



Fire indgange til gammeltestamentlig teologi

Gudme, Anne Katrine de Hemmer; Holst, Søren; Høgenhaven, Jesper; Poulsen, Frederik

Publication date:
2016

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[CC BY-NC-ND](#)

Citation for published version (APA):
Gudme, A. K. D. H., Holst, S., Høgenhaven, J., & Poulsen, F. (2016). *Fire indgange til gammeltestamentlig teologi*. København: Det Teologiske Fakultet. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, Bind. 66



ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
SØREN HOLST
JESPER HØGENHAVEN
FREDERIK POULSEN

Fire indgange til gammeltestamentlig teologi



ISBN 978-87-93361-22-5

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
SØREN HOLST
JESPER HØGENHAVEN
FREDERIK POULSEN

Fire indgange til gammeltestamentlig teologi

Fire indgange til gammeltestamentlig teologi

Fire indgange til gammeltestamentlig teologi

*Anne Katrine de Hemmer Gudme, Søren Holst,
Jesper Høgenhaven og Frederik Poulsen*

Afdeling for Bibelsk Eksegese
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
2016

Fire indgange til gammeltestamentlig teologi

Anne Katrine de Hemmer Gudme, Søren Holst, Jesper Høgenhaven
og Frederik Poulsen

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 66



Licensed under Creative Commons

Anne Katrine de Hemmer Gudme, Søren Holst,
Jesper Høgenhaven og Frederik Poulsen

ISBN: 978-87-93361-22-5 (trykt bog)

ISBN: 978-87-93361-23-2 (e-bog)

Trykning og indbinding:

Reprocenter Grafisk, Det Humanistiske Fakultet
Københavns Universitet 2016

Udgivet af

Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
1150 København K
www.teol.ku.dk

*Tak til Bodil Ejrnæs for korrekturlæsning og til dekanen og redaktøren
af fakultetets publikationsserie for at ville udgive bogen*

Forsideillustration: Ezekiels vision fra Augsburger Wunderzeichenbuch

Indhold

Indledning: Fire indgange til gammeltestamentlig teologi.....	7
<i>Anne Katrine de Hemmer Gudme, Søren Holst, Jesper Høgenhaven og Frederik Poulsen</i>	
1. Den deuteronomistiske teologi	26
<i>Jesper Høgenhaven</i>	
2. Den præstelige teologi	52
<i>Anne Katrine de Hemmer Gudme</i>	
3. Visdomsteologien	77
<i>Søren Holst</i>	
4. Zionteologien	103
<i>Frederik Poulsen</i>	
Vigtige årstal.....	125
Register over bibelhenvvisninger	126

Indledning

Fire indgange til gammeltestamentlig teologi

*Anne Katrine de Hemmer Gudme, Søren Holst,
Jesper Høgenhaven og Frederik Poulsen*

Denne bog præsenterer fire indgange til gammeltestamentlig teologi. Den er skrevet til undervisningsbrug i GT1 og GT2 på den teologiske bacheloruddannelse i København. De fire hovedkapitler giver en indføring i fire centrale gammeltestamentlige teologier og udfolder ligheder og forskelle mellem dem: den deuteronomistiske teologi, den præstelige teologi, visdomsteologien og Zionteologien. Formålet med bogen er at klæde læseren på til at kunne danne sig et overblik over Det Gamle Testaments opbygning, dets begrebsverdener og de samtaler, der føres mellem de mange stemmer og teologier, som optræder side om side i en og samme skriftsamling.

Dette indledningskapitel placerer først bogens tilgang og ærinde i forhold til almene diskussioner om gammeltestamentlig teologi. Dernæst udfoldes bogens særlige sigte og udformning. Til sidst følger en skitse af andre teologier i Det Gamle Testamente, som falder uden for bogens fire hovedkapitler.

1 Hvad er gammeltestamentlig teologi?

1.1 Begreber og definitioner

Begrebet ”gammeltestamentlig teologi” har en lang historie inden for bibelfortolkningen. Almindeligvis bruges begrebet om den del af den gammeltestamentlige eksegese, der arbejder med de store linjer i skriftsamlingen og med teksternes overordnede teologiske perspektiv og betydning. Denne definition er forholdsvis bred og indeholder faktisk to perspektiver: et rent historisk eller deskriptivt perspektiv, der drejer sig om de gammeltestamentlige teksters eget indhold, og et normativt per-

spektiv, der fokuserer på teksternes forpligtende betydning i en nutidig sammenhæng.

I en ofte citeret artikel fra 1955 analyserede den tyske teolog Gerhard Ebeling det lignende begreb ”bibelsk teologi”. Han peger præcist på den dobbelthed, som er indeholdt i udtrykket: Bibelsk teologi kan betyde 1) en teologi, som Bibelen indeholder, og 2) en teologi, som er i overensstemmelse med Bibelen. Med den første definition er bibelsk teologi en deskriptiv disciplin: Formålet er så præcist som muligt at beskrive det teologiske indhold i bibelske tekster, hvad enten det drejer sig om dele af Bibelen (gammel- eller nytestamentlig teologi) eller Bibelen som helhed (bibelsk teologi). Den anden definition indebærer derimod et normativt perspektiv: At en nutidigt formuleret teologi kan siges at være i overensstemmelse med Bibelen, vil i almindelighed uden videre blive betragtet som godt og ønskværdigt. Nogle vil tilstræbe et ideal, hvor de to betydninger falder sammen, dvs. en systematisk og normativ teologi, der er i fuld overensstemmelse med bibelteksternes eget indhold.

Spændingen imellem det deskriptive og det normative aspekt, som er indeholdt i selve begrebet, har i virkeligheden været til stede og præget den praktiske udmøntning af begrebet fra begyndelsen. Inden for protestantismens teologiske tradition skal begrebet søges i pietismens tid, hvor teologer plæderede for en teologi, der var bibelsk i modsætning til deres samtids traditionelle dogmatik. For pietisterne betød bibelsk teologi enkelhed og inderlighed, baseret på bibelteksternes udtryksmåde, som man mente adskilte sig markant fra de dogmatiske systemer med deres komplicerede teologiske begrebsapparat. Bibelsk teologi var således en metode, der på samme tid – i hvert fald i et vist omfang – var deskriptiv, idet det var bibelteksternes egne udtryk og begreber, man ønskede at få frem, og normativ, for så vidt som den enkelhed, man tilskrev teksterne, også repræsenterede et aktuelt ideal.

Under indtryk af oplysningstiden og rationalismen i det 18. århundrede skærpedes modsætningen yderligere: Nu blev den bibelske teologi, forstået som den præcise historisk funderede beskrivelse af, hvad Bibelen indeholder, set som en egentlig konkurrent til den kirkelige dogmatik, som man mente havde fjernet sig milevidt fra sit bibelske udgangspunkt. Som Ebeling viser, er denne polemiske forståelse af bibelsk teologi som en modsætning til den teologi, som har mistet sin forbindelse til bibelteksterne, i sidste ende en virkning af reformationens betoning af Bibelen som eneste autoritet i modsætning til den senere kirkelige tradition. Både pietister og rationalister anså da også deres påberåbelse af en på en gang deskriptiv og normativ bibelsk teologi for en fortsættelse af reformationens skriftforståelse.

Efter den historiske kritiks udbredelse i bibelfortolkningen fra det 19. århundrede og frem har man diskuteret, om man bør skelne mellem

gammeltestamentlig religionshistorie og gammeltestamentlige teologi. Diskussionen har i virkeligheden drejet sig om to forskellige forhold: Nogle teologer har villet fastholde et normativt perspektiv og knyttet dette til teologien til forskel fra religionshistorien, der i sig selv ikke kan have noget forpligtende krav i forhold til nutiden. For andre har diskussionen – inden for rammerne af en historisk og deskriptiv forståelse – mere drejet sig om en slags arbejdsdeling: Hvor religionshistorien ser på ideernes og den religiøse praksis' udvikling og forandringer over tid, er det teologiens opgave at beskrive de samlende og konstante hovedlinjer (se boksen om synkrone og diakrone tilgange i afsnit 2.2).

1.2 Måder at strukturere den gammeltestamentlige teologi på

Hvis gammeltestamentlig teologi forstås deskriptivt, dvs. som en beskrivende redegørelse for hovedlinjer i de gammeltestamentlige skrifter, melder spørgsmålet sig, hvordan en sådan beskrivelse bedst struktureres. Spørgsmålet er ikke mindst affødt af den store mangfoldighed af tekster, skrifter og genrer inden for Det Gamle Testamente.

En model, der bygger fremstillingen op ud fra en historisk struktur, er Gerhard von Rads gammeltestamentlige teologi i to bind (1957-1960). Von Rad tager udgangspunkt i de centrale overleveringer, der handler om Jahves store velgerninger mod Israel – løftet til stamfædrene, udfrielsen fra Egypten, det forjættede (lovede) lands gave. Hovedlinjerne i denne model følger Mosebøgernes røde tråd med Josva- og Dommerbogens og Samuels-, Konge- og Krønikebøgernes fortællinger som opfølgning og videreførelse. Herefter behandler von Rad under overskriften "Israel foran Jahve – Israels svar" dels salmelitteraturen som israellitterernes lovprisende taknemmelige stemme, der modsvarer Jahves frelsesgerninger, dels visdomslitteraturens refleksion over den erfarede virkelighed. Dernæst behandler von Rad de profetiske overleveringer, som i hans optik er de stemmer, der udfordrer men også fornyer de centrale historisk eller fortidigt orienterede erindringer om, hvad Jahve engang har gjort for Israel. Profeterne peger således på fremtiden som stedet, hvor Jahve igen vil gribe ind og udføre frelsende handlinger for – eller mod – sit folk. En af von Rads pointer er, at det netop er denne relativiserende og fornyende bevægelse, hvor det gamle på én gang stadfæstes i sin betydning og overgås eller relativeres, som gentager sig i den nytestamentlige brug af hele den gammeltestamentlige tradition.

Von Rads tilgang til den gammeltestamentlige teologi er blevet kaldt traditionshistorisk; og man kunne i og for sig også kalde den litteraturhistorisk, da det er tilblivelsen af den gammeltestamentlige litteratur (sådan som von Rad forstår denne proces), der styrer fremstillingen. En model, der ligeledes er historisk orienteret men lægger vægten på de re-

ligiøse forestillingers frem for teksternes tilblivelse, er Erhard Gerstenbergers fremstilling, der karakteristisk nok bærer titlen *Theologies in the Old Testament* (2002). Der er ikke én men derimod flere teologier i Det Gamle Testamente; og Gerstenberger ønsker at aftegne den dynamiske bevægelse, der leder fra den ene teologi til den næste, f.eks. fra de forestillinger om det guddommelige, der har deres udspring i klan- og stammesamfundet til de teologier, der knytter sig til landsbysamfundet, stammeforbundet og siden til staten som rammer om menneskers liv, praksis og tænkning.

I markant modsætning til disse diakront orienterede modeller står forsøgene på en synkron systematisk fremstilling (se boks), der på tværs af historiske forandringer og skillelinjer vil fremdrage en række fælles træk ved gudsforståelsen og verdensbilledet i de gammeltestamentlige tekster. Et nyere eksempel på denne tilgang er Brevard Childs' bibelske teologi fra 1992. Den lægger hovedvægten på, at de gammeltestamentlige tekster i deres endelige kanoniske form udgør en betydningsbærende enhed, som er den, teologien bør lægge til grund for sin fremstilling.

1.3 Har Det Gamle Testamente en midte?

Mangfoldigheden af stemmer i Det Gamle Testamente har affødt en række diskussioner om det mulige eller hensigtsmæssige i at samle trådene under en enkelt overskrift eller pege på et centralt tema for samtlige teologiske udsagn i Det Gamle Testamente. Spørgsmålet om en samlet tematik bliver selvfølgelig særlig presserende, hvis man vil skrive en systematisk fremstilling af hovedlinjerne i Det Gamle Testamente.

I midten af det 20. århundrede drejede diskussionen særlig blandt tysksprogede eksegeter sig primært om, hvorvidt det gav mening at tale om en "midte" eller et "centrum" i Det Gamle Testamente ("Die Mitte des Alten Testaments"). Mens det for Gerhard von Rad var en vigtig pointe, at selve den fortløbende traditionsproces med dens stadige nyfortolkninger af ældre traditionsstof var det egentligt karakteristiske ved den gammeltestamentlige teologi, forsøgte andre eksegeter at finde frem til en prægnant formulering af det overordnede samlende tema. Rudolf Smend pegede således på udsagnet "Jahve, Israels gud – Israel, Jahves folk" (ofte kaldet "pagtsformlen") som et udtryk for den midte, hvor hovedlinjerne i Det Gamle Testamente mødes. Dette forslag ligger i delvis forlængelse af Walther Eichrods gammeltestamentlige teologi (1933-1939), der udnævner pagtsbegrebet til den samlende nøgle til forståelsen af Det Gamle Testaments mangfoldighed.

Andre forslag til, hvad der kunne være midten i Det Gamle Testamente, har været Gud/Jahve selv eller Jahves navn (Walther Zimmerli), et mere abstrakt begreb som dobbeltforestillingen "Guds herredømme" og

”Guds fællesskab” (Georg Fohrer) eller et gammeltestamentligt skrift som Femte Mosebog (Siegfried Herrmann). Forslagene er, som enhver kan se, ret forskellige, også på det mere formale plan, og nogle er klart mere historiske og andre mere teoretiske.

Israel, Juda, israelitter, judæere og jøder i historien og litteraturen

Navnet ”Israel” forekommer mange gange i Det Gamle Testamente, men det er ikke altid nemt at se, hvad betegnelsen dækker over. I patriarkfortællingerne får Jakob ”Israel” som et æresnavn, da han har kæmpet mod Jahve selv (1 Mos 32,29). Jakobs efterkommere kan herefter betegnes Israels sønner eller israelitter. Imidlertid bruges navnet i andre tekster på to forskellige måder: I Mosebøgernes fortælling om Israels ørkenvandring, pagtslutningen og lovgivningen på Sinaj betegner det Jahves pagtsfolk. I Kongebøgerne derimod henviser navnet især til Nordriget, mens Sydriget kaldes Juda. I andre tekster er det svært at afgøre, om der med Israel menes hele Jahves folk i den religiøst ladede betydning eller Nordriget alene. Hos Esajas veksler betydningerne: I Es 5,7 er Israel Jahves vingård og Juda hans yndlingsplante, så her er Juda formentlig en del af Israel. I Es 9,7 gælder det ord, som Jahve sender mod Jakob og Israel, kun Nordrigets indbyggere.

Blandt de få forekomster af ”Israel” uden for Bibelen er den ægyptiske farao Merneptas sejrstele (ca. 1225 f.Kr.), der om et felttog i Syrien-Palæstina hævder, at ”Israel er lagt øde”. Stelen antyder dermed, at der på dette tidspunkt har været en befolkningsgruppe ved navn Israel i Palæstina. Den moabitiske Mesha-stele (ca. 840 f.Kr.) bruger derimod Israel om Nordriget, mens assyriske indskrifter fra kongetiden har andre betegnelser (f.eks. ”Omris hus”).

Juda er fast betegnelse for Sydriget, der gik under med babylonernes indtagelse af Jerusalem i 587 f.Kr. Efter eksilet videreføres navnet som betegnelse på den persiske provins Jehud og siden den romerske lydstat Judæa. Indbyggerne i kongeriget Juda kaldes judæere, mens ”jøder” gradvis får den karakteristiske dobbelte betydning af dels et etnisk og dels et religiøst tilhørsforhold.

I forskningen tales der ofte om det gamle Israel og israelitisk kultur og religion dækkende hele jernalderen indtil det babylonske eksil. Begreberne jødedom og jøder bruges tilsvarende bredt om perioden efter eksilet. Denne sprogbrug er ikke uproblematisk: Det er i teksterne selv ofte svært at afgøre, om navnet Israel går på en historisk størrelse eller på en litterær figur. Mange forskere bruger Israel og israelitisk med en udtalt forudsætning om, at der må have eksisteret et etnisk, religiøst og kulturelt selvstændigt folk Israel i jernalderen. Det må derimod formodes, at mennesker eller grupper på dette tidspunkt kan have dyrket Jahve uden at identificere sig som israelitter. Det er nemlig ikke klart, hvornår og i hvilket omfang befolkningen i Juda begyndte at tage Israel-betegnelsen til sig.

I denne bog anvender vi de gængse betegnelser med bevidsthed om, at de i mange tilfælde er temmelig upræcise. Når det drejer sig om kongetiden, vil israelitter og judæere typisk betegne befolkningerne i Nord- og Sydriget, uden at der dermed er sagt noget specifikt om deres religion. Når særlige gammeltestamentlige tekstsammenhænge beskrives i bogen, vil vores sprogbrug typisk lægge sig op ad teksternes eget sprog: I gengivelsen af den deuteronomistiske teologi bruges Israel for eksempel om Jahves folk, som teksterne selv gør.

Iøjnefaldende er dog, at stort set alle forslag til en gammeltestamentlig midte henter inspiration i den deuteronomistiske teologi. Den væsentligste indvending imod ethvert forsøg på at sætte den gammeltestamentlige tankeverdens enhed på en formel af denne art er nemlig, at den midte, man ender med at nå frem til, kun kan dække dele af Det Gamle Testamente og næsten uvægerligt må føre til, at bestemte sider af tekstsamlingen betones stærkere end andre – en ubalance, som er yderst vanskeligt at begrunde ud fra rent deskriptive kriterier.

Centralt i diskussionerne om, hvad gammeltestamentlig teologi er og bør være, står med andre ord også spørgsmålet, hvordan lydhørheden for de forskellige stemmer i Det Gamle Testamente kan fastholdes, når vægten lægges på større linjer og sammenhænge. Forskere som James Barr har ligefrem bestridt det hensigtsmæssige eller legitime i overhovedet at tilstræbe en samlende fremstilling af de gammeltestamentlige teksters indhold.

Andre teologer har til gengæld slået til lyd for, at Det Gamle Testamente kun kan anskues meningsfyldt som en helhed, når skriftsamlingen indgår i den kristne kirkes kanon i sammenhæng med Det Nye Testamente og kirkens trosbekendelse. Denne position kan henvise til, at selve betegnelsen Det Gamle Testamente er den kristne traditions betegnelse, og at det ikke er nogen historisk tilfældighed, at gammeltestamentlig teologi er en bestræbelse, som er affødt af kristne teologers læsning af skriftsamlingen. Det er, har man anført, netop den kristne traditions blik på Det Gamle Testamente fra et sted uden for skriftsamlingen selv, der kan give plads for, at teksternes diversitet kan få lov til at komme højt og klart til udtryk.

1.4 Bogens tilgang til gammeltestamentlig teologi

Denne bog har en deskriptiv tilgang til gammeltestamentlig teologi. Ambitionen er at beskrive nogle væsentlige hovedlinjer inden for det gammeltestamentlige tekstmateriale og at pege på deres indbyrdes sammenhænge og kontraster. Det er ikke en afvisning af det normative perspektivs berettigelse, men udtryk for en pragmatisk tilgang. Vi har fundet det hensigtsmæssigt at koncentrere os om at fremhæve nogle teologiske hovedlinjer inden for teksternes egne tankeuniverser uden stillingtagen til deres nutidige gyldighed.

Bogen er dertil et godt eksempel på en ”flerstemmig” opfattelse af gammeltestamentlig teologi: Det religiøse verdensbillede, som Det Gamle Testamente udtrykker, bliver præsenteret for læseren i en række forskellige udgaver med forskellig vægtlægning og set fra forskellige sider, og man kan ikke eftervise, at en af dem er mere central eller ”egentlig gammeltestamentlig” end de øvrige. Det vigtigste kendetegn ved Det

Gamle Testamente som skriftsamling er netop eksistensen af mange forskellige stemmer, der til gengæld synes at befinde sig i en konstant indbyrdes samtale.

2 Fire indgange til gammeltestamentlig teologi

Iagttagelsen af forskellige teologiske stemmer i Det Gamle Testamente er på ingen måde ny. Mosebøgernes sammensatte karakter har længe undret bibellæsere, og for mere end hundrede år siden begyndte man at dele teksterne op efter sprog og gudsbillede. Selvom en så klokkeklar sondring næppe holder i dag, er den en væsentlig baggrund for tanken om forskellige gammeltestamentlige *teologier*, der står side om side i samme bog.

2.1 Kildesondringshypotesen (JEDP)

Det Gamle Testamente hænger ikke entydigt sammen. Det står klart for enhver, der starter fra begyndelsen og læser om skabelsen i Første Mosebog. Den første skabelsesberetning i 1 Mos 1,1-2,4a er våd, den begynder med vand, hvorimod den anden skabelsesberetning i 1 Mos 2,4b-25 er tør, den begynder med land.

De to skabelsesberetninger beskriver den samme begivenhed, skabelsen, men herefter hører lighederne op. De adskiller sig i stil, ordforråd og opbygning. Og de begivenheder, de beskriver, og de gudsnavne, de anvender, er forskellige. I den første skabelsesberetning kaldes Gud slet og ret "Gud" (אֱלֹהִים, *'ēlohîm*). I den anden skabelsesberetning kaldes Gud "Jahve Gud" (יהוה אֱלֹהִים, *jhwh 'ēlohîm*) eller "Gud Herren" i den danske oversættelse. I den første skabelsesberetning skabes mennesket som mand og kvinde på sjattedagen som kronen på værket. I den anden skabelsesberetning skabes manden som den første og får først senere selskab af kvinden, der formes af hans ribben.

Den første skabelsesberetning er bygget skematisk op. Skabelsen sker ved hjælp af en velordnet tidsplan på seks dage. Beskrivelsen indeholder et ret omstændeligt ordforråd, og fortællingen rammes ind af gentagelser. Heroverfor virker den anden skabelsesberetning langt mere dynamisk med en levende fortællerstemme og et klart fremadskridende plot.

Hvad stiller man op med to så tydeligvis forskellige beretninger, der fortæller om den samme begivenhed på hver sin måde? Er der tale om to forskellige forfattere med hvert sit sigte? Kildesondringshypotesen er et forsøg på at løse netop dette problem, og siden den blev formuleret for et par hundrede år siden, har den haft en massiv indflydelse på vores forståelse af og arbejde med Det Gamle Testamente.

Fundamentet til kildesondringshypotesen blev lagt allerede i løbet af middelalderen, hvor både jødiske og kristne lærde hæftede sig ved, at de gammeltestamentlige tekster ikke altid kunne have været skrevet af de personer, teksterne er opkaldt efter. Dette problem illustreres godt af beretningen om Moses' død og begravelse i 5 Mos 34,5-6:

Moses, Jahves tjener, døde dér i Moabs land, efter Jahves afgørelse, og han begravede ham i dalen i Moabs land over for Bet-Peor; men den dag i dag ved ingen, hvor hans grav er.

Hvis Moses var forfatteren til Mosebøgerne, hvordan kunne han så berette om sin egen død (eller Josva, der dør i Jos 24,29-30, eller Samuel, der dør allerede i 1 Sam 25)? Samtidig er der en forfatterstemme i teksten, der fortæller om, hvad der skete dengang, og hvordan det er ”den dag i dag”. Teksten selv giver altså indtryk af at være skrevet et godt stykke tid efter Moses' død.

Diskussionen om forfatterskab førte til nye måder at anskue de gammeltestamentlige tekster på. I løbet af det 18. og 19. århundrede begyndte man at søge forklaringer på de indbyrdes spændinger og forskelle på stil, ordvalg og teologi f.eks. i Mosebøgerne, som er tydelige allerede i de to skabelsesberetninger. Dette arbejde kulminerede i det, vi i dag kalder kildesondringshypotesen eller fire-kildehypotesen. Den forbindes især med tyskeren Julius Wellhausen (1844-1918). Wellhausen mente, at de fem Mosebøger bestod af fire oprindeligt selvstændige tekster, fire *kildeskrifter*. Disse tekster var antageligt blevet redigeret sammen i flere omgange for til sidst at udgøre de Mosebøger, som vi kender i dag. De redaktører, der stod for at kombinere de fire selvstændige kildeskrifter til én tekst, prioriterede ifølge Wellhausen bredde frem for ensretning. Det er derfor, at slutproduktet netop ikke er entydigt og ”glat”, men snarere fremstår klodset og sammensat.

Guds navne

Kært barn har som bekendt mange navne, og det gælder også Jahve i Det Gamle Testamente. I 2 Mos 3,14 præsenterer Jahve sig som ”Jeg Er” (יהוה, *'æhjæh*), der på hebraisk lyder lidt ligesom Jahve (יהוה, *jhwh*). Ud over egenavnet benyttes Elohim, El, El Eljon (Gud den højeste), Adonaj (Herre) og Jahve Sebaot (Hærskarers Jahve) til at beskrive Gud i Det Gamle Testamente. De tekster, der identificeres som det jahvistiske kildeskrift, bruger som det eneste af de fire kildeskrifter gudsnavnet Jahve i tekster, der kommer før 2 Mos 3. Det elohistiske kildeskrift bruger derimod gudsnavnet Elohim i tekster, der kommer før 2 Mos 3. I tekster, der kommer efter 2 Mos 3, bruger både Jahvisten og Elohisten gudsnavnet Jahve, og det gør det vanskeligere at skelne imellem de to.

Wellhausen identificerede de fire kildekrifter på baggrund af deres stil, sprogbrug og indhold og kaldte dem Jahvisten (J), Elohisten (E), Deuteronomisten (D) og Præsteskriftet (P). J, E og P findes primært i Første til Fjerde Mosebog, mens D hovedsagligt findes i Femte Mosebog (Deuteronomium), som den også er opkaldt efter. Det jahvistiske kildekrift kendetegnes, ud over sin brug af gudsnavnet Jahve, ved sin dynamiske fortællestil, sit antropomorfe (menneskelignende) gudsbillede og sine mange fortællinger om direkte møder mellem mennesker og Jahve. Elohisten, som benytter sig af gudsnavnet Elohim, beskriver i højere grad et medieret forhold mellem Jahve og folket Israel. Frem for direkte henvendelse taler Jahve til mennesker i drømme eller bruger en engel eller profet som mellemmand. Deuteronomistens kendetegn er en særlig sprogbrug, hvor bestemte udtryk og vendinger går igen, og et særligt fokus på overholdelse af Jahves pagt med Israel. Endelig er Præsteskriftet kendetegnet ved en særlig interesse for alt, der har med kult og ritualer at gøre, og ved et særegent og teknisk ordforråd.

2.2 Fra kildekrift til verdensbillede

Kildesondringshypotesen har som nævnt haft afgørende indflydelse på den gammeltestamentlige forskning, men den har på mange måder sin storhedstid bag sig. I løbet af det 20. århundrede blev der især stillet spørgsmålstegn ved ideen om fire konkrete og af hinanden uafhængige kildekrifter, og det er nu langt mere almindeligt at tale om f.eks. en deuteronomistisk *redaktion* af en allerede eksisterende Pentateuk-tekst end et egentligt deuteronomistisk *kildekrift*, der er blevet redigeret sammen med andre kildekrifter.

I det hele taget er kildekritikken, som kildesondringshypotesen er nært forbundet med, og de øvrige *diakrone* kritiske metoder blevet suppleret af en lang række *synkron* tilgange til teksten, der i højere grad interesserer sig for at fortolke teksten, som den foreligger i dag, og i mindre grad forsøger at afdække Det Gamle Testaments tilblivelseshistorie og genskabe en oprindelig tekst.

Diakrone og synkron tilgange

En diakron (græsk: *dia-chronos*: gennem tid) tilgang tager udgangspunkt i, og lægger vægt på, den historiske udvikling af noget.

En synkron (græsk: *syn-chronos*: samme tid) tilgang tager udgangspunkt i, og lægger vægt på, en bestemt tidsperiode, som ikke sættes i forhold til tidligere eller efterfølgende perioder.

Uagtet diskussionen om selvstændigt kildekrift eller løbende redaktion er Wellhausen og hans forgængeres iagttagelser af de fire kilders (J,

E, D, P) særlige stil og egenart stadig gældende. Der er tydeligt forskel på, hvordan de fire tekstgrupper, der før var kendt som kildeskrifter, opfatter verden og Gud og forholdet mellem Gud og mennesker. Man kan med rette sige, at der er tale om forskellige verdensbilleder eller ligefrem teologier. Dette er særlig tydeligt i forbindelse med D og P, simpelthen fordi de fylder mere og dermed præsenterer et mere færdigt og systematisk syn på verden. Det giver således mening at tale om en ”præstelig” eller ”deuteronomistisk” teologi i Det Gamle Testamente. Det er de teologier eller særlige måder at anskue verden på, som vi finder i de henholdsvis præstelige og deuteronomistiske tekster, og som er medvirkende til, at vi overhovedet identificerer det præstelige som noget andet end det deuteronomistiske eller en anden teologisk tradition.

Trods opgivelsen af ideen om oprindeligt selvstændige kildeskrifter i Mosebøgerne holder iagttagelsen af forskellige teologier stadig. Det Gamle Testamente er ikke en usammensat tekst. Det er derimod en tekstsamling, der taler med mange stemmer og udtrykker mange forskelligartede interesser.

2.3 Gammeltestamentlige teologier

Det Gamle Testamente indeholder altså flere forskellige syn på, hvordan verden er skruet sammen, og på, hvad der er det vigtigste i forholdet mellem Gud og mennesker. Der er med andre ord tale om flere forskellige teologier. Ud over den deuteronomistiske teologi og den præstelige teologi, som begge fylder meget, er der også visdomsteologien og Zionteologien. Der er faktisk flere endnu (se afsnit 3), men disse fire kan med rette siges at være de fire mest gennemgribende teologier i Det Gamle Testamente som helhed. De fylder helt bogstaveligt meget, idet de breder sig over adskillige bøger. De fylder imidlertid også meget i den gammeltestamentlige verdensopfattelse og forskning, og det er derfor, vi har valgt at fokusere på disse fire i denne bog.

De fire teologier har fået hvert sit kapitel. Indledningsvist præsenteres hovedtrækkene i forskningshistorien og de væsentligste gammeltestamentlige tekster for hver af de fire teologier. Herefter illustreres de vigtigste temaer ved hjælp af udvalgte teksteksempler. Endelig sættes den enkelte teologi i forhold til bogens øvrige tre teologier. Hvert kapitel runder af med forslag til videre læsning.

Inspirationen til denne bog er, at Det Gamle Testamente netop er en samling af tekster, der taler mange sprog og tungemål, et teologisk babel, men samtidig deltager disse stemmer i en fælles *samtale*. Teologierne i Det Gamle Testamente er forskellige. De er ikke enige om, hvor tilværelsens midte er, men de har også meget til fælles. De er alle udsprunget af den samme nærorientalske kulturelle kontekst; de har rod i Jah-

vereligionen; og de befinder sig af historiske årsager i den samme bog, Det Gamle Testamente. Nærværende bogs formål er at fremhæve ligheder og forskelle mellem de gammeltestamentlige teologier for bedre at kunne beskrive den helhed, som Det Gamle Testamente udgør.

3 Andre teologier i Det Gamle Testamente

Få vil anfægte, at de fire teologiske anskuelser, som behandles indgående i denne bog, hører til de vigtigste og mest omfattende. Men der er tekster, fænomener og tankegange i Det Gamle Testamente, som ikke uden videre kan passes ned i en af disse fire kasser. Inden vi går til hovedsagen (eller de fire hovedsager), giver vi derfor en kort skitse af en række andre tendenser, som læseren vil møde ved en sammenhængende læsning af Det Gamle Testamente.

3.1 Teologier og genrer

Til dels kan de forskellige teologier knyttes til bestemte genrer: Den præstelige udtrykkes især i kultiske regler og forordninger (Anden til Fjerde Mosebog), den deuteronomistiske i lovstof (Femte Mosebog) samt i historieskrivning (Josva til Anden Kongebog), og visdomsteologien særligt i form af ordsprog og samlinger af korte belærende sentenser eller længere læredigte, alt sammen hovedsageligt i poetisk form; Zionteologien kender vi især fra salmer og profettekster.

Der er undtagelser fra denne karakteristik: Hver eneste af de fire ”store” teologier har forbindelse til passager med rent fortællende stof, også ud over det rent historiografiske hos deuteronomisten. Men samlet set er fortællingerne beskedent repræsenteret i resten af denne bog; de store teologier er genremæssigt knyttet til andre former. Det betyder imidlertid ikke, at kendte og elskede fortællinger om Adam og Eva, Noa, patriarkerne eller profeten Jonas er underholdning uden teologisk indhold. Deres teologi kan blot ikke uden videre klassificeres, så de hører hjemme i et af denne bogs fire hovedkapitler. Det samme gælder også dele af Det Gamle Testaments poetiske stof, særligt Højsangen og Salmerne.

3.2 Urhistorien (1 Mos 1-11)

Ifølge den traditionelle kildesondring dukker Elohisten første gang op i 1 Mos 20, og deuteronomisten ikke før i Femte Mosebog. Urhistorien består altså, ud fra denne forskningstradition, af jahvistisk og præsteligt materiale. De præstelige fingeraftryk finder man, bortset fra de mange stamtavler, stort set kun i den første skabelsesberetning (1 Mos 1,1-2,4a)

og i dele af syndflodsberetningen (særligt 6,9-22; 8,14-19 og 9,1-17 og nogle kortere stykker). Både Adam og Eva, Kain og Abel, ”gudssønnerne” i 6,1-4, store dele af fortællingen om syndfloden samt historien om Babelstårnet er altså ikke-præsteligt materiale.

Disse afsnit har alle det til fælles, at Guds menneskelige modpart er hele menneskeheden, eftersom etniciteten knap nok er opfundet endnu (den introduceres som stamtavle i 1 Mos 10 og i fortalt form efter Babelstårnet i 1 Mos 11), og fordi tanken om Guds særlige relation til en enkelt etnisk gruppe slet ikke er indført (det sker i 12,1-3). Temaet er, ikke overraskende, de almenmenneskelige livsvilkår, og fremstillingen er præget af ”ætiologier”, dvs. fortællinger om forskellige skikkes og vilkårs oprindelse: Fortællingen om Edens have munder ud i en forklaring på, hvordan mennesket blev et dødeligt væsen, som lever af at dyrke jorden. Kapitlet om Kain og Abel introducerer fåreavl (4,2), nomader, musikere og smede (4,20-22), og det begynder og slutter med de første tilfælde af to slags ”gudstjeneste” (et offer, 4,3-4, og ”påkaldelse af Jahves navn”, dvs. bøn, 4,26). Både 6,1-4 om ”gudssønnerne” og 11,1-9 om tårnet i Babel tematiserer, at himmelsk og jordisk er adskilt, og at menneskene hører til på jorden. Syndflodsfortællingen understreger på den ene side dette grundvilkår ved at skildre den guddommelige vrede, som blev fremkaldt, da menneskene ikke respekterede den plads, Jahve havde tildelt dem; og på den anden side munder fortællingen ud i et guddommeligt løfte om, at det ikke vil ske igen (8,20-22), altså en forklaring på, at jorden, trods alle tegn på det modsatte, kan betragtes som fast og stabil. Og endelig forklarer 1 Mos 10-11 som nævnt, hvorfor der findes forskellige folkeslag og forskellige sprog i verden.

Et gennemgående teologisk tema i disse beretninger er, at der sker en overtrædelse af en guddommelig bestemmelse. Gud skrider på den ene side ind og straffer overtræderne, men sørger på den anden side samtidig for, at straffen ikke får fatale konsekvenser: Adam og Eva får tøj og en anvist levevej uden for haven (3,21.23); Kain får beskyttelse mod at blive dræbt i sit eksil (4,15); Noas familie får mulighed for at sikre menneskehedens overlevelse; og efter at menneskeheden er blevet splittet i adskilte folkeslag, får Abraham løfte om, at Jahves ærinde med ham vil have gavnlige konsekvenser for alle etniske grupper (12,3).

3.3 Patriarkerne (1 Mos 12-50)

Fra og med 1 Mos 12 er Israels forhistorie i gang. Jahve (eller guden Shaddaj, som de præstelige afsnit kalder ham; se boks) etablerer et forhold til Abraham, der er noget andet og mere end hans forhold til resten af menneskeheden. Ligesom i urhistorien er der enkelte præstelige ind-

slag (særligt 17,1-21 samt stamtavlerne), men de ikke-præstelige fylder langt hovedparten. Man kan især få øje på to teologiske hovedtemaer.

Gud "Den Almægtige" (Shaddaj)

Hvilket navn man kan kende Gud under, spiller en stor rolle for nogle af Det Gamle Testaments teologier. De ikke-jahvistiske dele af Mosebøgerne synes alle at mene, at Jahve-navnet først blev kendt, da Gud selv afslørede det for Moses i 2 Mos 3 (jf. "Guds navne" i afsnit 2.2). De præstelige afsnit i patriarkfortællingerne lader processen fra "Gud" i almindelighed til det eksklusive "Jahve" have et mellemliggende udviklingstrin, idet Gud bliver kendt af Abraham og hans sønner under det særlige navn אֱלֹהֵי שַׁדַּי , *'el šaddaj* (1 Mos 17,1; 28,3; 35,11 m.fl.). Man véd ikke, hvad navnet betyder, men Septuaginta oversatte det nogle steder til "herskeren over alting", og den kristne tradition har så gjort "den almægtige" til den gængse gengivelse, skønt det altså er sprogligt grundløst. Bibelsk hebraisk har ikke noget ord, der betyder "almægtig", men kan sagtens alligevel udtrykke forestillingen, at Guds magt er større end alle andre magter (f.eks. Job 42,2).

Patriarkfortællingerne leder frem til historien om Jahves og Israels forhold til hinanden, men skildrer udtrykkeligt en tid, hvor de to vigtigste elementer i dette forhold endnu ikke findes, nemlig Toraen og helligdommen. Der er altså, præcis som med gudsnavnet, tale om en slags mellemstadiet på vejen frem til mødet ved Sinaj, hvor centrale elementer i gammeltestamentlig religion indføres. Fortællingerne om Abraham, Isak, Jakob og Josef får dermed i forhold til resten af Det Gamle Testamente en teologisk og narrativ karakter, der kan minde om den, som hele Det Gamle Testamente har i traditionel kristen teologi: Der er på én gang tale om en integreret del og om et forstadium til det egentlige. Den amerikanske ekseget R.W. Moberly har ud fra denne tanke ligefrem kaldt patriarkfortællingerne for "Det Gamle Testaments Gamle Testamente". Og patriarkerne kunne altså have et uhyre nært forhold til Gud uden at have de formidlende instanser til rådighed, som senere bliver Israels autoriserede kanaler for relationen til det guddommelige.

Netop denne mellemposition mellem den universelt orienterede urhistorie og Israel som distinkt nation fra Sinaj og fremefter giver anledning til, at patriarkfortællingerne tematiserer etnicitet på en anden måde end det deuteronomistiske historieværk. Jahve lover i 12,1-3, at velsignelsen til Abraham skal få positive konsekvenser, også ud over Abrahams slægt. Og det udfoldes i praksis, når vi hører, at de sønner, der ikke skal arve løftet til Abraham, alle oplever den samme kolossale frugtbarhed, som var en del af løftet til Abrahams udvalgte arvinger: Ismael (17,20; 21,18), Abrahams sønner med sin anden hustru Ketura (25,1-4) og Jakobs bror Esau (33,9) får alle en stamtavle med på vejen og enten løfter om talrige efterkommere eller omtale af rigelig velstand. Man kan sige,

at 1 Mos 12-50 som optakt til den senere skildring af, at israelitterne er noget særligt, lægger bunden ved at fortælle om deres udgangspunkt i den fælles menneskelighed.

Den sidste hoveddel af patriarkfortællingerne, beretningen om Josefs karriere i Egypten (1 Mos 37-50), lægger op til det mere anspændte forhold mellem Abrahams efterkommere og deres omverden, som tager sin begyndelse i Anden Mosebog: Før vi hører om hebræernes slavetilværelse fra 2 Mos 1 og fremefter, gør hebræeren Josef som egyptisk landbrugsminister alle egyptere til slaver (47,18-20).

3.4 De handlekraftige kvinder og den ærgerlige profet

Tre andre fortællinger behandler også temaet etnicitet under en teologisk synsvinkel – men fra helt forskellige sider. Ruths Bog hører ligesom Ester til ”Skrifterne”, dvs. den tredje hoveddel efter Toraen og Profeterne, i den jødiske kanon. I Septuaginta, hvis rækkefølge en kristen bibeloversættelse typisk følger, er de anbragt, hvor de synes at passe ind, mellem de historiske skrifter. Men skinnet bedrager. Historien om Ruth foregår ganske vist ifølge sin indledning ”på dommernes tid” (1,1), men den har meget lidt til fælles med Dommerbogens klart definerede fjendebilleder og med det deuteronomistiske historieværk, som den kristne kanonrækkefølge propper den ind i. Historien om, hvordan israelitten No’omi og hendes moabitiske svigerdatter Ruth rejser frem og tilbage over grænserne mellem adskilte etniske grupper, minder mere om noget der kunne have hørt hjemme blandt patriarkfortællingerne i Første Mosebog. Ruths optagelse i det israelitiske folk gør hende dog ikke kun til forbillede for ”den fremmede”s optagelse i det israelitiske samfund. Bogens slutning afslører, at hun er kong Davids oldemor, og den illustrerer derfor ikke blot ikke-israelitters mulighed for at blive optaget i Jahves folk, men sætter også spotlys på, at Jahve kan bruge ethvert middel, han vil, til at bringe sin udvalgte idealkonge på tronen.

Jahves suverænitet og ikke-israelitters forhold til ham er også temaet for Jonas’ Bog, som står blandt profetskrifterne, men minder mest om en parodi på de klassiske profeter. Her bliver profeten rasende, når man lytter til hans formaning, mens Jahves uafvendelige vrede damper af, så snart de ugudelige assyrere siger undskyld, og den iltre profet må lære af Jahve, at hans omsorg ikke er begrænset til Jonas’ landsmænd (4,2.10-11). Også i bogens indledning fungerer Jonas som en slags ”missionær” for Jahve-troen: Han oversætter Jahves navn til alment forståelige religiøse kategorier ved at fortælle sømændene, at det drejer sig om ”himlens Gud” (אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, *’elohê haššāmajim*), og da han forsvinder i dybet, og stormen lægger sig, reagerer de som gode Jahve-dyrkere med ofre og kultiske løfter (1,9.16).

Esters Bog, der ligesom Ruth hører hjemme blandt ”Skrifterne” i den jødiske kanon, har et anderledes pessimistisk syn på de fremmede folkeslag: Den handler om, hvordan en massakre på jøderne i Perserriket med nød og næppe afværges af den jødiske Ester, som bliver kong Ahasverus’ dronning. At beskrive bogens ”teologi” i snæver forstand er i sig selv en udfordring, da den ligesom Højsangen ikke nævner Gud en eneste gang. Mod bogens slutning (8,17) skifter et stort antal persere religion og slutter sig til den jødiske befolkningsgruppe, men konversionen er vel at mærke begrundet i angst for jødernes hævn på deres forfølgere.

