



Inledning till Gamla testamentet

Antti Laato

Inledning till Gamla testamentet

Första upplagan 2002
Andra upplagan 2004

Inledning till Gamla testamentet

av

Antti Laato

Religionsvetenskapliga skrifter nr 54

Åbo 2004

Pärmdesign: Tommy Lahtinen
Pärmfotografi: Antti Laato

Religionsvetenskapliga skrifter är en serie som publiceras av ämnet Religionsvetenskap
vid Åbo Akademi

Distribution
Religionsvetenskap, Fabriksgatan 2, FIN-20500 ÅBO, Finland.
Utg. Nils G. Holm. E-mail: nholm@abo.fi
Tel. +358 2 2154838
Fax +358 2 2154902

ISBN 978-952-12-4182-6 (online)

ISSN 0780-1270
ISBN 952-12-1265-9

Åbo Akademis tryckeri
Åbo 2004

Förord

Denna *Inledning till Gamla testamentet* baserar sig på föreläsningar som jag under åren 1999-2001 har hållit vid Åbo Akademi. Jag hoppas att boken kan inspirera och hjälpa läsare i och utanför universitetet att bekanta sig närmare med Gamla testamentet. När jag har undervisat och skrivit böcker har jag lärt mig att livet är för kort för att man skall kunna sätta sig in i och verkligen behärska det omfattande textmaterialet i Gamla testamentet och dess historiska, religiösa och kulturella bakgrund. För en lärare är det bästa man kan eftersträva att försöka förmedla uppslag som väcker intresse för denna skrifsamling som judar och kristna har läst i två tusen år. Läsarna har levat och dött men skrifterna och tolkningarna av dem har traderats vidare till kommande generationer. Jag hoppas att denna bok kan vara ett litet bidrag till denna traditionsförmedling.

Jag vill tacka alla som har läst manuskriptet och kommenterat dess innehåll, framför allt professor Tryggve N.D. Mettinger, Dr. Siv Illman och professor Karl-Johan Illman. Siv Illman språkgranskade dessutom manuskriptet. Jag riktar ett varmt tack till henne. Jag vill också tacka professor Sten Hidal, professor Nils G. Holm, professor Fredrik Lindström och professor Stig Norin för kommentarer och uppmuntran. Hannu Töyrylä som är forskare i judaistik vid Åbo Akademi gav mig värdefull kritik beträffande den pedagogiska framställningen för vilket jag tackar honom. Jag tackar också teol.stud. Vesa Ollilainen och teol.stud. Mathias Junell som också läste manuskriptet och kommenterade dess läsbarhet och påpekade vissa pedagogiska brister.

Ett stort tack riktar jag till professor Nils G. Holm för att han har berett rum för denna bok i serien Religionsvetenskapliga skrifter som han ger ut.

Åbo den 30.01. 2002

Antti Laato

FÖRORD TILL ANDRA UPPLAGAN

Här har främst tryckfel rättats och några nya litteraturhänvisningar tillagts. För bearbetningen av texten för denna utgåva tackar jag docent Siv Illman och docent Svante Lundgren, som har korrekturläst boken.

Åbo den 28.11. 2003

Antti Laato

Innehållsförteckning

1. Vad är gammaltestamentlig isagogik?	1
Del I: Exegetiska metoder	6
2. Julius Wellhausens insats	6
2.1. Några biografiska uppgifter om Julius Wellhausen	6
2.2. Wellhausens <i>Die Composition des Hexateuchs</i>	6
2.3. Wellhausens <i>Prolegomena zur Geschichte Israels</i>	12
2.4. Grundläggande ståndpunkter i Wellhausens argumentering	17
3. Formhistoria och traderingshistoria som korrektiv till Wellhausens litterärkritik	20
4. Empiriska modeller och gammaltestamentliga traditioner	23
4.1. Vad är en empirisk modell?	23
4.2. Gilgamesh-eposets litterära utvecklingshistoria	26
4.3. De empiriska modellernas utmaning av gammaltestamentlig forskning	31
4.4. Skrivkonsten i det gamla Israel	33
Del II: En översikt över Israels historia och religionshistoria	36
5. Den mosaiska religionens relation till tradition och historia	36
5.1. Den mosaiska religionen ur gammaltestamentlig frälsningshistorisk synvinkel	36
5.2. Patriarkernas liv och religion	37
5.3. Uttåget ur Egypten	41
5.4. Förbundet på Sinai	46
5.5. Mose—en historisk eller fiktiv gestalt?	48
6. Domartiden	51
6.1. Har vi tillförlitliga traditioner om domartiden?	51
6.1.1. Jerusalem—Israels religiösa centrum i Gamla testamentet	51
6.1.2. Shekem och de gammaltestamentliga traditionerna om domartiden	52
6.1.3. Shilo och uppkomsten av det israelitiska kungadömet	55
6.2. En historiskt möjlig värld för domartidens Israel	57
7. Davids och Salomos tid	62
7.1. Davids och Salomos ”imperium”—faktum eller fiktion?	62
7.2. Jerusalems tempel—ett nytt israelitiskt centrum för tillbedjan av Jahve	66
8. Israels och Judas kungadömen	70
8.1. Delningen av Salomos rike	70
8.2. Omris dynasti	72
8.3. Jehus dynasti	75
8.4. Juda när Davids dynasti hade makten	76
8.5. Israel och Juda under den nyassyriska perioden	79
9. Juda som det enda israelitiska kungadömet	82
9.1. Samarias fall—en historisk vändpunkt i Judas historia	82
9.2. Josia—hoppet om en ny början tänds	83

9.3. Juda under den nybabyloniska perioden	86
10. Exilen och den persiska perioden	88
10.1. Exilen—en historisk impuls till uppkomsten av de gammaltestamentliga skrifterna	88
10.2. Från exilen till Esras och Nehemjas tid	89
11. Inflytande på den israelitiska religionen under kungatiden	91
11.1. Prästerskapets historia	91
11.2. Betel och “Jerobeams synd”	96
11.3. Kultens centralisering i ljuset av arkeologin	99
11.4. Lokala variationer i kulten	100
12. Den judiska religionens utgestaltning under den persiska perioden	105
12.1. Torahn i centrum	105
12.2. Offerkulten	106
12.3. Högtiderna	111

Del III: Gamla testamentet som litteratur i ljuset av antika främreorientaliska texter 117

13. Pentateuken	117
13.1. Äldre litterära lagsamlingar i Pentateuken	117
13.2. Främreorientaliska formhistoriska paralleller till Pentateuken	122
13.2.1. Främreorientaliska vasallfördrag	122
13.2.2. Främreorientaliska lagkodexar	127
13.3. Genesis	130
13.3.1. Bokens namn och struktur	130
13.3.2. Urhistorien—Genesis 1-11	132
13.3.3. Patriarkberättelserna—Genesis 12-50	137
13.4. Exodus	140
13.4.1. Bokens namn och struktur	140
13.4.2. Från Egypten till Sinai—Exodus 1-24	140
13.4.3. Uppenbarelsetältet—Exodus 25-40	143
13.5. Leviticus	145
13.5.1. Bokens namn och struktur	145
13.5.2. Heligt och profant, rent och orent	145
13.5.3. Prästerna och deras uppgifter	147
13.5.4. Helighetslagen	148
13.6. Numeri	149
13.6.1. Bokens namn och struktur	149
13.6.2. Torahns tillämpningar	149
13.6.3. Viktiga liturgiska texter	149
13.6.4. Historiska översikter	151
13.7. Deuteronomium	153
13.7.1. Bokens namn och struktur	153

13.7.2. Deuteronomium—en del av det deuteronomistiska historieverket	154
13.7.3. Deuteronomiums äldre traditioner	154
13.7.4. Jahve allena	157
14. Historieskrivningen	160
14.1. Historieskrivningen i den antika Främre Orienten	160
14.2. Det deuteronomistiska historieverket	166
14.3. Josua	171
14.4. Domarboken	175
14.5. Samuelsböckerna	178
14.6. Kungaböckerna	183
14.7. Det kronistiska historieverket	188
14.8. Krönikeböckerna	190
14.9. Esra och Nehemja	193
14.10. Rut	198
14.11. Ester	199
15. Profetböckerna	201
15.1. Profetian i det antika Främre Orienten	201
15.1.1. Eshnunna	201
15.1.2. Mari	202
15.1.3. Nyassyriska profetior	208
15.2. Formhistoriska och traditionshistoriska iakttagelser beträffande de gammaltestamentliga profetböckerna	211
15.3. Jesaja	215
15.3.1. Tre profeter och en profetbok	215
15.3.2. Den historiske Jesaja och hans budskap	217
15.3.3. Deuterojesaja	223
15.3.4. Tritojesaja	224
15.4. Jeremia	225
15.4.1. Jeremiabokens deuteronomistiska särdrag	225
15.4.2. Jeremiabokens olika delar	227
15.4.3. Jeremiaboken—en historisk synvinkel på Judas fall	228
15.4.4. Jeremiabokens frälsningshistoriska teman	229
15.5. Hesekiel	233
15.5.1. Daterade profetior	233
15.5.2. Hesekielbokens domsförkunnelse	234
15.5.3. Hesekielbokens frälsningsbudskap	235
15.6. Hosea	237
15.7. Joel	240
15.8. Amos	242
15.9. Obadja	248
15.10. Jona	248
15.11. Mika	249
15.12. Nahum	251

15.13. Habackuk	252
15.14. Sefanja	254
15.15. Haggaj	256
15.16. Sakarja	257
15.16.1. Sakarja 1-8	257
15.16.2. Sakarja 9-14	259
15.17. Malaki	262
16. Apokalyptiken	263
16.1. Främreorientaliska pseudoprofetior och apokalyptiken	263
16.2. Det apokalyptiska tänkandets framväxt i Israel	268
16.3. Danielsboken	270
17. Psaltaren	276
17.1. Den moderna psalmforskningens uppkomst	276
17.2. Främreorientalisk kultpoesi och psalmernas formhistoria	277
17.3. Psaltarens uppkomsthistoria	285
18. Vishetslitteraturen	288
18.1. Ordspråksboken	288
18.1.1. Främreorientaliska paralleller till Ordspråksboken	288
18.1.2. Ordspråksbokens samlingar och teologi	291
18.2. Job	295
18.2.1. Främreorientaliska paralleller till Job	295
18.2.2. Jobsbokens teologi: teodicé	297
18.3. Predikaren	300
18.3.1. Utombibliska paralleller till Predikaren	300
18.3.2. Predikarens namn och kanonisering	301
18.3.3. Predikaren som apologi för Salomo	302
19. Klagovisorna	308
19.1. Främreorientaliska texter som beskriver en nationell katastrof	308
19.2. Klagovisorna i Gamla testamentet	310
20. Höga Visan	312
21. Avslutning	314
Appendix	317
Tabeller 1-5	
Ordförklaringar	321

1. Vad är gammaltestamentlig isagogik?

Ordet isagogik kommer från grekiskans *eisagōgē* som betyder "inledning." Med inledning till Gamla testamentet (GT) avses följaktligen vetenskapen om bibeltexternas ursprung och innehåll. Föreliggande lärobok vill erbjuda teologiestuderande och religionsvetare i allmänhet den grundläggande information de behöver för att förstå vad för en bok eller snarare boksamling GT är. Med hjälp av denna inledning kan den som läser få svar på t.ex. följande frågor: Är GT en samling historiska dokument eller en samling religiösa böcker? När blev GT till och vilka var de historiska förutsättningar och den religiösa utveckling i det gamla Israel som ledde till uppkomsten av GT?

För att belysa de här frågorna och om möjligt besvara dem skall åtminstone tre viktiga frågeställningar behandlas: (1) *Först och främst* avser denna inledning att förklara vilka de moderna vetenskapliga förutsättningarna är för att läsa GT som litteratur. Det är alltså fråga om metoder för bibelutläggningen. Vilka är de viktiga och grundläggande metoderna i GT-exegetiken? (2) *För det andra* ger denna lärobok en synvinkel på Israels historia och belyser de sociala och religiösa omständigheter under vilka de gammaltestamentliga böckerna har uppkommit. Vi kommer att göra en kort översikt över Israels historia och religionshistoria. (3) Och *för det tredje* behandlar boken de gammaltestamentliga böckerna och presenterar deras innehåll och viktiga exegetiska tolkningsproblem. Dessa teman behandlas var för sig i **tre skilda huvuddelar** i framställningen.

(1) I **den första huvuddelen** skall vi behandla de vetenskapliga metoderna och förutsättningarna för den moderna forskningen inom GT-exegetiken. Det finns ett namn i GT:s forskningshistoria som det är omöjligt att förbigå om man vill förstå de skiftande teorier och påståenden som framförts inom ramen för GT-forskningen beträffande olika rekonstruktioner av Israels historia och religionshistoria och ifråga om uppkomsten av de gammaltestamentliga böckerna. Namnet är **Julius Wellhausen**. Med hjälp av sin skarpsinniga litterärkritiska analys av de gammaltestamentliga böckerna förändrade han synen på Israels historia och religionshistoria. I sitt mästerverk *Prolegomena zur Geschichte Israels* argumenterade Wellhausen för att de flesta källorna som använts i GT är relativt sena och att man därför inte kan lita på deras uppgifter när man försöker återskapa Israels tidiga historia. Idag är Wellhausen ännu ett stort namn i GT-forskningen. Hans bok är ett viktigt bidrag inte bara till Israels historia, utan också till Israels religionshistoria och till GT:s isagogik. Många teorier baserar sig på hans undersökningar och på de grundläggande iakttagelser som han gjorde beträffande GT, dess källor och historie-beskrivning. I kap. 2 kommer vi att behandla Wellhausens teorier närmare.

Wellhausen presenterade sina åsikter vid en tidpunkt då forskarna ännu inte hade möjligheter att studera de många viktiga utombibliska texter som kastar ljus över gammaltestamentliga händelser och innehåller paralleller till Israels kultur och religion. Inte heller den arkeologiska vetenskapen hade ännu utvecklats under Wellhausens tid. Därför kommer vi i **den första huvuddelen**

av inledningen i kap. 3 att redogöra också för hur forskare med tillgång till mera material och längre forskningsperspektiv efter Wellhausen har riktat kritiska anmärkningar mot hans teorier genom att beakta nya exegetiska metoder, framför allt formhistoria och en metod som sysslar med frågor om hur berättelserna har traderats innan de utgestaltades i skriftlig form. Det sistnämnda granskningsperspektivet kallas på tyska *Überlieferungsgeschichte*. På svenska finns det ingen överenskommen bra term för den här metoden. Man använder benämningen traditionshistoria men det bästa alternativet på svenska är enligt min uppfattning termen "traderingshistoria".

Wellhausens metoder

Textkritik
Litterärkritik
Redaktionskritik

Nya metoder

Formhistoria
Traderingshistoria

Under de senaste årtiondena har vissa forskare börjat betona det empiriska perspektivet som ett betydande alternativ till den litterärkritiska metoden. Vi kommer att presentera den här metoden utförligt i kap. 4 och se vilka konsekvenser synvinkeln ur det empiriska perspektivet har för den litterärkritiska och den redaktionskritiska metoden.

(2) Utombibliska texter och arkeologi hjälper oss att bättre förstå **Israels historia, kultur och religion** och hur de har utformats i olika historiska utvecklingsstadier.¹ Man kan med fog säga att varje period i Israels historia innehåller ett flertal problem som kan undersökas bättre med hjälp av andra historiska dokument än dem som ingår i GT. Som ett exempel kan vi notera att GT många gånger visar att Israels historia anknyter till händelser i Egypten, Assyrien, Babylonien och Persien. Kungar som regerat i dessa stater omnämns i GT. Idag har vi möjlighet att läsa egyptiska, assyriska, babyloniska och persiska dokument som utförligare berättar om samma kungar. I dessa främreorientaliska dokument förekommer namnen på femton kungar som regerat i Israel och Juda. Även vissa historiska händelser som skildras i GT har sina paralleller i dessa dokument. På motsvarande sätt bidrar arkeologin på väsentliga punkter till att fördjupa vår kunskap om Israels historia, kultur och religion.

Vi har alltså möjlighet att lära oss mera om historia, kultur och religion i GT genom att beakta främreorientaliska dokument och arkeologisk evidens. I **den andra huvuddelen** gör vi en översikt över Israels historia och religionshistoria. Denna diskussion illustrerar hur den s.k. historisk-kritiska forskningen utvärderar inte enbart bibliska (och utombibliska) dokument, utan också de forskningsresultat som forskarna har kommit fram till och presenterat. **Eftersom det inte finns så mycket säker kunskap om de omständigheter**

¹För ytterligare synpunkter på detta se också T. Veijola, *Vanhan testamentin tutkinus ja teologia* (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 167, Pieksämäki 1990) s. 28.

som rådde när de gammaltestamentliga skrifterna kom till, har många olika teorier och hypoteser lagts fram om Israels historia och religionshistoria samt om de gammaltestamentliga böckernas uppkomst. Mot den här bakgrunden är det viktigare att vi skapar oss en bild av hur dessa teorier och hypoteser har uppkommit, än att vi lär oss utantill vad det finns för skiftande teorier och antaganden.

(3) I den **tredje huvuddelen** av boken behandlas de **gammaltestamentliga böckerna** i ljuset av antika främreorientaliska litterära paralleller. Vi diskuterar närmare hur olika typer av gammaltestamentliga skrifter har sina motsvarigheter i den främreorientaliska litteraturen. GT:s böcker har en annan karaktär än de nytestamentliga böckerna. Evangelier och brev av den typ som ingår i NT saknas i GT. Här finns i stället de fem Moseböckerna, en utförlig översikt över Israels och Judas historia och många profetböcker. Vidare finns det psalmer (i Psaltaren) och olika typer av vishetslitteratur, så som Ordspråksboken, Jobsboken och Predikaren. Slutligen möter vi också Klagovisorna och naturligtvis Höga Visan. Hur kan man förklara det faktum att de gammaltestamentliga litteraturformerna saknas i NT? Den bästa förklaringen är att alla de litterära former som finns representerade i GT var i bruk också i den antika Främre Orienten. Följande tabell illustrerar dessa paralleller:

Gamla testamentet	Främreorientaliska paralleller
Moseböckerna	Vasallfördrag: hettitiska och neoassyriska. Lagkodexar: t.ex. Hammurabi Myter: t.ex. flodberättelsen i Gilgamesh-eposet
Historiska böcker	Kronografiska texter Mesopotamiska kungainskrifter
Profetböckerna	Profetior från Eshnunna, Mari och den neoassyriska perioden
Apokalyptik: Daniel	Akkadiska och egyptiska pseudoprofetior: s.k. "vaticinia ex eventu"-texter
Vishetslitteraturen	
Ordspråksboken	Mesopotamiska och egyptiska samlingar av ordspråk
Jobsboken	Teodicétexter där en individ vänder sig till sin personliga skyddsgud
Predikaren	Vissa texter med pessimistiska inslag
Psaltaren	Kultpoesin
Klagovisorna	Sumeriska texter där klagan framförs över att gudarna har tillåtit förstörelsen av en stad, ett land eller ett tempel
Höga Visan	Kärlekslyriken (speciellt den egyptiska)

GT som härstammar från denna kulturmiljö använder helt enkelt samma litterära mönster. I tredje delen av boken visar vi med exempel hur vissa delar av Moseböckerna liknar främreorientaliska lagsamlingar och vasallfördrag. Vi presenterar också några prototyper till Jobsgestalten ur den sumeriska och babyloniska vishetslitteraturen. Vi bekantar oss vidare med profetian som fenomen i staden Mari vid floden Eufrat under 1700-talet fKr, och med assyriska profeter och profetissor från 600-talet fKr, då många av de

gammaltestamentliga profeterna verkade, osv. Dessa antika främreorientaliska paralleller till vissa delar av den gammaltestamentliga litteraturen hjälper oss att förstå varför GT ser så annorlunda ut än NT.

I denna bok använder jag som benämningar på de fem Moseböckerna deras latinska namn som är utformade på basis av grekiska förlagor. Dessa namn förekommer ofta i exegetiska arbeten och är internationellt accepterade:

Gen = Genesis = Första Moseboken
 Ex = Exodus = Andra Moseboken
 Lev = Leviticus = Tredje Moseboken
 Num = Numeri = Fjärde Moseboken
 Deut = Deuteronomium = Femte Moseboken

Jag har också bifogat några kronologiska och schematiska tabeller som hjälper läsaren att orientera sig ifråga om de olika historiska epoker som behandlas i denna lärobok. Jag rekommenderar att läsaren bekantar sig med dessa tabeller för att veta ungefär hur vissa bibliska perioder dateras. Ytterligare har jag med hjälp av några exempel velat aktualisera omständigheten att den gammaltestamentliga religionshistorien utgör en viktig bakgrund till en del teologiska begrepp som är centrala i Nya testamentet.² Exempel på sådana bakgrundsfaktorer är följande:

- *Herrens dag*: Begreppets religionshistoriska bakgrund behandlas i kap. 15.8 där det framgår att Amosboken kritiserar de religiösa och politiska förväntningar som var förknippade med denna dag. I kap. 15.14 ser vi att begreppet används i profetlitteraturen (speciellt i Sefanjaboken) för att beteckna domens dag. I kap. 15.7 illustreras hur samma term fick eskatologisk innebörd under den postexilska perioden. Nu betonades det att Herrens dag inte är enbart domens, utan också frälsningens dag för Guds folk.

- *Användningen av Hab 2:3 när man har diskuterat det hermeneutiska problemet* att eskatologiska förväntningar inte har förverkligats så som väntat (kap. 15.13).

- *Messianismen och kristologin*: Den s.k. messianismen (väntan på en kommande frälsare) har sin egen historia i GT; i NT utvecklas den här väntan inom ramen för kristologin och många viktiga kristologiska termer härstammar från GT men får i NT kristen tolkning. Jag har med exempel beskrivit hur vissa centrala "messianska" texter i GT har uppfattats i den antika judendomen och hur man på kristet håll har kommit att betrakta dem som den teologiska bakgrunden till den nytestamentliga kristologin: jungfrufödelse tanken i Jes 7:14-17 (kap. 15.3); Sakarjabokens messiasgestalt (kap. 15.16); Människosonen (kap. 16.3); den personifierade visheten (kap. 18.1.2).

Ett väsentligt inslag i föreliggande bok utgör de många referenserna till antika främreorientaliska texter. Det finns många goda samlingar av sådana texter översatta till något internationellt språk, framför allt till engelska och till tyska. Jag hänvisar till dessa arbeten med följande förkortningar:

²En fin framställning av hur religionshistoria hjälper oss att bättre förstå GT:s och NT:s teologi är T.N.D. Mettingers lärobok *Namnet och närvaron*.

AEL	<i>Ancient Egyptian Literature. Vol 1-3</i> (Miriam Lichtheim).
ANEP	<i>Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament</i> (ed. J. Pritchard).
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (ed. J. Pritchard).
AP	<i>Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.</i> (A. Cowley).
ARAB	<i>Ancient Records of Assyria and Babylonia. Parts 1-2</i> (D.D. Luckenbill).
BWL	<i>Babylonian Wisdom Literature</i> (W.G. Lambert).
CCBW	<i>The Context of Scripture 1: Canonical Compositions from the Biblical World</i> (ed. W.W. Hallo & K.L. Younger).
CML	<i>Canaanite Myths and Legends</i> (J.C.L. Gibson).
HAE	<i>Handbuch der althebräischen Epigraphik. Vol 1-3</i> (J. Renz).
KAI	<i>Kanaanäische und Aramäische Inschriften. Vol 1-3</i> (H. Donner & W. Röllig).
MIBW	<i>The Context of Scripture 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World</i> (ed. W. Hallo & K.L. Younger).
NEAEHL	<i>The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land Vol 1-4</i> (ed. E. Stern).
SAA	<i>State Archives of Assyria. Vol 1-12.</i>
SAGH	<i>Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete</i> (A. Falkenstein & W. Von Soden).
TSSI	<i>Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Vol 1-3</i> (J.C.L. Gibson).
TUAT	<i>Texte aus der Umwelt des Alten Testaments</i> (ed. O. Kaiser).
WABAT	<i>Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament</i> (O. Keel).

Viktiga moderna inledningar till GT och uppslagsverk som kan användas för att få synpunkter på de här perspektiven men som delvis belyser också andra synvinklar är följande:

- Albrektson, B. & Ringgren, H., *En bok om Gamla testamentet* (5 omarbetade upplagan. Malmö: Gleerups 1992).
- The Anchor Bible Dictionary 1-6* (Ed. David Noel Freedman, New York: Doubleday 1992).
- Barstad, H. M., *Det Gamle Testamente. En Inføring* (Oslo: Dynamis 1993).
- Childs, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scriptures* (Philadelphia: Fortress 1989).
- Eissfeldt, O., *The Old Testament. An Introduction including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and also the works of similar type from Qumran* (Oxford: Blackwell 1965).
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985).
- Fohrer, G. & Sellin, E., *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1969).
- Holt E. K. & Nielsen, K., *Bibelkundskab. Introduktion til Det Gamle Testamente* (Aarhus Universitetsforlag 1997).
- Kaiser, O., *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme* (Gütersloh 1978).
- Kaiser, O., *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 1-3* (Gütersloher Verlagshaus 1992-1994).
- Levinson, J.D., *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis 1985).
- Rendtorff, R., *Das Alte Testament. Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn 1983).
- Rogerson, J. & Davies, P.R., *The Old Testament World* (Cambridge 1989).
- Schmidt, W.H., *Einführung in das Alte Testament* (Berlin 1982).
- Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments* (Stuttgart 1989).
- Soggin, J.A., *Introduction to the Old Testament. From Its Origins till the Closing of the Alexandrian Canon* (3. Edition, London: SCM 1989).
- Svenskt Bibliskt Uppslagsverk 1-2* (Utgivet av Ivan Egnell. Andra Upplagan. Stockholm: Nordiska Uppslagsböcker 1962).

Del I: Exegetiska metoder

För att få en riktig bild av hur exegeterna idag läser GT och vilka metoder de använder för att förstå denna boksamling måste vi börja med Julius Wellhausen och hans insats.

2. Julius Wellhausens insats

2.1. Några biografiska uppgifter om Julius Wellhausen

Julius Wellhausen föddes den 17.5 1844 och dog den 7.1. 1918. Han började sina studier i teologi vid universitetet i Göttingen år 1862 där bl. a. NT-forskaren Christian Baur och dogmatikern Albert Ritschl verkade. Som lärare hade han bl. a. Heinrich Ewald (1803-1875) som var orientalist, GT- och NT-forskare med ett speciellt intresse för Israels historia. Det var därför inget under att Wellhausen själv blev fascinerad av Israels historia och kom att presentera en kritisk rekonstruktion av hur den kan ha förlöpt. Wellhausens viktigaste arbete är utan vidare hans *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Boken utkom 1878 med titeln *Geschichte Israels* men bearbetades och utgavs senare under denna nya titel. Boken hade tillägnats Ewald: "Meinem unvergessenen Lehrer Heinrich Ewald zu Dank und Ehren." I denna bok beskriver Wellhausen klart och tydligt sin metodologi beträffande hur Israels historia eller egentligen religionshistoria borde rekonstrueras. Vi skall återkomma till Wellhausens framställning och hans metodologi.

Wellhausen blev lärare vid universitetet i Greifswald år 1872. Det var där som han publicerade det ovan nämnda verket *Geschichte Israels* (1878). I sin bok nyttjade han Reuss och Grafs undersökningar (se vidare kap. 3) som i konservativa kretsar hade betraktats som radikala. Följden blev att Wellhausens åsikter mötte så starkt motstånd att han beslöt sig för att avgå från sin professur år 1882. Detta ledde till att Wellhausen kom att betraktas som något av en "martyr", vilket bara stärkte hans ställning. Bland GT-forskare började man allmänt acceptera Wellhausens argument eftersom man fann dem övertygande. År 1882 blev Wellhausen lärare i semitisk filologi i Halle och år 1885 i Marburg. Under åren i Halle och Marburg inledde Wellhausen sina studier i arabiska. År 1892 kallades han till Göttingen och där började han mer och mer intressera sig för NT-exegetik.

2.2. Wellhausens *Die Composition des Hexateuchs*

En viktig bakgrundsundersökning till Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels* utgjorde den forskning i Pentateuken som från och med 1700-talet hade påverkat forskarnas sätt att förstå GT och som Wellhausen också tog ställning till i sitt verk *Die Composition des Hexateuchs*. När Wellhausen företog sitt studium och utarbetade sina forskningsresultat hade den

kritiska forskningen etablerat en åsikt om Pentateuken (Moseböckerna) eller Hexateuken (Moseböckerna + Josua) som gick ut på att dessa böcker innehåller fyra olika källor, nämligen: Jahvisten (= J), Elohisten (= E), Deuteronomium (= D, dvs. 5 Mosebok) och Prästskriften (= P). Hur hade forskarna kommit fram till att dessa fyra olika källor ligger till grund för Pentateuken/Hexateuken? Vi kan urskilja **tre olika faser** i forskningen som ledde fram till den teori som blev dominerande på Wellhausens tid.¹

(1) Kännetecknande för **den första fasen** var forskarnas iakttagelser av att Pentateuken innehåller också sådana beskrivningar som tycks förutsätta en senare tidpunkt än Moses egen tid. Redan den judiske bibeltolkaren **Ibn Ezra** (död 1167) påpekade att formuleringen "på den tiden bodde kanaaneerna i landet" i Gen 12:6; 13:7 implicerar att texten har skrivits senare, eftersom det sägs att de tidigare invånarna inte längre bodde i landet. Motsvarande exempel finns det många av. Ett sådant är bl. a. formuleringen i Gen 36:31: "Detta är de kungar som regerade i Edom innan någon israelitisk kung regerade där". Här ser man att texten förutsätter den israelitiska kungatiden.

(2) **Den andra fasen** karakteriseras av att forskarna nu började betona att Pentateuken innehåller olika källor som ligger till grund för den nuvarande texten. År 1678 presenterade Fader Richard **Simon** (*Histoire critique du Vieux Testament*) åsikten att det ingår många dubletter i Pentateuken. Han påpekade att t.ex. Gen 1-2 innehåller två olika skapelseberättelser (1:1-2:4a och 2:4b-25) och att syndaflodsberättelsen är en komposition av två olika berättelser. Andra motsvarande exempel på parallella berättelser är Gen 12:10-13:1 och 20:1-18 där Sara presenterar sig själv som Abrahams syster; eller Ex 20:1-17 och 34:10-28 som båda innehåller dekalogen (de tio buden). Förekomsten av sådana parallella berättelser spelade en viktig roll i den senare forskningen, då forskare började försöka rekonstruera de olika källskrifterna till framställningen i Pentateuken.

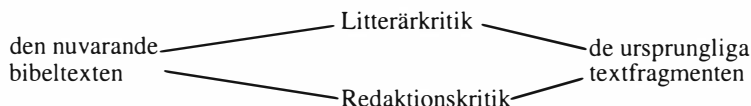
I sitt verk (*Conjectures sur les Mémoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse*, 1753) kastade Jean **Astruc** fram antagandet att Genesis innehåller några berättelser där endast gudsnamnet Elohim har använts och en rad andra berättelser där endast gudsnamnet Jehova framträder. Astruc påpekade vidare att dessa olika gudsnamn förekommer i dubletter i Genesis. Han kunde alltså visa att Genesis innehåller två skilda berättelser om samma händelser och att olika gudsnamn har använts i dessa berättelser. På grund av dessa litterära skikt indelade Astruc Genesis i två olika källor, A (= Elohim-källan) och B (= Jehova-källan). Astruc hävdade t.ex. att Gen 1-2 innehåller två skapelseberättelser. I Gen 1:1-2:4a har gudsnamnet Elohim använts, medan benämningen Jehova har nyttjats i Gen 2:4b-24.

Johann Gottfried **Eichhorn** publicerade sin *Einleitung in das Alte Testament* år 1780. I detta arbete påpekade Eichhorn att inte bara olika

¹Se A. T. Chapman, *An Introduction to the Pentateuch* (Cambridge: University Press 1911), ss. 25-174.

gudsnamn har använts i dessa två källor till Genesis, utan att de även mera allmänt taget innehåller ord och språkliga vändningar som skiljer sig från varandra.

Astrucs och Eichhorns arbeten var viktiga grundstenar i utvecklingen av den s.k. *litterärkritiska* forskningsmetoden. Denna metod räknar med att en noggrann analys av texten kan visa, att den innehåller äldre källor som författaren har använt eller citerat i sin text. Den litterärkritiska metoden utgår från tanken att texten innehåller spänningar som kan förklaras om man antar att texten är en komposition av två eller flera texter. Eftersom Astruc var läkare kallade Ivan Engnell (som var professor i Uppsala vid mitten av 1900-talet och känd motståndare till den litterärkritiska metoden) honom för grundaren av den kirurgiska skolan i GT-exegetiken. Även om Engnells beteckning är ironisk illustrerar den väl ambitionen i den litterärkritiska metoden. När en forskare läser texten försöker han urskilja olika ursprungligare textfragment i den framställning han studerar. Med den litterärkritiska metoden skiljer man på det här sättet ut olika beståndsdelar i texten genom sin analys. Den *redaktionskritiska* metoden förutsätter att det litterärkritiska arbetet har utförts och arbetar för sin del med att försöka utröna hur och när de olika textdelarna har sammanfogats till större enheter och slutligen fått den form som texterna nu har i GT, vilket följande tabell visar:



Ett viktigt framsteg i utforskningen av Pentateuken togs när Wilhelm Martin Leberecht **De Wette** publicerade sina undersökningar (1805-1807), där han påpekade att Deuteronomium, dvs. 5 Moseboken, avviker så mycket från andra delar av Pentateuken att den måste utgöra en självständig källa.² Ytterligare argumenterade De Wette för att Deuteronomium måste härstamma från en senare period än Moses tid. Han daterade boken till 600-talet fKr, närmare bestämt till Josias regeringsperiod då, enligt 2 Kung 22, en lagbok hittades i templet. De Wette hävdade som sin åsikt att denna lagbok var Deuteronomium. Innehållet i Deuteronomium motsvarar vad som skrivs om Josias verksamhet i 2 Kung 23. De Wette analyserade också stilen i Jos, Dom, 1-2 Sam och 1-2 Kung och märkte då att dessa böcker uppvisar många språkliga och stilistiska vändningar som också förekommer i Deuteronomium. Detta forskningsresultat har bildat utgångspunkten för allt senare studium av Deuteronomium och det fungerade också som en viktig bakgrund till Wellhausens *Prolegomena*. De Wettes anmärkning att Deuteronomium och Jos – 2 Kung innehåller liknande språkliga vändningar ledde senare till den numera allmänt accepterade åsikten

²År 1805 publicerade De Wette *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum aliis cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* och år 1806-1807 ett verk i två delar, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*.

att Deut – 2 Kung tillsammans bildar det s. k. deuteronomistiska historieverket. Denna teori formulerades första gången kristallklart i Martin **Noths** arbete *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1943).³

Hermann **Hupfelds** arbete *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung* (1853) var också en viktig förutsättning för de tankar som Wellhausen utvecklade i *Prolegomena*. Hupfeld argumenterade för att Genesis innehåller två olika källor som båda använder gudsnamnet Elohim. Hupfeld skilde mellan tre källor i Genesis – Numeri: (i) den äldre Elohist-källan, (ii) den yngre Elohist-källan och den yngsta av alla tre, (iii) Jahvist-källan. De motsvarade ungefär de senare källorna P, E och J. Enligt Hupfeld sammanfogade en redaktör dessa tre källor till en enhet. Det är ändå värt att notera att redan **K. D. Ilgen** (*Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*, 1798) hade påpekat att Pentateuken innehåller två olika källor där gudsnamnet Elohim har använts.

(3) Under det första halvseket av 1800-talet hade forskningen alltså kommit fram till att man i Pentateuken kan urskilja fyra olika källor som motsvarar P, E, J och D. Kännetecknande för den **tredje fasen** i studiet av Pentateuken, som aktualiserades under senare hälften av 1800-talet, var att forskarna mer energiskt började presentera argument för hur dessa fyra källskrifter tidsmässigt är relaterade till varandra och hur de kan dateras. Redan De Wette och Wilhelm **Vatke** (*Die Religion des A.T. nach den kanonischen Büchern entwickelt*, 1835) hade påpekat att många av Pentateukens lagar hör hemma i en senare tid än Moses och att de härstammar från en relativt sen period. Den vanliga uppfattningen under 1700-talet och början av 1800-talet var dock att den äldsta Elohist-källan (ungefär lika med den senare källan P) som innehöll de flesta offerföreskrifterna anknutna till uppenbarelsetältet (tabernaklet), också var det äldsta dokumentet i Pentateuken. Med detta dokument sammankopplades senare JE. Denna uppfattning förändrades radikalt när Karl Heinrich **Graf** vid årsskiftet 1865/1866 publicerade boken *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*.⁴ I denna bok föreslog han en total nyorientering beträffande sättet att beskriva och förstå Pentateukens uppkomst. Enligt Graf representerar P inte utgångspunkten utan den sista fasen i den utvecklingsprocess som leder till Pentateukens uppkomst. Grafs förslag var inte nytt. Redan år 1833 uttalade hans lärare Eduard **Reuss** motsvarande tankar⁵ och det råder ingen tvekan om att Graf fick sina idéer just från Reuss. En annan berömd student till Reuss var August Kayser som lade fram likartade tankegångar i sin monografi *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen* (publicerad år 1874). År 1881 publicerade Reuss själv en bok kallad *Die Geschichte der Heiligen Schrift des Alten Testaments* där han

³Se vidare kap. 14.2.

⁴Boken utkom i slutet av 1865 trots att det angivna publiceringsåret är 1866.

⁵Reuss artikel "Judenthum" i *Allgemeine Encyclopädie* (ed. Ersch och Gruber) förutsätter det här synsättet.

presenterade detta nya synsätt som “mitt system” (= “mein System”). Grafs arbete utövade stort inflytande på Wellhausen.⁶

För att nu sammanfatta forskningsläget ifråga om Pentateuken när Wellhausen skrev sina arbeten kan vi konstatera följande. Ett viktigt resultat som hade blivit ett axiom bland forskarna var De Wettes åsikt om att Deuteronomium uppkom under Josias tid—kung i Juda (639-609)—och att skriften hade anknytning till Josias reform som skildras i 2 Kung 22-23. År 1867 blev Wellhausen bekant med Karl Heinrich Grafs teori om att den mosaiska lagen är senare än profeterna. Grafs hypotes uttryckte vad Wellhausen också själv hade tänkt och denna teori blev sedan en grundsten i Wellhausens syn på de gammaltestamentliga traditionerna. Wellhausen utvecklade de tidigare kritiska forskarnas idéer och presenterade sina åsikter i *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 21-22 (1876-1877) och i 4:e upplagan av Bleeks *Einleitung* (1878)⁷ som sedan omarbetades till hans egen bok: *Die Composition des Hexateuchs*. Wellhausens åsikter ifråga om Pentateukens källor och deras eventuella förstadium kan kort sammanfattas på följande sätt:

J: Jahvisten innehåller en **historisk översikt** över tiden från världens skapelse ända till Mose, uttåget ur Egypten och ökenvandringen. Innehållet i Jahvisten återspeglar den nationella självkänslan hos israeliterna. Jahvisten innehåller inga lagar. Kännetecknande för Jahvisten är att den använder namnet Jahve för gudomen. Wellhausen daterade Jahvisten till början av 800-talet fKr eftersom den förutsätter att Israel och Aram inte var varandras fiender. Å andra sidan visar 2 Kungaboken att den politiska situationen förändrades under 800-talet fKr. De orter som omnämns i J-källan ligger i södra delen av Kanaan och det är därför logiskt att tänka sig att Jahvisten hade sitt ursprung i Juda. Jahvistens sätt att tala om gudomen är ursprungligt, omedelbart och antropomorft, dvs. “Gud” skildras som “en stor människa”.

E: Elohisten ger en annan **historisk översikt** över Israel från Abrahams tid till Mose, uttåget ur Egypten och ökenvandringen. I stället för namnet Jahve använder Elohisten termen Elohim för att beteckna gudomen. Människorna ansågs inte ha direkt kontakt med gudomen, utan den förmedlades via änglar och drömmar. Människor som stod nära gudomen kallades “profeter” (tex. Abraham och Mose). De platser som omnämns i E-källan ligger på Nordrikets område och därför argumenterar Wellhausen för att källan har uppkommit i Nordriket någon gång under 800-talet, i varje fall före Samarias fall år 722/21. J- och E-källan kombinerades och blev före uppkomsten av Deuteronomium det s. k. jahvistiska historieverket som Wellhausen betecknade som JE.

D: källan D var mer eller mindre identisk med Deuteronomium. Wellhausen följde De Wettes åsikt att D-källan var skriven under Josias tid i slutet av 600-talet fKr då kulten centraliserades till Jerusalem och då en energisk kamp mot dyrkan av andra gudar än Jahve inleddes i Juda.

P: Prästskriften (eller Prästkodexen) är det yngsta skiktet i Pentateuken. Den måste dateras till en tid efter exilen. P innehåller textmaterial från 1 till 4 Moseboken, speciellt kult-

⁶Wellhausen skriver i *Prolegomena*, ss. 3-4: “Da erfuhr ich gelegentlich im Sommer 1867, dass Karl Heinrich Graf dem Gesetze seine Stelle hinter den Propheten anweise, und beinah ohne noch die Begründung seiner Hypothese zu kennen, war ich für sie gewonnen: ich durfte mir gestehn, dass das hebräische Altertum ohne das Buch der Thora verstanden werden könne.”

⁷*Jahrbücher für Deutsche Theologie* 21 (1876), ss. 392-450, 531-602; 22 (1877), ss. 407-479; Bleeks *Einleitung*, ss. 181-267.

och ceremoniallagar. I detta textmaterial framställs Mose som den som gav dessa lagar. Med hjälp av denna fiktion försökte man under 400-talet fKr göra gällande att lagarna hade varit i kraft redan i det tidiga Israel. I sin bok *Die Composition des Hexateuchs* uttalar sig Wellhausen om den skrift som ligger till grund för Pentateuken och betecknar den med Q (= Quelle). Med Q menade Wellhausen alltså Prästskriftens grundskrift. En självständig och äldre lagsamling inom Prästskriften var Lev 17-26. Wellhausen argumenterar för att J och E kombinerades först och att JE sedan fördes samman med D. Därefter blev Q utvidgad till P(rästkodexen) och denna kombinerades med JE + D.⁸

För att få en klarare bild av den litterärkritiska metoden kan vi som övning göra en litterärkritisk analys av syndaflodsberättelsen. Det är värt att notera att redan Astruc (1753) och Eichhorn (1799) i Gen 6-9 skilde mellan två berättelser vilkas ordalydelse överensstämmer med den rekonstruktion som nutida forskare gör.⁹ Forskarna hävdar att Gen 6-9 innehåller både Jahvistens och Prästskriftens version av syndafloden som sedan har sammankopplats med varandra. Vi börjar med Gen 6:5-13. Denna text innehåller två parallella berättelser, Gen 6:5-8 och Gen 6:9-13, vilket framgår av följande synopsis (= jämförelse mellan två textavsnitt):

Gen 6:5-8

Herren (Jahve) såg att ondskan på jorden var stor; människornas uppsåt och tankar var alltid och alltigenom onda ... Herren (Jahve) sade: Människorna som jag har skapat skall jag utplåna från jordens yta, och med dem alla fyrfotadjur, kräldjur och himlens fåglar. Jag ångrar att jag gjorde dem. Men Noa hade vunnit Herrens (Jahve) välvilja.

Gen 6:9-13

Detta är berättelsen om Noa och hans släkt.

.....

Men inför Guds ögon blev jorden alltmer fördärvad och full av våld.

Gud (Elohim) såg att jorden var fördärvad, eftersom allt vad människorna gjorde på jorden var fördärvligt.

Han (Elohim) sade till Noa:

Jag har bestämt att jag skall göra slut på alla människor, ty de har fyllt jorden med våld. Jag skall förgöra båda dem och jorden.

Bygg dig en ark av goferträ ...

På motsvarande sätt kan man i Gen 6-9 skilja ut andra parallella delar som ursprungligen hörde till två äldre berättelser som sedan har fogats samman med

⁸“Am Schluss meiner Untersuchung angelangt, fasse ich ihre Ergebnisse noch einmal kurz zusammen. Aus J und E ist JE zusammengefloßen und mit JE das Deuteronomium verbunden; ein selbständiges Werk daneben ist Q. Erweitert zum Priestercodex ist Q mit JE + Dt vereinigt und daraus das Hexateuch entstanden.” *Die Composition des Hexateuchs*, s. 207.

⁹S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBi 50, Rome: Biblical Institute Press 1971), s. 23. Astrucs arbete har nämnts ovan. Eichhorns arbete heter “Ueber Mosis Nachrichten von der Noachischen Fluth,” *Repetorium für biblische und morgenländische Litteratur* (Fünfter Theil; Leipzig 1799), ss. 185-216.

varandra. Det sägs t.ex. i Gen 8:6-7 att “efter fyrtio dagar öppnade Noa ett fönster ... och släppte ut en korp”. Dessa fyrtio dagar refererar till 7:17 och båda textställena hör till Jahvistens berättelse. P däremot säger att floden översvämmade jorden under ett år och tio dagar (se Gen 7:6, 24; 8:3b-5, 13a). Följande tabell visar de två äldre berättelserna bakom formuleringarna i Gen 6-9:¹⁰

	Jahvisten	Prästskriften
Inledning	6:5-8	6:9-13
Arken	7:1-5	6:14-22
Vattnet börjar stiga	7:7-8, 10, 12, 16b	7:6, 9, 11, 13-16a
Floden pågår	7:17, 22-23	7:18-21, 24
Floden går tillbaka	8:2b-3a, 6-12, 13b	8:1-2a, 3b-5, 13a, 14-19
Avslutning	8:20-22	9:1-17

De båda berättelserna avviker från varandra i det avseendet att de var för sig använder vissa typiska språkliga vändningar och betonar olika teman. Den viktigaste skillnaden utgör gudsnamnen, Jahve och Elohim. Förhållandet mellan Gud och människa är viktigt för Jahvisten, vilket man märker redan i den jahvistiska skapelseberättelsen, Gen 2:4-3:25. Däremot har P en mer kosmisk beskrivning av syndafloden, vilket utgör en parallell till skildringen i Gen 1. Ett annat exempel på skillnaden mellan Jahvisten och Prästskriften är uppgiften att Noa enligt Jahvisten tog med sig i arken sju par av alla rena fyrfotadjur och ett par av alla orena djur (Gen 7:2); P berättar för sin del att Noa tog med sig ett enda par av alla djur (Gen 6:19).

Vi har nu fått en bild av hur forskarna under 1800-talet hade börjat bilda sig en uppfattning om Pentateukens tillkomsthistoria med hjälp av *litterärkritisk och redaktionshistorisk analys*. Dessa två metoder utgör en fundamental bakgrund till Wellhausens bok *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Vi skall nu se närmare på hur Wellhausen i sitt verk med hjälp av dessa metoder argumenterar för en teori om utvecklingen av Israels religion. Det är viktigt att noggrant studera kap. 2.3 nedan som handlar om Wellhausens bok. Hans arbete ger en fin bild av hur man med litterärkritisk och redaktions-historisk metod går till väga för att skapa en tolkningsmodell för Israels religion och dess historiska utveckling.

2.3. Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels*

Den grundläggande fråga som Wellhausens bok *Prolegomena zur Geschichte Israels* behandlar är huruvida lagen (= torahn) är utgångspunkt för Israels religion (så som GT presenterar saken) eller för judendomen som utvecklas ur GT. Wellhausen (som uppfattade “Israels religion” och “judendomen” som

¹⁰N. Habel, *Literary Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press 1973), ss. 29-40.

skilda fenomen) argumenterar energiskt för att lagen är relativt sen och att den uppkom i Pentateuken samtidigt som judendomen framträdde, dvs. från och med 400-talet fKr. Wellhausens bok har en logisk struktur. Den innehåller tre huvudavdelningar med ett antal underavdelningar.

A. Kultens historia:

1. Den rätta kultplatsen
2. Offer
3. Fester
4. Präster och leviter
5. Gåvor avsedda för kultpersonalen

B. Traditionens historia

6. Kronisten
7. Domarboken, Samuels- och Kungaböckerna
8. Hexateukens (1-5 Mos + Josua) berättelser

C. Israel och judendomen

9. Den kritiska sammanfattningen av lagen
10. Den muntliga och den skriftliga lagen
11. Teokrati som idé och i praktiken

(A) I den första huvuddelen försöker Wellhausen visa att vi kan finna en klar utvecklingslinje i GT när det gäller kultens historia. De olika utvecklingsstadierna korresponderar mot de tre källorna i Pentateuken: JE, D och P.

Beträffande *kultplatserna* konstaterar Wellhausen att folket före kungadömet uppkomst och i början av dess historia tillbad Gud på olika platser (enligt Dom och 1-2 Sam). Denna situation återspeglas i JE-källan enligt vilken det är tillåtet att dyrka gudomen på ett flertal kultplatser. Speciellt hänvisar Wellhausen till en viktig lagsamling i JE, **Förbundsbooken** (Ex 20:22-23:33), närmare bestämt till Ex 20:24-26. Enligt formuleringen i denna lag är dyrkan av Jahve tillåten "på varje plats där jag låter mitt namn bli nämnt" (Ex 20:24). Wellhausen konstaterar att utsagan betyder att Jahve kan dyrkas vid många altaren (ss. 28-29). Situationen beskrivs annorlunda i Deuteronomium som enligt Wellhausen härstammar från Josias regeringstid (så ansåg redan De Wette) och reflekterar religiösa tankar som motiverade Josias reform. Deuteronomium uttrycker en strävan att centralisera kulten till *en plats* som Herren väljer ut, dvs. Jerusalem. Deut 12 är ett programmatiskt uttalande riktat mot Ex 20:24-26. Wellhausen citerar bl. a. Deut 12:11: "Herren, er Gud, skall välja ut en plats där han vill låta sitt namn bo" (ss. 32-33). Efter exilen var det redan självklart att Gud kan tillbedjas endast i Jerusalem—någonting som enligt Wellhausen likaså förutsätts i Prästskriften. Wellhausen hävdar att P:s skildring av kulten är fiktiv därför att den placeras inom (senare) mosaiska (judiska) ramar och att den därför inte kan användas när man försöker rekonstruera kultens historia.¹¹

¹¹"Man beweist das hohe Alter der priesterlichen Gesetzgebung damit, dass man sie in eine von ihr selbst aus ihren gesetzlichen Prämissen geschaffene historische Sphäre versetzt, die in der wirklichen Historie nirgends zu finden ist und darum ihr voraufgehn muss. So hält sie sich am eigenen Schopf über dem Boden in der Schweben." *Prolegomena*, s. 39.

I JE framställdes *offrandet* som det enda sättet att dyrka gudomen. Offren kunde enligt JE slaktas på olika platser och offerceremonierna kunde utföras av vanliga människor. Offerpraktiken var inte heller så specialiserad som den beskrevs senare i P, där skilda typer av slaktoffer presenteras. I D märker vi en tendens att betona att offerdjuren borde slaktas i Jerusalem. Detta är en markering som går hand i hand med strävan att centralisera kulten (s. 74). Den viktigaste frågan i P gällde **hur** offer skall utföras, medan JE och D (framför allt Domarboken, Samuels- och Kungaböckerna som är anknutna till D) betonar frågan **vem** man skall offra till (s. 56). Profetböckerna innehåller många kritiska uttalanden mot offerpraktiken (Am 4:4-5; 5:21-27; Hos 6:6; 8:11-13; Jes 1:11-17; Mika 6:6-8; Jer 7:1-11, 21-23), vilket enligt Wellhausen visar, att P med sina detaljerade offerlagar inte kan härstamma från tiden före exilen. Först Hesekiel kunde kombinera den profetiska traditionen med offerpraktiken (ss. 56-60). Tack vare Prästskriftens formuleringar blev offerpraktiken allt mer detaljerad och försoningen blev ett centralt tema i offerkulten.

JE (Ex 23:14-17) och D (Deut 16) beskriver tre stora *högtider*: (1) Det osyrade brödets högtid; (2) skördehögtiden och (3) bärgningshögtiden. Alla de här festerna var anknutna till jordbruket—vilket också återspeglas i de historiska och profetiska böckerna (ss. 88-94). D anknyter de här högtiderna mera intimt till frälsningshistoriska händelser. Denna förändring i festkalendern fick sin början genom kultens centralisering och kan följas i D, Hes och P. Man kan i P (Lev 23) se att den traditionella, omedelbara förståelsen av kulten och dess förhållande till naturen måste vika för ett nytt synsätt. Wellhausen menar att kultens relation till naturen bröts—han beskriver detta som en "Denaturierung" av kulten—och att detta ledde till att kulten fick närmare anknytning till frälsningshistorien. Denna tendens att lösgöra kulten från sammanhanget med naturen och åkerbruket hade börjat redan hos Jahvisten som knyter det osyrade brödets högtid till åminnelsen av uttåget ur Egypten.¹² I P uppfattade man inte längre kulten utgående från föreställningar och behov på jordbrukets område, utan kulten hade blivit en väsentlig del av den religiösa institutionen. En annan stor förändring i P kommer till uttryck i dess uppdelning av höstens fest i nyårsfesten, den stora försoningsdagen och lövhyddefesten. Vidare kombineras det osyrade brödets högtid med påsken. Sabbatens roll blev viktig och karakteristisk för P.

En motsvarande utvecklingslinje från JE till D och från D till P kan påvisas i fråga om *prästerskapets historia*. JE ger oss anledning att tro att det i det tidiga Israel inte rådde någon stor skillnad mellan präst och lekman. Alla

¹²"Eine Gegenprobe für die behauptete Denaturierung der Feste im Priesterkodex liegt darin, dass die schon von der jehovistischen Tradition vorbereitete geschichtliche Deutung derselben hier ihre Spitze erreicht hat." *Prolegomena*, s. 97. Se också s. 367 där Wellhausen formulerar det här som en fråga: "Wie kann sie beweisen, dass die nach allen Seiten ausgebildete Kultuseinheit, die Denaturalisierung der Opfer und der Feste, der Unterschied von Priestern und Leviten, die autonome Hierarchie älter seien als die deuteronomische Reform?"

människor kunde offra och tillbe gudomen. Endast stora helgedomar hade sina egna präster. Genom kungadömet blev prästerna kungens ämbetsmän. Sadok och hans släkt började spela en viktig roll i Jerusalems helgedom. Enligt D borde alla präster vara leviter. D förutsätter att alla präster efterföljer Moses stadgar. Wellhausen argumenterar för att Mose i de tidiga berättelserna aldrig uppträder tillsammans med Aron. Enligt Prästskriften började Aron spela en viktig roll först i en relativt sen period. Enligt P har Aron och hans söner monopol på kulten. Leviterna degraderades till kulttjänstemän—ett krav som man, enligt Wellhausen, kan se redan i Hes 44. I den efterexilska perioden utvecklades den kultiska institutionen med präster, leviter och sångare vidare, vilket framgår av Krönikeböckerna. Då grundades också översteprästämbetet.

Wellhausen hävdar att man också ifråga om *offergåvorna* kan se en utveckling som slutligen mynnade ut i seden (presenterad i P) att ge prästerna och leviterna gåvor. JE och andra tidiga historiska berättelser återspeglar däremot ett bruk enligt vilket människorna förde sina offergåvor till helgedomen, dyrkade gudomen där och tillsammans med präster/profeter deltog i den heliga måltiden. Enligt Wellhausen representerar de s.k. levitiska städerna en efterexilsk fiktion som inte har någonting med den historiska verkligheten att göra. Wellhausen spekulerar över att man kanske tänkte att prästerna under den messianska perioden skall ta över de här städerna.

(B) I den andra huvuddelen av sin framställning går Wellhausen genom de historieverk som är bevarade i de historiska böckerna i Gamla testamentet. Wellhausen ger skäl för åsikten att Krönikeböckerna är ett efterexilskt verk där man försöker omtolka de äldre historiska skildringarna (Samuels- och Kungaböckerna) i ljuset av den ideologi som P företräder. Kronisten har inte använt sig av några andra källor än de i GT bevarade historiska böckerna. Allt material i Krönikeböckerna utöver dessa historiska källor är fiktivt, så som t.ex. de många släkttavlor som är goda exempel på judarnas fantasi, hävdade Wellhausen.

Berättelserna i Domarboken, Samuels- och Kungaböckerna står i linje med Deuteronomium och de föreskrifter som presenteras där. De gamla berättelserna omtolkades stundom av redaktorn i syfte att få berättelserna att bättre passa ihop med Deuteronomiums ideologi. Speciellt argumenterar Wellhausen för att 1 Sam 7-12 är en sen fiktiv berättelse vars avsikt var att motivera tanken att teokrati var den ursprungliga styrelseformen i det israelitiska samhället. Kungadömet var nytt och skulle visa sig vara av ondo.

I Hexateuken kan man göra en klar skillnad mellan ett äldre dokument (JE) och ett yngre (P). På många punkter kompletterar P den mer arkaiska JE-källan. Man kan t.ex. uppfatta att JE:s berättelse om skapelsen (i Gen 2-3) har en ålderdomligare prägel än P-dokumentets kosmogoni (Gen 1:1-2:4a).

I den följande tabellen har jag sammanfattat Wellhausens framställning av Pentateukens tre olika utvecklingsfaser genom källorna JE, D och P samt diskussionen om hur dessa tre källor motsvarar framställningen i de gammaltestamentliga historiska böckerna.

A. Kultens historia

1. Den rätta kultplatsen
2. Offer
3. Fester
4. Präster och leviter
5. Gåvor till kultpersoner

utvecklingen

JE → D → P
 ----->
 ----->
 ----->
 ----->
 ----->

B. Traditionens historia

6. Kronisten
7. Dom, 1-2 Sam och 1-2 Kung
8. Hexateukens berättelser

motsvarar P-ideologin
 motsvarar D-ideologin
 olika skikt: JE, D och P

(C) I den sista delen av sitt verk lägger Wellhausen fram några sammanfattande slutsatser. Pentateukens slutgiltiga form härstammar från den efterexiliska perioden då det viktigaste dokumentet P hade författats. Wellhausen betonar att **det inte fanns något skriftligt lagdokument** i det gamla Israel (utom den korta Förbundsoken). Profeter och präster i det gamla Israel hade ingen kanonisk, mosaisk torah. Den första egentliga kodifierade lagen, dvs. Deuteronomium, uppkom under Josias tid. Enligt Wellhausen har Hesekiel och hans lärjungakrets spelat en viktig roll i kodifierandet av den mosaiska lag som sedan i efterexilisk tid fick sin utformning i Prästskriften (det finns många anknytningspunkter mellan språket i Hesekiel och i P). Men det var först Esra som genomförde tillämpningen av Prästskrifternas lagar inom det judiska samhället under 400-talet fKr. Esras (och Nehemjas) reformer ledde till att torahn blev centrum i judendomens kanon.

Man kan säga att Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels* åstadkom en kopernikansk revolution inom bibelvetenskapen.¹³ Forskare före Wellhausen hade allmänt betraktat den gammaltestamentliga framställningen av Israels historia som en realistisk återgivning av historiens gång. Men Wellhausen visade, att denna bibelcentriska syn måste ersättas med en annan, mera kritisk historiesyn där man beaktar att Pentateuken har uppkommit på basis av skilda källor. **Enligt de bibliska uppgifterna kom Mose med sina lagar först men Wellhausen hävdade att "den fiktive Mose" med sina lagar historiskt sett kom sist.** Utan att vara insatt i Wellhausens kopernikanska revolution är det omöjligt att förstå den moderna GT-exegetiken. Även om många forskare är kritiskt inställda till en del av Wellhausens teorier måste vi komma ihåg att den perspektivförändring han initierade är en självklarhet för alla GT-forskare när de överväger metoder och teorier i GT-forskningen.

¹³Om detta, se T. Veijola, *Vanhan testamentin tutkimus ja teologia*, ss. 27-28.

2.4. Grundläggande ståndpunkter i Wellhausens argumentering

Innan vi tar itu med att undersöka med vilka andra exegetiska metoder forskare efter Wellhausen har föresatt sig uppgiften att rekonstruera Israels historia och religionshistoria är det värt att se litet närmare på Wellhausens sätt att argumentera.

(1) Den första iakttagelse som bör understrykas i detta sammanhang är att vissa forskare har betonat att Wellhausen delvis var påverkad av Hegels filosofi. Wellhausen använder termen "Denaturierung" för att beteckna den process som innebar att den israelitiska religionen alltmera tog avstånd från agrikulturella särdrag i fester och offerceremonier. Religionen utvecklade allt mer andliga former. Ett tecken på denna förändring var att frälsningshistoriska aspekter började betonas mera i den judiska religionen. Detta sätt att argumentera påminner mycket om Hegels när han spekulerar över hur "den absoluta anden" förverkligar sig själv och utvecklas från naturliga fenomen till mer andliga former. Vidare nämner Wellhausen tre epoker, tre skilda utvecklingsstadier, inom GT: JE, D och P. Den här tredelningen kan man uppfatta som en parallell till Hegels system. Enligt det här systemet genomgår den absoluta anden tre utvecklingsstadier, vilket motsvaras av de tre stegen tes, antites och syntes. En skillnad finns mellan Hegels och Wellhausens synsätt i den bemärkelsen att Wellhausen inte betraktar det sista stadiet (som i hans kontext är P) som uttryck för den israelitiska religionens egentliga väsen och höjdpunkt, utan endast som ett stadium i dess utveckling.¹⁴

Att en viss inverkan från Hegels filosofi kan spåras i Wellhausens produktion leder ändå inte till att vi förkastar Wellhausens teorier. Alla forskare är barn av sin tid och de flesta teorier som forskare utvecklar har både svaga och starka sidor. Det enda vi i detta sammanhang behöver notera är att Wellhausens teori i något avseende är beroende av Hegels filosofi. Detta kunde förklara vissa svagheter i hans teori, i synnerhet om vi också annars har anledning att anse att hans argumentering inte är övertygande.¹⁵

(2) Den andra viktiga iakttagelsen ifråga om Wellhausens sätt att argumentera är, att han tycks förutsätta att om vi kan datera en litteraturform till en viss historisk period, så betyder det att även textens innehåll härstammar från samma period. Det här gäller speciellt Wellhausens sätt att karakterisera Prästskriften och Krönikeböckerna. Åsikter av den här typen är dock ytterst problematiska och kan ifrågasättas med följande argument.

¹⁴I sin bok *Vatke und Wellhausen* (1965) har Lothar Perlitt kritiserat tesen att Wellhausen skulle ha varit påverkad av Hegels idéhistoria (ss. 153ff). Se även R. Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989) s. 107. Jag kan för min del inte uppfatta att det finns anledning att helt bortse från att Hegels filosofi kan ha haft inflytande på Wellhausens konception. Se H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (4. Auflage Neukirchen: Neukirchener Verlag 1988) ss. 263-264 men också ss. 189-194.

¹⁵För detta se, J.A. Soggin, *Introduction to the Old Testament* 97-98.

För det första har vi ingen anledning att tro att författarna till de gammaltestamentliga böckerna helt enkelt skapade sina texter utan att använda några äldre traditioner eller uppfattningar som kom med i deras texter eller påverkade deras sätt att skriva. Forskningshistorien har visat hur sårbara sådana åsikter kan vara som utan några som helst belägg påstår att någon viss uppgift i Bibeln är fiktiv eller står för en helt uppbyggd ohistorisk detalj. Under 1800-talet, t ex., uttalade några kritiska forskare tvivel angående uppgiften i Jes 20 om att den assyriske kungen Sargon skulle ha erövrat Ashdod. De argumenterade på ett sätt som påminner om Wellhausens: eftersom de historiska böckerna i GT inte omnämner en kung med namnet Sargon och inte heller nämner Ashdods erövring under 700-talet fKr, måste berättelsen i Jes 20 vara en fiktion inspirerad av den tidige, berömde akkadiske kungen Sargon som levde under 2300-talet fKr. Några årtionden efter att de här forskarna hade kommit med sina uttalanden genomförde arkeologer utgrävningar i Sargon II:s palats i Korsabad. De fann där inskrifter som visade att denne assyriske kung hade regerat i slutet av 700-talet fKr, dvs. 721-705, och hade erövrat Ashdod under ett fälttåg som han företog ca. 713-711 fKr. Detta är ett exempel som visar att den kritiska forskningen kan missta sig angående Bibelns historieskildring när den inte tillräckligt kritiskt granskar de uppgifter som ett visst bibelställe ger, utan avvisar eller accepterar uppgifterna okritiskt.

För det andra är alla religiösa människor influerade av vissa traditioner, religiösa seder, kultiska bruk, högtidsfirningar, osv. som de har erfarenhet av. Det är naturligt att tänka sig att en person som i gammaltestamentlig tid tecknade upp en religiös text var påverkad av de muntliga eller skriftliga traditioner som han var förtrogen med. Den här personen hade vissa kunskaper som han baserade sitt skrivande på och skapade följaktligen inte ren fiktion. Naturligtvis kunde en sådan här person också uttrycka sina egna teologiska åsikter i sin text och formulera sig på ett personligt sätt när han gestaltade sin text. Han kunde aktualisera vissa traditioner i en ny historisk kontext och redigera traditionerna så att de tillsammans bildade en mer enhetlig teologisk text. Men det är svårt att föreställa sig att författaren till en antik religiös text skulle ha tagit hela materialet till sin teologi enbart från sin egen samtid. Författarens arbetssätt har präglats av författarpersonligheten men har också bestämts av gamla traditioner, seder och bruk.

För det tredje förekommer det att religiösa traditioner faller ur bruk och sedan blir aktuella igen när den historiska situationen har förändrats. Forskarna brukar t.ex. kalla de perioder i Egyptens historia då landets kulturella och religiösa liv inte blomstrade för mellanperioder ("intermediate periods"). Efter mellanperioderna levde de gamla traditionerna upp igen, vilket man kan sluta sig till av bevarade inskrifter och av konsten. I Babylon var Marduk-kulten mycket viktig. Man förutsatte att t.o.m. de icke-babyloniska kungarna (assyriska och persiska) som styrde staden skulle spela en kultisk roll i nyårsfesten (*akitu*-festen), under vilken man lovprisade Marduk för att denne bevarade Babyloniens makt. När den assyriske kungen Sanherib (705-681 fKr) förstörde staden, bröts traditionen med Marduk-kulten där. Men Sanheribs son,

Assarhaddon (681-669 fKr), återuppbyggde staden och återinförde dyrkan av Marduk. Samma sak upprepades under Assurbanipals (669-626 fKr) tid. Staden förstördes eftersom kungens bror hade gjort uppror där. I analogi med dessa två utombibliska exempel kan man tänka sig, att det kan ha varit tillfälliga avbrott i firandet av de jahvistiska religiösa traditionerna under Israels historia när vissa kungar här ville genomföra en mer synkretistisk kult. Den historiska redogörelsen i Kungaböckerna refererar faktiskt till sådana perioder i Israels historia. Många kungar var sådana att "de inte gjorde vad som var gott i Herrens ögon". Men också kungar som Hiskia och Josia uppträdde och de dyrkade enligt de bibliska traditionerna Jahve på rätt sätt.

För det fjärde har man kunnat konstatera att det var ett allmänt fenomen under 700- och 600-talen fKr i Främre Orienten att samla gamla traditioner. Den assyriske kungen Assurbanipal, t.ex., samlade i sitt bibliotek i Ninive gamla myter och religiösa texter som har bevarats till vår tid tack vare babylonierna som förstörde staden år 612 fKr. GT ger oss anledning att tro att man under 700-500-talen fKr även i Juda samlade Israels historiska och religiösa traditioner och "publicerade" dem. Ett bra bevis på ett sådant intresse för skriftliga traderingar under 700-talet fKr är Ordsp 25:1, där det framgår, att ordspråk samlades av kung Hiskias män. Det deuteronomistiska historieverket (se kap. 14.2) ger oss anledning att tro att verket har uppkommit under exilen, eftersom de sista händelserna som berättas där gäller Jerusalems förstörelse och Jopakins (eller Jekonjas) öde efteråt (2 Kung 25).¹⁶

För det femte har vi möjlighet att testa huruvida redaktorn kan vara beroende av gamla traditioner när han skriver sin egen text. En sådan prövning kan göras med hjälp av de s.k. empiriska modellerna. Vi skall i kap.4 närmare presentera dem och deras betydelse för vår utvärdering av Wellhausens sätt att i sina arbeten använda den litterärkritiska metoden.

¹⁶Se W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process* (Baltimore 1946) ss. 240ff; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake: Eisenbrauns 1992) s. 161.

3. Formhistoria och traderingshistoria som korrektiv till Wellhausens litterärkritik

Efter Wellhausen har många forskare kommit med korrektiv till hans teorier. Dessa korrektiv baserar sig delvis på nya exegetiska metoder. Vi har redan noterat att arkeologin har kunnat kasta nytt ljus över historia och kultur i den antika Främre Orienten. Med hjälp av utombibliska dokument och arkeologiska fynd fick forskarna mera evidens om de historiska och kulturella bakgrundsfaktorerna till de gammaltestamentliga traditionernas uppkomst. Ganska snart efter Wellhausens *Prolegomena* lanserades två nya metoder som på ett betydelsefullt sätt korrigerade den ensidiga användningen av litterär- och redaktionskritiska metoder som kännetecknade Wellhausens undersökningar.

Den ena av de två nya metoderna var det formhistoriska närmandesättet. Hermann Gunkel, känd föregångare och exponent inom denna skola, tillämpade år 1906 den formhistoriska metoden på gammaltestamentliga texter. Utgångspunkten för metoden är iakttagelsen att bestämda innehåll brukar kombineras med bestämda former då de ges skriftligt uttryck. Gunkel jämförde gammaltestamentliga texter med utombibliska paralleller och ställde därvid den centrala frågan inom den formhistoriska metoden: Vilket slags texter är det som vi läser i GT?¹ Är vårt studieobjekt ett antikt brev eller en historisk redogörelse? Är det en lovsång till en gud eller en kung?, osv. För att dessa frågor skall kunna besvaras måste textens struktur studeras noggrant och jämföras med andra texter, inte bara med andra gammaltestamentliga texter, utan också med bevarade främreorientaliska textformer. Med hjälp av den formhistoriska metoden lyckades Gunkel lägga fram skäl för att t.ex. Psaltaren innehåller ett antal litterära huvudformer. Dessutom ställde Gunkel frågan om psalmernas *Sitz im Leben*, varmed avses deras plats och funktion i kulten.²

Viktigast var ändå den utmaning till Wellhausens *Prolegomena* som den s.k. traditionshistoriska skolan har kommit med. De främsta representanterna för det här perspektivet var Albrecht Alt, Martin Noth och Gerhard von Rad. I sina undersökningar betonade de alla vad de kallade *Überlieferungsgeschichte*, traderingshistoria. Termen står för ett perspektiv och ett begrepp som forskarna använde för att uttrycka att berättelserna, innan de fixerades i skriftlig form, hade genomgått en längre eller kortare muntlig traderingsprocess. Detta betyder att t.ex. Prästskriften kan innehålla gamla traditioner som har haft en muntlig historia innan de först i relativt sen tid fick en fast skriftlig form. Några forskare vill, som sagt, översätta termen *Überlieferungsgeschichte* med traditionshistoria men enligt min mening är det ändå bättre att låta termen traditionshistoria beteckna en metod som undersöker de ideologiska, religiösa

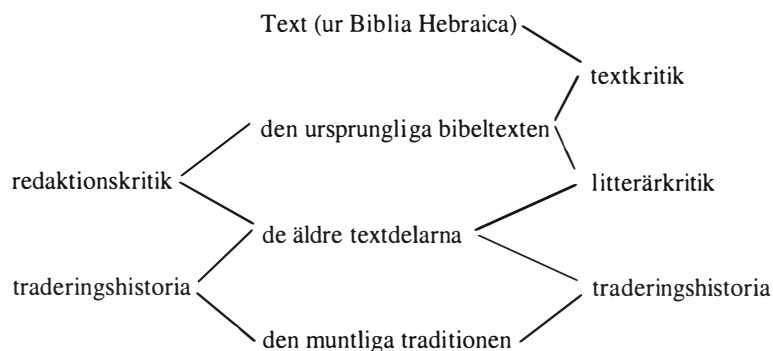
¹Om detta se, speciellt J. Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study* (London 1984).

²H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (HKAT II Ergänzungsband 1933). Detta verk utgavs postumt av Gunkels lärjunge J. Begrich. Gunkel publicerade själv år 1926 en psalmkommentar. Se vidare kap. 17 där psalmernas formhistoria behandlas.

och teologiska faktorer som utgör bakgrund till textens uppkomst, medan traderingshistoria mera direkt belyser sättet på vilket varierande traditionsmaterial har använts och förmedlats. Andra metoder som hjälper forskare att förstå texten så som den i sin nuvarande form ingår i GT är formhistoria och undersökning av textens historiska situation. Man utgår från att varje text har uppkommit i en viss historisk situation och undersöker vilka dessa historiska omständigheter kan ha varit. Följande schema illustrerar dessa tre metoders förhållande till texten:



Förhållandet mellan textkritik, litterärkritik, traderingshistoria och redaktionshistoria kan presenteras på följande sätt.



Textkritikens uppgift är att försöka konstruera en bild av den ursprungliga texten. Den hebreiska texten, den s.k. masoretiska texten som under många hundra år genom rabbinernas försorg har bevarats i synagogorna, finns i många handskrifter. Dessutom finns det hebreiska texter från Qumran (och andra ställen i Juda öken) och från den s. k. Kairo Genizan och ytterligare ännu många antika översättningar av GT (den viktigaste är den grekiska översättningen Septuaginta). Dessa texter har inte alltid en och samma ordalydelse, utan uppvisar skillnader som beror på att fel av många olika slag har insmugit sig när man har kopierat texterna. Då och då kan också en antik översättning av en gammaltestamentlig text antyda att översättaren har haft till förfogande en annan, bättre hebreisk text än vad vi har i vår Biblia Hebraica som baserar sig på den masoretiska traditionen. Allt detta bidrar till att de textkritiska problemen ofta kan ge forskarna mycket huvudbry: vilken textvariant borde jag läsa? Har texten blivit skadad?

Litterärkritiken utgår från den ursprungliga bibeltexten (som har vaskats fram och fastställts med hjälp av den textkritiska metoden) och försöker rekonstruera de äldre textdelar som redaktorn (den som antas ha sammanställt det skriftliga material som ingår i bibeltexten) har använt när han skrev bibeltexten i dess ursprungliga form. Med hjälp av traderingshistoria kan man

undersöka hur dessa äldre litterära texter har traderats. Redaktionshistorien svarar på frågan hur sådana äldre textdelar har fogats samman med varandra.³

Det är klart att de tre metoderna formhistoria, traditionshistoria och analys av den historiska situationen också tillämpas på texter som har konstruerats med hjälp av litterärkritiken. Det är mycket viktigt att man inte försöker skapa ett normativt system för ordningsföljden för hur exegetiska metoder borde användas.⁴

Skillnaden mellan Wellhausens sätt att betona litterärkritiken och den traditionshistoriska skolans sätt att också inkludera traderingsprocessen (och alltså beakta också eventuella förskriftliga skeden av materialet), kan illustreras med Wellhausens och Noths sätt att rekonstruera det tidiga Israels historia. I sin *Geschichte Israels* omfattande 406 sidor behandlar Noth det tidiga Israel på 151 sidor, medan Wellhausen i sitt verk *Israelitische und jüdische Geschichte* som har 371 sidor, använder endast 48 sidor för att diskutera Israels tidiga historia. Detta åskådliggör Wellhausens metodologiska ansats i *Prolegomena*. Han argumenterade ju med hjälp av litterärkritiken för, att bl.a. Prästskriften är ett sent dokument och därför inte utgör en relevant källa för Israels tidiga historia. Noth hävdade för sin del att man i enlighet med litterärkritisk analys måste beakta också frågan hur de gamla litterära skikten har uppkommit. Wellhausen och Noth hade alltså olika åsikter om vilka gammaltestamentliga texter som är relevanta när det gäller att beskriva det tidiga Israel. Det är värt att notera, att det finns moderna forskare som trots den traditionshistoriska skolans kritik av Wellhausens metodologi som ensidig, har menat att forskningen efter Wellhausen har gått i fel riktning. Till dem hör t.ex. Thomas L. Thompson som i sin bok *Early History of the Israelite People* (Leiden: Brill 1992) framför åsikten att Alt, Noth och von Rad alla på ett okritiskt sätt har accepterat och använt de gammaltestamentliga traditionerna som tillförlitliga urkunder när de har rekonstruerat Israels tidiga historia. Idag är diskussionen i den här frågan mycket aktuell inom GT-forskningen och någon konsensus bland forskarna finns inte.

Under de två senaste årtiondena har även den litterärkritiska metoden fått ett viktigt alternativ i de s.k. empiriska modellerna. Vi skall nu behandla dessa modeller närmare i kap. 4.

³Se H. Barth & O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987); O. H. Steck, *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology* (Atlanta: Scholars Press 1995).

⁴En sådan normativ presentation finns t.ex. i W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen 1971).

4. Empiriska modeller och gammaltestamentliga traditioner

4.1. Vad är en empirisk modell?

Ett av de viktigaste bidragen till exegetisk metodologi under de senaste årtiondena representerar de s.k. empiriska modellerna. Ett grundläggande arbete på detta område är *Empirical Models for Biblical Criticism* (ed. by J.H. Tigay, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1988).¹

Vad innebär en empirisk modell och vad vill man uppnå med metoden att använda en empirisk modell för förståelsen av en texts utvecklingsprocess? En empirisk modell kan definieras som en modell som ger oss möjlighet att med hjälp av skriftliga dokument följa en bestämd texts utvecklingshistoria. De synoptiska evangelierna ger som texter utmärkta exempel på hur en empirisk modell kan belysa textupbyggnaden i de enskilda evangelierna närmare. Om vi förutsätter att både Lukas och Matteus har känt till Markus och använt Markusevangeliets texter i sina framställningar av Jesu liv och förkunnelse, kan vi försöka följa upp hur Lukas och Matteus arbetade när de använde Markus berättelser och modifierade dem för sitt eget bruk. Här har alltså Markusevangeliet fungerat som empirisk modell. Ett annat exempel är Krönikeböckerna som har nyttjat berättelser som ingår i 1-2 Samuelsböckerna och i 1-2 Kungaböckerna.

Man måste komma ihåg det faktum att den litterär- och redaktionskritiska metoden utformades för den gammaltestamentliga forskningen utan att det fanns någon empirisk modell att gå efter. Detta gäller också Wellhausens arbeten. Därför blev forskningen mer eller mindre teoretisk. Man kan säga att det här närmandesättet innebär att det egentligen är forskarna själva som med hjälp av sina iakttagelser och betoningar av spänningar i texten skapar den redaktor de uppfattar att en text har bearbetats av. Att det kan vara på det här sättet behöver inte betyda att den teoretiska modell som utvecklas skulle sakna anknytningspunkter i verkligheten, dvs. vara irrelevant när det gäller frågan hur de gammaltestamentliga texterna har bevarats till vår tid. Frågan är närmast om inte denna teoretiska modell är för ensidig och beskriver den process alltför ensidigt som texterna antas ha genomgått från sin tillblivelse till dess att de har fått den form de har idag. Vad vi behöver är empiriska modeller som ger en mångsidigare bild av hur det gick till när antika texter traderades och av hur texternas form har utvecklats under denna traderingsprocess.

För att illustrera en empirisk modell skall vi jämföra Psalm 96 (som

¹ Vi kunde i detta sammanhang också nämna Tigays arbete *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1982), H.J. Tertel, *Text and Transmission: An Empirical Model for the Literary Development of Old Testament Narratives* (BZAW 221, Berlin, New York: De Gruyter 1994); A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature. A Semiotic Approach to the Reconstruction of the Proclamation of the Historical Prophets* (ConBOT 41, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1996).

sannolikt är den äldre texten) och 1 Krön 16:23-33 med varandra. Skillnaderna av olika slag illustrerar på vilket sätt texten har traderats. Texten har i vissa avsnitt förlängts men också förkortats i andra. Man har valt synonymer för vissa termer och texten har omstrukturerats. Det är klart att vi inte skulle kunna rekonstruera den exakta ordalydelsen i den äldre texten (Psalm 96) om vi hade endast den senare texten till för vårt förfogande (1 Krön 16).

Psalm 96

1 **Sjung till Herrens ära, sjung en ny sång**

sjung till Herrens ära, hela världen!

2 **Sjung till Herrens ära, prisa hans namn,**

ropa ut hans seger dag efter dag!

6 Han omges av prakt och glans,
av makt och **härlighet** i sitt **tempel**

8 ära Herrens höga namn!

Kom **till hans förgårdar**, kom med offer,

10 Förkunna bland folken: Herren

är konung!

Världen står fast, den kan inte rubbas

Han dömer folken med oväld.

11 Må himlen fröjdas och jorden jubla,

havet brusa och allt det rymmer,

12 marken och allt den bär må glädja sig.

Då skall alla träd i skogen jubla

13 inför Herren - se, han kommer,

se, han kommer för att råda över jorden,**råda rättvist över världen**

1 Krön 16

23 Sjung till Herrens ära, hela världen,

Ropa ut hans seger dag efter dag!

27 Han omges av prakt och glans,
av makt och **glädje** i sin **boning**.

29 ära Herrens höga namn!

Kom med offer **inför honom**,

30 Förkunna bland folken : Herren är

Konung!

Världen står fast, den kan inte rubbas.

31 Må himlen fröjdas och jorden jubla

32 havet brusa och allt det rymmer,

marken och allt den bär må glädja sig.

33 Då skall skogens träd jubla

inför Herren - se, han kommer

för att råda över jorden

Ungefär samtidigt som Wellhausen skrev sina böcker började Främre Orientens rika textmaterial att spela en allt viktigare roll inom den gammaltestamentliga forskningen. Detta textmaterial—så som vi känner det idag—ger oss möjligheter att följa de processer som kan ha ägt rum när en text traderades och redigerades. Vi kunde nämna bl.a. följande områden som det här textmaterialet kastar mera ljus över:

(1) Olika editioner av assyriska kungainskrifter. Assyriska kungar placerade sina inskrifter i grunderna till de palats och tempel som de lät bygga. Kungarna redogjorde i dem för sina byggnadsprojekt och fälttåg. I senare inskrifter förekommer ytterligare redogörelser för nya fälttåg vid sidan av de gamla. I de nya inskrifterna har man ofta använt de gamla rapporterna om fälttåg och man har infört alla möjliga ändringar: förkortningar, utvidgningar, nya synonymer och harmoniseringar, etc.² De assyriska kungarnas inskrifter härstammar från en relativt kort period och hänför sig till den ifrågavarande

²En bra framställning av dessa förändringar finns i L.D. Levines artikel "Preliminary Remarks on the Historical Inscriptions of Sennacherib." I: *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures* (Jerusalem 1983), ss. 58-75.

kungens regeringstid. De här inskrifterna ger oss en aning om vad som händer när redaktionsprocessen är tämligen passiv, dvs. när redaktorn huvudsakligen följer sin förlaga, *Vorlage* (litterärt förstadium), och traderingsprocessen är relativt kort. Situationen liknar det synoptiska problemet angående förhållandet mellan Markus, Lukas och Matteus och frågan om förhållandet mellan Samuels- och Kungaböckerna och Krönikeböckerna. Krönikeböckerna har nyttjat berättelser som ingår i 1-2 Samuelsböckerna och i 1-2 Kungaböckerna (se vidare kap. 14.8).

(2) Akkadiska epos, framför allt Gilgamesh, men också Anzu³, Etana⁴, Nergal och Ereshkigal⁵ och deras traderingshistoria kan fungera som viktiga empiriska modeller. Dessa epos har varit populära i århundraden och man har i arkeologiska utgrävningar funnit olika versioner av dessa epos. De här versionerna härstammar från olika historiska perioder och det är möjligt att följa upp hur dessa epos har utvecklats under många hundra år. Eposen är empiriska modeller som ger oss en uppfattning om hur den aktiva redaktionsprocessen fungerar och vilka förändringar en text har genomgått under sin långa traderingsprocess. Trots att formuleringarna i de olika eposen ofta har förändrats och en del nya detaljer har kommit till, medan andra försvunnit, har ofta grundidén och innehållet i eposen i huvudsak bevarats.⁶

Dessa akkadiska epos ger oss faktiska möjligheter att iaktta hur vissa texter har traderats genom århundradena men de medför en del metodproblem som man måste vara medveten om. Ett problem med de empiriska modellerna består däri, att de olika versionerna är författade i olika århundraden, t.o.m. i olika årtusenden, och att det inte klart framgår på vilket sätt de skilda

³Myten är bevarad i fragment och skildrar "ödestavlor" som blev stulna av Anzu-guden (fågelgud) som hotar den gudomliga ordningen i kosmos.

⁴Myten berättar om kung Etana som inte har någon arvinge men får höra att det finns en fruktbarhetsört i himmelen. Etana flyger dit på en örn–han har räddat fågeln från att bli tagen av en orm och örnen är villig att hjälpa Etana att få tag på örten. Myten är inte fullständig men vi har anledning att tro att Etana lyckades få tag på örten och därmed också fick en arvinge.

⁵Enligt denna myt ordnar gudarna en fest för sin syster Ereshkigal. Nergal är med på festen och beter sig arrogant. Nergal förs inför Ereshkigal som måste straffa honom. För att rädda sitt liv börjar Nergal kämpa och är nära att döda Ereshkigal. Ereshkigal lovar dock att gifta sig med Nergal och "happy end" följer.

⁶Man får en god bild av dessa olika versioner genom S. Dalleys översättningar: *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford 1992; eller från ANET och CCBW. Se också följande studier: **Gilgamesh**: J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia 1982; **Anzu**: J. Nougayrol, "Ningirsu, vainqueur du Zû." *RA* 46 1952 ss. 87-97; B. Hruška, *Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung*. Budapest 1975; W.W. Hallo & W.L. Moran, "The First Tablet of the SB Recension of the Anzu Myth." *JCS* 31 1979 ss. 65-115; H.W.F. Saggs, "Additions to Anzu." *AfO* 33 1986 ss. 1-29; **Etana**: J.V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana. A New Edition*. Warminster, Wiltshire 1985; **Nergal och Ereshkigal**: J. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*. Leipzig 1915 ss. 968-974; O.R. Gurney, "The Sultantepe Tablets." *AnSt* 10 1960 ss. 105-131; H. Hunger, *Spätbabylonische Texte aus Uruk I*. Berlin 1976.

versionerna litterärt är relaterade till varandra (speciellt problematiskt är Etana-eposet). De ger dock en föreställning om hur texterna kan ha förändrats inom loppet av en lång traderingsprocess. Bättre empiriska modeller utgör de neoassyriska kungainskrifterna.⁷ När man använder assyriska kungainskrifter för att belysa de gammaltestamentliga böckernas uppkomsthistoria, har man det problemet att textversionerna i dessa modeller är från en och samma historiska period (och reflekterar samma politiska och religiösa ideologi), medan GT:s texter har en längre traderingsprocess bakom sig och är knutna till flera olika historiska perioder (med olika religiösa ideologier). Det är dock värt att notera att textmaterial från Främre Orienten ger oss exempel på en relativt passiv redaktionsprocess också i sådana fall där traderingsprocessen har varit lång. En sådan text är Hammurabis berömda lagkodex.⁸

Gilgamesh-eposet är den text som bäst ger oss möjlighet att följa en antik texts litterära utveckling genom flera århundraden. Eposet handlar om vänskapen mellan Gilgamesh och Enkidu och om deras äventyr. Jeffrey H. Tigay har i den ovan nämnda studien *The Evolution of the Gilgamesh Epic* behandlat Gilgamesh-eposets litterära utveckling och har i en artikel hävdad att eposet erbjuder paralleller till förståelsen av Pentateukens traderingsprocess.⁹ Vi skall närmare behandla Gilgamesh-eposets litterära utveckling och diskutera vilka metodologiska synvinklar den kan ge på Pentateukens litterära utveckling. Detta empiriska perspektiv kan hjälpa oss att utvärdera Wellhausens sätt att analysera Pentateuken med hjälp av den litterärkritiska metoden.

4.2. Gilgamesh-eposets litterära utvecklingshistoria

Gilgamesh-eposet så som vi känner det i den babyloniska versionen som man funnit i den assyriske kungen Assurbanipals (669-626 fKr) bibliotek, härstammar från 600-talet fKr. Eposet är en integrerad berättelse som omfattar tolv tavlor (I-XII) och alla moderna översättningar av Gilgamesh-eposet baserar sig på den. Denna version av Gilgamesh-eposet återspeglar de olika textfragment som har funnits på olika platser i Mesopotamien och har daterats till första årtusendet fKr. Gilgamesh-eposet har dock inte alltid existerat i denna långa form. De tidigaste litterära verken som skildrar Gilgamesh var självständiga sumeriska berättelser (från 21:a århundradet fKr) som någon gång i början av andra årtusendet fKr har integrerats till en enhetlig berättelse. Vi kan

⁷Beträffande de neoassyriska kungainskriptionerna, se speciellt Tertels ovan nämnda arbete från år 1994.

⁸Se Hammurabis lagkodex i R. Borger, *Babylonisch-Assyrische Lesestücke*. AnOr 54 Roma 1979 ss. 2-50. Ett annat exempel på en relativt passiv redaktionsprocess är den sumeriska *an-gim dím-ma* och J.S. Cooper, *The Return of Ninurta to Nippur. an-gim dím-ma*. Roma 1978, speciellt ss. 30-52; se också W.W. Hallo & J.J.A. van Dijk, *The Exaltation of Inanna*. New Haven, London 1968.

⁹Se J.H. Tigay, "The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the *Gilgamesh Epic*" (I: *Empirical Models for Biblical Criticism*) 21-52.

alltså säga att Gilgamesh-eposet är en komposition av ett antal fristående berättelser som har redigerats så, att eposet har fått en enhetlig tankegång. När jag i det följande talar om Gilgamesh-eposet menar jag därmed alltid det integrerade akkadiska eposet. Det finns fyra självständiga sumeriska berättelser om Gilgamesh som ingår i det integrerade akkadiska eposet:

Två av berättelserna, 1. *Gilgamesh och livets land* och 2. *Gilgamesh och den himmelska oxen*, innehåller ett förstadium till tavlorna III-VI som berättar om hur Gilgamesh begav sig till cederskogen med sin *tjänare* Enkidu och om deras kamp mot Humbaba (eller Huwawa) och den himmelska oxen. Enligt det akkadiska eposet är Enkidu Gilgameshs *vän*. Denna förändring från tjänare till vän har en stor betydelse i det akkadiska eposet. Gudarna anser nämligen att Enkidu är ansvarig för oxens och Humbabas död och därför vill de straffa Enkidu med döden. Enkidus död är kulminationspunkten i Gilgamesh-eposet. Gilgamesh mister sin *vän* och börjar förstå att han själv också en dag måste dö. Enkidus död skildras också i den tredje sumeriska berättelsen *Gilgamesh, Enkidu och dödsriket*. Denna berättelse är översatt till akkadiska på eposets tavla nummer XII men den har också påverkat det integrerade eposets innehåll på tavlorna X-XI. Dessa tavlor berättar vidare hur Gilgamesh efter att ha förlorat sin vän börjar söka efter evigt liv. Gilgamesh får höra att det finns en man som är odödlig, Utnapishtim som har räddats undan den stora floden. Gilgamesh träffar Utnapishtim och får höra hur denne undkom den stora floden. Denna berättelse har alldeles tydliga paralleller till Noa-berättelsen i Gen 6-9 (se vidare kap. 14.3). Gilgamesh fick av Utnapishtim veta att det finns en ört som tillförsäkrar en människa evigt liv. Gilgamesh finner denna ört men när han sedan vilar sig och somnar, kommer en orm och äter upp örten. Så förlorar Gilgamesh sin möjlighet att leva evigt. Detta tema om längtan efter evigt liv återspeglar innehållet i den fjärde sumeriska berättelsen som kallas *Gilgameshs död*. Enligt denna sumeriska berättelse lovar gudarna att Gilgamesh skall få kungadömet och att han skall bli hjälte men aldrig någonsin få evigt liv.

Ytterligare finns det en sumerisk berättelse, om *Gilgamesh och Agga*, som saknar motsvarighet i det akkadiska eposet. Däremot spelar temat ”den stora floden” en viktig roll i Gilgamesh-eposet. Syndafloden förekommer i en sumerisk berättelse—som inte omnämner Gilgamesh—och i det gammalbabyloniska (2000-1500 fKr) Atrahasis-eposet. Det är möjligt att visa att Gilgamesh-eposets tavla XI är litterärt beroende av Atrahasis-eposet.

Det integrerade Gilgamesh-eposet existerade med all sannolikhet under den gammalbabyloniska perioden. Det är dock osäkert om berättelsen om den stora floden var en del av eposet under den gammalbabyloniska perioden. Men under det första årtusendet fKr var berättelsen en del av Gilgamesh-eposet och förekommer i den version som funnits i Assurbanipals bibliotek i Ninive. Andra tillägg till den senbabyloniska (1000-500 fKr) versionen av Gilgamesh-eposet är prologen i tavla I och tavlan XII i sin helhet.

Den senbabyloniska versionen av Gilgamesh-eposet är litterärt beroende av den gammalbabyloniska versionen vilket man kan se av några identiska formuleringar. Dessutom är det möjligt att peka på ett antal litterära olikheter

i dessa versioner: (1) Användningen av olika grammatikaliska eller lexikaliska former av samma ord. (2) Användningen av synonymer eller ord som har samma funktion. (3) Tillagda ord eller verser. (4) Användningen av olika idiom: t.ex. inledningar till tal. (5) Utvidgningar. (6) Förkortningar. (7) Omformuleringar som gör att innehållet i högre eller lägre grad har förändrats. Tigay visar att liknande förändringar har ägt rum när Atrahasis-eposets tavla III sammanställdes i Gilgamesh-eposets tavla XI.

De större ändringarna gäller omstruktureringen av avsnitt, assimileringen av olika avsnitt med varandra och omfördelningen av roller. Ett utmärkt exempel på det sistnämnda är Solgudens roll i de olika versionerna. I den sumeriska berättelsen *Gilgamesh och Livets Land* beger sig Gilgamesh på eget initiativ till cederskogen för att möta monstret Humbaba. Han ber Solguden om tillåtelse att bege sig dit. Cederskogen låg öster om Sumer och var av allt att döma Solgudens residens. I det integrerade gammalbabyloniska eposet sägs det uttryckligen att cederskogen ligger nordväst om Sumer, i Libanon. Därför har Gilgamesh här ingen orsak att be Solguden om tillåtelse. Tvärtom uppmuntrar Solguden Gilgamesh att göra sin resa dit för att döda det onda monstret. Den senbabyloniska versionen tar upp omständigheten att Ninsun-guden kritiserar Solguden för att denne har uppmuntrat Gilgamesh att ge sig av för att konfrontera monstret Humbaba i cederskogen i Libanon.

Gilgamesh-eposets litterära utveckling fungerar som empirisk evidens (dvs. empirisk i den bemärkelsen att man här har exempel på hur historiskt existerande berättelsetexter har förmedlats och på skilda sätt fogats ihop under tidens gång) med vars hjälp vi kan förstå hur texter har traderats och redigerats i den antika Främre Orienten. På detta sätt har vi också fått bättre metoder att utvärdera de gammaltestamentliga traditionerna och deras traderingsprocess.¹⁰ Följande fem empiriska iakttagelser kan göras när det gäller traderingsprocessen beträffande litterära texter.

1. Komponenterna i en text som härstammar från olika källor uppvisar ofta sinsemellan avvikande vokabulär och stil. Denna iakttagelse använde ju också forskarna som argument i de klassiska studierna till Pentateuken ända från 1700-talet. Tigay har behandlat dessa stilistiska olikheter i en artikel där han bl.a. visar hur flodberättelsen i Gilgamesh-eposets tavla XI litterärt är beroende av Atrahasis-eposet. Detta litterära beroende av en annan källa kan förklara många stilistiska avvikelser mellan Gilgamesh-eposets flodberättelse och andra delar av tavla XI som skildrar Gilgameshs resa för att träffa Utnapishtim, den ende som hade blivit räddad undan den grymma floden.¹¹ Ett belysande exempel på dessa stilistiska skillnader är att Utnapishtims hustru kallas "kvinna" (*sinništu*) i flodberättelsen men "maka" (*marhūu*) i andra delar av tavla XI. Likaså används två olika inledningsformler till direkta tal: "X sade till honom/henne, till Y" i de delar av tavla XI som inte handlar om

¹⁰Se J.H. Tigay, "Evolution of the Pentateuchal Narratives" 46-52.

¹¹"The Stylistic Criterion of Source Criticism in the Light of Ancient Near Eastern and Postbiblical Literature" I: *Empirical Models for Biblical Criticism* ss. 149-173.

flodberättelsen men ”X öppnade sin mun för att tala och sade till Y” i den del av tavla XI som innehåller flodberättelsen.

Dessa stilistiska variationer i Gilgamesh-eposets tavla XI kan jämföras med syndaflodsberättelsen i Genesis 6-9. I kap. 2.2 har vi redan sett att många forskare hävdar att flodberättelsen i Genesis är en kombination av två olika källor: Jahvistens och Prästskriftens berättelser. Uttryck som t.ex. ”utplåna” (*mahâ*) och ”alla varelser” (*kol hay^oqûm*) förekommer i Gen 6:7 och 7:4 i samband med de avsnitt av flodberättelsen som talar om Jahve (Gen 6:7; 7:1). Däremot innehåller de delar av berättelsen (Gen 6:12, 13, 17, 19; 7:16; 8:17; 9:11, 15-17) som talar om Elohim synonyma uttryck för samma teman: ”förstöra” (*šihēt // hišhūt*) och ”allt kött” (*kol bāsār*).

Det är också värt att notera att Utnapishtim en gång kallas Atrahasis i Gilgamesh-eposets tavla XI (rad 187). Detta faktum implicerar att Atrahasis-eposet ligger till grund för Gilgamesh-eposets flodberättelse. I GT har vi exempel på att personer har två olika namn—något som kan tolkas så, att det ligger två olika källor till grund för de bibliska uppgifterna: I Genesis talas sålunda om både Jakob och Israel och i Dom 6-8 om både Gideon och Jerubbaal.

Ett intressant exempel är också flodberättelsen i Gilgamesh-eposet. Den är utformad som Utnapishtims tal i första person singularis till Gilgamesh. Flodberättelsen i Atrahasis-eposet är däremot formulerad i tredje person singularis. En gång tycks ändå Atrahasis-eposets framställning i tredje person singularis ha påverkat Gilgamesh-eposets berättelse i första person, nämligen i tavla XI, rad 37: ”(Guden) Ea sade till sin tjänare, till mig.” Atrahasis-eposet (tavla I, rad 373; tavla III, kolumn 1, rad 16) innehåller motsvarande uttryck ”Ea sade till sin tjänare” men utan preciseringen ”till mig”. Detta ”till mig” kan betraktas som ett senare litterärt tillägg av en redaktor som tog flodberättelsen från Atrahasis-eposet och redigerade in den i Gilgamesh-eposet.

2. Ett annat litterärkritiskt fenomen i de gammaltestamentliga texterna som GT-forskarna länge har iakttagit är det som med en specialterm kallas *Wiederaufnahme* (återupptagande). Med denna tyska term menas att en redaktor återkommer till en berättelse som han hade avbrutit på grund av att han har tagit in uppgifter från någon annan källa. *Wiederaufnahme* utgör ett stilistiskt grepp som gör det möjligt för en redaktor att foga in en berättelse (från en annan källa) i sin egen berättelse. Ett utmärkt empiriskt exempel på *Wiederaufnahme* finns i Gilgamesh-eposet. Enligt den gammalbabyloniska versionen välsignar de äldste i Uruk Gilgamesh och uppmanar honom att lita på Enkidu och be Solguden (Shamash) och Lugalbanda om hjälp. Efter detta börjar Enkidu tala till Gilgamesh. I den senbabyloniska versionen ingår en motsvarande episod som skildrar de äldste i Uruk och Gilgamesh, men före Enkidus tal till Gilgamesh har man här lagt till fyra kolumner nytt textmaterial. När Enkidu sedan börjar tala till Gilgamesh, upprepar man före hans tal de äldstes uppmaning till Gilgamesh att lita på Enkidu. Detta exempel visar att *Wiederaufnahme* kunde användas för att ”klistra in” nytt textmaterial i en berättelse. Bra exempel på *Wiederaufnahme* i GT är Jos 24:29-33 och Dom 2:6-10.

Redaktorn hade inskjutit Dom 1:1-2:5 och vill i Dom 2:6-10 pånytt upprepa vad han hade skrivit i Jos 24:29-33.

Punkterna 1 och 2 visar att den traditionella litterärkritiken innehåller sådana antaganden som kan verifieras med hjälp av empiriska modeller. Dessa modeller har också ifrågasatt vissa grundläggande axiom i den litterärkritiska metoden.

3. Empiriska modeller visar klart och tydligt att redaktorerna inte ordagrant återgav de källor som de använde, utan kunde göra många slags ändringar i dem. Speciellt de olika versionerna av de neoassyriska kungainskrifterna visar att det gick så till. Sanheribs (705-681) och Assurbanipals (669-626) inskrifter, t.ex., innehåller många olika versioner som är relaterade till varandra. Ordalydelsen i dessa visar att skrivarna som upptecknade senare texter, kände till de tidiga versionerna och att de ibland följde dem ordagrant men ibland avvek från dem. Empiriska modeller visar också att redaktorerna var selektiva när de bestämde sig för vilka ämnen/traditioner de tog med i sina framställningar.

Tigays karakteristik ger vid handen att det finns paralleller mellan editeringsstrategin i Gilgamesh-eposet och sätten att editera texter inom ramen för de assyriska kungainskrifterna (med vissa variationer och förskjutningar i betoning).¹² Gilgamesh-eposets editeringsprocess passar också bra ihop med de gammaltestamentliga empiriska modellerna som redaktionskritiken har tagit fram. Krönikeböckernas text står närmare texten i Samuels- och Kungaböckerna än vad de gammal- och senbabyloniska versionerna av Gilgamesh-eposet står i förhållande till varandra. Ändå är det inte svårt att se att de sju typerna av smärre förändringar i editeringsstrategin (som presenterats ovan) har motsvarigheter i det bibliska materialet.¹³ Samma sak gäller också jämförelsen mellan textversionen i Septuaginta och den masoretiska (hebreiska) textens version av Jeremiaboken.¹⁴ Forskarna tycks vara relativt eniga om att de textuella avvikelserna mellan dessa versioner av Jeremiaboken kan förstås bäst inom ramen för litterärkritiken.¹⁵

4. En viktig detalj i det empiriska perspektiv som de olika versionerna av Gilgamesh-eposet erbjuder är att berättelsen *Gilgamesh, Enkidu och*

¹²L.D. Levine, Preliminary Remarks on the Historical Inscriptions of Sennacherib. In: *History, Historiography and Interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures* (Ed. H. Tadmor and M. Weinfeld. Jerusalem 1983), ss. 58-75, speciellt ss. 69-74.

¹³En bra bild av skillnaderna mellan Dtr och Chr får man t.ex. i A. Bendavid, *Parallels in the Bible*. Jerusalem 1972; H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (NCB Grand Rapids, London 1982).

¹⁴Septuagintas version av Jeremiaboken är ca. 1/7 kortare än den masoretiska textens version. Se vidare kap. 15.4.

¹⁵Se t.ex. J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (Cambridge Massachusetts 1973); E. Tov, "The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History." I: J. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, ss. 211-237; *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis, Assen/Maastricht 1992), ss. 313-349, spec. ss. 319-327.

dödsriket först i en relativt sen period har tagits med i Gilgamesh-eposets tavla XII. Det betyder dock inte att tavla XII skulle vara en sen tradition. Tvärtom är den en nästan ordagrann översättning av den gamla sumeriska berättelsen *Gilgamesh, Enkidu och dödsriket*. Detta exempel är viktigt när vi prövar t.ex. den möjligheten att Pentateuken skulle innehålla också sådana traditioner som är gamla men som först i relativt sen tid har tagits med.

5. Empiriska modeller visar också hur konservativ traderingsprocessen i den antika Främre Orienten kan ha varit. De viktigaste delarna av den gammalbabyloniska versionen av Gilgamesh-eposet har bevarats i den senbabyloniska versionen, såvitt vi kan dra slutsatser av de gammalbabyloniska fragmenten i eposet. Men när man har skrivit av gamla traditioner har man samtidigt också omarbetat dem t.ex. genom att stilistiskt ändra och förnya språket i dem. Detta betyder att vi inte kan påstå att innehållet i någon text är sent, fastän texten i sin nuvarande form dateras till en sen period. Litterärkritisk analys måste kompletteras med traditionshistoriska frågeställningar. Och det var just den traditionshistoriska skolan (Alt, Noth, von Rad och deras efterföljare) som kompletterade Wellhausens ensidiga litterärkritiska analyser.

4.3. De empiriska modellernas utmaning av gammaltestamentlig forskning

På basis av de empiriska modellerna kan följande fem regler formuleras för den litterär- och redaktionskritiska metoden vid utforskningen av GT:

Regel 1: Redaktorn bevarade inte alltid ordagrann sin källtext.

Regel 2: Redaktorn bevarade ofta huvuddragen i sina källor. Detta utesluter inte att han kan ha lagt till något eller på annat sätt ändrat på innehållet. Regeln tycks dock vara att centrala teman i texten har bevarats även om de samtidigt har omformulerats eller fått nya betoningar.

Regel 3: Den litterärkritiska analysen kan leda vilse om forskaren inte tar hänsyn till den möjligheten att redaktorn har kunnat göra ändringar i sina källtexter (t.ex. stilistiska ändringar, assimilationer, etc.). Slutsatsen kan dras att den litterärkritiska analysen endast kan nå vissa delar av källtexten.

Regel 4: De litterära spänningarna i textens nuvarande form låter oss se endast toppen av isberget, dvs. av den källtext som redaktorn har använt när han skapade sin text. Källtexten har upptagits i och assimilerats med den nuvarande formen av texten.

Regel 5: Litterärkritiken ensam räcker inte till som metod när man försöker rekonstruera textens traderingsprocess. Den måste kompletteras med andra metoder.

Akkadiskt parallellmaterial ger oss också exempel på hur konservativa vissa litterära former och terminologin överlag i Främre Orienten har varit. Man kan

här nämna skiftande innehållsmässiga teman i de assyriska kungainskrifterna¹⁶, i kungäpitet¹⁷ och i de akkadiska kungainskrifterna.¹⁸

Till sist kan vi ta ett konkret exempel ur GT och försöka datera Psalm 132. Det råder olika åsikter bland forskarna angående frågan vilken period denna psalm härstammar från. En del forskare anser att psalmen är från efterexilisk tid, medan andra föreslår att den t.o.m. kunde härstamma från tidig kungatid.¹⁹ Att psalmen var känd för kronisten, författaren till Krönikeböckerna, framgår klart i 2 Krön 6:41-42 där denna psalm citeras. Men kan vi på allvar påstå att denna psalm var känd redan under den förexilska perioden? Jag anser att vi kan argumentera för en sådan datering. Vi har några texter i Kungaböckerna som förefaller förutsätta att författaren kände till Psalm 132.

- 1 Kung 2:4: ... och Herren skall uppfylla *det löfte han gav mig* när han sade: Om dina efterkommande vaktar på sina steg och troget och med uppriktigt hjärta vandrar mina vägar skall det aldrig saknas en ättling till dig på Israels tron.
- 1 Kung 8:25: Uppfyll också, Herre, Israels Gud, *detta som du har lovat* din tjänare David, min far: att han aldrig skall sakna en ättling som sitter inför dig på Israels tron, om bara hans efterkommande vaktar på sina steg och vandrar dina vägar, så som han själv gjorde.
- 1 Kung 9:5: *Detta lovade jag* din far David när jag sade att det aldrig skulle saknas en ättling till honom på Israels tron.
- 2 Kung 8:19: Ändå ville Herren inte utplåna Juda, för sin tjänare Davids skull. *Han hade lovat* honom att en lampa alltid skulle brinna för hans efterkommande.

Dessa texter förutsätter att Herren har gett David två löften. Å ena sidan har han lovat att Davids efterkommande skall få sitta på Jerusalems tron under förutsättning att de vandrar Herrens vägar. Å andra sidan har Herren lovat att en lampa alltid skulle brinna för Davids efterkommande i Jerusalem. Enligt Samuels- och Kungaböckernas skildring av Davids regering har dessa löften dock inte givits till David. Därför har några forskare hävdats att de här anförda texterna försöker modifiera det ovillkorliga löftet i 2 Sam 7, enligt vilket Davids efterkommande får regera i Jerusalem utan att kravet ställs att de är trofasta mot Herren. I stället för ett ovillkorligt löfte innehåller de ovannämnda texterna ett villkorligt löfte: Davids efterkommande skall få sitta på tronen i Jerusalem förutsatt att de vandrar Herrens vägar. Men en annan och mycket mer relevant lösning är att författaren till dessa texter kände till Psalm 132 där båda löfterna förekommer (vv 11-12 och 17).

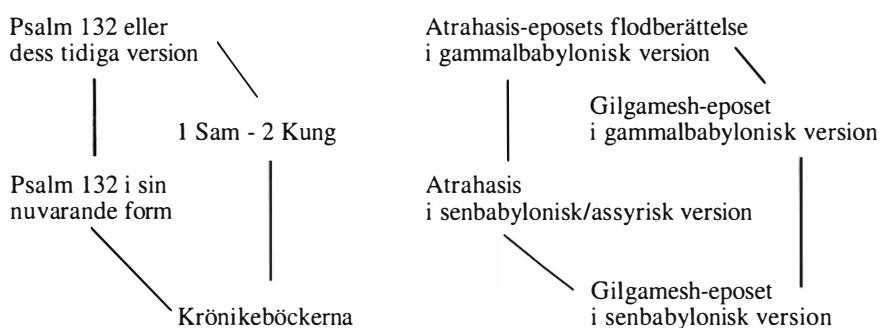
¹⁶Se A.K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions: Literary Characteristics. I: Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis* (Ed. F.M. Fales, Roma 1981 ss. 35-47); J.J. Niehaus, *The Deuteronomistic Style: an Examination of the Deuteronomistic Style in the Light of Ancient Near Eastern Literature* (2 Volumes, Ph.Diss. Liverpool 1985).

¹⁷Se M.-J. Seux, *Épithètes Royales Akkadiennes et Sumériennes* (Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris 1967).

¹⁸Se A. Laato, "Zachariah 4,6b-10a and the Akkadian Royal Building Inscriptions." *ZAW* 106 (1994), ss. 53-69; "2 Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology" *CBQ* 59 (1997), ss. 244-269.

¹⁹Om denna diskussion, se A. Laato, "Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology." *CBQ* 54 (1992) ss. 49-66; C. Patton, "Psalm 132: A Methodological Inquiry." *CBQ* 57 (1995) ss. 643-654; A. Laato, "Psalm 132: A Case Study in Methodology" *CBQ*. 61 (1999) 24-33.

Traderingshistorien när det gäller Psalm 132 uppvisar vissa motsvarigheter till flodberättelsens traderingsprocess i Gilgamesh-eposet. Vi vet att den senbabyloniska versionen av Gilgamesh-eposet innehöll berättelsen om den stora floden (hämtad dit från den senbabyloniska/assyriska versionen av Atrahasis-eposet). Däremot vet vi inte om flodberättelsen också ingick i Gilgamesh-eposets gammalbabyloniska version. Att berättelsen under gammalbabylonisk tid på något sätt var knuten till Gilgamesh-eposet kan man sluta sig till av att det existerar ett gammalbabyloniskt fragment som omnämner Gilgamesh och Utnapishtim. Vi kan alltså säga att flodberättelsen troligen var känd för Gilgamesh-eposets författare under den gammalbabyloniska perioden och med säkerhet var känd för den person som författade den senbabyloniska versionen. På motsvarande sätt kan vi anse det som sannolikt att Psalm 132 eller dess tidigare version troligen var känd för författaren till Samuels- och Kungaböckerna och att kronisten med säkerhet kände till psalmen i dess nuvarande form.



4.4. Skrivkonsten i det gamla Israel

Frågan om när det överhuvudtaget var möjligt att i skriftlig form framställa traditioner i Israel eller Juda har tagits upp bland forskarna. N. Na'aman argumenterar för att det var först under 700-talet fKr som hebreiska inskrifter och ostraka börjar förekomma i stora mängder, enligt moderna arkeologiska utgrävningar. Därför hävdar han att det var först under detta århundrade som de första gammaltestamentliga skriftliga traditionerna tillkom. Då försökte man också rekonstruera Israels äldre historia med hjälp av de muntliga traditioner som var tillgängliga.²⁰ Men det finns några väsentliga problem i Na'amans teori.

För det första visar den berömda Meshastenen från mitten av 800-talet fKr att man i Moab kunde åstadkomma inskrifter. Men denna inskrift noterar *expressis verbis* att Moab hade varit under Israels herravälde. Ett motsvarande exempel är Deir `Allā-inskriften i Ammon som härstammar från 700-talet fKr

²⁰N. Na'aman, "The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History." *From Nomadism to Monarchy* ss. 218-281, speciellt 218-230.

men vars texttradition även kan gå tillbaka till 800-talet fKr.²¹ Vi har anledning att tro att Israels administration var mer utvecklad än Moabs eller Ammons och att man också i Israel hade färdigheter att framställa skriftliga dokument. Att man inte har funnit några mera omfattande offentliga inskrifter i Israel kan inte tolkas som tecken på att man inte skulle ha känt till skrivkonsten eller bruket att skriva dokument i det tidiga Israel. Det är värt att citera Manfred Weipperts åsikt:²²

That there were no "real" literary activities in Palestine prior to the middle of the 8th Century B.C. is a hypothesis that has been definitely called in question by the plaster texts from Deir `Allā although the Mesha inscription could already have taught us a similar lesson.

För det andra borde vi diskutera frågan vad som användes som skrivmaterial i det gamla Israel. A. Lemaire har gjort en viktig översikt angående skrivande och skrivmaterial i den antika Främre Orienten och i det gamla Palestina. Han noterar att det finns mycket evidens som vittnar om att speciellt papyrus (men också trä) användes som material att skriva på i Palestina.²³ Även ikonografiska framställningar i Egypten, Assyrien och Palestina visar att papyrus har använts som skrivmaterial (WABAT, ss. 221-224). Papyrus var som skrivmaterial naturligtvis föga hållbart i Palestinas klimat.

För det tredje måste vi beakta det faktum att dokument skrivna på papyrus förseglades och att många sigill (som innehåller lämningar av papyrus) har påträffats i arkeologiska utgrävningar i Israel och i Juda. Sådana sigill har man funnit i stort antal i arkeologiska utgrävningar speciellt i material från 700- och 600-talen fKr. Detta behöver ändå inte stöda Na'amans datering, eftersom sigill började användas allmänt i hela Främre Orienten under 700- och 600-talen fKr.²⁴ Dessa sigill visar att papyrus med säkerhet har varit ett viktigt skrivmaterial i Israel och Juda från och med 700-talet fKr. Och vi har anledning att tro att papyrus var ett vanligt skrivmaterial även före denna tid. Mot denna bakgrund kan de enstaka hebreiska inskrifterna från 900- och 800-talen fKr utvisa, att man kunde skriva texter i det antika Israel och i Juda.²⁵

²¹Se M. Weippert, "The Balaam Text from Deir `Allā and the Study of the Old Testament." *The Balaam Text from Deir `Allā Re-evaluated* (ed. J. Hoftijzer & G. van der Kooij) ss. 151-184, spec. s. 176.

²²Se M. Weippert, "The Balaam Text from Deir `Allā and the Study of the Old Testament." *The Balaam Text from Deir `Allā Re-evaluated* (ed. J. Hoftijzer & G. van der Kooij) s. 177.

²³Se A. Lemaire's artikel "Writing and Writing Materials" i *ADB* VI:999-1008. "The proximity of Palestine to Egypt made papyrus easy to obtain there, all the more so during the LB [Late Bronze] period, when Canaan was an Egyptian protectorate. Archaeological discoveries directly and indirectly confirm the use of papyrus in the 1st millennium B.C." (s. 1003).

²⁴För arkeologisk evidens, se en översikt av N. Avigad & B. Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1997).

²⁵Se dessa hebreiska texter i *HAE*.

För det fjärde är det också värt att notera att man har funnit en inskrift från Izbet Sartah (ca. 1100 fKr) som innehåller protokanaanaiska alfabetet. Denna inskrift tycks vara ett indicium för att det i Izbet Sartah fanns skrivkunnigt folk och att man där också utövade skrivande. Vi har goda arkeologiska skäl för att betrakta Izbet Sartah som hörande till de bosättningsplatser i Kanaan där de nya invånarna i början av järnåldern bosatte sig. Detta betyder att vi på goda grunder kan betrakta Izbet Sartah som en tidig israelitisk boningsort.²⁶ Den egyptiska Wenamun-berättelsen från elfte århundradet fKr (AEL 2:224-230) refererar till att sekreteraren hade en viktig position vid kungahovet i Byblos. Att Byblos (det egyptiska namnet på orten var Gubla och det bibliska Geval; Hes 27:9) var en viktig hamnstad som skötte handeln med papyrus, kommer tydligt fram i stadens grekiska namn. Byblos betyder "papyrus." Även det latinska ordet *biblia* härstammar från detta grekiska ord! Mot denna bakgrund är det inget under att gammaltestamentliga källor nämner att David och Salomo hade sekreterare (2 Sam 8:17; 20:25; 1 Kung 4:3; 1 Krön 18:16).²⁷

Vi måste nog förutsätta att det var ett fåtal experter som i det gamla Israel behärskade skrivkonsten. Allt tyder på att den först under 700- och 600-talen blev allmännare i Israel och i Juda. Gammaltestamentliga texter hänvisar till att man under denna period började samla gamla traditioner (se t.ex. Ordspr 25:1 och det deuteronomistiska historieverket). Men det är en öppen fråga huruvida dessa gamla traditioner var skriftliga eller muntliga. I alla fall har vi anledning att tro att mycket av det material som vi har i GT har filtrerats genom sekreterares försorg under 700-, 600- och 500-talen.²⁸ Detta betyder att vi måste beakta att varierande slag av anakronismer och teologiska och ideologiska åsikter som hörde hemma i senare tidsperioder, reflekteras i beskrivningen av det gamla Israels historia och religion. Å andra sidan varnar de empiriska modellerna och annan evidens från den materiella kulturen oss för risken att utgå från alldeles för kritiska utgångspunkter, när vi utvärderar huruvida de gammaltestamentliga traditionerna förmedlar redogörelser ända från det gamla Israel. I den andra huvuddelen av detta arbete skall vi nu undersöka närmare på vilket sätt de gammaltestamentliga berättelserna kan återspegla det gamla Israels historia och religion.

²⁶För detta, se I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* 73-80 (se also 27-33); NEAEHL 2:652-654; Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed*, 110-111. Se vidare, K.A.D. Smelik, *Historische Dokumente aus dem Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987) ss. 24-25.

²⁷Se vidare B. Mazar, *The Early Biblical Period* ss. 126-138.

²⁸Det karakteristiska argumentet i I. Finkelstein & N.A. Silbermans bok *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: The Free Press 2001) är att de gammaltestamentliga texterna härstammar från och med (Hiskias och) Josias regeringsperiod.

Del II: En översikt över Israels historia och religionshistoria

I denna andra huvuddel presenteras en översikt över Israels historia och religionshistoria.¹ Vi kommer att diskutera vilka möjligheter vi har att relatera GT:s historiska uppgifter till faktiska historiska förhållanden i Främre Orienten och huruvida utombibliskt material, framför allt arkeologin, kan hjälpa oss att förstå vissa utvecklingslinjer inom Israels religion. Utgångspunkten i denna andra del är Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels*.

5. Den mosaiska religionens relation till tradition och historia

5.1. Den mosaiska religionen ur gammaltestamentlig frälsningshistorisk synvinkel

Mose presenteras i GT som grundare av en ny religion, jahvismen, inom vilken man dyrkar Jahve som Gud. GT har en egen frälsningshistorisk förklaring till uppkomsten av denna mosaiska religion. Gud utvalde Abraham som bodde i Ur i Kaldeen och lovade honom att han och hans släkt skulle få ärva Kanaans land. Abraham och hans son Isak bodde efter invandringen i Kanaans land. Däremot måste Jakob, Abrahams sonson, länge arbeta hos morbrodern Laban i Harran. Under historiens gång bosatte sig sedan Josef och hans bröder i Egypten, där deras ättlingar israeliterna började framträda som ett folk. De blev småningom slavar under egypterna och Mose fick uppgiften att leda israeliterna ut ur Egypten till det utlovade landet.

Denna skildring av ett antal historiska episoder då Israels förfäder eller patriarker skall ha levt i Babylonien (Ur), Kanaan, Syrien (Harran) och Egypten och därifrån har kommit tillbaka till Kanaan för att ta det här landet i besittning, kan inte verifieras med hjälp av utombibliska dokument. Därför har GT-forskarna olika uppfattningar om möjligheten att betrakta dessa berättelser som historia i egentlig bemärkelse. Att de har haft en viktig teologisk betydelse för Israels självförståelse är utan vidare klart. Denna självförståelse kommer tydligt fram i de s.k. historiska trosbekännelserna (*credo*) i vilka Israels historia beskrivs med hjälp av sådana episoder: Deut 26:1-11; Jos 24:1-24; 1 Sam 12:6-17; Neh 9:6-37; Psalm 78; 105; 106; Jes 63:7-64:12; Am 2:6-16. Av texterna

¹Goda översikter över Israels historia respektive Israels religionshistoria är J.M. Miller & J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (London 1986) och R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I-II* (Louisville 1994). Ett viktigt arkeologiskt bidrag till Israels historia som också måste beaktas är I. Finkelstein & N.A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: The Free Press 2001).

framgår att patriarkernas historia har varit viktig för GT:s teologiska självförståelse.² Även Stefanos tal i Apg 7 baserar sig på en sådan teologisk självförståelse. Problematiskt är att avgöra (1) hur gammal en sådan teologisk framställning är och (2) på vilket sätt den är relaterad till den historiska verkligheten.

I det följande skall vi kartlägga vilka möjligheterna är att finna stöd för uppfattningen att patriarkberättelserna är relaterade till den historiska verkligheten. Det bästa vi kan presentera i den vägen är historiska paralleller i dokument från medelbronsåldern och arkeologisk evidens som belyser patriarkernas liv och levnadssätt. Men dessa parallella fenomen **visar ingalunda** att Genesis- och Exodus-berättelserna faktiskt skulle avspeglade Kanaans historia under andra årtusendet fKr. Parallellerna kan **endast** visa att en sådan relation är **möjlig**. Trots att det inte går att historiskt verifiera patriarkberättelserna är det viktigt att känna till vilka möjligheter vi har att rekonstruera **en historiskt möjlig värld** där de bibliska gestalterna i Genesis och Exodus framstår som "levande människor", inte enbart som fiktiva gestalter. Det är viktigt att påpeka att vi inte har något skäl att anta att patriarktraditionerna har fått sin skriftliga form förrän israeliterna bosatte sig (eller började organisera sig politiskt) i Kanaan.³ Därför vill jag göra läsaren uppmärksam på att vad som presenteras i avsnitten 5.2-5.5 inte avser att vara en historisk verifiering av Genesis- och Exodus-berättelserna, utan är en beskrivning av vad som eventuellt kan ha ägt rum i medelbronsålderns Palestina.

5.2. Patriarkernas liv och religion

Många forskare betvivlar patriarkberättelsernas tillförlitlighet och betraktar dem som berättelser helt utan historisk grundval.⁴ Det finns i berättelserna ändå vissa detaljer som har föranlett en del andra forskare att ställa frågan, om inte de här berättelserna ändå är någonting annat än litterära fiktioner från den tid då Pentateuken började få sin slutgiltiga form någon gång under 600-400-talen fKr. Det finns forskare som t.ex. har påpekat att patriarkerna i dessa berättelser

²En utförlig diskussion av dessa historiska trosbekännelser finns i G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*.

³T.ex. B. Mazar (*The Early Biblical Period: Historical Studies*, Jerusalem 1986 ss. 49-62) argumenterar för att början av kungatiden under 900-talet fKr utgör den tidiga, historiska bakgrunden för patriarktraditionerna, medan däremot Finkelstein och Silberman (*The Bible Unearthed*, ss. 46-47) hävdar att patriarkberättelserna har fått skriftlig utformning först under 600-talet fKr.

⁴Klassiska studier på det här området är T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133, Berlin: de Gruyter 1974) och J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven 1975).

förefaller ha levat i strid med de mosaiska lagarna:⁵

- (1) Abrahams hustru, Sara, är hans halvsyster (Gen 20:12; mot Lev 18:9,11; Deut 27:22).
- (2) Jakob gifte sig med två kvinnor som var varandras systrar (Gen 39; mot Lev 18:18).
- (3) Abraham planterade ett heligt träd (Gen 21:33; mot Deut 16:21).
- (4) Jakob reste en sten, *ma sseba* (Gen 28:22; mot Deut 16:22).
- (5) Förstfödslorätten iakttogs inte i patriarkberättelserna (Josef - Ruben; Efraim - Manasse; mot Deut 21:15-17).

Det är svårt att förstå hur sådana uppgifter som strider mot stadgandena i den mosaiska lagen ingår i patriarkberättelserna, om dessa berättelser ursprungligen hade uppstått i den exilska eller postexilska miljön där de mosaiska traditionerna var inflytelserika och/eller auktoritativa.

Ett annat argument som har tagits upp för att stöda historiciteten i patriarkberättelserna är omständigheten att patriarkernas levnadssätt, enligt vad som beskrivs, väl passar ihop med vad vi vet om livet under det andra årtusendet fKr.⁶ Som exempel kan vi ta de många äktenskapskontrakt från andra årtusendet fKr där det bestäms, att om en man inte får barn med sin hustru, har han rätt att ta en bihustru. Detta påminner om vad som berättas om Sara: hon gav Abraham Hagar som bihustru för att genom henne få en arvinge med Abraham (Gen 16; jfr. också Jakob och hustrurna Lea och Rakel). Men man kan lägga märke till att motsvarande sed är karakteristisk också för det första årtusendet fKr. Vi kan därför inte dra några långtgående slutsatser av dessa paralleller.⁷ Det är ändå anmärkningsvärt att namnen på patriarkerna förekommer i antika främre orientaliska dokument från andra årtusendet fKr men är mycket mera sällsynta i dokument från senare perioder. Patriarkernas namn används inte heller i bibeltexter som beskriver Israels och Judas senare historia. En israelisk forskare, Abraham Malamat, har lagt fram skäl för uppfattningen att det kungliga arkivet i Mari erbjuder många viktiga texter som belyser förståelsen av Israels tidiga historia.⁸

Med tanke på GT:s teologi är patriarkernas religion den viktigaste aspekten av patriarkberättelserna. Den moderna diskussionen om patriarkernas religion började år 1929 då Albrecht Alt publicerade en liten monografi *Der Gott der*

⁵Det är värt att notera att också Finkelstein och Silberman (*The Bible Unearthed*, s. 46) påpekar den här saken: "Though the Genesis stories revolve around Judah—and if they were written in the seventh century BCE, close to the time of the compilation of the Deuteronomistic History—how is it that they are so far from Deuteronomistic ideas, such as the centralization of cult and the centrality of Jerusalem?"

⁶En god presentation av dessa argument ger N. Sarna, *Understanding Genesis*.

⁷För detta relevanta motargument, se speciellt i T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*.

⁸Malamats argumentering finns i verket *Mari and the Early Israelite Experience* (1992).

Väter.⁹ Alt menade att religionen i Kanaan inte var så primitiv som t.ex. Wellhausen hade föreställt sig. Med hjälp av arkeologiska fynd kan man, tvärtom, visa att den var högt utvecklad. Goda uttryck för Kanaans religion och kultur ger de texter som har hittats i Rash Shamra (den antika staden Ugarit). Dessa fynd gjordes samma år som Alt publicerade sitt verk. De ugaritiska texterna innehåller många myter som har att göra med dyrkan av Baal. Med hjälp av dessa texter har vi möjlighet att förstå baalsreligionen mycket bättre än tidigare.¹⁰ Eftersom de ugaritiska texterna upptäcktes samma år som Alt publicerade sin monografi, kunde han inte hänvisa till dem i sin bok, men de visar att Alt hade rätt i sitt påstående om att Kanaan hade en religiös kultur som var högt utvecklad.

I sin analys framhåller Alt det faktum att patriarkernas gudar ofta saknade egennamn och att de istället benämndes enligt patriarkernas namn: "Abrahams Gud," "Isaks Gud," "Abrahams, Isaks och Jakobs Gud" eller med andra epitet och titlar som anknöt till patriarkernas namn, så som t.ex. "Abrahams sköld (= *māgēn*) eller välgörare (*magan*)" (Gen 15:1)¹¹, "Isaks skräck" eller "Jakobs tjur." Dessa kunde identifieras med gudar i lokala helgedomar, så som t.ex. El Betel (Betel, Gen 31:13), El °Olam (Beer Sheva, Gen 21:33), El Ro'i (i södra Juda, Gen 16:13), El °Eljon (Jerusalem, Gen 14:17-20), El Shaddai (utan lokalisering, Gen 17:1), El Berit eller Ba°al Berit (Shekem, Dom 9:4,46).¹² Alt ansåg att dessa skilda gudar började uppfattas som en enda gud, Jahve, under Moses tid. Därför kallas den Gud som talar till Mose endast Jahve. Detta kommer speciellt fram i Prästskriftens framställning i Ex 6:2-3 som (enligt Alt och många andra forskare) återspeglar en gammal tradition: "Jag är Herren (= Jahve). Jag visade mig för Abraham, Isak och Jakob som *Gud den Våldige* (= El Shaddai), men jag gav mig inte till känna för dem under mitt namn *Herren* (= Jahve)" (Ex 6:2-3; se också Ex 3:13-15).¹³ Det är värt att notera att Prästskriften använder namnet Jahve konsekvent först från och med skildringen av Moses tid. Före Mose använder Prästskriften andra namn på Gud (Elohim, El Shaddai etc).

Cross har utvecklat Alts hypotes vidare. Han anser att beteckningen "N.N:s gud" visar att gudomen hade samband med vissa grupper eller klaner med ett sätt att leva som gjorde att de rörde sig från en plats till en annan. Då var det naturligt att benämna dessa gudomar med namn på personer eller klaner trots att de ursprungligen kan ha varit anknutna till vissa lokala kultplatser. Men

⁹Denna monografi ingår i Albrecht Alts *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*.

¹⁰Se om dessa texter t.ex. J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1978).

¹¹Det hebreiska ordet kan här läsas också som *magan*. Jfr. Cross, *Canaanite Myths and Hebrew Epic* (Harvard: Harvard University Press 1973), s. 4 n. 4.

¹²En viktig detalj i Alts argumentering är hans referens till arkeologiskt material, närmare bestämt till nabateiska inskrifter (ungefär från början av vår tideräkning) som dokumenterar motsvarande religiösa fenomen: gudarna definieras enligt sina dyrkare.

¹³Se t.ex. A. Alt, *Zur Geschichte des Volkes Israel* ss. 21-98.

så snart dessa grupper blev bofasta i vissa trakter började också deras gudomar identifieras med nya lokala (kananeiska) gudomar. Forskarna har ofta hävdad att t.ex. amoritiska stammar har invandrat i Syrien och Kanaan vid tiden för övergången från det tredje till det andra årtusendet. Man har kastat fram tanken att Abraham kan ha hört till dessa amoritiska invandrare. Han begav ju sig enligt Gen 11:31-32 upp från Ur till Harran och därifrån till Kanaan.¹⁴ Mot denna bakgrund kan man anta att patriarkerna dyrkade den amoritiska guden 'Il som sedan kom att identifieras med den kananeiska guden El, t.ex. med El Eljon i Jerusalem som Melkisedek dyrkade (Gen 14:18-22).¹⁵ Vi vet att amoriterna dyrkade gudomen Amurru som har ett tillnamn *bēl šadē*, "bergets herre." Det finns en attraktiv möjlighet att tolka gudsnamnet El Shaddaj i patriarkberättelserna (t.ex. Gen 17:1) som härstammande från detta epitet på amoriternas gud.

En viktig komponent i patriarkernas religion utgör *masseba*-stenarna som var ca. en halv meter höga stoder (Gen 28:18, 22; 31:13, 45, 51-52; 35:14, 20). Lagar i Pentateuken och andra GT-texter förbjuder *masseba*-stenar som kultobjekt (Ex 23:24; 34:13; Lev 26:1; Deut 7:5; 16:22; 2 Kung 18:4; 23:14; Mika 5:12). Detta särdrag i patriarkernas religion visar att den representerar en religionsutövning som betraktades som illegitim i GT enligt skriftens nuvarande utformning. Det i sin tur implicerar att den här aspekten i patriarkberättelserna måste tillhöra en äldre tradition. Ytterligare kan vi notera att forskarna tycks anse att *masseba*-stenarna ursprungligen härstammar från ökentrakterna och har med nomadisk livsstil att göra.¹⁶

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att Alts hypotes om patriarkernas religion ur sociologisk synvinkel kan förklara deras nomadiska levnadssätt. Patriarkernas religion var intimt knuten till stammens historia. Därför kunde de benämna sina gudomar med stammens förfäders namn. Under sina vandringar från plats till plats, identifierade stammarna sina gudomar med de gudomar som dyrkades vid de lokala helgedomarna. Därför kunde stammarna sätta likhetstecken mellan "Abrahams gud" och El "Eljon i Jerusalem eller El Shaddaj, etc.

Trots många svåra metodologiska problem och osäkra faktorer när det gäller möjligheten att läsa berättelserna i Genesis som om de återspeglade livet i Kanaan under det andra årtusendets fKr, kan patriarkernas religion jämföras med en nomadreligion. Vi har också konstaterat att det går att presentera **en relevant och historiskt "möjlig värld"** som gör rättvisa åt de gammaltestamentliga traditionerna om det tidiga Israel **men det här innebär ändå inte detsamma som att visa att dessa traditioner faktiskt överensstämmer med**

¹⁴Denna tolkning går tillbaka på W.F. Albrights klassiska arbete *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (Winona Lake: Eisenbrauns 1990).

