfyrios' beretning viser seg også å være uten historisk verdi, for etter den er det Antiokus som angriper Egypt. Etter profetien (v. 40) er det tvert imot Sydens konge som begynner krigen mot Nordens konge, og Nordens konge drar som følge av angrepet gjennom landene med en mektig hær og legger Egypt under seg.

Derfor har Lengerke, Maurer og Hitzig gitt opp Porfyrios' beretning som uhistorisk. De nøyer seg med å anta at v. 40–45 bare er en sammenfattende gjentakelse av det som alt er sagt om Antiokus Epifanes, og at «endens tid» ikke betegner den nære tiden for hans død, men hele denne kongens tid.

Holder vi det sammen med v. 27 og 35, er det umulig. Skal trengselen som den fiendtlige kongen fører over Guds folk for å rense det, vare til endens tid (v. 35), kan ikke endens tid i v. 40 betegne hele den tiden fienden farer fram, men bare slutten på hans regjering og hans forfølgelser, da han går under.

Å vise til 8,17 hjelper ikke, for der har «endens tid» samme mening som her: slutten på den tidsalderen det gjelder. Her er enden bare skarpere avgrenset ved sammenhengen med v. 35.

Dessuten lar innholdet i v. 40–45 seg ikke forene med tanken om at det bare gjentar i sammenfattet form det som alt er sagt om Antiokus. Her blir det nemlig kunngjort noe nytt, som det ikke er sagt noe om før.

Selv Maurer og Hitzig har ikke kunnet nekte det, men de har søkt å skjule det så godt de kunne: Maurer med den bemerkningen at forfatteren har behandlet sakene flere ganger, men ikke fikk lagt siste hånd på verket, og Hitzig med vendinger som «slik det ser ut», «men det blir ikke nærmere anerkjent» og «det er ikke fortalt andre steder». Det er åpenbart bare nødløsninger.

V. 40–45 gjelder altså ikke Antiokus Epifanes. Med de fleste eldre utleggerne må vi forstå dem bare om Guds folks siste fiende, antikrist. Kliefoth har med rette forsvart dette. Men vi kan ikke følge ham når han i v. 40 skiller denne fienden fra både Sydens og Nordens konge og forstår verset slik at kongene i syd og nord begge angriper ham i endens tid, mens han trenger inn i landene deres og styrter dem.

Ser vi bort fra sammenhengen, er det ikke bare mulig, men endog svært naturlig å la begge de to «ham» i verset gjelde samme person, kongen som det er talt om til nå, og som også i v. 40–45 er hovedpersonen.

Men sammenhengen gjør det umulig. I første ledd gjelder «ham» uten tvil denne kongen: Sydens konge støter sammen med ham. Men i andre ledd kan «ham» bare gjelde Sydens konge, som er nevnt like før. For kongen som Sydens konge angriper, og som v. 21–39 taler om, er tydelig betegnet som Nordens konge (jf. v. 13–21). Etter v. 40–43 rykker han dessuten fram fra nord mot Det hellige land og Egypt, og må altså være Nordens konge. V. 40–43 sier ingenting om at den fiendtlige kongen fører krig mot både Sydens og Nordens konge.

«Endens tid» er ikke slutten på den fiendtlige kongen, men som i v. 27 og 35 slutten på den nåværende verdenstiden, da også denne kongen finner sin ende (v. 45). At Sydens konge «støter» (jf. 8,4), betyr at han begynner krigen og angriper den fiendtlige kongen.

I andre ledd nevnes subjektet, «Nordens konge», for tydelighetens skyld, for at det ikke skal bli uklart. Av det følger at «mot ham» der gjelder Sydens konge; var subjektet ikke nevnt, kunne en ha tatt Sydens konge for subjekt også i dette leddet.

«Vogner, hestfolk og mange skip» er en talende skildring av den mektige hæren som Nordens konge stiller opp. For det som følger, at han «faller inn i landene, oversvømmer dem og drar videre» (jf. v. 10), passer ikke på en flåte, men gjelder landstridskrefter.

Flertallet «landene» passer slett ikke på et felttog av en syrisk konge mot Egypt, for mellom Syria og Egypt lå bare ett land, Israels land. Men det beviser heller ikke at det gjelder «landene til kongene i syd og nord» (Kliefoth). Det forklares av at Norden, som den vrede kongen kommer fra i sitt raseri mot Sydens konge, strekker seg langt ut over Syria. Nordens konge er tenkt som herskeren over det fjerne nord.

Når han trenger inn i landene og oversvømmer dem med sin hær, kommer han også til «det fagre land», det vil si Guds folks land, Israel (se v. 16 og 8,9). «Mange vil falle» gjelder landene i v. 40. At det er hele land som menes, representert ved innbyggerne sine, går fram av unntakene som andre halvdel av verset nevner (Kranichfeld).

Edomittene, moabittene og ammonittene blir framstilt som helt spart. Hieronymus mente det var fordi de lå inne i landet, utenfor Antiokus' vei til Egypt (så også Lengerke, Hitzig og andre). Hitzig kaller med rette selv denne forklaringen overfladisk, for Antiokus ville nok ha ført krig mot dem, slik hans far beseiret ammonittene, hvis de ikke hadde vist tydelige tegn på at de underkastet seg. Det er også historisk sikkert at edomittene og ammonittene støttet Antiokus mot jødene (1 Makk 5,3–8; 4,61).

Men siden kongen her ikke er Antiokus, faller hele denne historiserende forklaringen bort av seg selv. Mot den taler også at moabittene ikke lenger fantes som folk på Antiokus' tid. Etter eksilet nevnes de ikke som et folk, bare i et sitat fra Moseloven sammen med filistrene og hetittene, for å beskrive forholdene i nåtiden ut fra forholdene på Moses' tid (Neh 13,1; Esra 9,1).

Edom, Moab og Ammon, som var i slekt med Israel, er dette folkets gamle arvefiender og hovedfiender, og ved navnet er de blitt representanter for alle Guds folks arvefiender og hovedfiender. Disse fiendene slipper unna når de andre folkene går under for antikrists makt.

«De fremste av Ammons barn», egentlig «førstegrøden av Ammons barn», er det ypperste og mest ansette hos ammonittene. Kranichfeld forstår det om hovedstaden, men enklere forstår andre det om folkets blomst, selve kjernen i folket (jf. 4 Mos 24,20; Amos 6,1; Jer 49,35). Uttrykket passer godt, for i folkets blomst viser folkets karakter seg, og der kommer fiendskapet mot Guds folk tydeligst fram. Og nettopp i dette fiendskapet ligger grunnen til at Guds fiende sparer dette folket.

At han rekker ut hånden mot landene, betegner at han griper dem og tar dem i besittelse. Det er ikke andre land enn dem han etter v. 40 oversvømte (Kliefoth), men de samme. Blant dem nevnes Egypt særskilt. Det var det mektigste, og det hadde til nå stått seg mot Nordens konges angrep, men i endens tid skal også Egypt bli styrtet. Egypt, Sydens viktigste makt, representerer jordens mektigste riker. «Skal ikke slippe unna» uttrykker fullstendig undergang (jf. Joel 2,3; Jer 50,29).

Sammen med landene faller alle skattene deres i erobrerens hender, og alle det falne rikets forbundsfeller må underkaste seg ham. «Egypt» gjelder ikke bare kostbarhetene, men alle tingene som er nevnt. At libyerne og etiopierne «følger hans fotspor» (jf. Dom 4,10), betyr at de følger med i hans tog, men ikke som leiesoldater. Libyerne og kusjittene representerer alle Egypts forbundsfeller (jf. Esek 30,5; Nah 3,9), jordens sydligste folk.

V. 44–45. Den fiendtlige kongens ende

«[44]Da skal rykter fra Østen og Norden forferde ham. Han drar ut i stor harme
for å ødelegge og utrydde mange. [45]Han slår opp sine kongelige telt mellom

havet og det fagre, hellige fjell. Men så går det mot slutten med ham, og det er ingen som hjelper ham.»

Det v. 40–43 sier om denne kongen, passer ikke på Antiokus Epifanes, og på samme måte strider det som sies om hans ende, mot det vi vet om hvordan den syriske kongen endte.

Når den fiendtlige kongen har tatt Egypt og skattene der og gjort libyerne og kusjittene til sine undersåtter, slår rykter fra øst og nord ham med skrekk. Ryktene vekker hans vrede, så han drar ut for å ødelegge mange. Vi må tenke på rykter om frafall og oppstand i øst og nord i hans eget rike, som når ham i Egypt.

Derfor nekter Hitzig og andre utleggere å forstå v. 44 om Antiokus' felttog mot partherne og armenerne (1 Makk 3,37), for det felttoget begynte ikke i Egypt. Hitzig tenker heller, for østens del, på budet fra Jerusalem om oppstanden i Judea (2 Makk 5,11 ff.; 1 Makk 1,24), og for nordens del på et svært tvilsomt felttog mot innbyggerne i Arados.

Men ingen bibelsk forfatter sier at Jerusalem ligger øst for Egypt. Og Antiokus, som var opptatt i flere år på den andre siden av Eufrat og døde der, kunne ikke like før sin død føre et felttog fra Egypt mot Arados.

Det Porfyrios forteller hos Hieronymus om et felttog fra Egypt og Libya mot Arados og den armenske kongen Artaxias, har han bare satt sammen av dette verset og av opplysninger om Antiokus' kriger mot Arados og kong Artaxias, uten historisk belegg.

