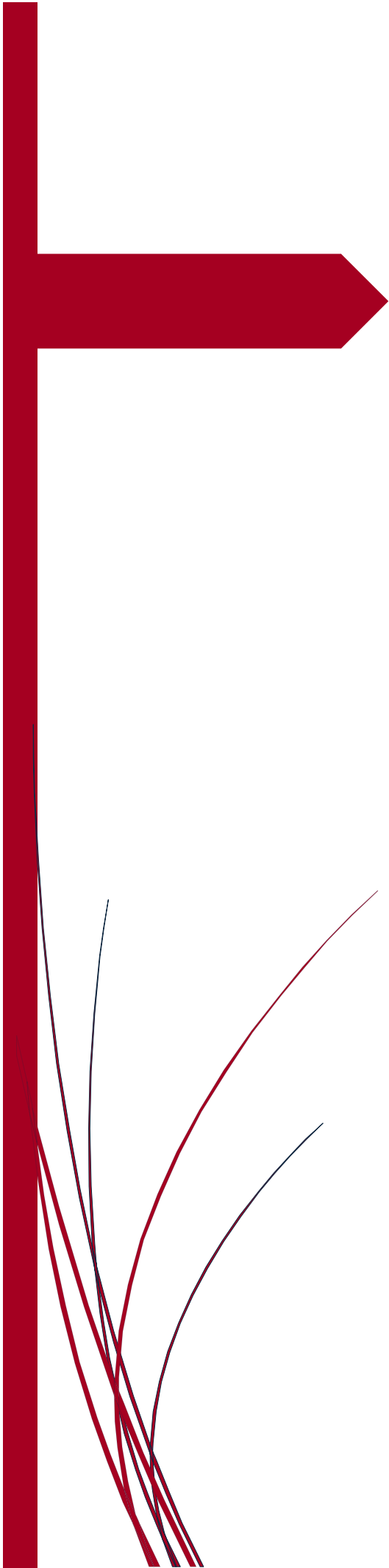




Samklang 2

Tekstrefleksjoner over gammeltestamentlige
tekster fra tekstrekke I

REDAKSJON: Håkon Sunde Pedersen, Kristin
Joachimsen, Solveig Julie Mysen og Tobias
Wang

INNHold

Forord	1
1. søndag i adventstiden	2
<i>Salme 24,1–10</i> SOLVEIG JULIE MYSEN	
4. søndag i adventstiden	7
<i>Rut 4,13–17</i> KRISTIN JOACHIMSEN	
Kristi åpenbaringsdag	13
<i>Jesaja 60,1–6</i> KNUT HOLTER	
3. søndag i åpenbaringstiden	20
<i>Første Mosebok 1,26–31</i> INGRID BREILID GIMSE	
Kristi forklarelsesdag	26
<i>Femte Mosebok 18,15–18</i> VIDAR SVENDSEN	
Fastelavenssøndag	31
<i>Høysangen 8,6–7</i> KRISTIN JOACHIMSEN	
1. søndag i fastetiden	36
<i>Første Mosebok 2,8–9; 3,1–8</i> ARNFINN FISKÅ	

4. søndag i fastetida	42
<i>Første Mosebok 22,1–14</i>	
MAGNAR KARTVEIT	
 Helgetorsdag/Kristi himmelfartsdag	49
<i>Salme 110,1–3</i>	
AUDUN OPLAND	
 Søndag før pinse	55
<i>Første Mosebok 11,1–9</i>	
ISELIN JØRGENSEN	
 Treenighetssøndag	64
<i>Femte Mosebok 6,4–9</i>	
KNUT ALFSVÅG	
 7. søndag i treenighetstiden	69
<i>Første Mosebok 16,1–13</i>	
INGVAR FLØYSVIK	
 11. søndag i treenighetstiden	74
<i>Jesaja 64,4b–65,2</i>	
KRISTINE KRÅVIK	
 Vingårdssøndag/14. søndag i treenighetstiden	80
<i>Jesaja 27,2–6</i>	
HANS-OLAV MØRK	
 16. søndag i treenighetstiden	86
<i>Salme 40,2–6</i>	
VIDAR MÆLAND BAKKE	

17. søndag i treenighetstiden	92
<i>Job 19,21–27</i>	
SOLVEIG JULIE MYSEN	
 Mikkelsmesse	 98
<i>Andre Mosebok 23,20–22</i>	
EINAR BONDEVIK	
 25. søndag i treenighetstiden/5. søndag i åpenbaringstiden	 104
<i>Første Mosebok 15,1–6</i>	
HÅKON SUNDE PEDERSEN	
 Allehelgensdag	 110
<i>Jesaja 49,8–1</i>	
HANS-OLAV MØRK	
 Domssøndag/Kristi kongedag	 119
<i>Jesaja 57,14–16</i>	
STEFFEN STENSLAND	

FORORD

Disse nettressursene er en oppfølger av boken Samklang: Det gamle testamentet i Den norske kirkes prekener, som ble redigert av Terje Stordalen, Anders Aschim, Kåre Berge, Knut Holter, Kristin Joachimsen og Marta Høyland Lavik, og utgitt av Verbum i 2023. Samklang inneholder fagartikler om gammeltestamentlig hermeneutikk og homiletikk, og 22 tekstrefleksjoner over GT-tekster fra tekstrekke III (2023-2024.) I de foreliggende nettressursene presenterer vi 20 tekstrefleksjoner over GT-tekster fra tekstrekke I (2025-2026). I utvalget av GT-tekster som det reflekteres over, har vi lagt vekt på å fremme et mangfold både når det gjelder i) hvilken type tekster som løftes frem- både fortellinger, poesi, visdom og profetiske tekster, 2) ulike slags prekensituasjoner, og 3) ved at ulike fromhetstradisjoner kommer til uttrykk ved at forfatterne av tekstrefleksjonene har ulike bakgrunner. Som med Samklang, håper vi at også disse tekstrefleksjonene både skal inspirere prester til å jobbe enda mer med GT-tekstene og andre bibeltekster i prekenforberedelsene, og også preke over GT-tekstene når anledningen byr seg. Å jobbe grundig med disse tekstene, som både er fremmede og kjente, er en unik mulighet til å fortsette å fordype seg i en utfordrende og livgivende teologi.

Oslo, Moss, oktober 2025

Håkon Sunde Pedersen, Kristin Joachimsen, Solveig Julie Mysen og Tobias Wang

TEKSTREFLEKSJON OVER SALME 24,1–10

1. søndag i adventstiden

SOLVEIG JULIE MYSEN, kapellan i Moss

Leksjonaret og kirkeåret

Sal 24,1–10	Gjør døren høy
Rom 13,11–12	Timen er kommet, våkn opp
Matt 21,1–11	Inntoget i Jerusalem

Første søndag i adventstiden er kirkeårets nyttårsdag. Det er også åpningen av adventstiden, bot- og forventningstiden som forbereder kirken på å ta imot barnet som ble født av Maria julenatt. Mange steder er det tradisjon for gudstjeneste for små og store denne dagen, for barnekor, utdeling av «kirkebøker» til barn, osv. Koblingen er sterk til Palmesøndag, både i rekke I og III, hvor rekke III simpelthen fortsetter der rekke I slapp, med de neste versene i Matt 21. Rekke II har Luk 4 som evangelietekst, med fortellingen om Jesus som tekstleser og -fortolker i hjemme-synagogen sin, «I dag er dette skriftordet [fra Jesaja] blitt oppfylt mens dere hørte på» (vers 21). Rekke I baserer seg grovt sett på den såkalte oldkirkelige tekstrekken, den som ble vestkirkens gudstjenestelige tekstrekke, og som har formet det vestkirkelige kirkeåret fra gammel tid (i alle fall fra middelalderen, kanskje tidligere). Det er grunn til å tro at adventstiden er en av de eldste kirketidene det har eksistert tekstutvalg for. Vår lesning fra Salme 24 knytter inntoget i Jerusalem på Palmesøndag sammen med det som fremstår som en inngangsliturgi til tempelet fra gammeltestamentlig tid, på kirkens nyttårsdag. Det er en leken kobling av tekster som har stort potensial for assosiasjon og dramatisering. Jeg har selv vokst opp med at menigheten innviet det nye kirkeåret med et inntog, noe jeg vil komme tilbake til i siste del.

Nærlesning og resepsjon

Salme 24 har lenge blitt lest som et mer eller mindre direkte uttrykk for en liturgi som har vært i bruk i det første tempelets tid. Den hører med i underkategorien tempelsalmer, salmer som har et mer kultisk preg enn andre. Som i mange andre bibelfaglige sammenhenger finnes det i dag svært ulike meninger om både datering, inndeling og sjangerbestemmelse. Først et blick på strukturen og innholdet.

Vers 1–2 kalles gjerne en introitus (altså en innledning). Den er en skapelsesteologisk beskrivelse av Herren, med en tydelig understreking av Herrens universomfattende makt og myndighet. Alt liv og alle steder er Herrens eiendom.

Versene 3–5 kalles ofte inngangstoraen. Denne dialogen spør hvem som får nærme seg Gud, og erklærer at det er «Den som har skyldfrie hender og et rent hjerte, som ikke lengter

etter løgn og ikke sverger falsk ed» (vers 4). Dette kan anses som en konsis rettesnor for et rettferdig liv, en ansporing til hver enkelt i mengden som leser replikken sammen, og som en meditasjon for den enkelte i sitt lønnekammer.

Vers 6 regnes gjerne som et ettereksilsk innskudd. Når vi leser en bibeltekst høyt i en gudstjeneste, er de historiske lagene umiddelbart irrelevante i selve høringen av dem. Likevel er det interessant om dette verset, som tydeligst uttales av et kollektiv, har kommet til senere. Det kan være verdt å reflektere over hva slags behov denne presiseringen eller videreutviklingen har villet fylle, om det kan være et tegn på tidlig bruk som liturgi for større folkemengder. Nettopp dette verset kan knytte et «vi» sammen med et «vi» fra en annen tid – folket i en kirke i Norge et sted, til folket som «vender seg til Herren» og «søker ditt ansikt, Jakobs Gud» i en stilisert sagafortid.

Salmen avrundes med liturgien ved portene, vers 7–10. Selv uten utropstegn, roper ordene i denne dialogen mellom portene og de som vil komme innenfor. Disse talende portene slipper ikke hvem som helst inn. Den eller de som står utenfor må svare riktig på spørsmålet om hvem denne «ærens konge» er. Titlene som brukes om Herren er i denne delen militære. Det er den kongelige hærføreren som vinner kriger, som er ærens konge.

Mange har sett for seg en liturgisk dialog mellom folket og portene – konkret utført mens arken ble båret inn i tempelet. Bibelforskere strides om dette, og om salmens dialogiske og liturgiske karakter er mer et litterært grep enn spor av to konkrete liturgiske ledd, altså inngangstoraen (vers 3–5) og liturgien ved portene (vers 7–10).

Salme 24 kan også forstås som et meditativt dikt fra ettereksilsk tid, hvis hovedfunksjon er å forme tilbederne og vekke deres håp om JHVHs rettferdige oppreisning.

Siden Sal 24 kategoriseres som tempelsalme, kan det være nyttig med en viss forståelse av Jerusalemtempelets sammenheng med andre tempelkulturer i den antikke fororienten. Spor fra omkringliggende kulturer viser at tempelet i Jerusalem ble forstått på lignende vis. At tempelet var boligen til guden som ble tilbedt der. Helligheten til tempelet sprang ut av dette, og bare guddommens tjenere (dvs. prester som var innviet til guddommen og overholdt gitte renhetsregler i sin tjenestetid) fikk adgang. Slik sett ligner tempelkulten i Jerusalem på andre tempelkulturer i nærheten. Jerusalem-tempelet skiller seg ut ved at det ikke ble forstått som ett av mange templer til ulike guder som alle kunne tilbes, men som det eneste virkelige tempelet som var jordisk bolig for den eneste sanne Gud. Kulten her var i prinsippet anikonisk, altså det var ikke noen figur eller bilde som kroppsliggjorde JHVHs tilstedeværelse. Likevel ble paktens ark et fysisk tegn på Guds tilstedeværelse. Man tenkte seg at Guds trone var på lokket oppå arken, hvor Gud altså satt og regjerte, usynlig for menneskene. JHVH ble i stedet gjenkjent gjennom sine gjerninger. Dette gir i alle fall mening til introitusen i Sal 24,1–2. Her beskrives JHVHs eierskap til hele jorden og alt levende som han både har skapt og stadig holder liv i. Dette språket preger faste liturgiske ledd også i kristen gudstjeneste, og høres tydeligst i takkebønnene for ofringen som innleder nattverden – «Din er jorden og det som fyller den. Alt vi eier tilhører deg. Av ditt eget gir vi deg tilbake.» JHVHs makt begrenses da ikke til ett geografisk område, eller ett livsområde, slik den er for andre folks mange guddommer,

men er uten grenser. Likevel er tempelet det huset på jorden hvor JHVH bor, og prestenes oppgave er å opprettholde stedets hellighet.

Salme 24 har en lang brukstradisjon i jødisk liturgi, og i denne sammenhengen er det kanskje mest interessant at den resiteres under toraprosesjonen (hverdager) gjennom forsamlingen. Slik knyttes den tapte arken i praksis til de fysiske torarullene som bæres gjennom synagogen. Begrepsmessige likheter mellom forståelsen av Tora i jødiske tradisjoner og forståelsen av Jesus som Guds Logos i kristne tradisjoner, kan være særlig sakssvarende på en 1. søndag i adventstiden.

Uansett hva man måtte mene om historisiteten av gammeltestamentlige kongedømmer, ble den jordiske kongen forstått som representant for folket også i liturgisk sammenheng. En talmudlegende knytter Sal 24 til Salomos innbæring av paktens ark i det nybygde tempelet og lar ham gi stemme til dialogen med portene.

Det finnes også et mulig ekko av Sal 24 i dagens avsnitt fra Matteusevangeliet. Fortellingen om inntoget i Jerusalem bærer i seg assosiasjoner fra Sal 24, ikke minst slik den ble koblet til Salomos innvielse av tempelet og forestillingene om kongen som står i spissen for folket som bærer paktens ark inn i Guds bolig. Dermed vekker Matteus-teksten assosiasjoner til både fordums kongerolle og til Gud som bor i verden. Jesu inntog, det som skjer og det som sies, får slik dype undertoner og rikere klangfarver. Hvorvidt Sal 24 har en liturgisk eller rent litterær tilblivelse, har lite å si for tolkningen av den i en gudstjenestesetting. Bildene salmen vekker – av en prosesjon som banker på portene og en mengde som ber om å få komme inn – taler for seg selv når de leses høyt.

Salmeforslag

Siden 1. søndag i advent er så tett koblet på Palmesøndag, både tematisk og tekstlig sett, er det naturlig å lete i kapitlene Advent og Palmesøndag i Norsk salmebok (NoS). Mange salmer eller bibelske salmerefreng siterer Hosianaropet, har inntogsmotiv og/eller bruker ord som «palme», «port» osv. I tillegg finnes et kapittel om årsskiftet som kan være spennende å se på for å understreke at kirken lever etter sin egen kalender, som kan overraske og inspirere livet i den hverdagslige tiden også.

Mange av de eldre adventssalmene lar bibelske motiver spille hovedrollen.

Det er nesten umulig å unngå «Gjør døren høy» (NoS, 5), og hvorfor skulle man ønske å unngå denne perlen uansett? Avhengig av hva som er menighetens målform, kan det å bruke «den andre» målformen på en så velkjent salme fungere som en slags vekker, og gjøre at forsamlingen får anledning til å reflektere over ordene på en ny måte.

«Gå, Sion, din konge i møte» (NoS, 14) fremhever festmotivet i sin melodi og den høystemte teksten, som tross gammelmoldighet kan vekke gjenklang i en menighet som ønsker å leve seg inn i fortellingen om inntoget.

«Å kom, å kom, Immanuel» (NoS, 3) lar, som mange salmer, menigheten identifisere seg som folket, og uttrykker et frihetshåp basert på befrielsen fra slaveriet i Egypt, slik mange sanger siden også gjør (for eksempel «Rivers of Babylon» som ble udødeliggjort av Boney

M i sin tid). Det er mulig for kristne å kjenne seg som en del av denne fortellingen, uten å hevde at de erstatter folket som har levd den og husket den.

«Mens frost og vintermørke rår» (NoS, 18) kan brukes som adventskransssalme, men kan også synges med alle fire vers hver gang siden den ikke nevner antallet lys i noen av versene. I tillegg tar den opp i seg nyttårstematikken.

Salmene 22 og 23 (NoS) kan begge brukes som inntogssalme hvis man satser på dramatisering. Eller de kan erstatte hallelujaverset rundt evangelielelesningen.

Mot en preken

Livet er best når vi leker, enten vi er barn eller voksne. Siden 1. søndag i adventstiden er en typisk søndag med lange tradisjoner for barnekor, utdeling av «kirkebøker» og andre barne- eller familierettede hendelser, kan det være en gylden anledning til å la menigheten spille rollespill utfra nettopp Sal 24. Da vil første del av prekeninspirasjonen være en praktisk beskrivelse av hvordan det kan gjøres.

Slik vi gjorde det i min oppvekst, var det noen som laget et par gedigne porter av papp. De var store nok til at to voksne/store barn kunne gjemme seg bak dem. Det var en forside og en bakside på hver port som ble stiftet sammen (så de ble hule inni), malt og tredd på noen metallstativer. I industribyen Sarpsborg fikk vi donert papp fra Peterson, men de fleste steder kan noen skaffe tykk papp og samtidig pleie kontakten med samfunnet rundt. Har man ikke metallstativer av annet slag, kan solide notestativer gjøre jobben. Det går selvsagt an å bruke kirkedørene hvis hele gudstjenesten begynner ute, men da må man finne på en lur måte å få lyden ut fra de som spiller portene.

Bak portene (som var lukket ved gudstjenestens åpning) sto noen som fikk replikkene til portene, og som åpnet dem når tiden var inne. Menigheten gikk bak presten i prosesjon og fikk replikkene sine i programmet slik at de kunne svare sammen med hen. Og når portene var åpnet, toget vi inn. Vi gikk rundt alteret og deretter ned til benkene og fortsatte gudstjenesten. Kirkens arkitektur vil legge føringer for hvordan dette kan gjøres i ulike rom. Plasseringen av portene i kirkerommet kan også få konsekvenser for når inntoget bør skje. Dersom portene må stå i midtgangen, for eksempel, bør dramatiseringen skje som åpning av gudstjenesten.

Siden det er en enkeltstående hendelse (eller høyst hvert tredje år, når rekke I begynner), er det mulig å legge dramatiseringen til et egnet sted uten at man behøver å bekymre seg så veldig for lokal grunnordning. Da kan man for eksempel begynne gudstjenesten slik, etter de tre slagene (og syng inngangssalmen mens man faktisk går inn alle sammen). Eventuelt kan man gjøre det rett etter samlingsbønnen. De som har syndsbejelse før Kyrie, kan legge det etter denne, eller man kan gjøre det som første lesning denne dagen.

Selve prekenen kan, enten det har vært dramatisering eller ikke, trekke linjene mellom fortid, nåtid og fremtid. Mellom folket foran tempelportene, folket i Jerusalems gater Palmesøndag, og folket som er samlet i kirken. Mellom lengselen etter å være nær Gud og Guds ønske om å bo blant menneskene. Å be om å stadig komme litt nærmere målet om

å bli en sånn en som kan «gå opp på Herrens fjell», og kanskje våge å anspore menigheten til å ta med seg disse versene (Sal 24,3 –6) gjennom adventstiden. Tidsaspektet og behovet for forberedelse blir forsterket av romerbrevsteksten.

Det kan være fristende å ty til kontraster: mellom tempelkulten hvor bare de få får nærme seg Guds bolig, og Jesuskulten hvor Gud selv går ut blant folk. Men når Jesus selv, ikke bare i dagens evangelium, men i utallige andre sammenhenger, knytter seg så tett til sitt folks tro, er det unødvendig og uredelig å underkjenne verdien av den også for kristne i vår egen tid. Kristnes misbruk av jødedom som kontrast til kristendom har fått langt verre konsekvenser enn bare dårlig teologi. Det skal vi ikke glemme, selv når behovet for enkle poenger melder seg. Hvis kristne skal få lov til å identifisere seg med dette folket, så må vi ta refsen med gavene. Vi er ikke bare rammet av Guds kjærlige og altomfattende nærvær. Vi må også finne oss i å være med i mengden som misforstår hvem Jesus er («profeten Jesus fra Nasaret», Matt 21,11). Mange av de som hyllet Jesus palmesøndag var vel formodentlig også i mengden noen dager senere da «palmegrenene» ble byttet ut med nagler og spytt. Adventstiden er en betenkningstid, som i utgangspunktet skal brukes til å grunne over hvordan vi selv vil ta imot det lille barnet. Hva i oss som kan ligne på mengden som lar seg rive med, både i hyllingsrop og i hånflir. Hva det vil si å ha skyldfrie hender og et rent hjerte; for det har aldri vært i menneskers kraft alene, hverken i Det gamle eller Det nye testamentet. Det virker åpenbart at mange nå søker seg til kirke, ikke bare for bekreftelse, men i lengselen etter nettopp den type selvrefleksjon som den gamle adventstiden bærer i seg. Og nettopp Sal 24, med sin veksling mellom ulike roller, sin fysiske gudvendthet, og sitt kall til enkeltmennesket i den store mengden, kan gi retning til både et stort «vi» og et lite «jeg» som venter på forløsning.

Litteratur

Botha, P. J. (2009). Answers disguised as questions: Rhetoric and reasoning in Psalm 24. *Old Testament Essays*, 22(3), 535–553.

Carrier, B. (2018). The triumphal echo of Psalm 24 in the Gospel according to Matthew. *Biblica*, 99(2), 247–264.

Clifford, R. J. (2014). Psalms of the temple. In W. P. Brown (Red.), *The Oxford handbook of the Psalms* (ss. 326–337). Oxford University Press.

Prouser, J. H. (2021). Open ye the gates: Procedure for returning the Torah to the ark. I *Hakol Kol Yaakov* (Vol. 61, ss. 409–417). Brill.

TEKSTREFLEKSJON OVER RUT 4,13–17

4. søndag i adventstiden

KRISTIN JOACHIMSEN, *MF vitenskapelige høyskole i teologi, religion og samfunn*

Leksjonåret og kirkeåret

Rut 4,13–17	Rut blir stammor til David
Rom 15,8–13	Isais rotskudd
Luk 1,46–55	Marias lovsang

Jesus Kristus, Guds Sønn, du steg ned til vår jord
og ble født av Maria for å tjene oss.

Vi ber deg:

Gi oss ditt sinnelag, så vi ikke søker vårt eget,
men tjener vår neste og overgir oss til din kjærlighet,
du som med din Far og Den hellige ånd lever og råder,
én sann Gud fra evighet til evighet.

Amen

Adventen er forventningens tid. Søndag etter søndag forbereder vi oss ved å tenne et nytt lys. Med 4. søndag i advent nærmer ventetiden frem mot juledagen seg slutten. Jo mørkere det blir ute, jo flere lys tenner vi inne, og med fire lys tent er vi kommet enda nærmere det store lyset: Gud som kommer til jorden og fødes i en stall. Denne søndagen tilegnes den ventende Maria, hvor vi deler hennes forberedelser, forventninger og takk. Alle de tre bibeltekstene handler om fødsler og om familier, slekter og folk som veves inn i hverandre.

Betlehemsmarkene vekker gode assosiasjoner hos mange – med en engel som kommer med gode nyheter om et barn som er født og som bringer frelse til hele verden. Ruts bok foregår også på Betlehemsmarkene – og i Moab. Denne boka er en favoritt blant mange bibellesere, ofte lest som en idyllisk, harmonisk og vakker fortelling om trofasthet. Den følger etter Dommerboken, med sine fortellinger om okkupasjon, krig og guddommelig straff for ulydighet. Mot denne troløsheten, leses Ruts bok som et sted for ro og hvile, hvor folk er gode mot hverandre og med en lykkelig slutt for alle. Men fortellingen rommer også både individuell og kollektiv dramatik – den handler om sult og død, enker, barnløshet og flukt, men også ekteskap og fødsler – om trofasthet og utenforskap. Ruts bok er en av bøkene i Bibelen hvor Guds handlinger ikke omtales særlig mye. Men selv om det ikke sies mye om Guds direkte inngripen, finner vi mange bønner til Gud her. Vi møter mennesker

som både er bitre på Gud, og som påkaller Gud i bønn ved å fremme gode ønsker for hverandre.

Adventstidens farge er fiolett, som symboliserer forberedelse, bot og selvransakelse. Bortsett fra denne Rut-lesningen finnes Rut 1,7–11.16–19b i tredje tekstrekke, 15. søndag i treenighetstiden.

Kontekst: Ruts bok

Ruts bok inviterer oss inn i en familie fra Betlehem («brødhuset», dagens Vestbredden) som flykter fra hungersnød i landsbyen sin og som søker tilflukt i Moab, da faren har hørt at det er frodig der, og om Rut fra Moab (dagens Jordan) som drar til Betlehem i en utfordrende livssituasjon. Dette innebærer at betlehemittene forlater sitt eget samfunn når det er i nød og drar til en historisk sett erkefiende (jf. 5 Mos 23,3–5). Elimelek dør like etter at de har kommet til Moab, og de to sønnene hans gifter seg med lokale kvinner, Rut og Orpa. Men i løpet av ti år dør også disse to mennene – og tilbake sitter tre barnløse enker: Elimeleks kone Noomi og de to moabittiske svigerdøtrene hennes. Når Noomi hører rykter om at Gud har tatt seg av sitt folk i Betlehem og gitt dem brød, vil hun dra tilbake. Mot svigerdøtrenes vilje insisterer hun på at de ikke skal bli med henne dit, og til slutt samtykker Orpa, mens Rut holder på sitt og følger Noomi (1,16–17). Når de kommer til Betlehem, uten mann, sønner og barnebarn, uttrykker Noomi bitterhet overfor Gud: «Rik dro jeg bort, fattig har Herren latt meg vende tilbake» (1,21). Men i Betlehem tennes også et håp om at Guds godhet kan komme gjennom redningsmannen (gō'ēl) Boas. Noomi sier til Rut: «Han [Boas] skal være velsignet av Herren, som ikke har sluttet å vise godhet (hesed), verken mot de levende eller de døde!» (2,20). Noomi har en plan om at Boas skal ta seg av Rut. Rut pynter seg og oppsøker ham på treskeplassen om natten, hvor han sier til henne: «Velsignet er du av Herren, min datter! Du har vist enda større trofasthet (hesed) enn før ved ikke å gå etter de unge mennene, verken de fattige eller de rike» (3,10). Mot slutten av fortellingen gifter Boas og Rut seg, og de får en sønn. Betlehemskvinnene jubler, gir gutten navn og sier: «Noomi har fått en sønn!» Landsbykvinnene kalte ham Obed. Han fikk sønnen Isai, som ble far til David (4,17).

Ruts bok begynner med hungersnød og død, og slutter med et fellesskap som høster inn og jubler over et barn som er født. I dette spennet møter vi ulike livserfaringer og sammensatte ættelister. Som vi skal se etter hvert, kan dette belyses gjennom et spørsmål om hva det betyr å høre til.

Nærlesning

4,13 Boas tok Rut hjem til seg, og hun ble hans kone. Da han kom sammen med henne, lot Herren henne bli med barn, og hun fødte en sønn.

14 Da sa kvinnene til Noomi:

«Velsignet er Herren

som lot deg få en løsningsmann (gō'ēl) i dag!

Hans navn skal bli stort i Israel.

15 Han skal gi deg nytt livsmot

og sørge for deg i din alderdom.

For din svigerdatter, som er så glad i deg, har født ham.

Hun er mer for deg enn sju sønner.»

16 Så tok Noomi gutten og la ham på fanget sitt, og hun ble hans

fostermor. **17** Nabokonene ga ham navn og sa: «Noomi har fått en

sønn!» De kalte ham Obed. Han fikk sønnen Isai, som ble far til David.

Vi befinner oss altså mot slutten av fortellingen, hvor Boas og Rut har giftet seg. Gud lar henne bli gravid, og hun føder en sønn (4,13). Å bli med barn er et tegn på Guds velsignelse og nærvær (jf. 1 Mos 15,1–5; 17,4–5.15–19; 21,1–7; 25,19–22; 30,22; Dom 13,2–24; 1 Sam 1,1–20). Gud kan også stenge morsliv, som resulterer i barnløshet (jf. 1 Mos 20,18; 29,31; 1 Sam 1,5). Rut 4,13 er det andre av to steder i Ruts bok hvor Gud griper inn i menneskelige forhold. Første gang, i 1,6, sørger guddommen for at folket i Betlehem får brød, noe som får Noomi til å ville vende tilbake dit.

Etter at Rut har født en sønn, priser betlehemskvinnene Gud for farmor Noomis skjebne: «Velsignet er Herren som lot deg [Noomi] få en løsningsmann i dag! Hans navn skal bli stort i Israel» (4,14). De kaller Noomis barnebarn for hennes løsningsmann (gō'ēl), som er samme betegnelse som Noomi og Rut har brukt for å beskrive Boas (2,20; 3,9) og som Boas selv brukte om den andre slektningen (3,12). Uttrykket gō'ēl kan brukes om en mannlig slektning som har både rett og ansvar for å ta godt vare på et mer utsatt familiemedlem eller landeiendommen til en slektning. Den første betydningen forsterkes av parallellismen i 4,15: «Han skal gi deg nytt livsmot og sørge for deg i din alderdom.»

Betlehemskvinnene fortsetter lovprisningen av Gud ved å løfte frem Ruts betydning for Noomi: «Hun er mer for deg enn sju sønner» (4,15). «Sju sønner» finner vi også i Hannas lovsang, der den barnløse kvinnen blir lovet sju sønner (1 Sam 2,5), mens David fremstilles som den åttende sønn av Isai (1 Sam 16,11).

Noomi får barnet på fanget og kalles fostermor (4,16, 'ōmenet, i Est 2,7 brukes sammen uttrykk i hankjønn – 'ōmēn – om Mordekais forhold til Ester). Betlehemskvinnene gir gutten navn og sier: «Noomi har fått en sønn!» De kalte ham Obed. Han fikk sønnen Isai, som ble far til David (4,17). Fortellingen avrundes med et frempek 100 år frem i tid, hvor en av Obeds etterkommere er kong David (4,17).

Betlehemskvinnenes lovprisning i 4,14–16 er både en gjentakelse og en omsnuing av dialogen mellom dem og Noomi i 1,19–21:

19 Så gikk de begge videre til de kom til Betlehem. Da de kom fram dit,

ble det stort oppstyr i byen på grunn av dem, og kvinnene sa: «Er dette

Noomi?» **20** Men hun sa til dem: «Kall meg ikke Noomi! Kall meg heller

Mara! For Den veldige har gjort livet meget bittert for meg. **21** Rik dro jeg bort, fattig har Herren latt meg vende tilbake. Hvorfor kaller dere meg Noomi når Herren har vitnet mot meg, og når Den veldige har latt det gå så ille med meg?»

Gjennom barnebarnet Obed gjenreises både Noomi og slekten hennes etter den harde tiden hun har vært gjennom. Når Noomi holder barnet og nabokvinnene hyller det at hun har fått en sønn, snus hennes klage over sin barnløshet i 1,11 på hodet.

Ruts bok avsluttes med to ættelister. Den første trekker linjen videre fra Obed til David, som det ypperste tegnet på Guds velsignelse over moabittkvinnen Rut og hennes godhet mot Noomi. Den andre ættelista, som mange regner for å være et senere tillegg, går tilbake til fedrefortellingen og Peres, og føres frem til David. Slik inngår Rut og Noomi i den store genealogien. Begge ættelistene viser hvordan David har moabittiske aner. I GT finner vi mange sammenvevde familier og folk. Blant Salomos mange koner var det også moabitter, mens Jakob giftet seg med arameere, og Moses' kone var midianitt.

Mens Ruts bok slutter med to ættelister, starter Matteus-evangeliet med Jesu ættetavle. Her er Rut plassert som en av fire navngitte formødre, sammen med Tamar, Rahab og Urias kone (som ikke er nevnt ved navnet sitt, Batseba, Matt 1,1–6). Tamar og Rahab er kananeere, Batseba er hetitt, og altså moabitten Rut. Disse fire kvinnene i ættelisten, som ellers følger den mannlige linjen, forbereder innføringen av Maria som Jesu mor. Det gjennomgående leddet «ble far til» endres her til: «Av henne ble Jesus født, han som kalles Kristus» (Matt 1,16).

At Gud overrasker, er et utbredt tema i Bibelen. Det er interessant at det ikke er formødrene Sara, Rebekka og Rakel som løftes frem i Jesu ætteliste. Tamar utgir seg som prostituert og ligger med svigerfaren Juda (1 Mos 38,14ff), Rahab er yrkesprostituert (Jos 2,1), Urias hustru blir hentet til Davids palass etter at han har sett henne bade naken (2 Sam 11,1ff), og Rut går til en drukken og glad Boas om natten (Rut 3,1ff). I alle disse fortellingene fremstår kvinnene som rettferdige: Det er grunner til at det som hender, hender. Deres mot og handlinger skjer på tross av kjønn, etnisitet og status. Når Rut og de andre kvinnene inngår i Jesu ættetavle er det med på å understreke at Jesus som Messias angår alle folkeslag og alle mennesker (se også epistelteksten Rom 15,8–13).

Mens ættelister kan friste oss til å lete etter identitet, kan det hende at tilhørighet er et mer treffende begrep når vi setter dem inn i deres større sammenheng. Identitet er dynamisk, relasjonelt betinget og situasjonsbestemt, men tilhørighet er muligens enda mer fleksibelt og kombinerer kategorisering med sosiale relasjoner som fellesskap, gjensidighet og tilknytning (og mangel på samme), uten å dra opp de samme grensesettingene og ekskluderingsmekanismene som kan ligge i det å opprettholde identiteter.

Evangelieteksten, Marias lovsang (Luk 1,46–55, også kalt «*Magnificat*»), følger etter at en engel hadde kommet til henne og sagt: «Vær hilset, du som har fått nåde! Herren er med deg!» (1,28), og den eldre Elisabeth, som også er gravid (og føder gutten Johannes), hadde

møtt henne med denne hilsenen: «Velsignet er du blant kvinner, og velsignet er frukten i ditt morsliv!» Maria bryter ut i lovsang (med et bildespråk hentet fra Hannas lovsang i 1 Sam 2,1–10): «Min sjel opphøyer Herren, og min ånd fryder seg i Gud, min frelser (Luk 1,46). Marias lovsang er fylt av takknemlighet, glede og forventning om at Gud er nær med sin godhet og rettferdighet. Det Gud har gjort for Maria (1,46–49) foregriper hva Gud vil gjøre for den fattige, maktesløse og undertrykte i verden, og hvor Guds utvelgelse av Maria er et eksempel på en fullstendig omsnuing som skal skje: de mektige og rike skal bytte plass med de maktesløse og fattige (1,50–55; tilsvarende omsnuing i Saligprisningene, Luk 6,20–26, og fortellingen om den rike mannen og Lasarus, 16,19–31). En lovprisning av hva Gud har gjort, er samtidig en forkynnelse av hva Gud kommer til å gjøre.

Mot en preken: Et spørsmål om å høre til

Desember er for mange en travel tid, fylt med juleavslutninger, julehandel og juleforberedelser. Men om vi retter oppmerksomheten mot kirkeårets kalender, er adventstiden også en tid for ettertanke. I en tid med polariserende tendenser og algorit mestyrt informasjonsflyt, er verdien av å lytte til andres tanker og råd viktigere enn noensinne. Også bibeltekstene kan være gode å lytte til nå. De er flerstemmige og mangetydige og viser oss kanskje oftere enn vi kunne ønske, en problemfylt verden snarere enn en fullkommen. Vi inviteres til å bli utfordret, til å se kjente ting på en ny måte. Slik kan små og nære ting bli synliggjort; og det samme gjelder for de store tingene. I Ruts bok blir vi minnet på hvordan små og store ting henger sammen; den setter søkelys på liv og død; og den viser hvordan styrke og sårbarhet; tillit og tap er tett sammenvevd. Vi blir minnet om at enkeltmennesker er en del av mange fellesskap, og hvor avhengige vi er av hverandre. Selv om vi forsøker, vil vi se at verken tekstene eller verden «går opp». Noomi veksler mellom håp og bitterhet, og Rut og Orpa reagerer ulikt på situasjonen: Orpa forlater Noomi og Rut og drar gråtende hjem til Moab, mens Rut klamrer seg til Noomi på veien til Betlehem.

Ruts bok kan leses som en fortelling om *hesed* («godhet», 1,8; 2,20; 3,10) og om å finne *m^enûhâ* («et hjem», 1,9; 3,1). Det hebraiske ordet *hesed* («godhet», «trofasthet», «lojalitet», «vennlighet») peker mot et engasjement og solidaritet med andre; det handler om å være til stede, å bry seg og stille opp når det gjelder. I Ruts bok er omsorgen for andre gjensidig: (1) Moabittene Rut og Orpa viser godhet mot familien fra Betlehem når de flykter fra hungersnød; (2) Noomi viser godhet mot Rut og Orpa, og (3) Boas viser godhet mot Noomi og Rut. I denne fortellinga griper Gud inn med sin *hesed* («godhet»), først og fremst gjennom godheten som unge og gamle, kvinner og menn, fra Moab og Betlehem viser hverandre. Ruts bok handler om mennesker som er på flukt og som søker tilhørighet og noe man kan kalle *menûhâ* («et hjem»); et sted man kan finne hvile og trygghet – i et land, en landsby, et fellesskap, noe man lengter etter. Uten å romantisere eller bagatellisere: Tvert imot blir fortellinga sterkere og mer «tro-verdig» dersom også nyansene tas med.

Ruts bok er en god anledning til å tenke igjennom hvordan vi møter hverandre – både som gamle og nye kjente. Fellesskapet tar vare på den som er sulten, alene og på flukt. Fortellinga kan hjelpe oss til å høre og å se *hesed* («godheten») i hverdagen, i adventen, i

dagen i dag, på kjente og ukjente steder. Å høre og å se handler både om å ta imot hesed («godheten») og å bringe den videre. Kanskje kan vi bruke adventen til akkurat dette: å ta oss tid til å se hverandre og vise hesed («godhet»). Den kristne troen, håpet og kjærligheten handler om at Gud ble menneske. Som mennesker – slik som Rut, Noomi, og Boas – møter vi Gud hele tiden: i ansiktene til våre medmennesker, i alle livets gjøremål, i hvert hjerteslag og hver hverdagstrivialitet. Slik blir både hesed («godhet») og kjærlighet en måte å leve på – i en adventstid med både uforutsigbarhet og forventninger. Kjærlighetens dynamikk er den kjærligheten som er «større enn . . .».

Salmeforslag

«Tenn lys» (NoS, 25)

«Jeg synger meg en blå, blå salme» (NoS, 832)

«Min sjel lov Herren» (NoS, 934)

«Å kom, å kom, Immanuel» (NoS, 3)

«Velsigna du dag over fjordan» (NoS, 24)

Litteratur

Joachimsen, K. (2019). Ikke bare fremmed, flyktning og gjest: Fortellinger om gjestfrihet, frykt og migrasjon. *Kirke og Kultur*, 124(2), 123–138. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2019-02-03>

Joachimsen, K. (2021). When Bethlehemites and Moabites meet: Versions of neighbors in the Book of Ruth. I M. B. Kartzow (Red.), *The ambiguous figure of the neighbor in Jewish, Christian, and Islamic texts and receptions* (s. 44–59). Routledge.

Saxegaard, K. M. (2010). *Character complexity in the Book of Ruth* (Vol. 47). Mohr Siebeck.

Schipper, J. (Red.). (2016). *Ruth: A new translation with introduction and commentary* (Vol. 7). Yale University Press.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 60,1–6

Kristi åpenbaringsdag

KNUT HOLTER, *NLA Høgskolen*

Leksjonaret og kirkeåret

Jes 60,1–6	Herrens herlighet over deg
Ef 3,1–7	Kristi mysterium
Matt 2,1–12	Vismennene hyller Jesus

Med denne dagen starter Åpenbaringstiden. Vi skal bli kjent med hvem han var, barnet i krybben og himmelens konge. Historisk sett er Kristi åpenbaringsdag (epifania) den eldste kirkelige feiringen av Jesus fødsel og dåp (som ut fra Luk 3,21–23 tradisjonelt ble tenkt å falle på samme dag). Fra 300-tallet koblet Vestkirken Jesu fødsel til vintersolverv (jul), men Kristi åpenbaringsdag – og de nærmest påfølgende søndagene – beholder et fokus på Jesu dåp og offentlige inntreden.

Dagen ble tradisjonelt kalt Hellige Tre Kongersdag, etter tekstene i første tekstrekke, altså våre tekster her og nå, med evangelietekst fra Matt 2,1–12 om vismennene fra Østen som kom til Betlehem med gaver til det nyfødte barnet. Lest sammen med den gammeltestamentlige (GT) teksten fra Jes 60,1–6 lar den fromme fantasien oss da se vismennene som konger som kommer ridende på kameler fra Saba på vei til Betlehem, og vi er fort inne i salmen «Et barn er født i Betlehem» (NoS, 27): «Fra Saba kom de konger tre / Gull, røkels, myrra ofret de».

Også dagens bønn knytter an til første tekstrekkes evangelietekst og inviterer menigheten til å gjøre som vismennene: «Evige Gud, du lot stjernen lede de vise menn til Betlehem. Vi ber deg: Lys for oss på veien vi skal gå». Men så dreier dagens bønn over i en mer universalistisk retning, ikke bare «vi», men «alle»: «La alle folkeslag se din herlighet, og hylle ham som kom med frelse». Her tolkes vismennene som representanter for folkeslagene utenfor de jødiske folk. Også disse blir invitert til å møte barnet i krybben, Kristus. Epistelteksten fra Ef 3,1–7 følger så opp dette universalistiske preget og sier «at folkeslagene har del i samme arv, samme kropp og samme løfte i Kristus Jesus ved evangeliet» (vers 6).

Nærlesning

Knappt noen som har ervervet seg studiepoeng i bibelfag i norsk sammenheng har unngått å bli eksponert for forestillingen om at Jesaja – det vil si boken – lar oss møte ulike stemmer fra flere epoker gjennom Israels og Judas historie. Noen tekster reflekterer assyrisk/før-eksilsk tid (700-600-tallet f.Kr.), andre reflekterer babylonsk/eksilsk tid (500-tallet f.Kr.) og atter andre reflekterer persisk/etter-eksilsk tid (500-400-tallet f.Kr.). Gjennom det tjuende

århundre ble ulike litterære modeller prøvd ut for å forklare veien fra de ulike stemmene til Jesaja slik vi har fått overlevert boken, og det ble vanlig å snakke om flere Jesaja'er. Mot slutten av århundret og inn i det neste har litterære trekk som binder tekstene sammen til én bok fått stadig økende oppmerksomhet, likevel uten å gi opp den historiske innsikten om stemmer fra ulike epoker.

Innenfor denne måten å lese Jesaja på, hører Jes 60,1–6 hjemme innenfor den yngste delen av boken. Jes 56–66 hører hjemme i tiden etter Juda-elitens eksil i Babylon (580-tallet til 530-tallet f.Kr.), det vil si tiden etter at perserkongen Kyros hadde erobret Babylon i 539 f.Kr. Dette er en tid – og ditto tekster – som er preget av en viss resignasjon over at livet etter Babylons fall og elitens påfølgende hjemkomst til Jerusalem ikke ble så feiende flott som en av eksiltidens profeter (Jes 40–55) hadde beskrevet det (se for eksempel Jes 40,3–5, 9–11). Tvert imot, det er en tid da lederne er blinde (56,9–12), folket er troløst (57,1–13), og tekstene finner å måtte formane folk til rett faste og rett sabbatsfeiring (58,1–14).

På tross av dette er ikke alt bare mørkt. Midt inne i Jes 56–66 ligger kapitlene 60–62, og disse er innholds- og stemningsmessig nærmere optimismen og håpet i Jes 40–55 enn mange av de andre tekstene i Jes 56–66. Vår tekst i Jes 60,1–6 står som en introduksjon til dette. Det er en tekst – og et helt kapittel, det går ingen naturlig grense mellom vers 6 og 7 – som tegner bilder av det Bibelselskapets overskrift med rette sammenfatter som «Jerusalems herlige fremtid».

Det tegnes et Jerusalem som innholdsmessig står i sentrum, et Jerusalem som er stedet for erfaring av guds nærvær i form av lys og herlighet (vers 1 og 19–20). Og det er et Jerusalem som formmessig står i sentrum, et Jerusalem som fra begynnelsen adresseres med doble imperativer (vers 1 og 4), og som videre utover er det «du» og «deg», «ditt» og «dine» som alt handler om. Likevel, selv om det er Jerusalem alt handler om, så tegner teksten dette Jerusalem i konstant forhold til andre, det vil si de andre, de som ikke tilhører gudsfolket Israel, de som ikke har sitt bosted i Jerusalem, men som likevel har et forhold til byen, nemlig folkeslagene.

Vers 1 adresserer Jerusalem med en dobbel imperativ: «Reis deg, bli lys!» (vers 1). Med dette introduseres en spenning mellom Jerusalem på den ene siden, med dets guddommelige nærvær av lys og herlighet (vers 1), og jorden og folkeslagene på den andre siden, med deres mørke og skodde (vers 2). Deretter følger umiddelbart den tekstlige løsningen på denne spenningen, i form av folkeslagenes sentripetale bevegelse i retning Jerusalem: «Folkeslag skal gå mot ditt lys, konger gå mot din soloppgang» (vers 3). Så kommer den andre doble imperativen, «Løft blikket, se deg omkring!» (vers 4), og etter dette er resten av kapitlet en lang serie over folk og skatter som folkeslagene vil bringe til Jerusalem.

Det starter med «dine» sønner og døtre, det vil si de som ennå ikke har kommet hjem fra eksilet (vers 4). Sammen med dem kommer «havets skatter» og «folkeslagenes rikdom» (vers 5). Dette motivet, det at folkeslagene bringer skatter til Jerusalem finner vi også ellers

i GT. Et eksempel fra Jesaja er 18,7, der det afrikanske folket Kusj kommer med gaver til templet i Jerusalem, der Herren over hærskearene bor.