¹⁵Cross, *Canaanite Myths and Hebrew Epic*, s. 12.

¹⁶U. Avner, "Mazzebot sites in the Negev and Sinai and their significance" (*Biblical Archaeology Today 1990*. Ed. by A. Biran & J. Aviram. Jerusalem 1993) 166-181. Se vidare T.N.D. Mettinger, *No Graven Image* (1995).

det historiska förloppet. Man kan våga påståendet att Moses förkunnelse skall ses mot bakgrunden av den religiösa pluralism som rådde bland de israelitiska stammarna. I det här avseendet kunde det revolutionerande i den mosaiska religionen ligga i hävdandet av att de varierande gudsnamn som stammarna använde, i själva verket var skilda namn på en och samma Gud som säger: ”Jag är den jag är” (Ex 3:14). Namnet Jahve kommer troligen från verbet ”vara”, *hājā* (den äldre formen var *hāwā*) och innehållet i namnet går lätt att kombinera med tre viktiga teologiska aspekter som senare utvecklades inom ramen för de gammaltestamentliga traditionerna: (1) Jahve *är*, dvs. han har alltid existerat; (2) Jahve har fått allt (annat) att *vara*, dvs. han är skapare; (3) Jahve *är* med Israel (Mose), med sitt folk, dvs. han griper själv in i historien (se Ex 3:12). Att tillskriva gudomen det kryptiska namnet ”jag är den jag är” kan alltså betraktas som ett skickligt religionspolitiskt försök att ge de många stammarna möjligheten att samordna sina religiösa nomadtraditioner med Moses jahvism. Om detta resonemang är riktigt skulle patriarkernas religion vara en viktig grund för den mosaiska religionen och anledning till dess upphov.¹⁷

5.3. Uttåget ur Egypten

Det andra fundamentet i den mosaiska religionen enligt den gammaltestamentliga självförståelsen är Israels exodus från Egypten. Denna händelse står i centrum för Pentateukens lagar i deras nuvarande form. Det första budet, t.ex., innehåller en hänvisning till uttåget ur Egypten: ”Jag är Herren (= Jahve), din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret. Du skall inte ha andra gudar vid sidan av mig” (Ex 20:2-3; Deut 5:6-7). Många lagar i Pentateuken framhåller som motivering till att israeliterna bör ha en human inställning till andra människor, särskilt till ”främlingen”, att israeliterna själva har varit slavar i Egypten. Exodus är också ett centralt tema i de s.k. historiska *credo*-texterna där de viktiga frälsningshistoriska händelserna återges (se t.ex. Deut 26:5-9; Ps 78; 105; 136; Neh 9). Många hänvisningar till exodus-traditionen förekommer också i profetböckerna, speciellt i Jesaja 40-55 där traditionen om uttåget ur Egypten har använts typologiskt för att beskriva det nya exodus som äger rum från Babylonien.¹⁸

Det är svårt att historiskt verifiera uttåget eftersom det omnämns endast i Bibeln. Också den bibliska dateringen av exodus är problematisk. Enligt I

¹⁷Med tanke på innehållet i hela kap. 5.2, se vidare T.D.N. Mettinger, *Namnet och Närvaron. Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok* (Örebro: Libris 1987).

¹⁸Se B.W. Andersons två artiklar: ”Exodus Typology in Second Isaiah.” Ingår i B.W. Anderson & W. Harrelson (eds), *Israel's Prophetic Heritage. J. Muilneburg Festschrift* (New York: Harper & Row 1962), ss. 177-195; och ”Exodus and Covenant in Second Isaiah and Prophetic Tradition.” Ingår i: F.M. Cross, W.E. Lemke & P. Miller (eds), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G.E. Wright* (Garden City: Erdmans 1980), ss. 339-360. För en annan åsikt se H.M. Barstad, *A Way in the Wilderness: The 'Second Exodus' in the Messages of Second Isaiah* (JSS Monograph 12; Manchester: University of Manchester 1989).

Kung 6:1 började Salomo bygga templet 480 år efter Israels uttåg ur Egypten, vilket skulle betyda att exodus skulle ha ägt rum under 1400-talet fKr.¹⁹ Denna datering är dock ytterst problematisk. El Amarna-breven från 1300-talet fKr, som är dokument om korrespondensen mellan kungar eller hövdingar i de kananeiska städerna och farao Echnaton i Egypten,²⁰ visar klart att det var lokala kungar eller hövdingar som hade kontrollen över städer i Kanaan. Dessa brev innehåller inga entydiga referenser till israeliterna.

Det är dock möjligt att det i de här breven finns enstaka hänvisningar till grupper som eventuellt kunde kombineras med israeliterna i de gammaltestamentliga traditionerna. Man har mycket diskuterat vilka de s.k. *hapiru*-grupperna var som enligt El Amarna-breven förorsakade oroligheter i de kananeiska städerna. Man har frågat om ordet *hapiru* kunde relateras till hebréerna. Trots att man inte kan utesluta möjligheten att *hapiru*-grupperna har omfattat också GT:s hebréer (eller israeliter), kan termen *hapiru* inte filologiskt kopplas till hebréerna. Den hebreiska termen för ordet hebré härleds från namnet Ever (Gen 11:16). Även mesopotamiska texter nämner *hapiru*-grupper och många representanter för dessa hade icke-semitiska namn. Den bästa definitionen på ordet *hapiru* är en bestämning enligt vilken termen refererar till en främling som saknar rötter i det samhället där han bor.²¹ Också hebreerna var sådana främlingar men de var inte de enda främlingarna i den antika Främre Orienten.

Namnet "Israel" nämns första gången i utombibliska källor på farao Merneftas (1224-1211) sten (eller stele, stenpelare) i Egypten (*MIBW*, ss. 40-41). I detta dokument står det skrivet: "Israel existerar inte längre!" Namnet "Israel" har här formulerats med determinativ. Med hjälp av determinativ betecknar man både i akkadiskan och egyptiskan att t.ex. en benämning utgör namnet på antingen en person, en gudom, en stad eller ett land, etc. På Merneftas sten har man använt det språkliga determinativ som anger att Israel är en grupp av "män" och inte t.ex. land eller stad (inskriften omnämner före "Israel" städerna Askelon, Geser och Jenoaam). Merneftas sten kan stöda argumenteringen för att israeliterna uppehöll sig i Kanaan i slutet av 1200-talet fKr. Ytterligare kan man notera att Merneftas far, Ramses II (1290-1224), byggde staden Pi-Ramses och använde semiter (som även kallades *hapiru*) i

¹⁹Denna datering för uttåget ur Egypten har försvarats av sådana forskare som J.J. Bimson (*Redating the Exodus and Conquest*, Sheffield 1978) och D. Rohl (*A Test of Time. The Bible - From Myth to History*, London 1996).

²⁰Se dessa dokument i J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln I-II* (Allen: Otto Zeller 1964).

²¹Se M. Greenberg, *The Hab/piru* (AOS 39; New Haven 1955); G. Ahlström, *Who were the Israelites?* (Winona Lake: Eisenbrauns 1986), ss. 11-24. Notera dock att N.-P. Lemche anser att termen "hebréer" kan relateras till termen *hab/piru*. Att en sådan relation finns, implicerar inte att de gammaltestamentliga berättelserna skulle vara historiskt tillförlitliga. Se N.-P. Lemche, *Early Israel*, ss. 420-422; *Ancient Israel. A New History of Israelite People* (Sheffield: JSOT Press 1988), ss. 85-88; *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr* (BE 1, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1996), ss. 141-147.

detta byggnadsprojekt (*ANET*, ss. 470-471).²² Denna stad omnämns i Ex 1:11 där det heter att israeliterna byggde Ramses och Pitom. Även om termen *hapiru* inte kan sammankopplas med hebreer kan det vara värt att notera att termen betecknar någon typ av flyktingar. Staden Pitom (= Per Atum) har också omnämnts i egyptiska källor från Ramses II:s tid, 1200-talet fKr. Dess identifiering är problematisk.²³ Datering av uttåget till 1200-talet fKr baserar sig på dessa två historiska allusioner som båda finns i egyptiska dokument, och på arkeologiska fynd som ger klara materiella belägg för att nya folkgrupper har bosatt sig i Kanaans städer vid tiden för övergången från 1200-talet till 1100-talet fKr.²⁴

Israeliternas bosättning i Kanaan har varit ett omdiskuterat problem. Problemet ligger däri att arkeologin nog kan visa att nya folkgrupper i början av järnåldern har anlant och bosatt sig främst i bergsområdena men den kan inte desto närmare ange vilka dessa nya grupper var. Vi har inga graffiti i stil med "Joshua was here!" som skulle visa att israeliterna hade kommit. Det finns fem olika teorier om hur israeliternas bosättning i Kanaan gick till.

(1) Enligt W.F. Albright erövrade israeliterna landet. Albright försökte argumentera för sin position med hjälp av sin tids arkeologiska evidens.²⁵ Men han grundade sin slutsats på endast några få arkeologiska utgrävningar som inte gav en riktig bild av situationen i Kanaan i början av järnåldern (1200-1100 fKr). Vidare undersökningar har visat att bergsområdena praktiskt taget saknade invånare i början av järnåldern. Där kunde utan problem nya folkgrupper bosätta sig. Albrichts teori omfattas idag inte längre vare sig av GT-exegeter eller av arkeologer.²⁶

(2) G. Mendenhall och N. Gottwald hävdade att berättelserna i Josuaboken och i Domarboken reflekterar ett bondeuppror som skall ha ägt rum i Kanaan i början av järnåldern, under 1200- och 1100-talen fKr. Förtryckta

²²För detta faktum, se t.ex. J.D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, ss. 128-129; I. Finkelstein & N.A. Silberman, *The Bible Unearthed* s. 57.

²³Se olika möjligheter i J.D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, ss. 128-130 (troligen Tell Hisn = Heliopolis); I. Finkelstein & N.A. Silberman, *The Bible Unearthed* s. 66 (Tell Maskhuta).

²⁴En bra och kort presentation av den aktuella diskussionen om arkeologins bidrag till belysning av de bibliska traditionerna om erövringen av landet finns i I. Finkelstein, "The Emergence of Israel in Canaan: Consensus, Mainstream and Dispute" (*SJOT* 1991 47-59). Goda arkeologiska översikter är I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem 1988) och *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (Ed. I. Finkelstein & N. Na'aman. Jerusalem: Israel Exploration Journal 1994); I. Finkelstein & N.A. Silberman, *The Bible Unearthed*, ss. 72-122. Notera att Finkelstein har modifierat sina åsikter något från 1988 till 2001.

²⁵Se W.F. Albright, "The Israelite Conquest of Palestine in the Light of Archaeology." *BASOR* 74 (1939), ss. 1-23; *The Archaeology of Palestine* (London 1949); *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York 1963).

²⁶Se t.ex. samlingsverket *From Nomadism to Monarchy* (1994).

lantbrukare gjorde uppror mot hövdingar i Kanaan och tog över landet.²⁷ Men inte heller Mendenhalls eller Gottwalds teorier har fått mycket stöd bland forskarna.²⁸ Det finns en del påtagliga arkeologiska fynd som talar för att nomadiska grupper utanför Kanaans land bosatte sig i bergsområdena i Juda och Samaria och i Jordandalen under 1200- och 1100-talen fKr. Fynd som väcker associationer till nomadliv är (a) hus med fyra rum; (b) silon för att magasinera skörden; (c) stora krukor för upplagring; (d) en typisk stadsplan som påminner om nomadernas tältläger.²⁹ Att dessa nya invandrare kan ha varit israeliter är ett antagande som går bra att förena med de bibliska uppgifterna i Dom 1 om att israeliterna lyckades bosätta sig i bergsområdena.³⁰

(3) Den teori som har fått mycket stöd bland arkeologer och bibelforskare är antagandet att israeliterna på fredlig väg bosatte sig Kanaans land och att endast smärre lokala konflikter uppkom mellan dem och kanaaneerna. Teorin om en fredlig bosättning i landet går tillbaka på A. Alt.³¹ Den nuvarande diskussionen angående israeliternas bosättning i Kanaan har koncentrerats till Alts teori. De som anser att de bibliska uppgifterna är relaterade till en historisk händelse, hänvisar till Alt, och de som argumenterar för att de bibliska uppgifterna inte kan användas för att rekonstruera det tidiga Israels historia, anser ändå ofta att Alts teori kan försvaras.³²

(4) En ny modifikation av Alts teori är Finkelsteins åsikt om att Kanaans bosättningsprocess har skett i vågor. Denna teori hävdar att bosättningen i Kanaan under en period av 3000 år, från 3500 fKr till 587/86 fKr, har genomgått skiftande kriser och att det efter varje sådan kris skedde en ny våg av inflyttning. En sådan kris förekom i den sena bronsåldern som inföll just före början av järnåldern under 1200- och 1100-talen. Finkelstein har försökt lägga fram skäl för hypotesen att de som bosatte sig i bergsområdena i början av järnåldern var nomader (se ovan punkt 2). Följande tabell illustrerar inflyttningsvågorna i de centrala bergsområdena vilka enligt Dom 1 var

²⁷Se G.E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine." *BA* 25 (1962), ss. 66-87; *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition* (Baltimore 1973); N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll 1979).

²⁸Beträffande kritiken mot Mendenhalls och Gottwalds sociologiska utgångspunkt, se speciellt N.-P. Lemches resonemang i hans arbete *Early Israel*. Å andra sidan har Finkelstein i sin studie *The Archaeology of the Israelite Settlement* visat att Mendenhall och Gottwald inte i tillräcklig grad har beaktat arkeologisk evidens.

²⁹Se närmare I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*.

³⁰Beträffande tolkningen av Domarboken 1, se vidare kap. 14.4.

³¹Se A. Alts artikel "Die Landnahme der Israeliten in Palästina" i *Kleine Schriften*.

³²Så t.ex. N.-P. Lemche, *Early Israel* (SupVT 37; Leiden: Brill 1985).

israeliternas första bosättningsområden:³³

Den tidiga bronsåldern	3500-2200 fKr	Den <i>första</i> bosättningsvågen. Ca. 100 nya bosättningsplatser.
En mellanperiod	2200-2000 fKr	Bosättningen är drabbad av kris efter att många bosättningsställen har blivit förstörda.
Den mellersta bronsåldern	2000-1550 fKr	Den <i>andra</i> bosättningsvågen. Ca. 220 bosättningsplatser.
Den sena bronsåldern	1550-1150 fKr	Bosättningen är drabbad av kris . Endast ca. 25 bosättningsplatser.
Järnåldern I	1150-900 fKr	Den tredje bosättningsvågen. Ca. 250 bosättningsplatser.
Järnåldern II	900-586 fKr	Bosättningen står på höjden av sin blomstring i slutet av 700-talet.

(5) Vid sidan av Alts teori har en del exegeter omfattat teorier som har förnekat att hela bosättningsprocessen ägt rum. Skildringen av den betraktas enligt de här teorierna som en legendarisk berättelse med enbart en viss teologisk betydelse i GT och utan någon som helst anknytning till den historiska verkligheten.³⁴

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att Alts teori (eller modifikationer av den) är populär speciellt bland arkeologer som sysslar med problemet huruvida utgrävningar kan kasta något ljus över israeliternas bosättning i Kanaan.³⁵ Det viktiga man kan få ut av den här diskussionen är, att det är möjligt att dra slutsatsen att israeliterna bosatte sig i Kanaans land under 1200- eller 1100-talen fKr. Denna teori kan också kombineras med en hypotes om att israeliternas uttåg ur Egypten ägde rum under 1200-talet fKr. Å andra sidan anser t.ex. Aharoni att vissa israelitiska grupper kan ha kommit till Kanaans land redan före den period som aktualiseras i El Amarna-breven.³⁶

Denna översikt visar att det går att presentera en historiskt möjlig värld där israeliternas exodus ur Egypten betraktas som en historisk händelse—även om andra relevanta teorier också kan läggas fram. Om man utgår från det förstnämnda fallet är det naturligtvis mycket lätt att förstå varför uttåget ur Egypten spelar en så viktig roll i den mosaiska religionen. Trots att vi helt saknar historiska skäl att anta att över en halv miljon israeliter skulle ha tågat ut ur Egypten (jfr. Num 26)—vilket redan Martin Luther tvivlade på—kan vi

³³Se I. Finkelstein, "The Emergence of Israel: A Phase in the Cyclic History of Canaan in the Third and Second Millennia BCE." *From Nomadism to Monarchy*, ss. 150-178; Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed* ss. 113-118.

³⁴Så t.ex. T.L. Thompson (*Early History of the Israelite People*) som helt förkastar Alts teori. Också Lemche betraktar de bibliska berättelserna om erövringen av landet som ohistoriska men medger att Alts teori ännu kan försvaras.

³⁵För ett viktigt bidrag till en syntes av de gammaltestamentliga traditionerna om erövringen av landet och tillgänglig arkeologisk evidens om saken, se N. Na'aman, "The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History." *From Nomadism to Monarchy* ss. 218-281.

³⁶Se Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, ss. 191-195.

ändå tänka oss möjligheten att en smärre grupp under Moses ledning skulle ha befriats ur Egypten. En möjlig förklaring till det stora antalet israeliter som omnämns i Num 26 kan vara, att det hebreiska ordet *'elef*, ”tusen”, också kan betyda ”en grupp människor”, ”en kontingent”, möjligen en militär enhet. I så fall skulle traditionen bakom Num 26 ange att uttåget omfattade 596 israelitiska (militära) grupper med 5.730 män (Num 26:51).³⁷ En annan möjlighet är att Num 26 återspeglar någon senare folkräkning i Israel som i traditionen har kombinerats med exodus-händelsen.

5.4. Förbundet på Sinai

Gerhard von Rad som analyserade de s.k. historiska trosbekännelserna (*credo*) i GT, gjorde en viktig iakttagelse när han märkte att de tidigaste gammaltestamentliga texterna inte omnämner händelserna vid Sinai. Uttåget ur Egypten följer i de här texterna genast efter intåget i Kanaan. Först i Neh 9, som är en efterexilisk text, tas Sinai-episoden med i det historiska credot och placeras mellan exodus och intåget i Kanaan. Av detta faktum drog von Rad slutsatsen att Sinai-berättelsen ursprungligen inte hörde samman med traditionerna om ”exodus” och om ”intåget i Kanaan”, utan kombinerades med dem först vid en relativt sen tidpunkt.³⁸ Von Rads slutsats är dock inte ofrånkomlig. *För det första* innebär Sinai-episoden egentligen inte en frälsningshistorisk händelse i likhet med uttåget ur Egypten och intåget i Kanaan. Sinai kan uppfattas stå för en konsekvens av dessa två historiska händelser. *För det andra* förutsätter GT:s frälsningshistoriska credon att det existerade en relation av något slag mellan Israel och Jahve. Detta implicerar att de frälsningshistoriska framställningarna själva kan vara uttryck för förbundet på Sinai.³⁹

I Pentateukens nuvarande form kommer Sinai-förbundets mest centrala innebörd fram i Ex 19:4-6: ”Ni har sett vad jag gjorde med egypterna och hur jag har burit er på örnvingar och fört er hit till mig. Om ni nu lyssnar till mig och håller mitt förbund skall ni vara min dyrbara egendom (*segulla*) framför alla andra folk—ty hela jorden är min—och ni skall vara ett rike av präster och ett heligt folk som tillhör mig.” Trots att själva formuleringen i Ex 19:4-6 kan vara sen kan vi inte utesluta att innehållet och tankegången här är mycket gamla.⁴⁰ Förhållandet mellan Jahve och Israel definieras här med det hebreiska ordet *segulla* (så också Deut 7:6; 14:2; 26:18; Mal 3:17; Ps 135:4; Pred 2:8 och 1 Krön 29:3). Motsvarande akkadiska term *sigiltum* (”[hemligt] förvärv”) används för kungar som var gudarnas tjänare och favoriter. I ett hettitiskt vasallfördrag

³⁷Se t.ex. N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, ss. 270-276.

³⁸Von Rad, *Formgeschichte zur Hexateucherzählungen*.

³⁹Se kritik av von Rads hypotes i Chr. J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans 1990), ss. 24-43.

⁴⁰Det är dock värt att notera att många forskare vill datera Ex 19:4-6 till en tidig period. Se J.C. DeMoor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. 258-262.

betecknar hettiternas kung den ugaritiska kungen Ammurab som sin tjänare och sin egendom (*sglth*). Den hebreiska termen *segulla* innehåller alltså både en **politisk** och en **juridisk** aspekt. Det innebär att Israels förhållande till Jahve genom den definieras politiskt och juridiskt. Den politiska aspekten avsåg Israels rättighet att få Kanaans land som besittning och den juridiska aspekten förpliktade Israel att hålla Sinai-förbundets lagar. Man kan säga att Israel beskrivs som en vasall under Jahve. Antika främre orientaliska vasallfördrag har också dessa båda aspekter och implicerar att förhållandet mellan storkungen och hans vasall var både politiskt och juridiskt bestämt. Vasallen var skyldig att utföra storkungens befallningar. Vi kommer att se att Moseböckernas framställning till formen påminner om sådana antika främre orientaliska vasallfördrag (se kap. 13.2). En allmänorientalisk regel för diplomatiska och politiska förbindelser används här för att beskriva Israels förhållande till Gud.

Forskarna har diskuterat frågan hur gammal denna teologiska förbundstanke i Israel är. Som exempel kan vi notera att L. Perlitt i sin bok *Bundestheologie im Alten Testament* argumenterar för att den teologiskt tolkade förbundstanken uppkom så sent som under 600- eller 500-talen fKr och att den är ett uttryck för den s. k. deuteronomistiska teologin (se vidare kap. 14.2).⁴¹ Perlitt påpekar bl.a. att ingen av 700-talets profeter utom Hosea (6:7; 8:1) omnämner förbundet. Enligt Perlitts mening är de ovannämnda ställena i Hos, där förbundet omtalas, senare redaktionella tillägg i Hoseaboken, och dessa fakta visar enligt honom att den teologiska förbundstanken inte kan ha varit central under 700-talet fKr. Å andra sidan har M. Weinfeld och D. McCarthy argumenterat för att Deuteronomium och andra deuteronomistiska texter är påverkade av innehållet och strukturen i antika främreorientaliska vasallfördrag och för att förbundsteologin därför kan ha rötter i Israels äldre historiska perioder. En sådan text som återspeglar det tidiga Israels förbundsteologi är Ex 24. Här skildras hur Jahve på Sinai upprättar förbundet med Israel. Weinfeld och McCarthy betonar även Hoseabokens viktiga roll i utformningen av den deuteronomiska förbundsteologin.⁴²

I detta sammanhang bör vi notera att profeternas förkunnelse förutsätter att det finns en bestämd relation mellan Jahve och hans folk. Det är mycket möjligt att förbundet var en så självklar sak för profeterna att de inte ens behövde nämna vare sig saken eller termen. Tanken att förbundsteologin har varit ett viktigt element i de profetiska utsagorna får stöd av en nyassyrisk profettext (NAP 3) som innehåller profetiska orakel med referenser till det förbund som Assur slöt med Assarhaddon (se vidare kap. 15.1.3).

Förbundet på Sinai utgör ett konstitutivt element i Pentateuken i dess

⁴¹Perlitts bok utgavs i serien WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969. Hans åsikt följdes i stort sett också av E. Kutsch i dennes arbeten, t.ex. *Verheissung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament* (BZAW 131, Berlin, New York: de Gruyter 1973).

⁴²M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School* (Oxford 1972); D. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testaments* (AB 21A, Rome).

nuvarande form. Beskrivningen av detta förbund är dock sen och gestaltas ur ett teologiskt perspektiv. Därför är det inte lätt att säga något om Sinai-förbundets äldre former i traditionen. I kap. 4 har vi sett att empiriska modeller visar att religiösa berättelser ofta har traderats i många hundra år och att språket i dem regelbundet har förnyats och deras innehåll bearbetats. Det är fullt möjligt att också Pentateukens traditioner om förbundet på Sinai har genomgått en motsvarande traderingsprocess. Vi kommer i kap. 13.2 att se att Pentateuken till sin framställning påminner om struktur och innehåll i antika förbunds-urkunder eller vasallfördrag och lagsamlingar—vilket kan implicera att Pentateukens källor går tillbaka ända till slutet av andra årtusendet fKr och representerar en urgamal israelitisk teologi härstammande från Shekem.⁴³

5.5. Mose—en historisk eller fiktiv gestalt?

Av diskussionen i kap. 5.1-5.4 framgår att varje försök att rekonstruera en historisk bild av Mose stöter på svåra metodologiska problem. Den första fråga vi ställs inför är med vilken förståelse (*Vorverständnis*) vi tar itu med uppgiften. Hur vi än går tillväga blir svaren beroende av vilka premisser vi har utgått ifrån. Om vi utgår från den möjligheten att Pentateuken innehåller tillförlitliga källor om Mose och hans liv, så kommer vi att rekonstruera en historisk bild av Mose som är beroende av de här metodologiska utgångspunkterna och frågeställningarna. Om vi däremot från början tvivlar på att det överhuvudtaget finns någon egentlig historisk källa om Mose i Pentateuken följer av analysen, enligt samma resonemang, resultatet att Mose framstår som en mytisk figur utan anknytning till historisk verklighet.⁴⁴ Eftersom varje historisk rekonstruktion måste basera sig på källkritisk forskning och rekonstruktionen i sig måste vara historiskt sett meningsfull, är det uppenbart att frågan om Moses historicitet är en ytterst svår uppgift. Vi borde metodiskt kunna gå tillväga så att vi först beaktar källorna i GT och kan argumentera för att de innehåller historiskt sett tillförlitliga traditioner om Mose. Men eftersom Mose är totalt okänd i de utombibliska källorna har vi ingen möjlighet att med hjälp av sådana vittnesbörd pröva de bibliska källornas tillförlitlighet. Kan vi i stället utgå från förutsättningar som tillåter oss att undersöka och tolka texterna med hjälp av en litterär-historisk utvecklingsteori om Pentateuken? Även om vi skulle lyckas lösa det svåra problemet med Pentateukens litterära historia, kan vi inte utesluta möjligheten att en relativt sent nedskrivna källa innehåller äldre, historiskt tillförlitliga uppgifter om

⁴³För detta se, S. Tengström, *Die Hexateucherzählung* och H. Ringgren, "Israelite Prophecy: Fact or Fiction?" *SupVT* 40 (1988), ss. 204-210, spec. s. 209.

⁴⁴Se diskussion angående detta problem i E. Nielsen "Moses and the Law." *VT* (32) 1982, ss. 87-98; H. Schmid, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise* (EdF 237; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986); W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (EdF 191, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990).

Mose.

Är alltså Mose en historisk eller fiktiv gestalt? Om vi antar att exodus ägde rum under 1200-talet fKr är det nästan omöjligt att inte anta att Mose var en historisk gestalt. I så fall måste vi helt enkelt som en mer realistisk möjlighet anta att Mose har existerat, trots att vi med hjälp av utombibliska källor inte kan rekonstruera en historisk-kritisk bild av Mose. Att Mose som gestalt (historisk eller mytisk) i hög grad har påverkat den gammaltestamentliga religionen är ändå en självklarhet. Det är just därför som forskningen alltid har tagit upp frågan om Moses historicitet. Det finns tre viktiga hypoteser om den historiske Mose och Jahve-monoteismens ursprung.

(1) Enligt den s.k. kenitiska hypotesen skulle Mose ha lärt känna jahvismen genom sin hustru Sipporas far, Jetro. I Dom 1:16 och 4:11 kallas Jetro och hans folk keniter. Denna hypotes baserar sig på uppgiften om att Jetro var präst (Ex 18:1) och enligt Ex 18:10-12 offrade till Jahve. Hovav, som genom gifte var släkt med Mose, kallas midjanit (Num 10:29) och kenit (Dom 1:16; 4:11). Ytterligare har man hänvisat till nabateiska inskrifter som man funnit vid Sinai nära berget Dschebel Serbal som var vallfartsort för en del nabateiska stammar.⁴⁵ Man har funnit en nabateisk inskrift på Sinaihalvön där ett personnamn *'bd- hjw* påträffas som kan tolkas som "tjänare till 'Jag är'." Denna nabateiska vallfartsort kunde alltså vara ett indicium för att Sinai, keniternas bosättningsområde, hade en viktig religiös betydelse för nomadiska stammar. Även personnamn som förekommer i dokumenten från Ebla innehåller detta element av verbet "vara". I egyptiska texter talar man om "*Jhw* i Shasu-beduinernas land" vilket kan hänvisa till Sinaiområdet.⁴⁶ Enligt denna kenitiska hypotes bodde Mose en tid i Sinai och skulle där ha lärt känna Jahvetron. Därför är det också förståeligt att Sinai spelar en så viktig roll i GT. Problemet med denna hypotes är dock att man inte vet särskilt mycket om keniternas eller midjaniternas gamla religion.

(2) Den andra hypotesen utgår från antagandet att Mose i Egypten skulle ha influerats av den form av monoteism som farao Echnaton representerade. Själva namnet Mose är egyptiskt, vilket visar att han har något samband med Egypten. Historiskt sett uppkom den egyptiska Aton-monoteismen under 1500- och 1400-talen fKr, då Egypten blev en stormakt i Främre Orienten. Egyptens stora politiska inflytande reflekterades också i den egyptiska religionen så, att man mer och mer började betona religionens kosmiska dimensioner, dvs. uppfattningen att Egyptens gudar härskar över hela världen. Eftersom Aton var

⁴⁵Se G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* vol I, ss. 23-24; Sarna, *Exploring Exodus*.

⁴⁶För dessa utombibliska texter och deras relevans för Jahve-namnet, se T.N.D. Mettinger, *Namnet och närvaron*, ss. 43-46. För midjaniter i utombibliska källor och i GT se vidare E.A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins, Wiesbaden: Harrassowitz 1988). För den möjliga förekomsten av Jahve-namnet i utombibliska (midjanitiska) dokument se speciellt ss. 43-63. Se också J. De Moor, *The Rise of Yahwism*, ss. 323-335.

huvudgud i det egyptiska panteon blev han småningom symbolen för Egyptens makt. Faraon Echnaton började framhäva Aton som den ende guden i Egypten (och i världen). Om exodus dateras till 1200-talet fKr skulle Mose ha fötts under 1300-talet fKr. I så fall är det mycket sannolikt att han på något sätt kan ha kommit i kontakt med Echnatons monoteism.⁴⁷

De här två förklaringsmodellerna som alltså vill hävda att Mose var en historisk person, ger ändå ingen detaljerad information om personen Mose. Båda modellerna är försök att relatera den historiske Mose och hans Jahve-religion till en bestämd historisk och social miljö. Men de förmår inte på långt när ge uttömmande svar på frågan vem Mose egentligen var.

(3) En hypotes som försöker presentera Mose som en konkret historisk gestalt är Johannes C. de Moors teori. Den går ut på att Mose skall identifieras med en viktig historisk gestalt vid namn Beya som omnämns i egyptiska dokument. De Moor argumenterar för att exodus ägde rum år 1190 fKr under faraon Sethnakhts regeringstid. De Moor finner många anknytningspunkter mellan de bibliska berättelserna om Mose och de egyptiska dokumenten om Beya. Men han noterar samtidigt att en sådan identifikation också leder till att det blir nödvändigt att betrakta en del av det bibliska materialet som legendariskt.⁴⁸

Dessa olika teorier med intentionen att låta Mose framstå som en levande historisk gestalt fyller närmast funktionen att illustrera de svårigheter som forskarna står inför när det gäller de bibliska källorna om Mose. Ingen kan dock förneka att Mose är en central gestalt i Pentateuken. Och om han verkligen existerade—ingen forskare kan på allvar utesluta denna möjlighet—hade hans inverkan av allt att döma en mycket stor betydelse för utformningen av den israelitiska Jahve-religionen.

⁴⁷Se denna möjlighet i N. Sarna, *Exploring Exodus*. Se vidare J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Harvard University Press 1997).

⁴⁸De Moor, *The Rise of Yahwism* 208-270. Denna identifikation var ursprungligen presenterad av E. A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1988) 135-138.

6. Domartiden

6.1. Har vi tillförlitliga traditioner om domartiden?

För att kunna veta någonting om Israels historia under domartiden borde vi först ta reda på om GT innehåller tillförlitliga traditioner om denna historiska period. Vi måste alltså kunna visa att det fanns någon institution i det gamla Israel som bevarade traditioner om domartidens historia. Men vi har inte många möjligheter att välja mellan. I den antika Främre Orienten var det endast tre instanser som var intresserade av att tradera skriftligt material vidare: (1) kungainstitutionen, (2) de religiösa institutionerna (tempel och helgedomar) och (3) rika privatpersoner (präster eller administrativ personal).¹ Eftersom kungadömet inte existerade under domartiden kommer endast de två sistnämnda alternativen ifråga. Vi har inga uppgifter i GT om att några privata personer skulle ha traderat skriftligt material från domartidens Israel. Därför är den enda relevanta möjligheten för oss att vi försöker visa att vissa religiösa institutioner har spelat en betydelsefull roll i det gamla Israel och att den här betydelsen återspeglas i GT:s nuvarande texter. Går det att visa något sådant? Vi skall skissera konturerna av denna fråga något närmare i kapitel 6.1.1-6.1.3.

6.1.1. Jerusalem—Israels religiösa centrum i Gamla testamentet

I GT är Jerusalem ett självklart centrum för kulten i Israel och Juda. Men också andra kultplatser omnämns i GT, speciellt i Domarboken och Samuelsböckerna. Hur skall vi förstå det faktum att det existerar berättelser som är sammankopplade med andra kultplatser än Jerusalem? Domarboken och Samuelsböckerna är ju en del av det s.k. deuteronomistiska historieverket, liksom också Deut 12 (se kap. 14.2), där man förutsätter att kulten skall centraliseras till en bestämd plats som Herren har utvalt. Denna plats är Jerusalem. Josias reform som beskrivs i 2 Kung 22-23 var ett försök att förverkliga Deut 12 i Juda—något som DeWette och många efter honom har hävdad. Ytterligare kan vi notera att 2 Sam 7 i sin nuvarande form förutsätter att Salomos tempel existerar (se 2 Sam 7:13). 2 Sam 7 innehåller anknytningspunkter till Deut 12. *För det första* konstateras i Deut 12:9 att folket inte har kommit till ro och inte besitter den arvedel som Herren har lovat ge det. 2 Sam 7:10 hävdar att David (och Salomo) har lyckats skapa fred i Israel. David kunde också lägga det kananeiska folket under Israels makt, så som 2 Sam 5 (angående Jerusalems erövring) och 2 Sam 8 visar. *För det andra* sägs det i Deut 12:11 att Jerusalem är utvalt av Herren. 2 Sam 6 redogör för hur arken fördes till Jerusalem som på detta sätt blir ett centrum för dyrkan av Jahve. 2 Sam 6-7 beskriver tillsammans hur Jerusalem blev utvalt av Herren. *För det tredje* hävdar 2 Sam 7:13 att Jerusalems tempel var byggt och helgat åt Guds *namn*. Samma tanke förekommer i Deut 12:11, där det sägs att Gud utväljer en

¹Se t.ex. O. Pedersén, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.* (Bethesda: CDL Press 1998) 258-269.

plats ”där han vill låta sitt namn bo.” Dessa paralleller mellan Deut 12 och 2 Sam 7 uttrycker att de gammaltestamentliga böckerna i sina nuvarande former innehåller en teologisk betoning som går ut på att den äkta mosaiska offerkulten har förrättats och även i framtiden bör förrättas i Jerusalems tempel. Trots dessa paralleller mellan Deut 12 och 2 Sam 7 är det viktigt att notera att namnet Jerusalem aldrig omnämns i Deuteronomium. Däremot är en annan kultort viktig för de traditioner som ligger bakom Deuteronomium, nämligen Shekem (Deut 27).

Domarbokens och Samuelsböckernas traditioner om gamla israelitiska kultplatser kan knappast vara berättelser som är sena och fiktiva och som har uppkommit efter Deut 12. I så fall skulle det nämligen vara svårt att förstå varför de här texterna, i strid mot Deut 12, omnämner ett flertal kultplatser vid sidan av Jerusalem där Jahve har dyrkats. Vi har ju evidens i Kungaböckerna för att t.ex. kulten i Betel betraktades som en hot mot kulten i Jerusalem (se nedan kap. 11.2). Därför har vi skäl att utgå från antagandet att berättelserna i Domarboken och Samuelsböckerna återspeglar gamla israelitiska traditioner som har upptagits, modifierats och redigerats i GT. Vår uppgift i de följande två underkapitlen 6.1.2 och 6.1.3 är nu att försöka klargöra om det är möjligt att relatera en del av GT:s berättelser om domartidens Israel till dessa lokala kultplatser. Detta ger oss anledning att närmare undersöka Shekems och Shilos roller i GT.

6.1.2. Shekem och de gammaltestamentliga traditionerna om domartiden

Vi har obestriddliga uppgifter om att Shekem vid sidan av Jerusalem var ett viktigt centrum i Palestina under El-Amarna perioden (1300-talet fKr).² Arkeologiska utgrävningar visar också att Shekem har varit den viktigaste staden i det nordliga bergsområdet ända från mellersta bronsåldern.³ Att Shekem spelar en framträdande roll i GT:s traditioner om det gamla Israel är alltså en iakttagelse som harmonierar väl med den historiska verkligheten. Vi skall nu befatta oss litet grundligare med de relevanta gammaltestamentliga traditionerna om Shekem.

Deut 27:11-26 skildrar hur israeliterna samlades i närheten av Shekem, på bergen Eval och Gerisim, och där under leviternas ledning uttalade den s.k. *dodekalogen* som innehåller tolv förbannelser.⁴ Dessa förbannelser uppvisar många paralleller till de tio budorden och kan även betraktas som ett förstadium

²Se El-Amarnatexteri J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln I-II*; och en historisk beskrivning av Shekems kungadöme under El-Amarna perioden i Y. Aharoni & M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas* (New York: Macmillan Publishing Company 1977), ss. 35-36.

³För denna arkeologiska evidens, se Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed*, ss. 153-158.

⁴Argumenteringen i detta kapitel tangerar tankegången i S. Tengström, *Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie* (ConBOT 7, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1976).

till dem. Att israeliterna kom samman i Shekem när de intog Kanaans land, visar att platsen för dem var betydelsefull. Shekems centrala roll kommer tydligt fram i patriarkberättelserna. Shekem var den första platsen som Abraham kom till när han vandrade från Harran till Kanaans land (Gen 12:6). Jakob, Israels förfader, bodde där (Gen 33:18-19; 34:2; 35:4). Speciellt stor betydelse tycks Shekem ha haft i Josefstraditionen. I Gen 48:21-22 lovar Jakob (Israel) ge Josef "en bergsrygg" (= *šekem* på hebreiska) som han med sitt svärd och sin båge har tagit från amoréerna. Denna bergsrygg är Shekem där Jakob var bosatt och den blev sedan Josefs (dvs. Manasses) arvedel. Enligt Gen 50:25 förklarar Josef att hans ben skall föras ut ur Egypten och begravas i Kanaans land. Jos 24:32 berättar att israeliterna tog med sig Josefs ben när de begav sig från Egypten och att de begravde dem i Shekem. Nära Shekem, på berget Eval, byggde Josua också ett altare (Jos 8:30-35; se också Deut 27:4-7). Detta kan vara identiskt med den arkeologiska konstruktion som Adam Zertal utgrävde vid Eval-berget och som med stor sannolikhet är ett altare. Detta fynd har daterats till början av järnåldern, dvs. till 1200- och 1100-talen fKr, och det är av speciellt intresse med tanke på de bibliska uppgifterna om att Josua byggde altaret just på berget Eval.⁵ Fyndets datering passar utmärkt ihop med antagandet att Josua verkade efter Mose i början av järnåldern.

Enligt Jos 24 förnyade Josua förbundet mellan Jahve och Israel i Shekem. Josuas handlande här kan tolkas i samband med det arkeologiska fyndet på berget Eval så att Shekem var viktig som kultplats för Israels stammar.⁶ Mot denna bakgrund kan vi även ställa frågan vilken plats som ursprungligen avses i Ex 15:17, där det hänvisas till ett berg som Herren har utvalt:

Du ledde dem fram och planterade dem på det berg som är din egendom, den plats du gjort till din boning, Herre, den helgedom, Herre, du själv har grundlagt.

I Pentateukens nuvarande form refererar detta berg till Jerusalem. Men det är inte självklart att det poetiska stycket i Ex 15, betraktat som en del av de äldre israelitiska traditionerna, syftar på Jerusalem. Ett alternativ kunde vara just Shekem. Den gamla israelitiska traditionen kunde mycket väl ha betonat sambandet mellan "det berg som är din egendom" i Ex 15:17 och Josefs ord i Gen 48:21-22; 30:35 samt Josuas handlande på berget Eval (Jos 8:30-35 och Jos 24, speciellt 24:32).

Spekulationer av det här slaget leder till tanken att idén om kultens centralisering till en av Herren utvald plats (Deut 12) kanske kan härledas från de israelitiska stammarnas traditioner om att Shekem var den centrala (men inte den enda) kultplatsen för (vissa) israelitiska stammar. Att kulten sedan fick sitt

⁵Se Adam Zertals artikel samt andra bidrag i *Tel Aviv* 13-14 (1986-1987). Se vidare *NEAEHL* 1:375-377.

⁶Forskarna har olika åsikter om hur gammal traditionen i Jos 24 är. För detta se W.T. Koopman, *Joshua 24 as Poetic Narrative* (JSOTSS 93, Sheffield: JSOT Press 1990).

centrum i Jerusalem var ett försök att i en ny historisk och social situation, dvs. under kungatiden, tillämpa den gamla israelitiska tanken. Vi kan i alla fall konstatera att allt tyder på att Shekem var ett viktigt centrum i Israel före kungatiden. Ortens betydelse framgår även av det faktum att Rehabeam efter Salomos död var tvungen att bege sig till Shekem för att försäkra sig om att han accepterades som kung också över Israels stammar (1 Kung 12:1).

I detta sammanhang är det viktigt att notera att den antimonarkiska tendensen i de gammaltestamentliga traditionerna är knuten till Shekem. Episoden med Avimelek, liksom Jotams fabel om "trädens konung" i Dom 9 hör hemma i Shekem. Jotam uttryckte med sin fabel missnöje med att Avimelek utropades till kung och kritiserade skarpt hans kungadöme som framställs som ett exempel på hur brutalt en kung kan bete sig. Ytterligare kan vi notera att Avimeleks far, Gideon, som hade en bihustru i Shekem (Dom 8:31), yttrade sig mot att han själv eller hans son skulle bli kung i Israel. Gideon menade att Herren själv skall vara kung i Israel (Dom 8:22-23). Att den antimonarkiska tendensen är knuten till Shekem är betecknande i det perspektivet betraktat att idén om Jahves kungadöme tycks ha varit viktig i domartidens Israel (se kap. 6.2).

Vi har redan uppmärksammat att Shekem har en framträdande roll i Josefsberättelsen. Vilken kan ha varit avsikten med denna berättelse? Josefs ben begravdes i Shekem. Därför antar man att berättelsen om Josef ursprungligen hörde hemma på den här orten. Berättelsen om Josef och hans bröder är mycket intressant om man läser den ur den synvinkeln att den tar ställning till kungadömet i Israel. Josefsberättelsen börjar med en beskrivning som anspelar på den samtida politiska verkligheten. Josef hade en dröm enligt vilken han en dag skulle regera över sina bröder. Bröderna blev mycket arga över den saken och situationen tillspetsades så, att de slutligen sålde Josef som slav till Egypten. Men Josefs dröm gick i uppfyllelse. Bröderna blev tvungna att erkänna att Gud hade velat göra Josef till härskare över dem. Kungadömet hade segrat!⁷

Eftersom berättelsen om Josef hör hemma i Shekem är det möjligt att anta att den åtminstone delvis avsåg att använda uppfattningen i Shekem som motivering mot kungadömet. I så fall implicerar Josefstraditionen en stark antimonarkisk tendens i Shekem. Men vilken tidsperiod återspeglar Josefs-traditionen? Bibliska uppgifter beskriver två möjliga situationer där berättelsen om Josef kan ha varit aktuell. Den första situationen är Avimeleks kungadöme. Eftersom Shekem hör till Manasses arvedel är det möjligt att Josefsberättelsen i sin ursprungligare form har nyttjats för att motivera Manasses speciella ställning i Israel. I så fall skulle berättelsen om Josef ha haft syftet att motivera att man i Shekem skulle grunda ett kungadöme—vilket Avimelek försökte göra. Det också värt att notera att Shekems "guldålder" under El-Amarna-perioden

⁷F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT 49, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978) 143-155.

troligen har nyttjats i försöket att göra Shekem till centrum i Israels kungadöme. Vi kan även kasta fram en hypotes om att Josefsberättelsen (i sin icke-bibliska form) någon gång har använts i Shekem för att motivera Avimeleks kungadöme. I denna version av Josefsberättelsen har Manasses roll varit viktigare än Efraims. Mot denna bakgrund skulle Gen 48 vara en senare tradition som är styrd av intresset att försöka göra Josefsberättelsen gällande i en ny politisk situation, eftersom Efraim spelade en viktig roll vid uppkomsten av Jerobeam I:s kungadöme i Shekem.

Man kan alltså spekulera att Josefsberättelsen ännu en gång blev aktuell under Jerobeam I:s regeringstid (ca. 930-918 fKr). Rehabeam blev alltså tvungen att bege sig till Shekem för att säkerställa sitt kungadöme över de nordliga stammarna. Men där avföll Israels stammar från honom och kallade Jerobeam I till kung (1 Kung 12). Därför kan även Jerobeams kungadöme relateras till Shekem. Jerobeam härstammade från Efraims släkt (1 Kung 11:26). Att Josefsberättelsen i sin nuvarande form placerar Efraim före Manasse (Gen 48) kan motiveras med att Jerobeam kom från Efraims släkt. Josefs/Manasses arvedel, Shekem (Gen 48:22), dominerades följaktligen av Efraims släkt. Att Jakob välsignar Efraim före Manasse uttrycker alltså en ny politisk situation, i vilken Efraim hade blivit mäktigare än Manasse.

Denna översikt över de gammaltestamentliga traditionerna om Shekem/Eval visar att berget och senare också staden kan ha varit ett viktigt kultiskt centrum i Israel under den premonarkiska perioden. Altaret som man har funnit på berget Eval gör Shekems betydelse historiskt sett meningsfull. Sammanfattningsvis kan vi konstatera att den "bergsrygg" som omnämns i Gen 48:22 avser Evalberget invid Shekem och att en del av traditionerna i Deuteronomium och i det deuteronomistiska historieverket har haft anknytning till Shekem. Vi har också kastat fram hypotesen att förordningen i Deut 12 om kultens centralisering kan ha utvecklats ur israelitiska traditioner om att vissa stammar hade sin centrala kultplats vid Evalberget.

6.1.3. Shilo och uppkomsten av det israelitiska kungadömet

Arkeologin visar att Shilo har varit en inflytelserik kultplats ända från den mellersta bronsåldern, dvs. långt före den israelitiska perioden i Kanaan. Att platsen från och med järnåldern kan ha blivit israelitisk får stöd av arkeologin, om vi utgår från antagandet att de nya invånarna som bosatte sig i bergsområdena i Samaria och Juda var israeliter. Arkeologiska lämningar i Shilo påminner mycket om lämningarna på andra platser i det centrala bergsområdet. Ytterligare tyder arkeologin på att Shilo blev förstört under andra hälften av elfte århundradet fKr.

Det är inte svårt att bringa den arkeologiska evidensen i samklang med den generella tendensen i traditionerna i GT. Episoden i början av 1 Sam förutsätter att arken var i Shilo och att stället var en viktig kultplats i det tidiga Israel. Forskarna har ofta föreslagit att Shilos förstörelse under andra hälften av 1000-talet fKr hade orsakats av filisteerna som i strid besegrade israeliterna (se

1 Sam 4-6).⁸ Även om 1 Sam 4-6 inte nämner något om Shilos förstörelse förutsätts den enligt Jer 7 ha ägt rum.

Första Samuelsboken nämner att arken bevarades i templet i Shilo (*hêkal*). Endast 1 Sam 2:22 använder benämningen uppenbarelsetältet (*'ôhel mo'êd*) om kultplatsen i Shilo men bibelstället är textkritiskt problematiskt. På det här stället läser Septuaginta (den tidiga grekiska översättningen av GT) tempel (*hêkal* på hebreiska). Hur skall den heliga platsen i Shilo då uppfattas? Först och främst måste vi konstatera att Första Samuelsbokens traditioner är tvetydiga och att vi inte vet vilket alternativ, *hêkal* eller *'ôhel mo'êd*, som bäst svarar mot de traditioner som redaktorn bakom 1 Sam kände till. I detta sammanhang är det viktigt att beakta det faktum att Psalm 78 gör en klar skillnad mellan Herrrens boning i Shilo och i Jerusalem. V. 60 använder termerna *miškān* (boning) och *'ôhel* (tält) för Herrrens kultplats i Shilo, medan termen *miqdāš* (helgedom) i v. 69 används om kultplatsen på Sion. Den terminologiska skillnad som psalmen ger uttryck för, visar att kultplatsen i Shilo beskrevs i nomadiska termer, medan Sion, den heliga platsen i Jerusalem, betecknades som ett tempel. Psalm 78 ger alltså uttryck för den skillnad som 2 Sam 7:1-7 tar upp. David försöker bygga ett tempel, en fast boningsplats, för Jahve men hans intention avvisas av följande argument: "Jag har aldrig bott i något hus utan har flyttat omkring med ett tält (*'ôhel*) som boning (*miškān*) alltsedan jag förde Israels folk ut ur Egypten."⁹ Arkeologer har ofta aktualiserat frågan varför man inte har funnit någon israelitisk helgedom i Shilo. Men om vi antar att uppenbarelsetältet var israeliternas helgedom i Shilo är det förståeligt att inga lämningar av denna helgedom (gjord av bl.a. trä, tältväder och lingarn; jfr. Ex 25-31; 35-40) kan påträffas i arkeologiska utgrävningar.

Shilo spelar en viktig roll i de gammaltestamentliga traditioner som redogör för uppkomsten av det israelitiska kungadömet. Det är lätt att föreställa sig att inledningen till kungatiden i Israel tog formen av en genomgripande politisk och samhällelig reorganisering. Stammarnas samhälle blev kungaorienterat. Enligt gammaltestamentliga traditioner motarbetades kungadömet av följande skäl: (1) Den sociologiska aspekten som tydligt kommer fram i 1 Sam 8:10-18 belyser det faktum att stamsamhället var annorlunda organiserat än de kananeiska stadssamhällena. Man kan läsa mellan raderna i 1 Sam 8:10-18 att kungadömet sociologiskt sett förde med sig förändringar och problem när

⁸Se I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, ss. 205-234. På s. 228 skriver Finkelstein: "there are now increasing indications of cultic continuity at Shiloh from the Middle Bronze II period onward." Han fortsätter och skriver om Shilos roll i början av järnåldern (s. 228): "during the Late bronze period (especially LB I), Shiloh may have become a central cultic site serving pastoralists of the surrounding area, people whose way of life has not yet become sufficiently well known through either excavation or survey." Speciellt konstaterar Finkelstein att arkeologin klart och tydligt visar att Shilo under den israelitiska perioden var en viktig kultplats. Se också *NEAEHL* 4:1364-1370.

⁹Beträffande främre orientaliska paralleller till uppenbarelsetältet ("tabernaklet"), se D.E. Fleming, "Mari's Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary." *VT* 50 (2000) ss. 484-498.

stammarna skulle anpassa sig i den nya statliga organisationen. (2) Den teologiska aspekten betonade teokratien: Herren är den rätte kungen för Israel. Denna tanke förekommer i den tidiga poesin, som beskriver länders övervinnings-traditionerna i drag som liknar baalsmytens motiv (se kap. 6.2). Denna teologiska motivering användes i Dom 8:22-23; 1 Sam 8:7-9 (jfr. också 1 Sam 12:1-25) för att tillbakavisa det mänskliga kungadömet. (3) I den kananeiska miljön och i hela den antika Främre Orienten uppfattades kungaideologin religiöst och var starkt knuten till ett tempel. Kungen utförde kultiska handlingar och spelade en central roll i kulten. Det var kanske just denna sammankoppling av kungadöme och tempelkult som gav upphov till motstånd bland stammarna när David försökte bygga templet i Jerusalem. Det israelitiska kungadömet fick inte likna det kananeiska kungadömet som ju var sakralt och där även kungen kunde betraktas som gud.

Enligt den nuvarande formen av Samuelsböckerna uppkom Israels kungadöme under Samuels ledning. Samuel hörde hemma just i Shilo. Samuel och Shilo är särskilt viktiga faktorer inom ramen för uppkomsten av Sauls kungadöme. Historiskt sett är det svårt att tänka sig att dessa traditioner om Shilo skulle ha uppkommit ur intet när historieberivningen annars favoriserar Jerusalem som Herrens utvalda kultplats. Därför har vi anledning att tro att Shilo (som låg på de nordliga stammarnas område) faktiskt var en betydande kultplats då kungadömet infördes i Israel. Arkeologin stöder också detta antagande. Att Shilo även senare var betydelsefullt när kungadömet i Nordriket blev till, framgår tydligt i 1 Kung 11 som redogör för att profeten Achia i Shilo var kritiskt inställd till Salomos kungadöme. Achia favoriserade Jerobeam och smorde honom till Israels kung.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att Shilo troligen var en tidig israelitisk kultplats med betydande religiös status under den tid då kungadömet under Samuels ledning infördes i Israel.

6.2. En historiskt möjlig värld för domartidens Israel

Vi har sett att vi i GT har många traditioner om Shekem och Shilo som av allt att döma återspeglar historisk verklighet i domartidens Israel. Empiriska modeller (kap. 4) ger oss en lämplig metodologisk utgångspunkt för hävdandet att det deuteronomistiska historieverkets framställning av Israels historia baserar sig på äldre traditioner som redaktörer hade omarbetat och redigerat. I detta kapitel försöker vi ge beskrivning åt en historiskt möjlig värld för domartidens Israel. Det är ändå värt att notera att Domarbokens traditioner sällan är relaterade till Juda.

(1) Den första saken vi borde fastställa är de israelitiska stammarnas bosättningsområde. Forskare brukar hävda att Dom 1 ger en mer realistisk bild av hur israeliternas bosättning i Kanaans land gick till än Josuabokens beskrivning av Israels "Blitzkrieg". Dom 1 framhåller att de israelitiska stammarna inte lyckades erövra de starka kananeiska städerna på slätten bl.a. därför att dessa "hade järnbeslagna stridsvagnar" (Dom 1:17). Enligt Dom 1

bosatte sig israeliterna först och främst i bergsområden, vilket går att relatera till arkeologisk evidens.¹⁰ Det var först under Davids tid som israeliterna enligt gammaltestamentliga källor lyckades lägga under sig kananeiska städer. 2 Sam 5, t.ex., redogör för hur David erövrade Jerusalem.

Att de centrala bergsområdena i Samaria har varit bostättningsplats för stammarna är en uppgift som får arkeologiskt stöd. Ostraka från Samaria från början av 700-talet fKr, bl.a., omnämner många klaner som enligt de bibliska uppgifterna i Num 26:30-33; Jos 17:2-3; 1 Krön 7:14-19 hörde till Manasses stam.¹¹ Dessa krukskärvor funna i Samaria visar att stammarnas sociala indelning i början av 700-talet fKr spelade en viktig roll i det centrala bergsområdet. Om Samarias ostraka härstammar från Jerobeam II:s regeringstid (787-747 fKr), kan denna iakttagelse sättas i samband med uppgiften i 1 Krön 5:17 om att en del av Israels stammar ”blev uppförda i släktregister då Jotam, Judas kung, och Jerobeam, Israels kung, regerade.”

(2) Men kan gammaltestamentliga traditioner ge oss svar på frågan hur de israelitiska stammarna var organiserade politiskt? Ett svar på denna fråga kan vi söka i den poetiska texten i Dom 5 som forskare ofta betraktar som en av de äldsta texterna, om inte rentav den äldsta, i GT. Denna text redogör för en politisk konflikt mellan de israelitiska stammarna och den kananeiska staden Hasor. Dom 4 beskriver samma händelse men i prosaform. Texten i Dom 5 beskriver på ett intressant sätt stammarnas politiska organisation och förutsätter att de israelitiska stammarna under militära konflikter var skyldiga att hjälpa varandra. I vv 13-15a lovprisar de stammar som har varit redo att komma Naftali och Sebulon till hjälp. I vv 15b-17 kritiserar man däremot Ruben, Gilead, Dan och Asher som inte hade skickat sina män ut i krig mot kungen i Hasor. Utöver Dom 5 finns det även andra gammaltestamentliga texter som aktualiserar omständigheten att stammarna i händelse av militära konflikter skulle komma varandra till undsättning (Num 32; Jos 22). Det är anmärkningsvärt att Juda inte omnämns i Dom 5. En orsak kan vara att den militära sammanstötningen den här gången ägde rum på Jisreelsslätten långt borta från Juda. Å andra sidan har forskare ofta hävdats att Juda var isolerat från andra stammar genom de kananeiska städer (bl.a. Jerusalem) som skiljde de södra trakterna från de nordliga.

Den gamla poetiska texten i Dom 5 ger oss anledning att kasta fram en relevant hypotes som går ut på att stammarna levde var för sig på sina egna områden men samarbetade och i kritiska situationer bistod varandra. Idén om Jahves krig som förekommer i olika gammaltestamentliga texter härstammar från denna historiska verklighet i stamsamhället, då stammarna var tvungna att

¹⁰Se I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, ss. 324-335.

¹¹Se Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, ss. 356-368. På s. 368 skriver Aharoni: ”the most interesting fact is that all of the clan names appear in the Bible as children of Manasseh, which is illuminating evidence for the existence of the ancient clan divisions that had maintained their integrity even late in the Monarchial period.”

samarbeta mot sina fiender.¹² Vi måste ändå vara försiktiga så att vi inte överdriver det politiska samarbetet mellan de skilda stammarna. Vi kan, t.ex., inte betrakta de skiftande domare som omnämns i Domarboken som gemensamma ledare över alla stammar. Domarbokens framställning är redaktionell. Redaktorn har samlat varierande lokala traditioner om domare och sammanställt materialet så att det ger intrycket att domarna hade varit ledare för hela Israel (se vidare kap. 14.4).

(3) Det verkar sannolikt att vissa av stammarna hade en gemensam central helgedom. Både Shekem och Shilo kunde ha varit sådana helgedomar. För att kunna beskriva innehållet i den israelitiska religionen utförligare måste vi utgå från Alts teori om patriarkernas religion (se kap. 5.2). Alts teori kan nämligen användas för att tentativt förklara den israelitiska religionens egenart i jämförelse med den kananeiska.

Den kananeiska baalskulten var organiserad omkring tempel. Däremot tycks 2 Sam 7:1-7 hävda att det var omöjligt att intimt knyta stammarnas religion till något lokalt tempel. Man kan läsa och tolka 2 Sam 7 mot den bakgrunden att templet representerade den kananeiska religionen, enligt israeliternas uppfattning, och att den därför avvisades av vissa israelitiska kretsar. Varför var det så problematiskt för de israelitiska stammarna att tänka sig att bygga ett tempel?

I den kananeiska traditionen symboliserade templet att gudomen var kung. Detta kan man se i ugaritiska baalstexter.¹³ Baal kunde regera först när han hade krossat sina fiender (*Jammu*, havet eller kaosvattnet, och *Mot*, döden) och templet hade byggts åt honom. Tanken på att bygga ett tempel åt Jahve som aktualiserades i början av kungatiden, hade alltså en teologisk motivering: templet möjliggör att Jahve regerar över kaosmakterna i naturen. En sådan teologi förekommer sen i många psalmer med anknytning till Jerusalems tempel. Ett belysande exempel är Psalm 29 som innehåller många religiösa motiv och element med motsvarigheter i de ugaritiska baalshymnerna. Därför har man även föreslagit att Psalm 29 ursprungligen skulle ha varit en gammal baalshymn som sedan har omarbetats till en Jahve-hymn. Denna psalm beskriver Jahve som den som har suverän makt över alla kaoskrafter i naturen. Ett annat exempel är Psalm 2 som skildrar hur världens kungar planerar att angripa Jahve och hans smorde på Sion men uttrycker att deras planer kommer att tillintetgöras. Naturens Herre är också historiens Herre.

Psalm 2 illustrerar väl en viktig aspekt i den kananeiska tempelideologin. Templet fungerade som symbol för tanken att gudomen är kung, och också som symbol för kungens makt och speciella ställning vid gudomens sida. Men det finns i GT också en annan typ av traditioner. De förbinder intimt Jahves kungadöme med uppenbarelsetältet och hävdar att Jahve har regerat i

¹²En översikt över relevanta texter finns i F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels* (ATANT 60, Zürich: Theologischer Verlag 1972); se också G. Von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (1951).

¹³Se dessa texter i J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh: Clark 1978).

Israel utan att vara bunden till något lokalt tempel och utan hjälp av någon världslig kung. Både prosatexter (Dom 8:21-22; 1 Sam 8 och 12) och poetiska texter (Ex 15; Num 10:35-36; Deut 33; Dom 5) hävdar, att Jahve är Israels enda riktiga kung.¹⁴ Jahves epitet ”han som tronar på keruberna” (t.ex. 1 Sam 4:4) gav uttryck för denna tidiga israelitiska tro. Detta epitet härstammar troligen från Shilo.¹⁵ Keruberna som omnämns här avser förbundsarkens keruber (Ex 25:10-22). Herren skall tala till Mose ”från platsen ovanför locket på arken”, dvs. som en kung sittande på sin tron. Med den kananeiska modellen som förebild kan man förstå att Salomos tempel betraktades som uttryck för en ny teologisk idé i Israel som stred mot den gamla föreställningen att Jahve regerar Israel från sin speciella ”plats” i uppenbarelsetältet.

Men är resonemanget om att Jahves kungadöme var en viktig teologisk föreställning i det tidiga Israel relevant? Enligt Wellhausen är tanken på Jahves kungadöme en sen teologisk idé i Israel. Wellhausen betraktade 1 Sam 7-12 som en efterexilisk text som försökte visa att kungadömet var av ondo. Han menade att Israel ursprungligen har styrts av präster och andra religiösa ledare. Tanken var att Israel att börja med hade varit en teokrati och inte ett kungadöme. Att förklara alla gammaltestamentliga texter som implicerar Jahves kungadöme som sena är dock ytterst problematiskt. Föreställningen att gudomen är kung har alltid varit en väsentlig idé inom den antika Främre Orientens religioner. Därför är det naturligt att vi utgår från antagandet att Jahves kungadöme har varit en självklarhet i det gamla Israel, speciellt om det finns bibliska traditioner som stöder detta.

En annan aspekt som tycks vara kännetecknande för den israelitiska kulturen är *maššeba*-stenarna. I arkeologiska utgrävningar har man funnit *maššeba*-stenar på skilda lokala kultplatser.¹⁶ Att förekomsten av sådana kultplatser inte utesluter idén om en central helgedom kommer tydligt fram i Jes 19:18-19:

Den dagen skall det i Egypten finnas fem städer där man talar Kanaans språk och där man svär vid Herren Sebaot. En av dem skall heta Ir Haheres. Den dagen skall det finnas ett altare åt Herren mitt inne i Egypten och en stod (*maššeba*) åt Herren vid landets gräns.

Denna text kan tolkas så att en stad mitt inne i Egypten har en helgedom med ett altare och att fyra andra städer vid landets gräns där man tillber vid en *maššeba*-sten. I så fall kan texten återspegla en gammal tradition om den religionshistoriska situationen i Israel: man har en central helgedom med altare

¹⁴P.D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge 1973).

¹⁵Se T.N.D. Mettinger, ”YHWH SABAOTH—The Heavenly King on the Cherubim Throne.” *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (Ed. T. Ishida. Winona Lake: Eisenbrauns 1982) 109-138.

¹⁶För evidens, se T.N.D. Mettinger, *No Graven Image*.

och så finns det andra kultplatser med *masseba*-stenar.¹⁷

(4) I detta sammanhang kan vi också beakta F.M. Cross förklaring, att tidiga bibliska poetiska texter presenterar erövringen av Kanaan rituellt som en akt, där Jahve befäster sitt kungadöme genom att krossa Israels fiender och leda sitt eget folk in i Kanaan. Cross anser att de bibliska traditionerna följer tematiken i de kananeiska baalstexterna. Mytens innehåll har historiserats och i GT är det inte längre frågan om Baals seger över kaosmakterna i naturen, utan om Jahves seger över Israels fiender i historien.¹⁸ Denna historisering avviker dock på en väsentlig punkt från innehållet i baalsmyten: något permanent tempel byggdes aldrig åt Jahve.

Ett utmärkt exempel på baalsmytens historisering är Exodus 15, Moses lovsång. Denna text beskriver Jahves seger över egypterna. Efter att ha frälsat sitt folk leder Jahve folket till det utlovade landet. Så som i baalsmyten betonas i Exodus 15 att israeliterna får en helig plats där de kan dyrka Jahve: "Fasa och skräck föll över dem, inför din mäktiga arm stod de förstenade, medan ditt folk drog fram, Herre, det folk drog fram som du vunnit åt dig. Du ledde dem fram och planterade dem på *det berg som är din egendom* (ordagrant: *din arvedels berg*), den plats du gjort till din boning, Herre, den helgedom, Herre, du själv har grundlagt. Herren är konung nu och för evigt" (Ex 15:16-18). Det är värt att notera att uttrycket "din arvedels berg" förekommer också i den ugaritiska baalstext där det skildras hur Baal, efter att ha krossat sina fiender, får "sin arvedels berg" där hans tempel kan byggas. I textens nuvarande form refererar "helgedomen" (*miqdāš*) i Ex 15:17 troligen till Jerusalem. Däremot är det möjligt att traditionen bakom Exodus 15 har lokaliserat helgedomen till den heliga platsen i Shekem, eventuellt till bergen Eval och Gerisim (se kap. 6.1.2).

Att Ex 15:17 i sin nuvarande form innehåller ordet "helgedom" (*miqdāš*) som avser en permanent boning åt gudomen, behöver inte vara något problem när vi analyserar den traditionshistoriska bakgrunden till Exodus 15. Detta kan demonstreras med hjälp av Psalm 96 och dess parallell i 1 Krön 16. I Ps 96:6 används ordet *miqdāš* ("helgedom"), eftersom det i psalmen talas om Jerusalems tempel. Däremot har den parallella psalmen i 1 Krön 16:27 ordet "plats" (*māqôm*) i stället för *miqdāš*. Orsaken är att kronisten har använt psalmen för att skapa en anknytning till Davids tabernakel i Jerusalem (före templets tid). Detta exempel visar att det har varit relativt lätt att omskriva gamla religiösa traditioner när de har fått nya kontexter och nya funktioner att fylla. I kap. 4 såg vi hur t.ex. cederskogen där monstret Humbaba levde hade omtolkats i det integrerade akkadiska eposet. Ett liknande exempel är den assyriska versionen av den babyloniska skapelsemyten, *Enuma Elish*, som ersätter Marduk (Babylons huvudgud) med Assur (Assyriens huvudgud) och ger myten ny placering i Assurs helgedom.

¹⁷Se vidare Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, s. 378.

¹⁸Cross, *Canaanite Myths and Hebrew Epic*, ss. 79-194; se också J.C. DeMoor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BETL 91, Leuven: Leuven University & Leuven 1997) 103-207.

7. Davids och Salomos tid

7.1. Davids och Salomos "imperium"—faktum eller fiktion?

Enligt GT lyckades David etablera ett mäktigt rike i Palestina. Han underkuvade filisteerna, edomiterna, moabiterna och arameerna (2 Sam 8). Den geografiska storleken av detta imperium under Salomos tid beskrivs i 1 Kung 4:21, där det sägs att Salomo härskade "över alla riken från Euftrat ända till filisteernas land och fram till gränsen mot Egypten." Texten fortsätter med att berätta att alla länder i dessa områden "betalade skatt och var hans lydiga undersåtar så länge han levde." Hur förhåller sig denna bibliska beskrivning av Davids och Salomos rike till den historiska verkligheten? Kan man verkligen hävda att israeliterna under Davids och Salomos regeringstid bildade ett så stort imperium vid sidan av Egypten och Assyrien? På den här punkten avviker forskarnas åsikter radikalt från varandra. Diskussionen har delvis fastnat i frågan huruvida arkeologin kan ge belägg för ett sådant imperium som David och Salomo enligt de bibliska uppgifterna skall ha härskat över. Denna fråga har arkeologerna olika åsikter om.

Den dominerande uppfattningen under 1960-1980-talen och den som t.ex. Yohanan Aharoni försökte belägga genom sina arkeologiska utgrävningar var, att Davids och Salomos imperium faktiskt får stöd av det arkeologiska materialet. Aharoni hävdade att arkeologin ger vid handen att det under järnåldern fanns en politisk och ekonomisk glansperiod i Israel. Han daterade detta uppsving som arkeologiska fynd vittnar om till Davids och Salomos regeringstid under 900-talet fKr. Arkitektoniska särdrag, t.ex., i Hasor (stratum X), Megiddo (stratum IVB och VA) och Geser (stratum VIII) är likadana. Speciellt betonade Aharoni (enligt Yigael Yadins åsikt) att stadsportarna i dessa städer var likadana. Här kunde han hänvisa till 1 Kung 9:15-17 som skildrar hur Salomo byggde dessa tre städer. Aharonis uppfattning att den arkeologiska evidensen stöder synen att en glansperiod inföll under Davids och Salomos tid, är ännu idag ett relevant alternativ och representeras bl.a. av Amihai Mazar i hans viktiga arkeologiska översikt.¹

Men under 1980- och 1990-talen har många forskare börjat ifrågasätta detta tolkningsmönster. Bland dessa forskare är en av Israels främsta arkeologer, Israel Finkelstein, som har föreslagit att den arkeologiska glansperiod som bl.a. Aharoni ville datera till 900-talet fKr (Davids och Salomos tid) i själva fallet borde dateras ca. hundra år senare till 800-talet fKr (Omrís dynasti).² Denna nydatering betyder att det skulle bli betydligt svårare

¹Se Y. Aharoni, *The Land of the Bible* 291-320; idem, *The Archaeology of the Land of Israel* (Philadelphia 1982) 192-239; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10.000-586 B.C.E.* (New York: Doubleday 1990) ss. 368-402.

²Se t.ex. I. Finkelstein, "The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View." *Levant* 28 (1996) 177-187; Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed* ss. 123-168; men observera A. Mazars kritiska anmärkningar: "Iron Age Chronology: A Reply to I. Finkelstein." *Levant* 29 (1997) ss. 155-165.

att arkeologiskt betrakta den bibliska beskrivningen av Davids och Salomos "imperium" som historiskt tillförlitlig. Fokus för denna arkeologiska diskussion är Jerusalem där arkeologer tills vidare inte har hittat bevis för att staden skulle ha varit ett viktigt politiskt och religiöst centrum i början av 900-talet fKr—något som de bibliska uppgifterna ger oss anledning att tro.³

Skilda problem av det här slaget, när det gällde att finna en relevant historisk kontext till den bibliska beskrivningen av Davids och Salomos imperium, föranledde Thomas L. Thompson att i sitt arbete *Early History of the Israelite People* (1992) hävda, att David och Salomo inte var historiska kungar, utan är fiktiva gestalter som har uppkommit i den israelitiska berättelsetraditionen. Thompson hävdade också att Jerusalem under 900-talet inte var något politiskt eller religiöst centrum i det centrala bergsområdet, utan bara en liten by.

Men endast ett år efter publiceringen av Thompsons arbete gjorde den israeliska arkeologen Abraham Biran ett viktigt textfynd i Dan. Det var fråga om en arameisk inskrift som omnämnde *bêt dwd*, "Davids hus". Denna text härstammade från andra hälften av 800-talet fKr, dvs. ungefär ett hundra år efter den tid då Salomo enligt de bibliska uppgifterna skulle ha dött.⁴ Forskarna anser i allmänhet att denna text klart och tydligt visar att Thompsons åsikt om David och Salomo som fantasifigurer är överdriven. Thompson själv försökte visserligen tolka *bêt dwd* som en hänvisning till gudomens "hus", dvs. "Dôd's tempel".⁵ Men denna förklaring är inte den naturligaste. Vi vet att man i den antika Främre Orienten ofta brukade tala om kungariket genom att hänvisa till dynastins grundare. När, t.ex., assyriska kungainskrifter uttalar sig om Israels kungadöme, använder de beteckningen "Omris hus", eftersom Omri var en viktig grundare av en ny dynasti i Israel.⁶ Det är värt att notera att också Finkelstein och Silberman hänvisar till Tell Dan inskriften och avvisar Thompsons okritiska påstående om att David och Salomo inte skulle ha existerat.⁷

När det gäller Thompsons åsikt att Jerusalem var endast en liten by

³Angående den arkeologiska evidensen i Jerusalem, se Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed* ss. 133, 158-159. På s. 158 formulerar författarna sig försiktigt om det arkeologiska materialet i Jerusalem: "And we still have no hard archaeological evidence ... that Jerusalem was anything more than a modest highland village in the time of David, Salomon, and Rehoboam."

⁴A. Biran & J. Naveh, "An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan." *IEJ* 43 (1993) 81-98; idem, "The Tel Dan Inscription: A New Fragment." *IEJ* 45 (1995) 1-18.

⁵T.L. Thompson, "'House of David': An Eponymic Referent to Yahweh as Godfather." *SJOT* 9 (1995) 59-74.

⁶Se mer evidens från assyriska kungainskriptioner i A. Laato, *A Star Is Rising*, 105-108.

⁷Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed*, ss. 128-130: "The question we must therefore face is no longer one of David and Solomon's mere existence. We must now see if the Bible's sweeping description of David's great military victories and of Solomon's great building projects is consistent with the archaeological evidence" (ss. 129-130).

under 900-talet fKr, måste vi komma ihåg, att arkeologerna ännu inte på ett uttömmande sätt har kunnat utforska Davids stad i Jerusalem eller tempelområdet, och att forskarna har tolkat material från utgrävningarna på olika sätt. Men t.ex. Y. Shiloh hävdar att han i sina utgrävningar har funnit evidens för att Jerusalem på Davids och Salomos tid hade fin arkitektonisk struktur. Han menar att vi därför har anledning att tro att staden var ett viktigt politiskt centrum.⁸ Det är också värt att notera att vi har motsvarande problem att finna arkeologisk evidens för Jerusalem under El-Amarna-perioden. Amarnabrevens korrespondens belyser en kortare tids stridigheter mellan olika småstater och deras kungar i Kanaan, t.ex. Megiddo, Shekem och Jerusalem och farao Ekhnaton i Egypten. Dessa brev visar ändå, att staden var ett viktigt politiskt centrum i Judas bergsområde under 1300-talet fKr.⁹

Vi märker alltså att frågan om den bibliska beskrivningen av Davids och Salomos "imperium" är mycket kontroversiell i dagens forskning. Det är klart att vi måste vänta tills nya arkeologiska utgrävningar ger oss mera material att ta ställning till. Sådan ny evidens kan hjälpa oss att datera den arkeologiska glansperioden och lösa problemet med frågan om hur viktigt Jerusalem var under Davids och Salomos tid. Om vi ändå försöker konstruera **en historiskt möjlig värld** för den gammaltestamentliga beskrivningen av Davids och Salomos regeringstid som i ljuset av dagens forskning kunde vara relevant som miljö, kan vi betona fyra saker:

1. Det fanns ingen stark politisk makt i Mesopotamien eller i Egypten under 900-talet fKr, då David och Salomo enligt de bibliska uppgifterna har regerat. Den egyptiska stormakten hade fallit i början av det elfte århundradet och det var först under den 22:a dynastiens tid som Egypten igen blev politiskt starkt. I Kung 11:40 hänvisar till att grundaren av denna 22:a dynasti, Shishak (ca. 945-913 fKr), började påverka Palestinas politik aktivt. Han tog emot Jerobeam när denne flydde undan Salomo. Samme Shishak var det som efter Salomos död invaderade Palestina under Rehabeams femte regeringsår (1 Kung 14:25-28). Detta fälttåg skildras även i egyptiska dokument (se vidare kap. 8.1). Vi har alltså möjlighet att tolka det historiska förloppet så att Egyptens politiska ställning stärktes under slutet av Salomos regeringstid (970-931 fKr) och att Egypten utövade politik riktad mot Salomo genom att landet tog emot Jerobeam (1 Kung 11:40). Men det var först efter Salomos död som Shishak satte i gång sin aggressiva politik mot Palestina.¹⁰

⁸Se Y. Shiloh, *Excavations at the City of David 1978-1982* (Qedem 19, Jerusalem 1984) 27.

⁹Se ändå N. Na'aman, "The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century B.C.E." *BASOR* 304 (1996) ss. 17-27. Det är värt att notera att Finkelstein & Silberman presenterar två åsikter som något avviker från varandra om Jerusalemets betydelse under El Amarna-perioden (*The Bible Unearthed* ss. 155 och 238-240).

¹⁰För Egyptens politiska svaghet under perioden 1150-950, se P.S. Ash, *David, Solomon and Egypt. A Reassessment* (JSOTSS 297, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999). På s. 129 skriver Ash: "... the withdrawal of Egypt and its continued absence from the region of the

Den politiska situationen var likartad i Assyrien under perioden 1050-935 fKr. Efter den starka kungen Tiglat-Pileser I (1115-1077 fKr) försvagades Assyrien politiskt. Denna svaghet var delvis beroende av arameernas invandring i hela Främre Orienten. Från perioden 1050-935 har vi praktiskt taget inga assyriska dokument, vilket i och för sig talar för nedgången i Assyrien. Om situationen i Assyrien börjar vi få veta mera om genom dokument som belyser Assur-dan II:s (935-913) regeringstid och som är mycket uttrycksfulla. Assur-dan redogör i sina inskrifter för hur Assyriens rike hade fallit och hur arameerna hade förstört assyriska städer och mördat assyrier ända från Shalmaneser II:s (1030-1019 fKr) regeringstid. Situationen i Assyrien blev ännu värre under Assur-rabi II:s (1012-972 fKr) period, då arameerna erövrade delar av Assyriens område. Assur-dan hävdar också att den assyriska administrationen helt och håller hade brutit samman och att han var tvungen att återupprätta den. Assur-dan lyckades ändå underkuva arameerna och han grundade det s.k. nyassyriska imperiet.¹¹

Vi har alltså en möjlighet att förklara existensen av Davids och Salomos kungadöme så att både Egypten och Assyrien vid den här tiden var politiskt svaga. Men ungefär samtidigt med Salomos död (ca. 930 fKr) började både Egypten och Assyrien igen bli starkare.

2. Arkeologiskt sett var Edom, Moab och Ammon obetydliga politiska makter under 900-talet.¹² I ljuset av dessa belägg är de bibliska uppgifterna om att Israel//Juda kunde få övertag över dessa makter oproblematiske. Det är också viktigt att påpeka att vi har övertygande arkeologisk evidens för att Negev bosattes vid slutet av 11:e århundradet och under det 10:e århundradet, vilket av allt att döma betyder att de viktiga handelsvägarna i Negev upplevde en blomstringsperiod under denna tid.¹³ Att denna tid motsvarar perioden under David och Salomo gör det möjligt för oss att spekulera, huruvida denna bosättning i Negev kan ses som indicium för en tid av ekonomisk uppgång i Israel//Juda. Arkeologins material ger belägg för att både Beer Sheva och Arad blev viktiga centra i det norra Negev. Shishaks skildring av att han förstörde

Levant for at least three hundred years should not be entirely discounted as a factor in the rise of these monarchies. There is little doubt that had Egypt maintained control over this region these states never would have developed.”

¹¹Se H.W.F. Saggs, *The Might that was Assyria* (London: Sidgwick & Jackson 1984) ss. 58-84; A. Kuhrt, *The Ancient Near East c. 3000-300 BC* (London & New York: Routledge 1995) Vol 1:348-365; Vol 2:473-546.

¹²För Edom, se J.R. Bartlett, *Edom and the Edomites* (JSOTSS 77, Sheffield:Sheffield Academic Press 1989); för Moab, se S. Timm, *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten* (Ägypten und Altes Testament 17, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1989).

¹³För denna tolkning av arkeologisk evidens, se I. Finkelstein, *Living on the Fringe. The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages* (Monographs in Mediterranean Archaeology 6, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995).

den Stora Arad (= Tel Arad) får stöd av arkeologiska utgrävningar som också visar att staden var en viktig medelpunkt.¹⁴

Å andra sidan är det betydligt svårare att i ljuset av den arkeologiska evidensen utvärdera huruvida David och Salomo lyckades tvinga filisteerna och arameerna att underordna sig under sitt herravälde.

3. Många detaljer i berättelserna i Samuelsböckerna och Kungaböckerna om Davids och Salomos regeringstid är historiskt sett relevanta (se vår diskussion i kap. 14.5 och 14.6). Detta öppnar för oss möjligheten att betrakta dessa bibliska berättelser som reflekterande historiskt värdefullt material när vi diskuterar Israels historia under 900-talet fKr. Det måste ändå ännu en gång påpekas, att **det som vi här, i syfte att belysa resonemanget, betraktar som historiskt relevant, inte behöver vara historiskt sant.**

4. Kännetecknande för de gammaltestamentliga källornas beskrivning är att de återspeglar att det fanns en kontinuitet mellan stamsamhället och kungadömet. Vi har redan betonat denna kontinuitet när vi diskuterade Shilos roll i samband med grundandet av kungadömet i Israel. Nu skall vi ännu litet närmare behandla omständigheten att Jerusalem blev den politiska och religiösa medelpunkten i Israel och frågan hur David nyttjade de gamla religiösa traditionerna knutna till Shilo i sina politiska manövrer.

7.2. Jerusalems tempel—ett nytt israelitiskt centrum för tillbedjan av Jahve

Vi har i kap. 6.1.3 kastat fram en relevant hypotes om att Shilo var en viktig israelitisk kultplats i det förmonarkiska Israel. Mot bakgrunden av detta antagande kunde man vänta sig att de första kungarna i Israel på något sätt har beaktat de religiösa traditionerna som hörde ihop med Shilo. Vi har vidare noterat att Prästskriftens traditioner om uppenbarelsetältet också kan uppfattas återspegla gamla religiösa föreställningar som var aktuella i Shilo. Är det möjligt att tänka sig att sådana religiösa traditioner anknutna till uppenbarelsetältet spelade en viktig roll under Davids och Salomos tid då byggandet av templet planerades och förverkligades?

Wellhausen hävdar att Prästskriftens beskrivning av uppenbarelsetältet (*'ōhel mō^c ēd*) och dess berättelser om hur tältet flyttade med de israelitiska stammarna på deras vandringar, var en efterexilisk fiktion. I sitt verk *Prolegomena* behandlar Wellhausen utförligare sådana texter i de historiska böckerna som omnämner (uppenbarelse)tältet och menar att de antingen är senare tillägg eller kräver en helt annan tolkning. Uppenbarelsetältet (*'ōhel mō^c ēd*) förekommer i 1 Sam 2:22 men Wellhausen konstaterar att Septuaginta på det här stället har läst templet (*hêkal* på hebreiska). Enligt 1 Kung 8:4 fördes arken tillsammans med *'ōhel mō^c ēd* till templet, men Wellhausen anser att den hebreiska termen inte kan referera till någonting annat än till det tält som David hade rest åt arken (2 Sam 6:17). Samma tolkning gäller också formuleringen i

¹⁴Se NEAEHL 1:75-87.

1 Kung 1:39; 2:28-30 (på dessa ställen används ordet *'ohel*). Wellhausen betonar att detta tält för arken inte var det fiktiva, ”mosaiska” uppenbarelsetält som Prästskriften skildrar.

Det finns alternativ för Wellhausens argumentering. Vi kan också förstå uppgiften i 2 Sam 6:17 så, att David följde en gammal israelitisk tradition då han reste tältet över arken. Arken var ju redan övergiven som kultobjekt under Davids tid. 1 Sam 4-6 berättar att arken fördes från Shilo till slagfältet där israeliterna kämpade mot filisteerna och att den sedan blev bortrövad av filisteerna och slutligen åter befann sig i Israel i Kirjat-Jearim. Ps 132 och 2 Sam 6 skildrar hur David hämtade arken från Kirjat-Jearim och förde den till Jerusalem.¹⁵ Att David reste ett tält över arken kan också tolkas så att han medvetet ville återuppbygga uppenbarelsetältet, stammarnas gamla kultplats. En sådan intention framträder ännu tydligare mot bakgrunden av att David hade fått veta, att han inte skulle bygga något tempel för Herrens ark (2 Sam 7:1-7). Forskarna tolkar ofta 2 Sam 7:1-7 så, att de uppfattar att stället innehåller en gammal tradition om den historiske profeten Natans veto mot att man byggde ett tempel åt arken. 2 Sam 7:6-7 hävdar att Herren har flyttat omkring med Israels barn med ett tält som boning. Av allt att döma ansåg man inom vissa kretsar i Israel att det var omöjligt att dyrka Herren i ett tempel, liksom att bevara Herrens ark i ett tempel. De kananeiska gudarna var sådana att de bodde i tempel, inte Herren. Jahve hörde ursprungligen hemma i den nomadiska (herde-)kulturen och denna religiösa tradition hade etablerats i domartidens Israel. Därför var det viktigt att Herren dyrkades i ett tält och inte i ett tempel (se kap. 6.2).

Terminologin i Ps 132 och i 2 Sam 6 och 1 Kung 1-2; 8 anger att arken och uppenbarelsetältet hörde ihop. Templet som David planerade att bygga och som Salomo uppförde var en nyhet i Israel och därför mötte det också motstånd i början. I fortsättningen av den monarkiska perioden blev Templet i Jerusalem dock centrum för Israels gudstjänstliv.

Mot denna bakgrund förefaller det klart att redogörelsen om uppenbarelsetältet i Prästskriften ingalunda behöver vara en postexilisk fiktion. Trots att vi inte kan dra slutsatsen att allt som Prästskriften nämner är mycket gammalt, är det tydligt att uppenbarelsetältet kan betraktas som den viktiga kultplatsen inom den tidiga israelitiska religionen (med ursprungliga rötter i nomadkultur).¹⁶ En sådan form av jahvism kan ha dominerat bland de israelitiska stammarna före kungadömetts uppkomst och den skulle i så fall

¹⁵Angående tolkningen av Psalm 132, se A. Laato, ”Psalm 132 and the Development of the Israelite/Jerusalemite Royal Ideology.” *CBQ* 54 (1992) 49-66; idem, ”Psalm 132: A Case Study in Methodology” *CBQ*. 61 (1999) 24-33. Dateringen av Psalm 132 är omdiskuterad. Jag anser ändå att innehållet i denna psalm är gammalt. Se också kap. 4 där vi diskuterade dateringen av Psalm 132.

¹⁶Det finns även intressanta främreorientaliska paralleller till skildringarna av uppenbarelsetältet i texterna från Mari och Ugarit. För detta se D.E. Fleming, ”Mari’s Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary.” *VT* 50 (2000) ss. 484-498.

återspeglas i skildringar av den typ som vi har i 2 Sam, 1 Kung och Ps 132. Vi har alltså två möjligheter att välja mellan när vi begrundar Prästskriftens uppgifter om uppenbarelsetältet: att Prästskriften anknyter till gamla israelitiska traditioner eller att den innehåller gamla traditioner som är redigerade under den efterexiliska perioden. De här gamla traditionerna nämner uppenbarelsetältet. Traditionerna modifierades och tillämpades på ett förändrat sätt så att de bättre motsvarade behoven i det efterexiliska judiska samhället där templet var ett faktum.

Samuelsböckerna har beskrivit David som en person som noga övervägde sitt handlande och gjorde vad han kunde för att inte hamna i konflikt med stammarnas religiösa idealen. *För det första* favoriserade David arken som var stammarnas kultobjekt. 1 Sam 4-6 och 2 Sam 6 innehåller sammantaget en gammal tradition som ursprungligen har skrivits till Davids ära (se kap. 14.5). Denna tradition hävdar att David uppskattade de religiösa traditionerna som förknippades med Shilo och tog i bruk arken på nytt. Med denna tradition har man troligen velat motivera varför David grundade sin nya huvudstad i Jerusalem, som ju var en gammal kananeisk stad (2 Sam 5). Traditionen om arken hade funktionen att legitimera Jerusalem som Israels huvudstad (2 Sam 6). *För det andra* lydde David Natans råd och avstod från att bygga ett tempel åt arken. På detta sätt ville David undvika att råka i konflikt med stammarnas religiösa föreställningar, vilket 2 Sam 7:6-7 antyder. *För det tredje* valde David Evjatar, en av Elis präster i Shilo, till överstepräst vid sidan av Sadok som härstammade från Hebron (se kap. 12). *För det fjärde* iakttog David noggrant stammarnas moraliska och etiska lagar (bl.a. blodshämnden). Åtminstone berättelserna i 1 och 2 Samuelsböckerna är så skrivna att de utgör en apologi för David: han ville inte döda sina motståndare för att garantera att han själv skulle få kungadömet (om detta se vidare kap. 14.5).

Å andra sidan är skildringen av Salomo i GT sådan, att den ger oss anledning att föreslå att Salomo förhöll sig helt annorlunda till de nordliga stammarna än vad David gjorde—vilket kunde vara en orsak till att Israels rike splittrades efter Salomos död (se vidare kap. 7 och 8). *För det första* byggde Salomo Templet på den plats där han sedan började dyrka främmande gudar (1 Kung 11:1-8). Själva tempelbyggandet kunde ännu tolereras men Salomos avgudadyrkan gjorde att Jerusalems tempel kom att ifrågasättas som den rätta kultplatsen, samtidigt som man ifrågasatte rätten för Davids släkt att regera över de nordliga stammarna. *För det andra* pålade Salomo de nordliga stammarna hårt tvångsarbete (1 Kung 12:4). *För det tredje* kolliderade, som vi redan har konstaterat, gränserna för Salomos administrativa distrikt med gränserna för stammarnas traditionella områden (1 Kung 4:1-19).¹⁷ Det är sannolikt att Salomo på detta sätt försökte försvaga stammarnas makt i Israel. *För det fjärde* avskedade Salomo Evjatar och dödade honom senare (1 Kung 2:26-34) därför att han hade stött Adonia, Salomos halvbror, som

¹⁷För detta, se T.N.D. Mettinger, *Solomon's State Officials* (ConBOT 5, Lund 1971); Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, ss. 308-317.

tronpretendent. Evjatars död förorsakade säkert oro och missnöje bland de nordliga stammarna.

När Templet byggdes i Jerusalem var det viktigt att betona kontinuiteten mellan domartidens israelitiska helgedom i Shilo och det nya kungadömet religiösa centrum i Jerusalem. Av allt att döma har arken spelat en viktig roll i denna kontinuitet. Ark-traditionen i 1 Sam 4-6 och 2 Sam 6 visar detta, så som också dekorationen i Salomos tempel. Han lät göra två stora fina keruber som ställdes upp i det allra heligaste. Vingarna på dem tog i väggarna utåt på var sida och innervingarna berörde varandra ovanför arken.¹⁸ I uppenbarelse-tältet var keruberna placerade på arkens lock (Ex 25:10-22). Även om den ikoniska framställningen i Templet var annorlunda än i uppenbaresetältet är det klart att båda utformningarna följer en gemensam religiös tradition. Det är också värt att nämna Mettingers meningsfulla hypotes om att Jahves epitet: "Jahve Sebaot, han som tronar över keruberna" härstammade från Shilo.¹⁹ Mettingers antagande implicerar att uttrycket "han som tronar över keruberna" på något sätt hörde ihop med Arken. I så fall kan Prästskriften i Ex 25:10-22 vara beroende av en gammal religiös tradition från Shilo.

Vi har alltså sett i kap. 6 och 7 att arkeologiska och historiska iakttagelser ger oss anledning att överväga den gammaltestamentliga beskrivningen av Shilo som en tidig israelitisk kultplats som relevant. David tycks ha uppskattat de religiösa traditionerna med anknytning till Shilo, medan Salomo däremot ville minska stammarnas politiska inverkan. Shilos historia visar hur de gamla israelitiska religiösa traditionerna och stammarna småningom förlorar sin ställning i Israel, alltmedan kungadömet under Salomos regeringstid blev starkare. Helgedomen i Betel tycks också uppvisa en motsvarande historia, men i detta fall blev stammarnas gamla kultplats en kunglig helgedom. Kulten i Betel är starkt kritiserad i GT i samband med "Jerobeams synd" och den här synvinkeln gör det tyvärr omöjligt att utvärdera hur Betel-traditionen återspeglar domartidens historia i Israel (för detta se vidare kap. 11.2).

¹⁸Se bilden i T.N.D. Mettinger, *Namnet och närvaron*, 129.

¹⁹T.N.D. Mettinger, "YHWH SABAOTH—The Heavenly King on the Cherubim Throne." *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (Ed. T. Ishida; Winona Lake: Eisenbrauns 1982) 109-138.

8. Israels och Judas kungadömen

8.1. Delningen av Salomos rike

Israel		Juda	
Jerobeam I	930-909	Rehabeam	930-914
Nadav	909-908	Aviam	913-911
Basha	908-885	Asa	910-870
Ela	885-884		
Simri	884		

I kap. 7.1 har vi konstaterat att de nya politiska högkonjunkturerna i Egypten och Assyrien började göra sig gällande ungefär vid tiden för Salomos död. Från och med Salomos död satte Shishak, kungen av Egypten, in en offensiv politik mot Palestina. I Kung 11:40 låter förstå att Shishak redan innan Salomo dog, försökte försvaga Salomos kungadöme genom att ta emot Jerobeam I i Egypten. Vi kan endast spekulera huruvida Jerobeam, när Salomo hade dött, satte sin tillit till Egyptens hjälp när han bestämde sig för att göra uppror mot Davids dynasti. Hur som helst förmedlar 1 Kung 11-12 att de nordliga israelitiska stammarna grundade ett nytt kungadöme och valde Jerobeam till kung. Att Jerobeam utsågs till kung just i Shekem, i stammarnas gamla religiösa centrum, är (inom ramen för den historiskt möjliga värld som vi har skisserat upp) ett indicium för att stamsystemet ännu var politiskt starkt. Av stammarna var det endast Juda och en del av Benjamins stam som visade lojalitet mot Davids dynasti. Efter Salomos rikets fall uppkom alltså två nya kungadömen i Palestina, en nordlig del bröt sig loss från sydriktet. De gammaltestamentliga texterna använder namnet Israel på det nordliga kungadömet och namnet Juda på det sydliga. Benämningarna aktualiserar vikten av att alltid noga identifiera i vilken bemärkelse namnet Israel används när det förekommer i skilda sammanhang i GT och i exegetiska fackböcker. Termen kan nämligen hänvisa till (1) Israel som ett samhälle indelat i stammar, (2) Davids och Salomos (odelade) rike, (3) kungadömet Israel (som existerade vid sidan av kungadömet Juda) eller (4) Israels folk i religiös mening.

Rikets delning ledde till omedelbara militära konflikter mellan Israel och Juda. Enligt Kungaböckerna förde dessa kungadömen krig mot varandra ända till Omris regeringstid (se t.ex. 1 Kung 14:30; 15:7, 16). Egypten utnyttjade denna politiska situation i Palestina efter Salomos rikets fall. 2 Kung 14:25-28 beskriver Shishaks invasion i Juda. De bibliska uppgifterna sätter detta fälttåg i samband med Juda men vi har ändå anledning att tro att Shishak framför allt ville angripa kungadömet Israel. I Karnaks tempel har en topografisk förteckning bevarats som visar vilka städer Shishak erövrade under sitt fälttåg. Den omnämner städerna vid den filisteiska kusten, Negev i Juda och framför allt städer i Israels kungadöme. Men förteckningen upptar inte Jerusalem eller

andra betydande städer i Juda utom Arad.¹ Detta faktum kan ställas samman med de bibliska uppgifterna enligt vilka Shishak tog Rehabeams rikedomar men inte förstörde Jerusalem, inte heller andra viktiga städer i Juda (1 Kung 14:25-28; 2 Krön 12).

Om saken förhåller sig på det här sättet har vi anledning att tolka Shishaks fälttåg som ett försök från Egyptens sida att skaffa sig kontroll över Palestina. Juda var villigt att underkasta sig Egyptens hegemoni men det var Israel däremot inte. Det är möjligt att Jerobeam hade lovat Shishak att bli hans vasall, om denne skulle hjälpa honom själv att bli kung i Israel (jfr. profeten Achias löfte till Jerobeam, 1 Kung 11:26-39). Jerobeam bröt detta avtal och Shishak genomförde en hämndaktion mot Jerobeam.²

När man betraktar de geografiska områden som Shishaks invasion riktade sig till, verkar det som om han ville försäkra sig om att Egypten skulle få kontroll över de viktigaste handelsvägarna: *Via maris* som följde kusten och sedan gick över Jisreelslätten norrut till Damaskus, och handelsvägen från Döda havet längs Wadi Araba till Elat vid Röda havet.³ Genom detta fälttåg kom Egypten av allt att döma åt att behärska dessa betydelsefulla handelsvägar. Men allt tyder på att Shishak inte lyckades etablera egyptisk kontroll i Palestina för någon längre period. Några årtionden senare skapade Omri sin dynasti i Israel och gjorde Israel till ett politiskt starkt kungadöme (se kap. 8.2). Finkelstein och Silberman tolkar Shishaks fälttåg annorlunda. De anser att den kananeiska kulturen fortsatte i början av järnåldern i sådana städer som t.ex. Megiddo (= stratum VI A), Tel Dor och Tel Rehov. Shishaks fälttåg gjorde slut med den kananeiska kulturen och beredde väg för Omris dynasti.⁴

De historiska traditionerna i 1 Kung 12-16 visar att Israels kungadöme var politiskt starkare än Juda i slutet av 900-talet fKr.⁵ Under kung Asas regeringstid i Juda (910-870) blev det politiska trycket från Israels sida mot Juda så starkt, att Asa ingick ett politiskt förbund med Arams kung Ben-Hadad. Asa skickade mycket guld och silver till Ben-Hadad och uppmuntrade honom att bryta sitt förbund med Basha, kungen i Israel (908-885). Följden var att Israel fann sig i krig med Aram och tvingades lämna Juda i fred (1 Kung 15:16-22). Asas strategiska manöver utlöste en ny politisk situation i Palestina. Den blev kännetecknande för många årtionden framåt: upprepade militära konflikter mellan Aram och Israel. De förändrade politiska förhållandena tvingade Israels kungadöme att ändra sin politik mot Juda. Men nya politiska vindar kunde börja

¹Angående denna lista, se Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, ss. 323-330; J.D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, ss. 172-202; se också K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, ss. 292-300.

²För denna möjlighet, se B. Mazar, *The Early Biblical Period* s. 147.

³J.M. Miller & J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* 245-246.

⁴Finkelstein & Silberman *The Bible Unearthed* ss. 160-162.

⁵Utombibliska dokument (Meshastenen, assyriska kungainskrifter) och arkeologin stöder klart denna bibliska syn på Israels och på Judas historia.

blåsa i Palestina först efter det att en ny dynasti hade kommit till makten i Israel. Denna dynasti grundades av Omri.

8.2. Omris dynasti

Israel		Juda	
Ela	885-884	Joshafat	870-847
Simri	884	Joram	847-846
Omri	884-873	Achasja	846
Achav	873-852	Atalja	845-840
Achasja	852-851		
Joram	851-845		

Gammaltestamentliga källor talar inte mycket om Omri (884-873). Han omnämns endast i 1 Kung 16:15-28. Ändå visar utombibliska källor att Omri var den mest inflytelserika kungen i Israel.⁶ De assyriska kungainskrifterna använder namnet "Omris land" om Israels kungadöme även under den period då Omris dynasti inte längre härskade i Israel. En viktig historisk händelse som inte omnämns i GT, återges i den moabitiska inskriften på den s.k. Meshastenen (KAI 188; ANET 320-321). Enligt detta dokument underkuvade Omri Moab. Dessa utombibliska dokument ger uttryck för att Omri var en mäktig kung—något som den bibliska framställningen förbigår.⁷

Omri valde en ny huvudstad, Samaria, som låg nära Shekem (1 Kung 16:24).⁸ Tidigare hade Tirsa varit huvudstad i Israel (1 Kung 15:33; 16:8 se också 14:17). Samaria låg på en kulle som var strategiskt lätt att försvara. Staden blev Israels viktigaste stad och var kungadömet huvudstad ända till år 721, då assyrierna kom och förstörde den.

Bibliska uppgifter ger vid handen att Omri var en intelligent politiker. Han förstod vikten av att sluta förbund med andra kungadömen. Han beseglade dessa förbund genom att gifta bort sin son Achav med Isebel som var dotter till kungen av Tyros. Likaså ingick Atalja, en dotter till Achav, äktenskap med Joram som var son till kung Joshafat av Juda. På det här sättet garanterade Omri att inget politiskt hot skulle kunna drabba Israel från Tyros eller Juda. Bibliska källor gör gällande att Israel och Juda under tiden för Omris dynasti stod i förbund med varandra. Joshafat kom Achav till hjälp när denne planerade krig mot A ram (1 Kung 22). Även en utombiblisk källa som inskriften från Tel Dan

⁶Finkelstein och Silberman (*The Bible Unearthed* ss. 169-195) hävdar att utombibliska dokument och arkeologin stöder åsikten att Omris dynasti var inflytelserik. Att de använder uttrycket "Israel's Forgotten First Kingdom" är ändå litet missvisande. Så som vi kommer att se innehåller de gammaltestamentliga berättelserna en hel del referenser till förhållanden som vi kan veta något om tack vare utombibliska dokument och arkeologin.

⁷Se vidare S. Timm, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jh. V. Chr* (FRLANT 124, Göttingen: Rupprecht 1982).

⁸Arkeologin visar att Samaria bleven viktig stad i Israel från och med början av 800-talet fKr och därmed stöds bibliska uppgifter om att Omri grundade sitt kungahöv där. Se NEAEHL och Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed* ss. 180-183.

visar, att Israel och Juda tillsammans krigade mot Aram.⁹ Med sina kloka politiska manövrer lyckades Omri öka sin politiska makt i Palestina. Han vann över Moab och lyckades av allt att döma med framgång hålla stånd mot arameerna vid kungadömet nordliga gräns. Arameerna hade ju blivit Israels fiender under Bashas och Asas tid. Bibliska källor skildrar inte några krig mellan Israel och Aram under Omris tid men nog under dennes son Achavs regeringstid. En förklaring till detta är troligen att den bibliska framställningen av Omris regeringstid överhuvudtaget är kort.

Om bibliska källor i stort sett tigger om de betydelsefulla politiska händelserna under Omris regeringstid är deras skildringar av sonen Achavs regeringstid desto utförligare. Ett skäl till detta är att Elia- och Elisaberättelserna ingår i det deuteronomistiska historieverket.¹⁰ I dessa berättelser presenteras profeterna Elia och Elisa som motståndare till Achavs och Isebels religionspolitik som gynnade baalsdyrkan. Frågan hur dessa profetberättelser återspeglar den historiska verkligheten har varit ett svårt tolkningsproblem inom GT-exegetiken (se vidare kap. 14.6).

Även utombibliska källor omnämner Achav. Den assyriska kungen Shalmaneser III förmedlar i sina kungainskrifter att Israel under Achavs ledning och tillsammans med Arams kungadöme förde krig mot honom i Karkar år 853 fKr (*ARAB* 1 § 611). Denna uppgift omnämns inte i GT och den är inte heller lätt att bringa i överensstämmelse med 1 Kungabokens framställning, enligt vilken Aram och Israel låg i krig med varandra. Bibliska källor hänvisar till tre krig som pågick mellan Achav och Aram: 1 Kung 20 och 22. Det finns ändå ingen anledning att tvivla på de bibliska uppgifterna om militära konflikter mellan Aram och Israel. Enligt den ovan nämnda inskriften från Tel Dan förde nämligen Aram krig mot Israel och mot Davids hus (= Juda) ungefär i mitten av 800-talet fKr. Därför är det relevant att anta att hotet från Assyrien tvingade Aram och Israel att förena sina krafter till försvar mot Shalmaneser i Karkar. Av allt att döma lyckades de stoppa Assyriens frammarsch så att fienden inte nådde Palestina. Men efter denna seger blossade de gamla fientligheterna mellan Aram och Israel upp på nytt. Enligt 1 Kung 22 blev Achav dödad under sitt fälttåg mot Aram.

Enligt inskriften på den ovan nämnda Meshastenen förmådde kung Mesha av Moab frigöra sitt land från Israels herravälde under Omris sons regeringstid. Det är svårt att avgöra om referensen till Omris son i det här sammanhanget avser Achav eller någon annan kung i Omris dynasti (som också kunde kallas "Omris son"). I alla fall hänvisar 2 Kung 3 till att Mesha gjorde uppror mot Israel under Achavs sons Jorams regeringstid. Enligt 2 Kung 3 förde kungarna i Israel, Juda och Edom krig mot Moab. Israeliterna hade enligt bibelberättelsen framgång i kriget. När sedan Mesha märkte att det gick illa för honom, offrade han sin son till sin gud. Det här väckte vrede, och den "vrede

⁹ Angående inskriften från Tel Dan, se vidare kap. 8.3.

¹⁰ Beträffande det deuteronomistiska historieverket, se kap. 14.2.

som drabbade israeliterna var så stor att de hävde belägringen och vände åter till sitt land” (2 Kung 3:27). Allt detta innebär att 2 Kung 3 sist och slutligen stöder Meshastenens uppgift om att Moab gjorde sig fritt från Israels herravälde. Här måste vi ändå ställa frågan om den bibliska versionen kanske baserar sig på en israelitisk tradition som inte ville yppa att Israel med sina allierade kungar hade lidit nederlag i striden mot Mesha, utan i stället förklarar denna förlust som en konsekvens av en demonisk religiös offerritual som Mesha utförde. Det var lättare att presentera en sådan förklaring i Israel än att erkänna att armén hade lidit nederlag i strid.

Gammaltestamentliga källor anför att Achav hade svårigheter i förhållande till de jahvistiska kretsarna (= stammarna?!) i Israel och med de ideal de stod för. Det här var ett skäl till att Omris dynasti föll. Vi har redan nämnt ostraka från 700-talet fKr funna i Samaria. Dessa lerskärvor med skrift på visar att stamsystemet praktiserades i Israels kungadöme ännu i en så sen historisk period. En orsak till konfrontation mellan Achav och stammarna var säkert kungens religionspolitik som favoriserade baalsdyrkan. Vi kan ändå inte säga att Achav var någon särskilt ivrig baalsdyrkare; han gav ju sina söner jahvistiska namn: *Jehoram* ("Jahve är hög") och *Achasjahu* ("Jahve är stark"). Av allt att döma var det hans hustru Isebel som gynnade baalsdyrkan. Isebel kom ju från Tyros där man dyrkade gudomen Baal. En annan orsak till de politiska konflikterna mellan Achav och stammarna har beskrivits i 1 Kung 21. Kapitlet skildrar hur Achav och Isebel dödar Navot som inte var villig att sälja sin egendom som han hade ärvt av sin far. Navot ger som skäl för sin ståndpunkt att Herren har förbjudit honom att sälja sin egendom (1 Kung 21:3). En sådan argumentering påminner om Pentateukens teologi och kan väl återspegla stammarnas teologiska tolkning av jordegendomens betydelse. Markområden borde bevaras inom familjen.¹¹

Det var denna politiska konfrontation mellan Omris dynasti och stammarna som Jehu av allt att döma lyckades manipulera när han gjorde sitt uppror. Även Elia- och Elisa-berättelserna ger i sina nuvarande former i det deuteronomistiska historieverket stöd åt Jehu och hans uppror (se 1 Kung 19:16; 2 Kung 9:1-13). Men Jehu hade aldrig kunnat komma till makten om inte Omris dynasti hade invecklat sig i utrikespolitiska svårigheter. Det var Arams kungadöme som skapade politiska problem för Omris dynasti.¹²

¹¹ Se R. Neu, *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie* (Neukirchener 1992) 190-202 och speciellt ss. 310-317 angående tolkningen av 1 Kung 21.

¹² Beträffande de politiska aspekterna av relationen mellan Israel och Aram, se B. Mazar, *The Early Biblical Period* ss. 151-172.

8.3. Jehus dynasti

Israel		Juda	
Jehu	845-818	Atalja	845-840
Joachas	818-802	Joash	840-801
Joash	802-787	Amasja	801-787
Jerobeam II	787-747	Asarja (Ussia)	786-735
Sakarja	747	Jotam	750-735 (2 Kung 15:5)

Tel Dan-inskriften från ca. 840-talet fKr redogör för en militär konflikt mellan Aram och Israel/Juda. Texten är fragmentarisk men ger vid handen att Aram lyckades besegra Israels och Judas kungar. På grund av textens ofullständiga natur är endast delar av namnen på kungarna i Israel och Juda läsliga. Bokstäverna i inskriften ger oss ändå möjlighet att sammanställa namnet Joram som benämning på Israels kung och namnet Ahasja som beteckning på kungen av Juda (eller "Davids hus"). Om detta är riktigt behandlar denna inskrift av allt att döma just den strid som beskrivs i 2 Kung 9. Enligt detta kapitel krigade Joram och Ahasja mot Aram vid Ramot i Gilead (2 Kung 9:14-15, 21). Joram blev sårad och var tvungen att dra sig tillbaka till Jisreel. Ahasja följde honom (2 Kung 9:21). I Jisreel blev dessa kungar överraskade av Jehu som dödade dem båda. Efter detta dödade Jehu också Isebel och tog själv makten i Israel. Enligt inskriften från Tel Dan var det Arams kung som dödade dessa två kungar. Det är svårt att veta hur mycket Tel Dan-inskriften överdriver och ger Arams kung äran av att Joram och Ahasja togs av daga. I alla fall blev Jehu kung i Israel. Han grundade en ny, långvarig dynasti i Israel. Den varade ca. hundra år. Jehus grymma handlande mot Joram och Ahasja (2 Kung 9-10) tas upp ca. hundra år efteråt i profetens Hoseas förkunnelse. Enligt Hosea kommer Herren att "straffa Jehus ätt för blodet som flöt vid Jisreel och göra slut på Israels folks kungadöme" (Hos 1:4).

Jehu praktiserade en annan religionspolitik än Omris dynasti. Han utrotade baalsdyrkan i Israel (2 Kung 10:18-29) troligen just därför att baalsdyrkarna hade stött Omris dynasti. Mot denna bakgrund är det förstäligt att Elia- och Elisa-berättelserna ger en positiv bild av Jehu. Jehu är inte någon idealkung i dessa berättelser men framställs som ett klart mycket bättre alternativ än Achav som gynnade baalsdyrkan.

Även om kungadömet Aram och Jehu hade gemensamma fiender, nämligen Joram (eller Omris dynasti) och Ahasja, Judas kung, kunde Jehu inte sluta fred med Aram. 2 Kung 10:32-33 skildrar hur Hasael av Damaskus (som Elia enligt 1 Kung 19:15 uppmanades smörja till kung i Aram) slog Israel och intog Israels områden från Jordan österut: Gilead och Bashan. En utombiblisk text, den s.k. Svarta obeliskan skildrar hur Jehu knäböjer inför Assyriens kung Shalmaneser III och betalar en stor tribut till honom (*ARAB* 1 § 590; *MIBW*, ss. 269-270; *ANEP* 351). Detta ägde rum år 841 strax efter att Jehu hade blivit kung. Även om Kungaböckerna inte berättar om denna händelse är det möjligt att Hos 10:14 hänvisar just till Shalmaneser:

Stridslarm skall höras bland ert folk, och alla era fästen skall härjas, som då Shalman

härjade Bet Arbel när kriget kom och mödrar krossades med sina barn.

Det är oklart om 2 Kung 10:32-33 borde dateras till tiden före eller efter dessa händelser år 841. Shalmanesers kungainskrifter visar att det sista fälttåg han företog mot Aram ägde rum år 838 fKr. Vi har inga upplysningar om att Assyrien efter det skulle ha invaderat Aram före Adad-nirari III:s (810-783 fKr) regeringstid. Detta kan betyda att Aram lyckades stoppa Assyriens frammarsch i Palestina och att 2 Kung 10:32-33 kunde tolkas så att Aram efter framgången mot assyrierna igen började förtrycka Israels kungadöme. Arams fiendtligheter fortsatte under Jehus sons Joachas regeringstid (2 Kung 13:3). Men fortsättningen på texten förmedlar att Herren sände israeliterna ”en räddare, så att de kunde göra sig fria från arameerna och leva i ro som förut” (2 Kung 13:5). Denne räddare var Assyriens kung Adad-nirari III som från och med år 805 fKr började angripa Aram. Den s.k. Rimahstenen (*MIBW*, ss. 275-276) skildrar hur ”Samaris Joash”, kung Joachas son, år 796 fKr betalade tribut till Adad-nirari.¹³

Under den första hälften av 700-talet fKr var Assyrien tvunget att lämna Palestina i fred. Norr om Assyrien förorsakade kungadömet Urartus problem för Assyrien. Början av 700-talet fKr var en ekonomisk glansperiod i Israel, såväl som i Juda. Till denna period dateras också Jerobeam II:s (787-747 fKr) och Ussias (786-735 fKr) långa regeringsperioder. Arkeologin visar att Israels ekonomi blomstrade under denna period. Samarias ostraka är ett exempel på att ett effektivt administrativt system under Jerobeam II:s tid utvecklades för att indriva skatt. Det är intressant att det enligt 1 Krön 5:17 registrerades många stammar i Israel och i Juda under Jerobeam II:s och Jotams (kung i Juda) tid. Från och med Jerobeam II:s tid började de första skriftprofeterna uppträda. A mos är den första av dem. Han kräver rättfärdighet och kritiserar bl.a. rika israelitiska jordägare som förtrycker de svaga och de fattiga.¹⁴

Ett nytt blad vändes i Israels historia strax efter Jerobeam II:s död. Assyrien fick en ny kung, Tiglat-Pileser III, som inledde en systematisk imperialistisk politik mot Syrien och Palestina. Men innan vi behandlar denna utveckling skall vi kasta en blick på Judas historia.

8.4. Juda när Davids dynasti hade makten

Kännetecknande för Israel historia var att olika dynastier följde på varandra. En dynasti hade sin grundare, den varade en viss tid och upphörde sedan, och en ny kung grundade följande dynasti. Endast Omri och Jehu lyckades etablera någorlunda långvariga dynastier i Israel. Situationen var annorlunda i Juda. Där var Davids dynasti vid makten ända till år 587/86 fKr då Jerusalem blev förstört. En förklaring till denna skillnad kan vara att den teologiska

¹³Se denna text i H. Tadmor, ”The Historical Inscriptions of Adad-nirari III” *Iraq* 35 (1973) ss. 141-150.

¹⁴Jfr. framställningen i Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed* ss. 206-214.

motiveringen för Davids dynasti spelade en viktig roll i Judas samhälle. En grundsten för teologin om det davidiska kungadömet är 2 Sam 7 där Jahves löften att evinnerligen upprätthålla Davids dynasti utläggs: "Ditt hus och ditt kungavälde skall bestå inför mig i all framtid, och din tron skall aldrig vackla" (2 Sam 7:16). Även om 2 Sam 7 i sin nuvarande form är integrerat i det deuteronomistiska historieverket är det relevant att anta att idén om den eviga dynastin har utgjort en viktig ideologisk grundpelare i den jerusalemitiska kungaideologin.¹⁵ Historien i Judas kungadöme visar att skilda uppror som riktades mot de davidiska kungarna inte ledde till dynastins undergång. Enligt de bibliska uppgifterna utsattes den davidiska dynastin fyra gånger för upprorsförsök men alla dessa revolter misslyckades när "landets folk" ('*am ha'arets*, Bibel 2000 tolkar och översätter "de fattiga i landet") gav det davidiska kungadömet sitt stöd.¹⁶

Efter Jehus uppror i Nordriket mördade Atalja, Omris dotter, den davidiska kungaättens medlemmar. Endast en liten pojke Joash, Achasjas yngste son, räddades undan detta grymma öde. Atalja regerade i Juda i sex år (845-840) till dess att prästen Jojada gjorde uppror mot henne och ville installera den legitima davidiska arvingen Joash (840-801) på tronen (2 Kung 11). "Landets folk" stödde Jojada i dennes försök att störta Atalja och uttryckte på så sätt sin lojalitet mot Davids hus. Under Joashs regeringstid i Juda restaurerades templet. 2 Kung 11:4-16 beskriver utförligt en konflikt som uppkom genom prästernas sätt att handha de offergåvor som de fick av folket. Prästerna var ansvariga för templets restaurering. Det visade sig att de inte satsade på nödvändiga reparationer i templet. Därför införde Joash ett nytt system som befriade prästerna från uppgiften att se om templet och som innebar att insamlingen av silver gick direkt till templets underhåll och inte gavs som offergåvor till präster.

I slutet av Joashs regeringsperiod hotade Arams kung Hasael att invadera Juda (2 Kung 12:17-18). Joash lyckades dock avvända Hasaels intresse från Juda genom att betala en stor tribut till honom. Detta nederlag mot fienden var kanske en orsak till att Joash dödades av sina närmaste män. Men igen reagerade "landets folk" och gav Davids dynasti sitt stöd. Enligt 2 Krön 25:5 insatte "landets folk" Joashs son Amasja (801-787) som kung. 2 Kung 14 redogör för hur Amasja lyckades underkuva Edom. Efter sin framgång mot Edom började Amasja sitt krig mot Israel. Men det slutade med en katastrof. Amasja tillfångatogs av Israels kung Joash och var tvungen att betala honom en stor tribut. Dessutom rev Joash ned en del av Jerusalems murar. Följden var att Amasja mördades (2 Kung 14:19-20). Men igen ville "landets folk"

¹⁵För detta, se speciellt A. Laato, "2 Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology," *CBQ* 59 (1997) 244-269.

¹⁶Forskarna har diskuterat hur termen "landets folk" borde förstås. Det är möjligt att termen hänvisar till en klass av självständiga medborgare i Judas samhälle. Se t.ex. T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (ConBOT 8, Lund: Gleerups 1976) 124-129.

installera kungens son Ussia på tronen (2 Kung 14:21). Händelseförloppet var motsvarande också senare under 600-talet då Josia utropades till kung efter mordet på hans far Amon (2 Kung 21:23-24).

Dessa traditioner i Kungaböckerna och Krönikeböckerna ger oss anledning att anta att den teologiska motiveringen för Davids "eviga" dynasti (2 Sam 7) spelade en viktig roll i Judas inrepolitik.

Den gammaltestamentliga framställningen förutsätter uppenbart att Juda inte politiskt sett var lika starkt som Israel (och Aram). Motsvarande resultat leder också den arkeologiska evidensen till. Den visar klart och tydligt att Juda under järnåldern ända till Samarias fall i jämförelse med Israel var glest befolkat. Men efter Samarias fall ökade bosättningen i Juda betydligt.¹⁷ Arkeologisk evidens, t.ex., visar att Jerusalem utvidgades västerut i slutet av 700-talet fKr. Detta kan antingen bero på det faktum att Samaria föll och att många invandrare från det norra riket flyttade till Juda eller det kan bero på att Sanherib år 701 förstörde området Shefela (se kap. 8.5), vilket tvingade många att flytta över till Jerusalem och dess närområde.¹⁸

Arkeologiska utgrävningar har också kunnat visa att Judas (så som också Israels) befolkning dyrkade gudinnan Ashera vid sidan av Jahve. Inskrifter från Kuntillet 'Ajrud och Khirbet el-Qom innehåller uttrycksfulla exempel på detta religiösa bruk. En inskrift talar om "Samarias Jahve och hans Ashera" och en annan om "Jahve i Teman och hans Ashera." Dessa inskrifter bekräftar det som vi vet också från GT: vid sidan av Jahve tillbad man andra gudomar, framför allt gudinnan Ashera (se t.ex. 2 Kung 13:6; 2 Kung 21).¹⁹ Ett viktigt problem i den gammaltestamentliga forskningen är numera frågan om hurdan den religion var som var levande verklighet bland "vanligt folk" i Juda (och i Israel). Att Kungaböckerna många gånger förmedlar att kungarna i Juda gjorde "ont mot Herren" därigenom att de inte förstörde offerhöjderna, är ett indicium för att de breda lagrens religion inte var den normativa jahvism som förutsätts i GT.²⁰ Det är ändå viktigt att påpeka att såväl de gammal-testamentliga traditionerna som arkeologin tycks visa att det inom jahvismen i Israel och Juda fanns olika (normativa och icke-normativa) variationer (se kap. 11.4).

¹⁷För detta, se A. Ofer, "'All the Hill Country of Judah': From a Settlement Fringe to a Prosperous Monarchy." *From Nomadism to Monarchy* (ed. Finkelstein & Na'aman) ss. 92-121.

¹⁸Se M. Broshi, "The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh." *IEJ* 24 (1974) ss. 21-26; N. Avigad, *Discovering Jerusalem* (Oxford 1984) ss. 31-60.

¹⁹Se dessa inskrifter och deras betydelse för den gammaltestamentliga forskningen i J.A. Emerton, "New Light on Israelite Religion: The Implications of the Kuntillet 'Ajrud." *ZAW* 94 (1982) ss. 2-21; jfr. också M. Dietrich & O. Loretz, "*Jahve und seine Aschera.*" *Antropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot* (Ugaritisch-Biblische Literatur 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992).

²⁰För de utmaningar som arkeologin i denna fråga ställer den gammaltestamentliga forskningen inför, se Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed* ss. 240-243.

8.5. Israel och Juda under den nyassyriska perioden

Israel		Juda	
Shallum	746	Asarja (Ussia)	786-735
Menachem	746-737	Jotam	750-735 (2 Kung 15:5)
Pekachja	737-735	Achas	734-715
Pekach	735-732	Hiskia	715-696
Hosea	731-723/22	Manasse	696-642

Den bäst dokumenterade perioden i Israels och Judas historia är den andra hälften av 700-talet fKr. Vid sidan av de gammaltestamentliga historiska berättelserna i 2 Kung 15-20 har vi också fyra profetböcker (Amos, Hosea, Jesaja 1-39 och Mika) som kan sammankopplas med 700-talets historia. Profetböckernas redaktionshistoria är komplicerad men vi har inget verkligt skäl att betvivla att de på något sätt återspeglar profeternas budskap (för detta se kap. 15.2). Utöver bibliska texter har vi många nyassyriska kungainskriptioner som klart visar att den bibliska beskrivningen av Israels och Judas historia i 2 Kung 15-20 följer det verkliga historiska förloppet i Främre Orienten.²¹

Ett nytt blad i Främre Orientens historia vändes när Tiglat Pileser III (745-728) blev kung i Assyrien år 745 fKr.²² I början av sin regeringstid 743-740 fKr lyckades Tiglat Pileser III åstadkomma att kungadömet Urartu led svåra militära nederlag. Konsekvensen var att Assyrien igen kunde vända sin blick mot Aram och Israel. Och man behövde inte vänta länge. Redan år 738/37 fKr redogör Tiglat Pileser i sina inskrifter för att Israels kung Menachem betalade tribut till honom (*ANET*, s. 283; *MIBW*, ss. 285, 287). Denna händelse återges i 2 Kung 15:19-20 (namnet Pul i denna text är Tiglat Pilesers tronamn). Vers 20 visar att Menachem var tvungen att utkräva tributen av israeliterna. Detta ger uttryck för att det assyriska oket påverkade den vanliga människans liv i Palestina. Det var säkert också en orsak till varför israeliterna gjorde uppror mot Menachems son Pekachja (2 Kung 15:25).

Kännetecknande för historien i Palestina under den andra hälften av 700-talet fKr var att de palestinensiska kungadömena tillsammans försökte göra uppror mot Assyrien för att bli befriade från de hårda ekonomiska krav som ställdes på dem. År 735-734 planerade Arams kung Resin och Israels kung Pekach en revolt mot Assyrien. De ville också få kung Achas i Juda med men denne ville inte ansluta sig till den antiassyriska koalitionen. Följden var att Resin och Pekach försökte tvinga Juda med genom att placera en ny kungakandidat där (Jes 7:5). I denna svåra situation bestämde sig Achas för att skicka sändebud till Tiglat Pileser och lät framföra att han förband sig att vara

²¹ Detta förhållande noteras också i N.P. Lemches arbete: *Ancient Israel. A New History of Israelite Society* (Sheffield: JSOT 1988) ss. 69-71, 126-129.

²² Tiglat Pilesers kungainskrifter är publicerade i editerad form i H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1994). Valda delar av dessa texter är översatta i *ANET*.

vasall under Assyrien: ”Jag är din tjänare och son. Kom och rädda mig från kungen av Aram och kungen av Israel som angriper mig” (2 Kung 16:7). Termerna ”tjänare” och ”son” ingick i den tidens politiska diplomatspråk. Termerna användes bl.a. i vasallfördrag.

Achas åtgärder var katastrofala för Israel. Under åren 734-732 invaderade Tiglat Pileser Palestina och underkastade sig Aram och Israel. Stora delar av Israels kungadöme omvandlades till provinser. Pekach mördades av Hosea (2 Kung 15:30). I sina inskrifter skildrar Tiglat Pileser hur han insatte Hosea som kung i stället för Pekach (*ANET*, ss. 283-284; *MIBW*, ss. 287-288). Hosea fick härska över en liten satellitstat omkring Samaria.

2 Kung 17:1-6 redogör för hur Hosea efter några år planerade ett nytt uppror mot Assyriens kung Salmanassar (727-722). Enligt den babyloniska krönikan erövrade Salmanassar Samaria ca. år 721.²³ Men också hans efterföljare Sargon II (721-705) skryter över att ha fört Samarias invånare i exil. Enligt uppgifterna i Sargons inskrifter deltog Samaria i ett uppror där även Hamat, Arpad, Simirra och Damaskus deltog. De hade bett Egypten om hjälp för att kunna förverkliga sin antiassyrisk koalition. Sargon berättar att han förde bort över 27.000 invånare i landsflykt (*ANET*, ss. 284-285; *MIBW* ss. 295-296). Enligt 2 Kung 17:24-41 flyttade Assyriens kung folkgrupper från Mesopotamien och lät dem bosätta sig i Samariens städer, där israeliterna hade bott.

Juda var i slutet av 700-talet fKr nära att råka ut för samma öde som Samaria. Assyrisk och bibliska källor refererar till två uppror som blossade upp i Palestina. År 714-711 uppstod en antiassyrisk koalition i Ashdod. Sargon slog ned denna revolt (*ANET*, ss. 286-287; *MIBW*, ss. 296-297). Denna händelse har inte omnämnts i 2 Kungaboken men Jes 20 aktualiserar den. Sargon redogör för att även Juda under den här tiden betalade tribut till Assyrien. Huruvida Juda aktivt deltog i upproret eller visade sin lojalitet genom att betala tributen är litet oklart. I alla fall invaderade Assyrien inte Juda under dessa år.

Efter Sargons död år 705 försökte Palestinas kungadömen på nytt befria sig från Assyriens herravälde. Upproret inleddes den här gången av Sidons kung Luli och Judas kung Hiskia. Igen bad man Egypten om hjälp. Assyriens nya kung, Sanherib (705-681), kuvade detta uppror år 701. Han berättar i sina inskrifter hur han slog ned Egyptens arme i Eltekeh och därefter erövrade 46 befästa städer i Juda. Hiskia tvingades hålla sig kvar inom Jerusalem ”som en fågel i bur” (*ANET*, ss. 287-288; *MIBW*, ss. 302-305). Vad som därefter hände är inte klart. Enligt de bibliska källorna upplevde Assyriens armé ett mystiskt nederlag (2 Kung 18-19). Herrens ängel kom och tillintetgjorde 185.000 assyriska soldater. Sanherib i sin tur berättar inte varför han plötsligt var tvungen att återvända till Nineve. Även om den bibliska uppgiften om 185.000 döda assyriska soldater med säkerhet är överdriven, kan vi inte utan vidare

²³För denna text, se A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources* (Locust Valley 1975).

bortse från att något ovanligt tilldrog sig i samband med den här assyriska förlusten. Den grekiska historieskrivaren Herodotos (II, 141) refererar nämligen till att Assyriens kung Sanherib råkade utföra ett oförklarligt nederlag under sitt fälttåg till Palestina/Egypten. Att denna tradition uttalar sig om samma fälttåg som 2 Kung 18-19 kan man sluta sig till av att Sanherib endast en gång invecklade sig i krigsföretag i riktningen Egypten/Palestina. I alla fall blev Juda slaget av Sanheribs trupper.

Även om Jerusalem undgick att bli erövrat och förstört var Sanheribs fälttåg en stor katastrof för Juda. Många av Judas städer blev förstörda. Fina Lakish-ostraka och reliefer som har hittats i Sanheribs palats i Nineve rapporterar om hur assyriska soldater erövrar en stad (*ANEP*, 371-374). 2 Kung 18:17; 19:8 (= Jes 36:2; 37:8) implicerar också att Lakish blev erövrat. I Jes 1:4-9 beskriver profeten Jesaja den fullständiga förstörelse som ägde rum i Juda:

Ert land är förött, era städer brända. Era åkrars gröda ser ni främlingar äta. En förödelse är det, som när Sodom lades öde. Bara Sion är kvar som en hydda i vingården, ett vaktskjul på gurkfältet—en beskyddad stad.

9. Juda som det enda israelitiska kungadömet

9.1. Samarias fall—en historisk vändpunkt i Judas historia

Samarias fall år 721 fKr var en historisk vändpunkt i Judas historia. Genom att Israels kungadöme förstördes blev Judas kungadöme enda centrum för tillbedjan av Jahve i Palestina. Eftersom många traditioner i det deuteronomistiska historieverket är lokaliserade till områden i Israels kungadöme, är det sannolikt att dessa traditioner har kommit från Nordriket till Juda. Där redigerades de i anslutning till den deuteronomistiska framställningen av Israels och Judas historia. Den vettiga förklaringen till detta är att Samarias fall ledde till att många immigranter från Israels områden kom och bosatte sig i Juda. De tog med sig sina religiösa traditioner. I kap. 8.5. har vi redan noterat att Jerusalem utvidgades enormt i slutet av 700-talet, vilket kan förklaras av det var så många som emigrerade från Nordriket.

Att Juda via Samarias förstörelse kom att bli enda centrum för Jahvedyrkan hade den konsekvensen, att de nordliga religiösa traditionerna började få inflytande i Juda. Vi har anledning att tro att dessa traditioner har utövat påverkan ända från Hiskias och Manasses regeringstider men det var först under Josias regeringstid och under exilen som de fick de konkreta skriftliga former som vi nu möter i GT. Många forskare har hävdats att en hel del av Deuteronomiums traditioner har sitt ursprung i Nordriket. Bästa evidensen för den åsikten är det faktum att Shekem skildras som en helig plats i Deuteronomium. Man har också lagt märke till att profeten Hoseas språkbruk har karakteristiska vändningar som påminner om deuteronomiska språkliga uttrycksformer (se vidare kap. 13.7). Den deuteronomiska // deuteronomistiska rörelsen¹ i Juda är den institution som adopterade de religiösa traditionerna från Nordriket och traderade dem vidare. Utan denna rörelse skulle en stor del av Nordrikets religiösa arv ha gått förlorat. I ljuset av detta resonemang är tiden för Samarias fall den mest naturliga tidpunkt att knyta samman framträdandet av dessa nordisraelitiska traditioner i Juda med. I så fall kan man utgå från antagandet att deuteronomiska // deuteronomistiska åsikter började påverka synsätten i Juda från och med Hiskias regeringstid. Av allt att döma innebar förstörelsen under året 701 ändå ett stort nederlag för Hiskias politiska och religiösa strävanden.² Det tog många årtionden innan den deuteronomiska // deuteronomistiska rörelsen blev aktuell i Juda.

Arkeologisk evidens visar att redan Hiskia vidtog kraftiga åtgärder för att koncentrera den politiska makten till Jerusalem. De många *lammelek-*

¹Adjektivet "deuteronomisk" har med Deuteronomium att göra, medan adjektivet "deuteronomistisk" refererar till det deuteronomistiska historieverket.

²Se diskussionen angående Hiskias religiösa reform i J. Rosenbaum, "Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition." *HTR* 72 (1979) ss. 23-43; N. Na'aman, "The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research." *ZAW* 107 (1995) ss. 179-195. Angående en tidig version av det deuteronomistiska historieverket under Hiskias tid, se vidare kap. 14.2.

stämplarna ("till kungen") som har tryckts på krukor och som har funnits överallt i Juda i slutet av 700-talet fKr, dateras idag till Hiskias period.³ Dessa stämplat visar att Hiskia måste ha utvecklat en effektiv administration i sitt kungadöme. I samma riktning talar de många privata sigill som har funnits i Juda från och med slutet av 700-talet ända till början av 500-talet fKr.⁴ Hiskias politiska och delvis säkert också religiöst syftande försök (se kap. 11.3) att koncentrera makten till sin huvudstad, led allvarligt avbräck av Sanheribs invasion år 701 fKr, då stora delar av Judas befästa städer ödelades.

Efter katastrofen år 701 blev Juda Assyriens trogna vasall. Manasses långa regeringsperiod (696-642) sammanfaller med denna period då *pax assyriaca* rådde i Juda. 2 Kung 21 betecknar den här tiden som den värsta i Judas historia. Det sägs bl.a. att Manasse lät "så mycket oskyldigt blod flyta att det fyllde hela Jerusalem" (2 Kung 21:17). Att Juda under Manasses tid var en trogen vasall under Assyrien och varje år betalade en stor tribut, kan ha haft som konsekvens att kungen var tvungen att beskatta judeerna hårt. Detta har sedan kunnat leda till inrepolitiska förvecklingar, även blodiga konflikter. Assyriska kungainskrifter innehåller en referens till Manasse. När Esarhaddon kuvade upproret i Sidon och Tyrus skriver han, att han uppmanade många av sina vasaller att bygga en hamnstad vid Medelhavet. Denna stad fick namnet Kar-Esarhaddon (*ANET*, s. 291).