Men selv om Porfyrios' beretning var bedre underbygd, ville den ikke stemme med v. 45. Når kongen på grunn av ryktene drar ut for å ødelegge mange, slår han opp sitt kongelige telt nær det hellige fjell og finner sin ende der. Han går altså til grunne i Det hellige land, ikke langt fra Jerusalem. Antiokus døde derimot etter Polybios og Porfyrios i den persiske byen Tabai, på veien fra Persia til Babylon.

Han «planter» sine telt. Uttrykket står bare her, i stedet for det vanlige «slå opp», trolig med tanke på det store, palasslignende teltet til en østerlandsk hersker, der stengene måtte drives dypt ned i jorden. Rundt slike telt sto en mengde mindre telt for vaktene og tjenerne, og det forklarer flertallet «telt».

«Det fagre, hellige fjell» er uten tvil fjellet der templet i Jerusalem sto, slik også Lengerke, Maurer, Hitzig og Ewald erkjenner, og ikke fjellet med Anaitistemplet i Elymais. «Havet» (egentlig flertall, «havene») kan da ikke betegne Middelhavet og Dødehavet, som Kliefoth mener. Flertallet er bare et poetisk fyldeflertall for det store Middelhavet.

Dette stedet, der Guds folks store fiende finner sin ende og går til grunne, passer slett ikke med stedet der Antiokus døde. Hitzig mener derfor at «den falske Daniel» her ikke skiller nøyaktig mellom de enkelte felttogene, og at han mellom første og andre halvdel av verset må ha hoppet over tiden fra Antiokus' hjemkomst fra Egypt til hans død, siden Antiokus aldri mer satte sin fot i Israels land. Slike nødløsninger dømmer seg selv.

«Så går det mot slutten med ham» kan sammenlignes med 8,25, der det sies om denne Guds fiende at han «uten menneskehånd skal bli knust». Her er «det er ingen som hjelper ham» lagt til for å vise at hans fall er uten håp.

At denne fienden og hans hær går til grunne nær tempelberget, stemmer med de andre profetiene i Det gamle testamente. De legger den avgjørende tilintetgjørelsen av den fiendtlige verdensmakten til Israels fjell (Esek 39,4), til Josjafats dal ved Jerusalem (Joel 3,7.17) eller til Jerusalem (Sak 14,2) – den skal skje når Herren kommer til syne for å fullende sitt rike. Det bekrefter resultatet av vår utleggelse: Den fiendtlige kongen, verdensmaktens siste fiende mot Guds folk, er antikrist. Med dette stemmer også avslutningen i 12,1–3.

Kapittel 12. Den siste nød og oppstandelsen

V. 1. Mikael og den siste trengselen

> «[1]På den tiden skal Mikael stå fram, den store fyrsten som verner om ditt folks barn. Det skal komme en trengselstid som det ikke har vært fra den dagen noe folkeslag ble til og til den tiden. Men på den tiden skal alle de av ditt folk bli frelst som finnes oppskrevet i boken.»

«På den tiden» peker tilbake på «i endens tid» (11,40). I endens tid skal den store englefyrsten Mikael stå fram og kjempe for Guds folk mot undertrykkeren. Det er tiden da den fiendtlige forfølgeren reiser seg for å legge hele verden under seg, slår leir i Det hellige land og drar ut i stort raseri for å ødelegge mange og slå dem med bann, det vil si utrydde dem helt (11,40–45).

Om Mikael, se ved 10,13. «Som verner om ditt folks barn», egentlig «står over», betyr at han står ved siden av dem og beskytter dem (jf. Est 8,11; 9,16). Slik er Mikael beskrevet som den som gjør sin gjerning som Israels fyrste (10,21).

At han går ut mot den fiendtlige kongen (11,45) og kjemper for Daniels folk, står ikke uttrykkelig, men det ligger i sammenhengen, særlig i ordene «ditt folk skal bli frelst» i andre halvdel av verset, og i det som er sagt om Mikael i 10,13 og 10,21.

Guds folk trenger så mektig hjelp fordi den tiden skal bli en nød uten like. Beskrivelsen synes å bygge på Jer 30,7 («En trengselstid er det for Jakob»), men det som sies der, blir her forsterket ved bisetningen «som det ikke har vært …» (jf. Joel 2,2; 2 Mos 9,18.24). Denne trengselstiden, *et tsara* (עֵת צָרָה), er toppen av den nøden den fiendtlige kongen skal føre over Israel, og den faller sammen med utgangen av den siste, den syttiende uken (9,27).

Kranichfeld har rett når han sier at Israels frelse, som her tenkes ført fram under Mikaels ledelse, i det vesentlige er den samme som i 7,14.18.25 ff. og 9,24. Han har også rett i at når Israel blir frelst ut av nøden, er det det samme som at Messias-riket blir opprettet i kap. 7, det riket som gjør ende på verdensrikene.

Det samme sier de som bestrider at boken er ekte, og de slutter av det at den falske Daniel ventet Messias' herlighetsrike like etter at Antiokus Epifanes var styrtet. Den slutningen kunne ikke motsies dersom forutsetningen holdt – at «på den tiden» er Antiokus' tid. Troende utleggere som finner Antiokus' død

forutsagt i 11,45, har forsøkt å komme forbi slutningen, men ingen av forsøkene holder når en ser nøye etter.

Hävernick mener at «og på den tiden» innleder en ny tid etter den foregående og betyr «en gang i framtiden». Mikaels komme skal da være Messias' komme, og nøden skal være det Israel led da romerne ødela Jerusalem – en nød som først fullt ut skal oppfylles ved Herrens gjenkomst (Matt 24,21–22).

Men uttrykket betyr aldri «en gang», i en fjernere framtid. Hitzig sier med god grunn at «og» her setter en fast stopper for en slik vilkårlighet, og at en leser som kjente Antiokus' tid som en nødstid, uten videre måtte knytte «på den tiden» til den kongen som er beskrevet i kapitlet foran. Dessuten peker «de forstandige» i 12,3 tilbake på de forstandige i 11,33–34, som førte mange til kunnskap og mistet livet i forfølgelsen; nå blir de oppreist til evig liv.

Likevel hadde Hävernick rett når han gikk mot dem som lar 12,1 gjelde forfølgelsen under Antiokus. Det som sies om nødens uhørte størrelse, er altfor sterkt for den tiden, og løftet om at de som er oppskrevet i boken, skal bli frelst, passer ikke på den syriske undertrykkelsen.

Han tok bare feil når han forsto Mikaels komme om Kristi første komme. Verken 9,26 eller Matt 24,21–22 støtter det, for begge stedene handler om Kristi komme i herlighet. Men passer verset ikke på Kristi komme i kjødet, passer det enda mindre på Antiokus' tid. De som forstår det slik, må med makt rive 12,1 løs fra v. 2–3, som utvilsomt handler om de dødes oppstandelse.

Auberlen har sett riktig at «de forstandige» i v. 3 viser tilbake til 11,33–34. Men han mener at v. 2–3 ikke fører historien videre. Etter hans syn nevnes oppstandelsen bare for å vise til den evige gjengjeldelsen: Israelittene skal få igjen etter hvordan de har levd under den store forfølgelsen. Tanken på oppstandelsen har nemlig stor kraft til å styrke sinnet i trengselen. Om tiden mellom prøvelsen og oppstandelsen skal verset ikke si noe.

Hengstenberg sier det samme: Om tiden mellom trengselen i makkabeertiden og oppstandelsen er lang eller kort, er trøsten like sterk, og derfor knyttes oppstandelsen til utfrielsen som om den kom like etter. Men dermed innrømmer en jo at oppstandelsen er knyttet til Israels utfrielse fra Antiokus' tyranni som om den fulgte umiddelbart etter, slik bokens motstandere påstår. Denne forklaringen er åpenbart bare en nødløsning.

V. 2. Oppstandelsen

> «[2]Og de mange som sover i jordens muld, skal våkne opp, noen til evig liv, noen til skam og evig avsky.»

Versene har slett ikke form av en formaning som bare viser til gjengjeldelsen ved oppstandelsen. V. 2 er knyttet til v. 1 med «og» og fører videre tanken i andre halvdel av v. 1: at Guds folk, alle dem som er skrevet i livets bok, skal bli fridd ut.

Mange av de forstandige som kjenner sin Gud, mister livet i forfølgelsen (11,33). Skulle løftet om utfrielse gi Guds folk styrke og glede til å holde ut i troskap mot Gud i nødens tid, måtte det derfor også si noe om hvordan det skulle gå dem som hadde beseglet sin troskap med sitt blod.

At v. 2–3 ikke har noen tidsangivelse, beviser ingenting. Ordet «og» knytter dem til v. 1, som har en tidsangivelse, og de viser bare nærmere hvordan utfrielsen skal skje: En del av folket skal overleve trengselen, og de som mister livet i forfølgelsen, skal stå opp fra de døde.

Til dette kommer at innholdet i v. 1 ikke passer på forfølgelsen under Antiokus. «En trengselstid som det ikke har vært fra den dagen noe folkeslag ble til», er en nød som aldri før har vært på jorden. Med tanke på disse ordene sier Herren: «For da skal det bli en trengsel så stor som det ikke har vært fra verdens begynnelse til nå, og heller ikke mer skal bli!» (Matt 24,21).