Etter de første fem versenes generelle referanser, «folkeslagene,» så konkretiseres dette til navngitte folkeslag: Midjan, Efa og Saba (vers 6), og andre geografiske lokaliseringer videre utover i kapitlet, så som Kedar og Nebajot (vers 7) og Libanon (vers 13). Deres ulike gaver bidrar så inn mot gjenoppbyggingen av templet og byen etter babylonernes herjinger. Det kan være småfeet fra Kedar og værere fra Nebajot som brukes i den gjenoppstartede offerkulten i templet i Jerusalem (vers 7), eller fremmede som bygger bymuren (vers 10). Teksten synes å simpelthen ta for gitt at folkeslagene kommer på denne måten med gaver til Jerusalem. En parallell er Jes 2,2–4; heller ikke der gis noen forklaring på folkeslagenes spontane søken til Jerusalem. Men det finnes andre tekster, så som Jes 45,14, som beskriver folkeslag som bringer gaver til Jerusalem og hvor motiveringen er klar, de kommer i lenker, som krigsfanger.

Tidlig resepsjonshistorie

Det nye testamente (NT) har ingen direkte sitater fra Jes 60,1–6. Listen bak i Bibelselskapets bibelutgaver over nytestamentlige sitater fra GT har derfor ingen referanser til denne teksten. Derimot kan det argumenteres for at vi finner ekko av den aktuelle Jesaja-teksten i flere nytestamentlige tekster. For norske prester vil den mest nærliggende oversikten over slike tekster være å finne i en av listene som finnes på slutten i deres velbrukte Nestle-Aland.

De nytestamentlige tekstene som i noen grad kan sies å inneholde ekko av Jes 60,1–6 kan grupperes i tre. Første gruppe er tekster som følger opp Jesaja-tekstens fokus på Jerusalem ut fra kontrasten lys/mørke, jamfør vers 2–3: «mørke dekker jorden, skodde dekker folkene,» men «folkeslag skal gå mot ditt lys, konger gå mot din soloppgang.» I den nytestamentlige resepsjonen har Jesus overtatt den rolle Jerusalem spiller hos Jesaja, men kontrasten lys/mørke opprettholdes. Et eksempel finner vi i Sakarjas lovsang, Luk 1,68–79, der vers 78–79 beskriver Jesus som «lyset fra det høye» som skal «skinne for dem som bor i mørke.» Også Joh 8,12 spiller på den samme kontrasten; Jesus er verdens lys, noe som betyr at «den som følger meg, skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys.»

Den andre gruppen av nytestamentlige tekster som kan sies å inneholde ekko av Jes 60,1–6, finner vi i Åp 21,11–27. Denne tekstens visjon av det nye Jerusalem aktiverer flere av motivene i Jes 60,1–6. Tydeligst ser vi det i Åp 21,24 (jf. også Åp 21,11 og 23), der motivet med folkeslag og konger som er på vandring mot Jerusalem (Jes 60,3) koples sammen med motivet med gaver til Jerusalem (Jes 60,5–6): «Folkene skal vandre i lyset fra byen, og jordens konger skal føre sine rikdommer dit.»

Viktigst i vår sammenheng er imidlertid den tredje gruppen, som består av det ene verset Matt 2,11, det vil si klimaks i dagens evangelietekst, Matt 2,1–12: «de falt på kne og hyllet ham. Så åpnet de skrinene sine og bar fram gaver til barnet: gull, røkelse og myrra.» Referansen til gavene aktiverer flere motiv fra Jes 60,1–6: konger og folkeslag, gull og røkelse. Den etterbibelske legendedannelsen bygger så videre på tekstene fra Matt 2,1–

12 og Jes 60,1–6, og til slutt ender vi opp med tradisjonen om at vismennene var tre, de var konger, og de kom fra Saba, jamfør avsnittet nedenfor om Jes 60,1–6 og salmeboken.

Mot en preken

Kristi åpenbaringsdag har en lang historie med søkelys på kirkens misjonsoppdrag, både i Den norske kirke og i andre kirkesamfunn. Mange menigheter lar denne søndagen være en anledning til å presentere menighetens misjonsprosjekt og invitere til forbønn og gaver til dette. Misjon er ikke bare for spesielt interesserte, det er for hele menigheten og det fortjener derfor en dag med særskilt søkelys. Det kan av og til være vanskelig å kombinere en tekstbasert forkynnelse med et stykke misjonsinformasjon og -inspirasjon. Men vi kan likevel prøve. Kirkens misjonsorganisasjoner har stoff å by på og det samme har SMM: Samarbeid Menighet Misjon, med egne ressurssider på kirken.no. Med kirkens misjonsoppdrag og menighetens misjonsprosjekt som tolkningsramme inn mot Jes 60,1–6 vil jeg skissere tre eksempler som har det felles at de lar dagens tre tekster klinge med, men med ulikt fokus.

Fokus på GT-teksten

GT-teksten fra Jes 60 er gitt i poetisk form, med poesiens antydninger snarere enn drøftinger og dens brede tolkningspotensial snarere enn den enkle fortelling. Vi har en paralleltekst i 1 Kong 10, fortellingen om dronningen av Saba som kommer langveisfra for å møte kong Salomo. Denne fortellingen er en parallell til Jes 60 i den forstand at en dronning blant folkeslagene bringer gull fra Saba til Jerusalem. Og den er en eksempeltekst på forholdet mellom gudsfolket Israel og andre folkeslag. Men poesien i Jes 60 går dypere enn som så, folkeslagene settes inn i en mer omfattende, teologisk tolkningskontekst. Folkeslagene som kommer til Jerusalem, er del av Guds plan for dem og for Jerusalem. Folkene kommer til Jerusalem – fordi her er Gud å finne, her manifesterer Gud seg som lys og herlighet.

Inn mot dette kan søndagens øvrige to tekster bidra med bibelteologisk refleksjon. Evangelieteksten fra Matt 2 lar barnet i krybben overta Jerusalems posisjon og gir et første, nytestamentlig eksempel på folkeslagene som kommer til Jesus. Og epistelteksten fra Ef 3 gjør forholdet mellom folkeslagene og det jødiske folk til en erfaring her og nå, gjennom Jesus har de del i «samme arv, samme kropp og samme løfte.»

I misjonsteologien snakker vi av og til om forholdet mellom det sentripetale og det sentrifugale. Det går en vei både innover og utover. Innover, med folkeslagene på vei til visjonen av lys og soloppgang i Jerusalem, og med vismennene som kommer frem og finner krybben og barnet i Betlehem. Men også utover, til folkeslagene, med visjonen og fortellingen i reisevesken, ikke i triumf og religiøst hovmod, men i det bildet epistelteksten tegner av budbæreren som ydmyk og med bøyde knær, som fange for målgruppen.

Fokus på evangelieteksten

Evangelieteksten i Matt 2,1–12 er det første eksemplet hos Matteus på en inkluderende holdning til representanter fra folkeslagene. Det kan selvfølgelig sies at det er en spenning

mellom sendelsen av de tolv i Matt 10,5–15: «Ta ikke veien til andre folkeslag, og dra ikke inn i samaritanenes byer! Gå heller til de bortkomne sauene i Israels hus» (vers 5–6), og sendelsen av de elleve i Matt 28,18–20: «gjør alle folkeslag til mine disipler!» Samtidig er det ikke slik at Matteus sitt fokus på folkeslagene kun finnes i de avsluttende versene. Teksten om vismennene i Matt 2 kan sies å være en programmatisk tekst som introduserer folkeslag-motivet, et motiv som dukker opp flere ganger utover hos Matteus, se 8,5–12 (offiseren i Kapernaum) og 15,21–28 (den kanaaneiske kvinnen).

Inn mot dette kan søndagens øvrige to tekster bidra med bibelteologisk refleksjon. Selv om det ikke finnes noen gammeltestamentlig versjon av misjonsbefalingen, så kan GT-teksten fra Jes 60 gi et blikk inn i den teologiske spenning vi finner gjennom GT mellom tanken om at Gud er skaper og frelser av alle folkeslag og tanken om at Gud har et spesielt forhold til det gudsfolket Israel. Og likeså kan epistelteksten fra Ef 3 vise misjonæren Paulus sin måte å komme til rette med det som for ham både var et stort teologisk spørsmål – og en personlig utfordring, nemlig forholdet mellom folkeslagene og det jødiske folk.

Fokus på epistelteksten

Epistelteksten fra Ef 3,1–7 er del av et større avsnitt om forholdet mellom det jødiske folk og folkeslagene. Som et ledd i dette reflekterer Paulus over sin egen rolle, hva det betyr at han er apostel for folkeslagene. Gjennom en åpenbaring er han gitt innsikt i et mysterium som ikke var «gjort kjent for menneskene i tidligere slekter.» Dette siste kan knapt bety at «folkeslagene» var Gud uvedkommende før Paulus, den samme som i Gal 3,8 hevder nettopp at «Skriftordet [1 Mos 12,3] forutså at Gud ville rettferdiggjøre folkeslagene ved tro, og den forkynnte på forhånd dette gode budskapet til Abraham: I deg skal alle folkeslag velsignes.» Snarere er mysteriet det at folkeslagene her og nå – gjennom Jesus – har del i «samme arv, samme kropp og samme løfte» som det jødiske folk.

Inn mot dette kan søndagens øvrige to tekster bidra med bibelteologisk refleksjon. GT-teksten fra Jes 60 tegner en visjon av folkeslagene på vei til Jerusalem. Og evangelieteksten fra Matt 2 konkretiserer denne visjonen med fortellingen om vismennene som ikke bare er på vei, men også kommer frem og finner barnet og krybben i Betlehem.

Norsk Salmebok

Jesajas sentrale plass i NTs og kirkens resepsjon av GT viser seg også i den norske salmetradisjonen. To av salmebokens julesalmer nevner endog Jesaja med navns nevning, Norsk Salmebok (NoS): NoS 10, vers 5 og NoS 33, vers 2.

Jes 60,1–6 klinger med i flere av salmene. Dels som direkte sitat. Bokmålsversjonen av NoS 919, «Stå opp, bli lys,» gjengir Jes 60,1 ordrett fra 1930-oversettelsen av Bibelen, mens nynorskversjonen er mer selvstendig i forhold til eksisterende bibeloversettelser. I forrige salmebok (1984) var Jes 60,1 satt sammen med Sal 117 og gitt en trinitarisk avslutning (1984, 917). Salmen var da plassert under overskriften «Inngangssalmer.»

Nåværende salmebok (2013) har redusert denne salmen til kun å inneholde sitatet fra Jes 60,1 og har så plassert den under overskriften «Omkved til bibelske salmer.»

Men dels klinger Jes 60,1–6 også med som ekko i flere av de andre salmene. Tekstens kontrast mellom mørke og lys inviterer til en bred brukshistorie. NoS 248, «Ljoset over landet dagna,» er del av en olsokmesse fra det tolvte århundre. Salmens vers 4 bruker kontrasten mellom lys og mørke for å beskrive helgenkongen Olav og kristningsprosessen: «Her i striden og i trengsla / gjekk Sankt Olav kveikt av lengsla / etter ljøs og evig liv. / Kvite Krist hans hug har vunne, / og den kjærleiks sol har runne / som or landet mørkret driv.»

Likevel, blant salmer med ekko fra Jes 60,1–6 er det nok først og fremst NoS 27, «Et barn er født i Betlehem,» som formelig ber om å bli sunget på Kristi åpenbaringsdag. En latinsk salme fra middelalderen ligger her til grunn og har fått en tekst som både Grundtvig og Landstad har hatt fingrene i. Støylen har gitt salmen en høyst selvstendig nynorskversjon med en litt annerledes rekkefølge på versene (bokmål vers 2 tilsvarer nynorsk vers 5).

Salmen starter med en gjenfortelling av bibelhistoriens julefortelling, det vil si Jesu fødsel, med englene på marken (men merkelig nok ikke gjeterne) og stallen som scene («krybberom,» vers 2, og «okse og asen,» vers 3). Et stykke ute i salmen vender så budskapet seg fra bibelhistorie til refleksjon rundt hva dette betyr for hver av oss («Nå all vår nød og sorg er bødt,» vers 6, «Guds kjære barn vi ble på ny,» vers 8, begge i bokmålsversjonen).

Men rett før salmen vender seg fra bibelhistorie til refleksjon finner vi det som er en tydelig referanse til Jes 60,1–6, om kongene som kommer for å hylle barnet i krybben. Jesaja-teksten leses her gjennom Matt 2,11. Referansen til Jesaja 60,6 – de tre kongene og deres gaver – finner vi i bokmålsversjonens v. 5 og nynorskversjonens v. 4. Bokmålsversjonen knytter gavemotivet i Matt 2,11 (gull, røkelse, myrra) sammen med Jes 60,6 «fra Saba,» mens nynorskversjonen er tettere på Matt 2,11 og nøyer seg med å si at de «tre» (jf. tre gaver) kom «frå Austerland.» Begge gjør Matteus-tekstens magoi til «konger,» inspirert av Jes 60,3: «konger gå mot din soloppgang,» men også av Sal 72,10f, der konger som blant annet kommer fra Saba bringer gull til kongen i Jerusalem.

Ikke overraskende plasserer Salmeboken «Et barn er født i Betlehem» under overskriften «jul.» Innholdsmessig korresponderer de første versene med julaftens evangelietekst fra Luk 2, men også førstedags evangelietekst fra Joh 1 klinger med i henholdsvis vers 7 for bokmålsversjonen og 6 for nynorskversjonen. Likevel, salmen passer i høy grad også på Kristi åpenbaringsdag, når vi lar «de konger tre» stå der som representanter for folkeslagene som kommer til Kristus.

Litteratur

Driver, C. (2022, January 6). Commentary on Isaiah 60:1–6. *Working Preacher*. Luther Seminary. <https://www.workingpreacher.org/commentaries/revised-common-lectionary/epiphany-of-our-lord/commentary-on-isaiah-601-6-9>

Claassens, J. (2023, January 6). Commentary on Isaiah 60:1–6. *Working Preacher*. Luther Seminary. <https://www.workingpreacher.org/commentaries/revised-common-lectionary/epiphany-of-our-lord/commentary-on-isaiah-601-6-10>

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE MOSEBOK 1,26–31

3. søndag i åpenbaringstiden

INGRID BREILID GIMSE, *Universitetet i Agder*

Leksjonaret og kirkeåret

1 Mos 1,26–31	Mann og kvinne i Guds bilde
Åp 21,1–6	En ny himmel og en ny jord
Joh 2,1–11	Bryllupet i Kana

Åpenbaringstiden er tiden mellom jul og faste i Den norske kirke. I denne delen av kirkeåret er det satt opp tekster som skaper rom for å utforske ulike sider av hvem Jesus var og er. Den liturgiske fargen er grønn. Det grønne, som symboliserer vekst, passer svært godt til dagens tekster som rører ved både skapelse og gode gaver som Gud gir. Det har blitt vanlig å tematisere misjon i åpenbaringstiden. 1 Mos 1,26–31 kan i en slik sammenheng bidra til å utvide perspektivet til å romme ikke bare verbal misjon til mennesker, men også handlende misjon til hele skaperverket.

Teksten fra Det gamle testamentet forteller om Guds skapelse av menneskene. Guds velsignelse og gaver til mennesker og dyr tematiseres, og det samme gjør oppdraget menneskene får av Gud. Relasjonen mellom menneskene og resten av skaperverket er et viktig tema i dette tekstutdraget. Nærlesningen under fokuserer særlig på hva som er felles og hva som er ulikt i skapelsen av mennesker og dyr.

Evangelieteksten i Joh 2 forteller om bryllupet i Kana hvor Jesus, ifølge Johannes, utførte sitt første under, nemlig vinunderet. Jesu mor sier, kanskje forventningsfullt, til Jesus at festens vertskap har gått tom for vin. Til tross for at Jesus sier at hans time ikke er kommet, forvandler Jesus vann til vin. Og vinen Jesus skaper er bedre enn den gode vinen selskapet ble innledet med. Og vi får høre at disiplene ser og tror.

Epistelteksten er hentet fra Åp 21. Vi får altså lese en GT-tekst hentet fra første kapittel i Bibelens første bok, og en NT-tekst hentet fra nest-siste kapittel i Bibelens siste bok. Sammen rammer tekstene inn vår bibelske kanon, og de rammer inn 3. søndag i åpenbaringstiden. Johannes' åpenbaring 21 innledes med et syn om en ny himmel og en ny jord, som peker tilbake på den første himmel og den første jord. Senere i teksten sier han som sitter på tronen: «Jeg er Alfa og Omega, begynnelsen og enden.»

Teksten i kontekst

Skapelsesberetningen er en del av urhistorien. Denne delen av Bibelen dekker fortellingen om verden og Guds forhold til den før Israel ble utvalgt som Guds folk. Dette er en tid preget av kriser som er utløst av menneskets synd. Det er viet hele 11 kapitler til dette i 1

Mos før beretningen om at Gud velger seg Israelsfolket som sitt folk. Dermed er skapelsen en del av en universalistisk historie som rommer hele verden, ikke bare de utvalgte.

1 Mosebok 1,26–31 er godt representert gjennom sitater og mer generelle henvisninger til tekstens innhold både i andre tekster i vår bibelske kanon og i ikke-kanonisk litteratur. Se for eksempel Sal 8, som igjen siteres i kapittel 2 i Hebreerbrevet.

Et eksempel på en representasjon utenfor vår kanon er det fragmentariske Dødehavsmanuskriptet 4Q504 (DibHama). Manuskriptet ble sannsynligvis brukt liturgisk. På fragment 8 finner vi blant annet en henvisning til at Adam ble skapt i Guds bilde (formulert i 4Q504 som en påminnelse til Gud), og at mennesket fikk herredømme over hagen Gud plantet i Eden. Det antas at dette manuskriptet ble brukt som en liturgisk måte å organisere uken på, ved at det ble lest én del av teksten for hver dag i uken. Den delen av manuskriptet som er bevart på fragment 8, ble sannsynligvis lest i liturgisk sammenheng på søndagen, altså ukas første dag.

Det finnes mange flere eksempler på henvisninger til 1. Mos 1,26–31, som sammen viser at teksten var autoritativ og svært mye brukt i de fleste jødiske grupperinger i Jesu samtid.

Nærlesning

De to skapelsesberetningene i 1 Mos er ulike på flere punkt. Blant annet beskrives det i kapittel 2 hvordan Gud skapte mennesket. I vår tekst, i kapittel 1, er det mer fokus på hvorfor.

Mens 1 Mos 1 forteller at dyrene som lever i vann og fuglene i luften ble skapt på femte dag, ble mennesket skapt på samme dag som alle andre dyr som lever på jorden – den sjette dag. Selv om mennesket har en særstilling i skapelsesberetningen, blir det altså ikke viet en egen dag til skapelsen av menneskene i teksten. Dette kan henge sammen med en gradvis utvikling av teksten, hvor skapelsen av mennesket var et noe senere tillegg. Men i et økoteologisk perspektiv gir det også anledning til å vektlegge at mennesket er en del av skaperverket som deler mye med de andre dyrene, både i materie og i livsgrunnlag. I et slikt perspektiv er det også verd å merke seg at Guds velsignelse av menneskene er svært lik den Gud gir dyrene i vann og luft: de skal være fruktbare og bli mange.

På samme tid er det flere vesentlige forskjeller mellom den delen av teksten som beskriver menneskets tilblivelse og de delene som formidler resten av skaperverket. I det følgende trekker jeg frem tre sentrale ulikheter: flertallsformen «la oss,» beskrivelsen av menneskene som skapt i Guds bilde, og oppdraget menneskene får.

«La oss lage mennesker»

Flertallsformen, «la oss,» har vært gjenstand for mye tolkning og teologisk refleksjon. En relativt vanlig lesning i kristen kontekst er å tolke formuleringen som en henvisning til treenigheten. Denne lesningen kan fungere godt dogmatisk. En mer historisk orientert tolkning er at flertallsformen viser til gudenes forsamling (*heavenly court*, se Sal 82,1). Dette kan innebære en forestilling om at Gud rådfører seg med sitt himmelske hoff –

engler eller andre guder. En siste tolkning, som lar seg forene med hver av de to foregående, følger av en mer litterær analyse. Det er nemlig kjent fra flere semittiske verk at flertallsformen ble brukt som en litterær teknikk for å uttrykke indre overveielse i en beslutningsprosess. Det er derfor mulig å lese formuleringen både som en kunngjøring og som et ledd i Guds beslutning om å skape menneskene. Ikke så ulikt når min sønn på 2 år kunngjør mens han konkluderer på fellesskapets vegne: «La oss gå til lekeplassen – ja det gjør vi!»

Skapelsen av menneskene er første gang denne flertallsformen brukes i skapelsesberetningen. Frem til dette har teksten blitt skrevet etter en relativt uniform struktur med skal-kunngjøringer: «Det skal bli lys», «det skal bli en hvelving», «vannet under himmelen skal samle seg», «jorden skal bli grønn» osv. Den kontemplative kunngjøringen i flertallsform som brukes ved skapelsen av mennesket utgjør derfor også et tydelig brudd i tekstens struktur og rytme. Dette har samme funksjon som når poeter eksempelvis bryter med jambisk pentameter – det trekker ekstra oppmerksomhet til den delen av teksten som rytmisk skiller seg fra det foregående.

«I vårt bilde, så de ligner oss»

I løpet av de to versene 1 Mos 1,26–27 brukes uttrykket בְּצַלְמֵנוּ (b^eṣalmēnû), «i vårt bilde,» i litt ulike former, tre ganger i løpet av kort tid. I tillegg brukes uttrykket כִּדְמוּתֵנוּ (kidmûtēnû), «så de likner oss.» Denne gjentakelsen av liknende begreper fungerer trolig som en understrekning av én og samme idé, snarere enn å introdusere ulike nyanser. Et vanskelig spørsmål de to begrepene frembringer, og som har fått mye oppmerksomhet i både forskning og forkynnelse, er hva det vil si at menneskene er skapt i Guds bilde.

Dette har vært tolket på mange ulike måter gjennom historien. I ulike kontekster og på ulike tider i kirkens historie har det blitt utvist relativt stor motstand mot å tolke likheten som fysisk likhet mellom Gud og mennesker. Kanskje er det delvis av den grunn at noen har tolket teksten til å beskrive en moralsk likhet med Gud. Dette innebærer at mennesket er skapt med en iboende moralsk overlegenhet sammenliknet med resten av skaperverket.

En slik tolkning er imidlertid problematisk. På den ene siden kan det medføre et enormt press på enkeltmennesker i ulike kontekster å etterstrebe det håpløse prosjektet å være like gode som sin Gud. På den andre siden stemmer det dårlig med virkeligheten. Som menneskehet og som enkeltindivid handler vi ofte destruktivt, både mot hverandre og mot resten av skaperverket. Ser vi hvordan både medmennesker, dyr og natur plages og ødelegges som et resultat av menneskers grådighet, slår ideen om menneskets moralske overlegenhet fort sprekker.

Motviljen mot å tolke teksten fysisk kan henge sammen med den dualistiske tankegangen som, tross motstand, fremdeles preger deler av vårt samfunn og vår bibellesning. Dette har medført at Gud i forkynnelse og litteratur ofte fremstilles som en utelukkende åndelig eller metafysisk skikkelse, hevet over det fysiske. Det mangler imidlertid ikke eksempler på bibeltekster som nødvendiggjør at Gud har en kropp – dette lenge før hans inkarnasjon

i Jesus. Vi skal ikke lenger frem enn til 1 Mos 3,8 før menneskene hører lyden av Gud som «vandret omkring i hagen.»

På samme måten som «bilde» viser til noe visuelt, blir også ordet מִלְּךָ (šelem) ofte brukt om fysisk likhet, for eksempel om statuer eller bilder. Å være skapt i Guds bilde kan dermed også innebære en kroppslig dimensjon. Det finnes imidlertid ingen enkel fasit på hva de store ordene betyr i våre vers. Heller ikke senere i andre kanoniske tekster får vi tydelige svar på dette, for senere bibelske henvisninger til skapelsen vektlegger selve skaperhandlingen, ikke hva det vil si å være skapt i Guds bilde. Det som er tydelig, er at mennesket, både mann og kvinne, bærer en likhet til Gud som de andre skapningene ikke gjør.

«Dere skal råde»

Sammenliknet med det babylonske skapelseseposet, *Enuma Elish*, går skapelsen av mennesket ganske fredelig for seg i 1 Mos 2. Likeledes er også hensikten med skapelsen av menneskene annerledes i 1 Mos 1 enn den uttrykkes i *Enuma Elish*. Oppdraget menneskene skapes til i den babylonske fortellingen er å tjene gudene slik at deres liv skal bli enklere og mer behagelige. Oppdraget menneskene får i dagens tekst er ganske annerledes.

Selv om velsignelsen av dyr og mennesker i 1 Mos 1 er relativt lik hverandre, innledes de ulikt. Forskjellen er liten, men vesentlig. I velsignelsen av dyrene i vannet og lufta, står det: «Gud velsignet dem og sa». I velsignelsen av menneskene, står det: «Gud velsignet dem og sa til dem». Gud taler altså direkte til mennesket på en annen måte enn med de andre dyrene. Kanskje er mennesket den eneste av Guds skapninger som Gud kan snakke med – i alle fall verbalt.

Og det er når Gud tiltaler menneskene direkte at oppdraget også gis. Gud pålegger menneskene å råde over alle dyrene – i vann, luft og på jorden. Dette skiller mennesket ut som en aktiv deltaker i Guds fortsatte verk. Ordet som brukes om at menneskene skal «råde over» (רָדָה, rādâ) er et annet enn det som brukes om at månen og sola skal «herske over» (מָשַׁל, māšal) dag og natt. Det er litt utydelig hvordan disse to begrepene innholdsmessig skiller seg fra hverandre. רָדָה (rādâ) brukes riktignok ofte i rojal kontekst, og det brukes aldri for å beskrive noe Gud selv gjør. Det forekommer derimot at Gud knyttes til מָשַׁל (māšal). Likevel brukes ordene delvis overlappende. Salmisten i Sal 8,7 bruker eksempelvis מָשַׁל (i hifil-form oversatt i Bibel 2024 som «gjorde ham til herre over») selv om det vises til menneskets oppdrag om å råde over andre skapninger.

Verbet råde/herske kan i vår tid, med en lang historie om utnyttelse bak (og foran) oss, vekke ubehag, særlig i lys av økologiske og dyreetiske perspektiver. Men snarere enn å oversette רָדָה til «forvalte» – slik mange av oss kanskje kunne ønske selv om det rent språklig ikke er et godt grunnlag for det – inviterer tekstvalget denne søndagen til å reflektere over hva det vil si å råde og herske over skaperverket vi er en del av.

Og flere tekster i Bibelen viser tegn til hva det vil si å råde over det skapte slik Gud selv ville gjort. Det er utenkelig i en gammeltestamentlig kontekst at mennesket skal herske over

dyrene på en måte som gjør at vi utnytter godene uten å forvalte og ta vare på det skapte. Et eksempel på dette finner vi i fortellingen om Noah. Midt i en tid der menneskene har blitt så onde med hverandre og verden at Gud angrer på å ha skapt dem, befaler Gud at Noah skal redde ikke bare seg selv, men også representanter av alle dyrearter. Det er slik Gud kaller mennesker til å råde over andre levende vesener: ved å ta vare på dem. I kontrast til det babylonske eposet er det altså ikke Gud som trenger hjelp, men skaperverket som trenger en forvalter i 1 Mos 1.

Øvrige observasjoner

Det er avslutningsvis verd å merke seg tre ytterligere elementer i teksten som rører ved menneskets tilknytning til resten av skaperverket. I 1 Mos 1 er både dyr og mennesker vegetarianere. De spiser litt ulike ting i teksten. Mennesket spiser korn og frukt, mens dyrene spiser grønne planter. Selv om det er mulig å se for seg at mennesker i tidligere tider har levd som vegetarianere, er det vanskelig å se for seg en historisk epoke hvor dette også har vært tilfellet for alle dyr. Det fungerer likevel som et sterkt bilde på en verden hvor alle dyr, mennesker inkludert, lever i harmoni med hverandre. Dette er verd å ha med seg i møte med dagens tekst i Åp 21.

Det andre jeg vil trekke frem her er at Bibelen forteller at Gud skapte en verden som er innordnet slik at alt levende kan reprodusere sin egen art. Plantene utstyres med frø, og alle dyr kan reprodusere seg selv. Dette er altså den rake motsetning av genmodifisert frukt og grønt, som er manipulert slik at de ikke skal kunne reprodusere seg selv – alt for å øke profitt i et menneskeskapt system. Gud har ordnet verden slik at når mennesker og dyr spiser (med måte) av det som vokser og gror, vil det ikke gå tomt. Dette er på mange måter det første brød- og fiskeunderet. Det er et godt og sårbart system som må forvaltes på en klok og helhetlig måte dersom det skal vare.

Sist, men ikke minst: «Gud så på alt det han hadde gjort, og se, det var svært godt!» Menneskene får ikke sin egen «det var godt»-setning, slik resten av skaperverket får. I stedet er vi med i Guds oppsummerende observasjon om alt det skapte. Og Gud ser at skaperverkets helhet er svært god. טוב (tôv) betyr godt, men det kan ha mange nyanser. Ut fra konteksten kan vi likevel konkludere med at det her er snakk om noe som har et funksjonelt aspekt. Skaperverket er noe som er godt for noe eller noen. Det er godt til sin hensikt. Det kan også bety at Gud har gjort et godt stykke arbeid. Og en verden som er skapt til å kunne fornye seg selv – med ressurser som, forutsatt god forvaltning, varer – er virkelig svært god for alt det skapte.

Mot en preken

Dagens tre tekster kan samtale med hverandre på ulike måter. Aller tydeligst for meg fremstår håpsbudskapet om at det beste ennå gjenstår. Den beste vinen kommer til slutt i bryllupet i Kana. Og selv om Gud så på skaperverket at det var svært godt, kommer løftet i Åp 21 om at det skal komme en ny himmel og en ny jord som er enda bedre enn den første. Fokuset på at Gud er begynnelsen og slutten, og at Gud gjør alle ting nye, inviterer

til å se tilbake på skapelsen i 1 Mos og samtidig håpe fremover til det nye Gud har lovet å skape.

Det er verd å merke seg at i likhet med skapelsesberetningene i 1 Mos, forutsetter teksten i Johannes' åpenbaring en kroppslig Gud. Han skal bo hos menneskene, og han skal tørke bort hver tåre. Gud er ikke abstrakt i disse tekstene. Tvert imot: Guds helt konkrete, fysiske medvandring og trøst er til stede fra første begynnelse og helt til håpet om evigheten. Jesu vinunder i bryllupet i Kana er naturligvis også konkret, materiell hjelp til både vertskapet og gjestene på festen. Slik vitner tekstene sammen om at Gud bryr seg om skaperverkets fysiske behov.

Salmeforslag

Sang- og salmeforslagene som følger, tematiserer på ulike måter takknemlighet for Guds skaperverk og bønn om hjelp til å utføre forvalteroppdraget med klokskap og kjærlighet. Forfatter oppgis der sangene/salmene ikke figurerer i Norsk salmebok 2013 (NoS).

NoS, 240: «Måne og sol»

NoS, 253: «Syng ein song or hjartans grunn»

NoS, 256: «Herren Gud har velsignet vår jord»

NoS, 319: «Lær meg å kjenne dine veie»

«Takk, min Gud, for hele meg» (Kristina Ødegaard, Malin Ødegaard, Solveig Nesset, og Elisabeth Nesset)

«Gud, du er min tilflukt» (T: Ingrid Brækken Melve, M: Solveig Spilling Bakkevig)

«Himmelen blekner bak glorete ryker» (T: Ingrid Brækken Melve, M: Ludvig M Lindeman)

Litteratur

Baillet, M. (1982). 504. Paroles des Luminaires (i). I *Qumrân Grotte 4: III. DJD 7* (s. 137–168). Clarendon Press.

Holst, S. (2021). Før Israel blev til: Jakobs gensyn med Esau som eksempel på Første Mosebogs teologi. I J. Dietrich & A. K. de Hemmer Gudme (Red.), *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede* (ss. 43–60). Bibelselskabets Forlag.

Rafferty, T. C. (2022). *What is humanity? Who is God? The blessing, praise, and failures of human dominion over nature in the Hebrew Bible* (Doktorgradsavhandling). University of Sydney.

Stavarakopoulou, F. (2021). *God: An anatomy*. Picador.

Westermann, C. (1984). *Genesis 1–11: A commentary* (J. J. Scullion, Overs.). SPCK.

TEKSTREFLEKSJON OVER FEMTE MOSEBOK 18,15–18

Kristi forklarelsesdag

VIDAR SVENDSEN, døveprest i Kristiansand

Leksjonaret og kirkeåret

5 Mos 18,15–18

En profet som deg

Åp 1,9–18

Menneskesønnen åpenbarer seg

Matt 17,1–9

Disiplene får se Jesu herlighet

Kristi forklarelsesdag kommer som en avslutning på åpenbaringstiden. Her fokuseres det på hvem Jesus er. Lest i lys av kirkeåret, gir Matt 17,1–9 to svar på hvem Jesus er. Først understrekes det at Jesus er Guds sønn (vers 5). Blikket rettes oppover, men også fremover mot den Jesus vi vil se når han kommer igjen i kraft. Dette er perspektiver som understrekes ytterligere i Åp 1,9–18 og dagens bønn: «Hellige Gud, du åpenbarte din herlighet i Jesus Kristus.» Dernest understrekes det at Jesus er en ny Moses. Dette er et tema som er typisk for Matteusevangeliet, og blant de gammeltestamentlige tekstene som brukes til å utfolde dette, er 5 Mos 18,15–18.

Teksten vår fra 5 Mos 18 siteres og henspilles på en rekke ganger i Det nye testamentet (NT) (for eksempel Apg 3,22–23 og 7,37). I Matt 17,1–9 dukker den opp i budet «Hør ham!» (vers 5) som er et ekko av budet «Ham skal dere høre på!» i 5 Mos 18,15. I den gammeltestamentlige teksten handler det om at Herren vil reise opp en profet som Moses og at folket skal høre på ham. I evangelieteksten handler det om Jesus og at disiplene skal høre på ham. Denne forbindelsen mellom Jesus og Moses understrekes ytterligere gjennom scenen som settes i Matt 17. Jesus befinner seg på «et høyt fjell» (vers 1), ansiktet hans skinner (vers 2) og det lyder en røst fra en lysende sky (vers 5). Denne scenen har en rekke paralleller til fortellingene om Moses møter med Herren på Sinai og i telthelligdommen i 2 Mos (se for eksempel 19,16–24; 33,7–11 og 34,27–30).

5 Mosebok har ikke en veldig fremtredende plass i tekstrekken. Det er bare to andre tekster i første tekstrekke. Vår perikope ble tatt med som tilleggstekst i 1977, men det var først i tekstrekken fra 2011 at den ble løftet opp til å bli en av de tre tekstene som leses. Teksten er ikke lang, men berører et tema som er viktig i Det gamle testamentet (GT) – hvordan Jahve passer på at folket lever og dyrker ham rett.

I og med at teksten er satt opp på Kristi forklarelsesdag er det kanskje naturlig å avgrense teksten slik det er gjort. Men det er ellers naturlig å lese den i sammenheng med versene før (vers 9–14), som fokuserer på forskjellen mellom kanaaneernes religionsutøvelse og den rette gudsyndelsen av Herren. Dette følges opp i versene etter (vers 19–22), som fokuserer på hvordan folket kan vite om en profet taler ord fra Herren eller ikke.

Nærlesning

I 5 Mos befinner Israelsfolket seg på slettene i Moab, øst for Jordanelven. De er i gang med siste etappe før de kommer inn i Kanaan. Gud har sagt til Moses at han ikke skal bli med over Jordan (3,23–28), derfor taler Moses for å minne folket om pakten ved Horeb og lovene, og om budene som følger av pakten. Blant de mange lovene, er det også, som i vår tekst, lover om profeter (13,1–5; 18,15–22). Profetene blir gitt en pedagogisk rolle. De skal forkynne det Jahve gir dem slik at Israel kan holde seg til pakten med Herren. Vår tekst er ganske typisk for 5 Mos og beslektede bøker ved at den ikke beskriver hvordan ting er, men foreskriver hvordan det skal være.

Det er mange likhetstrekk mellom omtalene og beskrivelsene av profeter i GT, og hvordan de omtales og beskrives i tekster fra sammenlignbare kulturer. Den litterære bearbeiding av profetord som vi finner i GT er likevel uvanlig. Uvanlig er også den paktsteologiske konteksten som gis for profetene i 5 Mos. Pakten med Herren forplikter Israel til å dyrke Herren og Herren alene. Det er ikke rom for å dyrke flere guder. I 5 Mos finner vi derfor et helt annet fokus på å skille mellom såkalte sanne og falske profeter – mellom profeter som taler ord fra Herren og veileder folket til lydighet mot Herren og de som ikke gjør det.

Paktens kjerne er at Israel skal være Herrens folk og Herren være Israels Gud. Israel skal dyrke Herren, og Herren skal beskytte Israel. Kanaaneerne brukes gjerne som eksempel på det Israel ikke skal gjøre. Det var på grunn av deres religionsutøvelse at landet ble tatt fra dem og gitt til Israel (18,12). Både i 5 Mos og i beslektede historiske bøker er budet om å dyrke Herren alene det viktigste budet. 5 Mos 30,15–20 er et eksempel på dette. Paktsfokuset er ikke like stort hos de såkalte skriftprofetene, men fokuset på å dyrke Herren alene er likevel viktig også der.

Når det gjelder vår avgrensede tekst (5 Mos 18,15–18), angir den noen positive kjennetegn ved den profeten Herren sender. Det er noe uklart om teksten taler om én bestemt profet, eller om det er tale om flere. I våre vers tales det i entall om «en profet som meg [Moses]», mens versene etter synes å forutsette flere profeter (vers 20–22).

Profeten er utvalgt av Herren. Ingen skal oppkaste seg selv til å være profet. Det er Herren selv som tar initiativet til å kalle profeter. Merk formuleringen: «Jeg [Herren] vil la det stå fram en profet» (vers 15 og 18).

Profeten må tale Herrens ord i Herrens navn (vers 18–19). Et karakteristisk kjennetegn på profeters tale i GT er den innledende budbærerformelen: «Så sier Herren». Profeten opptrer som et talerør for Herren, og folket skal betrakte profetens ord som Herrens ord. I vår tekst understrekes dette både ved at profeten «taler i mitt [Herrens] navn», og ved at «jeg [Herren] vil legge mine ord i hans munn». Dette betyr ikke bare at profeten ikke skal tale ut fra seg selv, men kun det Herren taler. Det betyr også at profeten ikke skal tie om noe av det Herren har talt. Profeten skal «forkynne alt det jeg pålegger ham». Versene etter vår tekst gjør alvor i denne understrekingen enda tydeligere. Sier profeten noe Jahve ikke har sagt ham, så skal han dø (vers 20). Samme straff rammer en profet som leder folket til å dyrke andre guder (13,1–5). Straffen er hard fordi folket vil være avhengig av at profetene

taler Herrens ord, siden de ikke selv kan tale direkte med ham. Er det derimot folket som ikke hører på profeten, så vil Herren kreve dem til regnskap.

Profeten skal være som Moses (vers 15 og 18). Sammenligningen med Moses knytter direkte an til Israels møte med Herren ved Sinai/Horeb (2 Mos 20,18–19; 5 Mos 5,21–31). Møtet gjorde et veldig inntrykk: «La meg [Israel] aldri mer høre Herren min Guds røst eller se denne veldige ilden; for da kommer jeg til å dø» (vers 16). Israel ba derfor om at Moses skulle være deres mellommann slik at de kunne overleve (2 Mos 20,19; 5 Mos 5,27). Herren anerkjente folkets bønn og gav Moses alle budene, forskriftene og reglene, slik at han kunne lære folket (5 Mos 5,31). Men når Israel nå står på slettene i Moab og skal inn i landet Herren har lovet dem, blir ikke Moses med. Dette er konteksten for sammenligningen med Moses i vår tekst. Profeten kan være som Moses – en mellommann som kan lære Israel hvordan de skal dyrke Herren og leve i samsvar med Herrens ord. Og Israel er forpliktet til å høre på den profeten Herren reiser opp, akkurat slik de var forpliktet til å høre på Moses.

Resepsjonshistorie

Moses brukes som forbilde for hvordan flere profeter og helter i GT skildres. Allerede Josva skildres etter mønster av Moses. Josva kalles blant annet «en mann det er ånd i» (4 Mos 28,18). Targum Onkelos har her «en mann som har profetånd i seg».

Den store profeten Elia, som nevnes i evangelieteksten, blir også skildret etter mønster av Moses. Elia drar, som Moses, til Horeb og møter Herren på en spesiell måte (1 Kong 19,5–18). Og akkurat som Moses fikk Elia en etterfølger (Elisja) som lignet ham på mange måter (1 Kong 19; 2 Kong 2–8). Som Moses og hans etterfølger Josva, delte Elia og hans etterfølger Elisja vannet og gikk tørrskodd over (2 Mos 14; Jos 3; 2 Kong 2), for å nevne noen paralleller med Moses.

Mange personer i GT fremstilles etter mønster av Moses, men det er en spenning mellom 5 Mos 18 og 5 Mos 34. I kapittel 18 loves det en profet som Moses, mens kapittel 34 sier at det ikke har kommet en profet som Moses. Noen ventet derfor fremdeles på en profet som Moses.

Rabbinsk litteratur henviser likevel sjelden til 5 Mos 18,15–18. Det kan skyldes at en del regnet med at profetenes tid var over etter Malaki. Det kan også skyldes at det nye testamente fremstiller Jesus som den nye Moses. Peter bruker teksten om Jesus i Apg 3,22 og Stefanus i Apg 7,37. Messianske jøder leser denne teksten som en profeti om Jesus (se f.eks. <https://jewsforjesus.org/blog/a-prophet-like-unto-moses>).

Den mest sannsynlige forklaringen er kanskje at forventningen om en profet ble forskjøvet fra en profet som Moses til en profet som Elia, slik vi ser i Mal 4,5: «Se, jeg sender profeten Elia til dere før Herrens dag kommer, den store og skremmende.» Siden Elia fremstilles etter mønster av Moses, vil det likevel være et ekko av 5 Mos 18,15–18 i nytestamentlige tekster som omtaler forventningen om en profet, f.eks. Joh 1,25: «De spurte ham: ‘Hvorfor døper du da, når du ikke er Messias og heller ikke Elia eller profeten?’» og Joh 6,14: «Da

folk så det tegnet Jesus hadde gjort, sa de: «Dette må være profeten som skal komme til verden!».

Mot en preken

Selv om vi skal være en profetisk røst i verden, er det viktigste på Kristi forklarelsesdag at Jesus oppfylte profetien om at det skulle komme en profet som Moses. I Lukas-versjonen av teksten om Jesu forklarelse legges det til at Jesus, Moses og Elia «talte om den utgangen (*exodon*) livet hans skulle få, om det han skulle fullføre i Jerusalem.» Med det trekkes linjene mellom Moses' rolle i frelseshistorien, da han førte folket ut av Egypt, og Jesus på korset.

På samme måte som Moses førte israelittene ut av trellehuset i Egypt, så har Kristus ført oss ut av slaveriet under synden (Rom 6,16ff m.fl.). Israelittene skulle leve som frie under Loven som ble gitt ved Moses, og vi skal leve som frie mennesker under Kristi lov (Gal 6,2).

Det nye testamentet nøyer seg ikke med å vise at Jesus var en profet som Moses – det fortelles også at han var større enn Moses. Dette er et tema spesielt i Hebreerbrevet.

Hebreerbrevets forfatter skriver om Jesus og Moses i kapittel 3: «Moses var trofast som tjener i hele Guds hus, for å vitne om det som en gang skulle forkynnes. Men som sønn er Kristus satt til å styre hans hus» (vers 5–6). Jesus var altså ikke bare en Guds tjener slik Moses var, men Guds Sønn. Videre skulle ikke Jesus bare tjene i Guds hus, han skulle styre det. Roller var viktige på den tiden Hebreerbrevet ble skrevet. En sønn ville derfor ha mye høyere status enn en tjener. Dette vitner også liknelsen om vinbøndene og arvingen i Matt 21 om. Vingårdseieren har sendt tjenere, men bøndene som leide vingården mishandlet og drepte dem. Så sender han sønnen sin til dem, for han tenkte: «Sønnen min vil de vel ha respekt for» (vers 37). Jesus er Gud Sønn, derfor er han verd større ære enn Moses, slik det står: «Den som bygger et hus, får større ære enn huset» (vers 3). Dette er en hentydning til 4 Mos 12,7, der Moses omtales som den mest betrodde i Herrens hus. Guds hus indentifiseres i Heb 3,6 som mottakerne av Hebreerbrevet. Tanken om at Jesus bygde Guds hus kobles til bildet av kirken som Guds hus eller tempel, noe spesielt Paulus skriver om (se f.eks. 1 Tim 3,15; Ef 2,19–22).

Det var en glans fra Moses' ansikt da han kom ned fra fjellet, slik at Israel ikke klarte å se ansiktet hans (2 Mos 34,29–35), men Jesu glans er herligere. «Han er utstrålingen av Guds herlighet og bildet av hans vesen, og han bærer alt ved sitt mektige ord» (Heb 1,3). Jesus har ikke bare en glans som kommer fra Gud, slik Moses hadde – han er også «den usynlige Guds bilde» (Kol 1,15, jf. 2 Kor 4,4).

Ved Horeb sluttet Herren en pakt med Israel. Pakten ble formidlet ved Moses. Hebreerbrevets forfatter skriver (8,6–9) at Jesus «er mellommann for en pakt som er så mye bedre og hviler på bedre løfter. Hvis det ikke hadde vært noe å utsette på den første pakten, hadde det ikke vært bruk for en annen. Men Gud har noe å utsette på folket når han sier: Se, dager skal komme, sier Herren, da jeg oppretter en ny pakt med Israels hus og Judas hus, ikke som den pakten jeg sluttet med fedrene deres den dagen jeg tok dem i

hånden og førte dem ut av Egypt. For de ble ikke stående i min pakt, og jeg brydde meg ikke om dem, sier Herren» (teksten siterer Jer 31,31–32).

Moses gikk opp på Horeb for å skaffe soning for syndene da Israel laget gullkalven (2 Mos 32, 30). Jesus skaffet soning for syndene til både jøder og hedninger. Efeserne 2,12ff minner oss om at vi som ikke er jøder, en gang ikke hadde borgerretten i Israel. Vi hadde ikke del i paktene og løftene. Men i Kristus er vi som var langt borte kommet nær, vi er forsonet med Gud.

I forklarelesteksten forsvinner Moses og Elia, mens Jesus blir igjen. Disiplene får beskjed om å høre/lyde Jesus, og da de så opp, «så de ingen andre enn ham, bare Jesus.» Jesus var profeten, ikke bare som Moses, men større enn Moses.

På Jesu tid tenkte noen at profetenes tid var forbi. Det kan være lett å tenke på samme måte i vår tid. 1 Mosebok 18,15–18 utfordrer oss til å se etter profetene i vår tid. Hvordan taler Gud til oss i dag, slik at vi kan holde oss nær ham?

Salmeboka

Sentralt i vår perikope er at Gud skal tale til folket, slik at de holder seg til ham.