9.2. Josia—hoppet om en ny början tänds

Under Josias regeringstid skedde stora politiska förändringar i den antika Främre Orienten. Assyriens makt började falna och redan under 620-talet utgjorde babylonier och meder ett allvarligt hot mot Assyrien. Den s.k. babyloniska krönikan ger oss en ypperlig möjlighet att följa det historiska förloppet under slutet av 600-talet fKr.⁵ I detta dokument kommer det fram att Assyrien slöt ett politiskt förbund med Egypten. Detta innebar en anmärkningsvärd politisk omsvängning, eftersom Assyrien och Egypten under hela 700-talet och under den första hälften av 600-talet fKr hade kämpat mot varandra om herravälde över Palestina. 620-talet var också de religiösa omvälvningarnas tid i Juda. År 626 började profeten Jeremia sin verksamhet i Juda (Jer 1; se vidare kap. 15.4) och något senare, år 622, genomförde kung Josia sin stora religiösa reform (2 Kung 22-23).

Forskarna har diskuterat om det kan ha varit så, att Judas kungadöme kunde befria sig från Assyriens herravälde och bli självständigt under detta

³D. Ussishkin, "The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars." *Tel Aviv* 4 (1977) ss. 28-60.

⁴För evidens, se N. Avigad & B. Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1997).

⁵Se dessa texter i D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum* (London: The Trustees of the British Museum 1956); A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*.

årtionde därför att Assyrien samtidigt var upptaget med att försvara sig mot babylonierna och mederna.⁶ Josias religiösa reform som ägde rum år 622 kan ändå betraktas som ett försök att befria kungadömet från Assyriens makt. På vilka grunder kan man resonera för en sådan åsikt?

Forskarna har länge påpekat att framställningen i 2 Kung 22-23 förutsätter att Josia försökte genomföra att förordningarna i Deuteronomium fick laga kraft. Idag anser forskarna ändå att DeWettes åsikt att Deuteronomium (i sin helhet) skulle härstamma från Josias tid är överdriven och att verket innehåller senare redaktionella skikt. Men det är relevant att anta att många av förordningarna i Deuteronomium återspeglar den religiösa ideologi som dominerade under Josias tid. Kung Josia har skildrats i 2 Kung 22-23 som en man som uppfyllde de krav som hade föreskrivits i Deuteronomium. Den följande tabellen illustrerar dessa paralleller:⁷

Josia slöt ett förbund	2 Kung 23:2-4	Deut 5:3; 29:1, 9
Herrens stadgar följdes	2 Kung 23:3	Deut 6:1, 5
Avgudadyrkan avskaffades	2 Kung 23:4-7	Deut 13
Kulten av stjärnbilder avskaffades	2 Kung 23:5, 11-12	Deut 17:3
Kultprostitutionen avskaffades	2 Kung 23:7	Deut 23:17-18
Kulten centraliserades	2 Kung 23:8-9, 19	Deut 12
Barnoffer förbjöds	2 Kung 23:10	Deut 18:10
Påskfirandet skulle ske i Templet	2 Kung 23:21-23	Deut 16:1-8
Spådomsbruk skulle upphöra	2 Kung 23:24	Deut 18:11-14

I kap. 13 kommer vi att se hur Deuteronomiums framställning på många punkter följer strukturen och formuleringarna i antika främreorientalska vasallfördrag, speciellt de nyassyriska vasallfördragen. Eftersom Juda hade varit vasall under Assyrien från och med slutet av 700-talet fKr är det möjligt att tänka sig att förbundsideologin enligt vilken Jahves folk, Israel, betraktades som lojal vasall till Jahve, blev populär i Juda under Josias tid. Man började framhålla att Israel, israeliterna som folk, i stället för att vara Assyriens vasall borde vara Jahves vasall. Lojaliteten mot Jahve förde med sig att Juda inte

⁶För en diskussion, se N. Na'aman, "The Kingdom of Judah under Josiah." *Tel Aviv* 18 (1991) ss. 3-71; A. Laato, *Josiah and David Redivivus* ss. 69-80; *A Star Is Rising* ss. 131-138.

⁷För detta, se t.ex. T. Elgvin, *Hør, Israel! Ved disse ord skal du leve! Tekster og tider i 5 Mosebok* (Oslo: Norsk Luthersk Forlag AS 2000) ss. 16-17. Den historiska karaktären av Josias reform har ifrågasatts i E. Würthwein, "Die Josianische Reform und das Deuteronomium." *ZThK* 73 (1976), ss. 395-423 och i H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen: Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATANT 66, Zürich 1980). För andra åsikter, se H. Lohfink, "Zur Neueren Diskussion über 2 Kön 22-23." *Deuteronomy: Origin, Form and Message* (BETL 68, Leuven 1985), ss. 24-48; idem, "The Cult Reform of Josiah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion." *Ancient Israelite Religion* (eds. P.D. Miller, P.D. Hanson, S.D. McBride. Philadelphia 1987) ss. 459-475; A. Laato, *Josiah and David Redivivus* ss. 37-52; E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (Leiden: Brill 1996); M. A. Sweeney, *King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel* (Oxford 2001).

kunde tillbe någon annan gud än Jahve. 2 Kung 23 redogör för hur Josia renade gudstjänstlivet i Juda. Han centraliserade också kulten till Jerusalem. Denna åtgärd manifesterade på ett speciellt sätt Jahves enhet. Jahve kunde inte dyrkas på många olika platser, utan endast på en plats.

En viktig aspekt i Deuteronomium är den panisraelitiska ideologin. Orsaken till denna panisraelism är det faktum att åtminstone en del av Deuteronomiums traditioner härstammade från Nordriket. Att Josia medvetet försökte utvidga Judas politiska makt över Nordrikets områden var troligen motiverat av den ideologi som Deuteronomium företräder. Josias vanhelgande av kultplatsen i Betel på Nordrikets område (2 Kung 23:15-18) var inte enbart ett indicium för att Josia ville få makt över områden som tillhörde Israels kungadöme. Åtgärden kan också betraktas mot den bakgrunden att levitiska kretsar i Nordriket hade opponerat sig mot den kult i Betel som kung Jerobeam gynnade (se vidare kap. 11.2). Det är också värt att notera att Amosboken innehåller skarp kritik mot kulten i Betel samtidigt som boken avslutas med en positiv vision om att "Davids fallna hydda" (= Davids rike) skall resas upp igen. Det är möjligt att Amosbokens traditioner under Josias tid någon gång användes för att motivera kungens åtgärder mot Betel.

Om vi antar att Juda lyckades bli självständigt under Josias regeringstid är det klart att Josia ställdes inför svåra politiska utmaningar. Speciellt måste Assyriens och Egyptens politiska förbund mot Babylonien och Medien ha varit ett svårt kapitel för Josia. Josia antog uppenbarligen att om Assyrien och Egypten skulle lyckas stoppa Babyloniens och Mediens frammarsch i Främre Orienten, så kunde Juda riskera att igen falla under Assyriens eller under Egyptens herravälde. Det ser ut som om Josia i denna svåra situation började spela ett riskfyllt spel: år 612 erövrades Nineve av babylonierna och mederna som tre år senare, år 609, började belägra Harran, assyriernas sista centrum. Den s.k. babyloniska krönikan berättar hur den egyptiske farao Neko under detta år försökte komma Assyrien till hjälp. 2 Kung 23:28-30 skildrar hur Neko på sin marsch på väg för att undsätta Assyrien möter Josia i Megiddo. Forskarna har diskuterat huruvida det i 2 Kung 23:28-30 är fråga om en strid mellan Egypten och Juda. Man har argumenterat att om Josia verkligen hade börjat kriga mot Egypten, så skulle detta ha inneburit ett politiskt självmord. 2 Krön 34 berättar ändå att Josia tågade mot Neko. Har vi någon möjlighet att förklara Josias politiska hasardspel i relation till Egypten?⁸ Enligt min mening kan vi tolka Josias desperata krigsföretag mot Egypten som ett försök att slå ned takten på den egyptiska härens marsch till Harran. Josia försökte hindra att egypterna skulle hinna fram för att hjälpa Assyrien. Om det var så här visar historien att Josia lyckades förverkliga vad han eftersträvade. Egyptens stöd till Assyrien kom för sent. Harran erövrades år 609 fKr. Men Josia och Juda betalade ett högt pris för sin insats. Kungen dog i Megiddo och Juda

⁸Se diskussionen om Josias "fälttåg" i Megiddo i A. Laato, *Josiah and David Redivivus* ss. 69-80; A *Star Is Rising* ss. 136-138; N.Na'aman, "The Kingdom of Judah under Josiah" ss. 54-55; Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed* ss. 289-292.

underkastades för några år Egyptens politiska hegemoni.

Josias död i Megiddo år 609 fKr var en stor katastrof för den deuteronomiska och deuteronomistiska rörelsen. Kungen som hade försökt förverkliga Deuteronomiums religiösa ideal i Juda och Jerusalem dödades i striden och 20 år senare, år 587/86 fKr, låg Judas kungadöme i ruiner. I det deuteronomistiska historieverket har man försökt lösa det svåra teodicéproblemet med Josias död och den åtföljande nationella katastrofen 20 år efteråt så, att man gav Manasse skulden för hela katastrofen. Därför att Manasse gjorde så mycket ont i Juda och Jerusalem, kunde folket inte undgå den grymma nationella katastrofen (2 Kung 21:10-15; 23:26-27; Jer 15:4).⁹

9.3. Juda under den nybabyloniska perioden

Efter Josias död kom Juda under Egyptens herravälde men endast för några år. Josias son Joachas eller Shallum fördes bort i exil till Egypten år 609 (2 Kung 23:31-33; Jer 22:10-12). Neko satte hans halvbror Eljakim eller Jojakim på tronen i stället för honom (2 Kung 23:34). Men efter fyra år blev Juda underkuvat av den nya världsmakten Babylonien. År 605 fKr utkämpade Babylonien nämligen en strid mot Egypten vid Karkemish. Fältherre för Babyloniens armé var en ung och energisk kronprins, Nebukadnessar. Egypterna krossades i denna strid och Babylonien blev obestridlig världsmakt i Främre Orienten. Profeten Jeremia förutsåg Egyptens förlust i denna strid enligt Jer 46. Vers 2 inleder profetens domsvision på följande sätt:

Mot den egyptiske kungen farao Nekos här, som stod vid floden Eufrat, vid Karkemish, och som besegrades av den babyloniske kungen Nebukadnessar under Jojakims, Josias sons, fjärde regeringsår i Juda

Den politiska maktkampen mellan Assyrien och Egypten hade nu blivit en konfrontation mellan Babylonien och Egypten. Jeremiaboken ger oss anledning att tro att det fanns djupa meningsbrytningar bland Judas hövdingar huruvida Juda borde stöda sig på Babyloniens eller på Egyptens makt. Den proegyptiska politiken blev dominerande och detta hade ödesdigra konsekvenser för Juda. Den s.k. babyloniska krönikan (*ANET*, s. 564; *ABC*, s. 101) förmedlar att Nebukadnessar år 601 fKr försökte invadera Egypten men att hans armé krossades av Neko. Efter sin seger tog Neko tillfället i akt och erövrade Gaza (se Jer 47:1; se också Herodotos II.159). Egyptens seger uppmuntrade även Juda att befria sig från Babyloniens herravälde.

Det första upproret mot Babylonien ägde rum under Jojakims regeringstid år 601-598 fKr. Följden var att den babyloniska armén tågade in i Juda och började belägra Jerusalem. Kung Jojakim dog i den belägrade staden. Hans son Jojakin eller Jekonja som blev kung efter honom, bestämde sig för att kapitulera för babylonierna. Jerusalem undgick förstörelse men Jekonja med sitt

⁹För de olika hermeneutiska förklaringarna angående Josias död, se A. Laato, *Josiah and David Redivivus* ss. 361-363; *A Star Is Rising* ss. 143-150.

hov och sina viktiga ämbetsmän fördes bort i exil till Babylonien (*ANET*, s. 564; *ABC*, s. 102). Hans farbror Sidkia blev kung i stället för Jekonja (2 Kung 24).

Kännetecknande för Sidkias regeringstid var inrepolitiskt kaos i Juda. Många hövdingar hyste förväntningar om att den bortförde Jekonja skulle få återkomma till Jerusalem och ta över makten. Profeten Jeremia kritiserade sådana förväntningar skarpt och profeterade att varken Jekonja eller någon av hans efterkommande någonsin skulle få bestiga tronen i Jerusalem (Jer 22:24-30). Jekonjas anhängare började ändå planera en ny revolt mot Babylonien och de vände sig igen till Egypten för att få stöd. Faraon Psammetichus II (595-589 fKr) hade besekrat nubierna och ville vidga Egyptens politiska makt även över Palestina år 591 fKr. Jeremiaboken ger en sådan bild att Sidkia inte var villig att starta en revolt mot Babylonien men att han var hjälplös inför hövdingarnas planer att ansluta sig till den av Egypten ledda koalitionen (jfr. Jer 38:5, 24-26). Så inledde Juda det andra upproret mot Nebukadnessar.

Nebukadnessar kom med sin krigsmakt för att underkuva upproret i Palestina. Ostraka (korta brev på krukskärvor) som man har hittat i städerna Arad och Lakish är från denna tidsperiod. I breven från Lakish finns referenser till att Juda hade sänt sändebud till Egypten för att rådslå med egypterna. I ett av breven rapporteras det att man inte längre kan se ljussignalerna från Aseka. Detta förefaller betyda att Aseka hade erövrats av babylonierna—en iakttagelse som passar bra ihop med uppgiften i Jer 34:7. Breven från Arad, igen, omnämmer grekiska (= *kittîm*) legosoldater som befälhavaren i Araduppmanas skicka matvaror till. I breven funna i Arad hänvisas det även till att Edom kunde angripa Juda. Ett sådant angrepp skedde under denna tidsperiod (se Obadja).¹⁰

När Jerusalem belägrades av babylonierna, angreps de av Egyptens nya faraon Apries (= Hofra) (589-570 fKr) som tvingade babylonierna att upphöra med belägringen för en tid (Jer 37:1-10). Det är inte klart om det var ett stort slag som utkämpades mellan babylonier och egyptier. Det är möjligt att Egyptens armé helt enkelt lämnade Palestina. I alla fall kunde babylonierna snart på nytt börja belägra Jerusalem. Den här gången visade Nebukadnessar inte förbarmande med vare sig Jerusalem eller den davidiska dynastin. År 587/86 fKr erövrade Nebukadnessars armé staden och Sidkia såg sina söner slaktas inför sina ögon. Sidkia själv förblindades och fördes bort i exil (2 Kung 25:1-7; Jer 39:1-10). Jerusalem och dess tempel förstördes. Folket fördes i landsflykt till floderna i Babylonien. Denna exil blev en vändpunkt i Judas historia—och inte bara i Judas, utan hela världens. Exilen gav den avgörande impulsen till att en editeringsprocess påbörjades som slutligen ledde till uppkomsten av GT:s skrifter. Som känt är GT en viktig grundsten för tre stora religioner: judendomen, kristendomen och islam.

¹⁰Se dessa brev i *HAE* och D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters: A Study Edition* (Chico: Scholars Press 1982).

10. Exilen och den persiska perioden

10.1. Exilen—en historisk impuls till uppkomsten av de gammaltestamentliga skrifterna

Forskarna har redan för länge sedan fäst uppmärksamhet vid att exilen var en viktig impuls till att de gammaltestamentliga traditionerna tog form. Det omfattande deuteronomistiska historieverket, t.ex., avslutas med en beskrivning av hur den bortförde kung Jekonja benådades år 561 fKr och fick börja äta vid den babyloniske kungens bord (2 Kung 25:27-30). Det deuteronomistiska historieverket tolkar exilen som Jahves straff för folkets olydnad (se kap. 14.2). Landsflykten och återvändandet från fångenskapen är ett centralt tema i många gammaltestamentliga profetböcker. Profetböckerna är nästan omöjliga att tolka om man inte tar hänsyn till den omständigheten att de i sina nuvarande former är editerade under eller efter exilen (se kap. 15). Även många psalmer i Psaltaren aktualiserar krissituationer som folket upplevde. Det är relevant att tolka saken så att dessa krissituationer refererade till exilen eller att förexilska psalmer som gestaltar krissituationer för folket, har aktualiserats på nytt under exilen (se kap. 17). Klagovisorna har uppkommit strax efter Jerusalems förstörelse och ödeläggelsen av stadens tempel (se kap. 19).

Landsflykten kan ändå inte som enda faktor förklara varför man började samla Israels gamla traditioner i skriftlig form. En sådan här tendens att samla traditioner tycks ha varit populär i Främre Orienten under perioden 700-500 fKr.¹ I Assyrien, t.ex., samlade Assurbanipal många gamla epos och skriftliga traditioner från det gamla Mesopotamien och förvarade dem i sitt bibliotek som förstördes år 612 fKr, då Nineve erövrades av babylonierna och medierna. Många av dessa akkadiska texter var språkligt reviderade. Detta visar att Assurbanipal inte enbart var intresserad av att samla gamla traditioner, utan också såg till att de omarbetades så att de blev läsbara. I kap. 4 där vi behandlade empiriska modeller har vi utförligare diskuterat denna tendens att omarbeta gamla traditioner.

Vi har även i GT några uppgifter som pekar i den riktningen att perioden 700-600 fKr var en tid då man började samla gamla traditioner. I kap. 14.2 kommer vi att se att det är möjligt att insamlingen och redigeringen av de skilda traditionerna i det deuteronomistiska historieverket påbörjades redan under Hiskias regeringstid, alltså strax efter Samarias fall år 721. Ett klart indicium för detta är Ordspr. 25:1 där det framgår att Hiskias män samlade ordspråk. Vi har också anledning att tro att de profetiska utsagorna i många av profetböckerna har blivit samlade under perioden 700-500 fKr (se kap. 15). Om vi antar att det redan före exilen hörde till tidens anda i Främre Orienten att bevara gamla traditioner, har landsflykten av allt att döma enbart intensifierat denna tendens. Jerusalems förstörelse är den händelse som har färgat nästan alla

¹Se W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process* (Baltimore 1946) ss. 240-242; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* s. 161.

gammaltestamentliga traditioner. I det deuteronomistiska historieverket betonade man att folket bar skulden för denna katastrof. Profetböckerna innehåller mycket kritik mot människor som genom sina synder gör sig skyldiga till den kommande politiska katastrofen. Vid sidan av denna domsförkunnelse innehåller det deuteronomistiska historieverket och profet-böckerna också texter som förutser att folket skall få erfara upprättelse och återställelse.

Den gammaltestamentliga framställningen av Israels historia från exilens synvinkel har då och då missuppfattats så, att man har menat att hela folket skulle ha varit landsförvisat. Denna felaktiga syn har H.M.Barstad energiskt tillbakavisat i sin bok *The Myth of the Empty Land* (1996). Han hänvisar till bibliska källor och argumenterar för tolkningen att endast en liten del av Judas befolkning fördes i exil (2 Kung 24-25). Arkeologisk evidens visar att livet fortsatte i landet, speciellt på Benjamins områden.² Jer 40-41, t.ex., visar klart och tydligt att livet på Benjamins områden norr om Jerusalem gick vidare.

När vi läser de gammaltestamentliga källornas skildring av Judas historia i ljuset av Barstads viktiga studium, lägger vi märke till att utsagan om folkets återupprättelse i den postexilska perioden först och främst gäller återuppbyggandet av Jerusalem och Jerusalems tempel, vilket vi kan läsa om också i Esra 1-6, Sak 1-8 och Haggaj. Initiativet till detta återuppbyggande kom från dem som återvände från exilen. Det är av den här anledningen som de tvångsförflyttade har en så central roll i den gammaltestamentliga framställningen. Jerusalem och dess tempel förstördes och kunde återuppbyggas först när de landsförvisade hade återvänt från exilen. Att det förhöll sig så innebär ändå inte att hela befolkningen i Juda skulle ha förts bort i landsflykt. När vi tolkar exilen ur historisk synvinkel, måste vi alltså beakta att de gammaltestamentliga traditionerna koncentrerar sig på Jerusalems öde och inte utlägger alla sidor av det historiska förloppet. På det sättet presenterar GT en optisk villa angående exilen.

10.2. Från exilen till Esras och Nehemjas tid

De gammaltestamentliga texterna talar inte mycket om livet i den babyloniska fångenskapen. Årtiondena mellan Jerusalems förstörelse år 587/86 och Kyros edikt år 538 fKr (Esra 1:1-4; *ANET*, ss. 315-316; *MIBW*, ss. 314-316), då judeerna fick lov att återvända till Juda och Jerusalem, är en otillräckligt dokumenterad period. När det gäller GTs synvinkel på den postexilska perioden är det betecknande att källorna endast berättar om olika religiösa åtgärder som hade att göra med Jerusalem, det andra Templet och kulten där.

Den första viktiga åtgärden var att bygga upp Templet på nytt. Esra 1-6, Sak 1-8 och Haggaj redogör för dessa händelser. Alla dessa dokument visar att de var just de tvångsförflyttade judeerna som under ledning av Serubbabel återvände från exilen år 520 som också tog initiativet till tempelbygget. Det är

²För detta, se speciellt E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period* (Warminster 1982).

intressant att notera att även Esra (458 fKr) och Nehemja (444 fKr), som några årtionden efter andra templets återuppbyggande genomförde reformer i Jerusalem, hade deltagit i den babyloniska exilen. Allt detta tyder på att en hel del av de gammaltestamentliga traditionerna måste ha varit levande för dem som levde i fångenskapen.

I detta sammanhang är det också värt att notera texterna Jer 24 och Hes 11:14-21 som återspeglar den historiska situationen under tiden mellan Jekonjas exil 598 fKr och Jerusalems förstörelse 587/86 fKr. Dessa texter betonar att de redan bortförda judeerna har en framtid att vänta, medan de som ännu lever kvar i Jerusalem skall föras bort i landsflykt. Att sådana texter har bevarats i GT kan vara ett indicium för att exilen i efterhand uppfattades som en reningsritual. Det sanna Israel har prövats i exilen. Legitima religiösa åtgärder kan endast de motivera som har genomgått landsflyktens reningsprocess: Serubbabel, Esra och Nehemja.

Templets återuppbyggande under åren 520-515 fKr var en betydelsefull händelse i Judas politiska och religiösa liv. Via templet blev Jerusalem igen en viktig medelpunkt i det centrala bergsområdet. Från tidsperioden från 515, då det andra Templet invigdes, till 458 då Esra kom till Jerusalem³, har vi inga källor. Men av allt att döma fick Jerusalem med sitt Tempel ökad religiös status i Juda. Vi har anledning att tro att även stora eskatologiska förväntningar om att Jerusalem skulle bli ett politiskt och religiöst centrum var levande under denna tid. Ett gott exempel är kapitlet 60-62 i Jesajaboken:

För Sions skull skall jag inte tystna, för Jerusalems skull inte tiga, förrän upprättelsens morgon gryr och hennes räddning lyser som ett bloss. Jes 62:1

Speciellt refererar Jes 60:10 till att Jerusalems murar skall återuppbyggas. I antiken var murarna en väsentlig del i stadens arkitektoniska struktur och det är mycket möjligt att återuppbyggandet av Jerusalems murar blev den följande konkreta politiska åtgärd man ville förverkliga. När det nästa gång är möjligt att följa Judas historia via källor, har vi redan kommit fram till Esras och Nehemjas tid. Esra 4:12 förmedlar att de som återvände med Esra till Jerusalem planerade att bygga upp stadsmurarna på nytt.⁴ Det var ändå först Nehemja som lyckades förverkliga detta projekt. Nehemjas åtgärder mötte häftigt motstånd från Samarias sida, vilket är förstäligt. I början av den postexilska perioden var Samaria ett politiskt centrum i det centrala bergsområdet. Via återuppbyggandet av Templet och stadsmurarna kom Jerusalem att utmana Samarias roll. Det historiska förloppet visar att Jerusalem vann denna kamp med Samaria.

³Beträffande Esras ankomst till Jerusalem, se vidare kap. 14.9.

⁴Se tolkningen av det arameiska dokumentet i Esra 4:6-22 i kap. 14.9. Där presenterar vi argument för uppfattningen att denna text ursprungligen hade med Esras tid att göra.

11. Inflytande på den israelitiska religionen under kungatiden

I kap. 5-10 har vi tecknat en översikt över Israels historia. I detta kapitel kommer vi att närmare behandla fyra viktiga historiska impulser som kungatiden har gett till Israels religion och via den till GT:s teologi.¹

11.1. Prästerskapets historia

I GT:s nuvarande form är prästerskapet en viktig institution. Aron och hans söner har det prästerliga monopolet i GT. Hur har denna teologiska ideologi uppkommit historiskt? Enligt Wellhausen kan vi skilja mellan tre olika utvecklingsstadier i prästerskapets historia som motsvarar Pentateukens tre källor JE, D och P:

(1) Före kungadömet uppkomst kunde vem som helst fungera som präst och utföra offer. Det bästa beviset för detta är kapitlen 3-17 i Domarboken där det framgår, att t.ex. Gideon (Dom 6:17-21) och Manoach (Dom 13:15-21) offerar till Gud trots att de inte var präster.²

(2) Genom uppkomsten av kungadömet blev kulten närmare knuten till kungens centrala administration. Följden var att det uppstod ett officiellt prästerskap. Enligt Wellhausen förekom både i Israel och i Juda försök att återställa det "levitiska" prästerskapet som härledde sin auktoritet från Mose. Elis prästerskap i Shilo var ett exempel på detta, vilket man, enligt Wellhausen, kan se av 1 Sam 2:27-28 som talar om Mose: "För din släkt uppenbarade jag mig redan när de levde i Egypten som slavar hos farao, och bland Israels alla stammar utvalde jag din släkt till att vara mina präster, stiga upp till mitt altare, tända offereld och bära fram efoden inför mig." Vid sidan av de levitiska prästerna förekom också andra präster, så som Sadok och Aron som grundade nya prästerliga släkter i Juda. Trots att Sadoks prästerskap i GT:s nuvarande form (1 Krön 6) härstammar från Arons släkt, anser Wellhausen att denna genealogiska linje är sekundär och har upptäckts först under den postexiliska perioden. En annan prolevitisk tendens i Deuteronomium förekommer enligt vilken endast leviter kan fungera som präster (Deut 18:1-8).

(3) Under den postexiliska perioden blev Arons efterkommande de enda legitima prästerna i Juda. Leviterna degraderades till tempeltjänare. Denna utvecklingsfas kan skönjas i Prästskriften där det aronitiska prästerskapet ges kultiskt monopol beträffande uppenbarelsetältet (Tabernaklet). Wellhausen hävdar att P:s system är en efterexilisk konstruktion som ingenting har med den historiska verkligheten att göra.

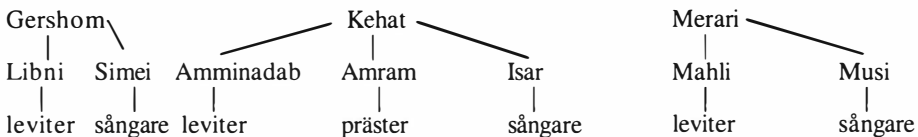
Ett viktigt argument i Wellhausens konstruktion var att både Sadok och

¹En bra översikt av det gamla Israels religion är Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches* (London 2001).

²Det är värt att notera att denna framställning i JE rätt så bra motsvarar arkeologisk evidens. Av den framgår att många lokala kultplatser har existerat i Israel och Juda.

Evjatar var ledande präster under Davids tid men att ingen genealogi ges för Sadok i Andra Samuelsboken. Enligt 2 Sam 8:17 var Sadok son till Achituv och Achimelek son till Evjatar. Wellhausen anser dock att de genealogiska uppgifterna i 2 Sam 8:17 råkat i oordning eftersom Achituv enligt 1 Sam 22:20 var Evjatars farfar och Achimelek hans far. Därför föreslår Wellhausen att vi i 2 Sam 8:17 skall läsa "Sadok och Evjatar, son till Achimelek, son till Achituv." Han hävdar att Sadok historiskt sett var en uppkomling, *homo novus*, bland Davids ämbetsmän—vilket framgår av 1 Sam 2:30-36 där det sägs att ett nytt prästerskap skall ersätta Elis hus på grund av alla ogärningar som Elis söner hade gjort i Shilo. Trots att namnet Sadok inte förekommer i 1 Sam 2:30-36 pekar dess innehåll klart och tydligt på Sadok—något som 1 Kung 2:27 tar upp: "Så drev Salomo bort Evjatar från tjänsten som präst åt Herren. Därmed gick det ord i uppfyllelse som Herren hade uttalat i Shilo över Elis släkt."

Vi skall nu utvärdera Wellhausens rekonstruktion av prästerskapets historia i Israel. Vi börjar med prästernas genealogier i 1 Krön 6:1-81 (= 5:27-6:66 i den hebreiska texten) som enligt Wellhausen är postexilska fiktioner. Vi undersöker om det är möjligt att finna spår av äldre genealogiska traditioner i 1 Krön 5-6. Dessa två kapitel innehåller sju genealogier, tre för leviter, tre för sångare, och en för Arons och Sadoks släkter. Följande tabell visar hur dessa sju genealogier fördelas på Levis tre söner Gershom, Kehat och Merari:

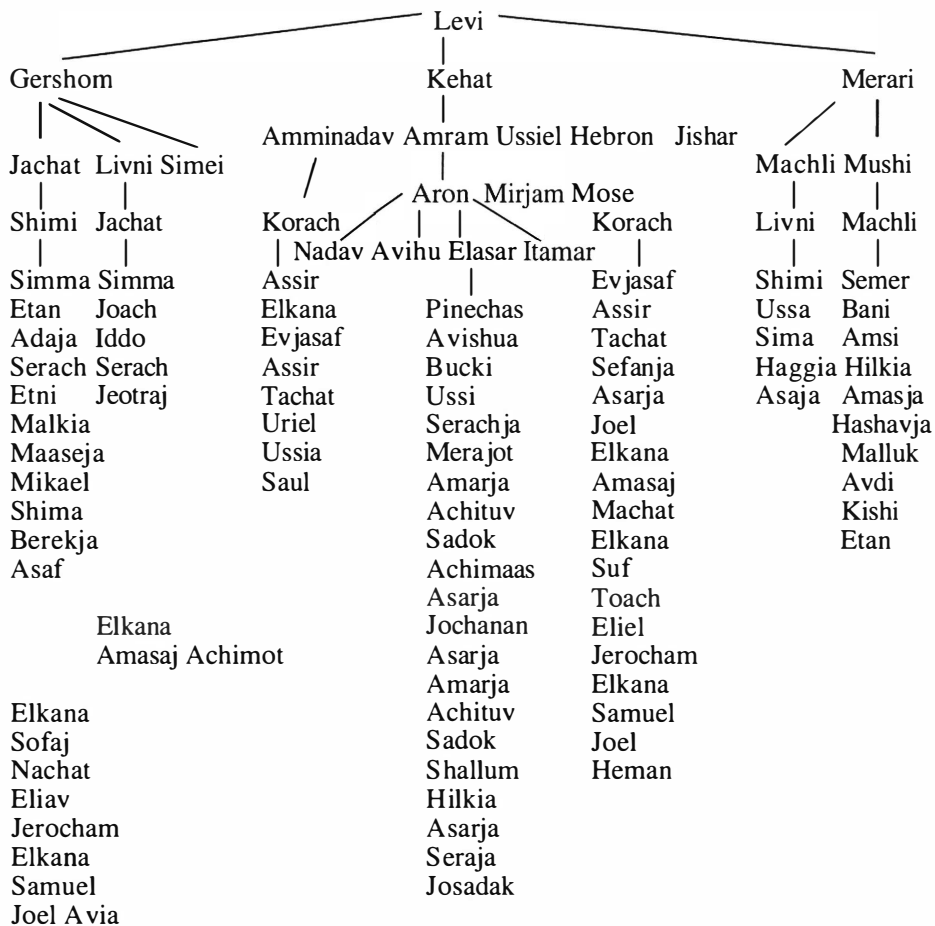


I tabellen på nästa sida har jag utförligare presenterat de sju genealogierna. Dessa är relaterade till Num 26:58 som enligt många forskare utgör en av de äldsta genealogiska uppgifterna om de prästerliga släkterna.³ Enligt Num 26:58 fanns det fem (enligt den hebreiska, masoretiska texten) eller fyra (enligt den grekiska Septuagintatexten) levitiska släktgrenar: (1) livniterna, (2) hebroniterna, (3) machliterna (omnämns inte i Septuaginta) (4) mushiterna och (5) korachiterna. Dessa fem släkter motsvarar de genealogiska linjerna i 1 Krön 5-6 på följande sätt: Livniterna motsvarar den linje som börjar med Gershoms son, Livni; machliterna och mushiterna är relaterade till Meraris söner; och korachiterna till Kehats sonson, Korach. Det är värt att notera att det inte tycks finnas någon motsvarighet till hebroniterna i 1 Krön 5-6 och inte heller någon motsvarighet till Arons och Sadoks släkter i Num 26:58.

Enligt Wellhausen var kronistens släkttavlor ett gott exempel under den

³K. Möhlenbrink, "Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments." ZAW 52 (1934), ss. 184-231, speciellt ss. 191-197; se också A.H.J. Gunneweg, *Leviten und Priester: Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (FRLANT 89, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965), s. 170; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, s. 34; F.M. Cross, *Canaanite Myths and Hebrew Epic*, ss. 206-207

postexilska perioden på judarnas rika föreställningsförmåga. Vi har ändå anledning att tro att 1 Krön 5-6 baserar sig på äldre genealogiska traditioner som har bearbetats.



1 Krön 6:31-47 innehåller genealogier för Heman, Asaf, Etan och Sadok som ingick i Davids (och Salomos) kultpersonal. Den genealogiska linjen från Levi till Heman är dock mycket längre än linjen från Levi till Asaf, Etan och Sadok—vilket möjligen visar att Hemans genealogi har modifierats. Den genealogiska linjen från Samuel till Suf eller Elkana (1 Krön 6:33-35) är praktiskt taget identisk med Samuels genealogi i 1 Krön 6:25-28. Om vi antar att 1 Krön 6:33-35 är ett tillägg till Hemans genealogi och tar bort det här avsnittet, så skulle Hemans genealogi innehålla lika många generationer från Levi till Davids tid som Asafs, Etans och Sadoks genealogier. Men varför ville någon ympa in Samuels genealogi i Hemans? Därför att Samuels levitiska ursprung enligt 1 Sam 1:1 var underkastat tvivel. Samuels far hörde ju till

Efraims stam. På detta sätt kunde man motivera att Samuel, en icke-levit, kunde fungera som präst på Shilos heliga plats. Det är också värt att notera att Heman enligt 1 Krön 25:5 var kungens siare, och man har tänkt att det passar bra ihop med att Samuels sonson var siare liksom han själv. Att det var viktigt för kronisten att Samuel härstammade från Levis släkt, kommer tydligt fram i 1 Krön 13 som berättar att Herren slog Ussa så att han dog, därför att han som inte var levit ändå sträckte ut sin hand för att gripa tag i arken som höll på att falla ned från vagnen. När David en senare gång för arken till Jerusalem befäller han att ”inga andra än leviterna får bära Guds ark, ty dem har Herren utvalt till att bära hans ark och att alltid tjäna honom” (1 Krön 15:2). Genom att ympa in Samuel i Hemans genealogi lyckades man göra Samuel till en levitisk präst som hade gudomlig legitimation att fungera i Shilos helgedom.

Om vårt resonemang är riktigt betyder detta att kronisten var beroende av en äldre genealogisk tradition som presenterade släktregistret för fyra av Davids (och Salomos) ämbetsmän. Enligt denna äldre genealogi hörde Sadok till Arons släkt. Detta betyder igen att Sadoks och Arons genealogiska relation är (mycket) äldre än vad Wellhausen antog.⁴

En annan viktig detalj i kronistens genealogier för leviterna är uppgiften i 1 Krön 6:2 som säger att Kehat hade fyra söner: Amram, Jishar, Hebron och Ussiel. Vi får inte veta mera om Hebrons och Ussiels efterkommande, bara om Amrams och Jishars. Men det är ändå viktigt att Hebron gäller som Arons farbror–vilket tyder på att det finns ett samband mellan Hebron och Aron. Detta samband framgår tydligare av det faktum att Hebron var en levitisk stad som hörde till Arons släkt (Jos 21:13). Om det stämmer att det fanns ett samband mellan Hebron och Arons prästerliga släkt, kan man också fråga om inte hebroniterna i Num 26:58 i själva verket representerar de aronitiska leviterna.

Om vi utgår från att Hebron var hemstad för Arons släkt har vi inga som helst svårigheter att förklara varför Sadok, Arons efterkommande, blev överstepräst i Jerusalem under Davids tid. Vi vet av 2 Sam 5:1-5 att David regerade i Hebron sju år innan han blev vald till hela Israels konung. Det är klart att David måste ha haft någon betrodd präst i Hebron under denna tid och det var naturligt att han sedan utnämnde denna präst till överstepräst i Jerusalem. Denna präst kan alltså väl ha varit Sadok som enligt de bibliska uppgifterna härstammade från Aron och kan ha varit hebronit. Att David valde också Evjatar till överstepräst berodde på att han ville beakta också de nordliga stammarnas religiösa intressen (= Shilo).

Denna synvinkel på prästerskapets historia i det antika Israel öppnar nya möjligheter att förstå Pentateukens traditioner om Aron. Det är inte alls självklart att GT skulle innehålla endast sena traditioner om Aron och att en stor del av dessa traditioner skulle härstamma från den postexiliska perioden, från

⁴Se vidare A. Laato, ”The Levitical Genealogies in 1 Chronicles 5-6 and the Formation of Levitical Ideology in Postexilic Judah.” *JSOT* 62 (1994) ss. 77-99.

den person som har författat Prästskriften.⁵ Den idé som Cross har framfört om att det fanns två tävlande prästfamiljer i det antika Israel, nämligen Aron och Mose, är ett annat relevant alternativ till att förstå Pentateukens traditioner om Aron. Cross tolkar Ex 32 och Num 25 så att det ena stället motsvarar prolevitiska och det andra stället proaronitiska traditioner. I Ex 32 är det Mose och leviterna som presenteras i positivt ljus, medan Aron får negativ belysning. Ex 32 beskriver ju hur Aron gjorde en guldkalv åt israeliterna. Men i Num 25 är det däremot Pinechas, Arons sonson, som frälsar Israel från olycka, medan Mose står hjälplös vid ingången till uppenbarelse-tältet (Num 25:6).⁶

Om vi utgår från hypotesen att Moses och Arons prästerskap ursprungligen representerar två konkurrerande prästerliga familjer i Israel, har vi goda möjligheter att förklara vissa politiska fenomen i Israels historia. David valde ju två överstepräster: Evjatar och Sadok. Nu hörde Sadok till Arons familj, medan Elis prästerskap i Shilo stödde sig på Moses auktoritet, så som Wellhausen har föreslagit med avseende på 1 Sam 2:27-28. I så fall skulle David till huvudpräster i Jerusalem ha valt representanter från två rivaliserande prästerliga familjer. Att dessa två konkurrerande prästerliga familjer har spelat en viktig roll även i Israels kungadöme verkar sannolikt i ljuset av 1 Kung 12. Enligt detta kapitel lät Jerobeam I (930-909 fKr) göra två gyllene kalvar, en till Dan och en annan till Betel. Ex 32:8 och 1 Kung 12:28 innehåller en likalydande bekännelse ”se din Gud, Israel, som har fört dig ut ur Egypten”. Den här bekännelsen gäller den kalv som Aron gjorde åt israeliterna i öken och kalven i Betel. Det är alltså möjligt att Jerobeams kultreform baserade sig på gamla religiösa traditioner som i något skede hade kombinerats med traditioner om aroniterna. Förmodan att Arons prästerskap spelade en viktig roll i Betel får stöd i Dom 20:24-28 som framhåller att Pinechas var präst i Betel (där också Herrens förbundsark fanns). Å andra sidan hänvisar Dom 17-18 till att Dan var ett levitiskt kultcentrum. I så fall skulle Jerobeam I, när han utvalde två konkurrerande prästsläkter i Dan och i Betel, ha försökt följa samma politiska taktik som David.

Denna översikt över prästerskapets historia i Israel visar att vi har anledning att tvivla på Wellhausens relativt enkla utvecklingsschema, där de olika gammaltestamentliga traditionerna om prästerna tolkas så att de representerar olika stadier i den israelitiska religionens utveckling. Vi har sett att de olika traditionerna kan representera åsikterna hos sinsemellan rivaliserande prästerliga grupper som existerade mer eller mindre samtidigt.

⁵Många forskare har följt Wellhausen i det avseendet att de uppfattar att Arontraditionerna i Pentateuken är traditioner som reflekterar ett sent historiskt utvecklingsstadium i Israels religion. Se t.ex. A.H.J. Gunneweg, *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (FRLANT 89, Göttingen 1965); A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35, Rome 1969); H. Valentin, *Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung* (OBO 18, Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978).

⁶Se F.M. Cross, *The Canaanite Myths and Hebrew Epic*

Speciellt har vi konstaterat att det är motiverat att betrakta Prästskriftens traditioner som återspeglade gamla traditioner om Israels äldsta historia.

11.2. Betel och ”Jerobeams synd”

Vid sidan av Jerusalem omtalas Betel som en viktig kultplats i de gammaltestamentliga traditionerna. I en stor del av de här traditionerna och speciellt i det deuteronomistiska historieverket presenteras Betel ändå inte som en legitim kultplats. I det deuteronomistiska historieverket förknippas begreppet ”Jerobeams synd” med Betel. Hur skall vi ur historisk synvinkel förstå händelserna och det historiska förloppet omkring kultplatsen i Betel?

I GT har Betel en lång historia som israelitisk kultplats. Orten nämns första gången i Gen 28 när det berättas att Jakob flydde undan Esau från Beer Sheva till Harran och övernattade på en plats som hette Lus. Där hade han dröm som han tolkade så att platsen där han befann sig var helig (Gen 28:12-15). Jakob gav ett nytt namn åt den heliga platsen: Betel som betyder ”Guds hus.” Att Betel var en viktig israelitisk kultplats i premonarkisk tid får stöd av sådana bibeltexter som Dom 20:18, 26-28; 21:2-3 och 1 Sam 10:3. Enligt Dom 20:18 kom israeliterna till Betel för att fråga Gud till råds. Dom 20:26-28 visar att israeliterna fastade och offrade i Betel. Vidare finns här en intressant uppgift om att Pinechas, son till Elasar, Arons son, var präst i Betel. Dom 21:2-3 hänvisar till en rituell klagan som hölls i Betel. Slutligen visar 1 Sam 10:3 att Betel just före den monarkiska perioden var vallfartsort och alltså en viktig kultplats i Israel. Samuel förklarar för Saul att han i Tabor kommer att möta ”tre män som är på väg till Gud i Betel”.

Arkeologin har visat att Betel har existerat från och med det 21:a århundradet fKr. När Jakob övernattade i trakten av Betel (förutsatt att berättelsens uppgift på den här punkten är historiskt riktig) var staden ännu kanaaneisk. Att staden erövrades av israeliterna får stöd inte bara i bibliska källor, utan överensstämmer också med arkeologiska data. Den sena bronsålderns sista stratum visar tydliga spår av en våldsam erövring. Byggnaderna i följande stratum var bristfälligt uppförda, vilket passar bra ihop med de bibliska uppgifterna (Dom 1:22-26), enligt vilka Josefstammarna, som var nomadiska, bosatte sig i den kulturellt utvecklade kanaaneiska staden efter att ha erövrat den.⁷ Först under monarkins tid blev Betel en viktig stad igen. Den befästes och man började bygga stabilare hus.⁸

⁷Det är värt att notera att Betel tycks vara den enda staden i Kanaan som bär tydliga tecken på en våldsam erövring i början av järnåldern. Finkelstein, t.ex., skriver i sin *The Archaeology of the Israelite Settlement*, s. 73: ”The stratigraphic situation at Bethel was classic in that it seemingly fit the biblical description of the conquest of the Canaanite cities in general and Luz in particular: A prosperous Canaanite city of the Late Bronze period was set ablaze and replaced by Israelites whose material culture was very sparse. However, Bethel turns out to be the only site in the entire Land of Israel with just this succession.”

⁸Se *NEAEHL* 1:192-194.

Om de gammaltestamentliga utsagorna beträffande Betel i premonarkisk tid är positiva, så är situationen en helt annan i utsagorna om Betels historia under den monarkiska perioden. I Kungaböckerna är "Jerobeams synd" en term som betecknar avfall från den rätta jahvismen. I 1 Kung 12:25-33 berättas att Jerobeam I grundade en kultplats i Betel och en annan i Dan i syfte att förhindra att hans folk skulle vända sig till kung Rehabeam av Juda på nytt, vilket kunde ha hänt om folket skulle ha vallfärdat till Jerusalem för att offra där.

Enligt GT:s framställning var Jerobeams kult ingen nyhet i Israel. Han valde en välkänd kultsymbol, "en ung kalv" eller "en ung ox". En sådan förekommer också i Ex 32. "Jerobeams synd" kunde bäst förstås som symtom på två olika riktningar inom den tidiga israelitiska jahvismen: en som favoriserade arken och keruberna som symboler för Jahve inom kulten och en annan som hellre hade "en ung kalv" eller "en ung ox" som kultsymbol. I 1 Kung 12:28 (där formuleringen är identisk med vad som uttrycks i Ex 32:4) återger en "trosbekännelse" som är anknuten till kultsymbolen i Betel: "Se här är din Gud, Israel, han som har fört dig upp ur Egyptens land." Denna gyllene kalv skall inte uppfattas som en avgudabild. Det är snarare fråga om ett vanligt främreorientalistiskt sätt att avbilda gudomen stående på en ung och stark ox. Helga Weippert har påpekat att gudarna i Kanaan under sen bronsålder och järnåldern ofta har framställts som stående på en ox.⁹ På analogt sätt kunde även Ex 32 och 1 Kung 12 tolkas. Det skulle betyda att den unga oxen (= kalven) utgör ett postament (fundament) för gudomen.

Den ursprungliga innebörden i denna ur GTs synvinkel "heretiska" trosbekännelse i Ex 32:4; 1 Kung 12:28 var alltså inte att oxen var en gud, utan att oxen symboliserade gudomliga makter och krafter. Att gudomen själv stod på, dvs. befann sig ovanför denna ox, kan förstås analogt med föreställningen om att Herren "tronar på keruberna", dvs. sitter på sin tron, mellan keruberna på arken i Jerusalems tempel. Det är troligt att den "unga ox" som var Jerobeams kultsymbol favoriserades av de israelitiska kretsar som ville närma jahvismen till den kananeiska religionen. Där var "en ung ox" den givna symbolen för Baal. Så som vi konstaterade ovan låter de gammaltestamentliga uppgifterna entydigt baalstron (baalsdyrkan) och "Jerobeams synd" vara två skilda saker. Men vissa andra uppgifter tyder på att Jerobeams synd kunde ha varit ett försök att närma jahvismen till den kananeiska religionen. *För det första* svarade själva kultsymbolen mot en viktig symbol i den kananeiska religionen. *För det andra* visar både arkeologiska och bibliska belägg att i praktiken vissa kananeiska religiösa element kunde kombineras med den israelitiska jahvismen. Inskriften i Kuntillet Ajrud (ca. 800 fKr) talar om "Samarias Jahve och hans Ashera" vilket motsvarar uppgifterna i 2 Kung 13:1-6, där det heter att Joachas (815-801

⁹Se t.ex. H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II Band 1; München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1988), ss. 300-302.

fKr) dyrkade både Jahve och Ashera i Samaria.¹⁰ Detta visar att "Jerobeams synd" åtminstone under vissa historiska perioder var en kult som mycket kunde likna en kananeisk form av jahvismen.

En jämförelse mellan den av Kungaböckerna och Krönikeböckerna framförda åsikten om kulten i Betel och Ex 32 visar att båda innehåller en konfrontation mellan aronitiska och levitiska kretsar. Att leviterna skildras som motståndare till kulten av guldkalven (Ex 32:26-29) motsvarar uppgifterna i 2 Krön 11:13-17 (jfr. också 1 Kung 12:32-33) om att leviterna inte var villiga att ansluta sig till Jerobeams kult. Innehållsmässigt svarar Ex 32:26-29 mot uppgifterna i Deut 33:8-11 som visar att de deuteronomiska traditionerna var nära knutna till leviterna. Det omdöme som Deuteronomium ger om Aron i 9:20 kan till och med användas som stöd för slutsatsen att de deuteronomiska traditionerna återspeglar de nordisraelitiska levitiska traditionerna, och att de är kritiskt inställda till Arons prästerskap på grund av att (en stor del av) de aronitiska prästerna gick med i "Jerobeams synd". Det är även möjligt att Jerobeam försökte vinna de levitiska kretsarna över på sin sida genom att utse också Dan, en gammal levitisk stad enligt Dom 17-18, till centrum för sin kult (se vidare kap. 11.1).

På grund av att man betraktade Jerobeams kult som synkretistisk startade i Nordriket motståndsrörelser som sedan under Elias och Elisás tid och ännu senare under skriftprofeternas tid (Hosea), blev alltmera profilerade. Hoseas förkunnelse innehåller element som påminner mycket om grundtankarna i Deuteronomium (om detta, se närmare kap. 14.7). Om vårt resonemang är riktigt kan vi våga påståendet, att Deuteronomium innehåller religiösa traditioner som bevarades bland dem som var trogna mot den mosaiska jahvismen i Nordriket, och att när Samaria förstördes och leviterna flydde, förde de till Juda med sig de här traditionerna som där rönt framgång under Josias tid.

Den av Jerobeam etablerade jahvismen ledde stundom också till att baalskulten fick ett uppsving i Israel.¹¹ Den första blomstringstiden för

¹⁰Beträffande inskrifterna från Kuntillet 'Ajrud, se J.A. Emerton, "New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud." *ZAW* 94 (1982), ss. 2-21; J.M. Hadley, "Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud." *VT* 37 (1987), ss. 180-213.

¹¹Frågan om baalsdyrkans förekomst i Kanaan, Israel och Juda är mycket omdiskuterad. S. Norin har aktualiserat problemet genom att undersöka israelitiska personnamn. Han hävdar att elementet baal mycket sällan förekommer i israelitiska personnamn och tolkar detta som tecken på att baalstro inte kan ha varit populär i Israel. Se S. Norin "Onomastik Zwischen Linguistik und Geschichte." *VTSup* (Leiden: Brill 2000) ss. 161-178; "Baal, Ashera och himmelens hela härskara. Om kult i Jerusalem under 600-talet f.Kr." *SEÅ* 65 (2000) ss. 33-41. Norin anser att Judas religion under den assyriska perioden var präglad av assyriska element även om GT använder kananeiska termer. Så också H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Göttingen 1982). Åsikten att skiftande utformningar av kanaaneisk religion var inflytelserika i Israel och i Juda under Assyriens hegemoni företräds t.ex. i J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians* (London 1973); M. Cogan, *Imperialism and Religion* (Missoula 1974).

baalsdyrkan inföll under Omris dynasti, då relationerna till det tyriska kungahuset var intima (ex. Achav och Isebel). Jehu gjorde slut både på Omris dynasti och på baalskulten men övergav inte Jerobeams synkretistiska jahvism. I Kap. 15.8 behandlar vi närmare Amosbokens kritiska inställning till kulten i Betel under Jehu-dynastins sista tider i Israel. Hoseaboken vittnar om att baalstron igen behärskade Israel under de sista åren före Samarias fall (se kap. 15.6).

11.3. Kultens centralisering i ljuset av arkeologin

Det är inget under att forskarna har varit intresserade av att undersöka vad arkeologin har att säga om kultens centralisering till Jerusalem under Josias regeringstid (639-609 fKr). En israelisk arkeolog, Yohanan Aharoni, som företog utgrävningar i Arad och Betel, publicerade resultat som pekade i den riktningen att arkeologin kan intyga att Kungaböckernas beskrivning av kultens historia och centralisering till Jerusalem stämmer.

I sina utgrävningar av den antika bibliska staden Arad hittade Aharoni lämningar av ett tempel som i likhet med Salomos tempel i Jerusalem hade längdaxeln i öst-västlig riktning. Templet bestod av tre rum: förgården, det heliga och det allra heligaste. Det allra heligaste låg på en upphöjd plattform, där fanns en *masseba*-sten (två andra var inmurade i väggen och var alltså inte i bruk under templets sista fas) och två rökelsealtaren. På förgården fanns ett brännofferaltare. Templet liknade följaktligen mycket Salomos helgedom i Jerusalem och var en miniatyr av denna. Enligt Aharoni existerade templet i Arad under en period som motsvarar de arkeologiska strata (förstörelseskikt) XI-VIII, men under stratum VIII (som enligt Aharoni motsvarar Hiskias regeringstid) var altaret inte längre i bruk. Aharoni förklarade detta genom att referera till uppgifterna i 2 Kung 18:4, 22 enligt vilka Hiskia hade centraliserat offerkulten till Jerusalem. Templet i Arad togs enligt Aharoni ur bruk under stratum VII, vilket motsvarar Josias period då enligt de bibliska uppgifterna kulten helt och hållet skulle ha flyttats till Jerusalem (2 Kung 23). Aharoni menar att den arkeologiska evidensen från Arad motsvarar vad man har kommit fram till i Beer Sheva. Vid utgrävningar i Beer Sheva träffade Aharoni på lämningar av ett brännofferaltare med fyra horn. Altarets stenar hade använts på nytt när man hade byggt en lagerbyggnad. Enligt Aharoni förstördes detta altare under stratum II som motsvarar Hiskias regeringstid.¹² Om det här stämmer skulle också den arkeologiska evidensen i Beer Sheva stöda de bibliska uppgifterna i 2 Kung 18:4, 22.

Aharonis utgrävningar förefaller alltså övertygande tala för att Kungaböckernas beskrivning av kultens historia i kungadömet Juda under Hiskias och Josias tid är historiskt riktig. Men Aharonis dateringar av förstörelseskikten i Arad och Beer Sheva är inte allmänt accepterade. År 1988

¹²Y. Aharoni, "Arad: Its Inscriptions and Temple." *BA* 31 (1968) 2-32; idem, *The Archaeology of the Land of Israel* (Philadelphia 1982); *NEAHL* 1:83; 171-172.

publicerade David Ussishkin en artikel där han mycket skarpt kritiserade Aharonis dateringar och frågade om inte Aharonis slutsatser i själva verket har inspirerats av de bibliska uppgifterna. Enligt Ussishkin skulle templet ännu ha existerat i Arad under Josias tid.¹³ Ytterligare har Yigael Yadin föreslagit att brännofferaltaret i Beer Sheva låg på offerplatsen (*bāmâ*) invid stadsporten och förstördes ca hundra år senare än vad Aharoni antog, dvs. under Josias tid.¹⁴ Yadins datering skulle betyda att detta altare togs ur bruk under Josias kultreform då offerhöjderna förstördes (2 Kung 23:8-9). Å andra sidan har t.ex. Amihai Mazar i sin viktiga översikt över Israels arkeologi konstaterat, att Aharonis dateringar kan försvaras även om de inte är de enda relevanta.¹⁵

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att vi inte ännu kan dra några säkra slutsatser av arkeologin vad gäller kultens centralisering till Juda under Josias tid. Forskare som antar att kulten koncentrerades till Jerusalem under den här tiden har ofta hänvisat till 2 Kung 23:8-9 och hävdar att enligt denna text skulle Josia ha förstört alla lokala tempel (alltså även templet i Arad) i Juda. I så fall skulle 2 Kung 23:8-9 motsvara den religiösa ideologi som presenteras i Deut 12, dvs. principen att Herren kan dyrkas bara på en plats som han själv har utsett. Men 2 Kung 23:8-9 talar endast om offerhöjder och inte om lokala tempel. Även den som accepterar Ussishkins datering för templet i Arad, kan tänka sig att Josia väl har kunnat bevara Arads tempel om den kult som förrättades där motsvarade Josias egna religionspolitiska intressen. Speciellt i fallet Arad kan vi notera att alla fynd där tyder på att stadens religiösa struktur motsvarade den normativa form av Jahve-religion som förutsätts i de bibliska böckerna, speciellt i Deut och 2 Kung 22-23.

11.4. Lokala variationer i kulten

I sin nuvarande form gör GT en klar skillnad mellan den normativa jahvismen och jahvism som inkluderade icke-normativa fenomen. Bibliska uppgifter visar att det förekom konfrontationer mellan normativa och icke-normativa former av Jahve-religionen (t.ex. profeternas kritik). Att man i GT kan finna spår av olika utformningar av jahvism leder på ett naturligt sätt till frågan hur man kan verifiera dessa varierande former av jahvism genom arkeologiska fynd.

Det arkeologiska materialet ger oss exempel både för och emot uppfattningen att de normativa mosaiska traditionerna gällde i det antika Israel. Som exempel tjänar brännofferaltarna i Arad och Beer Sheva. Aharoni gjorde den intressanta iakttagelsen att stenarna som hade använts för altaret i Arad inte var huggna—vilket följde den mosaiska förordningen i Ex 20:24-26. I Beer Sheva var situationen en annan. Där var altaret byggt av huggen sten.

¹³D. Ussishkin, "The Date of the Judean Shrine at Arad." *IEJ* 38 (1988) 142-157.

¹⁴Y. Yadin, "Beer-Sheba: the High Place Destroyed by King Josiah." *BASOR* 222 (1976) 5-17.

¹⁵A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible: 10.000-586 BCE*.

Ytterligare pekade Aharoni på en annan betydelsefull skillnad mellan Arad och Beer Sheva. Inga (kanaaneiska) gudabilder hittades i Arad men sådana var talrika i Beer Sheva—vilket också bra svarar mot situationen i andra städer i Juda. Denna arkeologiska evidens från Arad och Beer Sheva, som återspeglar den historiska situationen på ca. 700-talet fKr, ger fog för uppfattningen att man i Arad följde den form av jahvism som sedan blev normativ i GT, medan jahvismen i Beer Sheva var annorlunda.

Arad var inte den enda platsen i Juda där man respekterade GT:s förordningar om hur en kultplats skulle byggas. På berget Eval har man funnit en arkeologisk konstruktion som med stor sannolikhet är ett altare. Detta fynd har daterats till början av järnåldern, dvs. till 1200- och 1100-talen fKr, och det är av speciellt intresse med tanke på de bibliska uppgifterna om att Josua byggde altaret just på berget Eval (Jos 8:30-35; se också Deut 27:4-7). Altaret på Eval var byggt av ohuggna stenar (se Deut 27:5-6). Till altaret ledde en ramp, inte en trappa. Detta svarar mot uppgiften i Ex 20:26: man fick inte gå upp till Herrens altare på trappsteg. Ytterligare har man funnit många ben av djur i närheten av detta altare. Tolkningen ligger nära till hands att det här handlade om benen av de djur som offrades på altaret. Inga ben av sådana djur som enligt de bibliska uppgifterna betraktades som orena har hittats på altarområdet.¹⁶ De arkeologiska fynden i anslutning till altaret på Eval är annorlunda än fynden på den kultplats som fanns i Dan ca 300 år senare. I Dan har man funnit ett stort *bāmâ*-altare byggt av huggna stenar och med trappor som ledde upp till altaret. Abraham Biran antar att det var Jerobeam I (930-909) som byggde detta altare i Dan och att altaret existerade ännu under 700-talet fKr.¹⁷ Det är klart att kultplatsen i Dan i motsats till altaret på Eval ca. 300 år tidigare och altaret i Arad 200 år senare inte följde de mosaiska förordningarna i Ex 20:24-26.

Arkeologisk evidens från Eval, Dan och Arad ger oss en möjlighet att spekulera över huruvida de bibliska uppgifterna kan relateras till dessa kultplatser. De bibliska berättelserna förmedlar att Josua byggde altaret på berget Eval. Vi skulle därför kunna utgå ifrån att kultplatsen följde normerna från Ex 20—vilket ju också de arkeologiska utgrävningarna bekräftar. Det sätt på vilket Jerobeam I byggde altaret i Dan gjorde platsen till en kultplats som enligt de bibliska uppgifterna var illegitim (se 1 Kung 12-13) och arkeologin likaså stöder denna iakttagelse. Slutsatsen kunde därför bli att religiösa grupper med nära relationer till Mose var ansvariga för kulten i Arad. Vi läser i Dom 1:16-17: "Ättlingar till den kenit som var svärfar till Mose hade följt med judeerna när de drog ut från Palmstaden mot Juda öken, i Negev nära Arad." Enligt Dom 4:11 var keniten Hovav Moses svärfar och samme man var enligt Num 10:29 midjaniten Reguels son. Reguel, igen, var far till Moses hustru Sippora (Ex 2:16-18). Benjamin Mazar har föreslagit att templet i Arad har

¹⁶Se Adam Zertals artikel samt andra bidrag i *Tel Aviv* 13-14 (1986-1987). Se vidare *NEAEHL* 1:375-377.

¹⁷Se A. Biran, "Dan." *NEAEHL* 1:323-332; A. Biran, *Biblical Dan* (Jerusalem 1994).

varit de kenitiska stammarnas heliga plats.¹⁸ Detta kunde förklara de normativa särdrag som templet i Arad uppvisar. Det är värt att notera att man har funnit en *massseba*-sten i Arad. En sådan sten hör inte till den normativa gammaltestamentliga jahvismen. Men vi har i kap. 5.2 sett att *massseba*-stenen var ett viktigt element i patriarkernas religion och vi kan anta att den mycket väl har kunnat spela en betydande roll i den nomadiska formen av jahvismen.

En viktig detalj i det arkeologiska materialet är även det faktum att vi inte har något som helst bevis för att Jahve som gudom skulle ha framställts ikoniskt i det tidiga Israel.¹⁹ Detta är precis vad man kunde förutsätta i ljuset av det andra budet som förbjuder att man gör bilder av Jahve. J.S. Holladay har gjort en viktig arkeologisk översikt över de israelitiska kultplatserna i Juda och Israel under den monarkiska perioden. Hans slutsats är att bildlös (anikonisk) representation av Jahve var regel i Israels och Judas kungadömen. Men vid sidan av denna kult utan konkreta gudsbilder fanns också några få kultplatser där gudomen (av allt att döma inte Jahve) framställdes i bilder och statyer. Denna kult tolererades trots att den inte var ett uttryck för den officiella kulten och religionen i Juda och i Israel.²⁰ Holladays undersökning om kultplatserna stöder de bibliska uppgifterna om att det fanns variationer inom kulten i Israel och Juda under järnåldersperioden (1200-587/86 fKr) men att den bildlösa (anikoniska) dyrkan av Jahve hela tiden har haft en viktig ställning i Israel och Juda.

Denna arkeologiska översikt visar att några av de mosaiska förordningarna iaktogs åtminstone under vissa historiska perioder i det antika Israel. Det arkeologiska materialet i Arad och Beer Sheva tycks visa att det till och med fanns två olika religiösa traditioner. En tradition följde de mosaiska förordningarna och en annan avvek från dem, men båda kunde existera under samma historiska period. Detta faktum ger oss anledning att på nytt utvärdera Wellhausens teori om den israelitiska religionens utveckling. Wellhausen tycks förutsätta att religionen utvecklades från en period till en annan så att varje period följde ett enda homogent religiöst program. Verkligheten tycks ha varit mera mångskiftande. Olika och även motstridiga traditioner har existerat sida vid sida i det antika Israel långt innan Pentateukens kultlagstiftning blev officiellt accepterad norm i Juda (och inom judendomen). Vidare kan man göra iakttagelsen att under sådana perioder under vilka man kan förutsätta att någon form av mosaiska förordningar redan existerade, så efterföljdes de inte överallt i Juda. Forskarna anser nämligen att Förbunds-boken härstammar från tiden före Josias regeringstid, möjligtvis från den förmonarkiska perioden (se vidare kap.

¹⁸B. Mazar, "The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite." *JNES* 24 (1965) ss. 297-303; så också F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, ss. 202-203.

¹⁹En fin framställning av den anikoniska kulten i den antika Främre Orienten och i Israel är T.N.D. Mettingers bok *No Graven Image: Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context* (ConBOT 42, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995).

²⁰J.S. Holladay, "Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach" (*Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987) 249-299.

13.1).

Om vårt resonemang är riktigt kan vi beskriva hur Pentateukens lagar förhåller sig till den historiska verkligheten och ge en förklaring som bättre tar hänsyn till den religiösa pluralismen som existerade i det antika Israel. Vi kan utgå från att Pentateukens källor återspeglar äldre religiösa traditioner och representerar den form av mosaisk jahvism som under århundraden hade existerat vid sidan av icke-normativa religiösa tendenser i det antika Israel. Vårt resonemang får också stöd av GT:s egen framställning i det deuteronomistiska historieverket (se vidare kap. 14.2) där det tydligt framgår att vid sidan om synkretistiska och icke-jahvistiska tendenser i kulten har några kungar favoriserat normativa former av jahvismen. Sådana kungar i Juda var Asa (1 Kung 15:11-15), Joshafat (1 Kung 22:43-44), Joash (2 Kung 12:3-4), Amasja (2 Kung 14:3-4), Asarja eller Ussia (2 Kung 15:3-4) och Jotam (2 Kung 15:34-35), men speciellt Hiskia (2 Kung 18:3-8) och Josia (2 Kung 22-23). Morton Smith har presenterat en intressant hypotes enligt vilken en religiös grupp eller inriktning som han kallar "Jahve allena"-rörelsen ("Yahweh alone party") har spelat en viktig roll i Judas kungadöme. Denna rörelse hade stundom politisk makt, men under vissa historiska perioder miste den sin ställning i Juda och då dominerade mera synkretistiska rörelser.²¹

Vi kan alltså betrakta den israelitiska religionens utveckling ur en annan, historiskt sett mera meningsfull synvinkel. Vi behöver inte tolka GT:s framställning av kulten så, att utvecklingen skulle ha följt en rak linje från enklare till mer avancerande former. Man kan i stället hävda att olika religiösa tendenser har gjort sig gällande samtidigt i det antika Israel. Detta synsätt implicerar att det är nödvändigt att göra en klar skillnad mellan **en teologisk idé** som har existerat hos ett antal religiösa grupper och denna **idéns förverkligande som normativ ordning i samhället**. En teologisk idé kan vara mycket gammal men praktiserandet av en sådan idé i Juda (eller i Israel) som norm kan vara relativt sent. Wellhausens teori om den israelitiska religionens utveckling tycks korrespondera väl med hur vissa teologiska idéer har kunnat förverkligas som normativa i ett samhälle. Men hans teori tar inte hänsyn till möjligheten att samhället i religiöst avseende var pluralistiskt och att vissa religiösa traditioner kan ha existerat fastän de blev normativa i samhället relativt sent. GT självt tyder på att det förekom sådana fall. Påskfirandet, t. ex., var en levande tradition i Israel men började praktiseras först sent—under Hiskias (2 Krön 32) och Josias (2 Kung 23) tid. På motsvarande sätt har lövhyddefesten firats under Josuas tid men sedan fallit i glömska och återupptagits först under Nehemjas tid (Neh 8:13-18). De ovannämnda gammaltestamentliga texterna visar att det rådde skillnad mellan en teologisk idé och dess realisering som normativ förordning i det judeiska samhället på följande sätt. 2 Kung 23:22 talar om

²¹Se M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (London: SCM Press 1987). Boken utkom första gången år 1971. B. Lang har presenterat en motsvarande hypotes. Se B. Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority* (The Social World of Biblical Antiquity Series 1, Sheffield: Sheffield Academic Press 1983).

påskfirandet: "Någon sådan påsk hade nämligen inte firats sedan den tid domarna styrde Israel, inte under Israels och Judas kungars tid." Och Neh 8:17 kommenterar firandet av lövhydefesten: "Så hade israeliterna inte gjort under tiden från Josua, Nuns son, till denna dag." Vi skall återkomma till högtiderna i kap. 12.

12. Den judiska religionens utgestaltning under den persiska perioden

12.1. Torahn i centrum

Så som Wellhausen har visat i sitt arbete *Prolegomena zur Geschichte Israels* började Moses lag, torahn, spela en viktig roll under den postexilska perioden. Det var omkring denna torah som den judiska religionen småningom utkristalliserades. Det är först under den postexilska perioden som vi kan börja tala om judendomen, eller hellre judendomarna, som religion. Ingen av dessa judendomar var identisk med den klassiska eller rabbiniska judendom som vi känner idag. Den klassiska judendomen började få sin nuvarande form först efter Jesu tid. Mishna som skrevs ned ca 200 eKr var utgångspunkten för utgestaltningen av den klassiska judendomen. Talmud Bavli (ca 600 eKr) kan betraktas som dess viktigaste dokument.¹ När vi diskuterar judendomen eller judendomarna före och under Jesu tid får vi inte ta dessa rabbiniska dokument som utgångspunkter.

Termen torah avser dels ”vägledning”, ”undervisning”, dels bestämmelser om den prästerliga undervisningen som ingår i Moseböckerna, och ordet används också sammanfattande om innehållet i hela Pentateuken. Den stora betydelse som tillmäts torahn kan man se redan i Krönikeböckerna och Esra-Nehemja-boken. Forskarna är eniga om att Pentateukens många lagar spelar en viktig roll i dessa böcker. Papyrerna på ön Elefantine från slutet av 400-talet fKr visar att man i Jerusalem följde en festkalender som av allt att döma var den som nämns i Lev 23 (Prästskriften). Pentateukens fem böcker var de första som översattes till grekiska under 200-talet fKr. Skrifterna från Qumran visar vilken central roll de fem Moseböckerna hade i samfundets teologi.² Allt detta visar att torahn hade en viktig funktion i den postexilska perioden och blev grundstenen för den judiska religionen.

Det var två viktiga impulser som Pentateuken, och speciellt Prästskriftens lagar, tillförde den judiska religionen under den postexilska perioden. Den första var offerteologin och den andra festkalendern. Vi skall nu behandla dessa två saker närmare och diskutera deras religionshistoriska rötter i den förexilska perioden.

¹En god översikt över uppkomsten av de klassiska rabbiniska dokumenten finns i J. Neusner, *The Classics of Judaism. A Textbook and Reader*.

²För torahns centrala roll i den tidiga judendomen, se H.M. Orlinsky, *Essays in Biblical Culture and Bible Translation* (New York: Ktav Publishing House 1974) 257-286; K-J. Illman, ”Die Tora—Mitte der jüdischen Bibel.” *Der Herr ist Einer, Unsere gemeinsames Erbe* (Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation Nr. 47. Åbo: Åbo Akademi 1979) ss. 27-42.

12.2. Offerkulten

Wellhausens grundläggande åsikt var att profeterna före exilen var kritiskt inställda till offerkulten. Detta blev sedan ett viktigt argument för tolkningen att Prästskriftens detaljerade offerlagar inte kunde härstamma från tiden före exilen. De här lagarna ansågs inte ha någonting med Israels förexilska religion att göra, utan man menade att det var först Esra som introducerade Prästskriftens lagar. Wellhausens framställning är på den här punkten delvis beroende av samtida populära antijudiska tendenser inom bibelforskningen. Enligt Wellhausen blev den av Esra utformade judendomen en religion som med mekaniska offerlagar försökte etablera ett gott förhållande till gudomen. Wellhausen kallade Paulus "der Patholog des Judentums", den som satte punkt för en sådan mekanistisk-ceremoniell syn på religionen.³

Innan vi går vidare med att ytterligare granska Wellhausens åsikter om offerkulten är det viktigt att notera att moderna forskare inte längre delar Wellhausens negativa omdömen beträffande Pentateukens offerlagar. Både judiska och kristna forskare har behandlat offerkulten i Pentateuken mera objektivt och försökt beskriva den så, att också kultens starka sidor kommer till uttryck. Bland de judiska forskarna kan vi nämna undersökningar av J. Milgrom, B. Levine och M. Haran.⁴ Bland de kristna forskarna har exempelvis G. Wenham i sin kommentar till Leviticus och F.H. Gorman i sin undersökning om Prästskriftens kultiska ideologi och teologi presenterat goda och objektiva framställningar.⁵ Också Esras reform och religiösa utgångspunkter behandlas nu inom forskningen sakligare än vad Wellhausen gjorde. Man betraktar inte längre Esra som den som förstörde profeternas religion genom att införa mekaniska ritualer.⁶

För att kritiskt pröva Wellhausens åsikt om att profeterna var negativt inställda till offerkulten skall vi närmare analysera de kultkritiska texterna i de gammaltestamentliga profetböckerna. Till dessa texter räknas Am 4:4-5; 5:21-27; Hos 6:6; 8:11-13; Jes 1:11-17; Mika 6:6-8; Jer 7:1-11, 21-23. I genom-

³J. Wellhausen, *Prolegomena*, ss. 422-424.

⁴Se J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology I* (Berkeley: University of California Press 1970); *Cult and Conscience. The Ashem and the Priestly Doctrine of Repentance* (SJLA 18, Leiden: Brill 1976); *Studies in Cultic Theology and Terminology* (SJLA 36, Leiden: Brill 1983); se också Milgroms artiklar i *IDBSup* "Atonement in the OT", "Atonement, Day of" och "Sacrifices and Offerings, OT"; B. Levine, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA 5, Leiden: Brill 1974); M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake: Eisenbrauns 1985).

⁵G. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT, Grand Rapids: Eerdmans 1979); F.H. Gorman, *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOTSS 91, Sheffield: Sheffield Academic Press 1990).

⁶Se K. Koch, "Ezra and the Origins of Judaism." *JSS* 19 (1974), ss. 173-197; J.G. McConville, "Ezra-Nehemiah and the Fulfilment of Prophecy." *VT* 36 (1986), ss. 205-224; A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, ss. 332-344.

gången här tas texterna upp i den ordning som ifrågavarande profeter har framträtt i historien. E. Würthwein har behandlat dessa kultkritiska texter och visat att de formhistoriskt påminner om varandra.⁷ Det finns fem stilistiska eller innehållsmässiga särdrag som förekommer i många av texterna:

1. Herren talar i första person.
2. Texterna har många liknande uttryck:
 - (a) Herren *har inte behag* till folkets offer (Bibel 2000: *vill inte veta av*) (Am 5:22; Hos 8:13).
 - (b) Herren *hör inte* deras böner (Am 5:23; Jes 1:15).
 - (c) Herren *ser inte* offertjänsten (Am 5:22; Jes 1:15).
 - (d) Herren *hatar* deras fester (Am 5:21; Jes 1:14).
3. Herrens negativa inställning till kulten beror på att folket, dvs. kultförsamlingen, inte lever enligt Herrens vilja.
4. Herren uppmanar församlingen att göra bättring.
5. Kultkritiken innehåller en varning för kommande dom.

Enligt Würthwein tyder dessa fem särdrag och sambandet mellan texterna på att de kultkritiska texterna på något sätt var knutna till en speciell situation i gudstjänsten, (= *Sitz im Leben*). Lev 22:17-33 hävdar att prästerna hade till uppgift att granska att offerdjuren var lämpliga för rituellt offrande, dvs. att offren "behagar Herren". På analogt sätt kan man föreställa sig att profeterna som kommer till tals i de ovannämnda texterna fyllde en motsvarande funktion i gudstjänstlivet. I sin förkunnelse i gudstjänsten riktade de kritik mot kulten. De ansåg nämligen att de offerdjur man bar fram inte var lämpliga för sitt ändamål och att ett folk som lever mot Herrens vilja inte kan bära fram offer till Honom. Würthweins resonemang är relevant och implicerar att de kultkritiska texterna i profetböckerna inte utan vidare behöver tolkas så, att profeterna helt skulle ha förkastat offerpraktiken. Deras kritik av kulten var riktad endast mot kultförsamlingens felaktiga hållning till Jahve och hans bud. Kulten är inte någon automat som garanterar Herrens välvilja, utan kulten skall ge möjlighet att aktualisera det rätta förhållandet mellan Jahve och Israel. Det framgår här tydligt att Würthweins teori ifrågasätter ett viktigt argument i Wellhausens hypotes om att offerteologin inte spelade någon betydande roll under den förexliska perioden.

Wellhausens andra betydelsefulla argument för tolkningen att Prästskriftens offerlagar har sin upprinnelse först i postexilisk tid, gäller skillnaden mellan offerlagarna i, å ena sidan, JE och D, och, å den andra sidan, i P. JE och D är intresserade av frågan **till vem** man borde offra och uttrycker att offer skall ges till Herren och inte till avgudarna. Lagarna i P, däremot, får sin karaktär av frågan **hur man borde offra**. Wellhausen hävdar att det i P är en självklarhet att alla offer skall riktas till Jahve. Men detta påpekande implicerar att en utveckling har skett från JE och D till P. Det finns dock en enklare och mera relevant förklaring: att P helt enkelt är mera intresserad än

⁷E. Würthwein, "Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zu dem Thema 'Prophetie und Kult'." *Tradition und Situation* (Festschrift A. Weiser; Göttingen 1963) 115-131.

Förbunds-boken och Deuteronomium av offerlagarna, och att P härstammar från en religiös krets som utförde offerkulten eller bar ansvar för den. Både Förbunds-boken och Deuteronomium förutsätter en viss offerpraktik (se t.ex. Ex 20:22-26; Deut 18:1-8 och märk att leviterna har rätt att utföra offren). Denna offerpraktik beskrivs dock inte desto mera, t.ex. sägs det ingenting om hur offer skall förrättas, etc. Det ser ut som om man skulle förutsätta att sådana regler fanns. Deut 18:6-7, t.ex., anför att ”En levit ... vill få komma till den plats som Herren väljer ut och göra tjänst i Herrens, sin Guds, namn, liksom alla sina levitiska bröder som tjänar Herren.” Vi måste alltså räkna med möjligheten att Prästskriftens offerlagar reflekterar gamla, t.o.m. förexilska traditioner.

Att offerkulten i det förexilska Israel kan ha varit så detaljerad som systemet i Prästskriften ger oss anledning att tro, kan man sluta sig till utgående från utombibliska paralleller. De ugaritiska texterna, t.ex., återspeglar det religiösa livet och de sociala förhållandena i den antika staden Ugarit under 1300-talet fKr. De innehåller termer för olika offer och akter av offerande som filologiskt sett delvis är parallella med de bibliska termerna.⁸ Detta visar att ett rätt så komplicerat offersystem har existerat i Syrien redan före den tid då Israels folk kom till Kanaan. Förekomsten av detta parallella fenomen i Ugarit försvagar Wellhausens argument att det var först under den efterexilska perioden som man började bli intresserad av *hur* offerdjuren borde slaktas.

Enligt Wellhausen var ”försoningen” inget centralt tema i offerkulten före exilen, utan blev först efter exilen ett avgörande teologiskt begrepp inom offerkulten i Prästskriften. Denna tankegång har fått stöd av forskarna, bl.a. Janowski hävdar i sitt viktiga bidrag till förståelsen av den gammaltestamentliga försoningsteologin, att det var först under den efterexilska tiden som försoningen blev ett centralt tema i offerteologin.⁹ Ändå presenterar Janowski parallellt material från det antika Främre Orienten som visar att idén om att det onda eller orena bör elimineras (som kommer nära den hebreiska tanken på ”försoning”, *kipper*) förekommer i andra religioner långt innan Prästskriften fick sin slutgiltiga form någon gång under 400-talet fKr. Detta faktum ger oss anledning att fråga om vi ändå kan finna spår i de gammaltestamentliga texterna som tyder på att försoningen har spelat en viktig roll också under den förexilska perioden.

Den första iakttagelsen vi bör göra är att begreppet ”försoning” är tekniskt och kan förväntas förekomma endast i sådana sammanhang som behandlar offerteologin. Att Prästskriften är vår enda gammaltestamentliga källa till offerteologin betyder att vi är beroende av olika teorier som finns om dateringen av Prästskriften och dess källor. Nu anser t. ex. M. Weinfeld och M. Haran att Prästskriften och Deuteronomium var två förexilska (och även med

⁸Se J. Gray, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament* (VTSup 5, Leiden: Brill 1965) 192-209.

⁹B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (BWANT 55, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982).

varandra konkurrerande) dokument.¹⁰ Vi kan nämna ytterligare en viktig text, 1 Sam 3:14, som hävdar att ”inga offer eller gåvor någonsin skall kunna *sona* den skuld som tynger Elis släkt.” Texten kombinerar uttryckligen en försoningstanke med offerpraktiken. Det är dock märkligt att t.ex. Janowsky i sitt ovannämnda arbete anser att det inte finns något samband mellan offerkulten och försoningstanken i 1 Sam 3:14. I stället menar han att 1 Sam 3:14 uttrycker ståndpunkten att prästerna av Elis hus enbart genom sin prästerliga status aldrig kan påverka situationen så, att Gud förlåter deras skuld.¹¹ Ändå måste man säga, att det är ganska svårt att helt förneka att det finns ett försoningsmotiv i offerkulten så som den beskrivs i 1 Sam 3:14.

En annan viktig iakttagelse som talar för att försoningstanken var en väsentlig del av den förexilska offerkulten är, att arken var ett viktigt kultobjekt i det Första templet. Över arken befann sig *kappōret* (”platsen ovanför locket”, 2 Mos 10:22) som hade en betydelsefull roll i den kultiska försoningshandlingen. Ordet *kappōret* är relaterat till verbet *kipper*, ”försona.” Enligt Prästskriften skall alla försoningshandlingar utföras framför *kappōret*. Jer 3:16 implicerar och senare judiska traditioner (2 Bar 6:7-10; 2 Mack 2:4-7) hänvisar till att arken försvann då Nebukadnessar och babylonierna förstörde Jerusalem och dess tempel. Mishna-traktaten Joma (som handlar om den Stora Försoningsdagens ritual; Lev 16) har en annan förklaring till arkens öde: de som fördes bort i exilen tog arken med sig (m.Joma 5:2). Men alla dessa traditioner hävdar att arken inte längre fanns i det Andra templet som Serubbabel återuppbyggde åren 520-515 fKr. Det är värt att notera att det enligt Joma inte fanns någonting alls i det allra heligaste. Följaktligen förväntas översteprästen under Försoningsdagen fungera som om arken och *kappōret* skulle befinna sig där. Men om arken inte längre fanns i Andra templet, hur kan vi då förklara att Prästskriftens försoningstanke är så intimt knuten till *kappōret*? Hur är det möjligt att Prästskriftens författare ville knyta offerlagarnas centrala teologiska begrepp ”försoning” till ett kultobjekt som inte existerade! En rimlig förklaring till detta problem är att offerlagarna i Prästskriften reflekterar situationen i den förexilska perioden och att Prästskriftens framställning är beroende av dessa äldre traditioner. Men detta resonemang implicerar att försoningstanken har spelat en viktig roll redan i den förexilska kulten—något som också 1 Sam 3:14 ger oss anledning att tro.

Antagandet att Prästskriftens offerlagar återspeglar förexilsk teologi får stöd av David P. Wrights undersökning. Han behandlar hettitiska och akkadiska elimineringsriter och kommer till slutsatsen att Prästskriftens ritualer är ganska annorlunda än dess främre orientaliska paralleller.¹² Wright anser ändå att vissa

¹⁰M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*; M. Haran, *Temple and Temple-Service in the Ancient Israel*.

¹¹B. Janowsky, *Sühne als Heilsgeschehen*, ss. 135-137.

¹²D.P. Wright, *The Disposal of Impurity* (SBLDS 101, Atlanta: Scholars Press 1987), s. 275: ”the methods of disposal in P are not as extensive or radical as those in the nonbiblical rites”; s. 276: ”the Priestly literature does not conceive of the disposal of impurity as disposal in the

av Prästskriftens ritualer, så som syndabocksritualen (Lev 16) och fågelritualer (Lev 14), har existerat i det tidiga Israel/Juda. Men även dessa ritualer är modifierade i Prästskriften.¹³ Speciellt ritualen för Försoningsdagen i Lev 16 har många paralleller i den antika Främre Orienten. Ett gott exempel är den babyloniska reningsritualen under nyårsfesten (den s.k. *akitu*-festen). Texter som redogör för denna ritual använder det akkadiska verbet *kuppuru* som har samma stam som det hebreiska *kipper*. I de hettitiska ritualerna som kallas Huwarlu och Ambazzi har djur (hund eller mus) använts för att bära bort det onda och det orena från kungapalatsen. Till sist bör vi också nämna den ugaritiska ritual där en bock (om tolkningen av den svåra texten är riktig) bär bort det onda.¹⁴ Dessa paralleller ger oss anledning att tro att Jom Kippurritualen i Lev 16 mycket väl kan återspegla en (ur)gammal israelitisk ritual från den förexilska perioden.

Dessa utombibliska paralleller till Prästskriftens ritualer motiverar att man utvärderar Prästskriftens offerlagar med hjälp av empiriska modeller. Trots att Prästskriften i sin nuvarande form härstammar från den efterexilska perioden (så Wellhausen) hindrar detta inte att en del av dess förordningar kan gå tillbaka till den förexilska perioden. I detta sammanhang bör vi också beakta Avi Hurvitz lingvistiska undersökning. Han har visat att några kultiska termer i Prästskriften är mera arkaiska än motsvarande i Hesekielboken.¹⁵ Trots att vi bör vara försiktiga när vi drar slutsatser utifrån språkliga fakta—språket kan ju vara arkaiskt också därför att man medvetet har använt en arkaisk stil—kan vi ändå hävda att Prästskriften språkligt sett mycket väl kan innehålla lagar som återspeglar offerkulten före exilen.

Vi har alltså sett att Wellhausens åsikt när han konstaterar att Prästskriftens detaljerade offerlagar måste dateras till den efterexilska perioden bör modifieras. Vi har argumenterat för att man måste göra en skillnad mellan dateringen av texten och dateringen av dess innehåll. Vi har anledning att tro att en del av Prästskriftens offerlagar och dess centrala teologiska begrepp ”försoning” återspeglar den förexilska kulten i Jerusalems tempel.

nether world as do Hittite and Mesopotamian cultures.”

¹³Wright, *The Disposal of Impurity*, ss. 15-86, 277.

¹⁴Se D.P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101, Atlanta: Scholars Press 1987) 31-74. Se också B. Janowsky, *Sühne als Heilsgeschehen* 27-102, 211-215.

¹⁵A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem* (Paris 1982).

12.3. Högtiderna

Enligt Wellhausen innehåller Förbunds-boken (Ex 23:14-17; se också Ex 34:18, 22-24) och Deuteronomium 16 en kalender med tre högtider som alla israeliter måste följa. Prästskriftens kalender är däremot mer detaljerad vilket—enligt Wellhausen—visar att den är mer utvecklad än Förbunds-bokens och Deuteronomiums kalendrar. Vi skall börja med att behandla de tre centrala festerna i Förbunds-boken och Deuteronomium:¹⁶

(1) *Det osyrade brödets högtid* firades enligt Ex 23:14; 34:18 i månaden Aviv, dvs. vid den tid då Israel drog ut ur Egypten (Ex 23:14; 34:18). Aviv är ett gammalt kananeiskt namn på den månad som motsvarar den senare judiska månaden Nisan. Under exilen införde judarna babyloniska namn på månaderna. Följande tabell innehåller judiska och babyloniska namn på månader. I fyra fall vet vi månadernas gamla israelitiska (kananeiska) namn: Aviv = Nisan (Deut 16:1); Siv = Ijjar (1 Kung 6:1); Etanim = Tishri (1 Kung 8:2) och Bul = Marcheshvan (1 Kung 6:38):

Månad	Judiskt namn	Babyloniskt namn	motsvarar
1	Nisan (Aviv)	Nisanu	mars/april
2	Ijjar (Siv)	Aiaru	april/maj
3	Sivan	Simanu	maj/juni
4	Tammuz	Duzu	juni/juli
5	Ab	Abu	juli/avg
6	Elul	Ululu	avg/sept
7	Tishri (Etanim)	Tashirtu	sept/okt
8	Marcheshvan (Bul)	Arahsamnu	okt/nov
9	Kislev	Kislimu	nov/dec
10	Tebet	Tebetu	dec/jan
11	Shebat	Shabatu	jan/febr
12	Adar	Addaru	febr/mars

Användningen av det gamla kananeiska namnet "Aviv" för att bestämma det osyrade brödets högtid är ett indicium på att vi har med en förexilsk festtradition att göra. Även Deut 16:1-8 använder namnet Aviv för det osyrade brödets högtid. Därför borde lagarna i Ex 23; 34 och Deut 16 eller åtminstone innehållet i dem reflektera förexilska traditioner i Israel/Juda. Ex 23 eller 34 nämner inte påskan. Däremot omnämner Deut 16 offerandet av påskalammet. Man får intrycket att festen enligt Deut 16 inleddes i månaden Aviv med påskfirandet och därefter fortsatte med det osyrade brödets högtid i sju dagar.

Wellhausen hävdar att Deuteronomium är den tidigaste litterära källan som omnämner påskfirandet. Påskan var en sen fest som utvecklades från ett förstlingsoffer av djur. Enligt Wellhausen är Ex 12:1-14 en del av Prästskriften

¹⁶En god översikt över de gammaltestamentliga festerna finner man i R. De Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (London: Darton 1986) ss. 484-517. Dessa festers senare betydelse i judendomen behandlas i K.-J. Illman, *Judendomen i ljuset av dess högtider* (Religionsvetenskapliga skrifter nr 24, Åbo Akademis tryckeri 1992).

och Ex 12:21-27 ett senare tillägg till JE.¹⁷ Många andra forskare har en annan uppfattning om Ex 12. De betraktar Ex 12:21-27 som en del av Jahvistens (eller Elohistens) berättelse. Vissa forskare hävdar också att Prästskriftens framställning i Ex 12:1-14 återspeglar en gammal israelitisk tradition om påskfirandet eftersom denna text innehåller många nomadiska särdrag.¹⁸ Ätande av *lamm* är ett klart indicium för att påsken var en nomadfest. Måltiden ägde rum om kvällen—något som bra passar ihop med det nomadiska levnadssättet. Nomaderna förlägger sina måltider till kvällarna. Också påskfestens blodsritual var—menar man—ursprungligen en apotropeisk ritual, dvs. en rit där man använde blod för att driva bort onda andar som antogs försöka döda boskapen. I detta sammanhang kan vi också nämna Jos 5:2-12 som redogör för påskfirandet i Gilgal under Josuas tid.

(2) *Skördehögtiden eller veckohögtiden* firades när man skördade den första grödan på marken. Ex 23:16 beskriver högtiden på följande sätt: ”Du skall också fira skördehögtiden när du skördar de första frukterna av ditt arbete, av vad du sådde på åkern.” Deut 16:9-10 talar om veckohögtiden och ger detaljerade regler för tidpunkten för festen: ”Från det att säden börjar skäras skall du låta gå sju veckor, och sedan skall du fira veckohögtiden till Herrens, din Guds, ära med frivilliga offergåvor, så stora som du frivilligt kan ge, allt efter vad Herren, din Gud, välsignar dig med.”

(3) *Lövhydde festen* kallas i Ex 23:16 *bärningshögtiden* och den firades vid årets utgång när man inbärgar frukten från marken. Deut 16 nämner inte ”årsskiftet.” Däremot talar den om att festen skall firas ”i sju dagar, när du har samlat in vad du fått från din tröskplats och din vinpress” (v 13). Vi har redan sett att israeliterna under den före xilska perioden följde det kananeiska systemet att räkna månader. Vi har skäl att tro att det kananeiska året började under hösten i den månad som motsvarar den babyloniska månaden Tishri. En utombiblisk inskrift, den s.k. Geserkalendern (storlek 11,1 x 7,2 cm) som härstammar från 900-talet fKr beskriver årets tolv månader och jordbrukarens arbetsdagar under året (*HAE* 30-37).

Texten

Två månader skördearbete (oliver?)

Två månader såningsarbete (gröda)

Två månader sen sådd (grönsaker)

En månad för linskörden

En månad för kornskörden

En månad spannmålsskörd och mätning (av spannmål?)

Två månader beskärning (vin)

En månad för sommarskörden (frukter)

Abijahu

Motsvarar månad/erna

augusti–september

oktober–november

december–januari

februari

mars

april

maj–juni

juli

Författarens namn

¹⁷Wellhausen, *Prolegomena*, ss. 82-89, 97-98; *Die Composition des Hexateuchs*, ss. 73-75.

¹⁸För detta, se M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake: Eisenbrauns 1985), ss. 323-327; R. De Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, ss. 484-493.

Enligt denna kalender började det agrikulturella året på hösten. De två första månaderna i denna poetiska utombibliska text motsvarar augusti/september. Texten stöder den uppfattning som vi får av vissa bibliska uppgifter, nämligen att året i det gamla Israel började i månaden Tishri, ungefär vid den tid då lövhydefesten firades. Att nyårsfesten i Prästskriftens kalender (Lev 23) har placerats i början av den sjunde månaden är ett klart indicium för att ett gammalt kananeiskt kalendersystem har kolliderat med det babyloniska systemet som israeliterna senare införde.

Prästskriften (Lev 23) innehåller anvisningar om samma tre centrala högtider som Förbundsoken och Deuteronomium, men anger exakta tidpunkter för deras firande. Dessa tidpunkter följer den kalender som iakttar det babyloniska systemet. Detta visar klart att Prästskriftens framställning i Lev 23 i sin nuvarande form härstammar från den efterexilska perioden, så som Wellhausen riktigt har påpekat. Ytterligare innehåller Prästskriften förordningar om vilka olika offer och ritualer som borde utföras under dessa högtidsdagar (se Lev 23 och speciellt Num 28). Vid sidan av dessa tre fester omnämner Prästskriften några nya högtider:

*Påsk*en förekommer nu klart och tydligt som en självständig högtid under den första månaden (= *Nisan*), och börjar den fjortonde dagen i månaden, på kvällen. *Det osyrade brödets högtid* började i samma månad, på den femtonde dagen. Deut 16 innehåller redan denna ordning: först påskan sedan det osyrade brödets högtid, däremot talar Ex 23:15 enbart om det osyrade brödets högtid och relaterar hågkomsten av uttåget ur Egypten till denna högtid. Enligt Prästskriftens kalender firades *skördehögtiden* femtio dagar efter den dag då sädeskärven under det osyrade brödets högtid lyftes upp som tecken på offer (Lev 23:15-16). I samband med *lövhydefesten* nämner Prästskriften två nya fester: *nyårsfesten* och *försoningsdagen*. Nyårsfesten firades i den sjunde månaden (= *Tishri* som motsvarade den första månaden i den kananeiska kalendern) på första dagen och försoningsdagen i samma månad på tionde dagen. Lövhydefesten började den femtonde dagen i samma månad och varade sju dagar.

Under de tre stora högtiderna, som alla är omnämnda i Förbundsoken, Deuteronomium och i Prästskriften, uppmanas Israels folk att samlas inför Herren. "Tre gånger om året skall alla män hos dig träda fram inför Härskaren Herren" (Ex 23:17); "Tre gånger om året skall alla män hos dig träda fram inför Herren, din Gud, på den plats som han väljer ut" (Deut 16:16); "Dessa är Herrens högtider, som ni skall utlysa som heliga sammankomster, då ni skall offra eldoffer åt Herren, brännoffer och matoffer, slaktoffer och dryckesoffer, varje dag det som är bestämt" (Lev 23:37).

Wellhausen har alltså helt riktigt påpekat att Lev 23 representerar en senare utveckling av den israelitiska kalendern än Ex 23 och Deut 16. Mera problematiskt i hans framställning är att han påstår att först Prästskriften har introducerat två nya fester: *nyårsfesten* och *försoningsdagen*. Den kritiska frågan lyder nu om innehållet i dessa två fester före exilen varit förenat med

lövhyddefesten.

Beträffande nyårsfesten har vi redan konstaterat att enligt Ex 23 firades lövhyddefesten (här kallad bärgningshögtiden) vid årets utgång, vilket visar att festen under den förexilska perioden mycket väl kunde ha varit en nyårsfest. Detta blir ännu sannolikare när man vet att nyårsfesten var en central fest i hela den antika Främre Orienten. I Babylonien firade man som redan nämndes den så kallade *akitu*-festen som innehöll vissa drag parallella med den bibliska försoningsdagen. Under *akitu*-festen renade man templen och hela landet från allt orent. Festens syfte var att Marduk skulle garantera god skörd och goda förhållanden för Babylonien under det kommande året. *Akitu*-festen firades under våren, i månaden Nisan (Mars-April) medan den israelitiska nyårsfesten inföll i början av månaden Tishri (September-Oktober).

Under den babyloniska *akitu*-festen läste man skapelsemyten *Enuma Elish* som prisar Marduk. Om Marduk berättas att han krossade de kaosmakter som hotade världsordningen efter det att Tiamat hade beslutat tillintetgöra gudarna som tillkommit under skapelseprocessen (se vidare kap. 13.3). Denna text var alltså ett indicium på att Marduk kan upprätthålla världsordningen genom att underkua alla kaosmakter, i naturen såväl som i samhället, som hotar att störa harmonin under det kommande året. Vi har goda skäl att anta att den ugaritiska baalstexten som innehållsmässigt uppvisar parallella teman till *Enuma Elish*, återspeglar den kananeiska nyårsfestens teologi. Baalstexten skildrar hur Baal krossar *Jammu* ("havet") och blir kungen bland gudarna. Därefter vill Baal bekämpa *Mot* ("döden") men blir fångad av denne. Texten förkunnar: "Baal är död!" men fortsätter med att beskriva hur Baal befrias från dödens makt och fortsätter att regera. Denna baalstext återspeglar troligen årets kretslopp. Sommaren då det var torrt och omöjligt att bruka jorden betecknar dödens herravälde, medan hösten med sitt regn var ett indicium på att den mäktige Baal på nytt har blivit levande. Nyårsfesten som firades på hösten var med all sannolikhet en fruktbarhetsfest i Kanaan. Man dyrkade Baal som kunde garantera det kommande årets skörd. Samma tanke förekommer också i Deut 16:15 (se också Ex 23:16 som inte heller strider mot en sådan tolkning), som låter förstå att Jahve skall ge välsignelse för nästa års arbete när israeliterna firar lövhyddefesten. Vi har alltså goda skäl att anta att lövhyddefesten under den förexilska perioden innehöll element av nyårsfirande.

I detta skede bör vi närmare studera Neh 8 som anför att lövhyddefesten firades i Jerusalem under Esras tid (450-talet fKr). Enligt detta kapitel firade judarna lövhyddefesten under tiden från den första till den sjunde dagen i månaden Tishri, vilket avviker från Prästskriftens kalender i Lev 23. Neh 8 tycks visa att Lev 23 inte var en normativ kalender i Jerusalem ännu under Esras tid. Men Neh 8 verkar också förutsätta att *lövhyddefesten* började den första Tishri och att denna högtid i själva verket var en nyårsfest. Detta implicerar att de två nya festerna i Lev 23, nyårsfesten och försoningsdagen, inte alls behöver vara nya fester, utan att det snarare är så, att en gammal fest har delats upp i tre olika fester under den efterexilska perioden.

Att olika kalendrar har kunnat existera sida vid sida i det antika Israel är

naturligt. I den grekiska världen hade nästan alla städer sina egna tideräkningssystem med egna namn på månader och fester.¹⁹ Vi har många vittnesbörd om att olika kalendrar var i bruk också i den antika Främre Orienten.²⁰ I den senare judendomen avvek Qumransamfundets solkalender från den tideräkning som följdes i Jerusalem och som baserade sig på månens faser.²¹ Dessa exempel hjälper oss att förstå varför även GT innehåller spår av olika kalendrar, så som t.ex. Neh 8 och Lev 23. Också Hes 45:18-25 innehåller en kalender som påminner om den i Lev 23 men som ändå inte är helt identisk med den. Hes 45:18 nämner en reningsritual för Templet som ägde rum på den första dagen av Nisan och enligt Hes 45:20 upprepades denna ritual på den sjunde dagen i den första månaden. Till denna fest finns det ingen motsvarighet i Lev 23 eller i någon annan förordning i Pentateuken. Däremot påminner Hes 45:18 om den babyloniska *akitu*-festen i samband med vilken Babylons tempel renades. Enligt Hes 45:21 firades påsken den 14 Nisan och den följdes av det osyrade brödets högtid under sju dagar. Detta motsvarar exakt förordningen i Lev 23:5-6. Hes 45:25 nämner en fest på sju dagar som började på den 15:e dagen i den sjunde månaden. Detta motsvarar lövhydefesten som enligt Lev 23 firades den 15-21 Tishri. Trots att forskarna inte är eniga om huruvida Hes 45:18-25 härstammar från profeten eller från ett senare redaktionellt tillägg, tycks det vara klart att verserna inte kan vara mycket sena, eftersom de hör till det s. k. *pro-nasi'* (= furste)-skiktet i Hes 40-48. Både Gese och Zimmerli daterar detta skikt till den exilska perioden, i varje fall till tiden före Esra.²²

En intressant källa som visar att Lev 23 hade blivit normativ kalender i Jerusalem under slutet av 400-talet fKr är Elefantine-papyrerna (Cowley AP 21).²³ Den så kallade påskpapyren (som kan dateras till år 419 fKr) uppmanar den judiska församlingen i Elefantine att hålla det osyrade brödets fest under den 15-21 Nisan—vilket harmonierar med festkalendern i Lev 23. Det är också sannolikt att papyren hänvisar till påskfesten som skall firas den 14 Nisan men texten är förstörd på den avgörande punkten. Forskarna förefaller vara eniga om att denna konstruktion är tillförlitlig (början av ordet "fyra" är läsbar).²⁴

Beträffande försoningsdagen kan vi också med ganska stor säkerhet

¹⁹För detta, se E.J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, ss. 13-61.

²⁰För detta, se M.E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East* (Bethesda: CDL Press 1993).

²¹För dessa olika tideräkningssystem, se J.C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring Time* (The Literature of the Dead Sea Scrolls. London & New York: Routledge 1998).

²²H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48): Traditionsgeschichtlich untersucht* (BHT 25, Tübingen: Mohr 1957) och W. Zimmerli, *Ezechiel* (BKAT 13, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1969).

²³Dessa texter finns i A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Osnabrück: Zeller 1967).

²⁴B. Porten, *Select Aramaic Papyri from Ancient Egypt* (1986), s. 7.

hävda att denna fest har firats före exilen trots att det inte är självklart vilken den exakta tidpunkten för festen var. I kap. 12.1 har vi redan sett att arken och *kappōret* inte existerade under det Andra templets tid. Hela ritualen för försoningsdagen (Jom Kippur) är dock nära anknuten till *kappōret* som existerade endast i Salomos tempel. Det är alltså sannolikt att judeerna redan före exilen har haft en högtid med blodsriter som skulle genomföras framför *kappōret*. Vidare kan vi konstatera att Hes 45:18-20 hänvisar till motsvarande reningsritual som dock utfördes under första månaden, på den första och den sjunde dagen. Också Neh 9:1-2 påminner om försoningsdagen. Detta ställe beskriver hur judeerna (efter exilen) på den 24:e dagen i sjunde månaden firade en botgöringsdag, då de bekände sina synder. Lev 23:26-32 uppmanar folket till motsvarande rit den tionde dagen i sjunde månaden (= på försoningsdagen).

Enligt Prästskriften var de israelitiska festerna anknutna till historiska händelser då Jahve hade frälsat sitt folk. Däremot hänvisar Ex 23:14-17 till att de tre centrala högtiderna hade agrikulturell karaktär och att endast det osyrade brödets högtid var knuten till en frälsningshistorisk händelse, israeliternas utgång ur Egypten. Wellhausen har rätt i att dessa tre fester återspeglar den kultiska tradition som hade befästs i Kanaan långt innan israeliterna dök upp där. Att dessa högtider kombinerades med frälsningshistoriska händelser är ett indicium för den israelitiska trons egenart. Att en sådan sammankoppling hade skett redan i JE och D (det osyrade brödets högtid och utgåget ur Egypten) visar igen vilken central händelse israeliternas befrielse från Egypten var. Prästskriften fortsätter att betona utgågets betydelse genom att ge även lövhyddefesten en historisk motivering i Lev 23:42-43: "Alla infödda israeliter skall bo i lövhyddor, för att era efterkommande skall veta att jag lät israeliterna bo i lövhyddor när jag förde dem ut ur Egypten."

Avslutningsvis kan vi konstatera att Wellhausens argument angående utvecklingen av högtiderna i Israel delvis har ett fortsatt berättigande. Lev 23 tycks relativt sent ha blivit normativ kalender i det judiska samhället. Däremot har vi sett att Wellhausens argument inte är tvingande när han hävdar, att nyårsfesten och försoningsdagen är sena eftersom de förekommer endast i Lev 23 men inte i Ex 23 eller Deut 16. Vi har argumenterat för att dessa två fester innehåller element som mycket väl har kunnat vara en del av den förexilska lövhyddefesten. Prästskriften har avskilt nyårsfesten och försoningsdagen som självständiga högtider vid sidan av lövhyddefesten.

Del III: Gamla testamentet som litteratur i ljuset av antika främreorientaliska texter

13. Pentateuken

Namnet Pentateuken kommer från det grekiska uttrycket *hē pentateukhos* (*biblos*), dvs. "Boken med fem delar." I judendomen kallar man, som nämnt, Pentateuken *torah* som betyder "undervisning" eller "lära".¹ Den tidigaste källan som betraktar Pentateuken som skriven av Mose är den judiske historieförfattaren Josefus. I sin bok *Contra Apionem* I, 8 skriver han: "dessa fem böcker är skrivna av Mose" (jfr. också Mark 12:26). Även GT nämner många gånger "Moses lag" men det är oklart vilken lagsamling eller vilken del av Pentateuken uttrycket refererar till. I det deuteronomistiska historieverket (Deut – 2 Kung) avser uttrycket "Moses lag" troligen Deuteronomium (1 Kung 2:3; 2 Kung 14:6; 23:25). I det kronistiska historieverket (1-2 Krön, Esra-Neh) kan termen redan syfta på hela Pentateuken (2 Krön 23:18; 25:4; Esra 3:2; 6:18). 1 Krön 1-9, t.ex., förutsätter Pentateukens berättelse om tiden från Adam till Jakobs söner och deras efterkommande.

13.1. Äldre litterära lagsamlingar i Pentateuken

Wellhausens grundläggande tes beträffande utvecklingen av Israels religion tog sin utgångspunkt i de tre lagsamlingarna i Pentateuken: Ex 20:22-23:33 (Förbunds-boken) och 34:10-26 (den jahvistiska eller kultiska dekalogen) som var en del av JE:s historieskrivning och, slutligen, Deuteronomium och Prästskriften. Vi har diskuterat svagheter i Wellhausens försök att alltid finna en klar utvecklingslinje från den äldsta källan JE till D under Josias tid och slutligen till Prästskriften under den efterexilska perioden. Vi skall nu närmare undersöka på vilket sätt Pentateuken har uppkommit. Vi har redan konstaterat att Wellhausen i princip hade rätt i att Pentateuken innehåller olika litterära skikt. Men nu skall vi försöka ta reda på hur dessa litterära skikt är relaterade till varandra. Vi börjar med att undersöka vilka självständiga litterära lagsamlingar som finns i Pentateuken.²

Termen "Förbunds-boken" (*sefer habberît*) förekommer i Ex 24:7. Denna samling innehåller de lagar som Mose upptecknade (Ex 24:4) och som folket lovade hålla (Ex 24:3). De enda lagar som texten avser är de som Herren ger Mose från och med Ex 20:22 (eller från och med Ex 20:1) ända till Ex 23:33.

¹Översättningen "lag" är vilseledande. Torahn är ingen lag i juridisk bemärkelse eller så att den i första hand skulle syfta på ett detaljerat regelsystem, utan det är fråga om mycket annat också: Guds löfte och det förbund Gud har slutit med sitt folk, etc. Identifikationen torah = lag har lett till den missvisande slutsatsen att judendomen är en lagreligion.

²Se vidare O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (Oxford 1965); J.A. Soggin, *Introduction to the Old Testament* (Westminster: John Knox 1989), ss. 91-177; O. Kaiser, *Grundriss der Einleitung* 1: 77-83.

Ex 24 beskriver upprättandet av förbundet. D. McCarthy och M. Weinfeld, bl.a., anser att detta avsnitt är en av de äldsta beskrivningarna av förbundet mellan Jahve och Israel.³ I så fall är det möjligt att anta att Förbunds-boken, Ex 20:22-23:33, och eventuellt också de tio budorden i Ex 20:1-21 (dekalogen) tillsammans med Ex 24, har utgjort en litterär enhet. Att även den jahvistiska eller kultiska dekalogen i Ex 34:11-26 är relaterad till Förbunds-boken framgår av följande tabell där man kan se att lagarna i Ex 34 på många punkter är parallella med Ex 23 samt till dekalogen i Ex 20. Likheter finns även i reglerna om påskfirandet i Ex 13:

Ex 34	Ex 23	Ex 34	Ex 20
18	15	14	3, 5
20c	15c	17	23
21	12	21	9
22	16		
23	17	Ex 34	Ex 13
25	18	18	6a
26	19	19	12
11	23	20	13
12, 15	32, 33		
13	24		
14	24		

Dekalogen kan också betraktas som en självständig källa eftersom den förekommer både i Ex 20 och Deut 5. Det finns även andra texter i Pentateuken som uppvisar klara paralleller till dekalogen: Ex 34:10-26 och Lev 19. I detta sammanhang bör vi också nämna Deut 27:14-26 som innehåller tolv förbannelser som delvis påminner om dekalogen. Detta visar att i israelitiska traditioner har man gärna försökt sammanfatta de mosaiska förordningarna i tio eller tolv korta ord.

En annan källa till Pentateuken som lätt kan skiljas från annat textmaterial är naturligtvis *Deuteronomium*. Den är formulerad som Moses tal till israeliterna i Moabs land. Forskare i gammaltestamentlig exegetik har länge påpekat att *Deuteronomium* innehåller vissa regelbundet återkommande typiska formuleringar och fraser som dessutom används i det så kallade deuteronomistiska historieverket (= Deut, Jos, Dom, 1-2 Sam och 1-2 Kung) och i Jeremiaboken (se kap. 15.4). Både Moshe Weinfeld och Hans-Detlef Hoffmann har samlat dessa typiska formuleringar och fraser i appendix till sina studier.⁴ Dessa bilagor ger en utmärkt bild inte bara av de deuteronomistiska formuleringarna utan också av Deuteronomistens (som är ansvarig för den

³D. J. McCarthys arbete *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (new edition completely rewritten AB 21A Rome 1978) ss. 243-276; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, ss. 151-152.

⁴M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* 320-365; H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (AthANT 66, Zürich: Theologischer Verlag 1980) 325-366.

litterära helheten Deut—2 Kung) teologiska betoningar (se vidare kap. 14.2).

Att Deuteronomium är relaterad till Förbundsoken framgår av att många lagar i Förbundsoken har sina motsvarigheter eller paralleller i Deuteronomium. Chapman har i sin bok *An Introduction to the Pentateuch* (ss. 228-229) gett en utmärkt tabell där han har samlat de lagar och förordningar som är parallella i Förbundsoken, Deuteronomium och Prästskriften.⁵ Tabellen visar att en stor del av Förbundsokens lagar och förordningar har sina motsvarigheter i Deuteronomium, speciellt i den äldre lagsamlingen, *Ur-Deuteronomium*, Deut 12-26.

	Förbundsoken	Deuteronomium	P (Leviticus)
Slavar	Ex 21:2-11	15:12-18	25:39-46
Mord	21:12		24:17, 21
och asyl	21:13-14	19:1-13	Num 35
Attack mot föräldrar	21:15, 17	21:18-21; 27:16	
Kidnappning	21:16	24:7	
Kompensationer	21:18-22:15		
vid våldshandlingar	21:23-25	19:21	24:19-20
Våldtäkt	22:16-17	22:28-29	
Trolleri	22:18	18:9-14	19:26, 31; 20:6, 27
Tidelag	22:19	27:21	18:22; 20:15
Avgudadyrkan	22:20	17:2-7	
Främlingar	22:21; 23:9	24:17	19:33
Änkor och faderlösa	22:22-24	24:19-22	19:9-10; 23:22
Ränta	22:25	23:19-20	25:35-37
Pant	22:26-27	24:10-13	
Hädelse	22:28		
Förstlingar	22:29	26:1-11	
av djur	22:30	15:19-23; 12:6	
Oren mat	22:31	14:21	17:15
Falskt vittnesbörd	23:1	19:16-21	19:15
Rättvis dom	23:2-3, 6-7	16:18-20	
Vilsekomna djur	23:4	22:1-3	
För tungt lastade djur	23:5	22:4	
Mutor	23:8	16:19	
Sabbatsår	23:10-11	16:1-11	25:1-7
Sabbat	23:12		19:3; 26:2
Andra gudar	23:13	6:14; 11:16	
Vallfartshögtider	23:14-17	16:1-17	Lev 23; Num 28-29
Syrat bröd vid offer	23:18		2:11
Offerdjurets blod och fett	23:18		7:15-18; 19:6-8
Förstlingsfrukter	23:19	26:1-11	2:14-16
Koka en killing	23:19	14:21	
Löften och föreskrifter	23:20-33	28	26:3-45

⁵Jag har använt den utgåva som är tryckt i Jerusalem 1981. Den ursprungliga boken har tryckts i Cambridge: Cambridge University Press 1911.

Deuteronomium är en reformskrift till Förbundsoken som utgår från den viktiga principen att kulten måste centraliseras till en enda plats, dvs. till Jerusalem (Deut 12). Deuteronomiums reformkaraktär kommer tydligt fram när vi jämför Förbundsokens lag om kultplatser med Deuteronomiums betonande av att tillbedjan av Jahve kan ske på en enda plats som han själv utväljer. Ex 20:24 formulerar sig så här: ”*på varje plats* där jag låter mitt namn bli nämnt skall jag komma till dig och välsigna dig.” Formuleringen förutsätter att Jahve kan dyrkas på olika platser. Deut 12 ändrar denna lag. Deut 12:1-3 stadgar att israeliterna bör förstöra alla de kultplatser som kanaaneerna hade byggt. Därefter heter det i verserna 4-6: ”När ni dyrkar Herren, er Gud, skall ni inte göra som de, utan uppsöka *den plats som Herren, er Gud, väljer ut* hos någon av era stammar och gör till hemvist för sitt namn, där det skall bo. Dit skall du gå, och dit skall ni föra era brännoffer och slaktoffer, era tionden och offergårdar, era löftesoffer och frivilliga offer liksom kornas och fårens förstfödda.” Denna lag om att Jahve kan dyrkas på en enda plats upprepas många gånger i Deut 12 (vv 10-11, 13-14, 18, 21, 26). Deut 12 säger explicit att offrandet är möjligt endast på den plats som Herren utväljer: ”Akta dig för att offra dina brännoffer på vilken plats som helst. *Bara på den plats som Herren, din Gud, väljer ut* hos en av dina stammar får du offra dina brännoffer, och där skall du utföra allt vad jag ålägger dig” (Deut 12:13-14).

Den tredje lagsamlingen som kan urskiljas i Pentateuken är den s.k. *Helighetslagen* i Lev 17-26 som i sin nuvarande form tycks vara modifierad av Prästskriftens teologi.⁶ Helighetslagen innehåller en formulering som återkommer många gånger: ”Ni skall vara heliga, ty jag, Herren, er Gud, är helig” (Lev 19:2; 20:7, 8, 26; 21:6, 8, 15, 23; 22:9, 16, 32). Namnet ”Helighetslagen” härstammar från detta uttryck. Ytterligare innehåller Lev 17-26 många lagar och förordningar som har med heligheten att göra. Lev 17-26 har en tydlig avslutning i vers 26:46: ”Dessa är de bud, stadgar och lagar för förbundet mellan Herren och israeliterna som Herren gav på Sinaiberget och som förmedlades av Mose.” Däremot är det svårare att hitta en tydlig inledning till Helighetslagen. Ett gott förslag är dock Lev 17:1-9 som hävdar att alla offerdjur bör slaktas i uppenbarelsetältet. I detta fall kunde Helighetslagen vara en parallell till Deut 12-26 som ofta betraktas som en äldre kärna, den så kallade Ur-Deuteronomium, till Femte Moseboken.⁷ Både Deut 12-26 och Lev 17-26 börjar med en förordning om att kulten bör centraliseras till den plats som Herren väljer ut. Det är också värt att notera att både välsignelser och förbannelser förekommer i Lev 26 och i Deut 27-28 som ansluter sig till Deut

⁶Det finns många och detaljerade redaktionskritiska hypoteser om hur Helighetslagen har bearbetats i Prästskriften. Se t.ex. H.G. Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz, formgeschichtlich untersucht* (WMANT 6, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1961); K. Elliger, *Leviticus* (HAT 4, Tübingen: Mohr 1966), ss. 14-20 och 218-379; V. Wagner, ”Zur Existenz des sogenannten Heiligkeitsgesetzes.” ZAW 66 (1974), ss. 307ff.

⁷För olika teorier om denna Ur-Deuteronomium, se H.-D. Preuss, *Deuteronomium* (EdF 164, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982).

12-26.⁸

Pentateuken är alltså inte heller vad lagarna beträffar ett enhetligt verk, utan innehåller flera lagsamlingar där samma lagar har upprepats två eller tre gånger, delvis i olika form. När vi ännu beaktar det faktum att dessa lagar och förordningar ofta är formulerade med samma ord och stilelement är det rimligt att anta att författaren till Deuteronomium har känt till Förbundsoken.⁹ Det blir alltså naturligt att betrakta Deuteronomium eller Ur-Deuteronomium som en reformskrift till Förbundsoken.

Detaljer i Förbundsoken och Deuteronomium visar att vissa lagar i det senare dokumentet förutsätter en annan historisk situation än lagarna i det först nämnda. Förbundsoken tycks, t. ex., förutsätta att kungatiden ännu inte existerade i Israel. Ex 22:28 stadgar nämligen: "Gud skall du inte smäda, och en *hövding* i ditt folk skall du inte förbanna." Den samhälleliga institutionen bakom Förbundsoken ser ut att vara stamsamhället: folket var indelat i stammar och hade som ledare hövdingar.¹⁰ Däremot framgår det klart att lagen i Deut 17:14-20 är formulerad under kungatiden. Trots att denna s. k. kungalag är avfattad som ett tal av Mose (i likhet med Deuteronomium i övrigt) visar lagen själv, att kungainstitutionen var en realitet i Juda (eller Israel). Det verkar ju meningslöst att en lag talar om kungen, hans uppgifter och skyldigheter om kungadömet inte var en historisk och sociologisk realitet i det samhälle där Deuteronomium uppkom. Däremot kan man förstå att en lag, för att få större auktoritet, formuleras i namn av en auktoritativ lärare som har levt i det förflutna. Kungalagen i Deut 17 kan betraktas som uttryck för en nödvändig aktualisering av "de mosaiska lagarna" (dvs. lagar som är traderade i Moses namn) i den nya samhälleliga situationen som uppstod när kungadömet infördes.

Vidare är Deuteronomiums lagar delvis formulerade på så sätt att de

⁸För olika teorier om förhållandet mellan Helighetslagen och Deuteronomium, se A. Cholewinski, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium* (AnBib 68, Rom 1976); G. Bettenzoli, "Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz" VT 34 (1984), ss. 385ff.

⁹Att Förbundsoken var bekant för författaren eller författarna till Deuteronomium är en allmänt accepterad åsikt bland forskarna. Se t.ex. O. Kaiser, *Grundriss der Einleitung* 1:95: "Als Hauptquelle des Dtn ist seit langem das *Bundesbuch* erkannt, von dessen Bestimmungen es etwa 50 % übernommen und angesichts gewandelter Rechts- und Wirtschaftsverhältnisse weitergebildet hat."

¹⁰Frågan huruvida Förbundsoken reflekterar samhällssituationen under den förmonarkiska perioden är mycket omdiskuterad. Se t.ex. E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches"* Ex 20,22-23, 13 (StBib 3, Leiden: Brill 1988); idem, *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im Bundesbuch. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen* (OBO 85, Freiburg 1989); idem, *Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament. Studien zum Rechtstransfer im Alten Orient* (AOAT 226, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1991); L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch* (Ex 20,22-23,33). *Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188, Berlin: de Gruyter 1990).

idémässigt motsvarar Förbundsbookens lagar men samtidigt förutsätter andra, mera utvecklade förhållanden i samhället. Lagen om sabbatsår i Ex 23:10-11, t.ex., stadgar att jorden skall bli liggande orörd under det sjunde året så att de fattiga kan få äta av det som växer. Lagen om sabbatsår i Deut 15:1-11 däremot förutsätter en mera utvecklad samhällsorganisation, eftersom den talar om att man under sabbatsåret skall efterskänka alla skulder. Sådana exempel ger oss anledning att tro att Förbundsbooken representerar en lagsamling som härstammar från en äldre period än Deuteronomium. Alltså har den mosaiska lagtraditionen aktualiserats i nya historiska situationer men så att den principiella karaktären i lagens innehåll ofta har bevarats.

Pentateuken tycks vara en samling mosaiska lagar och lagsamlingar som varit aktuella i olika historiska perioder. Med den historisk-kritiska forskningens medel är det knappast möjligt att nå fram till de lagar som Mose gav folket, men vi kan inte heller utesluta möjligheten att Moses egna bestämmelser och lagar ligger bakom den traditionsprocess som vi ser resultat av i Moseböckerna. Han är den store läraren på vars auktoritet de olika lagarna och deras aktualiseringar genom tiderna vilar. Trots att lagarna i sina nuvarande former ofta är skrivna många århundraden efter Moses tid, kan man anse att deras innehåll är mosaiskt. Deuteronomium, t.ex., som härstammar från tiden under och efter Josias reform, motsvarar innehållsmässigt väl Förbundsbooken som kan vara en några århundraden äldre lagsamling. Om man betraktar förhållandet mellan Förbundsbooken och Deuteronomium i ljuset av empiriska modeller kan man konstatera att traditionsprocessen har varit tämligen konservativ. Deuteronomium innehåller liknande mosaiska lagar som Förbundsbooken. Samtidigt med att man troget har bevarat den mosaiska traditionen har man också gjort nödvändiga aktualiseringar för att göra lagarna tillämpliga i en ny historisk och samhällelig situation.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att det i Pentateukforskningen är viktigt att beakta den möjligheten att gamla lagar har aktualiserats på nytt i nya historiska och sociala sammanhang. Så betraktad kan en sen text ändå återspegla gamla religiösa traditioner. I följande kapitel skall vi ta upp frågan hurdana främreorientaliska litterära paralleller det finns till Pentateuken och delar av den.

13.2. Främreorientaliska formhistoriska paralleller till Pentateuken

13.2.1. Främreorientaliska vasallfördrag

Pentateuken innehåller många litterära särdrag som påminner om scheman som man funnit i (vasall)fördrag från den antika Främre Orienten. Skriftliga fördrag som härstammar ända från 2500 fKr kan indelas i tre huvudgrupper: (1) Hettitiska vasallfördrag mellan hettiternas kungar och deras vasaller (från Boghazköy, det antika Hattusas, hettiternas huvudstad). De här fördragen

dateras till 1450-1200 fKr.¹¹ (2) Arameiska vasallfördrag från Syrien under 800-talet fKr. (3) Nyassyriska vasallfördrag från 800-600 fKr.¹² Eftersom de hettitiska vasallfördragen använder akkadiska termer som *riksu* (förbund) och *mamitu* (ed) är det sannolikt att fördragens litterära schema härstammar från Mesopotamien.¹³

Det finns två olika typer av antika fördrag: (1) I paritetsfördrag är parterna likställda och kallar varandra ”bröder”. I det berömda fördraget mellan Egypten och hettiterna, t.ex., kallar farao Ramses II hettiternas kung Hattusilis ”min bror” (*ANET*, ss. 199-201). Vid sidan av denna egyptiska version av fördraget har även den hettitiska versionen bevarats och där kallar Hattusilis i sin tur Ramses II ”min bror” (*ANET*, ss. 201-203). (2) I vasallfördrag mellan en storkung och hans vasall stipulerar den förstnämnda förpliktelser som den andra skall hålla. Dessa fördrag kan indelas i *förpliktande* (”obligatory”) *fördrag* vilket baserar sig på förhållandet att vasallen noggrant följer förpliktelserna, och ett *löftefördrag* som baserar sig på i första hand storkungens löfte till eller välvilja mot (”promissory” eller ”grant”) vasallen. Många av de kända vasallfördragen är förpliktande. Ett exempel på ett löftesfördrag är Mursilis’ fördrag med Duppi-Tessub (*ANET*, ss. 203-205). Trots att Duppi-Tessubs far hade gjort uppror mot Mursilis och mot hans far, vill Mursilis ändå utnämna Duppi-Tessubs till vasall åt sig. Från den nyassyriska perioden är Assurbanipals fördrag med Baltaja (se *SAA* 12:24-26) ett bra exempel på fördrag som baserar sig på välviljan hos Assyriens kung mot sin vasall.¹⁴

I GT representerar Sinaiförbundet den förpliktande typen, medan Jahves förbund med Abraham (Gen 12:1-3; 15:1-6; 17:1-14) och med David (2 Sam 7; 23:1-7; Psalm 89) baserar sig på Jahves löfte och välvilja. Under exilen då Israels folk befann sig i stor kris hänvisade man gärna till de förbund som Gud slutit med Abraham och David (Lev 26:42; Jes 40:8-9; 51:2; 55:3-5) men inte till Sinaiförbundet som baserade sig på folkets trofasthet. Kulminationspunkten i Guds förbundskärlek uttrycks i Jer 31:31-34 som redogör för det nya förbund som skall slutas mellan Gud och folket, och som ersätter det gamla Sinaiförbundet. Det nya förbundet grundar sig på Guds förlåtelse och

¹¹Ett grundläggande arbete om de hettitiska vasallfördragen är V. Korosec, *Hethitische Staatsverträge: Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60, Leipzig 1931).

¹²Nyassyriska vasallfördrag har publicerats av Simo Parpola och Kazuko Watanabe i *State Archives of Assyria 2: Neo-Assyrian Treaties and Loyal Oaths* (Helsinki University Press 1988).

¹³Grundläggande verk om dessa antika fördrag och deras förhållande till GT är K. Baltzer, *Das Bundesformular* (WMANT 4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1960); M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford 1972); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (new edition completely rewritten AB 21A Rome 1978).

¹⁴Se M. Weinfeld, ”The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East.” *JAOS* 90 (1970), ss. 184-203.

barmhärtighet och liknar på detta sätt förbunden med Abraham och David.

I de hettitiska vasallfördragen kan man skönja ett visst litterärt schema med sex olika delar som används också i senare arameiska och nyassyriska vasallfördrag. Motsvarande språkliga formuleringar och parallella strukturer förekommer i GT. De hettitiska vasallfördragen innehåller följande schema:

1. **Presentation av storkungen:** Kungen presenteras med namn varefter följer hans släkttavla och många titlar som prisar hans storhet och makt.
2. En **historisk översikt** ges där man redogör för de händelser som lett till detta fördrag. Här betonas ofta kungens välvilja mot sin vasall.
3. **Stipulationer** formuleras som vasallen är skyldig att uppfylla.
4. En förpliktelse går ut på att en kopia av fördraget skall deponeras i templet så att det **offentligt kan läsas**. Denna punkt förekommer inte i alla fördrag.
5. **Vittnen:** Fördragen slöts inför gudarna som fungerade som vittnen ifall vasallen inte skulle fullfölja sina förpliktelser eller om han bröt fördraget och gjorde uppror mot storkungen.
6. **Förbannelser och välsignelser:** Om vasallen uppfyller sina förpliktelser skall han få välsignelse, om inte skall förbannelser drabba honom.

I de nyassyriska (vasall)fördragen är schemat mer komplicerat. Simo Parpola har valt Asarhaddons tronbestigningsfördrag som exempel.¹⁵ Asarhaddons fördrag är inte ett vasallfördrag, utan ett dokument som förordar att assyrierna accepterar Asarhaddons son, Aššur-bani-pal, som kung efter honom. Asarhaddons tronbestigningsfördrag innehåller elva olika punkter som också förekommer i nyassyriska (vasall)fördrag:

1. **Inledning:** I denna del omnämns fördragsparterna. Ofta använde man ett kort uttryck "A's fördrag med B" (*adê ša A issi B*). Motsvarande formulering på arameiska förekommer i det s.k. Sefire-fördraget (*KAI 222A*).¹⁶
2. **Sigill:** Asarhaddons tronbestigningsfördrag innehåller tre stämplor med sigill placerade mellan inledningen och uppräkningsdelen av de gudomliga vittnena: "Sigill till guden Aššur, gudarnas kung, ländernas herre—får inte förändras; sigill till den store härskaren, gudarnas fader—kan inte ifrågasättas."
3. **Gudomliga vittnen:** Eftersom alla neoassyriska fördrag—såvitt vi vet—har ingåtts under ceremonier där man svor en ed inför gudarna och lovade att följa fördragets stadgar, var det viktigt att omnämna de gudar som var vittnen till fördraget.
4. **Ed:** Denna punkt i fördraget följer ofta punkten om "Gudomliga vittnen." Fördragsparterna (båda eller vasallen ensam) avlägger en ed om att följa fördragets stadgar (och löften). Denna ed var ofta formulerad i första person pluralis eller imperativ. Den assyriske kungen Aššurneraris fördrag med Matilu, Arpads kung (*SAA 2: Text 2*), innehåller dock formuleringen "Du har avlagt en ed inför guden..." Denna formulering är intressant eftersom den förekommer också i magiska texter där man försöker driva bort det onda eller demoner. Innehållet i detta vasallfördrag är sådant att Matilu nästan betraktas som ett omedelbart hot, som det onda eller en demon, som kan förorsaka problem för Assyrien. Det bästa sättet att tygla honom är att

¹⁵Se Simo Parpola och Kazuko Watanabe i *State Archives of Assyria 2: Neo-Assyrian Treaties and Loyal Oaths*.

¹⁶*KAI = Kanaanäische und aramäische Inschriften* (ed. H. Donner & W. Röllig, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1960-1962). I detta band har man samlat en hel del arameiska och kanaaneiska inskrifter som i många avseenden kastar mer ljus över livet i det antika Kanaan, Syrien och Israel.

sluta ett fördrag innehållande förbannelser och hotelser.

5. **Historisk inledning:** Denna del innehåller en kort beskrivning av hur fördragsparterna har nått fram till att sluta förbund med varandra.

6. **Stipulationer:** Nyassyrisk vasallfördrag innehöll olika förpliktelser som vasallen var skyldig att uppfylla. Den viktigaste var att vasallen bör vara lojal mot den assyriske kungen. Vasallens uppgift var att informera den assyriske kungen om allt viktigt som ägde rum i hans rike. Vasallen fick inte idka kontakter med Assyriens fiender och han var skyldig att ge militärt stöd åt den assyriske kungen när så behövdes. Vasallen var också skyldig att betala en årlig tribut till Assyrien.

7. **Uppmaning att noggrant följa stipulationerna:** Efter stipulationerna följer en kort förmaning där det framgår vad som händer om fördraget inte följs. Inledningen formuleras t.ex. så här: "Vem som helst som förändrar, ifrågasätter, bryter mot eller förstör detta fördrags ed eller ifrågasätter detta fördragsdokument och bryter mot dess ed" (SAA 2: Text 6 r. 397ff) eller "Vem som helst som förändrar ordalydelsen i detta fördragsdokument, eller syndar mot de stora gudarnas fördrag." (SAA 2: Text 11, r. 5-6). Denna förmaning följs av förbannelser.

8. **Förbannelserna** utgör en väsentlig del av de nyassyrisk vasallfördragen, så också i de hettitiska vasallfördragen. Meningen med dessa förbannelser är att de assyriska gudarna skall ställa sig bakom de straffexpeditioner som den assyriske kungen kommer att företa mot otrogna underordnade eller vasaller. Dessa förbannelser kunde även nämnas i samband med ritualen i punkt 10 (se nedan).

9. **Löfte:** I några fördrag har man dokumenterat den assyriske kungens inför gudarna avgivna löfte att hjälpa och stöda fördragets andra part.

10. **Ceremoniella förbannelser** finns i två nyassyrisk vasallfördrag: SAA 2: text 2 och 6.

11. **Kolofon och datum.**¹⁷

Pentateuken innehåller många språkliga vändningar och större litterära scheman som är parallella med formuleringar och scheman i de antika främreorientiska fördragen. I sin bok *Deuteronomy and the Deuteromic School* har Moshe Weinfeld visat att Deuteronomium innehåller många sådana lagar som är formulerade enligt samma mönster som finns i de nyassyrisk vasallfördragen. Weinfeld presenterar dessa paralleller schematiskt på följande sätt:¹⁸

Presentation av förbundsparter	1:1-6a; 5:6a
Historisk inledning	1:6b-3:29; 5:6b; 9:7-10:11
Uppmaning att följa fördraget	4:1-23; 6:4-7:26; 10:12-22
Stipulationer	12-26
Vittnen	4:26; 30:19; 31:28
Förbannelser och välsignelser	27-28
Avläggande av ed	29:9-28
Dokument över fördraget	10:1-5; 31:24-26
Periodisk läsning av dokumentet	31:9-13
Kopior och duplikat av dokumentet	17:18-19; 31:25-26

¹⁷Asarhaddons tronbestigningsfördrag slutar så här: "8th (variant: 16th) day of Iyyar, eponymy of Nabû-bel-ušur, governor of Dur-Šar-rukku. The treaty of Asarhaddon, king of Assyria, concluded on behalf of Assurbanipal, the great crown prince designate of Assyria, and Šamaš-šumu-ukin, the crown prince designate of Babylon."

¹⁸M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteromic School* 66.

Detta schema visar att Deuteronomium i sin nuvarande form inte exakt följer den antika främreorientaliska formen för (vasall)fördrag men att boken helt tydligt återspeglar aspekter av denna form.¹⁹ De klaraste parallellerna finns i Deut 27-28 (se också Lev 26 och även Ex 23:20-33) som innehåller förbannelser som väldigt mycket liknar de förbannelser som är dokumenterade i Asarhaddons tronbestigningsfördrag och Aššur-neraris fördrag med Matilu. Även Deut 13 som handlar om falska profeter återspeglar formuleringar i sådana nyassyriska fördrag där vasallen uppmanas yppa alla åtgärder som rebeller planerar mot den assyriske kungen.²⁰ Eftersom den israelitiska religionen enligt Deuteronomium var monoteistisk (eller monolatrisk) var det omöjligt att kalla andra gudar till vittnen. I stället kallade man "himmel och jord" som vittnen till förbundet: "... då tar jag i dag himmel och jord till vittnen [mot er] ..." (Deut 4:26; 30:19).²¹ "Lyssna, himmel, när jag talar, må jorden höra min muns ord" (Deut 32:1).