Hvor hard nøden under Antiokus enn var, kunne en ikke uten overdrivelse si at det var en trengsel som aldri hadde vært siden verdens begynnelse. Antiokus ville rykke jødedommen opp med rot, men det samme ville Farao da han befalte at alle hebraiske guttebarn skulle drepes ved fødselen. Og på samme måte som Antiokus ville sette dyrkelsen av den greske Zevs i stedet for dyrkelsen av Herren, ville Jesabel gjøre dyrkelsen av den fønikiske Herkules (Baal-Melkart) til folkets gudsdyrkelse.

Enda mindre gjelder andre halvdel av v. 1 folkets utfrielse fra Antiokus' makt. Hitzig peker på at ordene «som finnes oppskrevet i boken» viser tilbake til Jes 4,3 («hver den som er innskrevet til livet i Jerusalem»), og at boken altså er livets bok. Den er fortegnelsen over dem som skal leve, listen over borgerne i Messias-riket (Fil 4,3). Hos Jesaja står de der som når fram til riket mens de lever, hos Daniel også de som først må oppreises fra de døde for å få del i det. Om livets bok, se ved 2 Mos 32,32. «På den tiden» rekker altså inn i den messianske tiden.

Så langt er også Hofmann enig. Han finner i v. 1 (fra «Det skal komme en trengselstid») og i v. 2–3 profetien om folkenes historie til slutt: den store trengselen ved slutten av det nåværende verdensløpet, Israels fulle frelse i den og de dødes oppstandelse ved verdens ende. Men fordi han lar slutten av kap. 11 handle om Antiokus og hans undergang, mener han at overgangen til en annen tid ikke kan skje i første ledd av v. 1, men først med «det skal komme».

Ordene «til den tiden» hindrer det likevel. De peker så tydelig tilbake på «på den tiden» i begynnelsen av verset at de ikke kan tømmes for sitt bestemte innhold.

Engelen sier at det skal komme en trengsel som det ikke har vært siden folkene ble til, til den tiden da Mikael står fram for sitt folk. Da er det klart for enhver fordomsfri leser at denne trengselen ikke kommer flere hundre år etter at Mikael har stått fram, men i den tiden da englefyrsten kjemper for Guds folk.

I den samme tiden setter engelen også frelsen av Daniels folk og de dødes oppstandelse.[1]

Alle forsøk på å finne et tidsrom mellom 11,45 og 12,1–2 slår feil. Det viser at kritikerne ville ha grunnlag for sin påstand om at den falske Daniel ventet Messias-riket og de dødes oppstandelse straks Antiokus var død – *dersom* de siste

[1] Hofmann sa selv i sin første utlegning at det her blir en uklarhet i utsikten, slik Jesaja talte om assyrernes angrep som byens siste nød. I sin seneste utlegning har han ikke fjernet uklarheten, men gjort den større.

versene i kap. 11 handlet om denne syriske kongens siste anslag mot gudsstaten. Men det har vi sett ikke er tilfelle.

11,40–45 handler ikke om Antiokus, men om endens tid, om den siste fienden av den hellige Gud og hans undergang. Rett etter dette, uten noe mellomrom, skildrer 12,1 den siste nøden over Guds folk og hvordan de blir frelst til evig liv. Helt i samsvar med profetien lar Kristus i Matt 24,21 denne uhørte trengselen gjelde den store trengselen som ennå ligger foran, den som skal gå forut for at Menneskesønnen kommer på himmelens skyer for å dømme verden og fullende Guds rike.

Teksten sier ikke at denne trengselen bare skal ramme Israel, Guds folk. «Fra den dagen noe folkeslag ble til» peker heller på en nød som skal komme over hele menneskeslekten. I den skal englefyrsten Mikael hjelpe Daniels folk, det vil si Guds folk. At han skal tilintetgjøre den fiendtlige kongen, antikrist, står det ikke noe om. Hans gjerning er å hjelpe Guds folk til frelse, så alle som er skrevet i livets bok, blir frelst.

Kristus nevner ikke denne hjelpen i sin tale om de siste ting, men sier bare at dagene skal forkortes for de utvalgtes skyld, ellers ville ikke noe kjød bli frelst (Matt 24,22).

Hva Mikaels hjelp består i, ser vi dels av 10,13.21, der han hjelper Herrens engel i kampen mot den fiendtlige ånden i det persiske og det greske verdensriket, dels av Mikaels kamp mot dragen i Åp 12,7. Vi kan derfor ikke begrense hjelpen hans til den siste kampen. Han står Guds hellige bi i alle kamper mot verdensmakten og dens fyrster og hjelper dem til seier.

Men den frelsen Guds folk skal få i den uhørte nøden, er vesensforskjellig fra den hjelpen Israel fikk i makkabeertiden, som kalles «en liten hjelp» (11,34). Også nøden selv er forskjellig, både i hensikt og følger. Nøden i makkabeertiden skulle etter 11,33–35 lutre folket og gjøre det hvitt til endens tid. Nøden i endens tid skal etter 12,1–3 føre til folkets frelse, det vil si gjøre folket rede for det evige liv og skille de rettferdige fra de ugudelige for evig. Disse klare forskjellene bekrefter at 12,1–3 ikke handler om Antiokus' tid og makkabeertiden.

At folket skal bli frelst, *jimmalet* (יִמָּלֵט, «bli frelst», egentlig «slippe unna»), blir nærmere bestemt ved tillegget «alle som finnes oppskrevet i boken», det vil si livets bok: alle som Gud har bestemt til livet, alle ekte lemmer av Guds folk. De skal bli frelst *ut av* trengselen, så de ikke går til grunne i den.

Men mange skal miste livet i den nøden som går over Guds folk for å lutre det (11,33 ff.), og slik skal det også være i den siste og hardeste nøden. Derfor sier engelen i v. 2 også noe om de døde: De skal våkne av dødssøvnen. Fordi verset er knyttet til det foregående med «og» og uten noen ny tidsangivelse, faller de dødes oppstandelse sammen i tid med folkets utfrielse.

Hofmann sier det slik: At «ditt folk skal bli frelst» og «mange skal våkne» utfyller hverandre og dessuten gjelder samtidige hendelser, kan bare den nekte som først nekter at det første utsagnet gjelder Israels endelige frelse.

«Sove» brukes her som i Job 3,13 og Jer 51,39 om døden (jf. Matt 9,24; 1 Tess 4,14; 5,10). *Admat-afar* (אַדְמַת־עָפָר, «jordens muld»), som bare står her og er

dannet etter 1 Mos 3,19, betyr egentlig «støvjord» og er et bilde på graven, slik som «støvet» i Sal 22,30.

Det kan undre at *mange*, *rabbim* (רַבִּים), skal våkne, når det etterpå tales om at noen står opp til liv og noen til skam. En skulle heller vente «alle». Vanskeligheten løses ikke ved å si at «mange» står for «alle», for ordet betyr ikke det.

Hofmann og C. B. Michaelis vil knytte «av dem som sover» til verbet i stedet for til «mange», men det endrer ikke tanken: Av dem som sover i støvet, våkner mange, ikke alle. Den enkle og naturlige forklaringen er at «av» er delende, og med de fleste utleggere holder vi oss til den.

«Mange» kan bare forstås ut fra sammenhengen. Engelen vil ikke gi en allmenn lære om de dødes oppstandelse, men vise at den endelige frelsen av folket skal gjelde både dem som er i live ved slutten av den store trengselen, og dem som har mistet livet i den.

Engelen hadde alt sagt i 11,33.35 at mange av de forstandige skal falle for sverd og ild. Når trengselen i endens tid stiger til en uhørt høyde (12,1), skal enda flere gå til grunne, så bare en rest av folket er i live når frelsen kommer. Denne resten får løftet om frelse, men med en ny begrensning: «alle som finnes oppskrevet i boken». Ikke alle som da lever, men bare de som har navnet sitt i livets bok, får del i utfrielsen, det vil si den messianske frelsen.

Og mange av dem som sover, de som døde i trengselstiden, skal våkne, noen til evig liv og noen til evig skam. Som blant de levende, slik også blant de døde: Ikke alle når fram til frelsen. Også blant dem som står opp, skal det bli et skille, og der skal lønnen for de trofaste og de utro bli åpenbar.

«Mange» er altså bare sagt med tanke på det lille tallet av dem som da lever. Ordet sier verken at oppstandelsen er allmenn eller at den bare gjelder en del av de døde. Det legger den store mengden av døde til det lille tallet av dem som skal oppleve avslutningen i kjødet, for også de døde skal da få del i frelsen sammen med de levende.

Følger vi denne tankegangen, trenger vi ikke tvinge på «mange» betydningen «alle», som ordet ikke har og ikke kan ha. Tanken at «de mange» er det samme som «alle», kommer nemlig bare av at en misforstår tankegangen og tror at verset gir en allmenn lære om de dødes oppstandelse – noe som er fremmed for sammenhengen.

Av den riktige tankegangen følger også svaret på det omstridte spørsmålet om stedet lærer Israels oppstandelse eller hele menneskehetens. Det lærer ikke direkte noen av delene. Ordene gjelder Daniels folk, det vil si Israel.

Men Israel i endens tid består ikke bare av jøder eller jødekristne. Det omfatter alle folk som hører til Guds rike i den nye pakt som Kristus har grunnlagt. I den forstand er alles oppstandelse innesluttet her, og Kristus har uttrykkelig utfoldet det som ligger innesluttet i verset.