«Jesus, Guds Son, du lys i mitt indre» (NoS, 635) er en bønn om at Jesus må være et lys i vårt indre, slik at mørket ikke slipper til, og vi åpner oss for hans kjærlighet og fred. Et lignende tema finner vi i «Send ditt lys og din sannhet» (NoS 918). Her skal Guds lys og sannhet lede oss til det hellige fjellet. For Israel var Horeb, der pakten ble inngått, et hellig fjell. For oss er det hellige fjellet først og fremst Golgata, der den nye pakt ble inngått – men også fjellet der Jesus ble forvandlet foran øynene på de tre disiplene, er et hellig fjell.

I salmen «Det finnes en dyrebar rose» (NoS 103) knyttes Moses og Jesus sammen. Rosen som blomstret ved foten av Sinai, blomstret også ved sentrale tidspunkter i Jesu liv. Denne rosen blomstrer også for oss – den er både fortid og nåtid, slik ordene i 5 Mos var noe både i Israels fortid og i deres nåtid.

TEKSTREFLEKSJON OVER HØYSANGEN 8,6–7

Fastelavenssøndag

KRISTIN JOACHIMSEN, *MF vitenskapelige høyskole for teologi, religion og samfunn*

Leksjonaret og kirkeåret

Høys 8,6–7	Kjærligheten er sterk som døden
1 Kor 13,1–7	Kjærlighetens vei
Joh 17,20–26	Så kjærligheten kan være i dem

Fastelavnssøndagen er den siste festdagen før fastetiden starter. Fastelavn betyr «kvelden før fasten», som viser til kvelden før askeonsdag. Uttrykket omfatter nå alle de tre siste dagene før fasten: fastelavnssøndag, blåmandag og feitetirsdag. Fastelavn markerer altså den kommende fastetiden, som tradisjonelt har handlet om å avstå fra mat og drikke, og som fremdeles er en tid for stillhet og meditasjon; å rette oppmerksomheten mot Gud og som forberedelse til påskehøytidens drama. Fastetiden varer i 40 dager, og er en påminnelse om de 40 dagene Jesus var i ørkenen, hvor djevelen forsøkte å friste ham. Fastelavnssøndagen feires gjerne både med fastelavnsboller og fastelavnsris og avslutningshelg for karnevalstiden i en rekke land. Karneval betyr «farvel, kjøtt». Også i mange menigheter inviteres det til karnevalsgudstjeneste på fastelavnssøndag. For å sette tonen for søndagen, liker jeg å gå til dagens bønn:

Herre Jesus Kristus,
i kjærlighet overga du deg selv til lidelse og død i vårt sted.
Vi ber deg:
Vis oss den veien du gikk, så vi kan dø med deg
og oppstå til det evige liv,
du som med din Far og Den hellige ånd lever og råder,
én sann Gud fra evighet til evighet.
Amen.

Det handler om bevegelser fra død til liv, et drama fra lidelse til oppstandelse. Og midt i alt dette: kjærlighetskrefter. I fastelavnssøndagens bibeltekster står ulike sider ved kjærligheten i fokus: I Høysangen 8 brenner kjærligheten som flammende ild, og er sterk som døden og veldige vann. I 1 Kor 13, kalt Kjærlighetens høysang, utholder, tror, håper, og tåler den alt, mens i Joh 17 forenes Gud, Jesus og menneskene i kjærlighet. Både Høys 8 og 1 Kor 13 inngår også i tekster som kan leses i vigselsliturgien. Fastelavnssøndagen er den eneste søndagen i tekstrekken hvor det leses fra Høysangen overhodet.

Kirkeårsmessig befinner vi oss på tampen av åpenbaringstiden, med grønt som liturgisk farge, som symboliserer vekst og liv.

Kontekst: Høysangen, šir haššîrîm («Sangenes sang»)

Høysangen består av en rekke korte eller mer utførlige dikt om erotisk kjærlighet, utformet som replikker i en dialog mellom henne og ham. Dialogen er dominert av den kvinnelige jeg-stemmen, som er anonym, bortsett fra at hun kalles šûlammit i 6,13. Ut fra de hebraiske konsonantene kan dette gjengis som «shulammitinnen», dvs. «jenta fra Shulam», eller «Salomoninnen», altså en kvinnelig utgave av Salomo. Denne siste betegnelsen ville passe godt til den spesielle betydningen Salomo har i komposisjonen, hvor han har den mannlige rollen. Bortsett fra Salomo omtales bare noen få mannlige aktører. De elskende søker tilflukt i «min mors hus» – ikke «i min fars». Salomos mor nevnes to ganger – ikke kong David! Den forelskede Shulammit innsettes i den vises rolle og lærer Jerusalems døtre om erotikk.

Som all poesi er også språket i Høysangen mangetydig. Den kan leses som en lang rekke kjærlighetsdikt om lengsel, begjær, nærvær og fravær mellom henne og ham, hvor Gud ikke nevnes – eventuelt veldig indirekte i hun-talen i 8,6–7, som vi skal se etter hvert. I jødiske tradisjoner har diktene blitt lest som en allegori der Gud og Israel er de «egentlige» aktørene (jf. profetstekster, der ekteskap og seksuell (u)troskap er bilder på pakten mellom Gud og Israel: Jes 54,1–8, Hos 1–3; Jer 2–3; Esek 16,23). I jødisk mystikk kan diktene forstås som subtile beskrivelser av maskuline og feminine aspekter i guddommen. Også i kristne tradisjoner har Høysangen blitt lest allegorisk – som et forhold mellom Kristus og Kirken, eller individualisert mellom Kristus og sjelen – formidlet gjennom et intenst forhold mellom en mann og en kvinne. Origenes fra Alexandria (d. 254) sa at leseren av Høysangen kan oppleve «kyss av Guds ord». I middelalderens klosterfromhet ble Høysangen brukt som lærebok i mystikk (Bernhard av Clairvaux, d. 1153). I motsetning til jødisk mystikk, var tolkningen her kombinert med sølibat og askese. Også i protestantismen, for eksempel i pietismen, har denne type lesninger vært viktige i forbindelse med inderliggjort religiøsitet.

Høysangen fortsetter å inspirere et mangfold av tilnærminger og tolkninger, knyttet til blant annet teologiske betydninger, den bemerkelsesverdige fremstillingen av det feminine, og utforskningen av forholdet mellom kjønn, vold og maktdynamikk. Pionerene innenfor feministisk eksegesi fremhevet de ukonvensjonelle aspektene ved kvinnen i Høysangen, og tolket henne som en frigjort skikkelse – i noen tilfeller som en utfordring til det gamle Israels patriarkat og androsentrisme. Motsatt hevder andre forskere, både innenfor og utenfor den feministiske hermeneutikken, at Høysangen ikke er helt fri fra patriarkalske strukturer, og at selv de aspektene ved kvinnen som i utgangspunktet kan dukke opp utenfor patriarkalske og androsentriske rammer, bare er et produkt av mannlig erotisk og objektiverende fantasi. Slik sett er ikke kvinnen en subversiv skikkelse mot patriarkatet, men snarere en frukt av det.

Nærlesning: Kjærligheten er sterk som døden og veldige vann

JHVH og tempelet, Moses og Loven osv. er fraværende i Høysangens litterære univers. Kjærlighet og død er de universelle maktene i de elskendes verden. Og disse maktene er i kamp på liv og død, jf. vår tekst, Høys 8:6-7

6 Sett meg som et segl på ditt hjerte,
et stempel på din arm!
For kjærligheten er sterk som døden,
lidenskapen er ubøyelig som dødsriket.
Den brenner som flammende ild,
en Herrens brann.
7 Veldige vann slukker ikke kjærligheten,
elver skyller den ikke bort.
Om noen gir alt han eier
for å kjøpe kjærlighet,
møter han bare forakt.

I denne hun-talen snakker kvinnen til sin elskede, hvor hun ber ham om å holde henne så tett inntil seg som et stempel (hans signatur) han bærer på kroppen – både i hjertet og på armen (i 1,13 sammenlikner kvinnen sin elskede med en myrrakvist som hviler mellom brystene hennes). Hun vil være helt nært og for alltid knyttet til ham. Det ubrytelige båndet som de to er forenet i, relateres til en kosmisk kraft: kjærligheten ('ah^abvâ) mellom dem er så sterk at den ikke kan brytes av de mektigste naturkrefter – verken død, Sheol, veldige vann eller elver (kaos), og heller ikke av mennesker.

«Lidenskapen er ubøyelig som dødsriket.» Lik mange andre bibeloversettelser, har Bibel2024 i 8,6 oversatt qin'â med lidenskap, men da utelukkes den spesifikke nyansen som ligger i dette uttrykket. Andre steder oversettes qin'â med sjalu eller nidkjær, som nok er mer treffende. Både kjærlighet og sjalusi er sterke krefter, og kjærligheten kan vekke sjalusien. Når det sies at JHWH er en nidkjær Gud innebærer at Israel kun skal holde seg til «sin» Gud (i 5 Mos 4,24 knyttes sjalusien med ild: «For Herren din Gud er en fortærende ild, en nidkjær Gud»). Kjærligheten aksepterer ingen konkurrent. I Høysangen er denne eksklusiviteten gjensidig, jf. 6,3: «Min kjæreste er min, og jeg er hans». Når Fork 9,6 snakker om mennesker som er døde, ramses disse kreftene opp sammen:

Det er for lenge siden slutt med deres kjærlighet,
med både hatet og misunnelsen deres.
Aldri mer skal de få del
i alt det som skjer under solen.

Hos Forkynneren er kjærlighet, hat og sjalusi en del av alt som skjer under solen, og som oppheves i døden, mens i Høysangen er kjærlighet og sjalusi like sterke krefter som døden.

Også «flammende ild» tilhører kjærlighetens kraftfelt (8,6); i 8,7 sies det at den ikke kan kveles. I 8,6 har Bibel2024 oversatt ordet šalhevetyâ med «Herrens brann». Det hebraiske ordet har endelsen -yâ, som noen har tolket som et intensiverende element («en svær brann»), mens andre leser det som en kortform av JHVVH – altså «JHVVH-brann». I det siste tilfellet vil det være det eneste stedet i Høysangen hvor guddommen overhode nevnes – og da altså bare som en stavelse i et ord.

Berlin (2025: s. 170) relaterer kjærligheten som skildres i Høys 8,6, til den greske *eros*. Et særlig kjennetegn ved denne *eros* er den uimotståelige makten den har over mennesker (og guder), som den «plager» med seksuell lyst. Berlin fremhever to tilleggsmomenter i 8,6 som bekrefter en slik *eros*: forbindelsen til sjalusi og den flammende ilden. Mens forbindelsen mellom menneskers erotiske kjærlighet og sjalusi ikke er utbredt i Den hebraiske bibelen, omtales den hyppig i antikk gresk litteratur – særlig når en tredjepart dukker opp. Også skildringen av kjærlighet som flammende ild kan peke mot *eros*, med en rekke referanser til dens piler og flammer i gresk litteratur.

Etter de kosmiske bildene av vannkrefter i 8,7, avslutter verset og perikopen med å fremstille forestillingen om at man kan kjøpe, eie og kontrollere kjærligheten, som latterlig. Kjærligheten kan ikke erobres av noen kraft – verken kosmisk eller jordisk. Kvinnen uttrykker sin sterke tilknytning til sin elskede: den er ubrytelig – slik er kjærlighetens natur. Hun erfarer at kjærligheten er en av de sterkeste kreftene som finnes, og ingen krefter kan overvinne den kjærligheten hun kjenner mellom seg og den hun elsker.

Mot en preken: Kjærlighetskrefter

Prekensituasjonen på fastelavnssøndag kan nok variere en god del. En rekke menigheter arrangerer karnevalsgudstjeneste der barna blir satt i sentrum, hvor Kirkens Nødhjelps fasteaksjon gjerne koples inn. Men ikke alle har familiegudstjeneste denne dagen. Uansett gir Høysangens skildring av det elskende paret en ypperlig anledning til å løfte frem det livsbejaende: gleden, festen og nytelsen – som en del av alt som skjer under solen.

Den livsbekreftelsen som Høysangen tematiserer, kan utbroderes ved å vise hvordan kjærligheten er en sterk kraft som bare kommer til syne når man ser hvordan den er omgitt av mange andre krefter. I denne kjærlighetspoesien settes de elskendes verden inn i både en kosmisk og en jordisk sfære. Kjærligheten brenner som flammende ild, og kan verken rokkes av de sterkeste naturkrefter eller av mennesker. Også i 1 Kor 13 trumfer kjærligheten alt – her er det riktignok ikke *eros*, men *agape* som står på spill. Og også her hylles kjærligheten. Når det kommer til stykke, er kjærligheten det eneste som teller. Den er alt (*panta*). Den består av konkrete handlinger, rettet mot fellesskapet og fremtiden. I Joh 17, i Jesu siste bønn før han skal forlate denne verden, forenes Gud, Jesus og

menneskene i kjærlighet. Åpenbaringstidens grønne liturgiske farge symboliserer vekst og liv, og bibeltekstene handler om Gud som ble menneske av kjøtt og blod, og håpet som bærer gjennom lidelse og død – til en evighet bortenfor. «Ingen har større kjærlighet enn den som gir livet for vennene sine» (Joh 15,13). Takk, Gud, for Høysangen og fastelavnssøndagen.

Salmeforslag

«Å leva det er å elska» (NoS, 666)

«Kjærlighet fra Gud» (NoS, 651)

«Deg å få skoda» (NoS, 462)

«Jesus, livets sol og glede» (NoS, 604)

«Se vi går opp til Jerusalem» (NoS, 117)

Litteratur

Altripp, M., Breed, B., Furey, C. M., Gemeinhardt, P., LeMon, J. M., Römer, T. C., Schröter, J., Sherwood, Y., & Walfish, B. D. (2019). Love. *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/ebr.love>

Brenner, A. (2012). Song of Songs: Polyphony of love. I L. Schottroff, M.-T. Wacker, & M. Rumscheidt (Red.), *Feminist biblical interpretation: A compendium of critical commentary on the books of the Bible and related literature*. Eerdmans.

Carr, D. M. (2000). Gender and the shaping of desire in the Song of Songs and its interpretation. *Journal of Biblical Literature*, 119(2), 233–248.

Exum, J. C. (2005). *Song of Songs: A commentary*. Westminster John Knox Press.

Hauge, M. R. (2015). *Solomon the lover and the shape of the Song of Songs* (Hebrew Bible Monographs 77). Sheffield Phoenix Press.

Kaplan, J., & Wilson-Wright, A. M. (2018). How Song of Songs became a divine love song. *Biblical Interpretation*, 26(3), 334–351.

King, J. C. (2005). *Origen on the Song of Songs as the spirit of Scripture: The bridegroom's perfect marriage-song*. Oxford University Press.

King, C. (2022). Song of Songs. I M. West & R. E. Shore-Goss (Red.), *The queer Bible commentary*. SCM Press.

Nissinen, M. (2019). Male agencies in the Song of Songs. I O. Creangă (Red.), *Hebrew masculinities anew* (ss. 251–273). Sheffield Phoenix Press.

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE MOSEBOK 2,8–9; 3,1–8

1. søndag i fastetiden

ARNFINN FISKÅ, pensjonert prest

Leksjonaret og kirkeåret

1 Mos 2,8–9; 3,1–8	Syndefallet
Jak 1,12–16	Gud frister ingen
Matt 4,1–11	Jesus blir fristet

Det er første søndag i fastetiden. Den liturgiske fargen er fiolett. Temaet er fristelser og farer av alle håndslag. Og selvfølgelig ligger det i flere av tekstene en oppfordring om å stå imot det som frister og er en trussel mot menneskets forhold til sin Skaper.

Fristelsene er framstilt på ulike måter. De opptrer i høyst ulike skikkelser – destruksjonen har mange og ulike forkledninger.

I Matt 4 er det djevelen selv som frister Jesus for å forhindre ham i å ta fatt på sin gjerning som Guds representant blant menneskene. Jesus settes på den ene prøven etter den andre, men han beseirer djevelen og er klar for sitt oppdrag.

I Jak 1 er det ingen djevel som frister, og det presiseres at det heller ikke er Gud som frister. Fristelsen kommer fra menneskets eget begjær, og mennesket har derfor ingen ytre instanser å skyldes på. Den som står imot, skal lønnes med seierskrans.

Teksten fra 1 Mos 37 er av en helt annen art. Det fortelles om den litt i overkant selvbevisste Josef, og hans etter hvert misunnelige brødre. De finner det best å kvitte seg med ham, de dreper ham ikke, men får ham solgt til en forbipasserende karavane. Er de styrt av eget begjær eller hat mot den fortrukne broren, eller er det Gud som styrer prosessen? Avslutningen av Josef-fortellingen kan tyde på det siste, jf. 1 Mos 50,18–21. Det kan i så fall leses som en motsetning til teksten i Jakobs brev, hvor det slås fast at Gud ikke frister noen.

Leksjonaret har fokus på at fristelsen – destruksjonen – er en realitet vi ikke kan løpe fra, men alltid må være beredt til å stå imot. Slik er nå denne tilværelsen. Mennesket er drevet ut av paradiset, en gang for alle. Uskylden er gått tapt.

Nærlesning

Vår tekst er sammensatt av to tekstavsnitt, 1 Mos 2,8–9 og 1 Mos 3,1–8. Den første fungerer i denne sammenhengen som lesehjelp til den siste. Begge tilhører den jahvistiske tradisjonen.

De to tekstavsnittene har en sammensatt og mangfoldig tilblivelseshistorie, som vi vil komme tilbake til. Men teksten har også dannet grunnlag for kilometervis med teologiske refleksjoner og spekulasjoner av alle sorter og slag. Det er tekster med en omfattende virkningshistorie. Allerede Paulus reflekterer over betydningen av Adams lovbrudd. Det var slik døden kom inn i verden – også for dem som ikke hadde begått lovbrudd slik Adam hadde gjort. Poenget for Paulus er å gjøre Kristi gjerning til Adams motbilde, med like omfattende konsekvenser som Adams fall (Rom 5).

Tertullian bruker teksten som springbrett for utviklingen av arvesynsbegrepet og et par hundre år senere skal Augustin, i sin teologiske kontrovers med Pelagius, videreutvikle et synsbegrep som knytter synd og fall til mennesket som kropp og det seksuelle begjær. I oppgjøret med Pelagius blir det nødvendig for Augustin å understreke at mennesket er så infisert av synden at det ligger utenfor menneskets rekkevidde å overvinne den. Uten nåden er vi fortapt.

I Luthers oppgjør med den katolske kirke er han langt på vei på linje med Augustin, selv om han ikke på samme måte knytter synd og seksualitet sammen. Luther har et langt mer positivt syn på seksualiteten og forstår den som uttrykk for Skaperens virksomhet. Men også Luther bruker vår tekst når han i forelesningene over 1 Mosebok skal understreke hvor altomfattende synden er:

Den opprinnelige rettferdighet hørte med til menneskets natur, og at naturen derfor selvsagt ikke lenger er intakt etter at den opprinnelige rettferdighet gikk tapt ved synden, slik skolastikerne fantaserer om . . . Naturen er der saktens fortsatt, men den er ødelagt på mangfoldige vis – siden jo tilliten til Gud er gått tapt og hjertet er fullt av mistro, frykt og skam.
(Luther 1983: s 264).

Det kan neppe overraske noen at en tekst som denne er blitt brukt på høyst ulikt vis i ulike perioder av kirkens mangfoldige historie. Heller kan det ikke være overraskende at det slett ikke er teksten, skriften alene, som bestemmer hvordan teksten er blitt lest. Ingen teksttolkning foregår i tomme rom – det finnes alltid en kontekst som får betydning for hvordan man velger å lese teksten. Det blir ikke minst synlig hos Augustin og Luther. Når menneskets behov for nåde skal begrunnes og understrekes, blir dette enda tydeligere når mennesket blir framstilt som synder – med en natur som en gang for alle er ødelagt av synden, og som vi ikke kan komme oss ut av. Eller for å bruke kapittel 7 i Romerbrevet:

Jeg ulykkelige menneske! Hvem skal fri meg fra denne dødens kropp?
Gud være takk ved Jesus Kristus, vår Herre! Slik er altså jeg: Med sinnet tjener jeg Guds lov, men med kjøttet tjener jeg syndens lov
(Rom 7,24–25)

Det er helt sikkert gode grunner til å sette spørsmålstegn ved måten teksten er brukt på i tradisjonen. Det gjelder selvfølgelig alle bibeltekster. På den andre siden ville teologien blitt livløs og ute av stand til å drive med fruktbar livstydning, dersom all bruk av bibeltekster skulle ha som krav å være i samsvar med det som til enhver tid var den kanoniserte måten å lese tekstene på. Dessuten er en slik kanonisert lese måte en umulighet. Det er produsert mye god teologi ved hjelp av tvilsom tekstforståelse – og mye dårlig teologi ved hjelp av kanonisert tekstforståelse.

Da er det på høy tid å se nærmere på teksten fra 1 Mos 2 og 3, for om mulig å hente fram et meningsinnhold som kan kaste lys over det å være menneske i en verden hvor destruksjonen er en uomtvistelig realitet og som har en forbløffende evne til å fornye seg og tilpasse seg nye tider og skikker.

Som allerede nevnt er første del av teksten hentet fra kapittel 2, vers 8–9. Her fortelles det at Gud i gammel tid plantet en hage i Eden. Dette er vel å forstå som Guds *creatio continua*.

Gud har ikke bare skapt plantene og etter hvert menneskene – nå «planter» han også en hage med alskens gode vekster, for på den måten å gi menneskene noe å leve av. Det er neppe dekning for å bruke teksten som et argument for at «i begynnelsen var vi vegetarianere» – det ligger trolig utenfor forfatterens synsfelt. Poenget er bare å vise at Gud sørget for at menneskene han hadde skapt, ble gitt noe å leve av.

Hagemotivet er ikke nytt. Det finnes mange steder, og det ligger trolig ulike «hagefortellinger» til grunn for teksten i 1 Mosebok. Edens hage finner vi enkelte steder i GT – Jes 51, 3; Esek 28,13 og 31,9. Eden er å forstå som et hvilket som helst stedsnavn, uten at det er mulig å stedfeste det. Forsøk på å plassere hagen ved Eufrat, som en oase på steppelandet, er i vår sammenheng uten interesse. Gud har plantet en frodig hage for å gi menneskene et rikt livsgrunnlag. Eden er et geografisk sted – ikke Guds bolig.

I vers 9 dukker det opp to trær som vi ikke har hørt om før: «livets tre» og «treet til kunnskap om godt og vondt». Dette er ikke bare trær som produserte frukt – de har også produsert mye eksegese. Er det snakk om ett eller to trær? Er det snakk om to ulike fortellinger som ligger til grunn for vår tekst? I *Gilgamesj*-eposet finnes et tre som kan verne mennesket mot døden. I mange eventyr og mytiske fortellinger finnes dette motivet – det fantes en tid hvor det fantes et middel som kunne utsette, eventuelt sette en stopper for døden. Livets tre er nevnt flere ganger i Ordspråkene, mens kunnskapens tre bare er nevnt i 1 Mos 2 og 3. Livets tre hører en fjern fortid til og er utenfor vår rekkevidde. Mennesket er dødelig – veien til et slikt tre med slike egenskaper er stengt.

Treet til kunnskap om godt og vondt har en frukt som ikke gir mennesket mer kunnskap av det slaget som er greit å ha dersom man skal delta i en quiz. Men det må være snakk om at mennesket blir noe annet enn det var, dersom det spiser av denne frukten. Da vil mennesket få en innsikt i tilværelsen det før ikke hadde – det er som om det «blir som Gud». Den opprinnelige verdensorden Gud har skapt, blir omkalfatret om mennesket spiser av dette treet.

Mennesket er plassert i Edens hage – her er de forsørget og kan ha herrens glade dager, men hvor lenge var Adam i Paradiset?

I kapittel 3 begynner selve fortellingen om det vi tradisjonelt kaller «syndefallet». Det er slangen som driver fortellingen – det er han som setter det hele i gang. Også her er det produsert mye eksegese. Hvem er slangen? Hvem representerer han? Er det djevelen i forkledning? Er han en representant for Baal-kulten eller et magisk visdomsvesen? Er det en form for dualisme som kommer til uttrykk?

Alle disse mulighetene er problematiske, all den tid det slås fast i vers 1 at det er Gud som har skapt slangen også – i likhet med alle andre dyr. Det spesielle med slangen er at den er listigere enn alle andre dyr – ikke at den har en spesiell opprinnelse. Her gis det ikke noen hjelp å få for den som er på jakt etter hvor ondskapen kommer fra. Slangen er listig, og er den som er i stand til å sette mennesket på prøve. Spekulasjoner om hvem og hva slangen er, kan sikkert være interessante nok, men til vårt bruk er det av liten interesse. Den som er på jakt etter dødens og ondskapens opphav, vil gå tomhendt hjem fra den jakten. Dette var – og er – gåtefullt.

Slangen henvender seg til Eva. I Luthers store Genesiskommentar hevder Luther at dette er uttrykk for djevelens sluhet: «[H]an angriper den svake delen av menneskenaturen: altså kvinnen Eva og ikke mannen Adam» (Luther1983: s 250). Vi gjør vel klokt i å la denne måten å forstå teksten på fare hen og la gå. Når Adam ikke er med i samtalen, er grunnen trolig at det vanlige er at bare to personer er involvert.

Slangens spørsmål er en fordreining av det Gud har sagt – det foreligger ikke noe forbud mot å spise fra annet enn kunnskapens tre. Kvinnens svar er også en mild overdrivelse. Budet er ikke strengt, men kvinnen selv skjerper det ved å tilføye at de ikke kan røre frukten. Det har aldri Gud sagt.

Nå blir slangen tydeligere. Han påstår at Gud er en løgner. Trusselen om at de skal dø om de spiser av frukten, er en tom trussel. Gud vet at den dagen de spiser av frukten, vil de bli som Gud selv og kjenne godt og ondt, hevder slangen. Det er ikke frukten i seg selv som er uimotståelig, men muligheten for å kjenne godt og ondt – bli som Gud selv. Et skritt i retning autonomi og frigjort fra den Gud de var totalt henvist til i hagen. Når dette skjer, kan ikke slangen ansvarliggjøres – mennesket er selv den ansvarlige for det som har skjedd. Her dreier det seg ikke om noe som bare skjer på individnivå. De to framstår som representanter for hele menneskeheten. Mennesket er skapt med en trang til å bryte grenser og til å vokse utover de rollene de har. Mennesket er et begjærende vesen. Det er ikke i seg selv problematisk, men lengselen etter vekst og nye grenseoverskridelser kan bli menneskets verste fiende.

Etter fallet åpner det seg nye muligheter – også destruktive. Samholdet mellom mann og kvinne får også et dobbelt ansikt, heller ikke samholdet er entydig positivt. Det var derfor Løgstrup ikke gikk med på å regne solidaritet blant de suverene livsytringene.

Som en direkte følge av at de begge spiste av frukten, ser de nå at de begge er nakne. De dekker seg til med fikenblader – det eneste veksten som er nevnt med navn. Frukten fra

treet har gitt dem en innsikt de ikke før hadde. De er ikke lenger som barn, men er blitt voksne. Her starter et nytt kapittel i menneskets historie. Klærne med alt det de skal skape av kultur og identitet er kommet inn i verden. Seksualiteten og forplantningen er derimot ikke noe nytt – det er på plass før de spiste av frukten. Alle forsøk på å gjøre seksualiteten til en del av fallet, har derfor ikke sin rot i teksten, men i tiden spekulasjonene ble til i. Teksten gir heller ikke dekning for senere forsøk på å konstruere kvinnen som den egentlig syndige – hun som forfører mannen. Dette er de sammen om – sammen har de gått over en grense og er blitt i stand til å kjenne godt og ondt.

Med fikenbladene, menneskets første kleskolleksjon, kan de saktens dekke til sin nakenhet for hverandre, men det duger ikke når de hører Herren som er ute på kveldsturen sin. Den opprinnelige tilliten til Skaperen er byttet ut med frykt. Nå venter en rettergang som ligger i forlengelsen av vår tekst.

Mot en preken

Som nevnt er vi ved inngangen til fasten, en tid for bot og ettertanke. Selv om fasten i sin opprinnelige form stort sett er utryddet, vil det trolig ikke være skadelig å bruke fastetiden til å minne om det alvorlig som er knyttet til det faktum at destruksjonen – de kreftene i tilværelsen som bryter ned liv og samliv – er i beste velgående og alltid i stand til å tilpasse seg nye tider og trender.

Mennesket er alltid sultent på mer kunnskap. «Det kreves stadig mer forskning» på de fleste områder, og det stemmer sikkert. Samtidig tilsier erfaringen at det sjelden er så enkelt som at mer kunnskap gir enkle og entydige svar på de virkelig kompliserte spørsmålene i livet. Kanskje er Forkynneren forholdsvis klarsynt når han uttrykker følgende paradoks: «For med stor visdom følger store kvaler. Den som øker sin kunnskap, øker sin smerte» (Fork 1,18).

Kunnskapen har et dobbelt ansikt. Samtidig som kunnskapen har gitt et bedre og tryggere liv har den ført oss opp i problemstillinger vi knapt nok har kontroll over. Vi har fått et samfunn som vi ikke har intelligens nok til å håndtere. KI vil bare bli enda en omdreining: mer kunnskap og flere muligheter – på godt og vondt. Uskyldens tid er definitivt forbi og ingen nostalgi kan bringe oss tilbake til det som var – eller, mer presist til den tiden vi forestiller oss en gang fantes.

Dette er ikke en av de teksten hvor evangeliet springer oss umiddelbart i øynene. Det er en tekst som på brutalt vis holder oss fast i en situasjon vi ikke kommer oss ut av – heller ikke ved hjelp av religion eller andre knep.

Men midt i denne virkeligheten finnes det noe mer enn destruksjon, noe mer enn ønsket om å gjøre seg og sin nasjon «great again». Det finnes godhet og skapelsesnåde – solen står fortsatt opp over onde og gode. Mennesker som ikke utelukkende er ute etter å sikre seg og sitt, men som er der for andre. «Bonden Paavo» driver fortsatt sitt lille småbruk og Marte Svennerud har plass til enda flere foreldreløse. De suverene livsytringene lar seg ikke utrydde. Skaperen holder tilværelsen opp – alle ting til tross.

Salmeforslag

Dette er ikke en dag for de kvikke og kjekke lovsangene. Her kreves tyngde og realisme.

Kanskje kunne det være klokt å starte med Svein Ellingsens «Noen må våke» (NoS, 738).

Kingos «Far, verden, farvel» (NoS, 410) er selvsagt et ekte produkt av 1600-tallet, men klarer likevel å formidle forfengelighetens og hybrisens mange uttrykk – men også en smule håp, også for den forfengelige – som Kingo selv.

På en dag som denne må «Vår Gud han er så fast en borg» være med (NoS, 108).

Som nattverdsalme kunne jeg tenke meg «Vi bærer mange med oss», nr.615.

Til avslutning «Sørg du for meg, Fader kjær» (NoS310).

Dersom Garborgs «Å, hjelp meg du som hjelpa kan» (NoS, 116) var bedre kjent, ville den passet godt denne dagen.

Litteratur

Luther, M. (1983). *Verker i utvalg VI*. Gyldendal.

von Rad, G. (1972). *Das erste Buch Mose: Genesis*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Westermann, C. (1970). *Genesis*. Neukirchener.

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE MOSEBOK 22,1–14

4. søndag i fastetida

MAGNAR KARTVEIT, *VID vitenskapelige høgskole*

Leksjonaret

1 Mos 22,1–14	Gud set Abraham på prøve
Heb 4,14–16	Jesus er prøvd i alt
Joh 11,45–53	Eit menneske døyr for folket

Nærlesing

1 Mosebok 22,1–14 er ei forteljing som endar slik: «Og Abraham sette namn på denne staden og kalla han 'Herren ser'. Slik blir det sagt i dag: 'På Herrens fjell blir han sett'» (vers 14, mi omsetjing). «Blir han sett» kan også omsetjast med «viser han seg» eller «lar han seg sjå». Alle tre forståingane ligg i nifal-forma i grunnteksten. Under vandringa har Abraham sagt at Gud vil sjå seg ut eit offerlam, og han får auga på veran som kan ofrast, så det finst ein bakgrunn i teksten for «Herren ser». Bakgrunnen for «blir han sett» må vera at Herrens engel ropar frå himmelen. Namna på staden har bakgrunn i teksten, og forklarar dessutan namnet Moria. Det heng nemleg saman med verbet «sjå» (rā'â). Forteljinga går stødig fram til namngjevinga av Herrens fjell i Moria-landet, som blir identifisert som ein dobbeltsidig teofani-stad. Herren ser og blir sett.

Dermed er det forståeleg at Abraham måtte vandre til Moria-landet. Han kunne ha ofra Isak der han var, men det var ingen teofani-stad; han måtte vandre i tre dagar for å komme til den. Der byggjer Abraham «altaret» (hammizbēah, i bestemt form, vers 9) – ikkje eit altar, men altaret. Slik innleier han gudsdyrkinga på staden. «Herrens fjell» i Moria-landet er altså staden for teofani og gudsdyrking.

Første setningen presenterer hendinga som ein prøve av Abraham: «Og det skjedde etter desse hendingane at Gud sette Abraham på prøve» (vers 1, mi omsetjing). Seinare seier Herrens engel at prøven galdt Abrahams gudsfrykt (vers 12). Fordi han viste seg gudfryktig, vart han grunnleggjar av gudsdyrkinga der, og fekk æra av å gje staden namn.

Innleiinga og avslutninga av forteljinga legg opp til å konsentrere seg om test og teofani-stad. Abram/Abraham har tidlegare vorte prøvd: vil han følgje kallet og dra til Kanaans land? Seinare følgjer andre prøver: hungersnaud, kona blir teken av framande herskarar, han får ikkje born, han må drive bort Hagar og Ismael. I 1 Mos 22 kjem ein hardare test: Vil han setje over styr alt han har fått og vorte lova? Han er villig til det også.

Perikopen sjølv presenterer to fokus: test og teofani, men bruken av teksten har dreidd seg om innhaldet i prøven. Abraham skulle ofre sonen sin. Dermed har lesinga av teksten vore

mest oppteken av den dramatiske forteljinga, og det har skjedd mykje teologisk kreativitet omkring den.

Resepsjon

Den eldste lesinga av forteljinga finst i 2 Krøn 3,1–2:

Så tok Salomo til å byggje HERRENS hus i Jerusalem, på Moria-fjellet, der Herren hadde synt seg for David, far hans, på den staden David hadde gjort i stand, på treskjeplassen til jebusitten Ornan. Han tok til med bygginga i den andre månaden i det fjerde styringsåret sitt.

Her brukar Krønikebøkene to element frå 1 Mos 22: «Moria-landet», som har blitt til «Moria-fjellet», og teofanien. Men no er det ikkje Abraham som opplever teofanien, men David. Det er påfallande, for Abraham er ein mykje eldre figurant for teofanien enn David, og han fann heilagstaden Moria.

Grunnen til at Krønikeboka ikkje tek med Abraham, kan vera at forfattaren ikkje ville bruke denne historia med alt ho førde med seg av utriveleg gudsbilete og ubehageleg materiale for gudsfrykt-testen. Det er ekstra påfallande i lys av ein gammal teori om at Abrahams test markerte overgangen frå menneskeoffer til dyreoffer. Dersom dette hadde vore poenget med 1 Mos 22, ville truleg Krønikeboka ha gripe det med begge hender, for Jerusalem-tempelet skulle vere ein stad for dyreoffer, og menneskeoffer var, maksimalt sett, berre ein ugudeleg skikk ein gong i Hinnoms dal, ved foten av Moria-berget. Krønikeboka nemner ikkje noko slikt i samband med Salomos tempelbygging.

Men ho viser til Davids visjon og hans avgjerd om staden for tempelet, og forteljinga om dette måtte Krønikebøkene ha med, og dei henta henne inn frå 2 Sam 24. Der gjev Gud beskjed om folketeljing, og David er lydig, med det resultat at 70 000 menneske dør i pesten. Krønikebøkene brukar denne forteljinga fordi ho enda med at David bestemte kvar tempelet skulle byggjast: på Ornans treskeplass i Jerusalem (1 Krøn 21) og David og tempelet i Jerusalem er kjernepunkt i Krønikebøkene. Men dermed fekk dei eit teologisk problem i fanget: Gud baud, og Gud straffa folket fordi David var lydig. Dette løyste dei ved å seie at Satan lokka David, og slik fritok dei Gud for ansvaret for den følgjande katastrofen. Denne teodicéen reddar gudsbiletet i folketeljinga, og ei liknande interesse for teodicé finst i bruken av 1 Mos 22. Ved å erstatte Abraham med David i 2 Krønikebok 3, unngår forfattaren den forferdelege beskjeden om barnemord og ein Gud som stod bak dette. Krønikebøkene er frå 300-talet f. Kr., og dei er teodicé-orienterte. Dermed fekk nesten-ofringa av Isak ingen plass i dei, og Davids folketeljing var Satans ansvar, ikkje Guds.

Den nest eldste lesinga av 1 Mos 22 finst i Jubilearboka. Ho vart til om lag 140 år f.Kr., og er ei gjenforteljing av 1 Mos 1–2 Mos 12 med mange innskot og tillegg. Styrande prinsipp er kalendarinteressa: Berre ein solkalendar skulle gjelde, ikkje månekalendaren som

seinare vart vanleg i jødedom, samaritanisme og islam. Sjangeren som Jubilearboka tilhøyrrer, har fått nemninga «Rewritten Bible», og finst i ein serie tekstar frå denne tida; mange av dei vart oppdaga mellom Dødehavstekstane. Jubilearboka har vore kjent lenge før funnet av desse tekstane, gjennom etiopisk omsetjing og manuskript, men var veldig populær i Qumran. Kanskje vart ho rekna som kanonisk der. Her er det lagt inn mykje stoff som forklarar vanskar i bibeltekstane, og forteljinga om Isaks nesten-ofring har denne innleiinga:

Og det skjedde i den sjuande veka, i det første året, i den første månaden, i det jubelåret, på den tolvte i den månaden, at det kom ord i himmelen om Abraham, at han var trufast i alt det han fekk beskjed om og at han elska Herren og var trufast i all motgang. Og Prins Mastema kom og sa framfor Gud: «Sjå, Abraham elsker Isak, sonen sin. Og han er meir glad i han enn alt. Sei han at han skal ofra han som eit brennoffer på alteret. Og så får du sjå om han vil gjera dette. Og du får vita om han er trufast i alt det du prøver han i.» (*Jub 17,15–16*)

Jubilearboka har laga denne innleiinga som ein teodicé. Gudsbiletet blir delvis redda ved at Satan, her kalla Prins Mastema, presenterer ein logisk grunn for prøven. Modellen er tydeleg henta frå innleiingskapitla i Jobs bok. Bibellesarar har streva med Guds prøve av Abraham, og funne ein utveg i Jobs bok.

Tilsvarande tankegang finst hjå Immanuel Kant, som i 1798 skreiv:

Der er visse tilfelle der mennesket kan bli overtydd om at det ikkje er Guds stemme det trur det høyrer. Når stemma gir det ordre om å gjera det som står den moralske lov imot, må det rekna det for forføring, sjølv om fenomenet synest å vera majestetisk og overgå heile naturen.

Og i ein fotnote føydde han til:

Myten om Abrahams offer kan tena som eksempel: Abraham skulle slakta sin eigen son på Guds befaling – det stakkars, uvitande barnet bar til og med veden. Abraham skulle ha sagt til denne antatt guddommelege stemma: at eg ikkje skal drepa min elska son, det er eg sikker på; at du som viser deg for meg, er Gud, er eg ikkje sikker på, og kan heller aldri vera det, sjølv om stemma tordnar frå himmelen.

Både Jubilearboka og Kant skaper ein distanse mellom den Gud som byr Abraham å ofre Isak og den Herre som hindrar det gjennom sin engel. Men ingen av dei har brukt eit trekk

i teksten som kunne tolkast i denne retning, nemleg hā'elōhîm. Det er hā'elōhîm som gjev beskjed om ofring, og det er han som viser staden der det skal skje. Og så er det mal'ak JHVH som hindrar ofringa. Hā'elōhîm er brukt mange stader der det passar med eit meir generelt gudsbegrep enn 'elōhîm, 'ēl og 'ādōnay – det går i retning av «det guddommelege». Det er altså noko guddommeleg som byd Abraham å ofra sonen og som viser staden for ofringa, mens det er JHVH som hindrar ofringa. Det er ikkje vanleg å markera forskjellen mellom hā'elōhîm og JHVH i omsetjingane, men han ligg i grunnteksten.

Når Abraham si tru vert halden fram i teksten som positiv», sa biskop Odd Bondevik til NRK i 2006:

er det for meg eit problem fordi det er ei tru som inneber å ofre andre menneske (i dette tilfellet Isak). Det lèt seg vanskeleg sameine med eit nytestamentleg trusomgrep, og det er vanskeleg å avgrense denne trusoppfatninga mot religiøs fanatisme, noko vi har sett mange døme på i nyare tid, og som av og til impliserer forakt for menneskeverdet.

Bakgrunnen var diskusjonen omkring Håkon Blekens glassmåleri i Spjelkavik kyrkje, der eit av motiva var nesten-ofringa av Isak.

Desse stemmene frå nyare tid kastar lys over enkeltsidene ved teksten som lesarane har lagt vekt på. Slik hjelper dei oss å sjå tydelegare kva han dreier seg om.

Eitt moment som ikkje er med i desse lesingane, er at «son» finst ni gonger i teksten. Dermed er Isak sin status som son understreka, og kravet til Abraham får tyngd også som eit personleg offer. Teksten er fattig på emosjonar, berre eitt uttrykk er brukt: «han som du elskar»- Elles er forteljinga kald, akkurat som Blekens glassmåleri. Med «son» gjer emosjonane sitt inntog bakvegen, og preger framstillinga.

Søren Kierkegaards bok *Frygt og Bæven* frå 1843 er eit nydeleg verk om denne teksten. Boka er skriven på bakgrunn av filosofane si understreking av at den moralske lov står over den religiøse, slik Kant gjer. Kierkegaard hevdar det motsette. Mennesket skal lyde Gud. Han gjer Abraham til eit strålende eksempel på den truande som ofrar alt for å vere lydig mot Gud. Henrik Ibsen skreiv i 1865 *Brand* for å vise korleis det gjekk. Brand var, som Kierkegaards Abraham, villig til å ofre alt: mora, sonen, kona, kyrkjebygningen og kyrkjelyden. Til sist hadde han berre éin tilhengjar igjen, Gerd, og ho var galen. Ho løyste ut snøskredet som begrov dei begge, og skaut hauken som ho trudde var Satan, men fuglen som dala ned, var ei due – Den heilage Ande. Brands storslåtte prosjekt var ikkje guddommeleg inspirert, men demonisk.

Både Kierkegaard og Ibsen lar 1 Mos 22 dreie seg om den perfekte truande, den fullkomne kristne, som stolar blindt på Gud. For Kierkegaard er han idealet, for Ibsen det tragiske. Dei opnar for følgjande spørsmål til teksten: Handlar han om blind idealisme? Er det slik ein kristen skal vere?

Det gjentatte «son» gjer ei slik lesing usannsynleg. Abraham og Isak er eingongstilfelle, ikkje eksempel til etterfølging. Hebrearbrevet prøver å la forteljinga handle om ein Abraham som gjekk til Moria i tillit til at Gud vekkjer opp døde (Heb 11,17–19). Dette har Hebrearbrevet henta frå Dan 12,1–3, ein tanke Abraham ikkje kjende. «I dette ligg eit førebilete», seier Hebrearbrevet, og eg kan vere med på at me skal rekna med oppstoda frå dei døde. Men eg kan ikkje våge å gje meg ut på kva som helst prosjekt i tillit til at Gud vil redde meg. Det ville vere å freista Gud, som Jesus tek avstand frå i den andre freistinga (Matt 4,7). 1 Mosebok 22 er ikkje eit paradeeksempel til etterfølging.

Eg vender difor tilbake til dei to fokusa som tekstavsnittet viser: ein test av Abrahams gudstru, og oppdaginga av teofani-staden. Fordi Abraham var gudfryktig, fann han denne staden, og Krønikebøkene hevdar at det dreier seg om tempelplassen i Jerusalem. Abraham skal ikkje etterliknast, for hans gudsfrykt er eineståande i å finna teofani-plassen. Testen sitt innhald var nødvendig for å oppdage den heilage staden og byggje alteret der. Understrekinga av far-son-forholdet, grunnlegginga av gudstenesta på Herrens fjell, og identifiseringa av staden for teofani peikar i retning av at det fortalde var ei eingongshending.

Leksjonaret og kyrkjeåret

Evangelieteksten på 4. søndag i fastetida etter første rekkje er Joh 11,45–53. Der seier øvstepresten Kaifas: «...det er betre for dykk at eitt menneske døyr for folket, enn at heile folket går til grunne.»

Epistelteksten er Heb 4,14–16: «ein (øvsteprest) som er prøvd i alt på same måten som vi, men utan synd.»

Samanstillinga av dei tre tekstane på denne dagen legg opp til å sjå dei under synsvinklane offer og prøving. Johannesevangeliet deler offertanken med forteljinga i 1 Mos 22, og Hebrearbrevet har «prøving» felles med henne. Hebrearbrevet ser Jesus som analog til både Abraham og Isak, mens Johannesevangeliet hallar i retning av nesten-ofringa av Isak.

Ingen av desse tankane peikar i retning av oppdaginga av teofani-staden. Dei legg seg inn i tradisjonen for lesinga av 1 Mos 22.

I fastetida kan ein samle seg om prøvingsaspektet i desse tekstane.

Salmeforslag

«Aldri er jeg uten våde» (NoS, 465) skildrar spenninga mellom prøving og hjelp, og kan høve godt denne dagen.

«Vær sterk, min sjel, i denne tid» (NoS, 478) omtalar både venting og håp – håp om «Guds løfterike fremtid». Det er ikkje langt frå Hebrearbrevet sin tanke om at Abraham håpte på den Gud som reiser døde opp att.

«Fordi han kom og var som morgenrøden . . . så kan vi holde ut i vonde tider» (NoS, 479) gjev eit forfriskande latinamerikansk perspektiv på denne dagen. Det skadar ikkje med litt rytme.

«Ingen er så trygg i fare» (NoS, 488) omtalar den barnlege roa i møte med alt som pressar på – og den roa finst ikkje berre i barnekammerset ved kveldstid.

«Jeg er i Herrens hender» (NoS, 494) proklamerer ei frimodig og gjenstridig gudstru «i alt som med meg skjer».