Det är inte bara i Deuteronomium som (vasall)fördragsformen återspeglas, utan också i Ex 19-24. Dekalogen i Ex 20, t.ex., börjar med ett schema som följer formen för de hettitiska vasallfördragen:

1. Presentation: "jag är Herren, din Gud ..." (v 2a)
2. En historisk översikt: "... som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret" (v. 2b).
3. Stipulationer: dekalogen.

Weinfeld har presenterat följande paralleller mellan fördragsformen och Ex 19-24.²²

Presentation av förbundsparter	19:3b; 20:2a
Historisk inledning	19:4; 20:2b
Uppmaning att följa fördraget	19:5-6a; 20:3-5a
Stipulationer	21-23; 20:7-17

Vi kunde ytterligare påpeka att Ex 25:16 förpliktar israeliterna att bevara lagtavlor i arken. Vidare stadgar man i Ex 24:7 att israeliterna offentligt och regelbundet borde läsa förbundsdokumentet (se också Deut 31:10-13).

Weinfelds schema för Ex 19-24 aktualiserar frågan om de olika delarna av detta textavsnitt har traderats tillsammans och om fördragsformen har varit den form som relaterar dessa olika delar till varandra. Efter att Herren har

¹⁹För detta, se speciellt E. Otto, *Das Deuteronomium* (BZAW 284, Berlin 1999).

²⁰Se närmare om dessa paralleller mellan Deuteronomium och speciellt de nyassyriska vasallfördragen i R. Frankena, "The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy" *OT* 14 (1965) 122-154; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School* 59-157; D. McCarthy, *Treaty and Covenant* (AB 21A, Rome: Biblical Institute Press 1978) 157-205.

²¹Den hebreiska texten framhåller speciellt att himmel och jord är vittnen "mot er" eller "beträffande er."

²²M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, s. 66.

uppenbarat sig för israeliterna (Ex 19) och gett dem sina lagar och förordningar (dekalogen och Förbundsbooken Ex 20-23) kan förbundet upprättas genom den ceremoni som beskrivs i Ex 24. Detta betyder inte att Ex 19-24 i sin nuvarande form skulle vara en urgammal text, utan att Ex 19-24 baserar sig på en gammal tradition som har modifierats (jfr. de empiriska modellerna, kap. 4).

13.2.2. Främreorientaliska lagkodexar

Vid sidan av fördragsformen innehåller också antika främreorientaliska lagkodexar tydliga paralleller till Pentateuken. Det fanns två viktiga begrepp i den mesopotamiska lagtraditionen. Det ena var *kittum*, som betyder "sanningen" och "det som är rätt". Lagens uppgift var att presentera sanningen och ge en rätt anvisning för hur man borde leva i samhället. Det andra begreppet var *mēšarum*, som betyder "jämlighet" och "rättvisa". Lagens uppgift var att jämlikt skipa rätt för var och en. Lagen uttryckte sist och slutligen den gudomliga sanningen. Kungen var gudarnas talman. Hammurabi, t.ex., säger i epilogen till sin berömda lagkodex: "Jag, Hammurabi, är en rättfärdig härskare, en som Shamash har gett eviga sanningar." Weinfeld har påpekat att även lagkodexarna innehåller typiska språkliga vändningar och motiv som har använts i fördrag.²³ Främreorientaliska lagkodexar innehåller många paralleller till Pentateuken. Följande förteckning upptar de olika lagkodexar från den antika Främre Orienten som vi känner idag:

- Ur-Nammus (*ANET*, ss. 523-525)
- Lipit-Ishtar (*ANET*, ss. 159-161)
- Eshnunna (*ANET*, ss. 161-163)
- Hammurabi (*ANET*, ss. 163-180)
- Assyriska lagar (*ANET*, ss. 180-188)
- Hettitiska lagar (*ANET* ss. 188-197)
- Den sumeriska lagen (*ANET*, ss. 525-526)
- Nybabyloniska lagar (*ANET*, ss. 197-198)

Dessutom har vi många exempel på hur sumeriska, akkadiska, assyriska, hettitiska och babyloniska lagar tillämpades samt arameiska dokument som behandlar juridiska fall (*ANET*, ss. 212-223, 542-549). Många av dessa dokument är äktenskaps- och adoptionskontrakt.

Ett viktigt bidrag till diskussionen om den israelitiska lagens förhållande till de främreorientaliska lagarna innebar en studie av A. Alts som publicerades år 1934.²⁴ Enligt Alt kan man indela den israelitiska lagen i **apodiktiska** och **kasuistiska** lagar. Den **kasuistiska lagen** har två delar. (1) *Protasis* eller försatsen som presenterar ett speciellt fall som har ägt rum. Denna sats börjar ofta med *kî* eller '*im*' ("om" eller "ifall"). (2) *Apodosis* eller eftersatsen är den

²³M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* 146-157.

²⁴A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934).

sats som närmare fastslår vad som kommer att hända i ett sådant fall, t.ex. vilket straff den får som har gjort sig skyldig till det som utsägs i protasis. Speciellt Förbunds-boken innehåller många exempel på kasuistiska lagar. Det heter t.ex. i Ex 22:1: "Om någon stjälar en ox eller ett får och slaktar eller säljer djuret [= protasis], skall han ersätta oxen med fem oxar och fåret med fyra får [= apodosis]." Alt argumenterade för att den kasuistiska lagen härstammar från den kananeiska miljön. Vi har i mesopotamiska lagkodexar talrika exempel på kasuistiska lagar som innehåller paralleller till Förbunds-boken (se nedan).

Alt hävdade vidare att den **apodiktiska lagen** var den som var karakteristisk för det israelitiska sättet att tänka. Bland dessa apodiktiska lagar var t.ex. de *prohibitiva* uttrycken "du skall inte" som förekommer i dekalogen, *dödsdomar* (t.ex. Ex 21:12: "skall straffas med döden"), *förbannelser* (t.ex. Deut 27:14-26) och *ius talionis-principen* som förutsätter att straffet eller ersättningen skall motsvara skadan (t.ex. Ex 21:23-25). Efter Alt har forskarna visat att även dessa apodiktiska lagar förekommer i främreorientaliska dokument. Förbannelser är, som vi sett, väsentliga inslag i fördrag men de förekommer också i lagkodexar. Epilogen till Lipit-Ishtars (*ANET*, s. 161) och Hammurabis lagkodexar (*ANET*, ss. 177-180), t.ex., innehåller förbannelser mot dem som bryter dessa lagar. Dödsdomar förekommer också i mesopotamiska lagkodexar (t.ex. Hammurabis lag § 1-3, 6-8 etc). Goda paralleller till *ius talionis* är Hammurabis lag § 196-197 som innehållsmässigt motsvarar lagen i Ex 21:23-25. Hammurabis lag § 196 lyder: "Om medborgaren har skadat någon aristokrats (= en människas son) öga skall man skada hans öga." Ex 21:23-24 lyder: "Sker skada, skall du ge liv för liv, öga för öga ..." För att visa närmare hur gammaltestamentliga lagar är parallella till antika främreorientaliska lagar ger jag följande tabell som illustrerar på vilket sätt lagarna i den berömda Hammurabi-kodexen (*ANET* ss. 163-180) motsvarar lagarna i Förbunds-boken, Deuteronomium och Prästskriften.

Codex Hammurabi	Förbunds-boken	Deut	Lev
Falskt vittne (§ 1-4)	23:1-3	5:20;	19:16-21
Röveri (§ 6-13)	20:15; 22:1-4	5:19	19:11, 13
Kidnappning (§ 14)	21:16	24:7	
Inbrott (§ 21)	22:2-3		
Rövare (§ 23-24)	21:1-9		
Odling; det 5:e årets frukt (§ 60)		19:23-25	
Befria slavar (§ 117; cf. § 278-282)	21:2-11	15:12-18	
Skydda annans egendom (§ 120-126)	22:7-9		
Äktenskapsbrott och dödsstraff (§ 129)	22:22		
Sexuellt umgänge med trolövd kvinna (§ 130)	22:16-17	22:23-27	
Misstanke om otrohet (§ 131-132)			Num 5:11-31
Förbjudna sexuella förbindelser (§ 154-158)		27:20, 22-23	18:6-18; 20:10-21
Våldshandlingar (§ 195-214)	21:12-27	19:21	24:19
Ågares ansvarighet (§ 250-252)	21:28-36		
Skydda annans djur (§ 253-267)	22:9-15		

Denna tabell visar att särskilt Förbunds-boken innehåller många paralleller till Codex Hammurabi. Det är möjligt att visa att Förbunds-boken också innehåller paralleller till andra främreorientaliska lagsamlingar, så som Ur-Nammus, Lipit-Ishtars och Eshnunnas lagar samt till medelassyriska, hettitiska och neobabyloniska lagar och till akkadiska lagdokument från Nuzi. Inte enbart innehållsmässiga paralleller mellan Förbunds-boken och andra främreorientaliska lagar existerar, utan också många uttryck och formuleringar är gemensamma.²⁵ Ett typiskt exempel är Ex 21:29-30 som behandlar ägarens ansvarighet om hans oxen dödar en människa. Både Eshnunnas lag (§ 53-55) och Hammurabis lag (§ 250-252) innehåller nära paralleller till Ex 21:28-30:

Ex 21:28-29: "Om en oxen stångar ihjäl en man eller en kvinna, skall oxen stenas, och dess kött får inte ätas, men ägaren skall gå fri. Men om oxen brukar stängas och ägaren vet om det men ändå inte vaktar den, och om oxen dödar en man eller en kvinna, då skall oxen stenas och dess ägare skall också mista livet. Men blir han ålagd en lösesumma, skall han betala allt vad som åläggs honom, till lösen för sitt liv."

Eshnunnas lag § 53-55: "Om en oxen stångar en annan oxen och dödar den, skall ägarna till båda oxarna dela summan av priset på den levande oxen såväl som på den döda oxen. Om det var känt att en oxen brukade stängas och myndigheterna har informerat dess ägare om detta men denne inte har avlägsnat oxens horn, och den stångar en man och dödar mannen, då skall oxens ägare betala 2/3 av en mina silver. Om oxen stångar en slav och dödar den, skall ägaren betala 15 siklar silver."

Hammurabis lag § 250-252: "Om en oxen, när den går längs gatan, stångar ihjäl en av stadens invånare, leder detta inte till någon juridisk åtgärd. Men om en invånarens oxen brukade stängas och styrelsen i hans stad hade informerat honom om att oxen stängade men ägaren inte lindade om hornen på den eller tjuvdrade djuret, och den oxen sedan stångar ihjäl en medlem av aristokratin, måste ägaren betala en halv mina silver. Om den dödar en slav skall ägaren betala en tredjedels mina silver."

Dessa paralleller mellan Pentateuken och främreorientaliska fördrags- och lagkodexar visar att innehållet i Pentateukens olika lagar återspeglar gamla traditioner från och med början av det andra årtusendet fKr. Vi har märkt, å andra sidan, att fördragets form eller lagkodexens form inte har följts fullständigt i Pentateuken, något som kan tolkas så att textmaterialet i Pentateuken har genomgått komplicerade redaktionsprocesser. Redan det faktum att Pentateuken innehåller olika lagsamlingar och att samma lagar är formulerade två eller tre gånger är ett indicium för att Pentateukens nuvarande form är resultatet av ett medvetet redaktionellt arbete. I denna redaktion har

²⁵Se speciellt S.M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (SupVT 18, Leiden: Brill 1970). En kort lista över paralleller mellan Förbunds-bokens lagar och främreorientaliska lagar finner man på ss. 102-104. Beträffande parallella formuleringar och fraser mellan Förbunds-boken och främreorientaliska lagsamlingar, se speciellt ss. 112-124. Se vidare E. Ottos tre arbete: (1) *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel*, (2) *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im Bundesbuch*, och (3) *Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament*.

man av allt att döma samlat allt relevant textmaterial som i traditionen har gått under Moses namn eller som liknade lagar som hade traderats i Moses namn. På detta sätt blev Mose en central figur i Pentateuken.

Det är en nästan omöjlig uppgift för forskarna att reda ut vilka delar i Pentateuken, om överhuvudtaget några, som kan härstamma från Mose. Så som vi har sett i kap. 5 tvivlar många t.o.m. på att Mose överhuvudtaget har existerat. Främreorientaliska formhistoriska paralleller visar ändå att vi inte kan utesluta möjligheten att Pentateukens (speciellt Förbundsbookens) lagar återspeglar gamla israelitiska traditioner som väl kan härstamma ända från 1200- och 1100-talen fKr, dvs. från en period i vilken vissa forskare är redo att placera den historiske Mose. Men i så fall måste vi betona att dessa gamla lagtraditioner har omformulerats och bearbetats under tidernas lopp (jfr. de empiriska modellerna i kap. 4). Ifall vi utgår från att Pentateukens innehåll faktiskt återspeglar Moses egna teologiska betoningar, bör vi betona den linje som löper från Förbundsbooken till Deuteronomium och Helighetslagen. Förbundsbooken och dess kontext i Ex 19-24 kan tjäna som ett fönster för oss när vi frågar vad den religiösa och samhällliga reform gick ut på som den historiske Mose genomförde bland de israelitiska stammarna. Men tills vidare är forskarna så oeniga om vad som skulle vara den riktiga utgångspunkten för en sådan historisk rekonstruktion att diskussionen inte ens har börjat på allvar (jfr ändå kap. 5.5 och DeMoors rekonstruktion). Kanske skulle det behövas några nya utombibliska texter eller arkeologiska fynd för att öppna diskussionen på nytt.

När vi nu i kap. 13.3–13.7 skall presentera Pentateukens fem böcker utgår vi från böckernas nuvarande form. Att de alla har en komplicerad redaktionshistoria bakom sig har blivit klart.

13.3. Genesis

13.3.1. Bokens namn och struktur

Genesis är den första boken i Pentateuken. Den grekiska (Septuaginta) och latinska (Vulgata) översättningen av GT kallar Första Moseboken Genesis. Namnet betyder "Begyynnelse" och har härletts från det första ordet i Gen 1:1: "I begynnelsen" (på hebreiska *b^erēšît*). I den judiska traditionen benämns boken med sitt första ord, *b^erēšît* (de övriga Moseböckerna har fått sina namn på motsvarande sätt). Seden att uppkalla böcker efter deras inledningsord är urgammal i den antika Främre Orienten. Den babyloniska skapelsemyten, t.ex., kallas enligt de första orden *Enūma eliš*, "När i höjden (himmelen var inte nämnd)" eller Gilgamesheposet som hette *Ša nagba imuru*, "Han som ser allting." Namnet Genesis gör bokens innehåll rättvisa eftersom den börjar med en beskrivning av världens skapelse och urhistoria ända fram till patriarkernas (Josefs) tid.

Genesis kan indelas i elva delar som innehåller den sk. *tôl^edôt*-formeln (2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1, 4; 36:9; 37:2). Termen

har översatts på olika sätt i svenska bibelöversättningar (jfr. de kursiverade orden nedan). Den hebreiska termen kommer från verbet *jālad*, ”föda” och är ett så kallat *ta*-nomen. I GT förekommer detta *ta*-nomen endast i pluralis och betyder ”efterkommande” eller ”genealogi.” Dessa elva *tôl’dôt*-formler hör till Prästskriftens ideologi och enligt den indelas Genesis i följande avsnitt. Gen 1:1-2:3 kan betraktas som en inledning till hela boken.²⁶

1. **2:4–4:26** 2:4: ”Detta är *berättelsen* om hur himmel och jord skapades (eller: *ordningen för hur allt blev till* på himmel och på jord).” Denna perikop innehåller berättelsen om världens skapelse, ”syndafallet” och episoden med Kain och Abel.
2. **5:1–6:8** 5:1: ”Detta är Adams *släktavla*.” En översikt i släktavlans form: hur Noa härstammar från Adam.
3. **6:9–9:29** 6:9: ”Detta är berättelsen om Noa och hans *släkt*.” En utförlig berättelse om syndaflo den.
4. **10:1–11:9** 10:1: ”Detta är *släktavlan* för Noas söner.” Denna del leder över till Abrahams historia genom att beskriva hur världen blev bebodd av olika folk och stammar som härstammar från Noas tre söner. Babels torn är människornas försök att nå upp till himlen och klara sig utan gud.
5. **11:10-26** 11:10: ”Detta är Sems *släktavla*.” En kort släktavla som beskriver hur Abraham härstammar från Noas son Sem.
6. **11:27–25:11** 11:27: ”Detta är *berättelsen* om Terachs *släkt*.” Här behandlas närmast Abrahams historia. Men Terach var också far till Haran och Nachor. Lot var Harans son och Laban härstammade från Nachor. Därför behandlar Genesis också Lots och Labans historia.
7. **25:12-18** 25:12: ”Detta är *släktavlan* för Abrahams son Ismael.” En kort beskrivelse av Ismaels efterkommande.
8. **25:19–35:29** 25:19: ”Detta är *berättelsen* om Isaks, Abrahams sons, *släkt*.” Denna del koncentrerar sig på beskrivningen av Jakobs historia. Esau innehar en biroll.
9. **36:1–37:1** Detta avsnitt innehåller två *tôl’dôt*-formler: 36:1: ”Detta är Esaus, dvs. Edoms, *släkt*.” och 36:9: ”Detta är *släktavlan* för Esau.” Liksom i Ismaels fall är författaren till Genesis inte intresserad av att beskriva Esaus söners historia. Det räcker att nämna vilka släkter som härstammade från Esau.
10. **37:2–50:26** 37:2: ”Detta är *berättelsen* om Jakob och hans *släkt*.” Här behandlas speciellt Josefs historia. Samtidigt vill denna berättelse visa hur det kom sig att israeliterna hamnade i Egypten. På detta sätt bereder Gen 37-50 vägen för Exodus.

Översikten visar på vilket sätt författaren till Genesis har arbetat med sina källor. Han har velat beskriva patriarkernas historia och visa hur de härstammar från de första människorna, Adam och Eva, via Noa, Sem och Terach. På detta sätt kombinerar författaren världens skapelse och ursprung med Israels frälsningshistoria.

²⁶Om detta se, S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (ConBOT 17; Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1982).

13.3.2. Urhistorien—Genesis 1-11

Textmaterialet till **Genesis 1-11** är parallellt med många utombibliska myter och texter från Mesopotamien, Egypten och Ugarit.²⁷ För att placera Genesis 1-11 i rätt sammanhang måste vi först behandla frågan hur världen såg ut enligt vad man har kallat "den hebreiska människan".²⁸

Världen betraktades som en tillplattad skiva. Över den fanns fästet eller firmamentet som på hebreiska heter *rāqîa'* (Gen 1:6-7). Ordet kommer från verbet *rāqa'* som betyder "hamra ut"; i en så kallad intensiv form (= *pi`el*) betyder det "smida." Avledningen *rāqîa'* kunde översättas med "det uthamrade". Det var alltså fråga om ett hårt och hållbart fäste eller valv som Gud skapade och kallade "himmel" (Gen 1:7). Att det heter "Gud kallade valvet himmel" (Gen 1:8) tyder på att man först hade en föreställning "himmel" och sedan försökte finna en adekvat förklaring till hur himlen blev till. Det sägs också att Gud skilde vattnet under valvet från vattnet ovanför valvet (Gen 1:7). Detta visar att enligt den hebreiska världsbilden var vattnen lagrade över valvet. Dessa lager tömdes sedan när Gud sände den stora floden över världen. Gen 7:11: "... den dagen bröt alla det stora djupets källor fram, och himlens dammluckor öppnades." I GT hänvisar man ofta till dessa vattensamlingar ovanför valvet eller himlen (se t.ex. Ps 104:3, 13; 148:4). Till dammluckorna refererar också 2 Kung 7:2, 19. Enligt Gen 1:14-18 sattes stjärnorna, solen och månen "på himlavalvet att lysa över jorden." Deras banor var alltså fastställda på himlens fäste och man tänkte att himlakropparna rörde sig i dessa banor.

Gen 7:11 talar vid sidan av "himlens dammluckor" om "djupets (*ʿhôm*) källor" från vilka vatten också rann över jorden när Gud sände floden. Det hebreiska ordet *ʿhôm*, "djupet," förekommer också i Gen 1:2. Båda ställena tyder på att "djupet" var fullt av vatten. Jorden var grundad ovanpå dessa underjordiska hav eller strömmar, så som Ps 24:2 skildrar saken: "Det är han som har lagt dess (= jordens) grund i havet och fäst den över de strömmande vattnen." Jorden flöt dock inte på dessa strömmar eller hav, utan hölls ovanför vattenytan av mäktiga pelare som stödde jorden så att den inte sjönk ned i de underjordiska vattnen—ungefär som våra dagars oljeborringstorn i Nordsjön. Vi läser t.ex. i Ps 75:4: "Om jorden bävar med alla som bor där, är det jag som ger dess pelare stadga" (se också Job 38:4, 6). Även 1 Sam 2:8 kan tolkas som en hänvisning till jordens grundpelare: "Ty jordens fästen (*mʿsûqê* plur cstr) tillhör Herren, på dem har han lagt jordens rund" (så Bibel 2000). En annan möjlig och enligt min mening bättre tolkning skulle vara: "Ty jordens strömmar

²⁷Se diskussion i Å. W. Sjöberg, "Bibel och Babel. En assyriolog läser Genesis 1-3." *SEÅ* 61 (1996) ss. 7-32. Angående redaktion och teologi i Gen 1-11 notera M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologieggeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265, Berlin: de Gruyter 1998).

²⁸En bra återgivning av denna världsbild finns i N. Sarna, *Understanding Genesis*, s. 5. Se också O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen* (Zürich 1984) s. 47.

är Herrens, och jordkretsen har han ställt på dem.”²⁹ Dödsriket lokaliserades också till en plats under jorden.

Denna världsbild var typisk för hela den antika Främre Orienten. Gudarna levde i de himmelska sfärerna och de döda under jorden i dödsriket. Det är klart att en sådan världsbild innehöll många mytologiska föreställningar. Den antika människan föreställde sig att gudomliga makter stod bakom olika naturliga fenomen. Solen som går upp i öster och skänker ljus och värme åt hela jorden måste på något sätt vara levande.³⁰ Sålunda uppfattades solen i Egypten som guden Aton, i Sumerien som Utu och i Babylonien och i Assyrien som Shamash. Vi känner till många skapelsemyter från den antika Främre Orienten: egyptiska, sumeriska, hurritiska, hettitiska och kananeiska.³¹ Speciellt viktiga är den babyloniska skapelsemyten, *Enuma elish* (ANET, ss. 60-72, 501-503; CCBW, ss. 390-403) och den kananeiska skapelsemyten som har hittats i Ugarit.³² Kaoskampen är ett centralt motiv i dessa myter. De gudomliga makterna kämpar mot de personifierade kaosmakterna (som representeras av saltvattnet) och gudarna besegrar dem. Härigenom skapas förutsättningen för liv framför allt för gudavärlden men också för mänskligheten.

Den babyloniska skapelsemyten, *Enuma elish*, är representativ och har starkt påverkat uppfattningarna om skapelsen i andra mytiska sammanhang. Den assyriska versionen av skapelsemyten—som visserligen är fragmentarisk—är praktiskt taget identisk med *Enuma elish* men med den skillnaden att Assur får ersätta den babyloniske skaparguden Marduk. För att bättre kunna förstå Första Mosebokens uppfattning om skapelsen är det värt att presentera innehållet i den tongivande babyloniska skapelsemyten. Pentateuken i sin nuvarande form har uppkommit efter den babyloniska fångenskapen (i samband med Jerusalems förstörelse år 587 eller 586 fKr fördes judeerna till Babylonien; se 2 Kung 24-25) och vi har anledning att tro att vissa uppfattningar i den babyloniska skapelsemyten har influerat den israelitiska skapelsetron.

Enligt *Enuma elish* fanns det i början ingenting annat än vatten. Vattnet identifierades med två mytologiska gestalter: Apsu och Tiamat. Apsu var manlig och representerades av sötvattnet. Tiamat var den feminina parten som förknippades med saltvattnet. När dessa två vatten blandades uppkom de första gudarna. Processen gick vidare och nya gudomar föddes. Men dessa yngre gudar förde så mycket oväsen att de störde Apsu varför han beslöt att förgöra dem. Men den allvetande Ea, jordens och vattnets gud, ingrep och lyckades omintetgöra Apsus plan. Ea dödade Apsu och byggde ett palats åt sig på Apsu. Många gudar, bland dem Marduk, fick sin tillblivelse inne i Apsu. Marduk fick leka med de fyra vindarna

²⁹Problemet är vad verbet *sûq* betyder som *m^ssûqâ* kommer av. Att det kan betyda ”utgjuta” eller ”vara smal” är en rimlig tolkningsmöjlighet.

³⁰En utmärkt framställning av den antika människan i Främre Orienten och hennes sätt att tänka är H. & H.A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago 1977).

³¹Se ANET, ss. 3-10, 60-72, 99-100, 501-503, 517-518; CCBW, ss. 390-403, 513-515. Dessa olika skapelsemyter är samlade med inledningar i *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliter* (Mit einem Vorwort von M. Eliade; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980). Se också S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*.

³²För dessa kanaaneiska myter från Ugarit, se J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1978).

och Tiamat, saltvattnet, var dag och natt i rörelse. Andra gudar som inte hade fått förmånen att födas inne i Apsu uppsökte Tiamat och föreslog att man skulle förinta de gudar som befann sig inne i Apsu. Tiamats andra make, Kingu, blev ledare för dessa gudar. Gudarna inne i Apsu kallade på Marduk att leda dem till seger och lovade honom i gengäld herraväldet över hela universum. Marduk besegrade Tiamat och tillintetgjorde henne. Han klöv itu det som blev kvar av henne. Den ena delen blev jorden, den andra himlen. Och Marduk fortsatte att skapa ordning i universum. Varje gud fick sin plats och sin uppgift. Efter de här beskrivningarna blir texten fragmentarisk men vi kan ana att gudarna vänder sig till Marduk och klagar över att de har för mycket arbete. Detta leder till att mänskligheten skapas av Kingus blod. Gudarna ger Marduk ett ståtligt tempel *bāb-ilu* dvs. Babylon. Skapelsemyten slutar med en hymn där gudarna prisar Marduks eviga kungavälde.

Denna babyloniska myt är både en teogoni och en kosmogoni, dvs. både en förklaring till gudarnas och till världens uppkomst. Myten har också ett religionspolitiskt syfte att legitimera Babylons politiska makt över Främre Orienten. Myten har troligen fått grundläggande innehåll under Hammurabis tid då Babylon hade lagt Mesopotamien under sin makt. Den återspeglar också den sociala hierarkin i Babylon. Marduks ställning liknar den babyloniske kungens som har suverän makt. Denna skapelsemyt spelade en viktig roll inom kulten. I Babylon firades varje år en nyårsfest, *akitu*-festen, vid vilken man läste hela myten. Meningen var att nyårsfesten skulle garantera både en naturenlig ordning och politisk harmoni i Babylon. Så som Marduk en gång stiftade ordning i världen, så kommer han fortsättningsvis att göra. Han krossar alla kaotiska makter som hotar harmonin i naturen och inom politiken.

I GT kan man också finna många allusioner till kaoskampmotivet, speciellt i Jobs bok (38:1-11) och i vissa Psalmer (96; 104:5-9). Kaosmakterna är ofta personifierade och om det urtidsodjur som Gud besegrar i inledningen till skapelsen används olika namn: t.ex. *rahab* (Ps 87:4; 89:11; Job 9:13; 26:12; Jes 30:7; 51:9); *livjātān* (Job 40:25; Ps 74:14; 104:26; Jes 27:1); *b^ehēmōt* (Job 40:15); *tannîn* (Job 7:12; Jes 27:1; 51:9; Jer 51:34; Hes 29:3; 32:2); *nāhāš* (Job 26:13; Jes 27:1; Am 9:3). I GT har historiska tilldragelser ofta remytologiserats med hjälp av föreställningar om urtidens monster. De politiska makter som hotar Guds folk framställs på samma sätt som de vidunder som en gång hotade störta Guds skapelse tillbaka ned i kaos (se t.ex. Jes 17:12-14; 30:7).

Den viktigaste skillnaden mellan skapelseteologin i Genesis och de mesopotamiska skapelsemyterna gäller människans skapelse. De mesopotamiska myterna förklarar att (a) människan skapades för att underlätta gudarnas arbete, och (b) människan skapades av kvarlevorna av en styckad gud. Atrahasis-eposet och Enuma elish ger följande förklaringar till punkterna (a) och (b):

Atrahasis-eposet:

(a) "Skapa en dödlig varelse så att den skall bära oket! Låt den bära oket, Ellils arbete. Låt mannen bära gudarnas tunga börda!"

(b) "Geshtu-e, en gud som ägde intelligens, dödade de i sin församling. Nintu blandade lera med hans kött och blod ... En vålnad blev till av gudens kött, Och hon (Nintu) förkunnade att denna var tecknet på att han levde."

Enuma elish:

(a) "Låt mig sätta samman blod och göra också ben. Låt mig framställa den första människan: Människa skall vara hans namn. Låt mig skapa en en ursprunglig människa. Gudarnas arbete skall åläggas honom, på så sätt får de det lättare."

(b) "De fångade honom (= Kingu som var ledare för kaosmakterna) och förde honom

inför Ea, ådömde honom straff och dödade honom. Han skapade människosläktet av dennes blod och lade gudarnas arbete på mannen och frigjorde gudarna från det.”

Prästskriftens och Jahvistens förklaringar till punkterna (a) och (b) avviker på ett häpnadsväckande sätt från dem i Atrahasis-eposet och i *Enuma elish*. Dessa avvikelser visar att skillnaden i människosynen är stor:³³

(a) P: ”Vi skall göra människor som är vår avbild, lika oss. De skall härska över havets fiskar, himlens fåglar, boskapen, alla vilda djur och alla kräldjur som finns på jorden.”

J: ”...eftersom Herren Gud inte hade låtit något regn falla på jorden och ingen människa fanns som kunde odla den ...”

(b) P: ”Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne. Som man och kvinna skapade han dem.”

J: ”... då formade Herren Gud människan av jord från marken och blåste in liv genom hennes näsborrar, så att hon blev en levande varelse.”

I jämförelse med de främreorientaliska skapelsemyterna beskriver Prästskriftens skapelseberättelse i Gen 1:1-2:3 världens skapelse i termer som är både radikala och liberala. Genesis berättar om en skapelseprocess som inte gav upphov till några gudar alls. Varken sol, måne eller stjärnor—som ju i de främreorientaliska myterna betraktades som gudar—fick enligt Gen 1:14-18 gudomlig status. Skapelseberättelsen i Gen låter solen, månen och stjärnorna enbart vara ljus på himlen (Gen 1:16). Medan de främreorientaliska skapelsemyterna stödde polyteistiska religionsstrukturer skildrade Genesis hela världen som skapad av den ende Guden som i fortsättningen identifieras med Jahve. När *Enuma elish* betonade att gudarna kommit till i skapelseprocessen låter Jes 43:10 Jahve, Israels Gud, förkunna att ”ingen gud har blivit till före mig, ingen skall komma efter mig.” Detta framhäver övertygelsen om att det finns endast en gud som står bakom allting. Samma betoning kan man finna på många andra ställen i det textavsnitt som kallas Deuterocesaja-korpusen (Jesaja 40-55). Denna har uppkommit under den babyloniska exilen (se kap. 15.3). Vi kan anta att den som skrev Jesaja 40-55 kände till tankegången i *Enuma elish*.

Den antipolyteistiska tendensen kan man finna överallt i Genesis 1-11. Trots att denna urhistoria i övrigt följer mönstren i främreorientaliska myter omtolkar författaren dem konsekvent i monoteistiska termer. Ett bra exempel är syndaflodsberättelsen. Genesis 6-9 följer noggrant temat i Gilgamesh- och Atrahasis-eposen och det finns viktiga paralleller även till den sumeriska och den ugaritiska flodberättelsen. Följande sjutton gemensamma motiv eller särdrag har man hittat:³⁴

³³En fin framställning av GT:s antropologi är S. Hidal, *Nästan till en Gud. Människobild och människosyn i Gamla testamentet* (Stockholm: Verbum 1996).

³⁴Om dessa 17 likheter, se G. J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1, Waco: Word Books 1987), ss. 159-166. Goda engelska översättningar av Gilgamesh- och Atrahasiseposen finns i S. Dalley, *Myths from Mesopotamia* och *ANET*, ss. 72-99 och 104-106; *ANETSup*, ss. 503-507 och 512-514 och *CCBW*, ss. 450-453, 458-460. Se vidare W.G. Lambert & A. Millard, *ATRA-*

1. Det gudomliga beslutet att förinta människosläktet (Gen 6:6-7; Gilg XI,14-19; Atr II,7:38-52 och II,8:34; Ugar 1, 3; Sum 3:15-4:1 [140-151]).
2. Berättelsens hjälte varnas för floden (Gen 6:13; Gilg XI,20-23; Atr III,1:13-21; Ugar 12, 14; Sum 4:2-12 [152-162]).
3. Uppmaning att bygga arken (Gen 6:14-21; Gilg XI,24-31; Atr III,1:22-33).
4. Hjälten börjar bygga arken (Gen 6:22; 7:5; Gilg XI, 33-85; Atr III,2:10-18).
5. Uppmaning att stiga in i arken (Gen 7:1-3; Gilg XI,86-88).
6. Intåget i arken (Gen 7:7-16; Gilg XI, 89-93; Atr III,2:30-51).
7. Arkens dörrar stängs (Gen 7:16; Gilg XI,93; Atr III,2:52).
8. Beskrivning av floden (Gen 7:17-24; Gilg XI,96-128; Atr III,2:53-4:27; Sum 5:1-3 [201-203]).
9. Livet förintas (Gen 7:21-23; Gilg XI, 133; Atr III,3:44, 54).
10. Regnet upphör (Gen 8:2-3; Gilg XI,129-131; Sum 5:4-6 [204-206]).
11. Arken stannar på ett berg (Gen 8:4; Gilg XI,140-144).
12. Hjälten öppnar ett fönster (Gen 8:6; Gilg XI, 135; Sum 5:7 [207]).
13. En fågel släpps ut (Gen 8:6-12; Gilg XI,145-154).
14. Uttåget ur arken (Gen 8:15-19; Gilg XI, 155; Atr III,5:30).
15. Offer förrättas (Gen 8:20; Gilg XI,155-158; Atr III,5:31-33; Sum 5:11 [211]).
16. Gud känner doften av offret (Gen 8:21-22; Gilg XI,159-161; Atr III,5:34-35).
17. Hjälten får gudomlig välsignelse (Gen 9:1-17; Gilg XI,189-196; Ugar recto 1-4; Sum 6:4-11 [254-261]).

Tabellen visar att Gilgamesh-eposets tavla XI innehåller samma 17 särdrag som Genesis 6-9. Antagandet att Gilgamesh-eposet har varit känt i Palestina får stöd av att ett fragment av det, som dateras till ca 1400 fKr, har hittats i Megiddo. Genesisberättelsen avviker från de främreorientiska versionerna däri att syndafloden inte är en gudarnas kamp mot varandra och mot människor, utan att Jahve ensam är ansvarig för den. Syndafloden betraktas som Guds straff för människosläktets synd. Vi kan säga att Genesis 1-11 har reinterpreterat de främreorientiska myterna inom ramen för den jahvistiska tron som är riktad mot de polyteistiska religionsstrukturerna. Också i de främreorientiska myterna är floden ett straff, men Genesis inför en moralisk dimension där människans ansvar för synd och skuld spelar en roll.

Genesis 10-11 beskriver den hebreiska synen på världen. Enligt uppfattningen är världen uppdelad mellan olika folk som alla härstammar från Noas tre söner, Sem, Ham och Jafet. På detta sätt beskriver Genesis en värld där Guds frälsningshistoria får sin början genom utkorelsen av Abraham som härstammar från Sem. Samtidigt förklarar Genesis 10-11 också avsikten med välsignelsen av Abraham. Genom att Gud lovar Abraham att alla folk skall bli välsignade i hans säd, betonar Genesis i sin nuvarande form den monoteistiska synen: alla folk kommer att förstå att Jahve allena har skapat världen och lett dess historia från början. Att jordens folk inte vill acceptera Jahve som den ende guden kommer, å andra sidan, fram i Gen 11:1-9, där det berättas att

HASIS. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil (Oxford 1969) där man också kan finna den ugaritiska versionen av flodberättelsen. Den sumeriska berättelsen finns i T. Jacobsen, "The Eridu Genesis." *JBL* 100 (1981) 513-529; *CCBW*, ss. 513-515.

folken försöker bygga Babels torn så högt att det når ända upp till Guds himmel (jfr. den babyloniske kungen i Jes 14).

13.3.3. Patriarkberättelserna—Genesis 12-50

Patriarkberättelserna formar en viktig bakgrund till förståelsen av hela GT. Den röda tråden i den frälsningshistoriska beskrivningen i Genesis 12-50 är Guds löften till patriarkerna. Forskarna har diskuterat mycket huruvida dessa löften är en ursprunglig del av de gamla traditionerna (så t.ex. A. Alt och C. Westermann)³⁵ och huruvida de är litterära kompositioner som har använts för att knyta samman gamla traditioner (så t.ex. R. Rendtorff och E. Blum).³⁶ I alla fall tycks det vara klart att i den nuvarande formen av Genesis spelar löfterna till patriarkerna en viktig roll. Det är också värt att notera att dessa löften implicit finns med i de översikter över historien eller s.k.historiska credon som presenteras (se kap. 5.1).

Guds löften till Abraham är ett viktigt teologiskt tema i Genesis. Gud lovar Abraham att välsigna honom och hans säd. Abraham prövas på många sätt: han är osäker på om han överhuvudtaget kan få någon arvinge (Gen 15). Först tänkte han att Guds löfte om efterkommande måste betyda att han får en arvinge med Hagar (Gen 16) men till slut fick han erfara att hans ålderstigna hustru Sara blev havande och födde Isak. Därefter prövas Abraham igen hårt. Gud bad honom att offra Isak. Abrahams beredskap att lyda Gud leder till att Gud lovar uppfylla sina löften till honom och till hans efterkommande (Gen 22). Gen 22 är kulminationspunkten i den frälsningshistoria som leder till att Gud lovar att alltid upprätthålla förbundet med Abrahams efterkommande. Genesis fortsätter med att beskriva hur detta förbund förverkligas mellan Gud och Isak och sedan mellan Gud och Jakob som blev förfader till Israels tolv stammar.

Abrahamsberättelsen är i sin nuvarande form relativt ung men berättelsens tema har varit levande mycket längre. Därför är det inget under att berättelsen innehåller viktiga allusioner angående Israels kommande historia. Speciellt kan man finna många anspelningar på Davids och Salomos regeringstid. Det förefaller mig som om Abrahamshistorien är gammal och att den har nyttjats första gången under Davids och Salomos tid för att demonstrera att Israels kungadöme är uppfyllelsen av de löften som Abraham en gång fick av Gud. Följande detaljer i Abrahamsberättelsen är indicier på att den är

³⁵A. Alt, *Der Gott der Väter*; C. Westermann, *Die Verheissung an die Väter: Studien zur Vätergeschichte* (FRLANT 116, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976). Notera speciellt ss. 151-168 där Westermann diskuterar ugaritiska texter och deras paralleller till patriarkberättelserna.

³⁶R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147, Berlin, New York: de Gruyter 1977), ss. 29-79, 151-153; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1984); jfr. också E. Blums andra studie *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189, Berlin, New York: de Gruyter 1990).

relaterad till Davids och Salomos politik och religionspolitik:

1. Abraham bodde i Hebron där David regerade som kung över Juda under sju år, innan han blev kung över hela Israel (2 Sam 5). David kan ha använt Abrahamsberättelsen för att få legitimation för sitt kungadöme och för sin nya religionspolitik.
2. Guds löfte till Abraham om att han skall få ärva Kanaan förverkligades först under Davids tid. Först då lyckades israeliterna erövra hela Kanaan. 2 Sam 5 redogör för hur David erövrade jebusiternas Jerusalem.
3. Gen 14:18-22 innehåller en allusion på Jerusalem. Texten berättar om Abrahams möte med Melkisedek som var kung över Salem och präst för El Eljon. Enligt Ps 76:3 är Salem identiskt med Sion/Jerusalem. Att Abraham gav tionde till Melkisedek, kungen i Salem, kan ha använts för att motivera att israeliterna nu bör ge tionde till David (och hans efterföljare på tronen i Jerusalem). Ps 110:4 betecknar de davidiska kungarna som Melkisedeks efterföljare som kungar och präster i Jerusalem.
4. Också berget Moria (Gen 22) kan identifieras med Sion. Detta kommer tydligt fram i 2 Krön 3:1 men denna identifikation finns också i en utombiblisk källa, en inskrift som man funnit i Khirbet el-Lei.³⁷ Identifikationen mellan Moria och Jerusalem bereder väg för den roll som Jerusalems tempel skulle spela i de israelitiska traditionerna. Guds löften till Abraham och hans efterkommande blir ett inslag i kulten i Jerusalem. Den tradition som ligger bakom Gen 22 kan ha använts för att motivera varför Jerusalem är Israels religiösa centrum. Abraham var villig att offra sin son på detta berg och därför skall Jahve finna behag i kulten i Jerusalem.

Vi har redan kastat fränden möjligheten att vid sidan av Abrahamsberättelsen även Josefsberättelsen har varit aktuell i Israel/Juda under början av den monarkiska perioden (se kap. 6.1.2). Patriarkberättelsernas anknytningar till början av den monarkiska perioden i Israel ger oss anledning att fråga om de väsentliga punkterna i patriarkberättelserna alls existerade före denna period. I ljuset av de empiriska modellerna (se kap. 4) kan man tänka sig att dessa berättelser innehåller gamla teman och motiv som sedan under berättelsernas traderingsprocess språkligt och teologiskt har omarbetats. Den israeliske forskaren Abraham Malamat använde en gång om patriarkberättelserna i Genesis bilden att de har tillagats, ”kokats” i teologisk och historisk mening. De främreorientaliska texterna erbjuder oss från sitt håll en möjlighet att se vilka råmaterial som har använts i den ”soppa” som kokats i Genesis.³⁸ Om vi utgår från antagandet att patriarkberättelsernas huvuddrag var kända i början av den monarkiska perioden har vi goda möjligheter att åtminstone relatera delar av deras innehåll till levnadsförhållanden under andra årtusendet fKr. Sålunda förekommer patriarkernas namn i dokument från andra årtusendet och deras levnadssätt återspeglar livet i Mesopotamien under det andra årtusendet fKr. En bra framställning av sådana möjliga relationer till det andra årtusendets

³⁷Se denna text i J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*.

³⁸Se också A. Malamat, ”The Proto-History of Israel: A Study in Method.” In: *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (Eds. C.L. Meyers and M. O’Connor. Winona Lake: Eisenbrauns 1983), ss. 303-313.

historiska verklighet är Nahum Sarnas bok *Understanding Genesis*. Men så som vi konstaterade i kap. 5.2 kan vi inte framföra något avgörande bevis för att patriarkberättelserna skulle svara mot den historiska verkligheten i den antika Främre Orienten under det andra årtusendet fKr.³⁹

Den frälsningshistoriska framställningen i Genesis har ändå en viktig teologisk betydelse för GT. Den visar hur Guds löften till Abraham gällde Isak (men inte Ismael) och Jakob (men inte Esau). Jakob med sina tolv söner är början till Israels stammar. Jakobs relationer till Laban som levde i Aram, till Esau som fick Edom att bosätta sig i och till Egypten reflekterar den realpolitiska situationen i Israel (och Juda). Israels folk levde i Palestina och har alltid varit tvunget att relatera sin existens till dessa tre riken. Forskarna har ofta velat datera Genesis berättelser så att de återspeglar bestämda politiska förhållanden i Israel/Juda och Aram/Edom/Egypten under slutet av andra årtusendet eller under det första årtusendet. Det ser ändå ut som om sådana spekulationer är och förblir mycket hypotetiska. Jakobs förhållande till Laban kan knappast återspegla någon politisk konflikt mellan Israel och Aram, trots att sådana ofta omnämns i Kungaböckerna. Genesis 10 visar ju att Laban hörde till Terachs släkt. Han levde bland arameerna som också härstammade från Sem, Abrahams och Terachs förfäder (Gen 10:22). Men däremot härstammade Aram inte från Arpaksad och Eber (Gen 10:22, 24) som var förfäder till Terach, Abraham och Laban (Gen 11:10-26). Därför betraktar Genesis inte Laban som en aramé, utan som en nära släkting till Abraham. Egyptens betydelse i Genesis är helt enkelt att förklara hur israeliterna hamnade i Egypten. Många semitiska stammar har invandrat i Egypten under det andra årtusendet fKr (se bilden i ANEP 3). Ismael och Esau som har egna släkttavlor i Genesis tycks däremot ha en särskild frälsningshistoria. Båda är Abrahams efterkommande och har på ett speciellt sätt fått del av den välsignelse som Abraham fick av Jahve. Det är värt att notera att många gammaltestamentliga tofanier beskriver hur Jahve kom från de trakter där edomiterna levde (Deut 33; Dom 5; Hab 3; Ps 68). Fastän Edom varit Judas ärkefiende (Obadja; Mal 1:7) under olika historiska perioder innehåller GT också en positiv bild av Edom. Am 9:11-12 och speciellt senare judiska traditioner, t.ex. den pseudepigrafiska Jubileerboken, talar varmt om förhållandet mellan Edom och Israel/Juda.

Josefsberättelsen, Genesis 37-50, avviker från andradelar i Genesis i det att den innehåller många särdrag som har tydliga paralleller i den egyptiska litteraturen och kulturen.⁴⁰ Detta visar att den som har författat dessa kapitel i Genesis bra har känt till den egyptiska kulturen. Detta behöver dock inte implicera att Josefsberättelsen återspeglar den historiska verkligheten. Ett

³⁹Angående dessa problem, notera speciellt T.L. Thompsons bok *The Historicity of the Patriarchal Narratives*.

⁴⁰Se t.ex. J.M.A. Janssen, "Egyptological remarks on the story of Joseph in Genesis." *JEOL* 14 (1955-56) 63-72; J. Vergote, *Joseph en Égypte Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes* (Louvain 1959); N. Sarna, *Understanding Genesis*, ss. 211-231.

gammalt tolkningsförslag har ändå varit att Josefs historia skulle återspegla den historiska perioden i Egyptens historia då semitiska stammar, så kallade hyksos regerade i Egypten under ca. 1720-1550 fKr. Detta antagande förblir ändå hypotetiskt, men möjligt.

Josefsberättelsens teologi är djupsinnig. Berättelsen låter förstå att människors ondska inte kan omintetgöra Guds löften till patriarkerna. Josefs bröder försöker döda Josef men deras onda anslag leder ändå till att de själva räddas undan hungersnöd. Gud är med Josef i Egypten och räddar tack vare honom hela Egypten och Jakobs hus. I Gen 50:20 sammanfattar Josef Guds plan: ”Ni ville mig ont, men Gud har vänt det till något gott. Han ville göra det som nu har skett och därigenom bevara många människor vid liv.”

13.4. Exodus

13.4.1. Bokens namn och struktur

Namnet Exodus är en latinsk form av ett grekiskt ord som betyder ”uttåg.” Bokens centrala tema är Israels uttåg ur Egypten och namnet illustrerar bra detta innehåll. Bokens hebreiska namn är de två första orden: *w^e’ellê š^emôt*, ”dessa är namnen.” Bokens struktur kan indelas i följande berättelseavsnitt:

1:1-15:21	Uttåget ur Egypten
15:22-18:27	Ökenvandringen och ankomsten till Sinai
19-24	Förbundet på Sinai
25-31	Regler för byggandet av uppenbarelsetältet och för dess kultföremål
32-34	Dyrkan av guldkalven och straffet för detta avfall
35-40	Byggandet av uppenbarelsetältet

13.4.2. Från Egypten till Sinai—Exodus 1-24

Vi har redan i kap. 5.1 konstaterat att uttåget ur Egypten (Ex 1-15) är en central frälsningshistorisk händelse i GT som alltid ingår i de s.k. historiska credona. Denna händelse har varit en viktig byggsten i den mosaiska religionen och i GT:s förståelse av den jahvistiska gudstron. Det centrala budskapet finns i Prästskriften, t.ex. i Ex 6:2-3, där det heter att Jahve uppenbarat sig under detta namn för Mose men att han uppenbarat sig för patriarkerna under ett annat namn, El Shaddaj. På detta sätt visar man hur de gamla israelitiska traditionerna om patriarkerna kan relateras till Jahvereligionen. I kap. 5.3 behandlade vi också frågan huruvida uttåget ur Egypten kan betraktas som en historisk händelse i ljuset av arkeologisk evidens och utombibliska källor. Vi har också sett att det poetiska stycket i Exodus 15 är ett av de äldsta dokumenten i GT. I Pentateukens nuvarande form syftar denna text på grundandet av kultplatsen i Jerusalem men som självständig tradition kan denna text ursprungligen ha haft med Shekem att göra (se kap. 6.1.2). Det som ännu inte har utförligare behandlats är de tio plågorna som drabbade Egypten. Hur har dessa hemsökelse tolkats i de bibliska traditionerna och vad kan vi säga om deras

eventuella historicitet?

Exodus 1-15 är inte den enda texten i GT som berättar om plågorna som drabbade egypterna. Även Ps 78:42-51 och 105:28-36 behandlar dem. Men i stället för tio plågor talar dessa båda texter om endast sju plågor. Följande tabell visar på parallellerna mellan Exodus 1-15 och Psalmerna 78 och 105.⁴¹

Exodus	Psalm 78	Psalm 105
1. Blod	1. Blod	1. Mörker
2. Paddor	2. Insekter	2. Blod
3. Mygg	3. Grodor	3. Grodor
4. Flugor	4. Gräshoppor	4. Flugor och mygg
5. Boskapsdöd	5. Hagel	5. Hagel
6. Bulnader	6. Boskapspest	6. Gräshoppor
7. Hagel	7. Pest som dödar de förstfödda	7. Dödandet av de förstfödda
8. Gräshoppor		
9. Mörker		
10. Dödandet av de förstfödda		

Tabellen visar att det fanns något divergerande traditioner om vilka plågor som Egypten hemsöktes av. Dessa scheman med sju eller tio plågor är ändå innehållsmässigt sett nära paralleller till varandra. Det är viktigt att lägga märke till att alla andra plågor utom dödandet av de förstfödda är naturkatastrofer och att man kan finna motsvarigheter till dem i de naturfenomen som är kända i Egypten och som även delvis är dokumenterade i egyptiska (och andra främreorientaliska) texter.⁴² Den egyptiska texten *The Admonitions of Ipuwer*, t.ex., uttrycker att det egyptiska samhället befinner sig i kaos. Ett tecken på detta kaos är att Nilen är fylld av blod: "the River is blood" (*ANET*, s. 441). Den fjärde plågan, 'arob, är svårtolkad. Många anser att ordet avser flugor men det är också möjligt att ordet står för "vilda djur." I så fall skulle *The Prophecy of Neferti* innehålla en parallell till den fjärde plågan. Enligt denna egyptiska text är tecknet på förstörelsen av det gamla riket att "wild beasts of the desert will drink at the rivers of Egypt" (*ANET*, s. 445). Alternativet "flugor" tycks ändå vara sannolikare. I så fall innehåller Atrahasis-eposet en parallell till denna plåga.⁴³ Både gräshopporerna och pesten som dödar boskapen är vanliga gissel. I t.ex. Joelboken är gräshopporerna ett centralt tema. Även den nionde plågan "mörker" kan förklaras med de häftiga sandstormarna (som kallas *khamzin*) i Egypten.

Greta Hort har presenterat en intressant teori om att de sex första plågorna skulle höra ihop och vara kausalt relaterade till varandra.⁴⁴ Enligt Horts teori brukade häftiga regnskurar inträffa i Etiopien och i södra Egypten. Vanligen äger regnskurar rum från och med **juli** och leder till att Nilfloden översvämmas under **juli-september**. Som en följd av

⁴¹Se N. Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel* (New York: Schocken Books 1986), ss. 73-78.

⁴²För dessa paralleller, se N. Sarna, *Exploring Exodus*, ss. 68-73.

⁴³Se Lambert & Millard, *ATRA-HASIS*, ss. 98-101.

⁴⁴Greta Hort, "The Plagues of Egypt" *ZAW* 69 (1957), ss. 84-103; 70 (1958), ss. 48-59.

dessa häftiga regn förde Nilen med sig så stora mängder av ”den röda jorden” (från Etiopien och södra Egypten) att floden fick samma färg som ”blod” (= *den första plågan*). När syret minskade dog många fiskar. Följden blev att fiskarna inte längre åt upp grodornas ägg. Ovanligt många grodägg kunde kläckas—detta äger vanligen rum i **september-oktober** (= *den andra plågan*). Den stora floden med många döda fiskar var en bra växtgrund för insekter, både för mygg (*kinnim/kinnom*) och för flugor (kanske *Stomoxys calcitrans*) som utgör *den tredje och fjärde plågan*. **Oktober-november** är den tidpunkt på året då atmosfären i Egypten är nästan tropisk och då insekterna där frodas. Att Gosen där israeliterna bodde inte drabbades av denna plåga kan förklaras med att området hade medelhavsklimat (jfr. Ex 8:22). *Den femte plågan*, en ”pest” som dödade boskapen, kunde orsakas av bakterier (*Bacillus anthracis*) som hade levt i de döda fiskarna. Detta nedsmittande kan ha ägt rum i **januari** då flodnivån hade sjunkit och boskapen brukade beta i Nildalen. I Gosen, i Nildeltat, brukar däremot vattennivån ännu vara så hög att det var omöjligt för boskapen där att beta i Nildalen. Därför drabbade den femte plågan inte israeliterna (jfr. Ex 9:4). *Den sjätte plågan* skulle kunna vara en böldsjukdom som spreds av flugor (*Stomoxys calcitrans*). Eftersom flugorna inte var talrika i Gosen råkade israeliterna inte heller ut för denna plåga.

Den sjunde plågan var hagel som förstörde lin och korn men inte vete eller emmer (Ex 9:31-32). Detta implicerar en tidpunkt i slutet av **januari eller februari** eftersom linet i Egypten säs i januari och växer upp tre veckor senare. Kornet, vetet och emmern säs i augusti. Kornskörden infaller i februari men vete- och emmerskörden däremot i mars. *Den åttonde plågan* var gräshoppor som östanvinden förde med sig (Ex 10:13). Tidpunkten för denna plåga korresponderar bäst med den tid på året då östanvinden blåser, dvs. **mars-maj**. Den lämpligaste tidpunkten för den nionde plågan, *khamsin*, är **mars**. Att Gosen inte drabbades av mörkret beror helt enkelt på att sandstormar inte härjar i Nildeltat.

Denna översikt över de nio naturkatastrofer som drabbade Egypten visar att den som har författat texten av allt att döma mycket bra har känt till klimatet och geografin i Egypten. Horts teori kan naturligtvis inte bevisa att dessa plågor i verkligheten har ägt rum i Egypten någon gång under 1200-talet då Mose eventuellt har verkat där. Men Horts teori visar att man kan rekonstruera en historiskt möjlig värld där exodusberättelsens nio första plågor skulle svara mot naturförlopp i Egypten som inträffar årligen i denna ordningsföljd under en period från juli till mars/maj.

Den poetiska texten i Exodus 15 har varit föremål för många olika teorier vad gäller textens enhetlighet och datering. Stig Norin, t.ex., som anser att texten i sin nuvarande form speglar en deuteronomistisk redaktion på 600-talet fKr, menar ändå att den innehåller en äldre urform som går långt tillbaka i traditionen. Norin behandlar även psalmer som innehåller referenser till exodushändelsens historiska sida (Pss 66; 78; 80-81; 136) och han anser att dessa texter har påverkats av Josias reform på 600-talet fKr. Andra texter (Jes 51:9-10; Hab 3; Nah 1:2-9; Pss 33, 74, 77) som innehåller exodusmotivets mytologiska särdrag har förbindelser med Prästskriftens framställning i Exodus 14. Norin argumenterar för att påskens och det osyrade brödets fest kombinerades med exodustraditionen först under Josias regeringstid.⁴⁵

Teologiskt sett är befrielsen från Egypten en förutsättning för Sinaiförbundet (Ex 19-24) och därför kan berättelsen uttrycka att Herrens nåd går före hans lagar och förordningar. Den rätt vanliga åsikten att Sinaiförbundet och judendomen som baserar sig på detta, är uttryck för en sträng lagreligion visar sig därmed ohållbar. Även formuleringen i dekalogens första bud

⁴⁵Se S. Norin, *Er spaltete das Meer. Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des alten Israel* (ConBOT 9, Lund 1976).

inskräper detta: "Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret" (Ex 20:2). I kap. 13.2 har vi redan konstaterat att Ex 19-24 kan betraktas som en litterär enhet som handlar om förbundet på Sinai. Formellt påminner litterära scheman och språkliga vändningar i Ex 19-24 om språk och teman i antika vasallfördrag och lagsamlingar (speciellt Hammurabis lagar). Exodus 19-24 står i centrum för hela Pentateuken. I dessa kapitel beskrivs hur förbundet mellan Jahve och Israel sluts.

13.4.3. Uppenbarelsetältet—Exodus 25-40

Ex 25-40 beskriver byggandet av uppenbarelsetältet eller "Guds boning" och framställningen av kultföremålen i detta. Denna beskrivning är viktig med tanke på att Leviticus utförligare redogör för olika lagar och förordningar som har med den här boningen att göra. I uppenbarelsetältet konkretiseras tillbedjan av Jahve. Wellhausen presenterade ett redaktionshistoriskt utvecklingsschema för Ex 25-31 + 35-40. Han ansåg att kap. 35-40 är ett senare tillägg som endast upprepar innehållet i kap. 25-31 och beskriver hur israeliterna byggde tälthelgedomen enligt de regler som Mose fick av Herren.

I kap. 6.1.3 konstaterade vi att arken spelade en viktig roll i krig där Jahve ledde Israels armé (se Num 10:35-36 och 1 Sam 4-6). Detta ger oss anledning att fråga om uppenbarelsetältet och arken hade någonting med israeliternas militära organisation att göra. T.ex. Ramses II:s reliefer beskriver ett tält med olika kultobjekt som den egyptiska armén tog med sig på fälttåg. Å andra sidan tycks Pentateuken inte förutsätta att uppenbarelsetältet i första hand var ett israelitisk kultcentrum under militärexpeditioner. Motsvarande tältkonstruktioner har man nämligen funnit ända från det tredje årtusendet fKr.⁴⁶ Ett specialfall är just de nomadiska tälten för kultiska bruk.⁴⁷

Men hur skall vi betrakta den litterära helheten i Ex 25-31 och 35-40? Är kap. 35-40 ett senare redaktionellt tillägg (Wellhausen) eller en litterär beskrivning med paralleller i det antika Främre Orienten? V.A. Hurowitz har i en artikel behandlat Ex 25-31 + 35-40 och ställt frågan huruvida antika främreorientaliska texter innehåller motsvarande litterära mönster som gick ut på att man först presenterade regler för hur en helgedom eller ett tempel skulle byggas och sedan skildrade förverkligandet av detta byggnadsprojekt. Han demonstrerade att den litterära framställningen där man först berättar att en gud (eller gudar) uppmanar en kung att bygga ett tempel och sedan beskriver hur kungen uppfyller den gudomliga befallningen, är ett rätt vanligt litterärt tema i främreorientaliska inskrifter. Den närmaste parallellen till Ex 25-31 + 35-40 är den babyloniske kungen Šamšilunas (1749-1712 fKr) tvåspråkiga inskrift.

⁴⁶N. Sarna, *Exploring Exodus*, s. 199.

⁴⁷För dessa, se J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod, and the "Tent of Meeting"* (Cincinnati: The Hebrew Union College 1945); H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte. (Ex 25-40; Lev 8-9)*. Orbis biblicus et orientalis 77; Freiburg, Göttingen: Univ. Verl. 1988.

Den innehåller en detaljerad beskrivning av de regler som kungen fick av guden och har sedan en nästan ordagrann upprepning av hur kungen omsatte de gudomliga förordningarna, den ena efter den andra.⁴⁸ De många främreorientaliska parallellerna visar att Wellhausens försök att presentera ett redaktionshistoriskt utvecklingsschema till Ex 25-31 + 35-40 där stora delar av kap. 35-40 är senare tillägg (på grund av upprepningarna i Ex 25-31), är ohållbart. Hurowitz avslutar sin artikel med att konstatera: "the sequence of events in the Priestly account of building the Tabernacle is in its present form typical of ancient Near Eastern accounts of building the temple. This is the order most ancient authors would follow in telling a story about building a temple; the order proposed by Wellhausen is not" (s. 30).

Dessa främreorientaliska paralleller visar att vi inte kan utesluta möjligheten att det bakom Ex 25-31 + 35-40 finns en gammal tradition som har övertagits av Exodus. Det är ändå osannolikt att Ex 25-31 + 35-40 i sin nuvarande form skulle vara en gammal text. Den är en del av Prästskriften och har säkert modifierats och interpreterats i ljuset av Prästskriftens sena teologiska reflektioner. Ett tecken på en sådan teologisk reflektion är det faktum att Ex 25-31 + 35-40 är relaterat till Prästskriftens skapelseberättelse. I Ex 25-31 talar Herren till Mose sex gånger och instruerar honom om hur uppenbarelsetältet skall byggas. Herrens sjunde tal gäller sabbaten. Detta schema påminner om skapelseberättelsen i Gen 1:1-2:3 där Gud skapar världen på sex dagar och vilar på den sjunde dagen. Det finns även parallella språkliga vändningar i skapelseberättelsen och i berättelsen om byggandet av uppenbarelsetältet: Gen 1:31 och Ex 39:43; Gen 2:1 och Ex 39:32; Gen 2:2 och Ex 40:33; Gen 2:3 och Ex 39:43. Inom Prästskriftens ideologi är uppenbarelsetältet det mikrokosmos där israeliterna kan få kontakt med Honom som har skapat hela makrokosmos.⁴⁹

Berättelsen om guldkalven i Ex 32-34 återspeglar gamla religiösa traditioner som har något med helgedomen i Betel att göra (se kap. 11.2). Att Ex 32-34 har placerats mellan Ex 25-31 och 35-40 tycks ha en viktig teologisk betydelse, även om det finns olika sätt att förklara denna text i Exodus. En möjlighet är att Ex 32-34 vill påminna läsaren om det senare historiska faktum att Jerobeam I grundade sin illegitima kultplats i Betel (= Ex 32-34) utöver den rätta kultplatsen som fanns i Jerusalem (Ex 25-31 + 35-40). En annan möjlighet är att betrakta Ex 32-34 som ett indicium för att israeliternas dyrkan av Jahve inte är fullkomlig. Deras tillbedjan färgas av deras otrohet mot Herrens bud. En sådan framställning kunde vara öppen för eskatologiska förväntningar om hur dyrkan av Jahve borde förnyas. Hes 40-48 och Sak 14 är goda exempel på sådana förväntningar. Det är ändå en omdiskuterad sak huruvida Prästskriften innehåller eskatologiska förväntningar.

⁴⁸Se V.A. Hurowitz, "The Priestly Account of Building the Tabernacle." *JAOS* 105 (1985), ss. 21-30.

⁴⁹För detta samband mellan Prästskriftens skapelseberättelse och Ex 25-31 + 35-40, se N. Sarna, *Exploring Exodus*, ss. 213-215.

13.5. Leviticus

13.5.1. Bokens namn och struktur

Det hebreiska namnet på Tredje Moseboken är *wajjiqrā'*. Det latinska namnet Leviticus sammanfattar bokens centrala innehåll. Den handlar om prästernas och leviternas uppgifter. Framställningen förutsätter att läsaren vet att Uppenbarelsetältet är centrum för Israels dyrkan av Jahve och att det redan har byggts. Lev 1:1 börjar med orden "Herren kallade på Mose och talade till honom från uppenbarelsetältet." Det är klart att Leviticus i sin nuvarande form förutsätter framställningen i Ex 25-31 + 35-40. Ett annat gott exempel på det nära förhållandet mellan Exodus och Leviticus är Lev 8 som beskriver invigningen av Aron och hans söner till präster. Denna text beskriver uppfyllelsen av vad Gud sagt till Mose i Ex 29. Leviticus kan indelas på följande sätt:

Lev 1-7	Lagar om offren
Lev 8-10	Det aronitiska prästerskapet: invigning, gudstjänsten och otillåtna liturgiska bruk
Lev 11-15	Lagar om reningar av skilda slag
Lev 16	Den stora försoningsdagen
Lev 17-26	Helighetslagen
Lev 27	Lagar om friköp av gåvor och tionde

13.5.2. Heligt och profant, rent och orent

Den centrala teologiska tanken i Leviticus är att den *helige* Guden är närvarande mitt ibland sitt folk. Speciellt är Gud närvarande i Uppenbarelsetältet där han dyrkas. Den *helige* har kallat sitt folk "ett rike av präster och ett *heligt* folk som tillhör mig" (Ex 19:6). Detta betyder att folket på ett speciellt sätt bör beakta att livet är *heligt*. Vad betyder det att Guds folk skall *leva heligt*? Denna fråga svarar Leviticus på. Boken innehåller lagar om allehanda reningar och om helgande. De centrala teologiska begreppen är "ren", "oren", "icke-helig eller profan" och "helig". Vad betyder dessa fyra begrepp och hur är de relaterade till varandra?⁵⁰

Allt som inte är "heligt" är "profant." Det "profana" kan indelas i "rent" och "orent". Endast det rena kan helgas så att det blir heligt. Det orena och det heliga är en omöjlig kombination. Den som försöker samordna dem straffas hårt. Lev 10 ger ett varnande exempel på hur Arons två söner, Nadav och Avihu, "bar fram otillåten eld inför Herren" och blev dödade. Nadavs och Avihus grymma öde aktualiserar kravet att prästerna måste lära sig att "skilja

⁵⁰Följande diskussion baserar sig på G. Wenham, *Leviticus*, ss. 18-29. Se också M. Douglas, *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo* (London : Ark Paperbacks, 1988).

mellan heligt och icke heligt, rent och orent” och även undervisa de andra israeliterna om detta (Lev 10:10). Det orena måste först bli ”rent” för att sedan kunna helgas och bli heligt. Alla offer som är tillägnade Jahve är heliga och ingen oren kan äta av dem. Om någon människa gör det, skall hon dödas (Lev 7:20-21; 22:3). Alla rena kan däremot äta av det heliga offerköttet (Lev 7:19).

Hur blir man då oren? Det naturliga tillståndet är renhet. Allt som på något sätt avviker från det naturliga är orent. Det är t.ex. normalt att fiskar har fenor och fjäll. Alla andra levande varelser i havet som saknar fenor eller fjäll är orena och man får inte äta dem (Lev 11:9-12). På analogt sätt får man inte offra sådana djur till Herren som har något fel (Lev 22:17-25). Allt som har med död att göra orenar människorna. Detsamma gäller hudsjukdomar, spetälska (Lev 13-14) och flytningar både hos män och kvinnor (Lev 15). Det som är orent kan via beröring förorena allt som är rent. Det orena kan renas genom tvättning eller som en funktion av tiden. Det heter t.ex. att ”den som rör vid mannen med flytningen skall tvätta sina kläder och bada, och är oren till kvällen” (Lev 15:7). En kvinna som har haft sin menstruation blir ren sju dagar efter det att den har upphört (Lev 15:28).

Pentateuken gör alltså skillnad mellan det som alltid är orent (vissa djur, lik, etc.) och det rena som temporärt kan bli orent. Det rena som har blivit orent kan renas och som sådant också helgas. Det som helgas hör till Gud och får inte vanhelgas. Offergåvor är heliga, så också alla som utför kultiska förrättningar. Lev 21 innehåller detaljerade förordningar för prästerna. Präster och leviter måste helga sig själva, innan de tar itu med att utföra kultiska handlingar. De måste noggrant akta sig att de inte vanhelgar de offergåvor som israeliterna helgar åt Herren (Lev 22). ”Herrens nasir” är en person som är helgad åt Gud ända från sin födelse (Num 6). Nasiren måste omsorgsfullt akta sig för att bli oren genom att röra vid lik, inte ens en avliden släkting får beröras (Num 6:6-8). Nasirens långa hår är ett speciellt tecken på att hon/han har helgat sitt hela liv åt Herren (Num 6:5). Samma regel gäller också prästerna såtillvida att de ”inte får raka någon del av sitt huvud, inte heller klippa av skägget eller rista märken på sin kropp” (Lev 21:5). Nasiren får inte heller dricka vin (Num 6:2-4). Med sådana speciallagar ville man troligen betona omständigheten att också en helgad person lever sitt naturliga liv. Som skapad av Gud är det därför det naturliga tillståndet för henne/honom att håret får växa fritt.

Offer har en central betydelse när det gäller rening och helgande. I några ritualer är även smörjelse kombinerad med offer, så som t.ex. när altaret (Ex 29:36-37) eller uppenbarelsetältet och prästerna helgas (Lev 8:10-15, 23-30). Att smörja någon eller något betyder att den eller det blir helgat åt Gud. Att smörja en kung betyder att ”den smorde” på ett speciellt sätt betraktas som Herrens egen. Honom får ingen människa döda (se 1 Sam 24:7; 26:9-11).

13.5.3. Prästerna och deras uppgifter

Ett centralt begrepp i Pentateukens offerteologi är **försoningen** (*kipper*). Det hebreiska verbet *kipper* står sakligt i relation till *kappōret*, som var "platsen ovanför locket" på arken, det ställe därifrån Herren talade till israeliterna (Ex 25:10-22). Luther använde om *kappōret* benämningen "**nådstolen**" (enligt Hebr 4:16), vilket väl återspeglar arkens funktion. Arken symboliserade den gudomliga *tron* som det förgyllda locket med de två keruberna speciellt aktualiserade. Vi har sett i kap. 6.1.3 att Jahve hade epitet "han som tronar över keruberna." Inför *kappōret* ägde alla försoningsritualer under den stora Försoningsdagen rum. Därför symboliserade arken också Herrens *nåd*. Som medel för försoningens användes blod som enligt Lev 17:11 var avsett endast för detta ändamål. Den religionshistoriska motiveringen att "själen är i blodet" betyder i detta sammanhang att själen hos ett djur som mister livet, utges för människans överträdelsers skull och på detta sätt kan det onda, alla föroreningar och alla slags synder elimineras. Prästen placerar sina händer på offerdjurets huvud (Lev 16:21) och flyttar därmed över det orena eller människans missgärningar på djuret. Man ansåg att det onda på det sättet kunde förintas och skaffas bort. I sin utförliga undersökning har Janowsky beskrivit riter som eliminerar det onda och det orena och som var kända i de främreorientaliska religionerna.⁵¹ De akkadiska *kuppuru*-riterna är gamla och visar att även de mosaiska försoningsriterna mycket väl kan återspegla gamla israelitiska föreställningar. På samma slutsats pekar främreorientaliska paralleller till syndabocksrutinalen i Lev 16 (se vidare kap. 12.2).

Nya textfynd från Emar erbjuder goda paralleller till prästernas invigningsritualer som beskrivs i Ex 29 och i Lev 8. I Emar har man funnit ett viktigt tempelarkiv som innehöll ca. 200 lertavlor med skilda slags kultiska texter och ritualer.⁵² 27 olika dokument handlar om invigningen av stormgudens (Baals) prästinnor *entu* och *muš'artu* under högtider som kallas *zuku* ("åminnelse"?) och *kissu* ("tron"?).⁵³ Riterna från Emar illustrerar bra det sätt på vilket alla präster och prästinnor i den antika Främre Orienten uppfattades ha en speciell relation till gudomen. De vigdes till tjänst för att på ett speciellt sätt vara helgade och kunna utföra ritualer i helgedomarna. I Leviticus har prästvigningen (Lev 8) och Nadavs och Avihus överträdelse (Lev 10) skildrats i nära samband med varandra för att motivera varför prästerna bör lära sig att noggrant skilja mellan heligt och profant, rent och orent.

Lagar om olika typer av reningar i Leviticus 11-15 kan delvis också

⁵¹B. Janowsky, *Sühne als Heilsgeschehen*; se också D.P. Wright, *The Disposal of Impurity*.

⁵²Se OEANT2:236-240; O. Pedersén, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.* (Bethesda: CDL Press 1998), ss. 61-68; De akkadiska och sumeriska texterna från Emar är publicerade i D. Arnaud, *Emar VI*, 4 Vols (Paris 1985-1987). Det finns även hettitiska och hurritiska texter i fyndet från Emar.

⁵³Se D. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion* (HSS 42, Atlanta: Scholars Press 1992).

återspegla gamla religionspolitiska konflikter med kanaaneerna. Arkeologiska utgrävningar visar att kanaaneerna i sin kult offrade svin. Detta faktum kan belysa varför israeliterna betraktade svinet som ett orent djur (Lev 11:7). Bestämmelsen att en präst inte fick ha sexuellt umgänge med sin hustru dagen innan han skulle fungera i templet kan också vara ett uttryck för försöket att noggrant skilja mellan kulten och vardagslivet. Det är en omdiskuterad fråga huruvida den kultiska prostitutionen var en del av den kanaaneiska religionen. I varje fall tycks det heliga bröllop som Baal och Anat firade, *hieros gamos*, vara symbol för naturens fruktbarhet och därför är det möjligt att någon form av sexualriten har spelat en roll i den kanaaneiska kulten. Åtminstone existerar det främreorientaliska bilder som visar manliga gudomar som har erektion och dyrkas av sina tjänare med offergåvor. Sådana bilder hänvisar klart till den sexuella aspekten i kulten.⁵⁴

13.5.4. Helighetslagen

I kap. 13.1 har vi redan noterat att Lev 17-26 innehåller en äldre lagsamling, Helighetslagen, som har bearbetats av Prästskriftens redaktör. Denna samling illustrerar att idéer om det rena och orena, det heliga och icke-heliga kan ha en lång tradition i det israelitiska tänkandet. Det här framgår tämligen klart i ljuset av de främreorientaliska parallellerna. Den typiska formuleringen ”ty jag, Jahve, är helig” i Helighetslagen beskriver bra att alla rituella handlingar i Uppenbarelsetältet inför Herren borde utföras under iakttagande av speciell omsorg. En typisk motivering finns i Lev 20:7-8: ”Ni skall vara heliga och förbli heliga, ty jag är Herren, er Gud. Ni skall hålla mina bud och följa dem. Jag är Herren, som helgar er.”

Ett intressant fenomen i Helighetslagen är det faktum att den innehåller motsvarigheter till dekalogen (Lev 19). Vi har redan sett att Deuteronomium 5 innehåller tio budord liksom Exodus 20. Också Ex 34 och Deut 27:14-26 har motsvarigheter till de tio budorden. Dessa paralleller visar att samlingar av tio budord återspeglar gamla israelitiska föreställningar. I Lev 19 kan vi finna paralleller till dekalogens bud enligt vad följande tabell visar:

Lev 19:3a	Femte budet
Lev 19:3b	Fjärde budet
Lev 19:3b-4a	Första budet
Lev 19:4b	Andra budet (angående gudabilder)
Lev 19:11a	Åttonde budet
Lev 19:11b	Nionde budet
Lev 19:12	Tredje budet
Lev 19:13	Sjätte budet

Lev 19:18 innehåller också en ”sammanfattning” av lagen: ”du skall älska din

⁵⁴Se t.ex. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Neukirchen-Vluyn 1984) s. 266.

nästa som dig själv” (se vidare Matt 5:43-44; 22:39; Rom 12:19; 13:9; Gal 5:4; 1 Tess 5:15; 1 Pet 3:9; Jak 2:8). Angående festkalendern i Lev 23 och förbannelserna i Lev 26 kan vi hänvisa till kap. 12.3 och 13.2.

13.6. Numeri

13.6.1. Bokens namn och struktur

Namnet Numeri på Fjärde Moseboken anspelar på den folkräkning som hölls i Israel under ökenvandringen (Num 1-3). Numeri innehåller skiftande material och man är inte klar över bokens struktur. Det ser ändå ut som om Israels ökenvandring är det konstituerande elementet och den händelse som delar in bokens beskrivning i tre meningsfulla enheter. Alla tre delarna innehåller förordningar och preciseringar av de lagar som redan har presenterats i Exodus och Leviticus:

Num 1:1-10:10	De sista händelserna vid Sinai
Num 10:11-20:13	Israels vandring från Sinai till Kadesh
Num 20:14-36:13	Israels vandring från Kadesh till trakten öster om Jordan

13.6.2. Torahns tillämpningar

I Numeri får man för första gången en inblick i hur den lag som Gud gav Mose börjar tillämpas i Israel. Folkets överträdelse av Herrens lag leder till straff. Num 11 beskriver hur israeliterna klagade i öknen och krävde att få kött och hur Jahve straffade folket. Ett annat exempel på en överträdelse finns i Num 15:32-36: en man som hade arbetat på sabbatsdagen blir stenad utanför lägret. Num 25 redogör för israeliternas avfall från sin gudstro när de i Shittim tjänade Baal-Pegor och blev straffade av Gud. Vid sidan av berättelser om israeliternas överträdelse preciseras här många av Moses förordningar närmare. Num 9:1-14, t.ex., ger utförligare anvisningar om påsken. Num 15 och 28:1-30:1 innehåller mera detaljerade anvisningar om de offer som skall frambäras inför Gud i uppenbarelsetältet under de stora högtiderna. Num 19 innehåller en förordning om reningsvattnet. En intressant uppgift gäller Selofchads döttrar och deras möjlighet att ärva sin far och gifta sig på nytt (Num 27 och 36).

Numeri presenterar också nya lagar, så som nasirlagen i Num 6. Nasiren var, som vi har sett, en person som var helgad åt Gud ända från början av sitt liv och som inte fick klippa håret eller dricka vin (se också Am 2:12). Nasirer tycks ha spelat en viktig roll i krig där Jahve anförde israeliterna—vilket episoden med Simson i Domarboken visar. Simson var nasir och en krigshjälte.

13.6.3. Viktiga liturgiska texter

Numeri innehåller också viktiga liturgiska texter. Den aronitiska välsignelsen i Num 6:22-27 är en av de mest centrala texterna i hela den gammaltestamentliga liturgin. Till prästernas uppgift hörde att välsigna Israel i Guds

namn (Deut 10:8; 21:5). Formuleringar som motsvarar den aronitiska välsignelsen finner man också på andra ställen i GT (Ps 4:7; 67:2; 118:26; se också Mal 1:8-10). Välsignelser i en guds namn har man funnit i Mesopotamien.⁵⁵ Genom arkeologiska utgrävningar har man fått många exempel på israelitiska välsignelser i Jahves namn. Bland ostraka från Arad och Lakish ingår många exempel på brev som börjar med välsignelser i Jahves namn.⁵⁶ Välsignelser kunde uttalas också i Jahves och Asheras namn, så som inskrifter från Khirbet el-Qom och Kuntillet 'Ajrud visar. En av inskriptionerna från Kuntillet 'Ajrud innehåller en välsignelse i Jahves namn: "han (=Jahve) skall välsigna dig och bevara dig och vara med dig."⁵⁷

Den mest intressanta parallellen till den aronitiska välsignelsen har man påträffat i Jerusalem, i KetefHinnom (Hinnom dalen) i början av 1980-talet. Då gjorde G. Barkay utgrävningar i gravar (som dateras till 700- och 600-talen fKr) och hittade två silverrullar som innehöll text. När man lyckades öppna och läsa rullarna visade de sig innehålla en del av den aronitiska välsignelsen. Den ena texten var nästan identisk med Num 6:24-26, medan den andra, kortare texten på en av de två amuletterna i det arkeologiska fyndet kombinerar den andra och tredje välsignelsen med varandra så här: "Jahve låter sitt ansikte lysa över dig och ger dig frid." Denna läsning beror knappast på fenomenet *homoioteleuton* (dvs. att skribenten skulle ha hoppat från ett ord, 'alêka, "till dig", till samma ord när det kommer på nytt senare i texten), eftersom skribenten sannolikt har kunnat denna korta välsignelse utantill. Snarare är det fråga om att skribenten kände till en kortare version eller ville förkorta välsignelsen. Det är i alla fall klart att dessa "amuletter" hade tillhört människor som ville bära den aronitiska välsignelsen om sin hals.⁵⁸ Den mycket sena Qumran-texten, IQSb 3:3-4, innehåller en text som anspelar på den aronitiska välsignelsen.

En annan liturgisk text är Num 10:35-36 som talar om Herrens ark. Epitetet "han som tronar på keruberna" (1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2 [= 1 Krön 13:6]; 2 Kung 19:15 [= Jes 37:16]; Ps 80:2; 99:1) som refererar till Jahve, är förbundet med arken och *kappöret* genom att de två kerubgestalterna på arkens lock aktualiseras. Herren uppfattades befinna sig osynligt ovanför arken på sin tron av keruber. Arken symboliserade Jahves kungadöme och hans makt att föra krig mot Israels fiender. I den liturgiska texten i Num 10:35-36 uppmanas Jahve att resa sig, följa sin ark och kämpa för israeliternas stammar:

⁵⁵Se J. Milgrom, *Numbers* (The JPS Torah Commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society 1990), ss. 50-52, 360-362.

⁵⁶Om dessa texter, se *HAE* eller i G.I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance* (Cambridge 1991).

⁵⁷Se denna text i *HAE* Kagr (9):9 eller i G.I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance* (Cambridge 1991) 8.021.

⁵⁸Se *NEAEHL* 2:715.

När arken bröt upp sade Mose:
 Res dig, Herre, må dina fiender skingras, dina motståndare fly.
 Och när den stannade sade han:
 Vila Herre, du som leder Israels tallösa skaror!

Denna text visar tydligt vilken viktig roll arken spelade i de krig som Jahve anförde. I Sam 4-6 skildrar hur arken togs med i kriget mot filisteerna.

13.6.4. Historiska översikter

Numeri har också bevarat berättelser om uppror bland olika israelitiska grupper mot Moses och/eller Arons auktoritet. Num 12 beskriver hur både Aron och Mirjam protesterar mot att Jahve talar enbart genom Mose. Herren visar ändå att det är Mose han valt till ledare och straffar Mirjam med spetälska. Num 16-18 redogör för Korachs, Datans och Avirams uppror mot Aron och hans kultmonopol i uppenbarelsetältet och för följderna av detta uppror. De tre rebellerna som krävde att även leviterna som inte härstammar från Arons släkt bör ha rätt att bära fram offer till Jahve, straffades med döden. Denna berättelse aktualiserar stadgarna om prästernas och leviternas rättigheter i Num 18. Det är möjligt att Num 16-18 återspeglar sena strider mellan aroniter och vissa levitiska grupper som försökte etablera sitt prästadöme i Israel (jfr. Hes 44 och kap. 11.1). Genom dessa berättelser i Num 12 och 16-18 tillmäts Mose auktoritet och det aronitiska kultmonopolet bekräftas i Israel. Det slutgiltiga sigillet på detta kultmonopol är den lidelse för Gud som utmärker Pinechas, enligt Num 25, och som tillförsäkrar honom och hans släkt rätten att för evigt vara präster. Num 35 ger föreskrifter om leviternas och aroniternas ägodelar i Israel.

Berättelser av en annan typ är redogörelserna för de första konflikterna mellan Israel och dess fiender. Num 20:14-24:25 beskriver hur edomiterna vägrar låta israeliterna tåga genom sitt land och hur israeliterna besegrade kanaaneerna vid Horma och lade under sig amoreerna Sichons och Ogs riket. Här skildras också hur moabiterna försöker stoppa israeliterna genom att kalla på Bileam Beors son för att förbanna dem. Num 20-24 innehåller tre poetiska stycken. Sådana textavsnitt är ofta ett indicium för att redaktorn har haft äldre textmaterial till sitt förfogande. (1) Brunnsdikten (Num 21:17-18) tycks återspegla gamla mytiska och animistiska föreställningar om att varje brunn har sin egen ande. Många främreorientaliska texter innehåller en likadan mytisk föreställning. Det berömda fördraget mellan den egyptiska faraon Ramses II och den hittitiska kungen Hattusilis, t.ex., innehåller en paragraf där flodgudarna tillkallas som vittnen (se *ANET*, ss. 201; 205-206). (2) Amoreernas dikt som skildrar deras seger över Moab (Num 21:27-30) är intressant eftersom den återspeglar GT-poesi som kommer från andra folk än israeliterna. Några forskare har dock betvivlat att denna text (på hebreiska) skulle vara en amoreisk segersång och antar att den t.ex. kan vara en israelitisk sång om Omris seger över Moab eller om israeliternas seger över amoreerna. Texten kan ändå vara en översättning som sedan har bevarats i GT. (3) Bileams profetior om Israel

och dess framtid (Num 22-24) är utan vidare en av de intressantaste delarna av Numeri eftersom Bileam, Beors son, numera är känd också genom en utombiblisk text.

År 1967 uppdagades vid utgrävningar av Tell Deir 'Alla en inskrift som hade skrivits på en rappad vägg. Inskriften var fragmentarisk men det var ändå möjligt att delvis rekonstruera texten.⁵⁹ Bitar av texten hade fallit ned på marken på två olika platser. Forskarna talar om kombination 1 (den övre delen av inskriften som föll ned längre bort från väggen) och kombination 2 (den nedre delen av inskriften som föll nära intill väggen). Det blev klart att texten handlade om en syn som Bileam, Beors son, hade haft. Synen beskriver en katastrof som skall komma över folket. Bileam rapporterar denna syn vidare till sina medmänniskor som av allt att döma inte vill ta emot hans budskap. Texten dateras till ca 700 fKr men kan även härstamma från 800-talet fKr.⁶⁰ Texten förutsätter uppenbart att Bileam, Beors son, var en berömd profet och ur författarens perspektiv en historisk gestalt. Texten innehåller några intressanta teologiska föreställningar som hörde hemma i Ammon öster om Jordandalen. Den talar om vissa gudomar, *šdyn*. Detta ord kan vokaliseras som *šaddajjin*. De här gudarna är medlemmar i den gudaförsamling vars ledare gudomen El är. Denna omständighet kan förklara det gåtfulla gudanamnet El Shaddaj i GT. Vi kan nu tolka detta gudanamn så att det är fråga om guden El som var huvudet för *šaddajjin*-gudarnas församling. Att Num 22-24 kan vara beroende av gamla icke-israelitiska traditioner av den typ som inskriften från Tell Deir 'Alla representerar, får stöd av Num 24:4, 16 där den gudom som talar till Bileam kallas Šaddaj.⁶¹

I NT är Bileam känd som en ond gestalt (Judas 11; Upp 2:14). Detta beror på att Baal-Pegor episoden (Num 25) redan i Numeri har anknytning till Bileam (Num 31:16).

⁵⁹Den grundläggande editionen av denna text ingår i J. Hoftijzer & G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla* (Leiden: Brill 1976). En upplysande diskussion av texten och dess tolkning är också Jo Ann Hackett, *The Balaam Text From Deir 'Alla* (HSM 31, Chico: Scholars Press 1980) där hon analyserar textens språk, grammatik och innehåll. Se också J. Hoftijzer & G. van der Kooij, *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989* (Leiden: Brill 1991).

⁶⁰Se M. Weippert, "The Balaam Text from Deir `Allā and the Study of the Old Testament." *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated* (ed. J. Hoftijzer & G. vander Kooij) ss. 151-184, spec. s. 176.

⁶¹Se förhållandet mellan Deir `Alla-inskriften och Num 22-24 i H.-P. Müller, "Die aramäische Inschrift von Deir `Allā und die älteren Bileamsprüche." *ZAW* 94 (1982) ss. 214-244 och artiklar i J. Hoftijzer & G. van der Kooij, *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989* (Leiden: Brill 1991).

13.7. Deuteronomium

13.7.1. Bokens namn och struktur

Det latinska namnet "Deuteronomium" på Femte Moseboken kommer från två grekiska ord *deuteros*, "den andra", och *nomos*, "lag", och betyder "den andra lagen." Deuteronomium är formellt sett Moses tal till israeliterna i Moabs land. Därför är det inget under att man i traditionen har börjat betona att Deuteronomium är en andra framställning av den mosaiska lagen. På hebreiska börjar Deuteronomium med uttrycket "dessa är de ord" (*ʿellâ hadd^e bārîm*). På motsvarande sätt börjar många främreorientiska fördrag. Så börjar t.ex. fördraget mellan Mursilis och Duppi-Tessub med orden: "These are the words of the Sun Mursilis, the great king, the king of Hatti" (*ANET*, s. 203). Detta är ett karakteristiskt drag bland övriga formhistoriska iakttagelser som visar att Deuteronomium har med antika främreorientiska fördrag att göra (se vidare kap. 13.2). Deuteronomiums struktur kan beskrivas på följande sätt:⁶²

1:1-5	Inledning: var och när Mose höll sitt tal.
1:6-4:40	Moses första tal
4:41-43	Eftersom Israel är på väg till Kanaan, utsåg Mose här de tre fristäderna öster om Jordan.
4:44-49	Inledning till laggivningen
5:1-11:32	Detta avsnitt innehåller en lång parenes (föreläsning) som inbegriper dekalogen i kap. 5 och det stora budet (<i>hamitswâ</i>) i 6:4-6. Parenesen är en inledning till mer detaljerade stadgar i 12:1-26:15.
12:1-26:15	En lagkodex presenteras som i många avseenden baserar sig på bestämmelserna i Förbunds-boken (se kap. 13.2). Den börjar med stadgan att man får tjäna Jahve och bära fram offer till honom endast på en plats.
26:16-27:26	Israel blir Jahves egendomsfolk. Deut 27:11-26 ger anvisningar om vilka tolv förbannelser israeliterna skall uttala vid bergen Eval och Gerisim.
28:1-68	Förbannelser och välsignelser.
29:1-29	Förbundet mellan Jahve och Israel ingås i Moab.
30:1-20	Villkor anges för att israeliterna skall få återvända till sitt land från exilen.
31:1-8	Josua blir Moses efterträdare.
31:9-13	Anvisning om att lagen skall läsas vart sjunde år.
31:14-15, 23	Josua insätts som Moses efterträdare.
31:16-22	Inledning till Moses sång.
31:24-29	Avslutning av anvisningarna i Deuteronomium.
31:30-32:43	Moses sång.
32:44-52	Moses sista ord och uppmaningen till Mose att gå upp på berget Nebo för att dö.
33:1-29	Mose välsignar Israels stammar.
34:1-12	Moses död på Nebo.

⁶²Se M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (AB 5, New York: Doubleday 1991), ss. 2-4.

13.7.2. Deuteronomium—en del av det deuteronomistiska historieverket

Deuteronomium bildar en viktig brygga mellan Pentateuken och det deuteronomistiska historieverket (se kap. 14.2). Å ena sidan är Deuteronomium en del av Pentateuken och, å andra sidan, inleder den det deuteronomistiska historieverket. Deut 31:1-8, t.ex., redogör för hur Josua blir Moses efterträdare, och Deut 34 beskriver Moses död. Dessa händelser bildar bakgrund till Josuabokens början där det förutsätts både att Mose har dött och att Josua har blivit hans efterträdare.

Denna översikt över Deuteronomium och vår diskussion i kap. 13.2 visar att den antika främreorientalistiska litterära typen, (vasall)fördraget, konstituerar bokens form och struktur. Om vi ytterligare betraktar den historiska tolkningsmodellen som relevant och menar att Deuteronomium har något med Josias reform att göra, kan boken till sin form betraktas som ett lån från de kända assyriska (vasall)fördragen. Detta betyder dock inte att (vasall)fördragsformen skulle ha varit okänd bland israeliterna före Deuteronomium. Formen har varit mer eller mindre etablerad i den antika Främre Orienten från och med andra årtusendet fKr och kan traditionshistoriskt sett därför även tidigare ha influerat det sätt på vilket de mosaiska förordningarna har presenterats i Israel och Juda (se kap. 13.2). I alla fall har forskarna påpekat att just de nyassyriska vasallfördragen innehåller de bästa parallellerna till Deuteronomium.⁶³

I Gamla testamentets nuvarande form har Josias reform i 2 Kung 22-23 beskrivits så att den an knyter till bestämmelser som är upptagna i Deuteronomium. I sin kommentar till Deuteronomium har Weinfeld utförligt visat sambandet mellan Deuteronomiums förordningar och Josias åtgärder i 2 Kung 22-23.⁶⁴ De viktigaste åtgärderna var att kulten i Jerusalem skulle rensas, att avgudadyrkan i Juda städer skulle avskaffas och att kulten skulle centraliseras till Jerusalem.

13.7.3. Deuteronomiums äldre traditioner

Deuteronomiums förhållande till Förbunds-boken har förklarats i kap. 13.1. I och med detta förhållande är det klart att innehållet i Deuteronomium är djupt förankrat i gamla israelitiska traditioner. Ett bevis för detta är traditionen i Deut 27:11-26 om en ceremoni anknuten till bergen Eval och Gerisim. I kap. 6.1.2 diskuterade vi Shekems viktiga roll i de gammaltestamentliga traditionerna och det faktum att man vid arkeologiska utgrävningar på Evalberget har påträffat altarkonstruktioner som bra motsvarar traditionen i Jos 8:30-35. Deut 27:11-26 ger oss anledning att fråga på vilket sätt Deuteronomium är relaterat till traditionerna i Nordriket. Det finns en del viktiga innehållsmässiga

⁶³Se R. Frankena, "The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy." *OT* 14 (1965), ss. 122-154, M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*.

⁶⁴M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (AB 5, New York: Doubleday 1991), ss. 65-84.

anknytningspunkter mellan Deuteronomium och de religiösa traditionerna från Nordriket som upptas i GT, speciellt i Hoseaboken. Vi skall kort presentera dessa samband.⁶⁵

(1) Deuteronomium betonar att Isarel får tjäna endast Jahve, inga andra gudar. Speciellt vänder sig Deuteronomium mot baalsdyrkan. En hel del av de äldre källorna i det deuteronomistiska historieverket beskriver religiösa strider mot baalstron i Nordriket. Enligt traditionerna i 1 Kungaboken har Omris dynasti dyrkat Baal (baaler). Jehu utrotade baalsdyrkan (2 Kung 10:28) men den blev enligt Hoseaboken populär i Israels kungadöme igen under 700-talet fKr. En annan form av religiös polemik är kritiken mot guldkalven (eller oxen). 1 och 2 Kungaböckerna upprepar gång efter gång att Israels kungar följde ”Jerobeams Nevats sons synd” och dyrkade guldkalven i Betel och i Dan. Vi har redan sett att guldkalven också—och kanske bäst—kan förstås som ett postament för en gudom som själv är osynlig. Kritik av denna guldkalv förekommer också i Hos 10:5; 13:2 och i Deut 9:21. Även den astrala kulten kritiseras i Deuteronomium (4:19; 17:3; 29:25), liksom i 1 och 2 Kungaboken enligt vilka denna kult blomstrade både i Nordriket och i Juda. Hos 13:2 och 14:4 kritiserar att man håller sig med gudar som är gjorda av hantverkare. Sådana gudar förkastas också i Deuteronomium (4:25; 27:15; 28:36, 63; 29:16; 31:29). Deut 8:12-14 påminner mycket om Hos 13:6. Båda ställena skildrar hur folket i framgången kan glömma Jahve (här avviker jag från Bibel 2000 som översätter dynamiskt):

Deut 8:12-14

När du äter dig mätt ...
Akta dig att ditt hjärta inte bli högmodigt,
så att du glömmet Herren, din Gud,

Hos 13:6

... och när de var tillräckligt mätta,
blev deras hjärtan högmodiga,
och så glömde de mig.

(2) Ett annat viktigt tema i Deuteronomium som har med Nordrikets religiösa traditioner att göra är exilen och återvändandet från exilen. Enligt Deut 28:68 kan Jahve straffa sitt folk genom att föra det tillbaka till Egypten. Samma hot förekommer också i Hos 8:9-13; 9:3; 11:5. Paralleller finns i Deut 4:29-30; 30:1-10 och Hos 14:2-10 som alla använder termerna ”återvändande” till Gud och Herrens ”kärlek.” Att Samaria föll redan år 722-720 fKr och folket bortfördes i exil gör det förståeligt att temat om återvändande från exilen har varit aktuellt bland dem som blev kvar på Nordrikets område. Ett indicium för detta är Hos 5:15-6:3 som bäst kan förstås som en liturgisk sektion i Hoseaboken. Den beskriver Nordrikets fall och hoppet om att Jahve en gång skall frälsa sitt folk:

Då skall de vända sig till mig, söka mig i sin nöd (*bassar lähem*). Kom, låt oss vända tillbaka till Herren! Han rev, och han skall läka oss, han slog, och han skall förbinda oss. Han ger oss liv efter två dagar, på den tredje reser han oss upp, så att vi får leva inför honom. Låt oss lära känna honom, låt oss sträva efter kunskap om Herren. Så

⁶⁵Se M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, ss. 44-57.

visst som gryningen skall han träda fram, han skall komma till oss som ett regn, ett värregn som vattnar jorden.

Denna text i Hoseaboken betonar att Jahve har makt att sårta och att hela sitt folk, att döda och göra levande. En motsvarande betoning finner vi i Deut 32:39. Hos 5:15-6:3 framhåller också att folket måste lära känna (*jāda'*) Jahve. Denna uppmaning framförs ofta i Deuteronomium (4:35, 39; 7:9; 8:5; 9:3, 6; 11:2). Det är också värt att notera att Deuteronomium ofta talar om främmande gudar som israeliterna inte borde vända sig till (11:28; 13:3, 7, 14; 28:64; 29:25). Ett motsvarande tema förekommer i Hos 13:4 där folket kritiserar och profeten inskräpper att det inte skall ha någon annan Gud än Jahve. Deut 4:29-30 är den bästa parallellen till Hos 5:15-6:1: "Men där skall ni söka Herren ... när du är i nöd (*bassar l'kā*) ... då skall du vända tillbaka till Herren, din Gud, och lyssna till honom." Det är intressant att notera att Jeremiaboken innehåller sådana texter som ursprungligen var riktade till Nordrikets invånare och som till dem framförde tröstande ord om att skall få vända tillbaka till sitt land (Jer 2:12-13 och Jer 30-31).⁶⁶

Historiskt sett har vi en rimlig möjlighet att förklara varför Nordrikets religiösa traditioner blev så dominerande i Juda från och med Samarias fall. Arkeologiska data visar att befolkningen i Juda betydligt ökade i slutet av 700-talet fKr. Detta gällde inte enbart Jerusalem som utvidgades enormt under den här tiden,⁶⁷ utan hela Juda område.⁶⁸ Denna omständighet tillåter oss att lägga fram en meningsfull hypotes om att nya invånare som anlände till Juda från Nordrikets område tog med sig också sina religiösa traditioner som sedan influerade det religiösa livet i Juda. Nordrikets fall och immigranternas ankomst aktualiserade av allt att döma också panisraelitiska förväntningar i Juda.

(3) Panisraelismen är ett viktigt tema i Deuteronomium. Alla stammar räknas tillhöra Guds egendomsfolk. Mose välsignar alla stammar (Deut 33) och kungalagen i Deut 17:14-20 förutsätter ett panisraelitiskt kungadöme. Alla stammar skall gemensamt välja kung. Speciellt tycks kungalagen i Deut 17 rikta in sig på de synder som Salomo gjorde sig skyldig till.⁶⁹ Salomo är känd i 1 Kungaboken som en kung som försvårade situationen för de nordliga stammarna genom att ålägga dem tungt arbete (1 Kung 12:4). Att Salomo kritiserar i Deut 17:14-20 visar att Deuteronomium uttrycker intentionen att

⁶⁶Om dessa texter, se S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament: Ursprung und Gestaltwandel* (BWANT 5, Stuttgart 1965), ss. 215-222; H. Lohfink, "Der Junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31." I: *Le Livre Jérémie: Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission* (BETL 54, Leuven 1981), ss. 351-368.

⁶⁷Se M. Broshi, "The Expansion of Jerusalem Under Hezekiah and Manasseh." *IEJ* 24 (1974), ss. 21-26; N. Avigad, *Discovering Jerusalem* (Nashville: Thomas Nelson Publishers 1980), ss.31-60.

⁶⁸Så M. Kochavi enligt M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, s. 50.

⁶⁹Om detta, se M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, ss. 168-169.

samla alla de israelitiska stammarna inom det gemensamma kungadömet. Det är värt att notera att Josia i 2 Kung 22-23 beskrivs som en kung som försöker utvidga sin makt att omfatta Nordrikets områden (se 2 Kung 23:15-17). Panisraelism förekommer också i Hoseaboken. Enligt Hos 2:2 (1:11 i Bibel 2000) skall både Israel och Juda välja en gemensam ledare och denna kung skall komma från Davids släkt (Hos 3:4-5). En motsvarande förväntning förkunnar också de andra profeterna under 700-talet: Amos 9:1-12; Jes 8:23b-9:6; 11:1-9; Mika 5:1-5.⁷⁰

(4) Vi har redan noterat att enligt Deuteronomium bör alla levitiska präster få fungera som präster (Deut 18:1-8). De har rätt att utföra kultiska handlingar på den plats (= Jerusalem) som Herren har utvalt. I Pentateuken fungerar leviterna och Mose sida vid sida och speciellt i Ex 32 motsätter de sig gemensamt dyrkan av guldkalven. Vi har sett att Ex 32 är relaterat till kulten i Betel (se kap. 11.1 och 11.2) och att Josia vidtog åtgärder mot Betel både ifråga om religion och politik (2 Kung 23:15-18). Detta ger oss anledning att anta att de levitiska traditionerna i Nordriket stod i opposition mot den officiella religionen.

I detta sammanhang bör man komma ihåg att Shekem aldrig har kritiserats av de gammaltestamentliga profeterna trots att många andra kultplatser omnämns i kritiska ordalag. Ett intressant ställe är Hos 6:9 där profeten med skarpa ord går ut mot ”prästhopen på lur” som ”dräper längs vägen till Shekem.” Om vi antar att Shekem i GT representerar det religiösa arvet från det antika stamsamhället, kan vi fråga om prästernas utfall mot folk som befann sig på vägen till Shekem är ett uttryck för att Shekem har stått i opposition mot den officiella kulten i Israel. Det är lockande att föreställa sig att de levitiska traditionerna hörde hemma just i Shekem och att Deuteronomium delvis representerar just det religiösa arvet från Shekem—något som Deut 27:14-26 stöder.

Denna översikt berättigar till slutsatsen att mycket av innehållet i Deuteronomium kan härstamma från det religiösa arvet från Nordriket. Även Deut 33:1-29 som är ett gammalt poetiskt stycke ger Juda en ganska anspråkslös roll. Endast en vers, 33:7, handlar om Juda medan de andra stammarna har fått utförligare beskrivningar.

13.7.4. Jahve allena

Moses sång i 31:30-32:43 är en annan poetisk svit som bearbetats och inordnats i Deuteronomiums lagkodex. Dess syfte i Deuteronomium är att betona att Jahve är en ”nitälskande” (Bibel 2000: ”svartsjuk”) Gud som kommer att hemsöka sitt folk om det är otroget mot honom. Men Moses sång betonar att Herren sist och slutligen ändå skall ta hand om sitt folk för sitt eget namns skull (32:26-27):

⁷⁰För en mer detaljerad analys av panisraelismens uppkomst och samband med förväntningar angående det davidiska kungadömet, se min studie: *A Star Is Rising*.

Jag skulle vilja krossa dem och utplåna minnet av dem, men jag fruktar fiendens hån, att motståndarna skulle ta miste och tro att det var deras egen styrka och inte Herren som gjorde det.

Moses sång betonar att Jahve är *primus motor* i det som sker med Israel. Han gör idel gott mot sitt folk när det trofast håller de förordningar som han har gett men det är också han som sårar och dödar när folket vänder sig bort från honom (32:39):

Vet att jag är Gud, jag och ingen annan. Det är jag som ger död och liv, jag som sårar och läker, ingen kan rycka något ur min hand.

Det mest centrala teologiska innehållet i Deuteronomium är denna tanke på Jahves suveränitet. Ingen annan gud finns jämte honom. Ett teologiskt betydande ställe som betonar Jahves egenart är Deut 6:4-5 som är svårt att översätta. Bibel 2000 ger följande översättning av det här stället:

Hör Israel! Herren är vår Gud, Herren är en. Du skall älska Herren, din Gud, av hela ditt hjärta, med hela din själ och med all din kraft.

Den hebreiska formuleringen uttrycker inte att Jahve skulle vara "den första", utan att han är "en" ('*echad*). Detta har gett de senare judiska uttolkarna mycket att tänka på och man har på skilda sätt reflekterat över vad allt detta uttryck "Jahve är en" kan innehålla. Detta uttryck har redan i GT en eskatologisk dimension. Enligt Sak 14:9 skall alla folk en gång lära känna Jahve som den ende guden och kung över världen, kommer fram i Sak 14:9:

Och Herren skall vara konung över hela jorden. Den dagen skall Herren vara en och hans namn ett enda.

I Deuteronomium betyder uttrycket "Jahve är en" med säkerhet att Jahve är den ende Guden för Israel (= monolatri) och att han kan dyrkas endast på en plats (dvs. han kan inte delas upp i ett flertal gudomar så som t.ex. Baal). Om uttrycket i Deut 6:4 också betyder att Deuteronomium betonar monoteismen är svårare att avgöra. Den äldre formen av Deut 32:8 (som man kan utläsa ur Qumranmanuskriptet till Deuteronomium och översättningen i LXX) uttrycker uppfattningen att varje land har sin egen gud: "när han fördelade deras områden efter gudasönernas (LXX: änglar) antal."⁷¹ Däremot betonar 32:39 att ingen gud finns jämte Jahve. Om "Guds söner" i 32:8 är gudar (och inte änglar; jfr. Dan 10:20), då skulle Deut 6:4 uttrycka att det även finns andra gudar men att endast Jahve är Gud för Israel. Också aspekten att Jahve är "en" i betydelsen "unik", dvs. olik alla andra, har framförts. Deut 6:4 är svårt att tolka och i huvudsak

⁷¹ Så Bibel 2000. Se vidare R. Meyer, "Die Bedeutung von Deuteronomium 32.8f. 43 (4Q) für die Auslesung des Moseliedes." I: *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr* (Festschrift W. Rudolph. Tübingen: Mohr 1961).

fyra olika översättningar kan framföras:⁷²

1. Jahve är vår Gud, Jahve är en (så Bibel 2000).
2. Jahve är vår Gud, Jahve allena.⁷³
3. Jahve, vår Gud, är en Jahve.
4. Jahve, vår Gud, Jahve är en (så Kyrkobibeln 1917).

⁷²För dessa tolkningar, se M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, s. 337.

⁷³T. Veijola (*Moses Erben: Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtum*. [BWANT 149, Stuttgart: Kohlhammer 2000] ss. 76-93) argumenterar för att Shema`-bekännelsen ursprungligen har betytt att Jahve allena är Israels gud. Judiska tolkningar uppkommer senare som svar på den kristna teologin och på medeltida filosofiska frågeställningar.

14. Historieskrivningen

14.1. Historieskrivningen i den antika Främre Orienten

Utombibliska texter belyser Israels historia från andra synvinklar än vad GT gör. Idag känner vi i utombibliska dokument namnen på 15 kungar i Israel och Juda (se Del II). Det betyder att vi har goda möjligheter att integrera Israels och Judas historia i Främre Orientens historia från och med ca. år 900 fKr. I första och andra delen av detta arbete har vi konstaterat att forskarna livligt har diskuterat huruvida den gammaltestamentliga historieskrivningen kan betraktas som tillförlitlig i strikt historisk bemärkelse. I detta kapitel försöker vi närma oss den gammaltestamentliga historieskrivningen från en annan synvinkel. Vi frågar hur historia skildrades i den antika Främre Orienten och på vilket sätt den bibliska historieskrivningen återspeglar tendenser i främreorientaliska historieverk.

Vi kan inte tala om egentlig historieskrivning i den antika Främre Orienten. Hänvisningarna till historiska händelser gjordes alltid med en viss avsikt och upptecknandet fyllde en bestämd funktion. Praktiskt taget alla bevarade "historiska" dokument från den antika Främre Orienten är relaterade till kungainstitutionen. Avsikten med dem var att i något avseende stöda kungens ställning, berätta om hans politiska framgångar eller i positivt ljus förklara nederlag som han hade lidit under sina fälttåg. Ett gott exempel på ett sådant militärt nederlag är det slag som utkämpades mellan egypter och hettiter i Kadesh år 1259 fKr. Både egyptiska och hettitiska dokument redogör för denna strid. När Ramses II i skrift (se *AEL*, ss. 57-72) och reliefer (*ANEP*, no. 337)¹ berättar att han hade framgång och tvingade den hettitiska kungen att sluta fredsavtal, hävdar den hettitiska versionen tvärt emot att hettiterna var överlägsna egypterna (*ANET*, s. 319). Att slaget i Kadesh i verkligheten blev oavgjort får stöd av det faktum att fredsavtal ingicks mellan Ramses II och Hattusilis III sexton år senare. Vi har redan konstaterat i kap. 13.2 att även denna text finns bevarad både i den egyptiska och hettitiska versionen (*ANET*, ss. 199-203).

A.K. Grayson har påpekat att den historiska tillförlitligheten i beskrivningar av fälttåg i den antika Främre Orienten kan vara mycket problematisk.² Han tar upp bl.a. Sargon II:s (721-705) fälttåg mot Elam i Dêr och Sanheribs (705-681) fälttåg mot Elam i Halule. Både Sargon (*ARAB* II, §

¹Se också Y.Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery* (London 1963) 238-241.

²A.K. Grayson, "Problematical Battles in Mesopotamian History." In: *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday* (ed. H.G. Gütersbock & Th. Jacobsen. Chicago 1965) 337-342; idem, *The Cambridge Ancient History* III/2 (2nd edition, Cambridge 1991) 108-109.

55, 79, 92, 118, 134, 137, 183) och Sanherib³ påstår att de krossade sina fiender, medan den s.k. *babyloniska krönikan* (*The Babylonian Chronicle* = *BabChr*)⁴ hävdar att den assyriska armén led nederlag både i Dêr (*BabChr* 1:33-35) och i Halule (*BabChr* I iii 13-27). Jag har i en artikel närmare behandlat Sanheribs sätt att i sina inskrifter redogöra för sina fälttåg och i samband därmed visade jag att den assyriske kungen använder vissa typiska språkliga vändningar och litterära medel för att framhäva sina segrar och systematiskt tuga ihjäl alla nederlag.⁵

Vi kan alltså **inte tala om kritisk historieskrivning** i den antika Främre Orienten, utan all historieskrivning var på något sätt ideologiskt styrd.⁶ Assyriska kungainskrifter ger utmärkta exempel på historisk propaganda. Å andra sidan visar *BabChr* att författarna av historiska dokument också kunde ta upp för dem själva pinsamma episoder. Denna babyloniska text redogör många gånger för hur Babyloniens fiender kunde underkasta sig landet och huvudstaden Babylon. I detta avseende motsvarar *BabChr* den gammaltestamentliga historieskrivningen där man också behandlar många historiska episoder i vilka Israel eller Juda led nederlag.

Vi har många hundra dokument av varierande slag från Assyrien och Babylonien som illustrerar på vilket sätt assyrier och babylonier försökte relatera sin "nu"-tid till förfluten historia och hur de tolkade händelser i gången tid. De assyriska och babyloniska "historiska" dokumenten kan delas i tre olika huvudgrupper.⁷

(1) De klart viktigaste dokumenten är **kungainskrifter** som vi känner ända från tredje årtusendet fKr. Dessa inskrifter var från början byggnadsinskrifter. De sattes in i grunden på byggnader, tempel, palats eller någon annan byggnad som assyriska och babyloniska kungar lät uppföra eller restaurera. De

³För Sanheribs inskription, se D.D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago 1924); A.K. Grayson, "The Walters Art Gallery Sennacherib Inscription" *AFO* 20 (1963) 83-96; R. Borger, *Babylonisch-Assyrische Lesestücke* (Rome 1979).

⁴Se texten i A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Texts from Cuneiform Sources. Locust Valley: Augustin 1975).

⁵A. Laato, "Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib" *VT* 45 (1995) 198-226.

⁶Vi kan naturligtvis påstå att även den moderna historieskrivningen alltid är mer eller mindre ideologiskt färgad även om man strävar efter eller borde sträva efter objektivitet. Man kan aldrig uppnå en objektiv beskrivning av historia eftersom varje försök att beskriva historia innebär att man samtidigt är tvungen att betrakta den förflutna historien från begränsade synvinklar (man är beroende av dokument) och från sin egen tids metodologiska frågeställningar. Rent praktiskt måste undersökningen gå till så, att man tar en sak i gången utan att man för den skull reducerar fenomenet som helhet. Därtill får man komma ihåg att det i alla forskningsdesigner ligger en viss tolkning redan i forskarens urval av material och metoder och när det gäller ordningsföljden i studiet.

⁷För denna indelning, se A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* 1-7.

tidigaste av dessa inskrifter var korta och uttryckte endast att man hoppades att gudarna skulle välsigna kungen och hans dynasti på grund av det byggnadsprojekt som han hade förverkligat för deras räkning. Från och med det andra årtusendet fKr började kungarna också redogöra för sina fälttåg och byggnadsprojekt som de hade genomfört för att förhärlika sina gudars makt och ära.

Följande utgåvor av de här kungainskrifterna finns att tillgå: en utmärkt textedition och översättning av assyriska kungainskrifter är A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*⁸ och *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*⁹ och *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. (858-745 BC)*.¹⁰ Litet försiktigare får man lov att vara med den översättning av assyriska kungainskrifter som D.D. Luckenbill har gjort: *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (= ARAB; Vol. I-II. London 1989). Det finns ytterligare utgåvor av olika assyriska kungars inskrifter. Följande utgåvor av den här typen är viktiga med tanke på gammaltestamentlig historieskrivning:

H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria. Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary* (Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities 1994).

D.D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*. (The University of Chicago Oriental Institute Publications 2. Chicago 1924).

R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, König von Assyrien*. AfO 9, Graz 1956.

R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals: Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften* (Wiesbaden 1996).

A.C. Piepkorn, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal I: Editions E, B₁₋₅, D & K* (AS 5, Chicago 1933).

M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*. Vol. I-III. (VAB 7 Leipzig 1916).

En edition och översättning av neobabyloniska kungainskrifter är S. Langdons arbete *Die Neubabylonischen Königsinschriften* (VAB 4, Leipzig 1916).

Dessa kungainskrifter innehåller många hänvisningar till historiska händelser som också aktualiseras i GT. I appendix har jag noterat de israelitiska och judeiska kungar som finns omnämnda i utombibliska källor. Många av dessa källor är assyriska kungainskrifter.

(2) I **kronografiska texter** följer man historiska händelser enligt något kronologiskt schema. Enligt Grayson kan dessa texter indelas enligt de typiska litterära mönster som har använts i framställningen: (A) "Året då ..." och "X (var/är) kungens regeringsår." (B) "Kungen regerade X år." (C) Kungens namn och en händelse. (D) Synkronistiska mönster, dvs. regeringsåren för kungar i två riken ges parallellt med varandra. Ett bra exempel på kronografiska texter

⁸The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods 1, Toronto, Buffalo, London 1987.

⁹The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods 2, Toronto, Buffalo, London 1991.

¹⁰Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 3, Toronto, Buffalo, London 1996.

är de assyriska eponymlistorna där varje år benämndes enligt den högsta tjänstemannen i Assyrien.¹¹

Kungaböckernas redogörelse för Israels och Judas historia följer delvis en kronografisk framställning. Händelserna skildras enligt kungarnas regeringsår eller regeringstid (systemen A och C). Dessutom har man redogjort för hur länge varje kung regerade (system B). Och Kungaböckerna innehåller även synkroniska uppgifter (D). Kungarnas tronbestigningar i Juda och Israel och vissa andra viktiga händelser (t.ex. Samarias fall) har återgetts synkroniskt. Allt detta visar att vi har goda skäl att anta att Kungaböckerna i sin historieskrivning som källor har använt annaler förda vid kungahovet. På grund av likheterna mellan 1-2 Kungaboken och närmast *BabChr* har A. Jepsen lagt fram en hypotes om att man bakom Kungaböckernas framställning kan rekonstruera en synkronisk krönika utan några teologiska reflektioner. De teologiska tolkningarna skulle vara tillagda efteråt när man använde denna källa i det deuteronomistiska historieverket. Vid sidan av denna synkroniska krönika finns det även annalistiska redogörelser som utförligare skildrar vissa viktiga händelser i Israel och Juda.¹²

(3) Den sista gruppen av de assyriska och babyloniska "historiska" dokumenten är **historisk-litterära texter**. Bland dessa ingår t.ex. **pseudo-självbiografier** där kungen eller guden talar i första person singularis och redogör för händelser som har ägt rum under hans regeringstid. Dessa texter avviker från kungainskrifterna däri att de är författade efter kungens död. Exempel på sådana här pseudo-självbiografier är *Sargon's Birth Legend* (*ANET*, s. 119; *CCBW*, s. 361) och *Legend of Naram-Sin*.¹³ **Pseudoprotetior** som vi kommer att behandla närmare i kap. 16.1 kan också räknas hit. **Historiska epos** är poetiska kompositioner som med ofta mycket legendariska berättelser skildrar historiska gestalter. Goda exempel på sådana epos är *Enmekiri* och *Gilgamesh* som visserligen berättar om historiska gestalter men som vad innehållet beträffar i övrigt inte har mycket med den historiska verkligheten att göra. Däremot har *Tukulti Ninurta Epic* djupare förankring i historisk verklighet, även om också detta epos innehåller legendariska särdrag och är en starkt proassyrisk text. Till sist kan vi nämna sådana **historiska texter** som **inte kan definieras närmare**, så som t.ex. den poetiska redogörelsen för Salmaneser III:s tredje fälttåg.

I Egypten var intresset för "historiska" redogörelser inte lika stort som i Mesopotamien. Visst finns det många exempel på egyptiska dokument där historiska händelser har beskrivits men den egyptiska litteraturen innehåller inte långa historiska översikter av den typ som de kronografiska texterna i

¹¹Se vidare, A. Millard, *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 BC* (State Archives of Assyria Studies 2. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project 1994).

¹²A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle: Niemeyer Verlag 1953).

¹³Se vidare exempel i A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* 2-3 n. 14.

Mesopotamien representerar. Det enda som kan jämföras med dem är de egyptiska kungalistorna (se nedan). Det finns fem olika slags texter som ger oss historisk information:¹⁴

(1) De äldsta litterära texterna i Egypten var **biografier**. Vi känner till sådana texter ända från och med 2600-talet fKr. De förekommer ofta tillsammans med bilder och var skrivna på väggarna i gravplatser. De var alltså religiösa dokument och avsikten med dem var att bevara den avlidnes själ. Biografierna kännetecknades av sin strängt reglerade form. De börjar med att nämna den avlidnes namn och titlar. Sedan beskrivs i stereotypa formuleringar hans moral. Därefter kunde några detaljer av hans liv ges men många biografier innehåller inga sådana detaljer. Därför ger biografierna sällan någon information som historiskt sett skulle vara värdefull. Biografien blev en standardform för litteraturen i Egypten. Den så kallade Sinuheberättelsen har skrivits enligt detta litterära mönster (se nedan). Det Nya Rikets och den senare tidens litteratur karakteriseras av att det Gamla Rikets litterära formalism börjar lösas upp. Följden var att nya former börjar uppträda i den egyptiska litteraturen.

(2) De tidigaste biografierna uttrycker egypternas tro på farao som den högste guden. Tjänstemännens högsta lycka var att tjäna och dyrka farao som de betraktade som sin gud. Senare, under den elfte dynastiens period (dvs. efter den andra mellanperioden då Egypten stod under främmande härskares kontroll, ca. 1900-talet fKr) förekom **egyptiska kungainskrifter**. De visar redan en ny attityd till farao. Han betraktades inte längre som gud, utan som guds representant på jorden. Ett av de första exemplen på dessa kungainskrifter är Sesostris I:s byggnadsinskrift (*AEL* 1:115-118). Formen för den blev normativ och alla senare kungainskrifter följde ganska noggrant dess litterära mönster. En annan term för denna form har varit kunganovell ("Königsnovelle"). Dessa texter beskrev vad kungen företog sig och är därför viktiga för historieforskningen.

Under det Nya Rikets tid har vi exempel på kungainskrifter där en ny historieförståelse kommer till uttryck. Ramses II:s inskrift angående Kadesh-fälttåget (*AEL* 2, 57-72) betonar det gudomliga ingripandet: Amun kom kungen till hjälp. På motsvarande sätt anför den s.k. Merneftastenen som nämner namnet Israel (*ANET*, 376-378; *AEL* 2, 73-78) att Egypten lyckades krossa libyerna eftersom gudarna hade beslutit så.

(3) **Didaktiska berättelser**, sådana som *The Story of Sinuhe* (*ANET*, 18-22; *AEL* 1:222-235; *CCBW*, 77-82) och *The Tale of Shipwrecked Sailor* (*AEL* 1, 211-215; *CCBW*, 83-85) och *The Report of Wenamun* (*ANET*, 25-29; *AEL* 2, 224-230; *CCBW*, 89-93) är på många punkter fiktiva. Men även som litterära representationer är de relaterade till den egyptiska historien och kan innehålla viktiga historiska uppgifter och allusioner.

Sinuheberättelsen är ett av de första försöken att återge en historisk

¹⁴Se närmare *ABD* 2: 378-393; inledningar till *AEL* 1-3 och A. Erman, *The Ancient Egyptians. A Sourcebook of Their Writing* (1966).

berättelse i formen av ett litterärt konstverk. Berättelsen beskriver Sinuhes landsflykt till Syrien eller Palestina och återvändandet hem till Egypten. Det är värt att notera att Mika Waltari i sin berömda roman placerar Sinuheberättelsen i Ekhnatons tid under 1300-talet fKr, medan händelserna i den ursprungliga berättelsen ägde rum under 1900-talet fKr. Enligt den egyptiska berättelsen blev Sen-Usert I (ca. 1971-1929 fKr) missnöjd med Sinuhe och denne var tvungen att fly undan till Syrien eller Palestina där han blev vän med den lokale fursten Ammunensi. Denne gav Sinuhe ett landområde som beskrivs på följande sätt (CCBW, 79):

Det var ett gott land som kallades Yaa. Fikon fanns där och grapefrukter. Det hade mera vin än vatten. Överflödande var dess honung, riklig dess olja. Dess träd bar alla slags frukter. Där fanns korn och emmer och boskap av alla slag i stora mängder.

Denna beskrivning påminner mycket om GTs beskrivning av det utlovade landet som innehåller "sju lovvärda" saker (Deut 8:7-10):

När Herren, din Gud, för dig in i ett rikt land med bäckar, källor och vattenådror som springer fram ur berg och dalar—ett land med *vete* och *korn*, med *vinstockar*, *fikonträd* och *granaträd*, med dignande *olivträd* och med *honung*, ett land där du inte skall behöva äta torftigt eller lida brist på någonting, ett land där stenarna innehåller järn och där du kan bryta koppar ur bergen—och du då äter dig mätt, skall du prisa Herren, din Gud, för det rika land han har gett dig.

Detta exempel styrker på ett utmärkt sätt att också Sinuheberättelsen skildrar den palestinska geografin.

(4) Egyptiska **kungalistor** från Nya Rikets tid är viktiga källor om de egyptiska dynastierna och deras medlemmar (CCBW, 68-73).¹⁵ Dessa listor har sina motsvarigheter i Assyrien och Babylonien och uttrycker klart ett speciellt historiskt intresse för kungar och deras dynastier—något som motsvarar det israelitiska intresse som kommer till synes i Samuels- och Kungaböckerna.

(5) Till sist kan vi också nämna **kungaberättelser** som är anknutna till historiska faraoner men innehåller många legendära uppgifter. Till dessa hör t.ex. berättelser som *Story of Neferkare and the General Sisene* och *Tale of the Two Brothers*.

Hettitiska **kungainskrifter** (några exempel finns i ANET, 318-319; TUAT I:5, 455-495; CCBW, 182-193) liknar mycket de akkadiska kungainskrifterna. Mursilis II:s annaler är ordnade så, att varje år innehåller en noggrant redogörelse över de viktigaste fälttåg som kungen företog (TUAT I:5, 471-481). Ett sådant system var ju känt i de assyriska och senare också i de babyloniska kungainskrifterna. Hattusilis I:s annaler är skrivna både på akkadiska och hettitiska (TUAT I:5, 455-463). Även Hattusilis politiska testamente (*Political Testament*) är tvåspråkigt. I denna text ger den gamle kungen som snart skall

¹⁵En fin beskrivning av dessa egyptiska kungalistor finns i K.A. Kitchens artikel "Egypt, History of. Chronology" som ingår i ABD 2:321-331.

dö instruktioner om hur hans tjänstemän skall förhålla sig till hans efterföljare.

Hettitiska **självbiografier** innehåller viktiga historiska uppgifter och illustrerar samtidigt den retoriska strategi som användes i politiska sammanhang. *Telepinu Proclamation* (TUAT I:5, 464-470; CCBW, 194-198) är en text som behandlar ett svårt inrepolitiskt problem i det hettitiska riket som började under Hattusilis I:s regeringstid. Telepinu vill göra slut på inbördeskrig och anarki. Texten ger en historisk översikt över de kungars regeringstider som hade härskat före Telepinu och fortsätter sedan i första person singularis: "När jag Telepinu hade suttit på min faders tron ..." Texten är inte i första hand religiös, utan koncentrerar sig på att redogöra för historiska och politiska händelser. I slutet av texten finns en beskrivning av en agriskulturell och administrativ reform.

En text som utgör en viktig parallell till beskrivningen av Davids historia i Samuelsböckerna är *Apology of Hattusilis III* (TUAT I:5, 481-492; CCBW, 199-204). Texten beskriver hur Hattusilis tog över tronen från sin brorson. Texten argumenterar för att det är gudinnan Ishtar som ligger bakom den här tronbestigningen. I Samuelsböckerna ingår motsvarande tema: David tar över tronen från Saul och hans son Jonatan och man förklarar saken så, att det är Jahve som står bakom de historiska händelser som ledde till att David sist och slutligen blev kung. Vi skall närmare jämföra denna hettitiska text med Samuelsböckerna i kap. 14.5.

Denna översikt visar att "historieskrivningen" (eller snarare "antika människors strävan att relatera sin 'nu'-tid till en förfluten tidsperiod") intimt var förknippad med kungainstitutionen. Detta är förståeligt eftersom "historieskrivningen" alltid är beroende av att det finns någon institution som har intresse av att producera redogörelser och texter av skilda slag. Endast ett fåtal människor kunde läsa och skriva och de som hade de här färdigheterna var anslutna till sådana institutioner där skrivkonsten ansågs viktig. Tempel- och kungainstitutioner var sådana instanser i den antika Främre Orienten där man har behövt skrivkonsten. Situationen tycks ha varit likartad i det gamla Israel.

14.2. Det deuteronomistiska historieverket

Idén om det deuteronomistiska historieverket går tillbaka på Martin Noth som år 1943 publicerade sin bok *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Noth resonerade att Deuteronomium, Josua, Domarboken, 1-2 Samuelsboken och 1-2 Kungaboken tillsammans utgör en kontinuerlig historieskrivning ända från Moses tid till kungatidens slut och den babyloniska fångenskapen. Enligt Noth innehåller alla dessa böcker redaktionellt textmaterial som blev nyckeltexter för att förstå det deuteronomistiska historieverkets budskap. Motsvarande resultat kom A. Jepsen till i sin bok *Die Quellen des Königsbuchs* som skrevs under andra världskriget men publicerades först år 1953. Noths och Jepsens teori baserar sig på det faktum att både Domarboken och Kungaböckerna innehåller sådana texter som mycket påminner om språkliga och stilistiska vändningar i

Deuteronomium. Josuaboken och Samuelsböckerna igen innehåller långa stycken där ideologi och teologi liknar Deuteronomiums och kan betraktas som deuteronomistiska. Noth ansåg att Deut 1-4 är en historisk inledning som har skrivits för att integrera Deuteronomium med de andra deuteronomistiska böckerna Jos - 2 Kung. I den gammaltestamentliga exegetiken gör man en klar skillnad mellan **deuteronomisk** som hänvisar till Deuteronomium och **deuteronomistisk** som hänvisar till det deuteronomistiska historieverket.

Noths och Jepsens teorier har dock inte tagits emot bland forskarna utan kritik. G. von Rad och G. Fohrer, t.ex., anser att Pentateukens källor fortsätter i Josuaboken. De talar om **Hexateuken** (sex böcker = Pentateuken + Josuaboken) och undrar hur det var möjligt att skilja Deuteronomium från de andra deuteronomistiska böckerna och sammanföra den med Moseböckerna, om Deuteronomium ursprungligen har utformats tillsammans med Jos, Dom, 1-2 Sam och 1-2 Kung. Men von Rad och Fohrer har givetvis också lagt märke till de många språkliga likheterna mellan Deuteronomium och Kungaböckerna.¹⁶ Diskussionen huruvida Deuteronomium hör till Pentateuken eller har samband med Jos - 2 Kung har lett till att några forskare har börjat tala om **Enneateuken** som innehåller alla nio böcker från Genesis till 2 Kungaboken (Samuels- och Kungaböckerna räknade som vardera en). Men termen Enneateuk förutsätter att det är fråga om ett historieverk som fick sin utformning enligt mönstret av det s.k. deuteronomistiska historieverket då man integrerade Tetrateuken (Gen – Num) med det deuteronomistiska historieverket.¹⁷ Denna integrering av Tetrateuken och Deut – 2 Kung har lett till att Deuteronomium kunde skiljas från det deuteronomistiska historieverket och integrerades mera intimt med Tetrateuken.

Ett viktigt tema för forskarna har den redaktionella processen i det deuteronomistiska historieverket varit. Noth och H.-D. Hoffmann tänker sig att *en enda* redaktor hade samlat gamla "historiska" traditioner och gett ut dem som det deuteronomistiska historieverket.¹⁸ Däremot har R. Smend, W. Dietrich och T. Veijola (som alla har forskat i Göttingen varför man brukar beteckna dem som Göttingenskolans) argumenterat för skiktmodellen: det deuteronomistiska historieverket innehåller *flera* redaktionella skikt. Ett av skikten kallas **DtrH** och står för "historikern". Smend var den förste som utgick från att texter i Josua- och Domarboken som betonar lagens ställning i Israels historia härstammar från en senare redaktor. Han kallade denne för den nomistiska redaktorn, **DtrN**. Dietrich framkastade hypotesen att man vid sidan av DtrN i Kungaböckerna kan urskilja ytterligare en annan redaktor som var intresserad av profeterna och redigerade många berättelser om dem. Han kallade denne för profetredaktorn, **DtrP**. Veijola kompletterade Smends och

¹⁶Se G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*; G. Fohrer, *Einleitung*.

¹⁷Om detta, se H.-Chr. Schmitt, "Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Genesis I – 2 Regum XXV und seine theologischen Intention." *SupVT* 66 (1997), ss. 261-279.

¹⁸M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*; H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen*.

Dietrichs slutsatser och har i sina undersökningar argumenterat för att spår av både DtrPoch DtrN finns också i Samuelsböckerna. Han har även hävdad att det finns olika nomistiska redaktorer.¹⁹ Enligt Göttingenskolans kan man alltså urskilja fyra olika faser i uppkomsten av det deuteronomistiska historieverket: (1) **gamla traditioner** som (2) den deuteronomistiska redaktorn som var intresserad av Israels och Judas historia (= **DtrH**) samordnade och redigerade. (3) **DtrP** tillade profetiska berättelser till detta verk och slutligen (4) **DtrN** ville betona lagens centrala roll i denna historiska framställning.

Det finns också den s.k. blockmodellen om utformandet av det deuteronomistiska historieverket. F.M. Cross och hans elever har betonat att vi borde skilja mellan två olika redaktionella skikt i det deuteronomistiska historieverket. Det första skiktet var en historisk framställning som uppkom under Josias regeringstid. Denna historiska framställning uttryckte stora nationella förväntningar. 1 Kung 11:36-39 och 1 Kung 13:2, t.ex., återspeglar en förväntan att de nordisraelitiska stammarna skall få njuta av den välsignelse som den davidiska dynastin hade fått. Den historiska verkligheten visade ändå att dessa förväntningar slog fel. Josia dog i Megiddo och efter 20 år låg Jerusalem och Templet i ruiner. Detta ledde till en annan redaktion under exilen då man började betona Israels och Judas skuld för katastrofen. Folket hade brutit mot Herrens vilja och fick nu utstå sitt straff.²⁰

Den tredje beaktansvärda redaktionsteorin går ut på att en version av det deuteronomistiska historieverket existerade under Hiskias tid. Till denna slutsats kom Helga Weippert som undersökte de deuteronomistiska formuleringar som har använts i Kungaböckerna för att inleda och avsluta redogörelser för kungarnas regeringsår. Hon märkte att tre olika formuleringar har använts. Den första redaktorn R^I verkade strax efter Samarias fall, dvs. under Hiskias regeringstid (jfr. också Ordsp 25:1), den andra redaktorn R^{II} strax före exilen och den siste R^{III} under exilen. S. Norins undersökning om personnamn i GT har stött Weipperts resultat om att ett editeringsarbete skulle ha ägt rum under Hiskias tid. Norin noterade att personnamn som innehöll element av gudanamnet Jahve (= Jhwh) skrevs med den korta slutformen *-jâh* i 2 Kung 18-25 i stället för med den långa formen *-jahû* som dominerar i andra delar av Kungaböckerna.²¹

¹⁹Se R. Smend, "Das Gesetz und die Völker." In: *Probleme biblischer Theologie: Festschrift G. von Rad* (Munich: Kaiser 1971), ss. 494-509; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (FRLANT 108, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972); T. Veijola, *Die ewige Dynastie* (AASF B 193, Helsinki 1975); *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie* (AASF B 198, Helsinki 1977); *Verheissung in der Krise: Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms* (AASF B 220, Helsinki 1982).