I Joh 5,28–29 lærer han at alle de døde skal våkne, og med tydelig tanke på vårt sted taler han om «livets oppstandelse» og «dommens oppstandelse». For i Det gamle testamente er dette verset det eneste stedet der det tales om oppstandelse til evig skam ved siden av oppstandelsen til evig liv, altså om at både rettferdige og ugudelige skal stå opp.

Uttrykket «evig liv», *chajje olam* (חַיֵּי עוֹלָם), møter oss her for første gang i Det gamle testamente. «Liv» betegner nok ofte det sanne livet med Gud, det salige livet i samfunn med ham etter dette livet, men tillegget «evig» står ellers ikke. Her er det tatt med for å vise at de rettferdiges liv i Messias-riket er uforgjengelig, slik riket selv varer evig (2,44; 7,14.27; jf. 9,24).

Motsetningen er «skam og evig avsky». «Skam» står i flertall for å gi ordet full styrke, og med tanke på Jes 66,24 beskrives skammen så som *dera'on* (דִּרָאוֹן, «avsky»), noe en vender seg bort fra med gru.

V. 3. De forstandige skal skinne

> «[3]Da skal de forstandige skinne som himmelhvelvingen skinner, og de som har ført mange til rettferdighet, skal skinne som stjernene, evig og alltid.»

Da skal de som i nødens tid førte mange til kunnskap om frelsen, få den herlige lønnen for sin troskap. Med denne tanken avslutter engelen kunngjøringen om framtiden. «De forstandige», *hammaskilim* (הַמַּשְׂכִּילִים), viser tilbake til 11,33–35. Her som der gjelder ordet ikke bare lærerne, men alle innsiktsfulle. Ved ord og gjerning har de vekket sine samtidige i nødens tid, så de sto fast og holdt troskap mot bekjennelsen, og de har styrket troen deres. Noen av dem har i kampen beseglet vitnesbyrdet sitt med blodet.

De skal stråle med himmelsk glans i det evige liv. Glansen fra himmelhvelvingen (jf. 2 Mos 24,10) er et bilde på herligheten. Med tanke på dette stedet beskriver Kristus den som et lys lik solens: «Da skal de rettferdige skinne som solen i sin Fars rike» (Matt 13,43; jf. Åp 2,28; 1 Kor 15,40–41).

Kranichfeld vil forstå «de som har ført mange til rettferdighet», *matsdike harabbim* (מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים), om prestene, som tar bort folkets synder ved offeret. Han begrunner det med at uttrykket er lånt fra Jes 53,11, der det samme blir sagt om Messias, presten i fullest mening, som her blir sagt om de vanlige prestene.

Men det holder ikke. I Jes 53,11 rettferdiggjør Herrens tjener de mange, ikke ved offer, men ved sin rettferdighet: Som den rettferdige, som ikke har gjort synd, tar han folkets synder på seg og gir sin sjel som skyldoffer.

Verken i offerloven eller noe annet sted i Det gamle testamente kalles virkningen av offeret «å rettferdiggjøre». Der heter det alltid å «bære» eller «ta bort misgjerning», «gjøre soning», og ved sonofrene med det faste tillegget «og han skal få tilgivelse» (3 Mos 4,26.31.35; 5,10.16; Sal 32,1). Heller ikke noe sted kalles det å bære fram offer «å rettferdiggjøre».

Ordet betyr her å hjelpe andre til rettferdighet, å føre dem dit, og skal forstås i denne allmenne betydningen, ikke likestilles med Paulus' ord om å bli rettferdiggjort. De det gjelder, er de som selv levde rett og var tro mot loven, og som slik førte andre til rettferdighet: Ved sitt eksempel og sin lære viste de dem veien dit.[2]

Folkets frelse, som enden skal føre med seg, består altså i at Guds folk blir fullendt ved de dødes oppstandelse og ved dommen som skiller de gudfryktige fra de ugudelige. De gudfryktige skal oppreises til evig liv, og de ugudelige skal

[2]«Rettferdighet» betyr her et rett liv i troskap mot Gud, ikke at mennesket blir rettferdig for Gud ved egne gjerninger. Det er Herrens tjener som rettferdiggjør de mange, fordi han bærer deres synder (Jes 53,11).

overgis til evig skam og avsky. Men folkets ledere, de som midt i dette livets kamper og strid har ført mange til rettferdighet, skal skinne i himmelens uforgjengelige herlighet.

Avslutningen på åpenbaringen og boken

V. 4. Forsegl boken

> «[4]Og du, Daniel: Gjem disse ordene og forsegl boken inntil endens tid. Mange skal granske den, og kunnskapen skal bli stor.»

På samme måte som åpenbaringen i kap. 8 slutter med påbudet «gjem du synet» (8,26), slutter også denne med påbudet «Gjem disse ordene». Og som «synet» der er det synet engelen hadde tydet for ham, kan «ordene» her bare være engelens kunngjøringer i 11,2–12,3, sammen med synet i 10,2–11,1 som gikk foran, altså den åpenbaringen som i 10,1 kalles «et ord». «Gjemme» skal da forstås som ved 8,26: lukke inne for å bevare, og det samme gjelder «forsegle». Dermed faller alle de innvendingene Hitzig har hentet fra forseglingen for å så tvil om at boken er ekte.

Det er omstridt om «boken» bare er den siste åpenbaringen (kap. 10–12) eller hele Daniels bok. At ordet kan brukes om et kortere avsnitt, en enkelt profeti, viser Nah 1,1 og Jer 51,63, og parallellen mellom leddene i verset synes å tale for at «boken» betyr det samme som «ordene».

Men det ville bare holde dersom den siste åpenbaringen sto løst fra de foregående. Det gjør den ikke. Den er den siste Daniel fikk, og samtidig den avsluttende delen av alle de tidligere åpenbaringene, og derfor viser påbudet om å forsegle den til forseglingen av hele boken.

At Daniel ikke får befaling om å skrive profetien ned, er ingen innvending. Det er tatt for gitt her som i 8,26, for en åpenbaring kunne ikke bevares uten å bli skrevet ned. Vi kan trygt anta at Daniel skrev ned alle de tidligere synene og åpenbaringene etter hvert som han fikk dem, så boken var ferdig da den siste var skrevet ned.

Derfor forstår vi «boken» om hele boken. Som Kliefoth sier: Engelen vil i v. 4 avslutte den siste åpenbaringen og dermed hele Daniels profetiske verk og løse ham fra profettjenesten. Det gjør han siden i v. 13, etter at han i v. 5–12 har opplyst ham om tidene for de underfulle tingene som er kunngjort.

Daniel skal forsegle boken, det vil si verne den trygt mot skade, «inntil endens tid», fordi innholdet rekker fram til endens tid. I 8,26 begrunnes forseglingen med at synet «sikter til en fjern framtid». Her nevnes i stedet kort endens tid som grensen åpenbaringen rekker til, i samsvar med 11,40–12,3, som handler om det som skal skje i endens tid.

De to siste leddene i verset er forklart på ulike måter. J. D. Michaelis oversetter: «Mange skal riktignok fare vill, men på den andre siden skal også kunnskapen bli stor», og Hävernick: «Mange skal vandre omkring», det vil si: De skal erkjenne sin elendighet og søke frelse og kunnskap. Begge deler er språklig umulig.

Sjut (שׁוּט) betyr verken å fare vill eller å flakke om, men å gå fram og tilbake, gå gjennom et land for å lete eller speide (Sak 4,10 om Guds øyne; Esek 27,8.26 om å ro). Her blir meningen å granske en bok, ikke bare å lese flittig i den, men å gå grundig inn i den.

Ordene begrunner ikke påbudet om å forsegle, men sier hva forseglingen skal tjene til. De skal ikke, som mange mener, begrenses til endens tid, som om mange først da skulle granske boken og finne stor kunnskap. En slik begrensning henger sammen med at en har forstått forseglingen som bilde på at profetien er uforståelig eller skriftet hemmelig, og den faller når bildet blir riktig forstått.

Skal Daniel bare legge profetien trygt bort så den varer til endens tid, utelukker forseglingen ikke at den blir skrevet av og brukt. Ordene «mange skal granske» er heller ikke knyttet til det foregående med noe ord eller noen tidsangivelse som begrenser dem til endens tid.

Til dette kommer at åpenbaringen etter engelens egne ord (10,14) gjelder alt Daniels folk skal oppleve fra Kyros' tid til endens tid. Måtte den forbli forseglet og uforstått til endens tid, ville den ha ligget ubrukt og unyttig i hundrevis av år. Men den ble gitt nettopp for å kaste lys over Guds veier for de gudfryktige i alle tider og gi trøst i trengselen til dem som holdt ut i troskap. Skal den tjene til det, må den være tilgjengelig til alle tider, så de kan granske den, prøve hendelsene på den og styrke troen sin.

Kliefoth har derfor rett: Daniel skal legge de profetiene han har fått, i trygghet til endens tid, så mange mennesker gjennom alle tider kan lese dem og få kunnskap av dem. «Kunnskapen» er kjennskapen til Herrens veier med sitt folk, den som styrker dem i troskapen mot Gud.