3.5 Kærlighedsdigte

Højsangen består af løst sammenknyttede digte, hvor to elskende begejstrede beskriver hinanden og deres møde. Gud nævnes ikke. Men da ikke mindst profetlitteraturen har mange skildringer af forholdet mellem Jahve og Israel som et ægteskab, var det allerede i oldtiden nærliggende at lægge en allegorisk tolkning ned over digtene. Man kan også læse dem som bogstavelige kærlighedsdigte og forudsætte, at det er selve deres placering i en bibelsk sammenhæng, der skal forsyne dem med religiøs betydning. Det faktum, at de skildrer en mand og en kvinde, som uden forpligtelser tumler rundt i en have, har f.eks. fået nogen til at foreslå, at Højsangen skal læses som supplement til 1 Mos 2-3: Mennesket lever siden Adams og Evas uddrivelse ganske vist i arbejdets og dødens verden, men vores tilværelse rummer stadig glimt af noget paradisisk.

3.6 Den personlige Gud

Den vigtigste teologiske stemme i Det Gamle Testamente, ud over de fire, vi behandler i det følgende, er nok den, som skildrer det personlige gudsforhold. De store teologiers udgangspunkt i Toraen, templet eller Guds nærvær på Zion har alle med nødvendighed et kollektivt fokus: Også efterlevelsen af Toraens bud ses som noget, folket i fællesskab (eller evt. i kongens skikkelse) skal udføre. Og nok handler visdommen om dagliglivets detaljer, men dens belæring har almen karakter.

Men Det Gamle Testamente beskæftiger sig også med individets direkte forhold til sin gud, ikke mindst i form af selve de ord, det enkelte menneske kan bruge i denne sammenhæng: Salmernes Bog rummer 150 bønner, hvoraf mange er talt af et ”vi”, men de fleste af et ”jeg”. De kan have været brugt i templet eller i ritualer hjemme i landsbyerne – vi véd reelt intet om det. Men vi får et glimt af, hvad individet tænkes at have at sige til sin gud.

Den personlige gud i Mesopotamien

I oldtidens Mesopotamien havde et menneske både en statsgud, en bygud, en laugsgud, en familiegud og en personlig gud. Den personlige gud eller gudinde blev man knyttet til ved fødslen, og det var ofte ham eller hende, man henvendte sig til, hvis man havde brug for hjælp. Man kunne f.eks. bede en personlig gud om at tale ens sag blandt de andre guder.

I Det Gamle Testamente er Jahve den eneste gud, man må tilbede, og derfor optræder han både som statsgud, familiegud og personlig gud. Når Jahve tiltales som personlig gud, minder forholdet meget om det forhold, der er mellem individet og dets personlige gud i Mesopotamien. Se f.eks. Sl 22,10-11: ”Det var dig, der hjalp mig ud af moders liv og gav mig tryghed ved moders bryst. Til dig var jeg overladt fra min fødsel, fra moders liv var du min Gud”.

Henvendelsen består af både tak og beklagelser. Klagen fylder mest: Også i oldtiden var det ulysten, der drev værket. Salmisterne råber til Gud om hjælp i forhold til fjender, ulykker, sygdom og død – og også om at blive reddet fra ulykker, som det i sammenhængen forudsættes, at Gud selv har påført salmisten (f.eks. 42,7-8; se også gennemgangen af Sl 88 i kapitel 4, afsnit 2.1).

Salmisten håber naturligvis på at undslippe sin konkrete ulykke. Redningen kan derfor beskrives f.eks. som at komme tilbage til ”de levendes land” (27,13; 116,8-9) frem for at ende i graven. Men meget hyppigt kommer templet ind i billedet som mål for salmistens håb: Han tænker tilbage på sin deltagelse i valfarten til templet (42,5) og håber at få lov at opleve det igen (43,3); han skildrer ophold i tempelforgården som noget nærmest paradisisk (Sl 84) og sammenligner den vise og fromme israelit med et træ, der vokser foran templet (92,13-14).

Salmernes fokus på templet gør dem vel at mærke på ingen måde til udtryk for præstelig teologi. Der er tale om en ren lægmandsudgave af den gammeltestamentlige nærværsteologi (se kapitel 2, afsnit 2.1). Ofre, ritualer og præster spiller ingen rolle, men templet fungerer som det synlige udtryk for Guds tilstedeværelse og for den beskyttelse, individet håber at opnå ved at tilbede Jahve.

3.7 Profeterne

Profetbøgerne ser – måske bortset fra Jonas’ Bog, som nærmest er en kort novelle – umiddelbart ud til at være nært beslægtet med hinanden i deres litterære udformning: Profeten udtaler på Guds vegne formaninger, dom eller opmuntrende løfter; det sker i kortere sentenser eller længere taler, som regel i poetisk form.

Formen medfører imidlertid ikke en ensartet teologi. Esajas er bl.a. (men ikke udelukkende) præget af Zionteologien, Jeremias af deuterono-

nomismen, og Ezekiel, Zakarias, Haggaj og Malakias af præstelig teologi. Profeter som Amos, Hoseas, Mika og Sefanias tordner ganske vist mod afgudsdyrkelse og social uretfærdighed, men kan ikke af den grund uden videre kategoriseres som deuteronomistiske; mange af de typiske deuteronomistiske træk er ikke fremtrædende hos dem. Hos Nahum, Habakkuk og Obadias er den guddommelige vrede hovedsagelig rettet mod Israels fjender, mens det ser lyst ud for folket selv; her er altså tale om en genoprettelsestanke, der kan sammenlignes med tematikken i anden del af Esajas' Bog. Joels Bog taler om fjender, men undlader helt at sætte navn på dem, og dens skildring af både ulykke og redning nærmer sig det eskatologiske.

4 Her kan du læse mere

Til afsnit 1:

- Barr, James. 1999. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. London: SCM Press. • En omfattende og mangesidig diskussion med en række vigtige positioner inden for gammeltestamentlig teologi i det 20. århundrede.
- Childs, Brevard S. 1992. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. London: SCM Press. • Et bud på en kanonisk tilgang til bibelsk teologi.
- Ebeling, Gerhard. 1955. "The Meaning of Biblical Theology". *Journal of Theological Studies* 6. 210-225. • Klassisk og ofte citeret analyse af begrebet "bibelsk teologi" og dets betydningspotentiale.
- Gerstenberger, Erhard. 2002. *Theologies in the Old Testament*. London: T&T Clark. • En religionshistorisk orienteret fremstilling af gammeltestamentlige teologier.
- Høgenhaven, Jesper. 1988. *Problems and Prospects of Old Testament Theology*. Sheffield: JSOT Press. • En kritisk gennemgang af tendenser og temaer i gammeltestamentlig teologi i det 20. århundrede.
- Poulsen, Frederik. 2014. *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1-9*. *Forschungen zum Alten Testament*, II/73. Tübingen: Mohr Siebeck. • En gennemgang af nyere diskussioner om Det Gamle Testaments placering i bibelsk teologi med hovedvægt på Hans Hübners og Brevard S. Childs' bidrag.
- von Rad, Gerhard. 1957-1960. *Theologie des Alten Testaments. I. Die geschichtlichen Überlieferungen Israels; II. Die prophetischen Überlieferungen Israels*. München: Chr. Kaiser Verlag. • En klassisk fremstilling med vægten på det diakrone og traditionshistoriske perspektiv.

Til afsnit 2:

- Jensen, Hans Jørgen Lundager. 1998. ”Teologi, gammeltestamentlig”. *Gads Bibelleksikon*, red. Geert Hallbäck m.fl. København: Anis. 358-361.
- Petersen, Allan Rosengren. 2010. ”Farvel til J – og de andre? (samt en kort introduktion til hvem J var for dem der ikke nåede at lære ham at kende)”. *Biblianas Elektroniske Nyhedsbrev* 3; <http://tidsskriftetbibliana.blogspot.fi/2010/12/biblianas-elektroniske-nyhedsbrev-3.html> • En god og kortfattet introduktion til kildesondringshypotesen og til nyere forsknings kritik af denne.
- Wellhausen, Julius. 1963 [første udgave: 1876/77]. *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*. Berlin: De Gruyter. • Wellhausens tidlige præsentation af sin udgave af kildesondringshypotesen.
- Wellhausen, Julius. 1905 [første udgave: 1883; engelsk oversættelse: 1885]. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: G. Reimer. • Wellhausens mest berømte værk og den bog, som de fleste henviser til, når de refererer til Wellhausens udgave af kildesondringshypotesen. Bogen udkom først med en anden titel, *Geschichte Israels*, i 1878.

Til afsnit 3:

- Bjerg, Svend & Søren Holst. 2011. *Den gyldne harpe: Poetisk teologi i Davids og Grundtvigs salmer*. Frederiksberg: Alfa. • Gennemgang af teologiske motiver i 12 gammeltestamentlige salmer og i Grundtvigs gendigtninger af samme salmer.
- Holm-Nielsen, Svend. 1985. *Tolvprofetbogen fortolket*. København: Det Danske Bibelselskab. • Introduktion til de 12 ”små” profeter.
- Holst, Søren. 2007. *Kommentar til Første Mosebog*. København: Bibelselskabets Forlag. • Gennemgang af Genesis med fokus på de teologiske motiver.
- Holt, Else Kragelund. 2004. *Kommentar til Salmernes Bog*. København: Det Danske Bibelselskab. • Otte spændende essays om salmernes tilblivelse, indhold og fortolkningshistorie.
- Holt, Else Kragelund, Kirsten Nielsen m.fl. 2002. ”Gud og menneske i Salmernes Bog”. *Dansk kommentar til Davids Salmer*. Bind I, red. Else K. Holt & Kirsten Nielsen. København: Anis. 77-101. • Fremragende overblik over forskningen i de gammeltestamentlige salmers teologiske motiver.
- Jensen, Hans Jørgen Lundager. 1998. *Gammeltestamentlig religion: En indføring*. Frederiksberg: Anis. 227-268: ”Profetisme”. • Fin indføring i profetens rolle og i den profetiske genre.
- Lang, Bernhard. 2002. *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*. New Haven, CT: Yale University Press. 109-138: ”Lord of the Indivi-

dual: The »Personal God«”. • Præsentation af tanken om “den personlige Gud” i Det Gamle Testamente med inddragelse af paralleller fra Mesopotamien og Egypten.

Nielsen, Kirsten. 2000. ”Højsangen som religiøs tekst”. *Bibliana* 2/1. 7-17. • Højsangen i fortolkningshistorien og i nutidig forskning.

Nielsen, Kirsten & Hans Jørgen Lundager Jensen. 1998. *Ruths Bog, Esters Bog og Højsangen fortolket*. København: Det Danske Bibelselskab. • Fyldig indledning og kort kommentar til de tre skrifter.

Den deuteronomistiske teologi

Jesper Høgenhaven

Deuteronomistisk teologi møder vi, som det ligger i betegnelsen, først og fremmest i Femte Mosebog, Deuteronomium, og i tekster, som er beslægtet med Femte Mosebog, primært det Deuteronomistiske Historieværk (den fortællende sammenhæng, som begynder med Femte Mosebog og strækker sig igennem Josva- og Dommerbogen, Samuels- og Kongebøgerne). Omdrejningspunktet i denne teologi er Jahves pagt med Israel. Pagtsforholdet imellem Jahve og folket indebærer, at Jahve lover at beskytte israelitterne og give dem Kana'ans land. Til gengæld er Israel forpligtet til ubetinget lydighed og eksklusiv loyalitet mod Jahve. Dette krav indebærer, at israelitterne skal afstå fra enhver dyrkelse af andre guddomme, ligesom de skal holde sig strengt adskilt fra andre folkeslag. Når israelitterne indtager Kana'ans land, skal landets tidligere befolkning helst udryddes helt; og israelitterne må under ingen omstændigheder slutte pagt med de tidligere indbyggere.

Nært forbundet med pagtsforestillingen er tanken om Jahves udvælgelse af Israel blandt alle folkeslag. Pagtsforholdet bygger på Jahves frelsende indgriben og velgerninger mod Israel; og israelitterne skal derfor bestandig bevare og videregive erindringer om disse velgerninger, ligesom de skal bevare og videregive alle Jahves befalinger. En særlig side af lydigheden mod Jahve er, at israelitterne udelukkende skal bringe Jahve ofre på det sted i landet, som han udvælger for at lade sit navn bo der. Jahves "navn" er i den deuteronomistiske teologi udtryk for den måde, han er til stede blandt israelitterne på. Først og fremmest lærer Israel Jahve at kende gennem hans dynamiske indgriben i folkets historie: Han handler til fordel for sit folk og frelser israelitterne fra deres fjender; eller han griber straffende ind og giver dem i deres fjenders hånd, hvis de har vist sig ulydige mod hans pagt.

1 Forskningshistorie og tekster

1.1 Deuteronomium, deuteronomisme og det Deuteronomistiske Historieværk

”Deuteronomistisk” er et kunstbegreb, skabt af gammeltestamentlige eksegeter på baggrund af det græsk-latinske navn for Femte Mosebog, Deuteronomium. Femte Mosebog skiller sig i sin opbygning, stil og sprogbrug tydeligt ud fra Første til Fjerde Mosebog. Det meste af Femte Mosebog kan genremæssigt kendetegnes som en afskedstale, Moses holder for israelitterne på Moabs slette, før de skal indtage Kana’ans land. Talen begynder i 5 Mos 1,1 og slutter i 5 Mos 30,20. Herefter følger som en slags epilog beretningen om lovens nedskrift og bevaring og om Josvas indsættelse som Moses’ efterfølger (5 Mos 31), Moses’ afsluttende sang og velsignelse af folket (5 Mos 32-33) og endelig en kort beretning om Moses’ død og begravelse (5 Mos 34).

Moses’ afskedstale danner rammen om en samling love om kultiske, sociale og etiske forhold (5 Mos 12-26). Nogle af disse love dækker med større og mindre afvigelser de samme forhold som lovstoffet i Anden, Tredje og Fjerde Mosebog, mens andre love kun findes i Femte Mosebog. Den indledende del af Moses’ afskedstale er kendetegnet ved at veksle imellem tilbageblik på israelitternes ørkenvandring og Jahves pagtslutning og på formaninger til at holde Jahves befalinger og huske hans ord.

Oversigt over Femte Mosebogs opbygning

1-30:	Moses’ afskedstale
1-3:	Tilbageblik: Vandringen fra Horeb til Moabs land
4,1-43:	Formaninger
4,44-5,33:	Tilbageblik: Pagtslutningen ved Horeb
6-8:	Formaninger
9,1-10,11:	Tilbageblik: Ørkenvandringen
10,12-11,32:	Formaninger
12-25:	Lovbogen
26-30:	Velsignelser og forbandelser
31-34:	Epilog: Moses’ sidste tid og død
31:	Lovens nedskrift. Indsættelsen af Josva
32-33:	Moses’ sang og velsignelse
34:	Moses’ død

Den klassiske kildekritik, der gik ud fra, at Mosebøgerne var sammensat af en række oprindeligt selvstændige ”kildeskrifter”, betragtede Femte Mosebog som stammende fra en særlig ”kilde”, som man naturligt nok betegnede D eller Deuteronomisten (se indledningen, afsnit 2.1). Denne

kilde kunne, mente man, på forholdsvis entydig vis (ud fra stilistiske og indholdsmæssige kriterier) adskilles fra de kilder (J, E og P = Jahvisten, Elohisten og Præsteskriftet), som i hovedsagen leverede stof til Første til Fjerde Mosebog. Til gengæld var der tydeligvis i Josva- og Dommerbogen og Samuels- og Kongebøgerne en række tekstafsnit, som udviste et nært slægtskab med D. Mange forskere mente derfor, at disse fortællende skrifter (= den jødiske traditions Tidlige Profeter) på et tidspunkt – eventuelt gennem en længere periode – havde været igennem en deuteronomistisk redaktion. Fra midten af det 20. århundrede og frem slog den opfattelse igennem, at Femte Mosebog skulle ses som indledning til de følgende fortællende skrifter, og at Femte Mosebog til Anden Kongebog udgjorde en enhed, som man gav betegnelsen det Deuteronomistiske Historieværk.

Navnet *Deuteronomium* = Femte Mosebog

Det græske udtryk δευτερονόμιον betyder en ”anden lov”. Moses’ afskedstale til Israels folk i Femte Mosebog kan opfattes som en gentagelse og indskærpelse af den lov, som Jahve tidligere havde givet israelitterne, og som er indeholdt i Anden til Fjerde Mosebog. I den forstand giver det god mening at betegne Femte Mosebog som en ”anden lov” – *deuteronomion*. Det er givetvis også grunden til, at den kirkelige tradition har gjort *deuteronomion* (eller i let latiniseret form: *Deuteronomium*) til betegnelse for Femte Mosebog.

Septuaginta (LXX) bruger δευτερονόμιον til at oversætte det hebraiske udtryk מִשְׁנֵה, *mišneh* (”afskrift”). I Jos 8,32 skriver Josva loven på alterstenene på Ebals bjerg. Ifølge den hebraiske tekst skriver Josva אֶת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב, *’et mišneh tôrat mošæh* ”*ašær kâtab* (DO92: ”en afskrift af den lov, Moses havde skrevet”). LXX oversætter med τὸ δευτερονόμιον, νόμον Μωϋσῆ (”den anden lov, Moses’ lov”). På tilsvarende måde hedder det i 5 Mos 17,18, at kongen skal ”tage en afskrift af denne lov” (מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת, *mišneh hattôrâh hazzo*’t). I LXX hedder det τὸ δευτερονόμιον τοῦτο (”denne anden lov”). I begge tilfælde ligger det nær at forstå LXX på den måde, at den ”anden lov” betegner Moses’ gentagelse af den tidligere lovgivning.

Historisk mente mange forskere, at der var en forbindelse imellem D og den reform af Jahvekulten i Juda, som kong Josija gennemførte ifølge 2 Kong 22-23. I Femte Mosebog møder vi nemlig kravet om, at de vigtigste ofre til Jahve kun må bringes på det sted, som han selv vil udvælge, når israelitterne har bosat sig i Kana’an; og Moses’ tale indeholder talrige advarsler mod kana’anæisk religion og praksis. Netop centralisation af Jahvekulten (til Jerusalems tempel) og afvisning af kana’anæisk (og anden udenlandsk) religiøs praksis kunne se ud til at være hovedelementer i Josijas reform. Ifølge 2 Kong 22 sætter kong Josija sit reformarbejde i gang som en følge af, at man under en istandsættelse af templet har fundet en ”lovbog” (2 Kong 22,8). Mange historisk-kritiske

forskere antog nu, at denne lovbog må have været en tidlig udgave af Femte Mosebog (måske mere eller mindre identisk med den egentlige lovsamling i 5 Mos 12-26).

Kildekritikkens tese om et D-kildeskrift, som vi primært møder i Femte Mosebog, er i udgangspunktet forholdsvis enkel. Ifølge mange forskere har Femte Mosebog imidlertid været igennem en redaktionsproces, hvor de formanende afsnit af Moses' tale, som indleder og afslutter skriftet, blev føjet til som en slags ramme om den oprindelige lovbog, der udgjorde kernen (5 Mos 12-26). Måske drejede det sig om en redaktion i flere omgange – eller flere deuteronomistiske redaktioner. På tilsvarende måde har det været almindeligt antaget, at det Deuteronomistiske Historieværk ikke kunne være blevet til på én gang, men at også dette omfattende kompleks af fortællinger har været udsat for flere deuteronomistiske bearbejdelser over en længere periode med forskellige dagsordener.

Det Deuteronomistiske Historieværk

Gammeltestamentlige forskere var allerede fra 1800-tallets slutning fuldt opmærksomme på, at der ikke kun i Pentateuken, men også i de fortællende skrifter fra Josvabogen til Anden Kongebog, forekom en række tekststykker, der syntes at afspejle en sprogbug og tankegang, der lå tæt op ad D (f.eks. den skematiske oversigt over israeliternes lydighed og frafald i Dom 2,11-23). Man talte om deuteronomistiske stykker, som man mente var blevet sat ind i disse skrifter som led i en længere redaktionshistorie.

Den tyske forsker Martin Noth (1902-1968) fremlagde i 1943 en tese, der vandt stor genklang: Ifølge Noth udgør hele sammenhængen fra Femte Mosebog til Anden Kongebog en bevidst konciperet fremstilling af Israels historie fra pagtslutningen til Jerusalems fald. Bag denne fortælling står en enkelt forfatter, der har optaget og anvendt en masse stof fra forskellige foreliggende kilder men som også har givet hele fremstillingen dens karakteristiske præg.

Denne lange fortælling har som sit vigtigste tema forholdet imellem Gud og hans folk og folkets forhold til det land, som Gud har lovet stamfædrene. På de store linjer handler beretningen om, hvordan Gud har holdt sit løfte, sluttet pagt med israelitterne og ledt dem til det forjættede land, som han giver dem mulighed for at indtage. Den fortsatte beretning om israeliternes tilværelse i landet er til gengæld en fortælling om deres tilbagevendende frafald og svigt af Guds pagt og om en række forsøg fra Guds side på – gennem straffende og frelsende indgriben – at genoprette det pagtsforhold, som trues af folkets ulydighed. Formålet med dette Deuteronomistiske Historieværk er at give en teologisk tolkning af katastrofen i 587 f.Kr. og det babylonske eksil: Årsagen til, at det går så galt for Jahves udvalgte folk, er, at folket har svigtet Jahves pagt og overtrådt hans bud.

Mens mange forskere siden tilsluttede sig tesen om det Deuteronomistiske Historieværk som en sammenhængende gennemredigeret størrelse, har de fleste i modsætning til Noth antaget, at der lå en længere redaktionsproces bag ”værket”.

Siden slutningen af 1900-tallet har kildekritikken ikke længere stået så stærkt i den gammeltestamentlige forskning. Mange af dens grundlæggende metodiske og historiske forudsætninger er blevet opgivet af de fleste – f.eks. muligheden for at sondre klart imellem hypotetiske kildekrifter, som ikke længere eksisterer, og muligheden for at datere gammeltestamentlige tekster og tekststykker ud fra fastslåede historiske begivenheder og forhold (se indledningen, afsnit 2.2). Således er mange i dag i tvivl om, hvorvidt man kan rekonstruere en historisk baggrund for beretningen om Josijas reform (2 Kong 22-23), som har spillet en stor rolle for dateringen af Femte Mosebog. Ikke desto mindre er netop antagelsen af, at der må have eksisteret en deuteronomistisk bevægelse eller skole, som har sat sit præg på bestemte dele af Det Gamle Testamente, i ret høj grad blevet stående som en forudsætning, mange forskere stadigvæk deler. Det hænger nok ikke mindst sammen med, at der er nogle ret markante, genkendelige fællestræk ved disse tekster; og det er på baggrund af disse fællestræk, det giver mening at tale om en deuteronomistisk teologi. Man kan nemlig med gode argumenter henvise til, at der inden for Det Gamle Testamente faktisk findes et korpus af tekster (Femte Mosebog og dele af det Deuteronomistiske Historieværk), som deler et grundlæggende syn på Jahves forhold til Israel og på israelitternes forpligtelser i lyset af dette forhold.

1.2 Datering og historisk baggrund

I den klassiske kildekritiks perspektiv, hvor man betragtede Femte Mosebog som i alt væsentligt et udtryk for D-kilden, og hvor man så en sammenhæng imellem ”programmet” for en centralisation og udrensning af kulten i Femte Mosebog på den ene side og Josijas reform i Juda på den anden, virkede det oplagt, at D var blevet til kort tid før Josijas reform, som man daterede til 622 f.Kr. Formålet med dette skrift var jo netop at fremkalde reformer af kulten. På tilsvarende vis forekom det de fleste indlysende, at det Deuteronomistiske Historieværk måtte være blevet redigeret færdigt kort efter Jerusalems fald og eksilet i 587 f.Kr. Disse begivenheder er nemlig de sidste, som Anden Kongebog fortæller om.

Fra et stykke ind i 1900-tallet og frem begyndte man at supplere den kildekritiske synsmåde med traditionshistoriske undersøgelser, hvor man prøvede at spore de overleveringer, der lå bagved og forud for de skriftlige kilder i Det Gamle Testamente. Det gjaldt også Femte Mosebog, hvor mange mente at kunne spore en længere traditionshistorie forud for den skriftlige fiksering. Særlig interesse viede man visse træk i Femte Mosebog, som kunne se ud til at afspejle forhold ikke i Juda men i Nordriget Israel: F.eks. hedder det i 5 Mos 27, at det velsignelses- og forban-

delsesritual, som israelitterne skal gennemføre, når de er kommet ind i Kana'an, skal finde sted mellem Ebals og Garizims bjerge. I det Deuteronomistiske Historieværk har vi nogle udførlige beretninger om profeter fra Nordriget, specielt Elias og Elisa (1 Kong 16-2 Kong 13). Man har også peget på et slægtskab imellem Nordrige-profeten Hoseas' forkyndelse og det krav om ubetinget og eksklusiv loyalitet mod Jahve, som er et gennemgående tema i Femte Mosebogs formaninger. Mange forskere nåede til den slutning, at stoffet i Femte Mosebog måtte have en længere forhistorie, som begyndte i Nordriget. Man har her talt om en "Jahve alene"-bevægelse, knyttet til profetiske kredse i opposition til kongemagten i Nordriget og særligt til kongernes velvilje over for dyrkelsen af andre guddomme end Jahve. Ofte har man forestillet sig, at flygtninge fra Nordriget kunne have bragt bevægelsen og dens traditioner med sig til Sydriget efter Samarias fald i 722 f.Kr. Her – i Juda – kunne reformbevægelsen have levet videre og måske sammen med ligesindede kredse have dannet grundstammen i det, der efterhånden bliver til den deuteronomistiske bevægelse. 5 Mos 12-26 (eller en tidlig udgave heraf) var blevet til som denne bevægelses programskrift; og det er så dette program, som kong Josija tager op og i et eller andet omfang forsøger at virkeliggøre med reformen i 622 f.Kr.

På denne måde nåede mange frem til, at der måtte have eksisteret en betydelig deuteronomistisk bevægelse gennem flere århundreder, først i Nordriget, siden i Sydriget. Man har endvidere antaget, at bevægelsen fortsatte under og eventuelt efter det babylonske eksil. Det skulle således være i eksiltiden, at den endelige redaktion af det Deuteronomistiske Historieværk fandt sted, eventuelt med afsæt i tidligere udgaver af værket, som kunne stamme fra den sidste del af kongetiden. Den deuteronomistiske bevægelse må med andre ord have været en ganske bred foreteelse; og i dens regi må der have udfoldet sig en omfattende traditionsdannelse og litterær aktivitet.

Som nævnt er der fortsat udbredt enighed om, at det giver mening at tale om deuteronomistiske tekster i Det Gamle Testamente; og dermed må der nødvendigvis også have eksisteret en eller anden form for forfatterkreds, der har sat sit præg på disse tekster. Imidlertid er forskningen i dag generelt blevet mere tilbageholdende med at kaste sig ud i omfattende historiske rekonstruktioner. Mange af de antagelser, der knytter sig til forestillingen om en langstrakt deuteronomistisk bevægelse, er da også vanskelige at dokumentere og nærmer sig dermed det spekulative. Det er næppe muligt at slutte sig til noget konkret historisk om de religiøse forhold i Nordriget ud fra Kongebøgernes fortællinger. Tanken om en omfattende vandring fra nord til syd i det 8. århundrede efter Nordrigets fald savner ligeledes historisk grundlag. Det har i det hele taget vist sig vanskeligt at konkretisere tesen om en deuteronomistisk bevægelse.

Hvem bestod den af? Fra hvilke samfundslag og kredse skal vi forestille os, at deuteronomisterne stammer, og hvad er deres sociale og institutionelle forankring i kongetidens Juda? Undertiden har der også været en tendens til at udvide begrebet til at omfatte store dele af Det Gamle Testamente: Man har antaget, at også profetskrifterne i stor udstrækning var blevet redigeret eller bearbejdet af deuteronomister. Mens det bestemt er nærliggende at antage, at deuteronomistiske tekster og deuteronomistisk teologi har øvet en betragtelig indflydelse på andre, senere dele af den gammeltestamentlige litteratur, giver det formentlig bedst mening kun at tale om Femte Mosebog og det Deuteronomistiske Historieværk som egentlige deuteronomistiske tekster.

Deuteronomistisk redaktion og teologi i profetbøgerne?

Den deuteronomistiske skole blev af mange forskere set som en bred bevægelse med en omfattende litterær aktivitet over flere århundreder. Man har villet spore deuteronomistisk indflydelse og deuteronomistiske redaktioner i mange dele af Det Gamle Testamente. Profetbøgerne er et af de steder, hvor man har ment at kunne påvise tegn på deuteronomistiske redaktører. Jeremias' Bog indeholder således en række tekster, der både tematisk og stilistisk synes at stå den deuteronomistiske teologi ret nær. Et oplagt eksempel er Jeremias' straf-tale til judæerne fra templets port (Jer 7), som både har tilbageblik på Jahves velgerninger mod folket i fortiden og betoningen af hans krav om lydighed ("Men dette befalede jeg dem: Adlyd mig, så vil jeg være jeres Gud, og I skal være mit folk. I skal følge den vej, jeg befaler jer, for at det må gå jer godt", Jer 7,23).

Der er givet forskellige forklaringer på dette slægtskab imellem Jeremias' Bog og deuteronomismen. Forskere, som kæder den deuteronomistiske bevægelse sammen med Josijas reform i 622 f.Kr., peger på, at Jeremias (som virker i slutningen af 600-tallet og begyndelsen af 500-tallet) må have været samtidig med deuteronomisterne. De kan derfor have været fælles om en tids-typisk sprogbrug, ligesom de kan have påvirket hinanden. Andre har argumenteret for, at det er vanskeligt eller umuligt at føre dele af Jeremias' Bog tilbage til en historisk profetskikkelse fra denne periode. Derimod kan bogen være blevet redigeret af deuteronomistiske eller deuteronomistisk påvirkede kredse. Det er dog under alle omstændigheder påfaldende, at netop Jeremias slet ikke er nævnt i Kongebøgerne, som er en del af det Deuteronomistiske Historieværk. Hvis Jeremias skulle have været nært forbundet med en deuteronomistisk bevægelse, bliver dette forhold særlig vanskeligt at forklare.

Man har også hævdet, at overskrifterne til de enkelte bøger i Tolvprofetbogen (f.eks. Hos 1,1), som daterer profetierne til bestemte konger, kendt fra det Deuteronomistiske Historieværk, er udtryk for en deuteronomistisk redaktion. Disse rent kronologiske angivelser kan dog næppe udgøre et gyldigt grundlag for en sådan tese. Kritiske røster har også anført, at det er problematisk, hvis betegnelsen "deuteronomistisk" bliver brugt i en alt for bred og almen forstand. Så vil man kunne finde deuteronomisme rigtig mange steder i Det Gamle Testamente; men udtrykket risikerer at blive tømt for indhold.

Betegnelserne ”deuteronomisme” og ”deuteronomister” bruges ikke på samme måde af alle forskere. I almindelig bred betydning betegner begreberne den eller de forfatterkredse, som står bag Femte Mosebog og det Deuteronomistiske Historieværk (og som vi i øvrigt ved meget lidt konkret om). Det er sådan, betegnelserne benyttes i denne bog. Mange, særligt tyske forskere, foretrækker at reservere betegnelsen ”deuteronomisme” til den senere del af traditions- og redaktionsprocessen, nærmere bestemt til den eller de redaktioner, der følger efter tilblivelsen af 5 Mos 12-26 (”lovbogen”). Ifølge denne sprogbrug er ”deuteronomister” primært den eller de redaktioner, der har sat deres præg på Femte Mosebog og det Deuteronomistiske Historieværk frem mod skrifternes endelige litterære form. Om de tidligere lag benytter man da gerne begrebet ”deuteronomikere”.

2 Centrale temaer med teksteksempler

2.1 Pagten

Jahves særlige forhold til Israel kommer i deuteronomistiske tekster til udtryk i den centrale forestilling om, at Jahve har sluttet pagt med israelitterne. I 5 Mos 5,1-3, hvor vi finder en sammenfatning af denne idé om en pagtslutning imellem Jahve og Israel, møder vi også den dobbelte betoning, som er kendetegnende for deuteronomistisk teologi: Pagten er på en gang fortid og nutid. Pagtslutningen var på den ene side noget, der fandt sted på et bestemt tidspunkt ved Horebs bjerg, på den anden side er pagten også noget, der har blivende og afgørende betydning for enhver generation af israelitter:

Moses kaldte hele Israel til sig og sagde til dem: Hør, Israel, de love og retsregler, som jeg i dag kundgør for jer, lær dem, og følg dem omhyggeligt! Jahve vor Gud sluttede en pagt med os ved Horeb. Det var ikke med vore fædre, Jahve sluttede denne pagt, men med alle os, som er i live og til stede her i dag (5 Mos 5,1-3).

Ud over den detalje, at bjerget, hvor Jahve åbenbarer sig og slutter pagt med Israel, her kaldes Horeb og ikke Sinaj som i andre gammeltestamentlige sammenhænge, er det værd at bemærke, hvor stor vægt deuteronomisterne lægger på pagtslutningens aktuelle dimension: Den gjaldt, siges det her, ikke fædrene i en fjern fortid men derimod netop de mennesker, som Moses her og nu taler til. Deri ligger der tydeligvis også en pointe gemt til tekstens læsere: For dem er både fædrene og pagtslutningen selvsagt fortid – for en senere generation af israelitter var det netop med fædrene, Jahve engang sluttede sin pagt – men på en måde giver

tekstens formulering alle senere generationer mulighed for at spejle sig i ørkenvandringstidens israelitter. Vel gælder det ikke for læserne, at de konkret var til stede ved Horeb, da Jahve sluttede sin pagt; men de formaner her til at sætte sig i Moses' tilhøreres sted og høre hans belæring med præcis den samme alvor, som om de selv havde været der. Teksten er dermed et eksempel på den deuteronomistiske formanings stærke retoriske appel til læseren.

Det er heller ingen tilfældighed, at denne henvisning til pagtslutningen står som det første i den nye talesammenhæng i Moses' mund. Den helt fundamentale forudsætning for de love og retsregler, som Jahve pålægger israelitterne, er netop, at han har gjort dem til sit pagtsfolk. I 5 Mos 5 fortsætter tilbageblikket på pagtslutningen med en beskrivelse af Jahves åbenbaring:

Jahve talte til jer på bjerget, inde fra ilden, ansigt til ansigt. Dengang stod jeg mellem Jahve og jer for at forkynde jer Jahves ord, for I var bange for ilden og gik ikke med op på bjerget (5 Mos 5,4).

Denne ret summariske beskrivelse forudsætter hos læseren et kendskab til den længere beretning om Jahves manifestation, som vi kender fra 2 Mos 19,16-19 eller en tilsvarende tradition. Det virker også, som om der er en lille spænding i teksten selv imellem en forestilling om, at Jahve her faktisk talte direkte ("ansigt til ansigt", פָּנִים בְּפָנִים, *pānîm b'pānîm*) til hele Israel, og en anden version, hvor Moses træder ind som Jahves talsmand. Fortsættelsen lader det i hvert fald være Jahve selv, der udtaler de ti bud (dekalogen), der her ligesom i 2 Mos 20 står som indledningen til Jahves ord til israelitterne. Og i gengivelsen her i 5 Mos 5 er det udtrykkelig fremhævet, at netop disse ord er ord, som Jahve taler til hele Israels folk og ikke nøjes med at meddele gennem Moses:

Disse ord talte Jahve til hele jeres forsamling på bjerget, inde fra ilden, omgivet af skyer og mulm, med høj røst og uden at føje mere til, og han skrev dem (וַיִּכְתֹּב, *wajjikto'bem*) på to stentavler, som han gav mig (5 Mos 5,22).

I forhold til 2 Mos 20 præciserer den deuteronomistiske udgave af fortællingen både, at de ti bud er den første, grundlæggende del af Jahves åbenbaring, som han meddeler hele Israel på direkte måde, og at de ti bud også er den tekst, som stod på de stentavler, som Jahve gav Moses oppe på bjerget. I 2 Mos 31,18; 32,15 er det ikke uden videre tydeligt, hvad der var indholdet af de to stentavler. Femte Mosebog gør det derimod utvetydigt klart, at det lige præcis er de ti bud, som Jahve taler direkte til hele folket, og som han skriver med sin egen hånd på tavlerne.

Ordlyden af de ti bud her i 5 Mos 5 svarer stort set til udgaven i 2 Mos 20. Forskellene imellem de to versioner er dog værd at lægge mærke til:

Først og fremmest virker det, som om de ti bud i 5 Mos 5 har fået en anden og strammere organiseret struktur. Denne virkning opnås på den enkle måde, at der i v. 18-21 foran hvert enkelt bud står en konjunktion ”og” (ו, *w^e*-). I Femte Mosebog bliver ordlyden dermed (det gentagne ”og” er ikke medtaget i DO92):

Du må ikke begå drab; og du må ikke bryde et ægteskab; og du må ikke stjæle; og du må ikke vidne falsk imod din næste; og du må ikke begære din næstes hustru; og du må ikke eftertrægte din næstes hus eller mark, hans træl eller trælkvinde, hans okse eller æsel eller noget som helst af din næstes ejendom (5 Mos 5,17-21).

Dermed kommer denne sidste del af dekalogen i Femte Mosebogs udgave til at fremstå som en samlet helhed af ”etiske bud”; og man kan se hele rækken af bud som bestående af lange og korte afsnit, der veksler: Den rette, eksklusive og billedløse dyrkelse af Jahve omtales i v. 6-10. Derpå følger det korte bud om misbrug af Jahves navn (v. 11). Sabbatsbuddet udgør igen et lidt længere afsnit (v. 12-15). Derefter kommer igen et kort bud om at ære forældrene (v. 16) og til sidst den lange række af etiske regler (v. 17-21).

Herudover er der en markant forskel i forhold til 2 Mos 20 i formuleringen af sabbatsbuddet: Det er nok tvivlsomt, om det indledende: ”Giv agt på (שָׁמֹר, *šāmôr*) sabbatsdagen!” (5 Mos 5,12) er mere deuteronomistisk end: ”Husk (זָכַר, *zākôr*) sabbatsdagen!” (2 Mos 20,8). Verbet שָׁמֹר, *šāmar* (”give agt på”, ”holde”, ”omhyggeligt følge”) er ganske vist et af deuteronomisternes yndlingsudtryk; men vi møder også verbet זָכַר, *zākar* (”huske”) ganske ofte i deuteronomistiske tekster. Vigtigere er det dog, at begrundelsen for at iagttage hviledagen i Femte Mosebog er, at israelitterne selv har været trælle i Egypten. Derfor skal de lade deres egne trælle og trælkvinder få lov til at hvile en gang om ugen (5 Mos 5,14-15), mens det i Anden Mosebog er skabelsen og Jahves egen hvile på den syvende dag, der henvises til (2 Mos 20,11). Desuden er sabbatshvilen i 5 Mos 5,14 udvidet til også at omfatte husdyrene (”din okse, dit æsel eller et hvilket som helst af dine dyr”), som ikke er nævnt i 2 Mos 20,10. I den sidste del af dekalogen er der den forskel, at næstens hustru i Femte Mosebog står først blandt det, som tilhører næsten, og som man ikke må begære (5 Mos 5,21), mens hustruen i Anden Mosebog kommer på andenpladsen efter næstens hus (2 Mos 20,17).

Gengivelsen af de ti bud i Femte Mosebog gør altså på nogle punkter indtryk af en ”strammere” og mere gennemgribende redaktion, hvor teksten er organiseret på en mere overskuelig måde, og hvor der er sket en vis præcisering i forhold til den ældre tradition. Samtidig er dekalogens status som den ”tekst”, der er grundlaget for Jahves pagt med Israel, yderligere fremhævet. Det virker ret oplagt, at Femte Mosebog forudsæt-

ter kendskab til en ældre fortælling om pagtslutningen, så måske skal man ikke lægge så meget i det forhold, at der er en række spektakulære detaljer om pagtslutningen fra Anden Mosebog, som ikke er med her. Men det er i hvert fald ganske tydeligt, hvilken helt central plads Jahves konkrete befalinger har for den deuteronomistiske forståelse af pagten.

Jahves pagt med Israel

Jahves pagt med Israel er et centralt begreb i deuteronomistiske tekster. Tanken om en pagt (בְּרִית, *b'erîit*) imellem guddom og folk forekommer dog også i andre dele af Det Gamle Testamente men med lidt forskellige nuancer: Patriarkfortællingerne i Første Mosebog nævner flere gange, at Jahve slutter pagt med Abraham (1 Mos 15,18; 17,4-8). Her ligger vægten på Jahves løfte om at give Abraham talrigt afkom og lade hans efterkommere overtage Kana'ans land ("dobbeltforjættelsen"). I 1 Mos 17 er omskærelsen tegnet på pagten, som Abraham skal "holde" (1 Mos 17,9-10).

Jahves pagt med Israels folk på Sinaj indtager en prominent plads i fortællingen i Anden Mosebog, hvor vi bl.a. får beskrevet et pagtslutningsritual med ofringer og "pagts blod", der stænkes på Jahves alter og på folket (2 Mos 24,4-8). Moses oplæser i denne forbindelse også "pagtsbogen" (2 Mos 24,7), om end det ikke er helt klart, hvilke af Jahves ord denne bog indeholder. Ved denne pagtslutning er det folkets forpligtelse, der er fokus på ("vi vil adlyde Jahve og gøre alt, hvad han befaler", 2 Mos 24,7).

Profetskrifterne i Det Gamle Testamente har forholdsvis få direkte referencer til en pagt; Jer 31,31-34 beskriver dog en "ny pagt", som Jahve vil slutte med folket til erstatning for den gamle pagt, som forfædrene har brudt. Enkelte gammeltestamentlige tekster omtaler Jahves særlige pagt med David (2 Sam 23,5; Sl 89,29), hvor det – som i pagten med Abraham – er det guddommelige tilsagn om, at David og hans slægt skal beholde kongemagten, der er det væsentlige indhold. Syndflodsberetningen kender også en universel pagt imellem Jahve og alle mennesker og dyr (1 Mos 9,9-17). Denne pagt handler om, at Jahve ikke vil sende en ny ødelæggende syndflod over jorden. Når gammeltestamentlige tekster taler om en pagt, drejer det sig dog overvejende om Jahves pagt med Israel.

Det er omdiskuteret, hvor gammel denne forestilling er, og hvad der er dens baggrund. Pagtsbegrebet synes i hvert fald delvis at afspejle en grundstruktur i det nærorientalske samfund, hvor relationen imellem en patron og hans klienter er en afgørende faktor. Et principielt lignende patron-klientforhold kan aflæses af en række nærorientalske vasaltraktater fra oldtiden (flest fra det hittitiske og det assyriske storriges tid i henholdsvis det 2. og 1. årtusinde f.Kr.), hvor storkongen påtager sig rollen som vasalkongens beskytter, mens vasalkongen forpligter sig til eksklusiv loyalitet og lydighed mod storkongen. Disse vasaltraktater har været nævnt som mulige litterære forbilleder for Det Gamle Testaments beskrivelse af pagten imellem Jahve og Israel. Det er vanskeligt at påvise nogen direkte forbindelse; men disse tekster afspejler den samme basale opfattelse af, hvad en pagt går ud på.

Vi kan også notere os, at deuteronomisterne har en forkærlighed for prægnante opsummeringer som f.eks. de ti bud (5 Mos 5,6-21), *Shema*'et (5 Mos 6,4-5, se nedenfor) og opregningen af Jahves fortidige velgerninger (5 Mos 26,5-9). Sådanne formuleringer har en retorisk appel og eger sig til udenadslære og recitation; og det er let at forestille sig, at de har spillet en vigtig rolle i den deuteronomistiske strategi for undervisning og oplæring af kommende generationer, som vi møder i mange af disse tekster.