²⁰F.M. Cross, *Canaanite Myths and Hebrew Epic*; R.D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JOSTSup 18, Sheffield 1981); M. Sweeney, *King Josiah of Judah*.

²¹Om denna möjlighet, se H. Weippert, "Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktionen der Königsbücher." *Biblica* 53 (1972), ss. 301-339; S. Norin, *Sein Name allein ist hoch. Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der*

I fortsättningen avser vi här när vi talar om Deuteronomisten (singularis) den person eller krets som står bakom det deuteronomistiska historieverket. Även om det är sannolikt att flera redaktorer har haft ett finger med i utformningen av texten, anser vi att någon person eller krets har haft ansvar för textens nuvarande form och budskap.

Forskarna är eniga om att det deuteronomistiska historieverket innehåller gamla traditioner. Ett starkt argument för en sådan tolkning är det faktum att detta verk i sin nuvarande form har starka anknytningspunkter till Jerusalem men att Deut – 2 Kung ändå innehåller många berättelser som har med Israel eller Nordriket att göra. Josua och Domarboken handlar nästan enbart om händelser på Israels område. Shilo och Samuel är förankrade i Israel, liksom också Sauls kungadöme. Davids historia är den första episoden i det deuteronomistiska historieverket med starka anknytningspunkter till Juda. Men t.ex. ännu berättelserna i 2 Kung om Elia och Elisa har med Israels kungadöme att göra.²²

Ett viktigt särdrag i det deuteronomistiska historieverkets teologi är synen att Gud styr historiens förlopp och ibland gör sina profeter medvetna om kommande händelser. Det deuteronomistiska historieverket innehåller många exempel på profetior som gick i uppfyllelse. Samuel förkunnar att Elis hus skall få sitt straff (1 Sam 2:27-36). Denna profetia går i uppfyllelse på så sätt att Sadoks efterkommande får monopol på att fungera som präster i Jerusalem, medan Avjatar förvisas till sin egendom i Anatot (1 Kung 2:27). Ett annat exempel på en profetia och dess uppfyllelse är 1 Kung 13:2 där det talas om en kommande kung som skall få namnet Josia och som skall förstöra kultplatsen i Betel. Uppfyllelsen av denna profetia beskrivs i 2 Kung 23:15-18. En belysande främreorientalisk parallell till denna historiska syn på profetian och dess uppfyllelse är Assurbanipals kungainskrifter. Även i dem redogör man för hur de assyriska gudarna hade förutsett vissa händelser som sedan under historiens gång kommer att få sin fullbordan.²³

Det centrala budskapet i det deuteronomistiska historieverkets nuvarande form är att folket bär ansvar för den nationella katastrofen som hade drabbat Juda och Jerusalem. Det deuteronomistiska historieverket följer upp Israels historia ända från Moses tid till Jerusalems fall och visar hur folket gång på gång har handlat mot Herrens vilja. Folkets kontinuerliga avfall leder slutligen till katastrofen med exilen som beskrivs i 2 Kung 25 och som på många punkter i det deuteronomistiska historieverket har presenterats som ett potentiellt straff för folkets olydnad (se t.ex. Deut 28 och 30; Huldass orakel i 2 Kung 22:14-20).

alttestamentlichen Redaktionsgeschichte (ConBOT 24, Lund: Gleerup 1986), ss. 122-123

²²Se t.ex. A.F. Campbell, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1 - 2 Kings 10)*. CBQMS 17, Washington 1986.

²³Om detta, se A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature*, 180-183, 188.

Men Deuteronomisten vill inte enbart betona skulden hos folket. Han vill också ta upp positiva teman som går ut på att folket kan se fram mot återupprättelse och en god framtid. Sådana teman är **Dauids dynasti** och **Moses lag**.

Forskarna har mycket diskuterat vilken Deuteronomistens inställning var till kungadömet. Det finns nämligen tre typer av texter i det deuteronomistiska historieverket: (1) Texter som innehåller Jahves villkorlösa löfte om Dauids eviga dynasti. Om de davidiska kungarna handlar mot Jahves vilja, straffar han dem men förkastar dem aldrig (2 Sam 7:8-16). Gerhard von Rad, bl.a., anser att 2 Samuel 7 är en av grundstenarna i Deuteronomistens restaureringsprogram (se också 1 Kung 11:36; 15:4-6; 2 Kung 8:19). Det deuteronomistiska historieverket avslutas med en beskrivning av Jojakins befrielse ur sitt babyloniska fängelse (2 Kung 25:27-30)—något som enligt von Rad måste tolkas så att Dauids dynasti i framtiden kommer att ha framgång.²⁴ (2) Andra texter i det deuteronomistiska historieverket talar om att Herrens löfte att bevara den davidiska dynastin är villkorligt (1 Kung 2:2-4; 8:25; 9:4-5). M. Noth, bl.a., anser att dessa texter utgör Deuteronomistens bearbetning av 2 Samuel 7. Det ovillkorliga löftet om en evig dynasti hör till de gamla traditioner som Deuteronomisten har tagit upp och omtolkat på de ovannämnda ställena.²⁵ (3) De antimonarkiska texterna i 1 Samuel 7-12 är svåra att tolka och sammanställa med de positivare utsagorna om kungadömet i punkterna (1) och (2). Därför har vissa forskare hävdad att det fanns olika redaktorer som lät sina teologiska tendenser färga det deuteronomistiska historieverket. T. Veijola anser att den första redaktorn, DtrH, var positivt inställd till monarkin men att däremot den tredje redaktorn, DtrN, skulle ha varit antimonarkisk och ansvarig för den antimonarkiska tendensen i 1 Sam 7-12.²⁶

De tre olika inställningar till kungadömet som uttrycks i det deuteronomistiska historieverket visar att det är en komplicerad sak att försöka utreda hurudan ett verks teologi är. Forskarna är inte eniga om huruvida det deuteronomistiska historieverket i sin nuvarande form är för eller emot kungadömet. Det ser ändå ut som om de antimonarkiska texterna i 1 Sam 7-12 skulle vara redigerade så att de förbereder tankegången i 2 Sam 7. I 1 Sam 12 kritiserar Samuel folket för att det har begärt att få en kung men kapitlet slutar ändå med en positivare utblick på kungadömet framtid. 1 Sam 12:20-25 hävdar att Herrens goda vilja skall förverkligas genom kungadömet. 1 Sam 12:22 innehåller två angelägna teman som också förekommer i 2 Sam 7: "För sitt *höga namns* skull vill Herren inte förskjuta sitt folk; han har ju valt att *göra er till sitt folk*." Enligt 2 Sam 7:26 skall Herren bli förhärligad genom Dauids dynasti och 2 Sam 7:23-24 argumenterar för att Herren genom Dauids kungadöme skall göra Israel till sitt folk. Det verkar alltså som om de antimonarkiska texterna är en del av en gammal tradition som Deuteronomisten

²⁴G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* ss. 346-359.

²⁵M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, ss. 55-60, 64-65, 99-100.

²⁶T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*.

har tagit med i sitt historieverk för att förklara varför det gick så illa med Israels och Judas kungadömen. Kungarna levde inte enligt Herrens vilja, vilket 1 Sam 12:20-21 förutsätter. Men Deuteronomisten ville inte använda dessa antimonarkiska traditioner för att göra omintet Herrens löfte till David i 2 Sam 7. Han modifierade de här traditionerna så att de gick att förena med Herrens löfte till David (1 Sam 12:20-25). Mot denna bakgrund framstår von Rads uppfattning att 2 Kung 25:27-30 innehåller en positiv anspelning på dynastin och dess framtid som en mycket rimlig åsikt.

Ett annat viktigt tema i det deuteronomistiska historieverket som kastar ljus över Israels framtid är Moses lag. Detta tema kommer tydligt fram i skiftande historiska epoker som Deuteronomisten skildrar i sin framställning (t.ex. Deut 17:14-20; 1 Kung 2:3; 2 Kung 18:6; 23:24-25). Referenserna till Moses lag avser naturligtvis Deuteronomium som på många sätt betonar att folket måste leva enligt de förordningar som Jahve har gett via Mose. Trots att det många gånger sägs i det deuteronomistiska historieverket att folket inte levde enligt den mosaiska lagen finns det också exempel på kungar som försökte inrätta förhållanden som gjorde att folkets liv följde Moses lag. H.-D. Hoffmann har behandlat olika religiösa reformer som kungarna i Juda enligt det deuteronomistiska historieverket genomförde och han uppfattar att det finns ett samband mellan innehållet i reformerna och den religiösa ideologin i Deuteronomium. Speciellt motsvarar Josias reform i 2 Kung 22-23 de idéer som har presenterats i Deuteronomium—vilket forskarna alltifrån DeWettes undersökning har betonat.²⁷ Josias kungadöme är en modell för Deuteronomisten som på detta sätt ville betona att det går att förverkliga de mosaiska idealen i samhället. Om detta var möjligt under Josias tid, kan det gå också i framtiden då Herren förbarmar sig över sitt folk.

14.3. Josua

Josuabokens hebreiska text (MT) och grekiska text (Septuaginta) innehåller vissa intressanta avvikande läsarter som ger oss anledning att tro att texten i ett relativt sent skede har delvis omarbetats.²⁸

Den babyloniska Talmudtraktaten Baba Batra 14b anför att Josua skall ha skrivit Josuaboken (utom Josua 24 som redogör för Josuas död). Denna tradition återspeglar en äldre judisk tradition och det är därför boken har fått Josuas namn. Namnet på boken är relaterat till bokens centrala innehåll: under Josuas ledning tågar Israel in i Kanaan. Josuaboken börjar med en episod som relaterar bokens innehåll till Deuteronomium. I Deut 31:1-8, 23; 34:9 berättas det om hur Josua blir Moses efterträdare. Jos 1 förutsätter att läsaren känner till

²⁷H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen*, 169-270. Hoffmann är kritiskt inställd till den möjligheten att Deuteronomistens beskrivning av de olika reformerna skulle motsvara historiska kungars åtgärder.

²⁸För detta se M. N. Van der Meer, *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses* (Leiden 2001).

uppgifterna om att Jahve uppmanar Josua att bli ledare för folket. Detta antyder att **framställningen i Josuaboken härstammar från den deuteronomistiske redaktorn**. Det utesluter inte möjligheten att Josuaboken innehåller äldre traditioner men att allt material har samlats och presenterats av deuteronomisten som presenterar Josuas historia i fem delar:

1. Jos 1: Josua blir Moses efterträdare och får uppgiften att leda folket till Kanaans land. Herren lovar vara med Josua så som han har varit med Mose (Jos 1:5). Jos 1 betonar att folket ville lyda Josua så som det hade lytt Mose.

2. Jos 2-5: Israel tågar in i Kanaan och samlas i Gilgal. Jos 4 påminner om att Gilgal blev en helig plats för Israels stammar. Minnesstenar ställdes upp där som en påminnelse för israeliterna om att i framtiden komma ihåg allt det goda som Herren hade gjort mot dem när han hade fört dem ut ur Egypten och lett dem till Kanaan (Jos 4:21-24). Gilgal ligger nära Jordanfloden och berättelsen i Jos 3 där det skildras att Jordan torkar upp för att israeliterna skulle kunna ta sig över floden, har av allt att döma spelat en viktig roll i kulten i Gilgal. Ännu under Amos tid var Gilgal en viktig kultplats i Israel (Am 4:4; 5:5). Att Jos 4:21-24 kombinerar det faktum att Jordan blev torr med undret vid Röda havet ger oss anledning att tro, att exodustraditionen har varit betydelsefull i kulten i Gilgal. Jos 5:10-12 omnämner att påskhögtiden firades i Gilgal och detta är ytterligare en länk mellan exodustraditionen och Gilgal. Jos 5 innehåller en intressant episod om att israeliterna i Gilgal blev omskurna. Det sägs att de israeliter som var födda under ökenvandringen inte hade blivit omskurna. Frågan är om denna förklaring eventuellt härstammar från ett senare redaktionellt arbete och att traditionen bakom Jos 5 ursprungligen skulle ha handlat om att andra nomadiska grupper anslöt sig till de mosaiska grupper som hade kommit från Egypten under Moses och Josuas ledning. En motsvarande episod omtalas i Jos 23-24 som skildrar att många israeliter lovar dyrka Jahve och endast Jahve.

3. Jos 6-12 beskriver erövringen av landet med hjälp av gamla traditioner (Jos 6-11)²⁹ och genom att presentera en förteckning över de kungar som Mose och Josua hade besegrat (Jos 12). Berättelserna i Jos 6-11 har visat sig vara en knepig fråga inom den gammaltestamentliga forskningen. Trots att vissa forskare har försökt argumentera för att israeliterna hade erövrat Jeriko och Aj, har den arkeologiska forskningen på ett ovedersägligt sätt visat att båda orterna praktiskt taget var obebodda i början av järnåldern, då israeliterna kom till landet.³⁰ Trots dessa svårigheter att bringa traditionerna i Jos 6-12 i samklang med arkeologiska vittnesbörd är det värt att notera att bilden av den historiska och geografiska situationen i uppläggnings av Jos 6-12 bra motsvarar den bild som arkeologin ger när det gäller frågan om hur Israels bosättning i Kanaans land har gått till. Jos 6-12 beskriver närmast hur israeliterna erövrade områdena kring Jordan och i Samarias och Judas

²⁹Se A. Alts artikel, "Josua" *Kleine Schriften* I ss. 176ff.

³⁰Se t.ex. I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*.

bergsbygd. Just i dessa områden kan man finna järnålderns materiella kultur som kan relateras till israeliterna.³¹

Ur arkeologins synpunkt är berättelserna i Jos 10-12 enligt vilka Josua erövrade sydlandet och låglandet (= Shefela) mer problematiska. Jos 10:40-43 och förteckningen över besegrade kungar i Jos 12 ger läsaren intrycket att Josua hade lyckats inta hela Kanaan. Andra bibliska texter och arkeologin strider mot en sådan uppfattning. Det är mycket lättare att motivera varför Jos 13:1-7; 17:12-18 och Dom 1 ger en mer tillförlitlig historisk bild av Israels bosättning i Kanaan. De här ställena uttrycker utan omsvep att israeliterna inte kunde fördriva kananeerna som bodde i dalarna, eftersom de hade stridsvagnar av järn och var starka. Detta betyder att det finns traditioner i Jos-Dom som innehåller sådana geografiska uppgifter om Israels bosättning i Kanaan som går att relatera till arkeologins vittnesbörd.

En viktig detalj i Jos 6-12 är beskrivningen av altaret på Evalberget i Jos 8:30-35. Så som vi redan har sett i kap. 6.1.2 har A. Zertal utgrävt en konstruktion på Evalberget som kan vara just det altare som enligt den bibliska traditionen byggdes av Josua.³²

4. Jos 13-22 beskriver Israels land och gränserna för stammarnas områden. Det är klart att denna beskrivning är ideologiskt bestämd och inte en historisk redogörelse för hur israeliterna lyckades bemäktiga sig Kanaan under Josuas tid. Däremot tycks beskrivningen av Israels land i Jos 13-22 motsvara de gränser som David enligt 2 Sam 8 lyckades fastställa för Israel. Därför anser många forskare att Jos 13-22 härstammar från kungaperioden och är en ideologiskt färgad beskrivning av de gränser som Israels kungadöme borde ha.³³

Jos 21 innehåller en intressant förteckning på 48 städer i Israel och Juda som är s. k. levitiska städer. Forskarna har fört en livlig diskussion om vilken historisk period denna förteckning kan tänkas härstamma från. Ett lockande alternativ är naturligtvis Davids och Salomos regeringsperiod, eftersom Israel och Juda då tillsammans utgjorde ett enda kungadöme.³⁴ Om man ändå beaktar den arkeologiska forskningen och frågar när dessa levitiska städer blev

³¹Se t.ex. I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*; Finkelstein & Na'aman, *From Nomadism to Monarchy*. Se vidare kap. 5.3.

³²A. Zertal, "An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal" *Tel Aviv* 13-14 (1986-1987), ss. 105-165.

³³Se t.ex. M. Ottosson, *Josua boken—en programskrift för davidisk restauration* (Uppsala 1991). En populär åsikt bland forskarna har varit uppfattningen att Jos 13-21 återspeglar tiden under Josias regeringsperiod. Se t.ex. A. Alts artiklar, "Das System der Stammengrenzen im Buche Josua" (*Kleine Schriften* I ss. 193ff) och "Judas Gaue unter Josia" (*Kleine Schriften* II ss. 276ff). Se också ett mycket detaljerat studium av J.C. de Vos, *Das Los Judas. Über Entstehung und Ziele der Landbeschreibung in Josua 15* (Diss. Groningen 2002).

³⁴Se W.F. Albright, "The List of Levitical Cities." I: *Louis Ginzberg Jubilee Volume I* (New York: The American Academy for Jewish Research 1945), ss. 49-73; B. Mazar, "The Cities of the Priests and Levites" *SupVT* 7 (1960), ss. 193-205. Albright behandlar också utförligt problemet hur Jos 21:1-42 är textkritiskt relaterat till 1 Krön 6:39-66.

bebodda, kan man konstatera att förteckningen tidigast kan härstamma från 700-talet fKr. Boling har kommit till den slutsatsen att listan återspeglar den historiska situationen i Israel och i Juda under Jerobeam II:s (787-747 fKr) och Ussias (786-735 fKr) regeringstider. Under dessa två kungars tid blomstrade ekonomi och kulturliv i båda kungadömena.³⁵ Auld har försökt argumentera för att Jos 21 är beroende av 1 Krön 6:39-66, vilket skulle betyda att förteckningen i Jos 21 återspeglar den efterexilska situationen i Israel och i Juda.³⁶ Men denna åsikt stöter på svåra problem, eftersom listan i Jos 21 bättre passar in i Josuabokens kontext och det är lättare att förklara hur 1 Krön 6:39-66 är beroende av Jos 21 än tvärtom.³⁷ Det grundläggande problemet med att förstå den historiska bakgrunden till Jos 21 ligger däri, att listan tycks förutsätta att ett enhetligt administrativt system råder inom Israels och Judas geografiska områden men att arkeologin för sin del visar att den tidigaste historiska period då städerna som omnämns i Jos 21 hade bosättning är 700-talet fKr. Från och med 700-talet fKr känner vi ändå inte till någon historisk period då både Israels och Judas områden skulle haft ett enhetligt administrativt system.

5. Jos 23-24 beskriver hur ett förbund slöts i Shekem. Denna textperikop visar tillsammans med Jos 8:30-35 vilken viktig position Shekem har i Josuabokens traditioner. Shilo skildras först i 1 Samuelsboken som en central israelitisk kultplats. Men Shekem är betydelsefullt i Hexateuken, vilket Sven Tengström har visat i sin undersökning (se också kap. 9).³⁸ Josuas tal i Jos 24 bereder vägen för Domarboken. Josuas tal framhåller att israeliterna måste tjäna Jahve och Jahve allenast. Domarboken börjar med en historisk (Dom 1) och en religiös (Dom 2) beskrivning av israeliternas situation och den senare översikten gör det klart att israeliterna avföll från Jahve efter Josua död. Jos 23-24 är i sin nuvarande form en integrerad del av det deuteronomistiska historieverket men Tengström har visat att traditionerna om Shekem bildar en gammal kärna i Hexateuken.³⁹ Därför kan vi inte utesluta möjligheten att den deuteronomistiska redaktorn har använt och modifierat Shekems gamla religiösa traditioner där Josua och bergen Eval/Gerisim har spelat viktiga roller. Historiskt och arkeologiskt sett var Shekem ett betydelsefullt israelitiskt kultiskt

³⁵R.G. Boling & G.E. Wright, *Joshua* (AB 6, Garden: Doubleday 1982), ss. 478-497.

³⁶A.G. Auld, "The Levitical Cities: Text and History." *ZAW* 91 (1979), ss. 194-206.

³⁷För kritik av Aulds åsikt, se T.C. Butler, *Joshua* (WBC 7, Waco: Word Books 1983), s. 225.

³⁸S. Tengström, *Die Hexateucherzählung: Eine literaturgeschichtliche Studie* (ConBOT 7, Uppsala 1976).

³⁹Det är värt att notera att Jos 24 har spelat en viktig roll i forskarnas beskrivningar av Hexateuken. Man har argumenterat för att texten härstammar från Elohisten, Jahvisten eller Deuteronomisten, och att kapitlet också innehåller delar som går tillbaka till Jahvisten, Elohisten, Deuteronomisten och Prästskriften. För dessa teorier, se W.T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative* (JSOTSS 93, Sheffield: Sheffield Academic Press 1990), ss. 1-95.

centrum i bergsområdena i början av järnåldern.⁴⁰

14.4. Domarboken

Domarbokens hebreiska text (MT) är väl bevarad men handskrifterna till Septuaginta innehåller två avvikande varianter, Codex Alexandrinus (= LXX^A) och Codex Vaticanus (= LXX^B) som båda har utgetts i A. Rahlfs edition av Septuaginta. Av detta kan vi sluta oss till att det också fanns olika hebreiska versioner av Domarboken. Innehållsmässigt är ändå inte skillnaderna stora mellan dessa versioner.

Domarboken behandlar domarnas tid i Israel. Den hebreiska titeln *šōpēt*, ”domare”, härstammar från verbet *šāpat* som betyder ”döma”. Forskarna har diskuterat hur denna titel borde tolkas. W. Richter har argumenterat för att den västsemitiska roten *špt* (”döma” eller ”domare”) har använts i sammanhang där den har referens till kungarna.⁴¹ Detta skulle betyda att ”domarna” i Israel kunde betraktas som lokala kungar. I så fall skulle domarnas period i Israel påminna om situationen under El Amarna-perioden då Kanaan var delat i olika små kungadömen. Att domarna skulle vara kungar stöter ändå på det problemet att Dom 6-9 gör en klar skillnad mellan domaren Gideon som vägrar att ta emot kungavärdigheten i Israel (Dom 8:22-23), och hans son Avimelek som grundade ett kungadöme i Shekem (Dom 9). Ett annat beaktansvärt argument i detta sammanhang är de stereotypa formuleringarna om att det inte fanns någon kung i Israel (Dom 17:6; 18:1; 19:1, 25). Allt detta visar att åtminstone Domarboken gör en klar skillnad mellan ”domare” och ”kung”. Vi kan inte utesluta möjligheten att denna skillnad också motsvarar den historiska verkligheten.

Domarboken börjar med en politisk inledning till domartiden (1:1-2:5) som visar att israeliterna inte kunde erövra hela Kanaans land. Denna information ger ett viktigt korrektiv till Josuabokens framställning, där det visserligen—som vi har sett—ingår också texter som antyder att israeliterna inte kunde ”erövra” hela Kanaans land (Jos 13:1-7; 17:12-18). Dom 1:1-2:5 är en självständig tradition som Deuteronomisten har infogat i sitt historieverk. Vi har nämligen här ett klassiskt exempel på *Wiederaufnahme* (om denna term se kap. 4.2) i 2:6-10 där samma saker tas upp som redan har sagts i Jos 24:29-33. På detta sätt ville Deuteronomisten påminna sin läsare om att hans framställning i fortsättningen är beroende av vad han lade fram i Josuabokens slut.

⁴⁰Jfr. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, s. 465: ”Archaeological and historical considerations support the contention that Shechem was an important center for early Israelite settlement. Demographic surveys and research regarding the pattern of Israelite settlement demonstrate the significance of the hill country of Ephraim and Manasseh in Israel’s earliest history. This accords well with the location of a Yahwistic assembly at Shechem in the time of Joshua.”

⁴¹W. Richter, ”Zu den ‘Richtern Israels’.” *ZAW* 67 (1965), ss. 40-72.

Om Dom 1:1-2:5 är en inledning i Domarboken som fokuserar de *politiska* förhållandena, kan Dom 2:6-23 betraktas som en inledning till domartiden som belyser den *religiösa* situationen. Efter Josuas död övergav israeliterna Herren och därför lät Herren Israel falla i sina fienders händer. Men när israeliterna pånytt vände sig till Herren förbarmade han sig över dem genom att kalla en domare, en ”frälsare”, att leda dem. Denna sekvens med 1. avfall, 2. straff, 3. återvändande till Herren, 4. frälsning upprepas i Dom 2:6-23. Vi har här en typisk deuteronomistisk idé som förklarar hela Domarbokens innehåll i kort form. I avsikt att för läsaren demonstrera sin hermeneutiska princip i Dom 2 har Deuteronomisten samlat ett antal lokala traditioner om domarna och satt in dem i det nämnda schemat som strukturerar historieverket.

Domarbokens centrala innehåll finns i Dom 3-16 som innehåller berättelser om sju **stora domare** och omnämner fem *mindre domare*. Dom 3-16 kan presenteras schematiskt på följande sätt:

Otniel (3:7-11)	mot Aram
Ehud (3:12-30)	mot Moab
Shamgar (3:31)	mot filisteerna
Debora och Barak (4:1-5:31)	mot Hasor (kanaaneerna)
Gideon (6:1-8:35)	mot midjaniterna
Avimelek (9:1-57)	försök att grunda ett kungadöme i Shekem
<i>Tola och Jair</i> (10:1-5)	
Jefta (10:6-12:7)	mot ammoniterna
<i>Ivsan, Elon och Avdon</i> (12:8-15)	
Simson (13:1-16:31)	mot filisteerna

Översikten visar att skilda domare hade skilda politiska motståndare och att domarna geografiskt sett verkade på olika områden. Därför är det mycket sannolikt att en del av domarna verkade samtidigt och att Deuteronomistens sätt att presentera dem i kronologisk ordning är en sekundär redaktionell åtgärd.⁴² Detta betyder att vi inte kan veta hur länge domarnas period i Israel varade. Om vi utgår från det faktum att den israelitiska bosättningen satte in i början av 1100-talet fKr och att David grundade sitt kungadöme ca. år 1000 fKr, kan vi datera domarnas period i Israel till andra hälften av det tolfte och hela det elfte århundradet fKr.

Vi har inga utombibliska dokument om domartiden i Israel. Men El Amarna-breven ger oss en aning om den kultur som blomstrade i Kanaan i slutet av den sena bronsåldern.⁴³ Dessa dokument ger oss en bild av vilka städer som hade en framstående position i Kanaans politiska liv under 1300-talet fKr.⁴⁴ En av dessa städer var Shekem som utvidgade sin politiska makt under El Amarna-perioden. Shekem spelar en viktig roll i Dom 9 som redogör för

⁴²Se vidare W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonn 1963); B. Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan* (SBLMS 29, Chico: Scholars 1983).

⁴³Se dessa dokument i J. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* (Aalen: Otto Zeller 1964).

⁴⁴Se *The McMillan Bible Atlas*.

Avimeleks treåriga kungadöme i Shekem.⁴⁵ Det är möjligt att Avimeleks kungadöme var ett försök att på nytt göra Shekems politiska inflytande starkt i det centrala bergsområdet. Episoden med Avimelek innehåller en referens till hans far Gideons ord i Dom 8:22-23 när denne nekade att bli konung över Israel och framhöll att Herren skall vara kung över Israel. Avimelek, namnet betyder "min fader är kung", hade en annan åsikt om saken. Avimeleks kungadöme skildras i Domarboken för att exemplifiera den antimonarkiska tendensen som dominerande i Israels stamsamhälle. För att eliminera sin rivaler dödade Avimelek alla sina (halv)bröder utom Jotam som lyckades undgå detta grymma öde. Jotams fabel i Dom 9:7-21 är en starkt antimonarkisk text. Det är ändå inte riktigt att av berättelsen om Avimelek dra den slutsatsen att Domarboken vill propagera för den antimonarkiska hållningen. Det konstateras nämligen i slutet av Domarboken (17:6; 18:1; 19:1, 25) att anarki rådde i Israel eftersom landet saknade kung. Det verkar vara klart att Dom 17-21 bereder jordmånen för tankegångarna i 1-2 Samuelboken och införandet av kungadömet i Israel. Men Gideons svar i Dom 8:22-23 och kritiken av Avimeleks kungadöme får förklara existensen av den antimonarkiska tendensen som framträdde i Israel under Samuels tid (1 Sam 7-12).⁴⁶

Domarboken redogör också för strider som fördes mellan olika stammar i Israel: Dom 12:1-6 talar om Jiftas och Gileads krig mot Efraim. Denna episod innehåller en intressant detalj om två olika dialekter som talades, den ena i Efraim (väster om Jordan) och den andra i Gilead (öster om Jordan), vilket de två olika uttalen "shibbolet" och "sibbolet" visar. Dom 19-21 beskriver kriget mellan Israels stammar och Benjamin. Domarbokens skildringar av de här episoderna visar att Israel under domartiden saknade enhetlig statlig organisation och var uppdelat på olika stammar vilkas politiska intressen kunde kollidera med varandra.

Det framgår, å andra sidan, av många texter i Domarboken att Israels stammar i krissituationer också samarbetade politiskt. De kunde sluta sig samman för att krossa en gemensam fiende. Att ett sådant militärt samarbete historiskt sett kan motsvara situationen i Kanaan under tolfte och elfte århundradena fKr får stöd av Deboras sång i Dom 5 som enligt många forskare är en av de äldsta texterna i GT, kanske rentav den äldsta.⁴⁷ Dom 5:12-18 ger

⁴⁵Se vidare V. Fritz, "Abimelech und Sichem in Jdc 9." VT 32 (1982) ss. 129-144; Finkelstein & Silberman, *The Bible Unearthed* ss. 153-158.

⁴⁶Jfr. M. Noth, *The History of Israel* (New York 1960), 165: "This brief history [= Gideon's story in Judg 6-8] ... fairly certainly reflects an attitude that was current among the tribes of Israel before the rise of the monarchy, since only this kind of outlook can explain the historical fact that the idea of monarchy became effective so late and went so much against the grain in Israel." Beakta också U. Becker, *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch* (BZAW 192, Berlin, New York: de Gruyters 1990).

⁴⁷Se t.ex. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University 1973); F.M. Cross & D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (Missoula 1975); L.E. Stager, "Archeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of

ett indicium för att det var en plikt att stammarna bistod varandra. Dom 5:15-17 kritiserar Rubens och Ashers stammar och gileaditerna som inte hade erbjudit militär hjälp. De stammar prisas, däremot, som var redo att offra livet i striden mot kung Javin i Hasor och hans befälhavare Sisera (Dom 5:12-14, 18). Sådana här texter i Domarboken som förutsätter samarbete mellan skilda stammar har gett forskarna anledning att skapa teorier om hur Israels stammar politiskt och religiöst var relaterade till varandra. Modeller för hur de här förbindelserna utgestaltade sig i Israel har man sökt i Medelhavsländernas kulturer⁴⁸ eller i den antika Främre Orienten.⁴⁹

14.5. Samuelsböckerna

Den grekiska översättningen av GT, Septuaginta, nämner fyra olika kungaböcker. De är 1-2 Samuelsboken och 1-2 Kungaboken. Även Eusebius tar upp dessa fyra kungaböcker och t.ex. den ryska bibeln använder benämningen 1-4 Kungaböckerna för Samuels- och Kungaböckerna. Enligt den babyloniska Talmud, Baba Batra 14b, har Samuel skrivit delar av Samuelsböckerna, men inte hela boken eftersom 1 Sam 25:1; 28:3 skildrar Samuels död. Samuel är ändå en viktig gestalt i Samuelsböckerna. De beskriver kungadömet uppkomst i Israel och anknyter innehållsmässigt till Domarbokens budskap i kapitel 17-21 som beskriver den anarki som rådde i Israel under domartiden. Deuteronomisten ville beskriva kungadömet uppkomst som en lösning som gjorde slut på denna anarki. Å andra sidan vill Deuteronomisten inte ge någon ensidig bild av kungadömet, utan har tagit med antimonarkiska traditioner och editerat dem i 1 Sam 7-12 (se kap. 14.2).

Textkritiskt sett är Samuelsböckernas hebreiska text problematisk. Septuaginta-handskriften Codex Vaticanus (= LXX^B) avviker på ett tydligt sätt från den hebreiska masoretiska texten. Nyligen har bibliska manuskript från Qumran (t.ex. 4QSam^{abc}) visat att textversionen i Codex Vaticanus baserar sig på ett hebreiskt manuskript som av allt att döma har varit bättre än de texter som masoreterna hade till sitt förfogande. I den masoretiska texten fattas många textavsnitt som finns i LXX^B. Denna brist kan förklaras med att den eller de som har skrivit av den hebreiska texten har tagit fel. Speciellt förekommer haplografier ("förkortade textavskrifter") i den masoretiska texten: den som har skrivit av texten har låtit blicken glida från ett bestämt ord eller uttryck i texten, över den del av texten som ligger mellan detta till ett likadant ord eller uttryck längre fram. Resultatet blev att den mellanliggande texten har utelämnats. I tolkningen av Samuelsböckerna är det viktigt att man noggrant beaktar dessa

Deborah." *SupVT* 40 (1988), ss. 221-234; B. Halpern, *The First Historians. The Hebrew Bible and History* (San Fransisco: Harper & Row 1988), ss. 76-103.

⁴⁸Set. ex. M. Weinfeld, "The Pattern of the Israelite Settlement in Canaan." *SupVT* 40 (1988), ss. 270-283.

⁴⁹Se A. Malamat, "Pre-monarchical Social Institutions in Israel in the Light of Mari." *SupVT* 40 (1988), ss. 165-176; idem, *Mari and the Early Israelite Experience*.

avvikelser i texttraditionerna mellan den hebreiska texten och LXX.⁵⁰

Samuelsböckerna innehåller ett flertal traditioner som redaktorn har arrangerat i en presentation som beskriver kungadömets uppkomst i Israel. Huvudvikten ligger på Davids kungadöme eftersom traditionen om Samuel, berättelserna om Sauls kungadöme och om förbundsarken (i början av 1 Sam) alla har anknytning till Davids framträdande. Traditionen om Samuel betonar att denne smorde David till kung (1 Sam 16). Konflikten mellan Saul och David är central i 1 Samuelsboken och den förklarar varför Herren valde just David och inte Saul. Traditionen om arken (1 Sam 4-6) avslutas i 2 Sam 6 där det beskrivs hur David förde arken till Jerusalem. Deuteronomisten har skildrat 2 Sam 6 och 7 i nära samband med varandra för att uttrycka att Herrens utkorelse av Jerusalem och av Davids kungahus hör ihop.

Huruvida Deuteronomisten har reinterpreterat sina källor är svårt att säga. I t.ex. 1 Sam 1:20-27 har Deuteronomisten redogjort för de omständigheter som ledde till att Samuel fick sitt namn. Det sägs i v 20 att han fick detta namn därför att hans mor Hanna hade utbett (*šā'al*) sig ett gossebarn av Herren. Denna motivering passar nog ihop med namnet Samuel som betyder "Herren har hört." Men ännu lättare kunde man kombinera motiveringen med namnet "Saul" (hebr. *šā'ūl*) som betyder "utbedd". Frågan är om inte 1 Sam 1:19-28 ursprungligen härstammar från en annan tradition som inte har bevarats i 1 Samuelboken, nämligen en tradition som behandlade Sauls födelse. Detta exempel visar hur viktigt det är att vi gör en klar skillnad mellan Deuteronomistens framställning och de gamla traditioner som Deuteronomisten har använt och möjligtvis modifierat i sin presentation.

Forskare har hävdat att Deuteronomistens framställning i Samuelsböckerna är beroende av två äldre skriftliga traditioner som han mer eller mindre har modifierat: *Davids väg till kungatronen* (1 Sam 15-2 Sam 7) och *tronföljdsberättelsen* (som behandlade frågan om vilken av Davids söner som skulle efterfölja sin far på tronen i Jerusalem, dvs. 2 Sam 12-20 + 1 Kung 2).⁵¹ Tryggve N.D. Mettinger har argumenterat för uppfattningen att båda dessa gamla traditioner har varit apologier: för den davidiska dynastin och för Salomo. *Tronföljdsberättelsen* är äldre och har fungerat som apologi för Salomo, medan *Davids väg till kungatronen* härstammar från tiden strax efter

⁵⁰En utmärkt diskussion av dessa textversioner är P.K. McCarters kommentarer till 1-2 Samuelböckerna: P.K. McCarter, *I Samuel* (AB 8, New York: Doubleday 1980); *II Samuel* (AB 9, New York: Doubleday 1984). Notera också Bo Johnson, *Die hexaplarische Rezension des I. Samuelbuches der Septuaginta* (Lund 1963).

⁵¹För dessa traditioner, se speciellt L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42, Stuttgart 1926); J.H. Grønbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15-2. Sam. 5). Tradition und Komposition* (Acta Theologica Danica 10, Copenhagen 1971); T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASAF B 193, Helsinki 1975); T.N.D. Mettinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (ConBOT 8, Lund 1976) och P.K. McCarters kommentarer till 1 och 2 Samuelboken.

Salomos död då Israels kungadöme delades i Nord- och Sydriket.⁵² Att sådana apologier verkligen kan härstamma från tidig kungatid kommer tydligt fram i en litterär parallell i Hattusilis-apologin. Denna text härstammar från hettiternas kungarike under 1300-talet fKr.⁵³ Hattusilis-apologin innehåller sju viktiga litterära paralleller till de två gamla traditionerna i Samuelsböckerna:

(1) Ett centralt tema i Hattusilis-apologin är det stöd som gudinnan Ishtar ger honom. Hon var ansvarig för att Hattusilis sist och slutligen fick kungadömet. På motsvarande sätt beskriver Samuelsböckerna att Jahve ser till att David blir konung.

(2) Hattusilis' kungadöme var förutbestämt genom Ishtar. Gudinnan uppmanade honom dock inte att göra uppror mot sin bror eller brorson. Tvärtom ledde gudinnan det historiska förloppet så att Hattusilis kunde överta tronen. Även Samuelsböckerna beskriver att David inte ville erövra tronen med våld, utan väntade tills Jahve i striden mot filisteerna (1 Sam 20; 24; 26; 31 och 2 Sam 1) hade eliminerat Saul och hans son Jonatan.

(3) Hattusilis' väg till makten har beskrivits i detalj. Först var han en tjänsteman vid sin fars hov, sedan präst för gudinnan Ishtar. Under sin brors, Muwatallis, regeringstid blev han guvernör och därefter militär ledare för den hettitiska armen. Han anförde hettiterna mot Egypten i den berömda striden i Kadesh år 1259 fKr. Davids väg till makten har beskrivits på analogt sätt i Samuelsböckerna. Först blev han känd vid Sauls hov som musikanter och segrare över Goljat (1 Sam 16-17), sedan blev han en berömd krigshjälte, därefter kung över Juda (2 Sam 2) och slutligen kung över hela Israel (2 Sam 5).

(4) Gudinnan Ishtar stödde Hattusilis i hans många svårigheter och räddade honom undan hans fiender. På samma sätt beskriver Samuelsböckerna hur Jahve stödde David och räddade honom från alla faror.

(5) Hattusilis hade framgång i sina strider mot hettiternas fiender och detta var ett indicium för att gudinnan var med honom. På analogt sätt beskriver Samuelsböckerna att Jahve stödde David i hans framgångsrika militära operationer.

(6) Hattusilis stödde sin brorson Urhi-Tesup och hjälpte honom att bestiga tronen. Men sedan berättas det att Urhi-Tesup blev rädd för Hattusilis, och konflikten ledde till sist till att Hattusilis blev "tvungen" att stötta Urhi-Tesup från tronen. Samuelsböckerna beskriver i sin tur hur David stödde Jonatan och ville att han skulle bli kung i Israel (jfr. 1 Sam 20:8 där David betecknar sig själv som Jonatans tjänare). David och Jonatan var nära vänner. Efter att både Saul och Jonatan hade dödats i strid mot filisteerna var det naturligt att David skulle överta makten (1 Sam 31; 2 Sam 1).

(7) Hattusilis dödade inte Urhi-Tesup och hans anhängare, utan de fördes bort. På samma sätt betonar Samuelsböckerna att David inte hade en tanke på att döda Saul eller Jonatan (1 Sam 24; 26). David uppför även klagosång över de fallna hjältarna, Saul och Jonatan (2 Sam 1:17-27).

Dessa paralleller visar att Samuelsböckerna följer ett typiskt främreorientalistiskt sätt att framställa apologin för David. Detta ger oss anledning att tro att textmaterialet i Samuelsböckerna innehåller mycket av gammalt apologetiskt material som har bearbetats. Det är ändå värt att notera att vi inte utan vidare kan betrakta dessa gamla traditioner som historiskt tillförlitliga. De kan innehålla politisk propaganda och vara apologetiska försök att presentera Davids politiska manövrer i positivt ljus.⁵⁴

⁵²T.N.D. Mettinger, *King and Messiah* ss. 19-105.

⁵³För denna hettitiska text, se *TUAT* I.5:481-492 och *CCBW.*, ss. 199-204.

⁵⁴Se närmare analys av dessa paralleller i A. Laato, *A Star Is Rising*, ss. 68-78.

Samuelsböckerna kan i sin nuvarande form delas i sex delar och vi har möjlighet att se hur Deuteronomisten har velat framställa kungadömetts uppkomst i Israel och Davids historia:

(1) I **1 Sam 1-7** är Samuel och hans vistelse i Shilo ett centralt tema. Dessa kapitel visar också hur Shilo förlorar sin religiösa ledarställning i Israel. Arken rövades bort av filisteerna och Elis prästerskap fick sitt straff av Herren. I Sam 2:27-36 lovar att en ny trofast präst skall uppstå i Israel (v 35) och denne präst är enligt den deuteronomistiska framställningen Sadok (se 1 Kung 1:32; 2:26-27; 4:2). I kap. 6.1.3 har vi redan diskuterat Shilos ställning som kultplats i Israel.

(2) **1 Sam 8-15** redogör för kungadömetts uppkomst i Israel och för hur Sauls dynasti inte lyckades etablera sig i Israel. Dessa kapitel innehåller tre olika traditioner om hur Saul blev kung. Den *första* traditionen ger en antimonarkisk framställning i 1 Sam 8 + 10:17-27 + 12. Trots att det var fel att man utbad sig en kung av Herren visar denna framställning att Herren hade en hemlig plan som skulle komma att förverkligas i framtiden (se vidare kap. 14.2). Den *andra* traditionen finns i 1 Sam 9:1-10:16 och är i sin ursprungliga form prosaulidisk. Berättelsen skildrar att Samuel och Saul har ett gott förhållande till varandra. Samuel smörjer Saul till kung. Den *tredje* traditionen omfattar 1 Sam 11 + 13:1-3, 16-23 + 14 och berättar om hur Saul efter sin framgång i krig mot ammoniterna blev vald till kung av folket (1 Sam 11), och hur Saul och Jonatan också hade framgång i krig mot filisteerna (1 Sam 13:1-3, 16-23 + 14). I sin nuvarande form innehåller 1 Sam 8-15 dock en kritisk bedömning av Sauls kungadöme. Både 1 Sam 13:4-15 och kapitel 15 innehåller kritik mot Saul och hans kungadöme. Speciellt 1 Sam 15 är en stark antisaulidisk text och bereder väg för framställningen av Davids väg till makten. Även om det finns olika traditioner om uppkomsten av Sauls kungadöme har Deuteronomisten komponerat ihop dem så, att framställningen inte domineras av vare sig den antimonarkiska tendensen eller de positiva traditionerna om Saul och hans kungadöme.⁵⁵ Deuteronomistens hela framställning syftar till att visa på Davids väg till kungatronen.

(3) Den tredje delen i Samuelsböckerna, **1 Sam 16 - 2 Sam 1**, innehåller en detaljerad beskrivning av hur Herren var med David och hjälpte honom på hans väg till kungatronen. Denna del innehåller en stark prodavidisk tendens och vi har redan sett hur denna retorik påminner om retoriken i Hattusilisapologin (se ovan).

(4) **2 Sam 2-8** beskriver hur David lyckas bli hela Israels kung och upprätta Israels "mini-imperium" i Palestina. Processen då David blev kung i Israel förverkligades i två olika faser. Först blev han kung över Juda och regerade i Hebron i sju år (2 Sam 2). Efter Sauls död var situationen bland Israels stammar kaotisk. Ett avgörande steg var att härföraren Avner drog bort sitt stöd för Sauls son, Eshbaal (eller Ish-Boshet), och anslöt sig till David.

⁵⁵Jfr. B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press 1989), s. 277.

Efter mordet på Eshbaal blev David praktiskt taget den ende verkliga tronkandidaten i Israel. Enligt 2 Sam 5 kom israeliterna och David överens om att David skall vara kung över hela Israel. David tycks ha varit en klok politiker som valde Jerusalem som sin huvudstad, en stad som låg i gränsområdet mellan Judas och Israels stamområden. David beaktade också gamla israeliska traditioner.⁵⁶ Han förde Shilos kultsymbol, förbundsarken, till Jerusalem (2 Sam 6) och utsåg både Sadok (som av allt att döma var hans präst i Hebron) och Avjatar (som hörde till Elis släkt) till ledande präster i Jerusalem (2 Sam 8:17).⁵⁷ Vi har redan sett att 2 Sam 7 är en viktig teologisk grundsten i Deuteronomistens framställning. Texten presenterar Guds löfte till David om den eviga dynastin.

2 Sam 8 beskriver gränserna för Davids rike. David underkuvade filisteerna, ammoniterna, moabiterna, edomiterna och arameerna. Den historiska riktigheten i denna beskrivning har betvivlats av många forskare som anser att ett så stort rike aldrig har existerat i Israel. T.L. Thompson har gått så långt att han hävdar att David och Salomo aldrig har existerat, utan enbart är fiktiva gestalter i den hebreiska traditionen.⁵⁸ Arkeologiskt och historiskt sett är Davids och Salomos regeringstider ett aktuellt problem bland forskarna. Problemet har varit att vi tillsvidare inte känner till nästan några arkeologiska lämningar alls från Jerusalem under Davids och Salomos tid. Dessutom är Israels och Judas kronologi för järnålderns första del omdiskuterad och det är oklart hur olika förstörelseskikt i Israels och Judas städer borde dateras. Diskussionen går vidare och det är möjligt att argumentera för andra tolkningsmodeller för förståelsen av Davids och Salomos rike än den Thompson lagt fram.⁵⁹ En del forskare anser att den bibliska framställningen av Davids och Salomos storrike kan försvaras (se vidare kap. 7).⁶⁰

(5) **2 Sam 9-20** baserar sig på den gamla pre-deuteronomistiska traditionen om Davids efterträdare. Denna tradition har ursprungligen skrivits för att förklara varför Salomo var den som borde efterträda David. Traditionen

⁵⁶I sitt verk *Israel. Its Life and Culture I-IV* (Copenhagen: Gad 1926/1959) presenterar J. Pedersen en fin analys av Davids skicklighet att uppskatta Israels religiösa traditioner och vanor. Huruvida denna bild i Samuelböckerna är historiskt sett tillförlitlig är naturligtvis ett problem i sig.

⁵⁷För närmare analys, se kap. 11.

⁵⁸T.L. Thompson, *Early History of the Israelite People*.

⁵⁹Se t.ex. G.N. Knoppers, "The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel." *JBL* 116 (1997), ss. 19-44, se också G.N. Knoppers, *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Vol 1: The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam* (HSM 52, Atlanta: Scholars Press 1993).

⁶⁰Så t.ex. A. Malamat, *Das davidische und solomonische Königsreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien: Zur Entstehung eines Grossreiches* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 407. Wien 1983).

prisar Salomo och hans kungadöme.⁶¹ Utöver att skildra Davids efterträdare visar berättelserna i 2 Sam 9-20 att Davids kungadöme inte var stabilt och att två inbördeskrig (Absaloms och Shevas uppror) bröt ut under hans regeringstid. Samuelsböckerna ger oss en sådan bild att David var en skicklig krigare och klok strateg men att han inte hade samma framgång i sina inrepolitiska affärer. Detta kan bero på det faktum att den politiska situationen bland Israels stammar var instabil. Denna instabilitet reflekteras i två berättelser i 2 Sam 21 och 24 (se nedan).

(6) **2 Sam 21-24** innehåller olika berättelser och poetiska stycken (2 Sam 22 och 23:1-7) som Deuteronomisten har haft svårt att placera in i samma kontext som det övriga textmaterialet i Samuelsböckerna. Två berättelser, nämligen 2 Sam 21 (Sauls avkomlingar blir dödade på grund av faderns missgärningar mot gibeoniterna) och 2 Sam 24 (Davids folkräkning) illustrerar att det förekom inrepolitiska spänningar. Sauls släktingar tycks ha utgjort ett hot mot Davids kungadöme som visade sig vara föga stabilt (jfr. de två upproren som gjordes mot honom). 2 Sam 21 berättar om hur sju potentiella kungakandidater i tur och ordning blev dödade. 2 Sam 24 tycks i sin nuvarande form vara en novellistisk berättelse riktad mot den kungliga maktpolitiken. David låter räkna sitt folk och blir straffad för att han satte sin tillit till sin här och inte till Gud. Davids synd i 2 Sam 24 kan beskrivas så att han ”prisade vagnar och hästar” och inte Herren (se Ps 20:7; 33:17). En förteckning över Davids hjältar i 2 Sam 23:8-39 (= 1 Krön 11:10-41) innehåller vissa intressanta detaljer om de tappra krigarna i Davids här. Denna förteckning stöder den bild av David som andra texter i Samuelsböckerna ger om honom: David var en mäktig krigare som förfogade över en stark krigsmakt.

14.6. Kungaböckerna

1 och 2 Kungaboken motsvaras i Septuaginta av 3 och 4 Kungaboken. Att Kungaböckerna fortsätter där Samuelsböckerna slutar kan man se av det faktum att 1 Kung 1-2 ännu är relaterad till den äldre traditionen, *Davids efterträdare*, som utgör materialet för 2 Sam 9-20.

Kungaböckerna har sin egen speciella kronografiska framställning. Tronbestigningsåren för kungarna i Juda och Israel är daterade synkroniskt, dvs. det anges när under Israels kungs regeringstid som Judas kung regerade, och tvärtom. Framställningen ger oss därmed möjlighet att uppställa en relativ kronologi för kungarna i Israel och i Juda. Men kan vi komma fram till en absolut kronologi? Vissa historiska händelser i Kungaböckerna är daterade efter kungarnas regeringsår och de här åren är också omnämnda i utombibliska (assyriska och babyloniska) dokument. Med hjälp av dessa paralleller kan vi

⁶¹Så T.N.D. Mettinger, *King and Messiah*. Notera dock E. Würthweins arbete *Die Erzählung von der Thronfolge Davids—theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (ThStud 115, Zürich: Theologischer Verlag 1974) där en annan åsikt har presenterats. Enligt Würthwein är slutet av denna tradition, 1 Kung 1-2, ytterst kritiska mot Salomos kungadöme.

fixera den relativa kronologin i Kungaböckerna till de olika kronologiska systemen i Främre Orienten. De assyriska kungarnas regeringstider kan i sin tur relateras till vår tideräkning, eftersom vissa astronomiska företeelser är daterade enligt några kungars regeringsår i de assyriska kungalistorna. Det sägs t.ex. i den assyriska eponymlistan att under Ashur-dan III:s regeringstid, när Bur-Saggile från Guzana var eponym inträffade en solförmörkelse. Denna solförmörkelse kan dateras till 763 fKr.⁶² Detta leder till att vi kan fastställa de assyriska kungarnas regeringsår enligt den absoluta kronologin och via dem kan vi bestämma regeringsåren även Israels och Judas kungar.

De bibliska kronografiska uppgifterna innehåller dock svårlösta problem. Enligt 2 Kung 17:1-6; 18:9-10 blev Samaria erövrade av assyrierna i Hiskias sjätte regeringsår. Eftersom denna erövring enligt de assyriska uppgifterna kan dateras till år 721 eller 720 fKr skulle Hiskia ha börjat regera år 727/726 fKr. Men 2 Kung 18:13 (= Jes 36:1) hävdar att Sanheribs fälttåg i Juda ägde rum i Hiskias 14 regeringsår. Vi kan genom assyriska källor bestämma detta fälttåg till år 701 fKr vilket skulle betyda att Hiskia skulle ha börjat regera ca. år 715 fKr. Dessa problem visar att även kronologin för Israels och Judas kungar är en sak som forskarna måste försöka rekonstruera. Det råder ingen konsensus bland forskarna om hur denna kronologi kunde fastslås.⁶³ I del II (se också appendix 3) har vi upptagit de israelitiska och judeiska kungar som förekommer i utombibliska dokument som delvis behandlar samma historiska händelser som tas upp i Kungaböckerna. De parallella uppgifterna i 2 Kung och i de utombibliska dokumenten ger oss möjlighet att rekonstruera kronologin för kungarna i Israel och Juda enligt det system som jag har presenterat i appendix.⁶⁴

Assyriska och babyloniska dokument visar klart att Kungaböckerna innehåller historiska uppgifter. Forskarna är eniga om att det i Kungaböckerna finns uppgifter som relativt lätt kan samordnas med den aktuella hebreiska kronografin under kungarnas regeringsperioder. Sådana uppgifter är

⁶²Om detta, se A. Millard, *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 BC* (SAAS 2, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project 1994). Se vidare Appendix.

⁶³De viktigaste arbetena är J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Judah* (Tübingen 1929); E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. A Reconstruction of the Chronology of the Kingdoms of Israel and Judah* (Chicago 1951); idem, "Coregencies and Overlapping Reigns among the Hebrew Kings." *JBL* 93 (1974), ss. 174-200; idem, *A Chronology of the Hebrew Kings* (Grand Rapids 1982); H. Tadmor, "The Chronology of the First Temple Period." In: *World History of Jewish People IV.1* (Jerusalem 1979), ss. 44-60; A. Laato, "New Viewpoints on the Chronology of the Kings of Judah and Israel." *ZAW* 98 (1986), ss. 210-221; J.H. Hayes & P.K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature* (Atlanta: John Knox 1988); J. Finegan, *The Handbook of the Biblical Chronology. Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*. (Peabody: Hendrickson 1998).

⁶⁴Se ytterligare argument i A. Laato, "New Viewpoints on the Chronology of the Kings of Judah and Israel." *ZAW* 98 (1986), ss. 210-221.

redogörelser för olika typer av strider och krig som har pågått i Israel och i Juda. Kungaböckerna innehåller även hänvisningar till sina källor. I Kung 14:19 omnämner första gången ”krönikan om Israels kungar” och i Kung 14:29 första gången ”krönikan om Judas kungar”. Dessa benämningar återkommer sedan många gånger i Kungaböckerna. De nämnda krönikorna har ingenting med bibelboken Krönikeböckerna att göra, eftersom de sistnämnda skrevs mer än hundra år senare (se vidare kap. 14.7 och 14.8). I stället hänvisar ”krönikan om Israels kungar” och ”krönikan om Judas kungar” till annaler av någon typ. Det faktum att uppgifterna i Kungaböckerna ofta överensstämmer med assyriska och babyloniska uppgifter ger oss anledning att tro att dessa annaler härstammar från den förexiliska perioden. Det är värt att notera att t.ex. N.P. Lemche som har blivit känd för sina kritiska åsikter ifråga om förekomsten av ”historiska” uppgifter i GT, medger att just Kungaböckernas *annaler* ger tillförlitliga historiska uppgifter om den politiska situationen i Israel och Juda.⁶⁵ Deuteronomisten har nyttjat sådana här annaler i sitt historieverk. I Kung 11:41 omnämner ytterligare ”Salomos krönika” och vi har anledning att tro att Deuteronomisten till sitt förfogande hade annaler om Salomos regeringsperiod. Denna åsikt får stöd av det faktum att i Kung 6:1, 38; 8:2 används kanaaneiska namn på månaderna (se kap. 12.3).

Andra källor i Kungaböckerna består av varierande traditioner om profeterna.⁶⁶ De viktigaste av dessa traditioner är Elia och Elisa-cyklerna som gestaltar en stark kontrast mellan två sociala och religiösa grupper i Israel: jahvisterna och baalisterna. Forskarna har ingående diskuterat huruvida denna motsättning i Elia och Elisa-cyklerna motsvarar den historiska verkligheten. Faktum är ändå att Omris hus, speciellt dess representanter Achav och Isebel, enligt Kungaböckernas framställning är Baalsanhängare, medan Jehu som förstörde Omris hus är Jahvedyrkare (se 2 Kung 10:18-31). I 1 Kung 19:15-18 får Elia uppgiften att smörja Jehu till kung över Israel. Har kanske Elia och Elisa-cyklerna något att göra med att Jehudynastin förde en religiös och politisk propaganda mot Omris hus?⁶⁷

⁶⁵Se N.P. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1988), ss. 57-58; se också N.P. Lemche, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites* (JSOTSS 110, Sheffield: Sheffield Academic press 1991), s. 164. Jfr. också N.P. Lemches senare, kanske mer skeptiska attityd i *The Israelites in History and Tradition* (Library of Ancient Israel, London: SPCK; Louisville: Westminster John Knox 1998), ss. 51-55.

⁶⁶För dessa profetiska traditioner, se S.J. DeVries, *Prophet Against Prophet. The Role of Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophectic Tradition* (Grand Rapids 1978); B.O. Lurke, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature* (FOT 9, Grand Rapids: Eerdmans 1984); idem, *2 Kings* (FOT 10, Grand Rapids: Eerdmans 1991); A. Rofé, *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History* (Jerusalem 1988).

⁶⁷Angående detta problem, se G. Fohrer, *Elia* (ATHANT 31, Zürich 1957); O.H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT 26, 1968); R. Smend, ”Der biblische und historische Elia” *SupVT* 28 (1975), ss. 167-184; A.J. Hauser & R. Gregory,

Kungaböckerna kan indelas i fyra delar. (1) Den *första* delen är **1 Kung 1-2** som är en epilog till traditionen som vi kallade *Davids efterträdare* (se kap. 14.5). Dessa kapitel beskriver hur Salomo lyckas säkra sitt kungadöme trots Adonias politiska ambitioner. Historiskt sett är det naturligtvis problematiskt att avgöra om David hade utsett just Salomo till sin efterträdare. Vissa forskare tolkar 1 Kung 1-2 så, att Salomo själv först efter sin fars död på ett mycket grymt sätt tog över Davids tron.⁶⁸ Å andra sidan kan man knappast förutsätta att den historiska situationen i Jerusalem hade varit helt svartvit så, att Salomo var helt ond och Adonia alltigenom försonlig. Salomo och Adonia hade vardera sina anhängare och försökte troligen båda genom maktpolitiska manövrer ta över tronen.

(2) Den *andra* delen utgörs av **1 Kung 3-11** som beskriver Salomos regeringstid. Denna tidsperiod beskrivs som en guldålder i Israels historia, av allt att döma därför, att den har så stor betydelse för den israelitiska religionen. Salomo byggde Templet som sedan blev en kultisk symbol för hela den jahvistiska religionen. Som vi redan har konstaterat är de bibliska uppgifterna om (Davids och) Salomos period ett historiskt och arkeologiskt problem. Ett antal historiska rekonstruktioner har gjorts i syfte att försöka skapa klarhet i frågan huruvida 1 Kung 3-11 reflekterar den historiska verkligheten under Salomos regeringstid.⁶⁹ En källa som ger viktiga administrativa uppgifter är 1 Kung 4:1-19. Den beskriver Salomos ämbetsmän och ger oss en möjlighet att rekonstruera hans administrativa system.⁷⁰ En annan viktig källa som Deuteronomisten har använt i sin framställning av Salomos regeringstid är uppgifterna om tempelbyggandet och hur det framskred. Framställningen i 1 Kung 5-7 påminner om andra främreorientaliska redogörelser om uppförande av tempel.⁷¹ Detta kan vara ett indicium för att Deuteronomisten även i sin framställning i 1 Kung 3-11 använder sig av äldre traditioner.

(3) **1 Kung 12 - 2 Kung 17** är den *tredje* delen i Kungaböckerna. Denna

From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis (JSOTSS, Sheffield: Almond 1990).

⁶⁸Se E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids*; T. Veijola, *Die ewige Dynastie*.

⁶⁹Se G.N. Knoppers, *Two Nations Under God: The Deuteronomic History of Solomon and the Dual Monarchies. Vol 1: The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam* (HSM 52, Atlanta: Scholars Press 1993); idem, "The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel." *JBL* 116 (1997), ss. 19-44; P. Särkiö, *Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie: Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3-5 und 9-11* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 60. Helsinki: Finnische Exegetische Gesellschaft; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994).

⁷⁰För detta, se T.N.D. Mettinger, *Solomon's State Officials* (ConBOT 5, Lund 1971); Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography* (Philadelphia 1979).

⁷¹För detta, se V.A. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOTSS 115, JSOT/ASOR MS 5, Sheffield: Sheffield Academic Press 1992).

del beskriver kungadömenas historia i Israel och Juda från Jerobeam I:s och Rehabeams regeringstid ända fram till Samarias förstörelse. Deuteronomisten har tolkat Jerobeam I:s kungadöme och sätt att agera som ett avfall från Herren. Genom att upprätta två kultplatser i Betel och Dan och ställa upp en kalv av guld på vardera platsen beträdde Jerobeam en väg som ledde till synd (1 Kung 12:25-33). Detta avfall från Herren betecknas i Kungaböckerna med termen "Jerobeams synd" och Deuteronomisten understryker att varenda kung i Israel följde denna Jerobeams synd. Vi har i kap. 11.2 behandlat Jerobeams kult och konstaterat att den inte innebar att man dyrkade en kalv, utan att kalven eller den unga oxen var ett postament, en sockel, som man uppfattade att gudomen på ett osynligt sätt stod på.

Deuteronomistens översikt över kungarnas regeringsperioder följer ofta ett teologiskt schema, där principen är en sorts vedergällningsteori. De kungar som "gjorde vad som var gott i Herrens ögon" fick välsignelse, medan de som gjorde vad ont var, råkade ut för svåra nederlag. På det här sättet följer Deuteronomisten den förbundssteologi som är nedtecknad i Deut 27-28. Lydnad leder till välsignelse men olydnad till förbannelse. Det är ändå värt att notera att Josias öde är ett specialfall för Deuteronomisten (se nedan).

(4) Den *fyjärde* delen, **2 Kung 18-25**, beskriver de sista händelserna i Judas kungadöme före exilen och koncentrerar sig på skildringen av två rättfärdiga kungar, Hiskia och Josia som uppfyllde det deuteronomistiska idealet angående kulten. Hiskia centraliserade offerkulten till Jerusalems tempel (2 Kung 18:22). Josia förlade hela kulten till Jerusalem och förstörde dessutom också alla offerhöjder i Judas städer (2 Kung 22-23). I perioden mellan Hiskia och Josia regerade Manasse. Han betraktas som den allra ogudaktigaste kungen i Juda. Karakteristiken av Manasse är kanske delvis beroende av det svåra teodicéproblemet i samband med Josias regeringstid. Josia förverkligade det deuteronomistiska idealet men dog ändå i Megiddo under sitt fälttåg mot Egypten. Detta nederlag har man i 2 Kung 23:24-30 försökt förklara så, att Manasses synder var orsak till att Josias rättfärdiga åtgärder inte kunde rädda Juda undan exilen.⁷² Att Manasse inte följde det deuteronomistiska idealet är klart men vi måste fråga oss om inte Deuteronomistens tolkning av Manasses regeringstid är färgad och utformas mot bakgrunden av Josias rättfärdiga regeringsperiod och katastrofen vid Megiddo. Hur som helst är enligt Deuteronomisten Judas öde beseglat efter Josias död. 2 Kung 24-25 konstaterar att alla kungar efter Josia gjorde vad ont var och att Gud straffade sitt folk genom att föra bort Jojakim i exil (år 598 fKr) och genom att förstöra Jerusalem (587/86 fKr).

⁷²Se närmare A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, ss. 37-68; P.S.F. van Keulen, *Manasseh Through the Eyes of the Deuteronomists: The Manasseh Account (2 Kings 21:1-18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History* (OTS 38, Leiden: Brill 1996); M. Sweeney, *King Josiah of Judah*, ss. 21-63.

14.7. Det kronistiska historieverket

Vid sidan av det deuteronomistiska historieverket innehåller GT också det kronistiska historieverket som omfattar 1 och 2 Krönikeboken och Esra-Nehemja-boken—den hebreiska, masoretiska texten betraktar Esra och Nehemja som en enda bok. Alla forskare medger att Krönikeböckerna och Esra-Nehemja-boken innehåller en likartad teologi men forskarna har olika åsikter om huruvida dessa böcker kan betraktas som hörande till ett gemensamt historieverk. Bland de forskare som har argumenterat för att vi klart borde skilja mellan Krönikeböckerna och Esra-Nehemja är Sara Japhet och H.G.M. Williamson.⁷³

Majoriteten av forskarna ansluter sig ändå till åsikten att Esra-Nehemja hör intimt ihop med Krönikeböckerna. Som ett bevis för detta kan man se det faktum att 2 Krön 36:22-23 är identiskt med början av Esra-Nehemja, Esra 1:1-4.⁷⁴ Krönikeböckerna och Esra-Nehemja har ett gemensamt tema som de koncentrerar sig på, nämligen beskrivningen av Judas kungadöme och Jerusalems öde genom flera århundraden. Krönikeböckerna följer Samuelsböckerna och Kungaböckerna men behandlar inte kungadömets historia i Israel, utan endast det judeiska kungadömets historia. Enligt Krönikeböckerna har israeliterna en framtid endast om de ansluter sig till Judas kungadöme.⁷⁵ Esra-Nehemja går vidare med att beskriva hur Jahves folk fortsätter att existera i Jerusalem och inte i Samaria. Esra 6:21 visar att även andra israeliter får möjlighet att ansluta sig till Jerusalems samhälle men förutsättningen är att de lämnar alla hedniska vanor och avskiljer sig från allt som är orent.⁷⁶

Ett annat viktigt exegetiskt problem gäller det kronistiska historieverkets redaktionshistoria. Detta problem beror på att Septuaginta har en bok, 1 Esdras, som innehåller 2 Krön 35-36, Esra 1-10 och Neh 8 (i denna ordning). Forskarna har diskuterat huruvida 1 Esdras illustrerar ett tidigare stadium av det kronistiska historieverkets tillkomst.

F.M. Cross och hans "skola" hävdar att det kronistiska historieverket genomgått tre olika redaktioner enligt den följande blockmodellen. Den äldsta versionen härstammade från slutet av 500-talet fKr och omfattade 1 Krön 10-2 Krön 34. Denna version kompletterades senare med 1 Esdras som har

⁷³S. Japhet, "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew." *VT* 18 (1968), ss. 330-371; idem, *I & II Chronicles* (OTL, Louisville: Westminster/John Knox 1993); H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge 1977); idem, *1 and 2 Chronicles* (NBC, London 1982); idem, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16, Waco 1986); idem, *Ezra and Nehemiah* (Old Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press 1987).

⁷⁴Williamson (*Israel in the Book of Chronicles*, ss. 7-10) har försökt nedvärdera detta samband. Se kritik mot Williamson i A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, ss. 303-304.

⁷⁵För detta, se H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*.

⁷⁶För tolkningen av Esra 6:21, se J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (OTL, London 1988), ss. 132-133.

bevarats endast i Septuaginta och innehåller 2 Krön 35-36 + Esra + Neh 8. Den sista fasen i redaktionsprocessen var versionen 1 Krön 1 - 2 Krön 36 + Esra-Neh. R.W. Klein har försökt finna stöd för denna redaktionella teori genom att argumentera för att Septuagintas översättning av 2 Krön 35-36 härstammar från en annan översättare än vad resten av Krönikeböckerna gör.⁷⁷ Denna redaktion i tre faser är hypotetisk och Kleins teori om flera översättare till 1 Krön 1 – 2 Krön 34 och 2 Krön 35-36 har fått berättigad kritik.⁷⁸

Enligt den andra hypotesen skulle 1 Esdras vara ett fragment av en mycket tidig grekisk översättning av det kronistiska historieverket i en sådan version, där Nehemja inte var omnämnd men nog Esra (i Esra 7-10 + Neh 8). S. Mowinckel och F. Pohlman som båda är anhängare av denna redaktionella hypotes har försökt visa att Josefus inte kände till den nuvarande formen av Nehemja, utan endast en version av Nehemjas egen biografi (beträffande "Nehemjas biografi" se vidare kap. 14.9).⁷⁹ Svagheten i denna hypotes exponeras i 1 Esdras 9:37 som förutsätter att skribenten känner till Neh 7. Även Pohlman konstaterar att 1 Esdras 9:37 utgör akilleshälen i denna teori.⁸⁰

Den mest naturliga förklaringen tycks vara att 1 Esdras är en senare komposition som omfattar delar av Krönikeböckerna, Esra och Nehemja.⁸¹ Den som gjorde sammanställningen ville sannolikt betona att det fanns en direkt linje mellan Josia (= 2 Krön 35-36) och Esra. Båda genomförde en viktig reformation och instiftade på nytt gamla viktiga högtider i Jerusalem. 1 Esdras börjar med beskrivningen av Josias regeringstid och hans påskfest i Jerusalem och avslutar med skildringen av lövhydefesten under Esras tid i Jerusalem (Neh 8).

⁷⁷Se F.M. Cross som har presenterat denna åsikt bl.a. i sin artikel: "A Reconstruction of the Judean Restoration." *JBL* 94 (1975), ss. 4-18; så också R.W. Klein, "New Evidence for an Old Recension of Reigns." *HTR* 60 (1967), ss. 93-105; idem, "Supplements in the Paralipomena: A Rejoinder." *HTR* 61 (1968), ss. 492-495; idem, "Old Readings in I Esdras: The List of Returnees from Babylon (Ezra 2/Nehemiah 7)." *HTR* 62 (1969), ss. 99-107; idem, "Ezra and Nehemiah in Recent Studies." In: *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God* (= Festschrift E. Wright; Garden City), ss. 361-376.

⁷⁸Se L.C. Allen, "Further Thoughts on an Old Recension of Reigns in Paralipomena." *HTR* 61 (1968), ss. 483-491; idem, *The Greek Chronicles: The Relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Masoretic Text. Part 1: The Translator's Craft* (SupVT 25) // *Part 2: Textual Criticism* (SupVT 27). Leiden: Brill 1974; H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 18.

⁷⁹S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia I: Die nachkronistische Redaktion des Buche. Die Listen* (Oslo 1964); F. Pohlman, *Studien zum dritten Esra: Ein Beitrag nach dem ursprünglichen Schluss des chronistischen Geschichtswerkes* (FRLANT 104, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970).

⁸⁰F. Pohlman, *Studien zum dritten Esra*, s. 66.

⁸¹H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, ss. 12-36.

14.8. Krönikeböckerna

Krönikeböckerna heter på hebreiska *divrê hajjâmîm* som betyder ”dagarnas händelser” eller ”dagarnas fakta.” Men i Septuaginta och Vulgata har Krönikeböckerna namnet *paraleipomena* som betyder ”det som har lagts åt sidan” eller ”kvarblivna rester.” Detta namn kan tolkas så att Krönikeböckerna skulle vara ett komplement till Samuels- och Kungaböckerna. Septuagintas och Vulgatas benämning av Krönikeböckerna är sekundär. I kap. 14.7 har vi sett att Krönikeböckerna samt Esra-Nehemja bildar en israelitisk historieskrivning för sig vid sidan av det deuteronomistiska historieverket.

Vi vet inte exakt när Krönikeböckerna har skrivits men det är klart att de har uppkommit under den persiska perioden. Att Krönikeböckerna i sin nuvarande form härstammar tidigast från ca. 400 fKr kommer tydligt fram i förteckningen över Davids ätt i 1 Krön 3:17-24 där sju generationer nämns efter Serubbabel. Om vi antar att kronisten rätt har återgivit Davids genealogi ända till sin egen tid, skulle vi komma ned till ca. år 400 fKr.

Krönikeböckernas viktigaste källor är Samuels- och Kungaböckerna vilkas framställning kronisten följer ganska slaviskt. Då och då har Kronisten ändå ändrat Deuteronomistens framställning och de här förändringarna har forskarna försökt tolka som uttryck för kronistens egna teologiska betoningar och tendenser. Man bör dock komma ihåg att vi inte utan vidare kan jämföra de masoretiska textversionerna till Samuels-, Kunga- och Krönikeböckerna och dra slutsatser huruvida kronisten har modifierat Deuteronomistens framställning. Detta beror på att kronisten skrev sitt historieverk ca. år 400 eller under 300-talet fKr och att vi inte vet exakt vilken textversion av Samuels- och Kungaböckerna han hade till sitt förfogande. Att hans textversion inte var exakt densamma som den nuvarande masoretiska texten är klart.⁸² Forskare har kunnat visa att många läsarter i Krönikeböckerna som avviker från den deuteronomistiska framställningen kan förklaras så, att kronisten följer en läsart som förekommer i Qumrans handskrifter eller i den hebreiska förlaga som Septuagintas översättare hade använt.⁸³ Det finns ändå vissa större skillnader mellan Krönikeböckerna och Deuteronomistens framställning och de illustrerar kronistens teologiska tendenser:

(1) För det första behandlar Kronisten enbart Judas kungadöme och Davids ätt. Uppkomsten av Israels kungadöme under Jerobeams ledning tolkas som ett uppror mot Herren och Kronisten har inget intresse av att behandla Israels kungadöme. Israeliterna har framgång endast när de ansluter sig till Davids hus. Kronisten omnämner att det efter Jerobeams avfall var många israeliter och speciellt leviter som anslöt sig till Juda (2 Krön 11:16); när Asa var kung över Juda hörde delar av Efraims bergsbygd till Juda (2 Krön 15:8-9);

⁸²Om detta problem, se S.L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33, Atlanta: Scholars Press 1985).

⁸³W.E. Lemke, ”The Synoptic Problem in the Chronicler's History.” *HTR* 58 (1965), ss. 349-363; S.L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*.

Hiskia föranstaltade ett påskfirande i Jerusalem och skickade sändebud med inbjudan runt om i Israel för att folk därifrån skulle komma och delta i påskhögtiden (2 Krön 30:10); slutligen sägs det i 2 Krön 34:6, 33 att Josia lyckades förverkliga sin religiösa reform på ett område från Simons ända till Naftalis stamområden, dvs. från Judas södra delar ända till Galileiska sjön.⁸⁴

(2) Ett annat viktigt teologiskt tema hos Kronisten är Jerusalems tempel och kulten där. Vi måste komma ihåg att många israeliter upplevde Templets återuppbyggande som en viktig frälsningshistorisk händelse. Alla efterexiliska böcker eller delar av dem betonar Templets centrala roll (Trito-Jesaja; Haggaj, Sakarja, Malaki) och Esra-Nehemja-boken vittnar om att Templets kult och ekonomi var viktiga aspekter av Esras och Nehemjas reformer. Kronisten beskriver utförligt hur David förberedde tempelbygget (1 Krön 17; 22; 28-29) och på den här punkten presenterar Kronisten textmaterial som inte härstammar från Deuteronomisten. Kronisten är visserligen beroende av Deuteronomistens beskrivning av hur Salomo genomförde arbetet med tempelbygget (2 Krön 2-7) men på många andra punkter presenterar Kronisten textmaterial som går utöver Deuteronomistens framställning. Han redogör för levitiska genealogier (1 Krön 6) och för prästernas och leviternas tjänstgöring i Jerusalems tempel (1 Krön 23-26). Allt detta visar Kronistens stora intresse för Jerusalems tempel och hans ansträngningar att insätta präster och leviter att tjänstgöra i templet. Att Kronisten uttrycker en liberalare syn på de tjänstgörande prästerna än vad Hes 44 gör, kommer tydligt fram i 1 Krön 24 där det framgår att söner både till Elasar och Itamar kan fungera som präster. Hes 44 hävdade att endast Sadoks efterkommande kan fungera som präster i Jerusalems tempel. Sadok hästammade enligt 1 Krön 6 från Elasar och inte från Itamar. Även Prästskriften tillskriver såväl Elasars som Itamars söner rätt att fungera som präster. Forskarna (t.ex. Wellhausen) har med rätta påpekat att Kronisten även på andra punkter följer Prästskriftens förordningar.

(3) Det typiska särdraget i Kronistens teologi är en strikt logisk veder-gällningsteori. Den kommer till uttryck t.ex. i uppfattningen att den kung som gör det onda får lida straff. Denna syn på att det goda handlandet belönas och det onda beträffas är så systematiskt genomförd hos Kronisten att han t.o.m. har ändrat på Deuteronomistens beskrivning av Josia. Enligt Kronisten mister Josia livet i Megiddo därför att han inte lyssnade till det profetiska ordet som Egyptens farao Neko (!) framförde till honom (2 Krön 35:21). På motsvarande sätt skildrar Kronisten början av Rehabeams regeringstid som lycklig så länge som kungen följde Herrens förordningar. Även israeliter från Nordriket kom nu till Jerusalem för att offra där (2 Krön 11:16). Men när Rehabeam i sitt femte regeringsår övergav Herren, får han genast sitt straff: Herren sänder farao Shishak mot honom (2 Krön 12:1-4).

(4) Forskarna har ingående diskuterat vilken inställning Kronisten hade till Davids ätt. En del av forskarna anser att Kronisten helt och hållet avvisade förväntningarna på en återställelse av ätten. De hävdar att Davids hus enligt

⁸⁴Se H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, s. 100.

Kronisten skulle ha spelat en viktig roll endast i samband med byggandet av Jerusalems tempel. Kronisten skulle ha varit anhängare av teokratin, men inte av messianism.⁸⁵ Andra forskare anser däremot att Kronisten hyste eskatologiska⁸⁶ och även messianska⁸⁷ förväntningar. Problemet med de här motsatta åsikterna har varit att man har betraktat messianism och teokrati som varandra uteslutande alternativ. J. Becker, t.ex., har drivit kontrasten mellan teokrati och messianism till sin yttersta spets. Men så snart man är redo att betrakta teokrati och messianism som två varandra stödande ideologier tycks problemet med Kronistens syn på Davids hus bli löst. M.Sæbø, t.ex., använder benämningen "davidisk-teokratisk messianism."⁸⁸ Denna term karakteriserar bäst Kronistens syn på Davids ätt. Kronisten förväntade sig att Davids hus skulle få regera evinnerligen. 2 Krön 6:14-17 uttrycker detta klart och tydligt. Enligt denna text har Salomo just intygat att Herrens löfte angående tempelbygget har gått i uppfyllelse. Nu ber han att även det andra löftet angående den eviga dynastin skulle befästas: "Uppfyll också, Herre, Israels Gud, detta som du har lovat din tjänare David, min far: att han aldrig skall sakna en ättling som sitter inför dig på Israels tron, om bara hans efterkommande vaktar på sina steg och lever efter din lag, så som han själv gjorde. Låt nu ditt löfte till din tjänare David gå i uppfyllelse, Herre, Israels Gud!"

I Salomos bön ställs villkoret att Davids ättlingar, davididerna, vandrar *trofast* inför Herren. Kronisten har skildrat Salomo som en idealkung som i allt uppfyller Herrens vilja. Kronisten har medvetet utelämnat Deuteronomistens beskrivning av Salomos avfall från Herren (1 Kung 11) och framställer honom som den goda kungen. Att Kronisten hyste förväntningar om att Davids ätt även efter exilen skulle spela en viktig roll i Judas och Jerusalems historia framgår klart av 1 Krön 3:17-24 där han har gjort upp ett register över Davids efterkommande under den postexilska perioden ända till ca. år 400 fKr. Men förutsättningen för återupprättandet av Davids ätt är att davididerna är (eller blir) trofasta mot Herrens förordningar.⁸⁹

Krönikeböckerna kan indelas i fyra olika delar. Den första delen innehåller genealogier från Adam till Israels barn (1 Krön 1-9). I denna textperikop har Kronisten medvetet presenterat en direkt genealogisk linje från

⁸⁵Se t.ex. R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (Freiburger Theologische Studien 92, Freiburg 1973); J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83, Göttingen 1977).

⁸⁶H.G.M. Williamson, "Eschatology in Chronicles." *TynBul* 1977, ss. 115-154.

⁸⁷G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, s. 362.

⁸⁸M. Sæbø, "Messianism in Chronicles? Some Remarks to the Old Testament Background of the New Testament Christology." *HBT* 2 (1980), ss. 85-109.

⁸⁹För en detaljerad analys och kritik mot den av Mosis och Becker framförda tolkningen att kronisten skulle ha haft en icke-messianska teologi, se A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, ss. 317-332.

Adam till David och hans efterkommande. I 1 Krön 1 lägger han fram ett släkttregister från Adam till Abraham, Isak och Jakob och går mycket kort igenom Ismaels och Esaus efterkommande (israeliterna och edomiterna). I 1 Krön 2 berättar han om Jakobs söner och börjar sedan omedelbart avhandla Judas efterkommande, inte Rubens. Han noterar först att David härstammar från Juda och sedan tar han upp viktiga klaner i Juda. I 1 Krön 3 utlägger Kronisten Davids ättlingar ända fram till den postexilska perioden. Inte förrän i 1 Krön 4 ger han andra genealogier för Judas efterkommande än Davids. Slutligen, i 1 Krön 5-9 framlägger Kronisten genealogierna för de andra Jakobssönerna. Framställningen i 1 Krön 1-9 visar att Kronisten uppenbart har velat beskriva en direkt genealogisk linje från Adam till David och hans efterkommande. Detta är ett starkt argument för att Davids ätt spelar en viktig roll i Kronistens framställning, och även i hans eskatologiska förväntningar.

Andra delar i Krönikeböckerna är 1 Krön 10-29 (Davids historia), 2 Krön 1-9 (Salomos historia) och 2 Krön 10-36 (från Rehabeam till Judas exil). Här följer kronisten i stort sett Deuteronomistens framställning trots att han också betonar sina egna teologiska tendenser, så som vi ovan har sett.

14.9. Esra och Nehemja

Esra och Nehemja är en enda bok i den hebreiska bibeln och därför borde vi egentligen tala om Esra-Nehemja-boken. Vi har i kap. 14.7 sett att Esra-Nehemja-boken intimt är relaterad till Krönikeböckerna. Esra 1:1-4 fortsätter där 2 Krön 36 slutar.

Esra-Nehemja-boken kan indelas i tre delar: (1) Esra 1-6 handlar om restaureringen av Juda efter exilen. Templets återuppbyggande står i centrum i dessa kapitel. (2) Esra 7-10 tar upp Esras uppdrag i Jerusalem och (3) Neh 1-13 redogör för Nehemjas åtgärder i Jerusalem, byggandet av muren och organiseringen av templets ekonomi. Forskarna har dock mycket diskuterat huruvida framställningen av dessa tre epoker motsvarar historiens förlopp. Speciellt svåra att hantera är uppgifterna i Esra 1-6 och förhållandet mellan Esra och Nehemja.

Det centrala historiska problemet i Esra 1-6 är om Sheshbassar är identisk med Serubbabel eller inte. Framställningen i Esra 1-6 tycks förutsätta detta. Det anges i Esra 1:8-11 att Sheshbassar återvände till Jerusalem för att bygga upp templet på nytt och i Esra 2 startar förtecknandet av personer som återvände med Serubbabel. Ytterligare anför Esra 3:10; 5:16 att både Sheshbassar och Serubbabel lade grunden för det Andra Templet. På grundval av dessa fakta har många forskare dragit slutsatsen att i Esra-Nehemja-bokens nuvarande form har Sheshbassar och Serubbabel identifierats med varandra trots att detta förhållande historiskt sett inte behöver vara riktigt.⁹⁰ J. Lust har ändå hävdad att denna identifikation även motsvarar den historiska

⁹⁰Se t.ex. M. Sæbø, "The Relation of Sheshbassar and Zerubbabel—Reconsidered." *SEÅ* 54 (1989), ss. 168-177 och litteratur han hänvisar till.

verkligheten.⁹¹ Däremot har Williamson försökt argumentera för att Esra-Nehemja gör skillnad mellan Sheshbassar och Serubbabel.⁹² Det mest sannolika är att Sheshbassar och Serubbabel var två skilda historiska gestalter som redaktorn för Esra-Nehemja-boken har identifierat med varandra.

Utöver problemet Sheshbassar-Serubbabel visar Esra 1-6 att denna textperikop är en sekundär redaktionell skapelse. Listan i Esra 2 är identisk med Neh 7 och det är inte klart vilket av dessa två kapitel som är ursprungligast. I alla fall visar dessa två parallella förteckningar att förhållandet mellan Esra 1 och 2 är redaktionellt och att Sheshbassars namn i Esra 1 svarar mot namnet Serubbabel i Esra 2 i denna redaktion. Historiskt sett är det dock svårt att kombinera Esra 1 med Esra 2. Enligt Esra 1 återvände Sheshbassar till Jerusalem i början av Kyros regeringstid (ca. 538 fKr), medan Haggaj och Sakarja 1-8 låter förstå att Serubbabel återvände först under Dareios I:s regeringstid, ca. 520 fKr. I så fall borde Esra 2 dateras till ca. 20 år senare än Esra 1. Denna nydatering av Serubbabels ankomst förekommer i Septuagintas version av 2 Krön 35-36 + Esra + Neh 8, dvs i 1 Esdras (se 5:6). 1 Esdras 2-5 har kastat om ordningsföljden av Esra 1-4 på följande sätt:

1 Esdras 2:1-5	=	Esra 1:1-3
1 Esdras 2:6-11	=	Esra 1:4-11
1 Esdras 2:12-26	=	Esra 4:6-24
1 Esdras 3:1-5:6	=	inga paralleller i Esra
1 Esdras 5:7-70	=	Esra 2:1-4:5

Framställningen i 1 Esdras förutsätter att det arameiska dokumentet i Esra 4:6-24 skulle vara historiskt förankrat i Sheshbassars byggnadsprojekt i Jerusalem i början av Kyros' regeringstid. Detta dokument förklarar varför Sheshbassars bygge blev fördröjt ända till Dareios tid (Esra 4:24 = 1 Esdras 2:26). 1 Esdras visar alltså att man redan i antiken har betraktat Esra 1-6 som en svårbegriplig redogörelse av Israels historia i början av den persiska perioden.

En noggrann analys av Esra 4:6-24 ger oss ändå anledning att tro att texten var relaterad till Esras reform (se nedan). I så fall är framställningen i 1 Esdras ohistorisk, vilket lätt kan förklaras med att 1 Esdras är produkten av en senare redaktionell process (se kap. 14.7).

Ett annat svårt historiskt problem i Esra-Nehemja rör Esras och Nehemjas ankomst till Jerusalem och frågan om de verkade samtidigt. Neh 8 tycks förutsätta att Esra och Nehemja var samtidiga men detta kapitel är som grund för en sådan slutsats problematiskt av följande två skäl. För det första omnämner detta kapitel aldrig Nehemja. Neh 8:9 är textkritiskt osäker och namnet Nehemja där är troligen ett senare tillägg⁹³—och namnet Esra

⁹¹J. Lust, "The Identification of Zerubbabel with Sheshbazzar." *ETL* 63 (1987), ss. 90-95. Se kritik av Lusts argument i A. Laato, Josiah and David Redivivus, ss. 216-220.

⁹²H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16, Waco 1985), s. 17.

⁹³Se t.ex. D.J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther* (NCB, Grand Rapids, London 1984), ss. 185-186, Williamson, *Ezra, Nehemiah*, s. 279.

förekommer inte i övriga delar av Nehemja där det talas om Nehemjas åtgärder. För *det andra* har 1 Esdras tagit med Neh 8 men däremot inget avsnitt ur Neh 1-7, 9-13 som talar om Nehemja. Inte heller kan vi veta med säkerhet när Esra och Nehemja kom till Jerusalem. Esras ankomst till Jerusalem dateras till Artaxerxes sjunde regeringsår (Esra 7:7) och Nehemjas till Artaxerxes tjugonde regeringsår (Neh 2:1). Men frågan är vilken Artaxerxes författaren avser. Att Nehemjas uppdrag utfördes under Artaxerxes I:s regeringstid, dvs år 445 fKr, tycks vara konsensus bland forskarna. Men Esras uppdrag kan ha ägt rum under Artaxerxes I:s eller Artaxerxes II:s sjunde år, dvs. år 458 fKr eller 398 fKr. Det första alternativet får stöd av Esra-Nehemjas nuvarande framställning och många forskare följer denna datering men även alternativet år 398 fKr har sina anhängare.

Det är osannolikt att Esra och Nehemja verkade tillsammans i Jerusalem. Deras religiösa program liknar ändå så mycket varandra att redaktorn av allt att döma har velat presentera dem som samtida. Kanske Esras politiska auktoritet har ifrågasatts i Jerusalem och att redaktorn till Esra-Nehemja i den situationen har velat säga att Nehemja understödde Esras reform och lyckades genomföra den. I detta sammanhang kan vi påpeka att Esra 4:6-23 innehåller ett arameiskt dokument som dateras till Artaxerxes tid. Det är möjligt att detta är det dokument som Jerusalems fiender använde för att stoppa Esras uppdrag i Jerusalem. Det sägs bl.a. i v 12 att jerusalemiterna försökte sätta i stånd stadens murar. Artaxerxes vill stoppa byggnadsprojektet i Jerusalem och Esra 4:23 anger att Jerusalems fiender gjorde detta ”med vapenmakt” (enligt Bibel 2000). Kanske denna episod var anledningen till Nehemjas uppdrag, eftersom det sägs i Neh 1:3 att ”de som är kvar i landet och sluppit undan fångenskapen lever i nöd och förnedring. Jerusalems *mur är raserad, och dess portar nerbrända.*”

Om Esra hade svårigheter att genomföra sin religiösa reform i Jerusalem, så hade också Nehemja det. Att Nehemja hade allvarliga problem att bli godkänd även i Jerusalem/Juda kommer tydligt fram av det faktum att han var tvungen att skriva en apologi för sig själv, som kallas NehemjabioGRAFIN, där han försvarar sig själv och sina åtgärder (se nedan). Det är värt att notera att Jesus Syraks vishet omnämner endast Nehemja men inte alls Esra. Kunde Syrak ha undervärderat Esras åtgärder?⁹⁴

Esra-Nehemjabokens framställning har visat sig vara ganska problematiskt vad gäller förhållandet till den historiska verkligheten i Juda under de första hundra åren av den persiska perioden (530-430-talen fKr). Redaktorn till Esra-Nehemja förefaller ha följt en viss tendens när han ordnade textmaterialet i sin bok. Vi har anledning att tro att Sheshbassars uppdrag historiskt sett misslyckades men Esra-Nehemja-bokens redaktor som identifierade Serubbabel med Sheshbassar framställer saken så, att Sheshbassar lyckades förverkliga sitt byggnadsprojekt. Redaktorn använder samma tendens när han försöker visa att också Esras uppdrag lyckades. Han omplacerar det

⁹⁴Beträffande detta, se P. Höffken, ”Warum schwieg Jesus Sirach über Esra?” ZAW 87 (1975), ss. 184-202.

aramaiska dokumentet i Esra 4:6-23 till Sheshbassars = Serubbabels tid (Esra 4:24) och gör Esra och Nehemja samtidiga med varandra. På detta sätt lyckas redaktorn framställa saken så att Esras uppdrag hade framgång och fick stöd av Nehemjas åtgärder. Förekomsten av de här två tendenserna betyder ändå inte att Esra-Nehemja helt skulle sakna tillförlitlig beskrivning av Judas och Jerusalemets politiska och religiösa situation under 500- och 400-talet fKr. Redaktorn tycks till sitt förfogande ha haft många dokument och förteckningar som han har återgivit i Esra-Nehemja. Trots att forskarna diskuterar huruvida dessa dokument och listor är äkta kan vi ändå inte kategoriskt som möjlighet utesluta att de motsvarar den historiska verkligheten.⁹⁵ De dokument och förteckningar som finns i Esra-Nehemja är följande:

(1) Kyros edikt som ger Judas folk möjlighet att återvända till Juda och Jerusalem. Dokumentets hebreiska text har bevarats i Esra 1:2-4 och dess aramaiska parallell i Esra 6:3-5. Om det är fråga om ett äkta dokument är det troligt att det ursprungligen har skrivit på aramaiska.

(2) Förteckning över tempelkärl som Kyros återlämnade till Herrens hus (Esra 1:8-11).

(3) Förteckning över personer som återvände med Serubbabel från fångenskapen (Esra 2 = Neh 7).

(4) Det aramaiska dokument som Bishlam, Mitredat och Taveel skrev till Artaxerxes och där de krävde att återuppbyggandet av Jerusalem och stadens murar måste hejdas (Esra 4:6-23). Historiskt sett var detta dokument troligen en reaktion mot Esras reform men redaktorn omplacerade det till Serubbabels tid.

(5) Tattenajs brev på aramaiska till Dareios I där han frågar huruvida Serubbabel tänker fortsätta Sheshbassars byggnadsprojekt. Denne hade för sin del fått lov av Kyros att återuppbygga Jerusalemets tempel (Esra 5:8-17). Redaktorn till Esra-Nehemja tycks tolka detta dokument så, att Sheshbassar i Esra 5:14-16 refererar till Serubbabel. En sådan identifikation behöver dock inte göras om vi betraktar Esra 5:8-17 som ett självständigt dokument.

(6) Dareios I:s brev till Tattenaj där han befäller att Jerusalemets tempel skall återuppbyggas (Esra 6:6-12).

(7) Artaxerxes skrivelse till Esra där han befäller denne att organisera det religiösa livet i Jerusalem (Esra 7:12-26). En god parallell till det uppdrag som Esra fick är Udjahorresnets uppdrag i Egypten (*AEI* 3:36-41). Esras uppdrag hade troligen samband med Dareios förordning som ingår i den s. k demotiska krönikan (Papyrus 215 i Bibliothèque Nationale) där det sägs att den egyptiska lagen som hade varit i kraft ända till Amasis regeringstid år 526 fKr måste kodifieras i Dareios I:s tredje regeringsår.⁹⁶ Det är värt att notera att Artaxerxes brev i Esra 7 inte uttalar sig alls om återuppbyggandet av Jerusalemets murar. Det verkar ändå som om en sådan åtgärd vidtogs i Jerusalem under Esras tid (jfr dokumentet i Esra 4:6-23 och Neh 1:3). Esras uppdrag tycks ha blivit mera omfattande än vad

⁹⁵Bl. a. Clines och Williamson betraktar dessa dokument och listor som ofta tillförlitliga. Se Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*; Williamson, *Ezra, Nehemiah*. Däremot argumenterar t.ex. Mowinckel och Kellerman ofta för att listorna i Nehemjaboken är senare konstruktioner. Se S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia I-III* (oslo 1964-1965); U. Kellermann, *Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte* (BZAW 102, Berlin:deGruyter 1967).

⁹⁶Se denna demotiska krönika i W. Spiegelberg, *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothéque Nationale zu paris. Nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten* (Leipzig 1914). Se vidare J. Blenkinsopp, "The Mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah." *JBL* 106 (1987), ss. 409-421.

de persiska myndigheterna hade tänkt sig.⁹⁷

(8) Förteckning över folk som återvände från fångenskapen med Esra (Esra 8:1-14). Bland ledarna var Gershom som hörde till Pinechas (Elasars) efterkommande och Daniel som hörde till Itamars efterkommande. Detta dokument tycks inte ge stöd för det sadokitiska programmet i Hes 44 som kräver att endast sadokiter (Elasars och Pinechas efterkommande) får vara präster. Även en representant av Davids ätt, Hattush, Shekanjas son, som omnämns i 1 Krön 3:22, är med bland de ledarna.

(9) Förteckning över de män som hade gift sig med främmande kvinnor (Esra 10:18-44).

(10) Förteckning över dem som åter satte i stånd Jerusalems murar (Neh 3).

(11) Förteckning över personer som undertecknat Nehemjas förbund (Neh 10). Forskarna är i stort sett eniga om att det inte kan ha varit möjligt att sluta detta förbund förrän Nehemja hade återvänt till Jerusalem (Neh 13:6-7). Detta förbund tar upp sådana frågor som Nehemja ordnar under sitt andra besök (jfr. Neh 10:31-39 och 13:10-31).

(12) Förteckning över bosättningen i Jerusalem (Neh 11:3-19).

(13) Förteckning över folket som bodde i övriga städer och orter i Juda (Neh 11:25-36).

(14) Förteckning över präster och leviter (Neh 12:1-9).

(15) Förteckning över översteprästerna (Neh 12:10-11).

(16) Förteckning över präster och leviter under översteprästens Jojakims tid (Neh 12:12-26).

Forskarna har ofta påpekat att Esra 7-10 och Nehemja vid sidan av dessa förteckningar innehåller avsnitt som är skrivna i första person singularis. Detta har gett anledning att kasta fram en hypotes om att framställningen av Esras och Nehemjas uppdrag i Esra-Nehemja-boken baserar sig på dessa mäns personliga memoarer. Medan forskarna är osäkra på om en biografi av Esra i första person har existerat, är alla eniga om att Nehemja skrev sin apologi i första person. Denna apologi omfattade delar i Neh 1-7; 12:27-43 och 13:4-31.⁹⁸

Vi har anledning att tro att även om redaktorn (medvetet eller omedvetet) har feltolkat vissa dokument och förteckningar som stått till hans förfogande, har forskare möjlighet att kritiskt utvärdera denne redaktors arbete och att med hjälp av Nehemjas apologi och dokument och förteckningar i Esra-Nehemja rekonstruera Judas och Jerusalems historia under den postexilska perioden. Det är självklart att det är möjligt att göra denna rekonstruktion på flera sätt men vissa riktlinjer kan man ändå fastslå, så som vi har gjort ovan.

⁹⁷För en analys av detta, se A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, 332-341.

⁹⁸Se t.ex. U. Kellermann, *Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte*; Clines, *Esra, Nehemiah, Esther*; Williamson, *Esra, Nehemiah*.

14.10. Rut

Ruts bok handlar om Davids farfars far Boas och om hur han gifte sig med en moabitisk kvinna. Berättelsen börjar med att en israelitisk man Elimelek från Betlehem på grund av hungersnöd i Juda flyttade till Moab med sin hustru Noomi och sina två söner Machlon och Kiljon. Där gifte sig sönerna med var sin moabitiska kvinna, Orpa och Rut. Efter tio år dog Noomis man och söner. Noomi beslöt att flytta tillbaka till Juda. Svärdöttarna ville följa med, men Noomi avråder dem med berättelser om hur svårt det var att bli omgift i Juda. Rut var ändå envis och följde Noomi till Betlehem i Juda. Där träffade Rut Boas och de gifte sig med varandra. Rut blev havande och födde en son, Oved. Oved blev sedan far till Jishaj och denne i sin tur far till David.

Ruts bok hör till avdelningen Skrifterna i judendomens kanon men Septuaginta och Vulgata har placerat den efter Domarboken, därför att den börjar med orden: ”På den tid då Israel styrdes av domare ...”. Den babyloniska Talmud, Baba Batra 14b-15a betraktar Samuel som författare till Ruts bok. Bokens kanoniska status har aldrig ifrågasatts inom judendomen. Vid sidan av Predikaren, Höga Visan, Ester och Klagovisorna kom Rut att tillhöra dem fem s.k. festrullarna, *Megillot*, som läses under bestämda judiska högtider. Man läser Ruts bok under veckofestens gudstjänst av allt att döma därför att skördetiden då Rut blev bekant med Boas spelar en viktig roll i bokens tema.

Bokens datering har varit ett problem för forskarna. En del forskare daterar den till den postexilska perioden på grund av de många aramaismer som boken innehåller. Andra forskare anser däremot att språket är rätt gammalt.⁹⁹ Kirsten Nielsen har behandlat de kriterier som borde användas när man försöker datera boken. Hon anser att bokens innehåll är relaterat till en apologi för Davids dynasti så som det har presenterats i det deuteronomistiska historieverket och att boken därför är författad vid Jerusalems kungahov.¹⁰⁰

En hypotes som ofta har kastats fram i detta sammanhang är att Ruts bok ger uttryck för en kritisk inställning till Esras och Nehemjas reform som förbjöd judeer att gifta sig med främmande kvinnor (Esra 9-10; Neh 10; 13). Någon sådan kritiker ville skriva denna bok där en (gammal) tradition tas upp som berättar om hur Davids förfader Boas gifte sig med en moabitisk kvinna, som visar sig vara en mycket trofast och lojal person. Trots att Boas äktenskap med en ”utländsk” kvinna vid första anblicken tyder på en annan syn på äktenskapet än den som Esra-Nehemja företräder, är det ändå svårt att hävda att Ruts bok skulle propagera för att judeer får gifta sig med främmande kvinnor. Men

⁹⁹Se diskussion i J.M. Sasson, *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation* (Sheffield: JSOT Press 1989), ss. 240-252; M.D. Gow, *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose* (Leicester 1992). Notera speciellt Kirsten Nielsen, *Ruth* (OTL, London: SCM Press 1997) s. 29: “Attempts to prove a later date, based on certain Aramaisms or an archaic style or current legal usage, have slowly crumbled, and recent research generally agrees on a preexilic date.”

¹⁰⁰Se Kirsten Nielsen, *Ruth* (OTL, London: SCM Press 1997) ss. 21-29.

moabistiskan Rut blir inte bara accepterad i Juda, utan ges en hedersplats i den davidiska stamtavlan. Hennes solidaritet gentemot Noomi och hennes släkt, hennes vilja att leva enligt Moses lag är exceptionell. Sådan är också den behandling hon får.¹⁰¹

14.11. Ester

Liksom Ruts bok hör också Esters bok till de fem festrullarna, *Megillot*. Judarna läste Esters bok vid Purimfesten och bokens tema anknyter helt och hållet till denna fest. Man kan säga att Ester är en etiologisk berättelse som förklarar varför judarna firar Purimfesten. Namnet på festen kommer från Ester 3:7 där det beskrivs hur den persiske kungens höga ämbetsman Haman som har planerat att utrota judarna i det persiska riket kastar lott, *pur*, för att bestämma en dag då denna förintelse skall äga rum. Lotten visar på den trettonde dagen i den tolfte månaden, adar (Ester 3:13; 9:24-26).

Enligt Ester 3:1 är Haman en agagit, dvs. han är efterkommande till den amalekitiske kungen Agag (1 Sam 15:7-9). I 1 Sam 15:1-3 befäller Herren att alla amalekiter måste dödas. Saul lyder ändå inte detta Herrens ord och blir förkastad av Samuel (1 Sam 15:10-35). Esters bok nyttjar detta motiv och beskriver hur Amaleks släkting Haman nu genom sin höga ställning får tillfälle att utrota alla judarna i riket. Men Herren har en frälsningsplan för att rädda judarna undan Haman. Innan Haman blev den persiske kungens närmaste man hade Ester på Herrens försorg blivit Xerxes I:s (= Ahasveros) hustru (Ester 1-2). Hjältinnan i Esters bok är Ester och hennes fosterfar Mordokaj är hjälten. Tillsammans lyckas de omintetgöra Hamans onda plan och rädda judarna från utrotning. Haman dödades och Mordokaj blev Xerxes' närmaste man. Ester och Mordokaj instiftar Purimfesten och bestämmer att judarna skall fira festen den fjortonde och femtonde dagen i månaden adar (Ester 9:20-32).

Forskarna har hyst tvivel angående en del historiska detaljer i Esters bok. L.B. Paton och D.J. Clines har en upplysande diskussion som tar upp sådana detaljer i Esters bok som är svåra att harmonisera med den historiska verkligheten men också detaljer som talar för bokens historicitet.¹⁰² Ett av de avgörande motargumenten mot bokens historicitet representeras av Ester 2:5-6. Forskarna har tolkat de här verserna så, att Mordokaj var bland dem som fördes bort i exil med Jekonja år 598/97 fKr och att samme man sedan blev kung Xerxes ämbetsman i kungens tolfte regeringsår (Ester 8:2; jfr. 3:7), dvs. år 474 fKr. Detta skulle betyda att Mordokaj måste ha varit över 122 år gammal, vilket ju är omöjligt.¹⁰³ Det hebreiska uttrycket i Ester 2:5-6 behöver dock inte tolkas så att Mordokaj fördes i exil med Jekonja. Texten lyder så här: "På borgen i

¹⁰¹För en närmare analys av detta, se Kirsten Nielsen, *Ruth*.

¹⁰²L.B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther* (ICC, Edinburgh 1908); D.J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, ss. 256-263.

¹⁰³Så t.ex. D.J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, s. 259.

Susa fanns en jude som hette Mordokaj, son till Jair, son till Shimi, son till Kish, av Benjamins stam” och sedan fortsätter texten med det hebreiska relativpronomet *'ašer* som grammatikaliskt refererar till det ord som omedelbart står före. I så fall skulle hänvisningen vara till Kish. Då borde ”han” i Ester 2:6 tolkas så att ”han (= Kish) hörde till dem som blivit bortförda från Jerusalem tillsammans med kung Jekonja av Juda, då denne fördes i fångenskap av den babyloniske kungen Nebukadnessar.” I så fall skulle Mordokaj vara den fjärde generationen av Kishs släkt som har levt i Mesopotamien.

I alla fall kan vi säga att forskarna har haft svårigheter att relatera Esterbokens innehåll till den historiska verkligheten i det persiska riket. Därför karakteriserar många forskare Esters bok som en historisk novell, där det kan finnas vissa enstaka referenser till den historiska verkligheten men som i stort sett ändå är en fiktiv berättelse. Men det är ändå värt att notera att andra forskare har argumenterat för att Esterboken innehåller flera historiska detaljer än vad forskare i allmänhet är redo att medge.¹⁰⁴

¹⁰⁴Se speciellt J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History* (Philadelphia 1923); J.M. Myers, *The World of Restoration* (Englewood Cliffs 1968); R. Gordis, ”Religion, Wisdom and History in the Book of Esther—A New Solution to an Ancient Crux.” *JBL* 100 (1981), ss. 359-388. Se också H.S. Gehman, ”Notes on the Persian Words in the Book of Esther.” *JBL* 43 (1924), ss. 321-328; A.R. Millard, ”The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text.” *JBL* 96 (1977), ss. 481-488.

15. Profetböckerna

15.1. Profetian i den antika Främre Orienten

Forskarna betraktade länge profetian som ett fenomen typiskt för Israel och utan några paralleller i den antika Främre Orienten. Under de senaste årtiondena har forskningen ändå kunnat visa att profetian inte var något isolerat fenomen i Israel. Vi har många exempel på profetia i den antika Främre Orienten: Eshnunna, Mari och Ninive (under den nyassyriska perioden).¹ Vi skall här presentera dessa texter och fråga på vilket sätt de är paralleller till profetian som gammaltestamentligt fenomen. Det är viktigt att göra en skillnad mellan profetian i det antika Israel och den gammaltestamentliga profetian. De gammaltestamentliga profetböckerna är slutresultat av långa redaktionella processer och vi kan inte utan vidare anta att de ger en bild av den levande intuitiva profetian i det antika Israel. Forskarna har ju länge påpekat att de gammaltestamentliga profetböckerna innehåller senare redaktörers bearbetningar och teologiska funderingar.

15.1.1. Eshnunna

Vi har ett exempel på profetia från Eshnunna (en antik stad i Babylonien; från 1800-talet fKr) där gudinnan Kititum uppenbarar hemliga saker för kung Ibalpiel och lovar stöda hans kungadöme:²

O Kung Ibalpiel! Så säger gudinnan Kititum:
Gudarnas hemligheter är placerade inför mig.
(Och) eftersom du alltid har mitt namns ord i din mun
öppnar jag kontinuerligt gudarnas hemligheter för dig.
På gudarnas inrådan, (och) på Anus order ges landet åt dig att härska över.
Du skall förlösa x i det övre och nedre landet
och du skall samla åt dig/förlösa rikedomarna i det övre och nedre landet.
Din ekonomi skall inte minska.
Var helst i landet du får tag på någonting kommer du att få njuta "fredens mat".
Jag, Kititum, skall upprätthålla din trons fundament.
Jag har inrättat en beskyddande ande åt dig.
Var redo att lyssna på mig!

¹ Följande översikt över utombibliska profetiska texter följer presentationen i A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature: A Semiotic Approach to the Reconstruction of the Proclamation of the Old Testament Prophets* 148-206. Se också H. Ringgren, "Prophecy in the Ancient Near East." *Israel's Prophetic Tradition* (FS P.R. Ackroyd, Cambridge etc. 1982) ss. 1-11; M.H.E. Weippert, "Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients." *Ad bene et fideliter seminandum* (FS K.-H. Deller, AOAT 220, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1988) ss. 287-319.

²Se texten, dess översättning och tolkning i Maria De Jong Ellis, "The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali." *MARI* 5 (197) 235-266.

Denna text med sina poetiska vändningar representerar knappast som sådan en autentisk profetia. Av allt att döma är texten en stilistiskt omarbetad version av en verklig profetia. Kititum lovar att Ibalpiel skall få njuta av rikedomar och att hans dynasti skall upprätthållas. Raderna 22-24 påminner mycket om vad Gud utlovar åt David. Också Davids tron skall bevaras (2 Sam 7:16; Ps 89:5, 30, 37-38).

Före fyndet av denna text i arkeologiska utgrävningar i Eshnunna och publiceringen av den hade många forskare föreslagit att profetian i den antika Främre Orienten ursprungligen var ett västsemitiskt fenomen endast och att profeterna i de mest centrala städerna i Mesopotamien inte var religiösa ämbetsmän, utan religiösa personer som närmast verkade i periferin.³ I själva verket var texterna från Mari—som vi skall se (15.1.2)—möjliga att tolka i den här riktningen. Men denna text från Eshnunna visar ändå tydligt att profetian redan före Maris tid var nära knuten till de centrala städerna i Mesopotamien.

15.1.2. Mari

När Hammurabi förstörde Mari under 1700-talet fKr gjorde han (indirekt) den gammaltestamentliga forskningen, som började blomstra ca 3500 år efter denna händelse, en stor tjänst! Genom denna förstörelse begravdes under stadens ruiner det kungliga arkivet i Mari med över 20.000 lertavlor. De kom fram i dagsljuset under 1920-talet då utgrävningar gjordes i Maris ruiner. Detta arkiv har gett forskarna mycken information om den västsemitiska kulturen under det andra årtusendet fKr. Abraham Malamut har i sina undersökningar visat hur texterna från Mari kan användas för att rekonstruera det tidiga Israels sociala struktur och religiösa liv.⁴

Arkivet i Mari innehåller många brev som kungens ämbetsmän i olika städer hade skickat till kungen för att informera honom om vad som var på gång i kungariket. I en del av dessa brev redogör ämbetsmännen för profetior eller orakel som vissa profeter hade fått och meddelat om till dessa ämbetsmän. Till de här profeterna hörde både personer som var involverade i den officiella kulten och vanliga lekmän. De skiftande termer som har använts för dessa profeter illustrerar åskådligt hur heterogent fenomenet profetia var i Mari (och i den antika Främre Orienten). Sex olika termer har använts för dessa profeter. Jag gör mina hänvisningar till de profetiska texterna från Mari enligt det

³Se t.ex. A. Malamut, "A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents" In: *Ancient Israelite Religion* (Philadelphia 1987) 33-52, speciellt s. 34; idem, *Mari and the Early Israelite Experience* (1992) 79. För kritik av denna syn, se Maria DeJong Ellis, "Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts: Literary and Historiographic Considerations." *JCS* 41 (1989) 127-186, speciellt s. 145.

⁴Se A. Malamut, *Mari and the Early Israelite Experience* (1992).

numreringssystem som J-M Durand har i sin edition.⁵

(1) Med tanke på GT är den viktigaste titeln utan vidare *nabûm* (Nr. 216:7) eftersom den är parallell till den bibliska termen *nābî'* ("profet").⁶ Det akkadiska verbet kan betyda "ropa (namnet)" eller "kalla (någon vid sitt namn)", medan den hebreiska termen *nābî'* kan vara både aktiv och passiv: "presentatör, förkunnare" eller "den som är kallad". Denna text från Mari talar om profeter (^l*na-bi-i.MEŠ*, "de som framsäger") vilkas budskap testades på ett "mekaniskt sätt". Med det sistnämnda menas möjligtvis att utsagorna prövades t.ex.så att man iakttog en djurlever och drog slutsaser om de förebud, omen, som budskapet gav. Enligt den urgamla mesopotamiska religiösa traditionen uppenbarade gudarna sin vilja via formen och storleken på offerdjurens inre organ (se Hes 21:21). I traditionen att offra djur och observera form och storlek på deras inre organ hade man kommit fram till vissa motsvarigheter mellan utseendet på dessa organ och möjliga händelseutvecklingar i verkligheten. På ett sådant mekaniskt sätt prövade man alltså om en profets budskap var riktigt eller inte! Man har också i Mari funnit många levermodeller i keramik. På dem hade man skrivit in namnen på leverns delar (*ANEP*, Nr. 594). Även i Kanaan har man funnit sådana modeller, t.ex. i Hasor.⁷

En intressant detalj är att profeten i den nämnda texten verkar inom den nomadiska stammen hananeerna som i Mari-texterna representerar en västsemitisk folkskara med levnadssätt som påminner om israeliternas.⁸

(2) Titeln *asinnu* förekommer i många profetior från Mari (Nr. 197, 198, 212 and 213). Dess betydelse är inte helt klar men vi vet att *asinnu*-personerna var involverade i kulten omkring gudinnan Ishtar och att de spelade en viktig roll i *akīnu*-festen (Nyårsfesten) och frambar profetiska budskap. I eposet *Erra* (*CCBW* 404-416) finns det en intressant uppgift om att Ishtar förändrar *asinnu* så att personerna från att ha varit maskulina blir feminina och syftet med detta

⁵Beträffande dessa profetior funna i Mari, se J-M. Durand, *Archives épistolaires de Mari I/1*. ARM 26. Éditions Recherche sur les Civilisations. Paris 1988. Hänvisningarna till profetiorna i dessa texter gäller Durands edition. Dessutom har vi två texter A. 1968 och A. 1121 + A. 2731 som är publicerade i J-M. Durand, "Le Mythogéme du Combat entre le Dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie." *MARI* 7 (1993), ss. 41-61 och B. Lafont, "Le Roi de Mari et les prophètes du dieu Adad." *RA* 78 (1984), ss. 7-18 respektive. Följande arbete innehåller översättningar av profetior i texter från Mari: F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg 1968); H.B. Huffmon, "Prophecy in the Mari Letters." *BAR* 3 (1970), ss. 199-224; W.L. Moran, "New Evidence from Mari on the History of Prophecy." *Bib* 50 (1969), ss. 15-56.

⁶Profettiteln från verbet *nabûm* förekommer även i Emars texter. Se D.E. Fleming, "The Etymological Origins of the Hebrew *nābî'*: The One Who Invokes God." *CBQ* 55 (1993) ss. 217-224; "*Nābû* and *munabbiāu*: Two New Syrian Religious Personnel." *JAOS* 113 (1993) ss. 175-183.

⁷Se bilden av en sådan kolevermodell i Y. Yadin, *Hazor. The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible* (New York 1975), s. 114.

⁸Beträffande förhållandet mellan hananeerna och israeliterna, se A. Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience* (1992).

är att de skall kunna undervisa folket i gudsfruktan: ”Hon som förändrar deras maskulinitet till kvinnlighet för att få Ishtars folk att respektera henne.” (CCBW, 413).⁹ Erra-eposets hänvisning till Ishtarkulten kan relateras till Mari-texten. En profetisk text (Nr. 213) redogör för hur en *asinnu* faller i trans i Ishtar templet (inför Annunitum som var en manifestation av Ishtar) och får en profetisk uppenbarelse. Samma text och ytterligare en annan (No. 212) beskriver hur en *asinnus* profetiska budskap i Annunitums namn mekaniskt prövades.

(3) Prästen, *šangûm*, redogör i en av texterna (Nr. 238) för sin dröm. Det är möjligt att denna präst inte hade någon speciell profetisk gåva, utan att han helt enkelt ville rapportera om sin ovanliga upplevelse till kungen.

(4) I några av Mari-profetiorna (Nr. 197, 199 och 203) kallas profeten *qammatum* (termen kan härledas från den västsemitiska roten *qûm*, ”stiga upp”), men några forskare föredrar läsningen *qabbatum* (från det akkadiska verbet *qabû*, ”tala, förkunna”).

(5) Titeln *muhhûm* (fem. *muhhûtum*) härleds från verbet *mahû*, ”falla i trans”, och anspelar på extatiska profeter. Denna titel förekommer många gånger i texterna från Mari och kontexten hänvisar till att profeten fick sin uppenbarelse i en kultsituation. En *muhhu* kunde få materiellt stöd från kungahuset (så som framgår av de administrativa texterna från Mari). En text (Nr. 227) innehåller en intressant redogörelse av hur två *muhhûtu* kunde samarbeta för att få en uppenbarelse.

(6) Titeln *âpilum* (fem. *âpiltum*) ärett particip av verbet *apâlum*, ”svara”. Profeten, *âpilum*, förekommer många gånger i Maris texter, både i den maskulina formen, *âpilu* och i den feminina formen, *âpiltu*. En text (A. 1121 + A. 2731; rad 35) visar att den maskulina och feminina formen användes tillsammans, vilket tyder på att även dessa profeter kunde framträda i grupper. Profeten, *âpilum*, från staden Diritum fick en mantel av kungahuset när han hade lyckats profetera att Mari kommer att slå elamiterna (No. 208). En annan *âpilum* tillhörande Shamashs tempel i Sippar skrev ett brev till Maris kung. Han krävde att kungen skulle ge Shamash tronen och donera andra kultiska objekt till andra gudar. Han bad även att kungen skall skicka en av sina döttrar att tjänstgöra vid Shamash templet (No 194).

Ytterligare hänvisar Maris profetiska texter till ”vanliga” lekmän som fick uppenbarelser. Många av dessa uppenbarelser kom i drömmen men några gånger nämner man att dessa lekmanprofeter föll i trans. Dessa drömmar börjar ofta med inledningsorden *ina šuttîya*, ”(jag såg) i min dröm.” Det är intressant att en likadan inledning förekommer i GT: *baḥlômî*, ”i min dröm” (Gen 40:9, 16; 41:17). En text redogör för hur en man och en kvinna är inbjudna av Shibtu (hustru till kung Zimri-Limi Mari) för att profetera suggestiva *egerrûm* orakel (troligen uttalanden om ”möjlighet”): ”Angående

⁹ Jfr. gnosticismen där man på samma sätt betonar att Eva undervisade Adam i gudsfruktan och där på motsvarande sätt Jesus gör Maria Magdalena till en man för att hon skulle kunna undervisa Jesu lärjungar.

rapporten om det militära fälttåg som min herre planerar har jag frågat en man och en kvinna om tecken (*ittātim*) när jag gav dem att dricka, och oraklet (*egerrūm*) för min herre är mycket gynnsamt” (Nr. 207:3-7). Många av dessa lekmanprofeter var kvinnor.

I vissa brev uppmanar kungens ämbetsmän sin herre att utsätta dessa profetiska budskap för prov som mekaniskt kan visa om oraklen var gudomligt inspirerade eller inte. I dessa brev funna i Mari finns det också uppgifter som anspelar på att utöver profetens budskap sändes också en del av profetens hår och mantel till kungen, av allt att döma därför att kungen skulle kunna konkret använda sig av dem när han på det mekaniska sättet frågade gudarna om profeterna hade fått sina uppenbarelser från dem eller inte. Ett brev (Nr. 233) redogör ändå för att profetens ”hår och mantel” inte skickades till kungen, eftersom profeten var ”tillförlitlig.” Två texter (Nr. 204 och 215) antyder förekomsten av någon typ av ceremonier (*zukkūm*) där ”hår och mantel” användes.

Maris profetior gäller på ett eller annat sätt kungamakten eftersom alla ingår bland de rapporter som ämbetsmän i brev skickade till kungen. Innehållet i profetiorna kan indelas i följande kategorier:

(1) *Materiella krav riktade till kungen*: (a) Byggnadsprojekt som kungen borde ta hand om (Nr. 221 bis, 234). (b) Offergåvor till begravda förfäder (Nr. 220, 221). (c) Värdefulla gåvor till tempel (Nr. 194) eller krav på att en viss egendom (*niḥlatu*) skall ges till gudomen (A. 1121 + A. 2731) eller att kungen skall ta hand om kulten i provinsstaden (Nr. 215). (d) En text innehåller en profetisk dröm där man uppmanar Zimri-Lim att befria dottern till Zunana (= kvinnlig drömmare) (Nr. 232).

(2) *Politik* (Nr. 194:32-43, 195-214, 232, 235-238): Många profetior varnar kungen för att sammansvärjningar har gjorts mot honom antingen i hemlandet eller utomlands. Kungens personliga skydd är ofta diskussionsämnet i dessa texter. Kungen uppmanas t.ex. att inte gå ut ensam utan sina livvakter (Nr. 197). Man varnade kungen för att ge sig ut i fält så som han hade planerat (Nr. 237). En text redogör för en dröm där Zimri-Lim uppmanas att inte gå till ”familjegraven”, *bīt kimti* (Nr. 238). Profeterna rådfrågades inför kungens fälttåg mot Išme-Dagan (Nr. 207). Profetian kunde också garantera kungen att Mari åtnjuter gudomligt skydd (Nr. 208). Två av Maris profetior (Nr. 209 och 210) är intressanta genom att de är riktade mot den babyloniske kungen, Hammurabi (kanske också Nr. 211-214). Trots att det i dessa profetior lovas att Hammurabi aldrig skall kunna erövra Mari visade verkligheten sig vara annorlunda. Det var just Hammurabi som förstörde staden.

(3) *Social ordning*: Det finns ett exempel där profeten uppmanar kungen att upprätthålla rätten och rättvisan i landet (A. 1121 + A. 2731). Detta är ett intressant exempel på att profetian även i utombibliska sammanhang kunde kräva social rättvisa i samhället.

(4) *Religiösa uppmaningar*: Några av profetiorna från Mari innehåller uppmaningar till kungen att respektera gudomen och kulten. En text (A. 1121 + A. 2731) riktar sig ganska direkt till Maris kung. Profeten uppmanar kungen

att inte fortsätta att göra uppror mot Addu, Kalassus Herre. Oftare kan man ändå finna mera diplomatiska formuleringar. I en text (Nr. 214) sägs det t.ex. att trots att kungen inte har respekterat guden Dagan-Malik vill denne ändå vaka över kungen och låta hans fiender falla i hans händer: "Zimri-Lim! Även om du har nedvärderat mig skall jag vara med dig och förinta: dina fiender skall jag ge åt dina händer." En motsvarande försiktig formulering kan man finna i en text där det sägs att kungen har försummat kulten för Dagan i staden Tuttul och profeten, *muhhu*, fortsätter: "Jag har inte fått rent vatten att dricka." (Nr. 215). På samma sätt uppmanar en annan *muhhu*, Dagens profet i Terqa, kungen att inte fortsätta att försumma gudens kult (Nr. 220). Troligen är det samme profet som anmodar (Nr. 221) kungen att ta hand om "gravoffer till Yahdum-Lims ande" som var far till Zimri-Lim. I Nr. 233 skildras hur en lekman från Shakka i en dröm har sett guden Dagan uppmana Zimri-Lim att respektera gudomen. Dessa exempel visar att profetian kunde vara kritiskt inställd till kungen. Profeten (A. 1121 + A. 2731) kunde även uttrycka hot om att kungen kan förlora sin tron om han inte respekterar gudomen.

(5) *Profetia riktad till en församling*: Eftersom alla exempel på profetior i Mari-texterna finns i brev som har sänts till kungen är det klart att vi inte kan veta på vilket sätt profetior riktades till vanliga människor eller församlingar. Vi har ändå några fall där profetian är riktad till en församling. Eftersom dessa profetior behandlar sådana frågor som kungen kunde ha intresse för, har ämbetsmännen velat informera sin herre om dem. I Nr. 234 skriver Kibri-Dagan till Maris kung om en dröm som en profet hade haft. I denna dröm uppmanade gudomen församlingen att inte återuppbygga ett tempel som låg i ruiner: "Du skall inte återuppbygga detta tempel i ruiner. Om detta tempel återuppbyggs skall jag störta det ned i floden." Eftersom det i den antika Främre Orienten var kungens uppgift att ta hand om byggande av tempel (jfr. 1 Kung 6 och 8; Sak 4) var det viktigt att rapportera till kungen om en sådan profetia. En fragmentarisk text (Nr. 221-bis) innehåller en motsvarande uppmaning till församlingen, men denna gång är det fråga om att man inte får bygga en stadsport. Dessa två exempel visar att profetian också kunde riktas till kultsamfundet. Det är mycket möjligt att dessa "perifera" profeter i sina egna hemstäder riktade sina profetior till vanliga människor och till kultgemenskapen men relativt sällan till kungen. Men när profetiorna handlade om saker som intresserade kungen, ville hans ämbetsmän rapportera om dem. Tyvärr känner vi bara en liten del av dessa vanliga profetior i det kungliga arkivet i Mari.

Mari-profetiorna innehåller många särdrag som är paralleller till den gammaltestamentliga profetian. Dessa paralleller visar tydligt att vi har goda möjligheter att anta att den gammaltestamentliga profetian återspeglar den faktiska profetian i det antika Israel:

(1) *Formella likheter*: Liksom Mari-texterna låter också GT förstå att profetian var intuitiv. Gudomen talade via profeten. Speciellt de stående inledningsorden i den s.k. *budbärarformeln*: "så säger Jahve", *kōh 'āmar YHWH*, är typisk för den gammaltestamentliga profetian. Motsvarande formuleringar, "detta är gudomens ord" eller "gudomen säger följande", förekommer ofta i

Mari-texterna. Mycket typisk för Mari är också formuleringen ”gudomen har sänt mig.” I GT finner man motsvarande formuleringar om hur Jahve vill sända sin profet (se t.ex. Ex 3:10; Jes 6:8-9 [jfr., 1 Kung 22:19-23]; Jer 1:7; Hes 2:3-7).

Vidare kan vi nämna att på liknande sätt som i Mari-texterna är det också i GT möjligt att genom drömmar förmedla ett gudomligt budskap (Num 12:6; Jer 23:25-32; 29:8; Sak 13:4). Vi noterade redan att uttrycket *ina šuttija* ”i min dröm” i ett av Mari-dokumenterna motsvarar den hebreiska formuleringen *b^ahalômî*. Vidare kan vi konstatera att också i GT gör man en skillnad mellan en intuitiv profetia och en dröm (Deut 13:1-6; 1 Sam 28:6; Jer 23:28)—något som också förekommer i Mari-texterna. Även den profetiska extasen förekommer i GT (se t.ex. 1 Sam 10:5, 10-11). Mari-profetian Nr. 208 innehåller en vision och Nr. 236 är en rapport om en vision. Liknande visioner förekommer också i GT (se t.ex. Am 7:1-9; 8:1-3; 9:1-6; Jes 6; Hes 9:1-10; Sak 1:8-6:8; 1 Kung 22:19-23 // 2 Krön 18).

(2) *Terminologiska likheter*: Några intressanta terminologiska paralleller finns mellan benämningarna på profetiska gestalter i Mari och i GT. Den viktigaste likheten är naturligtvis titeln *nabûm* (Nr. 216) och den bibliska motsvarigheten *nabî*. Det hebreiska verbet *‘ânâ*, ”svara” har använts i GT om profeterande (se 1 Sam 9:17; Jer 23:37; Mika 3:7; 6:5) och detta fenomen är parallellt till titeln, *āpilum/āpiltum*, som förekommer i Mari. Mika 6:5 är ett speciellt intressant text eftersom den nämner att Bileam ”svarar”, dvs. ”profeterar.” Den så-kallade Tell Deir `Alla inskriften (se kap. 13.6) hänvisar till en kvinnlig gestalt med titeln *‘nyh*. Av allt att döma är det fråga om en profetissa. Vi kunde också nämna att den s.k. Zakkur-inskriften (KAI 202A:11-12) refererar till profeterande och i det sammanhanget använder verbet ”svara”: ”och Baalshamayn svarade (*wy^cnyy*) och Baalshamayn talade till mig genom siare och spåmän.”

(3) *Innehållsmässiga likheter*: Trots att den gammaltestamentliga profetian ofta riktas till hela folket, medan Maris profetior är riktade till kungen, finns det många likheter i deras innehåll. Även GT har exempel på profetior som är riktade till kungen. Det bästa exemplet är väl 1 Kung 22 där det framgår att Achav har många profeter vid sitt hov och att de alla profeterar att han skall få lycka och framgång när han planerar ett fälttåg mot Aram. Enda undantaget är Mika, Jimlas son (1 Kung 22:19-23). Jes 7:4-9 är ett annat exempel på en profetia där kungen, Ahas, uppmanas att sätta sin tillit till Jahve och inte vara rädd för sina fiender. Jesaja profeterar att de här fienderna inte skall lyckas störta Ahas från tronen. En nationalistisk betoning finns ofta med i sådana profeters budskap som i GT betraktas som falska (se t.ex. 1 Kung 22; Mika 3:11; Jer 23; 28; Hes 13).

De gammaltestamentliga profetböckerna innehåller också många exempel på domsprofetior mot främmande folk (se t.ex. Am 1-2; Jes 13-23; Jer 46-52; Hes 25-32). Liknande domsprofetior mot främmande folk är talrika i Mari. Mari-profetian Nr. 209:6-15 innehåller en profetia där gudomen Dagan i Tuttul säger att Babylon skall fångas i nätet och Maris fienders egendom skall

falla i Zimri-Lims händer. Motsvarande motiv förekommer också i GT:s domsprofetior: ”breda ut nätet/ fastna i garnet” (jfr. Hes 12:13; 17:20; 19:8; 32:3; Hos 7:12; Hab 1:15-17); (2) ”falla i (fiendens) händer/våld” (jfr. 2 Sam 5:19).

2 Sam 7 är ett gott exempel på en profetia riktad till kungen. Mari-profetian i A. 1121 + A. 2731 innehåller många likheter till 2 Sam 7.¹⁰

På tre punkter innehåller profetiorna i Mari-texterna element av den typens profetia som ofta förekommer i GT. För *det första* framgår det att t.ex. texten A. 2731 innehåller en uppmaning till kungen att etablera rättvisa i samhället. De gammaltestamentliga profetböckerna har många typiska exempel på socialtisk kritik (se. t.ex. Am 2; 4; Jes 5; Mika 2:1-4; 3:5-12 osv.). Även Jer 21:12 och 22:3 uppmanar kungarna att upprätthålla rättvisan i samhället. *Den andra punkten* är de många uppmaningar profeterna ger Maris kung att visa aktning för vissa gudar och kulter av dem. Ett likartat typiskt drag förekommer i den gammaltestamentliga profetian där folk (och kungar) förmanas att dyrka Jahve och endast Jahve. För *det tredje* innehåller Mari-profetiorna exempel på att profetian också kunde riktas till folket eller till en kultförsamling. Den gammaltestamentliga profetian angår i stort sett hela folket.

Trots dessa likheter mellan Mari-profetiorna och GT borde vi betona olikheterna som också finns mellan dokumenten från Mari och de gammaltestamentliga profetböckerna. Mari-profetiorna kan inte erbjuda någon parallell till sådana samlingar av profetior som förekommer i de gammaltestamentliga profetböckerna.

15.1.3. Nyassyriska profetior

Nyassyriska profetexter (från 600-talet fKr) har publicerats i *State Archives of Assyria* 9 (1997) av Simo Parpola. Dessutom har Martti Nissinen behandlat profetexter i de nyassyriska inskrifterna.¹¹ Parpolas edition och Nissinens studium ger oss en god bild av fenomenet profetia under den nyassyriska perioden. Texterna från den här perioden är viktiga därför att de är ungefär från samma historiska period som den då de gammaltestamentliga profeterna verkade i Israel och i Juda. Naturligtvis var kulturen och den religiösa strukturen annorlunda.

Den i dessa texter vanliga termen för ”profet” är *raggimu* (fem. *raggintu*) som kommer från det akkadiska verbet *ragāmu*, ”förkunna, tala högt ut.” Dessutom användes också titeln *mahhû* som var en vanlig term i Mari-dokumentet. Det profetiska fenomenet var intimt knutet till Ishtarkulten. Många av de profetiska utsagorna var skrivna i Ishtars namn. Det är denna gudinna som talar till de assyriska kungarna Asarhaddon (680-669) och

¹⁰Se dessa paralleller i A. Malamat, ”A Mari Prophecy and Nathan’s Dynastic Oracle. In: *Prophecy* (Berlin: Gruyter 1980) 68-82.

¹¹M. Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (SAAS 7, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project 1998).

Assurbanipal (668-626 fKr). Assyriska dokument ända från 1200-talet fKr ger uttryck för att de extatiska profeterna, *mahhû* och *mahhûtu*, var involverade i Ishtarkulten. Även El Amarna brevet Nr. 23 (från mitten av 1300-talet fKr) citerar en profetia som var uttalad i Ishtars namn i Ninive.

Många av de nyassyriska profetiorna har bevarats i inskriften på större tavlor där olika profeters förkunnelser hade samlats. Avsikten med dessa samlingar var av allt att döma att bevara det profetiska vittnesbördet som legitimerade Asarhaddons och Assurbanipals kungadömen. Många av dessa profetior var ursprungligen knutna till inbördeskriget i Assyrien efter Sanheribs död. Sanherib, Asarhaddons far, blev mördad år 681 och Asarhaddon var tvungen att fly utomlands. En del av dessa profetior (speciellt texter i samlingarna NAP 1 och NAP 2) försäkrar att Asarhaddon skall lyckas komma tillbaka och bestiga Assyriens tron. NAP 3 är en samling av profetior som var relaterade till Asarhaddons tronbestigning. Denna text är mycket viktig därför att den kombinerar förbundsideologin med profetian.

Efter detta inbördeskrig ville Asrahaddon undvika att något liknande skulle äga rum i hans rike efter hans död. Därför ingick han ett förbund med folket som garanterade att hans son Assurbanipal efter hans död skulle bli kung i Assyrien. NAP 7 är en text som anspelar på detta förbund. Nyassyriska profetior innehåller en hel del paralleller till den bibliska profetian. I sin utgåva av NAP-texter har Parpola dokumenterat många paralleller i motiv och teman som NAP erbjuder till den gammaltestamentliga profetian. De viktigaste parallellerna är följande:

(1) *Formella paralleller*: Det finns många formella likheter mellan NAP och den bibliska profetian, vilket visar att de gammaltestamentliga profetböckerna i sina nuvarande former representerar en aktuell profetia från det gamla Israel och Juda.