Mot ei preike

Nesten-ofringa av Isak er brukt som bilete på jødane sin situasjon gjennom tidene: Dei er bundne, men ikkje drepne. Difor kallar dei teksten ‘aqedat yitshaq, «bindinga av Isak». Denne sida ved teksten er godt fanga opp av Paulus, når han seier: «Vi er ukjende, men velkjende, vi er døyande, og sjå, vi lever! Vi blir slegne, men ikkje ihelslegne, vi sørgjer, men er alltid glade, vi er fattige, men gjer mange rike, vi har ingen ting, men eig alt» (2 Kor 6,9-10). Eg veit ikkje om den jødiske bruken av teksten går tilbake til det første hundreåret, eller om Paulus i så fall kjende til han, men han har i alle fall fått tak i ånda bak han. Dette er sjølv sagt ein mogleg bruk av teksten i forkynninga, og ville høve godt i fastetida. Forkynnaren brukar Isaks situasjon som bilete på dei truande sin situasjon.

Ein annan metode er å gå i fotspora frå Hebrear brevet, og seia at ein kan leve i vona om at Gud vil finne ei løysing. Eg ville nok ha lagt meg på eit generelt plan, og ikkje satsa på spektakulære basehopp, slik Satan inviterte Jesus til i Matt 4. Hebrear brevet nemner oppstoda frå dei døde, og den ligg jo i målet for fastevandringa, som er påskedag. Det kan bli god forkynning av denne bruken av 1 Mos 22, og Walther Zimmerli legg opp til noko slikt i sin Genesis-kommentar. Han understrekar at *yir’ê* i Abrahams ord til Isak er ei framtidsform: «Gud vil nok sjå seg ut sauen til offeret, son min» (vers 8, mi omsetjing). *Yir’ê* («sjå») spelar både på Moria-namnet og på vers 14 sitt ordspel på verbet, og her har imperfektumsforma framtidsfunksjon. Abraham trur ikkje på ein Gud der alt ligg fatalistisk fast, seier Zimmerli, men på ein levande Gud. Der Gud handlar, er framtida open. I ei slik forkynning brukar ein Abrahams situasjon som modell.

Ein tredje veg til forkynninga kan vera å bruke Abrahams oppdaging av teofani-staden, som var tempelplassen, og så leggja vegen litt mot vest frå tempelplassen. Der finn ein Golgata. Hit er Paulus på veg i Rom 8,31–32: «Kva skal vi så seia til dette? Er Gud for oss, kven er då imot oss? Han som ikkje sparte sin eigen Son, men gav han for oss alle, kan han anna enn gje oss alt med han?» Paulus er her svært varsam i bruken av 1 Mos 22, og berre fem ord knyter til den teksten: «ikkje spara sin eigen son». Frå tempelet til Golgata er det berre nokre hundre meter, men for Paulus utgjør dei skilnaden mellom liv og død. Og i den døden opnar det seg ein Gud som gjev oss alt med Sonen. Forkynnaren kan her bruka geografi, teologi og sjelesorg i ein fastepalet.

Litteratur

Bjørndalen, A. J., Sørensen, T. J., & Bekken, H. (1970). *Første Mosebok: En kommentar*. Land og Kirke.

Kartveit, M. (2024). *Gud, pest og plage: Bibelens vanskelige tekster*. Verbum.

Westermann, C. (1995). *Genesis 12–26: A continental commentary* (Original work published 1985). Augsburg Publishing House.

Zimmerli, W. (1976). 1. *Mose 12–25: Abraham*. Zürcher Bibelkommentare. Theologischer Verlag.

TEKSTREFLEKSJON OVER SALME 110,1–3

Helgetorsdag/Kristi himmelfartsdag

AUDUN OPLAND, sokneprest i Rollag

Leksjonåret og kyrkjeåret

Sal 110,1–3	Set deg ved mi høgre hand
Ef 4,7–10	Han steig opp og gav gåver
Mark 16,19–20	Jesus vert teken opp til himmelen

Ingen tekst frå Det gamle testamentet (GT) er oftare sitert i Det nye (NT) enn Sal 110.¹ Ein sveip gjennom den nytestamentlege kanon viser at dei korte setningane me les på helgetorsdag, har vore eksepsjonelt meningsfulle for dei første kristne.

For ein som er oppseda i historisk-kritisk forsaking og tru, er det alltid noko urovekkjande med å sjå dei nytestamentlege forfattarane kaste seg over ein salme eller profeti frå GT. Ein sitt liksom litt med puta framom andletet medan dei knar og drar i han. Den stakkars teksten gispar etter konteksten sin, lik ein fisk på land som gispar etter vatn. Like fullt: Bibelen vil ha det til at denne teksten lærer oss noko avgjerande om kven Jesus er. Luther kallar salmen «the very core and quintessence of the whole Scripture» (Selderhuis 2018). På helgetorsdag blir me inviterte til å tenkje over korleis Sal 110 kastar ljøs over kva det vil seie at Jesus «fór opp til himmelen [og] sit ved Faderens høgre hand», slik me hevdar i truvedkjenninga.

Nærlesing og resepsjon

Salme 110 som davidisk kongesalme

Lat oss byrje med det trygge og kjende. I moderne bibelforskning er det vanleg å tenkje seg at Sal 110 har sin *Sitz im Leben* i det israelittiske kongedømet og hoffseremoniellet. Kanskje har han vore del av ein tronstigingsliturgi for nye kongar (Limburg 2000: s. 378–379). Ein prest eller tempeltenar kan med orda frå salmen ha invitert kongen til å stige opp og ta trona si i eige, så å seie som konge av Guds nåde: «HERREN [JHVH] seier til min herre [kongen]». Med «mi høgre hand» er det kanskje vist til den fysiske plasseringa av kongetrona på høgre side (sørsida) av Salomos tempel, der ein tenkte seg at Gud residerte (Hay 1973: s. 21).

Det er ikkje overraskande at den nye kongen i denne situasjonen blir lova militære sigrar med JHVH ved sida si (vers 1–3 og 5–6). Dei nedkjempa fiendane som ligg under

¹ Det fyrste verset i Sal 110 blir sitert eller alludert til i Matt 22,44; 26,64; Mark 12,36; 14,62; 16,19; Luk 20,42–43; 22,69; Apg 2,34–35; Rom 8,34; 1 Kor 15,25; Ef 1,20; Kol 3,1; Heb 1,3.13; 8,1; 10,12–13. Det fjerde verset i Rom 11,29; Heb 5,6.10; 6,20; 7,3.11.15.17.21. Det femte verset er kanskje vist til éin gong, i Rom 2,5.

sigerherrens føter i vers 1, kjenner me att frå Jos 10,24f. Kanskje kling desse versa med når me kjem til «hovuda» i vers 6? Vers 3 – som i sin hebraiske variant er kalla «virtually unintelligible» (Hay 1973: s. 21) – skal nok òg forståast militaristisk. Kongens hærfolk treng inga overtaling før dei let seg leie ut i strid. Dei utsett ingenting, men står klare i det dagen gryr, ein flokk så talrik som doggdropane i graset.²

Meir uventa er vers 4, der det heiter at denne herskaren ikkje berre er konge med septer i handa og fiendar under føtene, men at han er «prest til evig tid på Melkisedeks vis». Dette verset har ført til ei mengd forsøk på historiske rekonstruksjonar av tilhøvet mellom konge- og prestedøme på ulike stadium i Israels historie, alt etter kva datering ein opererer med.³ Saman med 1 Mos 14,17–20 er dette den einaste gongen den mystiske Melkisedek blir nemnd i GT. I 1 Mos 14 fær me vita at han både var «konge i Salem [Jerusalem]» og «prest for Gud, den Høgste [’Ēl ‘Elyōn]». Han sameinar altså dei to sentrale karismene konge og prest i éin person. Sjølv om detaljane i den historiske konteksten kan vera usikre, tykkjest hovudpoenget klart: Kongen nyt ein heilt ekstraordinær nærleik til Gud.

Messianske tolkingar

I seinare jødisk tolkingstradisjon er det ikkje umogleg at Sal 110 framleis kunne nyttast rojalt-propagandistisk (jf. 1 Makk 14,41; Jub 32,1 m.fl.) (Hay 1973: s. 24). Det er elles ikkje mange eksplisitte spor etter Sal 110 i den mellomtestamentlege litteraturen. Fleire meiner at 1 Enok kombinerer Dan 7 og Sal 110 i sitt portrett av ein messias som på den eskatologiske domens dag skal sitje på Guds «herlegdoms trone» (Emadi 2022). I 2 Enok møter me ein eskatologisk frelsesfigur som er konge og prest og heiter Melkisedek. Det same gjer me i Daudehavsrullen 11Q13 (11QMelch).⁴

Generelt er kongesalmane kalla «the seedbed for messianic hope» i tida under og etter det andre tempelet (Limburg 2000: s. 7). Dei opphøgde verselinene om ideelle, salva herskarar, kombinert med stadig nye vonbrot i møte med dei faktiske, verkelege leiarane, utgjorde noko av grorbotnen som den jødiske messianismen voks fram frå. Anten han vart forstått dennesidig eller eskatologisk, kunne han finne støtte her.

Jesus siterer Sal 110 i sin pågåande diskusjon med andre jødiske religiøse leiarfigurar om nettopp Messias. Han føreset at det er David som har forfatta Sal 110, og kombinerer dette med å lesa innhaldet messiansk. «Korleis kan dei skriftlærde seia at Den salva er Davids son? (...) David sjølv kallar han herre» (Mark 12,35.37).⁵

² LXX-omsetjinga – «På heilage fjell har eg fødd deg som dogg or morgonrødens morsliv» – vart naturleg nok tolka kristologisk av kyrkjefedrane, men det er interessant at verset ikkje blir sitert i NT, ikkje ein gong i Hebrearbreve, som elles er særleg oppteke av Sal 110. Kanskje var poenget godt nok etablert med sitata frå Sal 2,7 og 2 Sam 7,14 (Heb 1,5); kanskje var ein medviten om at teksten var usikker (Hay 1973: s. 22)?

³ Sjå t.d. gjennomgangen i Emadi 2022.

⁴ Melkisedek blir ikkje eksplisitt kalla prest, men truleg er det slik at han «enacts the role of the high priest in the Day of Atonement ritual according to Leviticus 16» (Anders Aschim sitert i Emadi 2002: Storytel eboklesar).

⁵ Me styrtar sporenstreks til for å innvende at David vanskeleg kan ha hatt ei så utvikla messiansk forventning når me ikkje finn spor av dette i andre tekstar frå hans tidsperiode. Men Jesus har kome oss i forkjøpet: David sa det han sa «i Den heilage ande» (Mark 12,36) eller «ved Anden» (Matt 22,43). Jf. Apg 2,30 der Peter rett og slett seier at David «såg inn i framtida».

Salva og krossfest

Poenget i Jesu utlegging er neppe at Messias *ikkje* skulle vera Davids son. Men han er ikkje *berre* det. Har me sagt at Messias er Davids son, har me enno ikkje sagt det vesentlege som er å seie om han. Gjennom heile Markusevangeliet held Jesus, som kjend, sin Messias-identitet løynd for omverda (t.d. Mark 8,30). Først når det ikkje er nokon veg attende, når alle dominobrikkane som skal føre han til krossen er oppstilte og har teke til å falle, *då* kan han seie tydeleg det han tidlegare har tagd om. Øvstepresten spør i Mark 14,61: «Er du Den salva, Son til Den velsigna?» Og Jesus svarar, omsider: «Det er eg» (Ἐγώ εἰμι).

Berre i ljuset frå krossen kan ein – ifølgje Markus – forstå kva det vil seie at Jesus er Messias. Og berre i ljuset frå krossen kan ein – ifølgje Markus – forstå orda i Sal 110, at dei «skal få sjå Menneskesonen sitja ved høgre handa til Den mektige og koma med himmelskyene» (14,62). Jesus er sjølv Davids herre, beden av Gud om å ta sete ved Guds høgre hand. Men dette er han berre *som* det dømde, fortapte, lidande, krossfeste, gudsforlatne mennesket Jesus. Desse to identitetane kan ikkje lausrivast frå einannan.

Me ser dette fleire stader i NT. I Johannes' openberring held Kristus fram med å vera eit *slakta* lam, sjølv på Guds trone (Op 5,6). Når me ser han koma med skyene, ser me han som han me «har gjennomstunge» (Op 1,7). I Johannesevangeliet er heile den synoptiske sekvensen med død – oppstode – himmelfart – herleggjering konsentrert i éi rørslé: «oppløftinga» på krossen (Joh 3,13–15; 8,28; 12,32; 17,1) (Behr 2019: s. 179). Ein kunne seie: Messias må løftast opp (Joh 3,13) for at me skal kunne sjå han som «Gud, den høgste» (1 Mos 14,18). Men frå vårt menneskelege perspektiv ser det heile tida ut som han stig *nedover*:

At the end of John's gospel, the glory of God announced in the Prologue is finally revealed in all its radiance. Broken and bleeding, Jesus crucified is Yahweh enthroned on the ark, hanging between two criminals who serve as cherubic throne-guardians.⁶

Paulus har rett: «Det at han steig opp, kva er det om han ikkje òg steig ned til det aller lågaste av jorda?» (Ef 4,9).

Davids herre ...

Viss me vender attende til Sal 110 og freistar å lesa han ein gong til i ljøs av desse nytestamentlege innspela, kva ser me då?

«David» kallar den krossfeste sin «herre» (vers 1). Det er all jordisk makt og prakt og ære og herlegdom som her talar i «Davids» namn. Alle keisarar og presidentar, direktørar og generalar, tech-milliardærar og influensarar, prestar og biskopar vil ein gong måtte innrømme at ingen av dei er større enn denne mislukka taparen – forakta og forlaten av

⁶ Peter Leithart sitert i Behr 2019: s. 193.

menneske, slegen av Gud og plaga, rekna blant brotsmenn. Han som er så ørande liten at han identifiserer seg med dei her på jorda som er svoltne og tørste, framande og nakne, sjuke og i fengsel. Deira fiendar har vorte hans fiendar; hans siger skal òg vera deira siger. Han som framleis er 'gjennomstunge' når han kjem i skyene, kjem med reell rettferd for 'desse sine minste'. Den opphavlege, bokstavelege meininga av sigermotivet i salmen må aldri få oppløyse seg i allegori og symbolisme. Bakgrunnen er Jos 10,24 (sjølv om det kan vera litt pinleg å innrømme): «Kom hit og set foten på nakken til desse kongane!»

Paulus sitt poeng i 1 Kor 15,20ff er ikkje at det nyss nemnde er usant, berre at dimensjonane i Kristi siger er endå større. Dei fiendane som skal bli «skammel for hans føter» er «all makt og alt herredøme og alt velde» (vers 24). Den «siste fienden som blir gjort til inkjes» er Døden – etter at alle dei andre livsøydeleggjande kosmiske maktene, som Synda og Djevelen, har vorte sende i forvegen. Bakgrunnen er altså ikkje berre Josvas siger i strid, men òg 1 Mos 3,15 – «kvinna si ætt» som skal råke slangens hovud.

... og vår herre

Når me i Herrens «mektige septer» frå Sion ser Jesu kross (vers 2), endrar biletet av «fiendane» seg for tredje gong. Dei som står ved foten av krossen og spottar, eller på lang avstand, gøymde i redsle og feigskap – det er jo oss sjølve. Det er (mellom andre) *me* som er fiendane han førebels ikkje herskar *over*, men «herskar mellom». Problemet med at Kristus skal overvinne dei kosmiske maktene Synd, Død og Djevel, er at desse maktene bur på innsida av oss. Me har gjort oss like avhengige av dei som av lever, nyrer og milt. Me nærer alle slangen ved vårt eige bryst.

«Den dagen han viser si kraft» (vers 3) er difor den dagen *me sjølve* skal få våre hovud knuste (v. 6). Me sjølve er «lika» som det skal vera «fullt av». Berre slik kan ormane me går og bær på endeleg aule ut av oss, som frå gudestøttene Heilag Olav velta. Vona vår då er sjølv sagt at me har «vakse saman med Kristus i ein død som er lik hans», slik at me òg kan «vera eitt med han i ei oppstode som er lik hans» (Rom 6,5). Herren kan late det koma ånd i tørre bein, så dei blir levande. Denne vona kjenner ikkje mange grenser; Guds endemål er å «vera alt i alle».

Kanskje er det til og med enno plass til dei overvunne kongane frå Josvas bok (Jos 10,24ff). Veks dei ikkje saman med den krossfeste i ein død som er lik hans – hengde på fem trepålår? Kvifor blir dei lagde i ei hòle med «store steinar framfor opninga», der dei framleis ligg «den dag i dag» – om det ikkje er for å bli «eitt med han i ei oppstode som er lik hans»? På krossen ser me at Gud har gjort folkets fiendar til sine fiendar. Og det blir openberra for oss at me sjølve er Guds fiendar. Men me ser òg at Gud er den som *elskar* nettopp sine fiendar, og at Kristus er den som *ber for* nettopp sine fiendar. I det me ser oss sjølve som lik med knuste hovud, kan det bli mogleg for oss å samstundes sjå oss sjølve i «heilag prakt», dei kvite kappene frå Op 7,9–14.

«Og Melkisedek, kongen i Salem, kom ut med brød og vin»

Kvar sundag vedkjenner me med orda frå Sal 110 at Jesus «fór opp til himmelen» og at han «sit ved høgre handa åt Gud, den allmektige Fader». Både orda i truedkjenninga og i Sal 110 er lette å misforstå og ta til inntekt for ein ukritisk triumfalisme. Det som skjer på

helgetorsdag, er ikkje at Kristus går frå å vera krossfest menneskeson til å bli ein fjern og strålande monark på ei trone. Det er at Gud blir ein far som i all æve held sitt døde barn i armane (Heb 9,14; Op 5,6).⁷ Samstundes held Sonen fram med å vera hjå folket sitt og «stadfeste Ordet med dei teikna som følgde med» (jf. evangelieteksten, Mark 16,20). Anden bær den ofra lekamen og det utauste blodet til «øvstepresten på Melkisedeks vis» ut til alle altar i verda i form av brød og vin (1 Mos 14,18). Og Abram, dvs. heile Guds paktsfolk, blir velsigna «av Gud, den Høgste, han som skapte himmel og jord!» Helgetorsdag er dom – og uendeleg von.

Salmeforslag

«Jeg ser deg, o Guds lam, å stå» (NoS, 219) er ein ypparleg helgetorsdagssalme. Han har skjønt at dette er ein dag der ein bør halde blikket mest mogleg festa på jorda. Som engelen seier i Apg 1,11: «Galilearar, kvifor står de og ser opp mot himmelen?» Ein kan faktisk vurdere å stryke vers 3, med si lurgløtting inn i korleis det ser ut «omkring din stol».

Jesu rørsle opp (Mark 16,19) blir for disipline ei rørsle ut (16,20) i nestekjærleik og misjon. «Å leva det er å elska» (NoS, 666) talar som kjend om å «spegla Guds himmel av»; «Guds sønn steg ned å tjene» (NoS, 668) om «Guds himmel i det små». Til nattverd høver «Vær velsignet, legem såret» (NoS, 607). Han er framleis ein såra lekam, både i himmelen og på altaret.

Eg er òg svak for «O Jesus, du som fyller alt i alle» (NoS 354), sjølv om han sikkert kan skuldast for forvirrande (kanskje til og med forvirra) biletbuk. På helgetorsdag er det jo gjerne friluftsmesse mange stader. Få ein god trekkspellar til verkeleg å lokke fram tangorytmane i melodien. Det kler Samuelsens intense bruremystikk så godt at eg ikkje ser bort frå at nokre av dei som syng, vil lure på om dei har vorte rykte opp til himmelen.

Eg skreiv sjølv ein helgetordagssalme for nokre år sidan (apropos forvirra biletbuk). Han kan syngast på melodien til «Å, var eg meir deg, Jesus, lik» (NoS, 423). Han har ein (utilsikta) referanse til Sal 110,3 i tredje vers.

1 Den Gud som skapte himmel, jord
har løftet opp sin Sønn
til nidingtreets herlighet
og hørt hans offerbønn:
At naglen i hans kjærlighet
må åpne nådens josefsbrønn
for alle dem som tror.

2 Den evige treenighet
har åpnet seg, er sprengt!
Til guddomsaltets ytterkant
har korsets smerte trengt!
Den slår til støv det sverd som brant
og åpner porten som var stengt
for Kristi menighet.

⁷ Tenk på det gripande biletet til El Greco, *Den heilage treeininga* (1577, no i Prado-museet).

3 Han løftes opp til gru og glans,
Guds ord som er blitt kjød.
Og en dag drar han alle inn
i Sions morgenrød.
Da bøyes alle stive sinn,
selv mitt! Selv djevel, synd og død
skal løses opp i dans.

4 Og mens vi venter vet vi dét,
at alt vi er og har
har Jesus Kristus løftet opp
på tronen til sin far.
Der bier nå vårt liv, vår kropp,
vår synd – ja, alt som Kristus bar
høyt opp på løftets tre.

5 Du evige treenighet,
selv ble vi løftet ned
i Kristi død ved Kristi dåp.
Nå våger vi å be
at han må la seg løfte opp
fra altret som en sol av fred
og hviske: «Ta og ét!»

6 Du evig gode far og Gud
la dette bli vår bønn:
At vi må se hvor nær han er,
din himmelfarne sønn!
Som blod mot tann, som vind mot fjær
som angsten mot et smertestønn
som hud mot naken hud.

Litteratur

Behr, J. 2019. *John the Theologian and His Paschal Gospel. A Prologue to Theology*. Oxford University Press.

Emadi, M. H. 2022. *The Royal Priest. Psalm 110 in Biblical Theology*. New Studies in Biblical Theology 60. IVP Academic. Storytel ebok-lesar.

Hay, D. M. 1973. *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*. Abingdon Press.

Limburg, J. 2000. *Psalms*. Westminster Bible Companion. Westminster John Knox Press.

Selderhuis, H J. (Red). 2018. *Psalms 73-150*. Reformation Commentary on Scripture, Old Testament VIII. IVP Academic. Storytel ebok-lesar.

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE MOSEBOK 11,1–9

Søndag før pinse

ISELIN JØRGENSEN, prest i Kristiansand Domkirke

Leksjonaret og kirkeåret

Hag 2,3–9	Bygg opp igjen Herrens tempel
1 Pet 4,7–11	Tjen hverandre med nådegavene
Joh 15,26–27	Talsmannen og dere skal vitne
F: 1 Mos 11,1–9	Tårnet i Babel

Beretningen om Babels tårn er fortellingsteksten for søndag før pinse. Den er også GT-teksten for pinsedag i tekstrekke III, så det er flere anledninger til å preke over denne innholdsrike historien om tårnet i Babel.

Det er naturlig å koble fortellingen om Babels tårn med pinsen av flere årsaker. Den mest naturlige koblingen er knyttet til menneskehetens språkhistorie. Der Babels tårn handler om hvordan Gud sprer menneskene og gir dem ulike språk, samler Den hellige ånd i pinsen menneskene fra alle verdenshjørner og gir dem et *felles* språk.

Pinsefeiring handler også om kirkens tilblivelse, og her er det mye å spinne videre på når det gjelder fellesskap, enhet, samarbeid og felles oppdrag – noe som Babels tårn absolutt også handler om.

Fortellingen om Babels tårn kan i tillegg passe inn på særskilte dager. Det er en fortelling med tematikk som kan brukes på solidaritetsgudstjenester. Selv om den ikke tilhører tekstrekke for 1. mai eller Skaperverkets dag, kunne den absolutt ha passet inn der også – nettopp fordi den handler om bruk av makt og ressursbruk. Den tematiserer Guds ønske for den mangfoldige menneskeheten og gir oss et bilde av Gud i «det lave» fremfor «det høye».

I denne tekstrefleksjonen kommer jeg til å legge ekstra vekt på formidling til barn, og da tenker jeg at denne fortellingen er en skatt.

Plass i den store fortellingen

Fortellingen om Babels tårn møter leseren tidlig i 1 Mosebok (Genesis). Den er en del av urhistorien som omhandler både verdens skapelse og Guds relasjon til Israelfolket (1 Mos 1–11).

Urhistorien tar for seg skapelsen, jordens tilblivelse og menneskets identitet. Fortellingene er såkalte etiologiske og gir oss årsakene til ulike fenomener i verden.

Urhistorien handler om forholdet mellom Gud og mennesket, og Guds skaperplan og -ønske for skapningene. Slik sett blir etikken en viktig faktor. Sentrale spørsmål som menneskeverd formes her: Hva er et menneske? Hva slags ønsker har Gud for menneskelivet? Og hvordan ønsker Skaperen selv at skapningene skal omgås hverandre?

Det finnes mange urgamle etiologiske fortellinger i verden, og mange har likheter. En av de forestillingene som er aller best dokumentert i det vestlige Asia, er tanken om at verden ble skapt ut av et kaos som omtales blant annet som et slags urhav (kosmisk hav). Fortellingen om syndfloden er fortellingen om hvordan den skapte verden kan trues av ødeleggende kaoskrefter og bringes til sammenbruddets rand. Det ender likevel med at alle kan reddes, dersom menneskene lytter til gudenes røst og finner sin rette plass i den skapte verden.

Fortellingen om Babels tårn, derimot, hører kun til ett sted vi kjenner til, nemlig i 1 Mosebok – altså jødernes Torah. Det er nærliggende å tenke at den har en spesiell betydning hos nettopp Israelsfolket – kanskje fordi den bidrar til å forklare Israelsfolkets forhold til det babylonske riket.

Ut fra de enkle geografiske beskrivelsene er sannsynligvis Babel samme sted som Babylon – nemlig det som blir sentrum for sivilisasjonen, *det babylonske rike* i Mesopotamia. Navnet er beslektet, og i fortellingen om Babels tårn blir hele byen etablert og får navnet Babel – nettopp fordi det var her Gud forvirret hele jordens språk. Ordet på hebraisk betyr nettopp «forvirring». Når en tenker på alle beretningene om Babylon i etterkant, er dette interessant. Israelfolkets beskrivelser av Babylon er enten nøytrale eller negative, spesielt i forbindelse med fortellingene om eksilet. Babylon blir et symbol på synd, overmakt, frafall og ondskap. Ifølge bibeltekstene ønsker Gud at byen skal gå til grunne (jf. Jes 13–14 og Jer 50).

Greske beretninger, derimot – som Herodots skrifter fra 400-tallet fvt. – er i mye større grad beundrende og utbroderende om byens storslagenhet med templer, palass og hengende hager. Kanskje er fortellingen om Babels tårn et maktkritisk stikk fra Israelsfolket til Babylons herskere? Svein Tindberg har helt klart latt seg inspirere i denne retning i sin bok *Bibelfortellinger for barn* – noe jeg kommer tilbake til.

Fortellingen om Babels tårn har fått en noe underlig plassering og passer ikke helt sammen med fortellingen om storflommen i forkant, og slektsrekkene til Noahs sønner som kommer etter. Det er en slags innskutt novelle.

Leseren har nettopp lest om Sems etterkommere som har bredt seg ut over jorden etter storflommen:

Dette var Sems etterkommere, slekt for slekt og språk for språk, land etter land, folkeslag for folkeslag. Og dette var slektene etter Noahs sønner, slektshistorie for slektshistorie, folkeslag etter folkeslag. Fra dem har folkeslagene bredt seg ut over jorden etter storflommen. (1 Mos 10,31–32)

Og så får vi plutselig, i neste kapittel, høre at hele jorden hadde samme språk og samme ord. Da «de» (hvem nå dette er) brøt opp fra øst, fant de en bred dal i landet Sinear (Sumer) og slo seg ned der. Om dette er Sems slekt eller hele jordens folk som slår seg ned i landet Sinear ved elven Eufrat, er uvisst. Men fortellingen hevder å berette om «hele jorden».

Disse menneskene har tilsynelatende et felles ønske om å bygge en by og et tårn som når opp til himmelen, og skaffe seg et navn, slik at de «ikke blir spredt ut over hele jorden». Fortellingen sier ikke så mye mer om intensjonen bak byggingen enn dette. Om det er hele folket eller kun lederskapet, kan en bare spekulere i. Personlig mener jeg det er en styrke at det virker som om de alle ønsker dette. Det gir oss forklaringer på hva som ligger latent i alle menneskers sinn – altså ønsket om å være autonome, bli sett og husket for ettertiden.

Etter Babels tårn får vi et skille. Vi beveger oss mot fedrehistorien og patriarkene. Da utvides tematikken til å omhandle relasjoner mellom kjønn, maktkonstellasjoner i storfamilier, forhold mellom ulike folkeslag og så videre.

Historisk og geografisk kontekst

Etemenanki var det store tempeltårnet i Babylons tempelområde, på Eufrats østre bredd, rett nord for Marduk-tempelet Esagila. Dette tårnet i Babylon kan ha gitt opphav til forestillingen om Babels tårn. Utgravinger viser at templene var bygget av brent teglstein, og samsvarer slik med beskrivelsene i den bibelske teksten. Tårnet ble antakelig bygget på 1700-tallet fvt. og lå i ruiner på 300-tallet fvt. Rester av grunnmuren er bevart og ligger sør for Bagdad i dagens Irak

Etemenanki skal, ifølge Herodot, ha hatt sju eller åtte avsatser og vært cirka 90 meter høyt. På toppen lå et tempel med flere rom. I det ene sto et alter og en seng, viet til Babylons hovedgud Marduk.

Kunst og resepsjon

Babels tårn har vært et populært motiv i billedkunsten. Et kjapt Google-søk viser mange malerier og tegninger av dette. Det mest kjente maleriet er kanskje «Babels tårn» av Pieter Bruegel fra 1500-tallet. Men det finnes mange malerier av motivet også fra nyere tid. Min favoritt er Håkon Gullvågs «Babels tårn», som er en del av utstillingen «Den bibelske syklus». Da det hang i Kristiansand domkirke i 2020, fikk jeg selv et nært forhold til dette 190 x 190 cm store maleriet. Gullvåg har valgt å male tårnet i gullfarge. Det er mange stiger på de ulike etasjene, og til og med på toppen står det en stige vendt oppover. Det yrer av

folk overalt. Vi kan ikke se noen ansiktsuttrykk, men ørene deres er påfallende store og tydelige. Hva kunstneren ønsker å uttrykke, vet jeg ikke, men for meg ble det tydelig at disse menneskene bare fulgte ordre og levde i et ekkokammer.

Babels tårn er visuelt spennende. Det er nesten så det kribler i tegnehånda når vi hører beskrivelsen av det. Hvis fortelleren utbroderer en god del, vil det kanskje inspirere barn enda mer til tegning og maling, men jeg vil tro at fantasien er i gang etter få ord.

Mot en preken

For eldre barn og ungdom er filosofiske og psykologiske spørsmål spennende tematikk, tenker jeg. Hva er egentlig et menneskeliv? Hva gjør at mennesket vil opp og frem? Hvorfor leter vi etter Gud i det høye og det flotte? Handler dette om menneskets frykt for døden – og dermed kampen for det udødelige?

Fortellingen om Babels tårn handler også om sameksistens. Det er et interessant grep Gud gjør. Barn jeg har snakket med, syns det er dårlig gjort av Gud å forvirre med ulike språk. De vet alle godt hvordan det føles å ikke bli forstått. Om Gud gjør dette for sin egen del eller for menneskenes beste, er et spennende samtaleemne. Er Gud redd for at menneskene skal prøve å bli like Gud? Eller prøver Gud å jekke dem ned for at de skal finne det de er skapt til å være. Kanskje ønsket Gud å spre menneskene mer utover hele jorden for å unngå flere konflikter?

Hvis en tenker at Gud gjør dette for menneskets skyld, kan det være en anledning for samtaler om mangfoldets positive sider. Var det slik at Gud ville at vi skulle bli mer mangfoldige? Kanskje Gud rett og slett ville at vi skulle jobbe litt mer for å forstå hverandre – og ved å gi oss ulike morsmål, krever det nettopp en stor innsats å lære hverandre å kjenne. Samtidig erkjenner vi at dersom ulike språk og kulturforskjeller faktisk gjorde mennesker mer fredelige og hardtarbeidende kommunikatorer, burde verdenshistorien sett annerledes ut. Dessverre er det ikke slik at vi kommuniserer veldig godt i verden i dag heller. Verdien av mangfold er noe vi aktivt må overbevise hverandre om – for menneskene har en tendens til å søke homogene fellesskap. Men det å måtte forholde seg til at vi mennesker snakker og forstår ulike språk, kan likevel bidra til at vi bruker mer energi på å faktisk forstå hverandre. Vi må legge ned en større innsats i kommunikasjon enn om vi hadde snakket samme språk.

Bibelformidling til barn

Når det gjelder formidling til barn, er det alltid et spørsmål om hvilke utvalg av GT – fortellinger som skal inngå i menighetens prioriteringer, i tillegg til sentrale Jesus - fortellinger. Etter min mening bør barna få kjennskap til kjente bibelske karakterer og deres relasjoner. Det å bli kjent med mennesker med ulike personligheter og høre om valgene de tar, er både spennende og nyttig for egen livsmestring. Dessuten er det bibelske skikkelser som har så stor plass og betydning i verdenskulturen, at de er selvsagte valg i trosopplæringen. Det være seg karakterene Noah, Abraham, Sara og Hagar, Isak og Rebekka, Esau og Jakob, Lea og Rakel, Josef, Dina og brødrene, Miriam og

Moses, Ruth og Noomi, Deborah, Samuel, David og hans familie – og gjerne også fortellingene om Jona og Job.

Men jeg vil samtidig mene at deler av urhistorien både er relevant og spennende fortellingsstoff. Skapelsen er en selvsagt fortelling. Den er tilgjengelig allerede for 3-åringer og gir et grunnlag for andre fortellinger. Skapelsen introduserer Gud som sentral for alt som lever, og forteller oss helt konkret at Gud har en mening og et ønske for alt det skapte. Gud så at «alt var godt» i utgangspunktet. Men skapelsesfortellingene bør så etterfølges av fortellinger om Guds videre forhold til menneskene etter syndefallet.

Barna er ganske små når de skjønner at vi mennesker ikke alltid er snille med hverandre. Det å gi barna fortellinger som illustrerer etiske valg, kan introduseres allerede i 3–4 årsalderen.

Når det gjelder introduksjon av ulike gudsbilder, inkludert et komplisert gudsbilde, mener jeg at også små barn kan få lov til å undre seg over Guds handlinger på egen hånd. Samtidig må vi som formidlere ta noen valg, og jeg er selv blant dem som ønsker å først presentere fortellinger om en tilstedeværende Gud av god vilje. En Gud som ser dem som faller utenfor og som blir urettferdig behandlet. Så kan en heller videre opp gjennom skolealder, litt etter litt, introdusere mer komplekse gudsbilder som kan bidra til samtale, refleksjon og diskusjon.

Formidleren må være bevisst hvilke fortellinger en velger som et grunnlag for videre interesse. Fortellinger som gir resonans i eget liv, vil selvsagt være en forutsetning for økt interesse.

For barn og ungdom som først blir introdusert for bibelske fortellinger i høyere alder, er det nyttig å begynne med de lange linjene.

«Tidslinjen» til Det norske bibelselskap har jeg selv god erfaring med. Det å starte med «Den store fortellingen» vekker interesse og forståelse for hva Bibelen er. Jeg har også veldig sans for «The Bible Project» på norsk. Det norske bibelselskap har oversatt noen nydelige tegneserie-filmsnutter som anbefales for både ungdom og voksne. Den filmen som omhandler Urhistorien er god, syns jeg. (<https://bibel.no/bible-project/overblikk-første-mosebok-1-11>).

Noas ark er komplisert når det gjelder gudsbildet som blir presentert, men den kan også fungere som en god inngang til en samtale. Babels tårn vil derimot være en uproblematisk fortelling som jeg tenker absolutt hører til på listen. I forbindelse med denne tekstgjennomgangen har jeg prøvd den ut på barn i to ulike aldersgrupper, og jeg vil mene at jeg fikk gode samtaler med alle i etterkant. Min egen sønn på fem år vil gjerne høre den fortalt flere ganger. Han lar seg fascinere av byggverket og språkforvirringen. Han stusset først på hvorfor Gud valgte å gjøre det vanskeligere for menneskene, men kom fort til at det først og fremst var morsomt gjort av Gud. Spesielt når jeg som forteller sier noen setninger på språk han ikke forstår, ler han godt.

Hun på syv år ble på sin side veldig opptatt av gleder og utfordringer som oppstår når mennesker snakker ulike språk. Hun fortalte om hvordan hun leker med sin islandske

venninne, for eksempel. Før kunne de ikke forstå hverandre, men nå forstår venninnen mer og mer norsk.

Etter mitt syn kan fortellinger som dette gjerne få stå alene, uten forklaringer underveis. Jeg mener fortellingen kan fortelles i sin helhet, uten en introduksjon. Gjerne ved at fortelleren har lært seg bibelteksten mer eller mindre ordrett. I etterkant kan en heller stille åpne spørsmål som bidrar til at lytterne reflekterer høyt over hva de har hørt. Spørsmål til denne fortellingen avhenger av aldersgruppe, men for de fleste vil eksempler på åpne spørsmål være:

Hva handlet denne fortellingen om?

Hva tenker dere om de menneskene som bygde dette tårnet?

Hva syns dere om det Gud gjør?

I møte med eldre barn og ungdommer kan en spørre:

Er denne fortellingen sann?

Hvordan syns dere det er å møte folk med andre språk?

Kan vi lære noe av denne fortellingen?

Er det noen mennesker i verden i dag dere tenker trenger å høre denne fortellingen?

Disse spørsmålene kan bidra til en samtale som handler mer om det symbolske i fortellingen og overføringsverdien til våre liv.

Fortellingen om Babels tårn kan også fortelles med egne ord og tolkninger underveis. Da er det viktig at fortelleren vet hvilke virkemidler hen tar i bruk, tenker jeg. Som prest og kirke ønsker vi at folk skal vite hva som er Bibelens – gjerne nøkterne – beskrivelser, og hva som legges til av oss formidlere. Alle formidlere har en agenda, og det må vi være åpne om.

Barnebiblene har alle sine ønsker og agendaer. Noen av dem legger inn flere setninger som forklarer hva Gud vil, og hva som menes med fortellingene. Som teolog hender det ofte at jeg leser barnebibler og støkker til når jeg leser forfatterens tolkninger, som kanskje lukker mer enn de åpner mulighetene i tolkningsrommet. Når det i tillegg legges til bønneformuleringer, er det viktig at de leses med et kritisk blikk.

Denne betraktningen gjelder selvsagt også mitt forhold til illustrasjonene. Som all billedkunst gir illustrasjoner til fortellingene oss muligheter til å lukke og åpne våre egne forestillinger. Mye fortelles gjennom streker, fargevalg og detaljer.

Når dette er sagt, må vi samtidig minne hverandre om at de nedskrevne bibeltekstene vi forholder oss til i dag, har vært muntlige fortellinger i flere generasjoner før de ble skrevet ned. Det ligger derfor i fortellingens natur at den som forteller, alltid bruker egne ord, gjør sine prioriteringer og tolkninger av fortellingene de selv har blitt fortalt. Det ser vi også i den nedskrevne fortellingen om Babels tårn. Det står hva fortelleren mener at Gud tenker, for eksempel. Med det i tankene er det fristende – i tråd med den eldgamle

fortellertradisjonen – å fortsette å sette ens egen signatur på det en selv forteller. Kanskje er det også slik de fleste forfattere av barnebibler tenker i dag.

Vi kan nå se nærmere på to ulike barnebibler utgitt i Norge i henholdsvis 2008 og 2017: danske Synne Garffs *Den store barnebibelen* (oversatt av Arne Berggren og Kristine Berg) og Svein Tindbergs *Bibelfortellinger for barn*.

Den store barnebibelen er nøkternt gjenfortalt. Den inkluderer barn i fortellingen og tar med en forhistorie om at menneskene som slo seg ned, begynte å lage boliger til seg selv og familiene sine. Videre fikk folket lyst til å bygge i høyden. Det fortelles i denne barnebibelen at én person først fikk det for seg at det var en god idé å bygge noe stort, og så fulgte resten av gjengen etter. Utenom dette er gjenfortellingen svært lik den opprinnelige teksten.

Svein Tindberg, derimot, utbroderer fortellingen mye mer. Han krydrer den med mange detaljer og tillegger kongen og dronningen stor plass. Han omtaler dem som kong Nimrod og dronning Semiramis – noe den bibelske teksten ikke sier noe om. Det er underholdende lesning, både for voksne og eldre barn. En femåring vil ikke klare å henge med på alt, men en 10-åring vil kunne la seg fascinere av fortellingen. Det er et godt fortellergrep å personifisere enkeltpersoner i folkemengden. Svein Tindberg, som selv har uttalt at det er så få kvinner i Bibelen at han måtte finne opp noen til fortellingene sine, har i sin barnebibel valgt å kalle en kvinnelig snekker «Rakel». Sammen med dronningen og hoffdamene får hun en sentral rolle. Det samme gjelder slavedriveren «Gorm» og mestermureren «Asim». Tindberg har utarbeidet karakterene og replikkene så godt at leseren, hvis hun vil, kan gå i gang med et helt skuespill med replikker på rim – og til og med lære barna slavenes «byggebabelsang», som er tonesatt av Peter Tindberg. Fortellerstemmen i skuespillet er selveste Gud. Det er et interessant grep. Skuespillet finner vi på slutten av boka, som ekstramateriale – sammen med skuespillet om Jesu fødsel.

Begge barnebiblene inkluderer en situasjonsbeskrivelse av hva som skjer i språkforvirringen. Hva skjer når den du samarbeider med tror at du sier hammer, når du spør etter en sag? Hva skjer når noen spør på spansk, og svaret kommer på tysk?

På denne måten blir fortellingen komisk. Noen barn vil kjenne seg igjen, og voksne vil i alle fall kunne relatere til erfaringer med språkbarrierer.

Jeg vil avslutte med Svein Tindbergs første linjer etter at Gud har forvirret menneskene:

«Au, åååå, det var vondt. Å, fytti katta», skrek Rakel. Men det var nettopp i det sekundet Gud straffet (!) menneskene så de ikke lenger kunne forstå hverandre. Så, altså, da Rakel skrek: «Å, fytti katta», så hørtes det for Asim ut som: «Åååå, spytt i natta». Men Asim kunne ikke forstå hvorfor noen skulle spytte om natta, så han spurte: «Spytt i natta? Hva er det du snakker om?» Men for Rakel hørtes det ut som han sa «Sytti flatta. Pyttipanni gakker tom?» og da skrek hun: «Gakker tom?

Bæla, bæla hylle kan du være sjøl», og han ropte til slavene som bar stein: «Skjønner dere hva hun sier?», men de hørte: «Alle tønner flyr og dier». Slavene trodde han hadde blitt gal, så de svarte: «Har det rabla for deg?» men for Rakel og Asim hørtes det ut som de sa: «Har du snubla postei?»
(Tindberg 2017: s. 50)

Det er fornøyelse og alvor om hverandre, dette her. Alle som har vært en dag i en barnehage eller en skolegård, kjenner seg igjen – og vi som ikke befinner oss i slike sosiale omgivelser til daglig, kan lese våre nyheter om Trump og Musk og KI og hele pakka. For Babels tårn finnes det mange av, både store og små, til alle tider.

Hvordan kan en fortelling med et sånt potensiale bli nedprioritert?

Salmeforslag

Når det gjelder salmer som passer til denne tematikken, vil jeg først lete i kapittelet «Mennesket i Guds verden» i Norsk salmebok (NoS), men også andre salmer som handler om fellesskap og Gud i det lave. Det er også flere gode salmer under «Kirken og det kristne fellesskapet».

Av barnesanger står jeg litt blank. «Gud skapte lyset og livet og meg» passer derimot i enhver anledning.

Fra NoS vil jeg trekke frem disse:

«Lysenes Gud, kjærlighets kilde» (NoS, 727) er en av mine favoritter. Den ble laget til Kirkens verdensråds generalforsamling i Porto Alegre i 2006. Det å synge den på ulike språk sammen med kristne fra hele verden, var en uforglemmelig opplevelse for meg.

«Jeg tror på jordens forvandling» (NoS, 899) vil passe på flere måter. Den tematiserer at Guds himmel til jordens senkes ned. Den formidler også godt viktigheten av å ikke flykte fra verden, og fra jordens minste små.

«Intet er vårt. Alt er ditt» (NoS, 713) passer til en refleksjon om hva som egentlig betyr noe.

«Så kom du da til sist, du var en fremmed» (NoS, 364) er et interessant valg med tanke på strofen «Vi bygde katedraler høyt mot himlen, men du gikk bare enda lengre ned».

«Kirken den er et gammelt hus, står om enn tårnene faller» (NoS, 530).

«Flammene er mange, lyset er eitt» (NoS, 537)

Litteratur

Garff, S. (2008). *Den store barnebibelen* (A. Berggren & K. Berg, Overs.). Bibelselskapet.

<https://bibel.no/om-bibelen/bibleproject>

<https://bibel.no/tidslinjen>

<https://snl.no/Etemenanki>

Mills, E. R., & Skeie, S. (2009). *Annerledeskongen: Barneandakter gjennom kirkeåret*. Verbum.

Tindberg, S. (2017). *Bibelfortellinger for barn*. J.M. Stenersens Forlag.

Thelle, R. (2014). *Oppdagelsen av Babylon*. Spartacus.

TEKSTREFLEKSJON OVER FEMTE MOSEBOK 6,4–9

Treenighetssøndag

KNUT ALFSVÅG, *VID vitenskapelige høyskole*

Leksjonaret og kirkeåret

5 Mos 6,4–6	Du skal elske Herren, din Gud
1 Pet 2,4–10	Forkynne hans storverk
Matt 28,16–20	Misjonsbefalingen

Læren om Guds treenighet er et særtrekk ved den kristne gudsforståelse, og er forankret i sentrale tekster i Det nye testamente (NT), blant annet i den såkalte dåps- eller misjonsbefalingen i Matt 28,18–20, som er nytestamentlig tekst etter første rekke på Treenighetssøndag. Denne teksten ligger også til grunn for bekjennelsen på troen på Faderen, Sønnen og Den hellige ånd som grunnlag for kristen dåp, noe som også satte sitt preg på de tidlige kristne dåpsbekjennelsene. Kirkens bekjennelse av troen på den treenige Gud er derfor like gammel som kirken selv. Et mer reflektert uttrykk fikk denne troen likevel gjennom de diskusjonene og kirkekampene på 300-tallet som ledet fram til det vi i dag omtaler som Den nikenske trosbekjennelse, og som er kristenhetens mest økumeniske trosbekjennelse. Skikken med å markere troen på den treenige Gud med en egen søndag er likevel mye yngre. Man begynte å feire den på 1000-tallet, og den ble en fast del av vestkirkens kalender fra 1300-tallet av, en skikk som uten videre ble overtatt av den lutherske reformasjonen. Dagen har alltid vært feiret på første søndag etter pinse.