V. 5–7. Englene ved elven og eden

> «[5]Da så jeg, Daniel, og se – to andre sto der, en på den ene elvebredden og en på den andre elvebredden. [6]En av dem sa til mannen som var kledd i linklær, og som sto over elvens vann: Hvor lenge varer det før disse underfulle tingene er til ende? [7]Og jeg hørte hva mannen sa, han som var kledd i hvite linklær og sto over elvens vann. Han løftet sin høyre hånd og sin venstre hånd opp mot himmelen og sverget ved ham som lever i evighet: Én tid og tider og en halv tid. Og når det hellige folks makt er fullstendig knust, skal alle disse tingene fullendes.»

Med v. 4 kunne åpenbaringen ha sluttet, slik den i kap. 8 slutter med påbudet om å gjemme synet. Men da ville det ha manglet en opplysning om tidene for det som var forutsagt, og en slik opplysning kunne Daniel vente etter mønster av synene i kap. 8 og 9. Den gis i v. 5–12, og det på en høytidelig og gripende måte. Synet han hittil har sett, forandrer seg. Han ser to andre engler stå på elvebreddene, en på hver side.

«Da så jeg, og se» betegner ikke et nytt syn, men et nytt bilde i det synet som fortsatt varer. «To andre», uten artikkel, viser at de nå blir synlige for første gang og er andre enn den han hittil har sett og talt med. Derfor kan ingen av de

to være Gabriel, som skulle ha gitt ham åpenbaringen. Det gjelder selv om det var Gabriel som talte i kap. 11–12, noe det etter vår utlegning ikke var.

Ved siden av disse to nevnes mannen kledd i linklær, som står over elvens vann. Ser vi hele synet under ett, er det slett ikke slik at han først nå kommer til syne. Den bestemte artikkelen og drakten viser at det er den samme som i 10,5. Det bekrefter det vi sa der: Mannen i linklærne var hele tiden synlig for Daniel alene og kunngjorde framtiden for ham. Det er også bare han som taler med Daniel i det som følger. En av de to andre spør om enden på de underfulle tingene for å gi ham anledning til å svare, slik som i 8,13–14.

Hvorfor viser to engler seg, når bare den ene taler? Hieronymus, Grotius og Ewald mener de var skytsåndene for Persia og Hellas, og andre har gjort dem til loven og profetene. Slike påfunn har ingen støtte i teksten.

Hitzig mener at de to står der som vitner til eden, og at det derfor er to (5 Mos 19,15; 31,28). Men disse stedene viser ikke at en ed trenger vitner. To eller tre vitner trengtes bare for å bekrefte en anklage for dommeren.

I 8,13 viser det seg også to engler, uten at det blir sverget noen ed. Der taler begge, men bare den enes ord blir gjengitt, og det er nærliggende å tro at også her talte begge, at den ene ropte spørsmålet til den andre og rettet det til Herrens engel som svevde over vannet.

Under alle omstendigheter henger englenes plass på de to elvebreddene sammen med at mannen i linklær svever over elvens vann. Det er verdt å merke seg at elven, som etter 10,4 er Tigris, her kalles *je'or* (יְאֹר), et ord som ellers i Det gamle testamente bare brukes om Nilen. At han svever over strømmen, kan bare bety makt og herredømme over den.

Kliefoth vil se elven som bilde på tiden som flyter mot evigheten, men det har ingen støtte i Skriften og tar ikke hensyn til navnet *je'or*. Det viser uten tvil at elven Herrens engel svever over, er en Nil.

På samme måte som Herrens engel en gang slo Nilens vann for å løse sitt folk ut av Egypt, skal han i framtiden stille og legge ned bølgene i den elven som på Daniels tid sto for verdensrikets makt.[3]

Elven Hiddekel (Tigris) var altså et bilde på den persiske verdensmakten, som den rant gjennom (jf. det profetiske bildet i Jes 8,6–7; Sal 124,3–4), Når den kalles Nil, minner det om at Israel ble fridd ut av Egypts makt, og den utfrielsen skal i sitt vesen skje på ny i framtiden. De to andre englene står som tjenere ved siden av Herrens engel, herskeren over Hiddekel, rede til å gjøre hans vilje. Slik forstått får alle trekkene i synet en mening som svarer til innholdet i profetien.

Hva hele dette bildet betyr, viser også at v. 5–12 ikke bare er et tillegg som Daniel får før han løses fra profettjenesten – et svar på spørsmålet som lå ham på hjertet, om hvor lenge den harde trengselen skulle vare. Opplysningen er en del av selve åpenbaringen og er satt til slutt bare fordi et nytt bilde trengtes for å gi den den vekt den skal ha.

Daniel skulle få full visshet om dette: De ugudelige verdensherskerne skal føre nød over hans folk, men når nøden har nådd sitt mål og lutret folket, skal

[3] C. B. Michaelis har forstått det på lignende måte, som tegn på den høyeste makt og det høyeste herredømme, som holder vannene under føttene og kan temme folkene som bruser opp mot Guds kirke, men han tar ikke hensyn til navnet på elven.

den føre til at den siste fienden går under, og at de som i sannhet er Guds folk, blir frelst og når fram til evig liv i herlighet. Derfor viser Herrens engel seg stående over elvens vann som den som leder og styrer folkenes saker, og kunngjør med en høytidelig ed hvor lenge nøden skal vare, og når den skal ta slutt.

Kunngjøringen innledes med spørsmålet fra engelen ved elven: «Hvor lenge varer det før disse underfulle tingene er til ende?», egentlig «Hvor lenge varer enden på disse underfulle tingene?» De underfulle tingene er etter sammenhengen det uhørte som profetien har kunngjort, særlig den uhørte nøden i 11,30 ff. (jf. 11,36 og 8,24). Men spørsmålet er ikke hvor lenge tingene selv skal vare, men hvor lenge *enden* på dem skal vare. Enden på disse tingene er endens tid, som er forutsagt i 11,40–12,3, med alt som skal skje i den.

Mannen i linklærne svarer med en høytidelig ed. At han løfter hendene mot himmelen, viser hvor høytidelig eden er. Vanligvis løfter den som sverger, bare den ene hånden (5 Mos 32,40; Esek 20,5; jf. ved 2 Mos 6,8), men her løftes begge, og han sverger «ved ham som lever i evighet».

Det gudsnavnet har vi alt hørt av Nebukadnesars munn (4,34). Her peker det tilbake på 5 Mos 32,40, der Gud sverger: «For jeg løfter min hånd mot himmelen og sier: Så sant jeg lever evig», og i Åp 10,6 blir vårt vers sitert og utfoldet.

En så høytidelig ed viser at spørsmål og svar ikke kan gjelde hvor lenge forfølgelsen under Antiokus skulle vare, men forfølgelsen under den siste fienden, antikrist. Også tidsangivelsen i svaret fører dit: én tid, tider og en halv tid. Den stemmer nøyaktig med tidsrommet i 7,25, der det gjelder hvor lenge Guds fiende, som skal stå fram av det fjerde verdensriket, får drive sitt verk.

I svaret er tidsrom og tidspunkt, varighet og endelig slutt, knyttet sammen. «Én tid og tider og en halv tid» angir det tidsrommet enden på de underfulle tingene strekker seg over. Det neste leddet, «når det hellige folks makt er fullstendig knust», angir tidspunktet da de underfulle tingene når sin ende.

Ordene *nappets jad* (נַפֵּץ יַד) i andre ledd er forstått på ulike måter. En gammel og utbredt forklaring tar *nappets* i betydningen «spre». Theodotion og Vulgata oversetter «når spredningen av det hellige folks hånd er fullført», og Hävernick, Gesenius og andre forstår det om Israels spredning blant folkene, som etter profetenes syn skal ta slutt ved Messias' endelige seier (Joel 3,5 ff.; Am 9,11 ff.). Hitzig tenker på at Simon og Judas Makkabeus førte jødene som bodde spredt blant hedningene i Galilea og Gilead, hjem til Judea (1 Makk 5,23.45.53–54).

Men Hofmann har med rette svart at Daniel ellers ikke taler om at Israel skal samles, så en henvisning til det ville komme helt uventet her. Dessuten passer «spre» ikke til objektet *jad* (יָד, «hånd»), enten en oversetter det med «makt» eller helt feilaktig med «del».

Nappets betyr å slå i stykker, knuse (Sal 2,9; 137,9; Jes 27,9). Det er grunnbetydningen, og den har Hengstenberg, Auberlen, Kranichfeld, Kliefoth, Ewald og andre med rette holdt fast ved her. Bare skal ikke «fullføre» oversettes med «ta slutt», for da blir svaret en gjentakelse. Det betyr å fullbyrde, gjøre helt ferdig, så det ikke er mer igjen å gjøre.

Hånden er bilde på virksom kraft. Å knuse hånden er derfor å ta all kraft til å handle fra noen, gjøre dem hjelpeløse og maktesløse, slik Moses beskriver

det: «når han ser at deres makt er borte» (5 Mos 32,36). Moses sier også at når det kommer så langt, skal Herren «dømme sitt folk og ha medynk med sine tjenere». Med det stemmer slutten av eden: Da skal alle disse tingene fullendes.

«Alle disse tingene» er de underfulle tingene i v. 6. Til dem hører ikke bare at det hellige folket blir knust i en trengsel som aldri før har vært, men også at det blir frelst når englefyrsten Mikael står fram, at de døde står opp, og at de rettferdige og de ugudelige skilles for evig (v. 1–3). Denne siste tidsangivelsen rekker altså uten tvil til enden på alle ting, til fullendelsen av Guds rike ved de dødes oppstandelse og den siste dom.