Indholdsmæssigt må de ti bud også siges at være en velegnet indledningstekst til den deuteronomistiske beskrivelse af pagtsforholdet imellem Jahve og Israel. Dekalogen begynder jo med en prægnant formulering af den ubetingede og eksklusive fordring om loyalitet mod Jahve, som udelukker enhver loyalitet mod eller dyrkelse af andre guddomme (5 Mos 5,6-10). Det er ikke monoteisme på et teoretisk plan, som kommer til orde her, men netop Jahves krav om at være israeliternes eneste patron og beskytter. Jahve beskrives i sammenhængen som en "lidenskabelig gud" (אֱלֹהֵי קַנְיָא, *'el qannā*); dette udtryk er nok ikke i sig selv deuteronomistisk men hentet fra en anden, måske ældre tradition – det forekommer tilsvarende i 2 Mos 20,5. Der er dog ingen tvivl om, at henvisningen til Jahve som "lidenskabelig" eller "jaloux" ("nidkær" i ældre dansk bibeltradition) på glimrende vis indfanger det motiv, som deuteronomisterne vil understrege her. Jahve tåler ved sin side ikke konkurrerende guddomme; og hvis israelitterne indlader sig med sådanne, bryder de Jahves pagt og må regne med hans straf.

2.2 Udvalgelsen

Tanken om Israels særlige guddommelige udvælgelse er nært forbundet med pagten. Jahve har udvalgt sig dette folk blandt alle folkeslag i verden. I denne udvælgelse ligger der en forestilling om Jahves nåde og omsorg; verbet בָּחַר, *bāḥar* ("udvælge") betegner den glædesfyldte udvælgelse af det foretrukne. Samtidig forpligter udvælgelsen også israelitterne: Jahve forventer deres ubetingede loyalitet og lydighed mod hans vilje; de skal følge hans love og regler og vandre ad den vej, som han har anvist dem. Kravet om loyalitet og lydighed er, som vi har set, knyttet til Jahves pagt; og det kan også begrundes direkte i hans udvælgelse:

Det er ikke, fordi I er større end alle andre folk, at Jahve fattede kærlighed (קִשְׁקָה, *hāšaq*) til jer og udvalgte (וַיִּבְחַר, *wajjibḥar*) jer; for I er det mindste af alle folk. Men fordi Jahve elskede jer (מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם, *me'ah^abat jhwh 'ætkæm*) og ville opfylde den ed, han tilsvor jeres fædre, førte han jer ud med stærk hånd og udfriede dig af trællehuset, af egypterkongen Faraos magt. Derfor skal du vide, at Jahve din Gud er den eneste Gud, den trofaste Gud, som i tusind slægtled bevarer (שָׁמַר, *šomer*) pagten og troskaben mod dem, der elsker ham

(לְאַבְרָו, *le'oh^abāw*) og holder hans befalinger (וּלְשִׁמְרֵי מִצְוֹתָו, *ûl^ešomrē mišwotaw*), men som omgående gengælder dem, der hader ham, og udrydder dem. Han tøver ikke, men gengælder omgående dem, der hader ham. Hold derfor befalingerne og lovene og retsreglerne (וְשִׁמְרֵתְּ אֶת־הַמִּצְוֹת וְאֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַשְּׁפָטִים, *w^ešāmartā 'æt-hammišwāh w^e'æt-haḥuqqîm w^e'æt-hammišpā-tîm*), som jeg i dag pålægger dig at følge (5 Mos 7,7-11).

Det er kendetegnende for deuteronomistisk sprogbrug, at udvælgelsen begrundes i Jahves kærlighed til Israel. Jahve ”fattede kærlighed” (קִשְׁקֶשׁ, *ḥāšaq*) til Israel; og hans kærlighed (הֲבָהָה, *'ah^abāh*) skal modsvares af israeliternes kærlighed til ham. Den deuteronomistiske brug af udtryk som at ”elske” Jahve forudsætter en mere handlings- eller praksisorienteret forståelse af kærlighed end den, der er gængs i nutiden: At elske Jahve går således ikke på det rent emotionelle, men primært på den ubrydelige loyalitet i handling og sindelag. Teksten her illustrerer, hvor tæt udvælgelse, pagt og lydighed mod Jahves befalinger er tænkt sammen. Et typisk deuteronomistisk træk ved formuleringen er – ud over den gentagne indskærpelse af vigtigheden af at holde (שָׁמַר, *šāmar*) Jahves bud – også forkærligheden for at opremse de let varierede betegnelser for budene: ”befalingerne og lovene og retsreglerne” (5 Mos 7,11).

2.3 Afgrænsning og elimination af det fremmede

I forhold til indbyggerne i Kana'an er deuteronomisterne kompromisløse i deres afvisning af enhver mulighed for fredelig sameksistens:

Når Jahve din Gud fører dig til det land, du skal ind og erobre, og han driver store folkeslag væk foran dig, hittitterne, girgashitterne, amoritterne, kana'anæerne, perizitterne, hivitterne og jebusitterne, syv folk, der er større og mægtigere end du, og Jahve din Gud overgiver dem til dig, og du besejrer dem, da skal du lægge band på dem (וְהָרַם תְּהַרִים אֹתָם, *haḥarem taḥ^arîm 'otām*). Du må ikke slutte pagt med dem og ikke vise dem barmhjertighed. Du må ikke bringe dig i familie med dem; du må ikke give dine døtre til deres sønner, og du må ikke lade dine sønner gifte sig med deres døtre, for det vil få dine sønner til at vige fra mig og dyrke andre guder. Da vil Jahves vrede flamme op imod jer, og han vil hurtigt udrydde dig. Nej, sådan skal I gøre med dem: Deres altre skal I rive ned, deres stenstøtter skal I knuse, deres Ashera-pæle skal I hugge om, deres gudebilleder skal I brænde. For du er et helligt folk for Jahve din Gud; dig har Jahve din Gud udvalgt af alle folk på jorden som sit ejendomsfolk (5 Mos 7,1-6).

Teksten her indeholder nogle af de centrale elementer i den deuteronomistiske forståelse af Israels forhold til Kana'ans indbyggere, der er kendetegnet ved deres fremmede etnicitet og derudover først og fremmest ved deres dyrkelse af ”andre guder”. Det er det sidste aspekt – afgudsdyrkelsen – der især gør dem farlige i deuteronomisternes optik og

begrunder kravet til israelitterne om en fuldstændig adskillelse, der i sin konsekvente form kommer til udtryk i, at der ved indtagelsen af landet skal lægges band (substantiv: הָרֵם, *heræm*, verbum i *hifil*: הִרְרִים, *hæh^arîm*) på de besejrede fjender. Bandet indebærer den totale udryddelse af de besejrede, som det beskrives i Josvabogens beretning om israeliternes erobring af Jeriko. Som andre steder i Det Gamle Testamente fremhæves det, at det er ”med sværdet”, der skal lægges band på de undertvungne kana’anære:

Med sværdet lagde de band på alle, der var i byen (וַיִּהְיוּ אֶת-כָּל-אֲשֶׁר בְּעִיר) *wajjah^arîmu* ’æt-kål-’aşær bā’îr), både mænd og kvinder, unge og gamle, okser, får og æsler (Jos 6,21).

Den ubønhørlige befaling om de oprindelige indbyggers udryddelse er indarbejdet i den stærkt skematiske forestilling om israeliternes indtagelse af Kana’an, som vi i det Deuteronomistiske Historieværk navnlig møder i Josvabogen. Fortællingen om Akans synd (Jos 7) handler om, hvor ilde det går israelitterne, hvis de ikke lever op til Jahves krav på dette punkt. Dom 1,27-2,5 gør på den anden side en pointe ud af, at bandet ikke blev gennemført med den nådesløshed, som Jahve egentlig har lagt op til. I en stribe byer og områder bliver den kana’anæiske befolkning boende sammen med israelitterne.

Kana’anæerne og deres religion

Deuteronomistiske tekster tegner et udtalt negativt billede af Kana’ans indbyggere før den israelitiske erobring af landet. Vi møder spor af en tilsvarende negativ bedømmelse andre steder i Det Gamle Testamente. F.eks. er det formentlig en del af pointen i beretningen om Noas sønner (1 Mos 9,18-27), at Kana’an, stamfader til landets befolkning, bliver forbandet for sin faders forseelse. I andre tekster er opfattelsen dog mere nuanceret: Den kana’anæiske skøge Rahab skjuler og redder således de israelitiske spioner i Jeriko (Jos 2).

På det historiske plan er det imidlertid uhyre vanskeligt at sige noget konkret om kana’anæisk kultur og religion ud fra Det Gamle Testamente. Der er ikke bevaret længere tekster, som kan belyse kana’anæisk religion indefra. De ugaritiske tekster, som undertiden har været citeret i denne forbindelse, stammer fra en væsentlig tidligere periode og et andet geografisk område. Arkæologiske undersøgelser kan afdække sider af den religiøse praksis i Palæstina i 1. årtusinde, men giver ikke meget grundlag for at skelne imellem kana’anæisk og israelitisk kultur. Denne skarpe skelnen er formentlig især et litterært og ideologisk betinget fænomen i Det Gamle Testamente, hvor kana’anæerne på en måde bliver skildret som det, israelitterne ikke skal være.

Dette forhold tolker teksten som et udtryk for fatal ulydighed fra israeliternes side; og Jahves straf består meget passende i, at han ikke vil drive de sidste af landets indbyggere bort foran israelitterne. ”De skal

være en pisk over ryggen på jer, og deres guder skal være en snare for jer” (Dom 2,3). Israelitterne bliver med andre ord straffet ved, at de lige præcis kommer til at bære konsekvenserne af deres ulydighed: Kana'anæerne vil udøve nøjagtig den skadelige indflydelse på dem, som var grunden til, at Jahve krævede dem udryddet.

2.4 Erindring og belæring

Det er Jahves frelsende indgriben, hans spektakulære velgerninger mod Israel, som er udgangspunktet og grundlaget for pagtsrelationen med Israel. Israelitterne skal derfor til stadighed bevare og videregive erindringer om disse guddommelige velgerninger, ligesom de skal bevare og videregive alle Jahves befalinger til kommende generationer. Moses indskærper således i sine indledende formaninger i Femte Mosebog, at israelitterne aldrig må lade Jahves bud gå i glemmebogen:

Men tag dig i agt, og pas godt på, at du ikke glemmer, hvad du selv har oplevet; det må ikke gå dig af minde, så længe du lever. Fortæl det til dine sønner og dine sønnesønner, fortæl om den dag, da du stod for Jahve din Guds ansigt ved Horeb, og Jahve sagde til mig: ”Kald folket sammen hos mig; jeg vil forkynde dem mine ord, så de lærer at frygte mig, så længe de lever på jorden, og så de lærer deres sønner det” (5 Mos 4,9-10).

Erindringen om Jahves pagt er med andre ord noget, som det er livsvigtigt til stadighed at holde i live. Dette sker gennem en fortsat undervisning af de nye generationer i Jahves ord og gennem den enkeltes stadige gentagelse af ordene:

Disse ord, som jeg i dag befaler dig, skal ligge dig på sinde, og du skal gentage dem for dine sønner; du skal fremsige dem, både når du er hjemme, og når du er ude, når du går i seng, og når du står op. Du skal binde dem om din hånd som et tegn, de skal sidde på din pande som et mærke, og du skal skrive dem på dørstolperne i dit hjem og i dine porte (5 Mos 6,6-9).

Betydningen af ”disse ord” understreges her gennem befalingen om, at ordene skal lyde på de vigtigste tidspunkter i døgnnet – morgen og aften – ligesom de skal være synlige og nærværende på overgangen imellem ”hjemme” og ”ude”. Den deuteronomistiske teologi lægger med andre ord stor vægt på den didaktiske praksis: Jahves ord er noget, som israelitterne skal undervise deres sønner i, og som i det hele taget skal have en fast, rituel sikret plads i deres hverdag. Det er omdiskuteret, om befalingen i 5 Mos 6,6-9 om at have Jahves ord bundet om hånden og fastgjort på panden, er metaforisk, eller der tænkes på amuletter med skrevne ord, som kan bæres på kroppen. Teksten her er i hvert fald udgangspunktet for den jødiske praksis med at bære bederemme (*tefillin*). Typisk

er det teksten fra 5 Mos 6,4-5, den tekst, som i jødisk tradition kaldes *Shema* (efter den indledende imperativ: שמע, *šema* ' ("hør!")), som er fastgjort til bederemnene.

2.5 Kultcentralisation

En særlig side af den lydighed, Jahve kræver, handler om, at israelitterne alene skal dyrke Jahve med ofre på det sted, som han udvælger. Dette krav om en centraliseret kult formuleres programmatisk i 5 Mos 12:

I må ikke dyrke Gud på den måde, vi gør her i dag, hvor hver især gør, som han finder for godt. For I er endnu ikke nået frem til hvilen i det land, Jahve din Gud vil give dig i eje. Men når I kommer over Jordan og bosætter jer i det land, Jahve jeres Gud vil give jer i eje, og han får skaffet jer fred for jeres fjender på alle sider, så I kan bo i tryghed, da skal det sted, Jahve jeres Gud udvælger til bolig for sit navn (הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשִׁכְנֵן שְׁמוֹ שָׁמָּה, *hammāqôm 'ašer-jibḥar jhwh 'elohêkæm bô lešakken šām*), være stedet, hvor I skal komme med alt det, jeg befaler jer, jeres brændofre og slagtofre, jeres ti-ender og afgifter og alle de udsøgte løfteofre, I lover Jahve (5 Mos 12,8-11).

Fordringen om kun at bringe ofre på det sted, som Jahve vil udvælge "til bolig for sit navn", sættes her ind i en ramme, hvor den centraliserede kult er knyttet tæt sammen med den tilstand, som folket vil træde ind i, når det er kommet ind og har bosat sig i Kana'an, og Jahve har sørget for, at det her kan leve i fred for sine fjender. I tekstens perspektiv er dette i fremtiden; for 5 Mos 12 er en del af Moses' afskedstale før erobringen af landet; teksten ser derfor frem imod bosættelsen som noget, der endnu ikke har fundet sted. Den centrale kult i landet, som israelitterne til sin tid skal gennemføre, sættes her i direkte modsætning til den nuværende tilstand før landets indtagelse, "hvor enhver gør, som han finder for godt". I kontrast til den nuværende uorden skal der altså i den gode fremtid herske orden. At der er tale om et bud, der også indebærer et forbud, indskærpes yderligere:

Tag dig i agt, at du ikke bringer dine brændofre et hvilket som helst sted, du ser. Kun på det sted, Jahve udvælger i en af dine stammer, kun der må du bringe dine brændofre (כִּי אִם-בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שְׁבָטֵיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ, *kî 'im-bammāqôm 'ašer jibḥar jhwh b'e'ahad šebāṭekā šām ta'olotækā*), kun der må du udføre alt det, jeg befaler dig (5 Mos 12,13-14).

Den centralisation af offerkulten, som her indskærpes, får nødvendigvis konsekvenser for israelitternes dagligliv. For med et kultsted, som for en stor del af landets indbyggere ligger for langt væk til, at man kan opsøge det dagligt, må den dagligdags slagtning af dyr til spisning miste sin ka-

rakter af offerhandling. Denne konsekvens drager 5 Mos 12 ganske udtrykkeligt:

Hjemme i dine byer må du derimod slagte og spise kød, så meget du vil, alt efter hvad Jahve din Gud velsigner dig med; urene og rene må spise det, som man spiser gazelle og hjort. Men blodet må du ikke spise; det skal du hælde ud på jorden som vand (5 Mos 12,15-16).

Det virker, som om teksten her ligefrem skal etablere en ny kategori, den ”profane slagtning” af husdyr. For at give mening til denne kategori indføres sammenligningen med de vilde dyr, som man jager og nedlægger som bytte, gazelle og hjort. Kendetegnende for disse er netop den profane karakter, nedlæggelsen og den efterfølgende spisning af jagtbyttet har, og som gør, at både den kultisk rene og den kultisk urene kan deltage i måltidet. Med etableringen af et centralt offersted, som i de fleste dagligdags sammenhænge vil være for langt væk, skubbes slagtning af egne husdyr til spisning nu ind i denne profane kategori. Dyrene kan nu slagtes frit og spises ”som man spiser gazelle og hjort”.

Denne indførelse af kategorien ”profan slagtning” står i modsætning til bestemmelserne i 3 Mos 17, hvor det lige netop indskærpes, at alle slagtninger skal betragtes som ofre og bringes til helligdommen:

Hvem som helst af Israels hus, der slagter en okse eller et får eller en ged i lejren eller slagter det uden for lejren, men undlader at bringe det hen til indgangen til Åbenbaringsteltet for at bringe det som en gave til Jahve foran Jahves bolig, skal regnes for skyldig i blodsudgydelse; den mand har udgydt blod, han skal udryddes fra sit folk (3 Mos 17,3-4).

Her virker det med andre ord, som om den deuteronomistiske bestemmelse meget bevidst har til hensigt at ophæve og ændre den lovgivning, som er indeholdt i den efter alt at dømme ældre lovsamling i Tredje Mosebog.

Teksten giver en fornemmelse af, hvordan kultcentralisationen har to sideløbende konsekvenser: På den ene side medfører den, som vi ser her, en adskillelse eller løsrivelse af de daglige måltider fra kultens sakrale sfære. På den anden side indebærer denne adskillelse, at kulten bliver yderligere professionaliseret eller specialiseret. Offerhandlinger er nu i princippet noget, der foregår langt borte fra hverdagslivet på et særlig udvalgt sted, og som udføres af professionelle kultudøvere.

Bestemmelsen i 5 Mos 12 om kultens centralisation indeholder ikke nogen geografisk præcisering af, hvor det rette kultsted skal findes. Der tales kun generelt om, at Jahve vil udvælge et sted i en af Israels stammer. Kongebøgerne er ikke i tvivl om, at det ene rette kultsted er det tempel, som Salomo lader bygge i Jerusalem. Samtlige konger i både

Nord- og Sydriget bliver vurderet på deres evne eller manglende evne til at leve op til centralisationskravet i denne forstand. Når Jerusalem ikke er nævnt i 5 Mos 12, kan det hænge sammen med, at landet – set i tekstens perspektiv – endnu ikke er erobret; Jerusalem bliver først indtaget af David mange generationer senere. Det er også tænkeligt, at forfatterne har regnet de helligsteder i landet, hvor Jahves Ark blev placeret efter erobringen, for legitime helligsteder, så længe der kun var tale om et helligsted ad gangen.

2.6 Landet som gave – eksilet som straf

I den deuteronomistiske teologi har den forpligtende pagt som nævnt en helt central plads. Til pagten knytter sig Jahves løfte til israelitterne om Kana'ans land. Det konkrete udtryk for pagtsforpligtelsen er de ”befalinger, love og retsregler”, som Jahve har meddelt israelitterne gennem Moses. I Femte Mosebog gentages kravet om ubetinget lydighed igen og igen:

Selv skal du blive her hos mig, så vil jeg kundgøre dig alle de befalinger og de love og retsregler (לְךָ-הַמִּצְוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים, *kāl-hammišwāh w^e haḥuqqīm w^e-hammišpāṭīm*), du skal lære dem; dem skal de følge i det land, jeg vil give dem i eje. Følg dem derfor omhyggeligt, sådan som Jahve jeres Gud har befalet jer, for at I må leve og det må gå jer godt, og I må få et langt liv i det land, som I skal tage i besiddelse (5 Mos 5,31-33).

Udsigten til et langt liv i landet er med andre ord belønningen for eller følgen af israelitternes lydighed, idet Kana'ans land er den gave, Jahve har bestemt at skænke det folk, han har udvalgt. Gavens vedvarende besiddelse er imidlertid betinget af fortsat loyalitet og lydighed. Den mulighed, at israelitterne ved at svigte Jahve kan sætte hans gave over styr, tematiseres flere gange i Moses' formaninger:

Men glemmer du Jahve din Gud og følger andre guder og dyrker og tilbeder dem, så kan jeg i dag forsikre jer, at I vil blive udryddet. Som de folk, Jahve udryddede foran jer, skal I selv blive udryddet, fordi I ikke ville adlyde Jahve jeres Gud (5 Mos 8,19-20).

5 Mos 28 modstiller på lignende vis den velsignelse, som hører med til at bevare loyaliteten mod Jahve og holde hans bud, udmøntet i et godt og velsignelsesrigt liv i Kana'ans land, og den forbandelse, som vil ramme israelitterne, hvis de bryder loyaliteten mod Jahve og ikke adlyder ham – udtrykt i en opremsning af ulykker og katastrofer, mundende ud i tabet af landet, hvorfra de ulydige israelitter vil blive ført bort og spredt blandt alle folkene over hele jorden (5 Mos 28,64). Det Deuteronomistiske Hi-

storieværk beskriver i den samme ånd eksilet som en katastrofe, Jahve bringer over sit folk som en konsekvens af dets vedvarende ulydighed.

2.7 Gudsbilledet

Deuteronomistiske tekster kæder den vedholdende indskærpelse af kravet om kultens enhed og renhed sammen med en bestemt forståelse af, hvem Israels Gud Jahve er, og hvordan han vil opfattes af israelitterne. Den vel nok mest kendte formulering er den, vi finder i *Shema*'et, 5 Mos 6,4-5, som man undertiden har betegnet som en slags "trosbekendelse":

Hør, Israel! Jahve vor Gud, Jahve er én. Derfor skal du elske Jahve din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele din styrke (5 Mos 6,4-5).

Jahves enhed er et afgørende kendetegn ifølge den deuteronomistiske teologi. Denne tanke om Jahves enhed indgår i begrundelsen for såvel kravet om kultens centralisation som den ubønhørlige fordring om fjernelse af kultelementer og genstande, som deuteronomisterne ser som fremmede for den rene Jahvekult. Her er det imidlertid den udelte loyale kærlighed til Jahve, der forbindes med hans enhed. Israelitten skal have hele sin menneskelige kraft og formåen opmærksomt rettet mod Jahve, som er én, og som alene er hans herre.

Mere end én Jahve?

Deuteronomisterne synes at lægge stor vægt på, at Jahve er én. Det er imidlertid ikke indlysende, hvilken funktion denne understregning af Jahves enhed har, eller hvilke opfattelser den er rettet imod. Det er muligt, at der har eksisteret forestillinger om forskellige Jahve-guddomme eller forskellige manifestationer af Jahve, eventuelt knyttet til lokale helligsteder. Nogle indskrifter fra Kuntillet 'Ajrud i det nordlige Sinaj (9.-8. århundrede f.Kr.) omtaler "Jahve fra Samaria og hans Ashera" og "Jahve fra Teman og hans Ashera". Teksterne er naturligvis interessante ved at knytte Jahve sammen med den kvindelige guddom Ashera, der kunne se ud til at være opfattet som Jahves ægtefælle. Men derudover vidner de muligvis også om en forestilling om flere lokalt forankrede Jahve-skikkelser. Om det skulle være denne type forestillinger om Jahve, de deuteronomistiske udsagn om hans enhed er rettet imod, er og bliver dog uvist.

Et karakteristisk træk ved den deuteronomistiske teologi er den måde, den synes at afbalancere Jahves nærhed og fjernhed på. Det kultsted, hvor Jahve vil dyrkes af israelitterne, kaldes i 5 Mos 12 det sted, som han udvælger til bolig for sit navn. Jahves navn (יְהוָה, *šem*) er deuteronomisternes centrale udtryk for den måde, han er nærværende hos israelitterne på. Denne forestilling om navnet som formidler af nærvær udfoldes

mere udførligt i beretningen om templets indvielse i 1 Kong 8. Her kombineres lidt forskellige billeder, idet helligdommen først fyldes af ”sky-en”, da Jahves Ark er kommet på plads i det Allerhelligste (1 Kong 8,10-11). Salomo indleder da også med at sige: ”Jahve har sagt, at han vil bo i mørket. Nu har jeg bygget dig en bolig, et sted, hvor du kan bo for evigt” (1 Kong 8,12). Imidlertid skifter beretningen i det følgende til forestillingen om, at det er Jahves navn og ikke Jahve selv, der er til stede i templet.

Femte Mosebog og den israelitiske visdomslitteratur

Nogle forskere, specielt israeleren Moshe Weinfeld (1925-2009), har påpeget en række lighedstræk imellem den deuteronomistiske teologi i Femte Mosebog og den gammeltestamentlige visdomslitteratur (se kapitlet 3 om visdomsteologien). Der er en række tematiske berøringer, f.eks. møder vi begge steder advarsler mod at flytte grænseskel (5 Mos 19,14; 27,17; Ordsp 22,28; 23,10) og mod at benytte falsk mål og vægt (5 Mos 25,13-16; Ordsp 11,1; 20,10.23). Femte Mosebog knytter overholdelse af loven sammen med klogskab og indsigt: Når de andre folk ser israeliternes ”visdom og indsigt”, vil de sige: ”Hvor dette store folk dog er et klogt og forstandigt folk!” (5 Mos 4,6). I det Deuteronomistiske Historieværks sammenhæng prises især Salomo, fordi han beder Jahve om visdom (1 Kong 3,4-15).

Overensstemmelsen imellem folkets lydighed eller ulydighed på den ene side og velsignelsen eller forbandelsen på den anden minder også strukturelt om den positive visdoms understregning af sammenhængen imellem handling og konsekvens. På den baggrund har Weinfeld argumenteret for at se deuteronomismen som et fænomen nært beslægtet med og udsprunget af visdomslærernes kreds. Der er imidlertid også markante forskelle imellem deuteronomisternes og visdomslitteraturens perspektiv: Israels fortid spiller så godt som ingen rolle i gammeltestamentlige visdomstekster; og visdomslitteraturen er generelt helt uden den afstandtagen fra de fremmede, der præger deuteronomismen. Generelt er der stor usikkerhed om, hvornår og i hvilke kredse vi skal søge deuteronomismens baggrund.

I Salomos bøn betones det ligefrem udtrykkeligt, at Jahve ikke bor på jorden:

Bor Gud da på jorden? Nej, himlen og himlenes himmel kan ikke rumme dig; hvor meget mindre da dette hus, som din tjener har bygget! Vend dig til din tjeners bøn og bønfeldelse, Herre min Gud, og hør det råk og den bøn, din tjener beder for dit ansigt i dag. Lad dine øjne være åbne for dette hus nat og dag, det sted, om hvilket du har sagt, at der skal dit navn være (אֱלֹהֵי מִקְדָּשׁ אֲשֶׁר אֶמְרָתָּ) אֱלֹהֵי יְהוָה, *’æl-hammāqôm ‘ašær ’āmartā jihjæh š’e mî šām*), og hør den bøn, din tjener beder vendt mod dette sted. Hør din tjeners og dit folk Israels bønfeldelse, når de beder vendt mod dette sted, hør den i himlen, hvor du bor (אֲשֶׁר אֵין הַשָּׁמַיִם) אֱלֹהֵי מִקְדָּשׁ אֲשֶׁר אֶמְרָתָּ, *w^e ’attāh tišma ‘ ’æl-m^eqôm šibt^ekā ’æl-haššāmajim*), hør og tilgiv! (1 Kong 8,27-30).

Her stilles tilstedeværelsen af Jahves navn i helligdommen altså direkte over for hans egen tilstedeværelse i himlen, hvor han ”bor” (מְקוֹם שְׁבִיטָה, *m^eqôm šibt^ekā*).

Motivet gentages i de følgende vers, hvor Jahve opfordres til at høre ”i himlen”, når hans folk beder vendt mod helligdommens ”sted” på jorden. Jahve er således til stede med sit navn og sin opmærksomhed; men han er samtidig selv uafhængig af sit jordiske helligsted, som han har udvalgt, og som han altså i sidste ende også kan vælge igen at opgive. Her synes den deuteronomistiske teologi at være optaget af dels at understrege Jahves suverænitet, dels at undgå antropomorfe udsagn om Jahve.

2.8 Synet på kongedømmet

Der er, som det ofte er blevet bemærket, en ambivalens over opfattelsen af kongedømmet i den deuteronomistiske teologi. På den ene side bliver kongedømmet som institution set som en afvigelse fra Israels egentlige bestemmelse, ifølge hvilken Jahve er Israels eneste rette konge. På den anden side har vi tekster, der betragter David som den konge, Jahve har udvalgt til at herske over Israel, og Davids efterkommere som en udvalgt slægt, der af Jahve har fået et løfte om evig kongemagt. Vi kan fornemme dobbeltheden meget tydeligt, hvis vi sammenholder to deuteronomistiske tekster, der begge på hver sin måde har kongedømmet som tema, ”kongeloven” i 5 Mos 17 og beretningen om profeten Natans forjættelse til kong David i 2 Sam 7.

Teksten i 5 Mos 17,14-20 indeholder en række bestemmelser om situationen, når israelitterne er kommet ind i landet og dér ønsker en konge. Selve optakten er bemærkelsesværdig:

Når du kommer ind i det land, Jahve din Gud vil give dig, og tager det i besiddelse og bosætter dig i det, og du så siger, at du vil have en konge, sådan som alle de omboende folk har, da skal du gøre den, som Jahve din Gud udvælger, til konge over dig (5 Mos 17,14).

For det første udgår initiativet ikke fra Jahve men fra israelitterne, hvis ønske om at få en konge binder i en trang til at være ligesom andre folkeslag. For det andet bliver der så alligevel tale om, at det er Jahve, der udvælger den rette konge til Israel. For så vidt svarer denne sammenfatning fuldstændig til den udførligere beretning om kongedømmets indførelse, som det Deuteronomistiske Historieværk har i 1 Sam 8-10: Her er det israelitterne, der forlanger en konge for at ligne de andre folk, som det i deuteronomistisk perspektiv netop gælder om ikke at ligne: ”Sæt dog en konge til at herske over os ligesom hos alle de andre folk” (1 Sam 8,5). Samuel nægter i første omgang at efterkomme kravet, men får af Jahve selv at vide, at han skal lade folket få, hvad de forlanger: ”Alt,

hvad folket forlanger af dig, skal du føje dem i. Det er jo ikke dig, de forkaster; men de forkaster mig som deres konge” (1 Sam 8,7). Herefter bliver Saul, Israels første konge, ganske vist både udvalgt af Jahve og salvet som tegn på udvælgelsen og bagefter også valgt af folket (1 Sam 10).

Kongeloven indskærper særlig, at kongen skal være israelit (v. 15), en bestemmelse, der vel kunne synes overflødig, eftersom det er Jahve, der udvælger kongen, men som er helt på linje med den deuteronomistiske betoning af skellet imellem Israel og andre folk. Ambivalensen i forhold til kongedømmet kommer klart frem i lovens bestemmelser om kongen: Teksten har først en stribe forbud (v. 16-17: Hvad kongen ikke må) og dernæst en positiv befaling (v. 18-19: Hvad kongen skal). Som afslutning følger så en formaning mod hovmod og ulydighed (v. 20). Kongen må ikke anskaffe sig mange heste og slet ikke heste fra Egypten (v. 18). Han må heller ikke skaffe sig mange hustruer eller skatte af sølv og guld (v. 19). Igen er der en klar tematisk overensstemmelse med beretningen om kongedømmets indførelse i 1 Sam 8, hvor Samuel gør det klart for israelitterne, hvad deres krav om en konge kommer til at indebære for dem selv. Der er endvidere en tydelig sammenhæng med beretningen i Første Kongebog om Salomo: Han samler sig vældige rigdomme (1 Kong 10,14-25), importerer heste, også fra Egypten (1 Kong 10,28-29), og anskaffer 700 hustruer og 300 medhustruer, der vender hans hjerte til andre guder (1 Kong 11,1-8).

Mindst lige så interessant er den positive befaling, der pålægger kongen at ”tage en afskrift af denne lov til eget brug”. Formentlig er det meningen, at kongen helt konkret skal afskrive lovteksten selv; om han skal gøre det ”efter levitpræsternes diktat” (DO92), eller han fra levitterne modtager den tekst, han skal skrive af efter, er mindre vigtigt – det billede af kongen, som formidles her, viser ham som en skriftlærd, der i det afgørende stykke er om ikke underordnet så i hvert fald dybt afhængig af de levitter, som her er traditionens vogtere. Når kongen skal læse i lov-bogen ”hele sit liv”, kommer idealet næsten til at minde om skildringen af den fromme i Sl 1, der grunder på Jahves lov dag og nat (Sl 1,2). Formålet med det stadige lovstudium er at lære frygt for Jahve, som konkret giver sig udtryk i lydighed mod hans ord (v. 19). Sådan vil kongen kunne undgå hovmod og afvigelser ”til højre eller venstre” – billedet af lydigheden mod Jahve som den lige vej er et yndet billede hos deuteronomisterne (5 Mos 5,32; 28,14).

Teksten i 5 Mos 17 er primært optaget af at få kongens magt ind-dæmmet og reguleret af Jahves lovbud. Beretningen i 2 Sam 7 røber et væsentlig andet og mere positivt syn på kongedømmet som institution. Her bliver profeten Natan sendt med et budskab fra Jahve til David, der har givet udtryk for sin hensigt at bygge et hus, dvs. et tempel, for Jahve.

Jahve afviser, at David skal bygge et hus til ham – tværtimod vil han bygge et hus, dvs. et dynasti til David:

Og nu forkynder Jahve for dig: Jahve vil bygge dig et hus. Når dine dage er omme, og du har lagt dig til hvile hos dine fædre, vil jeg lade en af dine efterkommere, dit eget kød og blod, efterfølge dig, og jeg vil grundfæste hans kongedømme. Han skal bygge et hus for mit navn, og jeg vil grundfæste hans kongedømme til evig tid. Jeg vil være hans fader, og han skal være min søn. Når han forbryder sig, vil jeg tugte ham med menneskestok og menneskeslag; men min trofasthed skal ikke tages fra ham, sådan som jeg tog den fra Saul, ham som jeg fjernede til fordel for dig. Dit hus og dit kongedømme skal stå fast for mit ansigt til evig tid, din trone skal være grundfæstet til evig tid (2 Sam 7,11-16).

Jahves løfte til David om et evigt kongedømme for dennes slægt virker som et betingelsesløst tilsagn; og sådan bliver det da også opfattet i andre tekster i det Deuteronomistiske Historieværk, der på forskellig vis synes at have vanskeligheder ved at forene dette guddommelige løfte med Jahves senere straffende forkastelse af den judæiske konge. Således beskriver Første Kongebog Salomo som en god konge, der endte med at svigte:

Men Jahve blev vred på Salomo, fordi han havde vendt sit hjerte fra Jahve, Israels Gud, som to gange havde vist sig for ham og givet ham befaling om ikke at følge andre guder; men han havde ikke holdt, hvad Jahve havde befalet. Og Jahve sagde til Salomo: ”Fordi du bærer dig sådan ad og ikke holder min pagt og mine love (וְלֹא שָׁמַרְתָּ בְּרִיתִי וְחֻקֹּתַי), *w^elo' šāmartā b'erîti wehuqqotaj*), som jeg har pålagt dig, vil jeg rive kongeriget fra dig og give det til en, der er i din tjeneste. For din far Davids skyld gør jeg det dog ikke, så længe du lever; men jeg vil rive det fra din søn. Jeg vil heller ikke rive hele riget fra dig; for min tjener Davids skyld og for Jerusalems skyld, den by, jeg har udvalgt, vil jeg give din søn én stamme” (1 Kong 11,9-13).

Denne tekst balancerer tydeligvis kritikken af Salomo med ideen om, at Jahve har udvalgt David og hans slægt og Jerusalem. Når Anden Kongebog skal begrunde kongedømmets og Davidsdynastiets fald, sker det med henvisning til kong Manasses synder, der overgår alt, hvad hans forgængere har præsteret af ondt. Karakteristisk nok nævnes Jahves løfte til David slet ikke i denne sammenhæng (skønt teksten har et tydeligt negativt ekko af forestillingen om Jahves udvælgelse af Jerusalem):

Men på grund af de krænkelser, Manasse havde tilføjet Jahve, vendte Jahve ikke om fra sin store, glødende vrede, som var flammet op mod Juda. Derfor sagde han: ”Også Juda vil jeg fjerne fra mine øjne, sådan som jeg fjernede Israel, og jeg vil forkaste denne by, Jerusalem, som jeg har udvalgt, og det hus, hvor jeg har sagt, at mit navn skal være” (2 Kong 23,26-27).

Det er omdiskuteret, hvordan denne spænding inden for det Deuteronomistiske Historieværk skal opfattes, om der f.eks., som en del fortolkere er inde på, må regnes med forskellige redaktioner med hver sin dagsorden. Det er ligeledes et åbent spørgsmål, om slutningen på Anden Kongebog, der beretter om, hvordan den eksilerede kong Jojakin bliver benådet af babylonerkongen og får sin plads ved dennes bord blandt de andre konger, er tænkt som et varsel om det davidiske kongedømmes mulige genoprettelse, altså om man hos deuteronomisterne kan spore en antydning af en form for messiansk håb, eller om der ganske enkelt er tale om en fortælleteknisk sløjfe, der primært skal give Jojakin som person en vis fortjent oprejsning.

Synet på kongedømmet – to redaktioner af det Deuteronomistiske Historieværk?

Den udtalte opbakning til det davidiske dynasti, som vi møder i 2 Sam 7, hvor Davids efterkommere får lovning på at herske til evig tid, står i tydelig kontrast til det mere forbeholdne syn på kongedømmet som institution og realitet i beretningen om kongemagtens indførelse i 1 Sam 8-10 og kongelovens bestemmelser i 5 Mos 17. Flere forskere med amerikanerne Frank Moore Cross og Richard D. Nelson som foregangsmænd har forklaret denne spænding gennem antagelsen af en dobbelt redaktion: En første udgave af det Deuteronomistiske Historieværk skulle således stamme fra kong Josijas tid; det er den, der har det positive syn på Davids hus. Efter kongedømmets fald kommer en ny redaktion til, der under indtryk af begivenhederne sætter den negative holdning til kongemagten igennem. Mange opererer med mere komplekse teorier om historieværkets redaktionshistorie. Fælles for de nævnte teorier er dog, at de ikke rigtig forklarer, hvorfor den sidste redaktion har ladet spændingen stå.

3 Forholdet til de andre teologier

Den deuteronomistiske teologi adskiller sig på flere centrale punkter ganske markant fra især *den præstelige teologi*. De deuteronomistiske tekster har fokus på Jahves eksklusive forhold til Israel, udtrykt i begreber som udvælgelse og pagt. I de præstelige tekster er der ingen selvstændig vægt på det etniske tilhørsforhold; her er de mennesker, som dyrker Jahve, enten beskrevet som individer eller som medlemmer af den kultiske forsamling. Deuteronomistiske tekster betoner Jahves indgriben i historien: Han handler til fordel for sit folk og frelser israelitterne fra deres fjender, som han driver bort foran dem (som i Josvabogens skildring af erobringen af Kana'an). Eller Jahve griber straffende og tugtende ind imod Israel og giver folket i fjendernes hånd. Jahves indgreb bliver vendepunkter, der indleder nye perioder med enten fred og et harmo-

nisk forhold imellem Jahve og Israel eller gentagne frafald og nye guddommelige sanktioner. Denne dynamik med dens dramatiske skift er fremmed for den præstelige teologi, som forholder sig til en kontinuerlig ”normaltilstand” præget af Jahves velsignelse, der er nært forbundet med kultens opretholdelse.

Betoningen af pagt, udvælgelse og Israel som en afgrænset etnisk størrelse adskiller også den deuteronomistiske teologi tydeligt fra *visdomsteologien*, der – ligesom den præstelige teologi – er universelt orienteret. Til gengæld er deuteronomismen her på linje med *Zionteologien*, der også har Jahves særlige forhold til sit folk i centrum. I Zionteologien er det dog ikke folket som sådan, men folket i dets tilknytning til Zion, der er omdrejningspunktet. Det dynamiske aspekt af den deuteronomistiske teologi – forestillingen om Jahves frelsende eller straffende indgreb i begivenhedernes gang – er ligeledes et træk, som har slægtskab med Zionteologiens forestillinger om Jahve som den, der redder Zion fra dets fjender eller tværtimod angriber og ødelægger det. Både den deuteronomistiske teologi og Zionteologien kredser på hver deres måde om eksilet som Jahves definitive straf over sit ulydige folk, en straf, der imidlertid også indebærer muligheden for en genoprettelse af gudsforholdet, når straffen er overstået.

Selvom deuteronomistisk teologi og visdomsteologi har forskellige udgangspunkter, er der også områder, hvor de kan siges at overlape. Det gælder på både det indholdsmæssige og det formelle plan: Deuteronomistiske tekster betoner – ligesom mange visdomstekster – lovmæssigheden eller det retfærdige og i hvert fald til en vis grad forudsigelige i Jahves måde at handle på. Og hvad formen angår, har deuteronomistiske tekster en vægt på det belærende eller didaktiske, som også på mange måder kan minde om visdomsteksternes univers.

4 Her kan du læse mere

Cross, Frank Moore. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 274-289: ”10. The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History”. • Cross giver her en overskuelig fremstilling af tesen om en dobbelt redaktion af det Deuteronomistiske Historieværk, en tidlig optimistisk udgave fra kong Josijas tid med et positivt syn på kongedømmet, og en mere pessimistisk udgave fra det babylonske eksils tid.

MacDonald, Nathan. 2003. *Deuteronomy and the Meaning of ‘Monotheism’*. Forschungen zum Alten Testament, II/1. Tübingen: Mohr Siebeck. • En tolkning af den deuteronomistiske teologi med afsæt i

forestillingen om Jahves enhed, som den ikke mindst kommer til udtryk i *Shema*'et (5 Mos 6,4-5).

- Nelson, Richard D. 1981. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 18. Sheffield: Sheffield Academic Press. • En grundigere eksegetisk argumentation for tesen om to redaktioner af det Deuteronomistiske Historieværk.
- Noth, Martin. 1943. *Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke des Alten Testaments*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag. • Den første del af Noths studie er en klassiker, der argumenterer for eksistensen af et sammenhængende Deuteronomistisk Historieværk med et samlet sigte. Noths velskrevne og inciterende studie fik stor indflydelse på forskningen.
- Römer, Thomas. 2005. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T&T Clark. • En solid introduktion til forskningshistorien med et moderne redaktionskritisk bud på, hvad den deuteronomistiske bevægelse måske kunne have været, og hvordan det Deuteronomistiske Historieværk fik den form, det har.
- Shearing, Linda S. & Steven L. McKenzie (red.). 1999. *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 268. Sheffield: Sheffield Academic Press. • Antologien indeholder en række bidrag, der fra forskellige vinkler kritisk diskuterer tesen om deuteronomisterne som en særlig bevægelse, som man kan tilskrive en udstrakt litterær aktivitet over mange århundreder.
- Weinfeld, Moshe. 1972. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon. • Bogen leverer en argumentation for en nærmere sammenhæng imellem deuteronomismen og visdomslitteraturen. Moshe Weinfeld har i øvrigt også skrevet artiklen "Deuteronomy, Book of" (1992) i *The Anchor Bible Dictionary, II. D-G*, red. David Noel Freedman m.fl.. New York m.fl.: Doubleday. 168-183, hvor man kan stifte bekendtskab med hans synspunkt i en kortere form.