Nærlesning og resepsjon

5 Mosebok er utformet som Moses' avskjedstale til folket før han selv skulle dø, og folket skulle krysse Jordan og ta det lovede landet i eie. Den inneholder en rekapitulasjon av lovgivningen på Sinai (og kalles derfor gjerne den andre lov, Deuteronomium) og folkets erfaringer med Gud gjennom vandringen fra Egypt gjennom ørkenen. I kapittel fem gjengis de ti bud på nytt; i kapittel seks har vi folkets bekjennelse til den ene Gud og oppfordringen til å legge ordene fra Moses' tale på sinne. Dette innledes med oppfordringen til å høre etter (שמע, šema') og merke seg det som nå kommer. Etter sitt jødiske innledningsord omtales dette gjerne som *Shema*, og er den dag i dag den sentrale trosbekjennelse i den jødiske gudstro.

At det bare er én Gud, og at Israel skal holde seg til denne Gud alene, er helt sentralt i Det gamle testamente (GT). Det følger direkte av det første bud og ligger til grunn for den protest mot avgudsdyrkelse som er så framtrædende både hos profetene og i det såkalte deuteronomistiske historieverket. Riktignok forutsettes det at andre folk har sine guder, og det problematiseres ikke nødvendigvis at de tilber dem (Jona 1,5). Men for Israel er det

bare én Gud; alt annet oppfattes som en grunnleggende svikt. Det er også flere tekster i GT som framhever at de andre gudene egentlig ikke har noen makt; all makt tilhører Israels Gud, og de andre gudene er i realiteten menneskeverk (Sal 135,15–18; Jes 44,9–20). Denne overbevisningen ligger også til grunn for sammenknytningen av fortellingen om Guds skapelse av verden med fortellingen om utvelgelsen av Abram og hans ætt. Det er den Gud som har skapt alt, og som er Herre over det hele, som har utvalgt Israels folk for gjennom dette folket å bringe sin velsignelse til alle folkeslag (1 Mos 12,3).

Den ene Gud er imidlertid nokså mangfoldig i sine framtredelesformer. Han opptrer i guddommelig majestet både ved lovgivningen på Sinai og i forbindelse med tempelet i Jerusalem. Samtidig vandrer han omkring i Edens hage (1 Mos 3,8), han viser seg for Abraham i Mamres eikelund (1 Mos 18,1), han møter Jakob til brytekamp ved Jabbok (1 Mos 32,30), og han taler til Moses ut av tornebusken (2 Mos 3,4). Noen ganger lar teksten det være tvetydig om det er Gud selv eller hans sendebud (מַלְאָךְ, mal'ak JHVH) menneskene møter (1 Mos 16,7–10 og 13; vi har det samme i Dom 6,11 og 13). At Gud kan ha en form for inkarnert framtredelesform er derfor ikke fremmed for det gammeltestamentlige gudsbildet, uten at det på noen måte rokker ved tanken om Guds makt og eksklusivitet.

Det kan virke som om Jesus nokså direkte overtar denne tanken om Guds nærvær i menneskeskikkelse og anvender den på seg selv. Én ting er at Jesus tydelig framtrer i rollen som den lovede Messias (Matt 11,4–5; 26,63–64). Den innebærer i seg selv imidlertid ikke noen inkarnasjonstanke; på gammeltestamentlige premisser er nok Messias Guds sendebud, men ikke Gud selv. Jesus framstiller imidlertid seg selv som Gud når han på Guds vegne tilgir synd (Matt 9,2–6) og nytolker Guds lov med autoritet (Bergprekenen). Når han gjør dette, bekrefter han samtidig betydningen av 5 Mos 6 ved å vise til denne teksten som ett av de to store bud han sammenfatter loven i (Matt 22,37). Jesus kommenterer også selv uttrykkelig det nære forholdet han på denne måten står i til sin himmelske Far (Matt 11,27). Tydeligst er Jesus på dette punkt slik han er framstilt i Johannesevangeliet, hvor han ikke viker tilbake for å understreke at han og Far «er ett» (ἐν ἑσμεν, Joh 10,30, jf. 14,9 og evangelistens egen utleggelse av dette i Joh 1,1–3).

Det er imidlertid Paulus som med størst konsekvens anvender den gammeltestamentlige tanke om Guds inkarnerte nærvær på Jesu person og gjerning. Slik Paulus framstiller det, er Jesus «i Guds skikkelse» og «er slik som Gud» (ἐν μορφῇ θεοῦ . . . εἶναι ἴσα θεῷ; Fil 2,6); han er «den usynlige Guds bilde» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου; Kol 1,15; jf. den tilsvarende formulering i Hebr 1,3). For å få fram dette poenget foretar Paulus også utleggelseshistoriens dristigste nytolkning av *Shema*-teksten fra 5 Mos 6,4. «For oss er det én Gud, vår Far» (ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ), sier Paulus, og befinner seg dermed fremdeles trygt innenfor en tradisjonell utleggelse av den jødiske trosbekjennelse – dette vil enhver rettroende jøde istemme. Men så insisterer han på at slik denne Gud talte til Abraham i menneskeskikkelse, slik har han nå talt i Jesus: Det er «én Herre, Jesus Kristus» (καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός). Derfor er det slik at på samme måte som alt er fra Gud, er også alt blitt til ved Kristus, og vi er ved ham (δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμῖν εἷς δι' αὐτοῦ; 1 Kor 8,6). Dette er ikke noe brudd med den gammeltestamentlige gudstanke; slike inkarnatoriske

framtreddelser forekommer som sagt også her. Men det er en mer ambisiøs manifestering. Det skjedde ting med Jesus som ikke skjedde med de gammeltestamentlige inkarnasjoner; han døde og stod opp igjen den tredje dag. Det gjorde han som Guds inkarnasjon, og det er det som gir Jesus-historien dens enestående tyngde og betydning.

Men hvordan er Guds enhet å forstå i forhold til hans inkarnatoriske manifestering? Innebærer ikke en enhetsformulering som den vi har i 5 Mos 6,4, at det må skilles mellom den evige Gud og hans inkarnerte skikkelse? Dette spørsmålet var drivkraften i de teologiske stridighetene på 300-tallet, som slik sett kan forstås som en strid om forståelsen av 5 Mos 6,4, selv om andre tekster (Johannesprologen, de omtalte tekstene fra Paulus og Hebreerbrevet) i praksis stod vel så sentralt. Om skillet mellom Faderen og Sønnen ikke opprettholdes, havner vi ikke da i en modalisme som trekker Gud inn i den skapte virkelighet og opphever hans evige uforanderlighet? Og er det ikke dette skillet Skriften oppretter når den kan forstås slik at Guds visdom er skapt (Ordsp 8,22), og at Sønnen er først blant de skapte (Kol 1,15b)? Nei, den gjør ikke det, var det andre som hevdet, og på de avgjørende kirkemøtene på 300-tallet var det disse som vant fram. Vi må skille mellom Faderen og Sønnen, for Faderen er ikke inkarnert slik Sønnen er det. Men det er det samme guddomsvesen vi møter i dem begge. Det er én Gud og Herre, men han framtrer for oss både som inkarnert og ikke-inkarnert. Fastholder vi ikke dette, kan vi ikke fastholde åpenbaringens urokkelighet (den er forankret i den evige og uforanderlige) og realitet (den er manifestert som skapt virkelighet). Det er ikke alt ved dette vi forstår, men de grunnleggende orienteringspunktene er likevel tydelige nok.

Det er diskusjonen om forholdet mellom Faderen og Sønnen som er motoren i utviklingen av kirkens treenighetslære. Forståelsen av Ånden fulgte modellene fra forståelsen av Sønnen: Ånden kunne forstås som en Guds kraft som ble aktualisert ved bestemte anledninger, eller den kunne forstås som en selvstendig guddommelig person i analogi med den inkarnerte Sønnen – én Gud manifestert som Fader, Sønn og Ånd. At den siste tanken vant fram, skyldtes også at flere NT-tekster peker i denne retning. Vi har de klare treenighetsformuleringene i Matt 28,19 og 2 Kor 13,13, men vi har også tekster som taler om Åndens relativt selvstendige rolle i forbindelse med Jesu dåp (Matt 3,16) og Jesu oppstandelse (Rom 1,4).

Når dette er klargjort, er det ikke vanskelig å se at den sak treenighetslæren ønsker å ivareta, også formidles i 5 Mos 6. Det er én Gud fra evighet til evighet; det finnes ingen annen. Men han er manifestert gjennom sitt ord, og det er dette åpenbaringsordet – som NT identifiserer med Kristus – vi oppfordres til å ta vare på i denne teksten. Andre GT-tekster, ikke minst skapelsesberetningen, formidler dette gjennom enda tydeligere allusjoner til treenigheten: Faderen skaper ved Ordet i Ånden (1 Mos 1,2). Slik sett er treenigheten til stede gjennom hele den bibelske åpenbaring. Slik må det også være; vi tror på én Gud som i sin essens er evig og derfor uforanderlig, samtidig som han er til stede i den skapte virkelighet.

Salmeforslag

Alle salmene som står under Treenighetssøndag i Norsk salmebok (NoS), er lovprisninger av den treenige Gud. Alle gir mer eller mindre tydelig uttrykk for det som i treenighetslæren gjerne omtales som appropriasjon, det vil si at skapelsen tillegges Faderen, frelsen Sønnen og frelsestilegnelsen og helliggjørelsen Ånden. Det er ikke galt, men det er ensidig. Ut fra det gamle prinsipp om at *opera ad extra indivisa sunt* (treenighetens gjerninger utad er udelelige), har hver av de tre personene alltid del i det de andre to gjør. En salme som innbyr til meditasjon over treenighetslærens mysterium og de tre personene i treenigheten, mangler i dette kapitlet i salmeboken.

Dette rettes imidlertid i noen grad opp av Luthers salme «Nå fryd deg, kristne menighet» (NoS, 336), oversatt av Øystein Thelle, som står under overskriften «Jesus, vår Frelser». Her reflekteres det over personenes innbyrdes relasjoner. Utgangspunktet er at Faderen, ved synet av menneskets «synd og svik», «kom i hu sin miskunnhet». Guds kjærlighet og medynk er ikke noe som skapes ved menneskets synd; den er fra evighet, men kontekstualiseres av og manifesteres i forhold til menneskets håpløse fangenskap under syndens makt. Herav kommer det et initiativ fra Faderens side, som sender Sønnen til jord som uttrykk for Faderens og Sønnens felles barmhjertighet. Sønnen ble da kjød og fulgte det kall som var pålagt ham av hans himmelske Far, og forkynner til mennesket at seieren er vunnet ved at de to nå forbindes med hverandre: «For jeg er din, og du er min». I kraft av dette fellesskap, formulert med billedspråk hentet fra Høysangen, erklærer Sønnen at han bærer syndene bort. Når frelsesverket er fullført, farer Sønnen tilbake til Faderens høyre hånd og sender derfra nådens Ånd, som gir oss «trøst i nød og savn». Salmen plasserer seg slik entydig i den vestlige kirkes *filioque*-tradisjon; her utgår Ånden fra Faderen og Sønnen og ikke fra Faderen som i Joh 15,26 og i Den nikenske trosbekjennelsens opprinnelige, greske tekst. Likevel er dette en salme som med sin teologisk velbegrunnede og pedagogisk vel tilrettelagte forståelse av det innbyrdes forhold mellom personene i treenigheten vel forsvaret sin plass på salmelisten på Treenighetssøndag. En gjennomgang av denne salmen kan i seg selv være en fullverdig preken på denne dagen.

Mot en preken

Ofte prekes det på denne dagen om kirkens misjonsoppdrag. Det er verken galt eller underlig, ettersom evangelieteksten etter første rekke er dåps- og misjonsbefalingen. Men det kan også skyldes en viss forlegenhet i møte med treenigheten som prekentema, kanskje fordi det oppfattes som for krevende for den søndaglige menighet. Treenigheten er noe teologene får ta seg av.

En preken om treenigheten med utgangspunkt i teksten fra 5 Mos 6 bør imidlertid kunne bli både en interessant og oppbyggelig preken. Utgangspunktet kan da være det denne teksten umiddelbart sier: Det er (bare) én Gud. Det er i seg selv et prekentema som kan utfoldes og aktualiseres i ulike retninger. Der er en Gud som har skapt verden, som oppholder den, og som «hver dag gir oss det vi trenger for å leve» (Luthers lille katekisme). Et rent sekulært livsperspektiv, som betrakter virkeligheten som noe som hviler i seg selv, er både teoretisk utilfredsstillende og eksistensielt fattig: Hvor skal vi da gå med vår

takknemlighet og vår nød? Men uansett hvor sekularisert verden blir, er den full av gudserstatninger, «av dårande røyster, som lover deg gullglim og glans» (NoS, 355). Ingen av disse er verdens opphav, og ingen kan gi holdbar trøst i kriser eller i møtet med «døden sin brotsjø».

Men hvordan blir den evige Gud en del av vår verden og vår virkelighet? I 5 Mos 6 skjer det ved at vi gir akt på Guds ord og «bevarer det i hjertet», og det foreslås konkrete tiltak for å gjøre dette til virkelighet – tiltak som ikke minst blant jøder praktiseres den dag i dag. Det er kanskje ikke så mange av oss som skriver Guds ord på pannen og dørstolpen, men det er vel fremdeles noen som henger sentrale bibelsteder på veggen til daglig påminnelse.

Det viktigste Guds ord for oss er imidlertid Sønnen, som Bibelen selv omtaler som Ordet. I hans person og gjerning er Gud entydig forklart og bekreftet for oss (jf. Joh 1,18). Han er vår bror og en av oss; likevel er han den ene Gud fra evighet til evighet, som er opphav til alt som finnes. Det gir hans ord og gjerning en betydning som overgår alle andre menneskers, samtidig som det gir oss muligheten til å fastholde et entydig gudsbilde midt i vår skapthet og forgjengelighet. Den enkle og oppbyggelige konsekvens av dette er at Guds ord er til å stole på. Det er den evige som taler; derfor er løftene urokkelige og håpet grunnfestet. Men det er formulert av vår bror på et språk vi forstår – i hvert fall når det blir oversatt til et språk vi kan. Denne enhet på tvers av gapet mellom Skaper og skapthet, mellom evighet og tid, er det treenighetslæren vil fastholde – og det er god grunn til å minnes og feire på denne dagen.

En annen prekenmulighet på denne dagen er å ta fram Den nikenske trosbekjennelse, som med sitt gjentatte «én Gud ... én Herre» er hentet direkte fra 5 Mos 6,4 via 1 Kor 8,6. Den kristne bekjennelse av troen på én Gud og én Herre gir oss et enhetlig livsperspektiv, hvor alt har sin mening i lys av ham som er opphav til alt og har forklart det hele for oss – så langt vi makter å forstå dette. Dette er det treenighetslæren og Den nikenske trosbekjennelse vil fastholde for oss, og det gir Treenighetssøndagen et tydelig innhold. Det er mye å glede seg over på denne dagen!

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE MOSEBOK 16,1–13

7. søndag i treeiningstida

INGVAR FLØYSVIK, sokneprest i Ytre Arna

Leksjonaret og kyrkjeåret

1 Mos 16,7–13	Hagar gjev Gud eit namn
1 Joh 4,7–10	Gud er kjærleik
Luk 15,1–10	Sauen og sølvmynten

Harald Kaasa Hammer skriv om tekstane for sundagane i treeiningstida: «Søndagene hadde tidligere ingen sammenheng. I 2011 ble det foretatt en varsom gruppering av tekstene». Ei av gruppene, 7.–10. søndag i treeiningstida, «har tekster om livet i Guds rike: om hvordan Gud leter, om et helt hjerte, om ikke å dømme, og om tilgivelse» (<https://www.foross.no/aktuelt/pinse-og-treenighetstiden>). I alle evangelietekstane for denne sundagen møter me Jesus som ser – og som ser etter den eine.

Evangelieteksten i tekstrekke I er teken frå Luk 15,1–10. Teksten inneheld dei to første av tre likningar med temaet bortkomen og attfunnen. Den tredje er likninga om sonen som kjem heim (vers 11–32). Vers 1–2 set opp scena for alle tre likningane:

Alle tollarane og syndarane heldt seg nær ved Jesus og hørde på han.
Men farisearane og dei skriftlærde murra og sa seg imellom: «Denne mannen tek imot syndarar og et i lag med dei.»

Det er rimeleg å rekna at Jesu målgruppe for desse likningane òg er desse to gruppene. Det gjev teksten hjå Lukas ei annan tolkingsramme enn parallellteksten hjå Matteus, som er fortald til læresveinane, og der haldninga til «desse minste små» er i brennpunktet. Hjå Lukas kan ein forstå dei «nittini rettferdige som ikkje treng omvending» (vers 7), ikkje som menneske som allereie er komne til tru på Jesus, men som slike som ikkje trur dei treng Jesus – som ikkje trur dei har trong for å venda om. Likningane fungerer difor som ei åtvaring og eit kall til omvending for farisearane og dei skriftlærde, men som «amazing grace» for tollarane og syndarane.

Teksten frå 1 Joh 4,7–10 understrekar at Gud er opphavet til kjærleiken og livet. Kjærleiken hans nådde oss ved at han sende Son sin til soning for syndene våre. Teksten oppfordrar oss til å elska kvarandre, og seier samtidig at kjærleik er ei nødvendig følgje av at me har teke imot Guds kjærleik. Den som ikkje elskar, slik som farisearane i evangelieteksten, har aldri kjent Gud.

Nærlesing

Det er fortalt om Hagar, slavekvinna til Sara, i 1 Mos 16 og i 21,8–21. I tillegg er ho nemnd i slektshistoria til Ismael (25,12–18). I 12,16 les me at Farao blant anna gav Abraham «slavar og slavekvinner» då Sara vart henta til faraos hus. Forteljaren hintar vel med dette om korleis Hagar vart ein del av hushaldet til Sara og Abraham.

1 Mosebok presenterer seg som ein ouverture (1,1–2,3) og ei rad «slektshistorier» (hebraisk: *toledot*). Fleire av desse går frå faren døyr til personen sjølv døyr (9,29–10,1; 25,8.12.19; 35,29; 36,1; 37,2). Men Abraham får ikkje noka eiga slektshistorie når faren, Tarah, døyr (11,32). I staden får me vita at Abraham ikkje hadde born fordi Sara ikkje kunne få (11,30). Trass i dette har Gud lova at han skal verta eit stort folk, og at alle slekter på jorda skal velsignast i han (12,1–3). I temaet om ætta Gud har lova Abraham, representerer Hagar og Ismael vegen som ikkje fører fram. I kapittel 15 slår Gud fast at Elieser frå Damaskus ikkje skal arva Abraham: «Ein av ditt eige kjøt og blod skal arva deg» (vers 4). Så talrik som stjernene på himmelen skal ætta til Abraham verta. Men Sara er framleis barnlaus og i tillegg for gammal til å få born, så ho føreslår at Abraham skal prøva å få ein son med slavekvinna hennar (kapittel 16). Denne sonen skal då gjelda som Sara sin son. Denne praksisen er kjend både frå utanombibelske kjelder og frå forteljinga om Jakob og konene hans (30,3–13). I kapittel 17 og 18 kjem Gud att og understrekar at Sara skal verta mor til den guten han vil gje Abraham. Og då Sara hadde fått Isak, slik Gud hadde lova (21,1–7), må Hagar og Ismael bort (21,8–21).

Forteljinga i kapittel 16 fell i tre delar. Den første, vers 1–6, går føre seg heime hjå Sara og Abraham. Sara gjev slavekvinna si til Abraham. Hagar vert med barn. Ho ser ned på husfrua si. Sara er hard med henne, og Hagar rømmer. I den andre, vers 7–14, møter me Hagar i ørkenen. I den tredje, vers 15–16, er ho tilbake hjå Abraham og Sara. Ho føder sonen, og Abraham gjev han namnet Ismael.

GT-teksten for denne sundagen er vers 7–13. Herrens engel finn Hagar ved ei kjelde i ørkenen. Forteljinga byrjar med eit spørsmål og eit svar (vers 7–8). Deretter får me tre utsegner som alle vert innleidde med: «Herrens engel sa til henne» (vers 9–12). Til slutt får me Hagar sin reaksjon på opplevinga (vers 13–14). Vers 14 er ikkje med i vår tekst sidan dette verset fyrst og fremst forklarar namnet på kjelda.

Me ser ofte i Mosebøkene at Herrens engel talar som Gud, ja, nemningane «Herrens engel» og «Herren» kan verta brukte utan at teksten gjer nokon skil (2 Mos 3,2–6). Slik er det òg her. Herrens engel seier ikkje at Gud skal gripa inn, men «eg vil gjera». Vers 13 omtalar han då òg som Herren. I kapittel 21 er det tilsvarande brukt «Guds engel» og «Gud» om ein annan (21,17–19). Herrens engel nemner Hagar ved namn og stilling, og spør kvar ho kom frå og kvar ho skal. Ho svarar greitt på den fyrste delen og seier at ho har rømt frå husfrua – noko som sjølv sagt, etter lovene, var urett og sikkert straffbart. Ho gjev ikkje noko svar på kvar ho skal. Me får vita at kjelda er på vegen til Sjur og mellom Kadesj og den ukjende staden Bered (vers 14). Retninga ho har gått i så langt, kan tyda på at ho hadde tenkt seg til Egypt. Men både det at ho ikkje seier noko om kvar ho skal, og det at Herrens engel finn henne her ved kjelda, kan me lesa som at ho no er råddlaus og ikkje veit kva ho

skal gjera. Bortanfor ligg den skremmande og vasslause ørkenen, men viss ho vender tilbake, må ho rekna med streng straff for det ho har gjort.

Herrens engel seier at ho skal gå tilbake og la seg audmjuka under husfrua si. Men me forstår at Herren vil vera med henne òg her, for Herrens engel lovar vidare å gje henne ei stor ætt. Lovnaden til Hagar i vers 10 liknar på lovnadene til Abraham (og seinare til Isak og Jakob). Det står heller ikkje: «Etterkomarane etter Abraham gjennom deg», men: «di ætt», dine etterkomarar. Som Abrahams ætt skal verta uteljande, slik skal det heller ikkje vera råd å telja Hagars ætt. 25,13–16 fylgjer opp med å fortelja at Ismael fekk tolv søner, som vart til tolv klanar, slik Jakob etter kvart vert far til tolv søner og tolv stammar.

«Sjå, du er med barn og skal føda ein son, og du skal gje han namnet Ismael». Byt ut Hagar med «den unge jenta» og Ismael med Immanuel, og du har profetien i Jes 7,14 (2011/24-omsetjinga har laga litt forskjell på setninga etter komma, men på hebraisk er dei like). Så alvorleg tek Herrens engel denne bortrømde egyptiske slavejenta. Me legg merke til at det er slavekvinna som skal gje guten namn (når guten er fødd, les me at Abraham gjev han namnet, men det er det namnet som Herrens engel har sagt til Hagar). Herrens engel seier heller ikkje at han gjer dette for henne fordi barnet ho ber, trass alt, er son til Abraham. Ho skal kalla guten Ismael: «for Herren har høyrte at du vart audmjuka». Verbet «høyrte» er litt uventa her – me ville venta «sett»; kan henda er meininga at Herren har høyrte både kva Sara har sagt, og dei fortvila og kanskje stemmelause klageropa til Hagar. *Targum Onkelos* gjev att desse orda med at Herren har «teke imot bøna di».

Teksten i vers 13 er ikkje lett. Slik den hebraiske standardteksten vokaliserer, seier Hagar: «Du er syns Gud». Det kunne då anten tyda: «Du er ein Gud som lèt deg sjå» eller: «Du er ein Gud som ser». Den siste løysinga finn me både i 38- og 78-utgåva til Bibelselskapet, i Norsk Bibel og i Bibelen Guds Ord. Dei som omsette den hebraiske teksten til gresk, den såkalla Septuaginta, tenkte seg ein annan vokal, og då vart substantivet «syn» eit partisipp med suffiks: «Du er ein Gud som ser meg». Slik les me i 2011/24-omsetjinga. Spørsmålet Hagar stiller, er ikkje lettare: «Har eg her sett etter han som ser meg?» Det treng forresten ikkje eingong vera eit spørsmål, men byrja slik: «Eg har sett ...». Nokre les preposisjonen «etter» som «frå baksida av»; 38- og 78-utgåvene til Bibelselskapet skriv: «skimten av han som ser meg». Andre legg lite vekt på preposisjonen i det heile – 2011/24-omsetjinga har: «Har eg verkeleg sett han som ser meg?» Den svenske 2000-omsetjinga tek «etter» om tid og omset: «Har jag verkligen sett Gud och förblivit vid liv?» I alle høve målber teksten ei undring og overrasking over at Gud ser Hagar og tek seg av henne. Ho skal tilbake til husfrua si og bøya seg under henne, ta den straffa ho måtte få for at ho rømde – men det er ikkje det som opptek henne. Det som fyller tankane, er at Gud har sett henne. Han har gjeve henne ein heilt annan verdi – ho er ikkje lenger berre ei stakkars slavekvinne, men ei som Gud har sett, tala til og lova ei tallaus ætt. Ho går tilbake til husfrua si med eit heilt anna utgangspunkt enn då ho fór.

Resepsjon

Hagar i Det nye testamentet (NT)

I NT er Hagar nemnd berre i Galatarbrevet, og her er forteljingane om henne og Sara brukte allegorisk:

«Dei to kvinnene står for to pakter. Den eine, Hagar, er pakta frå Sinai-fjellet; ho føder til slaveri. . . . Men kva seier Skrifta? Driv bort slavekvinna og son hennar! For son til slavekvinna skal ikkje arva saman med son til den frie kvinna. Difor, sysken, er vi ikkje born av slavekvinna, men av den frie kvinna.» (4,24.30)

Apostelen Paulus sine formaningar til slavane (Ef 6,5–8; Kol 3,22–25) har kanskje ikkje nokon beinveges samanheng med forteljinga om Hagar, men har i det minste ei felles forståing. Det er ingen forskjell på slaven og den frie for Gud. Dei truande slavane tener ikkje som stakkarslege offer, men som Guds born – og i teneste for Kristus bøyer dei seg ned og gjer slavearbeidet til ære for Gud.

Hagar i Islam

Hajar er gift med profeten Ibrahim (Abraham) og mor til profeten Isma'il, og såleis ein viktig skikkelse i islam. Isma'il er stamfar til ei gruppe arabiske stammar og til profeten Muhammad. Ho er rollemodell i tru, i uthald, i å vera ei god mor osv. Ho er ikkje nemnd med namn i Koranen, men det står i sura 14,37:

Herre, eg har busett nokre av etterkomarane mine i ein grødelaus dal, ved ditt heilage hus, Herre, så dei skal forretta bøna. Så lat menneskehjarte verta glade i dei. Gje dei frukt så dei kan takka.

Dette vert forstått som ei skildring av Hajar og Isma'il – staden er Mekka, og huset er Kaba. Då dei ikkje hadde meir vatn å drikka, sprang Hajar fram og tilbake mellom haugane Safa og Marwah på leiting etter vatn. Då opna engelen Jibril (Gabriel) kjelda Zamzam under føtene til Isma'il, og Mekka vart ein oase. Pilegrimar til Mekka minnest uthaldet til Hajar ved å gå eller springa sju gonger mellom desse haugane.

Mot ei preike

Når me held dei tre tekstane saman, kunne me kanskje velja ei linje litt lenger ute i 1 Joh 4 som tema: «Vi elsker fordi han elska oss først.» I Guds rike gjeld ikkje stand og stilling – ingen kan heller med det dei er og får til, stå fram som betre og meir verdige til Guds godvilje enn andre. Frå Guds side er kvart menneske ein bortkomen sau eller ei bortrømd kvinne som Hagar. Men «han har elska oss og sendt sin eigen Son til soning for syndene våre.» (1 Joh 4,10). Og fordi det er slik, og fordi menneske ikkje kan gjera nokon forskjell sjølve, er Gud alltid på leiting etter den bortkomne, dei som ikkje ser noka framtid, og som andre kanskje foraktar. Han er ein Gud som ser meg – ein Gud med underfull nåde. Dette kan me fyrst forkynna til dei som sit i benkene, både dei som ikkje har høyrst til Guds rike,

og dei som har vore på vegen, men som ting har ramla i bitar for: «Gud ser deg – han finn deg der du er midt i ørkenen. Han tek seg av deg når du korkje veit ut eller inn. Han gjev deg ein ny start.» Her er jo GT-teksten ein fin illustrasjon.

Så kan me gå vidare: Han ser òg dei me kanskje ikkje tenkjer på som naturlege kandidatar for Guds rike. Han leitar i flyktningleirane, han leitar i fengsla, han går i parkane og leitar mellom rusavhengige osv. Og så til sist: Den same haldninga som han har, skal me som er hans born og sendebod, ha: «Mine kjære, lat oss elska kvarandre, for kjærleiken er av Gud» (1 Joh 4,7).

Salmeforslag

Salmen «Amazing Grace» – «Å nåde stor og underfull» (NoS, 342) – høver godt til tekstane denne sundagen. Denne salmen er skriven av den tidlegare slaveskipperen John Newton. Han hadde forresten òg sjølv vore slave i Afrika nokre år. Det var uventa og overraskande at Jesus ville ta seg av tollarar og syndarar. Dei som gjekk for å vera fromme, forakta dei. Men Jesus leitar etter bortkomne sauer. Dette vert òg svært klårt i teksten me las frå 1 Mos. Hagar var ei slavekvinne – det lågaste du kunne koma i samfunnet. I tillegg hadde ho rømt, og ein bortrømd slave har ingen rettar. Men Gud såg henne, vørde henne, tok seg av henne og gav henne ei framtid.

Eg vil ta med eit par andre salmar som òg understrekar det store og uventa i korleis Gud ser oss menneske. Salmen NoS, 701 seier: «Så vide om land som sol mon gå, ei menneskesjel er å finne som Herrens nåde ei vet å nå når hjertet ham gjerne vil vinne.» Viss ein skulle kritisera denne salmen for noko, er det at han ikkje er radikal nok. Gud sjekkar ikkje om den bortkomne sauken av hjartet ynskjer å vinna han før han går ut på leiting. Me forstår heller ikkje at Hagar hadde nokon tanke om at Gud skulle gripa inn i livet hennar, før Herrens engel fann henne ved kjelda i øydemarka.

I salmen «Som eit sandkorn i ein ørken» (NoS, 707) undrar Britt G. Hallqvist korleis Gud ser meg i mylderet av menneske på jorda. «Når eg kjenner meg åleine, liten, einsam på min veg, kviskrar noko djupt i hjarta: 'Gud vil høyra deg!'» Igjen: Dette var det Hagar opplevde, og det passar til dei andre tekstane.

Viss ein vel å gjera som eg har føreslege ovanfor – å dra inn frå brevteksten ansvaret kvar av oss har for medmenneska våre, korleis me skal spegla Guds haldning til oss – vil til dømes «Til kjærleik Gud oss skapte» (NoS, 670) passa. Denne salmen tek utgangspunkt i Guds kjærleik til oss ved at han sende Son til å gje oss lys og lukke, men òg til det Gud som skapar gjev oss: «Vår Herre gav oss livet og lukka dag for dag.» Frå dette understrekar salmen korleis denne kjærleiken skal nå vidare til andre gjennom oss som har teke imot han frå Gud: «Det er den største æra som gjevast kan på jord: Guds kjærleiks tenar vera. Då livsens lukka gror.»

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 64,4B–65,2

11. søndag i treenighetstiden

KRISTINE KRÅVIK, Master i teologi

Leksjonaret og kirkeåret

Jes 64,6–65,2	Kan du rolig se på dette, Herre?
Rom 9,2–5; 10,1–4	Guds gaver til Israel
Matt 23,37–39	Som en høne samler kyllingene

De fleste fortellinger har en begynnelse og en slutt. Slik er det ikke med fortellingen om Jerusalems skjebne i Jesaja. Boken er blitt til gjennom flere århundrer, og ulike forfattere og redaktører har skrevet ned Jesajas profetier, tolkninger av historiske hendelser, og gitt uttrykk for tro og tvil, håp og håpløshet. Alt kretser rundt ett spørsmål: Hva vil skje med israelsfolket og Jerusalem? Boken veksler mellom ødeleggelse og eksil, trygghet og håp for fremtiden. Ved bokens slutt får ikke leseren svar på hvor fortellingen ender, og i Det nye testamentet (NT) ser vi hvordan tekstene fra Jesaja fortsetter å kaste lys over det samme spørsmålet i en ny tid. I kapittel 23 i Matteusevangeliet ser vi hvordan Jesus formaner og fordømmer fariseerne for å være religiøse hyklere og for å ta livet av profetene som er blitt sendt til dem. Samtidig, i et lite vers mot slutten, bryter kjærligheten, ømheten og sårheten frem: «Hvor ofte ville jeg ikke samle barna dine som en høne samler kyllingene under vingene sine» (Matt 23,37). Teksten drar leseren inn i den profetiske sfære. Jesus trer inn i rollen som profet, som med harde ord fordømmer urettferdighet og selvrettferdighet. Så forandrer stemningen seg idet han vil samle Jerusalems barn under vingene sine, som et uttrykk for den milde og kjærlige Gud som ser til sitt folk. Men nå er ikke Jesus bare profet; han viser seg i et kort øyeblikk som Gud selv. Den Gud som så mange ganger har strukket ut armene mot sitt folk. Og ekkoet fra Jesaja er klart og tydelig: «Men de ville ikke, de ville ikke, de ville ikke». Det samme ekkoet kan vi høre i kapittel 9–11 i Romerbrevet. Paulus holder ikke tilbake fortvilelsen over dem i sitt eget folk som ikke vil tro at Jesus er Messias. Han prøver å finne svar på det samme spørsmålet: Hva vil nå skje med israelsfolket? Hva er deres forhold til Herren i en ny tid? Guds kjærlighet til sitt folk siver ut gjennom Paulus' penn, og hans høyeste ønske er å se sitt eget folk vende om til Kristus. Paulus bruker blant annet tekster fra Jesaja for å prøve å forstå hva som skjer: «Og Jesaja går så langt at han sier: 'Jeg ble funnet av dem som ikke søkte meg, og åpenbarte meg for dem som ikke spurte etter meg'. Men om Israel sier han: 'Hele dagen rakte jeg hendene ut mot et ulydig og gjenstridig folk'» (Rom 10,20–21). Paulus tolker den situasjonen han selv står i, inn i Jes 65,1–2, og lager et skille mellom den første og den andre gruppen – mellom hedningene og jødene. For Paulus er det en forskjell på jøde og hedning, men samtidig fastholder han deres likhet overfor Gud. Det er noe paradoksalt og uløst som går som en nerve gjennom hele Rom 9–11. Og mot slutten av kapittel 11 ser vi

at heller ikke Paulus har svar, men må la det være opp til Gud. «Hvor uransakelige hans dommer er, hvor ufattelige hans veier!» (Rom 11,33)

Kontekst: En fortelling og Sions skjebne i tre deler

Jesaja er en bok som er skrevet ned i tre ulike tidsperioder i israelsfolkets historie. Den første delen, Jes 1–39, ble trolig skrevet ned i tiden etter profeten Jesajas virke på 700-tallet f.Kr. Den inneholder tekster som gjerne spores tilbake til den historiske personen Jesaja av Jerusalem, i tillegg til redaksjonelt materiale fra de to andre periodene. Den andre delen, Jes 40–55, ble trolig til under eksilet, mens den tredje delen, Jes 56–66, ble skrevet ned i ettereksilsk tid. I de tre delene finner vi tekster som viser oss hvordan forfatterene/redaktørene forsøker å forstå det som skjer ut fra de ulike situasjonene israelsfolket befinner seg i, og de prøver å finne svar på spørsmålet: Hva vil skje nå?

I del 1, ofte kalt Protojesaja, kan vi lese om hvordan Jerusalem stadig er under militær trussel fra assyrerne og andre. Jesaja fungerer som rådgiver for kongen, og ved flere anledninger ser vi hvordan Herren griper inn for å redde folket sitt. Men selv om Herren viser seg som folkets frelser, vender de seg bort fra ham. I kapittel 6 finner vi et orakel som gir leseren et frempek på hva som venter folket:

Gå og si til dette folket: Dere skal høre og høre, men ikke forstå, se og se, men ikke skjønne! Gjør dette folkets hjerte fett, gjør ørene tunge og kleb øynene igjen, så de ikke kan se med øynene, ikke høre med ørene, ikke forstå med hjertet og ikke vende om og bli helbredet!» Da sa jeg: «Hvor lenge, Herre?» Han sa: «Til byene ligger øde og folketomme og det ikke er mennesker i husene og landet ligger som en ødemark. Og Herren skal sende menneskene langt bort, øde og forlatt skal landet bli. Er ennå en tiendedel tilbake, skal også den brennes opp som når en eik eller terebinte blir felt og bare en stubbe står igjen. Den stubben er en hellig ætt. (Jes 6,9–13)

Dette oraklet fungerer som et sentrum for hele Jesajaboken – et refreng som går igjen gjennom boken. Folket vil ikke høre, dommen er uunngåelig, og det finnes håp.

I del 2, ofte kalt Deuterojesaja, har katastrofen skjedd. Den hellige by ligger i ruiner, fremmede folk har slått seg ned der, og israelsfolket er blitt ført bort i lenker.

Men dette er et ranet og plyndret folk. Alle er lenket i fangenhull, bortgjemt i fengsler. De ble ranet, og ingen berget dem, de ble plyndret, og ingen sa: «Gi tilbake!» Hvem av dere vil høre på dette, lytte og lyde i fremtiden? Hvem overga Jakob til plyndring og Israel til ransmenn? Var det ikke Herren, han som vi syndet mot? De ville ikke gå på hans veier og ikke lyde hans lov. Så øste han ut sin brennende vrede og krigens 'redsel over ham.

Det flammet omkring ham, men han skjønte det ikke, det brente ham, men han brydde seg ikke om det. (Jes 42,22–25)

Avskåret fra tempelkulten og landet prøver folket å forstå det som har skjedd, og hva det betyr for deres forhold til Herren. Har han forlatt dem? Rett etter denne nedslående teksten finner vi likevel håp, og Herrens utstrakte armer: «Og nå, så sier Herren, som skapte deg, Jakob, som formet deg, Israel: Vær ikke redd! Jeg har løst deg ut, jeg har kalt deg ved navn, du er min.» (Jes 43,1)

Når vi kommer til del 3, Tritojasaja, har situasjonen endret seg for israelsfolket. Mange har returnert til Jerusalem, og et nytt jødisk samfunn bygges opp igjen i ruinene av det gamle. Blant dem bor det fortsatt fremmede som bosatte seg der mens folket ennå var i eksil. I denne tiden var det Jesajaboken fikk sin endelige form. Selv om Herren har løst folket ut fra eksilet, er livet fremdeles vanskelig for det jødiske folk. De fortsetter å dyrke avguder og vende seg bort fra Herren, og de ventet fremdeles på oppfyllelsen av løftene han har gitt dem. Midt i denne virkeligheten er det vi finner vår tekst fra Jes 64 og 65.

Nærlesing av teksten

I vår tekst får vi del i en dialog mellom folket og Herren. Jesaja 64,6b–12 utgjør avslutningen på en klagesalme der folket innstendig ber Herren om å huske sitt folk, og Jes 65,1–2 er begynnelse på Herrens svar.

«Du er vår Far»

Jes 63,7–64,12 kan klassifiseres som en klagesalme, som minner om de vi finner i Klagesangene og i Salmene (Sal 74 og 79). Det er en «communal lament», en klagesang fra et helt folk. På grunn av sine liturgiske trekk er det mulig at den var en del av den kulten som ble reetablert i ruinene av det gamle templet, mest sannsynlig resitert av en levitt på vegne av hele folket: «Jeg vil minnes Herrens velgjerninger og lovsynge Herren for alt det Herren har gjort for oss, for alt det gode han har gjort mot Israels hus i sin barmhjertighet og store kjærlighet.» (Jes 63:7).

I det følgende finner vi disse viktige elementene: Salmisten ber Herren huske sine gjerninger i «gamle dager» (63,9), han kaller Gud far (63,16), spør hvorfor Herren har hardnet hjertene deres og latt dem forville seg bort fra ham (63,17), og han ber Herren revne opp himmelen og komme ned til dem, til deres redning (64,1). Når vi kommer til 64,6 avsluttes anklagen slik: «Det er ingen som kaller på ditt navn, som våkner opp og holder fast ved deg. For du har skjult ansiktet for oss og overgitt oss til vår skyld.» Her antyder folket at Gud er årsaken til at folket synder. Dette temaet har vi allerede sett i kapittel 6, og her ser vi hvordan folket bruker det i sin appell til Gud. Det gir også innsikt i hvordan det må oppleves å være avskåret fra Guds velvilje og overlatt til sine egne synder. I vers 7 får salmen sitt vendepunkt: «Men nå, Herre, er du vår far! Vi er leire, du er den som former oss, alle er vi verk av din hånd.» Ordene «men nå» flytter fokuset bort fra det som har vært og inn i nåtiden. Det flytter oppmerksomheten bort fra folket og over på Herren. Igjen blir Gud kalt far. I GT blir Gud sjeldent tiltalt som far. Dette kan ha vært for å avgrense seg fra

religionene rundt israelsfolket, som brukte begrepet far om sine guder. Når uttrykket «far» blir brukt i GT er det enten metaforisk eller som en form for adoptivfar. For eksempel ble kongene i Juda erklært for å være Guds sønner (2 Sam 7,14; Sal 2,7; Sal 89,27–28). I denne teksten blir far brukt for å påkalle nærhet, kjærlighet og tilgjengelighet. Bruken av Gud som far blir vanligere i den andre tempelperioden, og vi finner mange eksempler på bruken i de gammeltestamentlige apokryfene (Sir 23,1–4; Tob 13,4). I NT ser vi hvordan Jesus både kaller Gud for sin far og oppfordrer disiplene til å kalle Gud far. Det blir karakteristisk for hvordan han og disiplene snakker om Gud, og hvordan kristne ser på forholdet mellom seg selv og Gud. Ofte tenker vi på Gud som far i en individuell relasjon, men i Jes 64,7 er det snakk om relasjonen mellom Gud og folket på samme måte som når Jesus oppfordrer sine etterfølgere til å be i felleskap «Vår far».

I tillegg til å bli tiltalt som far blir Gud kalt pottemaker. Denne metaforen finner vi også i kapittel 45:

Ve den som fører sak mot sin skaper, et potteskår blant potteskår av jord!
Kan leiren si til ham som former den: «Hva gjør du?» Kan det du lager si:
«Han har ikke hender»? Ve den som sier til en far: «Hva er det for barn du
får?» og til en kvinne: «Hva er det du føder?» (Jes 45,9–10)

Nå svarer folket Herren: «Vi er leire, du er den som former oss, alle er vi verk av din hånd» (64,7b). I vers 8 følger det tre imperativer adressert til Gud: «Herre, vær ikke harm, husk ikke vår skyld for alltid! Se nå hit, alle er vi ditt folk!» Det er en intensitet i teksten som reflekterer både fortvilelse, tro og håp. De neste versene viser folkets sorg over at Jerusalem ligger i ruiner, og fra tempelets ruiner stiger klageropet: «Kan du tåle dette, Herre, tie og ydmyke oss så dypt?» (65,11). Slik ender klagesalmen uten en løsning, uten sikkerhet for at Herren griper inn, men med håp.

«Her er jeg, her er jeg!»

Jes 65,1–2 er et tilsvarende på folkets anklage om at Herren har vendt dem ryggen. Selv når de ikke søkte ham, og ikke lette etter ham, stod han klar til å hjelpe dem. Han sa: «'Her er jeg! Her er jeg!' til et folkeslag som ikke kalte på mitt navn» (65,1). Selv om de var et trassig folk som gjorde det som var galt, rakte han hendene ut mot dem og ønsket dem velkommen tilbake. Nei, det var ikke Herren som hadde brutt pakten mellom ham og folket – det var folket som hadde gått sine egne veier. Denne lille teksten er et paradoks i seg selv. Måten den er utformet på gir leseren et bilde av en stor og voldsom Gud, som ruvende roper ut sine misbilligelser over folket. Samtidig uttrykker innholdet i det han sier kjærlighet, omsorg og lengsel. De to bildene av Gud – som ruvende og skremmende og kjærlig med utstrakte hender – eksisterer samtidig i denne teksten. I det som kommer etter 65,3–7, er det den skremmende og ruvende Gud som er mest fremtredende, idet han legger frem alle ugjerningene folket har gjort mot ham. Teksten beskriver ulike former for avgudsdyrkelse, knyttet til ulike religiøse praksiser som foregikk rundt dem, og som de deltok i. Alt dette er avskyelig for Herren og må straffes. I det følgende, 65,8–16, deles

folket inn i to grupper: de som har søkt ham og de som har forlatt ham. Den første gruppen er den som har vokst ut fra den hellige stubben som vi finner i kapittel 6 – en rest av Israel som skal bli frelst og som løftene skal gjelde for. For den andre gruppen finnes det ikke noe redning i denne teksten.

Mot en preken: Fortellingen fortsetter

I begynnelsen av denne tekstrefleksjonen så vi hvordan temaene og spørsmålene fra Jesajaboken fortsetter i NT. Jesaja er den av profetbøkene – ja, kanskje av alle bøkene i GT utenom Salmene – som oftest blir sitert og referert til i NT. Mange av de mest kjente messianske tekstene finner vi nettopp i Jesaja, og derfor blir Jesajaboken ofte kalt «Det femte evangelium». I boken, *The Fifth Gospel*, viser John F. A. Sawyer hvor gjennomsyret NT er av tekster, bilder og referanser til Jesajaboken. Fordi Jesajaboken var viktig for Jesus, disiplene hans og forfatterene av NT, ble tekster fra Jesajaboken også viktig for den tidlige kirken, for kirkefedrene og for utviklingen av de tidlige kristne dogmene. Gjennom hele historien kan vi se hvordan Jesaja har vært med på å forme kristen teologi, musikk og kunstuttrykk.