1a. NAP-texter innehåller paralleller till former för den gammaltestamentliga profetian. En av de mest typiska parallellerna är de s.k. "Var inte rädd"-oraklen. Denna formulering förekommer ofta i Deuterocesajas (Jes 40-55) profetior (se t.ex. Jes 41:8-13; 41:14-16; 43:1-7).¹² Speciellt påminner Jes 41:8-13 om de nyassyriska profetiorna.¹³ Det är värt att notera att Jes 40-55 också innehåller många andra språkliga vändningar och formuleringar som har paralleller i akkadiska kungainskrifter. Det är möjligt att förklara detta som resultatet av en påverkan av mesopotamiska traditioner på Jes 40-55 som har gått så till, att dessa kapitel har tillkommit under den babyloniska exilen (se 15.3). NAP 8 är en domsprofetia mot Elam och en

¹²M.H.E. Weippert, *Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals. I: Assyrian Royal Inscriptions. New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis* (Orientis Antiqui Collectio 17, Roma) 71-115, speciellt 108-111; idem, "De herkomst van het heilsorakel voor Israël bij Deutero-Jesaja. *Neerlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982) 1-11.

¹³Se A. Laato, *The Servant YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55* (ConBOT 35, Stockholm 1992) 63-65.

parallell till Jer 49:34-39 som också är en under 600-talet mot Elam riktad profetia.

1b. Även om NAP-texter i många avseenden är relaterade till det assyriska kungadömet och behandlar frågor som har att göra med den assyriske kungen, innehåller NAP 3.2 ett exempel på att profetian även kunde riktas till det assyriska folket: "Hör, assyrier!" Denna inledning är parallell till många motsvarande inledningsord i GT (se t.ex. Jes 1:10; Jer 10:1; Hos 4:1; 5:1; Am 3:1; Joel 1:2; Mika 3:1).

1c. Forskare som arbetar med den redaktionskritiska metoden betonar ofta att om en text har flera olika adressater så är detta ett indicium på redaktionell bearbetning. NAP-texterna innehåller ändå några beaktansvärda exempel på hur en och samma profetia kan innehålla olika adressater. NAP 1.8, t.ex., riktas till kungens mor men avslutas med att kungen själv tilltalas. NAP 3.4 riktas till Asarhaddon men sedan vänder sig texten också till gudarna. Sådana exempel visar att främreorientaliska texter inte alltid följer den logik som vi i vår tid skulle välja.

1d. I studiet av de gammaltestamentliga profetiorna har några forskare betonat att profetians ursprungliga form kan rekonstrueras genom att man betonar dess poetiska struktur. Enligt den s.k. kolometrin borde olika versrader i ett poetiskt stycke vara ungefär lika långa. Om radernas längd avviker mycket från varandra har detta betraktats som ett indicium för att den poetiska strukturen möjligtvis har bearbetats.¹⁴ Några NAP-texter har en fin poetisk struktur trots att raderna inte är lika långa (t.ex. NAP 1.1). Detta visar att vi inte borde lägga för mycket vikt vid radernas längd i den hebreiska poesin. Andra NAP-texter uppvisar inte alls någon elaborerad poetisk struktur. Därför måste vi ställa frågan hur mycket den poetiska strukturen av den gammaltestamentliga profetian kan betonas.¹⁵

(2) NAP-texterna innehåller många sådana teman som är viktiga också i den gammaltestamentliga profetian. NAP-texterna uttrycker, *för det första*, ett starkt promonarkiskt och nationalistiskt patos—något som kan förklara varför NAP-texterna, liksom Mari-profetiorna, har bevarats i det kungliga arkivet. NAP 3 kombinerar, *för det andra*, förbundsteologi (i anknytning till kungamakten) och profetia—vilket är viktigt för den riktiga förståelsen av den gammaltestamentliga profetian. Vi har redan sett att förbundsteologin har varit en viktig andel i utformningen av Pentateukens traditioner (se kap. 13.2). Det är möjligt att denna teologi också motiverar profeternas budskap till Israels och

¹⁴Beträffande kolometrin, se O. Loretz & I. Kottsieper, *Colometry in Ugaritic and Biblical Poetry. Introduction, Illustrations and Topical Bibliography* (UBL 5, Altenberge 1987), M. Nissinen, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11* (AOAT 231, Neukirchen-Vluyn 1991).

¹⁵Fina inledningar till den gammaltestamentliga poesin är M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake 1980); W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques* (JSOTSS 26, Sheffield 1986). En utmärkt framställning är också Marjo C.A. Korpel & Johannes C. De Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55* (OT 41, Leiden: Brill 1998).

Judas folk. NAP 3 innehåller, *för det tredje*, en uppmaning till Asarhaddon att ta hand om Ishtars kult. Sådana uppmaningar att ge värde åt gudakulten är också typiska i Mari-texterna. I GT inskräper profeterna ofta att folket skall dyrka Jahve och Jahve allena.

(3) Nyassyriska kungainskrifter ger oss några exempel på hur profetian har använts i "historiska" framställningar. Speciellt Assurbanipals annaler innehåller hänvisningar till en specifik profetia och dess uppfyllelse.¹⁶ I kap. 14.2 har vi sett hur viktigt ett sådant "förutsägelse-uppfyllelse"-schema är i det deuteronomistiska historieverket.

Vi har gått igenom de viktigaste utombibliska texterna som belyser profetians fenomen i den antika Främre Orienten. Vi har kunnat visa att dessa texter erbjuder många paralleller till den gammaltestamentliga profetian. Därför har vi goda grunder att anta att de nuvarande gammaltestamentliga profetböckerna åtminstone delvis återspeglar profetian så som den fungerade historiskt sett i det antika Israel. I följande avsnitt 15.2 skall vi behandla denna fråga litet närmare.

15.2. Formhistoriska och traditionshistoriska iakttagelser beträffande de gammaltestamentliga profetböckerna

I kap. 15.1 har vi sett att den gammaltestamentliga profetian påminner om den antika främreorientaliska profetian. Ändå kan vi inte finna någon god främreorientalisk parallell till en gammaltestamentlig profetbok där olika utsagor av en och samme profet är samlade. Den enda parallellen är de nyassyriska samlingarna av profetior men de innehåller utsagor av skilda profeter och utsagorna är inte traderade i en enda profets namn, så som fallet är i GT:s profetböcker.

Att de gammaltestamentliga profetböckerna har en komplicerad redaktionshistoria bakom sig är ett väl känt faktum bland forskarna. En viktig metodologisk fråga är på vilket sätt en profetbok kan återspegla den historiske profetens budskap. För att belysa det här problemet skall vi börja med frågan huruvida den gammaltestamentliga profetboken kan användas för att rekonstruera den historiske profetens *ipsissima verba*, hans egna ord, som han hade uttalat i en bestämd historisk situation och till ett bestämt auditorium. Svaret på frågan är att vi har goda skäl att hävda att vi slutgiltigt har förlorat profetens *ipsissima verba*.

(1) Även om vi skulle lyckas rekonstruera den historiske profetens *ipsissima verba* skulle det vara omöjligt för oss att veta exakt under vilka förhållanden profeten uttalade sitt budskap. Vi kan inte känna till t.ex. budskapets paralingvistiska aspekter (t.ex. profetens sätt att framföra sitt budskap, intonationer, hur ord och tonfall inverkade på dem som lyssnade, etc). Ett bra exempel är Jes 7:14-17. Beträffande detta ställe har forskarna diskuterat

¹⁶Om detta, se A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature*, 180-183; se vidare M. Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*.

huruvida profetens budskap till Achas borde tolkas som en lycko- eller domsprofetia över Jerusalems kungahus. Om vi kunde höra profetens röst och tonfall skulle vi ha bättre möjligheter att lösa detta tolkningsproblem. Dessutom har några forskare föreslagit att profeten kunde ha avsett någon konkret ung kvinna (med orden ”Se! En ung kvinna”). Om vi kunde vara närvarande i den levande situationen och se hur profeten framställer sin sak skulle vi kanske veta vem den unga kvinnan är!

(2) Vi kan inte längre rekonstruera den historiska verklighet där profeten har uttalat sitt budskap. Med mera kunskap om den historiska och politiska situationen i Juda då Jesaja mötte Achas (Jes 7:1-17) kunde det vara lättare att tolka texten men som det är, kan vi inte vara säkra på om Jesaja visste eller inte visste, att Achas tänkte kalla på hjälp av den assyriske kungen, Tiglat-Pileser III (745-727 fKr; se vidare 2 Kung 16:7-8). Om vi antar att Jesaja uttalade sitt budskap i en situation där det redan hade blivit klart att Achas planerade att kalla på den assyriske konungen för att strida mot Aram och Israel, är det möjligt att tolka Jes 7:14-17 i ljuset av Jes 8:23b-9:6, där en lyckoprofetia har givits invånarna i Nordriket. I detta fall kunde en meningsfull tolkning vara att Jesaja ville hindra Achas att förstöra en del av det davidiska kungadömet. I stället borde Achas arbeta för att Davids rike skulle återupprättas i Palestina. Jes 8:23b-9:6 tycks förutsätta att Davids rike skulle ha kunnat motarbeta den assyriska hegemonin i Främre Orienten.

(3) Till sist borde vi också beakta det faktum att när profetian skrevs ned, förändrades dess innebörd. Om NAP-texterna ger uttryck för vad som ursprungligen var lyckoprofetior med adress till de assyriska kungarna Asarhaddon och Assurbanipal, var profetiornas funktion ändå en annan när de skrevs ned i samlingar av profetior och/eller bevarades i det kungliga arkivet. Som ursprungliga profetior uppmuntrade de Asarhaddon och Assurbanipal inför de politiska problem de hade men som element i ett samlingsverk uttryckte de den gudomliga legitimationen för de assyriska kungarna. Detsamma gäller naturligtvis Mari-profetiorna som skrevs ned av kungens administratörer som ville informera kungen om profetiernas innehåll. Genom en sådan skrivprocess förvandlades säkert profetiernas budskap i viss mån.

Dessa svårigheter att rekonstruera profetiornas ursprungliga innehåll har lett till att vissa forskare anser att vi inte längre har någon möjlighet att få veta vad de historiska profeterna förkunnade. De främsta representanterna för en sådan här agnostisk åsikt är Otto Kaiser och Robert Carroll. De hävdar båda att de gammaltestamentliga profetböckerna har en så komplicerad redaktionshistoria bakom sig, att vi inte längre kan ta reda på vilka delar av dem som kunde motsvara den historiske profetens budskap.¹⁷ Det finns ändå två grund

¹⁷Se O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme* (Gütersloh 1984); idem, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. Teil 1: Grundlegung* (Göttingen 1993); R. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah* (London 1981); idem, "Prophecy and Society" I: *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*

läggande metodologiska problem i denna åsikt. *För det första* innehåller främreorientalistiska profetior många paralleller till den gammaltestamentliga profetian. Detta visar att profetian i GT mycket väl kan motsvara den aktuella profetian i det antika Israel eller Juda (se kap. 15.1). *För det andra* visar empiriska modeller att redaktionsprocessen kan ha inneburit att texten har bearbetats språkligt men att dess innehåll samtidigt ändå har bevarats (se kap. 4). Dessa två iakttagelser utgör en tillräcklig grund för att det skall kunna ses som berättigat att forskarna gör försök att rekonstruera de historiska profeternas budskap. Naturligtvis är en förklaringsmodell alltid hypotetisk och beroende av vissa grundläggande åsikter och metodologiska frågeställningar som forskarna tar som utgångspunkter i sin undersökning. Man kan säga att allt vetande är konditionalt. Men vi vet ”för mycket” om fenomenet ”profetia” i den antika Främre Orienten och denna evidens korrelerar ”för bra” med den gammaltestamentliga profetian för att den agnostiska attityden till de historiska profeterna skall kunna vara den enda vettiga utgångspunkten. I det följande skall vi motivera litet noggrannare varför man kan anse att profetian i GT kan motsvara den faktiska profetian i det gamla Israel:

(1) *GT innehåller profetior som har slagit fel.* Enligt Hes 26 skall den babyloniske kungen Nebukadnessar erövra staden Tyros och förstöra dess ”murar och riva ner dess torn” (v 4). Att denna profetia inte gick i uppfyllelse framgår av utombibliska källor och Hes 29:17-21 som visar att Nebukadnessar inte kunde erövra staden och förstöra den. Speciellt är Hes 29:17-21 intressant eftersom denna profetia tycks ifrågasätta Hesekiel som en tillförlitlig profet (jfr. Deut 18:21-22). Hes 29:17-21 står i spänning till Hesekiels profetia i Hes 26: ”Nebukadnessar, Babyloniens kung, har låtit sina krigare slita ont mot Tyros. Deras huvuden är kala, deras skuldror flådda. Men varken han eller hans här har fått någon lön för all sin möda vid Tyros” (Hes 29:18). Det är klart att Hes 26 inte kan härstamma från ett datum efter Hesekiels tid eftersom ingen senare redaktor kan ha haft intresse av att presentera Hesekiel som en otillförlitlig profet. Däremot tycks det faktum att Hes 26 står i spänningsförhållande till Hes 29:17-21 visa att det är fråga om en aktuell profetisk vision som Hesekiel har haft men om en som slog fel.

Ett annat exempel på en felslagen profetia är Jer 36:30-31 som kolliderar med uppgifterna i 2 Kung 24:6. Enligt Jer 36:30-31 skall ingen av Jojakims efterkommande få sitta på Jerusalems tron. 2 Kung 24:6 konstaterar ändå att Jojakims son, Jojakin (eller Jekonja), blev kung efter sin far. Robert Carroll har i sitt viktiga arbete *When Prophecy Failed: Reactions and responses to failure in the Old Testament Prophetic Tradition* (London 1979) visat, att det är möjligt att hitta många liknande exempel i GT där profetia och verklighet krockade med varandra. Dessa kollisioner har gett anledning till hermeneutiska reflektioner. Den grundläggande premissen i Carrolls undersökning är att den gammaltestamentliga profetian måste innehålla tecken på den historiske profetens autentiska budskap även om profetian har slagit fel. Det är ju

osannolikt att senare redaktörer skulle ha brytt sig om att skildra profeter som misslyckades som förkunnare. På detta sätt står Carrolls studie *When Prophecy Failed* i viss motsättning mot hans agnostiska attityd till våra möjligheter att rekonstruera de historiska profeternas budskap.

(2) *De gammaltestamentliga profetböckerna ger besked om att profeternas budskap nedtecknades.* Enligt Jes 8:16-18 har Jesajas profetior skrivits ned för att bevaras till kommande generationer. Detta ställe talar också om profetens lärjungar och ger oss anledning att tro att profeternas budskap har traderats vidare bland hans lärjungar. Forskarna talar ofta om att Jes 8:16-18 är en del av ett textkorpus 6:1-8:18 (9:6) som Jesaja själv skulle ha skrivit ned. Ytterligare finns det två ställen i Jesajaboken där det talas om att profeten nedtecknade sina profetior, 8:1-4 och 30:8. Jes 30:8 är nära parallell till Jes 8:16-18: "Gå och skriv ner det på en tavla inför dem, pränta det i en bokrulle, så att det bevaras för kommande dagar som ett vittnesbörd för all framtid." Dessa exempel i Jesajaboken tyder på att profeter kan ha nedtecknat sina profetior så att eftervärlden skulle se att de hade ett viktigt budskap att komma med i sin egen tid.

Ett annat exempel på att profetiorna nedtecknades är Jer 36. Detta kapitel är relaterat till Jer 26. Både Jer 26 och 36 är daterade till Nebukadnessars första regeringsår som motsvarar dateringen i Jer 36: Jojakims fjärde år. Enligt Jer 36 förstörde kungen bokrullen där Jeremias profetior hade upptecknats men Jer 36:27-32 berättar att profeten dikterade en annan rulle som Baruk skrev. Detta är ett indicium för att även Jeremia skrev ned en hel del av sina profetior. Att dessa profetior sedan har redigerats är en annan sak. Det viktigaste är att profeten själv har varit aktiv när det gällt att skriva ned sina profetior. De nedtecknade profetiorna har sedan utgjort utgångspunkterna för senare redigeringsarbeten.

Också Hab 2:1-4 berättar att profeten skrev ned sin syn (2:2) som behandlar Babels förstörelse (2:5-20).

Alla dessa exempel visar att vi inte kan utesluta möjligheten att profeterna själva påbörjade den process av upptecknande som sist och slutligen ledde till de nuvarande profetböckerna.

(3) Värt att notera är också att nästan alla profetböckerna har inledningsord där *profeternas förkunnelse dateras* i förhållande till vissa kungars regeringstider i Israel och Juda. Profetböckernas innehåll reflekterar påtagligt historiska händelser som ägde rum under de ifrågavarande kungarnas regeringstider. Följande texter från Jesaja 1-39 ger exempel på hur de historiska referenserna i en profetbok korresponderar med den historiska verkligheten:¹⁸

Jes 7:1-17 Det syro-efraitiska kriget 734-732 fKr. Många forskare anser att även Jes 8:23b-9:6 härstammar från denna period.

Jes 14:28-32 Achas dödsår kan dateras till 727/725 eller 715 fKr. I det första fallet skulle texten hänvisa till Tiglat-Pileser III:s död och innehålla en profetia om att

¹⁸För dessa historiska referenser se t.ex. H. Wildebergers stora Jesaja-kommentar (*Jesaja*, BKAT X/1-3).

dennes efterföljare skall krossa filisteerna, något som ägde rum år 713-711. I det andra fallet skulle profetian ha uttalats några år före Sargons fälttåg mot Filisteer år 713-711 fKr.

Jes 20 Sargons fälttåg mot Filisteer och speciellt mot Ashdod 713-711 fKr.
Jes 36-37 Sanheribs fälttåg mot Judas kung Hiskia år 701 fKr.

Forskarna har ofta hävdad att Jeremiaboken och Hesekielboken innehåller många profetior som passar utmärkt ihop med de politiska händelserna i slutet av 600-talet och i början av 500-talet fKr. Vi känner till dessa händelser både från 2 Kungaboken och den s.k. Babyloniska Krönikan.¹⁹

Denna översikt över de gammaltestamentliga profetböckerna visar att vi, trots att vi inte kan rekonstruera profeternas *ipsissima verba*, har goda skäl att tänka att böckerna innehåller förkunnelse som de historiska profeterna faktiskt har framfört och att vi bör vara noga med att tolka alla texter i deras rätta historiska ramar.

15.3. Jesaja

15.3.1. Tre profeter och en profetbok

Jesajaboken har spelat en viktig roll i utforskningen av de gammaltestamentliga profetböckerna. Forskarna märkte i en relativt tidig fas att Jesajaboken innehåller delar som det är svårt att relatera till profeten Jesaja som enligt Jes 1:1 verkade när Ussia, Jotams, Achas och Hiskia regerade, dvs. under den period av 700-talet fKr då Assyrien var världsmakt i Främre Orienten. *För det första* förutsätter profetiorna i Jesaja 40-55 att de har riktats till människor som befann sig i den babyloniska exilen, dvs. de hänvisar till situationen under 500-talet fKr. *För det andra* omnämns den persiske kungen Kyros i Jes 44:28 och 45:1 och han blev världshärskare i Främre Orienten under 500-talet. Speciellt hänvisar Esra 1 till att denne Kyros utfärdade ett edikt som gav judarna möjlighet att återvända till sitt hemland. *För det tredje* spelar Jesaja en viktig roll i många texter i Jesaja 1-39 men omnämns däremot aldrig i Jesaja 40-66.

¹⁹Se A. Malamats artiklar: (1) "The Last Wars of the Kingdom of Judah." *JNES* 9 (1950) 218-227; (2) "The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem: An Historical-Chronological Study." *IEJ* 18 (1968) 137-156; (3) "Josiah's Bid for Armageddon: The Background of the Judean-Egyptian Encounter in 609 B.C." *JANES* 5 (1973) 267-278; (4) "The Twilight of Judah in the Egyptian-Babylonian Maelstrom." *VTSup* 28 (1975) 123-145; (5) "The Last Years of the Kingdom of Judah." *The World History of the Jewish People. Vol IV, I* 205-221, 349-353. Se också K.S. Freedy & D.B. Redford, "The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources." *JAOS* 90 (1970) 462-485. L. Boadt skriver i sin bok *Ezekiel's Oracles against Egypt: A Literary and Philological Study of Ezekiel 29-32* (BiOr 37, Rom 1980) s. 10: "It can be safely concluded that the dates given for the O.A.N. [= Oracles against Nations] in Ezek 26 and 29-32 correspond to events known from Babylonian sources, and can be further correlated with the chronologies of Jeremiah and Kings."

Dessa iakttagelser, bl.a., ledde till att forskarna indelade Jesajaboken i tre delar, nämligen Jes 1-39 (Protojesaja), 40-55 (Deuterojesaja) och 56-66 (Tritojesaja).²⁰

Den traditionella tredelningen av Jesajaboken betonar att den första delen, kap. 1-39, innehåller profetior som härstammar från den historiske Jesaja. Men även dessa kapitel innehåller avsnitt som är senare tillägg, så som den s.k. Jesaja-apokalypsen, Jes 24-27. Den andra delen, Jes 40-55, härstammar från tiden för exilen och den sista delen, Jes 56-66, från efterexilisk tid då templet redan hade återuppbyggt.

Diskussionen kring Jesajaboken har gått vidare under de senaste årtiondena. Nu har forskarna blivit intresserade av frågan varför Jesajaboken ändå är en litterär enhet och inte t.ex. uppdelad på tre skilda böcker. Forskarna hävdar numera att det finns viktiga språkliga vändningar som förenar de olika delarna av Jesajaboken. Dagens diskussion kan sammanfattas i följande punkter:

1. Enligt H.G.M. Williamson återspeglar många profetior i Jesaja 40-55 innehållet och språkliga vändningar i Jesaja 1-39, varför det är relevant att anta att Deuterojesaja är ansvarig för redaktionen av Jesaja 1-55.²¹ Deuterojesaja uppfattade att den historiske Jesajas profetior var förseglade (8:16-18) till en kommande period då det var möjligt att förstå vad profeten hade förkunnat. Jes 50:4-5 refererar tillbaka till 8:16-18 och där upplever Deuterojesaja sig vara en äkta lärjunge till profeten Jesaja.

2. O.H. Steck har argumenterat för att Jesaja 56-66 senare har redigerats in i Jesajaboken som en "Fortschreibung" ("fortsättning") till Jesaja 40-55. Hypotesen är alltså att Jesaja 56-66 var ett försök att aktualisera budskapet i Jesaja 40-55 i en ny historisk situation då det hade blivit klart att de stora förväntningarna i Jesaja 40-55 inte hade gått i uppfyllelse.²²

3. Själv anser jag att Jesaja 36-39 som redogör för Sanheribs fälttåg i Juda, är ett konstitutivt element i Jesajaboken. Dessa kapitel har många hänvisningar till profetior i Jesaja 1-35. Hit hör t.ex. Jes 7:17 och 8:5-10 som profeterar att Assyriens armé skall invadera Juda – vilket i Jes 36-37 skildras som ett faktum. Jesaja 18 och 20; 30:1-5; 15-17; 31:1-3 förutser att Egypten inte kan hjälpa Juda mot Assyrien. I Jes 36:4-20 hånar den assyriske stabschefen judeerna och säger att de inte kommer att få någon hjälp från Egypten. Jes 10:5-15 med sina hänvisningar till städer som Assyriens kung har besekrat, är parallell till Jes 36:19-20; 37:12-13 där samma städer omnämns. Texterna Jes 8:8-10; 10:5-19; 17:12-14; 29:1-8; 30:27-33; 31:4-9; 33:1-24 förutser att Assyriens armé skulle tillintetgöras utanför Jerusalems portar och

²⁰En klassisk kommentar till Jesajaboken är skriven av Bernhard Duhm (1892). Han var den som klart presenterade åsikten att Jesajaboken borde indelas i tre delar.

²¹H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction* (Oxford: Oxford University Press 1994).

²²O.H. Steck, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203; Berlin: de Gruyter 1991).

uppfyllelsen av dessa profetior konstateras i Jes 37:36.²³

Enligt min uppfattning ger utgången av Sanheribs fälttåg anledning till tolkningen att Herren har makt att rädda Sion ur dess fienders händer och jag anser att detta tema används som en motivering för att frälsningsbudskapet i Jesaja 40-66 skall kunna gå i uppfyllelse. Så som Herren en gång i historien hade utfört sina väldiga gärningar i Sion, så kan han göra på nytt. Jesaja 1 aktualiserar för Jesajabokens läsare att räddningen undan Sanheribs armé (en klar allusion till detta är Jes 1:4-9) inte var någon kulminationspunkt i Judas historia. Om folket inte lever efter Herrens vilja kommer en katastrof att drabba Jerusalem (1:10-31). På detta sätt motiveras i Jesajaboken varför Jerusalem blev förstört efter den räddning som Jesaja 36-37 skildrar och varför staden inte ännu hade upplevt den undsättning som har utlovats i boken. Denna räddning omtalades första gången i 2:1-5 som följer strax efter bokens inledning, Jesaja 1. Jes 2:1-5 är ett programmatiskt uttalande för Jesajaboken. Hela bokens innehåll har med Sions framtid att göra och uttrycker längtan efter att Sion skall bli förhärligat: "För Sions skull skall jag inte tystna, för Jerusalems skull inte tiga, förrän upprättelsens morgon gryr och hennes räddning lyser som ett bloss." (Jes 62:1) Även Jesus Syrak sammanfattar ca år 200 fKr Jesajas framtidsbudskap på följande sätt (48:24-25):

Med sin andes kraft såg han vad slutet skall bli och tröstade dem som sörjde i Sion. Han förutsade allt som skall ske i framtiden och avslöjade det fördolda innan det inträffat.

Uttrycket "tröstade dem som sörjde i Sion" härstammar från Jes 61:2-3: "att trösta alla som sörjer och ge de sörjande i Sion huvudprydnad i stället för aska". Hela budskapet i Jesaja 61 talar om den kommande frälsningen. Det är värt att notera att Jesaja 61 har spelat en viktig roll i Qumranssamfundets eskatologiska förväntningar (11QMelch och 4Q521) och i Jesu förkunnelse (Lk 4:16-21; Mt 11:2-6 + Lk 7:18-23; även Mt 5:1-11 och Lk 6:20-23 innehåller anspelningar på Jesaja 61). I Qumran har man också funnit en fullständig Jesajarulle (1QIs^a), vilket visar att boken har varit viktig för sekten som levde där. Denna Jesajarulle innehåller en text som bra överensstämmer med den masoretiska texten.

15.3.2. Den historiske Jesaja och hans budskap

Den traditionella indelningen av Jesajaboken fungerar inte längre särskilt bra. Forskarna är eniga om att många avsnitt i Jes 1-39 hör till den senare redaktionen av boken, så som t.ex. den s.k. Jesaja-apokalypsen Jes 24-27. Jes 33-35 står tematiskt mycket nära Jes 40-66.²⁴

²³A. Laato, "About Zion I will not be silent." *The Book of Isaiah as an Ideological Unity* (ConBOT 44, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1998).

²⁴Se t.ex. O.H. Steck, *Bereitete Heimkehr: Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985).

Forskarna är också eniga om att man endast i Jes 1-39 kan finna den historiske Jesajas profetior. För att kunna närmare belysa var i texten profetens egna ord finns, måste vi närmare undersöka hur Jesaja 1-39 kan delas in i mindre enheter.

Jes 36-39 är ett prosakapitel och nästan en ordagrann parallell till 2 Kung 18:13, 17-20:19. Domsprofetior mot främmande folk är samlade i kap. **13-23** och de formar klart en självständig underavdelning i Jesajaboken. Grundstrukturen i Jes **28-33** utgörs av sex orakel eller profetior som börjar med ett ve-rop (28:1; 29:1, 15; 30:1; 31:1; 33:1). Ytterligare innehåller dessa kapitel andra profetior samlade inom ramen för utläggningen av de nämnda ve-oraklen. De två kapitlen mellan 28-33 och 36-39, kap. 34-35, innehåller båda teman som är aktuella i den senare delen av Jesajaboken (kap. 40-66). I Jes 1-12 kan vi urskilja Jesajas memoarer i 6:1-9:6 som är skrivna i första person singularis (utom Jes 7) och inramade av ve-orakel och formler av typen "Herrens hand är alltjämt lyft"-orakel på ett kiastiskt sätt (vilket innebär att parallella led retoriskt ställs mot varandra):

A = 5:8-24	ve-orakel
B = 5:25-30	"Herrens hand är alltjämt lyft"-orakel
C = 6:1-9:6	Jesajas memoarer
B' = 9:7-20	"Herrens hand är alltjämt lyft"-orakel
A' = 10:1-4	ve-orakel

Denna struktur ger oss anledning att tro att **5:8-10:4** är en del av kompositionen i Jes 1-12. I så fall kvarstår **10:5-12:6** (som behandlar Assyriens förintelse och den messianska tidsåldern) och **2:1-4:6** (som behandlar Sions framtid och den kommande domens dag över staden).

Forskarna har hävdad att det finns två samlingar i Jes 1-39 som båda innehåller profetens autentiska ord, nämligen Jesajas memoarer i 6:1-9:6 och kap. 28-33. Båda samlingarna hänvisar till profetens egen aktivitet att nedskrivna sina profetior (8:16-18; 30:8).²⁵ Problematiskt har forskarna ansett det vara att utröna vilka teman som var aktuella i profetens egen förkunnelse och vilka som hör till senare redaktionella bearbetningar. Forskarnas åsikter kan sammanfattas i följande punkter:²⁶

(1) Att profeten hade en kritisk inställning till sin tids samhälle och levererade social kritik är ofta accepterat bland forskarna. Texter som behandlar detta tema finns i Jes 1-12, speciellt i kap 2, 3 och 5 och i 9:7-10:4.

²⁵För detta se speciellt H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation des Jesajaüberlieferung* (WMANT 48, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977); H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah*.

²⁶En god översikt över forskarnas olika sätt att förstå den historiske Jesajas förkunnelse är H. Wildbergers kommentar *Jesaja* (BKAT X/1-3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978-1982); se också M. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16, Grand Rapids: Eerdmans 1996).

(2) Ett annat tema i Jesajaboken som forskarna ofta tillskriver den historiske profeten är budskapet att Juda inte får bilda politiska koalitioner med andra kungadömen. Ett typiskt exempel är profetens kritik mot Judas förbund med Egypten (Jes 30:1-5, 15-17; 31:1-3). En motsvarande inställning förekommer i Jes 7:4-9 där profeten uppmanar Achas att sätta sin tillit till Herren.²⁷

(3) Mer problematisk har tolkningen av Jes 6 varit. Forskarna har diskuterat huruvida profeten i Jes 6 verkligen får i uppgift att förstocka sitt folk (6:9-10). Ett populärt sätt att undvika den teologiskt svåra idén om förstockelse har varit att betona den s.k. *Rückprojizierung*-tesen. Med denna tes om ett "retroaktivt projicerande" avses här att profeten under en senare period av sin verksamhet skulle ha märkt att hans budskap inte togs emot bland folket och därför utvecklade en teologisk förklaring till detta. Folket är förstockat och vill inte höra eller förstå. Denna föreställning tog profeten med när han gestaltade sin tempelvision och den fick fungera som en förklaring till varför hans förkunnelse misslyckades.²⁸ En version av tesen om *Rückprojizierung* är O.H. Stecks åsikt att profetens erfarenheter med Achas i Jes 7 har påverkat hans sätt att skriva ned sina memoarer under det syro-efraimitiska kriget år 734-732 fKr. Enligt Steck måste Jes 6 läsas i ljuset av Jes 7 där Achas förkastar profetens budskap.²⁹

Förklaringarna med hjälp av "Rückprojizierung" kvarlämnar ändå det problemet att förstockelse är ett viktigt teologiskt tema i GT och vi har ingen orsak att tänka att det inte kunde vara en äkta del av profetens tempelvision i Jes 6. Speciellt har forskarna visat att 1 Kung 22:19-23 språkligt och innehållsmässigt är en parallell till Jes 6:9-10.³⁰ Om vi antar att profeten upplevde att Jahve ville förstocka sitt folk måste han ha uppfattat det som sin uppgift att varna folket för att Herren nu aktivt kommer att låta olycka drabba dem om de inte genast omvänder sig till honom. Det var ju precis detta budskap som Mika, Jimlas son, förde till Achav i 1 Kung 22. Achav fick höra att han skulle stupa i strid, Herren ville döda honom i Ramot i Gilead. Genom det här beskedet gavs kungen en sista chans att lyda och omvända sig till Herren. Att

²⁷För detta, se t.ex. W. Dietrich, *Jesaja und die Politik* (BevT 74, Munich: Kaiser 1976); F. Huber, *Jahve, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja* (BZAW 137, Berlin: deGruyter 1976); se också Wildbergers kommentar och hans artikel "Jesajas Verständnis der Geschichte" (VTSup 9, Leiden: Brill 1963), 83-117.

²⁸F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 74, Berlin 1955).

²⁹O.H. Steck, "Bemerkungen zu Jes 6." *BZ NF* 16 (1972), ss. 188-206; "Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7:3-9." *ET* 33 (1973), ss. 77-90. Se vidare C. Hardmeier, "Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6." In: *Die Botschaft und die Boten* (FS H.W. Wolff, red. J. Jeremias & L. Perliitt, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981), ss. 235-151.

³⁰Se G. von Rad, *The Message of the Prophets* (Edinburgh 1969), s. 122; H. Wildberger, *Jesaja*, s. 235.

Jesaja själv förkunnade Jahves plan att förstocka sitt folk förekommer i Jes 29:9-10.³¹

(4) Ett mycket omdiskuterat tema i Jesaja 1-39 har varit de s.k. anti-assyriska texterna och deras datering. H. Barth publicerade ett grundläggande arbete i denna fråga: *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit* (1977). Han föreslog här att Jesaja 1-39 innehåller en antiassyrisk redaktion: 5:30; 7:20; 8:23b-9:6; 10:16-19; 14:20b-21.25a; 17:12-14; 28:23-29; 29:8; 30:27-33; 31:5.8b-9; 32:1-5.15-20. Dessa texter skildrar hur Assyrien skall krossas *i sitt eget land* och Juda befrias från sitt ok under en ny from kung, Josia (= kungen i Jes 8:23b-9:6).³² Det grundläggande problemet i Barths tes är att de antiassyriska texterna är relaterade till Jes 36-37, vilket jag har visat i min bok *"About Zion I will not be silent"* (1998). Jag anser att det därför inte är fråga om att Assyrien skulle förintas i sitt eget land, så som Barth förutsätter, utan i Juda, framför Jerusalems portar, så som Jes 36-37 beskriver saken. Med denna tolkning är det klart att vi även kan räkna med möjligheten att de antiassyriska texterna eller en del av dem återspeglar Jesajas egen förkunnelse.³³ Den teori jag har lagt fram betonar att dessa texter har påverkat det sätt på vilket Sanheribs fälttåg i Juda har idealiserats och presenterats i Jes 36-37.³⁴ Om vi antar att profeten hade uttalat antiassyriska texter är det rimligt att förmoda att profeten i så fall kände till traditionerna om Sion (se t.ex. Ps 46; 48 och 76) och anknöt sin förkunnelse om att Assyrien inte kan erövra Sion till denna gamla tradition.³⁵

(5) Ett svårt problem har varit frågan huruvida den historiske Jesaja hyste några förväntningar om att Davids ätt skulle spela en roll för att rädda Juda. Problemet med de "messianska" utsagorna i profetböckerna är att många forskare anser att de är sekundära inskott från efterexilisk tid och sålunda tillhör den täta djungeln av redaktionellt material som nu hindrar oss att se vad den historiske Jesaja egentligen förkunnade. Den här förklaringsmodellen implicerar tankegången att profeten först och främst förkunnade olycka. När

³¹Se vidare A. Laato, *Who Is Immanuel? The Rise and the Foundering of Isaiah's Messianic Expectations* (Åbo Akademis Förlag 1988), ss. 103-117.

³²Barths tes har följts (med små modifikationer) även i R.E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament* (JSOSS 13, Sheffield: JSOT Press 1980); *Isaiah 1-39* (NBC, Grand Rapids: Eerdmans 1980); C. Hardmeier, "Jesajaforschung im Umbruch." *VF* 31 (Altes Testament 1986/1), ss. 3-31; *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas: Erzählkommunikative Studie zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40* (BZAW 187, Berlin, New York: deGruyter 1990). I sin kommentar till Jesaja 1-39 (ATD eller OTL) daterar O. Kaiser dessa texter till den postexilska perioden.

³³Se Wildbergers kommentar till *Jesaja* och A. Laato, *Who Is Immanuel?*, ss. 210-243.

³⁴Se Laato, *"About Zion I will not be silent"*, ss. 210-211.

³⁵För detta förhållande mellan Jesajas antiassyriska texter och Sionstraditionen, se G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. G. Wanke (*Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* [BZAW 97, Berlin: deGruyter 1966]) har försökt datera Sionstraditionen till en efterexilisk period. För kritiken av denna syn, se A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature*, ss. 267-271.

sedan exilen var förbi försökte utgivarna till profetböckerna finna några positiva framtidsvisioner och satte in ”messianska” förväntningar. Att en sådan tolkningsmodell är möjlig är självklart. Problemet med denna modell är närmast att vi först borde överväga om det är meningsfullt att anta att den historiske profeten kunde författa dessa ”messianska” utsagor. För att pröva denna möjlighet skall vi börja med utsagor om den kommande rättfärdige kungen i profetböckerna Amos, Hosea, Jesaja och Mika som alla enligt gammaltestamentlig tradition verkade under 700-talet fKr.³⁶

Am 9:11-12; Hos 2:2; 3:4-5; Mika 5:1-8 och Jes 8:23b-9:6 uttrycker förväntningar om att Israel och Juda skall förenas till ett enda kungadöme och få som ledare en ny David. Att en sådan förväntan kunde vara aktuell under 700-talet fKr kommer tydligt fram i ett parallellt fenomen i det babyloniska kungadömet. Assyriska historiska källor anger att de arameiska stammarna i Babylonien försökte finna en gemensam kungakandidat som kunde göra motstånd mot det assyriska herraväldet. Merodak-Baladan, t.ex., (som också är omnämnd i 2 Kung 20 och Jes 39) från dynastin Bit-Jakin var en sådan kandidat. Om sådana strävanden var en realitet bland de arameiska stammarna kan vi anta att något motsvarande kunde ha förekommit i Palestina. Enligt Amos 9:11-12 skall Israel och Juda förenas och även Edom och andra små kungadömen i Palestina skulle komma med i detta nya rike. Hos 2:2 förkunnar att Efraim och Juda skall förenas och välja ett gemensamt ”huvud”. Detta huvud är den nye David (3:4-5). Mika 5:1-8 uttrycker *expressis verbis* att den nye David har makt över de assyriska generalerna.

Jes 8:23b-9:6 är en antiassyrisk profetia. Den är riktad till Nordriket som hamnat under assyriskt herravälde, vilket de geografiska områdena omnämnda i 8:23b visar. Samma områden är också nämnda i 2 Kung 15:29 och i Tiglat-Pileser III:s (745-727 fKr) egna annaler. Jes 9:1-6 förkunnar att en ny kung som har blivit född skall bli den nye härskaren på Davids tron och garantera seger över det assyriska riket. Jes 8:23b-9:6 kan alltså relateras till det s.k. syro-efraimitiska kriget som också beskrivs i 2 Kung 16:1-9 och i Jes 7:1-17. I så fall har vi möjlighet att läsa den s.k. Immanuelsprofetian i 7:14-17 som en hänvisning till samme kung som nämns i Jes 9:5-6. Jes 7:14-17 är ett födelseorakel och 9:5-6 förkunnar att den förebådade Immanuel har blivit född. Då vi nu jämför verserna i Jes 7:14-17 med Gen 16:11-12 kommer det tydligt fram att Jes 7:14-17 är ett födelseorakel. Båda dessa födelseorakel innehåller fyra element. (1) Det förkunnas att en kvinna är havande eller skall bli havande och föda en son. (2) Det anges vilket namn sonen skall få. (3) Argument läggs fram som motiverar att gossebarnet få ett sådant namn. (4) Någoting utsägs om barnets kommande liv:

³⁶Följande framställning baserar sig på A. Laato, *A Star Is Rising*. Där kan man finna ytterligare argument för hypotesen att den historiske Jesaja hade förväntningar angående Davids hus.

Jes 7:14-17

(1) (Se) Den unga kvinnan är *havande* och skall *föda en son*
 (2) och hon skall *ge honom namnet Immanu El*
 (4) Grädde och honung skall han leva av
 När han lärt sig att förkasta det onda och välja det goda.
 (3) Ty innan pojken har lärt sig att förkasta det onda och välja det goda skall det land vars båda kungar du fasar för lämnas öde.

Gen 16:11-12

(1) (Se) Du är *havande* och skall *föda en son*,
 (2) och du skall *ge honom namnet Ismael*
 (3) ty Herren har hört din klagan.
 (4) Mer vildåсна än människa skall han vara, han skall slåss mot alla och alla mot honom. Öster om alla sina bröder skall han bo.

Ett viktigt översättningsproblem utgör *ha^calmâ* i Jes 7:14. Detta ord har i Septuaginta översatts med *parthenos*, "jungfru". Just den här översättningen har sedan använts i Mt 1:23 för att uttrycka tanken på jungfrufödelse. Att *almâ* kan vara jungfru kommer tydligt fram i Gen 24 där Rebecka sägs vara "jungfru" (*betûlâ*) och "en ung kvinna" (*almâ*). Däremot kan man inte hävda att Jes 7:14-17 borde tolkas så att stället avser en jungfrufödelse. Ett motsvarande födelseorakel förekommer i den ugaritiska texten *Nikkal och Kotharat* och där används också orden "den unga kvinnan" och "jungfrun". Kontexten visar dock att det är fråga om ett födelseorakel inför ett förestående bröllop och meningen är att den unga kvinnan som nu är jungfru snart skall bli havande och föda en son. Att Jes 7:14-17 inte implicerar jungfrufödelse förklarar också varför den judiska tolkningstraditionen har kunnat uppfatta Immanuelspofetian som en hänvisning till Hiskias födelse. För övrigt kan man påstå att den kristna tanken om jungfrufödelse inte baserar sig på Jes 7:14, utan är en kristen tradition som sedan via en typologisk tolkning har förknippats med denna gammaltestamentliga text. Så tänker även Martin Luther som i Kyrkopostillan om detta Jesajaställe skriver, att det vore omöjligt att tolka kristologiskt om inte Matteus skulle påstå att det är så.

Vi kan alltså kasta fram en sådan tolkningsmodell att Jesaja med Immanuelspofetian ville förkunna födelsen av en ny kung som kommer att ersätta den otrogne Ahas. Den nye kungen skall etablera det nya davidiska riket i Palestina. Israel och även Moab (Jes 16:1-5) skall vara delaktiga i detta "messianska" rike.

Jes 11 är en parallell till Mika 5:1-7. I båda profetiorna betonas en ny början på Davids kungaätt. Enligt Mika måste man gå tillbaka till Betlehem och där söka fram en ny David, en ny början till Davids släkt, medan Jes 11 hävdar att roten på Jishajs, Davids fars, släktträd som är avhugget skall skjuta nya skott—därifrån skall en ny kung växa fram.³⁷ Det är rimligt att tolka dessa texter så att profeterna var kritiska mot det dåvarande kungahuset och förkunnade dess undergång men ändå förutsåg en ny början på Davids kungahus via någon annan släktgren. En annan möjlig tolkning är naturligtvis att båda profetiorna återspeglar exiltidens förväntningar då det hade blivit klart att Davids kungahus inte längre kunde regera i Jerusalem. I så fall uttrycker dessa profetior att det skall komma en ny David som skall återupprätta Davids kungarike.

Enligt den moderna forskningen härstammar många av profetiorna i Jes

³⁷ Angående Jes 11, notera Kirsten Nielsens viktiga undersökning om trädmetaforen i Jesaja 1-39 *There is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in Isaiah* (JSOTS 65, Sheffield: JSOT Press 1989).

13-23 efter Jesajas tid. Dessutom hävdar forskare att hela Jes 24-27, den s.k. Jesaja-apokalypsen är en sen postexilisk samling av profetior som beskriver Sions kommande frälsning. Tillsammans ansluter sig Jes 13-23 och 24-27 till Jesajabokens centrala budskap: Sions kommande frälsning då Gud skall döma alla hednafolk och göra sin stad till ett politiskt och religiöst centrum i världen. Detta samma budskap kommer tydligt fram i Jesajabokens senare delar kap. 40-55 och 56-66.

15.3.3. Deuterocesaja

Forskarna har ofta betraktat Jesaja 40-55 som teologiskt och ideologiskt sett en enhetlig del i Jesajaboken. I centrum står frälsningsbudskapet. Herren har förlåtit sitt folks synd och folket kan nu återvända till Jerusalem och Juda. Exodustraditionen som beskriver Israels uttåg ur Egypten omnämns ofta i Jes 40-55 och har använts typologiskt för att beskriva det nya exodus ur Babylon.³⁸ Enligt profeten som står bakom Jes 40-55 skapar den persiske kungen Kyros en ny politisk situation i Främre Orienten och den ger judeerna möjlighet att återvända till sitt land. Det finns många profetior i Jes 40-55 som anspelar på Kyros (41:1-7, 21-29; 44:24-28; 45:1-7; 45:9-13; 46:8-11; 48:12-16).

I Jesaja 40-55 betonas att Jahve är den ende guden i världen. Jes 43:10 illustrerar detta väl. Enligt den babyloniska skapelsemyten *Enuma Elish* blev gudarna till i skapelseprocessen. Däremot hävdar Jahve enligt Deuterocesaja att "ingen gud har blivit före mig, ingen skall komma efter mig." Forskare har ofta betonat att en klar monoteistisk tendens förekommer i Deuterocesajas texter. Man har t.o.m. hävdad att monoteismen slog genom i Israels religion under exiltiden och framför allt genom Deuterocesajas budskap. Att Jahve är den ende Guden i världen betyder också att Han är historiens herre som kan förverkliga sina planer. Han kan mana fram Kyros från öster för att krossa Babylon och befria Judas folk från exilen. Skaparens herre är också historiens herre.

Vid sidan av Kyros presenterar Jes 40-55 en annan figur "Herrens trofasta tjänare" som är identifierad med (de trofasta i) Israel i Jes 49:3 och som har uppgiften att föra hela "Israel" eller "Jakob" tillbaka till sitt land och sist och slutligen alla folk till Herren (Jes 49:5-6). Jes 40-55 beskriver två olika tjänaregestalter, en som är trofast mot Herren (42:1-9; 49:1-13; 50:4-11; 51:4-8; 52:13-53:12) och en annan som inte ännu sätter sin tillit till Herren (41:8-13; 42:18-25; 43:1-7; 44:1-5; 44:21-22). B. Duhm argumenterade för att det finns fyra s.k. tjänaresånger i Jes 40-55, dvs. 42:1-9; 49:1-13; 50:4-11; 52:13-53:12,

³⁸Beträffande exodus traditionen i Jesaja 40-55, se B.W. Anderson, "Exodus Typology in Second Isaiah. I: Israel's Prophetic Heritage." *Israel's Prophetic Heritage. J. Muilenburg Festschrift* (Ed. by B.W. Anderson and W. Harrelson. New York: Harper & Row 1962) 177-195; "Exodus and Covenant in Second Isaiah and Prophetic Tradition." I: *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G.E. Wright* (Ed. by F.M. Cross, W.E. Lemke and P.D. Miller. Garden City: Eerdmans 1980) 339-360. För en annan synvinkel på dessa texter, se H.M. Barstad, *A Way in the Wilderness. The "Second Exodus" in the Message of Second Isaiah* (JSSM 12, Manchester 1989).

som senare inarbetats i Jes 40-55 och som syftar på en individ.³⁹ Duhms teori har ändå tillbakavisats med goda argument. Vi har ingen anledning att tro att dessa fyra texter skulle härstamma från någon annan hand än den som också författat de övriga delarna i Jes 40-55.⁴⁰

Forskarna har diskuterat mycket om hur Jes 52:13-53:12 borde tolkas. Detta beror inte bara på att texten har varit viktig i NT, utan också på att den är gåtfull. Den judiska tolkningstraditionen visar att Jes 52:13-53:12 har tolkats på olika sätt. Populärast tycks den kollektiva tolkningen ha varit. Texten talar om de rättfärdiga som måste lida här i världen för de ogudaktigas skull (Dan 12:1-3; Salomos vishet 2-5). I Targumen (aramaisk översättning) till Jesaja förekommer även den messianska tolkningen. Den mest naturliga tolkningen tycks ändå vara att Jes 53 ursprungligen talar om de rättfärdiga som måste lida i fångenskapen. De liknas vid de döda som befinner sig i exilens "grav" men som kommer att uppväckas till liv igen, så som Hes 37:1-14 beskriver. De rättfärdigas lidanden har en mening. De skall lida för hela folkets skull och försona deras synder (en motsvarande idé förekommer i den judiska martyroteologin; se 2 Mack 7). På detta sätt åstadkommer de rättfärdigas lidanden att Herren kommer att befria hela folket från exilen.⁴¹

15.3.4. Tritojesaja

Jes 56-66 förutsätter att folket har återvänt till Jerusalem och att templet har återuppbyggt. Men den räddning som Jes 40-55 utlovar för Jerusalem har inte förverkligats. Tritojesaja ansluter sig ändå till detta frälsningsbudskap, vilket man kan se i Jes 60-62 som innehåller klara anknytningspunkter till Jes 40-55. Men Tritojesaja försöker också förklara varför frälsningen inte har förverkligats. Skälet är att de judeer som hade återvänt inte lever enligt Herrens lag (59:1-2):

Herrens arm är inte för svag för att rädda, hans öra inte för dövt för att höra. Det är era synder som skiljer er från er Gud, era brott får honom att vända sig bort och inte

³⁹B. Duhm, *Das Buch Jesaja. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* (Göttingen 1922). Nyligen har några nya teorier om Deuterocesajas redaktionshistoria presenterats. Se t.ex. H.-J. Hermisson, "Einheit und Komplexität Deuterocesajas: Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55." *The Book of Isaiah* (ed. by J. Vermeylen, BETL 81, Leuven: Peters 1989) ss. 287-312; R.G. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55* (FAT 1, Tübingen 1991).

⁴⁰Se speciellt T.N.D. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom*. *Scripta Minora* 1982-1983:3, Lund: Gleerup; "In Search of the Hidden Structure: Yhwh as King in Isaiah 40-55." I: Broyles & Evans 1997, Vol 1:143-154; se också A. Laato, *The Servant of Yhwh and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55* (ConBOT 35, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1992).

⁴¹Se närmare tolkningen av Jes 52:13-53:12 i A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, ss. 156-165.

höra.

Tritojesaja förklarar på detta sätt varför frälsningsbudskapet i Jes 40-55 inte har gått i uppfyllelse och väntar ivrigt att de löften som har givits i Jesajaboken angående Sion skall förverkligas: ”Res dig, stråla i ljus! Ditt ljus är här, Herrens härlighet går upp över dig” (Jes 60:1).

15.4. Jeremia

15.4.1. Jeremiabokens deuteronomistiska särdrag

Profeten Jeremia kallades till profet under Josias regeringstid, år 626 fKr (Jer 1). Historiskt beskriver Jeremiaboken perioden från slutet av 600-talet ända till början av 500-talet då Jerusalem och templet blev förstörda och delar av folket fördes bort i exilen år 587/86 fKr. Jeremiaboken är en av våra viktigaste källor när vi studerar hur judeer tolkade exiltiden teologiskt.

Jeremiaboken är textkritiskt sett en av de svåraste böckerna i GT. Detta beror på att den grekiska Septuaginta-översättningen av Jeremiaboken är betydligt kortare än den hebreiska masoretiska texten. Före textfynden i Qumran brukade forskarna lösa detta textkritiska problem med antagandet att Septuaginta-översättaren här medvetet hade förkortat texten. Qumranfynden har ändå visat att en kortare hebreisk text har existerat vid sidan av den längre. Vi har alltså två olika textformer av Jeremiaboken som avviker från varandra, och dessa avvikelser kan inte förklaras med textkritiska argument, utan man måste ty sig till litterärkritiska argument (jfr. de empiriska modellerna i kap. 4).⁴²

Kännetecknande för Jeremiaboken är att den innehåller många språkliga vändningar som förekommer i Deuteronomium och i det deuteronomistiska historieverket (kap. 14.2). Även innehållet liknar mycket den deuteronomistiska teologin. Det grundläggande problemet i forskningen om Jeremiaboken har varit hur dessa likheter med den deuteronomistiska teologin kan förklaras.

Den klassiska lösningen på problemet härstammar från Sigmund Mowinckel. Han fördelade Jeremiabokens texter på tre olika källor: (1) Källan A innehåller poetiska orakel (många texter i Jer 1-25). (2) I källan B har man bevarat biografiskt material om profeten (närmast Jer 26-29 och 34-45). (3) Källan C innehåller förkunnelseavsnitt på prosa (7:1-8:3; 11:1-14; 16:1-13; 17:19-27; 18:1-12; 21:1-10; 22:1-5; 25:1-14; 34:8-22). Enligt Mowinckel härstammade källorna B och C inte från profeten själv. Han betonade speciellt att just talen på prosa i källan C innehåller så mycket deuteronomistiska språkliga vändningar att de måste härstamma från den deuteronomistiska

⁴²Forskarna har mycket diskuterat förhållandet mellan den masoretiska texten och Septuagintas version av Jeremiaboken. Se t.ex. J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (HMS 6, Cambridge MA 1973); S. Soderlund, *The Greek Text of Jeremiah. A Revised Hypothesis* (JSOTSS 47, Sheffield: Sheffield Academy Press 1985); W. McKanes kommentar till Jeremia (ICC) och A. Laato, *History and Ideology*, ss. 124-134.

skolan. Endast i källan A kan man finna profetens autentiska ord.⁴³

Mowinckels indelning har blivit klassisk och senare forskare har anknutit sin diskussion till den. Frågan huruvida talen på prosa återspeglar profetens egen förkunnelse har varit speciellt problematisk. Tre olika lösningsförslag har framkastats. (1) Enligt John Bright och Helga Weippert liknar prosatalen den deuteronomistiska skolans fraseologi och teologi men är inte helt identiska med dem. Därför anser de att en hel del av texterna i källan C kan härstamma från den historiske profeten.⁴⁴ (2) En annan möjlighet att förstå dessa prosatal är att senare redaktorer under den babyloniska exilen interpreterade Jeremias profetior och bearbetade dem under påverkan av den deuteronomistiska teologin.⁴⁵ (3) Den tredje möjligheten innebär att hela Jeremiaboken har undergått deuteronomistisk redaktion. Denna redaktion gäller både poetiska orakel (källa A) och prosatal (källa C) samt biografiskt material (källa B).⁴⁶

Denna översikt visar att en bra utgångspunkt för en vetenskaplig diskussion angående den historiske Jeremias förkunnelse är just källa A. Men vi kan inte utesluta den möjligheten att även prosatalen innehåller profetens egen teologi och förkunnelse. Detta kommer tydligt fram av en artikel skriven av W.L. Holladay. Han har visat att många formuleringar i prosatalen har sina prototyper i poetiska orakel.⁴⁷ Detta kan förklaras så, att samme profet även skrivit dessa prosatal eller att en senare redaktor har skrivit dem och använt autentiska profetior framförda av Jeremia. I båda fallen kan innehållet i prosatalen relateras till den historiske profetens förkunnelse. I sin kommentar har W. McKane argumenterat för en hypotes om att dessa parallella texter i Jeremiaboken utgör ett indicium som belyser bokens uppkomsthistoria. Han kallar resonemanget ”rolling-corpus”-hypotesen. Den innebär att äldre texter har använts i senare tider för att skapa nya texter.⁴⁸ Mer radikal är R.P. Carrolls

⁴³S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiania 1914); *Prophecy and Tradition: The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition* (Oxford 1946). Ytterligare argumenterade Mowinckel för att Jer 30-31 är en självständig efterexilisk källa.

⁴⁴J. Bright, ”The Date of the Prose Sermons of Jeremiah.” *JBL* 92 (1973) 503-516; *Jeremiah* (AB 21, Garden City 1956); H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW 132, Berlin, New York: de Gruyter 1973).

⁴⁵T.ex. J. Skinner, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah* (Cambridge 1948); E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (New York 1970).

⁴⁶De viktigaste arbetena är W. Thiels två studier: *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1973) och *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia* (WMANT 52, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981).

⁴⁷W.L. Holladay, ”Prototypes and Copies. A New Approach to the Poetry-Prose Problem in the Book of Jeremiah.” *JBL* 79 (1960) 351-367.

⁴⁸Se W. McKane, *Jeremia* (ICC 1986).

åsiikt att Jeremiaboken inte kan användas för att rekonstruera den historiske profetens budskap. Enligt Carroll har vi ingen möjlighet att veta vilket litterärt stratum i boken som återspeglar profetens budskap.⁴⁹

Det finns några viktiga paralleller inom Jeremiaboken där två olika texter har bevarats som båda beskriver en och samma historisk situation. Sådana texter är t.ex. Jer 7 och 26. Jer 7 är ett tal på prosa av profeten och Jer 26 är biografiskt material. Båda texterna är relaterade till en historisk situation i början av Jojakims regeringsår. Allt tyder på att profeten betraktade Jojakim som en ond kung. Den senare redaktorn kunde använda denna negativa bild av Jojakim som ett skäl till Judas politiska nedgång.

Att också biografiskt material i Jeremiaboken kan ge en rätt bild av profetens verksamhet kommer fram i Jer 36. Profetens negativa inställning till Jojakim står i harmoni med hans kritiska uttalanden mot honom i Jer 22:13-19 (poetiskt orakel). Ytterligare harmonierar profetens domsord mot Jojakim (Jer 36:30-31) med hans domsord mot Jekonja, Jojakims son, i Jer 22:24-30.

15.4.2. Jeremiabokens olika delar

Jeremiaboken kan indelas i fyra olika delar. (1) Den första delen, kap. 1-24 innehåller en översikt över Jeremias förkunnelse under ett antal kungars regeringstid. Jer 1-6 redogör för profetens tidiga verksamhet under Josias regeringstid, vilket man kan se av innehållet i Jer 1 och 3:6.⁵⁰ Från och med kap. 7 ända till kap. 20 återges många domsprofetior och konfliktsituationer mellan Jeremia och andra präster och profeter. Prosatalen i Jer 7 är parallella till Jer 26 och visar att enligt bokens egen ideologi har Jer 7 uttalats under Jojakims tid.

Jer 7-20 innehåller också många av profetens bekännelser där han uttrycker sin ångest inför sin svåra kallelse. Han måste förkunna domsord för folket och blir därför föremål för folkets hat (Jer 11:15-12:6; 14:17-18; 15:15-20; 17:14-18; 18:18-23; 20:1-18). Forskarna har diskuterat mycket huruvida dessa "Jeremias bekännelser" reflekterar den historiske profetens egna känslor.⁵¹ Jer 21-24 innehåller två samlingar av profetens domsord mot kungar

⁴⁹R.P. Carroll, *From Chaos to Covenant* (1981); *Jeremiah* (OTL 1986).

⁵⁰Notera ändå R. Liwaks teori om profetiornas uppkomst i Jer 2-6: *Der Prophet und die Geschichte. Eine literarhistorische Untersuchung zum Jeremiabuch* (BWANT 121, Stuttgart: Rupprecht 1987).

⁵¹Se t.ex. diskussionen i N. Ittmann, *Die Konfessionen Jeremias: Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten* (WMANT 54, Neukirchen-Vluyn 1981); T. Polk, *The Prophetic Personna: Jeremiah and the Language of the Self* (Sheffield: JSOT Press, 1984); A.R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context. Scenes of Prophetic Drama* (JSOTSS 45, Sheffield: Sheffield Academic Press 1987); K.-F. Pohlmann, *Die Ferne Gottes—Studien zum Jeremiabuch: Beiträge zu den "Konfessionen" im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition* (BZAW 179, Berlin-New York: de Gruyter 1989); K. O'Connor, *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Their Role in Chapters 1-25* (SBLDS 1999).

(Jer 21:11-23:8) och mot andra profeter (Jer 23:9-40) eller profetior som anknyter till den historiska situationen under Sidkias regeringstid (Jer 21:1-10 och 24:1-10; 25:1-14).

(2) Den andra samlingen är domsprofetior mot främmande folk i Jer 25:15-38 + 46-51. Det är värt att notera att i Septuaginta följer Jer 46-51 direkt efter 25:15-38. Det verkar sannolikt att Septuaginta har bevarat den ursprungligare versionen av Jeremiaboken. Domsprofetiorna i Jer 46-51 följer på ett naturligt sätt efter 25:15-38 som talar om Guds vredes skål som han är redo att utgjuta över världens folk.

(3) Den tredje samlingen i Jeremiaboken består av kap. 26-36. Dessa kapitel beskriver profetens liv och förkunnelse. Tredje person singularis dominerar framställningen. Speciellt viktigt är Jer 36 som visar att profeten själv hade skrivit ned sina domsprofetior. Efter att kung Jojakim hade förstört bokrullen dikterade profeten för sin tjänare Baruk en ny bok. Det är möjligt att profetens erfarenheter färgade innehållet i profetiorna i denna andra version.

(4) Den sista delen av Jeremiaboken utgörs av kap. 37-45 och 52 som beskriver händelserna i Juda under Sidkias regeringstid som ledde till att Jerusalem och dess tempel förstördes. G. Wanke har framkastat en teori enligt vilken Baruk skulle vara ansvarig för kapitlen 37-45. Man brukar tala om Barukskriften.⁵²

15.4.3. Jeremiaboken—en historisk synvinkel på Judas fall

Jeremiaboken innehåller också två ställen som kan relateras till utombibliska judeiska dokument från 500-talet fKr, till de s.k. Lakishbrevet (se dessa texter i *HAE*). Lakishbrevet nr. 3, rad 20, talar om "profeten" och nr. 6, rad 4, talar om "en man". Det är fråga om en man som med sina profetior gör soldaterna och männen modlösa och just denna beskrivning av Jeremia förekommer i Jer 38:4. Jeremia förutsade att Babyloniens armé kommer att invadera Juda och förstöra Jerusalem. Enligt Jer 38:4 kräver Judas hövdingar att Jeremia måste dö på grund av sin förkunnelse som försämrar soldaters stridsmoral. Trots att vi inte kan identifiera "profeten" eller "mannen" i Lakishbrevet med Jeremia har vi i dessa ändå utmärkta paralleller som illustrerar den aktuella politiska atmosfären i Juda i början av 500-talet fKr.

En annan intressant parallell till Jeremiaboken finns i Lakishbrevet nr. 4, rad 12, där det heter: "vi kan inte längre se (signaler från) Aseka", medan signalerna från Lakish ännu kan observeras från en annan judeisk befästning. Att Lakish och Aseka var de sista befästningarna i Shefela-området under den tid då Nebukadnessars armé förstörde städerna i Juda åren 588-586, får stöd av Jer 34:7 där vi läser att "den babyloniske kungens här angrep Jerusalem och de städer i Juda som fanns kvar, Lakish och Aseka. Dessa var de enda befästa

⁵²Se G. Wanke, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift* (BZAW 122, Berlin: de Gruyter 1971); för en annan syn, se K.-F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch: Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT 118, Göttingen 1978).

städerna i Juda som ännu höll stånd.”

Vid sidan av dessa två allusioner är det värt att notera att man har funnit ett sigill som innehåller namnet ”Baruk, Nears son” och som kan dateras till slutet av Judas kungadöme.⁵³ Dessa intressanta historiska paralleller till dokument från tiden för Judas politiska fall visar att Jeremiaboken innehåller tillförlitliga beskrivningar av Judas historia strax före Jerusalemets förstörelse.

15.4.4. Jeremiabokens frälsningshistoriska teman

Jeremiaboken innehåller tre viktiga frälsningshistoriska teman som anknyter till folkets öde i exilen.

(1) För det första, innehåller boken löften om att exilen skall ta slut. Enligt Jer 25:11-12; 29:10 skall Juda vara under Babylo니ens herravälde i sjuttio år. Men efter denna period får judéerna återvända till Jerusalem. Denna period av sjuttio år omnämns också i den assyriske kungen Asarhaddons inskrifter.⁵⁴

Sjuttio år som period för dess (Babylons) förstörelse skrev han (Marduk) ... Tills tiden ärmogen och den store herren Marduks hjärta skall lugna sig och med det land som han straffade skall han försona sig; detta skall ta sjuttio år.

Dessa sjuttio år har sedan spelat en viktig roll i den judiska apokalyptiken. Enligt 2 Krön 36:21 behövs dessa sjuttio år för att Judas land skall kunna ta igen sina uteblivna sabbatsår. Följden var att man började kombinera Jeremias sjuttio år med sjuttio årsveckor, dvs. man räknade sju gånger sjuttio år och fick 490 år. En sådan apokalyptisk tolkning förekommer i Dan 9:24-27 som utformar en tolkning om världens slut med hjälp av en 490-års period. En motsvarande 490-årsperiod förekommer i Melkisedekfragmentet (11QMelch) från Qumran, där man talar om 10 jubelår som är lika med $10 \times 49 \text{ år} = 490 \text{ år} = 70 \times 7 \text{ år} = 70 \text{ årsveckor}$.

(2) Det andra frälsningshistoriska temat i Jeremiaboken är den kommande rättfärdige kungen.⁵⁵ Jeremias utsagor om Juda kungar i 22:1-23:8 hävdar att förebilden (*typos*) för den nye ideale kungen i 23:5-6 är Josia. Detta kommer tydligt fram i profetens kritiska ord mot Jojakim, son till Josia. I 22:15-16 jämför Jeremia Jojakim med dennes far:

Är det att vara konung, att pråla med cederträ? Tänk på din far: han åt och drack, och gjorde det som var rätt och riktigt (*‘āšā mišpat ūšedāqā*)—då gick allt honom väl.

⁵³För detta, se N. Avigad, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah. Remnants of a Burnt Archive* (Jerusalem: Israel Exploration Society 1986).

⁵⁴Se M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, s. 145.

⁵⁵För diskussion, se H.-J. Hermisson, ”Die ‘Königsspruch’-Sammlung im Jeremiabuch—von der Anfangs- zur Endgestalt.” *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS R. Rendtorff ; ed. E. Blum, Chr. Macholz, E.W. Stegemann; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1990) ss. 277ff; A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, ss. 85-117.

Han värnade den svages och fattiges rätt—då gick allt väl. Är inte det att känna mig? säger Herren.

Samma uttryck "handla rätt och riktigt" (*'āšā mišpat ūšedāqā*) förekommer i 22:1-5 som är Jeremias programmatiska uttalande om hur Juda kungar borde regera: "Handla rättvist och rättfärdigt, och rädda den utplundrade ur förtryckarens våld" (22:3). Också i 23:5-6 förekommer sedan uttryck som beskriver den ideale kungen av Davids ätt: "Han skall vara konung och härska med vishet och skapa rätt och rättfärdighet i landet" (23:5).

Forskarna har diskuterat om Jeremia med sitt uttalande i 23:5-6 möjligen kan ha avsett någon bestämd kung. Speciellt har de lagt märke till kungens namn "Herren vår rättfärdighet" som på hebreiska heter *Jahve šidqenū*. Detta namn är lätt att kombinera med namnet Sidkia. Han blev ju kung år 598 fKr när Jekonja, Jojakims son, hade bortförts i exil. Att Sidkia genom en del av sina åtgärder "skapade rätt och rättfärdighet" kommer tydligt fram i Jer 34 som berättar att han slöt ett avtal med befolkningen i Jerusalem om att alla skulle frige sina slavar. Men Jer 34 visar också att de senare bröt mot detta avtal och att profeten fick anledning att förkunna dom över Sidkia. Dennes öde efter Jerusalems fall uppfattades säkert som ett definitivt bevis på att Sidkia inte var någon idealkung. Hans söner slaktades inför hans ögon och den babyloniske kungen lät sticka ut ögonen på honom själv och han fördes bort i exil (Jer 52). Om profeten hade haft stora förväntningar på Sidkia blev han säkert djupt besviken på honom år 587 fKr.

Men det finns också andra möjligheter att tolka namnet *Jahve šidqenū*. Man kan nämligen resonera så, att Jer 23:5-6 ursprungligen var riktat mot Sidkia som betyder "Jahve är min rättfärdighet." Med den nye kungens namn *Jahve šidqenū* ville profeten säga att det skall komma en ny kung som skall vara "vår rättfärdighet." En tredje möjlighet är att profeten uttalade Jer 23:5-6 före Sidkias regeringstid och att Sidkia som ursprungligen hette Mattanja (2 Kung 24:17) tog sig namnet Sidkia som regentnamn för att motivera en anspelning på Jeremias profetia.

Att Jer 23:5-6 i bokens nuvarande form är en "messiansk" utsaga om en idealkung tycks vara klart, eftersom 23:5-8 tillsammans med 30:8-11 innehåller en likadan förväntning. Efter att den ideale kungen har uppenbarat sig skall ett nytt exodus till Juda land äga rum. En sådan tankegång var aktuell under exilen (se Jes 11) och visar att förväntningen om en återupprättelse av det judeiska kungadömet var starkt förbunden med den davidiska dynastin. Jer 33:14-26 är en nära parallell till Jer 23:5-6. Det faktum att denna text saknas i Septuagintaversionen av Jeremiaboken tycks implicera att texten hör till en senare redaktionell bearbetning av boken. Denna slutsats får också stöd av innehållet. Vid sidan av det davidiska kungadömet innehåller Jer 33:14-16 också en förväntan om att det levitiska prästerskapet skall återupprättas under den kommande frälsningsperioden. Sådana förväntningar var synnerligen aktuella i början av den persiska perioden, så som vi kan se av Sakarjas och Haggajs förkunnelse.

(3) Det tredje frälsningshistoriska temat i Jeremiaboken är det nya

förbundet. Den centrala texten är Jer 31:31-34 som betonar på vilket sätt det nya förbundet skiljer sig från det gamla förbundet som slöts vid Sinai:

Det skall komma en tid, säger Herren, då jag skall sluta ett nytt förbund med Israel och med Juda, inte ett sådant förbund som jag slöt med deras fäder när jag tog dem vid handen och förde dem ut ur Egypten, det förbund med mig som de bröt, fastän jag var deras herre, säger Herren. Nej, detta är det förbund jag skall sluta med Israel när tiden är inne, säger Herren: Jag skall lägga min lag i deras bröst och skriva den i deras hjärtan. Jag skall vara deras Gud och de skall vara mitt folk. De skall inte längre behöva undervisa varandra och säga: "Lär känna Herren", ty de skall alla känna mig, från den minste till den störste, säger Herren. Ty jag skall förlåta dem deras skuld, och deras synd skall jag inte längre minnas.

Detta ställe är ett avsnitt av Jeremia 30-31 som innehåller många profetior om den kommande frälsningen. Forskare har diskuterat huruvida dessa texter är ett senare efterexiliskt tillägg i Jeremiaboken eller återpseglar profetens egen förkunnelse.⁵⁶

Jer 31:31-34 har spelat en viktig roll i NT och i den patristiska litteraturen, bl.a. eftersom textstället innehåller en motsättning mellan Sinai-förbundet och det nya förbundet. Detta ställe citeras i Hebr 8 och i många kyrkofäders skrifter. Meningen med Jer 31:31-34 har diskuterats mycket. Inom ramen för Jeremiabokens teologi relaterar 31:31-34 sig till andra profetior som innehåller tes och antites. Enligt Moshe Weinfeld finns det fyra andra texter i Jeremiaboken som med hjälp av mönstret tes-antites argumenterar för att gamla teologiska föreställningar skall förändras och få ny innebörd i den kommande tidsperioden.⁵⁷ Vi skall kort behandla dessa fyra texter för att få en möjlighet att bättre förstå meningen med Jer 31:31-34.

(i) Enligt det första textexemplet med en sådan antitetisk disposition, Jer 3:16-17, kommer man i den nya frälsningsperioden inte att längre tala om Herrens förbundsark. Enligt den teologi som var knuten till Herrens förbundsark var kerubtronen över arken Guds tron. Men när den nya frälsningsperioden kommer, skall man i stället kalla Jerusalem "Herrens tron", ty "där skall alla folk samlas för att dyrka Herren i Jerusalem" (Jer 3:17).

(ii) Den andra tes-antites-texten finns i Jer 31:29-30. Det är fråga om att den kollektiva vedergällningsläran inte skall vara i kraft längre i den kommande frälsningstiden. Då kan man inte säga att "när fäderna åter surkart får barnen

⁵⁶Se t.ex. S. Böhmer, *Heimkehr und Neuer Bund. Studien zu Jer 30-31* (Göttingen: Rupprecht 1976); N. Lohfink, "Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31." *Le Livre de Jérémie* (ed. P.-M. Bogaert, BETL 54, Leuven: Peters 1981) ss. 351-368; idem, "Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30-31." *Künder des Wortes* (FS J. Schreiner, ed. L. Rupprecht; Würzburg 1982) ss. 105-119; C. Levin, *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137, Göttingen: Rupprecht 1985); G. Fischer, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31* (SBB 26, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993).

⁵⁷Se M. Weinfeld, "Jeremiah and Spiritual Metamorphosis of Israel" *ZAW* 88 (1976), ss. 17-56.

ont i tänderna” (Jer 31:29). I stället skall var och en vara ansvarig endast för sina egna gärningar (en motsvarande princip finns i Hes 18). Och då lyder ordspråket i stället: ”den som äter surkart får själv ont i tänderna” (Jer 31:30). Att denna text omedelbart föregår Jer 31:31-34 implicerar att det nya förbundet innebär ett svar på problemet med den kollektiva vedergällningen (jfr. Klagov 5:7). Alla individer är ansvariga för sina egna synder eftersom Herrens lag skall bli skriven i vars och ens hjärta.

(iii) Det finns två nästan ordagrant identiska texter i Jeremiaboken som talar om det nya uttåget: Jer 16:14-15 och 23:7-8. Dessa två texter presenterar i formen av tes-antites det uttåg som en gång ägde rum från Egypten och det som i framtiden skall förverkligas från Babylonien:

Därför skall det komma en tid, säger Herren, då man inte längre säger: ”Så sant Herren lever, han som förde israeliterna ut ur Egypten”, utan: ”Så sant Herren lever, han som förde israeliterna ut ur Nordlandet och alla länder dit han fördrivit dem.

Denna text hävdar att en ny avgörande frälsningshistorisk händelse skall äga rum i framtiden, ett nytt uttåg, som förändrar tolkningen av uttåget från Egypten. Mot denna bakgrund kan vi förstå texten i Jer 31:31-34 så, att det nya förbundet och uttåget från Babylonien hör ihop och bildar innehållet i den nya frälsningshistoriska perioden. Tanken att uttåget från fångenskapen i Babylonien och det nya förbundet intimt hör ihop skulle motsvara vad Hesekiel uttalar i Hes 36-37.

(iv) I detta sammanhang måste man också behandla Jer 7:21-23 som inte anknyter direkt till den kommande frälsningshistoriska situationen men beskriver offerkulten i gången historia i formen av tes-antites. Enligt dessa verser har Jahve aldrig givit någon befallning eller något bud angående brännoffer och slaktoffer. I stället för offergåvor fordrar Jahve lydnad av sitt folk: ”Lyssna till mig, så skall jag vara er Gud och ni skall vara mitt folk. Vandra alltid den väg jag befäller er att vandra, så skall det gå er väl” (Jer 7:23). Detta påstående kan också tolkas som hänvisande till den kommande frälsningsperioden. Offergåvor är inte den viktigaste delen av lagen, utan lydnad—något som Deuteronomium mycket klart framhåller. Då Jeremiaboken är relaterad just till den deuteronomiska och deuteronomistiska traditionen, kan man förstå varför betoningen läggs på folkets beteende och inte på offergåvorna. Det är också värt att notera att det nya förbundet inte lägger vikt vid offergåvorna, utan vid lydnaden för lagen. Det är inte svårt att se hur Deuteronomiums och Jeremiabokens teologiska betoningar bereder vägen för den rabbinska teologin som uppkom efter Andra Templets fall år 70 eKr. Den uppfattade att det är möjligt att dyrka Jahve även utan tempel.

15.5. Hesekiel

15.5.1. Daterade profetior

Hesekiels bok är tillskriven en profet som verkade i den babyloniska exilen. Enligt Hes 1:2 blev Hesekiel kallad till profet vid floden Kevar i kaldeernas land under det femte året efter att kung Jekonja (= Jojakin) hade blivit bortförd i fångenskap. Om Jekonja bortfördes år 598/7 fKr, då Jerusalem inte förstördes (se 2 Kung 24:8-17), kan Hesekiels kallelse dateras till år 593 fKr. Kännetecknande för profetiorna i Hesekiels bok är att de ofta är daterade enligt ett system som anger hur många år av Jekonjas exil som hade förflutit. De profetior som är daterade har placerats i kronologisk ordning med undantag för 29:1 och 29:17.⁵⁸

1:1-2	5:e årets 4:e månad och 5:e dag
8:1	6:e årets 6:e månad och 5:e dag
20:1	7:e årets 5:e månad och 10:e dag
24:1	9:e årets 10:e månad och 10:e dag
26:1	11:e årets ??:e månad och 1:a dag
29:1	10:e årets 10:e månad och 12:e dag
29:17	27:e årets 1:a månad och 1:a dag
30:20	11:e årets 1:a månad och 7:e dag
31:1	11:e årets 3:e månad och 1:a dag
32:1	12:e årets 12:e månad och 1:a dag
32:17	12:e årets ??:e månad och 15:e dag
33:21	12:e årets 10:e månad och 5:e dag
40:1	25:e årets 1:a månad och 10:e dag

Att Hes 29:1 och 29:17 inte följer schemat kronologiskt beror troligen på att både Hes 29:1-16 och 29:17-21 innehåller en domsprofetia mot Egypten och därför hör ihop. Å andra sidan är Hes 29:17-21 relaterat till Hes 26 och det var naturligt att placera 29:17-21 så nära profetiorna mot Tyros i Hes 26-28 som möjligt. Profetian i 29:17-21 försöker förklara varför Hesekiels profetia i Hes 26 hade slagit fel (se kap. 13.2).

Dessa dateringar kastar också ljus över profetbokens innehåll.⁵⁹ Domsförkunnelse dominerar profetbokens början ända till 33:21, då Hesekiel får höra att Jerusalem har blivit förstört och bokens sista kapitel, Hes 34-48, innehåller nästan enbart frälsningsbudskap. Å andra sidan kan vi också notera att profetens kallelse, hans domsförkunnelse och frälsningsbudskap hör ihop. I Hes 1-3 får profeten se Herrens härlighet (*kābôd*). I Hes 8-11 får profeten se hur Herrens härlighet lämnar Jerusalems Tempel. Han blev övertygad om att Templet skall bli förstört. I Hes 40-48 återvänder Herrens härlighet till det nya Templet som ett tecken för en ny tidsålder i Jerusalem.

⁵⁸Se E. Kutsch, *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches* (OBO 62, Freiburg 1985).

⁵⁹Viktiga kommentarer till Hesekielboken har W. Zimmerli (*BKAT*, en engelsk översättning i *Hermeneia*) och M. Greenberg (*AB*) presenterat.

15.5.2. Hesekielbokens domsförkunnelse

Domsförkunnelsen i Hesekiels bok har ofta nära samband med ovanliga och dramatiska symbolhandlingar (se t.ex. Hes 4-5; 12; 24). I Hes 4 åskådliggör profeten Jerusalems belägring i förväg med hjälp av en tegeltavla. Hes 5 redogör för hur profeten rakar av sig sitt hår och förstör det avrakade håret genom eld, svärd och vind—som en bild för folkets förintelse. Dessa symbolhandlingar illustrerar Jerusalems kommande förstörelse. Denna katastrof har en djupsinnig teologisk motivering i Hes 8-11, där profeten får se hur Jahves härlighet, *kābôd*, lämnar Jerusalems tempel på grund av de synder som folket där hade gjort mot Herrens förordningar och reningslagar.⁶⁰ I Hes 12 spelar profeten flyktingens roll och förutsäger på det viset att även Jerusalems invånare måste lämna staden.⁶¹

Ett annat genomgripande tema i Hesekiels domsförkunnelse är de historiska översikterna i Hes 20 och 23 där andlig otukt dominerar bildspråket. Det anmärkningsvärda i dessa historiska översikter är framhållandet att Israels folk ända från början när de kallades ut ur Egypten har varit motsträvt mot Herren. En sådan betoning förekommer inte i andra profetböcker, utan ökenvandringen representerar ett gott förhållande mellan Gud och Israel (se t.ex. Jes 40:1-11; 43:16-21; 49:7-12; 51:9-10; 52:7-12; 55:12-13; Jer 2:2-3; 31:2-3; Hos 2:14-23; 8:13; 9:3, 10a; 11:1-7; 12:10, 14; 13:4-8; Am 2:9-10; 3:1-2; 9:7), men i Pentateukens (Prästskriftens) framställning finns samma betoning som i Hesekiel.⁶² Om Jeremiabokens språk och teologi har forskare hävdats att de påminner om den deuteronomistiska traditionen, medan man om Hesekielboken, igen, har sagt, att den står nära Prästskriftens språkbruk och teologi.⁶³

Domsprofetior mot främmande folk i Hes 25-32 bildar en avdelning för sig i Hesekiels bok. Forskarna har ofta påpekat att uppgifterna i de daterade profetiorna i Hes 25-32 relativt lätt kan harmoniseras med de utombibliska uppgifterna, speciellt med vad som uppges i den s.k. Babyloniska Krönikan.⁶⁴

En intressant tidshistorisk detalj i Hesekiels bok är de kritiska uttalandena mot Sidkia och de många texter som uttrycker sig välvilligt om Jekonja. På den här punkten avviker Hesekiels bok radikalt från Jeremiaboken

⁶⁰För *kābôd*-teologin, se T.N.D. Mettinger, *Dethronement of Sabaoth*.

⁶¹Se närmare analys av dessa symbolhandlingar och deras möjliga tolkningar i B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel* (SBB 1, Stuttgart 1981).

⁶²Om detta, se S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament: Ursprung und Gestaltwandel* (BWANT 85, Stuttgart 1965).

⁶³W. Zimmerli, *Ezechiel* ss. 70-79; A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relations between the Priestly Source and the Book of Ezekiel* (Paris 1982); se också M. Haran, "The Law Code of Ezekiel XL-XLVIII and its Relations to the Priestly School." *HUCA* 50 (1979), ss. 45-71.

⁶⁴Se K.S. Freedy & D.B. Redford, "The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources." *JAOS* 90 (1970), ss. 462-485; L. Boadt, *Ezekiel's Oracles against Egypt: A Literary and Philological Study of Ezekiel 29-32* (BiOr 37, Rome 1980).

som har en mera positiv bild av Sidkia och hans bror Shallum som var kung tre månader år 609 och bortfördes i exil till Egypten (Jer 22:10-11; jfr. Hes 12; 17; 19 och 21) men hårt kritiserar både Jojakim och hans son Jekonja (Jer 36:30-31 och 22:24-30). Hes 17 och 19 går hårt ut mot Sidkia och hans bror Shallum, medan däremot 17:22-24 ger en positiv bild av Jekonja. Verserna 22-24 anknyter till verserna 3-4 som beskriver Jekonjas bortförande i exil. Den kommande idealkungen hör alltså till Jekonjas släkt. Men hur passar denna beskrivning ihop med Jeremias förbannelser mot Jojakim (Jer 36:30-31) och mot Jekonja (Jer 22:24-30)? Enligt dessa texter i Jeremiaboken skall aldrig någon av Jojakims eller Jekonjas avkomlingar få sitta på Jerusalems tron. Vi kan konstatera att vi här helt enkelt har att göra med profetiska utsagor som det är svårt att bringa i balans med varandra.

Det ser ändå ut som om Hes 18, som talar om individens ansvar inför sin Gud, medvetet skulle ha placerats mellan kungatexterna i Hes 17 och 19. Hes 18 beskriver en rättfärdig far som har en gudlös son vars son i sin tur vill ta avstånd från sin fars leverne och vända sig till Gud och leva rättfärdigt så som sin farfar. Hes 18 betonar att sonen inte bär på sin fars synder, utan att var och en är ansvarig för sina egna överträdelser. Vad är avsikten med kompositionen i Hesekiel 17-19? En förklaring kunde vara att redaktorn för Hesekiels bok var medveten om Jeremiabokens kritik mot Jekonja och försöker svara på den. Att Jekonja satt endast tre månader på Jerusalems tron tyder på att han inte kan ha hunnit göra väldigt mycket ont, speciellt när han regerade i den stad som babylonierna belägrade! Det tycks vara så, att Jeremias förkastelsedom ganska mycket beror på att Jekonjas far i Jeremias ögon var en gudlös kung. Mot Jojakim förkunnar profeten att denne aldrig skall få se någon av sin efterkommande på Jerusalems tron (Jer 36:30-31). Denna förkastelsedom ser ut att vara skälet till Jeremias kritiska ord mot Jojakims son, Jekonja i 22:24-30. Om detta stämmer, försöker Hes 18 bemöta den här teologiska argumenteringen i Jeremiaboken. Fadern i Hes 18 representerar Josia som utövade rätt och rättfärdighet. Hans son är Jojakim som gjorde allt ont och försummade att leva enligt Herrens förordningar. Dennes son var sedan Jekonja som enligt Hes 18 har möjlighet att göra bättring—en möjlighet som Jeremiaboken förefaller ha nekat honom. Jekonja kan avstå från sin fars synder och så få leva. Om detta resonemang är riktigt, presenterar även Hes 17-19 Josia som den ideale kandidaten för den kommande ”messias.”⁶⁵

15.5.3. Hesekielbokens frälsningsbudskap

Frälsningsbudskapet i Hesekiels bok använder uppståndelsemetaforen för att uttrycka folkets politiska och andliga uppgång. Hes 37 beskriver en dal där begravda förtorkade ben börjar få nytt liv. Denna metafor förklaras i 37:11-12:

⁶⁵Se vidare A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, ss. 154-174.

Människa! Dessa ben är Israels folk. De säger: Våra ben är förtorkade, vårt hopp är ute, vi är förlorade. Profetera därför och säg till dem: Så säger Herren, Gud: Jag skall öppna era gravar och hämta upp er ur dem, mitt folk, och föra er hem till Israels land.

Denna "uppståndelse" gäller inte bara Israels återvändande till sitt land utan även Israels politiska framgång under den nye Davids ledning (37:15-28) och Israels nya andliga tillstånd: "Jag skall fylla er med min ande och ge er liv och låta er bo i ert eget land" (Hes 37:14).

Frälsningsbudskapet angående det davidiska kungadömet i Hesekiels bok liknar Jeremiabokens inställning. Både Jer 33:14-26 och Hes 40-48 betonar att det levitiska prästerskapet skall bestå vid sidan av det davidiska kungadömet. Men så som denna betoning förefaller hör till ett senare redaktionellt stratum i Jeremiaboken, så är det också med Hes 40-48. I den nuvarande formen av Hes 40-48 spelar den davidiska fursten en obetydligare roll än de sadokitiska prästerna. Forskarna anser ändå att den roll sadokiterna har enligt Hes 40-48 är resultatet av en senare prosadokitsk redaktion.⁶⁶ Ursprungligen har den davidiska fursten haft större betydelse i Hes 40-48. Det konstateras t.ex. i Hes 45:17, 21-25; 46:4-12 att fursten kan bära fram offer till Herren men 44:1-3 och 46:1-3 tycks förutsätta att fursten måste stanna vid den inre förgårdens port, vilket betyder att han inte kan träda in i det heliga och frambära offer. Om vi antar att Hes 40-48 i sin tidigare version har betonat den davidiske furstens roll i kulten mera, är detta lätt att kombinera med de "messianska" utsagorna i Hes 1-39. Hes 17:22-24; 34:26 och 37:26-27 refererar till tempelberget när de talar om att Herren skall låta en ny David uppstå bland folket. En sådan betoning ligger i linje med den bild som de gammaltestamentliga traditionerna ger av davidiska kungar. David och Salomo, t.ex., fungerade som präster i Templet. En likadan förväntan finner vi också i Jer 30:21: "Deras ledare skall vara en av deras egna, härskaren skall komma ur deras egna led. Jag skall låta honom *träda fram inför mig*." Att komma inför Jahve betyder just en konkret kultisk handling då man frambär offer och dyrkar Jahve i hans tempel. Under den efterexilska perioden började man tillmäta prästerskapet större betydelse eftersom Davids kungadöme inte kunde återupprättas. Detta ledde till att den davidiska furstens roll i kulten begränsades—ett skede som den nuvarande formen av Hes 40-48 representerar.

Heskielboken slutar med en utopisk beskrivning av det nya Jerusalem (Hes 40-48). Att det är fråga om en utopi som inte kan förverkligas med mänsklig makt blir klart av Hes 47:1-12. Stället redogör för hur en ström rinner från Jerusalem till Döda havet och förändrar det så att dess vatten blir fullt med fisk som fiskare kan fånga. Å andra sidan visar de olika redaktioner

⁶⁶Om redaktionshistorien beträffande Hes 40-48, se H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48): Traditionsgeschichtlich untersucht* (BHT 25, Tübingen: Mohr & Siebeck 1957); W. Zimmerli, *Ezechiel* (BKAT 13/1-2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1969); A. Laato, *Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (ConBOT 33, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1992), ss. 189-196.

som har gjorts i Hes 40-48, att även dessa kapitel representerar något som man har försökt förverkliga under den efterexilska tiden. Sadokiterna har med hjälp av Hes 40-48 försökt genomdriva sitt religionspolitiska program i Jerusalems tempel. Vi har ändå sett att de av allt att döma inte lyckades i denna strävan. Prästskriften, Krönikeböckerna och Esra-Nehemja förutsätter att samtliga avkomlingar till Elasar och Itamar kan fungera som präster i Jerusalems tempel.

Hes 40-48 föregås av två kapitel, Hes 38-39, som beskriver Gogs och Magogs angrepp mot Jerusalem. Denna eskatologiska strid skall förhärliga Jahves kungadöme. Jahve kommer att visa sin makt för hela världen. Han tillåter att alla folkskaror tågar mot Jerusalem som ligger oskyddat, utan murar, i Juda bergsområde (Hes 38:11). Men den här gången skall Jahve visa att han har makt och är den ende Herren som regerar över världen. Han krossar folkskarorna för att alla "skall förstå att jag är Herren" (Hes 38:23). Detta uttryck "de skall förstå att jag är Herren" förekommer ofta i Hesekielboken.⁶⁷ Det uttrycker Herrens suveräna makt att förverkliga sina planer i historien.⁶⁸ När folkskarorna ser att Herren är mäktig att rädda sitt folk ur deras händer, förstår de "att israeliterna blev förvisade därför att de var trolösa och syndade mot mig. Jag dolde mitt ansikte för dem och priggav dem åt deras fiender, så att de alla föll för svärdet" (Hes 39:23). På detta sätt förklarar Hes 38-39 att Jerusalems förstörelse inte var beroende av att Herren skulle ha varit för svag och ha lidit nederlag mot andra gudar, den babyloniske Marduk, utan att förstörelsen hade att göra med vad Hesekiel hade sett i sin vision i Hes 8-11: Herrens härlighet hade lämnat staden och därför var staden mogen för undergång.

15.6. Hosea

Judarna bevarade de skrifter som förknippades med de tolv mindre profeterna, från Hosea till Malaki, i en enda rulle. Detta har aktualiserat frågan om alla profetskrifterna i den s.k. Tolvprofetboken har undergått en gemensam redaktion.⁶⁹ Forskarna har dock inte nått någon konsensus i denna fråga.

Enligt Hos 1:1 verkade profeten Hosea i Nordriket i slutet av 700-talet fKr. Bokens innehåll är delvis relaterat till det deuteronomistiska

⁶⁷Hes 6:7,13,14; 7:4,27; 11:10,12; 12:15,16,20; 13:9,14,21,23; 14:8; 15:7; 16:62; 20:26,38,42,44; 22:16; 23:49; 24:24,27; 25:7,9,11,17; 26:6; 28:22,23,24; 29:6,9,16,21; 30:8,19,25,26; 32:15; 33:29; 34:27; 35:4,9,15; 36:11,23,38; 37:6,13; 38:23; 39:6. Se också 13:9; 23:49; 24:24; 28:24; 29:16 som har nästa identiskt uttryck.

⁶⁸En fin och utförlig presentation av detta tema i Hesekielboken och dess traditionshistoriska bakgrund är W. Zimmerlis artikel: "Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel." *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (ThB 19, München: Kaiser 1963), ss. 41-119.

⁶⁹Om denna fråga se I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments* (BZAW 123, Berlin: deGruyter 1971).

historieverkets beskrivning av kulten i Nordriket.⁷⁰ Forskarna har diskuterat huruvida Hosea kände till de gamla shekemitiska traditionerna och använde dem i sin förkunnelse. Dessa traditioner skulle sedan ha blivit aktuella i Deuteronomium.⁷¹ En sådan tanke står inte i konflikt med Hos 6:9 där prästhopen som ”ligger på lur och dräper längs vägen till Shekem” kritiserar. Denna vers kan tolkas så att Shekem ännu under Hoseas tid var en viktig kultplats dit folk vallfärdade och att den förenade vissa religiösa kretsar mot de synkretistiska tendenserna i Nordrikets statliga religion.

2 Kung 17 förklarar Nordrikets fall som en följd av bl.a. den synkretistiska religionen. Dyrkan av Baal (2 Kung 17:16) och Ashera (2 Kung 13:6; 17:10, 16) var populära i Israel. Även utombibliska texter, ostraka (krukskrävor som användes för att skriva meddelanden på) från Kuntillet ‘Ajrud, talar om ”Samaras Jahve och hans Ashera.”⁷² Baalsdyrkan eller (kanaaneiska) fruktbarhetskulter kritiserar ofta i Hoseaboken (2:10, 15, 19; 4:12-13, 15; 11:2; 12:1; 13:1; 14:9). Hos 8:5-6; 10:5; 13:2 hänvisar till samariernas kalv (oxe) som av allt att döma syftar på Nordrikets kultiska symbol, guldkalven, som Jerobeam I introducerade under sin regeringstid. Vi har goda skäl att anta att denna symbol uppställdes också i Samaria när detta blev Israels huvudstad under Omris regeringstid. Troligen avvisar Hos 4:15 kulten i Betel genom att använda den pejorativa beteckningen Bet-Aven, ”syndens hus”, på denna kultplats.⁷³

Att Hoseaboken innehåller språkliga vändningar och teman som liknar drag och tematik i deuteronomistisk teologi, har också tolkats så att boken har genomgått deuteronomistisk(a) redaktion(er).⁷⁴ Detta visar hur problematiskt det är att bestämma i vilken riktning inverkan har skett när två böcker uppvisar fraseologi och teologi som är likadana. Det är ändå värt att notera att de

⁷⁰Så som vi har sett i kap. 13.7 har Deuteronomium och Hoseaboken ett nära förhållande till varandra.

⁷¹H.W. Wolff, ”Hoseas geistige Heimat.” *Gesammelte Studien* (München: Kaiser 1964), ss. 232-250; M. Weinfeld, *Deuteronomy*. Det är rätt vanligt bland forskarna att betrakta Hoseabokens innehåll som återspeglade Hoseas budskap i slutet av 700-talet fKr. Se t.ex. F.I. Andersen & D.N. Freedman, *Hosea* (AB 24, Garden City: Doubleday 1980); A.A. Macintosh, *Hosea* (ICC, Edinburgh: Clark 1997).

⁷²Beträffande Kuntillet ‘Ajrud- inskrifterna och deras relation till Israels religion, se J.A. Emerton, ”New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ‘Ajrud.” *ZAW* 94 (1982), ss. 2-21; M. Weinfeld, ”Kuntillet ‘Ajrud Inscriptions and Their Significance.” *SEL* 1 (1984), ss. 121-130.

⁷³Beträffande tolkningen av dessa Hosea-texter, se M. Weinfeld, ”Kuntillet ‘Ajrud Inscriptions and Their Significance.” *SEL* 1 (1984), ss. 121-130; A. Laato, *History and Ideology*, ss. 220-221, 226-231.

⁷⁴För detta, se speciellt G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation* (SBLDS 102, Atlanta 1987); M. Nissinen, *Prophetic Redaction and Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11* (AOAT 231, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991).

assyriska kungainskrifterna innehåller typiska språkliga vändningar och teologiska teman som har använts i många århundraden.⁷⁵ Det är mycket möjligt att språkliga karakteristika som hörde till den s.k. deuteronomistiska fraseologin var i bruk i Israel/Juda långt före Josias regeringstid, då Deuteronomium (eller snarare dess urform) uppkom.⁷⁶

Hoseaboken kan indelas i två delar, kap. 1-3 och 4-14. Hos 1-3 redogör för profetens liv och äktenskap med en prostituerad. Detta äktenskap är en symbol för Israels otrohet mot Jahve. Profeten gestaltade på det här sättet sin förkunnelse genom sitt liv. De personliga uppgifterna om profeten ger en inblick i motiveringarna till profetierna i Hos 4-14 där Israels otrohet mot Jahve närmare skildras.

Profeten får alltså i uppgift att gifta sig med en prostituerad kvinna. Han älskade sin hustru trots att hon upprepade gånger var otrogen och levde som en äktenskapsbryterska. Mot bakgrunden av denna otrohet som används som bild för folkets religiösa trolöshet, förkunnar Hoseaboken att så som profeten älskar sin hustru trots hennes svek, så älskar också Jahve Israel. Men profeten blir tvungen att överge sin hustru som bedriver otukt och så måste också Jahve skicka bort sin hustru, Israel. Profetens två barn med hustrun får symboliska namn "Hon får inte förbarmande" och "Inte mitt folk". Båda namnen bär vittnesbörd mot Israel (Hos 1:6, 9). Herren förkastar sitt folk och låter det falla i fienders händer. Hos 2 förutser ändå att Jahve i framtiden skall föra Israel tillbaka till öknen som enligt Hoseaboken representerar den lyckliga perioden då Israel älskade Jahve. Israels uttåg från Egypten är ett centralt traditionshistoriskt tema i Hoseaboken (2:16-17; 8:13; 9:3, 10; 11:1-7; 12:10, 14; 13:4-8) och ökenvandringen symboliserar det goda förhållandet mellan Jahve och Israel—vilket avviker från hur Pentateuken och Hesekiels bok framställer saken. Det är ändå värt att notera att Hos 9:10b hänvisar till Israels religiösa avfall i Baal-Pegor (Num 25). Hos 8:13; 9:3; 11:5 (jfr. också 12:5) använder Israels slaveri i Egypten som typologisk uppfyllelse av dess förestående exil som är Herrens straff mot sitt otrogna folk. Vid sidan av exodustraditionen innehåller Hoseaboken också hänvisningar till Jakobs-traditionen (12:4-5, 13).

Hoseaboken presenterar skarp kritik mot Israels sista kungar (7:1-7; 8:1-14; 10:1-9; 13:10-11). Dessa är rebeller och inga legitima kungar. Denna kritik motsvarar väl den historiska beskrivningen i 2 Kung 15-17. Jerobeam II:s son, Sakarja, störtades från tronen av Shallum som i sin tur blev dödad av Menachem. Menachems son Pekahjah fick erfara samma öde när Pekah gjorde uppror mot honom. Slutligen dödades Pekah av den sista kungen i Israel vars

⁷⁵Ett gott exempel på denna konservatism är kungaepitet som förekommer i assyriska och babyloniska kungainskrifter. För dessa epitet, se M.-J. Seux, *Épithètes Royales Akkadiennes et Sumériennes. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique* (Paris 1967).

⁷⁶Angående problemet hur den deuteronomistiska fraseologin borde definieras, se närmare A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature*, ss. 138-145.

namn också var Hosea. Mot denna historiska bakgrund som vittnar om oro i landet är det förstäligt att Hoseaboken ger uttryck för uppfattningen att Israels sista kungar var rebeller. Hoseaboken betraktar sådana kungar som värdelösa och hyser starka förväntningar om att det skall komma en tid, då både Juda och Efraim skall välja ett gemensamt "huvud" (2:1-3 = 1:10-2:1 i Bibel 2000), en anförare under vars ledning de skall bli politiskt starka och slå sina fiender. Det blir inte klart vem denne nye ledare är men enligt Hos 3:4-5—som enligt många forskare ärett senare exilskt eller postexilskt tillägg—är han en kung av Davids släkt. Så som vi noterade i kap. 15.3 har sådana förväntningar kunnat vara aktuella under 700-talet fKr. Å andra sidan visar 2 Kung 22-23 att Josia lade delar av Nordrikets områden under sitt kungadöme och det är därför möjligt att detta budskap i Hoseaboken har varit aktuellt även i slutet av 600-talet fKr.

15.7. Joel

Joels bok ger oss ingen klar uppgift om den historiska situation som profeten verkade i.⁷⁷ Bokens två centrala teman är gräshoppor som förstör grödorna (Joel 1-2) och Jahves dag då folkskaror skall invadera Jerusalem likt en armé av gräshoppor (Joel 3-4). Forskarna har diskuterat huruvida Joel 1-2 och 3-4 hör ihop. Några anser att den tidigaste kärnan av Joelboken skulle vara kapitel 1-2. Senare har man tillagt den eskatologiska beskrivningen i Joel 3-4. H.W. Wolff argumenterar ändå för att dessa två teman hör ihop och att de utgör paralleller: klagan i 1:4-20 är parallell till löftet i 2:21-27; Joel 2:1-11 som förkunnar den kommande katastrofen har sin motsvarighet i 4:1-3, 9-17 som beskriver folkets framtid i Judas land. Joel 2:12-17 uppmanar folket att göra förbättring och detta är en parallell till Joel 3 som innehåller löftet om att Guds ande skall utgjutas och att Sion då skall förnyas.⁷⁸

Om man betraktar Joels bok som en litterär enhet blir det också klart att bokens innehåll återspeglar den postexilska tiden. Detta beror på temat "Herrens dag."⁷⁹ Amos bok (se kap. 15.8) anspelar på gamla och positiva föreställningar som ursprungligen var förknippade med *Herrens dag* (Am 5:18-20). I Sefanjas bok har Herrens dag blivit ett didaktiskt tema som förmedlar tanken på en dag då Herren skulle förverkliga sin dom (se kap. 15.14). Efter exilen utvecklades detta didaktiska tema vidare. Herrens dag kombinerades med eskatologiska och apokalyptiska föreställningar och började uppfattas som ett eskatologiskt drama då Herren själv skall uppenbara sig och döma de ogudaktiga och frälsa de troende. Med detta eskatologiska drama förbinds på nytt det positiva budskap som en gång var aktuellt för Amos åhörare och som

⁷⁷En god kommentar till Joelboken är H.W. Wolff, *Joel and Amos* (Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1989), ursprungligen publicerad i *BKAT*-serien år 1969. Se också W.S. Prinsloo, *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163, Berlin: de Gruyter 1985).

⁷⁸Se diskussionen i H.W. Wolff, *Joel and Amos* (Hermeneia) ss. 6-8.

⁷⁹För detta, se speciellt M. Saebøs artikel *yôm* i *TDOT*.

går ut på att Israels fiender skall angripa Jerusalem och Juda men bli nedgjorda framför Jerusalems portar. I Joels bok och Sak 12-14 presenteras dessa eskatologiska förväntningar i samband med Herrens dag (se också Hes 38-39).⁸⁰

I början av Joels bok skildras Herrens dag som en grym och fruktansvärd dag: "Ack denna dag! Ja, Herrens dag är nära, den kommer med våld från den Våldige" (1:15). Joel uppmanar folket att stöta i basun på Sion så att en larmsignal hörs på Herrens heliga berg. Alla landets inbyggare må darra: "Ty Herrens dag är på väg" (2:1). Gräshopporna som kommer för att förstöra skörden är en varning inför Herrens dag. Joel skildrar gräshopparsarmén och utbrister sedan: "Stor är Herrens dag och fruktansvärd—vem kan uthärda den?" (2:11). Men Herrens dag är inte enbart ett stort hot mot Herrens folk, utan innebär också en uppmaning till folket att vända om till Herren (2:12-17). Vidare skall det före Herrens dag ske att Herren utgjuter sin Ande över de utvalda bland folket som han kallar (2:28-32):

Det skall komma en tid, då jag utgjuter min ande över alla. Era söner och döttrar skall profetera, era gamla män skall ha drömmar, era unga män se syner. Också över slavar och slavinnor skall jag då utgjuta min ande. På himlen och på jorden skall jag låta tecken visa sig: blod och eld och pelare av rök. Solen skall vändas i mörker och månen i blod, innan Herrens dag kommer, den stora och fruktansvärda. Men var och en som åkallar Herrens namn skall bli räddad. På Sions berg skall finnas en skonad skara, så som Herren har lovat, i Jerusalem skall några överleva, så som Herren bestämt.

Höjdpunkten i det eskatologiska drama som Herrens dag gestaltar är de andra folkens angrepp mot Jerusalem.⁸¹ Herren själv skall samla ihop alla folk och föra dem ned till Joshafats dal, Domens dal. De skall komma så som gräshoppssvärmar mot Jerusalem (3:9-15):

Detta skall ni ropa ut bland folken: Invig er till krig, båda upp kämparna, låt alla krigare samlas och dra ut! Smid om era plogbillar till svärd, era vingårdsknivar till

⁸⁰Beträffande detta eskatologiska drama (och med speciell anknytning till Sak 12 och 14), se H.-M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12:1-8 und 14:1-5* (WMANT 27, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1968).

⁸¹Detta eskatologiska tema som är mycket populärt i GT (Hes 38-39; Mika 4:11-13; Sak 12; 14; Dan 9:24-27) har sin bakgrund, å ena sidan, i den s.k. Sionstraditionen (Ps 46; 48 och 76) och, å andra sidan, i en historisk händelse, Sanheribs fälttåg i Juda år 701 fKr (2 Kon 18-19; Jes 36-37). Forskarna är oeniga om hur gammal Sionstraditionen är. G. von Rad (*Theologie des Alten Testaments* Vol II München 1984, ss. 162-175) daterade den till tidig kungatid. G. Wanke (*Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang*. BZAW 97, Berlin: de Gruyter 1966) daterar för sin del Sionspsalmerna till efterexilisk tid. Om kritiken mot denna datering se J. Jeremias, "Lade und Zion: Zur Entstehung der Ziontradition." *Probleme Biblischer Theologie* (FS von Rad), München 1971, ss. 183-198; och A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature: A Semiotic Approach to the Reconstruction of the Historical prophets* (ConBOT 41, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1996) 267-271. Det eskatologiska temat, hednafolkens angrepp mot Jerusalem, ligger också bakom Harmagedonepisoden i Uppenbarelseboken (16:12-16).

lansar! Den svage skall känna sig som hjälte. Skynda er att komma, samlas här, alla folk runt omkring! Herre, sänd ner dina kämpar! Folken skall bryta upp och tåga till Joshafats dal. Där skall jag sitta till doms över alla folken runt omkring. Skörden är mogen, sätt fart på skäran, kom och trampa, vinpressen är full, ja, presskaren flödar över – så stor är folkens ondska. Larmande skaror i Domens dal. Herrens dag är nära i Domens dal. Sol och måne förmörkas, och stjärnorna mister sitt sken.

Men Herren kommer att försvara sitt folk i Domens dal och rädda det från folk-skarans angrepp. Gud skall välsigna sitt folk som får bo i lugn och ro. Joels bok slutar med följande löfte: ”Skall jag lämna fiendens blodskuld ostraffad? Nej, jag lämnar den inte ostraffad. Herren är den som bor på Sion” (4:21).

15.8. Amos

Amos härstammade från Juda men verkade i Israel, närmast i helgedomen i Betel (Am 7:10-17) där han riktade domsord mot Israel när Ussia regerade i Juda och Jerobeam II i Israel (Am 1:1). Am 1:2 ger en närmare datering av profetens verksamhet: ”två år före jordbävningen.” Denna jordbävning är av allt döma den samma som omnämns i Sak 14:5. Enligt denna vers ägde jordbävningen rum medan Ussia var kung i Juda.

Amosboken har alltid spelat en viktig roll i den gammaltestamentliga profetforskningen eftersom Amos var den första skriftprofeten. I många kommentarer dominerar åsikten att Amos bok rätt bra återspeglar profetens budskap under 700-talet fKr, även om man samtidigt anser att boken också har genomgått senare redaktioner, t.ex. under Josias tid och i samband med den deuteronomistiska redaktionen.⁸²

Amos bok kan indelas i tre delar: (1) Amos 1-2 är domsord mot främmande folk och mot Israel självt. (2) Amos 3-6 riktar kritik mot Israel på grund av dess överträdelse. Till dem hör socialt förtryck kombinerat med sådana kulthandlingar som visar att folket förlitar sig på Jahves närvaro men försummar att leva efter hans vilja. (3) Grundstrukturen i Amos 7-9 är profetens fem visioner. Man kan här se utvecklingen från kritisk inställning till oundviklig dom och till en avslutande frälsningsprofetia (9:11-15). I de två första synerna heter det att Herren ångrade det onda som han beslutat göra mot Israel (7:3, 6) men i 8:2 konstateras: ”Mitt folk Israel är moget för sitt fall, jag kan inte längre skona det.” Kritiken når sin höjdpunkt i Am 9:7 där Israels speciella ställning bland andra folk ifrågasätts: ”Skulle ni vara förmer än nubierna för mig, ni israeliter? säger Herren. Jag förde Israel ut ur Egypten, men också filisteerna från Kaftor och arameerna från Kir.”

Denna profetbok ger oss en god uppfattning om den religiösa och politiska ideologi som existerade i Israel under Jehudynastiens tid. Inskrifterna från Kuntillet 'Ajrud som härstammar från den tid Jehus dynasti regerade i

⁸²För detta, se H. W. Wolff, *Joel and Amos*, ss. 106-113. Se vidare K. Koch, *Amos untersucht mit den Mittels strukturaler Formgeschichte* (AOAT 30: 1-3; Kevelaer & Nuekirchen-Vluyn 1976); S.M. Paul, *Amos* (Hermeneia, Minneapolis 1991).

Israel (ca. 800 fKr eller litet senare) illustrerar väl denna dynastis religion. En av inskrifterna har texten "Samarias Jahve och hans Ashera" och denna beskrivning passar bra ihop med de bibliska uppgifterna enligt vilka Israels kung Joash stred mot Judas kung Amasja och slog honom (2 Kung 14:7-14). Trots att 2 Kung inte säger ut direkt att Juda underkastades Israels makt vid denna tid, ter sig detta sannolikt i ljuset av 2 Kung 14:13-14, enligt vilket Joash bröt ned ett stycke av Jerusalem's mur och tog skatter från templet och kungahuset. I detta sammanhang borde vi speciellt betona det faktum att 2 Kung 13:1-6 som beskriver Joash's far, Joachas, regeringsperiod är i många avseenden parallell till inskriften i Kuntillet 'Ajrud: (1) Båda uppgifterna anför att Jahve under tiden ca. år 800 fKr är Israels huvudgud. Implicit kommer Jahves roll tydligt fram i 2 Kung 13:2 där det hänvisas till Jerobeams synd. (2) Uppgiften i 2 Kung 13:6 och inskriften i Kuntillet 'Ajrud visar att Ashera spelade en viktig roll i Israels religion. (3) Det sägs uttryckligen i 2 Kung 13:6 att Ashera dyrkades i Samaria omkring år 800 fKr—något som får stöd av inskrifter från Kuntillet 'Ajrud.

Att baalsdyrkan inte favoriserades under Jehus dynasti är en rimlig slutsats i ljuset av den historiska framställningen i 2 Kung 10:18-36, enligt vilken Jehu utrotade baalstron. Därför är det inget under om kritiken mot baalsdyrkan inte spelar någon roll i Amosboken.⁸³ Däremot är det möjligt att baalskulten blev populär i Israel efter Jehudynastins fall och att Hoseabokens kritik mot baalsdyrkan anknyter till tiden efter Jehus dynasti (se kap. 15.6).

Kungaböckernas skildring av Israels fortsatta historia visar att Israels kungar utförde "Jerobeams synd", alltså den kult som mer eller mindre var knuten till Betel. Angående denna kult som enligt GT praktiserades i Nordriket och som inte uppfyllde kraven på den normativa jahvismen, kan vi urskilja två olika perioder i Israels historia. Under Omridynastins tid blev baalskulten populär i Israel. I Elia- och Elisha-cykeln skildras denna kult t.o.m. som ett aktuellt hot mot jahvismens existens. Jehu skildras i detta berättelsekomplex som den av Jahve utvalde kungakandidaten som gjorde slut på baalsdyrkan (1 Kung 19:15-18; 2 Kung 9-10). Däremot avvisade han inte "Jerobeams synd" (2 Kung 10:28-30). Denna betoning i 1-2 Kung visar klart att baalskulten och "Jerobeams synd" betraktades som två olika saker. Dock var det möjligt att kombinera element i den kananeiska religionen med "Jerobeams synd." 2 Kung 13:6 refererar ju till att Joachas som följde "Jerobeams synd" också dyrkade den kananeiska gudinnan Ashera. Amosboken ger viktig dokumentation angående Jehudynastins kult och religiösa ideologi under Jerobeam II:s (787-747 fKr) tid.

⁸³För den religiösa polemiken i Amosboken, se H.M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Amos 2:7b-8, 4:1-13, 5:1-27, 6:4-7, 8:14* (SupVT 34, Leiden: Brill 1984).

Amos hade förkunnat sina domsprofetior i helgedomen i Betel.⁸⁴ I det följande skall vi behandla Amosbokens nuvarande form och den bild boken ger av kulten i Betel. I Am 7:10-17 berättas det om konflikten mellan Amos och prästen Amasja i Betel. I sina ord mot Amos betonar Amasja Betels religiösa roll mycket tydligt. Kulten i Betel var nära knuten till ett tänkande om religion och politik enligt vilket Jahve garanterar Israels framtid och skyddar det mot dess fiender. Amasja förbjuder Amos att profetera i Betel (7:12-13):

Gå din väg, siare, försvinn till Juda—där kan du tjäna ditt bröd med att vara profet!
Men här i Betel får du inte längre uppträda som profet, ty detta är konungens tempel,
en rikshelgedom.

Betel betraktas av Amasja som en kunglig helgedom och ett tempel för hela riket. Amasjas uttalande visar tydligt att religionen i Betel var kopplad till Nordrikets politiska ideologi. Kulten i Betel stödde kungens ställning i Israel och kultens syftemål var att säkra framgång för riket. Denna betelska ideologi kritiserades ofta i Amosboken.

I Amos 1-2 där Amos uttalar sin dom över grannfolken och över Israel självt, använder profeten ett schema som möjligen återgår på mönstret för kultutövning i Betel. Varje domsförkunnelse följer samma schema:

1. "Eftersom X har trefalt förbrutit sig, ja fyrfalt ..."
2. "... skall jag inte återkalla mitt beslut"
3. Därefter nämndes X:s synder.
4. "Därför skall jag sända en eld mot X"
5. "och den skall förtära X:s palats"

Amos började sin domsförkunnelse mot Aram som var Israels ärkefiende under Jerobeam II:s tid (jfr. 2 Kung 14:25-28). Med tanke på det retoriska i situationen utgjorde Aram psykologiskt sett en god startpunkt för domsförkunnelsen, eftersom man kan förutsätta att åhörarna i Betel lätt kunde hålla med om vad Amos sade. Åhörarna kunde betrakta profeten som sin egen man. Profeten fortsatte med att uttala dom över andra folk omkring Israel. Åhörarna kunde igen ansluta sig till Amos ord. Men därefter kom den verkliga chocken! Profeten uttalade dom över hela Israel folk. Israels synd var att man inte hade aktat på Guds befallningar och lagar. Social orättvisa, omoraliskt liv och religiöst avfall var enligt profeten exempel på Israels synd. Åhörarna träffades nu av profetens skarpa ironi.

Genom att använda välkända scheman för domsförkunnelse mot andra folk och mot grannfolken som kunde förväntas vara bekanta också i Betel, ville Amos visa folket var felet med kulten i Betel låg. Det gick inte att man satte sin tillit till att Herren skulle förgöra Israels fiender, när man samtidigt levde mot hans vilja. Kulten i Betel stod inte i samklang med Jahves vilja, utan var en politisk-religiös ideologi som inte orienterades av lydningen mot Gud. En liknande kritik kan man se bakom andra av Amos domsprofetior över Betel. I Am 5:14-15 säger profeten:

Sök det goda och inte det onda, så att ni får leva! Då skall Herren Sebaot vara med er, så som ni säger att han är. Hata det onda och älska det goda, låt rätten råda då ni dömer. Kanske skall då Herren Sebaot förbarma sig över spillran av Josefs ätt.

⁸⁴Beträffande kulten i Betel, se översikten i H.-J. Kraus, *Worship in Israel. A Cultic History of the Old Testament* (Oxford: Blackwell 1966) 146-152.

Herren är med Israel är ett tema som aktualiserades speciellt i "Jahve-kriget".⁸⁵ Man trodde att Herren skulle tillförsäkra Israel seger och med "Herrens dag" menade man troligen just denna segerns dag. I 5:18 kritiserar Amos församlingen i Betel för att den väntar Herrens dag som dagen då Herren skall ge seger över fienderna. Profeten säger tvärtemot vad alla väntar sig, att denna dag inte är ljus, utan mörk. Herren är visserligen med Israel men inte för att se till att Israel segrar, utan för att garantera dess nederlag (5:18-20):

Ve er som längtar efter Herrens dag! Vad får ni för glädje av Herrens dag? Den är mörker, inte ljus. Som när någon flyr för ett lejon och möter en björn, kommer hem, tar stöd mot väggen och blir biten av en orm. Ja, Herrens dag är mörker, inte ljus, töcken utan en strimma sol.

Den politisk-religiösa ideologin om att Herren garanterar seger för Israel reflekteras också i profetens ironiska ord i 6:13: "Ni gläder er över *Lo davar* och skryter: Har vi inte av egen kraft erövrat Karnajim". *Lo davar* är en ordlek som anspelar på orten "Lo Devar" eller "Lodevar" och som betyder "ingenting värt". Både Lo Devar och Karnajim låg nära gränsen till Aram och det är sannolikt att versen här hänvisar till Israels seger över Aram (jfr. 2 Kung 14:25-28). Amos ironiserar över den religiösa seden i Betel som gick ut på att man tackade Jahve för att han har givit seger åt Israel. Denna praktik ledde till en religiös propaganda där man överbetonade segern för att levandehålla inställningen att Jahve ger seger åt sitt folk. Enligt Amos var Israels seger i Lo Devar ingenting värd: "*Lo davar!*"⁸⁶

Amosboken ger uttryck för att det var en religionspolitisk ideologi med detta innehåll som praktiserades i offerkulten i Betel. Amos angriper offerkulten i Betel (4:4-5):

Kom till Betel och synda, till Gilgal och synda än mer! Bär fram era offer om morgonen, ert tionde på festens tredje dag! Bränn tackoffer av syrat bröd, ropa ut era frivilliga gåvor så det hörs! Ni israeliter vill ju ha det så, säger Herren Gud.

Vid sidan av Betel var Gilgal troligen en viktig kultplats i Israel där också en motsvarande ideologi om Jahve som Israels skyddsgud hölls levande. Detta antagande får ytterligare stöd av det faktum att vissa traditioner om erövringen av landet (Jos 2-5) hörde hemma i Gilgal.⁸⁷ Offerkulten kritiserar också i 5:21-24. Offerkulten garanterar ingen framgång för Israel så länge folket inte också följer Herrens vilja, framhåller profeten. Kulten i Betel leder till nederlag och inte till seger, eftersom israeliterna inte söker Jahve, utan sin egen ära (5:4-5). Profetens kritik mot kulten i Betel når sin höjdpunkt i kapitel 7 där Amos profeterar (v v 8-9):

Se jag prövar mitt folk Israel med ett lod; jag kan inte längre skona det. Isaks offerplatser skall härjas och Israels helgedomar läggas öde. Jag skall höja mitt svärd mot Jerobeams ätt.

Detta kapitel i Amosboken visar också bäst den konflikt som rådde mellan profeten och den religiösa atmosfären i Betel där maktpolitiska och synkretistiska idéer hade brett ut sig.

Utombibliska källor hjälper oss att bättre förstå arten av den religiös-politiska ideologi som presenteras i Amosboken. Som en traditionshistorisk parallell till Amos 1-2 kan man betrakta de egyptiska förbannelsetexterna. Egyptens utrikespolitiska fiender, dvs. andra folk, samt inrepolitiska fiender var uppskrivna på *ostraka* som sedan bröts sönder, eller så

⁸⁵Se G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (AthAT 20, Zürich: Zwingli-Verlag 1951); F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels* (AthANT 60, Zürich: Theologischer Verlag 1972).

⁸⁶För denna interpretation, se S.M.Paul, *Amos* (Hermeneia. Minneapolis: Fortress 1991) 219.

⁸⁷Se Kraus, *Worship in Israel* 152-165.

var namnen på fienderna upptecknade på dockor som liknade krigsfångar (se *ANEP*, Nr. 593).⁸⁸ Meningen med denna magiska akt var att bringa förbannelse över fienderna. Så som ostraka bryts sönder, så skall Egyptens fiender krossas. Så som fiendernas namn är skrivna på dockor föreställande krigsfångar, så skall Egyptens fiender bli krigsfångar. Utan att hävda att det finns en traditionshistorisk förbindelselänk mellan Amos 1-2 och de egyptiska förbannelsetexterna är det ändå rimligt att tänka sig, att en magisk akt som den här motsvarade funktionen hos domsprofetiorna i Israel mot andra folk.⁸⁹

En annan viktig utombiblisk parallell är Meshastenen där den moabitiska kungen Mesha redogör för hur han blev befriad från Israels herravälde (se vidare 2 Kung 3 som hänvisar till samma historisk händelse). På många punkter visar Meshastenen (*KAI* 188) på paralleller till de religiösa och politiska uppfattningar som skildras i Amosboken.⁹⁰

(1) Den moabitiska guden Kemosh skildras i denna inskrift som Moabs skyddsgud (r. 5, 9). Moab hör till Kemosh. Israels herravälde över Moab förklaras med att Moab hade drabbats av Kemoshs vrede (r. 4-5). Detta motsvarar ideologin i kulten i Betel, så som den skildras i Amosboken: Herren är med Israel och skyddar landet (5:14-15; 7:12-13 och det eventuella domsförkunnelseschemat till vilket Amos 1-2 ansluter sig).

(2) Kemosh hjälper Mesha att befria Moab från Israels hegemoni. Vidare upprepas det i inskriften många gånger att Kemoshs makt manifesteras genom Meshas seger. Kemosh uppmanar Mesha att föra krig mot sina fiender (r. 14, 19, 32). En motsvarande religiös-politisk atmosfär kan återfinnas också i Amosboken. Folket inväntade Herres dag då Herren skulle vara med folket och krossa Israels fiender (5:14-15, 18-20). Uttrycket i 6:13 ger tillsammans med 7:12-13 oss anledning att tro att en seger för Israels kung över fienderna betraktades som en seger given av Herren.

(3) Mesha redogör i inskriften noggrant för vilka platser han med hjälp av Kemosh hade kunnat erövrade. Motsvarigheten till detta finner man i Am 6:13.

(4) Av inskriften framgår att den ursprungligen var anknuten till en kultplats i Qeriho (nära Diban; jfr. Am 2:2) som var tillägnat Kemosh (r. 3). Ytterligare omnämns många gånger att Mesha offrade krigsfångar och -byte till Kemosh (r. 11-13, 15-18). Detta liknar i praktiken mycket vad som berättas om "Jahve-kriget" i GT.⁹¹ Allt detta visar att den moabitiska religiösa (krigs)ideologin praktiserades i kulten och spreds genom religiös propaganda (inskrifter). Motsvarande slutsats för Israels del ter sig också rimlig i ljuset av textmaterialet i Amosboken. I 5:18-24 har kritiken mot att folket på felaktiga premisser såg fram emot Herrens dag kombinerats med kultkritik. Detta är ett indicium för att man med hjälp av kulten försökte tillförsäkra landet Herrens välbehag. Am 6:13 tyder på att man i kulten gjorde propaganda för synsättet att Herren hade skänkt och fortsätter att skänka sitt folk seger. Slutligen kan vi också betrakta Amas jas ord i 7:12-13 som ett tecken på att kulten i Betel var intimt knuten till den religiös-politiska ideologin om att Herren reservationslöst skyddar sitt land mot alla dess fiender.

I ljuset av Meshastenen har vi anledning att framställa en hypotes om att Amosboken

⁸⁸Se dessa texter i *ANET*, ss. 328-329; och se vidare A. Bentzen, "The Ritual Background of Amos 1.2.-2.16." *OS* 8 (1950) 85-99.

⁸⁹En god översikt över de gammaltestamentliga domsprofetiorna mot andra folk är D.L. Christensen, *Prophecy and War in Ancient Israel: Studies in the Oracles Against the Nations in Old Testament Prophecy* (BIBALMS 3, Berkeley 1989). Angående Amos 1-2, se speciellt J. Barton, *Amos's Oracles against the Nations: A Study of Amos 1.3-2.5.* (SOTSMS 6, Cambridge 1980); S.M. Paul, *Amos* 11-99.

⁹⁰Se denna text i *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* (H. Donner & W. Röllig; Wiesbaden: Harrassowitz 1962-64) Nr 188.

⁹¹Beträffande offrandet av byte i Jahve-kriget, se G. Von Rad, *Der Heilige Krieg* 13-14; F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege* 154-155.

i sin nuvarande form öppnar ett fönster som möjliggör inblick i Israels jahvistiska religion under Jerobeam II. Vad som inte kommer tydligt fram i Amosboken är huruvida kulten i Betel var förbunden också med någon gudinna vid sidan av Jahve (cf. 2 Kung 13:6; Kuntillet 'Ajrud inskriften och Meshastenen r. 17 där det hänvisas till gudinnan 'Aštar-Kemosh). En möjlig hänvisning till kultprostitution i Am 2:7 kan vara ett indicium för att också den kvinnliga gestalten av gudomen var representerad i kulten i Betel. Åtminstone i ljuset av Kuntillet 'Ajrud inskriften och 2 Kung 13:6 är denna slutsats inte orimlig.

Amosboken har gett oss en aning om den religiös-politiska ideologi som har varit knuten till längtan efter Herrens dag. Man väntade att Herren skulle manifesteras sin makt och kämpa med israeliterna mot deras fiender. Amos förkunnar att Herren nog skall uppenbara sin makt på Herrens dag men att denna dag kommer att vara mörk för Israel som inte har levt efter Herrens vilja. Kännetecknande för Amos budskap är att det ironiserar över åhörarnas religiösa förväntningar och behandlar deras förhoppningar rent av parodiskt.⁹² Han uttalar ju en klagovisa över jungfrun Israel som har dött och uppmanar folket att uppsöka helgedomarna i Betel och Gilgal för att kunna synda ännu mera (4:4-5). Han ironiserar över åhörarnas förväntningar om Herrens dag. Den skall vara mörker och inte ljus. Då är det som när man måste fly för ett lejon men i stället möter en björn. Och när den flyende slutligen har tagit sig till sitt eget hus och lättad tänker stöda handen mot väggen för att vila, då blir han plötsligt biten av en orm och det är ute med honom!

GT:s historiska framställning fortsätter att skildra Betel i negativt ljus också efter Amos tid och efter Samarias fall. Enligt 2 Kung 17 blev Betel ett centrum för synkretism mellan jahvism och andra religioner som fick inflytande när den assyriske kungen förde nya folkgrupper dit. 2 Kung 17:24-41 betonar att denna synkretistiska religion karakteriserade det religiösa livet i Betel och att kultplatsen stod under en förkastelsedom. Betel förekommer slutligen också i skildringen av Josias religiösa reform. Det berättas att Josia förstörde altaret i Betel (2 Kung 23:15-18) och därmed uppfylldes det profetiska ordet som gudsmannen i 1 Kung 13 hade uttalat. Josias åtgärder mot Betel kan vara ett indicium för att bokens budskap har varit aktuellt under hans regeringstid (639-609 fKr).

Amosboken slutar med en positiv vision om framtiden då Herren skall "resa upp Davids förfallna hydda" och då Edom och många andra folk som har uppkallats efter Herrens namn skall bli en del av Davids kommande rike. Denna förväntning betraktas ofta som ett senare tillägg till Amosboken som har fogats till för att ge ett positivt intryck. Sist och slutligen har Herrens folk ett hopp. Men den positiva förväntningen kan ha varit aktuell redan under 700-talet (se kap. 15.3) så som också under 600-talet när Josia utvidgade sin makt till Nordrikets områden.

⁹²Se vidare J. Barton, "History and Rhetoric in the Prophets." *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility* (London, New York 1990), ss. 51-64, spec. 60-61.

15.9. Obadja

Forskarna är eniga om att Obadjaboken kritiserar Edom som under den babyloniska arméns invasion i Juda och Jerusalem år 588-586 fKr hade utnyttjat situationen och angripit Juda (se Klagov 4:21; Ps 137:7). Denna kritik mot Edom (vv 1-14) vidgas till att gälla också alla andra folk (vv. 15-16):

Herrens dag är nära för alla folk. Som du har handlat mot andra, så skall du själv behandlas, dina gärningar skall drabba dig själv. Den bägare ni tvingas dricka på mitt heliga berg skall de omgivande folken dricka. De skall dricka och sluddra, de skall bli som om de aldrig funnits.

Boken slutar med en vision av hur Israels räddade skara skall stå på Sions berg och hur Jakobs folk skall bli en eld mot Esaus folk som skall vara som halm. Israel skall utvidga sitt område till filisteernas område och till Gilead.

Obadjabokens verser 1-10 liknar mycket Jer 49:7-22 som också är en domsprofetia mot Edom. Innehållsmässigt är dessa två texter parallella till varandra och forskare har diskuterat huruvida Obadjatexten skulle vara litterärt beroende av Jer 49 eller Jer 49 beroende av Obadja.⁹³

Obadjabokens budskap har säkert spelat en viktig roll under den postexilska perioden då Judas förhållande till Idumea (= Edom) på många sätt var problematiskt. Obadjaboken lovar att Juda kommer att besegra Edom. Verserna 17-18 är svårbegripliga men de kan tolkas så att även de israeliter som bodde i Nordrikets område hjälper Juda med syftet att förrinta Esaus efterkommande.

15.10. Jona

Boken om profeten Jona är ingen typisk gammaltestamentlig profetbok, utan snarare en novellistisk berättelse om Jona och hans profetiska verksamhet i Israels kungadöme. Jonaboken redogör inte för när profeten verkade men 2 Kung 14:25 omnämner honom:

Han (= Jerobeam II) återerövrade de områden som tillhört Israel, från Levo-Hamat ända ner till Aravasjön; så blev det som Herren, Israels Gud, hade sagt genom sin tjänare profeten Jona, Amittajs son, från Gat-Hachefer.

Det är ytterst svårt att historiskt förankra Jonabokens berättelse och detaljer i den som att den stora fisken uppslukar Jona, att han sedan undkommer en säker död när fisken spyr upp honom, eller att profeten förkunnar Guds ord för invånarna i staden Ninive som omvänder sig till Gud och blir räddade. En möjlig historisk situation bakom Jonas vistelse i Nineve är en solförmörkelse som ägde rum år 763 fKr, under Jerobeam II:s regeringstid, då Jona enligt 2

⁹³Se G.S. Ogden, "Prophetic Oracles against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament: the Relationship of Psalm 137 to Jeremiah 49,7-22 and Obadiah." *JSOT* 24 (1982) ss. 89-97; P. Weimar, "Obadja. Eine redaktionskritische Analyse." *BN* 27 (1985) ss. 35-99.

Kung 14:25 verkade. Det är möjligt att denna händelse förorsakade panik i Nineve och att det är den här erfarenheten som sedan har berättats pånytt i Jona 3:5-10. Det är värt att notera att de här verserna i bokens nuvarande form förutsätter att Nineves invånare omvände sig till Jahve. Man kan också tänka sig möjligheten att traditionen bakom dessa verser förutsätter att det var en assyrisk gud som folket omvände sig till.

Jonas bön i Jona 2 är en typisk tackpsalm där en person innerligt tackar Gud för räddning i en nödsituation. Denna tackpsalm innehåller många arkaiska element. Det är svårt att kombinera dem med bokens annars relativt sena språkliga vändningar (aramaismer förekommer i 1:7 och 3:2). Därför anser många forskare att tackpsalmen i Jona 2 är en gammal psalm som har placerats i en ny kontext i Jonaberättelsen. Å andra sidan kan man inte datera boken till en mycket sen period eftersom de apokryfiska böckerna, Syrak 49:10 och Tobit 14:4-8, känner till denna profetbok.

Jonaboken illustrerar utmärkt profetens kallelse och uppgift. Profeten behöver inte uppträda som den som lyckas förutsäga vad som kommer att hända i världen, utan hans uppgift är att vara den som kallar människor att omvända sig till Gud. Jona var en dålig spåman (Nineve förstördes inte, trots ondskan i staden) men en bra profet (Nineves invånare gjorde bättring).

15.11. Mika

Mika verkade som profet i Juda när Jotam, Achas och Hiskia regerade (Mik 1:1). Hans hemstad var Moreshet-Gath i Shefela nära Lakish som var den viktigaste staden i Juda efter Jerusalem. Jer 26:18-19 ger oss anledning att tro att profetens budskap var speciellt relaterat till Sanheribs invasion i Juda år 701. Enligt de nämnda verserna i Jeremiaboken var de kända domsorden i Mika 3:12 riktade mot Hiskia och hans politik. Jer 26:18-19 förklarar varför Mikas domsförkunnelse mot Jerusalem inte gick i uppfyllelse under profetens tid. Hiskia gjorde bättring och Herren ångrade det onda som han hade planerat mot staden. Mika 1:8-16 är också lätt att kombinera med Sanheribs invasion i Juda. De städer som omnämns i dessa verser ligger i Shefela nära Mikas hemstad. Arkeologiska utgrävningar visar att just i områdena omkring Shefela ödelade Sanheribs trupper befästa städer och många små byar.⁹⁴ Välbevarade reliefer om Lakish där stadens erövring skildras har man funnit i Sanheribs palats i Nineve (ANEP, Nr. 371-374).