Den præstelige teologi

Anne Katrine de Hemmer Gudme

Jahve bor hos sit folk, Israel, og hans nærvær bringer velsignelse med sig. Men Jahves nærvær er også farligt, og derfor er det nødvendigt med forholdsregler i form af kulten og dens ritualer. Præsterne er ansvarlige for kulten, og derfor er de de vigtigste mennesker i verden. Det er præsterne, der sørger for, at Jahve og Israel kan leve sammen til glæde og gavn for begge parter. Det gælder om at holde gudsnærværet på dets rette plads, endelig ikke for langt væk, men bestemt heller ikke for tæt på. Den præstelige teologi handler om at bevare den rette afstand til Jahves nærvær i folkets midte.

1 Forskningshistorie og tekster

1.1 Præsteskriftet (P) og den præstelige teologi

Den gruppe af tekster i Det Gamle Testamente, der giver den mest udførlige beskrivelse af tempelkulten og dens ritualer, kaldes de præstelige tekster. Dette navn har de fået, fordi man traditionelt forbandt dem med præsteskriftet i Jerusalem under eksilet og i den tidlige efter-eksilske periode, dvs. i det 6. og 5. århundrede f.Kr. Det er netop i de præstelige tekster, vi finder den præstelige teologi, hvis indhold og verdensbillede vi skal se nærmere på i det følgende.

Den største blok af præstelige tekster finder vi i 2 Mos 25 til 4 Mos 10, men der er også brudstykker af præsteligt materiale i eksempelvis den første skabelsesberetning i 1 Mos 1, i syndflodsberetningen i 1 Mos 6-9 og i fortællingen om Abrahams omskærelse i 1 Mos 17.

Afgrænsningen og identifikationen af de præstelige tekster er forskningshistorisk tæt forbundet med den såkaldte kildesondringshypotese (se indledningen, afsnit 2.1). Kildesondringshypotesen forbindes primært

med den tyske gammeltestamentler Julius Wellhausen (1844-1918), selvom ideen med at opdele Pentateuken (Første til Femte Mosebog) i såkaldte kildeskrifter går helt tilbage til 1700-tallet. Ifølge kildesondringshypotesen består Første til Femte Mosebog af fire kildeskrifter, Jahvisten (J), Elohisten (E), Præsteskriftet (P) og Deuteronomisten (D). De tre førstnævnte findes primært i Første til Fjerde Mosebog, mens D hovedsagligt findes i Femte Mosebog (Deuteronomium), som den også er opkaldt efter. Kildesondringshypotesen har haft en enorm indflydelse på den gammeltestamentlige forskning, men her i begyndelsen af det 21. århundrede står den ikke længere så stærkt. Et af de helt store problemer med hypotesen har altid været ideen om fire konkrete og af hinanden oprindeligt uafhængige tekster (kildeskrifter), der så efterhånden er blevet sat sammen. Derfor har man da også længe overvejet, om ikke der snarere end fire separate *tekster* er tale om (mindst) fire forskellige *redaktioner* af Pentateuken. I P's tilfælde har man således forestillet sig en præstelig bearbejdning (redaktion) af Pentateuken, hvor man har tilføjet store mængder tekst særligt i Anden til Fjerde Mosebog. Kilderne J og E er næsten forsvundet ud af den faglige diskurs, og selvom P og D har vist sig at være mere sejlivede, omtales de nu til dags altid med en lang række forbehold.

Hvad enten man nu tilslutter sig kildesondringshypotesen eller ej, er det sikkert og vist, at der i Pentateuken findes en række tekster, der synes at være nært beslægtede med hensyn til emnevalg, sprog og teologi. Disse tekster handler først og fremmest om offerkulten og præsteskabet, og de benytter sig af en relativt teknisk og særegen terminologi, når de beskriver de forskellige offertyper og rituelle handlinger. Det er disse tekster, der udtrykker den præstelige teologi, og de svarer i grove træk til kildesondringshypotesens Præsteskrift (P).

De præstelige tekster i Pentateuken fremstår netop som en temmelig homogen og særegen samling af tekster, og det giver derfor god mening at arbejde med dem som en samlet gruppe, der udtrykker en samlet teologi. De præstelige tekster er dog ikke de eneste gammeltestamentlige tekster, der udviser en særlig interesse for kult og ritualer, og for en god ordens skyld bør disse andre kultinteresserede tekster også nævnes her. Ezekiels Bog, som er en af de store profetbøger, og som daterer sig selv til tiden efter Jerusalems fald i 587 f.Kr., beskæftiger sig indgående med tempelkulten i Jerusalem, særligt i bogens første kapitler og i den såkaldte tempelvision i kapitel 40-48. Der er sammenfald mellem Ezekielbogens og de præstelige teksters sprogbrug og begrebsverden, men der er også forskelle (se indledningen, afsnit 3.7 om profeternes teologi).

Krønikerbøgerne er et andet eksempel på kultinteresserede gammeltestamentlige tekster. I Krønikerbøgerne tildeles tempeltjenerne, levitterne (se boks om levitter i afsnit 2.4 nedenfor), en særlig rolle, ligesom opfø-

relsen af Salomos tempel i Jerusalem og særligt kong Davids medvirken til dette beskrives langt mere udførligt end i den parallelle beretning i Kongebøgerne.

1.2 Datering

De præstelige teksters entydige fokus på tempelkult og præsteskab har betydet, at man har formodet, at teksterne er skrevet af et præsteskab, der arbejdede i et Jahvetempel, og at teksterne et langt stykke hen ad vejen afspejler de ritualer, der blev udført i dette tempel. Men hvilket præsteskab og hvilket tempel stammer de præstelige tekster fra?

Wellhausen daterede Præsteskriftet (P), og dermed den præstelige teologi, til eksilet i Babylon (587-539 f.Kr.). Det var præsterne fra templet i Jerusalem, der skrev disse tekster ned, efter de var blevet ført i eksil. Det er stadig det mest almindelige at datere de præstelige tekster til eksilsk eller efter-eksilsk tid. Man forestiller sig ligesom Wellhausen, at de præstelige tekster stammer fra det præsteskab, der var tilknyttet Jahves tempel i Jerusalem. Det er ligeledes almindeligt at datere P senere end D.

Et af argumenterne for en efter-eksilsk datering af de præstelige tekster er den relativt ubetydelige rolle, som ”fyrsten” (נָשִׂיאַ, *naśî*) spiller i disse tekster. Fyrsten optræder kun i reglerne for syndofferet i 3 Mos 4,22, og her indtager han en ydmyg tredjeplads i rækken af offerbringere. Han er underordnet både ypperstepræsten og Israels menighed, dvs. hele folket. Det er muligt, at fyrstens underordning i 3 Mos 4 og det generelle fravær af en konge i de præstelige tekster afspejler en historisk virkelighed i eksilsk eller efter-eksilsk tid, hvor der netop ikke var en lokal konge i Jerusalem, men hvor Jerusalem og Juda (den persiske provins Jehud) blev regeret af en statholder, der arbejdede for den persiske overkonge. Det kan dog også være, at fraværet af konger og andre standspersoner i de præstelige tekster simpelthen skyldes den præstelige teologis snævre fokus på netop præster. I den præstelige teologi kan verden opdeles i præster og alle andre, og i dette perspektiv er det ligegyldigt, om de andre er konger eller ej.

Der er dog en gruppe af forskere, der daterer de præstelige tekster væsentligt tidligere end eksilet i Babylon og som tommelfingerregel tidligere end D. Denne gruppe kaldes sommetider Kaufmann-skolen, opkaldt efter Yehezkel Kaufmann (1888-1963), fordi Kaufmann var den første, der for alvor gik imod Wellhausens sene datering af P.

Det mest indflydelsesrige medlem af Kaufmann-skolen var Jacob Milgrom (1923-2010), som i en menneskealder arbejdede indgående med de præstelige tekster og især med Tredje Mosebog. Milgrom daterede de præstelige tekster ikke bare til før eksilet, men helt tilbage til dommertiden og perioden før kongedømmets indførelse (ca. 1200-1000 f.Kr.).

Han forestillede sig, at de præstelige tekster var blevet skrevet af de præster, der gjorde tjeneste ved helligdommen i Shilo, og at de således var ældre end både kong Salomos tempel i Jerusalem (det første tempel) og det tempel, der blev genopbygget efter hjemkomsten fra eksilet (det andet tempel). Milgroms arbejde har haft kolossal betydning for forståelsen af de præstelige tekster generelt, men med hensyn til dateringen repræsenterer han og Kaufmann-skolens øvrige medlemmer dog fortsat et mindretal.

Selvom flertallet af gammeltestamentlige forskere daterer de præstelige tekster til tiden efter Jerusalems fald i 587 f.Kr., er det ikke ensbetydende med, at de også anser den kultpraksis, der beskrives i de præstelige tekster, for at stamme fra denne periode. Det er snarere almindeligt at gå ud fra, at de ritualer, der beskrives i de præstelige tekster, er langt ældre, måske endda lige så gamle som templet selv. Man støder ofte på det argument, at ritualer per definition er konservative, og at kulten formodentlig er blevet praktiseret stort set uændret i al den tid, der har været et Jahvetempel i Jerusalem, også selvom teksterne, der handler om kulten, først er blevet nedskrevet relativt sent.

Denne formodning om de præstelige teksters rod i en langtidsholdbar kultpraksis rejser endnu et spørgsmål, og det er, hvad formålet med de præstelige tekster overhovedet er. Er det virkelig en form for præstehåndbog, vi har med at gøre? Eller er de præstelige tekster snarere noget helt andet, nemlig et forsøg på at udtrykke teologi ved hjælp af ritualtekster? I løbet af de seneste årtier er der flere og flere forskere, der lægger vægt på de præstelige teksters litterære og teologiske karakter, snarere end deres særlige fokus på ritualer. De præstelige tekster er netop *tekster*, og de bør først og fremmest analyseres som sådanne. Det er ikke ensbetydende med, at de præstelige tekster slet ikke har rod i en eller anden form for tempelkult, det kan man sagtens forestille sig, men det betyder, at man ikke uden videre kan gå ud fra, at tempelkulten i Jerusalem eller andre steder er blevet praktiseret fuldstændig, som det beskrives i det præstelige materiale.

1.3 Det præstelige kernemateriale i 2 Mos 25-3 Mos 16

Langt størstedelen af det præstelige tekstmateriale finder vi i én stor samlet blok, der løber fra 2 Mos 25 til og med 4 Mos 10. Særligt den første del af denne tekstblok, 2 Mos 25 til 3 Mos 16, udgør en sammenhængende enhed, der kobler de præstelige kultlove sammen med åbenbaringen på Sinaj (2 Mos 19-24). 3 Mos 17-27 kaldes af og til for Hellighedsloven (H), og denne tekstblok adskiller sig til en vis grad fra det øvrige præstelige tekstmateriale. Hellighedsloven vender vi tilbage til i afsnit 3.

Ifølge den præstelige teologi modtager Moses instrukser vedrørende templet, kulten og præsteskabet, da Jahve viser sig for ham på Sinajbjerget. Moses får en detaljeret plan for, hvordan helligdommen skal opføres, hvilke materialer der skal anvendes, hvordan teltet skal indrettes osv. (2 Mos 25-31). Herefter følges en beskrivelse af, hvordan Jahves retningslinjer følges til punkt og prikke, og helligdommen bygges (2 Mos 35-40).

Det præstelige materiale veksler således mellem forskrifter, der videregives fra Jahve til Moses på Sinajbjerget, og som indledes med ordene ”Jahve talte til Moses og sagde...” (f.eks. 2 Mos 25,1; 30,12.18; 31,1), og beskrivende passager, hvori det understreges, at forskrifterne bliver fulgt. Af og til slår lovteksterne over i fortælling, som f.eks. i beretningen om Nadab og Abihus illegitime offer i 3 Mos 10,1-5.16-20, men i det store og hele består de præstelige tekster af kultforskrifter, der videregives fra Jahve til folket Israel med Moses som mellemed.

Teksten i 2 Mos 25-3 Mos 16 er ikke en flydende fortælling, snarere en samling af temmelig uens passager, men teksten synes alligevel at være bygget op i overensstemmelse med en vis form for narrativ logik.

Oversigt over opbygningen af 2 Mos 25-3 Mos 16

- 2 Mos 25-31: Forordninger om helligdommen
- 2 Mos 32-34: Guldkalven
- 2 Mos 35-40: Helligdommen bygges
- 3 Mos 1-7: Offerlove
- 3 Mos 8-10: Præsteskabet og det første offer
- 3 Mos 11-15: Rent og urent
- 3 Mos 16: Forsoningsdagen

I 2 Mos 25-31 får vi først forordningerne om helligdommen (מִקְדָּשׁ, *miqdāš*), dens indretning og inventar. I 2 Mos 32-34 afbrydes forløbet af fortællingen om guldkalven, der traditionelt tilskrives Jahvisten og Elohisten, og i 2 Mos 35-40 følger en beskrivelse af, hvordan helligdommen opføres i overensstemmelse med Jahves befaling. I 2 Mos 40,33b lægger Moses sidste hånd på arbejdet, og helligdommen står færdig. I 2 Mos 40,34-35 flytter Jahve endelig ind i sin nye ”bolig” (מִשְׁכָּן, *miškān*). Ved afslutningen på Anden Mosebog er grundlaget for offerkulten etableret, helligdommen er bygget og indviet i overensstemmelse med Jahves befaling, og Jahve selv har taget plads i ”det Allerhelligste”, helligdommens inderste rum. Herefter følger så syv kapitler med offerlove (3 Mos 1-7), efterfulgt af en beskrivelse af indvielsen af præsteskabet (3 Mos 8), kultens første egentlige offer (3 Mos 9) og dets modsætning, det første illegitime offer (3 Mos 10).

De præstelige tekster arbejder sig møjsommeligt frem. Først får vi en detaljerig beskrivelse af, hvordan helligdommen opføres, og før kulten kan sparkes i gang for alvor, indskydes offerlovene, så alle ved, hvad der kræves i forbindelse med de forskellige typer af ofre. Samme logik synes at ligge bag opbygningen af 3 Mos 11-16, hvor vi først får forskrifterne for rent og urent, efterfulgt af ritualet for forsoningsdagen eller renselsesdagen. Når vi når frem til 3 Mos 16 er alle forudsætningerne for en velfungerende offerkult på plads, inklusiv helligsted, gudsnærvær, præsteskab, ofre og renselse.

2 Centrale temaer med teksteksempler

2.1 Nærværsteologi

I Det Gamle Testamente fungerer både Åbenbaringsteltet og templet som Jahves bolig (מִשְׁכָּן, *miškān*). Formålet med at bygge Åbenbaringsteltet er simpelthen, at Jahve skal tage bolig hos sit udvalgte folk, Israel (jf. 2 Mos 25,8). Jahve selv opholder sig i det inderste rum i helligdommen, ”det Allerhelligste”, og rationalet bag mange af kultens ritualer er netop dette gudsnærvær.

Forestillingen om, at guddommen bor i templet, var meget udbredt i Middelhavsområdet og i Nærorienten i oldtiden. Det er det, man kalder *nærværsteologi*. I Egypten og Mesopotamien er der flere eksempler på, at templet simpelthen fungerer ligesom en fornem husholdning, hvor præsteskabet har til opgave at stå til rådighed for husets vigtigste beboer, som er en gud eller gudinde. Guddommens tilstedeværelse var repræsenteret af en gudestatue, som blev vartet op efter alle kunstens regler. Hver morgen var der ritualer, hvor guddommen blev vækket og vasket og iført nye klæder og smykker, hvorefter der blev frembåret overdådige retter og måske spillet musik. Der er mange elementer af nærværsteologi i Det Gamle Testamente, men på grund af teksternes afvisning af billeddyrkelse, det kaldes også *anikonisme*, er der ingen gudestatue i gammeltestamentlig religion. Det tætteste man kommer på en gudestatue i Det Gamle Testamente er Arken, som står i det Allerhelligste, og som gudsnærværet svæver over (se boks).

I 2 Mos 40,34-38 kan man læse en beskrivelse af, hvordan Jahve flytter ind i sin nybyggede helligdom:

Skyen (הַעֲנָן, *hæ ‘ānān*) dækkede Åbenbaringsteltet, og Jahves herlighed (כְּבוֹד יְהוָה, *k^ebôd jhwh*) fyldte boligen. Moses kunne ikke gå ind i Åbenbaringsteltet, fordi skyen havde lagt sig over det, og Jahves herlighed fyldte boligen. På hele deres vandring fra sted til sted brød israelitterne op, når skyen løftede sig fra

boligen. Men hvis skyen ikke løftede sig, gjorde de det ikke; de brød ikke op, før den løftede sig. For Jahves sky var over boligen om dagen, og om natten var der en ild i den for øjnene af hele Israels hus på hele deres vandring fra sted til sted.

Ifølge Det Gamle Testamente er Jahve hellig (שֶׁדָּוָה, *qādôš*, jf. 3 Mos 19,2; Sl 99,3), og det er helligheden, der er årsag til, at Moses ikke kan betrede Åbenbaringsteltet, efter at Jahve er flyttet ind. Jahves nærvær er en velsignelse for folket, men det er også farligt, og derfor skal man nærme sig Jahve med forsigtighed.

Arken

Arken (אֲרוֹן, *ʾarôn*, kaldes også Pagtens Ark og Vidnesbyrdets Ark) er en kiste lavet af cedertræ og beklædt med guld. Arkens låg kaldes *sonedækket* (תַּכְרִיחַ, *kapporæt*), og oven på sonedækket sidder der to vingede væsener, der også er lavet af guld. De kaldes keruber. Arken skal stå i det inderste rum i helligdommen, det Allerhelligste, og det er oven over Arken, Jahves nærvær befinder sig (jf. 2 Mos 25,10-22).

I Det Gamle Testamente fungerer Arken som en mellemtung mellem en gudetrone (Jahves stol i templet) og en gudestatue (en fysisk repræsentation af Jahve). Når Arken står i det Allerhelligste, er den mest af alt en stol, men den spiller også en rolle uden for helligdommen. Der sker eksempelvis, når Israel går i krig (4 Mos 14; Jos 3,1-4,6). Arken føres til Jerusalem af kong David (2 Sam 6) og sættes ind i templets Allerhelligste af kong Salomo (1 Kong 8). Efter en tempelreform geninstalleres Arken i templet (2 Krøn 35,3), og derefter forsvinder den ud af historien. I mange af de deuteronomistiske tekster er Arkens betydning reduceret til en kasse, der indeholder lovens tavler (f.eks. 5 Mos 10).

Denne farlighed illustreres eksempelvis i fortællingen om Moses' første møde med Jahve i 2 Mos 3, hvor Jahve viser sig for Moses i en medieret form, nemlig som en brændende og talende tornebusk. Jahves tilstedeværelse betyder, at jorden, de står på, er hellig, og derfor skal Moses tage sandalerne af (2 Mos 3,5). I 2 Mos 33 hører vi om endnu et møde mellem Moses og Jahve, men denne gang er Moses ikke tilfreds med kun at tale med Jahve. Han ønsker også at se ham rigtigt. Til den anmodning svarer Jahve:

”Du får ikke lov at se mit ansigt, for intet menneske kan se mig og beholde livet.” Og Jahve sagde: ”Her hos mig er der et sted; stil dig på klippen. Når min herlighed går forbi, stiller jeg dig i klippespalten og dækker med hånden for dig, til jeg er kommet forbi. Derefter tager jeg min hånd væk, så du får mig at se fra ryggen. Mit ansigt må ingen se” (v. 20-23).

I 2 Mos 40 (se ovenfor) viser Jahve sig i og over Åbenbaringsteltet som en sky om dagen og en form for ildsøjle om natten. Men i andre tekster i Det Gamle Testamente repræsenteres Jahves tilstedeværelse af Arken (se boks). I 2 Sam 6 er kong David i færd med at føre Arken til Jerusalem, da der sker noget dramatisk. Okserne, der trækker vognen med Arken, snubler, og en mand ved navn Uzza rækker ud efter Arken for at forhindre den i at falde. ”Da flammede Jahves vrede op mod Uzza, og Gud slog ham ihjel på grund af hans forseelse, og han døde dér ved Guds ark” (6,7). Det er kun de særligt indviede (levitter og præster, jf. 4 Mos 3-4), der må røre ved Arken, og det lærer Uzza på den hårde måde. Historien om Uzza og Arken i 2 Sam 6 er en del af det Deuteronomistiske Historieværk (se kapitel 1, afsnit 1.1) og hører ikke til de præstelige tekster, men den er et godt eksempel på den holdning til Jahves fysiske nærvær, der er gennemgående i Det Gamle Testamente og særligt fremtrædende i den præstelige teologi, nemlig at Jahves nærvær udgør en potentiel fare, og at det skal behandles med største forsigtighed.

I de præstelige tekster udøves denne forsigtighed ved hjælp af ritualer, og i forbindelse med tempelkultens daglige gang sættes der rituelle ”sikkerhedshegn” op omkring Jahves tilstedeværelse i helligdommen. Der er ingen undtagen ypperstepræsten, der må gå ind i det Allerhelligste, hvor Jahve befinder sig, og ypperstepræsten må kun gå derind én gang om året, nemlig i forbindelse med forsoningsdagen, som beskrives i 3 Mos 16. Ypperstepræsten har guldbjælder på kappen, der kan høres, når han går. De skal advare Jahve om hans tilstedeværelse (2 Mos 28,35). På samme måde skal ypperstepræsten, når han går ind i det Allerhelligste, hylle sig i en sky af røgelse, så han ikke kan se Jahve derinde. Det skal han alt sammen gøre, så han ikke dør, når han udsættes for Jahves dødsfarlige nærvær (3 Mos 16,2.13).

Røgelsesofre

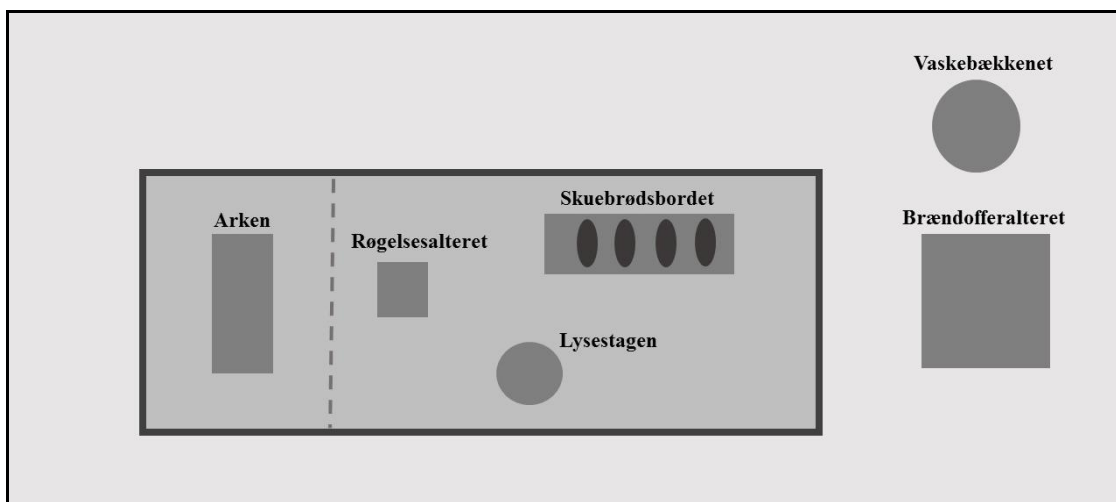
I 2 Mos 30,34-35 får vi opskriften på Jahves egen røgelsesblanding. Den består af ren røgelse, som også kaldes virak, stakte, galban-gummi og molluskolie. Denne røgelsesblanding må kun anvendes i tempelkultens ritualer. Den skal placeres i det Allerhelligste, og enhver, der fremstiller røgelsen til eget brug, straffes med døden.

Daglige røgelsesofre er en fast del af ritualerne i helligdommen (2 Mos 30,6-8). Røgelsesofrene brændes på et særligt røgelsesofferalter, der står i helligdommens største rum. Men røgelse indgår også som en del af afgrødeofferet, hvor røgelse blandes med fint mel og olie og brændes på brændofferalteret, så røgen stiger til vejrs som en ”liflig duft” for Jahve (3 Mos 2).

2.2 Åbenbaringsteltet

Åbenbaringsteltet (אֹהֶל מוֹעֵד, *'ohæl mô'ed*) eller ”mødestedets telt”, som nok er en mere ordret oversættelse til dansk, er, som navnet antyder, en *telthelligdom*. Denne særlige helligdom passer til folket Israels situation i fortællingen. De er vandret ud af Egypten, anført af Moses, og de er endnu ikke kommet ind i det land, Jahve har lovet dem, nemlig Kana'an. Israelitterne er et folk på vandring, og derfor har de brug for en transportabel helligdom. Åbenbaringsteltet kan pakkes sammen, så israelitterne kan tage det med sig, når de bryder op og vandrer videre. Når de slår lejr, rejses teltet igen. Åbenbaringsteltet er simpelthen en campinghelligdom.

Åbenbaringsteltet er indrettet som et klassisk langrumstempel, et aflangt rum med indgang i den ene ende og en form for afskærmning eller niche i den modsatte ende (2 Mos 36,8-38,20; 40,1-33, Figur 1). Teltets indre er opdelt i to rum, der er adskilt med et forhæng, det Hellige (הַקֹּדֶשׁ, *haqqodæš*) og det Allerhelligste (הַקֹּדֶשׁ הַקִּדְשִׁים, *godæš haqq^ådåšîm*). I det Allerhelligste står Arken (se boks), der fungerer som en mellemting mellem en gudetrone og en kultstatue, og over den svæver Jahves nærvær (se afsnit 2.1). I det Hellige står røgelsesalteret (”guldalteret”), en lysestage og et bord til fremlæggelse af skuebrød. Uden for teltet, i forgården, står brændofferalteret og et vaskebækken.



Figur 1: Åbenbaringsteltet

I 2 Mos 25-27 og 36-38 får vi en omfattende og detaljerig beskrivelse af helligdommens indretning og udsmykning. Det er typisk for det præstelige tekstkorpus, at vi får oplysningerne to gange (jf. afsnit 1.3). I 2 Mos 25-27 får vi Jahves befaling til Moses, og teksten er *præskriptiv*, den fortæller os, hvordan helligdommen skal se ud; Jahve taler:

”De skal lave mig en helligdom (מִקְדָּשׁ, *miqdāš*), så vil jeg tage bolig hos dem. I skal lave den nøjagtigt efter det forbillede af boligen og dens udstyr, jeg viser dig. De skal lave en ark af akacietræ, to og en halv alen lang, halvanden alen bred og halvanden alen høj...” (25,8-10).

I 2 Mos 36-38 får vi strengt taget den samme information en gang til, men denne gang er teksten *deskriptiv*, den fortæller os, hvordan arbejdet blev udført i overensstemmelse med Jahves befaling: ”Besal’el lavede Arken af akacietræ, to og en halv alen lang, halvanden alen bred og halvanden alen høj...” (2 Mos 37,1).

De lange detaljerede beskrivelser af helligdommen i Anden Mosebog fungerer nærmest som en virtuel rundtur i Åbenbaringsteltet, og læseren får det hele med: hvilken type træ der bruges til teltstængerne, hvilken farve garn der bruges til teltdugen osv. Her er det interessant at dvæle ved den rute, som læseren bliver ført ud på i henholdsvis Jahves præskriptive forordninger for helligdommen og i det efterfølgende deskriptive tekststykke, for det lader til, at selve tekstens opbygning også udtrykker nærværsteologi. I Jahves befaling i 2 Mos 25-27 bevæger vi os indefra og ud. Jahve begynder med Arken, som skal stå i det inderste rum, derefter nævner han kultgenstandene i teltets store rum, så går han videre til selve teltet, teltdug, stænger og planker, og endelig ud i forgården, hvor brændofferalteret står. I beskrivelsen af, hvordan arbejdet udføres af de dygtige håndværkere, som Moses har udvalgt til jobbet, bevæger vi os derimod udefra og ind. Først rejses teltet (2 Mos 36), og så indrettes det Hellige og det Allerhelligste (2 Mos 37). Til sidst indrettes forgården, så spejlingen er ikke fuldstændig symmetrisk. Det giver naturligvis god praktisk mening at rejse teltet, før man indretter det, men de to passager giver os også to forskellige perspektiver. I 2 Mos 25-27 får vi Jahves guddommelige perspektiv. Hans plads er i teltets inderste rum, og derfor bevæger han sig indefra og ud. I 2 Mos 36-37 går det den modsatte vej, her får vi det menneskelige perspektiv, hvor Jahves tilbedere søger mod helligdommen og Jahves nærvær i det Allerhelligste.

Skuebrødene

Skuebrødene er brød, der altid skal ligge på bordet i det Hellige i Åbenbaringsteltet ”foran Jahves ansigt” (2 Mos 25,30). Skikken med at lægge mad frem til guddommen kender vi også fra templer i Mesopotamien og Egypten, hvor den slags ”præsentationsofre”, dvs. ofre, der blev lagt frem og taget væk igen, var langt mere almindelige end brændofre.

I 2 Mos 40 lægger Moses sidste hånd på arbejdet med at opføre Åbenbaringsteltet. Alle teltets dele og alle kultgenstandene er færdige. Nu skal helligdommen bare samles. I vanlig præstelig stil får vi først en

præskriptiv passage, hvor Jahve fortæller Moses, hvad han skal gøre (v. 1-15). Herefter følger en deskriptiv tekst (v. 16-33), hvor Moses gør ”ganske som Jahve havde befalet ham”:

Moses gjorde, ganske som Jahve havde befalet ham. På den første dag i den første måned i det andet år blev boligen rejst. Moses rejste boligen, han satte fodstykkerne til den på plads, stillede plankerne op, anbragte tværlægterne og rejste stolperne til den. Han spændte teltet ud over boligen og anbragte teltets dække oven over det, sådan som Jahve havde befalet Moses.

Så tog han Vidnesbyrdet og lagde det i Arken, anbragte bærestængerne på Arken og lagde sonedækket oven på Arken. Han førte Arken ind i boligen og satte forhænget op, så det dækkede for Vidnesbyrdets Ark, sådan som Jahve havde befalet Moses. Han stillede bordet i Åbenbaringsteltet i boligens nordside uden for forhænget, og han lagde en række brød på det for Jahves ansigt, sådan som Jahve havde befalet Moses. Han stillede lysestagen i Åbenbaringsteltet over for bordet i boligens sydside, og han satte lamperne på for Herrens ansigt, sådan som Jahve havde befalet Moses. Han stillede guldalteret i Åbenbaringsteltet foran forhænget, og han brændte vellugtende røgelse på det, sådan som Jahve havde befalet Moses. Han satte forhænget op for indgangen til boligen. Brændofferalteret anbragte han ved indgangen til Åbenbaringsteltets bolig, og han bragte brændofferet og afgrødeofferet på det, sådan som Jahve havde befalet Moses. Han anbragte bækkenet mellem Åbenbaringsteltet og alteret, og han kom vand i det til afvaskning; Moses og Aron og hans sønner vaskede hænder og fødder i det. Når de gik ind i Åbenbaringsteltet, og når de trådte hen til alteret, vaskede de sig, sådan som Jahve havde befalet Moses.

Så rejste han forgården hele vejen rundt om boligen og alteret og hængte forhænget for portåbningen til forgården. Sådan fuldførte Moses arbejdet.

Ligesom i 2 Mos 25-27 og 36-37 skifter perspektivet i 2 Mos 40 også fra det guddommelige i den præskriptive del af teksten til det menneskelige i den deskriptive del. Jahve begynder indefra med Arken i v. 3, mens Moses begynder udefra med selve teltet i v. 18.

Den hellige salvningsolie

De møbler og genstande, der står i templet, skal ”helliges”, før de kan anvendes i kultens ritualer. Til det formål fremstilles en særlig olie, den hellige salvningsolie. Olien fremstilles af stakte, kanel, kalmus, kassia og olivenolie (2 Mos 30,23-24). Når Aron og hans sønner indvies som præster, salves de også med den hellige salvningsolie (2 Mos 30,30; 3 Mos 8,30).

På trods af de hyppige understregninger af, at Moses gør *nøjagtig*, som Jahve har befalet, så er der faktisk sjældent fuldstændig overensstemmelse mellem de præskriptive og de deskriptive passager i de præstelige tekster. Det gælder både i de to overordnede tekstblokke i 2 Mos 25-31 og 35-39 og her i opsamlingskapitlet, 2 Mos 40, hvor arbejdet afsluttes. I Jahves replik i tekstens første del går der f.eks. fire vers med at

beskrive, hvordan Moses skal indvie helligdommen og kultgenstandene med den hellige salvningsolie (v. 9-12). Salvningsolien optræder slet ikke i kapitlets deskriptive del. Til gengæld ofrer Moses et brændoffer og et afgrødeoffer på brændofferalteret i v. 28. Disse ofre indgår ikke i Jahves instruks tidligere i teksten. Det er vanskeligt at sige, præcis hvorfor de præstelige forfattere har valgt denne sindrige kombination af detaljeret gentagelse og (lige så) detaljeret variation. Der kan være tale om et litterært virkemiddel, hvor man får listet mest mulig information ind i teksten under dække af idelige gentagelser. Resultatet er en læseoplevelse, der netop fungerer som en lidt forvirrende og sanseligt overvældende virtuel rejse rundt i helligdommens virvar af farver, dufte og luksuriøse materialer.

2.3 Telt og tempel

Ifølge de præstelige tekster er Jahves "bolig" et telt, Åbenbaringsteltet, som er opført og indrettet præcis, som Jahve har befalet det. Men i størstedelen af Det Gamle Testamente, f.eks. i historieværkerne, profetlitteraturen og i salmerne, bor Jahve i et tempel, nærmere bestemt templet i Jerusalem. Hvis vi blot følger den narrative logik i Det Gamle Testaments store fortælling, så er sammenhængen mellem telt og tempel ganske klar. Teltet er en tidlig model, der hører ørkentiden til, og templet bliver bygget senere, efter at folket Israel har slået sig ned i landet og fået Jerusalem som hovedstad.

Det er dog de færreste forskere, der læser den præstelige fortælling om Åbenbaringsteltet som en beretning om en historisk helligdom. Det er derimod almindeligt at læse beskrivelsen af ørkenhelligdommen som et forsøg på at legitimere den tempelkult, som de præstelige forfattere anså for at være den rigtige. Da forfatterne til de præstelige tekster, som tidligere nævnt, ofte forbindes med kulten i Jerusalem, udlægges det præstelige kernemateriale i 2 Mos 25 til og med 4 Mos 10 som et forsøg på at blåstemple templet i Jerusalem og dets præsteskab ved at projicere kultens grundlæggelse tilbage til ørkenvandringen og åbenbaringen på Sinaj. På den måde forbindes den præstelige udgave af kulten med den bedst tænkelige autoritet, nemlig Jahve selv.

Der er ingen tvivl om, at de gammeltestamentlige forfattere har ønsket at understrege en forbindelse mellem Åbenbaringsteltet og Salomos tempel. Dette gøres blandt andet ved hjælp af Pagtens Ark (se boks), symbolet på Jahves nærvær, som bygges og sættes ind i det Allerhelligste i Åbenbaringsteltet (2 Mos 25,10-22; 37,1-9; 40,20-21), og som senere stilles ind i det Allerhelligste i Salomos tempel (1 Kong 8,1-9; 2 Krøn 5,1-10). I forbindelse med Arkens, og dermed også Jahves, rejse til tem-

plet i Jerusalem er det interessant at hæfte sig ved den ørkennostalgi, der udtrykkes i teksten.

Det første tempel og det andet tempel

Salomos tempel i Jerusalem kaldes ofte "det første tempel". Ifølge Det Gamle Testamente blev Salomos tempel ødelagt af babylonerne, da de indtog byen i 587 f.Kr. (2 Kong 25,9; 2 Krøn 36,19).

"Det andet tempel" er det tempel, der opføres efter hjemkomsten fra eksilet i Babylon i slutningen af det 6. århundrede ifølge Ezras Bog 1-6 og Haggajs Bog. Siden blev det andet tempel kraftigt udvidet af kong Herodes og hans efterfølgere i perioden 20/19 f.Kr til 64 e.Kr. Templet i Jerusalem blev ødelagt af den romerske general Titus i 70 e.Kr.

I 2 Sam 7, som er en del af det Deuteronomistiske Historieværk, beslutter kong David sig for at bygge et tempel til Jahve: "Se, her bor jeg i et cedertræshus, men Guds Ark bor i et telt" (v. 2). Til det svarer Jahve:

Jeg har jo ikke boet i hus, fra den dag jeg førte israelitterne op fra Egypten indtil i dag, men jeg har været på vandring med et telt som bolig. Har jeg i al den tid, jeg vandrede omkring med israelitterne, nogen sinde spurgt en af Israels dommere, som jeg indsatte til at vogte mit folk Israel: "Hvorfor har I ikke bygget mig et cedertræshus?" (v. 6-7).

Jahve får sit tempel, så indvendingen er muligvis ikke helt alvorligt ment, men den udtrykker nomadeguden Jahves fortrydelse over nu at være blevet fastboende.

Sammenfaldet i inventar og grundplaner er også med til at skabe kontinuitet imellem de to helligdomme. Hvis man sammenligner beskrivelsen af Salomos tempel i Jerusalem (1 Kong 6-8; 2 Krøn 3,1-7,10) med Åbenbaringsteltet, kan man se, at de grundlæggende følger den samme plan. Salomos tempel er også et langrumstempel, hvor der er en opdeling mellem det Hellige og det Allerhelligste. I det Allerhelligste står Arken, og i det Hellige står røgelsesalteret, ti lysestager (i modsætning til én i 2 Mos 25,31-40) og et bord til fremlæggelse af skuebrød. I forgården står brændofferalteret, ligesom der også står et brændofferalter foran Åbenbaringsteltet, men derudover indeholder forgården til Salomos tempel også to bronzesøjler, der kaldes Jakin og Boaz, og et stort bronzekar, der kaldes Havet.

Endelig ser vi, at Jahve selv blåstempler tempelkulten. Det gør han i første omgang i 3 Mos 9, da ypperstepræsten Aron ofrer kultens allerførste almindelige offer i den nyopførte helligdom. Aron og hans sønner er blevet indviet til præsteskabet i 3 Mos 8, og dermed er de klar til at stå for kulten fremover. Præsterne ofrer syndofre, brændofre og måltidsfre på brændofferalteret foran Åbenbaringsteltet, og hele folket samles i for-

gården for at se på. Da alle ofrene er lagt på alteret, demonstrerer Jahve sin tilfredshed med den nyetablerede kult. Fra sit nye hjem i Åbenbaringsteltets inderste rum sender Jahve en ildflamme ud mod alteret:

Jahves herlighed (כְּבוֹד, *kābôd*) viste sig for hele folket, og en ild (אֵשׁ, *'eš*) slog ud fra Jahve og fortærede brændofferet og fedtstykkerne på alteret, og da hele folket så det, brød de ud i jubel og kastede sig ned (v. 23-24).

I 2 Krøn 7,1 får vi en næsten identisk beskrivelse i forbindelse med templets indvielse:

Da Salomo var færdig med at bede, faldt der ild ned fra himlen og fortærede brændofferet og slagtofrene, og Jahves herlighed fyldte templet.

På denne måde understreges det, at der går en lige linje fra Åbenbaringsteltet i ørkenen til Salomos tempel i Jerusalem, og at den kult, der udføres begge steder, på alle måder er i overensstemmelse med Jahves vilje.

Tempeltekster

Der er adskillige, og ofte ret detaljerede, beskrivelser af Jahvehelligdomme i Det Gamle Testamente. Den præstelige beskrivelse af Åbenbaringsteltet i Anden Mosebog er blot en af mange. Den bedst kendte tempeltekst er formodentlig beskrivelsen af templet i Jerusalem i 1 Kong 6-8 og den væsentligt længere beretning om det samme i 2 Krøn 3,1-7,10. Derudover er der fortællingen om den efter-eksilske genopbygning af templet, ”det andet tempel”, i Ezra 3 og 6 og profeten Ezekiels vision om det perfekte tempel i Ez 40-48.

2.4 Det præstelige verdensbillede

Det rituelle system, der er beskrevet i de præstelige tekster, giver præsterne en meget central rolle i samfundet. Det er præsternes opgave at forvalte kulten og ritualerne. De skal beskytte Jahves hellige nærvær, så det ikke forlader folket, og de skal beskytte folket mod Jahves nærværs destruktive sider. Præstens ”jobbeskrivelse” kan man læse i 3 Mos 10,9-11:

Det skal være en eviggyldig ordning for jer, slægt efter slægt, for at I kan skille (וְלִבְרֵי יָדַי, *ûl^ahabdîl*) helligt (שִׁקְדָה, *haqqodæš*) fra uhelligt (הַחֹל, *haḥol*) og urent (הַטְּמֵא, *hattāme*) fra rent (הַטְּהוֹר, *hattāhôr*), og for at I kan belære israelitterne om alle de love, som Jahve har kundgjort for dem gennem Moses.

Forskellen på helligt og uhelligt (profant/almindeligt) og på rent og urent, og hvorfor det er vigtigt at skelne, skal vi se nærmere på i afsnit 2.5, men først vil vi beskæftige os med præsternes rolle.

Det er interessant, at det verbum, der bruges til at beskrive præsternes fornemmeste opgave i 3 Mos 10,10, nemlig at *skille* (הִבְדִּיל, *hibdîl*) hel- ligt fra uheligt og urent fra rent, også optræder hyppigt i den præstelige skabelsesberetning i 1 Mos 1. Her beskrives det, hvordan Jahve skiller (הִבְדִּיל, *hibdîl*) lyset fra mørket (v. 4), og hvordan himmelhvælvingen skiller vandene (v. 6), og endelig hvordan lysene på himmelhvælvingen skiller dag fra nat (v. 14). I det præstelige verdensbillede er det altså af afgørende vigtighed at holde tingene adskilt, og med deres omhyggelige ordvalg trækker de præstelige forfattere lige linjer fra skabelsen af ver- den i 1 Mos 1 til præsternes funktion i tempelkulten i Tredje Mosebog. Verden skabes allerede i 1 Mos 1, men ifølge den præstelige teologi er skabelsen først endelig fuldbyrdet, når tempelkulten grundlægges. For når kulten og præsteskrabet er på plads, kan præsterne fortsætte det, som Jahve begyndte ved skabelsen, nemlig at skille tingene ad og opretholde verdens rette orden.

Det præstelige rituelle system giver præstestanden en meget privilege- ret status. Kultens ritualer er kun gyldige, hvis de foretages af en salvet præst, der er indviet på den rette måde (jf. 2 Mos 29), og som er medlem af den rigtige familie (2 Mos 28,1). Præsterne skal være medlemmer af Levis stamme, dvs. efterkommere af patriarken Jakobs søn, Levi, og så skal de være ”aronitter”, dvs. efterkommere af Moses’ bror, Aron. Aron er den første ypperstepræst, og hans sønner, Nadab, Abihu, Eleazar og Itamar, er de første præster. Ifølge den præstelige teologi er det kun disse mænds efterkommere, der må være præster.

Levitter

Levitterne er tempeltjenere, der er underordnet præsteskrabet (4 Mos 8,19). I beretningerne om Åbenbaringsteltet i ørkenen er det levitterne, der er ansvar- lige for at bære Arken fra sted til sted og at pakke alt, der hører til helligdom- men, ned. De må ikke røre ved selve Arken, for så vil de dø (4 Mos 4,19). De egentlige præster er selv levitter, hvilket bare vil sige, at de er efterkommere af patriarken Jakobs søn, Levi, og dermed medlemmer af Levis stamme, men de er også ”aronitter”, dvs. levitter, der specifikt er efterkommere af Aron, Moses’ bror, der var den første ypperstepræst, og derfor har de særlig status (2 Mos 29,44).