Dessverre har Jesajabokens innflytelse på kristen tro og lære ikke bare vært positiv. Tekster fra Jesajaboken har blitt brukt til å rakke ned på jødene og argumentere for at Gud har forlatt dem. Dette har ført til at kristendommen, fra sin begynnelse, har innbakt i sine doktriner en arroganse og fiendtlighet mot jøder, det jødiske folk og jødedommen som religion. Antisemittismen ligger oss kristne nærmere enn vi ofte forstår og ønsker å erkjenne. Derfor er det viktig å ha kunnskap om de røttene til antisemittisme som vi finner i vår egen tradisjon. Jes 65,1–2 og Paulus' tolkning av denne teksten i Rom 10,20-21 er blant mange tekster fra Jesajaboken som har blitt tolket, vridt og utnyttet til å skape et vrengebilde av jødene. Et av de tidligste eksemplene på et anti-jødisk skrift er Justin Martyrs *Dialogue with Trypho the Jew*, som er skrevet rundt 160 e.Kr. Det hevder å være hentet fra en dialog som fant sted i Efesos noen år tidligere. I Justins innledning siterer og henviser han til Jesaja en rekke ganger. Han anklager jødene for deres blindhet (6,10), henter sine anklager mot dem fra Jes 65,1–2 og hevder at Gud har forkastet dem fordi de holder på sin utdaterte tro (Jes 29,13). Senere i skriftet finner vi den første eksplisitte anklagen i jødisk-kristen historie om *deicide* (gudsmord). Justin sier rett ut at jødene har myrdet «the Just One», og at de har gjort det uten anger. Etter dette fortsetter han å skjelle ut jøde ved å bruke Jesajabokens ord mot dem. Justin bruker jødernes egen skrift mot dem, uten særlig kontekst, og denne måten å polemisere mot jødene fortsatte gjennom århundrene i ulike historiske situasjoner. Vi finner eksempler på det hos Tertullian, John av Crysostomos, Augustin, Isodor av Sevilla m.fl., og slik ble forakt for jøder og det jødiske en del av vår arv – videreført gjennom århundrene og båret med oss frem til i dag. Denne delen av tolkningshistorien av Jesajaboken kommer vi ikke utenom. Den må være med oss når vi leser tekster fra Jesajaboken. Og de spørsmålene som Jesajaboken prøver å finne svar på, må vi også gripes av i dag. Hva vil skje med israelsfolket og Jerusalem?

En del av spørsmålet ble besvart for 2000 år siden. Håpet, som er en spire i Jesajaboken, kom ut i full blomst når Gud sendte sin Sønn til jorden. Men hverken tekstene fra

Jesajaboken, evangeliene eller brevene gir oss rett til å si at Gud har forkastet jødene. De trenger Jesus på samme måte som alle andre mennesker og folk.

Hva vil skje med israelsfolket og Jerusalem? Eller kanskje spørsmålet i dag er, hva vil skje i Midtøsten? Hva vil skje med de som lider i Gaza og på Vestbredden? Hva vil skje når antisemittismen igjen brer om seg i verden? Hva skal vi gjøre?

Da kan vi følge israelsfolkets eksempel og vende oss til Gud i en felles klagesang på vegne av vår egen fortvilelse og for alle som lider: «Kan du tåle dette, Herre, tie og ydmyke oss så dypt?» (Jes 64,11)

Salmeforslag

- Åpningssalme: «Vår Gud han er så fast en borg» (NoS, 108)
- Under nattverden: «Vår lovsang skal møte deg, Kristus» (NoS, 614) og «Vi bærer mange med oss» (NoS, 615). Andre forslag: «Den lyse dag ble vendt» (NoS, 749) og «Noen må våke i verdens natt» (NoS, 738)
- Avslutningssalme: «Jeg tror på jordens forvandling» (NoS, 899)

Litteratur

Blenkinsopp, J. (2003). *Isaiah 56–66: A new translation with introduction and commentary*. Doubleday.

Brueggemann, W. (1998). *Isaiah 40–66*. Westminster John Knox Press.

Sawyer, J. F. A. (1996). *The Fifth Gospel: Isaiah in the history of Christianity*. Cambridge University Press.

Stromberg, J. (2011). *An introduction to the study of Isaiah*. T&T Clark International.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 27,2–6

Vingårdssøndag/14. søndag i treenighetstiden

HANS-OLAV MØRK, gateprest, bibeloversetter og salmedikter

Leksjonaret og kirkeåret

Jes 27,2–6	Herren vokter sin vingård
1 Kor 1,1–3	Dere er helliget ved Kristus
Matt 20,1–16	Arbeiderne i vingården

Vingårdssøndagen ligger plassert midt i den delen av kirkeåret som særlig handler om livet i menigheten og kirken, 12.–16. søndag i treenighetstiden. Dagen har navn etter lignelsen Jesus fortalte om arbeiderne i vingården (Matt 20,1–16). Lignelsen forteller om jordeieren som går ut om morgenen for å hyre inn arbeidere til vingården sin, og som fortsetter å hente inn folk helt til det går mot natt. Lignelsens provoserende poeng er at de som hyres inn når dagen er nesten over, får samme lønn når kvelden kommer som dem som har arbeidet helt fra morgenen av. Fokus i lignelsen er på den meningsløse arbeidsledigheten hos dem som blir hyret inn, og eierens vilje til å inngå akseptable kontrakter med alle. Den utrettelige rekrutteringen til arbeidet, som må være svært viktig for eieren å få utført, gjør inntrykk; det samme gjør den ufortjente godheten hos samme eier i sluttoppgjøret, der alle arbeiderne får samme lønn («det som er rett», vers 4). I lys av eierens anliggender og avtalen med hver enkelt, blir misnøyen hos de første arbeiderne når oppgjøret deles ut, et uttrykk for småligheten ved å sammenligne seg med andre i tjenesten. Det overordnede fokuset er på eierens omsorg for vingården og hans behov for medarbeidere til å ta vare på den. I denne lignelsen henter Jesus hovedmotivet fra vingårds-tekstene hos profeten Jesaja. Jesaja-teksten i dagens leksjonar (Jes 27,2–6), som er en av flere tekster med vingårdsmotivet hos Jesaja, er derfor en svært viktig del av tekstlesningene, og prekenen bør reflektere denne intertekstuelle forbindelsen. Epistelteksten er hentet fra 1 Kor 1,1–3. Teksten understreker Paulus' autoritet som *klētos* apostolos, «etter Guds vilje kalt til Jesu Kristi apostel». Han tar også sin medarbeider Sostenes med i hilsenen. Paulus viser på denne måten til det ansvaret og oppdraget han har fått som formidler av evangeliet. I sin hilsen til menigheten refererer Paulus både til menighetens etiske ansvar («helliget ... og kalt til å være hellige») og til deres liturgiske praksis («alle som hver på sitt sted påkaller vår Herre Jesu Kristi navn»). Slik blir sammenhengen mellom tjeneste og tilbedelse tydeliggjort. Hvor henter menigheten sin identitet fra, den som skal prege deres liv og praksis? Fra gudstjenesten. Hilsenen munner derfor ut i et ønske om «nåde og fred», som har sin kilde i «Gud, vår Far og Herren Jesus Kristus».

Dagens bønn setter søkelys på at Gud bygger sin kirke gjennom sine medarbeidere, og at kallet til å arbeide i vingården skaper arbeidsglede. Underforstått: Her er det meningsløst å la sammenligningen med andre bli en bestemmende kraft. En viktig detalj er identifikasjonen mellom å arbeide for «livets Gud» og for «vår neste». Det er en og samme tjeneste!

Livets Gud, kirkens Herre, du har kalt oss til å være arbeidere i din vingård. Vi ber deg: Bygg din kirke og styrk oss i tjenesten, så vi arbeider for deg og vår neste med glede, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den hellige ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet til evighet. Amen.

Teksten i kontekst

Forståelsen av Jesaja-boka i sin helhet har endret seg gjennom forskningshistorien. Fra å se boka som en helhetlig tekst ført i pennen av Jesaja selv, har man pekt på en mulig tredeling av boka (Proto-, Deutero- og Trito-Jesaja). I nyere forskning har det blitt påpekt at denne tredelingen kanskje er en overforenkling av strukturen i boka. Man har pekt på at bokas litterære struktur i sin nåværende form også kan ses som en todelt struktur, noe den store Jesaja-rullen fra Qumran kan ha spor av. Der er det et stort mellomrom – tilsvarende tre linjer tekst – mellom slutten av kapittel 33 og begynnelsen av kapittel 34. Vi finner også motiviske paralleller mellom de innledende versene i kapittel 1, 34 og 66. Tredelingen er likevel en ganske treffende beskrivelse av strukturen i boka, og et viktig startpunkt for et nærmere studium av teksten. Nyere forskning (Stromberg 2011) har påpekt at alle de tre delene av boka virker redigert og litterært sett sammensatt, og at første og siste del av boka har så mange paralleller at man kan spørre om de er blitt til i samme redaksjonelle prosess. Den tekstlige overleveringen i antikken skjedde gjennom avskrift av tidligere versjoner. Denne praksisen åpnet samtidig for at avskriveren kunne redigere teksten. Det er derfor en interessant hypotese at den eller de som står bak siste del av Jesaja, kan ha utført en redaksjonell prosess med hele teksten og skrevet inn senere motiver også i tidligere deler av boka. En indikasjon på dette er at vi finner lignende tekstmateriale på strukturelt sett viktige steder i teksten. Vingårdsteksten i Jes 27 har en viktig litterær parallell i kapittel 5,1–7, den store «Sangen om Herrens vingård», som fremstår som en utvidelse i forhold til den korte teksten i kapittel 27. Dette er likevel ikke entydig. Mange forskere mener at også Jesaja-apokalypsen bærer preg av å være en relativt sen tekst. Dersom kapittel 5 er en del av et sent, redaksjonelt «preludium» fram mot introduksjonen av Jesaja i kapittel 6, viser det at vingårds-motivet har vært et viktig anliggende i sluttredaksjonen av boka. Det inviterer i alle fall til å lese disse tekstene i lys av hverandre.

Nærlesning

Vår tekst betraktes som en del av «Jesaja-apokalypsen» (Jes 24–27), som inneholder motiver som også kommer igjen i begynnelsen og avslutningen av boka. Tekstavnippet ligger mellom oraklene mot folkeslagene (13–23) og doms- og frelsesordene til Samaria og Jerusalem (28–39[33]). Fra et verdensvidt perspektiv (24–25) fokuseres det på Sion og Juda (26–27). Kapittel 24–27 inneholder mange metaforer, også landbruksrelaterte, men vingårdsmetaforen er den mest markerte og omfattende. Strukturen i teksten kan leses slik:

- Introduksjon av metaforen, vers 2
- Herrens omsorg, vers 3
- Herrens formaning, vers 4
- Herrens løfte, vers 5–6

Vers 2

Innledningen «Den dagen» (hebr. bayyôm hahû) innordner metaforen i en rekke av utsagn som framhever Guds herrevelde på Sion (26,1; 27,1), men denne metaforen er annerledes. Den starter med en oppfordring: «Den dagen skal de si: Syng om den herlige vingården!» I den hebraiske teksten kommer vingården først i setningen: «Den herlige vingården – dere skal synge om den!» Teksten henvender seg altså til et kollektiv, og det er naturlig å tenke at det er «Israels forsamling» som får oppfordringen. Denne forsamlingen er både et sosialt fellesskap og et gudstjenestefellesskap. Å synge er en dypt personlig involvering i formidlingen av et budskap. Det involverer pusten – «livspusten» – som er et konstituerende element i kroppen. Sangen skaper høytid, engasjement og fellesskap. Guds folk synger om sitt liv i Gud. Det første eksempelet på en slik sang finner vi i 2 Mos 15,1, da Moses og hele folket priste Gud etter å ha krysset Sivhavet og blitt berget fra egypterne. Et eksempel på at instrumenter akkompagnerte liturgisk sang, finner vi i 2 Sam, 6,5, som beskriver hvordan Paktkisten ble flyttet mens David og hele folket «danset og lekte for Herrens ansikt» til lyden av lyrer og harper, trommer, kastanjetter og symbaler. Dette peker framover mot bruken av sang og instrumenter i vår egen gudstjeneste, der orgelet er et helt orkester i seg selv. En metafor må ha sammenheng med vår elementære livsvirkelighet – den må være forståelig og inneholde en ambivalens. Vindyrking var en viktig del av landbruket i Israel, og vingården er en innholdsrik metafor, som brukes flere steder om Israels folk (Jes 1,8; 3,14; Hos 10,1; Jer 2,21; 5,10; 12,10–11; Esek 15,1–5), men særlig i Jes 5,1–7. Ambivalensen ligger først og fremst i forholdet mellom organisk vekst og kultiverende arbeid. Vingården har sin egen naturlige lovmessighet, som må følges hvis produktet skal bli godt. Samtidig er det ikke alltid samsvar mellom arbeidet og produktet (jf. 5,2.10).

Vers 3

Herren presenteres som den gode vindyrkeren, som «vokter den (vingården)», vanner den «dag og natt» (hebr. laylâ wâyôm) og beskytter mot inntrengere som ødelegger. Begge deler er relevante også for et menighetsfellesskap. Hva skaper vekst og modning i

fellesskapet? Hvem bringer inn ødeleggende impulser som fellesskapet må beskyttes mot? At Herren er den som har omsorg for dette, viser at Gud er livets Gud, som tar de menneskelige behovene hos fellesskapet og den enkelte på alvor.

Vers 4:

Formaningen innledes med å fastholde Guds gode intensjon: «Harm er jeg ikke» (hebr. ḥēmā 'ên lî). Dette er ikke en domstekst, men en formaning. Samtidig er det alvor. Her blir ambivalensen i metaforen brukt med formanende sikte. Sangen om vingården i 5,1–7 er en tilbakeskuende domstekst. Alt ble gjort riktig av eieren, men hagen bar beske druer. Derfor vil eieren reversere sitt kultiverende arbeid og gjøre vingården til ødemark – et hjerteskjærende bilde. I vår tekst er det ennå et «hvis», og det gjør vår tekst til en kraftfull formaning. På mange måter brytes metaforen gjennom at vingården får et implisitt, selvstendig etisk ansvar for den frukten den frambringer. Det viser at metaforen handler om fellesskapet, og dermed om den enkeltes del av ansvaret for prosesser og sluttprodukt.

Vers 5–6:

Formaningen i vers 4 munner ut i Herrens invitasjon og løfte. De gode prosessene i vingården avhenger av at vingården selv søker vern hos Herren. Det hebraiske bildet er kraftfullt, og kan også oversettes slik: «Hvis de ikke griper tak i vernet» (hebr. 'ô yaḥ^azēq b^emā'ūzzî). Det hebraiske ordet for «vern» (hebr. mā'ôz) viser konkret til et sted eller et middel som gir beskyttelse, og brukes som metafor for Gud, særlig i Salmene (27,1; 31,5; 37,39; 52,9; jf. Jes 25,4). I uttrykket «slutter fred» (hebr. ya'^asê šālôm) er det særlig det hebraiske šālôm-begrepet som blir viktig. Uttrykket gjentas, som en stilistisk understrekning av viktighet. Ordet viser til en tilstand av helhet, trygghet og frihet fra all fare. «Fred» rommer alle livsvilkår som gjør menneskelivet godt å leve. Å «slutte fred med Gud» handler om å søke Gud som kilde til alt godt og følge den gode veiledningen og de gode rådene Gud gir. Gud er «fredens Gud» (1 Tess 5,23), og det å være i Guds omsorg innebærer å bli bevart fra alt ondt og å få utfolde det gode potensialet i sitt eget liv. Samtidig blir det klart at et fellesskap som er destruktivt, ikke kan legitimere seg ved å påstå at Gud er opphavet til de prosessene som ødelegger dem som er med. «På fruktene skal dere kjenne dem» (Matt 7,15–20). Jussiv-formen i verbene foregriper en framtidig hendelse og skaper håp, samtidig som de inneholder et formanende «hvis». Dette er et ansvarliggjørende «hvis», som peker mot det ansvaret hver enkelt «plante og kvist» i vingården har for å fremme de livgivende kreftene og sette grenser for holdninger og handlinger som bryter ned. I vers 6 tydes det agrare bildet i vingårdsmetaforen: Den handler om Guds folk og fellesskapet der. Det er «Jakob» som skal slå rot og «Israel» som skal vokse og blomstre og fylle jorda med grøde.

Tidlig resepsjon

Targum Jonatan identifiserer vingården med Israels menighet, som også er de som synger om vingården. Landbruksmetaforene avstreifes, og det vises i stedet til «pakten med fedrene», nemlig at Gud ikke skulle ødelegge dem. Likevel har Gud gitt dem «straff å

drikke» på grunn av syndene deres. På tross av dette skal Herrens ord vokte dem, dag og natt. Hvis Israel vil «gripe» loven, skal Gud i stedet sende sin vrede mot folkeslagene. Da skal Gud stifte fred med dem og hente dem fra folkeslagene tilbake til Israels land, og de skal være fruktbare og bli mange. Teksten speiler et Israel i diaspora, og en Tora-orientert fromhet som forutsetning for Guds barmhjertighet.

I tillegg til vingårdsmotivet innfører Septuaginta i vers 3 motivet med den sterke og kringsatte byen. Noe av terminologien minner om beskrivelsen av den «kringsatte byen» i Jes 7, en referanse til Sion. Byen vil falle, for Gud har «satt den til side». På grunn av fiendskapet som finnes i den, vil Gud fullføre ødeleggelsen han har bestemt. Da vil de som bor i byen, be «ham» om fred. Da skal Jakobs barn skyte knopper og blomstre, og frukten av dem skal fylle jorden. Nyere forskning (Cook and Kooij 2012) har gjort det sannsynlig at den greske oversettelsen av Jesaja speiler erfaringer som den prestelige kongregasjonen omkring øverstepresten Onias III (IV) har gjort. Onias ble avsatt som øversteprest da selevkidene tok makten i Jerusalem. Han flyktet og reiste et tempel i Leontopolis i Egypt. Septuaginta-teksten viser et sterkt fiendskap mot Jerusalem og det prestelige fellesskapet som ennå finnes der, og samtidig et håp om at situasjonen skal snu, slik at de som måtte flykte, kan komme tilbake. I mellomtiden er det kretsen omkring Onias som er det sanne Israel – «Jakobs barn».

Mot en preken

Er vingårdsmetaforen i 27,2–5 en bearbeidelse av samme metafor i 5,1–7, eller er det omvendt? I 5,7 munner metaforen ut i en understreking av Guds kjærlighet til Juda og samtidig en forferdelse over kvaliteten på fellesskapet: Der fins ikke rett, men blod, ikke rettfærd, men skrik. Slik kan det også oppleves når fellesskapet blir ødeleggende i stedet for livgivende. I 27,2–5 er det annerledes. Ennå er ikke resultatet gitt. Ennå er det håp. Kanskje er vår tekst – i alle fall prinsipielt sett – likevel en videreføring av vingårdssangen i kapittel 5. Ødeleggelsen er aldri det siste i Guds fortelling – ennå er det håp. Dynamikken i metaforen, som kanskje bryter med det agrare bildet, er at vingården er selvstendiggjort som aktør. For det første er det ikke en nødvendig sammenheng mellom det arbeidet vingårdseieren, Herren, legger ned i den og den frukten vingården bærer (vers 3–4). For det andre oppfordres vingården til å søke trygghet hos og «slutte fred» med vingårdseieren (vers 5). Innledningen i neste avsnitt (vers 6) fungerer som en fortolkningsnøkkel til metaforen. Vingården, som oppfordres til å slutte fred med Herren og som deretter skal «fylle jorden med grøde», er Jakob, Israels folk. Det organiske og dynamiske bildet av Israel som en vingård setter forholdet mellom Guds omsorg og folkets «frukter», deres praktisk-etiske kvalitet, i fokus. Derfra går det også en tydelig linje fram til Guds folk i den nye pakt, til kirken og livet i min egen menighet, og til dagens prekentekst. Er det mennesker eller holdninger i fellesskapet som virker nedbrytende? Hva innebærer det i så fall å «søke tilflukt»? Er det grenser som må tydeliggjøres og mennesker som må beskyttes? Bidrar jeg selv til de gode prosessene, bidrar jeg til šālôm eller skaper jeg ufred og misnøye? Dette er en viktig motivisk forbindelse mellom Jesaja-teksten og dagens prekentekst fra Matt 20,1–16. Og i vår tid, kan vi unngå å la denne teksten bli et kritisk apropos til aktuelle hendelser i Midtøsten? Å definere seg som Guds folk stiller også krav til den etiske

kvaliteten på de «fruktene» som bæres fram av fellesskapet. Ignoreres den, truer det hagens eksistens. Dette er Jesaja-bokas klare budskap. Det er verdt å merke seg den innledende oppfordringen til å synge. Den viser at den liturgiske praksisen i en menighet er med på å påvirke den etiske kvaliteten i menighetens liv. Så hva synger Guds folk for tiden? Hva inneholder sangene vi bruker i våre fellesskap? Er de fylt av ekte og livgivende omsorg, eller av intetsigende klingklang? Og er det samsvar mellom de gode salmene vi synger og det etiske livet som utfolder seg i fellesskapet, eller skjærende dissonans?

Salmeforslag

Salmevalget kan gjerne gå fra det generelle: *Velsigna band som bind* (NoS, 526), og inn mot det personlige og sakramentale: *Vi rekker våre hender frem* (NoS, 678), men også problematisere utenforskap og svikt i fellesskapet: *Vi bærer mange med oss* (NoS, 615). Et eskjatologisk perspektiv er på sin plass til slutt, der tanken om fortjeneste forsvinner i gleden over det gode som favner alle: *Jeg tror på jordens forvandling* (NoS, 899).

Litteratur

Ben Zvi, E. (2013). Isaiah, a Memorable Prophet: Why Was Isaiah So Memorable in the Late Persian/Early Hellenistic Periods? Some Observations. I D. V. Edelman and E. Ben Zvi (Red.), *In Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods*. Oxford University Press.

Blenkinsopp, J. (2006). *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*. Eerdmans.

Brueggemann, W. (1998). *Isaiah 1-39. Westminster Bible Companion*. Westminster John Knox.

Cook, J. and van der Kooij, A. (2012). *Law, Prophets, and Wisdom: On the Provenance of Translators and Their Books in the Septuagint Version*. Peeters.

Ngunga, A. T. (2012). *Messianism in the Old Greek of Isaiah: An Intertextual Analysis* (Vol. 245). Vandenhoeck & Ruprecht.

Salmeverktøyet – Norsk hymnologisk forening

Stromberg, J. (2011). *Isaiah after Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book*. Oxford University Press.

Sweeney, M. A. (1996). *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature* (Vol. 16), Eerdmans.

Targum Jonathan on Isaiah 27

Wagner, J. R. (2013). *Reading the Sealed Book. Old Greek Isaiah and the Problem of Hermeneutics*. Mohr Siebeck.

TEKSTREFLEKSJON OVER SALME 40,2–6

16. søndag i treenighetstiden

VIDAR MÆLAND BAKKE, fungerende sogneprest i Gand

Leksjonaret og kirkeåret

Sal 40,2–6	Herren hørte mitt rop
Rom 8,19–23	Håpet om herlighet
Mark 7,31–37	Jesus sa til den døde: Effata

Du løftet meg opp av fordervelsens grav
og satte mine føtter på fjell,
du viste meg nåde istedenfor krav,
da fant jeg tilbake til meg selv.

Jeg var elleve år gammel da Bjørn Eidsvågs dypt personlige sang, «Føtter på fjell», kom ut i 1984. Hos meg gikk den rett hjem, og siden har den fulgt meg. Kanskje er dette Eidsvåg på sitt aller beste, selv om sangen kom før han hadde rukket å bli såkalt «folkekjær». Dette var brutalt ærlig, bunnsolid og basalt enkelt på samme tid. Gud hadde lagt «en ny sang» i rockeprestens munn, og samtidig var den skåret over en gammel lest. Det var ropet fra et enkeltmenneskes liv – på sitt eget språk, i sin egen kontekst. Likevel traff Eidsvåg en livsnerve – noe tidløst, noe universelt.

Etter hvert som jeg også lærte å bli glad i Salmenes bok i Det gamle testamentet (GT), oppdaget jeg at Bjørn Eidsvåg hadde hentet inspirasjonen fra Salme 40. Der ligger kanskje også forklaringen på at «Føtter på fjell» – for meg og mange i min generasjon – både fornyet bønnespråket – den ga oss en ny sang – og brakte oss i kontakt med eldgammel, slitesterk tradisjon.

Der de fleste bøkene i GT er å regne som Guds ord *til* oss og Guds historie fortalt gjennom menneskers liv, går Salmenes bok motsatt vei: Salmene er menneskers ord *til Gud*. Her får vi presentert troserfaringer i alt sitt mangfold, formulert i bønnens språk. Salme 40 er et bønnerop til Gud, sett gjennom den modne troens briller.

Som syttito andre salmer i GT, er også Sal 40 tilskrevet David. Det er ikke uvanlig at gode salmediktere har en stor produksjon. Også Norden har fostret slike. Hvorvidt David faktisk er forfatteren bak denne og alle de andre salmene, er ikke det viktigste. Det vi bør merke oss, er *hvilke signaler* som sendes oss gjennom århundrene – nettopp fordi noen har satt Davids navn øverst:

Ett signal er at salmen, i sin opprinnelse, på denne måten assosieres med et enkeltmenneskes konkrete historie – på godt og vondt. Den skjuler seg ikke i en ansiktsløs mengde. Alle som bruker salmen i ettertid, kan gjøre koblingen til bibelske fortellinger om gjeteren, harpespilleren, krigeren, kongen, maktmisbrukeren, drapsmannen og den gudfryktige poeten David. Slik får salmen kjøtt og blod. Og samtidig – paradoksalt nok, fordi salmen fremstår som en personlig bønn – vekker den gjenklang hos alminnelige mennesker i alle slags kulturer og tidsepoker, både i deres glede og deres smerte. Det er dette signalet jeg særlig tar utgangspunkt i når jeg går nærmere inn på selve salmen.

Et annet signal ved å sette Davids navn øverst, var at salmene ble gjort til allemannseie. Ifølge det bildet vi får i Bibelens historiefortelling, ble David – mer enn noen annen – husket som en samlende konge for Israel, og fremstår i lys av dette som en representant for folket, både i sin samtid og for all ettertid. Slik signaliserer navnet at sangen hører til i det store fellesskapet, ikke først og fremst i lønnkammeret. Denne dobbeltheten bekreftes av nærlesningen, der vi vil se at salmen både tar utgangspunkt i et enkeltmenneskes erfaring, og får en bredere anvendelse innenfor tempelkulten.

Sett i lys av et helbibelsk perspektiv, blir et tredje signal at salmen peker utover seg selv og sin egen tid. Den er eskatologisk. Davids navn knyttes for ettertiden til forventningen om Messias – en ny David som en dag skal komme til et hardt prøvet folk. Dette kommer vi også tilbake til i nærlesningen. Salmen handler både om hva Gud har gjort (vers 2–11) og om hva salmisten håper Gud ennå skal gjøre (vers 12–18). I Det nye testamentet (NT) tas en slik tolkning et langt steg videre når Heb 10,5–10, i sin utleggelse av Sal 40,7–8, identifiserer salmisten direkte med Jesus Kristus – hans liv og oppdrag.

Den lange treenighetstiden i kirkeåret er selve kristenlivets høysesong. Den kjennetegnes av vekst og etterfølgelse. I den grad kirkeåret symboliserer et langt liv sammen med Gud, er det aftentid når vi er kommet til 16. søndag i treenighetstiden. En tid for å høste Åndens modne frukt? Men første tekstrekke for denne søndagen bærer først og fremst med seg en jordnær realisme, som ofte kan gjenkjennes hos kloke, erfarne kristne:

- En jublende erfaring av at tålmodig venting og trofast tillit er blitt bønnhørt. Gud har omsider grepet inn (Sal 40,2–6).
- Håpet og lengselen etter at kroppen skal settes helt fri, i visshet om at Åndens frukt, som vi alt har mottatt, bare har noe foreløpig over seg (Rom 8,19–23).
- I lys av de andre tekstene blir det tydelig at leksjonaret forstår Jesu helbredelse av den døde mannen i Dekapolislandet som en eskatologisk tegnhandling (Mark 7,31–37). Vi hører ekkoet fra vers 7 i Sal 40: «Du har åpnet mine ører». Og det er som om domsordene fra Jes 6,10 reverseres. Alt Guds folk gis en fornyet mulighet til å se med øynene, høre med ørene og forstå med hjertet.

Kontekst og nærlesning

Før vi drøfter mulige kontekster for Sal 40: Hva kan sies om salmens innplassering i Salmenes bok som helhet? Vår salme er nest siste i den første av Salmenes fem deler. Salme 1-2 fungerer som en introduksjon til hele boken. Det er bred enighet om at Salmenes bok spenner over en lang tidsperiode. Mange vil mene at den fikk sin endelige

form først lenge etter eksilet i Babylon. Mot slutten av Augustins klassiske kommentar til Salmene, kaller han bokens struktur for «hemmeligheten i et mektig mysterium ennå ikke åpenbart for meg». Er det da sakssvarende å likevel lete etter en synlig eller bevisst oppbygning som kan kaste lys over den enkelte individuelle salme? I den såkalte «kanoniske tilnærming» har det vært gjort forsøk på dette. Tilnærmingen er omstridt i nyere salmeforskning, men jeg nevner et slikt forslag: De to første salmenes hovedtemaer utfoldes og videreutvikles gjennom hver av de fem delene av boken, i en bevisst innplassering av salmer. Salme 1 introduserer kontrasten mellom trofasthet og ulydighet i møte med Guds gode plan og vilje, formidlet i Loven (Toraen). Salme 2 introduserer forventningen om det nye messianske kongeriket. Disse blir som «to poetiske søyler som eskorterer leseren inn til Salmenes tempel», slik én beskriver det. Etter denne hypotesen hører Sal 40 til en gruppe på fire salmer etter hverandre (Sal 38–41), der alle inkluderer syndsbekjennelse. Bokens første del, Sal 3–42, kjennetegnes av konfrontasjon. Disse salmene handler om at David har møtt både indre og ytre motstand i sitt forsøk på å etablere et Herrens kongerike, bygget på rettferdighet og fred.

Ser vi nærmere på selve Sal 40, vil det også være uenighet om den utgjør en helhet, eller om den består av løsrevne bønner og temaer plassert nesten tilfeldig sammen. Det synes å være en spenning mellom takkebønnen over å ha blitt løst fra vanskeligheter i vers 2–11, og den desperate bønnen midt i lidelse og motstand i vers 12–18. Denne tanken, om fragmenter av bønner hentet fra tempelkulten, underbygges også av at det finnes spor av denne salmen i andre salmer. Aller tydeligst i den korte Sal 70, som er nesten identisk med Sal 40,13–17.

Fremfor å behandle salmen som løse fragmenter, slår jeg gjerne et slag for å lese den som en helhetlig og gjennomtenkt bønn. Da speiler salmen den brutale realismen et menneske står overfor i sitt eget trosliv i dag. Salmen har fått sin anvendelse innenfor tempelkulten, og kanskje var den allerede tidlig tenkt brukt som en fellesbønn. Trolig er det der den har funnet sin endelige form. Dette behøver ikke stå i motsetning til salmens karakter av å være en personlig bønn, som tar utgangspunkt i enkeltmenneskers konkrete troserfaringer. Når såkalte «nyfrelste» deler sitt friske vitnesbyrd i en kristen forsamling, kan det tidvis fremstå skjematisk, som følger: «Før var alt vanskelig, så satte Gud meg fri, og nå er alt blitt så mye bedre.» Den modne troendes ærlige vitnesbyrd er ofte mer sammensatt. Salme 40 gir et språk for akkurat dette. Merk at tekstperikopen fra Sal 40 for første tekstrekke, stopper med vers 6. Hadde vi ikke visst om hele salmen, kunne vi tro at salmisten fulgte skjemaet til den «nyfrelste». Ved å la salmen klinge med i sin helhet, får vi et mulig bakteppe for prekenarbeidet. Da beskriver nemlig versene 12–18 den *nåværende* situasjonen salmisten befinner seg i. Den får både Gud og forsamlingen del i. I vers 12 minner salmisten Gud på hvor mye han nå behøver hans barmhjertighet, miskunn og sannhet, fordi salmisten er rammet av ulykke på ny. Motet har sviktet. Motstandere står ham etter livet. Her løper ytre og indre faktorer sammen. Har synden kommet tilbake igjen – kanskje som skygger fra fortiden eller nye fall? I salmene er det ikke uten videre så lett å skjelve mellom ytre fiender, sykdom og syndeskyld. Ifølge Johannesevangeliet avviser Jesus at det er en nødvendig sammenheng mellom synd og sykdom (Joh 9,3). Denne varheten er det klokt av oss å ha med inn i vår lesning og

utlegning. Salmen avslutter med et rop i ventetiden: «Drøy ikke lenger, min Gud!» Og slik avslutter salmen der den egentlig begynte – i vers 2 – i venting og håp.

Det kan være tjenlig med en todeling av teksten: Versene 2–4a ser tilbake på Guds hjelp som salmisten har erfart tidligere i livet. Versene 4b–6 handler om virkningene i forsamlingen av de troende når salmisten vitner om det Gud har gjort for ham før. Når vi lar den nåtidige smerten klinge med, blir dette et sterkt uttrykk for den modne tro: Selv om vanskeligheter har vendt tilbake og er reelle her og nå, evner den troende å løfte blikket og takke for frelsen – som fortsatt er like sann.

Salmisten bruker bilder fra naturen for å skildre det sjelelige mørket. «Fordervelsens grav». «Dyp gjørme». Vi behøver ikke å vite detaljer om hva salmisten går gjennom, for å ta del i bønnen. Ved å bruke metaforer, kan mennesker til alle tider gjøre salmen til sin egen.

Beskrivelsen er personlig og individuell, men ikke privat – for den skal løftes inn i fellesskapet av troende og representere oss alle. «Mange skal se det» (vers 4). «Store ting har du gjort for oss», synger salmisten i forsamlingen. Slik forbindes den individuelle fortellingen med den kollektive frelseshistorien. Både fortid og fremtid blir trukket sammen i tempelkulten – her og nå: takken for det Gud allerede har gjort, og forventningen om det han skal gjøre.

Salme 40 er en salme i håpets og ventingens tegn. Egentlig kunne den direkte oversettelsen av vers 2 fra hebraisk være «I ventingen ventet jeg . . . » Det er en språklig konstruksjon som fortetter og forsterker betydningen av det å vente. Vi kan bruke venteværelset hos legen som en sammenligning. Det er et rom der vi ikke har annet valg enn å være i ventingen. Det er en tilstand. Men for salmisten blir det også en aktiv handling – en beslutning båret av lengsel og håp. «I venteværelset venter jeg.» Slik uttrykkes den modne troens inderlige takknemlighet til Gud for den virkeligheten salmisten ikke kan se her og nå, men som er der likevel gjennom det eskatologiske håpet. Salmedikteren Svein Ellingsen setter ord på dette i en av sine sterke håpssalmer med uttrykket: «å leve i Guds løfterike fremtid».

Resepsjon i Det nye testamentet og vestlig teologi

Hebreerbrevets forfatter knytter Sal 40 direkte til Jesus ved å si:

Derfor sier Kristus når han kommer inn i verden: Slaktoffer og offergave ville du ikke ha, men en kropp gjorde du i stand til meg; brennoffer og syndoffer hadde du ingen glede i. Da sa jeg: Se, her kommer jeg for å gjøre din vilje, Gud. I bokrullen er det skrevet om meg. (Hebr 10,5-7)

Når Hebreerbrevet forstår Sal 40 både som en profeti av og om Jesus, får det ganske store konsekvenser for et kristent blikk. Kan virkelig denne Davidssalmen ha vært ment som en profeti om Messias? Slik er den lest gjennom store deler av kirkens historie – mye på grunn av dette avsnittet i Hebreerbrevet. Det er heller ikke usannsynlig at mottakerne av

Hebreerbrevet, med bakgrunn i jødedommen, allerede var fortrolige med å lese Sal 40 inn i forventningen om Messias som den nye David. Salmen handlet da for dem ikke bare om David som en representant for Guds folk. Den sprengte rammene for Davids og folkets liv og ble en eskatologisk salme om Messias.

Augustin og den tidlige Luther opererte på sin side innenfor rammen av den klassiske fortolkningsmetoden *quadrigaen*, der Kristus taler gjennom både enkelttekster i GT og Skriften som helhet. Fortolkerens oppgave blir å gjenkjenne Kristus. Slik kunne Augustin i sin kommentar til Sal 40 spørre retorisk:

Hvis noen skulle spørre, hvilken person er det som snakker i denne salmen? Da ville jeg raskt ha sagt, «det er Kristus» . . . Kristus taler noen ganger i egen person, som vårt hode. For han er selv Kroppens frelser. Han er vårt hode, Guds sønn, født av jomfruen, som led for oss og stod opp igjen til vår rettferdiggjørelse, . . .

I sin manual til Salmenes bok slår Martin Luther på samme måten fast:

Denne salmen er en profeti, hvor på salmers vis Kristus selv taler, . . . og klager over at en av hans egne, Judas forrådde ham, og om de onde hunder som slapp sitt sinne løs på den fattige, og med hunder, mener han dem som forrådde ham.

Det kan virke fremmed for oss med et slikt hermeneutisk grep. Kanskje skal vi likevel holde muligheten åpen for at Salme 40 var en av tekstene Jesus forkynnte fra for Emmausvandrerne, da han «begynte å utlegge for dem det som står om ham i alle skriftene, helt fra Moses av og hos alle profetene» (Luk 24,27). I så fall får ordene om å bli dratt opp av «fordervelsens grav, opp av den dype gjørmen», en ny dimensjon i lys av Jesu død og oppstandelse. Og slik Guds folk i det gamle Israel kunne identifisere seg med sin konge David i hans salmer, slik kan vi kristne identifisere oss med evangeliet om Jesus. Det er fortellingen om våre liv som lemmer på Kristi kropp.

Mot en preken

Jeg har allerede gitt ansatser til prekenen underveis i tekstrefleksjonen. Salme 40,2–6 bør leses i lys av resten av salmen og også de andre to tekstene i leksjonaret, slik at prekenen speiler den modne troen som har erfart både Guds frigjørende kraft her i dette livet og «venteværelsets» ulike nyanser: ventevreden, ventesorgen og forventningsgleden.

16. søndag i treenighetstiden er en fin anledning til å åpne Salmenes bok for menigheten – med sitt ærlige og brutalt livsnære bønnespråk. En bok som rommer hele livet i dets mangfold og kompleksitet – som en respons til Gud, i takknemlighet over det han har gjort

og forventning til hva han skal gjøre. Jeg tror Sal 40, i sin bredde og dybde, treffer noe av det moderne menneskets livsfølelse og behovet for et håp som er større enn dette livet.

Kan vi slippe til ett eller flere vitnesbyrd på denne gudstjenesten – kanskje i form av korte intervjuer? Da lar vi salmen være et forbilde i å uttrykke personlige og individuelle troserfaringer i det større fellesskapet der de hører hjemme, både de gode og de vanskelige, uten å utlevere og bli for privat.

Tekstrefleksjonen har også vist oss hvordan Sal 40 har blitt tolket som en Kristusprofeti. Skal dette perspektivet utforskes nærmere i denne prekenen?

Jeg begynte denne tekstrefleksjonen med Bjørn Eidsvågs versjon av Salme 40: «Føtter på fjell». På sitt beste ligger Eidsvåg tettere på salmenes enkle, jordnære, autentiske og røffe uttrykksform enn de fleste salmene som har fått plass i Norsk Salmebok. Bruk gjerne Eidsvåg-salmer denne dagen! Jeg vil avslutte med å sitere siste vers av en annen av hans klassikere. På en sterk måte oppsummerer «Eg ser» en tradisjonell kristen fortolkning av Salme 40. Jesus Kristus går selv inn og gjør salmen til sin, ved å ta på seg all verdens synd, mørke, lidelse og ulykke, og blir reist opp igjen. Men selv om han gjør død til liv for oss, må vi fortsatt smake den selv først:

Eg ser at du er redd
Men eg kan ikkje gå i døden for deg
Du må smaka han sjøl
Men eg gjer død til liv for deg
Eg gjer død til liv for deg
Eg har gjort død til liv for deg

(Bjørn Eidsvåg, 1983)

Litteratur

Augustine, Saint. (2002). *Expositions of the Psalms 33–50* (M. Boulding, Trans.). New City Press.

Bakke, V. M. (2019). *Gi mine øyne lys: Håpsord gjennom mørket*. Luther Forlag.

Luther, M. (1837/2022). *A manual of the Book of Psalms* (Henry Cole, Trans.). R.B. Seeley and W. Burnside.

Robertson, O. P. (2015). *The flow of the Psalms: Discovering their structure and theology*. P&R Publishing.

TEKSTREFLEKSJON OVER JOB 19,21–27

17. søndag i treenighetstiden

SOLVEIG JULIE MYSEN, kapellan i Moss

Leksjonaret og kirkeåret

Job 19,21–27	Jeg vet min gjeløser lever
2 Tim 1,7–12	Han har gjort ende på døden
Joh 11,17–46	Jesus vekker opp Lazarus

Denne tekstrefleksjonen ble opprinnelig skrevet til et etter- og videreutdanningskurs om kirkelige praksiser, jøder og jødedom (våren 2025). Den er omarbeidet, men jeg har valgt å beholde noe av perspektivet derfra – som handler om å lete bevisst etter antijødiske motiver i bibeltekster eller deres resepsjonshistorie, og å forsøke å finne alternative lese måter der det er mulig og nødvendig. Likevel vil hovedmålet være å grave i Job 19, deler av dens resepsjonshistorie, og reflektere over dens potensial som et ubehagelig korrektiv til forenkende håpsfortellinger.

Plassering i kirkeåret

17. søndag i treenighetstiden kalles gjerne «Høstens påskedag». Det er på grunn av evangeliefortellingen om oppvekkelsen av Lazarus fra de døde, og de to andre tekstene er koblet på for å forsterke fokuset. Siden dette er høstens store anledning til å dvele ved oppstandelsesmotivet, kan nettopp denne dagen være en bedre anledning til å se litt skrått på tematikken og fokusere på rikdommen i Det gamle testamente (GT). På påskedag er det sjelden plass til slike krumspring. Job 19 har lenge hatt sin plass sammen med Lazarus-fortellingen, men som jeg vil forsøke å vise, har den et ganske annet utgangspunkt enn slik den har blitt brukt av kirken.

Joh 11,17–46

«Jødene» i den lange perikopen er først og fremst en gruppe som har medlidenhet med Marta og Maria i deres sorg over tapet av broren, fremstilt som et støttende fellesskap. Det er først i de siste versene, som en reaksjon på Jesu oppvekkelse av Lazarus, at det skjer et skille. Likevel er statistikken på den positive siden i versene 45–46: «Mange av jødene som var kommet til Maria og hadde sett det Jesus gjorde, kom til tro på ham. Men noen gikk til fariseerne og fortalte hva han hadde gjort» (min understrekning). Klimakset i teksten er selvsagt oppvekkelsen av Lazarus – selv om også Marta får bekjenne sin tro og kalle på Maria, Jesu følelsesliv blir ganske spennende og tvetydig tematisert, og Johannesevangeliets dramaturgiske oppbygning av påskedramaet kommer som en hale til slutt.

2 Tim 1,7–12

Dette er en del av brevets innledning, og er nok den teksten som er minst tematisk samkjørt med de andre – bortsett fra noen vendinger om å tåle lidelse for evangeliets skyld. Den poetiske teksten midt i perikopen (vers 9–10) tegner et frelseshistorisk rammeverk som både anerkjenner Guds og Jesu Kristi aktivitet «fra evighet av», og samtidig har et klart kristologisk fokus – som kan (vrang)leses dithen at det først er ved Jesu jordeliv at disse tingene blir åpenbart. Slik sett er denne lesningen søndagens mest åpenbare anledning til å drøvtygge det utbrukte kontrastmotivet mellom jødisk og kristen, gammel og ny pakt. Det er samtidig mulig – hvis man leser alle tre tekstene samlet – å lese dem som tre ulike måter å forholde seg til liv etter døden på, der Timoteusbrevet er den som ligner mest på det som senere har blitt kristen dogmatikk.

Nærlesning

Job 19 er et av de mest fascinerende kapitlene i hele den bibelske kanon, og har samtidig en lang brukshistorie som belegg for førkristen tro på legemets oppstandelse. Det at denne perikopen har blitt brukt så kristelig fra oldkirken og frem til vår tid, kan oppfattes som en instrumentalisering av noen få vers (25–27) tatt ut av sin kontekst. Det kan leses som en usynliggjøring av grunntematikken i Jobs bok som helhet – som nettopp tematiserer (urettferdig) lidelse i dette livet, og forventer at Guds rettferdighet må skje i dette livet hvis den skal være noe tess. I tillegg kommer oversettelsesproblematikken sterkt inn. Akkurat disse versene er notorisk vanskelige å forstå, har sannsynligvis blitt avskrevet feil (i manuskripter), og har avstedkommet hyllemeter med tekstkritikk. Aron Pinker har nylig lansert en nylesning av 19,26 som – dersom den holder vann – punkterer ethvert forsøk på å ta Job til inntekt for et slags proto-oppstandelseshåp (Pinker 2015). I min oversettelse av Pinkers engelsk blir hans utsnitt slik, med Bibel 2024 til høyre til sammenligning:

25 Og jeg vet at min gjenløser lever, og til slutt vil gjøre seg kjent.	25 Jeg vet at min gjenløser lever. Som den siste skal han stå fram i støvet.
26 Og han vil forene min hud (merk dette),	26 Når huden er revet av meg og kjøttet er borte, skal jeg se Gud.
27 og den vil bli holdt av mitt kjøtt. Dette er Guden jeg vil holde fast i, og mine øyne skal se, ikke en fremmed.	27 Mine øyne ser, det er jeg som får se ham, ikke en fremmed. Mitt indre fortæres av lengsel!
28 Nyrene i min bringe lengter etter at dere skal si «Hvorfor jager vi ham? Har noe spor av skyld blitt funnet hos ham?» (Pinker 2015:22)	28 Dere sier: «La oss jage ham. Årsaken finnes hos ham.» (Bibel 2024)

De relativt små tekstkritiske grepene utgjør en drastisk forskjell, med store konsekvenser for meningsinnholdet i ordene. Særlig med tanke på den lange kristne resepsjonen av disse versene som uttrykk for oppstandelseshåp før Jesu tid. Tekstlig sett virker oversettelsen til Pinker sakssvarende og bedre integrert med resten av Jobsbokens verdensbilde og horisont.

Så langt de siste versene i vårt utsnitt. Også versene 21–24 må få en behandling. Det er interessant i seg selv at disse versene får være med. Siden Lasarus-fortellingen er så lang og meningsmettet, kunne man ha holdt seg til «kjerneversene» 25–27 – særlig siden det er disse som har den tetteste fortolkningshistorien i kristen sammenheng. Ikke minst som lesning i gravferd. Det finnes også et rikt musikalsk korpus som siterer nettopp ordene «Jeg vet at min gjenløser lever» – eller «I know that my Redeemer liveth» i engelskspråklig sammenheng. Arien fra Händels *Messias* med denne tittelen er nok den mest kjente og høyest skattede. Men de innledende ordene i vers 21 – som selvsagt ikke er innledende i kapittelet, men i lesningen – «Spar meg, ja, spar meg, mine venner!», tillater det dystre bakteppet å ramme inn lesningen. Jobs venner får ikke de beste skussmål ellers i boken. De er relativt karikerte, og representerer ulike tanketradisjoners løsning på Jobs grunnleggende problem: Hvordan kan Gud tillate lidelse hos rettferdige/uskyldige? Den beske avslutningen av vers 21 – «For Guds hånd har rørt ved meg.» – er ikke å forstå som betryggende. Det er ikke den kjærlige og varsomme Guds berøring Job viser til. Job er rammet av Guds straff, uten å kunne begripe hva han skal ha gjort for å fortjene den. Dette perspektivet blir utbrodert i vers 22, som gjør det tydelig at Job mener både Gud og vennene jager ham umettelig. Versene 23 og 24 markerer et taktskifte. Der de to foregående versene har vært en slags tiltale – i alle fall retorisk rettet mot vennene, og kanskje også Gud – er disse versene tydeligere indre dialog. Eller en monolog som kan minne litt om dramatiske monologer fra skuespill – som i Shakespeares *Hamlet* – hvor hovedpersonen gir oss innblikk i sine tanker. Jobs ord er både dypt menneskelige – de vekker gjenklang i andre hjerter som har erfart å bli rammet – og de er litterært raffinerte, siden de opererer på et metanivå: Ordene til Job er nettopp udødeliggjort som litterært verk av den eller de som komponerte boken, og de finner sin forløsning i nye virkeligheter hver gang de leses og vekkes til live.