Mikaboken kan indelas i tre olika delar: (1) Kap. 1-3 innehåller kritik mot Samaria och Juda eftersom folket där hade gjort sig skyldigt till social orättvisa och hade förtryckt de svaga. Även kritik mot den synkretistiska religionen förekommer i dessa kapitel. (2) Frälsningsbudskapet dominerar i

⁹⁴För en översikt, se N. Na'aman, "Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the LMLK Stamps." VT 29 (1979), ss. 61-66; G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOTSS 146, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993), ss. 707-716.

kap. 4-5. (3) I Mika 6-7 finns det texter som innehåller både kritik och löfte om kommande frälsning. Speciellt intressant är Mika 7 som återger en lång dialog mellan det personifierade Jerusalem och Jahve.

Mika var samtidig med profeten Jesaja. Men hur förhåller sig Mikas förkunnelse till Jesajas? Att båda kritiserade de sociala förhållandena i Juda, liksom ämbetsmännens orättvisor och förtryck kan man lätt se (se t.ex. Mika 2:1-4, 8-11; 3:1-11 och Jes 3:14-15; 5:8-25; 10:1-4). Även kritiken mot synkretistiska religiösa tendenser förekommer i bådars förkunnelse (se t.ex. Mika 1:2-7 och Jes 1:29-31; 2:18, 20).

En mera problematisk fråga är om också Mikas och Jesajas frälsningsbudskap liknar varandra. Mika 4:1-5 innehåller en text som är nästan identisk med texten i Jes 2:2-4 men det förefaller sannolikt att Mika 4:1-5 har redigerats efter Mika 3:12, där profeten uttalar domen att Jerusalem skall förstöras. Motiveringen kan vara, att denna text infogades här för att visa att Mika sist och slutligen höll med Jesaja om att det skulle gå väl för Jerusalem. Enligt resonemanget i kap. 15.3 kan ju Jesaja mycket väl ha förkunnat att Assyrien aldrig skall erövra Jerusalem. En annan text i Mika 4-5 som står nära Jesajabokens frälsningsbudskap är 5:1-9, enligt vilken en ny David i framtiden skall börja regera i Juda. Så som i Jes 11, så betonas också i Mika 5:1-9 att det davidiska kungahuset behöver en ny början. Jishajs släkträd skall huggas ned men en ny början skall växa upp ur rötterna: trädet skall skjuta skott, en telning skall födas. På motsvarande sätt hävdar Mika 5:1-9, att man inte kommer att kröna en ny kung av Jerusalems kungahus, utan att man i stället skall gå tillbaka till Davids hemstad, Betlehem, och därifrån hämta kungen. Forskarna är dock inte eniga om huruvida Mika 5:1-9 återspeglar den historiske profetens förkunnelse. I alla fall representerar Mikaboken i sin nuvarande form det frälsningsbudskap som förekommer i Jesaja 1-39.

Forskarna argumenterar ofta för att Mika 1-3 väl återspeglar den historiske profetens budskap men däremot råder det ingen konsensus om huruvida budskapet i Mika 4-7 går tillbaka på profeten. J.L. Mays har i sin kommentar hävdad att de här senare kapitlen saknar autentiska utsagor som härstammar från den historiske Mika.⁹⁵ B. Renaud har en hypotes om en Deuteromika ("den andre Mika") och räknar kap. 4-5 som uttryck för denne profet.⁹⁶ K. Jeppesen har i sin doktorsavhandling hävdad att Mikaboken i sin nuvarande form härstammar från exilen och att det är svårt att i den finna några klara spår av 700-talsprofetens budskap.⁹⁷ En del av forskarna hävdar ändå att kap. 6-7 delvis återgår på den historiske profeten. A.S. van der Woude har argumenterat för att kap. 6-7 innehåller profetior av en profet (som också han

⁹⁵J.L. Mays, *Micah* (OTL, London: SCM Press 1976).

⁹⁶B. Renaud, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V* (Paris 1962); idem, *La formation du livre de Michée* (Paris 1977).

⁹⁷Se K. Jeppesen, *Graeder Ikke Saa Saare. Studier i Mikabogens sigte* (Aarhus: Universitetsforlag 1987).

kallar Deuteromika) från Nordriket.⁹⁸

Innehållsmässigt passar Mika 6 ihop med situationen i Nordriket. Mika 6:3-5 ger uttryck för traditioner om uttåget och om Bileam. Hänvisningar till Shittim och Gilgal var säkert aktuella i Nordriket. Detsamma kan man säga om anspelningarna på Omri och Ahab i Mika 6:16. Det är också värt att notera att kritik mot Samaria artikuleras i början av Mikaboken. Mika 1:2-7 utgör domsord mot Samaria och Jerusalem. Frågan är om denna kritik mot Israels kungadöme är relaterad till det frälsningsbudskap som har med det nya Davidsriket att göra och som förekommer i Jesaja (8:23b-9:6), Amos (9:11-12) och Hosea (2:2; 3:5). Att Mika 5:1-9 kan innehålla en kärna som går tillbaka till den historiske profeten är en uppfattning som D.R. Hillers redogör för i sin kommentar.⁹⁹

15.12. Nahum

Nah 1:1 ger oss inga närmare uppgifter om när och var profeten verkade. Nahum anges komma ”från Elkosh” men det är svårt att säga om denna beteckning avser profetens hemstad eller släkt. Profetbokens innehåll ger oss ändå goda möjligheter att relatera den till den historiska situationen i slutet av 600-talet fKr.¹⁰⁰

Herrens vrede mot Nineve och stadens förstörelse är ett centralt budskap i Nahums bok. Nineve blev förstört av de babyloniska och mediska trupperna år 612 fKr. År 625 fKr belägrades Nineve av meder. Bokens innehåll kan därför också tänkas relatera till denna belägring. I och med förstörelsen av Nineve upphörde en långvarig assyrisk hegemoni över Främre Orienten.¹⁰¹ Den s.k. Babyloniska Krönikan innehåller en beskrivning av den historiska situationen då Assyrien kämpade mot babylonier och meder. Krönikan redogör för att Egypten och dess farao Neko kom Assyrien till hjälp under de kritiska åren då Nineve år 612 och Harran år 609 förstördes. Josias, Judas rättfärdiga kung, tragiska död i Megiddo år 609 inträffade under dessa dramatiska år. 2 Kung 23:29 skriver att Neko drog upp ”mot kungen i Assyrien” (den hebreiska prepositionen *‘al* betecknar ofta fiendlighet) men den historiska verkligheten var ändå, att Neko var på väg att hjälpa Assyrien. Av allt att döma har författaren eller avskrivaren till 2 Kungaboken missförstått den förändrade politiska situationen i slutet av 600-talet fKr och tänkt att Egypten och Assyrien måste kämpa mot varandra, så som de hade gjort så många gånger tidigare under 700-

⁹⁸A.S. van der Woude, ”Deutero-Micha; ein Prophet aus Nordisrael.” *NTT* 25 (1971), ss. 365-378.

⁹⁹D.R. Hillers, *Micah* (Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press 1984).

¹⁰⁰Se diskussionen i J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970); K. Seybold, *Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum* (SBS 135, Stuttgart 1989).

¹⁰¹Se vidare H.W.F. Saggs, ”Nahum and the Fall of Nineveh.” *JTS* 20 (1969) ss. 220-225.

talet fKr och i början 600-talet fKr. Speciellt hänvisar 2 Kungaboken och Jesajaboken till att Assyrien och Egypten krigade mot varandra under 700-talet fKr. Assyriska kungainskrifter stöder dessa bibliska uppgifter.

Om 2 Kungaboken ger felaktiga uppgifter om det politiska förhållandet mellan Assyrien och Egypten är det möjligt att tolka Nah 3:8-10 så att Assyrien fick assistans från Egypten och Etiopien och att även dessa makter måste lida vid Assyriens sida. I så fall skulle Nahumbokens uppgifter om 600-talets politiska situation vara noggrannare än 2 Kungabokens. Å andra sidan kan man tolka Nah 3:8-13 så, att Nahum där hänvisar till händelser året 663 fKr då Assyriens kung, Ashurbanipal, förstörde Thebe (= No-Amon i 3:8; se *ANET*, s. 295). Nahum profeterar att Assyriens huvudstad Ninive kommer att få erfara ett motsvarande öde och förutsade därmed stadens fall år 612 fKr.

Innehållet i profetboken har formen av ett typiskt gammaltestamentligt orakel mot främmande folk. Sådana förekommer också i Jes 13-23; Jer 46-51; Hes 25-32; Am 1-2.

15.13. Habackuk

Vi vet ingenting annat om Habackuks person än vad som sägs i Hab 1:1; ”Detta är det budskap som profeten Habackuk mottog i sina syner.” Bokens innehåll som förmedlar att kaldeerna skall komma och förstöra Judas land (1:6), ger oss ändå anledning att datera början av Habackuks verksamhet till tiden just före Jerusalems förstörelse.¹⁰²

Boken kan indelas i tre delar. (1) Habackuks första klagan gäller hans eget folks ogudaktiga gärningar (1:2-4). Sedan följer Jahves svar till honom (1:5-11). Herren kommer att straffa sitt folk genom att sända kaldeerna mot det. (2) Den andra klagan gäller det förtryck som kaldeerna utövar mot Judas folk (1:12-17). Herren svarar profeten genom en syn i vilken Babyloniens kommande förstörelse beskrivs (2:1-20).¹⁰³ Denna syn skall förverkligas vid en tidpunkt som är okänd för profeten (2:3). Men den rättfärdige uppmanas vara trofast mot Herren (2:4). (3) Den sista delen innehåller Habackuks bön (Hab 3). Bönen beskriver en teofani som liknar andra teofanier i GT där Gud kommer sitt folk till hjälp (jfr. Deut 33; Dom 5; Ps 68).¹⁰⁴

¹⁰²Se en översikt i R.D. Haak, *Habakuk* (SupVT 44, Leiden: Brill 1991).

¹⁰³Forskarna har diskuterat huruvida olika delar av Hab 2 ursprungligen återspeglar profetens kritik mot Juda och huruvida kapitlet är resultatet av exiltidens redaktionella arbete då kapitlet i sin helhet riktades mot Judas fiende. Se J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT 85, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1970); E. Otto, ”Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk.” *ZAW* 85 (1973) ss. 73ff; idem, ”Die Theologie des Buches Habakuk.” *VT* 35 (1985) ss. 274ff.

¹⁰⁴Beträffande diskussionen angående Hab 3 och dess mytiska bakgrund, se W.F. Albright, ”The Psalm of Habakkuk.” *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T.H. Robinson* (Edinburgh: T. & T. Clark 1950) ss. 1-18; J.H. Eaton, ”Origin and Meaning of Habakkuk 3.” *ZAW* 76 (1964) ss. 144-171; B. Margulis, ”The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and

Av allt att döma har Habackuks bok varit viktig för de judeer som fördes bort i exil. Bokens budskap har tröstat dem genom att rikta deras blick mot framtiden då domsprofetian mot Babylonien skall gå i uppfyllelse (Hab 2:3):

Ty synen vittnar om den bestämda tiden, den talar om slutet, den slår inte fel. Om uppfyllelsen dröjer, så vänta tåligt, den kommer förvisso, den uteblir inte.

Denna text innehåller en märklig spänning som består i att det som synen uttrycker inte skall utebli men ändå dröja. Konkretiseringen inväntar sin tid men längtar efter fullbordan. Visionen skall inte slå fel utan förvisso förverkligas.

Hab 2:3 reflekterar också den atmosfär i vilken judarna hade levt under århundraden. De har längtat efter att de profetiska visionerna skall gå i uppfyllelse. Trots bakslagen för de stora religiösa förväntningarna har de fromma judarna satt sin tillit till det som Herren har lovat. Hab 2:3 är kännetecknande för denna tro. Det är inte överraskande att hänvisningar till Hab 2:3 kan påträffas i Qumran, Nya testamentet och den rabbiniska litteraturen i samband med att förväntningar behandlas som inte har gått i uppfyllelse. Qumrans pesher-tolkning till Hab 2:3 lyder: "Tolkningen av detta är att de sista tiderna skall dröja och fortvara längre än vad profeterna har talat, för Guds hemligheter är underbara." Den kristna kyrkan har utnyttjat Hab 2:3-4 när den har förklarat varför Jesu återkomst dröjer. Det sägs i Hebr 10:37-38: "Ty ännu en liten tid, sedan kommer han som skall komma, och han skall inte dröja. Min rättfärdige skall leva genom sin tro, men om han drar sig undan, är han inte längre till glädje för mig." Till sist kan vi nämna att den babyloniska Talmudtraktaten Sanhedrin 97b innehåller en utförlig diskussion (efter att Bar Kochbas messianska uppror mot det romerska riket hade slagit fel) om varför Messias återkomst har dröjt. Tankegången i denna diskussion koncentreras så att den följer tolkningen av Hab 2:3. Beträffande Hab 2:3 skriver Rabbi Natan att "denna vers i Skriften går genom ända ned till djupet."

Interpretation." ZAW 82 (1970) ss. 409-442; S.I.L. Norin, *Er Spaltete das Meer*, 159-161; T. Hiebert, *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3* (HSM 38, Atlanta 1986).

15.14. Sefanja

Enligt Sef 1:1 verkade profeten när Josia, Judas kung, regerade (639-609 fKr).¹⁰⁵ Detta aktualiserar naturligtvis frågan vilken inställning profeten hade till Josias reform (2 Kung 22-23). Ett svar på denna fråga tycks komma fram i *bokens första del* (Sef 1:7-2:3). Denna innehåller tre underavsnitt. Det första, 1:2-6, innehåller domsförkunnelse mot de synkretistiska tendenserna i Juda och i Jerusalem: mot baalsdyrkan och dyrkan av himmelens härskara och Malkam (=Milkom) samt mot dessa gudars profeter och präster (1:4-5). Det andra underavsnittet, 1:7-18, innehåller likaså domsförkunnelse. Den bygger på stickordet ”Herrens dag” eller helt enkelt bara ”dag” som i kontexten refererar till Herrens domsdag. Detta stickord förekommer hela 14 gånger i 1:7-18. Domsförkunnelsen börjar med en uppmaning att vara stilla inför Herren eftersom han kommer att hålla slaktofferfest i Jerusalem:

Var stilla inför Herren, Gud, ty Herrens dag är nära. Han har förberett en offerfest och renat sina gäster. På dagen för Herrens offerfest skall jag straffa stormän och prinsar och alla som klär sig i utländsk dräkt. Den dagen skall jag straffa alla som hoppar över tempeltröskeln och som fyller sin herres hus med våld och svek (1:7-9).

Sefanja profeterade att Juda i framtiden skall ödeläggas av fienden. Kunga-sönerna i texten hänvisar troligen till Josias söner som inte följde sin fars religiösa politik. I synnerhet den bild GT ger av Jojakim, Josias son, är mycket negativ. Enligt Jeremia vill Jojakim bygga ett hus med fönster och paneler av ceder och måla det rött med dyrbar färg (Jer 22:14); hans ögon och hjärta står endast efter vinning och efter att låta den oskyldiges blod flyta (Jer 22:17). De utländska kläderna i Sef 1 kan var en anspelning på just denna hetsiga strävan efter att leva i lyx och överflöd.¹⁰⁶ Sefanja profeterar att denna livsstil kommer att få ett hastigt slut när Herrens dag kommer:

Den dagen, säger Herren, skall man höra rop från Fiskporten, klagan från Nya staden, mäktigt dån från höjderna. Klaga och gråt, ni som bor i Morteln: det är slut med krämarhoppen, med alla som väger upp silver (1:10-11).

Det politiska hotet står dock inte i centrum för Sefanjas domsförkunnelse, utan profetens framtidsbeskrivning tecknas först och främst utifrån en teocentrisk synvinkel. Det är inte Babylonien som hotar Judas politiska existens, utan Herren själv. Denna teocentriska bild förtydligas i 1:14-16 där stickordet ”dag” upprepas och närmare bestämmer hur grym denna dag skall bli. Ändå är en

¹⁰⁵Beträffande en översikt av Sefanja, se A.S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah. Morphology and Ideas* (Oslo 1975); R. Edler, *Das Kerygma des Propheten Zefanja* (FTS 126, Freiburg 1984); E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah* (BZAW 198, Berlin: de Gruyter 1991).

¹⁰⁶Se också T. Veijola, ”Sefanja ja Josia. Valmiin tekstin tulkintaa vapautuksen teologian näkökulmasta.” *Raamatuntutkimuksen uudet tuulet* (toim. R. Hakal & P. Merenlahti. Helsingfors: Yliopistopaino, Helsinki University Press 1997) 181-192.

sådan grym dag inte något oundvikligt öde för Juda. Domsförkunnelsen avslutas med en maning till besinning.

Samlas, kom samman, du skamlösa folk, innan stunden är inne—som agnar blåser dagarna förbi—innan Herrens glödande vrede drabbar er, innan Herrens vredes dag drabbar er. Sök Herren, alla ödmjuka i landet som handlar efter hans bud. Sök rättfärdighet, sök ödmjukhet. Kanske skall ni då få skydd på Herrens vredes dag.

Denna översikt i bokens första del (1:2-2:3) ger lätt intrycket att profeten var kritiskt inställd till Josia och hans reform. Det är ändå anmärkningsvärt att Josia aldrig kritiserats i texten, utan endast prinsarna och vissa synkretistiska tendenser. J. Scharbert har i en intressant artikel visat att Sefanjaboken innehåller många ställningstaganden till den religiösa situationen och att kritiken som uttrycks motsvarar Jer 1-6 som enligt Scharbert återspeglar Jeremias förkunnelse före Josias reformation. Sef 1:4-5 fördömer de synkretistiska tendenserna i kulten som Josia satte stopp för genom sin reform (se 2 Kung 23:3, 5, 7, 12, 15-16, 20). Detaljer som dessa ger Scharbert anledning att tro att Sefanjas inställning till Josias reform var relativt positiv.¹⁰⁷

Bokens andra del, 2:4-15, innehåller domsprofetior mot främmande folk. Speciellt viktig är domsprofetian mot Assur i 2:13-15, eftersom Sefanja liksom Nahum profeterar att Nineve skall bli en ödemark. Domsorden riktade mot filisteerna i 2:4-7 och mot Moab och Ammon i 2:8-9 innehåller ett frälsningsbudskap till Judas folk. Kvarlevan av folket skall få bosätta sig på dessa områden när Herren först har krossat dem som har smädat och förhävt sig mot Juda. Sef 2:10-11 poängterar att alla länder och folk kommer att tillbe Herren.

Sef 3:1-20 är *den sista delen* i boken. Den skildrar Jerusalems synd och straff. Gud har utrotat andra folkslag för att hjälpa sitt eget folk. Han väntade att folket skulle frukta honom men i stället ägnade sig folket enbart åt sådant som var fördärligt. Olydnaden leder till att Herren skall utgjuta sin vredes glöd över sitt folk och över hela jorden som enligt 2:4-15 står under Jahves vrede. Följden blir att endast en liten skara av Judas folk skall lämnas kvar. Den räddade skaran skall förtrösta på Herrens namn och få leva i ro i Judas land. Boken avslutas med en jubelsång där Sion tröstas med att Herren frälsar sin stad (3:17):

Herren, din Gud, bor hos dig, hjälten och räddaren. Han jublar av glädje över dig i sin översvallande kärlek.

¹⁰⁷J. Scharbert, "Zefanja und die Reform des Joschija." I: *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten*. (FS Schreiner, Würzburg 1982), ss. 237-253.

15.15. Haggaj

Haggaj och Sakarja (se kap. 15.16) verkade i början av den persiska tiden. Deras förkunnelse var förknippad med Serubbabels och Josuas återbyggnadsprojekt av Jerusalems tempel. Mot denna bakgrund förstår man också deras stora förhoppningar angående Serubbabel.

Haggaj kritiserar Jeremias förkastelsedom mot Jekonja, Serubbabels farfar. I Hag 2:24 (23) förkunnar profeten att Herren har sagt om Serubbabel att han skall bli "min *sigillring*." Denna profetia är riktad mot Jeremias förkastelsedom i Jer 22:24 där han säger att "även om du, Konja, Jojakims son, Judas konung, vore en *sigillring* på min högra hand, skulle jag slita bort den." Av allt att döma ville Haggaj angripa dem som använde Jeremias profetia för att förneka Serubbabels och hans släkts betydelse för Judas och Jerusalems framtid. Den historiska verkligheten visade ändå att Serubbabel och hans släkt inte kunde återupprätta det davidiska kungadömet i Jerusalem. Men det faktum att Kronisten har bevarat Serubbabels släkttavla i 1 Krön 3 ger oss anledning att anta att många i Juda ännu länge efter Serubbabels död hyste förväntningar angående hans släkt. Efter Serubbabel tycks den messianska förväntan angående restaureringen av Davids hus transformeras till en eskatologisk förväntan. Samtidigt förlorade de messianska förväntningarna sin politiska aktualitet.

Haggajboken har egentligen bara ett tema: återuppbyggandet av Jerusalems tempel. Boken börjar med en hård kritik mot Juda folk som inte alls bryr sig om att bygga upp templet på nytt åt Herren. Profeten lovar att folket kommer att få välsignelse om det gör färdigt templet (1:2-11). Folket skulle lyda Herrens befallning och börja återuppbygga templet. Profeten beskriver (1:12-2:1) det nya templets härlighet och lovar att det nya templet kommer att vara härligare än det första templet (2:9). Men Sak 4:10 och Esra 3:12 ger oss anledning att tro att verkligheten inte riktigt motsvarade Haggajs löfte.

Hag 2:15-19 beskriver en ritual där man invigde templets grundsten. Texten redogör för en israelitisk motsvarighet till den mesopotamiska *kalû*-ritualen. I denna ritual helgade man den första stenen och hela byggnadsprojekt till en gud (gudar) och placerade byggnadsdokumentet i templets grund. Att vi idag vet så mycket om Assyriens och Babyloniens historia beror just på dessa dokument som placerades i grunden till tempel och andra byggnader. I denna *kalû*-ritual underströk man gudarnas välvilja mot kungen som ledde byggnadsprojektet. Man välsignade kungen och hans dynasti. Det är lockande att tänka att även Hag 2:15-19 som åtföljs av profetens positiva utsaga om Serubbabel i Hag 2:20-23 samt Sak 4:6b-10a innehåller en motsvarande betoning.¹⁰⁸

¹⁰⁸För denna *kalû*-ritual, se R.S. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia* (New Haven and London 1968) och dess tillämpning i GT: D.L. Petersen, "Zerubbabel and Jerusalem Temple Reconstruction." *CBQ* 36 (1974), ss. 366-372; *Haggai and Zechariah 1-8* (OTL, London: SCM Press 1984); C.L. Meyers & E.M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8* (AB

Forskarna har diskuterat mycket huruvida Haggajboken innehåller autentiska utsagor av den historiske profeten och i vad mån den är resultat av senare redaktion. P.R. Ackroyd och W.A.M. Beuken anser att Haggajboken har kommit till under inflytande av den kronistiska teologin och ideologin.¹⁰⁹ Andra forskare, igen, hävdar att Haggajbokens språkliga vändningar påminner så mycket om Deuteronomistens och Prästskriftens språk och teologi att inverkan måste ha kommit från detta håll.¹¹⁰

15.16. Sakarja

Sakarja verkade som profet samtidigt med Haggaj (se kap. 15.15). Forskarna anser allmänt att Sakarja 1-8 innehåller texter som delvis går tillbaka till den historiske profeten. Däremot är kap. 9-14 från en senare period. Man talar om Deuteriosakarja (Sak 9-14 eller 9-13) och Tritosakarja (Sak 14).

15.16.1. Sakarja 1-8

Grundstrukturen i Sakarja 1-6 utgör de åtta visioner som alla är daterade till den 24 dagen i den 11 månaden i Dareios andra regeringsår (= 520 fKr). Dessa visioner gäller Jahves plan att återställa Jerusalem. Templets återuppbyggande står i centrum för denna plan.¹¹¹ Forskarna har ändå argumenterat för att Sak 1-6 i sin nuvarande form är resultatet av en bearbetning. Sak 1:17-18; 2:10-17; 4:6b-10a samt Sak 3 är senare tillägg till dessa visioner. Detta betyder dock inte att alla dessa texter skulle härstamma från någon annan författare än profeten Sakarja. Forskarna anser i allmänhet att t.ex. Sak 4:6b-10a är profetens budskap till Serubbabel.

Synen om översteprästen Josua i Sak 3 avviker från de andra sju synerna. Den innehåller inte den typiska inledningen "lyft blicken" eller motsvarande som finns i inledningarna till de andra synerna. Sak 3 behandlar inte heller någon mystisk vision, utan en historisk person under eget namn. Ängeln som ger profeten dessa syner talar i Sak 3 direkt till Josua och inte till profeten.¹¹²

25B, Garden City 1988); "Zechariah 4:6b-10a and the Akkadian Royal Building Inscriptions." *ZAW* 106 (1994), ss. 53-69.

¹⁰⁹P.R. Ackroyd, "Studies in the Book of Haggai." *JJS* 2 (1951), ss. 163-176; *JJS* 3 (1952), ss. 1-13; W.A.M. Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8: Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10, Assen 1967).

¹¹⁰R. Mason, "The Purpose of the 'Editorial Framework' of the Book of Haggai." *VT* 27 (1977), ss. 413-421; H.W. Wolff, *Dodekapropheton Haggai* (BKAT 14/3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986), s. 20.

¹¹¹Se speciellt B. Halpern, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song." *CBQ* 40 (1978), ss. 167-190.

¹¹²Chr. Jeremias, *Die Nachtgeschichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial* (FRLANT 117, Göttingen 1977).

Hur skall vi förstå Sak 3 i dess nuvarande kontext? Det ser ut som om Sak 3 skulle ha att göra med omständigheten att Serubbabel inte kunde återupprätta Davids kungarike i Jerusalem. Hur har man resonerat inom ramen för en sådan tolkning?

Vid sidan av Serubbabel spelar översteprästen Josua en viktig roll i Sakarjas förkunnelse. Speciellt i Sak 4 och 6:9-15 har översteprästen en viktig ställning vid sidan av den davidiska kungen. Sak 4 hävdar att två smorda (med olja), den davidiska kungen och översteprästen, kommer att spela en viktig roll i återuppbyggnaden av Juda. Motsvarande betoningar finns i det deuteronomistiska historieverket enligt vilket Jahves välsignelse vilar över Davids kungadöme (2 Sam 7) och Sadoks prästerskap (1 Sam 2:35-36). Även Jer 33:14-26 betonar Guds förbund med David och Levi. Sak 4:6b-10a talar om templet återuppbyggande. Denna text har—som vi såg—många paralleller till assyriska och babyloniska kungainskrifter som aktualiserar gudarnas välsignelse över kungens dynasti. De här likartade dragen ger oss anledning att tro att även förväntningarna angående Serubbabel och hans dynasti var aktuella för profeten.¹¹³ Den historiska verkligheten visade ändå att dessa förväntningar slog fel.

Sak 3 hävdar nu att den ena av ”de två smorda” i Sak 4:14, översteprästen, har installerats i Jerusalem. Josua och hans kollega är levande tecken på att Herren låter sin tjänare Telingen (Messias från Davids släkt) komma (3:8). Karakteristiskt för det religiösa livet under det Andra templets period var översteprästens centrala roll. Han stod i ledningen för Jerusalem vid sidan av ståthållaren som den persiska regeringen utnämnde. Vi har inget bevis för att efter Serubbabels död andra medlemmar av det davidiska huset skulle ha varit ståthållare i Jerusalem. Att Davids hus inte kunde återupprättas ledde så småningom till att nya eskatologiska gestalter (t.ex. Människosonen, Melkisedek) började spela en allt viktigare roll i den judiska eskatologin. Dessa eskatologiska gestalter var funktionella ekvivalenter till den davidiska kungen och i den senare judiska teologin kunde de även identifieras med den davidiska Messias.¹¹⁴

Om Sakarja 1-6 beskriver en mer eller mindre utopisk vision om Jerusalems framtid beskriver Sakarja 7-8 på ett realistiskt sätt hurudan den verklighet var som judeerna levde i under början av den persiska perioden. I Sak 7 kritiseras orätt fasta och olydnad och i Sak 8 lovar Herren att återupprätta Jerusalem. Forskarna anser att även dessa två kapitel innehåller autentiskt budskap av den historiske profeten.

W.A.M. Beuken har argumenterat för att såväl Haggaj som Sak 1-8 har

¹¹³För detta, se A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie. Un programme de restauration pur la communauté juive après l'exil* (Paris 1969); D. Petersen, *Haggaj and Zechariah 1-8* (OTL); C. Meyers & E. Meyers, *Haggaj, Zechariah 1-8* (AB 25b); A. Laato, "Zechariah 4:6b-10a and the Akkadian Royal Building Inscriptions." *ZAW* 106 (1994) ss. 49-66.

¹¹⁴För denna utveckling av de messianska förväntningarna, se A. Laato, *A Star Is Rising*, ss. 236-255.

genomgått en kronistisk redaktion. Detta gäller speciellt Sak 1:1-6 och kapitlen 7-8 som enligt Beuken mycket liknar Haggajbokens ideologi.¹¹⁵ Meyers delar Beukens åsikt om att Sak 1:1-6 och kapitlen 7-8 är relaterade till Haggajbokens ideologi men de argumenterar i stället för att dessa två böcker har redigerats redan i en tidig fas, kort efter profeternas verksamhet, före 515 fKr då Andra templet invigdes.¹¹⁶

15.16.2. Sakarja 9-14

B. Stades artikel från 1881-1882 förde fram en viktig åsikt inom forskningen att Sakarja 9-14 härstammar från en tidsperiod efter Sakarja. Stade menade att Sak 9-14 är speciellt beroende av Hesekiel, Jeremia och Tritojesaja.¹¹⁷ Ett särskilt viktigt ställe var vers 9:13 som nämner Javan och tycks förutsätta en hellenistisk period efter Alexander den Store. Stade tolkar 9:1-8 och 11:1-3 mot en historisk bakgrund i början av 200-talet fKr då ptolemeer i Egypten och seleukider i Syrien kämpade mot varandra. Stade daterade Sak 9-14 till ca. 280 fKr.¹¹⁸

Under 1970-talet har P.D. Hanson aktualiserat frågan om uppkomsten av Sakarja 9-14 på nytt. Han konstaterade att "Javan" i Sak 9:13 kan betraktas som ett textkritiskt fel (dittografi) och att versen inte kan användas som ett argument för att bestämma uppkomsttiden för Sak 9-14.¹¹⁹ Hanson argumenterade för att texterna i Sak 9-14 kan dateras till slutet av 500-talet fKr och början av 400-talet fKr. Enligt Hanson är dessa texter relaterade till konflikten mellan sadokiter och en apokalyptisk grupp. Medan sadokiterna hänvisade till texter i Hes 40-48 för att monopolisera sin ställning i Jerusalems kult, hävdade den apokalyptiska gruppen bakom Sak 9-14 att även andra leviter måste tillåtas fungera som präster i Jerusalems tempel. Hanson påpekade att speciellt i Sak 11:4-17 och 13:7-9 motsätter sig den apokalyptiska gruppen Hesekiels visioner i Hes 34 och 37:15-28.¹²⁰

Hansons sätt att placera Sak 9-14 och Hes 34-48 mot varandra är

¹¹⁵W.A.M. Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*.

¹¹⁶Meyers & Meyers, *Haggai and Zechariah 1-8*.

¹¹⁷För dessa språkliga likheter, se vidare R. Nurmela, *Prophets in Dialogue. Inner-Biblical Allusions in Zechariah 1-8 and 9-14* (Åbo Akademi University Press 1996).

¹¹⁸B. Stade, "Deuterozacharja. Eine kritische Studie." ZAW 1 (1881), ss. 1-96; ZAW 2 (1882), ss. 151-172, 275-309; se också M. Sæbø, *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 24, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1969), s. 125: "Die Auffassung einer spät nachexilischen, möglicherweise auf mehrere 'Verfasser' bzw. 'Sammlungen' zu verteilende Abfassung beherrscht nunmehr das Bild der Forschung." För en annan datering av Sak 9-14 se B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja* (Acta Theologica Danica 6, Copenhagen 1964).

¹¹⁹Det är sannolikt bättre att uppfatta "Javan" i Sak 9:13 som ett senare redaktionellt tillägg som syftade på att aktualisera tematiken i Sak 9-14 under den hellenistiska perioden.

¹²⁰P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1989).

problematiskt. Å ena sidan förutsätter han att Sak 1-8 delar Hesekielbokens ideologi men hävdar, å andra sidan, att Sak 9-14 motsätter sig ideologin i Hesekielboken. Hur är det möjligt att Sak 1-8 och 9-14 ändå redigerades inom en och samma bok? Vi har inget skäl att interpretiera Sak 11:4-17 och 13:7-9 så, att de skulle opponera sig mot visionerna i Hes 34 och 37:15-28. Vi kan också tolka saken så att den religiösa gruppen bakom Sak 11:4-17 och 13:7-9 kritiserar Judas religiösa ledare eftersom de inte har kunnat förverkliga det som står skrivet i Hes 34-48. Detta blir ännu tydligare när vi märker, att Sak 11:4-17 på ett pessimistiskt sätt har tolkat fyra frälsningshistoriska teman i Sak 9:1-11:3: (1) Sak 9:1-11:3 talar om den kommande frälsning som Jahve vill ge sitt folk men 11:4-17 visar att Jahve vill förkasta sitt folk och döma det. (2) I Sak 9:9-10 är Messias ett hopp för folket men i 11:4-14 förkastar folket honom. (3) Sak 9:1-8; 10:3b-12 hävdar att Jahves folk skall förhärligas bland de andra folken. Men Sak 11:10 beskriver att profeten bryter staven som kallades "Ynnest" och som symboliserar det förbund som Herren hade slutit med alla folk. (4) Sak 9:9-10, 13; 10:3b-5 betonar att vänskap råder mellan Juda och Efraim men i Sak 11:14 bryter profeten den andra staven, "Enighet", som symboliserar broderskapet mellan Juda och Israel.¹²¹ Vi kan förstå textmaterialet i Sak 9-14 så att det baserar sig på Hesekielbokens eskatologiska förväntningar, liksom också Sak 1-8.¹²² D.L. Petersen har försökt visa att de åtta visionerna i Sak 1-6 och Hes 40-48 representerade två alternativa och konkurrerande program för restaurering i början av den persiska perioden.¹²³ Men denna syn kan kritiseras med goda argument.¹²⁴

Om det ovan framställda resonemanget (om att visionerna i Sak går på samma linje som visionerna i Hes) är riktigt, blir det lätt att förklara det centrala budskapet i Sak 9-14. Den religiösa gruppen bakom Sak 9-14 kritiserar folket för att det messianska programmet i Sak 1-8 och i Hes 34-48 inte har fullföljts. Sak 9:1-11:3 ansluter sig till det messianska programmet i Sak 1-8 och Hes 34-48. Detta kommer tydligt fram i Sak 9:9 som är parallell till förväntningen i Sak 2:14 (10):

- Sak 2:14: Gläd dig och jubla, dotter Sion!
 Se, jag kommer och tar min boning hos dig, säger Herren.
 Sak 9:9 Ropa ut din glädje, dotter Sion,
 Jubla, dotter Jerusalem.
 Se din konung kommer till dig ...

¹²¹Se R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi* (CBC, London, New York 1977), s. 105; C. Stuhlmüller, *Rebuilding with Hope: A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah* (International Theological Commentary, Grand Rapids, Edinburgh 1988), ss. 134-135; A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, s. 283.

¹²²För kritik av Hansons syn, se A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, ss. 268-299.

¹²³D.L. Petersen, "Zechariah's Visions: A Theological Perspective." *VT* 34 (1984), ss. 195-206.

¹²⁴A. Laato, *Josiah and David Redivivus*, ss. 252-257.

När Sion i Sak 2:14 uppmanas att jubla över att Herren kommer för att ta sin boning i staden genom att återupprätta de två smordas ämbeten, så som Sak 1-6 lovar, fortsätter nu Sak 9:9 med att hävda att ett element i restaureringsprogrammet enligt Sak 1-8 inte har förverkligats. Den messianska kungen har inte kommit till Jerusalem och det är folket självt som har förhindrat förverkligandet på den här punkten, enligt vad Sak 11:4-17 beskriver.

Sak 9-14 innehåller fyra texter som kan betraktas som messianska och som har nära paralleller till Deuterojesajas texter om "tjänaren": 9:9-10 (jfr., Jes 42:1-4); 11:4-14 (jfr. Jes 49:1-8); 12:10-13:1 och 13:7-9 (jfr. Jes 52:13-53:12).¹²⁵ Samma fyra texter spelar en viktig roll i NT. Jesus identifierade sig själv med den messianska gestalten i Sak 9-14. Jesus red på en åsna in i Jerusalem och rensade templet. Båda händelserna var försök att uppfylla profetior i Sak (dvs. Sak 9:9-10 och 14:21). Därför är det möjligt att Jesus också identifierade sig med den gestalt i Sak 9-14 som skall förkastas av folket (11:4-14) och slutligen dödas (13:7-9 och 12:10). Ytterligare kan vi påpeka att Jesu trefaldiga utsagor om Människosonen är parallella till Sak 9-14:

(1) Människosonen är närvarande men hans politiska makt är hemlig. Människosonen föhåller sig ödmjukt (Mark 2:10 par; 2:28 par; Mt 8:20 par; 11:19 par; 12:32 par). Detta påminner om Människosongestalten i 1 Henok 48:6; 62:7. Men på samma sätt beskriver också Sak 9:9-10 Messias som rider på en åsna och är ödmjuk.

(2) Mark 8:31; 9:31 och 10:33-34 (och par) beskriver hur Jesus förutsåg att människorna skall överge honom och att han skall lida och dö. På motsvarande sätt innehåller även Sak 11:4-14; 12:10 och 13:7-9 utsagor som kan tolkas så att den messianske gestalten skall överges och dödas. Trots att det är svårt att betrakta alla utsagor i Mark 8:31; 9:31 och 10:33-34 som äkta Jesusord har vi andra liknande Jesusord som mycket väl kan vara äkta. Ett sådant är Mark 10:45 som många forskare betraktar som ett äkta ord av Jesus. Det är även värt att notera att Mark 14:21 innehåller en utsaga som förutsätter att det står skrivet i GT (eller i judiska texter) att Människosonen skall bli förrådd. Uttrycket "genom vilken Människosonen blir förrådd (*paradidomai*)" har ingen klar motsvarighet i den grekiska bibeln, Septuaginta. Men om vi däremot anser att Jesus hade integrerat sina utsagor om Människosonen i den messianska frälsargestalten i Sak 9-14, kan vi anknyta till den ovannämnda hänvisningen i Sak 11:4-14. I översättningen av Sak 11:6 använder Septuaginta verbet *paradidomai*. Den masoretiska texten läser stället: "Jag skall utlämna (*paradidomai*) människorna åt varandra och åt deras kungar." Dessutom har den hebreiska texten ordformen "människan" med bestämd artikel, *hā'ādām*, som betecknar "människorna" men som man också kan tolka som en bestämd individ. I Mark 14:21 har man väl tolkat saken så, att Sak 11:6 hänvisar till en bestämd människa, Människosonen, som skall falla i människornas händer. Om vårt resonemang är riktigt, stöder Mark 14:21 vår slutsats att Jesus har kombinerat Människosonen och Messiasgestalten i Sak 9-14 med varandra.

(3) En tredje grupp utgör de många uttalanden om Människosonen som finns i de synoptiska evangelierna och som uttrycker att Människosonen i framtiden skall komma i makt och härlighet för att döma folken. Dessa logia ("ord") har sina nära paralleller i 1 Henok men även Sak 9-14 avslutas med beskrivningar av att den gudomliga makten kommer att förverkligas i Israel efter messiasgestaltens död så, att alla folk skall tjäna Jahve och komma till Jerusalem för att dyrka honom i Templet (Sak 14:9; 14:16-21).

¹²⁵För dessa paralleller, se P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV: Structure Littéraire et Messianisme* (Paris 1961), ss. 131-147.

15.17. Malaki

Malakiboken ger oss inga personliga detaljer om profeten. Det är även möjligt att Malaki inte är ett personnamn utan endast en titel. Det hebreiska malaki betyder "mitt sändebud" eller "min ängel". LXX har översatt ordet Malaki i Mal 1:1 med det grekiska ordet *aggelos*, "ängel."

Malakiboken börjar med en domsförkunnelse mot Edom (1:2-5). Detta påminner om Obadjas budskap. Vi vet ändå att edomiterna (eller snarare idumeerna) förorsakade problem för judeerna även under den efterexiliska perioden. Därför har vi ingen anledning att datera Malakibokens innehåll till början av exilen. Boken innehåller ingen hänvisning till att Juda och Jerusalem skulle ha ödelagts. Tvärtom förutsätter boken att templet existerade vilket väl betyder att bokens innehåll återspeglar den efterexiliska situationen.¹²⁶ Bokens centrala budskap är att Herrens förbund upprättas med de levitiska präster som inte hade uppfyllt sina tjänsteförpliktelser enligt Herrens lag. Till folkets trolöshet mot Herren hör också det att många präst hade skilt sig från sin hustru. En hel del forskare anser att Malakiboken är ett exempel på att man i sen postexilisk tid skapade profetiska texter som understryker hur nödvändigt det är att noggrant följa de mosaiska lagarna i Pentateuken och profeternas budskap (Josua-Sakarja).¹²⁷

Enligt Mal 3:1 skall Herren skicka sitt sändebud, sin ängel, för att bereda väg för Herren som snart skall komma till sitt tempel. Denna ängel är någon frälsare möjligen profeten Elia, så som det förmedlas i bokens två sista verser (Mal 4:5-6):

Se, jag sänder profeten Elia till er innan Herrens stora och fruktansvärda dag kommer. Han skall vända fädernas hjärtan till barnen, och barnens hjärtan till fäderna, så att jag inte viger landet åt förintelse då jag kommer.

Mal 4:5-6 är det äldsta stället där Elias återkomst förekommer. I NT och i den rabbiniska litteraturen är väntan på Elias återkomst ett centralt eskatologiskt tema. Men även i Mack 4:46; 14:41 och Qumranskrifterna (t.ex. 1QS 9:11-12) innehåller förväntningar om att en eskatologisk profet skall komma vid dagarnas slut.

¹²⁶Se B. Glazier-McDonald, *Malachi. The Divine Messenger* (SBLDS 98, Atlanta 1987); J.M. O'Brien, *Priest and Levite in Malachi* (SBLDS 121, Atlanta 1990). Se vidare bokens lingvistiska särdrag som hänvisar till den postexiliska dateringen: A.E. Hill, "The Dating of the Book of Malachi: a Linguistic Re-examination." *The Word of the Lord Shall Go Forth* (FS D.N. Freedman, Winona Lake: Eisenbrauns 1983) ss. 77-89.

¹²⁷Se t.ex. H. Utschneider, "Künder oder Schreiber? Eine These zum Problem der 'Schriftprophetie' auf Grund von Maleachi 1,6-2,9 (BEATAJ 19, Frankfurt/Main 1989); E. Bosshard & R.G. Kratz, "Maleachi im Zwölfprophetenbuch." *BN* 52 (1990) ss. 27ff; H.G. Reventlow, *Maleachi* (ATD).

16. Apokalyptiken

Daniels bok är den enda boken i GT som kan betraktas som apokalyptisk. Utöver den innehåller vissa delar av de gammaltestamentliga profetböckerna typiska apokalyptiska teman (t.ex. Jes 24-27 och Sak 14 se vidare kap. 16.2). Vid sidan av Daniels bok finns det många judiska skrifter från det Andra templets tid som är apokalyptiska. Dessa är samlade i *The Old Testament Pseudepigrapha* 1-2 (utg. av J. Charlesworth). Karakteristisk för denna apokalyptiska litteratur är tron att händelserna i verklighetens värld följer en hemlig gudomlig plan som via många onda perioder leder till frälsning, till en paradisisk tillvaro av något slag. Forskarna tycks vara eniga om att det apokalyptiska tänkandet har mottagit starkt inflytande från den persiska religionen. Men själva roten till den gammaltestamentliga och judiska apokalyptiska litteraturen tycks ändå vara de s.k. pseudoprofetiorna i den antika Främre Orienten.¹

16.1. Främreorientaliska pseudoprofetior och apokalyptiken

Med *vaticinia ex eventu-* ("berättat efter en händelse") profetia menar man att en profetia beskriver händelser som i själva verket redan har ägt rum och att hela profetian från början har formulerats när dessa händelser redan är ett faktum. En sådan text är Daniel 11 som redogör för seleukidernas (i Syrien) och ptolemeernas (i Egypten) historia ända till den mackabeiska perioden. En sådan här *vaticinia ex eventu-*profetia eller, kortare sagt, *pseudoprofetia* var en litterär form i den antika Främre Orienten. Benämningen har ingenting med "lögn" att göra (ordet *pseudos* är grekiska och betyder "lögn", "falsk"), utan är knuten till en deterministisk livssyn: gudarna vet redan i förväg vad som kommer att hända och deras planer kommer att förverkligas i historien. Pseudoprofetiorna var intimt knutna till kungainstitutionen och det centrala innehållet i dem behandlade omständigheten att det efter många dåliga kungar kommer en rättfärdig som gör gudarnas vilja. Under denne kungs regeringstid kommer allt att gå väl. Det finns en hel rad exempel på sådana pseudoprofetior både i den akkadiska och i den egyptiska litteraturen. Vi börjar med akkadiska texter:²

¹Se W.W. Hallo, "Akkadian Apocalypses" *IEJ* 16 (1966) 231-242; M. DeJong Ellis, "Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts: Literary and Historiographic Considerations." *JCS* 41 (1989) 127-186. Presentationen av dessa pseudoprofetior baserar sig på min studie *A Star Is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism 5. Atlanta: Scholars Press 1997) 23-30.

²Dessa texter ingår i A.K. Grayson & W.G. Lambert, "Akkadian Prophecies." *JCS* 18 (1964) 7-30; R.D. Biggs, "More Babylonian 'Prophecies'." *Iraq* 29 (1967) 117-132; idem, "The Babylonian Prophecies and the Astrological Traditions of Mesopotamia" *JCS* 37 (1985) 86-90; idem, "Babylonian Prophecies, Astrology, and a New Source for 'Prophecy Text B'." *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (New Haven: American Oriental Society 1987) pp. 1-14. 1967; R. Borger, "Gott

<i>The prophetic Text A</i>	(= A)
<i>The prophetic Text B</i>	(= B)
<i>The Marduk prophetic speech</i>	(= M)
<i>The Šulgi prophetic speech</i>	(= S)
<i>The Uruk prophecy</i>	(= U)
<i>The Dynastic prophecy</i>	(= D)

Dessa texter har tidigare kallats ”profetior” men ett riktigare namn på dem skulle vara pseudoprofetior. De hör till en större litterär grupp ”literary predictive texts”—en term som Maria DeJong Ellis har infört. Pseudoprofetior är alltså relaterade till profetior och även till ”omen”-texter. Både *Text A* och *Text B*, t.ex., innehåller ett språk som är typiskt för akkadiska astrologiska omen-texter.³

Dessa pseudoprofetior har ganska tydliga allusioner till historien. Mest problematisk är *Text A*.⁴ Den nämner en serie kungar som har karakteriserats som onda eller goda beroende av om folket under deras regeringstider har kunnat leva i fred och njuta av livet eller inte samt om gudarna har dyrkats på ett rätt sätt eller inte.

Text B tycks innehålla astrologiska omen och det är inte klart om texten hänvisar till historiska händelser (*vaticinia ex eventu*). Texten kan också innehålla astrologiska förutsägelser, s.k. ”skulle kunna/skall äga rum”-profetior. Det är också möjligt att *Text B* är en parallell till en egyptisk text, den s.k. demotiska krönikan (*Demotic Chronicle*; se nedan) som innehåller *vaticinia ex eventu*-förklaringar till något gammalt astronomiskt dokument. *Text B* har använts som ett bevis för att formen ”pseudoprofetia” ursprungligen härstammar från omen-litteraturen. Denna uppkom omkring kungainstitutionen för att förutsäga vilka faror och tider av lycka som eventuellt kommer att inträffa i världen. På detta sätt var det möjligt för kungarna att reagera om någon olycka hotade drabba dem.⁵

Både **M** och **S** har bevarats i Assurbanipals (668-626) bibliotek i Ninive. **M** innehåller tydliga hänvisningar till Nebukadnessar I:s (1126-1005) regeringstid. Marduk talar i texten i första person och beskriver hur han (dvs.

Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten. Zwei prophetische Texte.” *BiOr* 28 (1971) 3-24; A.K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts* (Toronto: Toronto University Press, 1975); H. Hunger & S.A. Kaufman, “A New Akkadian Prophecy Text.” *JAOS* 95 (1975) 371-375; *TUAT* II:1 pp. 65-70.

³Se Biggs’ artiklar “The Babylonian Prophecies and the Astrological Traditions of Mesopotamia” och “Babylonian Prophecies, Astrology, and a New Source for ‘Prophecy Text B’”, anförda i föregående not.

⁴Enligt Grayson och Lambert (“Akkadian Prophecies”) hänvisar *Text A* till regeringsperioderna för Melišipak, Marduk-apla-iddin I, Zababa-šum-iddin och Enlil-nādin-ahī. Hallo (“Akkadian Apocalypses”, 235-236) föreslår att *Text A* skulle referera till kungar under Isin II-perioden.

⁵Se R.D. Biggs’ artiklar: “More Babylonian ‘Prophecies’”; “The Babylonian Prophecies and the Astrological Traditions of Mesopotamia”, och “Babylonian Prophecies, Astrology, and a New Source for ‘Prophecy Text B’.”

hans staty) har förts från den ena orten till den andra: från hettiterna (I, 13-38), till Aššur (I, 1'-17'), Elam (I, 18ff) och slutligen tillbaka till Babylon där han omsider skall bli hedrad av den kommande rättfärdiga kungen. Denna kung är Nebukadnessar I (II, 19ff) och de politiska nederlagen är följande: hettiternas erövring och plundring av Babylon ca. år 1595, den assyriske kungen Tukulti-Ninurtas (1242-1206) erövring av staden och slutligen elamiternas angrepp mot staden år 1160. Det är värt att notera att texten betonar att Marduk välsignade assyrierna men förbannade elamiterna.⁶

I *S* talar den gudomliga kungen Shulgi i första person. Texten är fragmentarisk men den förefaller innehålla förutsägelser om en kommande kung som inte kommer att ha framgång och därefter en annan kung som kommer att införa välstånd i Babylon och ta sig an gudakulten. Den exakta historiska tidpunkten är diskutabel men forskarna tycks anta att texten återspeglar en situation mot slutet av andra årtusendet f.Kr.

Också *U* beskriver kungar som inte har lyckats införa fred och lycka i landet. Framsidan av en hithörande lertavla är mycket fragmentarisk men baksidan är bevarad väl. Den lyder så här:⁷

- 1-2 [Någon] skall stå upp och komma för att regera den förstörda delen av landet ... från Havets land, som har regerat i Babylon.
- 3-7 Efter honom skall en kung stå upp men han skall inte förse landet med rättfärdighet, han kommer inte att fatta de rätta besluten för landet. Han skall föra bort Uruks urgamla skyddsgudinna från Uruk och ha henne att bo i Babylon; en gudinna som inte är Uruks skyddsgudinna skall han placera i hennes helgedom och helga folk åt henne som inte hör till henne. Han skall uppbära skatter av Uruks folk. Han skall förstöra Uruk, fylla kanalerna med botten slam, och lämna sädesfälten åt sitt öde.
- 7-8 Efter honom skall en kung stå upp men han skall inte förse landet med rättfärdighet, han kommer inte att fatta de rätta besluten för landet ... Han skall föra Babyloniens egendom till Assyrien.
- 9-10 Efter honom skall en kung stå upp men inte heller han skall förse landet med rättfärdighet, han kommer inte att fatta de rätta besluten för landet. Han skall underkasta sig världen och hela världen skall bäva när hans namn omnämns.
- 11-18 Men efter honom skall en kung stiga upp i Uruk som skall döma rätt i landet och fatta rättfärdiga beslut i landet. Han skall inrätta kultriter för Anu i Uruk. Han skall föra Uruks hävdvunna skyddsgudinna bort från Babylon och låta henne leva i hennes egen helgedom i Uruk. Han skall till henne helga folk som hör till henne. Han skall återuppbygga Uruks tempel och restaurera gudarnas helgedomar. Han skall förnya Uruk. Uruks portar skall han bygga med lapis lazuli. Han skall fylla floder och åkrar med rikedomar. Efter honom skall hans son stiga upp som kung i Uruk och bli härskare över världen. Han skall regera och vara kung i Uruk och hans dynasti skall bestå evinnerligen. Uruks kungar skall regera så som gudar.

Enligt Hunger och Kaufman refererar denna "profetia" med koppling till Uruk till Nebukadnessar och hans son, Evil Merodak (omnämns i 2 Kung 25:27). Löftet om den eviga dynastin är formulerad i *U* så, att den syftar på Evil

⁶Se R. Borger, "Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten.," *TUAT* II.1:65-68.

⁷H. Hunger & S.A. Kaufman "A New Akkadian Prophecy Text." Se även *TUAT* II.1:69-70.

Merodak och hans dynasti och inte på den ideale kungen Nebukadnessar. Av allt att döma tar texten ställning till en svår inrepolitisk kris i det babyloniska riket under Evil Merodaks regeringstid genom att hänvisa till hans fars meriter. Evil Merodak var troligen samregent med Nebukadnessar. Neriglissar gjorde uppror mot honom och övertog tronen. Neriglissar fick stöd från Babylon och Sippar, medan Evil Merodak av allt att döma favoriserades av religiösa cirklar i Uruk.

The Dynastic prophecy är det mest intressanta dokumentet över de akkadiska pseudopropetiorerna. Det innehåller *vaticinia ex eventu*- profetior om uppkomsten av de assyriska, babyloniska, persiska och makedoniska kungadömena. Kolumn iv innehåller troligen en hänvisning till det seleukidiska kungadömet. Tyvärr är texten fragmentarisk. Jag citerar här texten på engelska.⁸

- ii, 11-16 A re[bel] prince will arise ([...]). The dynasty of Harran [*he will establish*]. For seventeen years [he will exercise sovereignty]. He will oppress (lit. 'be stronger than') the land and the *festival of Esa[gi]* he will *cancel*. A fortress in Babylon [he will build]. He will plot evil against Akkad.
- ii, 17-24 A king of Elam will arise, the sceptre ... [...] He will remove him from his throne and ([...]). He will take the throne and the king who arose (from) the throne ([...]) The king of Elam will change his place ([...]) He will settle him in another land ([...]) That king will oppress (lit. 'be stronger than') the land an[d (...)] All the lands [*will bring to him*] tribute. During his reign Akkad [will not enjoy] a peaceful abode.
- iii, 6-23 Any prince [*will arise*], will attack and [seize] the thr[one]. For five years [he will exercise] sovereignty. The army of the Hanaeans [...] will attack [...] [*The Hananeans will bring about the defeat of*] his army. They will plunder and rob him. Afterwards he (the king) will refit [his] army and ra[ise] his weapons. Enlil, Shamash, and [*Marduk*] will go at the side of his army [and] the overthrow of the army of the Hanaeans? he will [bring about]. He will carry off his extensive booty and [*bring (it)*] into his palace. The people who *had* [*experienced*] misfortune [*will enjoy*] well-being. The mood of the land [will be a happy one] ...

Kolumn ii, raderna 11-16, beskriver Nabunaids regering i Harran. Innehållet är parallellt till den beskrivning av Nabunaids misslyckade regeringsperiod som finns på Kyros cylinder (detta dokument ingår i *ANET*, 315-316). Col. ii, 17-24 beskriver Kyros regering. Enligt Berossus (som den judiske historieskrivaren Josefus hänvisar till i sitt verk *Contra Apionem* I, 20-21) blev Nabunaid inte dödad (jfr. Xenofon, *Cyropaedia* VII v, 29-33), utan utsågs till guvernör i Carmania. Kolumn ii, 17-24 stöder inte detta påstående av Berossus. Kolumn iii 6-8 beskriver fem års regering av Dareios III och Alexander den Store (kolumn iii, 9-23). Denna text påstår att Dareios III efter sitt första nederlag gjorde ett nytt försök att stoppa den makedoniska armén och hade framgång. *The Dynastic prophecy* karaktiserar dessa olika kungadömen som goda eller onda och texten ger intryck av att vara anti-hellenistisk men på grund av textens

⁸ Se A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts* (Toronto: Toronto University Press 1975) för texter och diskussion.

fragmentariska karaktär kan vi inte veta detta säkert. I varje fall är *the Dynastic prophecy* den närmaste parallellen vi har till Danielsbokens apokalyptiska visioner om kungadömet (Daniel 2 och 7) och till historia som ansluter till ”kungen i norr” och ”kungen i söder” (Daniel 11).

I Egypten finns det liknande exempel på *vaticinia ex eventu*-texter. Neferti (eller Nefer-Rohu)-profetian från det mellersta kungadömet (från början av andra årtusendet fKr) är ett illustrativt exempel. Texten är en pseudoprofeta där Neferti är ombedd att uttala en positiv profeta till kung Snefru. Men Neferti profeterar att Egypten kommer att bli ödelagt av yttre fiender och inrepolitiska kriser. Men sedan fortsätter texten att beskriva den kommande rättfärdige kungen, Amenemhet I:⁹

Then a king will come from the South,
 Ameny, the justified, by name,
 Son of a woman of Ta-Seti, child of Upper Egypt.
 He will take the white crown,
 He will wear the red crown;
 He will join the Two Mighty Ones,
 He will please the Two Lords with what they wish,
 With field-circler in his fist, oar in his grasp.
 Rejoice, O people of his time,
 The son of man will make his name for all eternity!
 The evil-minded, the treason-plotters,
 They suppress their speech in fear of him;
 Asiatics will fall to his flame,
 Rebels to his wrath, traitors to his might,
 As the serpent on his brow subdues the rebels for him.
 One will build the Walls-of-the Ruler,
 To bar Asiatics from entering Egypt;
 They shall beg water as supplicants,
 So as to let their cattle drink.
 Then Order will return to its seat,
 While Chaos is driven away.
 Rejoice he who may behold, he who may attend the king!
 And he who is wise will libate for me,
 When he sees fulfilled what I have spoken!

En annan text som mycket påminner om Neferti-profetian är *The Admonitions of Ipuwer* (troligen också från början av det andra årtusendet fKr). Denna text beskriver det sociala kaos som existerar i Egypten.¹⁰ Ipuwer kritiserar kungen som inte hade infört ordning i landet. Den del av texten som har bevarats avslutas med kungens svar till Ipuwer där han försöker hävda att Egypten inte har några problem. Vi vet inte om texten slutade med beskrivningen av en idealkung men det är fullt möjligt och även troligt.

⁹Se denna text och dess tolkning i *AEL* 1:139-145. Se vidare *ANET*, 444-446.

¹⁰Se denna text i *AEL* 1:149-163; *ANET*, 441-444.

The Demotic Chronicle är en mycket senare text. Den innehåller astrologiska omina som har ansetts gälla regeringstider för kungarna som tillhörde dynastierna 28-30 liksom också den andra persiska perioden i Egypten ända till början av den makedoniska perioden.¹¹ Det är troligt att denna text interpreterar vissa gamla astronomiska uppgifter som man antar ha funnits och som skall ha innehållit hemliga uppgifter om framtiden. Ett motsvarande fenomen finns möjligen i Dan 5:25-28 där orden *mene mene tekel u-farsin* kan ha någonting med ett sådant gammalt dokument att göra som varit dolt under väggrappningen.

Varken början eller avslutningen av *the Demotic Chronicle* har bevarats till eftervärlden. Texten avslutas med en hänvisning till hur den andra persiska perioden tar slut i Egypten. Den sista hänvisningen i texten görs till ”en stor hund” som kan vara Alexander den Store. *The Demotic Chronicle* nämner *expressis verbis* följande egyptiska kungar: Amyrtaios (404-399), Nephertites I (399-393), Psammuthis (393), Hakoris (393-380), Nephertites II (380), Nectanebo I (380-362), Teos (365-360), Nectanebo II (360-343). Ingen främmande kung har omnämnts under eget namn i dokumentet vilket kan vara ett indicium för att texten är nationalistisk och ursprungligen har avslutats med positiva omdömen om den inhemska, ptolemeiska dynastin.

Denna översikt av pseudoprotetior i den antika Främre Orienten visar att en deterministisk livssyn länge har existerat här. En likartad livssyn ligger bakom det apokalyptiska tänkandet i GT.

16.2. Det apokalyptiska tänkandets framväxt i Israel

Vi har i kap. 16.1 sett att akkadiska pseudoprotetior med all sannolikhet utgör bakgrunden till det apokalyptiska tänkandet. Detta betyder att apokalyptiken är nära släkt med profetian men profetian ensam räcker inte till för att uttömmande karakterisera apokalyptiken. Den sistnämnda betonar starkt en deterministisk livssyn enligt vilken Gud på förhand har bestämt hur historien kommer att avslutas här på jorden. För att förverkliga sin plan måste Gud ingripa i historien. En väsentlig del av Guds plan är att det onda tillåts regera och förstöra livet på jorden. Genom det onda blir livet kaotiskt, ett *tôhu-wa-vôhu*-tillstånd (Gen 1:2) uppstår som är en förutsättning för att Herren skall kunna skapa en ny situation på jorden och införa sin egen livsordning.

Historiskt sett är apokalyptikens framväxt i Israel förankrad i katastrofen med exilen. Herrens folk hade upplevt ett politiskt kaos och stora förväntningar hystes om att Herren efter exilen skulle återupprätta sitt folk. H. Gese har riktigt betonat att Sakarjas profetior i Sak 1-6 mycket påminner om apokalyptiska visioner. Herren hade en restaureringsplan som skulle förverkligas i Juda och

¹¹Se denna text och dess tolkning i W. Spiegelberg, *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1914.

Jerusalem.¹² Hanson har vidareutvecklat Geses teori och framlagt en hypotes om att Jes 56-66 (Tritojesaja) och Sak 9-14 (Deuterosakarja) härstammar från de religiösa grupper som inte fick delta i tempelkulten och som därför utvecklades till isolerade apokalyptiska grupper. De upptog gamla historiska myter om Jahves teofani enligt vilka Jahve uppenbarar sig själv och visar sin makt mot Israels fiender. Med hjälp av sådana religiösa föreställningar målade dessa religiösa grupper en bild av Israels och Jerusalems framtid. Först skall en ny kaosperiod (som motsvarar exilen) inträffa och den övergår slutligen i en ny tidsperiod då allt har återgått till sin rätta ordning och Herrens kungadöme och makt har förverkligats här på jorden, speciellt i Jerusalem.¹³ Vi har redan framfört en rad kritiska anmärkningar mot Hansons hypotes att betrakta Sak 9-14 som en reaktion mot förväntningarna i Hes 37-48 och Sak 1-8 (se kap. 15.16). Vi kan nu modifiera Hansons hypotes genom att anta att de religiösa grupper som står bakom Jesaja- och Sakarja-traditionerna utvecklade sig i en alltmera apokalyptisk riktning när det blev klart att Jerusalem inte fick uppleva den räddning som profeterna hade förutsett under den exilska och efterexilska perioden. När det blev allt osäkrare hur de profetiska visionerna skulle kunna konkretiseras på jorden, började dessa grupper grunda sina religiösa övertygelser på en gudomlig plan som uppfattades gå ut på att Gud vet allting i förväg och att han behärskar situationen i denna onda värld. Den gudomliga ordningen skall förverkligas när det onda först har fått regera och leda världen in i kaos.

En sådan utveckling från profetia till apokalyptik kan man skönja speciellt i Jesajaboken och Sakarjaboken. Vi såg i kap. 15.3 att Deuterotesaja hade stora förväntningar angående Sions framtid efter exilen. Tritojesaja kritiserar Judas samhälle där dessa förväntningar inte hade förverkligats. Tritojesaja ansåg att judeerna var ansvariga för att de stora förhoppningarna angående Sions framtid hade grusats. Denna spänning mellan verklighet och religiösa förväntningar ledde till att man började uppfatta en djup teologisk spänning mellan det onda nuläget och den gudomliga frälsningsplanen. Detta öppnade vägen för sådana apokalyptiska föreställningar som finns i Jes 24-27 och 65-66. En motsvarande utveckling kan man se i Sakarjaboken där de stora förväntningarna som får uttryck i Sak 1-8 inte heller förverkligades, vilket resulterade i de apokalyptiska föreställningarna i Sak 9-14: det onda nuläget skall övergå i frälsningens tid först efter svåra tider då hedningarna invaderar Juda och angriper Sion. Allt skall ändå sluta med att ett paradys skall skapas i det heliga landet. Då skall livgivande vattenfloder strömma från Jerusalem och alla folk skall bekänna Jahves namn (Sak 12 och 14).

En sådan här utveckling där de religiösa och profetiska förväntningarna antog allt andligare former, hade sannolikt att göra med de påfrestande livsförhållandena och svarade också mot en växande beredskap eller öppenhet

¹²H. Gese, "Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch." *ZTK* 70 (1973), ss. 20-49.

¹³P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press 1989).

för transcendent föreställningar. Den gamla mytiska världen började blomstra inom nya ramar: goda änglar betraktades som Herrens sändebud som ville förverkliga den gudomliga planen i världen, de onda demonerna ansågs försöka störta livet ned i kaos. Föreställningar om transcendent frälsargestalter sådana som Människosonen i Dan 7 förekom. Rötterna till dessa föreställningar finns i den gamla baalsmyten (se kap. 16.3).

16.3. Danielsboken

Danielsboken har tillkommit under den mackabeiska perioden under 160-talet fKr då den syriske eller seleukidiske konungen Antiochos IV Epifanes ville tvinga judarna att avstå ifrån sina fäders religion. Han placerade en bild av den olympiske Zeus i Jerusalems tempel. Denna staty kallas "förödelsens styggelse" i Danielsboken (11:31; 12:11; se också 8:13; 9:27). Detta vanhelgande av Jerusalems tempel ledde till det s.k. mackabeiska upproret som startades av en judisk präst, Mattathias, och leddes i tur och ordning av hans tre söner. 1 och 2 Mackabeerboken redogör för denna historiska period. Man kan säga att den judiska religionen var allvarligt hotad under denna tid. Det fanns i Juda också ett starkt prohellenistiskt parti som stödde införandet av hellenistiska bruk. Därför fick det här kriget ett drag av inbördeskrig.

Det mackabeiska upproret ledde till att Juda gradvis blev självständigt. Man brukar tala om den hasmoneiska dynastin som omfattar följande härskare: Judas Mackabaios ("hammaren", ledaren för det judiska upproret under åren 165-160), Jonatan (160-142; Judas bror som tog över ledningen för upproret efter hans död; från och med ca. 151 blev Jonatan överstepräst och kung i Jerusalem); Simon (142-135; Judas och Jonatans bror); Johannes Hyrkanos (134-104 fKr, son till Simon); Aristoboulos I (104-103 fKr, son till Johannes Hyrkanos); Alexander Jannaios (103-76 fKr, son till Johannes Hyrkanos); Salome Alexandra (76-67 fKr, Alexander Jannaios' hustru); Aristoboulos II (67-63 fKr, son till Alexander Jannaios och Salome Alexandra); Hyrkanos II (63-43 fKr, son till Alexander Jannaios och Salome Alexandra); Mattias Antigonos (40-37 fKr). Den hasmoneiska dynastin förlorade sin självständighet år 63 fKr när Romarriket erövrade Juda.

Innehållsligt behandlar Danielsboken Daniels liv vid det babyloniska hovet. Enligt Dan 1 blev Daniel som ung pojke under Jojakims tredje regeringsår (606 fKr) bortförd till Babylonien. Varken bibliska uppgifter eller främreorientaliska dokument omnämner ett sådant bortförande. Babylonien fick Palestina under sin kontroll först efter år 605 fKr då Nebukadnessar lyckades krossa Egyptens armé vid Karkemis. Det är ändå möjligt att Danielbokens författare har velat placera Daniels bortförande under Jojakims tredje regeringsår eftersom han visste att Kyros utfärdade sitt edikt ca. år 538 fKr, vilket möjliggjorde att judarna återvände till Juda och Jerusalem. Att placera Daniels bortförande i Jojakims tredje år gjorde det möjligt att hävda att exilen varade i 70 år (606-538), så som Jeremia hade förutsagt (Jer 25:1, 11). Denna 70 års period spelar sedan en viktig roll i Dan 9:24-27 där det talas om 70

årsveckor. Det verkar som om Danielsbokens författare inte mycket bryr sig om historiska fakta annat än att han relaterar sina berättelser till den mackabeiska perioden. Hans uppgifter om Babyloniens historia är ofullständiga och han ger många historiskt sett problematiska uppgifter.¹⁴ Men avsikten förefaller inte främst ha varit att beskriva Daniels historia i Babylon utan att trösta judarna under Antiochos förföljelser.

Namnet Daniel förekommer i Hes 14:14,20; 28:3 men där är det knappast frågan om den Daniel som spelar en central roll i Danielsboken. I Hes 14:14,20 förekommer Daniel vid sidan av Job och Noa och det är troligt att Hesekiel med namnet Daniel avser någon annan forntida gestalt. De ugaritiska texterna (1400-1300 fKr) talar om en kung Daniel/Danel som var känd för sin vishet och rättfärdighet. Det är möjligt att Hesekiel hänvisar till denna eller till någon motsvarande gestalt som inte omnämns i den berättande litteraturen i Gamla testamentet.

Danielsboken är skriven på hebreiska (1:1-2:4a + kap. 8-12) och på arameiska (2:4b-7:27). Den arameiska delen börjar i 2:4 stilistiskt sett på ett lämpligt ställe: "Stjärntydarna svarade på arameiska." Detta har aktualiserat frågan om hela boken ursprungligen har skrivits på arameiska och att sedan vissa delar har översatts till hebreiska.¹⁵ Andra möjligheter är att författaren skrev på hebreiska men utnyttjade arameiska källor i sin framställning eller att han medvetet skrev sin bok på två språk.¹⁶ Forskarna har ofta hävdad att den arameiska delen av boken språkligt sett är äldre än den hebreiska delen. Inga klara hänvisningar till den mackabeiska perioden finns heller i Dan 2-7, utom i slutet av Dan 7. De tydligaste referenserna till den mackabeiska perioden kan man hitta i kap. 8-12. Dessutom innehåller Dan 2-7 en klar struktur bestående av a-b-c-c'-b'-a' där "a" behandlar läran om fyra kungadömen (Dan 2 och 7), "b" beskriver hur Herren räddar sina egna undan förföljelser (Dan 3 och 6), och "c" tar upp den främmande kungens ogudaktighet och straff (Dan 4 och 5). Därför kan man betrakta Dan 2-7 som en självständig litterär enhet på arameiska som författaren kände till och som han aktualiserade för den mackabeiska perioden. Aktualiseringen gäller speciellt läran om de fyra rikena i Dan 7. Dessa fyra rikena i Danielsboken syftar på Assyrien, Babylonien, Persien och Makedonien. Samma lära förekommer också hos Aemilius Sura (mellan 190 och 175 fKr) och i den persiska Avestalitteraturen (*Bahman Yašt* I, 3-5).¹⁷

¹⁴Se t.ex. A. Lacocque, *The Book of Daniel* (London: SPCK 1979).

¹⁵Så t.ex. H.L. Ginsberg, *Studies in Daniel* (New York 1948); A. Lacocque, *The Book of Daniel*.

¹⁶Se dessa olika möjligheter i K.Koch, *Das Buch Daniel* (EdF 144, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), ss. 49-52.

¹⁷Se J.W. Swain, "The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire." *Classical Philology* 35 (1940), ss. 1-21; D. Flusser, "The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel." *IOS* 2 (1972), ss. 148-172. Beträffande *Bahman Yašt* I, 3-5 se G. Widengren, *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam* (Baden-

Det finns även andra förmackabeiska traditioner i Danielsboken. En sådan är de 70 årsveckorna i Dan 9:24-27 som beskriver världens slut som en $70 \times 7 = 490$ års period. Ursprunget till 70 årsveckorna finns i Jeremias förkunnelse att exilen skall vara i 70 år. 2 Krön 36:21 motiverar detta så att landet måste få gottgörelse för sina förlorade sabbatsår. Det var alltså fråga om en period på 490 år! I Dan 9:24-27 delas denna period i tre epoker. Den första epoken är 7 årsveckor, dvs. 49 år, och betecknar tiden från Jerusalems förstörelse (587/86 fKr) till uppträdandet av en smord som avser Sheshbassar som återvände under Kyros tid ca år 538 fKr (Esra 1). Den andra tidsepoken är 62 årsveckor, 434 år, och betecknar en tid då Jerusalem skall återuppbyggas. Det som återstår av de 70 årsveckorna är den sista sjuårsperioden vilken skall vara uppfylld av strider, innan allting går i uppfyllelse. Om man räknar 70 årsveckor från 587/86 fKr kommer man till ca år 98/97 fKr som inte alls passar ihop med den mackabeiska perioden. Men det finns en möjlighet att tolka året 434 symboliskt. När man räknar regeringsåren från Salomo till Sidkia (enligt Kungaböckerna) får man 434 år. Det verkar som om Dan 9:24-27 vill hävda att judarna måste leva i landet lika länge som kungarna från Salomo till Sidkia regerade och invänta den nya tidsperioden. Denna tidsperiod skall börja med motsvarande händelse som ägde rum under Sidkias tid, dvs. en fiendearmé invaderar Juda och angriper Jerusalem. Den här gången skall Herren ändå se till att Jerusalems fiender krossas. Om vi tolkar uppgiften om 70 årsveckor på detta sätt blir det klart att Dan 9:24-27 kan ha blivit aktuellt under den mackabeiska perioden. Författaren tolkade de historiska händelserna under denna period så, att den sista sjuårsperioden nu var inne. När vi tolkar Dan 9:24-27 på detta sätt blir det klart att traditionen med all sannolikhet måste vara förmackabeisk. Den symboliska tolkningen av 434-årsperioden möjliggjorde att författaren till Danielsboken kunde utnyttja denna tradition och uppfatta att 434-årsperioden slutar i den mackabeiska tiden.¹⁸

Även Dan 11 kan innehålla en förmackabeisk kärna. Dan 11:1-2 talar om att fyra kungar skall uppträda i det persiska riket och efter dem skall Javans kung (= Alexander den Store) komma och krossa Persien. Att Persien skulle ha haft endast fyra kungar förefaller ganska märkligt. Några forskare har tänkt att uppgiften skulle bero på att GT omnämner endast fyra persiska kungar (Kyros, Dareios, Ahasveros = Xerxes, Artastas = Artaxerxes). Men när vi noggrant läser Dan 11:2 märker vi att texten påstår att den persiske kungen skall "uppbjuda alla krafter till kamp mot Grekland (= Javan)." Detta passar inte bra ihop med Alexander den Stores tid då Makedonien angrep Persien. Om vi däremot räknar med att Dan 11:2 är en gammal tradition från 400-talet fKr som omnämner de fyra första kungarna i det persiska riket, så skulle dessa vara Kyros, Kambyses, Dareios och Xerxes I. Vi vet att Xerxes förde en mycket aggressiv politik mot Grekland och försökte invadera landet. I en senare period har traditionen i Dan

Baden: Holle Verlag 1961), s. 184.

¹⁸Se vidare A. Laato, "The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel." *ZAW* 102 (1990), ss. 212-225.

11:2 aktualiserats och Alexander den Store betraktades som den som lyckades krossa Persien. I Dan 11:4-45 fortsätter beskrivningen av seleukidernas och ptolemeernas maktkamp i Palestina ända till början av den mackabeiska perioden.

En viktig frälsargestalt i Daniels bok är Människosonen. I Dan 7 ingår en apokalyptisk vision om fyra onda makter som får regera här på jorden. Efter dessa makter uppenbarar sig Människosonen i sin makt och grundar ett evigt kungadöme på jorden. Denna vision tolkas i Dan 7:15-27. Enligt vers 18 är Människosonen på något sätt relaterad till "den Högstes heliga" som "skall få riket och besitta det för evigt, ja, i evigheters evigheter." Men vem är "den Högstes heliga"? För att kunna svara på den frågan måste vi närmare behandla frågan varifrån föreställningen om Människosonen härstammar.

Den apokalyptiska visionen i Dan 7:9-14 innehåller två epitet, ett för Gud och ett annat för Människosonen, som också förekommer i ugaritiska texter. Det första epitetet är "den gamle" (*‘attiq yômîn*, "dagarnas gamle", Dan 7:9, 13) som förekommer i ugaritiska texter i form *‘ab šnm* (KTU 1.4. IV,24; 1.6. I,36; 1.17. VI,49) och är ett epitet för El. Även på andra ställen i de ugaritiska texterna beskrivs El som en gammal gud. Detta är en bra parallell till beskrivningen av Gud i Dan 7:9-14. Å andra sidan beskrivs Baal i de ugaritiska texterna som den som "rider på molnen" (*rkb ‘rpt*, KTU 1.2. IV,8; 1.3. II,40; 1.5. II,7) och detta epitet är en nära parallell till Människosonen i Dan 7:13 som "kom med himlens skyar." Jahve har på andra ställen i GT beskrivits som den som "rider på molnen" (Deut 33:26; Ps 68:5; 104:3). Den tredje parallellen till Dan 7 är *bn qdš*, "de heliga," som också förekommer i de ugaritiska texterna (KTU 1.2. I,20-21, 37-38; 1.17, I,2-3). Dessa heliga är medlemmar i den gudomliga församlingen. Även fenikiska texter talar om "de heliga" (*gdšm*) som hör till Els församling (KAI 4:4-5; 27:11-12). På andra ställen i GT förekommer också denna bild av Els eller Jahves församling (Deut 32:8; Hos 12:1; Psalm 82) och speciellt i Dan 7:9-14. I tolkningen av Daniels apokalyptiska vision talas det om "de heliga" (Dan 7:18, 22, 25, 27).

Det finns ytterligare paralleller mellan de ugaritiska texterna och bilder som används i GT. Enligt de ugaritiska myterna förintar Baal kaosmonstret. I KTU 1.5:I,1-4 kallas detta monster *Lôtân* som är en variant av *Liwyatân*, den gammaltestamentliga Leviatan:

Eftersom du stack ihjäl *Lôtân*, den snabba ormen (*btm brh*)
och gjorde slut på den ringlande ormen (*btm ‘qltn*)
Šilyat med de sju huvudena,
avmattades och tynade himlarna.

Detta monster har i den ugaritiska texten sju huvuden liksom Uppenbarelsebokens (kap. 12-13 och 17) odjur. Motsvarande vidunder med många huvuden hänvisas det till i KTU 1.3:III:40-42. GT anspelar på kaosmonstren Leviatan (se, t.ex. Jes 27:1; Ps 74:14; 104:26; Job 40:25) och Rahab (Ps 87:4; 89:9-11; Jes 30:7; 51:9-10; Job 9:13; 26:12-13). Även Ps 74:14 nämner om ett odjur med många huvuden. Dessutom finns det många språkliga likheter mellan de

ugaritiska och de bibliska termerna för dessa kaosmonster:¹⁹

btm brh, "den snabba ormen" (jfr., *nāhās bārīah*, Job 26:13; Jes 27:1; se också Amos 9:3)

btm qltn, "den ringlande ormen" (jfr., *nāhās^{ca} qallātōn*, Jes 27:1; se också Amos 9:3)

tnn, "draken" (jfr., *tannīn*, Jes 27:1; 51:9; Jer 51:34; Hes 29:3; 32:2; Job 7:12)

yamm, nahar, "hav, flod" (på många ställen i GT)

Dessa traditionshistoriska paralleller ger oss anledning att tro att den apokalyptiska visionen i Dan 7 har en gammal israelitisk bakgrund som härstammar från den urgamla kananeiska miljön där föreställningar om ett kaosmonster har funnits. Man har beskrivit det som Baals förtjänst att det här monstret nedgjordes. I GT övertar Jahve Baals roll. Kännetecknande för Dan 7 är att det inte längre är Jahve som krossar kaosmonstret, utan Människosonen. I Dan 7 tycks Jahve svara mot den gamle El och Människosonen mot den starke och yngre Baal som förintar kaosdjuret. Givetvis har Dan 7 ingenting med egentlig baalsdyrkan att göra. Det är närmast fråga om att baalsreligionen tillhandahåller en föreställningsvärld ur vilken idén om "den gamle" och Människosonen har hämtats.

Men vem är Människosonen i Daniel 7? Att Människosonen har med den kollektiva gruppen "den Högstes heliga" att göra är enligt visionens egen interpretation självklart. Men frågan är om Människosonen är en viktig person bland de heliga eller om han representerar en kollektiv storhet. Ytterligare är det inte klart vad man skall förstå med "de heliga". Är det fråga om martyrer som under den mackabeiska tiden var redo att offra sitt liv för sin torah eller handlar det om änglamakter som tillsammans med Människosonen en dag kommer att besegra Israels fiender? Dessa tolkningsproblem visar hur svår Daniel 7 är att tolka. Forskarna har presenterat tre tolkningar till Människosonen som är värda att nämna här: (1) Messias; (2) den kollektiva gruppen, martyrer; (3) änglar. Klart är i varje fall att Människosonen är en funktionell ekvivalent till en kunglig person. Detta kommer tydligt fram i innehållet i Daniel 7. *För det första* får Människosonen det eviga riket, kungadömet. Han spelar en kunglig roll i Dan 7. *För det andra* sägs det i Daniel 7 att det före Människosonens rike kommer fyra kungadömen. Analogt sett borde också Människosonen på något sätt motsvara kungadömet, antingen så att han är kungadömet eller dess kung. *För det tredje* identifierar senare tolkningstraditioner i 1 Henok 37-71 och 4 Esra 13, liksom också i NT och den rabbinska litteraturen, Människosonen med Messias. Människosonen har alltså i en tidig fas betraktats som en kunglig gestalt.

Trots dessa likheter mellan Människosonen och kungen/kungadömet har Människosonen i Dan 7 i dess nuvarande form inte uttryckligen identifierats med Messias. Det ser ut som om Människosonen i Danielsboken representerar en fas i den judiska apokalyptiken där de immanenta messianska

¹⁹Se J.A. Emerton, "The Origin of the Son of Man Imagery." JThS 9 (1958) ss. 225-242; J.J. Collins, *Daniel* (Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1993), ss. 288-289.

förväntningarna har transformerats till mer transcendenta förhoppningar om att Gud skall ingripa i historien. Denna fas var kanske delvis ett uttryck för den ångest som folket levde i under den mackabeiska perioden då de messianska föreställningarna inte längre kunde trösta dem som förföljdes och dödades på grund av att de höll fast vid Guds vägledning i torahn.²⁰

1 Henok 46-47 innehåller klara allusioner till Daniel 7. Dessa kapitel presenterar i uttrycksfulla bilder "Dagarnas Huvud" bredvid Människosonen som skall besegra kungar och makter i världen. "Dagarnas Huvud" är parallell till "den gamle" i Daniel 7. Människosonen kallas också Messias (1 Henok 48:10; 52:4). Vi vet inte om Människosonen har identifierats med Messias "ben David" men NT och 4 Esra gör en sådan koppling. Andra titlar som Människosonen har påminner om titlarna på Deuterotesajas "tjänare". Människosonen är "den utvalde" (1 Hen 39:6; 40:5; 45:3; jfr., t.ex. Jes 42:1); "den rättfärdige" (1 Hen 38:2; 53:6; jfr., Jes 53:11) och "ett ljus för folken" (1 Henok 48 och 62; jfr., Jes 42:6; 49:6). Speciellt innehåller 1 Henok 48 och 62 många allusioner på Jesaja 49, vilket J. Theisohn har visat.²¹ Av allt att döma passar presentationen av "tjänaren" i Jes 49 bra som beskrivning av Människosonen, eftersom Jes 49:2 innehåller en idé om att Gud har dolt sin tjänare. Tankegången att Människosonen från världshistoriens början ända till tidernas slut är fördold, är central i 1 Henok 37-71. Ytterligare kan vi notera den universalistiska tonen i Jes 49:1-13 som väl motsvarar motsättningen mellan Människosonen och kungarna och de mäktiga i 1 Henok 37-71. Kombinationen av Människosonen, Messias och tjänaregestalten i Jes 40-55 utgör en viktig bakgrund till NT, där Jesus har identifierats med alla dessa tre frälsargestalter. Även 2 Baruk och Qumrantexten 4Q246 har av allt att döma tolkat Människosonen i Daniel 7 i messianska termer.²²

²⁰Värdefulla hermeneutiska iakttagelser till tolkningen av apokalyptiska texter kan finnas i L. Hartman, "Att tolka eskatologiska texter." *SEÅ* 60 (1995) ss. 23-38.

²¹J. Theisohn, *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des äthiopischen Henoch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975), ss. 119-121.

²²Se vidare F. Garzía Martínez, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (Leiden: Brill 1992); K. Koch, "Messias und Menschensohn: Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik." *JBT* 8 (1993) ss. 73-102.

17. Psaltaren

17.1. Den moderna psalmforskningens uppkomst

Psalmernas formhistoria började med Hermann Gunkels studier. Han betonade att varje psalm på något sätt var knuten till den kultiska verkligheten. Psalmen hade sin kontext ("Sitz im Leben" = "plats i livet") i kulten, dvs. den fyllde en funktion i gudstjänsten. Den vetenskapliga undersökningen borde reda ut förhållandet mellan en viss psalm och dess kultiska användning.¹ Gunkel indelade psalmerna i olika grundformer som sedan har spelat en viktig roll i forskningen.

En annan viktig utgångspunkt för psalmforskningen har varit Sigmund Mowinckels arbete *Psalmestudien I-VI* (Kristiania 1921-24). Han utgick från antagandet att den israelitiska kulten i många avseenden reflekterade antika främreorientiska fester och teologiska betoningar. Nyårsfesten blev central i Mowinckels resonemang. Han hävdade att nyårsfesten i Främre Orienten markerade en ny agrikulturell början då man förväntade att de gudomliga makterna skulle välsigna folket med god skörd och riklig frukt. Enligt Mowinckels resonemang borde det återkommande uttrycket i många psalmer om att "Jahve är konung" egentligen tolkas som att "Jahve har blivit konung" (se t.ex. Pss 47; 93; 96; 97; 99; 146). Därför kallade han dessa psalmer tronbestigningspsalmer och ansåg att deras "Sitz im Leben" var den israelitiska nyårsfesten. Han tolkade denna fest som ett tillfälle där man kultiskt framställde Jahves seger över det onda.

Nyårsfesten var i den antika Främre Orienten nära knuten till det sakrala kungadömet. Kungen betraktades som en medlare mellan den gudomliga världen och folket. Alla välsignelser från den gudomliga världen kom via kungen. Därför spelade han en viktig roll i kulten. Forskarna har mycket diskuterat huruvida de gammaltestamentliga psalmerna återspeglar det sakrala kungadömet. Eaton, t.ex., har argumenterat för att många psalmer bör tolkas så att sambandet med det israelitiska sakrala kungadömet blir tydligt.² Men Gunkel själv och andra som följer honom, t.ex. Kraus betonar att vi endast har några få kungapsalmer: 2; 18; 20-21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144.³

Denna korta översikt visar att psalmernas formhistoria och frågan om deras förhållande till den israelitiska kulten är svåra ämnen. Detta beror på att vi inte vet mot vilken kultisk bakgrund dessa psalmer borde läsas. Blev psalmerna författade först under Andra templets period? Om så var fallet måste vi utgå från det faktum att inget kungadöme längre existerade i Juda. Detta får konsekvenser bl.a. för hur kungapsalmerna skall tolkas. Å andra sidan hävdar många forskare att en hel del av psalmernas innehåll återspeglar Första

¹H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (HKAT II Ergänzungsband 1933). Detta verk utgavs postumt av Gunkels lärjunge J. Begrich. Gunkel har också en psalmkommentar från 1926.

²J.H. Eaton, *Kingship and the Psalms* (Sheffield: JSOT Press 1986).

³H.-J. Kraus, *Psalmen* (BKAT, Neukirchen-Vluyn 1978).

templets ideologi. Om det är så, måste vi fråga på vilket sätt psalmerna är redigerade och hur dessa gamla föreställningar (som av allt att döma på något sätt var knutna till kungadömet) har bearbetats. Detta betyder att vi står inför ett mycket komplicerat metodologiskt problem. För att kunna förstå detta bättre skall vi behandla psalmernas formhistoria genom att undersöka deras inledningar och innehåll och fråga på vilket sätt främreorientaliska paralleller kastar ljus över psalmerna.

17.2. Främreorientalisk kultpoesi och psalmernas formhistoria

Kulten var central i den antika Främre Orientens kultur och religion. Därför är det inget under att vi har en mängd exempel på främreorientalisk kultpoesi. Problemet är närmast att utgrävningar hela tiden tillför nya texter och att textmaterialet är så rikt att det är svårt att ge en ”up to date”-bild av dagens situation. Det bästa sättet att gå till väga är att presentera psalmernas formhistoria i förhållande till främreorientaliska paralleller.

Enligt Kraus kan man dela in psalmerna i sex större grupper.⁴ Vi skall presentera dessa grupper och sedan behandla främreorientaliska paralleller till dem. Det är värt att notera att grupperna är moderna konstruktioner som delvis baserar sig på de uppgifter som psalmerna ger oss. Det finns många olika sätt att indela psalmerna i grupper. Dessutom är det inte alltid möjligt att entydigt karakterisera psalmers form. En och samma psalm kan ha olika formelement, t.ex. beståndsdelar av både klagan och lovprisning. I sin indelning har Kraus så långt som möjligt utgått från de bibliska namnen på psalmerna.⁵ Därför anser jag att Kraus sätt att karakterisera psalmernas former är en god utgångspunkt.

1. Den första gruppen är **hymner** (*ʿhillâ*).⁶ Den grundläggande strukturen i dessa psalmer—som den kortaste psalmen 117 väl illustrerar—följer detta schema:

1. Uppmaning att lovsjunga Herren
 ”Prisa Herren, alla folk,
 lova honom, alla länder.” (Ps 117:1)
2. Huvuddelen av psalmen som ger motiveringen varför man borde lova Herren. Ofta börjar denna del med *kî*, ”för”(”ty”)
 ”(För) väldig är hans godhet mot oss,
 Herrens trofasthet är evig.” (Ps 117:2a-b)
3. Uppmaningen att lova Herren upprepas
 ”Lova Herren” (= Halleluja) (Ps 117:2c)

⁴H.-J. Kraus *Psalmen* 36-68.

⁵För dessa bibliska termer, se närmare H.-J. Kraus, *Psalmen* 14-29. Se också J. Day, *Psalms* (Old Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press 1990).

⁶Ordet *ʿhillâ* förekommer i Ps 145:1 och därtill i Ps 22:26; 33:1; 34:2; 40:4; 48:11; 65:2; 71:8; 100:4; 106:12, 47; 119:171; 147:1; 148:14; 149:1.

Till denna grupp hör åtminstone följande psalmer som har typisk hymnstruktur: 8; 19A; 29; 33; 47; 65; 66A; 68; 93; 96-100; 104-106; 111; 113; 114; 117; 134-136; 145-150. Dessa hymner är riktade till Jahve. Exempel på hymner riktade till andra gudomar finner man överallt i Främre Orienten. Den sumeriska litteraturen känner liknande hymner till gudarna: I *gudahymnen (adab)* lovprisar man gudarna eller ber dem om hjälp (t.ex. *SAGH*, ss. 70-73). *Sånger till trumma (tigi)* är också avsedda att fungera som lovprisning av gudarna (t.ex. *SAHG*, ss. 64-65, 73-76, 85-87). *Långa hymner (schirgidda)* är i och för sig inte långa, utan kallades troligen så därför att sångaren ofta utdraget ropade gudens namn (se *SAHG*, ss. 62-64). I den akkadiska litteraturen förekommer *lovprisningssånger (zamar tanitti)* men hymniska element förekommer även i klag- och botpsalmerna.⁷ Det finaste exemplet är väl den långa hymnen till guden Shamash (*SAHG*, ss. 240-247). Det finns också ett exempel på hur gudinnan Ishtar lovprisar sig själv (*SAHG*, ss. 239-240). Festhymnen (*SAHG*, ss. 257-258) är troligen knuten till en procession vid nyårsfesten (*akitu*-festen) som företogs till Nabus (Marduks) tempel. *SAA 3* innehåller många exempel på hymner till gudar (texter 1-11). Den mest intressanta texten är Nr. 2 som är en akrostisk hymn av Assurbanipal till Marduk. Med akrostikon menar man en dikt där radernas eller strofernas begynnelsebokstäver bildar ord eller namn eller en längre sats. I denna Mardukdikt bildar strofernas begynnelsestavelser följande sats: "I am Assurbanipal, who has called out to you: give me life, Marduk, and I will praise you!" I GT finns det alfabetiskt ordnade psalmer, dvs. psalmer där varje rad eller strof börjar med en ny bokstav i alfabetet (Ps 9/10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Ordspr 31:10-31; Klag 1-4). I den egyptiska litteraturen finner man också många olika exempel på hymner till gudar.⁸

Crüsemann indelar hymnerna i Psaltaren i tre olika grupper vad *formen* beträffar.⁹ För det första har vi *imperativa hymner* som börjar med en uppmaning att sjunga en hymn till Herren. Ofta åtföljs detta av en motivering "för" (*kî*) som anger grunden till varför man skall stämma upp en hymn till Herren. Ett bra exempel är Ps 136. Crüsemann behandlar också antika främreorientiska paralleller till dessa imperativa hymner.¹⁰ Han tar upp två akkadiska hymner, en till gudinnan Ishtar (*SAHG*, ss. 235-237) och en annan till gudinnan Nana (*SAHG*, ss. 237-239), som vardera innehåller en sådan uppmaning att sjunga gudinnans lov. Egyptiska texter erbjuder flera paralleller till de imperativa hymnerna och Crüsemann anser att det är möjligt att inflytandet har kommit just från detta håll.

Den andra gruppen är psalmer som har formen av *participala hymner*.

⁷För detta, se *SAHG*, 43-45.

⁸Många goda exempel finns i A. Erman, *The Ancient Egyptians. A Sourcebook of their Writings* (New York: Harper & Row 1966).

⁹F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32, Neukirchen-Vluyn 1969).

¹⁰Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte* 35-38.

Dessa hymner är uppbyggda med hjälp av en rad particip som beskriver Jahve, t.ex. som "jordens och himmelens skapare" etc. De här hymnerna är typiska speciellt för Deuterocesaja. Hit hör Jes 40:21-30; 42:5; 43:16; 45:6-7; 45:18; 51:15. Den akkadiska litteraturen innehåller igen många paralleller till denna typ av hymner. Crüsemann ger en lång lista på babyloniska texter där gudomar hyllas med particip som motsvarar psalmerna om Jahve i GT.¹¹

Individuella hymner utgör den tredje gruppen. Dessa hymner är formulerade i första person singularis och är typiska för Israel. Jagformen behöver dock inte betyda att dessa texter skulle vara skrivna av individer. Forskarna har mycket diskuterat om inte "jaget" i psalmerna ändå representerar ett kollektiv, folket. Ett alternativ är att det talande subjektet är kungen som representerar hela folket.¹² Men i så fall måste man komma ihåg, att sådana psalmers roll under Andra templets tid då det inte fanns någon kung i Juda måste ha varit en annan. Problemet är att vi inte vet om psalmerna i sin nuvarande form återspeglar Första templets ideologi (som anknöt till kungadömet) eller om de har omformulerats för att passa bättre i Andra templets situation.

Hymnerna kan också indelas efter sina teman. Kraus gör följande indelning:

Hymner till Skaparen	8; 19A; 33; 104; (136)
"Jahve är Kung"-psalmer	47; 93; 96-99
Skördepsalmer	65; (145)
Historiska hymner	105; (106); 114; 135; (136).
Intågspalmer	24; 95; 100

Några psalmer har nära paralleller i utombibliska källor. Sålunda har Ps 104 en fin parallell i den egyptiska texten som innehåller Ekhnatons hymn till Aton (*ANET*, ss. 369-371). Ekhnaton kan betraktas som en "kättersk" farao eftersom han dyrkade endast en gud, Aton, och förkastade alla andra egyptiska gudar. I *ANET*-texten anges i fotnoter vilka tematiska paralleller Atonhymnen har i Psalm 104.

En annan text med nära paralleller till utombibliska texter är Psalm 29. Forskarna har kunnat visa att denna psalm beskriver Jahve med samma attribut och epitet som har använts för att skildra Baal i ugaritiska texter.¹³

2. En annan större grupp av psalmer är **bönepsalmen** (*tʿfillâ*) som innehåller både klagopsalmer, tackpsalmer (*tôdâ*) och psalmer i vilka man ber Jahve om

¹¹Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte* 135-152.

¹²För denna diskussion, se E. Balla, *Das Ich der Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1912); H. Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* (Oslo: Groendahl 1933); S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962).

¹³Se A. Wagner, "Ist Ps 29 die Bearbeitung eines Baal-Hymnus" *Bib* 77 (1996) 538-539 och den litteratur som där refereras till.

hjälp.¹⁴ I bönepsalmerna står det talande subjektet ofta i första person singularis och som vi redan konstaterade är det inte alltid klart om det är frågan om en individ eller om hela folket åsyftas. Exempel på att en individ kunde framföra en bön till Jahve om hjälp för sig själv finns i 1 Kung 8:31-32: "Om någon förbryter sig mot en annan och åläggs att fria sig med en ed och svär inför ditt altare i detta tempel, hör det då i himlen, grip in och skipa rätt åt dina tjänare. Fäll den som är skyldig och ge honom det straff han förtjänar, men frikänn den som är oskyldig och ge honom vad rättvisan kräver." Därför är det sannolikt att privata böner om hjälp hörde till tempelinstitutionen.¹⁵

Klagopsalmer där det talande subjektet är "jag" utgör den största gruppen av alla psalmer. Åtminstone följande psalmer kan räknas till denna grupp: 3-7; 9/10; 13; 17; 22; 25-28; 31; 35; 38-39; 40:13-17 (= 70); 42/43; 51-52; 54-57; 59; 61; 64; 69-71; 77; 86; 88; 94:16-23; 102; 109; 120; 130; 139-143. Dessa psalmer börjar med en inledning där orden "Jahve" eller "Gud" ofta förekommer i vokativform. Därefter anropar det talande subjektet Herren att han måtte hjälpa den bedjande och svara på hans nödrop. I psalmens huvuddel tar det talande subjektet närmare upp sin sak. Han uttrycker ofta ett hopp att Herren måtte bevara hans "själ" och rädda honom undan olika faror som han har råkat ut för.¹⁶ Ofta ställs också frågor som "varför tillåter Herren detta" etc. Denna bön kan ofta motiveras med att Jahves ära skulle bli uppenbar bland människorna (även bland folkskarorna; se Ps 22) om han hjälper sin tjänare. Dessa klagopsalmer kan avslutas med tacksägelse—vilket är litet överraskande. Kanske kan man förstå detta så att den bedjande är säker på att Jahve kommer att hjälpa. Därför är det värt att tacka Jahve.

Ps 80:5 innehåller uttrycket "ditt folks bön" (*ʾṯfillat ʿammēkā*) som visar att klagopsalmen också kan vara en grupps bön till Gud. Psalm 80 är formulerad i första person pluralis vilket också visar att subjektet är ett kollektiv. Andra klagopsalmer där folket eller en grupp vänder sig till Gud är 12; 44; (58); 60; 74; 79; 80; 83; 85; (90); 94; 123; 126; 129; 137.

Tackpsalmer där det talande subjektet står i första person singularis är Ps 18; 30-32; 40A; 52; 66B; 92; 116; 118; 120. Motiveringen till att dessa tackpsalmer framförs i ett kultiskt sammanhang kommer tydligt fram i Ps 22:23, 26:

Då skall jag sjunga ditt lov för mina bröder,
i tempelskaran skall jag prisa dig.

Du är källan till min lovsång
i den stora tempelskaran.
Inför dem som fruktar Herren

¹⁴Termen *ʾṯfillā* förekommer i Ps 17:1; 86:1; 90:1; 102:1; 142:1.

¹⁵För detta, se speciellt W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindepsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhang untersucht* (FRLANT 99, 1970).

¹⁶I sin stora monografi *Suffering and Sin* har Fredrik Lindström behandlat ett viktigt tema i klagopsalmer: förhållandet mellan sjukdom och synd.

får jag frambära de offer jag lovat.

Ett annat sätt att indela **bönepsalmerna** är enligt deras innehåll. Följande förteckning illustrerar detta:

Böner om tillfrisknande från sjukdom	
hör säkert hit	38; 41; 88
relativt säkert	30; 39; 69; 102; 103
sannolikt	6; 13; (31); 32; (35); 51; (71); 77; 91
Böner om att Herren skall hjälpa mot fiender	
i samband med tempelinstitutionen	
(1 Kung 8:31-32)	3-5; 7; 11; 17; 23; 26; 27; 57; 63
i andra psalmer	9/10; 12; 25; 42/43; 54-56; 59; 62; 64; 70; 86; 94; 109; 140; 142; 143
Syndabekännelser ¹⁷	51; 130; även 13; 40B; (32 är en tackpsalm)

Främreorientaliska paralleller till den här typen av **bönepsalmer** (*ḥillîm*) finns det många av. Stummer, Begrich och Widengren har visat att akkadiska psalmer innehåller teman som motsvarar de israelitiska klagopsalmerna.¹⁸ Goda exempel på klago- och botpsalmer finns i *SAGH*, ss. 269-273. *SAA 3 Text 12* är den rättfärdiges (troligen den assyriske kungen Assurbanipals) bön till Nabû. Den innehåller motsvarande bilder av bedjarens livssituation som återges i de gammaltestamentliga psalmerna. Bedjaren beskriver att han har svåra smärtor (rad 13-14; jfr., Ps 22:15-16), är omringad av sina fiender (rad 19-20; cf. Ps 5:9; 7:13-17) och nära döden (rad r.9-10; jfr., Ps 6:5-6). Det sägs att den bedjande hela tiden ropar till sin gud (rad 21-22; jfr., Ps 22:2-3) och ber om att guden inte skulle förkasta honom (rad r.11-12, 15-18; Ps 22:20-22). Ett annat intressant exempel är *SAA 3 Text 13* som är en dialog mellan Nabû och den assyriske kungen Assurbanipal. Här ber Assurbanipal att Nabû inte skall förkasta honom och Nabû svarar och försäkrar att han skall skydda kungen, ge honom ett långt liv och rädda honom ur hans fienders våld.

3. Den tredje psalmgruppen är **kungapsalmer**. Termen är hämtad från Ps 45:2 där vi möter uttrycket ”min sång till kungen” (*ma^a šlemelek*). Kungapsalmerna är ett mycket diskuterat ämne. ”Gunkelskolan” betraktar endast psalmerna 2; (18); 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144:1-11 som kungapsalmer. Denna uppfattning har J.Eaton starkt kritiserat i sin bok *Kingship and the Psalms*. Enligt hans åsikt är det talande subjektet i många psalmer kungen som representerar folket. Ståndpunkterna i den här frågan är beroende av forskarnas sätt att förklara psalmernas uppkomsthistoria och förhållande till kulten. Om vi

¹⁷Kyrkans sju traditionella botpsalmer ända från Origenes tid har varit 6, 32, 38, 51, 102, 130 och 143. Se vidare H. Ringgren, *Psaltaren 1-41* (Uppsala: EFS-förlaget 1987) 49.

¹⁸F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (1922); J. Begrich, ”Die Vertrauensäusserungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück.” *ZAW* 46 (1928) 221-260; G. Widengren, *The Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents* (1936).

antar att psalmerna härstammar från Första templets period är det relevant att anta, att många av dem var knutna till kungainstitutionen. Om vi däremot anser att psalmerna i sina nuvarande former i stort sett återspeglar det kultiska livet och de teologiska betoningarna under Andra templets tid, är det betydligt svårare att läsa dem som kungapsalmer. Men även i detta fall är det möjligt att gamla psalmer (kungapsalmer) hade bearbetats och formulerats på nytt för att bättre passa in den historiska situationen, då Juda var utan kung. Att det talande subjektet i många klagopsalmer kunde vara kungen får man en klar föreställning om av den ovannämnda parallellen SAA 3 Text 12 som innehåller typiska element som förekommer också i de gammaltestamentliga klagopsalmerna.

Psalmerna 2, 72 och 110 har med tronbestigningsritualen att göra. Speciellt är Ps 72 en mycket nära parallell till SAA III, Text 11 (*Assurbanipal's Coronation Hymn*). Innehållsmässigt är Psalm 72 relaterad till tronbestigningsritualen där man tillönskar den nye kungen allt gott och Jahves välsignelse. Motiv och teman som liknar varandra i texten om "Assurbanipals kröningsritual" och i Psalm 72 är följande:

(i) Löftet att Assurbanipal får regera över ett stort område (jfr., Ps 72:8-11):

May Šamaš, king of heaven and earth, elevate you to shepherdship over the four [region]s! (line 1)
Spread your land wide at your feet! (line 3)

(ii) Assurbanipal skall leva länge (jfr., Ps 72:5, 15) och hans namn skall vara välsignat evinnerligen (jfr., Ps 72:17).

May Aššur, who ga[ve y]ou [the sceptre], lengthen your days and years (line 2).
May his reign be renewed, and may they consolidate his royal throne for ever (line 18).
May they bless him (by) day, month, and year, and guard his reign (line 19).
Give our lord Assurbanipal long [days], copious years, strong [wea]pons, a long reign, y[ear]s of abundance, a good name, [fame], happiness and joy, auspicious oracles, and leadership over (all other) kings! (lines r.1-2)

(iii) Assurbanipal skall rättfärdigt döma folket (jfr., Ps 72:1-4, 7):

May eloquence, understanding, truth and justice be given to him as a gift (line 8).

(iv) Fruktbarhet och rika skördar skall höra till Assurbanipals regeringstid (jfr., Ps 72:6):

May [the people] of Assur buy 30 kor of grain for one shekel of silver! May [the peopl]e of Assur buy 3 seah of oil for one shekel of silver! May [the peopl]e of Assur buy 30 minas of wool for one shekel of silver (lines 9-11).
In his years may there *cons[tant]ly* be rain from the heavens and flood from the (underground) source (lines 20-22).

Dessa paralleller visar tydligt att Psalm 72 innehåller sådana teman som mycket väl har kunnat vara aktuella under den förexilska perioden.

4. **Sionssånger** är den fjärde gruppen av de gammaltestamentliga psalmerna. Termen "sionssång" (*šîr sîjôn*) förekommer i Ps 137:3 där de landsflyktiga judeerna hånades genom att de uppmanades sjunga sionssånger vid Babylons floder där de vistades under fångenskapen. Eftersom vissa psalmer uttryckligen beskriver Sion och dess skönhet är det värt att betrakta dessa psalmer som en självständig form. Sådana psalmer är 46; 48; 76; 84; 87; 122; (132).

Psalmerna 46, 48 och 76 beskriver hur Sions fiender aldrig kan erövra staden eftersom Herren Sebaot skyddar den. Herrens Tempel på Sion garanterar att staden har gudomligt beskydd. Detta tema är parallellt till den kananeiska myten om Baal och hans seger över *Jammu* och *Mot*. Efter sin seger över *Jam* får Baal sitt tempel där han kan regera som gudomlig kung. Hans välde hotas av kaosmakterna men han består ändå som kung.¹⁹ På samma sätt skildrar psalmerna 46, 48 och 76 att Jahve är den store Kungen som hindrar kaosmakterna, dvs. Israels fiender, att komma in i hans heliga stad, där Templet symboliserar hans makt. *SAGH*, ss. 131-132 innehåller två sumeriska hymner där templet beskrivs som symbol för gudens närvaro och garanti om att (stadens eller templets) fienderna skall krossas. *SAA* 3 innehåller tre texter, 8-10, som beskriver skönheten hos några assyriska städer (Arbela, Uruk och Assur). De äger sin skönhet därför att gudarna har sina tempel, sina boningar, där.

5. Ps 49:4 innehåller två termer som är kännetecknande, nämligen "visdomar" (*hokmôt*) och "klokheter" (*t'vânôt*): "Vist är mitt tal, mina tankar är *kloka*." Dessa termer visar att en del av psalmerna kan betecknas som en sorts **läropsalmer**. Ps 49:2, t.ex., har en inledning: "Hör detta, alla folk! Lyssna, alla som bor i världen." Och Ps 78 börjar med uppmaningen: "Lyssna, mitt folk, till min undervisning, hör vad jag har att säga!" Psalmerna innehåller en lång historisk beskrivning vars avsikt är att genom händelserna i Israels folks historia undervisa folket om Guds vilja. Parallella uppmaningar förekommer i den egyptiska (t.ex. i Amen-em-opes instruktion; se *ANET*, s. 421; se vidare kap. 18.1.1) och i den babyloniska vishetstraditionen (se *ANET*, s. 440: "Give heed, my friend! Understand my meaning").

En viktig del av dessa läropsalmer är torahpsalmer där Jahves torah prisas. Psalmerna 1, 19B och 119, den längsta psalmen i Psaltaren, är typiska torahpsalmer. Även Ps 34; 37; 49; 111; 112; 127; 128; 139 hör till läropsalmerna. De innehåller mycket stoff från vishetstraditionen och har nära anknytning till torahpsalmernas teologi. En del av dessa, dvs. Ps 37; 49; 73 och 139, tar upp vissa existentiella problem och erbjuder uppbyggliga lösningar på dem. Dessa psalmer påminner om den tradition som är bekant från den egyptiska kontroverslitteraturen.²⁰ Psalm 73 innehåller även en självbiografisk

¹⁹För baalsmyten, se J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh: T & T Clark 1978).

²⁰För denna form, se E. Otto, *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur* (Vorträge der orientalischen Tagung in Marburg, Fachgruppe Ägyptologie 1950; Marburg 1951); A. Erman, *The Ancient Egyptians: A Sourcebook of Their*

skildring av det talande subjektet. Psalmerna 90 som skildrar livets korthet, 127 om människans möda och Guds välsignelse och 133 om vänskap mellan bröder, tar upp ämnen som hör intimt ihop med ordspråkstraditionen.

6. En sista grupp som man kan skilja ut är **festpsalmer och liturgier**. S. Mowinckel ansåg att många psalmer hörde till det antika Israels festkalender som följde de främreorientaliska fruktbarhetsritualerna. Forskarna är inte eniga i denna fråga men man anser ändå allmänt att vissa psalmer har klara kopplingar till fester och liturgier i det antika Israel. De tre stora festpsalmerna 50; 81 och 95 ger klara beskrivningar för hur en fest firades när folket var samlat i Herrens tempel. Ps 81:2-4, t.ex., ger följande uppmaning: "Jubla inför Gud, vår styrka, höj hyllningsrop till Jakobs Gud! Stäm upp musik, slå på tamburin, spela ljuvligt på lyra och harpa! Stöt i horn vid nymåne och vid fullmåne på vår högtidsdag!"

Psalm 24 återger en intågsliturgi: "vem får gå upp till Herrens berg, vem får gå in i hans tempel?" (Ps 24:3). Ps 118:26 beskriver en jämförbar situation: "Välsignad den som kommer i Herrens namn! Vi välsignar er från Herrens hus." Ps 121 är knuten till en liknande intågsliturgi som beskrivs i Ps 24 och 118. Den som är på väg till Jerusalem, till Herrens tempel frågar: "Jag ser upp emot bergen: varifrån skall jag få hjälp" (Ps 121:1). Den som valfärdar till templet är säker på att "hjälpen kommer från Herren som har gjort himmel och jord" (Ps 121:2) och som bor i Jerusalems tempel.

Psalmerna 12; 14 (= 53); 52; 75; 82 kan betraktas som kultprofetiska klagoliturgier.²¹ De här psalmerna innehåller en varning om att de som handlar mot Herrens vilja kommer att bli krossade, medan de som väntar på Herren skall få hjälp.

Psalm 107 återspeglar någon typ av åminnelseceremoni där folket uppmanas att tacka Jahve därför att han är god och har frälsat sitt folk från mångahanda faror. "Tacka Herren, ty han är god, evigt varar hans nåd. Så skall de befriade säga, de som Herren befriat ur nöden" (vv 1-2). Psalmen avslutas så här: "De rättrådiga ser det och gläder sig, all ondska tvingas till tystnad. Den som är vis skall ge akt på detta och besinna Herrens godhet" (vv 42-43). Även Ps 67 och 115 kan betraktas som åminnelseliturgier.

Viktiga utombibliska texter till belysning av psalmforskningen är också de ugaritiska texterna. De innehåller många språkliga vändningar som är parallella till uttryck, metaforer och teman i Psaltaren.²² Eftersom de ugaritiska texterna behandlar baalsmyten kan de inte erbjuda några nära innehållsmässiga

Writings 214-234.

²¹För detta, se J. Jeremias, *Kultprophetie und Geschichtverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970).

²²Se dessa paralleller i L. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels I-II*; S. Rummel (ed.), *Ras Shamra Parallels III*.

paralleller till GT:s psalmer men de har ändå hjälpt forskarna att bättre förstå Psaltarens poetiska struktur.²³

17.3. Psaltarens uppkomsthistoria

Psaltaren innehåller 150 psalmer. Det finns olika varianter av hur dessa 150 psalmer har indelats. Psalmerna 9 och 10 hör intimt ihop, liksom också 42 och 43. Septuaginta och Vulgata har kombinerat psalmerna 9 och 10 till en enda psalm och har i stället delat Ps 147 i två skilda psalmer. Peshitta, den syriska översättningen av GT, har bevarat Psalm 151 som man sedermera fann i Qumran, grotta 11. Qumranrullen med psalmer som hittades i grotta 11 är fragmentarisk men illustrerar ändå åskådligt vilka sammanställningar av psalmer som existerade i antiken. Denna rulle innehåller psalmer som finns i GT och i andra antika texter eller översättningar och även sådana som vi har lärt känna först via Qumranfynden. I följande förteckning har jag noterat de psalmer som finns med i Psalmrullen från Qumran:²⁴ Psalmerna 105, 146, 148, 121-132, 119, 135, 136, 118, 145, 154 (finns bevarad i den syriska Psaltaren)²⁵, Bön om frälsning²⁶, 139, 137, 138, Ben Sira 51:13-30, Apostrophe to Zion²⁷, 93, 141, 133, 144, 155 (finns bevarad i den syriska Psaltaren), 142, 143, 149, 150, Hymn till Skaparen²⁸, II Sam 23:7, ett prosastycke som omnämner de psalmer som David har komponerat²⁹, 140, 134, 151A, B (finns bevarad på

²³Goda inledningar till den hebreiska poesin är M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake: Eisenbrauns 1980); W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOTSS 26, Sheffield: JSOT Press 1986).

²⁴Se dessa psalmer i J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll* (Ithaca: Cornell University Press 1967).

²⁵De fem syriska psalmer som inte finns i den masoretiska texten brukar ofta betecknas med siffrorna I-V. Qumranhandskriften känner nr I-III av dessa fem psalmer. Det äldsta manuskriptet i den syriska Psaltaren är ändå "Mosul Library of the Chaldean Patriarchate, 1113"; denna text har ordningen I, IV-V, II och III. Därför har Sanders numrerat psalmerna I-III med siffrorna 151, 154 och 155.

²⁶Se text och översättning av denna psalm i J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, 119-121. Det finns även ett annat manuskript från grotta 11 (11QPs^d) som innehåller denna psalm.

²⁷Se text och översättning av denna psalm i J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, ss. 123-127. Denna psalm finns även i 4QPs^f.

²⁸Se text och översättning av denna psalm i J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, ss. 129-131. Slutet av denna psalm innehåller bibliska texter från Jer 10:12-13 och Ps 135:7.

²⁹Denna prosasektion lyder så här: "And David, the son of Jesse, was wise, and light like the light of the sun, and literate, and discerning and perfect in all his ways before God and men. And the Lord gave him a discerning and enlightened spirit. And he wrote 3.600 psalms; and songs to sing before the altar over the whole-burnt perpetual offering every day, for all the days of the year, 364; and for the offering of the Sabbaths, 52 songs; and for the offering of the New Moons and for all the Solemn Assemblies and for the Day of Atonement, 30 songs. And all the songs that he composed were 446, and songs for making music over the stricken, 4. And the total was 4.050. All these he composed through prophecy which was given him

grekiska, latin och syriska). Denna sammanställning av psalmer från Qumran kan inte betraktas som en version av Psaltaren i GT men den visar ändå att vissa psalmer i Psaltaren har betraktats som hörande nära ihop med varandra. Sådana är Psalmerna 121-132 som alla har titeln vallfartssång.

Psaltarens nuvarande form i den masoretiska texten innehåller fem delar: Ps 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. Alla delar avslutas med en doxologi (Ps 41:14; 72:19; 89:52; 106:48; 150:6). Femdelningen beror möjligen på antalet böcker i Pentateuken. Men Psaltarens indelning tycks vara sekundär. Vi kan nämligen inom Psaltaren urskilja olika äldre samlingar som överskrider gränserna för de ovannämnda fem delarna.³⁰

(1) I Psalmerna 42-83 har man nästan konsekvent använt titeln *‘elohim* (200 gånger) i stället för Jahve (43 gånger). Motsvarande tal för Psalmerna 1-41 är 15 gånger *‘elohim* och 272 gånger Jahve. Därför brukar forskarna kalla Ps 42-83 "Elohim-Psaltaren." En del forskare anser det vara möjligt att de ursprungligen jahvistiska psalmerna 42-83 har genomgått elohistisk redaktion. Elohim-Psaltaren innehåller tre olika delsamlingar: Korah-psalmer (42-49), Davidspsalmer (51-71 + Salomos psalm 72) och Asaf-psalmer (73-83). Psalmerna 84-89 kan betraktas som ett tillägg eller en fortsättning till Elohim-Psaltaren. Psalmerna 84-85, 87-88 är också Korah-psalmer liksom 42-49; Psalm 86 är en Davidspsalm, liksom 51-72; och Psalm 89 är en Etan-psalm som är skriven för en levitisk sångare, liksom Psalmerna 73-83 är skrivna för den levitiska sångaren Asaf. Eftersom Elohim-Psaltaren omnämner levitiska sångare är det lockande att kombinera Elohim-Psaltaren med Prästskriften och det kronistiska historieverket som på ett speciellt sätt har betonat leviternas roll i tempelmusiken.³¹

(2) En annan naturlig samling i Psaltaren tycks Psalmerna 3-41 vara som innehåller inledningar som "en psalm av David" eller "en psalm till David." Denna samling är enligt forskarna en av de tidigaste samlingarna om inte den tidigaste samlingen i Psaltaren. Men även den andra delen av Psaltaren, Ps 42-72, innehåller Davidspsalmer så som redaktören har noterat i Ps 72:20: "Här slutar bönerna av David, Jishajs son."

(3) Psalmerna 84-150 innehåller olika smärre samlingar. Den klaraste delsamlingen är vallfartssångerna som omfattar psalmerna 120-134. Ett gemensamt särdrag för psalmerna 93-99 är att de alla beskriver Jahve som världens Konung eller Domare. Halleluja-psalmer är 104-106, 111-117, 135, 146-150 men de utgör ingen enhetlig samling. Ytterligare innehåller slutet av Psaltaren några Davidspsalmer (101, 103, 108-110, 138-145).

I kap. 17.2 har vi presenterat främreorientaliska paralleller till psalmerna och dessa anger också olika tillfällen där psalmerna har använts. Det är därför

before the Most High." Se J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, ss. 136-137.

³⁰Se diskussion i H.-J. Kraus, *Psalmerna 1-59*, ss. 8-14.

³¹För detta, se speciellt H. Gese, "Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel." *Vom Sinai zum Zion* (BEvTh 64, Tübingen 1974), ss. 147-158.

mycket sannolikt att samlingar av psalmer existerade redan under Första templets period. Men det är svårare att säga om dessa samlingar har bevarats i den nuvarande Psaltaren. I GT har vi några texter som anför psalmer i kultiska sammanhang:³² Jer 33:11 innehåller en tacksägelse: ”Tacka Herren Sebaot, ty Herren är god, evigt varar hans nåd” som förekommer i Psalmerna 118 och 136. 1 Krön 16:8-36 innehåller en sammanställning av Psalm 105:1-15 + 96:1-13 + 106:1, 47-49. Alla dessa psalmer skall ha sjungits när David hade placerat arken i tältet i Jerusalem.³³ Speciellt visar 1 Krön 16 att Psaltarens psalmer har fungerat i ett kultiskt sammanhang omkring 400 fKr.

Psalmernas teologi är ett mycket svårt tema därför att vi hela tiden måste fråga inom vilken kontext vi läser och tolkar dessa psalmer. Innehåller Psalm 2 en universalistisk syn om att alla världens kungar måste underkasta sig Jahve och Hans smorde eller är bakgrunden till Psalm 2 en lokal politisk situation i Palestina där små kungar måste underordna sig den davidiska kungens makt? Trots dessa svårigheter har vi möjlighet att lägga märke till viktiga särdrag i Psalmernas teologi. En god framställning av detta finns i H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (BKAT 15.3) och Helmer Ringgrens svenskspråkiga kommentar till Psaltaren.

³²J.A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, s. 425.

³³I kap. 9 har vi sett att den kultiska kontexten för Psalm 96 i Psaltaren är Jerusalems tempel och inte Davids tält så som i 1 Krön 16.

18. Vishetslitteraturen

Ordspråksboken, Job och Predikaren representerar vishetstraditionen i GT. Ytterligare innehåller även andra gammaltestamentliga böcker material från vishetstraditionen, så som t.ex. profetlitteraturen, psalmerna och Deuteronomium. De tre gammaltestamentliga vishetsböckerna har sina formhistoriska paralleller i den antika Främre Orienten.

18.1. Ordspråksboken

18.1.1. Främreorientaliska paralleller till Ordspråksboken

Idag känner vi många egyptiska ordspråkssamlingar. De innehåller ofta instruktioner och råd från farao och från de egyptiska tjänstemännen till sina efterföljare och de återspeglar den egyptiska vishetslitteraturen ända från det tredje årtusendet. Vi kan nämna följande texter:¹

Ptahhotep	<i>ANET</i> , ss. 412-414; <i>TUAT</i> III:2, ss. 195-221
Kagenni	A. Erman, <i>The Ancient Egyptians</i> , ss. 66-67
Merikare	<i>ANET</i> , ss. 414-418; <i>CCBW</i> , ss. 61-66
Amenemhet	<i>ANET</i> , ss. 418-419; <i>CCBW</i> , ss. 66-68
Duauf	<i>ANET</i> , ss. 432-434
Lansing	A. Erman, <i>The Ancient Egyptians</i> , ss. 193-194
Ani	<i>ANET</i> , ss. 420-421; <i>CCBW</i> , ss. 110-115
Amenemopet	<i>ANET</i> , ss. 421-424; <i>TUAT</i> III:2, ss. 222-250; <i>CCBW</i> , ss. 115-122
Onchsheshongy	<i>TUAT</i> III:2, ss. 251-277; <i>VTSup</i> 7 (1960) ss. 102-128

Den viktiga principen i den egyptiska vishetslitteraturen är begreppet *maat*. Detta begrepp återspeglade den gudomliga ordningen. *Maat* var ett teologiskt begrepp som hade både kosmologiska och etisk-politiska dimensioner. Idealet var att den gudomliga ordningen skulle kunna bli den egyptiska statens ordning. Detta begrepp var centralt i egyptiska instruktioner vilkas betydelse just låg i att ge vidare kunskap om *maat* till prinsen, den kommande kungen, eller till nya unga män som i fortsättningen skulle fungera som tjänstemän i staten. Farao var källan till *maat* och han etablerade via sina tjänstemän ordning enligt *maat*-principen i Egypten. Via instruktionerna ville man säkra *maat*-ordningen och se till att den bevarades från generation till generation.

Maat hade alltså en särskild etisk dimension. Den gudomliga ordningen var rättfärdig och därför borde rättvisa fungera i samhället och i dess beslut. Prinsen och kommande statstjänstemän borde lära sig de rättvisa etiska

¹Se närmare beskrivningen av dessa texter i A. Erman, *The Ancient Egyptians. A Sourcebook of their Writings* (New York: Harper & Row 1966) ss. 54-85, 185-242; W. McKane, *Proverbs. A New Approach*. (London: SCM Press 1970) 51-150; M. Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions* (OBO 52, Freiburg: The University of Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht 1983).

principerna som hör ihop med det gudomliga *maat*.

Amenemopets instruktioner har spelat en viktig roll bland de gammaltestamentliga forskare som har visat på klara paralleller mellan dem och Ordspr 22:17-24:22.² För att illustrera parallellerna mellan Amenemopets instruktioner och Ordspråksboken, speciellt 22:17-24:22, har jag bifogat den följande tabellen.

Tema	Amenemopet	Ordspr
Vikten av att lära sig sanningens ord	i,5-6	22:21
Undervisa om gudomens vägar	i,7	22:19
Vikten av att lyssna noggrant	iii,9-11,16	22:17-18
Plundra inte den fattiga	iv,4-5	22:22
Hämnas inte; "glödande kol"-motivet	iv,20-v,8	24:29; 25:21-22
Den rättfärdige som ett träd planterat...	vi,1-12	jfr., Ps 1 och Jer 17:5-8
Flytta inte en gränssten	vii,12-15	22:28; 23:10-11
Gudomen försvarar gränsstenar	viii,8-11	23:10-11
Gudsfruktan är bättre än lyx eller orättfärdighet	ix,5-8	15:16-17
Ansträng dig inte att bli rik	ix,14-x,5	23:4-5
Rädda människor i dödsfara	xi,6-7	24:11
Umgås inte med en hetlevrad man	xi,13-14; xii,3-4	22:24-25
Dåligt sällskap leder till olycka	xiii,8-9	22:25
Välsigna inte din fiende	xiii,11	27:14 (med läsning <i>ra^c</i> , "en ond man")
Farligt att äta en oväns mat	xiv,5-10, 16-18	23:6-8
Bättre äga litet med rättfärdighet	xvi,11-14	16:8
Gudomen avskyr orätta vikter	xvii,18-19	20:23
En våg skall visa rätt vikt	xvii,22-xviii,5	16:11
Gudomen styr människans väg	xix,16-17	16:9; 19:21
Herren ombesörjer hämnden	xxii,7-8	20:22; 27:1
Tala inte till en dår	xxii,11-14	20:19; 23:9
Den förståndige döljer sin kunskap	xxii,15-16	12:23
Sitta till bords med en härskare	xxiii,13-18	23:1-3
Trettio regler som råd	xxvii,7-8	22:20
En skicklig arbetare	xxvii,16-17	22:29

Det är värt att notera att Amenemopets instruktioner är uppdelade på 30 ordspråk: "See thou these thirty chapters / They entertain; they instruct / They are the foremost of all books / They make the ignorant to know" (xxvii,7-10). Den hebreiska texten i Ordsp 22:20 är svårbegriplig och många forskare har föreslagit att vi borde läsa *š^clōšim* (som betyder "trettio") i stället för det oklara *šālšim* (som kan betyda "administratörer" eller "nyckel-ordspråken"). I så fall

²Se t.ex. D. Römheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17-24,22* (BZAW 184, Berlin, New York: de Gruyter 1989); J.D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Books 1997), ss. 205-216 (som också innehåller en lång lista av litteratur där förhållandet mellan Amenemopets instruktioner och Ordspr 22:17-24:22 har behandlats. Se också J.A. Emerton, "The Teaching of Amenemope and Proverbs XXII 17-XXIV 22: Further Reflections on A Long-Standing Problem" *VT* 51 (2001) ss. 431-465.

borde vi översätta 22:20 så här: ”Jag har skrivit trettio regler, insiktsfulla råd till dig.”³

I *ANET* kan man finna ytterligare paralleller mellan de andra egyptiska vishetstexterna och Ordspråksboken. Parallellerna visar att man på goda grunder kan anta att den israelitiska vishetstraditionen speciellt har påverkats av den egyptiska visheten. Att Salomo betraktades som vishetens fader i GT och att han hade nära kontakter med Egypten (han gifte sig med en egyptisk prinsessa) är ett indicium för att den egyptiska kulturen har kunnat påverka Israel. Å andra sidan borde vi också beakta det faktum att Kanaan under det andra årtusendet i många århundraden hade lytt under egyptiskt herravälde och att den egyptiska visheten under denna period kan ha blivit populär i Kanaan och sedan också i Israel.

I den babyloniska och assyriska litteraturen har vi endast två exempel på formen ”instruktioner”, nämligen den så kallade *Counsels of Wisdom*-texten (*ANET*, ss. 426-427; *BWL*, ss. 96-97) och Ahikar (A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, ss. 204-205; *TUAT* III:2, ss. 320-347). Det sistnämnda verket var ursprungligen assyriskt, från Asarhaddons regeringstid (681-669 fKr). En arameisk översättning av verket blev funnen bland papyrerna från 400-talet fKr på ön Elefantine. De här papyrerna härstammade från en judisk koloni i Egypten.

Counsels of Wisdom innehåller många nära paralleller till de egyptiska instruktionerna.⁴ Ahikar påminner för sin del ganska mycket om den egyptiska texten Onchsheshongy i det att endast en liten del av textmaterialet är instruktion, dvs. är formulerad i imperativ (eller jussiv). Ahikar innehåller också en stark polarisering mellan ”den rättfärdiga” och ”den onda”. Bakom polariseringen finns den centrala trosuppfattningen att gudarna eller Shamash (solguden) skall upprätthålla den rättfärdiga men krossa den ogudaktiga. En intressant detalj i Ahikar är också att den innehåller fabler där djur och träd är framträdande motiv. Med hjälp av dessa fabler lär man sig livets ”regler”:

The leopard met the goat when she was cold. The leopard answered and said to the goat: "Come, I will cover thee with my hide." The goat answered and said to the leopard: "What need have I for it, my lord? Take not my skin from me." For he does not greet the gazelle except to suck its blood.

Lamberts studie *Babylonian Wisdom Literature* innehåller många exempel på babyloniska och assyriska ordspråk (se också *ANET*, ss. 412-427; *TUAT* III.1 and III.2). En hel del av dem är av sumeriskt ursprung⁵ och även dessa ordspråk innehåller paralleller till den gammaltestamentliga vishetstraditionen. Ett bra

³Denna textkritiska förändring har kritiserats av R.N. Whybray (*The Composition of the Book of Proverbs* [JSOTSS 168, Sheffield: Sheffield Academic Press], s. 133). Notera ändå Emertons kritik mot Whybray i sin artikel "The Teaching of Amenemope" ss. 442-447.

⁴Se W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (1960) 96.

⁵E.I. Gordon, *Sumerian Proverbs* (1959).

exempel är sentensen "As long as a man does not exert himself, he will gain nothing" som påminner om innehållet i Ordsp 10:4; 12:11; 13:14.

18.1.2. Ordspråksbokens samlingar och teologi

Enligt 1 Kung 4:29-34 författade kung Salomo många ordspråk. Han var känd för sin stora vishet och därför har också Ordspråksboken i traditionen blivit förknippad med hans namn. Att Salomo (970-931 fKr) i själva verket inte har kunnat skriva Ordspråksboken i dess nuvarande form kommer tydligt fram i Ordsp 25:1. Här heter det att kung Hiskias (715-697 fKr) män samlade "ordspråk av Salomo", dvs. ordspråken som ingår i kap. 25-29 och som enligt traditionen har tillskrivits Salomo eftersom han betraktades som sinnebilden för vishet.

Ordspråksboken kan delas in i fem enheter. Vi har redan sett att Ordsp 22:17-24:34 innehåller paralleller till ordspråk i Amenemopets samling och kan betraktas som en självständig litterär enhet. Ordsp 10:1 börjar med en kort inledning: "Salomos ordspråk" och sedan följer en lång rad fristående ordspråk, ända till 22:16. Därefter, i 22:17, kommer en ny inledning och Ordsp 25:1 har ännu en inledning: "Också detta är ordspråk av Salomo, samlade av Hiskias, Juda kungs, män" (25:1). Sedan följer varierande självständiga ordspråk fram till 30:1 som igen har en ny inledning. Kap. 30-31 innehåller olika smärre samlingar av ordspråk. Kvar står kap. 1-9 som utgör en inledning till Ordspråksboken. Allt som allt kan man urskilja fem olika delar: (1) **1-9**; (2) **10:1-22:16**; (3) **22:17-24:34**; (4) **25-29**; (5) **30-31**.⁶ Bokens fyra sista delar tycks ha varit självständiga samlingar av ordspråk.

I kapitlen 1-9 framläggs viktiga teologiska principer som belyser förståelsen av de skilda samlingarna av ordspråk som följer i kap. 10-31. Denna inledning är riktad till "min son" (1:7). Formellt påminner dessa kapitel om instruktionerna i egyptisk vishetslitteratur. "Sonen" uppmanas att söka visheten och det framhålls att början till all vishet är Herrens fruktan. Sonen uppmanas undvika dårskap och varnas speciellt för otrohet med främmande kvinnor. Dessa två teman, "att söka visheten" och "att avhålla sig från otrohet med främmande kvinnor" har utvecklats till djupsinnig teologi i kap. 1-9. Dessa kapitel beskriver även den gudomliga Visheten som den som själv talar och undervisar en ung man (2:9-19; 8:1-31; 9:1-5). Det hebreiska ordet för vishet *chokmâ* är feminint och visheten skildras sålunda som en kvinna. Hennes motsats är dårskapen som beskrivs som "en främmande kvinna", en hora som försöker locka unga män till sig och förstöra deras moral. Den personifierade (och sanna) Visheten, däremot, vill lära män vishet. Det är inte fråga om intelligens i strikt bemärkelse, utan om livserfarenhet och en klarsynt attityd till livet.

I Ordspråksboken har denna livserfarenhet kombinerats med

⁶Se R.N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs* (JSOTSS 168, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994).

gudsfruktan. Det heter i 1:7 att "Gudsfruktan är kunskapens begynnelse." Denna inställning till visheten demonstreras med de många enskilda ordspråken i kap. 10-31 där vishetens relation till gudsfruktan betonas. I kap. 1-9 har man ytterligare utvecklat ideologin förknippad med kombinationen gudsfruktan-vishet. Visheten gestaltad som person har medverkat i skapelsen (Ordspr 8) och därför är människans hela existens relaterad till visheten. En människa som följer dårskapen, dvs. förkastar Herrens befallningar, lever sitt liv mot Livgivarens avsikter.