Med det stemmer også uttrykket «det hellige folk», som ikke skal begrenses til de omvendte jødene. At Israel etter kjødet var «det hellige folk» på Daniels tid, betyr ikke at vi må forstå det slik når det tales om Guds folk i endens tid. Da er det de troende av alle folk som er Guds hellige folk.

De fleste nyere utleggere lar derimot de tre og en halv tidene gjelde hvor lenge jødene ble undertrykt av Antiokus Epifanes, og Bleek, Hitzig, Ewald og andre slutter av det at den falske Daniel fra makkabeertiden lot Antiokus' død og begynnelsen på den messianske frelsen falle sammen.

Kliefoth spør med rette hvordan ett svar på et spørsmål om et tidspunkt kunne romme både Antiokus' undergang, som hører til midten av tidene, og endens tid i en fjern framtid. Skulle svaret på «Hvor lenge varer enden på de underfulle tingene?» være: «I tre og et halvt år skal Antiokus drive sitt verk, og når det ender med at folket blir knust, skal alt ta slutt»? Da ville bare det siste være svar på spørsmålet, og det første et tillegg som ikke hører til.

Ordene tvinger oss slett ikke til noe så unaturlig. De to leddene gir ikke to tidsangivelser for to forskjellige tidsrom, men to bestemmelser av ett og samme tidsrom: det første angir forløpet med et symbolsk tidsmål, det andre slutten med et virkelig kjennetegn. Ingen av dem har noe med Antiokus' forfølgelse av det hellige folket å gjøre. Begge gjelder trengselen i endens tid.

Tidsmålet «en tid, tider og en halv tid» svarer ikke til hvor lenge det lille hornet fra det greske verdensriket skulle herske (kap. 8), 2300 aftener og morgener (8,14), men stemmer ordrett med 7,25. Der gjelder det herredømmet til den fiendtlige kongen, antikrist, som står fram av de ti rikene i det fjerde og siste verdensriket.

Også ordene om at folkets makt blir knust, gjelder denne fienden, for om ham sies det at han skal føre krig mot de hellige og vinne over dem, og at han skal ødelegge Den Høyestes hellige (7,21.25).

Auberlen og Zündel har derfor sett at begge utsagnene i eden gjelder endens tid, antikrists tid. På spørsmålet om hvor lenge enden på de forferdelige tingene i 11,40–12,1 skal vare, svarte altså Herrens engel som svevde over vannet, med en høytidelig ed: tre og en halv tid. Så lang tid er Guds siste fiende gitt etter profetien i 7,25 og 9,26–27, for at hans makt skal kunne folde seg helt ut, til han blir tilintetgjort. Og når det hellige folkets naturlige kraft i denne uhørte nøden er helt knust, skal de forferdelige tingene være til ende. Om tidsangivelsen, se ved 7,25.

V. 8–10. Daniels spørsmål og svaret

> «[8]Jeg hørte det, men forsto det ikke. Og jeg sa: Herre! Hva blir utgangen på disse tingene? [9]Og han sa: Gå bort, Daniel! For disse ordene skal være skjult og forseglet inntil endens tid. [10]Mange skal rense seg og gjøre seg hvite og bli prøvd, men de ugudelige skal fortsette å være ugudelige. Og ingen ugudelig skal forstå det, men de forstandige skal forstå.»

Daniel hørte svaret, men forsto det ikke. «Hørte» og «forsto ikke» står uten objekt, fordi sammenhengen lett viser hva det er: meningen i svaret fra mannen i linklær. Hävernick forstår det for snevert når han mener at det Daniel ikke forsto, bare var det gåtefulle tallet.

Hele svaret i v. 7 er dunkelt. Det gir ikke noe mål for «tidene» og dermed ingen forståelig opplysning om hvor lenge enden skal vare. Og når det sier at enden skal komme når folket er dypest ydmyket, lar det helt ubestemt når det virkelig skal skje. Derfor ønsket han en nærmere forklaring.

Spørsmålet «Hva blir utgangen på disse tingene?» er forklart svært ulikt. Kliefoth tar etter Grotius *acharit* (אַחֲרִית) i betydningen «det som følger etter», og forstår spørsmålet om det som kommer etter disse tingene.

Men «disse tingene» kan ikke være det samme som «alle disse tingene» i v. 7, for de omfatter alt som er forutsagt helt til fullendelsen. Da skulle spørsmålet gjelde hva som kommer etter at alle ting er fullendt, og det gir ingen mening. Svaret i v. 11–12, som gjelder Antiokus' tid, ville heller ikke passe til et slikt spørsmål.

Auberlen forstår «disse» om de nærmeste tingene, det som skulle skje med Daniels folk: «Engelen ser med himmelsk blikk inn i den fjerne enden på alt; profeten ser med menneskelig medfølelse på sitt folks nærmeste framtid.»

Men selv om det er riktig at «disse» ikke er det samme som «alle disse», følger det ikke at «disse» betegner de tingene som var nær Daniel, under Antiokus. Sammenhengen i v. 7–8 krever at begge uttrykkene gjelder de samme tingene, og forskjellen ligger bare i «alle».

Tar vi hensyn til det, inneholder spørsmålet ikke den meningsløse tanken at noe skal følge etter den fullkomne fullendelsen, men den rimelige tanken: Hva er det siste av de underfulle tingene som er forutsagt? Slik kunne Daniel spørre i håp om å få et svar som viste ham enden på alle disse tingene tydeligere enn svaret i v. 7. Og *acharit* betyr heller ikke «det som følger etter», men det siste, det ytterste av en sak (se ved 8,19).

De fleste andre utleggere tar *acharit* som ensbetydende med *kets* (קֵץ, «ende»). Men *kets* betegner saken etter at den er avsluttet, mens *acharit* betegner det siste eller ytterste ved den. Overser en denne forskjellen, må en gi «hva» betydningen «hvordan beskaffen» for å holde spørsmålene i v. 6 og 8 fra hverandre – og den betydningen har ordet ikke. Hitzig har rett: «Ikke hvordan, men *hva* er spørsmålet», altså: Hva er det ytterste, det siste av de underfulle tingene, det som står like foran enden?

Svaret «Gå bort, Daniel!», *lech* (לֵךְ, «gå»), beroliger ham og er samtidig et avslag. Men det er ikke et helt avslag, som v. 11–12 viser. Det han der får vite om

enden, viser tydelig at enden ikke er åpenbaret slik at mennesker kan vite den på forhånd med sikkerhet.

(*Calvin sier det godt: Daniel spurte ikke av tåpelig nysgjerrighet, men fikk likevel ikke det han ba om, fordi Gud ville at det han hadde forutsagt, skulle forstås i en viss grad, men at noe skulle forbli skjult til tiden var moden for den fulle åpenbaringen. Ønsket hans var fromt, men Gud vet hva som trengs.*)

«Gå» betyr verken «gå bort herfra, dø» eller «gå din vei i stedet for å bli stående og vente på svar», for engelen gir ham jo et svar. Det er et ord som sender ham bort for å gi ham ro i sinnet: Vær rolig, la denne saken være.

Begrunnelsen, «For disse ordene skal være skjult og forseglet inntil endens tid», forstås ofte slik at profetien skal være uforståelig til endens tid, og først da bli lett å tyde. Men etter v. 4 skal Daniel selv gjemme og forsegle boken. Partisippene kan derfor ikke ha fortidsbetydning, men sier bare hva som er eller skal bli gjort: Ordene skal være lukket inne og forseglet til endens tid ved at Daniel gjemmer og forsegler dem.

Men Daniel kunne ikke gjøre profetien uforståelig, for han forsto den ikke selv (v. 8). Han kunne heller ikke forsegle den til endens tid, for han fikk ikke se enden. Gjemmingen og forseglingen kan derfor bare bestå i at boken blir bevart trygt, så innholdet ikke blir skadet, og så den kan leses gjennom alle tider til endens tid og brukes av Guds folk til å styrke troen (jf. 8,26).

Kliefoth sier: «Slik blir Daniel beroliget over at han ikke forstår, ved at hele denne profetien skal bevares og settes i sikkerhet og bli stående gjennom alle tider til enden.» At den skal brukes i alle tider, forutsettes i v. 10.

Første ledd i v. 10 forstås ut fra 11,35. Lutringen skjer gjennom trengsel og lidelse, som folket skal tåle helt til enden, og profetien skal tjene til å nå dette målet. Riktignok når ikke alle fram til det. De ugudelige skal bli ved å være ugudelige, og derfor kommer de ikke til den forståelsen av ordene som alle de forstandige skal få.

«Forstå» og «ikke forstå» står i så klar sammenheng med «jeg forsto det ikke» i v. 8 at de må tas i samme mening begge steder, altså ikke om innsikt i alminnelighet, men om å forstå profetien. Det blir nektet de ugudelige. Bare de forstandige skal få det.

Slik sier engelen til Daniel for å berolige ham: «Vær rolig, Daniel, om du ikke forstår disse ordene. Profetien skal bevares gjennom alle tider til dagenes ende. Disse tidene skal bringe mye trengsel for å lutre ditt folk. Ikke alle skal bli omvendt ved disse lidelsene. De ugudelige skal bli ved å være ugudelige og ikke forstå profetien. Men de forstandige skal bli renset og gjort hvite ved lidelsene, og jo lenger de blir prøvd, desto bedre skal de lære å forstå profetien. Selv om du ikke forstår den, skal den bli til stor velsignelse for Guds folk, og i alle tider, helt til enden, skal de få stadig større forståelse av den.» Slik har Kliefoth gjengitt meningen i begge versene, og han viser til 1 Pet 1,10–12, der det med tanke på vårt sted sies at profetene ikke fikk profetiene om enden for seg selv, men for «dere», for dem som kommer etter.