La oss vende tilbake til lesningen som helhet. I og med at kristendom og rabbinsk jødedom begge forventer et liv etter døden, om enn på ulikt vis, så gir det ikke mening å kalle kirkens teologiske kopping av Job for antijødisk. Jeg forstår det heller som et skille mellom sentrum og periferi, eller hovedstrøm og understrøm, hvor hovedtendensen i kristen resepsjon har fokusert på å plukke tekster til lesning i gudstjenesten. Disse blir rammet inn slik at de samlet forteller en fortelling på gudstjenestens premisser, heller enn tekstens. I gravferdssammenheng er behovet for spissing enda større, og lesningene får en veldig spesifikk fortolkningsramme. Mens Job 19 egentlig klarest fremstår som en ironisk omkalfatring av forventninger til Guds rettferdighet – et uttrykk for et tillitsbrudd som Gud må ta på sin kappe – blir den brukt som uttrykk for en lidendes tillit til at Gud skal reise ham levende fra graven.

Lest sammen med Lazarus-fortellingen åpner dette spennende og risikable muligheter for å bruke denne søndagen til å utforske theodicé i dybden. For på sin egen måte behandles også Lazarus som en brikke i det guddommelige strategispillet om kosmos. Jesus har ikke vekket noen andre opp fra de døde foreløpig – og Lazarus døde jo igjen på et tidspunkt, så hendelsen er mer et bevis på Jesu guddommelighet enn en reell forsmak på Guds rike. Dette bekrefter også Jesus når han ber om Fars kraft: «så de skal tro at du har sendt meg» (Joh 11,42).

Salmeforslag

Det er naturlig å bruke påskesalmer på høstens påskedag. Men på samme måte som dagens tekster gir oss mer rom for krumspring enn på selve påskedagen, kan vi tillate oss å velge salmer som kanskje ikke synges så ofte i påsken. Poenget med forslagene er å gi noen alternativer som er såpass språklig rike at de ikke tvinger menigheten i kun én retning, men gir rom for fantasien og kan oppleves som varsomme overfor det uforløste håpet.

«Døden må vike for gudsríkets krefter» (NoS, 209b), særlig i Conrad Badens tonespråk, har noe i seg som kan gi plass til Job-erfaringen – selv om den absolutt er høystemt.

«Som den gylne sol frembryter» (NoS, 190b), er gammelt gull. Folketonen fra Halså gir et særegent preg som det går an å unne seg. Vers 3 kan knyttes til Jobs livssituasjon, og til mange andres. Ikke minst spiller vers 5 – som er minst like barokt som Jobs kjøtt og knokler (og som åpenbart henter kraft fra Ezekiels visjon også) – på mange av de samme strengene som vår lesning.

«Ljos over grav» (NoS, 198) er jo en Blix-klassiker. På én måte tolker den påsken konvensjonelt, men som ofte hos Blix, gjør den det sterkere og dypere. Spesielt vers 5 tar opp trengselsmotiver, som kan spille sammen med lesningen fra både Job og 2 Tim.

«Kornet har sin vila» (NoS, 205) bruker såkornmotivet mesterlig, og har en nydelig melodi. Formuleringen «är ej dött, det väckes av ditt skaparord», kan assosieres til både Lazarus og Jesus selv – men også på sitt vis til den mer makabre nyskapelsen Job krever i Pinkers oversettelsesforslag.

«Ditt dyre minne, Jesus kjær» (NoS, 603) er det man kan kalle en munnfull, med sine 18 vers. Arve Brunvolls gjendiktning av denne latinske hymnen er likevel så inderlig vakker og kraftfull at den burde synges langt oftere. Den kan også deles opp i løpet av gudstjenesten, som offertoriesalme, salme under måltidet og utgangssalme, for eksempel. Å synge mange korte vers etter hverandre kan også gi rom for meditasjon. Hovedpoenget med å ha den med her er likevel dens dveling over Jesu liv, påskens under, og at Brunvoll parafraserer Blixs «Ljos over grav» i vers 9: «du livsens von i dødens land».

«Min gjeløser lever» (NoS, 211) er eneste salme som direkte siterer Job 19, men den er såpass konvensjonell i sin kristeliggjøring av Job-motivene at jeg nødig ville tatt den med. I alle fall ikke hvis poenget er å la Job tale for seg selv.

«Glemt i jord og sedimenter» av Ingrid Brækken Melve er en tekst som ikke umiddelbart har noen språklig likhet med Job-teksten vår, men som likevel uttrykker noe av den samme desperasjonen vi finner igjen i Jobs klager – en lignende trass. Et trassig håp om at Guds rettferdighet finnes, et krav om at den MÅ finnes: «Hold min verden sammen, Herre Jesus Krist!» Den finnes ikke i salmeboka, men er en av salmene godkjent for kirkelig bruk, og kan dermed søkes opp i Salmedatabasen. I tillegg er salmedikteren villig til å dele, så lenge den blir registrert på salmeseddelen.

Mot en preken

Spørsmålet blir, særlig inn mot en preken: Hvordan kan dette berike en kristen preken? Jeg mener berikelsen kan ligge nettopp i motstanden mot å la oppstandelsens dogmatikk være en quick fix – i praksis ganske slow; 2000 years, and still counting – på det ondes problem. Hva betyr den totale monoteismen, slik både Job og (delvis) kristen tradisjon tegner den opp, for tilstedeværelsen av ondskap og dødskrefter i verden? For Job er det klart: Gud er ikke bare all godhets kilde (slik vi innimellom innleder våre bønner), men opphav til alt – og dermed også ansvarlig for all menneskelig, ja, alt livs lidelse. Ifølge Choon-Leong Seow, en av de ledende Job-forskerne, danner Guds rettferdighet i Den hebraiske bibelen (GT) grunnvollene for hele kosmos, og verdens stabilitet er avhengig av at Gud dømmer rettferdig (Seow 2021). Innenfor dette verdensbildet er det selvsagt at sykdom og lidelse henger sammen med levemåte, rettferdighet og synd, slik at en person som plutselig rammes, åpenbart forstås som ansvarlig for sin lidelse. Det må være noe vedkommende har gjort for å fortjene det. Det er altså en rettferdig straff fra Gud. Selv når virkeligheten motsier dette paradigmet, som enkelt kan formuleres som «det går den gode godt og den onde ondt», er det kun midlertidig. Guds rettferdighet må skje til slutt, og slutten er forstått som dennesidig. Jobs bok som helhet er både en implisitt og eksplisitt kritikk av dette systemet.

Rammefortellingen er et slags tankeeksperiment trukket til det ytterste, hvor Gud i en barnslig dispuTT med Anklageren beslutter at Job skal rammes av den ene katastrofen etter den andre for å sette hans rettferdighet og gudskjærlighet på prøve. Resultatet blir aldri at Job «mister troen». Job gir uttrykk for sinne og avmakt med en intensitet som har gitt gjenklang hos mennesker gjennom flere tusen år. Spørsmålet er ikke om Gud finnes, men om Guds rettferdighet er god. Svaret blir hengende i luften. Job får til syvende og sist møte Gud ansikt til ansikt, og Gud gir Job rett. Samtidig demonstrerer Gud sin storhet og makt, slik at spørsmålet om godhet blir irrelevant. For Gud er alltid større – mer uhyggelig forstått enn vanlig. Rammefortellingens avslutning kan leses som en happy ending, siden Gud i praksis bekrefter at Job ikke fortjente sin lidelse ved å gi ham nye barn, eiendom og helse. Men det er en besk ettersmak som ikke lar seg søte. Gud lekte med Jobs liv for sin egen nysgjerrighets skyld, for sin ærgjerrighets skyld. Og mange nok har erfart dette selv, til at vi ikke glemmer Job. En Gud som er alene om skapelsen og opprettholdelsen av kosmos, er samtidig personlig ansvarlig for vilkårene mennesker lever under. Det trøstende i Jobs bok er ikke at den løser det ondes problem. Men at Job er en karakter som stadig nye generasjoner kan kjenne seg igjen i. Det faktum at denne boken – med all sin bitende ironi og gudsforakt – har fortsatt å høre til i både jødisk og kristen kanon, vitner om

en romslighet overfor enkeltmenneskers behov for oppgjør og anklage, som jeg anser som sunt og gåtefullt. Jeg vil hevde at denne måten å forholde seg til skriftene på, er noe som særpreger jødedom og kristendom blant bokreligioner, og som forener mer enn det splitter. Å fortsette å lese og la oss gripe av tekstene vi deler, på deres egne premisser, kan både utvide og bekrefte oss alle. Begge tradisjoner tillater seg dermed å gi rom for «margerfaringen» (min fornorskning og omtolkning av moteordet «marginal») som beskriver både det å oppholde seg langs kantene og å bli rystet til margen. Å tåle og sette ord på denne rystelsen på «Høstens påskedag» er kanskje dristig, men når mange i kirken stiller Jobs spørsmål, og Jesus selv skrek ut på korset, er det kanskje nettopp motet som kreves.

Litteratur

Pinker, A. (2015). A new interpretation of Job 19:26. *Journal of Hebrew Scriptures*, 15(2), 1–25.

Seow, C.-L. (2021). Divine justice in the Book of Job. I W. P. Brown (Red.), *The Cambridge companion to the Hebrew Bible and ethics* (s. 289–306). Cambridge University Press.

TEKSTREFLEKSJON OVER ANDRE MOSEBOK 23,20–22

Mikkelsmesse

EINAR BONDEVIK, prest i sørsamisk område

Leksjonåret og kyrkjeåret

2 Mos 23,20–22

Heb 1,4–14

Matt 18,1–6

Eg sender ein engel framfor deg

Englane vert sende ut for å hjelpe

Dei små har englane sine hos Gud

Nærlesing

Denne teksten startar fint, men utviklar seg til det verre. Er det ein tekst og ei forteljing som formidlar godt nytt, eit evangelium, eller ei hard lov? Eller er teksten ei opptakt til undergang? Ved første gangs lesing ser eg evangeliet i vers 20 og lova i vers 21 og 22. Fortset eg til vers 23, les eg om undergang, og det gjer vondt å lesa. Rett nok er ikkje vers 23 ein del av teksten som skal lesast i gudstenesta, men tematikken ligg med i siste del av vers 22: «Eg vil vera ein fiende av dine fiendar og ein motstandar for dine motstandarar». Eg vil òg seia at tematikken er særskild aktuell og vil difor bruka litt tid på den.

Versa 20–33 i kapittel 23 er som ein epilog på «Paktboka» (2 Mos 20,22–23,33) og fortel korleis ein skal applisera paktorda i den praktiske situasjonen israelsfolket no er i – etter utgangen frå Egypt. Durham (1987, s. 334) seier versa våre er ein epilog/konklusjon av Paktboka og ein parallell til introduksjonen (19,5–6) av dette større avsnittet. Det sentrale er at det er JHVH som talar. Det er ikkje Moses sine bod.

Det er eit spørsmål om versa er lagt til frå ein annan samanheng. Childs (1974, s. 486) hevdar at det stor skilnad i stilen til det som kjem før. Derimot har det ein klar parallell i 5 Mos 7,1–5, i åtvaringa mot samanblanding med andre folkeslag. Andre folk må bort for at ikkje Israel skal bli freista til å dyrka andre gudar. I teksten vår er det òg ein struktur som går frå vilkårslaus lovnad («Eg sender ein engel føre deg», vers 20) til lovnad på vilkår («Men høyrer du ... då vil eg», vers 22). Teksten insisterer på ein absolutt lojalitet mot JHVH, jf. det første og andre bodordet. Det er både ein epilog til utvandringa/flukta frå Egypt, og ein prolog til vandringa inn i Kanaan. Om versa kan sjå ut som dei er henta frå 5 Mosebok, så er dei likevel plasserte her i 2 Mosebok og må lesast i denne samanhengen. Dei har blitt skrivne ned her av ein grunn.

Engelen har gått med gjennom øydemarka i røyk- og eldsøyla. Den er «personifiseringa av JHVH sin assistanse til Israel» – den eine og den same (Durham 1987, s. 335). Engelen si rettleiing er altså lik Guds rettleiing.

Bibelmsetjinga frå 1978/85 har «Paktboka» som overskrift på avsnittet 20,22–23,19. Den følgjer på dekalogen og set den inn i ein dramaturgi. Moses får boda kapittel 20, og sjølv

pakt Slutninga skjer i kapittel 24. «Paktboka» er «hovudguiden som overfører bodorda til livet i relasjon til JHWH, guden som har fridd ut Israel og som no er nærverande med Israel» (Durham 1987, s. 337).

Vers 20: Herrens engel

Alle tre tekstane for dagen seier litt om englar. 2 Mos 23 talar om ein engel som går føre, tek vare på og fører israelsfolket fram gjennom øydemarka. Engelen er ein som vernar, men òg straffar. Heb 1 talar om at englar er utsendingar, men òg at Sonen er over englane. Matt 18 talar om englar i himmelen som ser til dei minste. Dette kan knytast opp til tanken om skytsenglar. Engelen Mikael kan ut frå Dan 12,1 sjåast på som ein skytsengel for israelsfolket.

I 2 Mos 23 les Septuaginta «min engel», ikkje berre «engel» som masoretteksten har. Dette er kanskje gjort for å visa at engelen ikkje handlar sjølvstendig, men på JHVH sine vegne. Fleire kommentarar talar om engelen som ei personifisering av Gud. «Guds Sønn før han ble menneske», skriv Wisløff (1947, s. 220) og viser til «mitt namn er i han» i vers 22. Engelen er ikkje berre ein utsending, men ei personifisering av Gud – i den grad engelen viser seg som ein person.

Vers 21: Synd(-er)

Masoretteksten har eintal «synd», medan NO11 omset med fleirtal: «syndene». Den svenske Bibeln 2000 har omsett verset slik: «Sätt dig inte upp mot honom; han kommer inte att förlåta sådant trots, ty det är jag som handlar i honom». «Synd» i eintal blir gjerne sett på som «opprør mot Gud» – det å ikkje følgja boda som er gitt. Dette ser vi første gong i 1 Mosebok 3.

Vers 22: Lovnad på vilkår

Lovnadane om Herrens hjelp (gjennom engelen) er knytt til det å høyra på og følgja boda gjennom engelen. Om folket følgjer boda, vil JHVH «vera ein fiende for dine fiendar og ein motstandar for dine motstandarar» (vers 22b). I vers 23 blir dette utvikla til å omfatta JHVHs utrydding av dei kanaaneiske folkeslaga.

Landnåmet har som føresetnad ein dikotomi – eit skarpt skilje mellom dei som er innanfor, mellom folket på Guds side, og dei som er utanfor, dei ureine folkeslaga. Vi møter det fleire stader i Det gamle testamentet (GT). Men det er òg døme der (representantar for) andre folkeslag gjer Guds handlingar og både bergar og straffar på Guds vegne, jf. Kyros i 2 Krøn 34,22f og 2 Kong 15,37.

Frå aktuelle perspektiv

Å lesa om landnåm frå eit samisk perspektiv gjer det ubehageleg nært. Det er ikkje fjernt, verken i geografi eller i tid. Gjennom hundreåra har samiske område blitt innskrenka. Rapporten frå Sannings- og forsoningskommisjonen skriv t.d. under pkt. 6.6 s. 183:

Tilflytting, jordbrukskolonisering og befolkningspress ... skapte press på samiske interesser og rettigheter Utviklingen gikk i retning av at samiske rettigheter falt bort til tross for medhold i rettsaker. Voldsbruk forekom, og samer måtte gi opp områder vest for Femund og Røros før 1850.

Det er òg ei høgst dagsaktuell problemstilling, tydeleg aktualisert gjennom Fosen-saka – men òg gjennom andre utbyggingar av vind- og gruveindustri i tillegg til veg- og hyttebygging i samiske leveområde. Samiske leveområde blir innskrenka og fragmenterte. Det er ikkje ei direkte utrydding av folkeslag, slik det er skildra i GT, men konsekvensane er i det minste ei fortrenging av samisk kultur og tradisjon. Det har i seg sjølv ei negativ innverknad på livskvalitet og helse, og kan i sin konsekvens svekka livsmotet. Handlingane i tidlegare tider har ført samiske familiar og slekter ut i fattigdom og naud. Det har ført til at liv har blitt forkorta og gått tapt. Vidare har det ført til ei nedvurdering av alt samisk – både frå norsk og samisk side. Dermed har det ført til eit «indre landnåm», der ein har søkt seg bort frå det samiske og mot det norske (eller svenske), heilt i tråd med det som var rådande politikk – og i tråd med tankegangen i teksten vår og (delar av) GT.

Desse versa er òg vanskelege å lesa med tanke på situasjonen i område der hatet mot «dei andre» ser ut til å vera den sterkaste drivkrafta. Det gjeld t.d. i krigs- og konfliktområde i som Sudan, Yemen, Ukraina og Midt-Austen. Kan vi få ei betre lesing og forståing av tematikken, eller er den berre vond og vanskeleg? Det sentrale i forholdet mellom Israel og dei andre folkeslaga er at Israel ikkje på nokon måte må la seg påverke og ta etter noko av deira (av-)gudsdyrking. Sandved (1979) viser til 5 Mos 9 og grunngjevinga for at JHVH måtte utslette folkeslaga. Der står det i vers 4: «Det er fordi dei har gjort urett at Herren tek landet frå desse folkeslaga.» Om Israel så skulle ta etter folkeslaga, ville dei gjera seg skuldige i same urett, noko dei òg gjorde – gong på gong. Det er verd å merka seg vidare at det ikkje er Israel si rettferd som gir dei landet. Det er dei andre si urettferd som gjer at dei mister det, og heile vegen er det JHVH som er den handlande. Så når (stats-)makter gir seg rett til å driva ut – eller endra – andre folk, set dei seg altså i Den Høgste sin stad. Det er diverre ein del leiarar som kjenner seg komfortable med det, men utan grunn.

Refleksjon om teksten i ramma av leksjonaret og kyrkjeåret

I Matt 18 spør læresveinane om kven som er «størst i himmelriket». Svaret er «den minste» – vist med eit lite barn. Guds omsorg og englane si omsut er for dei små. Den strenge lova – og eit trugsmål om undergang – kjem om ein lokkar ein av desse små til fall.

I Heb 1 blir forholdet mellom englane og Sonen omtalt. Englane skal tilbe Sonen. Vidare er englane «ånder som tener Gud», utsendingar som «skal hjelpa dei som skal få frelsa i arv».

Teksten i 2 Mos 23 omtalar forholdet mellom folket og engelen. Engelen er både den som hjelper og straffar. Som i Hebreerbrevet er engelen ein tydeleg utsending frå Gud –

«namnet mitt er i han». I den større samanhengen rundt heile «Paktboka» er det tydeleg at Israel ikkje er sterke i eiga kraft, men er utvald av Gud som er den handlande i forholdet. Og tek vi med parallellen i 5 Mos 9, får vi det tydeleg at Israel er små menneskeleg sett: «Folkeslag som er større og sterkare enn du» (vers 1).

Mikkelsmess har røter attende til 400-talet. Det er ein merkedag for erkeengelen Mikael og alle Guds englar. Datoen 29. september har bakgrunn i vigslingsdatoen for ei Mikaelskyrkje i Roma (Bjørddal og Skjevesland 2009, s. 86). Mikkelsmess vart etter reformasjonen etter kvart feira som hausttakkefest, utan at eg har sett tematiske grunnar til å kombinera dei to. Den vart så fjerna som festdag i 1770, medan hausttakkefesten vart ført vidare. I 2003 vart Mikkelsmess innført på nytt. I dagens bøn er englane tydeleg omtala som tenarar for Gud, slik den òg er i vår tekst i 2 Mos 23:

Evige Gud, Herre over himmel og jord, du har englar og menneske i di teneste. Vi takkar deg fordi du sender dine bodberarar for å vakta og verna oss mot ondskapens makter.

Salmeforslag

Til dagen finn vi fire salmar i kapittelet «Mikkelsmess» i Norsk salmebok (NoS), nummer 257–260. Dei har svært ulike musikalske preg, så det er mogeleg å finna noko for ulike kyrkjelydar. Den som kanskje står nærast teksten vår er «Det er Guds englers dag» (NoS, 260).

Andre salmar som kan vera aktuelle er: «Vi er et folk på vandring» (NoS, 618). Denne salmen ber preg av pilgrimsmotiv. Slik folket var på vandring mot det lova landet, er vi på vandring gjennom livet. Ein salme som har eit liknande motiv er «Med Jesus vil eg fara» (NoS, 419).

«Lær meg å kjenne dine veie» (NoS, 319) er ei bøn om å «legge merka til (engelen/Gud) og adlyda» – ei bøn om å finna den gode veg gjennom livet.

Andre aktuelle salmar kan vera: Jesus, styr du mine tanker (NoS, 411), «Du Far og Herre, du som rår» (NoS, 415), «Jesus, du er den himmelveg» (NoS, 418) og «Frå sola stig og strålar» (NoS, 429).

«Er Gud for meg så trede» (NoS, 338) er ein salme om Guds omsorg og hjelp mot våre «fiendar» – indre eller ytre. Litt i same kategori har vi salmar som «Jeg går i fare hvor jeg går» (NoS, 112), «Nå lukker seg mitt høye» (NoS, 768) og «No soli bakom blåe fjell» (NoS, 821).

Blikk mot preika

Vår tekst er både ein epilog til utvandringa/flukta frå Egypt, og ein prolog til vandringa inn i Kanaan. Er det her vi er i våre liv – som «eit folk på vandring» i eit «allereie og enno ikkje»?

Om vi tek teksten som ein tiltale til oss, får vi ein lovnad og eit påbod: Lovnaden om at ein engel (eigentleg Gud) vil gå føre oss inn i framtida. Vegen for israelsfolket var ukjend. Vi kjenner heller ikkje framtida, men lovnaden om Guds hjelp – den Gud som har vist mektige handlingar – kan gjera oss tryggare. Gud handlar med kraft og makt for israelsfolket då dei slapp fri frå slaveriet. Kva mektige handlingar vil vi sjå til? Det mest naturlege er Jesu liv, hans død og oppstode – sigeren over døden si makt.

Men litt meir om engelen og englar. Kva tenkjer vi om englar? I boka *Spor av engler* (Webber & Webber 1994) blir det formidla opplevingar av englar. Dei skriv:

I denne boken fortelles det om mennesker som har møtt engler utan at de har fått sett dem. Andre har sett dem. ... Hvordan forklarer vi denne forskjellen i skikkelse når engler materialiserer seg? ... er det forskjellige engleordener som manifesterer seg på hver sin måte? Bibelen gir ikkje noe svar på det. Teologiprofessorer kan nok spekulere når de underviser om engler, men din gjetning er like god som deres. (Webber & Webber 1994, s. 79)

Dei fortel om krigsenglar som vaktar (m.a. misjonsstasjonar i krigsliknande situasjonar) og blir sett av andre – men ikkje nødvendigvis av dei som blir vakta. Det er ikkje kristne som ser desse skikkelsane, men andre som fortel om det i ettertid.

Boka «Engelen ved in side» (Bjørdal & Skjevesland 2009) formidlar òg slike opplevingar. Bjørdal og Skjevesland tek utgangspunkt i ei fornya interesse for englar – både med utfordringar knytt til det spekulative, og den rettmessige plassen englane har i Bibelen og den kristne kyrkja – i livet og i tilværet.

... Englene har vært et tema som på ny og på ny har inspirert til varierte kunstneriske uttrykk. Og dette har skjedd mens teologien nærmest har vært tilbakeholden, ja, forlegen i sin omgang med englene. Dette skyldes ikkje minst at teologien i en lang periode har stått under press frå rasjonalistiske vitenskapsidealer som har gitt lite rom for det underfulle i tilværelsen. (Bjørdal & Skjevesland 2009, s. 25)

Det er kanskje meir dagen – Mikkelsmess – enn teksten frå 2 Mos 23 som innbyr til å tala om englar. Men det må absolutt vera rom for å ta fram opplevingar om ein har opplevd å bli møtt av eit Guds sendebod. Det kan vera møte med det ein har opplevd som andre personar, eller åndelege opplevingar i naturen eller på særskilde måtar. Men slik både teksten vår og teksten i Hebrearbreve understrekar så er ikkje ein engel i seg sjølv den øvste. Sonen er over englane (Heb 1) og engelen i 2 Mos 23 er ein utsending frå Gud, ikkje sjølvstendig.

Teksten vår har òg eit påbod: Å lyda engelen – Guds sendebod. I evangelia seier Jesus «Synd ikkje meir!» til: 1) den sjuke ved Betesda – «så ikkje noko verre skal henda deg» (Joh 5), og 2) til kvinna som var grepen i ekteskapsbrot (Joh 8). Eg trur åtvaringa mot synd var markant sterkare frå preikestolane for ein del år sidan. No står vi ved lesepulten og vil kanskje ikkje nemna det? Eg er ingen tilhengar av elendigheitsforkynning og syndelister, men teksten vår kan vera eit høve til å ta opp at å snu seg bort frå Gud – å ikkje lyda på engelen – er å snu seg bort frå den som skaper livet. Folket som har blitt berga frå slaveriet får påbod om å halda seg til han som berga dei. Den som har fått helsehjelp etter livsstilssjukdom vil gjerne følgja råda legen gir. Det naturlege er å høyra på hjelparen. Kanskje den store utfordringa for predikanten er at mange ikkje kjenner oss att som nokon som treng – eller har fått – hjelp. Vi er ikkje sjuke, så vi treng ikkje lege – vi er like gode som alle andre? Men om vi høyrer og lyder så skal vi få hjelp mot fiendar og motstandarar. Det er ikkje naboen eller kranglefanten på arbeid. Eg må lesa fiendar og motstandarar som alt som vil øydeleggja forholdet til Skaparen og Frigjeraren/Frelsaren. I lys av Jesu liv og gjerning kan eg ikkje forstå det som at andre menneske skal ha Guds som mostandar for den dei er. Men både eg og andre har Gud som motstandar når vi snur oss bort frå livet, og så har vi Gud som vår hjelpar når vi kjempar for livet.

Litteratur

Bjørddal, Ø., og Skjevesland, O. (2009). *Engelen ved din side*. Verbum.

Childs, B. S. (1974). *The Book of Exodus*. Westminster John Knox.

Durham, J. I. (1987). *Exodus*. Word Books.

Sandved, J. (1979). *Andre og tredje Mosebok*. Luther.

Webber, M. C., og Webber, W. D. (1994). *Spor av engler*. Lunde.

Wisløff, F. (1947). *Mosebøkene*. Lutherstiftelsen.

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE MOSEBOK 15,1–6

25. søndag i treenighetstiden/5. søndag i åpenbaringstiden

HÅKON SUNDE PEDERSEN, *Fjellhaug Internasjonale Høyskole*

Leksjonaret og kirkeåret

1 Mos 15,1–6	Herren regnet ham som rettferdig
Rom 4,1–8	Abrahams tro
Mark 2,1–12	Jesus og den lamme mannen

Dagens tekster er blant dem som kan brukes enten i åpenbaringstiden eller i treenighetstiden, altså enten 5. søndag i åpenbaringstiden eller 25. søndag i treenighetstiden. I 2026 er de plassert i treenighetstiden, og jeg lar dette være utgangspunktet for denne tekstrefleksjonen.

Leksjonaret har en tydelig konfesjonell profil. Mens Mark 2 taler om tro og tilgivelse av synd, og 1 Mos 15 taler om tro og en form for rettferdiggjørelse, antyder leksjonaret at trådene samles i Rom 4. Der defineres rettferdiggjørelse ved tro (vers 1–6) som tilgivelse av synd (vers 7–8), ikke ulikt *Confessio Augustana* sin lære om rettferdiggjørelsen: «[D]e blir rettferdiggjort uten vederlag for Kristi skyld ved troen, når de tror at de blir tatt til nåde og at syndene blir forlatt for Kristi skyld» (artikkel 4).

Lest i lys av dagens bønn om hjelp – «når livet trues» – aktualiseres andre elementer i tekstene. I 1 Mos 15 møter vi en barnløs Abram, og i Mark 2 en lam mann på ei bære. I en viss forstand opplever begge at livet er truet. Portrettene som gis av Abram og den lamme er likevel vidt forskjellige.

Den lamme er først taus og knapt gjenstand for oppmerksomhet. Det er vennene som legges merke til (vers 5). Vendepunktet kommer når Jesus henvender seg til ham og sier: «Sønn, syndene dine er tilgitt» (vers 5). Da vekkes han til live, så å si. Han tilskrives endelig en aktiv rolle og blir gjenstand for alles oppmerksomhet: «Og mannen reiste seg, tok straks baren og gikk ut rett for øynene på dem, så alle ble ute av seg av undring» (vers 12).

I fortellingen om Abram finner vi en tilnærmet motsatt dynamikk. Abram innleder konfronterende og trekker oppmerksomheten mot seg selv og sin egen situasjon: «Jeg går barnløs bort . . . Meg har du [Herren] ikke gitt etterkommere» (egen oversettelse, vers 2–3). Vendepunktet kommer med Herrens løfte om en etterkommer «av ditt eget kjøtt og blod» (vers 4). Dialogen mellom Abram og Herren opphører. Abram bringes til taus ro, og fortelleren konkluderer: «Abram trodde Gud, og det ble regnet ham til rettferdighet» (vers 6).

Nærlesning

1 Mosebok 15 består av to fortellinger som både utfyller og står i en viss spenning til hverandre. Begge inneholder en dialog mellom Abram og Herren, først om etterkommere (vers 1–6) og deretter om landet (vers 7–21). Fortellingene har parallell struktur og synes intuitivt å følge etter hverandre, men på grunn av språklige forskjeller og innholdsmessige spenninger (vers 5 forutsetter for eksempel at det er natt, mens solen holder på å gå ned i vers 12) har de ofte blitt betraktet som selvstendige enheter.

Vår tekst (vers 1–6) kan betraktes som et spindelvev hvor tråder på tvers og langs i Det gamle testamentet (GT) kommer sammen. I rammen av Abraham-fortellingene i 1 Mos (kapittel 12–25) er det særlig to trekk ved vår tekst som er verdt å merke seg.

For det første består vår tekst av en dialog, og det er første gang vi leser at Abram taler tilbake til Herren (vers 2–3). I fortellingene før har Herren ført ordet, mens Abram har svart med å gjøre «slik Herren hadde sagt ham» (12,4; 13,14). Etter vår tekst er bildet mer sammensatt. Abram fortsetter å handle i samsvar med Herrens ord (17,23; 22,3), men tillater seg også både å utfordre (15,8; 18,22–33) og enda til le av Herren (17,17). Det banebrytende vendepunktet – om vi kan bruke så store ord – finner vi altså i vår tekst. Her introduseres dialogen, innvendingen og protesten. Dialogen innledes med et løfte fra Herren om beskyttelse (jf. «skjold», vers 1) og lønn til Abram – et løfte om en trygg og sikker fremtid. Men Abram ser det annerledes. Han er uten etterkommere, og uten etterkommere finnes det ingen fremtid. Derfor protesterer han. Løftets troverdighet undergraves av Herrens handlinger – eller mangel på sådanne: «Meg har du [Herren] ikke gitt etterkommere» (vers 3).

Dialogens tema er altså, for det andre, spørsmålet om etterkommere for Abram. Temaet om etterkommere berøres bare kort og generelt i fortellingene før vår tekst – formulert som løfter om et «stort folk» (12,2) og en talløs «ætt» (13,16). I vår tekst konkretiseres disse løftene til et løfte om en bestemt etterkommer «av ditt eget kjøtt og blod» (vers 4). I fortellingene som følger etter, blir dette løftet – og ikke minst identiteten og fremtiden til den lovede etterkommeren – et sentralt tema (kapittel 16, 17, 21 og 22).

Disse to trekkene – form og tema – møter vi igjen mange steder og på ulike måter i resten av GT. Abrams dialog og protest mot Herren står som den første i en lang rekke av lignende dialoger og protester mot Herren i GT. Anklager om at Guds handlinger – eller mangel på sådanne – undergraver Herrens løfter, finner vi også i Salmenes bok. Det mest nærliggende eksempelet er kanskje Sal 89. Denne salmen begynner med en lang lovprisning av Herrens løfte til David: «Jeg sluttet en pakt med min utvalgte, sverget en ed til David, min tjener: Jeg grunnfester din ætt til evig tid; jeg vil bygge din trone fra slekt til slekt» (vers 4–5). Men midt i salmen skjer det en dramatisk vending – fra lovprisning til klage og protest: «Men du [Herren] har støtt bort den du har salvet, du forkastet ham og ble harm på ham. Du har tilintetgjort paktene med din tjener, vanhelliget hans krone i støvet» (vers 39–40). Kort sagt: Herrens handlinger vitner mot Herrens løfter. Derfor protesterer og klager salmisten, slik Abram gjør i 1 Mos 15.

Eksemplet fra Sal 89 er ikke tilfeldig valgt. For det er også en tematisk forbindelse mellom Sal 89 og 1 Mos 15. Løftet til David, som forutsettes og problematiseres i Sal 89, har klare paralleller til løftet til Abram i 1 Mos 15. I begge tilfeller dreier det seg om etterkommere «av ditt eget kjøtt og blod» (1 Mos 15,4; 2 Sam 7,12). Mens Abram skulle bli far til et folk, skulle David bli far til en kongeætt. Bibellesere som leser GT kronologisk i sin nåværende form (fra Første Mosebok til Malaki), oppfatter gjerne løftet til David som en avgrensning innenfor rammene av løftet til Abram – det vil si som en utvelgelse av en kongeætt (Davids etterkommere) av og for det utvalgte folket (Abrahams etterkommere). Mange bibelforskere, derimot, snur dette på hodet ved å datere 1 Mos 15 senere enn 2 Sam 7. Løftet til Abram leses da som en respons på Sal 89 i en (post)eksil-situasjon hvor det ikke lenger sitter noen David-etterkommer på kongetronen i Jerusalem. Løftet til Abram forstås da å reflektere en slags demokratisering av David-løftet i (post)eksilsk tid. David-løftet tilpasses og anvendes på folket (Abrahams etterkommere) – ikke ulikt det vi ser i Jes 55,3.

Forbindelsen mellom Abram og David har også et annet tilknytningspunkt. Mot slutten av vår tekst konkluderes det at «Abram trodde (’āman) Herren» (1 Mos 15,6). I så måte fremstår Abram som en kontrast til Davids etterkommer, kong Ahas, som nettopp karakteriseres ved at han ikke trodde Herren (Jes 7,9; jf. 2 Kong 16,5–9; 2 Krøn 28,16–25). Men Abram står ikke bare som en kontrast til Ahas. Heller ikke Moses og Aron trodde Herren (4 Mos 20,12), og i det deuteronomistiske historieverket (5 Mos, Josva, Dom, 1–2 Sam og 1–2 Kong) beskrives israelsfolket flere ganger som et folk som «ikke trodde Herren» (f.eks. 5 Mos 1,32; 9,23; 2 Kong 17,14–15). Kontrasten til Ahas er likevel særlig påfallende. I det deuteronomistiske historieverk er det å ikke tro (lô ’āman) nærmest synonymt med ulydighet mot paktsforpliktelsene: «De ville ikke høre. De var stivnakkede som sine fedre, de som ikke trodde på Herren sin Gud. De forkastet hans forskrifter og den pakten han hadde sluttet med deres fedre, de som ikke trodde på Herren sin Gud» (2 Kong 17,14–15). For Moses’ og Arons vedkommende knyttes deres manglende tro til at de ikke fulgte Herrens direktiver i alle detaljer i forbindelse med gjennomføringen av et vannunder i ørkenen (4 Mos 20,1–13). Ahas manglende tro, derimot, synes i større grad å ha karakter av manglende tillit til Herren. I forbindelse med at kong Resin av Aram og Kong Pekah av Israel annonserer krig mot kong Ahas og Jerusalem, sier Herren: «Ta deg i vare og hold deg i ro (šāqat)! Vær ikke redd og mist ikke motet!» (Jes 7,4). Denne forsikringen følges opp med en advarsel: «Vil dere ikke tro (lô ’āman), kan dere ikke stå støtt» (Jes 7,9). Idealet om å holde seg i ro/stillhet (šāqat) og stole på/ha tillit til (bāṭah) Herren, er typisk for Jesaja (Jes 30,15), og Ahas tjener som paradeeksemplet på det motsatte. I møte med trusselen fra kong Resin og kong Pekah søkte han heller hjelp hos assyrerkongen Tiglat-Pileser ifølge 2 Kong 16,5–9 og 2 Krøn 28,16–25. Det er mot denne bakgrunnen at Abram i 1 Mos 15 gjerne omtales som en anti-Ahas. For i motsetning til Ahas konkluderer fortelleren i vår tekst at Abram slår seg til ro og stoler på Herrens løfter.

Til slutt må vi også stanse kort ved siste del av vers 6: «og det ble regnet (hāšab) ham til rettferdighet (šedāqâ)». Oversettelsen i NO11/24 forutsetter passiv form av verbet «regne» (hāšab) og underforstår at Herren på en eller annen måte gir en positiv vurdering av Abrams tro («det») og betrakter den som fordelaktig («rettferdighet») for Abram («ham»). Men den hebraiske teksten er tvetydig og leser: «og han regnet ham det til/som

rettferdighet». Verbet har aktiv form, og det presiseres ikke hvem som er subjekt for verbet. Det er med andre ord uklart hvem som regner hva til fordel for hvem. Grammatisk er det mest nærliggende at Abram er subjekt for begge verbene i vers 6: Abram trodde ('āman) og regnet (hāšab). Versets siste ledd må da forstås som en utdyping av versets første ledd, slik vi for eksempel ser det i den samaritanske versjonen av Mosebøkene (2. årh. f.Kr.): Abram trodde Herren og betraktet Herren som troverdig. En slik lesning krever imidlertid en noe særegen bruk av uttrykket «regne ham til rettferdighet» (hāšab lô šedāqâ). Når NO11/24 heller oversetter verbet «regne» i passiv form («ble regnet») og lar Herren være det egentlige subjektet for handlingen, plasserer den seg i en gammel og utbredt oversettelsestradisjon. Sammen med de fleste moderne bibeloversettelser leser også gamle oversettelser – som den greske Septuaginta (2. årh. f.Kr.) og arameiske targumer (1–5 årh. e.Kr.) – verset slik.

Selv om vi følger NO11/24 i lesingen av vers 6, er det fortsatt noe uklart hva det betyr at Herren regner Abrams tro til rettferdighet for Abram. Ordet «rettferdighet» (šedeq/šedāqâ) forekommer ofte og i mange ulike kontekster i GT. Det synes primært å være et funksjonelt begrep, brukt i positive vurderinger av ulike typer relasjonell atferd som bidrar til et godt forhold mellom de involverte. Lest mot denne bakgrunn, synes fortelleren i vår tekst å konkludere med at Herren betrakter Abrams tro på en sann måte at den tjener Abram til ære og bidrar til et godt forhold mellom Abram og Herren.

Resepsjon

Det nye testamentet (NT) og i vestlig teologi

Tre ganger siteres 1 Mos 15,6 i NT – to ganger av Paulus (Rom 4,3 og Gal 3,6) og én gang av Jakob (2,23). Spenningen mellom Paulus' og Jakobs bruk av teksten er påfallende. Jakob leser den sammen med fortellingen om Abrahams binding av Isak (Jak 2,21) og ser den som et argument for at troen fullendes gjennom gjerningene, og at mennesket derfor «kjennes rettferdig på grunn av gjerninger og ikke bare på grunn av tro» (vers 24). For Paulus er det motsatt. For ham er kronologiene mellom fortellingene i 1 Mos av avgjørende betydning. At vår tekst kommer før fortellingen om Abrahams omskjærelse (Rom 4,9–11) og lenge før fortellingen om at Moses mottok loven på Sinai (Gal 3,17–18), ser Paulus som bevis for at Gud rettferdiggjør den som ikke har lovgjerninger å vise til, «men som tror på ham som rettferdiggjør den ugudelige» (Rom 4,5).

Mange har forsøkt å løse spenningen mellom Paulus og Jakob, blant annet ved å argumentere for at de henvender seg til ulike lesere og adresserer litt ulike problemer. Spenningen har likevel gjort seg sterkt gjeldende i vestlig teologi. Ifølge Martin Luther er det Paulus som gir den rikeste, klareste og mest kraftfulle utleggingen av 1 Mos 15,6. Han betraktet læren om rettferdiggjørelsen som «den første og viktigste trosartikkel» om hvordan mennesket får tilgivelse for synd og tas inn i fellesskap med Gud. For Luther er Moses (1 Mos 15,6) og Paulus (Rom 3–4; Gal 2–3) samstemte: Et syndig menneske rettferdiggjøres ved at Gud erklærer det som rettferdig når det setter sin lit til Guds løfter om frelse i Kristus Jesus og holder dem for sanne, helt uavhengig av enhver form for gjerning fra menneskets side. Den katolske kirke protesterte, og på Trientkonsilet (1545–

1563) ble det understreket at rettferdiggjørelsen i større grad må forstås som en prosess hvor tro og gjerninger virker sammen som sammenvevde og kompletterende størrelser. I kjølvannet av Det annet Vatikankonsil fulgte et økumenisk arbeid som nådde frem til en felleserklæring om rettferdiggjørelseslæren mellom Det lutherske verdensforbund og Den romersk-katolske kirke (1999), med tilslutning fra Metodistenes Verdensråd (2006). Her målføres en felles overbevisning om at «det bibelske budskap om rettferdiggjørelsen på en særskilt måte fører oss til sentrum av det nytestamentlige vitnesbyrd om Guds frelsesgjerning i Kristus», ved at dette budskapet «forteller oss at vi som syndere har fått vårt nye liv ene og alene takket være Guds tilgivende og nyskapende barmhjertighet.» Også i *Felleserklæringen* dukker vår tekst fra 1 Mos 15,6 opp som en viktig tekst, og da særlig gjennom resepsjonen hos Paulus, for å understreke at «rettferdigheten vil tilfalle alle som i likhet med Abraham stoler på Guds løfter.»

Norsk salmebok (NoS)

I lys av den betydningsfulle resepsjonen i NT og vestlig teologi, er det overraskende få konkrete referanser til vår tekst i NoS. Luthers forståelse av rettferdiggjørelsen gjør seg imidlertid sterkt gjeldende, særlig blant salmene under overskriften «Jesus, vår frelser» (NoS, 335–366). I flere av disse salmene betones Guds nådige tilgivelse av synd (f.eks. NoS, 338, 340, 341, 352 og 357), en skarp kontrast mellom tro og gjerninger (f.eks. NoS, 335, 349, 352) og en trosforståelse som handler om å «stole trygt på Herrens ord» (NoS, 335).

Tettest på vår tekst i NoS kommer vi i Lewi Pethrus' salme «Løftene kan ikke svikte» (Nos, 321). I den andre strofen settes Abraham frem som et troens forbilde: «Gjør du som Abraham gjorde, sku imot himlen opp! Mens du da stjernene teller, vokser din tro, ditt håp.» I tråd med Rom 4,18 hvor Paulus sier at «selv om alt håp var ute, holdt Abraham fast på håpet og trodde», oppmuntrer Pethrus til en tro som trosser alle erfaringer og blindt holder fast ved Guds løfter.

Mot en preken

Jeg innledet denne tekstrefleksjonen med å påpeke at leksjonaret denne dagen har en tydelig konfesjonell profil. Det er derfor gode grunner til å benytte denne dagen til å tydeliggjøre den konfesjonelle profilen. Med utgangspunkt i resepsjonen av vår tekst kan predikanten benytte muligheten til å hjelpe tilhørerne til en større forståelse for det konfesjonelle mangfoldet og de økumeniske initiativene de ser rundt seg – både globalt og kanskje også lokalt. Teologiske diskusjoner om rettferdiggjørelseslæren kan nok oppleves fremmede for mange tilhørere. Det skyldes nok flere forhold – blant annet at disse diskusjonene forutsetter et premiss som i stor grad synes forlatt av mange: at synd mot Gud og medmennesker utgjør menneskets største og mest grunnleggende problem. Mange vil likevel kunne ha erfaring med hvor vondt og vanskelig ting Bibelen omtaler som synd, kan være. Mot den bakgrunn kan det være verdt å løfte frem kirkens lære om «Guds tilgivende og nyskapende barmhjertighet», for å sitere *Felleserklæringen*.

Synd synes likevel ikke å være Abrams største og mest grunnleggende problem i vår tekst. En lesning i lys av dagens bønn om hjelp – «når livet trues» – synes å være mer treffende. Lest fra dette perspektivet kan vår tekst brukes til å løfte frem kraften og trøsten i den kristne troen og håpet. Det er en tro og et håp som sprenger rammene for optimisme. Som Werner Jeanrond har tydeliggjort, setter optimismen sin lit til noe innenfor rammen av det sannsynlige og mulige, mens håpet til Gud sprenger alle rammer og håper på det umulige. For den kristne tro handler om å tro «ham som gjør de døde levende og som byr at det som ikke er, skal bli til», som Paulus sier i Rom 4,17.