Det er hverken til at vide, om aronitterne i teksten svarer til en bestemt gruppe, der levede dengang teksterne blev skrevet, eller om præsternes særlige ophøjede status svarer til, hvordan denne gruppe rent faktisk havde det. Det kan også tænkes, at teksterne i virkeligheden er et eksem- pel på ønsketænkning, og at forfatterne identificerede sig selv med tek- stens aronitter og håbede, at de selv en dag kunne få en sådan indflydelse og social status. Vi ved desværre alt for lidt om præsteskrabet i den histo-

riske Jahvereligion. Det er meget sandsynligt, at præsterne har haft en privilegeret social status i kraft af deres rituelle funktion og kompetence, men det er ikke sikkert, at den stemmer overens med det, der er beskrevet i Anden til Fjerde Mosebog. Hvis vi holder os udelukkende på et tekstligt niveau, er det imidlertid helt klart, at de præstelige tekster placerer præsten øverst i det sociale hierarki.

Ud over at give en særlig status til én bestemt slægt privilegerer de præstelige tekster også én halvdel af denne slægt, nemlig mænd. Der er ingen præstinder i det præstelige system, og på den måde adskiller Det Gamle Testamente sig radikalt fra andre tempelreligioner i Middelhavsområdet og Nærorienten i oldtiden. I Egypten, Mesopotamien, Grækenland og Rom var det helt almindeligt med både mandlige og kvindelige rituelle eksperter. Udelukkelsen af kvinder i Jahvekulten kan til dels forklares, hvis man argumenterer for, at en mandlig guddom skal have mandlige tjenere. Men det stemmer ikke overens med almindelig praksis i Det Gamle Testaments historiske og kulturelle omverden. Der er ikke noget tydeligt mønster, der peger på, at mandlige guddomme ikke kunne have kvindelige tjenere og omvendt. Sandheden er, at de præstelige tekster er generelt ekskluderende i forhold til kvinder. Det gælder præsterollen, men også renhedsreglerne, hvor fødslen af et pigebarn betyder, at en kvinde er uren og afskåret fra helligdommen i dobbelt så lang tid, som hvis hun havde født en dreng (jf. afsnit 2.5).

Foruden den særlige status, som præsternes centrale rituelle funktion giver dem, har de også nogle helt håndgribelige privilegier i forbindelse med offerkulten. Når et dyr ofres til Jahve, tilfalder ”svingningsbryststykket” og ”afgifts-lårstykket” præsterne (3 Mos 7,34-36). Kødet er præsternes betaling for at gøre tjeneste i templet. Til gengæld følger der også en række pligter med jobbet som præst. Præsterne må eksempelvis ikke drikke sig fulde, når de gør tjeneste i helligdommen (3 Mos 10,9), og de må kun gifte sig med en kvinde, der er jomfru, og som ikke har været gift før (3 Mos 21,7-15). Hvis en mand har en legemlig defekt eller et handicap, må han ikke være præst. Heller ikke selvom han er nok så meget efterkommer af Aron (3 Mos 21,17-23).

Ifølge de præstelige tekster kommer regelsættet for kulten og præsteskabet direkte fra Jahve. Det betyder, at enhver afvigelse fra reglerne er at handle imod Jahves vilje, og at ethvert oprør mod præsteskabet er et oprør mod Jahve selv. Disse pointer understreger de præstelige forfattere ved hjælp af to opbyggelige fortællinger. Den første handler om ypperstepræsten Arons to sønner, Nadab og Abihu, der udfører et ritual, der ikke er i overensstemmelse med kultreglementet. Det får ikke overraskende alvorlige konsekvenser for de to præster:

Men Arons sønner Nadab og Abihu tog hver sit fyrbækken, gjorde ild på dem og lagde røgelse på ilden; de frembar uheldig ild for Jahves ansigt, og det havde han forbudt dem. En ild slog ud fra Jahve og fortærede dem, så de døde for Jahves ansigt.

Ligesom Jahves ild fortærer det første rigtige offer (3 Mos 9,23-24, jf. 2 Krøn 7,1), og dermed blåstempler kulten, kan den også brænde rituelle afvigere til aske, hvis det er nødvendigt. Moralen er ganske klar: Den eneste rette måde at ofre til Jahve på er den måde, der foreskrives i de præstelige tekster.

I 4 Mos 16-17 er der en parallelhistorie, der også understreger, at den præstelige måde at gøre tingene på er den eneste rigtige. I denne fortælling er det præsteskabets autoritet, der er i centrum. En gruppe levitter, anført af Kora, betvivler Aron og Moses' ret til at træffe beslutninger, og Moses opfordrer dem til at lade det komme an på en prøve. Levitterne skal ofre røgelse til Jahve og således lade Jahve selv om at udvælge sine hellige. Udfaldet af denne styrkeprøve er forudsigeligt:

Jorden åbnede sit gab og slugte dem sammen med deres familier og alle de mennesker, der hørte til Kora, og alle deres ejendele. De og alle, der hørte til dem, styrtede levende ned i dødsriget, og jorden lukkede sig over dem; de blev udryddet fra forsamlingen. Men hele Israel, der stod rundt om dem, flygtede ved deres skrig, for de tænkte: "Jorden skal ikke sluge os!" En ild slog ud fra Jahve og fortærede de 250 mand, der ofrede røgelse (4 Mos 16,32-35).

Med historier som disse slår de præstelige forfattere tekstens guddommelige autoritet fast: Det præstelige rituelle system er i fuld overensstemmelse med Jahves vilje.

2.5 Rent og urent

Som det fremgik af de forrige afsnit, er Jahves nærvær i templet både en velsignelse og en udfordring. Det er nødvendigt at beskytte folket mod Jahves nærværs destruktive potentiale, og det er faktisk også nødvendigt med ritualer og regler, der beskytter gudsnærværet mod forurening, der kommer fra folket. Det er her kategorierne rent (הַטְּהָרָה, *haṭṭāhôr*) og urent (הַטְּמָאָה, *haṭṭāme'*) kommer ind i billedet, og de hænger nøje sammen med modsætningsparret helligt (הַקְּדוּשָׁה, *haqqodæš*) og profant (הַחֹל, *haḥol*), almindeligt eller ikke-helligt.

I denne sammenhæng er der ikke tale om rent og urent som i modsætningen mellem ren og snavset. Det er udelukkende kultisk eller rituel renhed og urenhed, der er tale om, og det er særligt urenheden, der kan være et problem i forhold til det hellige. Det at være hellig er en særlig tilstand, og det er uren også. Profan og ren derimod er semantisk umarerede i denne sammenhæng, de er det uopsigtsvækkende og ufarlige.

Jahve er hellig, men han har taget bolig i en profan sfære, og derfor er det nødvendigt med kulten og med præsteskabet til at mediere mellem det hellige og det profane. Det hellige og det profane er som udgangspunkt rent, men begge dele kan forurennes af urenhed, og i sidste forfærdelige instans kan de akkumulerede urenheder fordrive Jahves nærvær fra helligdommen. Det får vi et eksempel på i Ez 10-11, hvor Jahve forlader templet, hvilket resulterer i ulykke og eksil for folket (se kapitel 4, afsnit 2.4). At det er blodig alvor, fremgår også af Jahves befaling til præsterne i 3 Mos 15,31:

I skal skille israelitterne fra deres urenhed, så de ikke dør i deres urenhed, fordi de gør min bolig, som er hos dem, uren.

Alt, der er rent, kan i princippet blive urent, og det er kun problematisk, hvis den urene person eller genstand skal i nærheden af det hellige, for så kan urenheden overføres, nærmest som en smitsom sygdom eller en bakterie, fra bæreren til det hellige. Derfor er reglerne for kulten sådan, at kun rene personer og genstande må få adgang til helligdommen og komme i nærheden af Jahve.

Hvis nogen eller noget er blevet smittet med urenhed, skal man udføre et renselsesritual for at blive kultisk ren igen. Der er tre overordnede kilder til urenhed i de præstelige tekster:

1. Døde kroppe: 3 Mos 11,24-25.39-40; 4 Mos 19,11-22.
2. Spedalskhed: 3 Mos 13-14.
3. Udflåd fra kønsorganer: 3 Mos 12; 15.

Det er ingen synd at blive uren. Tværtimod er det yderst vanskeligt at undgå at pådrage sig urenhed i det daglige, idet udflåd fra kønsorganerne dækker både almindelig sædafgang, menstruation og børnefødsler såvel som patologiske former for udflåd. Ligeledes er det umuligt at forestille sig et totalt forbud mod kontakt med døde kroppe, f.eks. når afdøde slægtninge skal begraves.

Den tredje kilde til urenhed, spedalskhed, er mere sjælden, men lige så umulig at undgå. Spedalskhed i Det Gamle Testamente er ikke det samme som infektionssygdommen lepra, der forårsages af bakterien *mycobacterium leprae*. Den bibelske spedalskhed (תַּרְעָתָה, *šāra'at*) er en samlebetegnelse, der nok i virkeligheden dækker over en række forskelligartede fænomener såsom eksem og skimmel. Den beskrives som en form for hudlidelse eller udslet, der besynderligt nok kan ramme både mennesker, lertøj og huse. En komplet beskrivelse af "symptomerne" findes i 3 Mos 13.

Synden i forhold til urenhed ligger udelukkende i at forsømme at rense sig. Det kan man bl.a. læse i 4 Mos 19,13, der specifikt handler om urenhed, der stammer fra døde kroppe:

Enhver, der rører ved liget af et menneske, ved én der er død, og som ikke renser sig, gør Jahves bolig uren, og han skal udryddes fra Israel, fordi der ikke er stænket renselsesvand på ham. Han er uren; hans urenhed hænger endnu ved ham.

Den nødvendige renselse, og den tid der går, før en uren person igen kan erklæres ren, afhænger af kilden til urenhed. Den, der er blevet uren ved liget af et menneske, er uren i syv dage (4 Mos 19,11), mens den, der er blevet uren ved at røre ved et dødt dyr, er uren indtil aften (3 Mos 11,24-25.39-40). Når en kvinde har født et drengbarn, skal hun regnes for uren i syv dage og skal yderligere undgå kontakt med alt helligt i 33 dage. Føder en kvinde et pigebarn, gælder henholdsvis 14 og 66 dage (3 Mos 12,1-6).

Modsætningsparrene helligt-urent / liv-død / Gud-menneske

Der er gjort mange forsøg på at identificere fællesnævneren bag de tre overordnede kilder til urenhed i den præstelige teologi. Jacob Milgrom har foreslået, at urenhed svarer til død. Associationen til berøring med døde kroppe giver sig selv i den forbindelse. Spedalskhed sættes i forbindelse med død på baggrund af 4 Mos 12,10-13, hvor spedalskhed i form af en hvid farve på huden sammenlignes med et dødfødt barn. Udflåd forbinder Milgrom med døden på grund af tab af "livsvæsker" som sæd og blod. Ifølge Milgrom er Jahve/det hellige lig med livet, og det urene er lig med livets modsætning og fjende, døden.

Hans Jørgen Lundager Jensen har kritiseret Milgroms forslag. Lundager Jensen bemærker, at begrebet livsvæsker ikke optræder i Det Gamle Testamente, og at det er en lidt omvendt logik at forbinde sædafgang, menstruation og fødsel med tab af liv. De er snarere funktioner, der kan sættes i forbindelse med frugtbarhed og forplantning. Desuden er tab af blod i almindelighed, eksempelvis i forbindelse med sår, ikke en kilde til urenhed i Det Gamle Testamente. At hellighed skulle være lig med liv, kan man også stille sig kritisk overfor. Lundager Jensen påpeger, at Jahves nærvær ganske ofte er farligt og ligefrem dødbringende for mennesker.

Lundager Jensen foreslår i stedet, at modsætningen mellem helligt og urent svarer til modsætningen mellem grundvilkårene for det guddommelige og det menneskelige. Grundvilkåret for menneskelivet er forplantning, fødsel, sygdom og død, og siden det netop er disse ting, der genererer urenhed, kan mennesker slet ikke lade være med at producere urenhed og at blive urene. Uden sex og død er menneskelivet ikke tænkeligt. Jahves grundvilkår er et ganske andet, han føder ikke børn, og han hverken ældes eller dør. Forskellen på helligt og urent svarer altså til forskellen på den guddommelige uforanderlige form for væren og den menneskelige omskiftelige form for væren.

Hvis en mand har sædafgang, regnes han for uren indtil aften, og alt, hvad sæden har rørt ved, er ligeledes urent indtil aften (3 Mos 15,16-18). En kvindes menstruation gør hende uren i syv dage, og rører man noget, en menstruerende kvinde har siddet på, bliver man uren indtil aften (3 Mos 15,19-23). En kvinde med en patologisk blødning er uren på ubestemt tid, lige så længe blødningen varer, og den efterfølgende renselse varer syv dage (3 Mos 15,25.28). På tilsvarende måde er den spedalske uren, lige så længe han er angrebet af spedalskhed, og må i forbindelse med sin renselse vente syv dage, før han igen er fuldt integreret i samfundet (3 Mos 13,46; 14,8).

Midlet til renselse er i mange tilfælde blot en afvaskning eller en tøjvask og at vente indtil aften (f.eks. 3 Mos 11,25.40; 15,4-12). I andre tilfælde er en omfattende række af ofre og ritualer påkrævet, eksempelvis i forbindelse med renselsen af den spedalske i 3 Mos 14.

2.6 Offerkulten

De præstelige teksters helt særlige kendetegn er deres interesse for alt, der har med tempelkulten at gøre. Teksterne indeholder detaljerede beskrivelser af kultens ritualer, og helt centralt i denne sammenhæng står offerhandlingen.

Man kan overordnet skelne mellem to slags ofre i det præstelige system, der er de faste, tilbagevendende ofre, som Jahve kræver på et bestemt tidspunkt, og "lejligheds ofre", dvs. ofre, der udføres, fordi der er opstået et pludseligt behov, f.eks. et renselsesoffer eller et takkeoffer.

Til de faste ofre hører det daglige offer (2 Mos 29,38-42; 4 Mos 28,3-8) og de ugentlige, månedlige og årligt tilbagevendende helligdage: sabbat, nymånefest, påske, ugefest, løvhyttefest og forsoningsdag (3 Mos 16; 23; 4 Mos 28-29).

I 3 Mos 1-7 præsenteres fem overordnede typer af ofre: brændofferet (עֹלָה, *'olāh*), afgrødeofferet (מִנְחָה, *minḥāh*), måltidsofferet (שְׁלֵמִים, *š'elāmîm*), syndofferet (חַטָּאת, *ḥattā't*), som også kaldes renselsesofferet, og skyldofferet (אֲשָׁמָה, *'āšām*). Fire af de fem offertyper er blodige ofre, dvs. ofre, hvor et dyr bliver slagtet og helt eller delvist brændt på alteret. Afgrødeofferet er det eneste vegetabiliske offer i det præstelige system.

Brændofferet, afgrødeofferet og måltidsofferet fungerer som en gave til Jahve. De omtales som en "liflig duft" (רֵיחַ-נִיחֹאֵה, *reah-nihôah*, 3 Mos 1,9.13.17; 2,2.9.12; 3,5.16; 6,8.14), og deres formål er at glæde Jahve og være ham til behag. Syndofferet og skyldofferet, har derimod til formål at sone (כִּפָּר, *kippær*) eller råde bod på en forseelse eller et misforhold.

Hornkvæg og småkvæg

I Det Gamle Testamente opdeles kvæg i to grupper: hornkvæg (בָּקָר, *bāqār*), dvs. køer og okser, og småkvæg (שׁוֹנִים, *šo 'n*), dvs. geder og får.

Ved *brændofferet* brændes hele offerdyret, et lydefrit handyr fra hornkvæg eller småkvæg eller en due, på alteret, og dyrets blod stænkes på alterets sider. *Afgrødeofferet* består af fint mel og olie, eller brød bagt af fint mel tilsat olie. En del af offeret brændes på alteret, og resten tilfalder præsten. *Måltidsofferet* skal være et lydefrit han- eller hundyr fra hornkvæget eller småkvæget. Offerdyrets blod stænkes på alteret, og fedtet brændes på alteret til Jahve. Der betales en afgift til præsten af måltidsofferdyret i form af et bryststykke og det højre lårstykke. Resten af offerdyret spises af offerbringeren og hans følge. Et måltidsoffer kan bringes som et takoffer (תֹּדָה, *tôdāh*), løfteoffer (נֶדֶב, *nedær*) og frivilligoffer (חֵבֶלֶת, *n^e dābāh*).

Med Jahve til bords

Hans Jørgen Lundager Jensens tolkning af måltidsofferet lægger sig i forlængelse af hans forståelse af kategorierne urent og hellig (se boks): Måltidsofferet er ikke bare et *fællesmåltid* mellem Gud og menneske. Måltidsofferet artikulerer snarere en lære om, at Gud og menneske på den ene side er forbundne, idet de er fælles om at fortære offerdyret, men på den anden side vidt forskellige, idet det er ganske forskellige dele af dyret, de hver især modtager. Jahve modtager fedtstykkerne og den liflige røg, mens menneskene spiser kødet. Offerportionernes forskellighed tjener til at illustrere Jahves og Israels to former for væren. Således bliver måltidsofferet et mikrokosmos, der illustrerer vigtigheden af at opretholde balancen i makrokosmos, nemlig at bevare den rette afstand mellem Jahve og Israel.

De to sidste offertyper, *syndofferet* og *skyldofferet*, skal genoprette tingenes orden, når noget er gået galt. Et skyldoffer i form af en lydefri vædder er påkrævet, hvis man uforsætligt forsynder sig mod en hellig genstand (3 Mos 5,15-16), hvis man uforsætligt synder uden at være klar over det (3 Mos 5,17-19), eller hvis man lyver eller sværger falsk om noget, som en anden person har tabt eller er blevet frarøvet (3 Mos 5,21-26).

Et syndoffer, som kan være en tyr, tyrekalv, gedebuk eller ged, skal bringes for uforsætlig synd begået af henholdsvis en præst, hele menigheden, en fyrste og et almindeligt menneske. For de to første ofre gælder det, at blodet fra offerdyret skal bringes ind i Åbenbaringsteltet og stænkes syv gange på forhænget ind til det Allerhelligste og smøres på røgelsesofferalteret, hvorefter resten hældes ud ved brændofferalterets sokkel uden for Åbenbaringsteltet. Hvis offerdyrets blod har været bragt ind i

Åbenbaringsteltet, må offerdyrets kød ikke spises efterfølgende (3 Mos 6,23). Ved de to sidstnævnte ofre, for fyrsten og for det almindelige menneske, smøres offerdyrets blod på brændofferalteret, og resten af blodet hældes ud ved alterets sokkel. Intet af blodet bæres ind i Åbenbaringsteltet, og kødet må derfor spises af præsterne på et helligt sted. Kødet og blodet og alt, hvad det rører ved, betragtes som helligt (3 Mos 6,20-23).

Syndofferet kaldes ofte for renselsesofferet, og det er, fordi det tilsyneladende har til formål at fjerne urenhed snarere end at fjerne synd. Det kan man bl.a. udlede af håndteringen af blodet i forbindelse med renselsesofferet. Blodet påføres aldrig offerbringeren, som i givet fald ville være synderen, men altid genstande i helligdommen; røgelsesofferalteret, forhænget eller brændofferalteret. Blodet fungerer som et rituel rengøringsmiddel, der påføres helligdommen og renses den for urenhed. Renselsesofferet spiller en særligt vigtig rolle i forbindelse med forsoningsdagen (יום הכִּפּוּרִים, *jôm hakkippurîm*), som vi også kunne kalde renselsesdagen.

Én gang om året går ypperstepræsten helt ind i det Allerhelligste for at rense det for urenhed (3 Mos 16). Ypperstepræsten bruger blodet fra en tyr og en gedebuk, der er ofret som renselsesofre, til at rense Jahves helligdom for den urenhed, der har samlet sig derinde i løbet af det forgangne år. Det gør han for at forhindre, at Jahves nærvær forlader det Allerhelligste. Man kan sige, at der er tale om en årlig hovedrengøring i Jahves bolig. Ypperstepræsten tager også en gedebuk, ”sydebukken”, og sender den ud i vildmarken, så den kan bære folkets synder med sig derud og væk fra templet og Jahve.

Eliminationsritualer

Et eliminationsritual er et ritual, hvor man fjerner noget uønsket, f.eks. urenhed, sygdom eller en forbandelse, ved at lade et dyr eller et menneske bære det uønskede bort. Udsendelsen af sydebukken i 3 Mos 16,20-22 er et eksempel på et eliminationsritual, og det er udsendelsen af en due i forbindelsen med renselsen af den spedalske i 3 Mos 14,4-7.53 også.

I 1 Sam 6 kan man læse om et eliminationsritual i narrativ form, da filistrene bruger to køer til at fjerne Jahves Ark fra filistrenes lejr, og dermed også den sygdom og forbandelse, som Jahve har straffet filistrene med.

Ritualet for forsoningsdagen består således af to rituelle blokke, der komplementerer hinanden. Der er en renselsesofferdel, hvor ypperstepræsten fjerner urenheden fra helligdommen ved hjælp af offerdyrenes blod, og så er der en udsendelsesdel, hvor ypperstepræsten fjerner folkets synder ved at lade en gedebuk bære dem ud i ørkenen ”til Azazel”, som muligvis er en form for ørkendæmon.

De to dele af rituallet bindes sammen af de to gedebukke, som Aron kaster lod over (v. 9-10). Den ged, som Jahves lod falder på, bliver ofret som et renselsesoffer, og den anden ged sendes væk.

Ypperstepræsten skal først forberede sig på at nærme sig det Allershelligste. Han skal bade og tage et særligt sæt tøj på, der er meget enkelt og ydmygt i forhold til ypperstepræstens almindelige prangende dragt (sammenlign 2 Mos 28 med 3 Mos 16,4). Når hele rituallet er overstået, skal han bade igen og tage sit eget tøj på.

Disse særlige forholdsregler, afvaskninger, tøjskift og den sky af røgelse, som ypperstepræsten skal hylle sig i, når han befinder sig i det Allershelligste, indikerer, at forsoningsdagen er både farlig og vigtig. Den er farlig, fordi ypperstepræsten denne ene gang om året udsætter sig selv for Jahves fantastiske og frygtelige nærvær, og den er vigtig, fordi den giver præsterne muligheden for at blive urenheden i helligdommen kvit, så de ikke risikerer, at Jahves nærvær forlader dem. På mange måder sammenfatter forsoningsdagen alle de vigtigste elementer i den præstelige teologi: Jahve bor hos sit folk, Israel, og det skal han blive ved med, derfor er kulten og præsteskabet nødvendige, for kun de kan beskytte helligdommen mod urenhed og dermed sikre velsignelsen til evig tid.

3 Forholdet til de andre teologier

Den præstelige teologi er på mange måder helt sin egen i Det Gamle Testamente. Den skiller sig ud i kraft af sit ensidige fokus på kult, sin specialiserede og tekniske sprogbrug og sin særegne stil med *lange* beskrivelser og *mange* detaljer.

Der er dog særligt to ting, som den præstelige teologi har til fælles med henholdsvis *Zionteologien* og *den deuteronomistiske teologi*. Det første er nærværsteologien, det andet er kultcentralisation.

Lad os begynde med nærværsteologien. Det er helt afgørende for den præstelige forståelse af verden, at Jahve bor i helligdommen og er til stede hos sit folk. Det samme er tilfældet i Zionteologien, hvor Jahves nærvær på Zionbjerget netop er en garanti for, at byen Jerusalem er uovervindelig. Der er dog også en bemærkelsesværdig forskel i denne sammenhæng, for Zionteologien er jo netop, som navnet antyder, fuldstændig fokuseret på Jahves *sted*. Jahve er knyttet til ét bestemt sted, Zion, og det er her, man søger hen, hvis man søger Jahve. Denne stedbundethed skaber en interessant kontrast til den præstelige teologis omrejsende Jahve, som rejser rundt i sin telthelligdom med sit folk, Israel.

Et af de vigtige temaer i den deuteronomistiske teologi er kultcentralisation (jf. kapitel 1, afsnit 2.5, se især 5 Mos 12 og 2 Kong 22-23). De deuteronomistiske forfattere insisterer på, at man kun må tilbede én gud,

Jahve, og at man kun må tilbede Jahve ét sted, nemlig i Jerusalem. Alle andre former for tilbedelse både af Jahve og af andre guder slår den deuteronomistiske teologi hårdt ned på, det er en vederstyggelighed! Idealet om én gud og ét kultsted deler den præstelige teologi med den deuteronomistiske, men det polemiske angreb mod de forkerte former for gudsdyrkelse er fuldstændig fraværende i de præstelige tekster. I den præstelige teologi *er* der tilsyneladende kun én gud og én helligdom, og derfor er den centraliserede, men omrejsende, Jahvekult et helt naturligt grundvilkår. De andre folk og de andre guder har ingen plads i den præstelige teologi.

I denne sammenhæng er det interessant at se på forskellene mellem de præstelige tekster og Hellighedsloven (3 Mos 17-27, se afsnit 1.3). Selvom Hellighedsloven har meget til fælles med det præstelige materiale, både med hensyn til litterær stil, sprogbrug og fokus på præster og kult (se f.eks. 3 Mos 21), så er der også nogle emner i Hellighedsloven, der forekommer ligefrem ”upræstelige”. Hellighedsloven advarer imod at blive ligesom de andre folkeslag, egypterne og kanaanerne, der opfører sig vederstyggeligt, og så formaner den folket om, at de kan blive ”spytet ud” af det lovede land, hvis de ikke opfører sig ordentligt (se f.eks. 3 Mos 18). Dette fokus på de vederstyggelige fremmede og på at få lov til at blive i landet klinger langt mere deuteronomistisk end præsteligt. Derfor er det da også almindeligt at beskrive Hellighedsloven som en blanding af præstelig og deuteronomistisk teologi.

4 Her kan du læse mere

- Gorman, Frank H. 1990. *Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*. London: T&T Clark. ● En god og overskuelig introduktion til præstelig teologi med fokus på ritualteori.
- Gudme, Anne Katrine de Hemmer. 2015. ”Tomhændet må ingen se mit ansigt!” Gavens teologi i Det Gamle Testamente”. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 78. 261-280. ● En diskussion af det blodige offers betydning i Det Gamle Testamente.
- Gudme, Anne Katrine de Hemmer. 2015. ”Røgelse og Renselse: Rituel brug af planter i Bibelen”. *Bibliana* 2. 38-41. ● En kort artikel om røgelsesofre og renselsesritualer i de præstelige tekster.
- Hundley, Michael B. 2011. *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*. Tübingen: Mohr Siebeck. ● En spændende præsentation af nærværsteologiens afgørende betydning i de præstelige tekster.
- Hundley, Michael B. 2012. “The Way Forward is Back to the Beginning: Reflections on the Priestly Texts”. *Remembering and Forgetting in*

Early Second Temple Judah, red. Ehud Ben Zvi & Christoph Levin. Tübingen: Mohr Siebeck. 207-224. • En artikel, der behandler forholdet mellem de præstelige teksters beskrivelse af Åbenbaringsteltet og templet i Jerusalem.

Jensen, Hans Jørgen Lundager. 2000. *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag. • Det er en stor tyk bog, men den er spændende og velskrevet, og så giver den en rigtig god indføring i Lundager Jensens fortolkning af forholdet mellem urent og helligt og af måltidsofferet.

Jensen, Hans Jørgen Lundager. 1998. *Gammeltestamentlig Religion: En indføring*. København: Anis. Særligt kapitel IV-VI. • En god grundlæggende introduktion til den præstelige teologi.

Milgrom, Jacob. 1991. *Leviticus 1-16*. The Anchor Bible. New York: Doubleday. • Den vigtigste kommentar til Tredje Mosebog.

3

Visdomsteologien

Søren Holst

Verden er velegnet til at leve i for mennesker, fordi den til en vis grad er forudsigelig: Bestemte handlinger giver grundlag for et godt menneskeliv, mens andre fører problemer med sig og bør undgås. At leve efter den vejledning er udtryk for visdom. Verdens ordnede natur, som skyldes dens skabthed, har været præget af visdom fra skabelsens start, for Visdommen var til før alt andet.

Ofte strider den konkrete erfaring dog mod visdommens teori: Hvis den kloge og retfærdige handling *ikke* resulterer i et godt liv, opstår der et forklaringsbehov. Visdommen forsøger at løse det.

1 Forskningshistorie og tekster

1.1 Skrifterne

De vigtigste udtryk for visdomstraditionen i Det Gamle Testamente finder vi i tre skrifter i den hebraiske (og den protestantiske) kanon: Ordsprogenes Bog, Jobs Bog og Prædikerens Bog, som skiller sig ud fra størstedelen af det øvrige gammeltestamentlige materiale både med hensyn til form og indhold: De fokuserer på belæring af det individuelle menneske om almene leveregler for tilværelsen og overvejer grundlaget for, at sådanne leveregler fungerer. Hvis man udvider perspektivet til at omfatte hele den græske kanon, dvs. inddrager de gammeltestamentlige apokryfer, er det lige så oplagt, at Siraks Bog og Visdommens Bog må regnes med til kategorien.

Desuden er en række ikke-bibelske skrifter både fra Det Gamle Testaments egen sammenhæng og fra nabokulturerne nærliggende at benytte som sammenligningsgrundlag (jf. også afsnit 1.3). At der findes en særskilt kategori af visdomsskrifter med indbyrdes lighedstræk, er altså

ikke en forskningsmæssig indsigt, som beror på kildeondringer (jf. indledningen, afsnit 2.1-2) eller videnskabelige gennembrud, men har været en stilfærdig selvfølge, så længe man har læst Bibelen med almindelig litterær modtagelighed.

Bibelske skrifter med visdomskarakter

Det Gamle Testamente:

Ordsprogenes Bog

Jobs Bog

Prædikerens Bog

Gammeltestamentlige apokryfer (Septuaginta):

Siraks Bog

Visdommens Bog

Visdomsteologiske træk er dog ikke noget, som kun findes i de nævnte skrifter. En række salmer er præget af visdomsteologisk tænkning (jf. afsnit 2.7). Og også sekvenser af fortællestof regnes til tider med til grundlaget for en beskrivelse af den gammeltestamentlige visdomstænkning, især Joseffortællingen (1 Mos 37-50), Esters Bog og den narrative del af Daniels Bog, som alle har det motiv til fælles, at en from israelit eller jøde har succes ved en fremmed konges hof i kraft af sin visdom. Også i urhistorien i 1 Mos 1-11 ser forskere ofte berøringspunkter med visdomstænkningen i kraft af, at emnet, som det er typisk for visdommen, er de givne almenmenneskelige vilkår forud for det punkt i fortællingen, hvor etniciteten bliver tematiseret, da Gud – og fortælleren – fokuserer på Abraham og hans slægt.

1.2 Indhold og datering

De egentlige visdomsskrifter har ikke blot vigtige temaer til fælles; i den gammeltestamentlige sammenhæng gør de sig ikke mindst bemærket ved de temaer, som de er fælles om *ikke* at interessere sig for: Israels historie og i det hele taget det særligt israelitiske og forskellen på Israel og dets naboer spiller ingen rolle overhovedet, og kulten og tempelteologien er ligeledes fuldstændig uden for interessehorisonten. Det kan naturligvis i ét eller andet omfang begrundes netop i teksternes tematiske fokus: Hvis emnet er det rent ”snusfornuftige”, at dén, som er flittig og sparsommelig, løber en mindre risiko for at ende i fattigdom end vedkommendes dovne og ødsle nabo (Ordsp 6,6-11), er det måske bare ikke genremæssigt nærliggende at komme ind på den kultiske praksis og de samfundsmæssige forordninger, som blev åbenbaret på Sinaj. Men på den anden side er det nærliggende at spørge, hvad der har betinget, at en tekst med et så lavpraktisk, pragmatisk og ”verdsligt” interessefelt har fået kano-

nisk status. Er der egentlig noget som helst ved visdomslitteraturen, som forbinder den tydeligt til den tilbedelse af Jahve, som spiller en dominerende rolle i det meste af Det Gamle Testamente?

Man tænkte sig i den tidlige historisk-kritiske forskning, at visdommen kunne forstås som en sekundær ”filosofisk fromhed”, som viderebearbejdede den lære, der blev åbenbaret ved Sinaj. Eller at visdommen repræsenterer en fortsættelse af profetismen: Den irttesættelse af det nationale kollektiv, som var profeternes hovedanliggende, blev af visdomslærerne videreført på et mere individualiseret plan. I begge tilfælde antages det altså, at de særligt israelitiske indholdsmæssige identitetsmarkører helt enkelt er forudsat, uanset at de ikke berøres eksplicit. Og ligeledes ses visdommen i begge opfattelser som et relativt sent fænomen, der bygger oven på andre og tidligere elementer af gammeltestamentlig religion.

To nybrud omkring 1900-tallets begyndelse bidrog til at nuancere disse opfattelser: Formkritikken og arkæologiske fund, som bragte relevante tekster uden for Bibelen for dagen.

Da Hermann Gunkel i begyndelsen af 1900-tallet redegjorde for den gammeltestamentlige litteraturs udvikling, måtte han ud fra sit særlige formkritiske fokus på de enkelte tekstenheders litterære udformning (de mindste tekstenheders ”genre”, så at sige) konkludere, at visdomslæren, sådan som den foreligger ikke mindst i Ordsprogenes Bog, er for forskellig fra både det gammeltestamentlige lovstof og fra profetlitteraturen, til at den meningsfuldt kan afledes fra dem. Han foreslog i stedet, at visdommens oprindelse skal findes hos en særskilt gruppe eller klasse af lærde i oldtidens Israel, som var professionelt beskæftiget med uddannelse, og som sandsynligvis stod i forbindelse med tilsvarende grupper i nabolandene.

Den forbindelse til Det Gamle Testaments omverden, som Gunkel ad teoretisk vej sluttede sig til, blev i samme periode håndgribeligt påvist, da man i Egypten fandt papyrustekster, som ikke blot var genremæssigt beslægtede med den gammeltestamentlige visdom, men i ét tilfælde lå indholdsmæssigt så tæt op ad en passage i Det Gamle Testamente, at en direkte påvirkning næppe kan bortforklares (se følgende afsnit).

Visdomsgenren er altså udpræget international. Den forekommer i de omgivende kulturer både i den tidligste og den allerseneste del af den tidsperiode, som Det Gamle Testamente berører. Derfor kan disse skrifter altså ikke i sig selv fortælle os noget om tidspunktet for de bibelske visdomsskrifters tilblivelse. De fleste forskere hælder stadig til at datere visdomsskrifterne i den form, de nu har, til et ret sent tidspunkt i Det Gamle Testaments samlede tilblivelsesproces, men ethvert bud på problemets løsning er ekstremt afhængigt af den relevante forskers foretrukne rekonstruktion af Israels (litteratur)historie i øvrigt, da teksterne

selv jo udelukkende beskæftiger sig med emner, der ikke kan knyttes til historiske begivenheder eller særlige perioder.

1.3 Religionshistorisk baggrund

Den mest tekstnære parallel til gammeltestamentlig visdom uden for Det Gamle Testamente egen kulturkreds findes i den egyptiske tekst ”Amenemopes visdom”, som nogle steder ligger slående tæt på dele af Ordsp 22-23, ikke kun med hensyn til indhold, men også med hensyn til den sproglige udformning af belæringen:

Vend øret mod de vises ord og lyt,
ret din opmærksomhed [ordret: ”dit hjerte”] mod min kundskab,
for det er dejligt, når du bevarer dem i dit indre,
lad dem altid være rede på dine læber (Ordsp 22,17-18).

Sæt dine øren ind på at høre, hvad der bliver sagt, og sæt dit hjerte ind på at forstå det. Det er nyttigt at lægge dig det på hjerte, men ve den, der lader det upåagtet. ... Når du tilbringer din levetid med dette i dit hjerte, så vil den forekomme dig lykkelig (Amenemope 1).

Her kan man se, at den generelle opfordring til at lægge sig visdommen på sinde (ordret: på hjertet) er den samme, ligesom understregningen af, at det kan betale sig at tage visdommen til sig: At have visdom er forudsætningen for den rigtige adfærd, som igen er grundlaget for et lykkeligt liv, såvel hos den bibelske vismand som hos hans egyptiske kollega.

”Amenemopes visdom”

Papyrusteksten med den vise skriver Amenemopes råd til sin søn købte den engelske egyptolog Sir Wallis Budge i Theben i 1888. Den stammer fra Det Nye Riges tid, dvs. mellem det 16. og 11. århundrede f.Kr. Den citeres her (med moderniseret retskrivning) efter C.E. Sander-Hansen, *Ægyptiske Leve-regler*. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck 1952, 111-129.

Også de mere specifikke leveregler har udprægede lighedspunkter. Et eksempel blandt mange er advarslen mod at stole på rigdom:

Anstreng dig ikke for at vinde rigdom,
det sætter din forstand ud af spillet;
når du vender dit blik mod rigdommen,
er den borte,
for den laver sig vinger
og flyver mod himlen som en ørn (Ordsp 23,4-5).

Søg ikke at opnå overflod, når du har dit behov i behold.

For, når rigdom skaffes dig ved rov, så har du den ikke natten over, og når dagen gryr, er den ikke mere i dit hus. ... Enten har den lavet sig et passende stort hul og er som sunket i jorden i forrådskammeret, eller også har den skabt sig vinger som gæs og er fløjet til himlen (Amenemope 7).

Mange forskere mente på denne baggrund, at Det Gamle Testaments visdomslitteratur måtte have sit hjemsted blandt professionelle skrivere og vismænd ved hoffet i Jerusalem på Davids eller – måske endnu mere nærliggende – kong Salomos tid. Salomo beskrives jo som vismanden over alle (1 Kong 5,9-14; 10,23-24) og lægger udtrykkeligt navn til Ordsprogenes Bog (1,1; 10,1; 25,1) og Højsangen (1,1), ligesom Prædikerens Bog angives at indeholde ”Ord af ... Davids søn, konge i Jerusalem” (Præd 1,1), og det fortælles om Salomo, at han havde nære forbindelser til Egypten (1 Kong 3,1).

At visdommen temmelig sikkert især blev opdyrket af professionelle skrivere, som sandsynligvis har haft tilknytning til hoffet, giver os dog ikke nogen sikker ledetråd til at forbinde den med en bestemt periode eller bestemte personer. Hvor tidligt der i det gammeltestamentlige samfund har eksisteret en egentlig hofadministration med tilknyttede skrivere eller ligefrem selvstændige skrive-skoler, er usikkert.

Men selvom visdommens paralleller i andre kulturer ikke hjælper os med en fingernem datering af teksterne, er parallellerne alligevel vigtige for forståelsen af Det Gamle Testaments indhold: Når Det Gamle Testaments forfattere skriver inden for eksisterende genrer, kan de omgivende kulturers bidrag til den samme genre give os et bredere funderet indtryk af, hvordan genren fungerer, og dermed et bedre udgangspunkt for at forstå de bibelske tekster så præcist som muligt.

Samlinger af ordsprog findes allerede blandt de allerældste skrifter fra Mesopotamien (vore dages Irak), nemlig den sumeriske litteratur, der går tilbage til det 3. årtusinde f.Kr. Og i den akkadiske (assyriske og babilonske) litteratur, som bliver til i det samme område fra det 2. årtusinde f.Kr. og fremefter, findes drøftelser af en problemstilling, som er i slægt med Jobs Bogs emne: det fænomen, at uskyldige mennesker rammes af lidelse.

En enkelt visdomstekst med rødder i Mesopotamien har spillet en stor rolle både i en kulturel sammenhæng med forbindelse til Det Gamle Testamente og i senere kristen reception: Fortællingen om vismanden Aḫīkar, der gjorde tjeneste ved den assyriske konges hof, har ikke i sig selv noget gammeltestamentligt præg, men den blev åbenbart læst af en koloni af judæere i Egypten i det 5. århundrede f.Kr., og der findes gengivelser af den på en hel stribe sprog; ikke mindst spillede den en rolle i den tidlige syriske kristendom.

”Aḥikars visdom” og judæerne på Elefantine

På øen Elefantine i Nilen, ca. dér hvor Aswan-dæmningen i dag er bygget, boede i det 5. århundrede f.Kr. en gruppe lejesoldater af judæisk oprindelse. Man fandt i 1906 en stor samling aramaiske papyrusmanuskripter, som har tilhørt gruppen, bl.a. kopier af breve til ypperstepræsten i Jerusalem med spørgsmål om den kultiske praksis, men også det ældste kendte eksemplar af fortællingen om vismanden Aḥikar og hans belæring. Fortællingen har også været kendt af forfatteren til Tobits Bog, der flere steder refererer til en embedsmand ved navn Akikar, f.eks. 1,21-22; 14,10.

I tiden efter den egentlige bibelske litteratur findes adskillige visdomsskrifter blandt de gammeltestamentlige pseudepigrafer, mest vigtig måske 4 Makkabæerbog, og desuden ikke mindst blandt Dødehavsskrifterne, hvor der er adskillige eksemplarer af et omfattende visdomsskrift, som på dansk blot kaldes ”Instruktion” (på hebraisk ”Belæring til den indsigtfulde”), samt mindre rester af et antal forskellige skrifter.

Ikke-bibelske visdomsskrifter i jødiske eller Jahve-dyrkende sammenhænge

Fra Egypten (Elefantine):

Aḥikars Visdom

Dødehavsrullerne:

Instruktion (4Q415-18) m.fl.

Gammeltestamentlige pseudepigrafer:

4 Makkabæerbog

De 12 Patriarkers Testamenter

Blandt Dødehavsskrifterne findes også eksempler på det motiv, at en from israelitisk eller jødisk vismand, netop i kraft af sin visdom, overvinder alle vanskeligheder ved en fremmed konges hof (”Fortællinger om Det Persiske Hof”, 4Q550a-e, jf. også afsnit 1.1).

1.4 Vidommens plads i gammeltestamentlig religion

Men hvordan skal man – rent bortset fra dateringen – forstå den omstændighed, at visdommen lader til at ignorere både templet, Israels historie og Toraen?

I de første to tredjedele af det 20. århundrede var man tilbøjelig til af to grunde at se mere eller mindre bort fra visdommen, når man gjorde rede for Det Gamle Testaments teologiske indhold. Man mente: 1) Når visdommen ikke er specifikt israelitisk, er den af perifer betydning for gammeltestamentlig teologi, eftersom det vigtige i Israels religion må være det, som er unikt for Det Gamle Testamente. 2) Når visdommens

anliggende, i hvert fald i de samlinger af ordsprog og leveregler, som kan anses for at være ældst, er rent moralsk eller praktisk og ikke specifikt religiøst, så er den i grunden teologisk uinteressant.

Det første af disse synspunkter bygger åbenlyst på en falsk forudsætning: Det er på ingen måde udelukket, at de mest grundlæggende vigtige tanker i Det Gamle Testamente kan være forestillinger, som man delte med nabokulturene. Men datidens teologiske forskning satte pris på at forstå en problemstilling i form af modsætninger – måske under påvirkning fra mellemkrigstidens dialektiske teologi.