V. 11–12. De 1290 og de 1335 dagene

> «[11]Fra den tid det stadige offer blir avskaffet og den ødeleggende styggedommen blir stilt opp, skal det gå ett tusen to hundre og nitti dager. [12]Salig er den som venter og når fram til tusen tre hundre og trettifem dager.»

Engelen gir profeten enda en åpenbaring om hvor lenge trengselstiden skal vare og når den skal ende, og den skal hjelpe ham til å forstå det første svaret. Ordene «fra den tid det stadige offer blir avskaffet og den ødeleggende styggedommen blir stilt opp» peker så tydelig tilbake på 11,31 at de må gjelde det samme som der: at Antiokus på ugudelig vis vanhelliget Herrens helligdom.

At styggedommen her kalles *sjomem* (שֹׁמֵם, «ødelagt») og i 11,31 *mesjomem* (מְשֹׁמֵם, «som ødelegger»), er ingen saklig forskjell. I 11,31, der det tales om hva Guds fiende gjør, ses styggedommen som den som fører ødeleggelse med seg. Her, der det tales om slutten på hans ferd, ses den som selv lagt øde (jf. ved 9,27).

Alle utleggere har derfor funnet opplysninger her om hvor lenge Antiokus' forfølgelse skulle vare, og har sammenlignet dem med de 2300 aftener og morgener i 8,14 for å regne ut hvor lenge denne Guds fiende skulle drive sitt ugudelige verk.

Om ordene «og blir stilt opp» er det strid. Hitzig mener at de setter et annet utgangspunkt, så det daglige offeret ble tatt bort 45 dager før styggedommen ble stilt opp: 1290 dager fra det første og 1335 fra det andre. Men det hviler på en slutning som går i ring, og «salig er den som venter» i v. 12 taler klart mot at de 1335 dagene regnes fra styggedommen.

Grammatisk må leddet forstås som en hensiktssetning: Offeret blir tatt bort *for å* stille opp styggedommen. Det betyr ikke at styggedommen først ble stilt opp en tid etter, slik Kliefoth vil for å få regnestykket til å gå opp. Begge deler kan skje på samme tid, det ene like etter det andre.

Noe sluttpunkt er ikke nevnt i noen av de to tidsangivelsene. Men av ordene «salig er den som venter» følger det at trengselstiden er over etter de 1335 dagene. Alle utleggere forstår med rette at de to tallene har samme utgangspunkt, så de 1290 dagene er innesluttet i de 1335, og de siste bare rekker 45 dager lenger. Da kan selve nøden ikke vare lenger enn 1290 dager, når den som når fram til de 1335 dagene, skal prises salig.

Vi har alt vist ved 8,14 at ingen av de to tallene stemmer med de 2300 aftener og morgener, og at det ikke er grunn til å regne dem som 1150 dager for å få dem til å passe her. Forskjellen kommer av at 8,14 har et annet utgangspunkt enn 12,11.

Etter 1 Makk 1,54.59 og 4,52 var den mosaiske offertjenesten stanset i bare tre år og ti dager, det vil si 1105 eller 1102 dager, alt etter om en regner solår eller måneår med en innskutt måned.

De fleste nyere utleggere setter de 1290 dagene lik de tre og en halv tidene (årene), og så langt stemmer det, for tre og et halvt år er 1279 eller 1285 dager. Men det er ikke berettiget å sette dem likt.

I v. 11 gjelder det at Herrens gudstjeneste blir tatt bort og avgudsdyrkelse satt i stedet, og det ble oppfylt i makkabeertiden. I v. 7 taler engelen om en nød som går så langt at det hellige folkets kraft blir helt knust. Det kan ikke sies

om Antiokus' undertrykkelse, for den ble stanset ved makkabeernes modige oppstand, og de tapre mennene gjorde ende på styggedommen i helligdommen.

Nøden i v. 7 svarer både i art og lengde til den trengselen som kongen i endens tid skal føre over det hellige folket – han som står fram av det fjerde verdensriket. De tre og en halv tidene stemmer nemlig ordrett med 7,25. Men v. 11–12 handler om en annen og tidligere nød enn v. 7.

Kliefoth regner, som de fleste nyere, med at de 2300 aftener og morgener er 1150 dager og ender med at templet ble innviet på ny den 25. kislev år 148 i seleukidenes tidsregning (164 f.Kr.). De 1290 dagene regner han fra samme utgangspunkt, da Apollonius inntok Jerusalem og tok bort det daglige offeret, og lar dem ende med Antiokus' død.

De 1335 dagene skal da ende med en gledelig hendelse 45 dager senere, kanskje den dagen budet om Antiokus' død nådde Jerusalem. Eller tallet skal bare si at den som i tålmodighet og troskap lever litt lenger enn Antiokus, er salig.

Dette kan vi ikke slutte oss til. For det første kan de 2300 aftener og morgener ikke gjøres om til 1150 dager, for etter hebraisk tidsregning er aften og morgen ikke en halv, men en hel dag.

For det andre var Antiokus' død ingen vending til en bedre tid. Etter 1 Makk 6,18–54 førte etterfølgeren hans, Eupator, krigen mot jødene enda hardere enn før. Da han sluttet fred med dem og kom inn i borgen på Sion, brøt han eden og lot murene rive.

Først to år etter Antiokus Epifanes' død vant Judas den avgjørende seieren over Nikanor, som jødene minnes med en årlig fest (1 Makk 7,26–50). Under slike forhold er det umulig å finne en hendelse 45 dager etter Antiokus' død som klart innledet en bedre tid, eller å gjøre budet om hans død til noe så gledelig at de som fikk høre det, skulle prises salige.

Vi må derfor avvise at de 1290 og de 1335 dagene er historiske tall som kan regnes ut kronologisk. Vi mener bestemt at tallene skal forstås symbolsk, selv om dager er nevnt som tidsmål. Så mye synes sikkert at de 1290 dagene i sin alminnelighet betegner den tiden da Israel ble hardest plaget av Antiokus Epifanes, da den mosaiske gudstjenesten ble tatt bort og avgudsdyrkelsen satt i stedet, men uten å angi en lengde som kan regnes ut.

Når det står «dager» i stedet for «tider», avvises tanken om en umålelig lang trengsel, og tiden begrenses til et moderat tidsrom som Gud nøyaktig har tilmålt. Det understrekes ytterligere av den andre angivelsen, som legger 45 dager til: 1335 dager, og når de er omme, skal nøden ta så helt slutt at enhver som lever til de dagene kommer, skal prises salig. For 45 dager forholder seg til 1290 som 1½ til 43, og betegner altså en forholdsvis svært kort tid.

Regner vi tallene om til det vanlige målet for lengre tidsrom, med år på 12 måneder og måneder på 30 dager, som er vanlig særlig i symbolske tidsangivelser, blir de 1290 dagene 43 måneder, eller 3 år og 7 måneder, og de 1335 dagene 44½ måneder, eller 3 år og 8½ måneder. Begge tidsrommene er altså litt mer enn 3½ år, det første én måned og det andre 2½ måneder mer enn halvparten av sju år, et tidsrom som flere ganger står i Det gamle testamente som tiden for Guds dommer.

Slik settes de to angivelsene i et tydelig forhold til de tre og en halv tidene, noe som er naturlig allerede fordi de to spørsmålene i v. 6 og 8 henger sammen.

På den ene siden avvises tanken om at «tider» står for år, fordi de 1290 dagene blir noe mer enn 3½ år. På den andre siden gjør tidsmålet «dager» det dunkle uttrykket «en tid, tider og en halv tid» mindre dunkelt, og Daniels spørsmål om enden på de forferdelige tingene får et svar som kunne hjelpe ham til å forstå det første svaret, som var helt uforståelig for ham.

Et slikt svar forutsetter at Antiokus' anslag mot jødedommen, både slik det gikk fram og slik det endte, er et forbilde på hvordan den siste fienden, antikrist, skal forfølge Herrens kirke. Da Antiokus Epifanes tok bort det daglige offeret og stilte opp avgudsstyggedommen, var det et bilde på hvordan antikrist i endens tid skal ta bort dyrkelsen av den sanne Gud, fornekte sine fedres Gud, gjøre krigen til sin gud og dermed føre trengsel over Guds menighet. Den nøden Antiokus førte over gudsstaten, er det historiske forbildet for den.

Dette forholdet mellom forbilde og oppfyllelse er tydelig lagt fram i 11,21–12,3. Der skilles det mellom to stadier i den fiendtlige kongens ferd, og de svarer så nøye til hverandre i alt vesentlig at det første (11,21–35) forholder seg til det andre (11,36–12,3) som begynnelsen og det første forsøket til den fulle gjennomføringen. Det viser seg i kongens kriger mot Sydens konge (11,25–29; jf. 11,40–43) og i hva de fikk å si for hans forhold til Guds folk.

Etter den første seierrike krigen mot Syden vendte han hjertet mot den hellige pakt (11,28). Da han ble forbitret fordi den nye krigen mot Syden og mot den hellige pakt slo feil, vanhelliget han helligdommen (11,30–31).