Litteratur

- Boda, M. J. (2009). *A severe mercy: Sin and its remedy in the Old Testament*. Eisenbrauns.
- Goldingay, J. (2020). *Genesis*. Baker Academic.
- Jeanrond, W. (2020). *Reasons to hope*. T&T Clark.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 49,8–10

Allehelgensdag

HANS-OLAV MØRK, gateprest, bibeloversetter og salmedikter

Leksjonaret og kirkeåret

Jes 49,8–10

Jeg hjelper deg på frelsens dag

Åp 7,9–17

Den store hvite skaren

Matt 5,1–12

Saligprisningene

Allehelgensdag ligger i den siste delen av kirkeåret, og feires den første helgen i november. Bots- og bønnedag, søndagen før, fungerer som en «mini-faste» i forkant av denne dagen. Evangelieteksten er den kjente Matteus-teksten med saligprisningene (Matt 5,1–12). Teksten maler et bilde av ulike grupper mennesker ved å la dem representere ulike sinnstilstander, som igjen gjenspeiler traumatiske erfaringer. Lukas-versjonen av saligprisningene (Luk 6,20–26) har svært konkrete referanser: fattigdom, sult, sorg og forfølgelse. De etterfølges av ve-rop der motivene blir snudd: rikdom, overflod, latter og anerkjennelse. Matteus-versjonen har flere og mer abstraherende referanser: fattigdom i ånden, hunger etter rettferdighet, ydmykhet og rene hjerter, men har også med konkrete referanser til tjeneste og lidelse: være barmhjertig, skape fred, bli forfulgt for rettferdighets skyld. I saligprisningene står vi i spennet mellom krevende erfaringer som skaper nød og en trøst som går langt ut over det jordiske: «Himmelriket er deres» (vers 3 og 10). «Stor er lønnen dere har i himmelen» (vers 12). Jesaja-teksten (49,8–10) forteller hvordan et menneske ved Herrens hjelp kan bety en viktig forskjell for sine medmennesker ved å «gjenreise landet», sette fanger fri og lede folket «til kilder med vann». I Åp 7,9–17 er en gresk versjon av Jes 49,10 inkludert i en visjon av den store, hvite skaren som tilber foran Guds og Lammets trone i himmelen og lovsynger dem begge for seieren over alle onde makter. I denne teksten er det Lammet, Åpenbaringsens Kristus-metafor, som leder dem til «kilder med livets vann», jf. Esek 34,11–16; Sal 23. Lammet på tronen har hatt en dobbelt funksjon som folkets frigjører: Han er det seirende offerlammet, og kappene til folkemengden er vasket rene i hans blod. Han er også den gode gjeteren som har gitt sitt liv for sauene, og som har ledet folket gjennom forfølgelse, sult og tørst og helt fram til «kilder med livets vann» og en evig trøst hos Gud.

Feiringen av allehelgensdag i vår tid har en indre spenning i seg, der to motiver møtes. Den er «Alle dødes dag» og samtidig en spesiell minnedag for dem som er døde i troen på Kristus. I det siste perspektivet er også martyrmotivet med. Martyrmotivet er igjen blitt aktuelt i en tid hvor mange kristne blir forfulgt for sin tro, og det er god grunn til å hente det fram i tilknytning til Allehelgensdagens gudstjenester. Selv om det for mange er et fremmed motiv, er det også viktig i en tid hvor trosfrihet og ytringsfrihet er truet. I mange kirker er det, i tillegg til ordinær gudstjeneste, også minnegudstjeneste for alle som er

jordfestet siste år. Navnene leses opp, i takk til Gud for livet og fellesskapet, og med bønn om hjelp i sorgen og savnet etter dem som har gått bort. Sammen med julaften og nyttårsaften er Allehelgensdagen i senere år blitt dagen da de pårørende besøker gravene til dem de har mistet. Tusenvis av tente lys forteller om hvor viktig denne dagen er for mange mennesker, også for folk som ikke har noen sterk tilknytning til kirken. De siste årene har Den norske kirke gitt økt oppmerksomhet til den folkelige markeringen og blant annet oppfordret til å ha åpne kirker også utenom gudstjenestetid, slik at alle som oppsøker gravplassen, kan oppleve en åpen kirkedør. I 2025 starter Den norske kirke pilotprosjektet «Kaffe og prat på gravplassen». Det innebærer at ansatte og frivillige lokalt er synlig til stede på kirkegården noen timer lørdag og/eller søndag når Allehelgensdagen feires. Målet er å være tilgjengelig for en prat, og å by på en kopp varm drikke. Man kan også dele informasjon om sorg og invitere til kirkens sorgarbeid og andre aktiviteter.

I dagens bønn er det kristne perspektivet på døden og håpet dominerende. Det settes søkelys på kampen for å bevare troen på Kristus gjennom hele livet, slik «helgenene» – de som har fulgt Jesus i liv og tjeneste og fullført livsløpet med troen i behold – har gjort. Perspektivet åpner seg mot det evige håpet – visjonen av den store, hvite flokk som står for Guds trone. Det er også et martyrmotiv der: «Dette er de som kommer ut av den store trengsel» (Åp 7,14). Motivet med etterfølgelse har sin bakgrunn i den profetiske tradisjonen, der gudsriket betyr at det skapes rettferdighet for de svake. Takkemotivet og påkallelsen (*epiklesen*) finner vi ellers bare i bønnene på de store festdagene i jul, påske og pinse. Historisk ble Allehelgensdag feiret i påsketiden, og dagen kan sees som et ekko av påsken. Jesu liv og død er mønster for de helliges liv, død og seier. Dette er både et grunnlag for takk og et kall til etterfølgelse, der veien blir en metafor både for livet i Kristus og for døden med Kristus. Målet er å komme trygt fram til slutt: «... måtte jeg bare nå fram til oppstandelsen fra de døde!» (Fil 3,11)

Allmektige, evige Gud, vi takker deg for alle dem som har kjempet den gode strid og bevart troen. Vi ber deg: Gi oss din Ånd og kraft, så vi kan leve og dø i deg og følge etter dem som har gått foran oss, ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den hellige ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet til evighet. Amen.

Teksten i kontekst

Forståelsen av Jesaja-boka i sin helhet har endret seg gjennom forskningshistorien. Fra å se boka som en helhetlig tekst, ført i pennen av Jesaja selv, har man pekt på en mulig tredeling av boka (Proto-, Deutero- og Trito-Jesaja). I nyere forskning har det blitt påpekt at denne tredelingen kanskje er en overforenkling av strukturen i boka. Man har pekt på at bokas litterære struktur i sin nåværende form også kan ses som en todelt struktur, noe den store Jesaja-rullen fra Qumran kan ha spor av. Der er det et stort mellomrom – tilsvarende tre linjer tekst – mellom slutten av kapittel 33 og begynnelsen av kapittel 34. Vi finner også motiviske paralleller mellom de innledende versene i kapittel 1, 34 og 66.

Tredelingen er likevel en ganske treffende beskrivelse av strukturen i boka, og et viktig startpunkt for et nærmere studium av teksten. Nyere forskning (Stromberg 2011) har påpekt at alle de tre delene av boka virker redigert og litterært sett sammensatt, og at første og siste del av boka har så mange paralleller at man må spørre om de kan ha blitt til i samme redaksjonelle prosess. Den tekstlige overleveringen i antikken skjedde gjennom avskrift av tidligere versjoner. Denne praksisen åpnet samtidig for at avskriveren kunne redigere teksten. Det er derfor en interessant hypotese at den eller de som står bak siste del av Jesaja, kan ha utført en redaksjonell prosess med hele teksten og skrevet inn senere motiver også i tidligere deler av boka. En indikasjon på dette er at vi finner lignende tekstmateriale på flere strukturelt sett viktige steder i teksten.

Veimetaforen, representert ved de hebraiske termene derek (דֶּרֶךְ), 'rah (אֶרַח), n'tîbâ (נְתִיבָה), maslûl (מַסְלֹל) og m^esillâ (מַסְלָה), er et av flere bærende elementer i Jesaja-boka slik den nå står. Øystein Lund (Lund 2007), skriver med henvisning til Lakoff og Turner (1989), at metaforenes funksjon er å strukturere forståelsen av et problem ved å tvinge det inn i «a particular interpretative pattern» (Lund 2007, s. 34). Gjennom ulike måter å bruke metaforen på, kan forfatteren også antyde ulike løsninger på problemet. Når metaforen er kjent av målgruppen for teksten, kan forfatteren sette i gang en fortolkningsprosess der mottakerne ved hjelp av metaforen kan se sin egen situasjon på en ny måte. Veimetaforen er konkret, mangetydig og allment forståelig i de fleste kulturer. Samtidig er den et viktig element i fortellingen om Israels utgang fra Egypt og vandring gjennom ørkenen fram til det lovede landet. Vi finner metaforen i Jes 11,16, der «Isais rotskudd» står fram som de fattiges befrier og folkenes samlingsmerke. Han skal også ved Herrens hjelp samle de fordrevne fra Israel og Juda og skape en hjemvei for dem – på samme måte som da Israel var i Egypt. Bildet av veien er også et bærende element i det som kan være begynnelsen av Jesaja-bokas andre del (40,1–5; jf. 35,8–10). Veien brukes ikke bare med referanse til utgangen av Egypt (43,16.19; 51,10; 57,14; 62,10), men også som metafor for menneskelivet med og uten Gud (8,11; 40,27; 42,16; 53,6; 57,17; 59,8.14) og, mer avgrenset, som bilde på menneskers etiske praksis med og uten hensyn til Guds lov (40,14; 55,7; 56,11). En kjernetekst er 55,8: «For mine tanker er ikke deres tanker, og deres veier er ikke mine veier, sier Herren». Herrens vei, som også er «den vei dine lover viser» (26,8; jf. 55,9–11) settes i kontrast til folkets vei, som er deres egen vei, bort fra Herren (53,6; jf. 56,7; 57,17).

Lund problematiserer den konkrete fortolkningen av veimetaforen i Jes 40–55, som lenge har vært lest primært som en henvisning til israelfolkets «andre exodus» – veien hjem fra eksilet i Babylon. Det er heller veimetaforens konvensjonelle side som bør framheves, mener Lund. Den åpner veien for en bred og figurativ lesning av metaforen. Sammen med andre metaforer danner den to relaterte meningsfelt: livserfaringen som et landskap, og livet som en vei (Lund 2007, s. 295). Det er med utgangspunkt i veimetaforens allmenne forståelighet at den også anvendes konkret på hjemkomsten fra Babylon og alle problemstillinger knyttet til den konkrete hendelsen – alt fra det faktum at Babylon og Jerusalem er atskilt fra hverandre av en ørken, til de utfordringer gjenoppbyggingen av et land som er ødelagt av krig og okkupasjon innebærer. På denne bakgrunnen blir også de konkrete referansene til veimetaforen i teksten til en del av det metaforiske landskapet

som veien beveger seg gjennom. Både utgangen fra Egypt og hjemreisen fra Babylon blir symbolske begivenheter som kan hjelpe senere målgrupper til å bruke teksten som nøkkel til å tolke sin egen livssituasjon.

Veimetforen hos Jesaja bærer i seg kontrasten mellom håpløshet og håp. Hvis Jesaja-boka er blitt til gjennom flere perioder av israelfolkets historie, hvilken tid er det i så fall vår tekst (49,8–10) gjenspeiler? Kanskje er teksten blitt til midt under eller like etter den dramatiske prosessen som ledet fram til hjemkomsten fra Babylon. Hvis den er fra tiden før eller under eksilet, gir den en «samtdisvisjon» (Hans Sagrusten) av det å endelig komme hjem. Et signal om dette kan være avsnittet 44,28–45,1. Der omtales Kyros, persernes hersker, som erobret Babylon. Han har Herren «for ... Jakobs skyld» (45,4) utvalgt til å være døråpner og veirydder for israelfolket når de skal vende hjem til Jerusalem. Hvis teksten er fra tiden etter eksilet, kan den være en innlesning av en senere erfaring i teksten. Dette er kanskje mindre sannsynlig, for virkelighetens hjemkomst var alt annet enn idyllisk for dem som kom tilbake – det forteller Esra- og Nehemja-bøkene om. Hvis kap. 56–66 i all hovedsak rommer tekster fra tiden etter hjemkomsten, slik nyere forskning mener (Stromberg 2011), er det interessant å følge utviklingen av vei-metforen videre. Fortsatt settes folkets vei og Herrens vei i kontrast mot hverandre (jf. 56,11; 57,17 18a). Men veien hjem er nå forvandlet til veien mot det nye Jerusalem som midtpunkt for en ny himmel og en ny jord. Der skal folket finne hvile, og dit skal alle mennesker komme for å tilbe foran Herrens ansikt (60,3; 66,22–23). Dette motivet utvikles videre i Johannes' åpenbaring (Åp 7,13–17; 21,24–27).

Nærlesning

Vår tekst er en del av et lengre avsnitt, 49,8–12 (13). Teksten innledes med utsagnsformelen «Så sier Herren», og avsluttes med en konkluderende oppfordring til himmel og jord om å juble for Herren, som trøster sitt folk og er barmhjertig mot de hjelpeløse.

Vers 8

Avsnittet innledes med en understrekning av at vendepunktet – i 48,20 er det snakk om oppbruddet fra Babel og veien hjem – er helt og fullt i Herrens hånd. «Nådens tid» (hebr. 'ēt rāṣōn) og «frelsens dag» (hebr. yôm y^ešû'â) forankres i Herrens «jeg» og hans løfte om å svare. Uttrykket «nådens tid» kan vise til Jubelåret, som kom hvert femtiende år og var et år for å sette slaver og fanger fri og å la jorda komme tilbake til sine opprinnelige eiere (3 Mos 25,8ff; jf. Jes 62,2; Hebr 4,1–10). Her er det Herrens svar som konstituerer nådetiden. Det sies ikke noe om hva Herren skal svare på, men Herren er den som på overraskende vis svarer «dem som ikke spurte» (65,1). Det kan også tenkes en linje tilbake til det indirekte ropet i 49,4, der Israel forteller om sin opplevelse av å ha slitt forgjeves, men avslutter: «Min rett er likevel hos Herren». I v. 8b skjer en distinksjon mellom det tiltalte «deg» og «folket». På samme måte som veimetforen transcenderer den konkrete historiske situasjonen og alle referanser til tidligere hendelser i israelfolkets historie, blir referansen til tekstens «deg» en metaforisk referanse som peker ut over den historiske konteksten. Referansen til Kyros (44,28–45,1) gir en historisk forankring til det komplekset

av relaterte tekster som følger. Samtidig finner vi flere referanser til den eller de personene som Herren vil bruke til å gjennomføre sin plan, enten de skal fungere som «gjeter» (hebr. *ro'ê*, qal partisipp av verbet *rā'â*, «gjete») eller «tjener» (hebr. *'ebed*). I disse rollene finner vi Israel (49,3.6) og et anonymt «jeg» som forteller om sin egen utvelgelse og lidelse (50,4–9; jf. 52,13–53,12). Andre referanser kan være Moses, som førte folket ut av Egypt (63,11–12), og David, som selv var hyrde og førte folket inn i byen som senere fikk navnet Jerusalem (55,3; jf. 29,1.3). Men dypest sett er Herren selv folkets «gjeter» (52,12). Det går en motivisk linje her fram til Jesu selvbetegnelse som «den gode gjeteren» (Joh 10,11) og videre til Johannes' åpenbaring, der Lammet, Åpenbaringens Kristus-metafor, går inn i rollen som folkets gjeter og veiviser. Effekten av det distinkte «deg» i vår tekst er i alle fall at en enkelt person framheves og kontrasteres mot resten av folket. Denne personen har Herren gjort til en «pakt» (hebr. *b'rit*), altså en representativ paktbærer, for folket. Paktbegrepet er grunnleggende for relasjonen mellom Herren og menneskeheten (jf. 1 Mos 6,18; 9,9), og senere for relasjonen med Israels fedre og mødre, og med folket og dets ledere (1 Mos 15,14; 2 Mos 19,5; Sal 89,4). Begrepet peker også framover mot den «nye pakten» som Herren vil inngå med folket (Jer 31,31), og mot paktlinjen fra Abraham via David til Messias (jf. Matt 1,1). Målet med pakten i vår tekst er en ny oppfyllelse av Guds løfte om land og etterslekt (jf. 1 Mos 12,1.7; 15,9; 17,6–8). Landet skal gjenreises – et åpent begrep for etablering av nye rammer for folkefellesskapet – og eiendommer skal skiftes ut, et bilde på at folket fra nå av skal øke i antall og bli bofaste i landet. Paulus har forstått teksten som et frempek mot den messianske tiden, som han så virkeliggjort i sin egen samtid gjennom nåden i Jesus Kristus: «Se, nå er den rette tid, nå er frelsens dag!» (jf. 2 Kor 6,1–2).

Vers 9

Uttrykkene «fanger» (hebr. qal passiv partisipp av verbet *'āsar*, «binde») og «de som er i mørket» (hebr. *la'āšer baḥōšek*) er også metaforer som både er allmenne og som bringer tankene til konkrete situasjoner. Folket var «fanger» under kongen av Babel (14,17), men fangemetaforen har også en kosmisk dimensjon, som kommer tydelig fram i parallelteksten 42,6–7. Her møter vi Herrens tjener, som ikke bare skal være en «pakt for folket», men «et lys for folkeslagene». I dette perspektivet blir «fengselet» og «fangehullet» bilder som lar seg overføre til mange situasjoner – også i vår egen tid. «Mørket» bringer tankene til truende politiske situasjoner og krig, men også til den fysiske døden (9,2; 58,8; 60,1–2; jf. Luk 1,79). I andre del av verset finner vi et pastoralt motiv, der folket er en flokk med sauer som finner beite mens de er underveis. Bildet av saueflokken som beiter er også et gjennomgående tema i Jesaja, fra begynnelse til slutt (5,17; 65,25). Også dette motivet brukes eskatologisk – om ku og bjørn, ulv og lam som beiter sammen (11,6; 65,25). Motivet med de beitende dyra kaller også på motivet av gjeteren, og nettopp det møter vi i neste vers.

Vers 10

Sult, tørst og behovet for skygge er grunnleggende behov både hos mennesker og dyr. Når disse behovene er dekket, er livsgrunnlaget til stede. «Han som er barmhjertig» (hebr. *piel* partisipp av *rāḥam*) viser tilbake på han som er kilden til all barmhjertighet, Herren selv (jf.

v. 13. 15). Tankene går til Sal 23: «Herren er min hyrde» (v. 1). Det profetiske ordet om Guds trøst (Jes 40,1) blir nå virkeliggjort i det som skjer gjennom Kyros. Og samtidig bærer løftet i seg overtoner som peker langt ut over her og nå-situasjonen, tilbake til «Herrens hage» i Eden (jf. 51,3) og framover mot en «evig glede» i Guds by, Sion (jf. 51,11). Det motiviske strekket som starter her går fra den gjenoppbygde byen etter eksilet, framover til Jerusalem på Jesu tid, til ødeleggelsen av byen i år 70 og videre til dagens Jerusalem som symbol på religiøs og politisk makt. Vi kan reflektere over kontrasten mellom Jerusalem som episenter for konflikter mellom folkegrupper og religioner i dag, og visjonen av «det nye Jerusalem» – der alle folkeslag en gang skal samles i fredelig tilbedelse foran Guds ansikt (65,18–21; Åp 21,2).

Tidlig resepsjon

Targum Jonatan til Jes 49,8 knytter Guds svar til folkets oppfyllelse av loven: «På den dagen dere gjør min vilje, vil jeg høre deres bønn.» Løftet om at Gud skal gjøre tjeneren til en pakt for «folket» presiseres slik: «for å reise opp den rettferdige som ligger i støvet». I vers 9 setter Targumen søkelys på dem som er «fanger blant folkeslagene». Tjeneren skal gå til dem og be dem «gå av sted» og komme fram i lyset. Folket skal «bo» på veiene og «ved alle elvene». Det siste uttrykket kan komme fra en lesning av hebr. šepāyîm (av šepî, «nakenhet», «naken høyde») som hebr. šāpā («leppe», «kant»). Finner vi en refleks av det jødiske folkets erfaring av omflakkende hjemløshet og minne om «elvene i Babel» (Sal 137,1)? Vers 10 er gjengitt uten fortolkende omskrivninger. Bildene av Guds beskyttelse mot hunger og tørste, hete og sol og løftet om at Gud skal lede folket og la dem bo ved «kilder med vann» får skinne i sin grensesprengende klarhet.

Septuaginta-teksten til Jes 49,8–10 følger den hebraiske masoret-teksten tett og uten vesentlige avvik. Men vi finner en interessant og uvanlig transformasjon like før vår tekst, i vers 7. I stedet for at tjeneren tiltales, omtales han her i 3. person, før han tiltales i 2. person helt til slutt i verset: «Helliggjør han som forakter sin egen sjel, som blir avskydd av folkeslag som er slaver under herskere; konger skal se ham, og herskere skal stå opp og adlyde ham for Herrens skyld. For Israels Hellige er trofast, og jeg har utvalgt deg». Van der Kooij (Cook and Kooij 2012) har sannsynliggjort at den greske oversettelsen av Jesaja er blitt til i kretsen omkring den landsforviste øverstepresten Onias III, som dro fra Jerusalem til Egypt og etablerte seg i den gamle tempelbyen On – på gresk «Heliopolis» – omkring 167 fvt.⁸ Det greske verbet hagiazein, «hellige», «innvie», brukes om prester, andre mennesker og hellige steder, bl.a. om innvielsen av prestene, «Arons sønner» (1 Krøn 26,18). Dersom begrepet har prestelige overtoner i vår kontekst, kan vers 7 fungere som en nærmere presisering av hvem som er tenkt å være «Herrens tjener» i denne sammenhengen. Tankene går naturlig til øverstepresten selv, Onias III. Uvanlige transformasjoner i andre oversatte tekster kan tyde på at oversetterne har tolket Jesaja-boka i lys av de traumatiske erfaringene Onias II og hans prestekolleger har hatt under

⁸ Det er omstridt hvilken Onias som dro til Egypt, om det var Onias III eller hans sønn, Onias IV. Den jødiske historieskriveren Josephus er ikke enig med seg selv her. Van der Kooij (Cook and Kooij, 2012) og senere Piotrkowski (2019) hevder med henvisning til Josephus' *de Bello Judaico* (BJ 7.423, 425) at det var Onias III som dro. Se 2019, s. 104–07.

Antiochos IV Epifanes' maktspill omkring øversteprestembetet og hans senere vanhelligelse av tempelet i Jerusalem i år 167 fvt. (jf. 1 Makk 1,44–64, jf. 2. Makk 6,17). Kanskje henspiller teksten på Onias III's rolle i Egypt, der han både fungerte som leiesoldat og rådgiver hos kong Ptolemeus VI Filometor.

Mot en preken

Den allmenne betydningen av veimotivet i Jes 49,8–10, som også gjentas i Åp 7,9–17, kan være et godt utgangspunkt for en åpen refleksjon omkring livet som en vandring mot et mål. Derfra kan prekenen introdusere veien som en metafor som Jesus brukte om seg selv, og som også ble brukt som betegnelse på de første kristne. Veien er et vakkert og meningsfylt bilde som alle kan kjenne seg igjen i. Som for Jesus og de første kristne går også vår egen livsvei gjennom vanskelige passasjer, og hvert skritt vi tar, fører oss nærmere livets avslutning. Bevisstheten om at vi skal miste alt er samtidig en påminnelse, både om vår egen fattigdom og om livets gave. Livet er gitt oss av Gud ved fødselen, men det er også gitt oss som gave i dåpen. Gjennom Jesus – hans liv, død og oppstandelse – har Gud stadfestet sitt løfte om evig liv. Saligprisningene beskriver mennesker som er forfulgt på grunn av sin tilknytning til Jesus, men som til slutt får oppleve at situasjonen snur. Etter å ha erfart nød og smerte på mange vis, får de et løfte om at lengsler og behov til sist skal bli møtt på en endegyldig og overstrømmende måte. Derfor kan sorg, gråt og angst vendes til glede og jubel allerede nå, om enn på en foreløpig måte, på grunn av vissheten om at lønnen i himmelen er stor. I begrepet «lønn» ligger ikke «belønning», men trøst og gjenopprettelse. Men samtidig som lidelsen beskrives i gjenkjennelige termer, framheves også noen viktige, indre kvaliteter hos dem som blir forfulgt. I dette ligger det et skjult etterfølgelsesmotiv. Det å følge Jesus fører til lidelse, men kan også skape indre kvaliteter hos dem som følger ham. I andre NT-tekster beskrives den himmelske fullendelsen av dem som tror på Jesus slik at de til slutt, når de skal «se ham som han er», skal bli helt og fullt likedannet med ham (1 Joh 3,2). Dette er et nyskapende under som en gang skal fullendes ved Guds egen kraft (Fil 3,21; Kol 3,4). Men det er også en prosess som starter allerede nå. Når vi ser inn i Jesu ansikt, blir vi av Den hellige ånd gradvis mer og mer preget av hans personlighet (2 Kor 3,18).

GT-teksten fra Jes 49,8–10 og ekkoet fra den i Åp 7,9–17 tydeliggjør viktigheten av det ene mennesket som blir til velsignelse for folket sitt. I teksten fra Åpenbaringen trer Lammet fram, både som offerlam og som den gode gjeteren som leder flokken med sauer trygt fram til målet. Han er både den som gir sitt liv for sauene og samtidig den som leder dem gjennom motgang og lidelse i verden, helt fram til fullendelsen i himmelen. Samtidig som dette er en nådehandling fra Gud gjennom Jesus Kristus, er det også en livsprosess. For dem som følger ham, kan både erfaringer og personlighet bli preget av fortellingen om hvem han er og hva han har gjort for oss som følger ham. Dette er et viktig motiv, som forhindrer at Saligprisningene blir et slags moralistisk speil der alt fokus er på det å bli som de salige slik de er beskrevet. Når Jesus ser ut over folkemengden i Matt 5,1, ser han ikke bare disiplene, men en stor skare av mennesker som har samlet seg rundt ham for å høre hva han har å si. De har kommet fordi de lengter etter mening og tilhørighet. De er som

«sauer uten gjeter» (Mark 6,24). De salige er alle mennesker som står i lyset fra Kristi ansikt og lytter til hans ord – både her på jorden og i himmelen.

Kontrasten mellom den politiske virkeligheten i Midtøsten – med Jerusalem i sentrum for konflikten mellom jøder og palestinere, og samtidig som håpets by for både jøder, kristne og muslimer – kan være et moment å stanse ved til slutt. Den religiøse idealismen som forsøkes virkeliggjort med fornektelse av vår felles humanitet gjennom bruk av vold og politisk makt, resulterer nødvendigvis i en fundamentalisme som er både menneskefiendtlig og gudfiendtlig. Som motbilde til dette kan vi hente fram Jesajas ord om Gud som den dypeste kilden til det gode, og som alene kan svare på alle menneskers dypeste behov for tilhørighet og fellesskap. Lyden av Jesu fottrinn i Jerusalems gater, hans møte med politisk og religiøs vold og hans solidariske lidelse med alle verdens lidende mennesker på korset er et nei til alle overgrep i Guds og realpolitikkens navn. Jesu fottrinn er også et kall til å følge ham, han som innstiftet Guds nye pakt med menneskene, nådens og barmhjertighetens pakt. I denne pakten er det å elske Gud over alle ting og å elske sitt medmenneske som seg selv en helt og fullt likeverdig og samtidig helt og fullt nødvendig komplementaritet (5 Mos 6,5; 3 Mos 19,18; Matt 19,37–40).

Salmeforslag

[Hymnologisk forening](#) anbefaler å ta hensyn til det allmenne perspektivet ved Allehelgensdagen når det skal velges salmer. Salmene bør ha melodier som er sangbare og gjerne kjent. Et godt tips er å ta med seg en forsangergruppe, både i gudstjenesten og ut på kirkegården, hvis salmer skal synges der. En kjent salme med vei-perspektivet som sentraltema er «Deilig er jorden» (NoS, 48). Den går fra det allmenne perspektivet og peker inn mot inkarnasjonen og Jesus. I ordene «Oss er en evig frelser født» ligger både lidelses- og fullendelsesmotivet inne, og det går an å knytte an til begge i en etterfølgende gudstjenestepreken. Salmen «Den store, hvite flokk» (NoS, 267), er en klassiker som også kan fungere i en åpen Allehelgensmarkering. Den vakre folketonen er god å synge og bærer generasjoners håp i seg. Påskesalmen «Deg være ære» (NoS, 197) kan fungere som et håpefullt punktum på en Allehelgensgudstjeneste. Men før vi kommer dit, kan flere salmer fra avsnittet «Rettferd og fred» i Norsk salmebok (NoS) være verdt å prøve ut. «Velsignet være dere» (NoS, 743) er en enkel og virkningsfull gjendiktning av Saligprisningene, satt til en vakker irsk folketone – lett å lære og lett å synge. «På veiene ute i verden» (NoS, 732) tar opp det profetiske perspektivet i saligprisningene, med bilder som gjør det vanskeligere å åndeliggjøre dem. Svein Ellingsens salme «Noen må våke i verdens natt» (NoS, 738) handler om å holde håpet levende gjennom solidarisk handling, i tro på Guds nærvær og i håp om at «Kristi dag» snart skal komme.

Litteratur

Allehelgen - Ressursbanken, Den norske kirke

Ben Zvi, E. (2013). Isaiah, a Memorable Prophet: Why Was Isaiah So Memorable in the Late Persian/Early Hellenistic Periods? Some Observations. I D. V. Edelman and E. Ben Zvi

(Red.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods*. Oxford University Press.

Blenkinsopp, J. (2006). *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*. Eerdmans.

Brueggemann, W. (1998). *Isaiah 40-66. Westminster Bible Companion*. Westminster John Knox.

Cook, J., and van der Kooij, A. (2012). *Law, Prophets, and Wisdom: On the Provenance of Translators and Their Books in the Septuagint Version*. Peeters.

Lakoff, G., and Turner, M. (1989). *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. University of Chicago Press.

Lund, Ø. (2007). *Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40–55*. Mohr Siebeck.

Ngunga, A. T. (2012). *Messianism in the Old Greek of Isaiah: An Intertextual Analysis* (Vol. 245). Vandenhoeck & Ruprecht.

Piotrkowski, M. (2019). *M. Priests in Exile. The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period*. De Gruyter.

Salmeverktøyet – Norsk hymnologisk forening

Stromberg, J. (2011). *Isaiah after Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book*. Oxford University Press.

Targum Jonathan on Isaiah 49:9.

Wagner, J. R. (2013). *Reading the Sealed Book. Old Greek Isaiah and the Problem of Hermeneutics*. Mohr Siebeck.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 57,14–16

Domssøndag/Kristi kongedag

STEFFEN STENSLAND, regionleiar Misjonssambandet nordvest

Leksjonåret og kyrkjeåret

Jes 57,14–16	Eg vil ikkje evig føre klagemål
Op 20,11–13	Livsens bok
Matt 25,31–46	Dommen

Domssøndag eller Kristi kongedag har tradisjonelt sett vore søndagen der ein særleg har lagt vekt på at Jesus skal kome att for å dømme levande og døde. Alle menneske skal ein gong fram for Guds domsstol. Tekstane for dagen kjem alle innom dette, men med noko ulik tilnærming. Felles for alle dei tre tekstane er beskrivinga av Herren si opphøgde kongeposisjon (jf. «trone» i Jes 57,15; Matt 25,31; Op 20,11) og korleis han held dom over menneske.

I tekstane frå Det nye testamentet (NT) understrekast det at dommen skjer på grunnlag av menneskets gjerningar og den vert beskriven i endelege og vedvarande kategoriar. Matteus-teksten konkretiserer domsgrunnlaget og deler «alle folkeslag» (Matt 25,32) inn i to grupper: Dei som har gjort godt mot naudlidande og dei som ikkje har gjort det. Dei «rettferdige» som har gjort godt skal «ta i arv riket» (vers 34) og «gå bort . . . til evig liv» (vers 46), medan dei som ikkje har gjort godt «skal gå bort til evig straff» (vers 46). I teksten frå Openberinga er det «dei døde, store og små» som står «framfor trona» og «vert dømde» (Op 20,12) – «kvar etter sine gjerningar» (vers 13). Domsgrunnlaget her er at dei «ikkje stod oppskrive i livsens bok» (vers 15) dommen er at dei «vart . . . kasta i eldsjøen» (vers 15) saman med «døden og dødsriket» (v. 14). «Eldsjøen» kallast også «den andre døden» (vers 14).

I teksten frå Jesaja er det litt annleis. Også her er det tale om at Gud «fører sak» og er «harm» (Jes 57,16). I versa før vår tekst blir Israel beskriven som eit trulaust folk som gjer gjerningar som «ikkje kan hjelpa deg» (vers 12). Ein skilnad i teksten frå Jesaja er likevel understrekinga av at Guds dom ikkje er meint å vere vedvarande: «For eg fører ikkje sak til evig tid og er ikkje harm for alltid» (vers 16), noko som i første omgang kan synast å stå i kontrast til tekstane i NT.

Samla sett gir dagen og tekstane oss høve til å stanse opp ved Guds opphøgde kongsmakt og trua på at Jesus ein dag «skal komme att og dømme levande og døde», for å sitere truvedkjenninga. Kva tilfører så vår tekst til Domssøndagen? Vi vil i fortsetjinga forsøke å sjå kva som er særleg fokus i denne teksten, før vi ser korleis ho kan formidlast inn i våre kyrkjelydar.

Nærlesing

Teksten finn vi i den siste delen av Jesaja (kapittel 40–66). Dei ulike avsnitta i denne delen av boka ser ut til å ha litt ulike adressatar. Adressatane kan både vere dei som er i eller har vore i eksil i Babel (Jes 48,20). Vi finn tydeleg uttalte forventningar om dom over Babel (43,14–15) – at Israelsfolket skal kome tilbake til Sion (40,9–11) og at byen som no ligg i ruiner, skal byggast opp (58,12). Det kan også vere folket som bur i Israel som endå lever i syndene som vert beskrivne (57,13). Ei stringent sortering av kven, i kva tidsepoke som er adressat for profetorda, kan vere krevjande og ikkje alltid mogleg.

Like før vår tekst les vi ei lengre beskriving av Israelsfolket som avgudsdyrkarar, trulause mot sin Gud. Dei tek del i ei avgudsdyrking som inneber barneofringar (vers5) og andre ritual knytt til tilbeding av avgudane. Avsnittet avsluttar med at ingen av desse avgudane kan hjelpe, men om ein tek tilflukt hos Gud på hans heilage fjell, er det frelse (vers13).

I Bibelen 2024 inngår vår tekst i inndelinga som omfattar vers 14–21 – dette er ei naturleg avgrensing. Versa 17–21 fungerer som ei forklaring på Herrens inngripen og dom over Israel, og vedvarande dom over dei ugudelege. Dette avsnittet heng tett saman med vers 14–16, og fleire omgrep og motiv kjem att. Vi les om «vegen» etter eige hjarte, som vert kontrasten til Guds veg – som vi kjem attende til. Her les vi òg om sorga, trøysta og Guds nærvær hos dei som sørger. Det naturlege ville kanskje vore å lese vers14–21 som ei eining, slik det er delt inn i Bibelen 2024.

Like etter vårt kapittel er det eit lenger avsnitt som beskriv rett faste. Her vert Jakobs hus beskrive som eit folk som tilsynelatande søker Gud og ynskjer å høyre på han. I vers 3 les vi at folket undrast over at Gud ikkje kjem nær når dei fastar og plagar seg sjølve. Guds tilsvar er at fasta deira ikkje er av den typen faste Gud har etterspurt. Fasta deira ser ut til å vere religiøse ritual som går saman med urettferdige handlingar. Det er ikkje denne sjølvplaginga Gud har befalt, men at dei vender om frå sine eigne vegar (vers13) og ærar Gud i ord og gjerning. Det Gud ber om er nestekjærleik, omsorg for dei fattige og å avstå frå undertrykking (vers 6–7 og 9–10).

I samanhengen teksten står i får vi altså beskrive eit folk som ikkje er trufaste, og ikkje tilber Gud slik han har invitert dei til. I forkant av teksten er det avgudsdyrking, og i etterkant av teksten er det ei misforstått sjølvplage.

Teksten vår opnar med befalinga: «Bygg, bygg, rydd veg! Ta bort kvar snublestein frå vegen til folket mitt!» I dette verset finn vi «veg» brukt som ein metafor. Denne metaforen vert brukt fleire gonger på fleire måtar i Jesaja. Nokre gonger brukt om livsførsel –andre gonger som vegen som fører til Gud.

Omgrepet kan sikte til det å gå på Herrens veg og følgje hans bod (jf. 2,3; 48,17) i motsetnad til sine eigne vegar (jf. 53,6; 57,17). I Jes 55,6–9 finn vi denne motsetnaden mellom Herrens veg og menneskes veg eksplisitt beskriven.

I vår tekst er det tale om å gjere folkets veg likefram å ferdast på. Tilsvarande motiv finn vi òg andre stadar i Jesaja. I 40,3 les vi om *Herrens veg* som skal ryddast i øydemarka og gjerast rett, fjell som skal senkast og dalar hevast, for at Herrens herlegdom skal kome til

syne. I vår tekst skal *folkets veg* byggast og ryddast – vegen som leier fram til Herren i det høge og heilage. Denne måten å bruke «veg» på finn vi òg att i 62,10, der det er ein veg som skal byggast og reinsast for folka(!). I kapittel 35 finn vi ein heilag veg beskriven – ein veg til Sion der dei utløyste skal gå. I dette kapitelet vert håpet, gudsnærværet og rettferda beskriven.

I 30,19–22 ser vi at gudsnærværet og hans rettleiing i livsførsel heng saman når Israels lærar rettleier og viser folket kva veg dei skal gå. Herrens veg er her ein motsetnad til avgudane, på same måte som vi ser like før vår tekst. Israel går den lange vegen til avgudane (57,10) –men dei går fåfengt og har ikkje noko å stille opp med i møte med Herren.

Kva veg er det så som skal ryddast og byggast i vår tekst, i vers 14? I versa som følger, ser det ut til at det er vegen til møtet med Gud som skal ryddast. Gud inviterer og ber om ein fri tilkomst til han for folket. Kva retning har livet? Går det mot avgudane, eller går det mot Gud? Guds ønske er at vegen til han er rett og utan hinder, slik at folket kan gå der.

I vers 15 seier Gud kor han bur, og kva hans hensikt er hos den som er knust og nedbøygd i ånda. Verset startar med introduksjonsformularet «Så seier han som er høg og opphøgd, han som tronar for evig, Den heilage er hans namn». Deretter kjem Guds omtale av seg sjølv «I det høge og heilage bur eg . . .». Begge deler vektlegg hans høgd og suverenitet. Kontrasten vert stor når han fortel vidare at han òg bur «hos den som er knust og nedbøygd i ånda».

Når vi les uttrykka «knust og nedbøygd i ånda», kan ein fort lese dei som uttrykk for generell liding. Altså at Gud er hos den som har det vondt. Konteksten her inviterer oss likevel til å forstå uttrykka noko smalare. Det er gode grunnar til å forstå dei som uttrykk for dei som er audmjuka, angrar og difor er nedtrykte. Både før og etter vår tekst (vers 10–11 og 20–21) møter vi dei som held fast på sin eigen veg og blir ved i urettferd. Dei vert kontrastert med dei som tek si tilflukt til Gud (vers13) og dei som sørger (vers18b). Det ser ut til at det i dette avsnittet ikkje er Guds generelle omsorg for dei som har det vondt som er i fokus, men at Gud kjem nær den som angrar.

Når Gud seier han bur hos den som er «knust og nedbøygd i ånda», gjer han det med ei hensikt. Han vil gi ånda liv hos dei som er bøygde ned, og hjartet liv hos dei som er knuste.

At Gud er den som ser til den hjelpelause og svake, finn vi att fleire stadar i Jesaja – men særleg Jes 61,1 og 66,1–2 kan sjåast som parallellar til vår tekst. I 61,1 les vi om nådeåret frå Herren. Her les vi om ei frelseshandling for dei hjelpelause, dei med eit knust hjarte, dei bundne, dei som sørger og har ei motlaus ånd (vers1–6). I 66,1–2 les vi om den opphøgde som ser til den hjelpelause, den som har ein motlaus ande og skjelv for hans ord.

Vers 16 opnar med utsegna: «For eg fører ikkje sak til evig tid og er ikkje harm for alltid». Det juridiske språket her støttar forståinga av «knust og nedbøygd» som audmjuka og angrande, då det er eit resultat av å ha blitt ført sak mot. Mismotet er eit resultat av å ha blitt konfrontert, klaga og ha opplevd Guds harme. Det at Gud no har kome nær, gjer det

nærliggande å tru at det er ei erkjenning av at Gud har hatt rett i klagemålet, som medfører smerta.

Guds dom og vreide over Israelsfolkets synd er eit gjennomgåande tema i Jesaja. Guds tolmod har kome til ein ende, og han har latt eit gjenstridig folk bortførast til Babel. I vers 16 blir det understreka at dommen og vreiden ikkje er for alltid – dei er ikkje varige. Guds skaparverk ville ha forgått og blitt kraftlaus om det var tilfelle.

Versa som følger etterpå må sjåast som ei vidare forklaring av vår tekst. Der vert Guds handling mot «han» – her forstått som den som er knust og nedbøygd – beskriven. Vi får ei ny gjenforteljing av den som Gud dømde, slo og trakk seg bort frå. Denne går vidare på sine eigne vegar, etter eige hjarte. Gud kjem til han og vil lækja, leia og trøysta. Det er dei som sørgjer som opplever dette – at Gud kjem med fred. Gud kallar til dette oppgjeret og visar korleis forsoninga er tilgjengeleg når erkjenninga er der – dommen har ein ende.

Avsnittet sluttar med ei beskriving av dei urettferdige (vers 20–21). For dei er det ingen fred. Om ein ikkje tek med versa etter vers 16, kan ein stå att med inntrykket av at Gud ikkje er vreid for all tid og æve. Når ein tek med siste avsnitt så ser ein likevel at dommen står fast over dei urettferdige, for dei finst det ingen fred.

Både her og andre stadar i Jesaja ser vi at språket om gjenoppreising og frelse strekk seg ut over det reint materielle. «Vegen» det er snakk om, er ikkje berre vegen til Sion, men vegen til nærværet hjå Gud. Det er snakk om at relasjonen til Gud vert oppretta att, og at Guds dom over ein, opphøyrer.

Mot ei preike

Det er krevjande for ein predikant å ta tilhøyrarane med inn i ein enkelttekst i Jesaja. Det krev godt pedagogisk arbeid for å gjere tilhøyrarane kjende med konteksten det er skrive inn i. Det bør likevel vere eit mål for oss å gi tilhøyrarane våre forståing av bibelsoga. Eit kort riss av soga og kor vi er når vi lesar Jes 57, kan vi få til. Teksten vår strekkjer seg likevel ut over den historiske konteksten og seier noko om korleis Gud kjem til den som «knust og nedbøygde i ånda». Då har vi fått eit godt utgangspunkt for å formidle til kyrkjelyden vi har framfor oss.

Det kan vere freistande å stoppe opp ved dei to omgrepa «knuste» og «nedbrotne» og utbrodere dei uavhengig av konteksten. Guds generelle omsorg for dei som har det vondt er lett tilgjengeleg i Bibelen og gir oss grunn til å stoppe opp ved dette. Denne søndagen er det likevel høve til å møte den som sit med eit samvit som er ramma, og difor lid. Her er høve til å formidle Guds nåde og lindring til den som har gjort det ein ikkje skulle gjort, eller har late vere å gjere det som absolutt skulle vore gjort.

Å gi rom for å la Gud sine bod og hans gode vilje få stå som eit spegl for våre liv denne søndagen, kan gi tilhøyrarane høve til å møte Guds dom over liva og gi rom for å vedkjenne seg sine synder og be om tilgjeving for desse.

I etterpietistisk tid har mange tatt eit oppgjer med ei «indre sjølvpinsle», der målet er å verte nedbøygd og knust. Det vart i enkelte miljø eit mål i seg sjølv å ha ei religiøs erfaring

som innebar sorg og mismod, ein religiøs praksis som kan minne påfallande mykje om den fasta Gud ikkje hadde bedt om i Jes 58.

Likevel er det slik at når vi vert konfronterte og får sjå at våre handlingar er så kritikkverdige at dei hamnar under Guds dom, så medfører dette ubehag. Slikt ubehag får vi òg i relasjonane våre. Når vener, ektefelle eller foreldre påpeiker handlingar som er kritikkverdige, gjer det vondt når vi erkjenner dei. Alternativet av erkjenning – å halde fast på at det er «den andre» som har problemet – kan frigjere oss frå å verte nedbøygde, men det går ut over relasjonen.

Når skaparen av himmel og jord syner oss våre synder, skapar det ubehag. Men der det er erkjenning, der vil Gud vere. Det er ein god bodskap på ein slik dag: at Gud kjem til oss, tilbyr oppgjer og gjenoppretting, og vil gi liv til den som er nedbøygd.

Den andre gode bodskapen er at Gud ikkje er ein Gud som har trekt seg tilbake. Han skal ein dag gjere opp rekneskap og dømme alt det vonde vi ser utspele seg i vår verd i dag. For den som lir under urett, er det avgjerande å vite at dette ikkje berre skal gå forbi i stilla, men gjerast opp. Kanskje er nyheitene om dette meir naudsynt for våre tilhøyrarar no i seinare tid, med krig og uro nærare oss sjølv.

Teksten vår i Jesaja går nærare på den dømde, medan tekstane i NT i større grad har Guds generelle dom over dei vonde gjerningane. Den gir oss difor utfordringa i det å gå tettare på den enkelte. Vi blir utfordra til å rydde vegen og ta bort hindringar som står i vegen for at kvart menneske kan få møte sin skapar, dommar og frelsar.

Salmeforslag

I forslag til salmar har eg vektlagt salmar som understrekar innhaldet i teksten i Jesaja, og som kan ta oss med inn i teksten. Her må ein sjølvstendig gjere vurderingar om kva som passar inn i gudstenesta samla sett. Her er nokre forslag:

«Rydd vei for Herrens komme» (NoS, 9). Denne salmen har tydelege referansar til vår tekst og Israels eksil. Ho fungerer godt som inngangssalme, og er ei salme som òg peikar fram mot adventstida vi snart skal gå inn i.

«Hellig, Hellig, Hellig, Herre Gud allmektig» (NoS, 281). Denne salmen tek oss med til trona til han som bor i det høge og tek oss dermed inn i opninga til teksten vår. Vi vert i denne salmen tatt med inn i Jesaja 6 og står der i det høge og heilage.

«Se universets Herre» (NoS, 298). Denne salmen fangar noko av bredda i teksten vår. Han som tronar over alle ting, han kjem òg nær. Særleg i siste verset les vi om han som skapar liv av døde. Verset tek opp i seg temaet om Guds hensikt hos den som er knust og nedbøygd – han vil gi nytt liv!

«Av dypest nød jeg rope må» (NoS, 745). Denne salmen kan nyttast som respons etter preika, då den gir den enkelte høve til å stille seg innfor Gud med det ein har på hjartet.

«Med Jesus vil eg fara» (NoS, 419). Her er også «vegmotivet» med – der vi får stadfeste at vi ynskjer å gå på Guds veg og følgje han. Ho kan fungere godt som avslutningssalme.

Litteratur

Childs, B. S. (2001). *Isaiah: A commentary*. Westminster John Knox Press.

Longman, T., III, & Dillard, R. B. (2007). *An introduction to the Old Testament* (2nd ed.). Zondervan.

Motyer, J. A. (1999). *Isaiah: An introduction and commentary*. InterVarsity Press.