Det andet problem løser sig næsten af sig selv, når det første bliver afmonteret. For det er kun nærliggende at hævde, at visdommen ikke er religiøst orienteret, hvis man forstår gammeltestamentlig ”religion” meget snævert som ”Jahves pagt med Israel”, dvs. med eksklusivt deuteronomistisk fortegn. Men Det Gamle Testaments teologi har flere sider end den deuteronomistiske: Ligesom den præstelige tempelteologi siden 1970’erne er kommet ind i varmen igen som andet og mere end en kuriøs og kedsommelig afart af det gammeltestamentlige, har også visdommen vist sig at være udpræget religiøst frugtbar: Den taler ganske vist ikke om folkets forhold til Gud, men i høj grad om individets forpligtelser over for sin guddom og frem for alt om den skabte verden som resultat af Guds vilje og om menneskets – ikke mindst religiøst definerede – bestræbelser på at finde sig til rette i verden.

2 Centrale temaer med teksteksempler

2.1 Hvordan skal man leve?

Man opdeler ofte visdommen, dels i ”praktisk” og ”teoretisk” visdom, dels i ”positiv” og ”skeptisk”. Den skeptiske kommer vi til med Prædikerens Bog og Jobs Bog lidt senere. Det er i den positive visdom, at vi finder både en praktisk belærende del og en teoretisk overvejelse af grundene til, at visdommen ”virker”.

Og skønt ordet visdom kan have en klang af studerekammer, er det dens praktiske applikation på virkeligheden, der er hele formålet med at være *vís*: Visdommen handler om, hvordan man skal leve.

Denne belæring finder vi især i Ordsp 10-31. Emnerne er varierede: Den, som skal lære visdom, bliver formanet til at være flittig, sparsom, nøjsom og beskeden og at udvise selvbeherskelse og at have omsorg for de fattige. Der bliver advaret mod sladder, bestikkelse, løgnagtighed, drukkenskab, utålmodighed og meget andet. En stor del af temaerne er sådan set udtryk for almenmenneskelig snusfornuftig egennytte:

Den dovne får ikke, hvad han begærer,
de flittige får sulten stillet (Ordsp 13,4).

Men der er også eksempler på, at der tænkes ud over umiddelbar personlig fordel:

Hvis din fjende er sulten, så giv ham noget at spise,
hvis han er tørstig, så giv ham noget at drikke;
for da samler du glødende kul på hans hoved,
og Jahve vil gengælde dig (Ordsp 25,21-22).

Frem for alt bliver der advaret mod manglende visdom i sig selv. Temaet at ”tåber” (dvs. de, som ikke tager ved lære af den visdom, der doceres i skriftet) er til skade for deres omgivelser, vender tilbage igen og igen:

At hugge sine fødder af eller drikke eddike:
at sende bud med en tåbe.
Kraftløse er den lammes ben
og ordsprog i tåbers mund.
Som en, der binder stenen fast i slyngen,
sådan er den, der viser tåben ære.
En tidselplante i den berusedes hånd:
ordsprog i tåbers mund (Ordsp 26,6-9).

Den bestandige henvisning til, at det ikke blot er klogt at gøre sådan-og-sådan, men at det først og fremmest er klogt at være klog, leder direkte over i den teoretiske visdom: Med til visdommen hører overvejelserne over, hvorfor det er det rigtigste at handle, som vismanden foreskriver. Det skyldes bl.a., at man kun derved indretter sig efter, hvordan det fra begyndelsen har været meningen, at verden skulle fungere.

2.2 Den personificerede visdom

Visdommen er ”indbygget” i den skabte verden, så at sige: Konsekvenserne af et menneskes handlinger er ikke tilfældige, men følger et mønster, som er en lige så integreret del af verdens orden som døgnet og årstiderne. At have visdom er ensbetydende med at leve i overensstemmelse med dette mønster.

Man omtaler inden for forskning i visdommen ofte dette mønster netop som en ”orden”; inspirationen til denne sprogbrug kommer ikke mindst fra egyptisk religion, hvor man udtrykkeligt opererede med en slags guddommeligt etableret grundprincip eller ordnende ”naturlov” som visdommens grundlag og forudsætning, nemlig *ma’at*, som er den faktor, der betinger sammenhængen mellem handling og konsekvens i verden. Man kan (med alle nødvendige forbehold om, at sammenlignin-

ger også kan være misvisende) i så fald også se paralleller f.eks. i den græske *logos*-tanke og i fænomenet *tao* i dele af kinesisk tænkning.

Ma'at

I egyptisk religion er Ma'at både et begreb, retfærdigheden, og en gudinde, som dermed personificerer retfærdigheden. Begrebet om Ma'at spiller en vigtig etisk og retslig rolle i belærende tekster, bl.a. i visdoms-genren, men samtidig har hun en kosmisk dimension: Hun er ombord på solens skib under dens sejlads hen over himlen og beskytter skibet mod trusler fra kaosmagterne og andre farer. Dermed repræsenterer hun netop orden over for kaos.

Andre forskere er dog betænkelige ved at lægge for megen vægt på en tanke om ”orden”. Man bør måske mere alment tale om, at visdommen forudsætter en grad af forudsigelighed i verden, som mennesket kan få andel i ved at tage ved lære af sin egen og ikke mindst sine forfædres erfaring, og som netop derved kan ses at være ældre og mere fundamental end mennesket selv.

Denne tanke udtrykker visdomslitteraturen gerne på en anden måde end den abstrakte: Visdommen selv bliver skildret som en person, der kan lære fra sig, og som mennesket derfor gør klogt i at lytte til. Nærmere bestemt er visdommen en kvinde, som tilbyder at dele ud af sin indsigt. Alle substantiver på hebraisk er enten han- eller hunkøn, og visdom, *חָכְמָה*, *håkmāh*, er femininum, så man må altså, meget ordret oversat, nødvendigvis sige ”hun”, når man henviser til visdommen. Men skildringen i Ordsp 8-9 viser tydeligt, at det på ingen måde er en grammatisk tilfældighed, når forfatteren har valgt at fokusere på Visdommens kvindelighed.

Visdommen stiller sig ifølge disse kapitler op på de steder, hvor hun er mest spektakulært synlig: Hvor landevejene krydser hinanden, på højdedrag med udsigt over hovedfærdselsårenerne eller ved indfaldsvejen til den enkelte by (8,1-3). Her råber hun alle forbipasserende an og påpeger, at de har brug for den belæring, hun kan tilbyde (v. 4-9). Det, man kan lære af hende, er mere værdifuldt end noget andet (v. 10-11 og 19), og man må tage ved lære af hende, hvis man gør sig håb om magt og rigdom (v. 15-18) eller overhovedet om at leve rigtigt (v. 20-21; 34-35).

Beskrivelsen er umiddelbart overraskende. En kvinde, som i det offentlige rum henvender sig til fremmede mænd som potentielle kunder, ville i den reelle verden, teksterne stammer fra, mest nærliggende være en prostitueret. Denne association bliver på den ene side yderligere forstærket i Ordsp 9, som på den anden side også gør det endnu tydeligere, at der er tale om billedsprog: Visdommen tilbyder nu ikke længere blot belæring, men inviterer helt enkelt til fest hjemme hos sig selv med mad, vin – og måske mere end det. Den gæstfrie Visdom minder her på en

række punkter om en anden gennemgående skikkelse, som Ordsprogene ivrigt advarer mod: den forføreriske gifte kvinde, som letsindige unge mænd let kunne lade sig friste af (f.eks. Ordsp 7,5-20).

”Den fremmede kvinde”

Ordsprogenes Bog advarer hyppigt mod ”den fremmede kvinde”. Bl.a. i 6,20-35 og 7,5-20 drejer det sig tydeligvis om en anden mands hustru, men andre steder kunne der være tale om en udenlandsk kvinde (evt. en krigsfange) eller en prostitueret. Under alle omstændigheder er hun – præcis som Tåbeligheden i Ordsp 9 – tillokkende, men dødsensfarlig (7,27; 9,18, jf. 8,36). Både den konkrete moralbelæring og metaforen underforstår, at de, som skal modtage belæring, er mænd.

Samtidig gør teksten det nu udtrykkeligt, at vi er i en lignelse. Man bliver nemlig ikke mæt, glad og evt. beruset af Visdommens traktement. Når man spiser hendes ”mad”, bliver man klogere, lærer den rette, indsigtfulde ”vej” (דַּרְעָה, *dæræk*, dvs. levevis) at kende og får dermed mulighed for at leve.

Skildringen suppleres med et modbillede: Visdommens modsætning, Tåbeligheden, der ligeledes er kvindelig, inviterer også gæster (9,13-18), men at ”spise” hos hende fører til døden. Man kan se hende som en slags semantisk bindeled mellem den konkrete forførende kvinde i Ordsp 7 og den ivrigt inviterende Visdom i Ordsp 8-9: Ligesom den fremmede kvinde er Tåbeligheden tillokkende og ødelæggende; ligesom Visdommen er hun en billedlig personificering af et centralt begreb.

Hvis den visdom, et menneske kan lære, er erfaringsbaseret, giver det udmærket mening på denne måde at iscenesætte Visdommen som en underviser. Men i og med at visdommen er indvævet i alle dele og aspekter af den skabte verden, kan den mere radikale tanke også komme til udtryk, at Visdommen selv må gå længere tilbage end den fysiske verden, vi kender. Det mest spektakulære udtryk for denne tankegang findes i Ordsp 8,22-31, hvor Visdommen beskriver, hvordan hun var til stede, før Gud skabte alt andet. Hun holdt ham med selskab, dansede for ham, frydede sig over resultat af hans skaberarbejde og deltog måske ligefrem i arbejdet med at skabe alt andet (den sjældne glose אִמּוֹן, *’āmôn*, i 8,30, som DO92 oversætter som ”hans fortrolige”, kan også tænkes at betyde ”kunstner” eller ”håndværker”).

Selv den forsigtigste og mest ”ortodokse” læsning kan næppe komme uden om, at Visdommen her er decideret præeksistent: Jahve ”frembragte” (קָנְיָהּ, *qānāh*) hende før alt andet, hun har været til ”fra evighed” (מֵעוֹלָם, *me’ōlām*) og ”fra jordens urtid” (מִקְדָּמֵי-’āraš, *miqqadmê-’āræš*) og er ligefrem ”født” (הוֹלַלְתִּי, *hólālî*, v. 24-25), snarere end skabt. Hvorvidt det er berettiget at tale om hende som mere eller mindre guddommelig

eller som et udtryk for det kvindelige aspekt af dén guddommelige natur, der skabte mennesket ”i sit billede – som mand og kvinde”, kan derimod højst være åbent for diskussion. Det er heller ikke uden videre klart, om den personificerede Visdom ved Guds side før skabelsen skal forstås lige så éntydigt billedligt som Visdommen, der skænker vin op for sine gæster et halvt kapitel senere. Muligvis ville distinktionen ”er det bogstaveligt eller metaforisk?” slet ikke have givet mening for forfatteren til Ordsp 8. Men hvordan man end stiller sig til disse mere sekundære spørgsmål, ændrer det ikke ved passagens grundlæggende pointe: Visdom er indvævet i verden fra begyndelsen, så man gør bedst i selv at lære visdom.

Oversigt over opbygningen af Ordsprogenes Bog 8-9

8,1-21: Visdommen indbyder til at tage mod belæring

8,22-31: Visdommens andel i skabelsen

8,32-36: Fortsat opfordring til at tage mod visdom

9,1-6: Visdommen inviterer til fest

9,7-12: Om forholdet mellem den vise og den tåbelige

9,13-18: Tåbeligheden inviterer til fest

Også flere andre skrifter bruger det litterære virkemiddel at personificere visdommen: I Jobs Bog er visdommen en eneboer, som lever langt borte, og som kun Gud kender vejen hen til (jf. afsnit 2.3) og i Siraks Bog bliver billedet af visdommen som kvindeskikkelse brugt til at løse spørgsmålet om forholdet mellem Tora og visdom: Her er Visdommen, ganske som i Ordsprogenes Bog, blevet skabt før alt andet og leder nu efter et sted at bo, og hun slår sig til sidst ned blandt israelitterne, nærmere bestemt på Zionbjerget, midt i Jerusalem (jf. afsnit 2.7).

2.3 Kan mennesket opnå visdom?

Jobs Bog benytter som sagt det billede, at visdommen bor langt borte: I en sammenhæng, hvor han hævder, at visdommen netop *ikke* er tilgængelig for dødelige mennesker, siger Job således

Men visdommen, hvor kommer den fra?

Hvor bor indsigten?

Den er usynlig for alt levende,
selv for himlens fugle er den skjult.

Underverden og død siger:

”Kun rygter om den er kommet os for øre”.

Kun Gud kender vejen til den,

kun han ved, hvor den bor (Job 28,21-23).

Passagen indgår i et langt digt, der også sammenligner visdommen med svært tilgængelige råstoffer, der må hentes op af de dybeste miner i jorden. Men til forskel fra sølv, guld og jernmalm, der altså virkelig *kan* hentes frem af jordens dyb, på trods af at de ligger skjult i dybet, er visdommen helt enkelt umulig at få fat i, hævder Job.

Her er et oplagt og fundamentalt problem for belæring i visdomstraditionen: Hvis det er sandt, som den positive visdomsteologi hævder, at visdommen rummer det nødvendige og alment gyldige grundlag for et godt menneskeliv, må den nødvendigvis også være tilgængelig for mennesket. Ellers er den ikke til megen gavn. Og dét er da også netop, hvad den positive visdom hævder: Det, mennesket har brug for at lære, har Gud igennem skabelsen anbragt lige for øjnene af os. Man behøver bare kigge på en myretue for at forstå, at flid er bedre end dovenskab (Ordsp 6,6).

Den skeptiske visdom, som vi især finder i Prædikerens Bog, og desuden som én af de stemmer, der diskuterer med hinanden i Jobs Bog (jf. afsnit 2.5-6), anlægger det modsatte synspunkt: Den sætter ikke bare spørgsmålstegn ved den praktiske påstand, at god og fornuftig adfærd altid belønnes (jf. afsnit 2.4), men betvivler også det teoretiske grundlag for den positive visdom: At det overhovedet skulle være muligt fuldt ud at vide, hvad visdom er. I Prædikerens Bog siger vismanden f.eks.:

Hver gang jeg havde til hensigt at forstå visdom og få indsigt i den plage, der forekommer på jorden ... da indså jeg om alt det, Gud gør, at mennesket ikke kan finde ud af det, der sker under solen. Hvor meget mennesket end slider og søger, finder det ikke ud af det. Og selvom den vise siger, at han forstår det, kan han ikke finde ud af det (Præd 8,16-17).

Prædikerens Bog er et usædvanlig modsætningsfyldt skrift. Samtidig med at det altså erklærer visdommen for principielt uopnåelig, beskæftiger forfatteren sig ikke med stort andet end visdom, og han hævder at have opnået mere på dette område end alle andre (1,16-17). Men netop fordi han faktisk har tilegnet sig visdom, kan han evaluere, hvilken gavn den gør, og hans bedømmelse falder ikke positivt ud:

Den vise har øjne i hovedet,
tåben vandrer i mørket.
Men jeg måtte også erkende, at én og samme skæbne rammer dem begge. ...
Man husker hverken den vise eller tåben, for inden længe vil alt være glemt.
Ak, både den vise og tåben må dø! (Præd 2,14.16).

Den tilsyneladende konsekvente skepticisme, Prædikereren lægger for dagen, kombineres dog både med *carpe diem*-agtige opfordringer til livsglæde (9,7-9) og pludselige anfald af fromhed (11,9; 12,13-14). Nogle

forskere har foreslået, at de sidste er tilføjet af en forsigtig redaktør. Man kan dog ikke regne med, at blot fordi man fjerner de elementer, som ”stritter” mest i forhold til resten, er man nået tilbage til en oprindelig forfatters mere entydige budskab. Det kunne jo være, at tankegangen hos den oprindelige forfatter (eller kreds af forfattere) rummede modsigelser og uafklarede kontraster.

2.4 Handling og skæbne

Som positiv lære om, hvordan et menneske bedst skal leve sit liv, består visdommen dels af den helt lavpraktiske redegørelse for, hvilke handlinger, der bør tilstræbes, og hvilke, der bør undgås (jf. afsnit 2.1), dels af en teori om, hvad der så kommer ud af den gode og dårlige handling. Det sidste udtrykkes f.eks. i kort form med ordene

Intet menneske kan bestå i sin uretfærdighed,
men retfærdiges rod rokkes ikke (Ordsp 12,3).

Ligesom i Sl 1 (jf. afsnit 2.7) bliver mennesket her sammenlignet med en plante: Den retfærdige har rødder, som sikrer hans overlevelse, den uretfærdige kan blæse væk når som helst. Det er dog ikke billedsproget, som i denne sammenhæng er vigtigt, men den teologiske pointe: At konsekvensen af en god eller ond adfærd er givet på forhånd. Verset i sig selv giver det indtryk, at det er tale om en mekanisk naturlov, der virker uafhængigt af enhver indgriben. Sådan forstået er det altså en blind lovmæssighed eller netop en ”orden” i verden, som man sætter sin lid til, når man bestræber sig på at være vis. Og tager vi sådanne vers på ordet, skulle det altså være lige så usandsynligt at se onde mennesker trives, som at se solen stå op i vest.

Hvis vi blot inddrager det umiddelbart foregående vers, bliver sagen dog nuanceret en anelse.

Den gode opnår Jahves velbehag,
den rænkefulde dømmes han skyldig (Ordsp 12,2).

Her er den kausale sammenhæng mellem handling og konsekvens altså et udtryk for Guds vilje og aktive handling, og ikke uden videre for en mekanisk virkende proces. Man skal dog næppe forstå versene som udtryk for modstridende synspunkter. Tanken er snarere, at det er Gud, der har villet, og som til enhver tid sikrer, at gode og onde handlinger får den følge, de fortjener. Flere steder bliver det fremsat nærmest aksiomatisk, at der ikke er nogen tvivl om, at sådan vil det til enhver tid gå. Det ses f.eks. i en af de salmer, der forbindes med visdomsteologien:

Jeg har været ung og er nu gammel,
men jeg har aldrig set en retfærdig forladt
eller hans børn tigge om brød (Sl 37,25).

Man kunne lidt syrligt hævde, at enten har salmisten ikke ledt særligt ivrigt efter eksempler på tiggende børn af retfærdige forældre – eller også er hans teologiske ræsonnement *startet* med det, han præsenterer som sin konklusion: Han kan være gået ud fra, at når børn tigger om brød, så kan man deraf slutte, at deres forældre ikke er retfærdige. En tredje mulighed er, at det, der præsenteres som koldsindig iagttagelse, måske reelt snarere har karakter af bøn: Salmisten føler, at det burde være sådan, og derfor prøver han af al sin retoriske formåen at overbevise Gud (og sig selv) om, at Gud også skal og vil sørge for, at det bliver virkelighed. I hvert fald er det ganske eksplicit i resten af salmen, at det er Gud, som står bag den lovmæssighed, salmisten forudsætter (jf. v. 23-24.28.31.33).

Taler Det Gamle Testamente om gengældelse?

I tysk eksegetik har det været diskuteret ivrigt, om man kan tale om en ”gengældelseslære” i Det Gamle Testamente. Klaus Koch argumenterede i 1950’erne for, at teksternes tankegang er, at en given handling har en given følge, simpelthen i kraft af, at verden er, som den er, og at man netop derfor ikke kan tale om gengældelse: Den, der vælter på sin cykel i glat føre, bliver ikke ”straffet”, men rammes simpelthen af de forventelige og forudsigelige konsekvenser af sine egne handlinger i de eksisterende naturloves sammenhæng.

Omvendt har Hartmut Gese plæderet for, at den gammeltestamentlige visdomslitteratur netop også understreger Guds frihed til at gribe ind til fordel for mennesket i stedet for blot at lade fastsatte naturlove gå deres skæve gang.

Denne problemstilling bliver særligt påtrængende i den skeptiske visdom, som bearbejder erfaringen af, at man teologisk hævder ét, men oplever det modsatte. Dét er tilfældet, når man konkret oplever, at gode mennesker rammes af lidelser, eller blot at god og fornuftig adfærd ikke gør nogen forskel. Det udtrykkes mest konsekvent af Prædikereren:

Alle får én og samme skæbne, den retfærdige og den uretfærdige, den rene og den urene, den, der ofrer, og den, der ikke ofrer. Det går den gode som synderen, den, der sværger, som den, der frygter for at sværge (Præd 9,2).

Men den mest berømte og udførlige behandling af problemstillingen er naturligvis fortællingen om Job og de lidelser, han blev ramt af.

2.5 Fortællingen om Job og hans lidelser

Job var et så gennemført retskaffent og samvittighedsfuldt menneske, at Jahve ikke kunne lade være at prale af ham over for ”Anklageren” – eller ”Satan”, som der temmelig misvisende står i DO92 (Job 1,6-8).

Satan

Ordet שָׂטָן, *śātān*, betyder ”en modstander” eller ”en anklager”. I Job 1-2 lader det til at være forstået som titlen på en slags offentlig anklager i Guds himmelske hierarki af embedsmænd, eller måske chefen for Guds hemmelige politi, jf. beskrivelsen af hans aktivitet: at gennemvandre jorden på kryds og tværs og lægge mærke til menneskenes adfærd (1,7-8; 2,2-3). Det fremgår klart, at det ikke er et egennavn, fordi det uden undtagelse har bestemt artikel: שָׂטָן, *haśśātān*. Anklageren deltager i sammenkomster i himlen sammen med de øvrige בְּנֵי הַלְּאֵלִים, *b^enē hā^wlohîm*, ”guddommelige væsener”, som kommer for respektfuldt at ”tage opstilling” (לְהִתְיַצֵּב, *lehitjašseb*) foran Jahve (1,6 og især 2,1 hvor verbet udtrykkeligt gentages med Anklageren alene som logisk subjekt), og han kan udtrykkeligt kun gøre nøjagtigt, hvad Gud giver ham lov til; han har altså meget lidt til fælles med den senere jødiske og især kristne traditions Satan, den kosmiske oprører mod Gud.

Samtalen mellem Jahve og Anklageren finder sted på en slags himmelsk bestyrelsesmøde, hvor væsener fra den guddommelige sfære (her ordret ”gudssønner”) er samlet omkring Jahves trone – et fænomen, vi også kender fra bl.a. 1 Kong 22 og Es 6. Da Jahve roser Job, påpeger Anklageren, at Jobs fejlfri levevis jo kan betale sig for ham, idet Jahve belønner ham med et godt og trygt liv i velstand (1,9-10). Hermed fremsetter Anklageren egentlig blot en god, ukontroversiel pointe netop fra visdomsteologiens kernestof: Den rette adfærd kan betale sig, og det bør den netop kunne i en retfærdig verden. Men øjensynligt har Anklageren et polemisk sigte med sin iagttagelse. Han underforstår, at det ville være finere, hvis Job var et godt menneske helt uden at drage fordel af det; en tanke som ellers er ret fremmed for visdommen, hvis belæring grundlæggende er pragmatisk og ikke idealistisk. Jahve hopper dog straks på limpinden og indgår et væddemål med anklageren (1,11-12; 2,4-6), og ad to omgange bliver først Jobs familie og ejendele, senere hans helbred, taget fra ham for at teste, om det vil formindske hans fromhed (1,13-19; 2,7-8). Men hverken ulykke eller sygdom ændrer Jobs holdning (1,20-22; 2,9-10); og Anklageren forsvinder spurløst ud af fortællingen, og vi hører intet yderligere om væddemålet.

I slutningen af kapitel 2 ankommer tre venner af Job for at se til ham, og næsten hele resten af bogen består af en teologisk diskussion mellem de fire om lidelse og retfærdighed (i kapitel 32-37 slutter en yngre debat sig dog til selskabet uden i øvrigt at sige noget nyt). Vennerne frem-

sætter stort set det synspunkt, som findes i Ordsprogenes Bog: Det går et menneske efter fortjeneste, for Gud er retfærdig, og derfor må Job have syndet – evt. uden at vide det. Job er til gengæld blevet markant mindre from og tålmodig siden kapitel 2 og fastholder kompromisløst, at han er uskyldig og derfor ikke har fortjent sin lidelse; det kan i Jobs øjne altså objektivt konstateres, at Gud er uretfærdig.

Oversigt over opbygningen af Jobs Bog

1-2:	Rammefortælling: Jahve lader Anklageren sætte Job på prøve.
3-31:	Diskussion mellem Job og vennerne Elifaz, Bildad og Sofar. Job anklager Gud, vennerne forsvarer Gud og anklager Job.
32-37:	Endnu en debattør, Elihu, forsøger at svare Job.
38-39:	Jahves 1. tale til Job.
40,1-5:	Jahve beder om Jobs reaktion. Job har intet at sige.
40,6-41,26:	Jahves 2. tale til Job.
42,1-6:	Jobs svar til Jahve.
42,7-17:	Rammefortælling: Jahve irettesætter Jobs venner og giver Job alt det tilbage, han havde mistet.

Job betragter sagen fra en juridisk vinkel: Han føler sig – i kraft af sine lidelser – anklaget af Gud, og han vil gerne møde op i retten for at rense sig for anklagerne (13,17-22). Men han går videre end det: Han vil selv lægge sag an mod Gud, fordi Gud har handlet imod lov og ret over for ham (23,3-7; 31,35-36). Paradoksalt nok må Job, som den gode monoteist han øjensynlig er, samtidig påkalde Gud som dommer i sagen, da der jo ikke er nogen anden højere instans, der kan behandle hans anklage mod Gud (16,19-21).

Og Gud møder faktisk op til retssagen: Han holder en tale i to afsnit (38,2-39,30 og 40,7-41,26), hvor han imidlertid ikke berører Jobs anklager eller hans lidelser med ét eneste ord, men henviser til den skabte verdens storhed som tegn på, at Gud er så meget større end mennesker, at et menneske ikke kan kritisere ham.

Job giver et kort svar i 42,1-6 (foregrebet i 40,4-5), og Jahve meddeler derpå overraskende, at Job har talt sandt, men at Jahve derimod er vred på Jobs venner, som ellers tilsyneladende har forsvaret hans ære mod Jobs angreb 35 kapitler i træk. Job går i forbøn for vennerne, som Jahve derfor skåner (og de forsvinder derefter ud af historien), og Jahve giver Job syv sønner og tre døtre, ligesom han havde før, og dobbelt så meget kvæg. Men nogen forklaring får hverken Job eller læseren.

2.6 Hvad vil Jobs Bog sige?

Det er indlysende, at forskellige stemmer og synspunkter kommer til orde i Jobs Bog. Mange vil mene, at bogen ikke er et sammenhængende

værk forfattet eller nedskrevet af én person eller gruppe: Diskussionerne mellem de fem venner i kapitel 3-37 og Guds taler i 38-41 er på vers, og sproget er uden sammenligning det vanskeligste og mest særprægede hebraiske i hele Det Gamle Testamente. Indledning og afslutning (kapitel 1-2 og 42,7-17, tilsammen ofte kaldet ”rammefortællingen”) er derimod let og ligefrem prosa, der ikke adskiller sig stilistisk fra de øvrige fortællende afsnit i Det Gamle Testamente. Men uanset om man ser bort fra hypoteser om bogens historiske tilblivelse, må man stadig sige, at der – stærkt forenklet – præsenteres mindst fire grundlæggende forskellige standpunkter i den faktisk foreliggende samlede tekst: Job i indledningen (from accept), Job i samtalerne (frustreret klage og oprør), vennerne (visdomsteologisk dogmatisme), Gud i talerne (henvisning til Guds magt og uudgrundelighed) – og muligvis et femte, nemlig Job efter Guds taler – for hvad er det egentlig, Job siger i begyndelsen af kapitel 42? Det skal vi vende tilbage til.

Man kan sige, at en tolkning af Jobs Bog næsten uundgåeligt vælger én del af bogen som fortolkningsnøgle for resten af skriftet: Forstår man bogen ud fra rammefortællingen, så fokuseres der på Job som eksempel på den fromme mand, som tålmodigt udholder sin lidelse. Sådan forstår Jakobs Brev i Det Nye Testamente f.eks. skriftet:

Vi priser jo dem salige, der holdt ud; I har hørt om Jobs udholdenhed og har set, hvordan Herren lod det gå ham til sidst, for Herren er barmhjertig og rig på nåde (Jak 5,11).

Hvis man derimod tager udgangspunkt i dialogerne, er der fra Jobs side tale om et rasende angreb på den traditionelle visdomsteologi og dens påstand om, at Gud er retfærdig, og at han sikrer, at det går et menneske efter fortjeneste. Dialogerne i sig selv leder dog ikke frem til nogen konklusion, men stiller blot to forskellige synspunkter knivskarpt og ordrigt over for hinanden.

I Guds taler i kapitel 38-41 understreger han, at hans magt og indsigt er ubegribeligt meget større end menneskers. Hvis der heraf skal udledes et reelt svar på Jobs spørgsmål, må svaret være noget i retning af, at Guds retfærdighed ganske vist ikke kan påvises, men at han på den anden side heller ikke med rette kan kritiseres for uretfærdighed, fordi menneskets perspektiv simpelthen er utilstrækkeligt. Gud véd bedst. Spørgsmålet bliver altså erklæret irrelevant, snarere end at blive besvaret, og på den baggrund læser man ofte bogens slutning på den måde, at Job bøjer sig for Guds vældige indsigt og trækker sin anklage tilbage – og at det er derfor, han til sidst bliver belønnet med at få sin rigdom tilbage. Denne læsning trækker altså Guds taler og Jobs afsluttende reakti-

on i samme retning som den gængse forståelse af indledningen: Når det kommer til stykket er Job ydmyg.

Ud fra denne læsning er det dog svært at forstå, hvorfor Gud i 42,7 udtrykkeligt siger, at Job i modsætning til vennerne har talt sandt (נִכְוֶנֶה, *n^ekônāh*) om Gud. Hvis Job har talt sandt, hvorfor skal han så trække sin anklage tilbage? Og hvis vennerne netop ikke har talt sandt, hvordan kan facit så være, at Gud ikke bør anklages?

Måske kan Guds taler og bogens slutning, herunder 42,7, sammenfattes i, at Gud ganske vist ikke kan gennemskues og derfor heller ikke med rette anklages, men at Job har talt ”sandt” i den forstand, at han har talt ærligt: Gud kan, ifølge en sådan læsning, fint leve med, at det lidende, fortvivlede menneske går helt til grænsen for gudsbespottelse (eller ud over den), når det i affekt giver luft for sin frustration ved at kalde Gud uretfærdig – men at en flok tilbagelænedede skrivebordsteologer, der ikke selv har noget i klemme, begår den anderledes koldblodige blasfemi at hævde, at de forstår Gud og hans måde at styre verden på, dét finder Den Almægtige sig simpelthen ikke i! Gud værner med andre ord mere nidkært om sin uudgrundelighed end om sin retfærdighed.

En mere radikal læsning kan komme på tale, hvis man kigger nærmere på de allersidste ord, Job siger. I den autoriserede oversættelse lyder de således (ordene i skarp parentes, og de tilhørende anførselstegn, findes ikke i den hebraiske tekst):

Nu ved jeg, at du formår alt,
intet, du har besluttet, er umuligt for dig.
Hvem er det, der uden kundskab tilslører det, du har bestemt?
Jeg har talt om noget, jeg ikke forstod,
om ting, der var for underfulde til, at jeg kunne vide besked.
[Jeg sagde:] ”Hør, jeg vil tale,
jeg vil spørge dig, og du skal give mig svar.”
Jeg havde hørt rygter om dig,
men nu har jeg set dig med egne øjne;
derfor kalder jeg alt tilbage og angrer
i støv og aske (Job 42,2-6).

Er der faktisk tale om, at Job tilbagekalder sin anklage eller fortryder noget af, hvad han har sagt?

I sit svar på Guds første tale (40,3-5) sagde Job blot, at han ikke havde mere at sige, og at han var ”for ringe” (ordret: ”for let”) til at strides med Gud. Men at Gud er den stærkeste, er der intet nyt i. Det har Job hele tiden fastholdt, og nærmest gjort til en del af sin anklage: Når man er almægtig, har man også ansvaret.

Men her i 42,2-6 giver den danske oversættelse utvetydigt det indtryk, at Job til sidst indså, at han tog fejl. Spørgsmålet er, om det er rigtigt. Forståelsen beror især på v. 6, som er alt andet end klart på hebraisk.

Forud for dette vers siger teksten, at Job nu har indset noget, han ikke var klar over før: ”Jeg har talt om noget, jeg ikke forstod, / om ting, der var for underfulde til, at jeg kunne vide besked. ... Jeg havde hørt rygter om dig, / men nu har jeg set dig med egne øjne”, v. 3.5). Jahves tilsynekomst i stormen har altså gjort indtryk på Job, men hvilket indtryk? Ændrer Job mening, eller har Jahves tale blot bekræftet og forstærket Jobs skuffelse over Gud? Ud fra sammenhængen er det ikke indlysende. Fortolkningen af hele sammenhængen kommer altså til at afhænge af v. 6.

Verset lyder על-כן אָמַסְתָּ וְנִחַמְתִּי עַל-עֲפָר וְאָפָר (‘*al-ken ’am ’as w^enihamti ’al-’āpār wā’epær*), ordret oversat ”derfor afskyr jeg, og jeg græmmes over støv og aske”. Verbet אָפָר, *mā’as*, (”afsky” eller ”forkaste”) optræder ellers ikke uden objekt (i Sl 89,39, hvor der ikke er udtrykkeligt grammatisk objekt, viser sammenhængen, at det er ”din salvede”, der forkastes). Der er intet grundlag for at mene, at det i sig selv kan betyde ”at tage afstand fra, hvad man tidligere har sagt”. Denne gængse tolkning går direkte tilbage til Septuaginta, som simpelthen sørger for at tilføje det objekt, som ikke er der i den hebraiske tekst:

διὸ ἐφάυλισα ἑμαυτὸν καὶ ἐτάκην,
ἤγημαι δὲ ἑμαυτὸν γῆν καὶ σποδόν.

Derfor har jeg fået afsky for mig selv og er gået i opløsning,
og anser mig selv for at være støv og aske (Job 42,6 LXX).

Mange oversættelser forudsætter, at det manglende (eller underforståede) objekt f.eks. er ”mine ord”; at Job ”afskyr sine ord”, ville med god ret kunne oversættes til, at han tager sin anklage tilbage. Det eneste problem er, at det ikke er dét, der står i teksten.

Job 42,6 i Septuaginta og i Qumran

Septuaginta-oversætterne har øjensynlig helgarderet sig ved at oversætte אָפָר, *mā’as*, to gange: Først i den mest gængse betydning, ”at afsky”, og derefter som det væsentlig sjældnere homonym ”at gå i opløsning”. Den eneste anden kilde til versets ordlyd forud for den masoretiske tekst er en oversættelse til aramaisk, som er fundet blandt Dødehavsrullerne (11QtargJob), og som tilsyneladende forstår אָפָר alene i denne sjældnere betydning. Dens ordlyd kan oversættes til ”Derfor bliver jeg udgydt og opløst og bliver til støv og aske”. Som det kan ses, forstår ingen af teksterne ”støv og aske” som et ydre tegn på anger, men som en betegnelse for Job selv i hans ydmygelse.

I stedet for at tilføje noget, som synes at mangle, kunne man overveje, om de to verber skal forstås som ét samlet udtryk (en *hen-dia-dys*-konstruktion, som f.eks. ”slide og slæbe” på dansk). Spørgsmålet bliver så, hvordan det andet af de to verber skal forstås. Udtrykket על נַחַם, *niham ’al*, kan lidt stivbenet siges at have grundbetydningen ”blive

stærkt følelsesmæssigt påvirket i anledning af”, men afhængigt af sammenhængen vil den danske oversættelse være meget forskellig: Hvis præpositionens styrelse er en planlagt (eller sjældnere: en udført) handling, siger vi på dansk ”fortryde”; det er den hyppigste brug af konstruktionen, og den forekommer især, når Gud fortryder det onde, han har haft til hensigt at gøre mod Israel. Hvis det derimod gælder en person, oversættes det snarere ”have ondt af”.

I verset her er det ”støv og aske”, Jobs græmmelse gælder. Hvad vil det sige? I ét samlet udtryk, som i verset her, forekommer ”støv og aske” kun som beskrivelse enten af det dødelige menneske til forskel fra dets skaber (1 Mos 18,27 om Abraham; jf. Sir 10,9; 17,32) eller af et menneske, der i særlig grad er ramt af elendighed og ulykke (Job 30,19 om Job; jf. Sir 40,3). Som udtryk for en synlig måde at angre på bruges sammensætningen aldrig, det ville snarere hedde ”i sæk og aske” (Es 58,5; Est 4,1.3; Dan 9,3) og ville næppe være konstrueret med præpositionen לַעֲ, *al.*

Man kunne altså også gengive Job 42,6 som ”Derfor væmmes og græmmes jeg over støv og aske”, dvs. over det dødelige, lidende menneske, med Job selv som det bedste eksempel. Med andre ord (*hvis* denne læsning er korrekt): Job hverken fortryder eller tilbagekalder noget som helst! Nu hvor han har set Gud, reagerer han med stilfærdig og bedrøvet trods på det faktum, at Guds eneste svar har været en magtdemonstration, og han fyldes af medlidenhed med menneskeheden, ham selv inklusive, der må se dette gudsbillede i øjnene.

Denne læsning kan forekomme uærbødig over for Gud (men ikke værre end det meste af, hvad Job allerede har sagt flere gange), og det må naturligvis fastholdes, at den ikke er mere endegyldigt rigtig end de øvrige muligheder. Verset er og forbliver uklart. Men læsningen har den interessante fordel, at den med ét slag fjerner vanskeligheden i v. 7: Alle andre tolkninger må trækkes med paradokset i, at Gud beskylder vennerne for at have talt usandt i modsætning til Job, netop i det øjeblik hvor Job ifølge en traditionel læsning tilsyneladende er faldet til føje og har antaget vennernes mere respektfulde syn på Gud. Hvis man læser teksten på denne måde, bliver Job og vennerne faktisk ved med at være uenige.

Men hvorfor er det så Job, der bliver rost af Gud i v. 7, og ikke vennerne? Den amerikanske forfatter Jack Miles (som denne tolkning bl.a. bygger på) foreslår, at der faktisk finder en ”omvendelse” sted, men det er Gud og ikke Job, der omvender sig. Hvis vi ikke har tabt kapitel 1-2 af syne undervejs, véd vi læsere jo – ligesom Gud, men i modsætning til Job og vennerne – at Job faktisk har objektivt og indlysende ret: Hans ulykke er ufortjent og i den forstand uretfærdig. Den skyldes alene et væddemål mellem Gud og Anklageren. Det er altså ikke urimeligt, hvis Gud har en anelse dårlig samvittighed, da kapitel 38 begynder. Han rea-

gerer ved at hæve stemmen og forsøge at true sin kritiker Job (og sin egen dårlige samvittighed) til tavshed, men da Job efter fire kapitlers guddommelig tordenrøst står fast, vælger Gud den bedre udvej at erkende, at Job har ret, og give ham det tilbage, som han havde mistet.

Denne sidste tolkning er ikke eksegetisk mainstream og bliver det muligvis heller ikke nogensinde. Men den er et godt eksempel på, at man med fuldstændig og uafkortet respekt for tekstens faktiske ordlyd kan læse Jobs Bog på yderst forskellige måder. Visdomsteologien rummer altså voldsomt meget mere end fladbundet morallære.

2.7 Visdommen og Toraen

I Jobs Bog bliver Gud ganske vist kaldt for Jahve i rammefortællingen og nogle enkelte andre vers, men bogen foregår i det ukendte land Us, og når Job, vennerne eller Gud selv henviser til, hvad Gud tidligere har udrettet, tales der aldrig om episoder i Israels historie, men altid ud fra en almen tematik om Gud som skaber og opretholder af alt liv. På dette punkt er bogen ganske på linje med f.eks. Ordsprogenes Bog.

Men hvad er sammenhængen mellem visdommens almengyldige belæring og Toraens særligt åbenbarede retningslinjer for netop israelitterne? En række tekster smelter mere eller mindre udtrykkeligt de to fænomener sammen, så at visdommen bliver nærmere identificeret ved at sættes lig med Toraen – eller sagt på en anden måde: Toraen forklares som det særligt israelitiske udtryk for visdom.

Visdomssalmer

Man omtaler især Sl 1; 19; 37; 49; 73; 112 og 119 som visdomssalmer. Visdomslignende træk eller formuleringer kan dog også findes i andre salmer, f.eks. 34; 104 og 111. Nogle visdomssalmer (primært 1; 19 og 119) beskæftiger sig med det at tilegne sig תּוֹרָה, *tôrāh* (i ordets oprindelige betydning: belæring, og ikke som en specifik betegnelse for Pentateuken eller et forstadium til den) i et retorisk formsprog, der minder slående om de egentlige visdomsbøgers måde at tale om חֵכְמָה, *h^ākmāh*, visdom, og de kaldes derfor ofte også for Torasalmer.

Et oplagt eksempel er Sl 1, som åbenlyst taler i visdomsteologiens sprog om, at den, som undgår det forkerte selskab, er ”salig” (אֲשֵׁרִי, *’ašrê*, v. 1) og bliver som et træ, der får tilstrækkeligt med vand og derfor bærer god frugt (v. 3); dette menneske har succes med alt, hvad det foretager sig, fordi det følger den rette ”vej” (דַּרְךְ, *dæræk*). Den forekrevne rette levevis er almen og svarer helt til visdommens. Der er ikke et ord om afguder, ægteskab med fremmede, helligsteder uden for Jerusalem eller andre deuteronomistiske yndlingsaversioner. Men kilden til

indsigt i denne rette levevis kaldes ikke ”visdom”, men derimod ”Jahves Tora” (תּוֹרַת יְהוָה, *tôrat jhwh*, v. 2), og det lykkelige menneske, der lever på denne måde, bliver beskrevet som en from jøde, der gransker (הִגָּה, *jəhgəh*) Toraen dag og nat. Verbet הִגָּה, *hāgāh*, betyder bogstaveligt ”mumle” eller ”knurre” og nogle bibeloversættelser gengiver derfor udtrykket som ”mediterer over Jahves Tora dag og nat”. Sandsynligvis kommer inspirationen direkte fra Sl 1, når man i Dødehavsrullerne beskriver, hvordan medlemmerne af Qumranmenigheden på skift studerer Toraen natten igennem:

På ethvert sted, hvor der er ti medlemmer af broderskabets rådsforsamling, må der ikke mangle en præst; ... Og på det sted, hvor de ti er, må der heller ikke mangle én, der gransker i loven dag og nat; det skal de gøre altid, på skift, den ene efter den anden. Men de mange skal i fællesskab våge en tredjedel af alle årets nætter, for at læse i bogen, udforske ret og lovprise sammen (Sekthåndbogen 6,3-4.6-8).