Ordspr 8:22-31 beskriver den gudomliga Vishetens mystiska ursprung. Speciellt problematisk har vers 22 varit. Den har översatts på följande sätt i Bibel 2000: "Herren skapade mig som det första, som begynnelsen av sitt verk, för länge sedan."

Denna översättning utgår, liksom många andra moderna översättningar från att verbet *qānā* här betyder "skapa." Att denna tolkning är möjlig är givet med tanke på Gen 14:19. Det är ändå värt att notera att verbets huvudbetydelse är "skaffa, köpa" och att de antika översättningarna ger två olika tolkningsalternativ för Ordspr 8:22: "skapa" (Septuaginta, Peshitta och Targumen) och "skaffa" (Aquila, Symmachus, Theodotius, Hieronymus). I Ordspråksboken har verbet *qānā* speciell betydelse. Det förekommer på följande ställen: 1:5; 4:5 (2x); 4:7 (2x); 15:32; 16:16 (2x); 17:16; 18:15; 19:8; 20:14 (med betydelsen "köpa"); 23:23. Utom i 20:14 har verbet alltid en betydelse i stil med "att skaffa vishet eller ett vist hjärta." Detta ger oss anledning att fråga om översättningen "skapa" i 8:22 gör ställets teologi rättvisa. Det är svårt att föreställa sig att Gud skulle ha skapat sin vishet utan vishet. En mer sannolik tolkning av stället är att det är fråga om att visheten före skapelsens begynnelse utsågs att vid sidan av Jahve medverka i skapelsen. Denna översättning passar bra till kontexten. Ordspr 8:23 säger (enligt 1917 års översättning): "Från evighet är jag insatt (*nissaktî*), från begynnelsen, ända från jordens urtidsdagar." Samma verb *nāsak* har använts i Ps 2:6 där det förklaras att Jahve själv har "insatt sin konung på Sion." I Ordspr 8:24-25 har verbet *hōlaltî* använts två gånger för att beskriva hur visheten föddes. Samma tanke förekommer också i Ps 2:7 där kungens födelse i samband med tronbestigningen omtalas med verbet *jālad*. Mot denna kungaideologiska bakgrund är det relevant att anta att Ordspr 8:22-31 avser den gudomliga vishetens mystiska födelse och insättning i sitt ämbete före tiden innan någonting hade skapats. Visheten spelar här kungens roll. Denna kungaideologiska bakgrund till den personifierade Visheten förekommer också i Jesus Syraks vishet (eller Ben Sira) och i Salomos Vishet (som vardera är apokryfa eller deuterokanoniska skrifter och tillägg till GT; se Bibel 2000!).

Syr 24 baserar sig på Ordspr 8 men innehåller också delar av Deuteronomium och Genesis.⁷ Visheten skildras i Syr 24 som en kunglig gestalt (verserna 8-12). Visheten söker en varaktig boning åt sig för att utöva sin makt. Denna boning är Jerusalem och templet på Sion (Syr 24:9-12):

Av evighet, från begynnelsen, är jag skapad av honom, och jag skall aldrig i evighet förgås. I det heliga tältet gjorde jag tjänst inför honom; sedan blev jag bofast på Sion. I den stad som han älskar lät han mig också bo, i Jerusalem blev jag härskare. Jag rotade mig hos det folk han förhärligat, Herrens arvslott blev min egendom.

⁷P. W. Skehan, "Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24." *CBQ* 41 (1979) 365-379, esp. 376-379; P. W. Skehan & A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39, New York: Doubleday 1987) 331-338.

Detta implicerar att den kungliga Visheten uttrycker sin makt i översteprästens ämbete (som övertagit vissa kungliga funktioner). Detta ser man speciellt i Syr 50 där översteprästen Simon skildras som en man ledd av Visheten.⁸ Syr 24:23-34 identifierar Visheten med torahn (så också i 1 Bar 3:9-4:4) och låter förstå att alla förordningar i torahn bestämmer Vishetens sätt att utöva makt i Israel och i Jerusalem. Att Syr 24:9 använder verbet *ktizō*, "skapa", behöver inte utan vidare betyda att Visheten enligt Ben Sira skulle ha varit skapad. Vi vet att Ben Sira ursprungligen översattes från hebreiska till grekiska och vi har tillgång till en hel del hebreiska fragment men inte till några sådana när det gäller Syr 24. Vi vet inte vilket hebreiskt verb som har använts i Syr 24:9 eller om översättaren har valt det grekiska verbet *ktizō* ("skapa") för att återge t.ex. det hebreiska verbet *qānā*.

I den apokryfiska skriften Salomos vishet (Vish) spelar den personifierade Visheten också en viktig roll. Begreppet "gud" har i Salomos Vishet tolkats enligt den grekiska filosofin som en transcendent storhet som har gett upphov till den andliga principen Visheten, genom vilken Gud regerar i världen.⁹ Vishetens mystiska födelse före skapelsens och tidens början har formulerats klarare i Salomos vishet än i Jesus Syraks vishet och formuleringarna av detta liknar Orspr 8. Vish 8:3 lyder "Hon lyser med sitt höga ursprung, ty hon lever hos Gud, och världsaltets härskare älskar henne." Vish 7:25-26 använder fem olika epitet för att beskriva förhållandet mellan Gud och Visheten och Vishetens mystiska ursprung före all tid:

Hon är ett *utflöde* från Guds makt,
hon *strömmar kristallklar* fram ur allhärskarens härlighet.
Därför kan ingenting orient komma henne nära.
Hon är ett *återsken* av det eviga ljuset,
en klar *spegling* av Guds verksamhet,
och en *avbild* (*eikōn*) av hans godhet.

De fem kursiverade termerna implicerar att ett nära förhållande råder mellan Visheten och Gud. Det grekiska ordet *eikōn* kan också betyda den ursprungliga bilden, dvs. själva strukturen i gudomen. I så fall skulle Visheten vara lika med Guds godhet. De nämnda epiteterna brukar man stöta på i s.k. gnostiska texter där den livsåskådningsmässiga kontexten genomgående är tämligen pessimistisk. I de gammaltestamentliga kanoniska och deuterokanoniska skrifterna är synen något annorlunda. I dem tycks poängen vara att Visheten är en väsentlig del av gudomen själv, delaktig på ett oskiljaktligt sätt i Guds liv och substans.

Att Visheten äger kunglig makt kommer tydligt fram i Vish 9. I 9:4 konstateras att Visheten delar den gudomliga tronen med Gud: "ge mig visheten som delar tronen med dig." Vish 7:27-28 betonar Vishetens makt att regera i världen och vägleda människor till Gud på följande sätt: "Hon är en men förmår allt, hon förblir vad hon är men gör allting nytt. I släkte efter släkte finner hon rum i heliga själar och frambringar profeter och vänner till Gud, ty Gud älskar bara den som lever med visheten."

Denna kungaideologiska betoning belyser bakgrunden till den personifierade Vishetens ställning vid Guds sida och kastar också ljus över förutsättningarna för den nytestamentliga kristologin och NTs framställning av hur Gud genom Kristus har skapat världen (1 Kor 8:6; Kol 1:14-18; Joh 1; Hebr 1:1-3).

⁸ Angående översteprästen Simons roll i Ben Sira se B.L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers* (Chicago Studies in History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press 1985); idem, "Wisdom Makes a Difference: Alternatives to 'Messianic' Configurations." I: *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (ed by J. Neusner, W.S. Green and E.S. Frerichs, Cambridge: Cambridge University Press 1987) 15-48.

⁹ Se Cohon *Jewish Theology* 226; D. Winston, *The Wisdom of Solomon* (AB 43, Garden City: Doubleday 1979).

Ordspråkens korta sentenser i kap. 10-31 illustrerar det israelitiska sättet att förstå den yttre världen. Många ordspråk ger uttryck för strävan efter att förklara, ordna och teoretisera världens olika saker och händelser med visa ord som tillhandahåller formulering och tolkning för verklighetens olika aspekter. Meningen är att man bättre skulle förstå världen och de grundläggande regler som är djupt förankrade i livet.¹⁰ En viktig aspekt är att man lär känna olika människotyper. I Ordspr 24:1-2, t.ex., uppmanas man inte avundas gudlösa människor:

Avundas inte gudlösa människor, sök inte deras sällskap.
De tänker bara på våld, allt de säger vållar olycka.

Ofta ställs en klok man framom den som är ovis (t.ex. 13:25; 15:14, 18, 20):

Den rättfärdige äter och blir mätt, den ondes mage är tom.
En klok man söker kunskap, dåren ägnar sig åt dumt prat.
En hetlevrad man vållar gräl, den tålmodige stillar tråtan.
En klok son är sin fars glädje, men dåren föraktar sin mor.

På ett motsvarande sätt ställs klok handling och inställning mot dåraktiga aktioner och ovist engagemang (t.ex. 15:16-17):

Bättre knapphet och gudsfruktan än överflöd och oro.
Bättre en tallrik kål med kärlek än en mör oxstek med hat.

En annan viktig aspekt i Ordspråksboken är familjelivet. Allt ses ur mannens synvinkel. En vacker kvinna utan förstånd gör mannens liv svårt (11:22; jfr. 25:24), medan en god och förständig kvinna är en ära för sin man (31:10-31). Faderns uppgift var att uppfostra sina barn. Han uppmanades även att använda riset (13:24):

Den som spar på riset hatar sin son, den som älskar honom fostrar i tid.

Intressanta är ordspråken som resonerar om människolivet med hjälp av exempel från djurens liv (30:24-28):

Fyra är det som är små på jorden och ändå visast bland de visa:
myran är utan styrka men samlar sin föda om sommaren,
klippgrävlingen är utan kraft men bygger sitt bo i klyftorna,
gräshoppan har ingen kung men rycker fram i slutna led,
ödlan kan fångas med händerna, ändå finns den i kungens palats.

Vedergällningsteorin spelar en viktig roll i Ordspråksboken. Den som förverkligar det goda får njuta av det goda, medan den onda får bära följderna

¹⁰Goda analyser av den israelitiska vishetsteologin finns i G. Von Rad, *Weisheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1970); C. Westermann, *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker* (Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht 1990); R.E. Clements, *Wisdom in Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 1992).

av sina onda gärningar (22:8-9):

Den som sår orätt skördar ofärd, och käppen gör slut på hans övermod.
Den godhjärtade blir välsignad, ty han delar sitt bröd med den fattige.

Speciellt uppmanar Ordspråksboken alla att ta hand om de svaga och fattiga. Denna princip är viktig i de egyptiska instruktionerna och ger säkert uttryck för vishetslitteraturens funktion i det antika samhället. I Egypten såväl som i Israel var det viktigt att den gudomliga rättvisan kan förverkligas i världen.¹¹

18.2. Job

18.2.1. Främreorientaliska paralleller till Job

I den mesopotamiska litteraturen finns det många paralleller till den tematik som behandlas i Jobs bok. I texterna vänder sig den lidande rättfärdige till gudarna eller till sin personliga skyddsgud för att de (eller denne) genom att tala för hans sak skall göra slut på hans lidande. De här texterna är följande:¹²

Dialogue Between A Man and His God (TUAT III.1, ss. 135-140; CCBW, s. 485) är en text som utlägger hur en ung människa vänder sig till sin gud eftersom han har blivit sjuk. Sjukdomen betraktas i denna text som en följd av synd som har begåtts. Ynglingen berättar att hans gud skall hjälpa honom och texten berättar avslutningsvis hur gudomen tröstar den unge och säger att hans sjukdom är under kontroll.

A Sufferer's Salvation (CCBW, s. 486) är en text funnen i Ugarit. Den är skriven på akkadiska och visar att den akkadiska vishetslitteraturen var bekant i Syrien. I texten redogör det talande subjektet för sin ångest som nu hör till det förflutna. Han tackar Marduk som har räddat honom undan ett bittert öde. Texten som betraktar sjukdomen som ett tecken på gudomlig vrede, innehåller en lång förteckning över tacksägelser till Marduk som hade förödmjukat den lidande men sedan ändå räddat honom:

He dashed me down, then grabbed me (as I fell)
He scattered me wide, then garnered me.
He thrust me away, then gathered me in.
He threw me down, then lifted me high.

¹¹För en sådan teocentrisk tolkning av Ordspråksbokens teologi, se speciellt L. Boström, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs* (ConBOT 29, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1990).

¹²En god framställning av vissa främreorientaliska texter och deras paralleller till Jobs bok är M.S. Cheney, *Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job* (ConBOT 36, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994). Se också J.H. Eaton, *Job* (Old Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press 1987), ss. 52-62; K. van der Toorn, "Theodicy in Akkadian Literature." In: A. Laato & J. C. De Moor, *Theodicy in the World of the Bible* (Leiden: Brill 2003) ss. 57-89.

The Poem of the Righteous Sufferer är en text som också är känd under namnet *Ludlul bel nemeqi*, "I will praise the lord of wisdom" (*ANET*, ss. 434-437, 596-601; *BWL*, ss. 30-61, 283-303, 343-345; *TUAT* III.1, ss. 110-135; *CCBW*, ss. 486-492).¹³ Vishetens herre är Marduk. Denna text är det bästa exemplet på uttryck för den babyloniska teodicétematiken. Det talande subjektet identifieras i Tavla III, rad 43 med namnet Shubshi-meshre-Shakkan. Han redogör för hur Marduk blev vred på honom. Följden var att hans personliga gud och gudinna förkastade honom. Marduk förde också bort den goda ängeln som hade gått vid hans sida och beskyddat honom. Detta tema är en nära parallell till Job 33:19-24 där det skildras hur en ängel kan rädda en människa från det onda: "Om då en ängel kommer till honom, ett av de tusende sändebuden, och förklarar honom rättfrågig, då har Gud förbarmat sig och sagt: 'Rädda honom från att sänkas i graven, lösen är erlagd'" (Job 33:23-24). Denna babyloniska text beskriver mångordigt hur Shubshi-meshre-Shakkan lider när Marduks hand vilade tung över honom (jfr. Ps 32:4). Men sedan hade mannen fyra drömmar där olika prästerliga och gudomliga gestalter meddelar att det skall gå bättre för honom. Marduk skall visa sig barmhärtig igen och följden är att den lidande mannen befrias från sin sjukdom. Han tackar Marduk som har förbarmat sig över honom.

The Babylonian Theodicy (*ANET*, ss. 438-440, 601-604; *BWL*, ss. 70-91; *TUAT* III.1, ss. 143-157; *CCBW*, ss. 492-495) är kanske den närmaste parallellen till Jobs bok. Denna text innehåller en dialog mellan en lidande man och hans vän. Det är denna dialogform som utgör den grundläggande litterära strukturen i Jobs bok. Medan vännerna i Jobs bok ställer sig avogt mot Job och försöker få honom att bekänna sina synder, har vännen i denna babyloniska kontext en sympatisk inställning till den lidande. Den här babyloniska texten innehåller dock ingen antydning om att den lidande skulle befrias från sin ångest. Enligt några forskare skulle ramberättelsen i Job 1-2 och 42 som är i prosastil vara ett senare tillägg i Jobs bok som för övrigt består av en poetisk text. I så fall skulle denna babyloniska text vara parallell till Jobs boks poetiska del, eftersom denna inte heller innehåller någon hänvisning till att Job skulle ha blivit befriad från sitt bittra öde. Det är dock ett ganska svagt argument att anse att prosa- och poesielementen inte tillsammans kunde utgöra en ursprunglig och enhetlig berättelse i Jobs bok. Ahikartexten, t.ex., har en ramberättelse på prosa även om dess mellersta del är poesi.

Dialogue of Pessimism or the Obliging Slave (*ANET*, ss. 437-438; *BWL*, ss. 139-149; *TUAT* III.1, ss. 158-163; *CCBW*, ss. 495-496) är en intressant text som visar att dialogformen användes i den babyloniska vishetslitteraturen, ungefär så som i Jobs bok. Innehållsmässigt uppvisar texten dock inga klara paralleller till Jobs bok, eftersom huvudgestalten i texten inte lider "oskyldigt".

Den sumeriska berättelsen *Man and His God* (*ANET*, ss. 589-591; *TUAT* III.1,

¹³Se också R. Borgers recension av Lamberts studie *BWL* i *JCS* 18 (1964) 51-53.

ss. 102-109; *CCBW*, ss. 573-575) innehåller också paralleller till Jobs bok.¹⁴ Berättelsen beskriver hur en lidande människa oupphörligt vänder sig till sin personliga gud och hur denne gud till sist befriar honom från det onda. Texten börjar med en liten didaktisk maning om att människan måste prisa sin personliga gud eftersom ”människan utan gud ingenting har att äta”. Texten innehåller också en lång klagan över hur illa medmänniskorna hade handlat mot honom som lider. Textens kulminationspunkt är syndabekännelsen och bönen om att guden skall hjälpa. Texten slutar med en beskrivning av hur guden hjälper den lidande och hur denne sedan prisar sin gud. Även här finns tydliga paralleller till Jobs bok. Job vänder sig till sin Gud, sin Förlossare (Job 19:25), och ber om hjälp. Till sist svarar Gud Job.

Vid sidan av de mesopotamiska parallellerna till Jobs bok innehåller den ugaritiska litteraturen en möjlig parallell, nämligen eposet Keret. Hes 14:14 talar om tre forntida gestalter, nämligen Noa, Job och Dan(i)el. Forskarna har länge varit eniga om att Dan(i)el inte kan referera till Danielsbokens huvudgestalt, utan återspeglar en gammal mytisk tradition om Danel som i den ugaritiska litteraturen representeras av Daneleposet. Den ugaritiska litteraturen känner även till syndafloedstemat och vi kan därför anta att inte bara Dan(i)el utan också Noa är representerad i den här litteraturen. Om detta är riktigt, kan vi fråga om också Jobsmotivet förekommer i de ugaritiska texterna. En god kandidat till prototyp för Job finns i eposet Keret. Eposet handlar om en kung som drabbas av olycka i sitt liv. Hela hans familj dog, den ena familjemedlemmen efter den andra, och han blev själv allvarligt sjuk och var nära att dö. Men han blir frisk igen och får med guden Els hjälp en ny hustru och många barn. Tyvärr är Kereteposet fragmentariskt och vi vet inte hur det slutar. I alla fall är Keret en gestalt som mycket liknar Job i GT.

18.2.2 Jobsbokens teologi: teodicé

Namnet Job, *Tjjob*, kan relateras till verbet *’ājab* “vara fiende”. Det är möjligt att denna tolkning spelar en roll i boken. Job betraktar sig själv som Jahves fiende. En annan möjlighet att tolka namnet är “Var är min fader?” Även denna tolkning återspeglar bra bokens innehåll eftersom “ett sådant uttryck kan ha använts vid åkallan av en gudom om hjälp.”¹⁵

Bokens datering är osäker eftersom texten inte innehåller historiska allusioner. Man har försökt datera boken genom att analysera det hebreiska språket i den. Men det finns ingen konsensus bland forskarna i denna fråga. Dateringar mellan det 10. och det 3. århundradet har kastats fram.

Jobs bok innehåller, som nämnt, både prosa och poesi. Några forskare anser att ramberättelsen, inledningen (kap 1-2) och avslutningen (kap. 42:7-17),

¹⁴Se vidare S.N. Kramer, ”‘Man and His God’. A Sumerian Variation of the ‘Job’ motif.” *SupVT* 3 (1955) 170-182.

¹⁵Se K.-J. Illman, *Utmaningen - en kommentar till Jobs bok* (Stockholm: Origo 1998) s. 20.

vardera skrivna på prosa, är ett senare litterärt tillägg till de poetiska avsnitten i Job 3-40.¹⁶ Men flera forskare har visat att ramberättelsen är en väsentlig del av budskapet i Jobs bok. Även främreorientaliska texter innehåller motsvarande variationer av prosa och poesi.¹⁷ Jobs bok kan delas in i följande sju delar:¹⁸

(1) **Job 1-2** inleder boken. Åklagaren (på hebreiska *hasšātan*; namnet Satan kommer från detta ord) ifrågasätter om Jobs tro är osjälvisk. Beror kanske hans gudsfuktan på att det går honom så väl? Satan får tillåtelse att pröva hur det förhåller sig. Job mister sin egendom, sina barn och sin hälsa. Följden är att hans hustru uppmanar honom att tala fritt mot Gud och sedan dö (2:8). Job går inte med på detta utan vill söka svar på varför han har drabbats av alla olyckorna. Detta beslut introducerar bokens egentliga tema i Job 3-41 där Job för en dialog med sina tre vänner, med en fjärde ”vän” Elihu och slutligen med Gud själv och söker ett meningsfullt svar på frågan varför han måste lida fastän han är oskyldig.

(2) **Job 3-27** innehåller dialogen mellan Job och vännerna Elifas, Bildad och Sofar i tre omgångar (3-14, 15-21 och 22-27). Var och en av vännerna talar till Job och försöker visa att hans elände beror på att han har syndat. Vännerna representerar den traditionella vedergällningsteorin som presenteras t.ex. i Ordspråksboken eller Ps 18:26-27:

Mot den trogne är du trofast, du är redlig mot den redlige.
Den rene möter du med renhet, den svekfulle med list.

Job accepterar vedergällningsteorin (6:24; 13:23) men avvisar gång efter gång vänernas anklagelser att han har syndat mot Gud och därför lider. Det enda sätt på vilket Job kan förstå sitt öde är att Gud våldför sig på rätten i världen (9:22-24). Detta betyder dock inte att Job inte skulle vänta att få hjälp av Gud. Han är medveten om att han talar rätt så modigt mot Gud (13:13-14) men han kan inte förstå sitt öde i ljuset av av vedergällningsprincipen. Diskussionen skärps till i Job 19:22 där Job säger till sina vänner: ”Varför förföljer ni mig, ni liksom Gud? Tröttnar ni aldrig på att slita mig i stycken?” Men bara några rader senare

¹⁶Se forskningsöversikter i H.-P. Müller, *Das Hiob Problem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament* (EdF 84, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978) och K. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature* (BZAW 197, Berlin: de Gruyter 1991). Se också F. Lindström, *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet* (Lund: Arcus 1998). Lindström kallar sitt kap 2: ”Gud som fiende”. Han argumenterar också för att prologen har en fråga som besvaras i epilogen, medan dialogen gäller en annan fråga (ss. 87-147).

¹⁷Se t.ex. N.C. Habel, *The Book of Job* (OTL, London 1985); M.S. Cheney, *Dust, Wind and Agony*. Beträffande främreorientaliska ramberättelser, se speciellt Cheney, *Dust, Wind and Agony*, ss. 33-41.

¹⁸Tematiken i Jobs boks kan analyseras och tolkas på många olika sätt. Se t.ex. J.H. Eaton, *Job*; M.S. Cheney, *Dust, Wind and Agony*. Det finns många fina svenska kommentarer till Jobs bok: T.N.D. Mettinger, *Namnet och Närvaron*, ss. 169-191; K.-J. Illmans studium *Utmaningen - en kommentar till Jobs bok* (Stockholm: Origo 1998); F. Lindström, *Det sårbara livet*, 87-147.

visar Job att han trots allt hyser förtröstan—han sätter sin tillit till Gud som också är hans fiende: ”Jag vet att min befriare lever och till sist skall träda fram på jorden ... Här, med min kropp, vill jag skåda Gud, ja, honom vill jag skåda, jag vill se honom med egna ögon, inte som en främling” (Job 19:25-27).

(3) **Job 28** är ett stycke som många forskare också betraktar som ett senare tillägg. J.A. Soggin, t.ex., anser att Job 28 är en interpolation som inte har någonting med kontexten att göra.¹⁹ Detta kapitel har ändå en viktig ställning i Jobsbokens nuvarande utformning. Avsnittet ger vid handen att visheten är dold för alla människor och att endast Gud känner vägen till vishet (Job 28:23). Människors enda möjlighet att på något sätt kunna förstå Guds vishet är genom att frukta Herren (Job 28:28). Job 28 refererar tillbaka till Jobs dialog med sina vänner i kap. 3-27 och visar att de här vännernas vishet har sina gränser. Vännerna kan inte förstå Guds dolda visdom. Job 28 uttrycker vändpunkten mitt i Jobs ångest. Efter Job 28 börjar bokens tema inrikta sig på avslutningen.

(4) **Job 29-31** återger Jobs långa monolog där han vänder sig till Gud och betyder att han själv är oskyldig. Job 30:20-23 innehåller ett direkt tal till Gud där Job klagat över att fastän han ropar till Gud, svarar Gud inte. Av detta drar Job den slutsatsen att Gud vill störta honom i döden. Jobs livskamp når sin höjdpunkt i dessa kapitel.

(5) **Job 32-37** innehåller Elihus tal. Elihu är inte omnämnd i 2:11-13 och därför anser många forskare att Elihus tal måste vara ett senare tillägg till Jobs bok. Hur som helst tycks Elihus tal ha en viktig funktion i Jobs boks nuvarande form. Namnet Elihu betyder ”han är min Gud” och detta namn samt innehållet i Elihus tal bereder vägen för vad Gud har att säga.

(6) **Job 38:1-42:6** innehåller två tal av Gud och Jobs svar på dem. I sitt första tal i 38:1-39:35 gör Gud klart för Job att denne inte kan förstå hur världen har skapats eftersom han inte var med när det hände. Inte heller kan Job uppehålla livet i världen, dvs. ta hand om alla djur och skaffa mat åt dem. Egentligen får Job inga svar av Gud men Gud riktar hans uppmärksamhet på sin makt att skapa och uppehålla livet. I sitt svar till Gud i 39:36-38 antyder Job att han inte kan svara på Guds frågor. Han kan inte förstå hur världen har blivit skapad, inte heller vet han hur livet kan uppehållas och värnas: ”Jag är så liten, vad kan jag svara dig? Jag sätter handen för munnen. Gång på gång har jag talat, nu säger jag inget mer” (39:37-38).

I sitt andra svar till Job (40:1-41:25) hänvisar Gud till Behemot (flodhäst) och Leviatan (krokodil) och framhåller att en människa inte kan övervinna dem. Moderna människor kanske ställer sig undrande inför en sådan här retorik. Job hade ju förlorat allt vad han ägde, sina barn och sin hälsa, och ändå uppmanar Gud honom i sitt svar att titta på flodhästen och krokodilen! Men idén med Guds svar är att båda dessa djur är skapade av Gud och att de är sådana att en människa inte kan besegra dem. Därför måste människan förstå att Herrens tankar och planer ofta är så djupsinniga att de helt enkelt är dolda

¹⁹J.A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, s. 450.

för människan; hon kan inte förstå dem. Jobs svar till Gud i 42:1-6 visar att han har upplevt och förstått någonting nytt med Guds planer: "Förr hade jag bara hört om dig, nu har jag sett dig med egna ögon" (42:5).

(7) **Job 42:7-17** är en avslutning på Jobs bok avfattad på prosa. Job får tillbaka sin egendom och hälsa, och han får lika många nya barn. Det kommer också tydligt fram att Jobs tre vänner hade en felaktig inställning till Jobs lidande. De tillämpade en traditionell vedergällningsteori på Jobs olycka utan att förstå att en människa någon gång måste lida därför att Gud vill pröva hennes tro. Job ber för sina vänner att Gud skall förlåta dem.

Jobs bok är ett mycket viktigt bidrag till den gammaltestamentliga vishetstraditionen. Den kompletterar den ensidiga uppfattningen att sjukdom och nöd alltid är ett straff för synd och den behandlar teodicéproblemet på ett mycket djupsinnigt sätt. I den monoteistiska Jahvetron är Gud den som "danar ljuset och skapar mörkret", Gud "ger lyckan och skapar olyckan" (Jes 45:7). Lidande har alltid varit ett svårt problem för den upplevande människan. Jobs bok visar att man inte kan lösa det med hjälp av någon vedergällningsteori, utan att Gud har sista ordet.

18.3. Predikaren

18.3.1. Utombibliska paralleller till Predikaren

Predikaren eller Kohelet är känd för sin pessimistiska livsattityd. Forskarna har utbytt åsikter om vad det är för en teologi eller ideologi som bär upp denna gammaltestamentliga bok. Både egyptiska och babyloniska paralleller har föreslagits men sådana kastar ljus endast över enstaka delar av boken och belyser inte den pessimistiska livssyn som är så karakteristisk för boken.²⁰ Numera tycks forskarna ändå favorisera en tolkning som ser den grekiska eller hellenistiska filosofin som en utmaning och bakgrund till Predikarens teologi.²¹ Den grundläggande förklaringsmodellen är att Predikaren formulerar den kris i vilken den traditionella vishetstraditionen hade hamnat. Man kunde inte längre tro på att Gud är den rättfärdige som belönar dem som fruktar honom. Inte heller kunde man se att det gav livet mening att följa Herrens lag. "Tomhet, idel tomhet, säger Predikaren, allt är tomhet."

Problemet med att se den grekiska filosofin som en utmaning är att Qohelet i sin nuvarande form ändå inte när allt kommer omkring verkar

²⁰Se O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* (Freiburg: Herder 1964); M. Lictheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions* (OBO 52, Freiburg: The University of Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht 1983); D. Michel, *Qohelet* (EdF 258, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988) 52-65.

²¹För detta se M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 1973); R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130, Berlin 1973); D. Michel, *Qohelet* 58-65. Se också R. N. Whybrays kommentarer i *Ecclesiastes* (Old Testament Guides) ss. 53-57. Han är skeptiskt inställd till våra möjligheter att relatera Predikaren till någon viss främreorientalisk vishetstradition.

favorisera en pessimistisk eller cynisk livssyn. Boken slutar med två verser som prisar pärlan i den traditionella israelitiska vishetstraditionen, gudsfruktan (Pred 12:13-14):

Nu har du hört allt, och detta är summan: frukta Gud och håll hans bud. Det gäller alla människor. Ja, för varje gärning skall Gud kräva räkenskap, också för allt som är dolt, gott som ont.

I denna inledning närmar vi oss Predikaren från en annan synvinkel. Jag för fram hypotesen om att boken är en pseudonym. Den ger sig ut för att vara skriven av kung Salomo och man får uppfattningen att Salomo här, efter det att han hade börjat dyrka avgudar (1Kungl 1), försöker utforska och uttrycka vad som är livets mening. Salomo var ju vishetens fader men kunde i sitt personliga liv inte praktisera den "gudsfruktan" som är det mest centrala begreppet in den israelitiska vishetstraditionen: "Gudsfruktan är kunskapens begynnelse, dåren föraktar vishet och fostran" (Ordspr 1:7).

18.3.2. Predikarens namn och kanonisering

Predikaren heter *Qohelet* på hebreiska. Ordet är den feminina participformen (i Qal) även om det har använts som maskulint. Namnet kan relateras till verbet *qāhal* som (i nifal) kan betyda "samlas" eller (i hifil) "kalla tillsammans" och kan alltså ha med församlingens sammankomster att göra. Betydelsen av namnet *Qohelet* är ändå omdiskuterat.²² I Septuaginta har man översatt bokens namn med ordet *ekklestiastes* som betyder "förkunnare, predikare." (jfr. det hebreiska verbet *qāhal*). Predikaren hör till de senaste skrifterna i GT. Även om boken traditionellt är tillskriven Salomo är det klart att han inte har författat boken. Med all sannolik härstammar Predikaren från den postexilska perioden. Boken har ändå betraktats som auktoritativ i Qumrans samfund, vilket Qumranfragment visar, och i Syraks bok—av vilket framgår att boken redan före Jesu tid hörde till de heliga judiska skrifterna.²³ Predikaren är en av de fem böckerna i *Megillôt*. Judarna läser den på Lövhyydefesten.

Liksom inom forskningen om Job har man också inom forskningen om Predikaren frågat om boken är en enhetlig traktat eller som Ordspråksboken sammanfogad av smärre avsnitt. Forskarna har alltid varit eniga om att Predikaren inte har något logiskt framskridande resonemang men man har ansett att detta inte implicerar att boken inte skulle kunna härstamma från en och samma vishetslärare. Ofta betraktar man ändå verserna 1:1 och 12:9-14 som

²²Se diskussionen i J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes* (OTL, London: SCM Press 1988) ss. 32-34.

²³Se H.W. Hertzberg, *Der Prediger* (KAT XVII, 4. Gütersloh 1963) 46-49, A. Lauha, *Kohelet* (BKAT XIX, Neukirchen-Vluyn 1978) 20-21.

senare tillägg.²⁴

Innehållsmässigt har Predikaren alltid ansetts problematisk. Kanoniseringen av boken har kritiserats redan inom judendomen.²⁵ Det viktigaste argumentet för bokens "oheliga ursprung" var dess pessimistiska livssyn, (som var svår att kombinera med GT:s positiva livssyn): "Tomhet, idel tomhet, allt är tomhet" (Pred 1:2). Ofta tolkar forskarna denna pessimism som ett uttryck för vishetslitteraturens kris. Predikarens författare uppfattar inte den traditionella israelitiska visheten som relevant. Den fungerar inte längre i hans "moderna" värld. Paralleller till Predikarens pessimistiska livssyn har man, så som vi noterat i kap. 18.1.1, försökt finna i de omgivande hellenistiska, egyptiska och mesopotamiska miljöerna. Vidare anser forskarna allmänt att bokens två sista verser är tillagda senare för att som ett slutintryck ge läsaren en mer positiv syn på livet, vilket gjorde att boken antogs som kanonisk skrift (12:13-14).

18.3.3. Predikaren som apologi för Salomo

Ett utmärkt bidrag till Predikarens teologi är Tryggve Kronholms bok *Den verksamme Guden. Ett bidrag till Predikarens verklighetsuppfattning, speciellt hans teologi* (1982). Enligt Kronholm är Predikarens verklighetsuppfattning tvådimensionell, dvs. den har s.k. "ytstruktur" och "djupstruktur." Till "ytstrukturen" hör allt som en utanförstående iakttagare kan se i denna värld. Predikarens uppfattning om denna yttre livsstruktur är mycket pessimistisk. Ofta återkommer orden "tomhet, idel tomhet ... också detta är tomhet." I stället finner Predikaren livets mening i dess "djupstruktur," där Guds handling och verk kan mötas. Först när människan har funnit denna "djupstruktur" i livet kan hon se en mening i sitt liv. Allt arbete, t.ex., är enligt Predikaren fåfänglighet och ett jagande efter vind (2:11), om man inte förstår att Gud handlar i världen och ger allting dess mening. Först när människan har insett detta kan hon ha en positiv inställning till arbetet och livets sysslor: "Det finns för människan ingenting gott utom att äta och dricka och finna glädje mitt i all sin möda. Jag har insett att detta är Guds gåva. Ty vem äter och vem gläder sig Gud förutan?" (2:24-25). Eftersom medvetandet om livets "djupstruktur" är en förutsättning för ett meningsfullt liv, är det tydligt att det går att sammanfatta Predikarens teologi med vishetslitteraturens mest centrala tema: gudsfuktan. "... det är

²⁴Se t.ex. H.W. Hertzberg, *Der Prediger* 35-42; W. Zimmerli, *Das Buch Kohelet - Traktat oder Sentenzensammlung?* VT 24 (1974) 221-230; A. Lauha, *Kohelet* 4-7; R.N. Whybray, *Ecclesiastes* (Old Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press 1989).

²⁵Se R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes. Introduction, Translation, and Notes* (AB, New York 1965) 194; J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes* s. 52. Denna kritik mot bokens kanonicitet är dock ganska sen. Att Predikaren före Jesu tid har betraktats som auktoritativ tycks vara klart, eftersom (i) man i Qumran har funnit fragment av Predikaren och (ii) några delar av Syraks bok i litterärt avseende är beroende av Predikaren.

ingen tvekan om att uppmaningen till 'gudsfruktan' i denna djupgående och egentligen allomfattande innebörd verkligen står så centralt i Pred att det sammanfattande kan heta—och det spelar i detta sammanhang ingen roll om formuleringen är Qohelets egen eller en epilogists—att 'detta är summan: frukta Gud och håll hans bud'.²⁶ Kronholms analys kan utvecklas vidare när man utgår från antagandet att det talande subjektet i Predikaren är Salomo—något som får stöd av följande fakta:

1. Predikaren är Israels kung (1:12). Han tituleras t.o.m. Davids son (1:1).
2. Liksom Salomo är också Predikaren berömd för sin vishet (1:16, 12:9).
3. Också Predikaren författade många ordspråk (12:9, jfr. 1 Kung 4:32).
4. Predikaren var en rik och mäktig kung, som byggde många hus, skaffade rikedomar, hustrur etc. (2:4ff). Allt detta passar utmärkt in på Salomo.

Bokens innehåll ansluter sig till det deuteronomistiska historieverkets framställning av Salomo och till de problem som den gav upphov till. Predikaren försöker presentera en apologi för Salomo. Det är värt att notera att redan Kronistens bild av Salomo som baserar sig på den deuteronomistiska tolkningen är starkt idealiserad, vilket vi har sett i kap. 14.8.

Den deuteronomistiska framställningen av Salomo är i sista hand mycket negativ. Den unge Salomo skildras som en rättfärdig och vis konung. Han byggde templet och hade framgång i livet. Under de sista åren av Salomos regeringstid förändrades allt. Salomo gav anledning till växande inrepolitisk bitterhet mellan Juda och de andra stammarna och efter hans död resulterade fientligheten i ett öppet uppror (1 Kung 12). Den hårdaste kritik som det deuteronomistiska historieverket riktar mot Salomo gäller det religiösa avfall som skedde i slutet av hans regering. Hans många hustrur lyckades förleda honom att tjäna avgudar (1 Kung 11:1-8). Därför siade profeten Achia från Shilo om att Salomos medtävlare Jerobeam skulle komma att ärva en del av det davidiska riket (1 Kung 11:29-39). Ytterligare tycks den deuteronomistiska kungalagen (Deut 17:14-20) framställa Salomo som ett varnande exempel på en kung som på grund av världslig lyx och speciellt på grund av sitt stora harem avfaller från Gud och börjar tjäna avgudar.

Fastän den deuteronomistiska historieskrivningen inte undviker att tala om Davids avfall heller (se t.ex. 2 Sam 11 och 24), avviker dess skildring av David väsentligt från skildringen av Salomo. David gör efter sitt avfall bättring och får förlåtelse av Gud. Men så gör inte Salomo. Det sägs ingenting om att Salomo skulle ha gjort bättring så som David. Den framställning som det deuteronomistiska historieverket ger av Salomo har säkert varit problematisk för den traditionella, israelitiska visheten. Hur var det möjligt att den rike, vise och mäktige kungen som byggde templet slutligen blev avgudadyrkare? Hur var det möjligt att vishetens lärofader avföll från Gud, Salomo som—enligt traditionen—hade författat Ordspråksboken? Kan visheten verkligen hjälpa människan att leva här i världen om den allra visaste mannen Salomo har slutat

²⁶Kronholm, *Den verksamme Guden*, 48.

sina dagar med att tjäna avgudar? Man behövde få ett svar på allt detta. Predikaren försöker formulera och besvara de frågor som de israelitiska traditionerna om Salomo gav upphov till. Predikaren innehåller många allusioner till Salomos synder.

(1) Vi börjar med det viktigaste: **kvinnan** som roten till allt ont. Predikaren har ofta (av läsare i allmänhet) betraktas som en chauvinist som försöker ge kvinnan skulden för alla sina svårigheter. Framför allt i Pred 7:24-30 (7:24-29 i den masoretiska, hebreiska, texten) har man tyckt sig se uttryck för en sådan inställning. Dessa verser kan med rätta betraktas som de centralaste hos Predikaren. Verserna 24-25 sammanfattar allt som egentligen kan sägas om livet: Livets verkliga väsen är förborgat för människans vishet. Hon kan inte finna det av egen förmåga. I verserna 26-30 reflekteras det över Predikarens bittraste och mest pessimistiska erfarenhet av livet: kvinnan. Orden i vv. 26-30 kan bäst förstås mot bakgrunden av Salomos eget liv. Han hade som känt ett stort harem med 700 furstliga gemåler och 300 bihustrur (1 Kung 11:3). Dessa kvinnor blev slutligen Salomos undergång genom att de förledde honom att tjäna avgudar (1 Kung 11:4-8). Summan av Salomos gemåler (=1.000) är betydelsefull i detta sammanhang, eftersom samma antal förekommer också i Pred 7:29. Salomo hade under sitt liv möjlighet att bli bekant med 1000 kvinnor, dvs. med sina gemåler. I Predikaren låter man nu Salomo hävda att ingen enda av hans gemåler fruktade Gud. Med detta uttalande vill Predikarens författare betona att Salomo under sina sista livsdagar skulle ha förstått att det fruktansvärda avfallet som hade fört honom bort från sin Gud var inspirerat av hans gemåler. De hade berövat kungen det viktigaste och dyrbaraste i livet: gudsfruktan.

Det här betyder att Pred 7:26-30 inte kan betraktas som ett uttryck för chauvinism. Texten visar "bara" att kvinnan/kvinnorna hade makt att förleda Salomo till avgudadyrkan. Annars betraktas äktenskapet i Pred som något positivt (se t.ex. 4:9-12 och 9:9). Ytterligare är det värt att notera att Pred 7:26-30 inte i första hand riktar kritik mot kvinnorna för att de skulle förleda och förföra män, utan snarare är ett uttryck för Predikarens självkritik: "Den som behagar Gud kommer undan, men syndaren blir hennes fånge" (7:27). Predikaren hade själv erfarit hur lätt det gick att hamna i nät och snaror gillrade av kvinnor, när han inte gav akt på sin vandel: "Detta är vad jag kom fram till: Gud gjorde människan enkel och rak, men hon hittar på alla möjliga konster." (7:30).

Bakom de bittraste och mest pessimistiska orden kan man se den ångerfulle Salomo, som—troligen mot slutet av sin levnad enligt Predikarens författare—inser sitt ödesdigra avfall, att han dyrkat avgudar, förledd av sina utländska gemåler. Salomos eget liv utgör länken mellan 7:26-30 och bokens två sista verser: Det viktigaste som människan kan äga, dvs. gudsfruktan, hade berövats Salomo av kvinnor. Genom att kritisera sitt eget liv visar Salomo att han har förstått att han borde ha varit självständigare och handlat annorlunda. Det hänvisas i Predikaren (=boken) i tredje person singularis till Predikaren (=författaren) tre gånger (1:2, 7:26 och 12:8). Redan det här stilistiska draget

uttrycker klart att Salomos avfall (inspirerat av hans gemåler) är den centralaste tanken i Pred. Uttrycket '*amar qohelet* ("säger Predikaren") har medvetet placerats i början, i mitten och i slutet av boken:

BÖRJAN: Livets fåfänglighet, 1:2

MITTEN: Kvinnan–roten till allt ont, 7:26

SLUTET: Livets fåfänglighet, 12:8

(2) En annan allusion till Salomos synd kan man se i Pred 4:13-16 där det finns en intressant berättelse om **en gammal, dåraktig kung** och en fattig, vis yngling:

Bättre en pojke, fattig och förståndig, än en kung som är gammal och dåraktig, en som inte längre har vett att ta varning. Ty från fängelsehålan steg han till kungatronen, fast han föddes fattig i sitt rike. Jag såg allt levande som vandrar under solen sluta upp kring den unge tronföljaren, som skulle träda i den andres ställe. Oändligt stor var den skara han ledde. Ändå är han inte till någon glädje för senare släkten. Även detta är tomhet, ett jagande efter vind.

Skildringen av den fattige, vise ynglingen påminner mycket om traditionen om Jerobeam. Enligt 1 Kung 12:26 var Jerobeams mor änka, vilket låter förstå att Jerobeam var en fattig man, liksom den fattige yngling som hade fötts i fattigdom i den dåraktige kungens rike enligt Pred 4:14. Det konstateras vidare i 1 Kon 12:28 att han var en duktig man som Salomo satte till arbetsledare över Josefs hus, vilket motsvarar uppgiften i Pred 4 om att ynglingen var en vis man. På grund av en profetia av Achia från Shilo blev Jerobeam tvungen att gå i landsflykt varifrån han återvände efter Salomos död för att bli kung över Israels elva stammar. Detta har sin motsvarighet i Pred 4:14-16. Ynglingen hade suttit i fängelse (jfr. landsflykt) men fick lämna det och blev rentav kung och följdes av en stor skara (jfr. Israels elva stammar). Ytterligare kan man fråga om slutet av vers 16 ("Ändå är han inte till någon glädje för senare släkten") innehåller kritik av den religiösa synkretismen som Jerobeam införde ("Jerobeams synd") eller bara är ett uttryck för livets tomhet.

Om det är Jerobeam, Nevats son, som står bakom den vise ynglingens gestalt i Pred 4:13-16, vem annan skulle då den gamle, dåraktige konungen vara än Salomo själv? Om det förhåller sig så skulle vi här igen möta Predikarens, dvs. Salomos, självkritik. Han var den gamle och dåraktige kungen, som inte lät sig varna sig efter det att han börjat tjäna avgudar (jfr. Achias kritik i 1 Kung 11:29-39). Mot slutet av sitt liv förstod han dock sitt avfall och det straff han skulle få från Gud: Den unge och vise Jerobeam skulle komma att ärva en stor del av hans rike.

(3) Den tredje allusionen till Salomos synd är den allmänna tendensen hos Predikaren att betrakta sitt liv genom en **tillbakablick som visar att allt har varit fåfängligt**. I 1:12-2:23 skildrar Predikaren sitt eget liv. Han berättar hur han hade förvärvat stor vishet, försökt njuta av livet, byggt hus, skaffat sig rikedomar, slavar, slavinnor, boskap etc. Han hade skaffat sig silver och guld,

sångare och sångerskor och många hustrur. Han redogör för hur han blev mäktigare än någon som före honom hade varit i Jerusalem. Han kunde få allt vad hans ögon begärde. Allt detta berättas dock inte för att läsaren skulle bli avundsjuk och utbrista: vilket skönt liv! Syftet är i stället att förskräcka läsaren. Predikaren fortsätter nämligen: hela mitt liv, all min möda har varit idel tomhet.

Visheten som Predikaren i 1:12-2:23 säger sig ha fått är inte den vishet som omtalas i Ordsp 9:10: "Att frukta Herren är början till vishet, att känna den Helige är insikt." Ingenstans i avsnittet 1:12-2:23 talas det om gudsfruktan, utan här gäller det den vishet som människan med sin egen möda kan uppnå. Enligt resonemanget ligger det inom mänsklig förmåga att skaffa sig framgång i detta livet och samtidigt har framgång i livet traditionellt uppfattats som Guds välsignelse. Predikaren kritiserar detta traditionella synsätt. Han hade haft framgång men är ändå inte lycklig. Någoting fattas och det är gudsfruktan. Genom att om sitt liv avge vittnesbördet att det har varit fåfängligt uttrycker Salomo sin ånger: Jag fruktade inte Gud, därför hade jag ingen nytta av min vishet.

(4) Till sist kan vi nämna Predikarens inställning till *sin förestående död*. Formuleringarna tycks förutsätta att den som uttrycker sig är en gammal man, den gamle Salomo på ruinerna av sin fåfänglighet. Vi kan anta att Predikarens författare har velat sätta alla dessa pessimistiska uttryck i Salomos mun för att skildra hur meningslöst livet är utan gudsfruktan. Detta kommer ännu klarare fram i 12:1-8. Salomo uppmanar de unga att tänka på Skaparen innan de blir gamla och apatiska. 12:1-7 är en stark skildring av den annalkande döden som berövar människan hennes livsglädje och förändrar hennes liv. Därför är det viktigt att söka gemenskap med Gud för att orka leva de sista dagarna av sitt liv. I 12:1-7 skildras den gamle Salomo som snart skall dö och lämna detta ångestfulla liv. Här ekar bara tomheten: "Tomhet, idel tomhet, säger Predikaren, allt är tomhet" (12:8).

Predikarens författare har inte enbart velat undervisa om gudsfruktan med hjälp av Salomos liv, utan också förbättra den deuteronomistiska framställningen av Salomo. Det sista ordet om Salomo skall inte gälla hans avfall, utan hans ånger. Under de sista dagarna av sitt liv ångrade Salomo allt det onda han hade gjort. På detta sätt rentvår Predikaren Salomos rykte så att de böcker som har traderats i hans namn—Ordspråksboken, Höga Visan och Predikaren—skulle kunna erkännas som auktoritativa och alltså möjliga att kanonisera (jfr. den rabbinska midrashen till Höga Visan: Cant Rabba I, 1). Författaren till de här böckerna var inte någon förhårdad avgudadyrkare, utan en man som gjorde bättring från sin synd och som genom sitt avfall lärde sig vad verklig gudsfruktan är. Och just därför att han genom sitt avfall har lärt sig vad gudsfruktan är kan han undervisa andra!

Också i den rabbinska litteraturen används Predikaren som ett argument för att Salomo gjorde bättring från sin synd men rabbinerna är inte eniga om saken. I den babyloniska Talmud, traktaten Gittin (bGit 68 b-c), t. ex., berättas det att huvuddemonen Asmodeus lyckades locka Salomo att skänka bort en ring som kunde ha gett honom magiskt skydd. På detta sätt kunde

demonen bli kung i stället. Salomo kastades långt bort från Jerusalem och demonen iklädde sig hans gestalt. Efter denna olycka citerar Salomo Pred 1:3: "Vad får människan ut av all sin möda under solen." Tolkningarna huruvuda Salomo ytterligare en gång blev kung eller inte går isär (b.Git 68c; se också den rabbiniska midrashen till Predikaren, Koh Rabbah I, 12:1):

Rab and Samuel differed (about Solomon). One said that Solomon was first a king and then a commoner, and the other that he was first a king and then a commoner and then a king again.

Det framgår klart i den rabbiniska litteraturen varför Salomo blev straffad. Koh Rabbah II, 2:3 nämner tre orsaker till att Salomo störtades från tronen: 1. Han hade tagit för många gemåler. 2. Han hade skaffat sig för många hästar. 3. Han ägde för mycket guld. Vid omnämmandet av dessa synder hänvisas till Deut 17:16-17 och till Salomos liv enligt den deuteronomistiska historieskrivningen (1 Kung 11:3, 5:6 och 10:27). På grund av sin gudlösaandel fick Salomo sitt straff. Denna tolkning kan betraktas som en parallell till bGit 68 c.

Mycket intressant är också den diskussion som fördes bland rabbinerna angående de tre böcker som tillskrivs Salomo: Ordspråksboken, Höga Visan och Predikaren. Cant Rabbah I, 1 har återgett denna diskussion. En allmän syn bland rabbinerna är att Salomo har skrivit Predikaren allra sist under slutet av sitt liv: "Rabbi Jannai som är Rabbi Ammis svärfar sade: alla är eniga om att han [=Salomo] skrev Predikaren sist." Detta är förenligt med antagandet att Predikaren innehåller Salomos tankar om den tid då han förödmjukades och miste sitt kungadöme.

Traditionen om Salomos tragiska avfall från Herren i slutet av sin regeringstid tycktes tillintetgöra hans ställning som vishetslitteraturens lärofader. I Pred vill man betona att Salomo efter att ha avfallit från Herren inte var lycklig. Den lyx och vishet han ägde var till ingen nytta för honom. *Salomo kunde inte klara sig i detta livet med sin egen vishet när gudsfruktan fattades.* Livet är meningslöst utan gudsfruktan. Med hjälp av beskrivningen av Salomos liv vill Predikaren antitetiskt undervisa om vishetslitteraturens mest glänsande pärla: "Herrens fruktan är vishetens begynnelse." På samma gång anför Predikaren en apologi för Salomo därigenom att denne gestaltas som en människa som ångrar sitt avfall. Detta möjliggjorde den senare judiska tolkningen att Salomo sist och slutligen gjorde bättring och under slutet av sin regering åter var en rättfärdig kung. Denna "positiva" synvinkel på Salomos liv utgjorde grundvalen för de positiva traditionerna om Salomo senare inom judendomen. Troligen är detta ett av skälen till att boken har kanoniserats! Kritiken mot bokens kanonicitet i judendomen uppkom relativt sent (boken betraktades ju som kanonisk före Jesu tid, vilket ett Qumranfragment och Syraks bok ger anledning att anta). Att kritik har väckts kan bero på att man har "glömt" Predikarens ursprungliga målsättning, dvs. att den är ett försvar för Salomo.

19. Klagovisorna

19.1. Främreorientaliska texter som beskriver en nationell katastrof

Klagovisorna beskriver en nationell katastrof i Juda. De reflekterar Jerusalems förstörelse år 587/86 fKr. Vi har några främreorientaliska exempel på motsvarande texter. Klagovisan är en rätt allmän litterär form i den antika Främre Orienten (se *SAGH*, ss. 183-213). Klagovisformen har använts för olika typer av texter, t.ex. klagan över Tammus (*SAGH*, ss. 185-187) eller över Inanna (*SAGH*, ss. 183-185). En hel rad sumeriska klagovisor behandlar temat om en stads förstörelse.

Ett av de tidigaste exemplen på sådana parallelltexter till GT:s klagovisor är den sumeriska *The Curse of Agade* (*ANET*, ss. 646-651). Texten härstammar från ca 2000 fKr och är relaterad till en historisk situation då gutier (Gutians) från Zagrosbergen invaderade Mesopotamien och förstörde många städer där. Texten börjar med att Sargon den Store får kungadömet av Enlil och låter Akkad få en ärorik ställning. Speciellt gudinnan Inanna spelar en viktig roll när Akkad uppnår politisk och ekonomisk hegemoni över Mesopotamien. Under Sargons sonson Naram-Sins regeringstid når Akkad sin politiska och ekonomiska höjdpunkt. Men därefter förändrades allting. På grund av Enlils befallning¹ tog Inanna inte längre emot Akkads gåvor. Naram-Sin accepterade sitt öde men när han därefter försökte få orakelsvar från Ekur i Nippur vägrade gudomen honom detta. Naram-Sin blev arg och rasade mot Ekur och förstörde templet. Nu var det Enlils tur att slå tillbaka. Han sände gutier, talrika som en gräshoppsarmé, (jfr. Joel 1-2) mot Mesopotamien. Många människor måste lida ända tills gudarna bestämde att Sumerien måste räddas undan Enlils vrede. De uttalade en grym förbannelse mot Akkad. Som en följd av detta ödelades Akkads alla heliga platser och staden blev aldrig mera bebodd. På detta sätt räddades andra heliga platser i Sumerien.

Denna text innehåller ett försök att mytologisera den politiska historien genom att beskriva hur gudarnas beslut har effekt på verkligheten. Så skedde när den historiska verkligheten var sådan att Akkad förlorade sin politiska ledningsposition under Naram-Sins regeringstid. Staden omnämns aldrig i några dokument från Ur III-perioden.² Något motsvarande öde drabbade Sion enligt Klagovisorna men skriften förmedlar att hoppet om att staden skall återuppbyggas finns kvar.

En annan och bättre utombiblisk parallell till Klagovisorna är den sumeriska klagan över förstörelsen av Sumer och Ur (*Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, *ANET*, ss. 611-619). Denna poetiska text innehåller över 500 rader och av dessa är ca. 400 bevarade. Texten är delad i

¹Texten talar om "word of the Ekur" men Ekur är Enlils tempel i Nippur.

²För Ur III-perioden, se L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* (Revised Edition completed by Erica Reiner, Chicago & London Chicago University Press 1977); J. Bright, *A History of Israel* (Third Edition, London: SCM Press 1984), ss. 48-51.

fem delar, *kirugu* (Klagovisorna i GT består också av fem olika poetiska stycken).

Den första delen (verserna 1-115) redogör för hur de fyra viktiga gudarna i det sumeriska panteon besluter sig för att förstöra Sumer genom att störta *me*. Detta ord är en sumerisk term för den politiska och naturliga ordning som gudarna har etablerat. Tillsammans med *me* försvinner också kungadömet. Su-folket och elamiterna får angripa Sumer och förstöra Ur. Sju sumeriska gudar motarbetar Sumer. Följden är att fienderna invaderar landet och bringar dess politiska ordning i kaos. Anarki råder i landet.

Den andra *kirugu*-delen (verserna 119-282) beskriver hur Sumer förstörs från norr till söder. Texten omnämner alla viktiga sumeriska städer som blir förstörda. Ofta anges *expressis verbis* att tempel och gudastatyer blev förstörda—vilket uttrycker det elände som drabbat landet.

Verserna 283-293 är förstörda och på det här stället börjar den tredje delen. När texten igen är läsbar från och med vers 294 ända till vers 356 behandlar författaren staden Ur. En detaljerad beskrivning av Urs grymma öde följer nu. Hungersnöd skördar sina offer, kanalerna i Ur har torkat ut, och det värsta: inga offer kan sändas till Nippur; Nannas kor hade stulits av fienden så att templet inte kunde få fett eller mjölk. Allt detta ledde till att Urs stadsgud Nanna-Sin vänder sig till sin far Enlil och ber att Ur skall återupprättas.

Enlils svar inleder den fjärde *kirugu*-delen (360-484). Enlil förbarmar sig inte över staden. Han konstaterar kallt att Sin inte borde bry sig om den klagan som kommer från Ur. Dess öde är fastslaget och kan inte ändras. I den grymma situationen beslutar stadens invånare att öppna sina portar för fienden. Elamiterna störtar in i staden och förstör den och dess tempel och gudastatyer och förintar dess invånare. En detaljerad beskrivning av stadens förstörelse följer och skildringen liknar det tema som tas upp i Klagovisorna och i andra texter i GT som handlar om städers förstörelse (se t.ex. Babylons förstörelse i Jes 13-14; Ninives i Nahum etc.).

I början av den femte delen (verserna 490-500) riktas orden till den häftiga stormen som angriper Ur och en bön uttrycks om att den i stället skall angripa Urs fiender Tidnum, Gutium och Anshan (= Elam?!). Efter detta avbryts texten och när den blir läsbar igen i slutet av den femte *kirugu*-delen tycks den innehålla en förväntan om att Ur i framtiden skall bli välsignat.

Den tredje sumeriska parallellen till Klagovisorna är *Lamentation over the Destruction of Ur* (ANET, ss. 455-463; SAGH, ss. 192-213). Denna text klagar över Urs förstörelse efter elamiternas och subariternas (Subarians) angrepp. Texten innehåller 436 verser som är fördelade på elva sånger. Dessa sånger kan skiljas från varandra med hjälp av en antifon där en eller två verser upprepas. Ett centralt tema i denna text är att gudarna har övergett sina tempel och att den fina staden ligger i ruiner. H.-J. Kraus har framhållit att denna sumeriska text innehåller många typiska teman som också förekommer i de gammaltestamentliga Klagovisorna. Båda är klagosånger över en förstörd stad

och dessutom liturgier som uppfördes vid minneshögtider.³

Det sista sumeriska exemplet på en parallell till Klagovisorna i Gamla testamentet är *Lamentation over the Destruction of Nippur*.

Vid sidan av dessa sumeriska paralleller innehåller även den ovan (se kap. 15.8) behandlade Meshastenen ett motsvarande tema. Kemoshs vrede upptändes mot Moab och därför drabbades folket av olycka. Men inskriften beskriver också hur situationen förändrades och hur Mesha med hjälp av Kemosh lyckades befria sitt folk från Israels politiska hegemoni.

De många sumeriska parallellerna ger oss ändå inga möjligheter att lägga fram en hypotes om att de sumeriska klagovisor skulle ha påverkat den gammaltestamentliga traditionen.⁴ Den bästa förklaringen är att det är frågan om en gemensam kulturell bakgrund med uppfattningar som på likartat sätt betonade att den viktigaste byggnaden i en stad var templet och att detta symboliserade guden/gudarnas närvaro. Därför var förstörelsen av en stad och dess tempel alltid en stor religiös katastrof. När denna katastrof tog sig uttryck i religiösa dokument var det naturligt att man uttryckte sig på liknande sätt. Detsamma gäller sannolikt också mera allmänt, t.ex. dödsklagan i främreorientalska kulturer hade likartade former—men kanske något olika föreställningsinnehåll från kultur till kultur, från tid till tid.

19.2. Klagovisorna i Gamla testamentet

Den babyloniska Talmud-traktaten Baba Batra 14b kallar Klagovisorna *qînôt* men ofta benämner man boken med dess första ord 'ékâ, "ack". I den judiska kanon finns Klagovisorna tillsammans med Predikaren, Höga Visan, Rut och Ester, och bildar de s.k. festrullarna, *megillôt*. I judendomen har man läst boken den 9 Ab, den dag då man ihågkom både det Första och Andra templets förstörelse. Även Sak 7:3-5; 8:19 nämner att folket klagade och fastade under den femte månaden (= Ab). Det är möjligt att Klagovisorna har spelat en viktig roll i liturgin på denna fastedag, kanske redan under exiltiden (500-talet fKr) men i varje fall under den postexilska tiden.⁵

Grekiska manuskript till Klagovisorna innehåller ofta en uppgift om att boken har skrivits av Jeremia (t.ex. LXX^B). Denna uppgift kan härstamma från 2 Krön 35:25 där det sägs att Jeremia sjöng en klagosång över Josia. Innehållet i Klagovisorna visar ändå att boken beskriver Jerusalems förstörelse och inte har någonting med kung Josia att göra.⁶

³H.-J. Kraus, *Threni* (BKAT 20, Neukirchen: Kreis Moers 1956), ss. 8-11.

⁴Om detta se speciellt T.F. McDaniel, "The Alleged Sumerian Influence Upon Lamentations." VT 18 (1968), ss. 198-209; D.R. Hillers, *Lamentations* (AB 7A, Garden City: Doubleday & Company 1972), ss. XXVIII-XXX.

⁵Se R.B. Salters, *Jonah & Lamentations* (Old Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994), ss. 70-71.

⁶Se t.ex. D.R. Hillers, *Lamentations* (AB 7A, Garden City: Doubleday & Company 1972), ss. xx-xxi.

Klagovisorna har en klar och vacker poetisk struktur. Boken innehåller fyra lika långa stycken (Klag 1-4) som var och en har 22 strofer med tre rader var. Varje strof börjar med en ny bokstav i det hebreiska alfabetet så, att man börjar med den första och slutar med det sista (s.k. akrostisk poesi). Det tredje stycket, Klag 3, avviker från de andra däri att varje strof har tre rader som börjar med samma bokstav. Ytterligare måste man påpeka att Klag 2-4 har ordningsföljden *pe* och *ajin* i alfabetet, medan däremot Klag 1 har ordningen *ajin* och *pe* som blev normen. Trots att ordningen mellan dessa bokstäver är omkastad i Klag 1 har vi ingen orsak att ändra texten så att även de tre andra styckena skulle följa denna ordning. I det ugaritiska alfabetet (1400-1300 fKr) följer man samma ordning som förekommer i Klag 1, medan däremot det proto-kanaanaiska alfabetet som man har funnit i 'Izbet Sartah (1100 fKr) har den ordningsföljd som förekommer i Klag 2-4. Eftersom den normativa ordningen i de alfabetiska psalmerna Ps 25, Ps 111-112 är *ajin - pe* implicerar detta väl att Klag 2-4 har en äldre ordning och att dessa kapitler är de äldsta i Klagovisorna.⁷ Klag 5 avviker från de fyra första delarna däri att den här sången är kortare och att dess poetiska struktur inte är akrostisk.

Klagovisornas centrala budskap är Jerusalems förstörelse. Liksom i de sumeriska parallellerna hävdar också Klagovisorna att gudomen gjort ett fientligt angrepp mot staden. Klag 2:1, t.ex., säger: "Ack, i sin vrede har Herren höljt det sköna Sion i mörka moln. Från himlen ner till jorden har han slungat Israels härlighet. Han skonade inte sin fotapall på sin vredes dag." Herren förkastade även sin helgedom och sitt altare (2:6-7), bröt sönder Sions murar och portar (2:8-9) etc. Men vid sidan av denna beskrivning innehåller Klagovisorna även ställen där hoppet spelar en viktig roll. Klag 3 visar att om folket ångrar sig har det ett hopp. Detta illustreras i 3:25-26: "Herren är god mot den som kommer till honom, mot den som sätter sin lit till honom. Det är gott att hoppas i stillhet på hjälp från Herren." Hoppet är ändå inget framträdande tema i Klagovisorna. Det aktuella eländet är det tema som dominerar framställningen. Man vädjar till Herrens barmhärtighet och ber att han skall frälsa sitt folk. Man ställer frågor till Herren om han helt vill förkasta sitt folk. Boken slutar med en dramatisk sista sats (5:22): "Men du har förkastat oss och rasar mot oss i vrede."

⁷Se O. Kaiser, *Klagelied* (ATD 16/2), ss. 99-100.

20. Höga Visan

Höga Visans namn på hebreiska är *šîr haššîrîm*, ”sångernas sång.” Boken är den femte skriften i festrullarna, *megillôt*, och den har man läst under påskfesten. Höga Visan kunde inte accepteras i den judiska kanon, förrän man började tolka den allegoriskt. Höga Visan beskriver ett förhållande mellan Jahve och Israel. Diskussionen om Höga Visans status i kanon aktualiseras t.ex. i Mishna (Yadajim 3.5; Ta’anit 4:8), i Tosefta (Sanhedrin XII:10) och i den babyloniska Talmud (Sanhedrin 101a). Denna diskussion visar att bokens kanoniska status var problematisk under det första århundradet eKr. Det svåraste problemet utgjorde bokens många (fina!) erotiska bilder. Att boken accepterades i den judiska kanonen beror säkert mycket på att Rabbi Akiba talade varmt för boken. Bokens innehåll beskriver livet i det Allraheligaste! Men allt tyder på att Akiba tolkade bokens innehåll allegoriskt.

Historiskt sett har vi ändå anledning att tro att bokens ursprungliga innehåll har med den erotiska kärleken att göra. Vi har många utombibliska paralleller till Höga Visan och dess fina erotiska metaforer.⁸ Paralleller finns också i *ANET*, ss. 467-469, 496; *CCBW*, ss. 125-130, 445-446, 540-543; A. Erman, *The Ancient Egyptians*, ss. 243-251.

Bokens tillkomsthistoria är svårt att bestämma. I traditionen har man placerat Höga Visan bland de skrifter som är författade av Salomo och några forskare är även redo att datera boken till denna period.⁹ Namnet Salomo förekommer på några ställen i Höga Visan (3:7, 9, 11; 8:11-12) men ingenting i dessa verser implicerar att Salomo skulle vara mannen/brudgummen i Höga Visan. Tvärtom tycks 8:11-12 göra en klar distinktion mellan brudgummen och Salomo. Där jämför brudgummen kärleken med en vingård och konstaterar att han har sin egen vingård. Salomo har en stor vingård och den symboliserar hans stora harem men brudgummen gläder sig över sin egen vingård där han får möta sin egen älskling och endast henne. Mot denna bakgrund tycks Höga Visan innehålla en kritisk inställning till Salomos livsstil och ge uttryck för en kritisk tolkning av Salomos stora harem. Salomo fick heller aldrig lära känna vad riktig kärlek är. Han hade många kvinnor men visste han vad ord som de följande innebär (HV 8:6-7):

Bär mig som ett sigill vid ditt hjärta, som ett sigill vid din arm. Stark som döden är kärleken, lidelsen obeveklig som graven. Dess pilar är flammande eld, en ljungande låga. Mäktiga vatten kan inte släcka kärleken, floder kan inte svepa bort den. Om en man gav allt han ägde för kärleken, vem skulle ringakta honom?

Höga visan tar med sina friska poetiska ord och bilder avstånd både från sexualmystik och asketism och visar med sin iver och sitt allvar på en glöd som

⁸En utförlig diskussion av dessa främreorientaliska paralleller finns i M.H. Pope, *Song of Songs* (AB 7C, Garden City: Doubleday 1977), ss. 54-89; se också A. Brenner, *The Song of Songs* (Old Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press 1989), ss. 41-47.

⁹Se diskussionen i M.H. Pope, *Song of Songs*, ss. 22-33.

hör till livet. Även den som utgår från att sångerna i första hand speglar mänskliga förhållanden kan sannolikt uppfatta att kontexten i GT aktualiserar teologiska aspekter och ger vissa aspekter av den levande fromheten belysning.

21. Avslutning

Gamla testamentet utgör en samling antika skrifter. Som sådan är den här textsamlingen ett fönster genom vilket vi kan observera det gamla Israel, dess historia, kultur och religion. Detta fönster är dock inte alldeles klart och genomskinligt. I denna *Inledning till Gamla testamentet* har vi undersökt på vilket sätt vi kritiskt bör läsa denna skriftsamling för att kunna förstå de historiska, kulturella och religiösa omständigheter som rådde i det gamla Israel. En sådan kritisk läsning måste beakta tre faktorer:

1. I Inledningens första del tog vi upp moderna exegetiska metoder. Vi visade hur forskarna när de undersökte GT med historiskt-kritiska metoder kunde finna att vissa historiska utvecklingslinjer kan beläggas i denna skriftsamling. Speciellt behandlade vi Wellhausens berömda verk *Prolegomena zur Geschichte Israels* som oerhört mycket har påverkat forskarnas sätt att förstå GT. Även kritiska åsikter som forskarna för fram måste prövas från tid till tid. Det gäller också Wellhausens teorier (och det gäller inte minst de synpunkter som författaren till denna Inledning lägger fram). Vi beskrev hur forskarna efter Wellhausen har kommit fram till nya exegetiska metoder (speciellt formhistoria och traderingshistoria) som kompletterar Wellhausens ensidiga litterär- och redaktionskritiska utgångspunkter. Vi presenterade också de s.k. empiriska modellerna och visade hur även den litterärkritiska metoden måste omprövas med hjälp av det empiriska perspektiv som vissa gammaltestamentliga texter och speciellt den antika främreorientaliska litterära evidensen ger. Genom att följa ett litterärt verks traderingshistoria kan denna empiriska evidens visa att de som redigerade gamla texter inte lämnade sina källor orörda när de skapade nya texter. Tvärtom kunde de omarbete sina källor, förändra ord, förkorta, assimilera, harmonisera etc. Om texternas traderingsprocess har varit så här komplicerad är det alltså inte självklart att vi genom den litterärkritiska analysen direkt kan rekonstruera ordalydelsen i gamla textversioner. Vi kunde ändå notera att empiriska modeller också stöder vissa litterära fenomen inom den litterärkritiska metod som Wellhausen och många andra före honom hade tagit upp.

2. I den andra huvuddelen gav vi en översikt över Israels historia genom att beakta utombibliska historiska dokument och arkeologisk evidens samt vissa spänningar i den gammaltestamentliga historiska framställningen. Vi visade att det är möjligt att relatera GT:s historiska framställning från och med början av 800-talet fKr till den antika främreorientaliska historien. Däremot är det betydligt svårare att visa att GT:s historieskrivning från patriarkernas tid ända fram till Davids och Salomos regeringstid skulle motsvara historiens förlopp. Vi framhöll här också att det inte finns tillräckligt med utombiblisk evidens för att vi skall kunna hävda att GT:s framställning av denna tidsperiod helt och hållet är imaginär. I vår översikt av Israels historia lanserade vi begreppet möjliga historiska världar och presenterade relevanta försök att relatera GT:s historiska framställning angående det tidiga Israel (från patriarkerna till Salomos regeringstid) till den antika Främre Orientens historia. Vi kunde visa att vissa detaljer passar ganska bra ihop med den bild som utombibliska källor

och arkeologisk evidens ger. Men det sista ordet i den här saken kan eventuellt sägas först när nya viktiga utombibliska källor ser dagens ljus. Nya dokument och noggrannare arkeologisk evidens kan i framtiden kasta mera ljus över den mörka perioden, från patriarkerna till Salomo, och hjälpa oss att få ett ännu bättre grepp om Israels historia från 800-talet fKr framåt.

3. Vi avslutade vår Inledning med en presentation av de böcker av skiftande karaktär som ingår i GT. Vi diskuterade här böckernas uppkomsthistoria och viktiga exegetiska problem i anslutning till böckerna. Det var möjligt att visa att GT:s böcker följer typiska främreorientaliska litterära former—vilket förklarar bl.a. varför GT är annorlunda än Nya testamentet—och vi såg att böckerna på följande sätt kan delas in i karakteristiska former enligt olika främreorientaliska litterära modeller: vasallfördrag och lagkodexar (Pentateuken = 1-5 Moseböcker), historieskrivning (det deuteronomistiska historieverket och den kronistiska historiska framställningen), profetisk litteratur, apokalyptik (Daniel), liturgiska texter (Psaltaren), vishetslitteratur (Ordspråksboken, Job och Predikaren), klagvisor och kärlekspoesi (Höga Visan). Vi kunde här klart visa att GT:s böcker följer typiska antika främreorientaliska litterära former, vilket talar för att det är viktigt att vi beaktar dessa former för att bättre förstå böckernas uppkomsthistoria och innehåll.

Dessa tre perspektiv på GT, dvs moderna exegetiska metoder, en översikt över Israels historia och en karakterisering av böckerna som bildar GT visar, att GT som skriftsamling har rötter djupt i den antika främreorientaliska världen. Det främreorientaliska perspektivet på GT har speciellt den skandinaviska GT-forskningen betonat. År 1984 höll professor Helmer Ringgren en föreläsning vid Teologiska Fakulteten vid Åbo Akademi då fakulteten firade sitt 60-årsjubileum. Ringgren var professor i gammaltestamentlig exegetik vid Åbo Akademi under åren 1947-56, och professor i religionsvetenskap vid Åbo Akademi under åren 1960-1962. Rubriken för hans föreläsning var "Vad blev det av Uppsalaskolan?" Uppsalaskolan blev till som en respons på de många och rikhaltiga utombibliska texter som man hade funnit överallt i den antika Främre Orienten från och med slutet av 1800-talet. Uppsalaskolans främsta representant var Ivan Engnell som står bakom *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* (= SBU). Ett av de viktigaste påståendena inom Uppsalaskolan var att det forna Israel inte levde i ett isolerat rum, utan att idéer och influenser utbyttes mellan Israel och den omgivande främreorientaliska kulturgemenskapen. Man kan likna denna övergripande kulturgemenskap med vår västerländska kultur av idag. Ett jämförande synsätt uppstod inom denna skola genom att man relaterade det gamla Israels kultur till andra kulturer i Främre Orienten. Det var denna komparativa metod som Uppsalaskolan enligt Ringgren lyckades etablera inom den gammaltestamentliga forskningen. Ringgrens egna ord om det jämförande närmandesättet var: "Jag är övertygad om att det lönar sig, och jag tror att det är ett arv från Uppsalaskolan som måste föras vidare."

Att Ringgren hade rätt i sin bedömning kan man lätt försvara i ljuset av

den gammaltestamentliga exeetikens nuläge. Otaliga kommentarer och undersökningar som beaktar främreorientalistiskt parallellmaterial till GT har utarbetats genom åren och man har också skapat samlingsverk där dessa främreorientalistiska texter presenteras. De här viktiga samlingsverken utgör idag de grundläggande hjälpmedlen inom exeetiken. Just dessa verk har vi många gånger citerat också i föreliggande Inledning som är ett försök att göra den moderna synvinkeln på GT rättvisa. Det främreorientalistiska perspektivet, som speciellt den skandinaviska GT-forskningen har bidragit till, är idagen allmänt accepterad utgångspunkt.

Appendix

Tabell 1: Viktiga historiska epoker i Gamla testamentet

2000-1600	Patriarkerna i Kanaan (medelbronsåldern). Josef kan ha varit i Egypten under Hyksos-perioden (den andra mellanperioden) 1700-1550 fKr.
1200-talet	Exodus från Egypten skedde möjligtvis under Ramses II:s regeringstid.
1150-1020	Domare i Israel. Samuel ca 1050 fKr. Saul blev konung ca 1020 fKr.
1010-930	David och Salomo. Första Templet färdigt i Salomos 11:e år = 960 fKr.
930-721	Kungadömet Israel. Samarias fall år 721 fKr.
930-587	Kungadömet Juda. Jekonja i exil 598 fKr. Jerusalems förstörelse 587/86 fKr
537	Kyros edikt. Andra Templet byggdes åren 520-515.
C:a 450	Esra (kom till Jerusalem 458) och Nehemja (kom till Jerusalem 444 fKr).

Tabell 2: Kronologi över kungarna i Israel och Juda

Kungar i Israel Israel = Nordriket		Kungar i Juda Juda = Sydriket	
Jerobeam I	930-909	Rehabeam	930-914
Nadav	909-908	Aviam	913-911
Basha	908-885	Asa	910-870
Ela	885-884	Joshafat	870-847
Simri	884	Joram	847-846
Omri	884-873	Achasja	846
Achav	873-852	Atalja	845-840
Achasja	852-851	Joash	840-801
Joram	851-845	Amasja	801-787
Jehu	845-818	Asarja (Ussia)	786-735
Joachas	818-802	Jotam	750-735 (2 Kung 15:5)
Joash	802-787	Achas	734-715
Jerobeam II	787-747	Hiskia	715-696
Sakarja	747	Manasse	696-642
Shallum	746	Amon	642-641
Menachem	746-737	Josia	640-609
Pekachja	737-735	Joachas	609
Pekach	735-732	Jojakim	608-598
Hosea	731-723/22	Jojakin (Jekonja)	597
		Sidkia	597-587/86

Tabell 3: Kungar i Israel och Juda som omnämns i utombibliska texter

David	“Davids hus” omnämns i Tel Dan-inskriften från andra hälften av 800-talet fKr. I denna inskrift refereras med uttrycket “Davids hus” till Juda kungadöme. Det var rätt vanligt att uppkalla kungariket i det antika Främre Orienten efter dynastins grundare. Inskriften berättar om en strid som Arams kung förde mot Israel och Juda. Texten talar eventuellt om Ahasja (Juda kung) och Joram (Israels kung) men är på den avgörande punkten fragmentarisk.
Omri	Meshas stele från mitten av 800-talet fKr beskriver hur Omri underkastade Moab under Israels herravälde och hur Moabs kung, Meshah, lyckades befria sitt land under Omris sons (= Achavs) tid. Denna politiska konflikt omtalas i 2 Kung 3. Ytterligare har vi många assyriska kungainskrifter som talar om <i>bit Humria</i> = “Omris hus” när texten hänvisar till Israels kungadöme.
Achav	Salmaneser III:s (858-824) inskrifter. Achav krigade i förbund med Aram mot den assyriske konungen i Qarqar år 853 fKr.
Jehu	Den s.k. svarta obeliskens beskriver hur Jehu underkastar sig Salmaneser III. Texten invid bilden konstaterar att Jehu betalade tribut till Salmaneser III. Detta ägde rum år 845 fKr.
Achasja/Juda	Tel Dan-inskriften (se ovan). Arams kung påstår att han dödade två kungar, sannolikt Ahasja och Joram. Jfr. 2 Kung 9.
Joram/Israel	Tel Dan-inskriften (se ovan). Jfr. 2 Kung 9.
Joas/Israel	Adad-Nirari III:s (810-783) inskrifter påminner om att Israels kung Joas betalade en stor tribut år 796 fKr.
Asarja	Asarja eller Ussia omnämns möjligen i Tiglat-Pileser III:s (745-728 fKr) inskrifter 740 fKr.
Menachem	Tiglat-Pileser III:s inskrifter omnämner Menachem som betalade tribut till den assyriske kungen (år 737 fKr). 2 Kung 15:19-20 omnämner samma historiska händelse. Obs. namnet Pul i 2 Kung 15:29-30 är Tiglat-Pileser III:s babyloniska namn som han själv tog sig.
Pekach	Tiglat-Pileser III:s inskrifter berättar utförligt om det så kallade syro-efraimitiska kriget som pågick åren 734-732 fKr. Då försökte Pekah, Israels kung, och Resin, Arams kung, störta Ahas från Jerusalems tron. Se 2 Kung 15:29-30; Jes 7.
Achas	Tiglat-Pileser III:s inskrifter hänvisar till att Ahas betalade en stor tribut till den assyriske kungen (under år 734-732 fKr). Se 2 Kung 16:5-9; Jes 7.
Hosea	Tiglat-Pileser III:s inskrifter nämner att Hosea sattes på Samarias tron i stället för Pekah som dödades under det syro-efraimitiska kriget som pågick åren 734-732 fKr. Enligt 2 Kung 15:30 gjorde Hosea uppror mot Pekach och dödade honom.
Hiskia	Sanheribs (705-681) inskrifter informerar utförligt om Assyriens fälttåg i Juda år 701 fKr. Se 2 Kung 18-19; Jes 36-37.
Manasse	Esarhaddons (681-669 fKr) inskrifter. Se 2 Krön 33:10-13.
Jojakin	Babyloniska inskrifter hänvisar till matransoner som Jekonja fick vid kungens hov. Se 2 Kung 25:27-30.

Tabell 4: När verkade de gammaltestamentliga profeterna?

Andra hälften av 700-talet fKr (Assyrien världsmakt)

Amos	Kommer från Juda men verkar i Israel under Jerobeam II:s regeringstid (760- eller 750-talen fKr); kritiserar kulten i Betel och förkunnar dom över Israel.
Hosea	Profet i Nordriket. Kritiserar Israels synkretistiska religion (Baalsdyrkan).
Jesaja	Profet i Jerusalem. Förkunnar att Assyrien kommer att invadera Juda. Jerusalem skall dock frälsas. Profetior om den nye kungen (= Messias).
Mika	Profet i Juda. Förkunnar dom över Juda och Jerusalem.

Slutet av 600-talet och början av 500-talet fKr (Babylonien världsmakt)

Jeremia	Förkunnar att Babylonien kommer att erövra Jerusalem och föra Juda folket i exil. Efter Jerusalems fall börjar han förkunna frälsning för Juda folk.
Nahum	Profeterar om Nineves förstörelse (som ägde rum 612 fKr).
Sefanja	Herrens (doms)dag skall komma över Juda folk.
Habackuk	Babylonien skall invadera Juda. Men i framtiden skall Herren förstöra Babylonien.
Hesekiel	Kallad till profet i Babylonien år 593 fKr. Profeterar att Jerusalem skall förstöras. Folket skall slutligen frälsas och Jerusalem byggas upp på nytt.
Obadja	Kritiserar edomiterna som hade angripit Juda år 587/86.

Slutet av exilen, 540-530-talen fKr

Deutero-Jesaja (Jes 40-55): Den persiske kungen kommer att förstöra Babylonien. Juda folk skall återvända till Jerusalem. Staden skall återuppbyggas och bli världens centrum.

Efter exilen, under 530-400 fKr (Persien var världsmakt)

Haggaj	Folket måste återuppbygga templet.
Sakarja 1-8	Visioner om Jerusalem och dess frälsning. Serubbabel skall återuppbygga templet.
Trito-Jesaja	Folket måste göra bättring för att kunna få se den frälsning som utlovats i Jesaja 40-55.
Joel (?!)	Gräshoppor skall komma och förstöra landet på Herrens (doms)dag!
Sakarja 9-14)	Visioner om Jerusalems kommande öde och frälsning. Sion skall få en ödmjuk kung som måste lida.
Malaki	Kritik mot levitiska präster. Elias "återkomst" före Herrens (doms)dag.

Tabell 5: Assyriska, babyloniska och persiska kungar

Enligt den assyriska eponym-listan fick varje år sin benämning av en viktig samtida händelse eller av en person som bar ansvar inom kungadömet administration. Varje särskilt år betecknades på basis av en sådan händelse eller person (eponym). Enligt den assyriska kungalistan ägde solförmörkelse rum i Assur-Dan III:s 9:e regeringsår som motsvarar 763 fKr. Med hjälp av dessa listor kan forskare fixera assyriska kungars regeringsår i förhållande till vårt tideräkningssystem. Se närmare A. Millard, *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 BC* (SAAS 2 1994).

Nyassyriska kungar

Adad-Nirari II	911-891
Tukulti-Ninurta II	890-884
Ashurnasirpal II	883-859
Shalmaneser III	858-824
Shamshi-Adad V	823-811
Adad-Nirari III	810-783
Shalmaneser IV	782-773
Ashur-Dan III	772-755
Ashur-Nirari V	754-745
Tiglath-Pileser III	745-728
Shalmaneser V	727-722
Sargon II	721-705
Sennacherib	705-681
Esarhaddon	680-669
Ashurbanipal	668-627
Ashur-Etel-Ilani	627-624
Sin-Shar-Ishkun	623-612
Ashur-Uballit II	612

Nybabyloniska kungar

Nabopolassar	625-605
Nebukadressar	604-562
Awel-Marduk	562-560
Neriglissar	560-556
Nabunaid	555-539

Persiska kungar

Kyros	550-529
Kambyses	529-522
Dareios I	522-486
Xerxes	486-465
Artaxerxes I	465-424
Dareios II	423-405
Artaxerxes II	404-359
Artaxerxes III	358-338
Dareios III	338-333

Ordförklaringar

- akitu-festen** Den babyloniska nyårsfesten där man lovprisade **Marduk** som garant för naturenlig ordning och politisk harmoni i Babylon för det kommande året.
- akkadiska** Semitiskt språk som användes både i **Assyrien** och i **Babylonien**. Idag känner vi många akkadiska dokument som hjälper oss att bättre förstå kulturella och politiska omständigheter i den antika **Främre Orienten**.
- Ammon** Ammoniter bosatte sig i **Kanaans** land i slutet av bronsåldern liksom israeliterna (enligt GT). Ammon organiserades, liksom Israel, som ett kungadöme. Det var beläget öster om Israel, bortom Jordan-floden.
- Amoreer** I babyloniska källor omtalas *Amurru*, "Västlandet." Amoreerna var alltså invandrare som kom från väst. Enligt GT bosatte sig amoreerna i Kanaan tidigare än israeliterna (se t.ex. Gen 15:16).
- An/Anu** Den högsta guden i det **sumeriska** panteon. Tillsammans med **Ellil/Enlil** ("atmosfärens herre") och Enki ("jordens herre") var An en av Sumers viktigaste gudar.
- antropologi** Ett system som gäller människosynen, läran om människans natur. Man talar t.ex. om gammaltestamentlig antropologi och antropologiska (vetenskapliga) studier.
- antropomorfism** Ordet härstammar från de grekiska orden *anthrōpos*, "människa" och *morfē*, "gestalt" och betecknar att gudomen i något sammanhang har beskrivits i människoliknande gestalt. I den senare judendomen försökte man undvika antropomorfistiska uttryck för gudomen.
- Anzu** Akkadisk gud i fågelgestalt. Ett **akkadiskt** epos med namnet Anzu är bekant. S. 25.
- āpīlum/āpīltum** Akkadisk participform av verbet *apālum*, "svara". Denna term användes om en profetisk gestalt ("den som svarar") i Mari. S. 204.
- apodiktisk** Ordet betyder "obestriddig". När man talar om t.ex. apodiktisk lag avses en lag som är formulerad på ett oemotsägligt sätt, t.ex. "du skall inte ..." S. 128.
- apokalyptisk** Det grekiska lånordet *apokalypsis* betyder "avslöjande" eller "uppenbarelse". Med apokalyptisk avser man i den moderna exegetiken den litteratur, tradition eller fromhet som kommer till uttryck i uppenbarelsen om dramatiska händelser som uppfattas höra ihop med den yttersta tiden. Enligt det apokalyptiska sättet att tänka följer världens historia en gudomligt fastslagen plan. Se vidare kap. 16.
- apokryfer** Skrifter som inte har tagits med i kanon; de är omtvistade i något avseende. Bibel 2000 innehåller GT:s apokryfa böcker. De hjälper oss att bättre förstå hur GT:s teologiska idéer betonades i den tidiga judendomen just före Jesu tid. "Värda att studera" (Luther) även för detta ändamål.
- apologi** Försvar i tal eller skrift. GT innehåller olika sorters apologiska texter och skrifter.
- apotropeisk** Ritual utförd med avsikten att driva bort onda andar kallas apotropeisk. Man har föreslagit att blodsritualen i samband med påskfesten ursprungligen var en sådan ritual. S. 112.
- Arad** En viktig stad i södra Juda, **Negev**. Den låg nära gränsen till **Edom**. Man har funnit tempel från järnåldern i Arad och likaså viktiga **ostraka**.
- Aram** Semitiska invandrare som grundade ett kungadöme norr om Israel. Under sin glansperiod under 800-talet fKr sträckte sig Arams kungadöme ända till floden Eufrat. Aram krigade mot Israel under 800-talet och i början av 700-talet fKr.
- arken** Ett bärbart israelitiskt kultobjekt med särskild anknytning till Guds heliga närvaro.
- aroniter** Levitiska präster som härstammade från Levi via Aron som var Moses bror. Enligt GT innehar Aron och hans söner det prästerliga monopolet.
- (den) aronitiska välsignelsen** Den välsignelse som förekommer i Num 6:22-27. Med ett kristet tillägg används den även i den kristna gudstjänstliturgin. S. 149-150.
- Asera** En kananeisk fruktbarhetsgudinna som dyrkades också i det gamla Israel. Man har funnit inskrifter som talar om "Jahve och hans Asera".
- asinnu** Akkadisk term för profet. S. 203-204.
- Assyrien** Det mäktiga kungadömet i den antika **Främre Orienten**. Assyriens politiska makt varade från 800- till 600-talet fKr. Assyrierna förstörde **Samaria** år 721 fKr och gjorde slut på Israels kungadöme (2 Kung 17). Se vidare kap. 8 och 9.
- Aton** Egyptens solgud. Den berömda kätterska faraon, **Echnaton**, grundade sin tillfälliga **Aton-monoteism** i **Egypten**. Man har spekulerat om att denna monoteism kunde ha påverkat Moses **Jahve**-religion. Se vidare kap. 5.5.
- Atrahasis** Ett **akkadiskt** epos som innehåller bl.a. en syndaflodsberättelse som också har påverkat

- framställningen i **Gilgamesh**-eposet. Se kap. 4.2.
- Baal** En kananeisk fruktbarhetsgud. I GT kritiseras ofta baalsdyrkan som under olika historiska perioder var populär i Israel.
- Babylonien** Av stadsnamnet Babel uppkommen term för det sydliga landet kring floderna Eufrat och Tigris. Babylonien var ett mäktigt kungadöme i den antika **Främre Orienten**. Babylonien var "världsmakt" under i slutet av 600-talet och under den första perioden av 500-talet fKr.
- barum** **Mesopotamisk** offerpräst som använde inre organ från djur för att förutsäga framtiden.
- Beer Sheva** Det hebreiska namnet betyder "Sjubrunnen." Beer Sheva var en viktig stad i Södra Juda nära **Egyptens** gräns.
- Betel** Det hebreiska namnet betyder "Guds hus." Staden låg vid Israels sydgräns just norr om Juda och har en viktig religiös betydelse i GT. **Nordrikets** första kung, Jerobeam I, placerade en guldkalv i Betels helgedom. Betel var en viktig kultplats även efter Samarias förstörelse år 721.
- Beya** En egyptisk hövding som levde under 1200- och 1100-talen fKr. I en **historiskt möjlig värld** kunde denne Beya ha varit just Mose.
- Biblia Hebraica** Den hebreiska Bibeln. Den moderna utgåvan Biblia Hebraica Stuttgartensia följer ordalydelsen i manuskriptet *Codex Leningradensis*. Ytterligare innehåller denna utgåva textkritiska anmärkningar som utgivarna har betraktat som viktiga.
- codex** I denna Inledning används ordet i följande betydelse: handskrift i bokform eller som bokulle.
- credo** Trosbekännelse ("jag tror") IGT-exegetiken använder man benämningen ett historiskt credo för att beteckna en **frälsningshistorisk** framställning dvs. ett trosoperspektiv som uttrycker tolkningen att Gud har lett sitt folks historia.
- Dagarnas Gamle** I Dan 7 avser denna term Gud. Beteckningen är känd också i **ugaritiska** texter där den hänvisar till den gamle huvudguden El.
- Dagarnas Huvud** En parallell term till **Dagarnas Gamle**. Används i 1 Henok 37-71 där den också refererar till Gud.
- Dan** En stad i Norra Israel. Liksom i **Betel** placerade **Nordrikets** första kung, Jerobeam I, en guldkalv också i Dan.
- Davids väg till kungatronen** En tradition i 1-2 Samuelsböckerna (1 Sam 16 - 2 Sam 5) som beskriver hur David lyckades bli kung i Israel.
- Deir Alla** En arkeologisk utgrävningsplats i Jordanien där man har funnit den berömda inskrift som talar om Bileam, Peors son, som också omnämns i Num 22-24.
- dekalog** De tio buden som presenteras både i Ex 20 och Deut 5. Även Ex 34 innehåller tio enskilda bud. Forskarna talar om den rituella eller **jahvistiska** dekalogen. S. 118.
- Deuteronomium** Detta latiniserade grekiska ord betyder "den andra lagen." Med detta namn kallas 5 Moseboken.
- deuteronomisk** Det som är typiskt för **Deuteronomium**.
- deuteronomistisk** Det som är kännetecknande för det **deuteronomistiska historieverket**.
- deuteronomistiska historieverket** Forskarna är eniga om att Josua, Domarboken, 1-2 Samuels- och 1-2 Kungaböckerna innehåller typiska språkliga vändningar och en teologi som liknar Deuteronomiums. Därför används benämningen det deuteronomistiska historieverket som alltså innehåller böckerna Deut - 2 Kung.
- didaktisk** Det som är undervisande.
- dynasti** Kungaätt. I 2 Sam 7 fick David löftet att hans dynasti skall få regera alltid i Israel.
- Ea** En av de mesopotamiska huvudgudarna; härskade över havets makter.
- Echnaton** En farao i Egypten (1300-talet fKr) som har betraktats som kättersk, eftersom han avskaffade alla andra egyptiska gudar utom **Aton**.
- Edom** Enligt den gammaltestamentliga synen härstammar edomiterna från Esau, Jakobs bror. Edom omfattade landet söder om Döda Havet på båda sidor om Arava-sänkan.
- Egypten** Mäktigt kungadöme i Nordafrika, "en skänk av Nilen" så som den grekiske historieskrivaren Herodotos uttryckte saken. Egypten spelar en viktig roll i Israels historia eftersom det lade under sig Kanaan (Palestina) under perioden 1800-1200 fKr. Även under perioden 900-500 fKr tävlade Egypten med Assyrien och sedan med Babylonien om herraväldet över Palestina.

- El Amarna** Faraon **Echnatons** residensstad. Man har här funnit Echnatons korrespondens (på akkadiskt språk) med kananeiska kungar. Dessa brev ger oss värdefull information om de politiska förhållandena i Palestina under 1300-talet fKr.
- El Eljon** En gudom som prästkungen Melkisedek dyrkade i Salem. Enligt Ps 76:3 är Salem identiskt med Jerusalem.
- El Shaddai** Ett namn för **Patriarkernas** gud (Ex 6:3). S. 39-40.
- Elefantine** En ö i Nilen där en judisk militärkoloni var belägen. Man har funnit många **papyrer** från 400-talet fKr som ger oss information om denna judiska koloni samt enstaka uppgifter om det politiska läget i Jerusalem och i Palestina under den persiska perioden.
- Ellil/Enlil** En mesopotamisk gud som också kallas Illil. Denna gudom var känd för att han hatade människor och sände bl.a. syndafloden över jorden.
- Elohist empirisk modell** En av **Pentateukens** fyra litterära källor. S. 10.
Ger oss möjlighet att med hjälp av skriftliga dokument följa antika texters utvecklingshistoria. Modellen är empirisk i den bemärkelsen att den ger exempel på likartade fenomen som faktiskt har existerat. Se kap. 4.1.
- Enkidu Gilgamesh** Bästa vän som spelar en central roll i Gilgamesh-eposet.
- Enuma Elish** De första (akkadiska) orden i den babyloniska skapelsemyten som beskriver hur **Marduk** krossar kaosmakterna och skapar harmoni i kosmos. S. 130, 133-134.
- epos eskatologi** Antik berättelse som beskriver någon hjältes eller några hjältars liv.
Läran om de yttersta tingen. I GT-exegetiken används termen eskatologi flytande. Även förväntningar som har med framtiden att göra, inte nödvändigtvis med de yttersta tiderna, kan kallas eskatologiska.
- Etana Eval** Mesopotamisk kungagestalt som är hjälte i Etana-eposet. S. 25.
Berg i närheten av **Shekem** omedelbart norr om Gerisim. Israeliterna uttalade tolv förbannelser vid berget Eval (Deut 27). Josua byggde ett altare där (Jos 8:30-35). I arkeologiska utgrävningar här har man funnit en byggnadskonstruktion som har tolkats som ett altare.
- exodus** Latiniserad form av det grekiska ordet för uttåg. Termen hänvisar till israeliternas befrielse från slaveriet i Egypten, senare även till uttåget från fångenskapen i Babylonien. 2 Moseboken kallas Exodus.
- fest** Viktig del i varje antik främreorientalisk religion. Under högtider aktualiserades religionens skilda teologiska betoningar.
- formhistoria** Exegetisk metod som försöker förklara vilket slags text vi läser. S. 20.
- frälsningshistoria** Enligt GT:s självförståelse har Gud lett Israels historia. Denna ledning kallas frälsningshistoria.
- Främre Orienten** Geografiskt område omkring Israel. Se karta 2 i appendix.
- förbund** Fördrag mellan två parter i både privata och offentliga sammanhang. Förbundet är ett viktigt begrepp i GT som betonar att det finns ett förbund mellan Gud och Israel och beskriver detta i termer av en förbundsteologi. Detta förbund presenteras enligt antika vasallfördrags former.
- Förbunds boken** Med denna term kallas textavsnittet Ex 20:24-23:33 enligt den benämning som förekommer i Ex 24:7. Enligt många forskare är Förbunds boken den äldsta litterära delen i Pentateuken.
- försoning** Viktig term i GT, speciellt i offerkulten. Medelst offer kunde man eliminera synd och på detta sätt återupprätta det genom synden brutna gemenskapsförhållandet mellan Gud och människa.
- Gattung** **Formhistorisk** term. Varje text har sin egen speciella form, Gattung. Det är viktigt för läsaren att veta vad en text har för en Gattung, för med hjälp av textens Gattung (genre) får man en anvisning om hur texten skall läsas.
- Genesis** Latiniserad form av det grekiska lånord som betyder ”begynnelse”. I Moseboken kallas med detta namn.
- Gilgamesh Hammurabi** En halvgud, hjälte som spelar huvudrollen i Gilgamesh-eposet.
Babylonisk kung som levde under 1700-talet fKr. Han har blivit berömd genom sin lagsamling, **Codex Hammurabi**.
- hapiru** En term som förekommer i antika främreorientaliska dokument. Termen avser en främling som saknar rötter i det samhälle där han bor. I **El Amarna**-brev, t.ex., hänvisas ofta till

- helig** *hapiru*-grupper som försakade problem i Kanaan under 1300-talet fKr. S. 42.
En religiös kvalitet som anger att något är avskilt eller invigt åt gudomen. Något som inte får urenas. När man i GT talar om att Gud är helig menas att Gud är upphöjd över allt världsligt och objekt för religiös dyrkan.
- Helighetslagen** Lev 17-26 bildar en självständig enhet som forskarna kallar Helighetslagen på grund av en typisk formulering som ofta förekommer i den: "Ni skall vara heliga, ty jag, Herren, er Gud, är helig". S. 120, 148.
- hellenismen** Termen syftar på den senare grekiska kulturperiod och världskultur som uppstod när Alexander den Store gjorde sina erövringar.
- Herrens dag** Ursprungligen en dag då israeliterna väntade att Herren skulle ingripa i historien och strida mot Israels fiender. Hos profeterna började detta begrepp beteckna en dag då Herren kommer att döma sitt folk för att det har syndat. Se kap. 15.7, 15.8 och 15.14.
- hettiterna** Ett folk av indo-europeiskt ursprung i den antika **Främre Orienten**. De levde på områden som nu utgör det moderna Turkiet. Hettiterna spelade en viktig politisk roll under 1300- och 1200-talen fKr.
- historisk-kritisk** Forskning som syftar till att med skilda metoder kritiskt granska historiska källor kallas historisk-kritisk (till skillnad från närmandesätt som utgår från religiös övertygelse).
- historiskt möjlig värld** Beskrivande tolkningsmodell som utgår från att det går att se på historiska händelser på flera sätt. Man är alltså i regel inte hänvisad till en enda normativ tolkning. I stället kan man erbjuda olika tolkningsmodeller som är logiskt relaterade till de historiska källor man vill förstå och beskriva.
- homoioteleuton** Ett textkritiskt begrepp som betyder att skribenten hoppar från ett ord till samma ord när det kommer på nytt senare i texten. På detta sätt lämnar skribenten ofrivilligt bort en del av den text som han kopierar.
- hyksos** Herodotos term för asiatiska folkslag som regerade i **Egypten** från slutet av 1700-talet ända till början av 1500-talet fKr. Termen härstammar troligen från det egyptiska begreppet *heka-chasut*, "härskare över främmande land."
- Humbaba instruktion** Ett fruktansvärt monster i Gilgamesh-eposet som **Gilgamesh** och **Enkidu** dödar.
Undervisning eller handledning i vissa praktiska färdigheter. Vi känner många egyptiska instruktioner som användes för att vägleda nya ämbetsmän i uppgiften att upprätthålla den samhällseliga ordningen, *maat*, i **Egyptens** samhälle.
- ipsissima verba** Denna term ("hans egna ord") används för att uttrycka vilka ord i profetböckerna som kan tänkas härstamma direkt från den historiske profeten. S. 211-212.
- ius talionis** En princip i lagen. Den hävdar att straffet eller ersättningen skall motsvara skadan. S. 128.
- Ishtar** En mesopotamisk kärleks- och fruktbarhetsgudinna som har spelat en central roll i de assyriska och babyloniska religionerna. Assyriska profeter talade i Ishtars namn. Se kap. 15.1.3.
- Jahve** Israels namn på sin gud. Detta gudsnamn uppenbarades via Mose (Ex 6:3).
- Jahvist** En av Pentateukens fyra litterära källor. S. 10.
- Jammu** Detta **ugaritiska** ord betyder "hav". En kaosmakt "saltvattnet" förekommer som motståndare till **Baal** och besegras av **Baal**. S. 59.
- Jerobeams synd** Termen förekommer i det deuteronomistiska historieverket för att beteckna den kultiska förnyelse som Nordrikets förste kung, Jerobeam I, genomförde i Betel och Dan. Se kap. 11.2.
- Josefus** Judisk historieskivare från det första århundradet eKr. Josefus skrev två viktiga historiska översikter: (1) det judiska upprорот (en beskrivning av det judiska kriget i 66-73 eKr) och (2) judafolkets historia. I detta senare verk är Josefus huvudkälla GT men han använder också icke-judiska författares skrifter speciellt när han beskriver Israels historia efter exilen.
- Kairo Geniza** Geniza var ett förvaringsrum i anslutning till en synagoga. Här bevarades bokrullar och skrifter som man inte längre använde men inte heller fick förstöras då de innehåller Guds namn. Meningen var att man inte skulle profanera skrifterna genom att förstöra dem och man ville också förhindra att skrifterna användes för magiska syften. I Kairo har man funnit ett sådant förvaringsrum med viktiga texter. Forskarna brukar tala om texter från Kairo Genizan.
- Kanaan** Namnet på det bibliska land där israeliterna bosatte sig.

- kappōret** Ett massivt guldlock på arken. Luther översatte ordet med "nådstol" (enligt Hebr 4:16). Inför *kappōret* genomförde israeliterna viktiga ritualer, särskilt riter knutna till stora försoningsdagen. Se kap. 12.2.
- kasuistisk lag** En sorts lag som innehåller en första del som presenterar ett speciellt fall som har ägt rum, och en andra del med uppslag om vad som kommer att hända i ett sådant fall. S. 127-128.
- kenitiska hypotesen** En teori som hävdar att Mose lärde känna jahvismen genom sin svärfar, Jetro, som var en kenit. S. 49.
- kodeks** Lagsamling som kan vara en del av **Pentateuken**, t.ex. **Förbunds-boken**, eller av en antik främreorientalisk lagsamling, t.ex. Codex Hammurabi.
- konsensus** Forskarnas enighet i någon fråga.
- kosmogoni** Religiös lära om världens uppkomst.
- kronografiska texter Assyriska och babyloniska** historiska texter som presenterar händelserna under kungens eller kungarnas regeringstid enligt ett kronologiskt system.
- kronisten** Författaren till Krönikeböckerna. Ordet används också för att beteckna författaren av det **kronistiska historieverket**.
- kronistiska historieverket** Krönikeböckerna samt Esra och Nehemja utgör enligt många forskares åsikt en enhetlig historisk framställning och den kallas så här.
- kungainskrifter Assyriska och babyloniska** kungar presenterade sina byggnadsprojekt och de historiska händelserna under sin regeringsperiod i inskrifter som de placerade i fundament till byggnader.
- kult** Religiös dyrkan som innehåller regelbundna ceremonier och fastställda **ritualer** samt årliga **fester**.
- landets folk** Termen används i GT. Dess mening är litet oklar. Den tycks hänvisa till medborgare med fulla borgerliga rättigheter i Juda. De var politiskt aktiva och stödde bl.a. Davids dynasti i olika krissituationer. S. 76-78.
- Lakish** En viktig stad i **Shefela** i Juda, nära gränsen till Filisteer. I de berömda Lakish-relieferna (från Sanheribs, **Assyriens** kung, palats) skildras denna stad och dess erövring.
- Levitan** Kaosmonster som förekommer i **ugaritiska** texter och i GT. S. 134, 274, 300.
- leviter** Präster och de andra anställda i kulten som härstammade från Jakobs tredje son, Levi.
- Leviticus** Latiniserat ord som har med "leviter" att göra. 3 Moseboken kallas Leviticus.
- litterärkritik** Exegetisk metod som används för att rekonstruera äldre litterära skikt i GT:s nuvarande texter. S. 21.
- LXX** **Septuaginta**
- maat** Det egyptiska begreppet för den samhällliga ordningen. Begreppet motsvarar den hebreiska principen "rättfärdighet." S. 289.
- mackabeer** Bröderna Mackabaios ("hammaren") levde under det andra århundradet fKr. De var ledare för det judiska upproret mot det seleukidiska riket under åren 160-140 fKr.
- Marduk** **Babylons** huvudgud som enligt **Enuma Elish** krossade kaosmakterna och blev gudarnas ledare.
- Mari** En antik stad vid floden Eufrat. I Mari har man funnit många akkadiska inskrifter. De belyser sociala omständigheter som delvis är parallella till företeelser i det antika Israel, t.ex. profetior.
- masoreter** "Traditionister" som var kretsar av judiska lärda som bevarade den hebreiska texten. Dessa masoreter verkade från 600-talet eKr och framåt i tiden. Man brukar tala om masoretiska handskrifter. Kännetecknande för dessa manuskript är deras enhetliga texttradition. Dessa handskrifter utgör grundvalen för de vetenskapliga utgåvorna av GT:s text. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**, t.ex., använder manuskriptet **Codex Leningradiensis**.
- Medien** Området söder och sydväst om Kaspiska Havet. Tillsammans med babylonierna förstörde medierna Assyriens huvudstad Ninive. Mediens persiska vasall Kyros tog över makten i Medien år 550 fKr.
- megillah** Detta hebreiska ord betyder "skriftrulle." Hebreiska skrifter bevarades i skriftrullar. Man talar också om de fem *megillōt* och då menar man de fem gammaltestamentliga skrifterna Ruth, Ester, Höga Visan, Predikaren och Klagovisorna.
- mellanperiod** Kännetecknande för **Egyptens** historia är de s.k. mellanperioderna då Egyptens politiska makt var svag. En sådan mellanperiod dateras t.ex. till början av järnåldern då det blev

- möjligt för nya invandrare (bl.a. israeliterna enligt GT:s syn) att organisera sig politiskt i Palestina.
- Mesopotamien** Det grekiska uttrycket *hē Mesopotamía chōra* betyder ”landet mellan floderna.” Mesopotamien är alltså landet som ligger mellan två stora floder, nämligen Eufrat och Tigris.
- messias** Det hebreiska ordet betyder ”den smorde.” I det gamla Israel smorde man någon till kung. Därför började man kalla kungen ”Herrens smorde.” I den efterexilska perioden började termen beteckna den kungliga gestalt som skulle återupprätta Davids dynasti. Under Jesu tid hade termen utvecklats vidare och betecknade en eskatologisk frälsargestalt.
- Mishna** Termen är härledd av det hebreiska verbet *šānā*, ”upprepa” som senare också började betyda ”undervisa” och ”lära sig.” Ordet mishna betyder alltså ”undervisning” eller ”lära.” Speciellt används ordet som beteckning på en samling judiska muntliga traditioner som Judah HaNasi omkring år 200 eKr samlade i skriftlig form. Mishna innehåller sex huvudavsnitt (*sēder*) och vardera av dessa avsnitt är delade i olika traktater, tillsammans 63 stycken.
- Moab** Ett kungadöme i Palestina öster om Döda Havet. Moabs kung Mesha som också är omnämnd i 2 Kung 3 författade en text på ett stele (Mesha-stelen) som innehåller viktiga historiska uppgifter om relationerna mellan Israel och Moab.
- monolatri** Dyrkan av endast en gud även om man erkänner att andra gudar kan existera.
- monoteism** Tron att endast en gud existerar och dyrkan av denna enda gud.
- Mot** I **ugaritiska** texter förekommer kaosmakten Mot. Ordet betyder ”död.”
- muḥḥum** Benämning på en extatisk profet som förekommer i Maris texter och i nyassyriska profetior (i form *maḥḥu* **NAP**). Se ss. 204, 208.
- MT** Förkortning för den **masoretiska** texten.
- myt** I GT-forskningen använder man termen oftast för att beteckna gudaberättelse som berättar om gudar eller gudomliga heroer utan något eller med endast föga historiskt underlag. Termen har religionshistoriskt sett vidare betydelse.
- Människosonen** Eskatologisk gestalt som förekommer i Dan 7 och i 1 Hen 37-71. Se kap. 16.3.
- nabûm** Profetisk gestalt i Mari. Denna term är viktig eftersom den är parallell till den bibliska termen för profet, *nābî*. S. 203.
- NAP** Nyassyrisk profetia. Denna förkortning används i Simo Parpolas utgåva av nyassyriska profetior. Se kap. 15.1.3.
- Negev** Ett geografiskt område i södra Juda.
- Nergal och Ereshkigal** Gudagestalter i ett akkadiskt epos. S. 25.
- nomadism** Levnadssätt med boskapsskötsel eller ambulerande jordbruk. GT ger oss anledning att anta att **patriarkerna** och israeliterna från början var nomader.
- Nordriket** Israels kungadöme efter Salomos död.
- nyassyrisk** Assyriens politiska makt var störst under perioden från 800-talet till 600-talet fKr. Denna epok brukar man kalla den nyassyriska perioden. Se kap. 8.5.
- nybabylonisk** En term som används för tidsperioden 1000-500 fKr. Det nybabyloniska rikets frammarsch dateras till slutet av 600-talet och till början av 500-talet fKr. Se kap. 9.3.
- Numeri** Namnet på 4 Moseboken.
- offerkulten** Pentateuken, speciellt i **Leviticus** och **Numeri**, innehåller lagar som bestämmer hur israeliterna borde dyrka Jahve med offer. En sådan offerkult var en väsentlig del av det israelitiska gudstjänstlivet. Se kap. 12.2.
- oren** Kultisk orenhet var omöjlig att kombinera med det heliga. Det orena måste först renas och det rena kan sedan helgas. S. 145-146.
- ostrakon** I den antika Främre Orienten använde man krukskärvor att skriva på. Krukbitarna med inskrifter på kallas ostraka. De viktigaste ostraka funna i Palestina är ostraka i **Samaria**, **Arad** och **Lakish**.
- P** Förkortning för **Prästskriften**.
- panisraelism** Det som gäller hela Israel. Termen används för att beteckna både Israel och Juda. Det panisraelitiska idealet är Davids och Salomos rike då alla israelitiska stammar var politiskt enade (åtminstone enligt den gammaltestamentliga framställningen).
- papyrus** Forntida skrivmaterial som tillverkades av papyrusgräset.

- patriark** Israels stamfader. De är: Abraham, Isak, Jakob och dennes tolv söner. Gen 12-50 innehåller patriarkberättelser.
- Pentateuken** Ordet kommer från det grekiska uttrycket *hēpentateukhos (biblos)*, ”boken med fem delar.” Termen refererar till de fem Moseböckerna.
- Persien** Det antika kungadömet Persien låg i det nuvarande Iran. Efter **Babylonien** blev Persien världsmakten i **Främre Orienten** (539-333 fKr).
- (den)personifierade Visheten** Det hebreiska ordet *chokmâ*, ”vishet” är feminint. Den personifierade Visheten framställs som feminin i Ordspr 1-9 och Vish 6-9. Dessa texter bildar en viktig bakgrund till NT:s kristologiska bekännelser i 1 Kor 8:6, Kol 1:14-18; Hebr 1:1-3; Joh 1.
- polyteism** Man anser att många gudar existerar och man dyrkar dem.
- profan** Icke-heligt som kan vara **rent** eller **orent**. S. 145-146.
- Prolegomena** Det latinska ordet betyder ”inledning.” Detta ord förekommer i namnet på Wellhausens viktigaste bok: *Prolegomena zur Geschichte Israels*.
- Prästskriften** Den yngsta av **Pentateukens** fyra källor. Prästskriften härstammar från den postexilska tiden men dess traditioner kan vara betydligt äldre. Ss. 10-11.
- Pseudepigrafa** Ordet är sammansatt av två grekiska ord *pseudos* (”lögn”, ”falsk”) och *epigrafē* (”skrift”). Ordet används för att beteckna sådana sena judiska skrifter vars författare presenteras som bibliska gestalter. Ett exempel på det är Henoksboken som absolut inte kan härstamma från den bibliske Henok (Gen 5:18-24). S. 264.
- pseudoprotetior** Protetior som beskriver händelser som i själva verket redan har ägt rum. Det finns många **akkadiska** och **egyptiska** exempel på pseudoprotetior som utgör bakgrund för ett **apokalyptiskt** tänkande. Se kap. 16.1.
- Qumran** En plats vid Döda Havet som hörde till en judisk sekt. Man har i Qumran funnit många antika bibliska handskrifter liksom sektens egen litteratur. Qumrans bibliska handskrifter är viktiga inom ramen för GT:s **textkritik**.
- rabbin** En judisk lärdd, ofta ordinerad andlig ledare för en judisk församling som bevarade judiska traditioner i muntlig form också efter det att de hade nedskrivits i skriftlig form (**Mishna**, **Talmud**).
- raggimu/raggintu** Profetisk gestalt i **Assyrien**. S. 208.
- Rahav** Kaosmonster som förekommer i **ugaritiska** texter och i GT. S. 274.
- Ras Shamra** Det moderna namnet på den antika staden **Ugarit**.
- redaktionshistoria** En exegetisk metod som svarar på frågan hur äldre litterära textdelar har fogats samman med varandra till bibelbokens nuvarande form eller i dess förstadier.
- ren** Det som är **rituellt** sett rent kan **helgas**. S. 145-146.
- ritual** Ordning för religiös sed eller ceremoni eller **kulthandling**.
- sabbat** Den sjunde dagen som var vilodagen. I Gen 2:2-3; Ex 20:11 argumenterar man för att sabbatsdagen är helgad eftersom Gud vilade på den sjunde dagen efter att ha skapat världen på sex dagar (= symboliska tidsperioder). Deut 5:15 framhåller i sin tur att alla måste få vila på sabbatsdagen eftersom israeliterna inte fick vila under sin trälomstid i **Egypten**.
- Samaria** Israels huvudstad som **assyrierna** förstörde år 721 fKr. Israels kung Omri grundade Samaria i början av 800-talet fKr. S. 72.
- semitisk** Sem var Noas son och enligt Gen 10 härstammade många folk från Sem, bl.a. Abraham och hans efterkommande. Dessa folk har kallats ”semiter.” I språkets historia har alltså adjektivet ”semitisk” betecknat det som hör till eller utmärker eller härstammar från semiterna.
- Septuaginta** Grekisk översättning av Gamla testamentet utförd före Jesu tid med början från och med 200 fKr.
- Sitz im Leben** Detta viktiga begrepp används inom den formhistoriska metoden. Det avser textens plats och funktion i kulten.
- Shamash** Den mesopotamiska solguden, viktig både i den assyriska och babyloniska religionen.
- Shefela** Ett geografiskt område inom Juda beläget nära gränsen till Filisteer.
- Shekem** I gammaltestamentliga traditioner som återspeglar Israels gamla tidsperioder spelar Shekem en viktig roll. Staden låg i närheten av bergen **Eval** och Gerisim.
- Shilo** Före Jerusalem var Shilo Israels **kultcentrum**. Arken var placerad där och Samuels historia har sammankopplats med denna stad. Filisteerna erövrade och förstörde staden under den

- andra hälften av 1000-talet fKr.
- stamsamhälle** Före kungadömets uppkomst var Israels stammar troligen organiserade politiskt men forskarna har olika åsikter om vad denna politiska organisation (om den nu överhuvudtaget har existerat) innebar. Hur den kunde uppfattas enligt en **historiskt möjlig värld** visar presentationen i kap. 6.2.
- stratum** I arkeologiska utgrävningar försöker man alltid identifiera olika förstörelseskikt som kallas strata.
- Sumer** Det gamla Sumer som efterhand uppgick i babyloniska och assyriska kulturer hade grundas av ett indo-europeiskt folk som en av världens tidigaste kulturer i **Mesopotamien**. Folk från Väst (s.k. amurru-folk) förstörde Sumer men förde vidare mycket av dess kultur och språk och skrivkonst.
- Sydrieket** Judas kungadöme efter Salomos död.
- Tabernaklet** **Uppenbarelsetältet**.
- Talmud** Den **rabbinska** judendomens viktigaste källa är den Babyloniska Talmud (Bavli). Det finns också en annan Talmud, den Palestinensiska Talmud (eller Talmud Jerushalmi). Talmud innehåller ett försök att integrera bibeltexter, judiska tolkningstraditioner och detaljerade tolkningar av en del av traktaterna i lagsamlingen **Mishna**.
- Tannin** Kaosmonster i **ugaritiska** texter. Detta monster förekommer också i GT. S. 274.
- textkritik** En exegetisk metod som försöker konstruera en bild av den ursprungliga bibeltexten. S. 21.
- tell** En ruinkulle där en gång i tiden en antik stad har existerat.
- teodicé** Filosofiskt eller religiöst försök att förklara det ondas problem och förhållandet mellan Gud och det onda.
- teofani** Detta grekiska lånord betyder "gudsuppenbarelse." Ordet används när människors upplevelser av gudsuppenbarelse beskrivs.
- teokrati** Det grekiska ordet betyder "gudsvälde." Ordet används för statsskick där den (de) maktägande härleder sin myndighet direkt från Gud eller Gud själv tillskrivs den högsta politiska makten.
- Tetrateuken** Boken med fyra delar (jfr. **Pentateuken**) varmed avses Genesis - Numeri.
- Tiamat** Kaosmakten i den babyloniska skapelsemyten **Enuma Elish**.
- Tolvprofetboken** I den judiska traditionen har alla smärre profeter från Hosea till Malaki bevarats i en och samma skriftrulle. Därmed har man börjat tala om Tolvprofetboken.
- Torah** Enligt det judiska systemet indelas GT i *Torah* ("Lagen", dvs. 1-5 Moseboken), *Neviim* ("profeterna", dvs. Josua - 2 Kung + alla profetböcker Jes - Hes och Hos - Mal) och *Ketuvim* ("skrifterna", dvs. Ps, Job, Ordspr, 1-2 Krön, Esra-Nehemja, Daniel och de fem *megillöt*, dvs. Ruth, Ester, Predikaren, Höga Visan, Klagovisorna).
- traditionshistoria** En exegetisk metod som undersöker de ideologiska, religiösa och teologiska faktorer som utgör bakgrund till bibeltextens uppkomst. Ss. 20-21.
- traderingshistoria** En exegetisk metod som undersöker på vilket sätt bibliska berättelser, innan de fixerades i skriftlig form, har genomgått en längre eller kortare muntlig traderingsprocess.
- tronföljdsberättelsen** 2 Sam 15 - 1 Kung 2 innehåller en äldre skriftlig tradition som behandlade frågan vem som skall efterträda David på tronen.
- tummim** Se **urim**.
- Ugarit** En antik stad vars moderna namn är Ras Shamra, belägen vid Syriens norra kust. I denna antika stad har man gjort viktiga textfynd som beskriver Baalsmyten och som på ett betydande sätt har ökat vår kunskap om baalsreligionen. Ss. 59, 274-275.
- Uppenbarelsetältet** En helgedom som israeliterna använde under ökenvandringen. Ex 25-31 och 35-40 innehåller detaljerade uppgifter om hur uppenbarelsetältet skall byggas.
- Ur** **Sumers** huvudstad i **Mesopotamien** under perioden 2150-1950 fKr. Enligt Gen 11:28, 31 härstammade Abraham från Ur.
- Ur-Deuteronomium** Forskarna relaterar ofta Deuteronomium till Josias regeringsperiod (2 Kung 22-23). De anser ändå att Deuteronomium i sin nuvarande form inte kan härstamma från Josias period. Olika försök har gjorts för att rekonstruera en äldre form av Deuteronomium. Man brukar kalla denna äldre form Ur-Deuteronomium. Forskarna diskuterar ofta huruvida texterna i Deut 12-26 hör till denna skrift.
- urim** Urim och tummim var namn på det prästerliga divinationsmedel som man använde för att

försöka förutse framtiden. I Sam 14:41 är det bästa exemplet på hur *urim* och *tummim* användes. Med deras hjälp kastade man lott och lät lotten avgöra mellan två alternativ: *urim* (Saul eller Jonatan) eller *tummim* (folket). Vi har alltså här ett orakelredskap som baserade sig på att resultatet kunde utfalla enligt en av två möjligheter.

- Uruk** En antik stad i Mesopotamien. Gilgamesh var Uruks kung.
- Uthnapistim** Noas prototyp. Enligt Gilgamesh-eposet var Uthnapistim den hjälte som räddades undan den stora floden. Se kap. 4.2.
- Überlieferungsgeschichte** Tysk term som i denna lärobok har översatts med termen **traderingshistoria**.
- vasall** När en stark kung erövrade nya länder anställde han ofta vasaller i de erövrade länderna. Kungen förutsatte att vasallerna var lojala mot honom.
- vasallfördrag** En skriftlig form där förhållandet mellan en storkung och hans vasall definieras i vissa typiska språkliga vändningar. Motsvarande fraseologi har också använts i Pentateuken när man har velat definiera förhållandet mellan Jahve och Israel. Se kap. 13.2.1.
- vaticinia ex eventu** Händelser berättas i form av en profetia även om de i själva verket redan har ägt rum.
- vishetslitteratur** Antik främreorientalisk litteratur som lär ut praktisk vishet. I GT representerar Ordspråksboken, Jobsboken och Predikaren vishetslitteraturen. Se kap. 18.
- Vorlage** En tysk term som har en speciell betydelse i exegetiken. Man avser här en litterär komposition som en redaktör eller översättare använde när han producerade sin nya text.
- Vulgata** Vulgata, eg. Versio Vulgata, den i västkyrkan mest brukade latinska bibelöversättningen, utförd av Hieronymus (d. 430).
- Wiederaufnahme** Med denna tyska term (som kunde översättas med "återupptagande") menas att en redaktör när han sammanställer texter, återkommer till en berättelse som han hade avbrutit i ett skede på grund av att han har tagit in uppgifter från någon annan källa.

RELIGIONSVETENSKAPLIGA SKRIFTER:

1. NILS G. HOLM: *Heliga texter*. Instuderingsuppgifter vid läsning av heliga skrifter. Åbo 1983.
2. OWE WIKSTRÖM: *Mytens psykologiska funktion*. Ett tema i brevväxlingen mellan S. Freud och C.G. Jung åren 1906-1912. Åbo 1983.
3. GUNNAR GRÖNBLOM: *Dimensions of religiosity*. The operationalization and measurement of religiosity with special regard to the problem of dimensionality. Åbo 1984.
4. Owe Wikström: *Hypnos, symboldrama och religion*. Religionspsykologiska studier kring "spontan religiositet", besatthet-exorcism och "inre helande". Åbo 1984.
5. NILS G. HOLM (Red.): *Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen*. Rapporter från ett seminarium i Åbo 1983. Åbo 1984.
6. NILS MARTOLA: *Judiska texter 1*. Judiska texter i svensk översättning. Åbo 1984.
7. NILS G. HOLM - TUOMO LAHTINEN: *Jordbegravning eller kremering?* En studie av gravskicket i Finland. Åbo 1985.
8. NILS G. HOLM - TUOMO LAHTINEN: *Arkkuhautaus vai tuhkahautaus?* Tutkimus hautaustavoista Suomessa. Åbo 1985.
9. RENÉ GOTHÓNI: *Pâtimokkha i strukturanalytisk belysning*. En religionshistorisk studie av de buddhistiska klosterreglerna i Sutta-vibhanga. Åbo 1985.
10. ULLA-LENA LUNDBERG: *Franciskus i Kökar*. Det lilla samhället möter den stora traditionen. Åbo 1985.
11. JOHN KRAFT: *The Goddess in the Labyrinth*. Åbo 1985, andra upplagan 1987, tredje upplagan 1995.
12. PERTTI JÄRVINEN: *Droger och mystik*. En analys av drogforskning som behandlar förhållandet mellan "mystiska" upplevelser och drogupplevelser. Åbo 1985.
13. NILS G. HOLM: *Religionspsykologins grunder*. Åbo 1985, reviderad upplaga 1988, reviderad upplaga 1993, reviderad upplaga 2002.
14. KARL-JOHAN ILLMAN - TAPANI HARVIAINEN: *Judisk historia*. Åbo 1986, korrigerad upplaga 1987, utökad upplaga 1988, omarbetad och utökad upplaga 1992, korrigerad och utökad upplaga 1993, korrigerad upplaga 1995, omarbetad upplaga 1997, korrigerad upplaga 2002.
15. NILS G. HOLM: *Scandinavian Psychology of Religion*. Åbo 1987.
16. NILS MARTOLA: *Kommentar till Påskhaggadan*. Åbo 1988.
17. TUOMO LAHTINEN: *Kremering i Finland*. Idéhistoria och utveckling. Åbo 1989.
18. TUOMO LAHTINEN: *Polttohautaus Suomessa*. Aatehistoria ja kehitys. Åbo 1989.
19. KARL-JOHAN ILLMAN (Red.): *Judiska perspektiv*. Åbo 1989.

20. NILS G. HOLM (Ed.): *Encounter with India*. Studies in Neohinduism. Åbo 1990.
21. NILS G. HOLM (Red.): *Islam i forskningens ljus*. Åbo 1991, andra upplagan 1995.
22. N. O. BREIVIK: *Religiøs reinterpretasjon i det sentrale Afrika*. Tradisjonell religiøsitet i nyere stedegen teologi, undersøkt med eksempler fra Vestre Uganda, Zaire og Syd-Kamerun. Åbo 1991.
23. NILS G. HOLM (Red.): *Politik och religion*. Vägar till befrielse eller till våldsutövning. Åbo 1992.
24. KARL-JOHAN ILLMAN: *Judendomen i ljust av dess högtider*. Åbo 1992, bearbetad och korrigerad upplaga 1994.
25. NILS G. HOLM: *Religionshistoria*. En introduktion med textläsning. Åbo 1993, ny upplaga 1998, tredje utökade upplagan 2003.
26. NILS G. HOLM (Ed.): *Teaching islam in Finland*. Åbo 1993.
27. NILS G. HOLM & J. A. BELZEN (Eds.): *Sundén's Role Theory - an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*. Åbo 1995.
28. TORE AHLBÄCK: *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland*. Åbo 1995.
29. NILS G. HOLM & KAJ BJÖRKQVIST (Ed.): *World Views in Modern Society*. Åbo 1996.
30. PERTTI V. J. YLI-LUOMA: *Predictors of Christian World Views*. An Attachment Theoretical Approach. Åbo 1996.
31. KARL-JOHAN ILLMAN: *I Jobs tecken*. Europa och judarna. Åbo 1996.
32. TUOMAS MARTIKAINEN. *Moniarvoinen Turku*. Käsikirja uskonnollisista, maailmankatsomuksellisista ja etnisistä yhteisöistä. Åbo 1996.
33. ILKKA PYYSIÄINEN: *Belief and Beyond*. Religious Categorization of Reality. Åbo 1996.
34. NILS G. HOLM (Ed.): *The Familiar and the Unfamiliar in the World Religions*. Challenges for Religious Education Today. Åbo 1997.
35. JARKKO WILLMAN: *Ideal och verklighet*. Hilma Granqvists studier av "Kvinnorna i Gamla testamentet" åren 1921-1925. Åbo 1997.
36. DESMOND AYIM-ABOAGYE: *The Psychology of Akan Religious Healing*. Åbo 1997.
37. DESMOND AYIM-ABOAGYE: *Using Christian Resources in the Welfare of Prisoners: The Case of Swedish Prisons*. Åbo 1997.
38. TAGE KURTÉN: *Bakom livshållningen*. Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar. Åbo 1997.
39. MARGITA OLLIL: *Albert Schweitzer och hans kontakter med Norden*. Åbo 1997.
40. NILS G. HOLM: *Människans symboliska verklighetsbygge*. En psykofenomenologisk studie. Åbo 1997.
41. MIKA HIETANEN: *Galaterbrevet i ljust av en retorisk analys*. Åbo 1998.
42. J. A. BELZEN & J. CORVELEYN (Eds.): *Crossing Boundaries in the Psychology of Religion: Case Studies in Cross-National and Cross-Denominational Context*. Åbo 1999.
43. MIKAEL LINDFELT: *Autonomi, Tradition och Självförverkligande*. Tre artiklar om etik och livsåskådning. Åbo 1999.

44. RUNE LINDBLOM - MALIN LINDBLOM: *Landet och missionen*. Två studier över aktuella israeliska teman. Åbo 1999.
45. MARIA LEPPÄKARI & TOMAS MANSIKKA (Red.): *I förgården till tusenårsriket*. Religionsvetenskapliga perspektiv på millenarism. Åbo 1999.
46. ANJA TUOMISTO (Toim.): *Pitkä soutu - matkalla muistettuun ympäristöhistoriaan*. Åbo 1999.
47. NILS G. HOLM, HANNU KILPELÄINEN and RISTO PULKKINEN (Eds.) *Ethnography is a heavy rite. Studies of comparative religion in honour of Juha Pentikäinen*. Åbo 2000.
48. KARL-JOHAN ILLMAN, TORE AHLBÄCK, SVEN-OLAV BACK and RISTO NURMELA (Eds.) *A Boquet of Wisdom. Essays in Honour of Karl-Gustav Sandelin*. Åbo 2000.
49. TÖNU LEHTSAAR: *Religious Experiencing. A Psychological Study of Religious Experiences in the Lifelong Perspective*. Åbo 2000.
50. SVANTE LUNDGREN: *Religiös och sekulär judendom i modern tid*. Åbo 2000.
51. TUIJA HOVI & ANNE PUURONEN (Eds.): *Traditions of Belief in Everyday Life*. Åbo 2000.
52. NILS G. HOLM (ed.): *Islam and Christianity in School Religious Education. Issues, approaches, and contexts*. Åbo 2000.
53. KARMELA BÉLINKI: *Shylock i Finland*. Judarna och Finlands litteratur 1900-1970. Åbo 2000.
54. ANTTI LAATO: *Inledning till Gamla testamentet*. Åbo 2002, ny upplaga 2004.
55. LENA MARANDER-EKLUND et.al. (Red.): *Kulturell miljö, natursyn och symboliskt landskap – några aspekter på kulturmiljöstudier*. Åbo 2002.
56. SVANTE LUNDGREN: *Suomen juutalaiset – usko, tavat, asenteet*. Åbo 2002.
57. SIV ILLMAN: *Vad tystnaden sade*. Mirjam Tuominens bok *Gud är närvarande i religionspsykologisk belysning*. Åbo 2002.
58. SVANTE LUNDGREN: *Det trotsiga hoppet*. Tysk-judiska erfarenheter. Åbo 2002.
59. ELINAZA E. SENDORO (Mats H. Lundgrens översättning): *Väckelse och nådegåvor*. Den heliga Anden i de historiska kyrkorna i Tanzania. Åbo 2002.
60. NILS G. HOLM & ULRIKA WOLF-KNUTS (red.) *Människan och tiden. Time and Humanity*. Åbo 2003.

Religionsvetenskapliga skrifter utges av Åbo Akademi,
 Religionsvetenskap, Fabriksgatan 2, FIN-20500 Åbo.
 Red. Nils G. Holm. E-mail: nholm@abo.fi,
 tel. +358-2-2154838,
 fax +358-2-2154902.

Föreliggande lärobok *Inledning till Gamla testamentet* vill erbjuda teologiestuderande och religionsvetare i allmänhet den grundläggande information de behöver för att förstå vad för en bok eller snarare boksamling Gamla testamentet är. Boken har tre huvuddelar. I den första delen behandlas de moderna vetenskapliga metoderna som är förutsättningen för läsningen av Gamla testamentet som litteratur. I den andra delen framställs Israels historia och i synnerhet dess religionshistoria. Här belyses också de sociala och religiösa omständigheter under vilka de gammaltestamentliga böckerna har tillkommit. I den tredje delen behandlas de gammaltestamentliga böckerna var för sig och en presentation av deras innehåll ges samtidigt som viktiga exegetiska tolkningsproblem framställs.

Antti Laato är professor i gammaltestamentlig exegetik med judaistik vid Åbo Akademi. Han har skrivit många böcker om centrala gammaltestamentliga teman och vill nu i denna lärobok presentera på vilket sätt Gamla testamentets skrifter och dess innehåll kan relateras till Främre Orientens antika historia och kultur och på vilket sätt dessa skrifter utgör bakgrund till den judiska och kristna trons centrala innehåll. I sin framställning hävdar han att det är viktigare att vi skapar oss en bild av hur olika teorier och hypoteser om Gamla testamentets ursprung och innehåll har uppkommit än att vi enbart oreflekterat och mekaniskt inhämtar vissa kunskaper om Gamla testamentet. Föreliggande bok innehåller många nyttiga litteraturhänvisningar, kronologiska tabeller och ordförklaringar. Den kan rekommenderas för var och en som vill veta mer om Gamla testamentet och den moderna vetenskapliga forskningen rörande denna betydelsefulla boksamling.

ISBN 978-952-12-4182-6 (online)