Til sist kom krigen i endens tid. Da falt Egypt og landene helt i hans makt, og skremt av rykter fra øst og nord ville han ødelegge mange. Han slo opp sitt palasstelt i Det hellige land for å rette et knusende slag mot alle sine fiender der, og i dette siste anslaget gikk han til grunne (11,40–45).

Enda tydeligere viser forholdet seg i det som sies om Guds fiendes anslag mot den hellige pakt og følgene for paktsfolket. I det første stadiet når hans fiendskap mot Israels Gud sitt høydepunkt i at han tar bort Guds gudstjeneste og stiller opp den ødeleggende styggedommen, avgudsdyrkelsen, i Herrens helligdom. Mot denne styggedommen reiser de forstandige i Guds folk seg, og ved sin oppstand gir de «en liten hjelp» og fører til at folket blir lutret (11,31–35).

I det andre stadiet, i endens tid, reiser den fiendtlige kongen seg mot gudenes Gud og over enhver gud (11,37) og fører over Guds folk en nød som det ikke har vært fra verdens begynnelse til nå. Men den nøden ender, ved hjelp fra overengelen Mikael, med at Guds folk blir frelst og fullendt ved de dødes oppstandelse, noen til evig liv og noen til evig skam (12,1–3).

Engelen hadde sagt til Daniel at han kunne være rolig, selv om han ikke forsto det han hadde fått vite om enden på de underfulle tingene, fordi profetien i endens tid skal gi de forstandige kunnskap, så mange blir lutret gjennom trengselen.

Så svarer han på Daniels spørsmål om det siste av disse tingene. Med symbolske tall angir han hvor lenge lidelsene skal vare, fra Herrens gudstjeneste blir tatt bort til en bedre tid begynner og all nød tar slutt. Slik gir han et tidsmål,

og med det kan alle forstandige, de som har levd gjennom denne nøden eller kjenner den fra historien, måle hvor lenge den siste trengselen skal vare og når den ender, så langt som Guds faderlige og vise råd lar oss kjenne tidene for enden og vår fullendelse.

Sammenligner vi dette stedet med 8,14, om hvor lenge fienden fra det greske verdensriket skulle trampe det hellige folket ned, ser vi at de 2300 aftener og morgener ikke utgjør en hel årsuke, og at de 1290 dagene bare er litt mer enn en halv. Her ligger trøsten: Den hardeste nøden skal ikke vare stort lenger enn halvparten av hele nødstiden.

Historien vitner dessuten om at da Antiokus forfulgte den gamle pakts folk, lot Gud sin gudstjeneste bli undertrykt og avgudsdyrkelse bli satt i stedet, ikke i fulle 3½ år, men bare i 3 år og 10 dager. Sammenligner vi med det, kan vi få visshet om at han også skal forkorte de 3½ tidene i den siste trengselen for de utvalgtes skyld. Her skal vi slå oss til ro: Hans nåde er nok for oss (2 Kor 12,9).

Gud åpenbarte Kristi lidelser og herligheten deretter for profetene, de som profeterte om den nåde som skulle komme til oss, så de skulle granske hvilken eller hva slags tid Kristi Ånd i dem viste fram til. På samme måte er heller ikke vi som lever i oppfyllelsens tid, fritatt fra å granske og ransake (1 Pet 1,10–11).

Det profetiske ordet leder oss til å se tidens tegn i lyset av ordet og til å styrke troen av det som alt er oppfylt, og av måten det er oppfylt på. Slik kan vi holde ut i de trengslene profetien har kunngjort, i visshet om at Gud etter sitt evige nåderåd har tilmålt dem begynnelse, midte og ende, så vi ved dem skal bli lutret og bevart til det evige liv.

V. 13. Gå til din ende

> «[13]Men gå du til din ende! Du skal hvile og stå opp til din lodd ved dagenes ende.»

Etter disse opplysningene om endens tid løser Herrens engel den høyt benådede profeten fra hans livsverk med den trøstefulle forsikringen at han skal stå opp til sin lodd ved dagenes ende. «Gå du til din ende» betyr ikke «gå din vei» (Hitzig) eller «gå bort med tanke på enden» (Kranichfeld), som om «enden» med bestemt artikkel viste tilbake til «endens tid» i v. 9. Selv om den forbindelsen var sikker, ville uttrykket bare kunne si hvor gangen ender, og meningen måtte da være, som hos Ewald: «Gå du i graven til enden kommer.»

Det er enklere, med Theodoret og de fleste utleggere, å forstå «enden» om enden på Daniels liv: Gå til enden på ditt liv (jf. 1 Sam 23,18).

Med det henger «du skal hvile» naturlig sammen: Du skal hvile i graven og stå opp igjen. «Stå» brukes her om å stå opp fra gravens hvile, altså oppstå. *Goral* (גּוֹרָל, «lodd») er arvelodden som ble skiftet ut til israelittene ved loddkasting, og her er det brukt om de helliges arv i lyset (Kol 1,12), som de rettferdige skal eie etter de dødes oppstandelse, i det himmelske Jerusalem.

«Ved dagenes ende» betyr ikke det samme som «i de siste dager», den messianske tiden, men den ytterste tid, når herlighetens rike skal åpenbares etter dommen over verden.

Vel er det for oss om også vi ved enden av våre dager kan gå herfra med en slik trøst i håpet!

Om Carl Friedrich Keil

1807–1888

Carl Friedrich Keil (1807–1888) ble født i Oelsnitz i Sachsen. Han studerte teologi i Dorpat (Tartu) og i Berlin, der han ble elev av Ernst Wilhelm Hengstenberg. Fra 1833 var han i 25 år professor ved det lutherske teologiske fakultetet i Dorpat. I 1858 flyttet han tilbake til Tyskland, og resten av livet brukte han til å skrive.

Keil var en av de mest grundige bibelforklarerne i den lutherske kirke på 1800-tallet. Han holdt fast ved at Det gamle testamente er Guds ord og forteller virkelig historie, og han forsvarte det mot tidens bibelkritikk. Caspari regnet ham blant dem som førte arbeidet videre etter Hengstenberg.

Hovedverket er den store kommentaren til Det gamle testamente som han skrev sammen med Franz Delitzsch (fra 1861). Keil skrev selv om Mosebøkene, de historiske bøkene, Jeremia, Esekiel, Daniel og de tolv små profetene. Kommentaren ble oversatt til engelsk og brukes fortsatt.

Oversettelsene på Gamle stier bygger på den engelske utgaven (Edinburgh 1864–1878) og er forkortet: Keils forklaring av teksten står, men grammatiske drøftinger, ordlister og det meste av oppgjøret med bibelkritikerne er kortet inn.

Ordforklaringer

Jehova – Jehova er en gjengivelse av Guds eget navn i Det gamle testamente, som på hebraisk skrives med de fire konsonantene JHVH (יהוה). Navnet betyr «Han som er», slik Gud selv forklarte det for Moses: «Jeg er den jeg er» (2 Mos 3,14). Navnet sier ikke bare at Gud er til, men også hvem han er for sitt folk: den uforanderlige, som er trofast mot sine løfter. Det vanlige ordet for Gud, Elohim (אֱלֹהִים), peker på ham som Skaperen og den Allmektige, og patriarkene kjente ham som El Sjaddai, den Allmektige. Men under paktsnavnet Jehova ble han kjent da han oppfylte løftene og førte Israel ut av Egypt (2 Mos 6,2–3). Dette navnet klinger også med i ordene om «han som er og som var og som kommer» (Åp 1,4; 1,8). Av ærefrykt sluttet jødene å uttale gudsnavnet og leste i stedet Adonai, «Herre». Derfor gjengir norske bibler JHVH med «Herren». Formen «Jehova» er en blanding av konsonantene i JHVH og vokaltegnene fra Adonai. Vokalene i Adonai er a–o–a (i-en til slutt er konsonanten j, ikke en vokal). Vokaltegnene ble satt under bokstavene JHVH for å minne leseren om å si Adonai. Den første vokalen i Adonai er en svært kort a, fordi den står under en strupelyd (alef). Under J, som ikke er en strupelyd, blir den samme halvvokalen til en enda kortere e: J-e-H-o-V-a-H. Senere ble dette lest rett fram som ett ord, og siden den siste H-en er stum, ble det «Jehovah», på norsk «Jehova».

Josefus – Flavius Josefus (ca. 37–100 e.Kr.) var en jødisk historieskriver av prestelig slekt i Jerusalem. Under opprøret mot Roma (66–70 e.Kr.) ledet han de jødiske styrkene i Galilea, men ble tatt til fange. Han kom senere i tjeneste hos keiser Vespasian og skrev resten av livet i Roma. To av verkene hans er særlig viktige: «Den jødiske krig», om opprøret og Jerusalems ødeleggelse i år 70, og «Jødiske oldtidshistorier», om jødenes historie fra skapelsen til hans egen tid. Fortolkerne viser til dem med de latinske forkortelsene «Bell.» (Bellum Judaicum) og «Ant.» (Antiquitates). Josefus er den viktigste kilden utenom Bibelen til jødisk historie på Jesu og apostlenes tid. Han nevner blant andre Herodes-slekten, Pilatus, Johannes døperen og Jakob, «bror av Jesus, som ble kalt Kristus». Han skrev som jøde for et romersk publikum, og det han forteller, må derfor leses med et visst forbehold.