I salmen har Toraen altså så at sige overtaget visdommens funktion, eller sagt på en anden måde: Det udbytte, mennesker generelt har af at erhverve visdom, opnår israelitten specifikt gennem Guds åbenbarede vejledning i Toraen

At det forholder sig sådan, lægger også Femte Mosebog op til. I det første af bogens indledende formaningsafsnit (jf. kapitel 1, afsnit 1.1) understreger Moses, hvor vigtigt det er, at folket skal holde Guds ”love og retsregler” (וּמִשְׁפָּטִים וּמִקֻּמֹת, *huqqîm umišpāṭîm*, karakteristisk deuteronomistisk terminologi), og stiller dem derefter i udsigt, at det vil have en bestemt virkning på deres ikke-israelitiske naboer:

I skal følge dem omhyggeligt! Så vil andre folk få øjnene op for jeres visdom og indsigt, for når de hører om alle disse love, vil de sige: ”Hvor dette store folk dog er et klogt og forstandigt folk!” (5 Mos 4,6).

Det, som Moses taler om i deuteronomistiske vendinger, vil de andre folkeslag altså opfatte i visdommens kategorier: ”visdom” (הִכְמָה, *h^akmāh*), ”indsigt” (בִּינָה, *bînāh*), ”klogt” (חָכָם, *hākām*), ”forstandigt” (נְבוֹן, *nābôn*).

Nogle forskere anser dette ”møde” mellem særskilte teologier som et relativt sent fænomen i den gammeltestamentlige religions historie: Man tænker sig, at de forskellige ”stemmer” i det gammeltestamentlige kor har taget form hver for sig, og at de først senere, som resultat af teologisk refleksion over forholdet mellem dem, er blevet delvis fusioneret. I hvert fald kan man konstatere, at tendensen fortsættes i de gammeltestamentlige apokryfer. I Baruks Bog findes en lang tale om visdommens principielt utilgængelige natur, der åbenlyst er inspireret af Job 28.

Sammenhængen er imidlertid udpræget deuteronomistisk, idet Baruks Bog med afsæt i det Deuteronomistiske Historieværk og profeten Jeremias' Bog behandler det teologiske problem, at Israel er endt i eksil på grund af frafald fra Jahve (Bar 3,10-13). Her opfattes den Tora, som Israel burde have fulgt, og den visdom, folket mangler, simpelthen som to sider af samme sag. Og skildringen munder ud i, at Gud i sin tid, tilsyneladende som sin første væsentlige handling efter skabelsen, har formidlet visdommen til Jakob, dvs. til det israelitiske folk, for "visdommen ... er bogen med Guds bud":

Sådan er vor Gud;
ingen anden regnes som han.
Hver vej til erkendelse fandt han,
han viste den til Jakob, sin tjener,
til Israel, som han elskede.
Derefter kom visdommen til syne på jorden
og levede blandt menneskene.
Den er bogen med Guds bud,
loven, som består til evig tid.
Alle, der holder fast ved visdommen, skal leve,
men de, der forlader den, skal dø (Bar 3,36-4,1).

Den samme tanke kommer, som nævnt i afsnit 2.2, frem i det vigtige apokryfe visdomsskrift Siraks Bog, hvor Visdommen fortæller sin egen historie, lige fra hun forud for skabelsen "udgik af den højstes mund" (Sir 24,3, jf. v. 9) og fik magt over alle folkeslag, men søgte efter ét særligt sted at slå sig ned (v. 6-7). Hun ender med at få besked af Gud om at tage bolig i Jerusalem (v. 8-12), og de udtryk, der bruges (hun "gør tjeneste", ἐλειτουργήσα, i et "helligt telt", ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ) giver udprægede associationer til den præstelige nærværsteologi (jf. kapitel 2, afsnit 2.1). Og en lang redegørelse for, hvor dejlig og gavnlig visdommen er, munder ud i denne udtrykkelige identifikation:

Alt dette er den højeste Guds pagtsbog,
loven, som Moses pålagde os
og gav i arv til Jakobs menigheder. (Sir 24,23)

Visdommen er altså ifølge Sirak slet og ret identisk med Toraen, og dens tilstedeværelse i verden er et aspekt af den samme åbenbaringsbegivenhed, som i præstelig og deuteronomistisk sammenhæng resulterer i henholdsvis det guddommelige nærvær i helligdommen og overdragelsen af Toraen til Israel.

3 Forholdet til de andre teologier

Når det umiddelbart foregående afsnit behandlede forholdet mellem visdommen og Toraen, var det, fordi de bibelske tekster selv lægger op til denne sammenligning: Det blev på et tidspunkt en varm kartoffel for jødisk tænkning i oldtiden at få forholdet mellem den tilsyneladende almene og universelle visdom og den åbenbarede israelitiske Tora sat på begreb. Men også fra bibelforskningens ”udefra”-perspektiv er sammenligningen mellem visdom og *deuteronomistisk teologi* nærliggende (jf. også boksen ”Femte Mosebog og den israelitiske vidsomslitteratur” i kapitel 1, afsnit 2.7). Lige så forskellige de to retninger er i deres etniske prægning eller fravær af samme, lige så ens er de i deres didaktiske fokus på praktiske leveregler, som skal tilegnes, praktiseres og videregives fra far til søn med det ene konkrete mål, at ”du må få et langt liv på den jord, som Jahve din Gud vil give dig” (5 Mos 4,40 m.fl.), henholdsvis fordi ”I dens [visdommens] højre hånd er et langt liv, i dens venstre er rigdom og ære; ... Den er livets træ for dem, der griber den” (Ordsp 3,16-18).

Det almene og universelle i visdommen giver den tilknytningspunkter til både *den præstelige teologi* og *Zionteologien*: Skabelsesmotivet, som nærmest per definition knytter tilbage til tiden før de etniske distinktioner opstod, er fælles for visdommen og Zionteologien, uanset at der både er ligheder og forskelle i den måde temaet tages op på: Jahve, der sammen med den dansende Fru Visdom frembringer hele verden, er sammen med 1 Mos 1 nok den mest ophøjede skildring af verdens oprindelse i Det Gamle Testamente. Men samtidig har den det aspekt til fælles med netop Zionteologien, at skabelse består i, at der sættes grænser for det kaotiske element (Ordsp 8,29; Job 38,8-11; Sl 104,6-9).

Et rent negativt defineret træk binder på den anden side visdommen og den præstelige teologi sammen: De er simpelthen ikke interesserede i etnicitet. For visdommen er etnicitet uvedkommende, fordi det, den siger, faktisk angår alle; og den præstelige tænkning forbigår emnet, fordi den er så fokuseret på forskellen mellem helligt og profant, henholdsvis rent og urent, at alle andre forskelle bliver irrelevante.

Man kan også sige det på den måde, at alle varianter af den gammeltestamentlige teologi fokuserer på opretholdelsen af en orden, som er tilvejebragt ved guddommelig mellemkomst (ved skabelsen, ved etableringen af helligdommen, eller ved israelitternes bosættelse i landet, henholdsvis. Jahves valg af Zion til sin bolig); denne orden trues altid af noget, men kun i den deuteronomistiske teologi, og til dels Zionteologien, er dette ”noget” etnisk defineret. Hos præstelige kredse er det truende element derimod urenheden, som periodisk er uundgåelig for alle mennesker, og i visdomslitteraturen er det tåbeligheden, som ligeledes er en risiko for enhver, uanset nationalitet.

4 Her kan du læse mere

- Crenshaw, James L. 1998. *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press. • Introduktion.
- Gudme, Anne Katrine de Hemmer. 2015. "Med Døden til bords: Gæstfrihed og kvinder i Det Gamle Testamente". *Mad og drikke i bibelsk litteratur*, red. Finn Damgaard & Anne Katrine de Hemmer Gudme. Forum for Bibelsk Eksegese 19. København: Anis. 26-53. • Bl.a. om Visdommen, Tåbeligheden og den fremmede kvinde i Ordsp 8-9.
- Høgenhaven, Jesper. 2009. "Visdom". *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, red. Bodil Ejrnæs. København: Anis. 221-231. • Om Qumran-teksterne.
- . 2014. "»Dancer in the Dark?«: Visdommen i GT mellem tilgængelighed og skjulthed". *Præksistens*, red. K. Mejrup m.fl.. Forum for Bibelsk Eksegese 18. København: Museum Tusulanum. 333-55. • Om den personificerede visdom.
- Jensen, Hans Jørgen Lundager. 2001. "Myte, kult, visdom i Det Gamle Testamente: Om virkeligheden før, under og efter historien". *Religionsvidenskabelige sonderinger*, red. Vagn Andersen. Religionsvidenskabelige skrifter 5. Århus: Aarhus Universitetsforlag. 106-118; opr. trykt i 1995 i *Bibelske visdomstraditioner: Forelæsninger ved symposiet i anledning af Bent Rosendals 60 års dag 14. juni 1995*, red. Else K. Holt. Århus: Institut for Gammel og Ny Testamente. 43-56. • Om visdommens teologiske særpræg: At historien er mindre væsentlig.
- Lindström, Fredrik. 1998. *Det sårbara livet: livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet*. Lund: Arcus. • Om forståelsen af lidelse i Salmerne og Job.
- Mogensen, Bent. 1983. *Israelitiske leveregler og deres begrundelse*. Bibel og historie 2. København: G.E.C. Gad. • Om især Ordsprogenes Bog og ægyptiske paralleller.
- Müller, Hans-Peter. 1997. "Den gammeltestamentlige visdomslitteratur". *Læsninger og tolkninger af Det Gamle Testamente*, red. Pernille Carstens & Hans Jørgen Lundager Jensen. Tekst og teologi 1. Frederiksberg: Anis. 63-77. • Introduktion.
- Murphy, Roland E. 1990. *The Tree of Life: An Exploration of the Bible's Wisdom Literature*. New York: Doubleday. • Introduktion.
- Perdue, Leo. 2004. "The Importance of Wisdom in Old Testament Theology". *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*, red. Manfred Oeming, Konrad Schmid & Michael Welker. Altes Testament und Moderne 8. Münster: LIT. 71-98. • Om forholdet mellem visdom og gammeltestamentlig teologi i øvrigt.
- Schmid, Hans-Heinrich. 1997. "Skabelse, retfærdighed og frelse". *Læsninger og tolkninger af Det Gamle Testamente*, red. Pernille Carstens

- & Hans Jørgen Lundager Jensen. Tekst og teologi 1. Frederiksberg: Anis. 43-61. • Om visdommens ”ordens”tænkning som en del af det mest fundamentale i Det Gamle Testaments teologi.
- von Rad, Gerhard. 1970. *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. Engelsk oversættelse v/ James D. Martin: 1975. *Wisdom in Israel*. London: SCM. • Klassikeren som startede den fornyede beskæftigelse med visdommen.

4

Zionteologien

Frederik Poulsen

Zion er midtpunkt i verden.¹ Det er Jahves by, som han har grundlagt på de hellige bjerge. Det er hjemstedet for hans bolig og hellige tempel. Herfra har han skabt verden, og herfra hersker han som konge. Som stor-slået kriger – Hærskarers Jahve – beskytter han sit udvalgte sted og dets indbyggere mod de fjendtlige magter og folkeslag. Det er en hæsblæsende kamp på liv og død. Men fordi Jahve beskytter sit elskede Zion, er det uindtageligt.

1 Forskningshistorie og tekster

Hvad er Zion? Selve navnet betegner i Det Gamle Testamente flere forskellige, men forbundne forhold. Det bliver brugt som et geografisk stednavn for den sydøstlige høj af det nuværende Jerusalems gamle by. I mange tekster anvendes det som et poetisk synonym for Jerusalem. Navnet kan henvise til en borg, en by, et bjerg, et tempel eller indbyggerne, der bor her. I gammeltestamentlig teologi får Zion sin vigtighed og betydning i kraft af de mytologiske begivenheder, der forbindes med dette sted: ”Jahve har udvalgt Zion” (Sl 132,13), ”Jahve er stor på Zion” (Sl 99,2), og ”Hærskarers Jahve bor på Zions bjerg” (Es 8,18).

Forskningen har frem til midten af 1980’erne især beskæftiget sig med religions- og traditionshistorien bag Zionteologien. Motivet med det hellige bjerg, hvor hovedguden bor, er nemlig kendt fra de omkringliggende kulturer, bl.a. fra Egypten og Mesopotamien. Imidlertid er der tydelige paralleller i kana’anæisk mytologi, som den kommer til udtryk i en række lertavler fra det 14. århundrede f.Kr. fra Ugarit i den vestlige del af det moderne Syrien. Der optræder en direkte forbindelse i Sl 48, hvor

¹ Dette kapitel bygger på min behandling af emnet i Poulsen 2011; 2015.

Zion placeres i det yderste nord, for glosen for ”nord” (צָפוֹן, *šāpôn*) er i kana’anæisk religion navnet på krigsguden Ba’als bjerg. Ligesom Ba’al kæmper mod sine fjender på Saphon, så bekriger Jahve de fremadstormende folkeslag på Zion. Jahve og Ba’al udviser i øvrigt mange ligheder: De karakteriseres begge som stormguder og krigere, kæmper mod havet og andre kosmiske fjender og bor som sagt på hellige bjerge. Egenskaberne ved Zionbjerget tager altså del i et fælles vestsemitisk forestillingsunivers.

Hvad kendetegner så Zionbjerget? I et klassisk og meget indflydelsesrigt studie af de vigtigste gammeltestamentlige Zionsalmer (Sl 46, 48 og 76) har Edzard Rohland oplistet fire kendetegn, og Hans Wildberger har siden føjet et femte til:

1. Zion er verdens højeste bjerg.
2. Der udspringer en livgivende kilde.
3. Her besejrer Jahve kaosvandene.
4. Her besejrer Jahve de fremmede konger og folkeslag.
5. Folkeslagene drager på valfart hertil.

Til de tre første kendetegn er der åbenbare ligheder i fremstillingen af det mytiske gudebjerg i kilderne fra Ugarit: Hovedguden El har som den øverste gud og verdens skaber sin bolig på et bjerg, hvorfra han hersker, og hvorfra der er to livgivende floder. Ba’als bjerg Saphon er som nævnt midtpunkt for en krig, hvor liv og død afgøres. Her fejres også sejren over kaosmagterne. Det fjerde kendetegn – ofte omtalt som ”folkekampen” – er der derimod stor diskussion om. Nogle mener også at kunne finde motivet i kana’anæisk religion, som de gammeltestamentlige salmer indoptager og anvender. Andre fremhæver tværtimod sejren over de fjendtlige folkeslag som et genuint israelitisk bidrag, der ikke kan være afledt af det kana’anæiske motiv med sejren over kaosmagterne, og som ikke har paralleller uden for Det Gamle Testamente.

I al fald er der ingen tvivl om, at Zionbjerget i et bredt omfang deler træk fra en almindelig, vestsemitisk forestillingsverden. Men hvornår er myten om det uindtagelige gudebjerg, hvor guden besejrer de fremadstormende fjender, så historisk blevet overført på og brugt om ”bakke-draget” ved Jerusalem? Det er der givet en del bud på, der alle er fælles om at bygge på den skildring af Jerusalems historie, som Bibelen selv fremstiller:

1. Traditionen om det uindtagelige Zion fandtes allerede på stedet som del af den kana’anæiske kult blandt Jerusalems før-israelitiske indbyggere, jebusitterne.
2. Motivet blev først knyttet til byen ved Davids erobring, overførelsen af Arken og etableringen af Salomos tempel (det 10. århundrede f.Kr.).

3. Tanken om Jerusalems uindtagelighed er ikke vokset ud af kulten, men er opstået på baggrund af en historisk begivenhed, nemlig den assyriske stormagts mislykkede belejring af byen i 701 f.Kr.
4. De oprindeligt kana'anæiske motiver blev først overført på Jerusalem i eksilsk-eftereksilsk tid (dvs. efter 587 f.Kr.) i forbindelse med tabet af politisk selvstændighed.

Som nævnt er budene fælles om langt overvejende at bygge på de bibelske skrifers egen fremstilling af Israels historie. I nyere tid er man blevet mere skeptisk med hensyn til den historiske kerne i disse skrifter. Den gammeltestamentlige historiefortælling er nærmere en litterær konstruktion, der ikke har ret meget at gøre med arkæologiens afdækning af Palæstinas historie. Manglen på sikre kilder uden for Det Gamle Testamente resulterer derfor i, at tidspunktet for tilknytningen af mytologien om det uindtagelige gudebjerg til bakkedraget ved Jerusalem fortaber sig i det uvisse.

Hvordan har motivet så fundet vej til de gammeltestamentlige skrifter? Her gør det samme problem sig gældende. F.eks. var det salmeforskeren Sigmund Mowinckel og traditionshistorikeren Gerhard von Rads opfattelse, at Jahves sejr over fjenderne ved Zion i salmerne er en mytologi, som har indgået i kultens ritualer. Profeterne derimod ”nyfortolker” på et senere tidspunkt motivet som en eskatologisk begivenhed og aktualiserer det ind i en bestemt historisk kontekst. Mowinckel og von Rad anså der ved salmerne for at være de ældste og *primære* vidnesbyrd om en gammeltestamentlig brug, der så siden *sekundært* er blevet anvendt og aktualiseret af profeterne. Hele usikkerheden omkring dateringen og tilblivelsen af de gammeltestamentlige tekster og deres indbyrdes forhold vanskeliggør imidlertid en mere præcis historisk bestemmelse af, hvordan motivet igennem århundrederne har ændret karakter i de gammeltestamentlige skrifter.

Siden 1980'erne har forskningen bevæget sig i andre retninger, der i højere grad undersøger de litterære, teologiske og receptionshistoriske sider af fænomenet. Zion er blevet udfoldet som et teologisk symbol i Jerusalems tempelkult, og Zionteologien er blevet sammenlignet med Sinaj-teologien og den samaritanske Garizim-teologi. Navnlig de nyeste studier har hæftet sig ved mangfoldigheden af Zionbilleder, der ikke let lader sig indfange og afgrænse i ét enkelt motiv. Man har ligefrem stillet spørgsmålstegn ved, om det overhovedet giver mening af tale om én Zionteologi. Omfanget af forskellige Zionbilleder er nemlig bemærkelsesværdig. Nogle tekster skildrer Zion som den sidste bastion, der i allersidste øjeblik forsvares af Jahve mod de fremadstormende fjender. Andre tekster skildrer derimod Zion som en indtaget og ødelagt by, som Jahve vil genskabe og genbefolke. Forestillingerne om Zion som et henholdsvis beskyttet og forladt sted står side om side.

Trods disse frugtbare nuanceringer og indvendinger mener jeg stadig, at det giver mening at tale om "Zionteologien" som en samlebetegnelse for de tekster, der beskriver Zion som Jahves uindtagelige sted. Disse forestillinger finder vi som antydning primært i Salmernes Bog og hos udvalgte profeter. Blandt salmerne er Zionteologien klarest udtrykt i Sl 2, 46, 48, 76, 87, 95-99, 125 og 132. Mange af disse er siden salmeforskeren Hermann Gunkel blevet omtalt som "Zions sange" (jf. Sl 137,3). Hos profeterne er Zionteologien i særlig grad til stede i Es 1-39. Selve motivet med byens uindtagelighed dukker imidlertid også op hos Ezekiel, Joel, Obadiah, Mika, Sefanias og Zakarias. Der er altså overvejende tale om poetiske tekster, selvom motivet i enkelte tilfælde udfoldes i fortællingens form (f.eks. Es 36-37). I Salmernes Bog er der gennemløst tale om lovsange, tillidssalmer og kongesalmer, der priser Jahves storhed og hans urokkelige Zion. Salmerne henlægger især den dramatiske og gloriose kaoskamp til urtidens dage, men lader også kampen mod fjender afspejle salmistens aktuelle situation. Hos profeterne indflettes motivet i spændingen mellem doms- og frelsesorakler, der taler ind i en kriseramtid. Fjendeangrebet er Jahves dom, mens redningen fra det er hans frelsende indgreb. Endelig er nogle af profetteksterne rettet mod fremtiden, hvor freden på Zion udtrykkes i visionens form.

2 Centrale temaer med teksteksempler

2.1 Zionteologiens verdensbillede

Zion er et symbol på Jahves beskyttende nærvær. I denne forståelse indgår dette sted i et stærkt dualistisk verdensbillede. Zion er midtpunkt i verden. Her er der liv, lys og frelse. I verden udenfor er der til gengæld død, mørke og ødelæggelse. Denne modsætning vil jeg udfolde ved at sammenligne Sl 48 og 88. Begge salmer tilskrives Kora-sønnerne, hvis i øvrigt brogede salmesamling udviser en særlig interesse for Zion (Sl 42-43, 46, 48, 84 og 87). Sl 48 beskriver Zion, mens Sl 88 kan læses som en skildring af verden udenfor.

Sl 48 lovpriser Jahve som den store konge. Som hyrden leder og beskytter han sit folk. Jahve er i templet på Zion, det er "vor Guds by". Templet i byen ligger på et bjerg, der beskrives i v. 2b-3:

Hans hellig bjerg knejser smukt til fryd for hele jorden, Zions bjerg i det yderste nord, den store konges by.

I kraft af sin hellighed er Jahves bjerg afsondret og adskilt fra verden. Interessant er udsagnet om, at bjerget ligger i "det yderste nord" (jf. nav-

net på Ba'als bjerg). Jahves bjerg har en fæstning med ringmure og tårne. Han vil lade byen bestå og er altid at finde i den. På Zion viser han sin troskab og retfærdighed, og indbyggerne skal leve i glæde og lovsang.

I modsætning til Sl 48's lyse og optimistiske tone er Sl 88 en mørk og dystert salme. Den desperate salmist råber til Jahve nat og dag, og årsagen fremgår af v. 3-4:

For min sjæl er mæt af ulykker, mit liv er nået til dødsriget, jeg regnes blandt dem, der er gået i graven, jeg er blevet som en mand uden kraft.

Salmisten er dybt nede. Gudsfraværet viser sig i oplevelsen af fortabelse og død. Her hersker ufred og et livstomt mørke. Sindstilstanden udtrykkes ved rummetaforer som graven eller dødsriget. Salmisten er spærret inde blandt de døde – dem, som Jahve ikke længere husker på. Den dybe grav er ”glemselens land”. Jahve skjuler sit ansigt, og hans vrede erfares som en dræbende oversvømmelse af kaotiske bølger. I denne afgrund er Jahve ikke til stede. Modsat på Zion gør han ingen undere, ingen fortæller om hans troskab, og ingen kender til hans retfærdighed. Alt er mørke. En lignende fremstilling af at være afskåret fra Jahves livgivende nærvær finder vi i Jonasbogen. Salmen, som profeten synger dybt nede i fiskens mave, bruger de samme billeder med havdybet, det truende vand og dødsriget (Jon 2). Jonas' fortvivlede spørgsmål til Jahve – ”får jeg igen dit hellige tempel at se?” – udtrykker netop længslen efter igen at komme til Zion.

Jahves nærvær og fravær

Forestillingen om Jahves livgivende nærvær optræder mange steder i Det Gamle Testamente. Nærværstanken kommer til udtryk i form af synlige symboler, genstande, lokaliteter eller naturfænomener: Pagtens Ark, Åbenbarings-teltet, ild- og røgsøjler, paradishaven, Jahves bolig, tempel, by og bjerg. Jahves ”herlighed” (כְּבוֹד, *kābôd*) kan fylde templet og jorden som et billede på hans tilstedeværelse. Et andet stærkt billede er ”Guds ansigt” (פְּנֵי אֱלֹהִים, *p^enê^e lohîm*), der kan bruges som synonym for helligdommen og som endemål for pilgrimsrejser (2 Mos 23,17; Sl 42,3). I den aronitiske velsignelse (4 Mos 6,24-26) er Jahves ansigt tæt forbundet med nåde og fred. Jahves fravær er tilsvarende udtrykt ved, at han skjuler sit ansigt (Sl 44,25). Fraværet og fjernheden kan vise sig i modgang, sygdom og død (Sl 22).

En grundlæggende forskel på Zion og verden udenfor udtrykkes således ved hjælp af geografi. Zion er Jahves bjerg, der rejser sig højt op mod himlen. Verden udenfor – dalene og dødsriget – ligger dybt, dybt nede. En anden forskel mellem disse steder ses i vandets forskellige roller. Vand kan optræde i tre tilstande: *for lidt* som ved tørke, *i reguleret*

mængde som i et flodløb og *for meget* som ved oversvømmelser. Verden uden for Zion er enten præget af dødbringende tørke eller oversvømmelser. På Zionbjerget er der tværtimod et kontrolleret flodløb. Vandet er i balance. Det er en livgivende kilde, som springer fra Zion (Sl 87,7). Forestillingen om floden, der udgår fra Jahves bjerg eller tempel, forekommer andre steder. I 1 Mos 2,10-14 udspringer paradysfloden i Eden for at vande haven og deler sig i den tørre ørken udenfor. Hos profeterne er floden tæt knyttet til frugtbarhed (Joel 4,18; Zak 14,8). I Ez 47,1-12 indtager tempelkilden ligefrem rollen som ”livets vand”, der skal strømme ud i landet, skabe frugtbarhed og helbrede Det Døde Hav!

Hvad fører så fra den ufrugtbare og døde dal op til Jahves bjerg – fra verden til Zion? Det gør valfarten. Pilgrimsvandringen er i dette symbolunivers et billedligt udtryk for vejen eller bevægelsen mellem død og liv. Det er tydeligt i to andre Kora-salmer, der har valfarten som tema. I Sl 42-43 længes salmisten ligesom Jonas efter at komme til templet på Zion. Afstanden fra Zion er både geografisk og social. Salmisten vil væk *fra* Mis’ars bjerg *til* Zion og væk *fra* det forbryderiske folk *til* Jahves retfærdighed. Ved Jahves vejledning føres han gradvist nærmere. Det er en opadstigende bevægelse: til det hellige bjerg, til Jahves bolig, til hans alter og endeligt helt hen til Jahve selv. I Sl 84 drager pilgrimmene frem mod Zion for at få kraft og for at lovprise. Man får ligefrem indtryk af, at selve valfarten gennem den tørre Baka-dal fører frugtbarheden med sig. Valfarten er dermed et topologisk link – en trappe – fra den tørre og døde dal til det livgivende gudsnærvær på Zion.

Valfarten til Zion

Pilgrimsrejser til helligdomme er et almindeligt fænomen i Det Gamle Testamente. Ved de tre store fester – påsken, pinsen og løvhyttefesten – forventes alle israelitiske mænd at besøge templet og lovprise Jahve (jf. 3 Mos 23,4-44). I Salmernes Bog er der en samling af valfartssalmer (Sl 120-134), der kan have været benyttet til disse fester. Enver af disse valfartssange indledes af overskriften ”en sang til trapperne” (שִׁיר הַמַּעְלֹת) *šîr hamma* ^{‘lôl}, der kan afspejle, at de er blevet sunget på trappetrinene op til templet på Zion. I profetlitteraturen tjener folkeslagenes valfart til Zion forskellige formål. De kommer enten for at modtage belæring og indsigt (Es 2,2-5; Zak 8,20-23), for med valfart og gaver at bidrage til Zions herlighed (Es 60; Hagg 2,6-9) eller for at tage del i den kultiske fest på Jahves hellige bjerg (Es 66,18-24; Zak 14,16-21).

Valfarten omfatter ikke bare fromme enkeltindivider inden for Israel. I flere profetekster er der en fremtidsvision om, at alle verdens folk skal drage op til Zion. Mønstereksemplet er Es 2,2-5. I de sidste dage vil Jahves tempelbjerg ændre karakter. Det vil blive hævet op over alle de andre bjerge. Alle folkeslagene kommer af egen fri vilje og vil drage op til

Jakobs Guds hus for at herliggøre Zion. Bjerget er et midtpunkt for visdom og vejledning, som vil strømme ud til verden. Jahves belæring (הַרְאָה, *tôrāh*) har samme kosmoskabende funktion som tempelkilden. Ligesom den livgivende flod udgår fra Zion til det ufrugtbare og døde land, så udgår Jahves belæring til de ”visdomstørstende” folkeslag. Det hele sker under fredens fortegn. Våbnene skal smeltes om til markredskaber, og ingen skal længere trænes til krigsførelse. Frem for ufredens mørke skal man vandre i Jahves lys.

2.2 Kampen mod folkeslag og kaosmagter

Trods visionen om folkenes fredelige valfart op til Jerusalem så er kampen mod folkeslag og kaosmagter et essentielt element i Zionteologien. En central tekst er Sl 46. Genremæssigt er der tale om en kollektiv tillidssalme. På grund af salmens bekendende udsagn har den også karakter af en trosbekendelse. Det er ikke tilfældigt. Som vi skal se i næste afsnit om profetlitteraturen (afsnit 2.3), skal fjendernes angreb fremtvinge en nødvendig afklaring. Med udsigt til nederlag og død må man besinde sig på, hvad man sætter sin lid til. I Sl 46 er folket ikke i tvivl. Salmen åbner i v. 2-3a med en klar tro på Jahves beskyttelse:

Gud er vor tilflugt og styrke, altid at finde som hjælp i trængsler. Derfor frygter vi ikke...

Tillidsmotivet understreges af omkvædet i v. 8 og 12: ”Hærskarers Jahve er med os (עִמָּנוּ, *‘immānū*), Jakobs Gud er vor borg”. Salmen består af to dele: v. 2-8 beskriver det urokkelige Zion midt i en verden af kaos, mens v. 9-12 skildrer freden og den verdensomspændende anerkendelse af Jahve som Gud.

Første del er en cirkelkomposition. Rammen udsiger den tillidsfulde bekendelse til Jahve (v. 2 og 8), næste ring skildrer det truende kaos (v. 3-4 og 7), og midten omhandler Zion (v. 5-6). De enslydende beskrivelser af kaosset tydeliggør, at kampen mod kaosmagter og folkeslag er to sider af samme sag. I v. 3-4 *vakler* (וָקַעַ, *môṭ*) bjergene, og havenes oppiskede bølger *larmer* (הָמָה, *hāmāh*). De samme verber bruges i v. 7 om folkeslagene, der *larmer*, og kongerigerne, der *vakler* (jf. Es 17,12). Billederne af den kosmiske trussel siger noget om situationens alvor. De bjerge, der ellers synes urokkelige, vakler. Hele fundamentet for den kendte og bestående verden er ved at skride. De faretruende vande er ved at oversvømme og ødelægge alt.

Midt i det hele ligger Zion. Ligesom i Sl 48 er det Jahves by, stedet for hans hellige bolig. Modsat de dødbringende vande er der en indæmmed flod til glæde og liv for byen. Der hersker ro og balance. Jahve

er nærværende og yder byen beskyttelse. Derfor *vakler* den ikke (samme glose som i v. 3 og 7). Modsat bjergenes vaklen og modsat de vaklende kongeriger er Zion et urokeligt sted. Bemærkelsesværdigt er udsagnet om, at Jahve hjælper byen ved morgengry. I dette symbolunivers markerer solopgangen et vendepunkt. Jahve selv fejer natten og mørkets livstruende kræfter til side (jf. Es 17,13-14). Kongerigerne vakler, og jorden ryster, når han giver sig til kende. I Kora-salmerne, som Sl 46 tilhører, er der liv, lys og frelse, hvor Jahve er. Lyset er udtryk for hans aktive handling: Det kan lede pilgrimmen (43,3), og det giver sejr (44,4). Gud er selv i det livgivende lys; solen er et symbol på hans nærvær (84,12; jf. Es 60,1).

Kaoskampen

Kaosmagterne er ofte skildret som et utøjleligt hav, urdyb eller vandstrøm. Skabelsen af verden sker i flere tekster ved, at Jahve kæmper mod og knuser havuhyrer. Det gælder f.eks. Rahab (Job 26,12; Sl 89,11), Livjatan (Sl 74,14) og urdybet Tehom (Es 51,10; jf. 1 Mos 1,2). Det er et kendt motiv i nærorientalsk religion. I babylonske tekster kæmper guden Marduk mod kaosuhret Tiamat, og i ugaritiske tekster slås guden Ba'al mod havmagten Yam og døds-guden Mot. Opretholdelsen af verden består i en stadig bekæmpelse af havets magt. Skabelseskampen er nært beslægtet med overgangen over Det Røde Hav, der sker ved at spalte havet (2 Mos 14-15; Sl 114,1-4). I Salomos tempel står der et bronzebækken kaldet "Havet" som symbol på Jahves sejr over og kontrol af urdybet (1 Kong 7,13-14). Grundstrukturen i kampen mod kaos er den samme, selvom den optræder i forskellige former. På det kosmisk-universelle plan skal jorden beskyttes mod det oprørske hav. På det politiske plan skal byen Zion beskyttes mod folkeslagene og kongerne (jf. Sl 2). På det sociale plan skal enkeltindividet, typisk salmisten, beskyttes mod gruppen af gudløse og personlige fjender (jf. Sl 22).

I anden del af Sl 46 lyder opfordringen til at se og erkende Jahves handlinger og ødelæggelser – eller mere præcist *afskrækkelse* – af de fjendtlige magter. Den varige fred sikres ikke som i Es 2,2-5 ved, at våbnene smedes om, men ved at de bliver destrueret. Stiftelsen af fred på det hellige bjerg kender vi også fra Sl 76, hvor Jahve brækker buens pile, skjold, sværd og krigsmagt. Freden i Sl 46 hænger uadskilleligt sammen med nedkæmpelsen af folkeslagene. I sin knægtelse af de fjendtlige magter viser Jahve sig som konge og Gud og som ophøjet over al politisk og kosmisk magt.

Folkeslagenes oprør mod Jahves overherredømme er omdrejningspunktet i Sl 2. Men i modsætning til Sl 46 griber Jahve ind gennem en mellemmand, nemlig ved at indsætte sin konge på Zion. I Sl 2 er der dermed tre aktører i et stærkt hierarkisk forhold. Jahve troner som Gud i himlen. Kongen, der er hans salvede, "Messias" (מָשִׁיחַ, *māšîaḥ*), og søn,

regerer på bjerget. Folkeslagene og deres konger, fyrster og dommere hører til på jorden.

Salmen er genialt komponeret. Fraregnet v. 12b består den af fire dele og et nøgleudsagn i v. 7a:

- v. 1-3 På jorden: Folkeslagenes oprør mod Jahve og hans konge
- v. 4-6 I himlen: Jahve spotter oprørerne og indsætter sin konge
- v. 7a Grænsedragning mellem aktørerne
- v. 7b-9 På bjerget: Kongen og hans opgave
- v. 10-12a På jorden: Advarsel til de oprørske folkeslag

I v. 1-3 består oprøret netop i, at folkeslagene og jordens konger *ikke* vil anerkende Jahves herredømme. De vil leve og regere selv uden at skulle underlægge sig ham og hans salvede. Allerede første vers antyder, at deres oprør er til grin. Hvorfor, spørger salmisten, hvorfor dog udstille sin egen hulhed og nytteløshed over for Jahve? I v. 4-6 er Jahves egen reaktion blot hånlige latter og spot, før han i sin vrede over deres dumhed tager affære. Til oprørernes store skræk proklamerer han: ”Jeg har indsat min konge på Zion, mit hellige bjerg!” Det hebraiske ord for ”at indsætte” (נָסַק, *nāsak*) betyder egentlig ”at hælde ud” eller ”at udgyde”, men kan altså bruges mere abstrakt om at indsætte eller indvie nogen til et bestemt embede.

Ordene i v. 7 og frem er lagt i munden på den indsatte konge. Udsagnet i v. 7a oversættes normalt til ”Jeg vil fortælle, hvad Jahve har bestemt”. Går vi tættere på den hebraiske grundtekst, kan det også betyde: ”Jeg vil fortælle om Jahves grænse”. Glosen for ”grænse” (חֻק, *huq*) er central i andre tekster, der handler om at bekæmpe kaos. I skildringen af skabelsen i Ordsprogenes Bog var visdommen med, da Jahve satte en *grænse* for havet (8,29). Og i Jobs Bog bliver havet inddæmmet bag den *grænse*, Jahve sætter for det (38,10-11; jf. Sl 104,9). På samme måde markerer kongen i Sl 2 en grænse eller et værn mod folkeslagenes grænseoverskridende oprør. Den grænse, som kongen skal drage, beskrives i det følgende. Hans regeringsmagt er ikke hans egen, men kommer fra Jahve. Kongen er ligefrem født af Jahve og er hans søn. Hvad enten man forstår dette udsagn som fødsel af en gudeskikkelse eller adoption af et menneske, så bruges billedet til at beskrive relationens intimitet (jf. Sl 110). Som salvet og søn tager kongen del i Jahves sfære. På toppen af bjerget rager han op i himlen. Han formidler og udlever Jahves indgreb. I fødselsdagsgave får han magten over de andre konger og jorden som sin ejendom. Alene med en jernstang som hyrdestav kan han nedkæmpe oprøret.

Det guddommelige kongedømme

Kongeinstitutionen er central i Det Gamle Testamente. Kongen har ikke bare hovedansvaret for sit riges politiske og økonomiske forhold, men også for dets tempelkult. Politik og religion er to sider af samme sag. I egyptiske tekster opfattes kongen ligefrem som guddommens menneskelige inkarnation: faraoen er gudens søn. I mesopotamiske tekster er kongen ikke en gud, men er udvalgt og indsat af guderne som deres rådgiver og tjener.

I lighed med de mesopotamiske forestillinger er den jordiske konge i Det Gamle Testamente udvalgt af Jahve og har til tider en stedfortrædende funktion. Salmerne tillægger dog kongefiguren nærmest guddommelige træk. Han er født af Jahve og indsat som hans salvede (Sl 2,7; 110,3), tiltales som gud (Sl 45,7) og tilskrives guddommelige navne (f.eks. ”Vældig Gud” i Es 9,5). Kongefiguren danner i et vist omfang baggrund for Messias-skikkelsen hos profeterne, der i en nær fremtid skal genoprette det ødelagte kongerige med fred og retfærdighed (f.eks. Es 9,1-6; 11,1-10; Jer 23,1-8; Mika 5,1-5; Zak 9,9-10).

V. 10-12a slutter derfor med en advarsel til dem på jorden. Folkeslag og mennesker, der vil leve uden at underkaste sig, skal tværtimod dø, hvis ikke de underlægger sig Jahve og hans søn. Frem for at lægge planer i deres gudløse råd skal de tage imod råd og udvise klogskab og rettidig omhu. Som bjerget rent fysisk er et bindeled mellem himlen og jorden, så er kongen et bindeled mellem Jahves magt og folkeslagenes virkelighed.

Ligesom i andre gammeltestamentlige skrifter er der i Salmernes Bog forskellige syn på, hvem kongen er. Sl 2, 72 og 110 ser kongen som et menneske eller en guddommelig skikkelse, der får del i Jahves magt som hans højre hånd. I Sl 132 knyttes Jahves udvælgelse af Zion og støtten til Davids kongehus tæt sammen. Andre salmer ser alene Jahve som konge. Det er Jahve selv, der viser sin kongemagt ved at stige ned – eller op – på Zion. Afslutningen på Sl 24 er en liturgi, der iscenesætter hans ankomst til det hellige bjerg. Han er ærens konge – Hærskarers Jahve – der træder ind gennem byens ældgamle porte for at komme til sit tempel. En stribe *Jahve er konge*-salmer (Sl 47, 93, 95-99) lovpriser Jahve som hele verdens konge. Han er stor på Zion og skal tilbedes på sit hellige bjerg.

Jahves tilsynekomst i verden kaldes med et græsk ord *teofani*. Skiltringen af tilsynekomsten på Zion deler træk med nogle af de klassiske teofani-beskrivelser, særligt åbenbaringen på Sinaj (2 Mos 19) og kaldelsen af Esajas i templet (Es 6). I Sl 97 går Jahve ud af sin himmel for at skabe ret og retfærdighed for sine tilbedere på Zion. Det er kosmiske fænomener som skyer, ild og lyn, der bruges til at beskrive begivenheden. Foran ham smelter bjergene som voks. Anderledes kan det næppe være, når Jahve kommer til syne i verden. Fjenderne i denne salme er hverken kosmiske eller politiske som i Sl 2 og 46, men derimod af social-etisk art. Det er ”afgudsdyrkerne” og ”de ugudelige”, som truer det retfærdige

og trofaste folk. De gudløse repræsenterer kaos ved at forstyrre den sociale orden og ved gennem overtrædelser og mangel på indsigt at true stabiliteten i kosmos. Derfor må Jahve træde frem som konge for at redde sit folk ud af de ugudeliges magt.

Kosmiske fænomener og naturkatastrofer er i øvrigt almindelige i profeternes beskrivelse af Jahves dom over og nedkæmpning af fjenderne (jf. Am 5,18-20; Sef 1,14-16). I Es 29,6 kommer straffen i form af torden, jordskælv, hvirvelvind og flammer. Es 30,27-33 er dernæst en dramatisk skildring af nedslagtningen af fjenderne. Jahve er ikke på Zion, men kommer ilende fra det fjerne. Han træder frem med ild, larm og skybrud. Hans ånde er som en brusende flod, der når fjenderne til halsen. Hans vej frem til det hellige bjerg og kampen for sit folk er ledsaget af tonerne fra pauker og citer. På Zion venter et kæmpestort offerbål, hvor fjenderne skal fortæres af ilden.

2.3 Redningen af Jerusalem

Forestillingen om det uindtagelige Zion og kampen mod fjenderne er også rigt til stede hos de gammeltestamentlige profeter. Foruden Esajas findes motivet hos Ezekiel (38,1-39,22), Joel (2,1-4,21), Obadiah (1,15-21), Mika (4,11-13), Sefanias (3,1-20) og Zakarias (12,1-13,1). I forhold til salmernes fremstilling sker der dog nogle forskydninger. I Salmernes Bog optræder fjenderne som anonyme og ukonkrete ”konger”, ”folkeslag” og ”riger”. De angriber tilsyneladende på eget initiativ, og Jahve nedkæmper dem, uanset hvordan hans eget folk forholder sig til situationen. Mange af profeterne tolker derimod fjendeangrebet som Jahves dom over sit eget folk. Det er straffen for, at de har været ulydige mod ham, brudt pagten eller vanhelliget templet. Denne begivenhed kaldes ofte for ”Jahves dag” (יִום יְהוָה, *jôm jhwh*) eller ”på denne dag” (בַּיּוֹם הַהוּא, *bajjôm hahû*) – slet og ret dommedag. Til forskel fra salmerne er den fjendtlige hær utvetydigt kaldet og anført af Jahve selv. Den beskrives med fantastiske egenskaber (jf. Es 5,25-30; Ez 38,1-6; Joel 2,1-11; Zak 12,1-3). Den er ældgammel, uopslidelig og uovervindelig. Hæren identificeres med datidens stormagter som assyrerne, babylonerne og perserne, og dens styrke sammenlignes med naturkræfter som storm, oversvømmelse og jordskælv. Skildringen af de frygtindgydende og uovervindelige fjender tjener et bestemt formål: At gøre den forestående trussel så maksimal som muligt. Der er ingen redning, hvis ikke Jahve ændrer beslutning.

I det følgende vil jeg koncentrere mig om Esajas’ Bog. Allerede åbningen af bogen i Es 1,2-9 skitserer motivets grundlæggende struktur. Jahve kalder himmel og jord til vidner på, at hans folk har brudt med ham. De kender ham ikke og vil ikke vide af ham. Derfor venter straffen. Det syndige folk beskrives med billedet af en menneskekrop, der tæves

sønder og sammen. Derefter glider billedet over i invasionshærens angreb i v. 7-9. Fremmede har angrebet landet og dets byer og nedbrændt markerne helt frem til Zion. I dette inferno er byen blevet efterladt bevogtet (eller belejret) som en ø midt i et stormfuldt hav. Byens indbyggere må lavmælt konstatere, at *hvis ikke* Jahve havde levnet dem nogle ganske få overlevende, så var Zion endt som de totalt ødelagte byer Sodom og Gomorra (1 Mos 19). Efter fjendernes hærgen i landet fremstår Zion som det eneste ubeskadigede sted. Et centralt motiv hos Esajas er dernæst forestillingen om en efterladt rest af befolkningen, der overlever, mens alt andet går til grunde.

Redningen af Zion optræder spredt. I Es 29,1-8 er omdrejningspunktet netop Jahves pludselige og uventede indgreb. Byen er belejret af fremmede og voldsmænd, men Jahve griber ind, og fjenderne spredes som støvfnug. Sådan vil det gå alle, der fører krig mod Zions bjerg. Også Es 17,12-14 afrundes af en morale, efter at sværmen af folkeslag er jaget på flugt: Det er det, der sker, når man prøver at røve fra Jahves folk. Fjenderne har altså som led i Jahves straf over sit folks synd omringet Zion og indgydt skræk i befolkningen, men i et pludseligt nu vendes dommen til frelse.

Dom og frelse

Hos profeterne er Jahve både dommer og frelser. Han dømmes og straffer sit folk med sygdom, ødelæggelser og tilstedeværelsen af fjender. Men som frelser skaber og bygger han op på ny. Han bekriger Zion, og han redder Zion. Den bratte overgang fra dom til frelse sker ofte uventet og underforstået (jf. omsvinget i Hos 1,2-9 og 2,1-3). Omslaget sker tilsyneladende i Jahve selv, og det er derfor uvist, om folkets tro og omvendelse reelt har indflydelse på det. En lignende struktur genfindes i klagesalmerne (f.eks. Sl 22,2-22a og 22,22b-32). Klagen over sygdom og lidelse indtager dommens plads, mens lovprisningen over helbredelsen svarer til frelsen. Det pludselige omslag fra klage til lovsang optræder ligeså overraskende som hos profeterne.

Jahves måde at handle på fremstår med andre ord tvetydig. På den ene side kalder og leder han fjender til Zion, på den anden side redder han byen fra den overhængende fare for invasion. Fjenderne spiller således en dobbeltrolle: Dels som redskab for hans vrede, dels som genstand for hans dom. Es 10,12 indfanger denne spænding: Når Jahve har afsluttet sit værk på Zions bjerg og i Jerusalem (nemlig at dømme og straffe sit folk), vil han hjemsøge og straffe fjenderne. Det gælder også i Es 14,24-27, hvor dommen ikke bare vedrører dem, der angreb, men hele jorden. Den hånd, der tidligere var udstrakt mod Jahves folk, er nu vendt mod dets fjender. Zion bliver et hjemsted for de fattige og svage, der kan opholde sig her i tryghed.

John H. Hayes har argumenteret for, at forestillingen om Zions uindtagelighed ændres radikalt hos Esajas ved at indføre en *betingelse* for, at Jahve vil gribe ind og redde sin by fra undergang. I salmerne beskytter Jahve sin by af egen fri vilje (Sl 2 og 46), men i nogle profettekster kunne det tyde på, at folket selv har indflydelse på redningen. Det er en mulig læsning af Es 31,4-9: Jahve *kan* redde Zion, men kun hvis det utro Juda omvender sig til ham, *vil* han rent faktisk gøre det. Den utroskab og det frafald, der begrundes af fjendernes tilstedeværelse, skal folket nu vende sig væk fra. En egentlig omvendelsesscene finder vi i Joel 2,12-17, hvor folket i templet under ledelse af præsterne afværger invasionstruslen gennem bod, underkastelse og bøn.

Beskyttelsen af Jerusalem som Jahves udvalgte by bliver i Es 1-39 ofte udfoldet inden for en bestemt historisk kontekst. Det er tydeligt allerede i overskriften i 1,1, der ved benævnelsen af fire judæiske konger placerer begivenhederne i sidste halvdel af det 8. århundrede f.Kr.. Overskriften er dog en senere tilføjelse, og det er omdiskuteret, hvor store dele af profetskriftet der går så langt tilbage. Esajasbogen kan sagtens være blevet til over adskillige århundreder, hvor ældre passager er blevet skrevet om, og hvor nye er blevet føjet til.

Den indviklede tilblivelseshistorie ændrer dog ikke ved, at forståelseshorisonten for flere af tekststykkerne er truslen om invasion af assyrerne, der netop var stormagten i det 8. århundrede f.Kr.. Siden midten af det 9. århundrede havde riget udvidet sin indflydelse. Da Tiglat-Pileser III besteg tronen i 745 f.Kr., tog ekspansionen til i styrke. I Esajas' fortolkning står assyrerne i Jahves tjeneste. De er hans strafferedskab i dommen over det ulydige folk i Jerusalem. I truslen om fuldstændig udslættelse må Jahves folk besinde sig på, hvad de stoler på: Stoler de på Jahve? Eller stoler de på egen kraft, på militær oprustning og på alliancer med andre lande? Det er afgørelsens time.

De to forskellige måder at forholde sig på er anskueliggjort i to nøgletekster: Fortællingen om den utro kong Akaz (Es 7) og fortællingen om hans søn, den tro kong Hizkija (Es 36-37). Rent formelt er fortællingerne forbundne. De begynder begge med en tidsangivelse (7,1; 36,1), og de udspiller sig omkring den samme lokalitet (7,3; 36,2). Til gengæld reagerer Akaz og Hizkija fuldstændig forskelligt på udsigten til invasion. Akaz bliver grebet af panik og tør ikke sætte sin lid til Jahve, mens Hizkija bevarer roen og søger støtte hos Jahve i templet. Selvom de er far og søn, er de hinandens modsætninger. Her falder æblet virkelig langt fra stammen. Det understøttes af beskrivelsen i Kongebøgerne, hvor Akaz er skildret som en ond konge (2 Kong 16), mens Hizkija er en af de få gode (2 Kong 18-20).

Den historiske forståelseshorisont for Akaz-fortællingen i Es 7,1-17 er den syrisk-efraimitiske krig fra 734-732 f.Kr.. For at beskytte sig mod

det ekspanderende Assyrrige vil aramæerne (Aram) og Nordriget Israel tvinge kong Akaz og Juda-rijet ind i en koalition mod assyrerne. Da Akaz nægter, går Arams kong Resin og Israels kong Peka til angreb på Judas hovedstad Jerusalem for at lægge pres på dem. Selvom de ikke kan erobre byen, så skælver kong Akaz alligevel af angst, da han hører om deres alliance mod ham. Profeten Esajas optræder som hans politiske rådgiver og møder ham ”ved enden af Øvredammens vandledning” (7,3). Fremhævelsen af denne lokalitet antyder, at Akaz er ude for at efterse Jerusalems vandforsyning i forbindelse med belejringen. Med sig har Esajas sin søn Shearjashub, hvis navn betyder ”en rest vender om”. Esajas budskab er enkelt. Akaz skal omvende sig til Jahve og i troen på ham forholde sig i ro (jf. 30,15). Han skal hverken sikre sig mod angrebet eller søge militærhjælp hos assyrerne. Han skal alene sætte sin lid til Jahve. Det berømte udsagn i v. 9b – ”Holder I ikke fast ved mig, holder jeg ikke fast ved jer!” (אָם לֹא תִאֶמְנִינוּ כִּי לֹא תִאֶמְנֶנּוּ) (*im lo' ta'amînu kî lo' te'āmenû*) – indkapsler tankegangen: Kun hvis folket holder op med at frygte og i stedet tror på Jahve, vil han beskytte byen.

Akaz er tilsyneladende modvillig, så Esajas lægger pres på: Bed om et tegn! Bed om hvad som helst, og Jahve vil give det. At søge et tegn betyder her at opgive krigsforberedelse og troen på egen styrke. I et udslag af falsk fromhed afslår Akaz. Derfor giver Jahve selv tegnet om Immanuel-barnet, der som et håb peger ud over denne tids prøvelser. Navnet Immanuel (עִמָּנוּאֵל, *immānû 'el*) betyder ”Gud med os” og er et synligt tegn på Jahves beskyttende nærvær. Inden for Esajasbogen er det nærliggende at forstå barnet som Akaz' egen søn Hizkija, der i modsætning til sin far holder fast ved Jahve. ”Immanuel” kan også spille på omkvædet i Sl 46 om Jahve, der ”er med os” (עִמָּנוּ, *immānû*). Frem for at fortvivle og sætte sin lid til fremmede alliancer skulle Akaz have samlet folket og sunget Sl 46!

Immanuel-tegnet

Drengenavnet ”Immanuel” er et symbolnavn i Esajas' Bog. I kapitel 7 lyder tegnet som opmuntring midt i en krisetid: ”Se, den unge pige skal blive med barn og føde en søn, og hun skal give ham navnet Immanuel” (7,14). Selve formuleringen er almindelig kendt og optræder ved fødslen af Ismael (1 Mos 16,11) og Samson (Dom 13,3). Hos Esajas er det uvist, om den bestemte form – den unge pige (הַעַלְמָה, *hā'almāh*) – henviser til kvinder generelt eller til én bestemt kvinde, f.eks. dronningen. I alt fald vil tegnet formidle, at der også efter krisen skal fødes børn. Hvis tegnet henviser til en kongesøn, f.eks. Akaz' søn Hizkija, formidler det, at kongeslægten trods fjendeangreb vil blive ved med at regere. I Det Nye Testamente ses jomfru Marias fødsel af Jesus som en opfyldelse af denne forventning (Matt 1,23).

Assyrerkongen Sankeribs erobringsforsøg og den mirakuløse redning i Es 36-37 udfolder Zionteologien i fortællingens form. Forståelseshorizonten er assyrernes belejring af Jerusalem i 701 f.Kr., men fortællingen har næppe meget med den historiske begivenhed at gøre. Det er bemærkelsesværdigt, at Sankerib først sender sin hær mod Jerusalem, *efter* at alle Judas befæstede byer er indtaget. Zion ligger stadig ubeskadiget hen (jf. 1,7-9). Assyrerne håner byens indbyggere for at stole på Jahve, og den øverstkommanderende spørger hovmodigt: Mon Jahve kan redde Jerusalem fra min hånd? Efter denne trussel klæder kong Hizkija sig i sæk, går ind i templet og beder ydmygt om hjælp. Jahve lover at nedkæmpe fjenderne og at efterlade en rest af overlevende på Zion. Redningen rammes i 37,33-34 ind af Jahves løfte: Sankerib vil ikke komme ind i denne by! I ly af natten går dødsenglen ud og dræber 185.000 assyrere. Da byens indbyggere vågner om morgenen (jf. Sl 46,6), ligger alle døde rundt omkring. Jahves beskyttelse af Jerusalem sker også for Davids skyld (37,35). Dermed knyttes der an til løftet om, at Jahve vil bevare det davidiske kongehus, herunder Hizkija som repræsentant for dette (jf. 2 Sam 7). Hos Esajas grunder redningen i, at Hizkija og indbyggerne alene sætter deres lid til Jahve.

Assyrernes belejring af Jerusalem i 701 f.Kr.

Kilder til assyrernes angreb på Juda og Jerusalem i slutningen af det 8. århundrede f.Kr. finder vi både i Bibelen (2 Kong 18-20; Es 36-37) og i nogle assyriske indskrifter. Af uvisse årsager blev Jerusalem ikke indtaget. Ifølge de bibelske tekster blev byen primært skånet på grund af Jahves frelsende indgreb ved dødsenglen, der slog 185.000 assyrere ihjel. Trods fremstillingens legendariske træk har nogle peget på, at sygdom, muligvis pest, blandt de assyriske soldater kunne have tvunget dem til at opgive belejringen. Det er dog mere sandsynligt, at assyrerne rejste hjem for at nedkæmpe opstande i deres rige. Endelig nævner 2 Kong 18,14-16 faktisk, at Hizkija betalte penge til assyrerne for at undgå erobring.

Assyrerkongen Sankerib selv hævder i sine "selvpromoverende" annaler, at han på felttoget mod Juda indtog 46 befæstede byer og en række landsbyer. Siden isolerede han Hizkija som en fange i Jerusalem, "som en fugl i et bur". De judæiske elitestyrker deserterede, og Hizkija måtte foruden en formue også afgive sine døtre, konkubiner og hustruer (se oversættelsen af Sankeribs annaler i Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie*. København: Anis 2008. 144-145).

Til Esajas' udgave af Zionteologien hører forestillingen om en rest af overlevende (1,9; 7,3). Fjendeangrebet skal fremtvinge loyalitet, og kun de få "hellige", der eftertrykkeligt holder fast ved Jahve og omvender sig i tide, bliver reddet (10,20-23). Af denne rest skal et nyt og rensat Jahvefolk vokse frem (4,2-6; 37,30-32). Den hellige rest på Zion optræder også hos andre profeter. Hos Joel er der redning på Zions bjerg for dem,

som Jahve kalder på (3,5). Hos Sefanias, navnlig i kapitel 3, er Zion et tilholdssted for de svage og fattige (jf. Es 14,32). Den overlevende rest er her negativt afgrænset: Det er dem, der *ikke* som de utro ledere troede på byens autonomi, men derimod er et elendigt og svagt folk uden magt.

Hos flere af de øvrige profeter, hvor motivet med det uindtagelige Zion forekommer, er dommen og dommedagen rettet mod fjenderne for at fremtvinge en bestemt reaktion. Zion er Jahves dommersæde. Her samles de fremmede folk ikke for at dømmes, men for selv at blive dømt. I Ez 38,1-39,22 nedkæmpes Gog, for at alle verdens folk skal erkende Jahves overmagt (jf. Sl 46). I Zak 12,1-8 skal folket erkende, at Jerusalem – den uindtagelige by – henter sin beskyttelse fra Jahve. Hos Obadias skal ødelæggelsen give Jahves folk kontrol over naboområderne i et nyt stort, og i Mika 4,11-13 samles fjenderne, for at Zion selv kan knuse dem som korn på tærskelpladsen.

2.4 Ødelæggelsen og genopbygningen af Zion

Jahves beskyttelse af sit udvalgte sted udgør omdrejningspunktet i Zionteologien. En række tekster, særligt Jeremias' Bog, Ezekiels Bog og Klagesangene, tegner som nævnt et andet billede. I disse tekster redder Jahve ikke byen, men lader den ligge åben for erobring og ødelæggelse. Ud af det ødelagte vil han til gengæld skabe en ny by, som de, der har overlevet i eksil i det fremmede, kan vende hjem til. Selvom disse forestillinger ikke traditionelt opfattes som del af Zionteologien, vil jeg alligevel tegne en skitse for at vise mangfoldigheden af Zionbilleder i Det Gamle Testamente.

Inden for den gammeltestamentlige grundfortælling er Zions to skæbner – redning og ødelæggelse – udfoldet i to nøglefortællinger, der står som hinandens modsætninger. Den første er beretningen om assyrernes belejring af Jerusalem i 701 f.Kr., hvor Jahve redder byen i sidste øjeblik (2 Kong 18-19; Es 36-37). Den anden er beretningen om babylonernes vellykkede erobring i 587 f.Kr. (2 Kong 24-25; Jer 25). Jerusalems fæstningsmure rives ned, husene bliver brændt af, og overklassen føres bort i fangenskab. Hvad værre er, så bliver templet – Jahves bolig – ødelagt af fjenderne. I lyset af Zionteologien må spørgsmålet unægtelig melde sig: Hvorfor beskyttede Jahve ikke sin by mod fjendernes angreb?

Profeten Jeremias, der er præget af den deuteronomistiske teologi, argumenterer for, at det er Jerusalems indbygges egen skyld. De brød pagten og sabbatten, og de tillod falsk gudsyndelse i templet. Derfor har Jahve vraget Zion og forladt sit hus (12,7; 14,19). Hos Jeremias sker der en fuldstændig ødelæggelse. Jahve vil udslette Zions datter (6,2). På trods af profetens talrige opfordringer er der ingen, der vender om. Den lille rest af befolkningen, som Jahve trods alt skåner, overlever ikke på

Zion, men i fangenskab og ydmygelse i det fremmede. Også profeten Ezekiel, der er præget af den præstelige teologi, ser ødelæggelsen som et resultat af folkets ugerninger. De har gjort templet urent, så Jahve ikke længere vil opholde sig dér. I Ez 8-11 er der en storstilet fremstilling af Jahve, der forlader templet i raseri over afgudsdyrkelsen. Byen ligger åben for erobring.

I Klagesangenes fem digte om Jerusalems ulykke er byen skildret som en efterladt og sørgende kvinde. Hun har set sine børn – sine indbyggere – blive ført bort af fjenden. Mænd og kvinder er gået i fangenskab, og byens tidligere ledere lever nu blandt fremmede folk. Ødelæggelsen og lidelsen er total. Jahve har indhyllet Zion i mørke. Der er ingen tvivl om, at ulykken er hans retfærdige dom – det er hans vredes dag. Som det lyder i Klages 4,11:

Jahve har givet sin vrede frit løb, udøst sin glødende harme; han satte ild på Zion, og den blev fortæret lige til grunden.

Jahve, der er kendt for at være sen til vrede og rig på troskab, slagter nu uden at skåne. Han er blevet en fjende. Vejene til Zion sørger, for der er ikke længere nogen, der drager på valfart. I åbningen af kapitel 3 møder vi et fordrejet hyrdebillede, langt fra salmernes ord om Jahve, der leder salmisten gennem mørkets dal frem til Zion. Tværtimod lyder disse ord: ”Mig har han ført ind i mørke, der er intet lys” (3,2). Til trods for utallige bønner til Jahve om at trøste Zion er han fraværende og tavs hele bogen igennem.

Viften af kvindebilleder, der tegner den ulykkelige skæbne, er fint repræsenteret i Klages 1,1-11. Zion, der før var fuld af folk, sidder nu som en enke. Før var hun en dronning blandt folkeslagene, nu er hun deres slavinde. Hun kan ikke finde ro, og præsterne i hendes tempel klager. Før var hendes ledere stormænd, der gik på jagt. Nu jages de selv som hjorte. V. 8-10 udstiller hendes urenhed og udsathed. De tidligere beundrere afskyer hende, og hun fremstår ubeskyttet i al sin nøgenhed. Fjendernes indtagelse af byen skildres i v. 10 som en voldtægt:

Modstanderen rakte hånden ud efter alle hendes kostbarheder; ja, hun så, at folkene gik ind i hendes helligdom, skønt du havde forbudt dem at komme i din forsamling.

Denne mørke og dystre grundtone er langt fra Kora-salmernes lyse og heroiske lovsang af Jahve og Zion (jf. Sl 46 og 48). Klagesangene er digte om et tabt Zion.

Er Zion så fortabt? Nej, Jahve vil skabe og genopbygge sin by på ny. I beskrivelsen af det nye Zion vendes billederne af ødelæggelsen på hovedet. Der er især tydeligt i Es 40-66, der trækker på Zionteologien i Es 1-

39. Disse kapitler er én lang afvisning af, at Jahve skulle have glemt sit folk. Tværtimod vil han trøste Zion og gøre hendes ørken som Edens have. Zion er skildret som en mor, hvis børn vender hjem. Mennesker vil strømme til hende. Zion skal igen være en hellig by. I Es 54 vendes byens skæbne for alvor. Den ufrugtbare og barnløse kvinde får flere børn, end hun kan tælle. Skammen fra ungdommen og enkestanden skal glemmes helt, for Jahve vil igen tage byen som sin hustru. I v. 10 understreger han sin trofasthed:

For bjergene kan rokkes og højene vakle, men min troskab mod dig rokkes ikke, og min fredspagt vakler ikke, siger Jahve, der viser dig barmhjertighed.

Parallellen til Sl 46 er slående, for ligesom Zion ikke vakler trods de vaklende bjergene, så *vakler* Jahves troskab (תִּקָּה, *hæsæd*) og fredspagt (בְּרִית שְׁלֹום, *b^erit šālôm*) ikke.

Forestillingerne om det nye Zion efter den store ødelæggelse optræder især hos Esajas, Jeremias, Ezekiel og Zakarias. Zion bliver et nyt midtpunkt i verden. En ny Davidskonge skal regere over et stort og genforenet rige, og det genopbyggede tempel bliver et nyt centrum for visdom, frugtbarhed og velsignelse. Hos Esajas finder vi i 11,6-9 den storlåede vision om Davidkongens fredsrige. Løven æder strå, ulven hviler med lammet, og spædbarnet leger ved slangens hule. Der er hverken ondskab eller ødelæggelse på Jahves hellige bjerg, og visdom og gudserkendelse fylder jorden. I Es 25,6-10a vil Jahve ligefrem tilintetgøre døden. Det sker ved et gevaldigt festmåltid på Zion. Alle folkeslag skal samles til saftige retter og kraftig vin, sørgeklædet skal fjernes, og døden vil for altid blive skaffet af vejen. Den afsluttende lovsang til Jahve i v. 9 indfanger euforien:

Han er vor Gud, vi satte vort håb til ham, og han frelste os. Han er Jahve, ham vi håbede på, lad os juble og glæde os over hans frelse.

Jahves hånd – hans nærvær og beskyttelse – hviler på dette bjerg.

3 Forholdet til de andre teologier

Et markant fællestræk mellem Zionteologien og *den deuteronomistiske teologi* er Jahve som kriger, der griber ind i historiens gang. Han beskytter byen Zion i kampen mod folkeslag og kaosmagter, og han beskytter folket Israel i dets krige mod nabostammer og politiske stormagter. Zion er Jahves udvalgte sted, mens Israel er hans udvalgte folk. I begge tilfælde sker udvælgelsen suverænt og ufortjent. Med hensyn til sikringen

af den fortsatte særstatus og beskyttelse er der dog en forskel. Deuteronomismen anser overholdelsen af loven for at være grundforudsætningen for, at Jahve fastholder sin støtte til Israel. I Zionsalmerne er der intet krav om ret tilbedelse eller en bestemt handlemåde. Jahves beskyttelse sker betingelsesløst. Hos profeterne kan man til gengæld overveje, om troen på og omvendelsen til Jahve indtager samme funktion, som Torafromheden gør i den deuteronomistiske teologi.

Befolkningen på Zion er ikke ligeså skarpt afgrænset som folket Israel, der blandt nabofolkene udgør en klart defineret etnicitet. Alligevel står folket på Zion – eller ”den hellige rest” i Esajas’ sprogbrug – i et iøjnefaldende modsætningsforhold til folkeslagene, kaosmagterne og de gudløse, der truer stabiliteten i verden. Det er magtpåliggende for Jahve ikke at lade Zion og dens indbyggere flyde sammen med og blive opslugt af de kaotiske vandmasser. Skellet skal opretholdes.

Ligesom Jahve elsker Israel, så elsker han Zion. Deuteronomismens tanke om pagtsforholdet mellem Jahve og Israel sammenlignes indimellem med ægteskabet mellem mand og kvinde (f.eks. Jer 2; Hos 1-3). Jahve er manden, Israel er kvinden. Kravet om, at Jahve skal tilbedes alene, spejles i ægtepagtens formaning om kærlighed, troskab og loyalitet. At Jahve på tilsvarende måde er gift med sin by Zion, er forudsætningen for Klagesangenes fremstilling af Jerusalem som den forladte kvinde, der græder over tabet af sin mand. Det samme billedsprog danner baggrund for visionen om det nye Zion, hvor Jahve ægter byen igen og kalder den Elsket og Hustru (Es 62,4-5; jf. 54).

I lighed med den deuteronomistiske teologi er der et markant krav om, at Jahve skal tilbedes ét bestemt sted. Ifølge 5 Mos 12 er det et sted, som Jahve selv udvælger til bolig for sit navn. Det forbliver unavngivet i Femte Mosebog, men bliver siden identificeret med templet i Jerusalem. I Zionteologien er Jahves hellige bjerg dette ene kultsted, der principielt set kan ligge alle steder (”i det yderste nord”), men som reelt er helligdommen i Jerusalem.

Zionteologien er uløseligt knyttet til kongeinstitutionen. Kongeskikkelsen er født af Gud og er som søn hans højre hånd (Sl 2; 110). I Esajas’ Bog er kongen af Davids hus (jf. Sl 132), og i de store visioner regerer fredskongen på Jahves bjerg (Es 11,1-9; Ez 17,22-24; Hos 3,5). Trods deuteronomismens tvetydige syn på den jordiske konge så rummer Natans forjættelse til David et løfte om både kongens status som Guds søn, verdensherredømme og et evigt dynasti (2 Sam 7). I fortællingen om redningen af Jerusalem fra assyrerne i Es 36-37 opfylder kong Hizkija netop idealet i kongeloven i 5 Mos 17,14-20: Frem for sin far Akaz at opruste og berede sig på krig går Hizkija i templet og beder til Jahve.

Et fælles tema mellem Zionteologien og *visdomsteologien* er skabelse. Det gælder i særlig grad skabelse forstået som etablering og opretholdel-

se af orden. Etablering af orden findes også i den præstelige skabelsesberetning i 1 Mos 1, hvor det at kunne skelne mellem orden og uorden, helligt og profant, er essentielt. Kampen mod kaos og uorden i den mytologiske urtid er til gengæld at finde både i Zionteologien og i visdomsteologien. Havet og de ustyrlige vandmasser er en fælles fjende. Som nævnt er et central motiv at sætte *grænser*: Det kaotiske og forskelsløse vand, der ikke i sig selv rummer naturlige grænser, skal tæmmes og inddæmmes. Der er her en interessant parallel mellem Sl 2 og Ordsp 8. Ligesom kongen bliver født og indsat af Jahve til at markere en grænse over for de oprørske folkeslag, så bliver Fru Visdom født og indsat til at markere en grænse over for de oprørske havmagter. Det handler om stabilitet om end på forskellige måder. I visdomsteologien er stabiliteten – den uforanderlige verdensorden – udgangspunktet for indsigtfuld opførsel, nemlig at handle i overensstemmelse med denne fornuftige orden. I Zionteologien er stabiliteten udgangspunktet for Jahves bys ukrænkelighed. Ligeså vel som Zion er en slagmark for gigantiske og spændingsfyldte slag, så er det samtidig et evigt, uangribeligt og derved uforanderligt sted.

En fremtrædende forskel mellem de to teologier er tanken om Jahves nærvær. I visdomsteologien er den skabte orden nok i sig selv. Gud er fjern, og det er ikke nødvendigt at være i kontakt med ham. I Zionteologien er Jahves nærvær altafgørende. Uden det er der intet værn mod nye fjendeangreb. Nærværstanken deles derimod med *den præstelige teologi*. I de præstelige tekster repræsenterer Jahves nedstigning i Åbenbaringsteltet det uundværlige gudsnærvær, der sikrer liv og velsignelse i menighedens midte. Både Åbenbaringsteltet og Zionbjerget er hellige steder. De er derfor tydeligt afgrænset fra det omkringliggende: Teltet er afgrænset af forgården og indhegningen, bjerget er afgrænset rent fysisk ved at rage op i vejret som et mødested mellem himmel og jord. Men modsat den præstelige teologi er Jahves nærvær på Zion ikke farligt. Der er hverken brug for præsteskab, ofringer eller renhedsforskrifter for at være i nærheden af det. Man kan ikke komme for tæt på Guds ansigt. En anden forskel er, at Åbenbaringsteltet kan flyttes rundt fra sted til sted, mens Jahves nærvær på Zion er bundet til et konkret sted med et konkret navn. Det er tværtimod Jahves tilbedere – de fromme pilgrimme – der skal bevæge sig frem mod bjerget og langsomt stige op til hans bolig og alter.

På et mere overordnet plan er tanken om denne langsomme bevægelse opad det, der adskiller Zionteologien mest fra de øvrige teologier. Disse er mere handlingsorienterede: Der er et kategorisk valg og skel mellem ret og uret, lovmæssigt og lovstridigt, rent og urent. I Zionteologien er der nærmere en tilnærmelse, overgang eller bevægelse – en indre og ydre kamp mod mørket og dødens magt frem mod Jahves nærhed og velsig-

nelse. I de tre øvrige teologier formidles Jahves vilje og kraft gennem loven, gennem kulten og dens ofringer og gennem den gudskabte orden i verden. I Zionteologien formidles gudsmødet gennem salmesang, mytologi og vision. Fordi Jahves nærvær ikke er destruktivt, kan man komme tættere på ham her end i nogen anden teologi. Derfor er Jahve på Zion grundlæggende også en personlig Gud. Han er tilflugtssted for de svage og fattige og endemål for de troendes valfart. Kora-salmerne, som rummer de vigtigste Zionsalmer, formidler også et dybt personligt gudsforhold. Jahve er ”min klippe”, ”min tilflugt”, og ”mit livs Gud”. Ham får man at se på Zion.

4 Her kan du læse mere

- Barton, John. 1995. ”Isaiah and Politics”. *Isaiah 1-39*, John Barton. Sheffield: Sheffield Academic Press, 28-42. • Fint overblik over politik og historie i det 8. århundrede f.Kr. i Mellemøsten.
- Clifford, Richard J. 1972. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, MA: Harvard University Press. • Vigtig religionshistorisk analyse med inddragelse af ægyptiske, mesopotamiske og ugaritiske kilder.
- Dow, Lois K.D. 2011. *Images of Zion: Biblical Antecedents for the New Jerusalem*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. • Grundigt litterært og receptionshistorisk studie.
- Gottlieb, Hans. 1990. ”Myter i salmerne”. *Myter i Det gamle Testamente*, red. Benedikt Otzen. Frederiksberg: Anis. 80-116. • God analyse af forholdet mellem skabelsesmyten, overgangen over Det Røde Hav og kampen mod folkeslagene.
- Hayes, John H. 1963. ”The Tradition of Zion’s Inviolability”. *Journal of Biblical Literature* 82. 419-426. • Klassiker i forskningshistorien om udviklingen af det uindtagelige Zion i de forskellige dele af Det Gamle Testamente.
- Hess, Richard S. & Gordon J. Wenham (red.). 1999. *Zion, City of Our God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. • Gode artikler om Zion i de historiske bøger, Ezekiel, Klagesangene og valfartssalmerne.
- Hoppe, Leslie J. 2000. *The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament*. Collegeville, MN: The Liturgical Press. • Nyttig og letlæst indføring.
- Jensen, Hans Jørgen Lundager. 1998. *Gammeltestamentlig religion: En indføring*. Frederiksberg: Anis. • Gode strukturelle analyser af centrale Ziontekster.

- Körting, Corinna. 2006. *Zion in den Psalmen*. Forschungen zum Alten Testament 48. Tübingen: Mohr Siebeck. • Kritisk og detaljerigt studie.
- Levenson, Jon D. 1985. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco. • Meget spændende litterær og teologisk læsning med inddragelse af rabbinske fortolkninger.
- Mowinckel, Sigmund. 1922. *Psalmestudien II*. Kristiania: Forlag Kristiania. Engelsk oversættelse ved Mark Biddle: 2014. *Psalm Studies 1-2*. SBL Press. • Klassiker i forskningshistorien om kultsalmernes myter og eskatologien hos profeterne.
- Ollenburger, Ben C. 1987. *Zion: The City of the Great King*. Sheffield: JSOT Press. • Skarp analyse af Zion som et teologisk symbol i Salmernes Bog.
- Poulsen, Frederik. 2011. *En redegørelse for Zionmotivet i profetlitteraturen*. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 26. København: Det Teologiske Fakultet. • En litterær og teologisk analyse af Zion hos profeterne.
- Poulsen, Frederik. 2015. *Representing Zion: Judgement and Salvation in the Old Testament*. Copenhagen International Seminar. London & New York: Routledge. • En stærkt bearbejdet udgave af Poulsen 2011 med en mere udførlig inddragelse af forskningshistorien og sekundærlitteraturen.
- Wildberger, Hans. 1957. "Die Völkerwallfahrt zum Zion. Jes. ii 1-5". *Vetus Testamentum* 7: 62-81. • Klassiker i forskningshistorien om Zionstraditionen og valfarten.

Vigtige årstal

Jernalderen (ca. 1200-ca. 600 f.Kr.)

- 1225 f.Kr.: Ældste eksterne bevidnelse af navnet "Israel"
- Ca. 900 f.Kr.: Ældste eksterne bevidnelse af Nordriget Israel
- Ca. 750 f.Kr.: Ældste eksterne bevidnelse af Sydriget Juda
- 734-732 f.Kr.: Den syrisk-efraimitiske krig
- 722 f.Kr.: Nordriget Israel falder til assyrerne
- 701 f.Kr.: Jerusalem belejres af assyrerkongen Sankerib
- 612 f.Kr.: Assyrriget falder til babylonerne
- 587 f.Kr.: Babylonernes ødelæggelse af Jerusalem
- 539 f.Kr.: Det babylonske imperium falder til perserne

Persisk tid (539-333 f.Kr.)

- Ca. 500 f.Kr.: Templet i Jerusalem genopbygges

Hellenistisk tid (333-63 f.Kr.)

- 333 f.Kr.: Alexander den Store erobrer Palæstina
- 323 f.Kr.: Alexander den Store dør, og imperiet deles mellem hans generaler; Palæstina tilfalder i første omgang det egyptiske dynasti, ptolemæerne
- 198 f.Kr.: Seleukiderne erobrer Palæstina fra ptolemæerne
- 168 f.Kr.: Det makkabæiske oprør bryder ud i Jerusalem
- 142-63 f.Kr.: Det hasmonæiske dynasti i Jerusalem

Romersk tid (63 f.Kr.-ca. 400 e.Kr.)

- 63 f.Kr.: Pompejus erobrer Jerusalem
- 20/19 f.Kr.: Herodes den Store begynder sin udvidelse af templet
- 64 e.Kr.: Tempelbyggeriet afsluttes
- 70 e.Kr.: Jerusalem og dets tempel ødelægges af den romerske general Titus

Register over bibelhenvisninger

<i>Første Mosebog</i>		16,11	116
1	52, 66, 122	17	36, 52
1-11	17, 78	17,1	19
1,1-2,4a	13, 17	17,1-21	19
1,2	110	17,4-8	36
1,4	66	17,9-10	36
1,6	66	17,20	19
1,14	66	18,27	96
2-3	21	19	114
2,4b-25	13	20	17
2,10-14	108	21,18	19
3,21	18	25,1-4	19
3,23	18	28,3	19
4,2	18	33,9	19
4,3-4	18	35,11	19
4,15	18	37-50	20, 78
4,20-22	18	39,29	11
4,26	18	47,18-20	20
6-9	52		
6,1-4	18	<i>Anden Mosebog</i>	
6,9-22	18	1	20
8,14-19	18	3	14, 19, 58
8,20-22	18	3,5	58
9,1-17	18	3,14	14
9,9-17	36	14-15	110
9,18-27	39	19	112
10	18	19-24	55
11	18	19,16-19	34
11,1-11	18	20	34-35
12	18	20,5	37
12-50	20	20,8	35
12,1-3	18-19	20,10	35
12,3	18	20,11	35
15,18	36	20,17	35

23,17	107	<i>Tredje Mosebog</i>	
24,4-8	36	1-7	56, 71
24,7	36	1,9	71
25	52, 55-56, 63	1,13	71
25-27	60-62	1,17	71
25-31	56, 62	2	59
25,1	56	2,2	71
25,8	57	2,9	71
25,8-10	61	2,12	71
25,10-22	58, 63	3,5	71
25,30	61	3,16	71
25,31-40	64	4	54
28	74	4,22	54
28,1	66	5,15-16	72
28,35	59	5,17-19	72
29	66	5,21-26	72
29,38-42	71	6,8	71
29,44	66	6,14	71
30,6-8	59	6,20-23	73
30,12	56	6,23	73
30,18	56	7,34-36	67
30,23-24	62	8	56, 64
30,30	62	8,30	62
30,34-35	59	9	56, 64
31,1	56	9,23-24	65, 68
31,18	34	10	56
32-34	56	10,1-5	56
32,15	34	10,9	67
33	58	10,9-11	65
33,20-23	58	10,10	66
35-38	56	10,16-20	56
35-39	62	11-16	57
35-40	56	11,24-25	69-70
36	61	11,25	71
36-38	60-62	11,39-40	69-70
36,8-38,20	60	11,40	71
37	61	12	69
37,1	61	12,1-6	70
37,1-9	63	13-14	69
40	59, 61-62	13,46	71
40,1-15	62	14	71
40,1-33	60	14,4-7	73
40,3	62	14,8	71
40,9-12	63	14,53	73
40,16-33	62	15	69
40,18	62	15,4-12	71
40,20-21	63	15,16-18	71
40,28	63	15,19-23	71
40,33	56	15,25	71
40,34-38	56-57	15,28	71

<i>Første Samuelsbog</i>		5,1-10	63
6	73	7,1	65, 68
8	47	35,3	58
8-10	46	36,19	64
8,5	46		
8,7	47	<i>Ezras Bog</i>	
10	47	1-6	64
25	14	3	65
		6	65
<i>Anden Samuelsbog</i>		<i>Esters Bog</i>	
6	58-59	4,1	96
6,7	59	4,3	96
7	46-47, 49, 64, 117, 121	8,17	21
7,2	64		
7,6-7	64	<i>Jobs Bog</i>	
7,11-16	48	1-2	91, 93, 96
23,5	36	1,6	91
		1,6-8	91
<i>Første Kongebog</i>		1,9-10	91
3,1	81	1,11-12	91
3,4-15	45	1,13-19	91
5,9-14	81	1,20-22	91
6-8	64-65	2	91
7,13-14	110	2,1	91
8	45, 58	2,2-3	91
8,1-9	63	2,4-6	91
8,10-11	45	2,7-8	91
8,12	45	2,9-10	91
8,27-30	45	3-37	93
10,14-25	47	13,17-22	92
10,23-24	81	16,19-21	92
10,28-29	47	23,3-7	92
11,1-8	47	26,12	110
11,9-13	48	28	98
22	91	28,21-23	87
		30,19	96
<i>Anden Kongebog</i>		31,35-36	92
16	115	32-37	91
18-20	115-116, 118	38	96
18,14-16	116	38-41	93
22	28	38,8-11	100
22,8	28	38,10-11	111
22-23	28, 30, 74	38,2-39,30	92
23,26-27	48	40,3-5	94
24-25	118	40,4-5	92
25,9	64	40,7-41,26	92
		42	93
<i>Anden Krønikebog</i>		42,1-6	92
3,1-7,10	64-65	42,2-6	94

42,2	19	46,6	117
42,3	95	46,7	109-110
42,5	95	46,8	109
42,6	94-96	46,9-12	109
42,7	94, 96	46,12	109
42,7-17	93	47	112
		48	103-104, 106-107, 109, 119
<i>Salmernes Bog</i>			
1	89, 97	48,2b-3	106
1,1	97	49	97
1,2	47, 98	72	112
1,3	97	73	97
2	102, 110-112, 115, 121-122	74,14	110
		76	104, 106, 110
2,1-3	111	84	22, 106, 108
2,4-6	111	84,12	110
2,7	111-112	87	106
2,7-9	111	87,7	108
2,10-12a	111-112	88	22, 106-107
2,12b	111	88,3-4	107
19	97	89,11	110
22	107, 110	89,29	36
22,2-22a	114	92,13-14	22
22,22b-32	114	93	112
22,10-11	22	95-99	106, 112
24	112	97	112
27,13	22	99,2	103
34	97	99,3	58
37	97	104	97
37,23-24	90	104,6-9	100
37,25	90	104,9	111
37,28	90	110	111-112, 121
37,31	90	110,3	112
37,33	90	111	97
42-43	106, 108	112	97
42,3	107	114,1-4	110
42,5	22	116,8-9	22
42,7-8	22	119	97
43,3	22, 110	120-134	108
44,4	110	125	106
44,25	107	132	106, 112, 121
45,7	112	132,13	103
46	104, 106, 109-110, 112, 115, 118-120	137,3	106
46,2	109	<i>Ordsprogenes Bog</i>	
46,2-3a	109	1,1	81
46,2-8	109	3,16-18	100
46,3	110	6,6-11	78
46,3-4	109	6,20-35	86
46,5-6	109	7	86

7,5-20	86	<i>Esajas' Bog</i>	
7,27	86	1-39	106, 115, 120
8	87, 122	1,1	115
8-9	85-87	1,2-9	113
8,1-3	85	1,7-9	114, 117
8,4-9	85	1,9	117
8,10-11	85	2,2-5	108, 110
8,15-18	85	4,2-6	117
8,19	85	5,7	11
8,20-21	85	5,25-30	113
8,22-31	86	6	91, 112
8,24-25	86	7	115-116
8,29	100, 111	7,1	115
8,30	86	7,1-17	115
8,34-35	85	7,3	115-117
8,36	86	7,9b	116
9	85-86	7,14	116
9,13-18	86	8,18	103
9,18	86	9,1-6	112
10-31	83	9,5	112
10,1	81	9,7	11
11,1	45	11,1-9	121
12,2	89	11,1-10	112
12,3	89	11,6-9	120
13,4	84	10,12	114
20,10	45	10,20-23	117
20,23	45	14,27-31	114
22-23	80	14,32	118
22,17-18	80	17,12	109
22,28	45	17,12-14	114
23,4-5	80	17,13-14	110
23,10	45	25,6-10a	120
25,1	81	25,9	120
25,21-22	84	29,1-8	114
26,6-9	84	29,6	113
		30,15	116
		30,27-33	113
<i>Prædikerens Bog</i>		36-37	106, 115, 118, 121
1,1	81	36,1	115
1,16-17	88	36,2	115
2,14	88	37,30-32	117
2,16	88	37,33-34	117
8,16-17	88	37,35	117
9,2	90	40-66	120
9,7-9	88	51,10	110
11,9	88	54	120-121
12,13-14	88	54,10	120
		58,5	96
<i>Højsangen</i>		60	108
1,1	81	60,1	110

62,4-5	121	<i>Obadias' Bog</i>	
66,18-24	108	1,15-21	113, 118
<i>Jeremias' Bog</i>		<i>Jonas' Bog</i>	
2	121	1,9	20
6,2	118	1,16	20
7	32	2	107
7,23	32	4,2	20
12,7	118	4,9-10	20
14,19	118		
23,1-8	112	<i>Mikas Bog</i>	
25	118	4,11-13	113, 118
31,31-34	36	5,1-5	112
<i>Klagesangene</i>		<i>Sefanias' Bog</i>	
1,1-11	119	1,14-16	113
1,8-10	119	3,1-20	113, 118
1,10	119		
3	119	<i>Haggajs Bog</i>	
3,2	119	2,6-9	108
4,11	119		
<i>Ezekiels Bog</i>		<i>Zakarias' Bog</i>	
8-10	119	8,20-23	108
10-11	69	9,9-10	112
17,22-24	121	12,1-3	113
38,1-6	113	12,1-8	118
38,1-39,22	113, 118	12,1-13,1	113
40-48	53, 65	14,8	108
47,1-12	108	14,16-21	108
<i>Daniels Bog</i>		<i>Tobits Bog</i>	
9,3	96	1,21-44	82
		14,10	82
<i>Hoseas' Bog</i>		<i>Siraks Bog</i>	
1-3	121	24,3	99
1,1	32	24,6-7	99
1,2-9	114	24,8-12	99
2,1-3	114	24,9	99
3,5	121	24,23	99
<i>Joels Bog</i>		<i>Baruks Bog</i>	
2,1-11	113	3,10-13	99
2,1-4,21	113	3,36-41,1	99
2,12-17	115		
3,5	118	<i>Matthæusevangeliet</i>	
4,18	108	1,23	116
<i>Amos' Bog</i>		<i>Jakobs Brev</i>	
5,18-20	113	5,11	93