

SAMKLANG

Det gamle testamentet i Den norske kirkes prekener



REDAKSJON: Terje Stordalen (ansvarlig red.), Anders Aschim,
Kåre Berge, Knut Holter, Kristin Joachimsen og Marta Høyland Lavik

SAMKLING

*Det gamle testamentet
i Den norske kirkes prekener*

VERBUM

Copyright © Verbum 2023
www.bibel.no
www.verbumforlag.no

ISBN 978 82 543 1572 9

Bibelsitater er hentet fra Bibelselskapets oversettelse Bibel 2011,
© Bibelselskapet. Gjengitt med tillatelse.
Salmeforslag viser til nr. i *Norsk Salmebok* 2013,
Eide forlag, dersom ikke annet er oppgitt.

DESIGN OG SATS: Magnus Osnes
PAPIR: Holmen Book Cream 70g 2.0
SATT MED: Albertina MT Pro 11/14 pkt.
TRYKK: Scandbook, Falun

Boken inngår som nr. 52 i Presteforeningens studiebibliotek.



Boken er utviklet med støtte fra Kirkerådet i Den norske kirke.



Innhold

- 9 — Forord
- 11 — Innledning

VEIER INN

- 19 — Er Det gamle testamentet en fremmed tekst? (Terje Stordalen)
- 29 — Bibeltolkingens og prekenens etikk (Kåre Berge)
- 43 — Kapsel, katalysator, anker (Terje Stordalen)
- 57 — Vår fredsfyrste høgt vere lova. Det gamle testamentet i salmeboka (Anders Aschim)

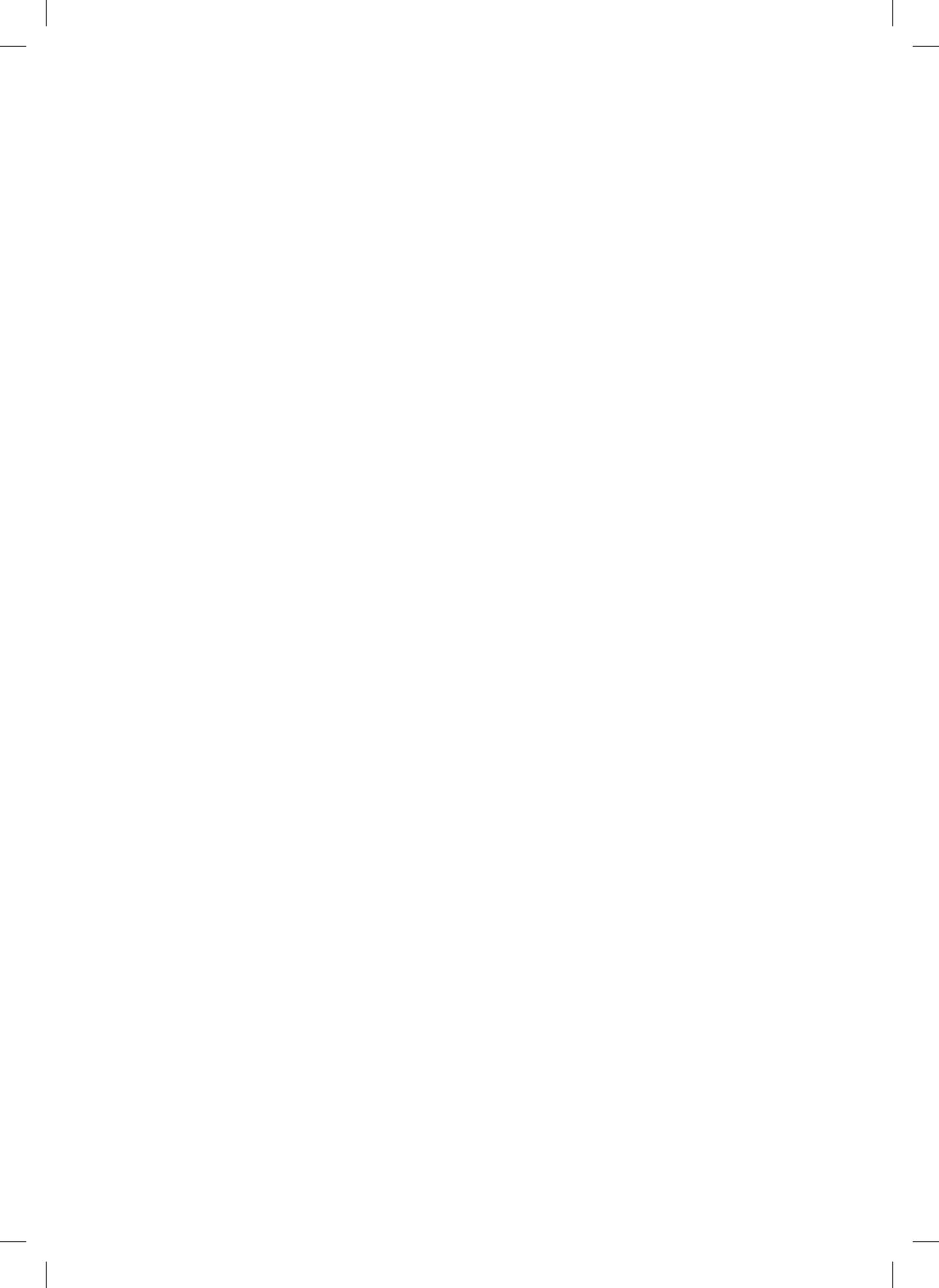
TEKSTREFLEKSJONER

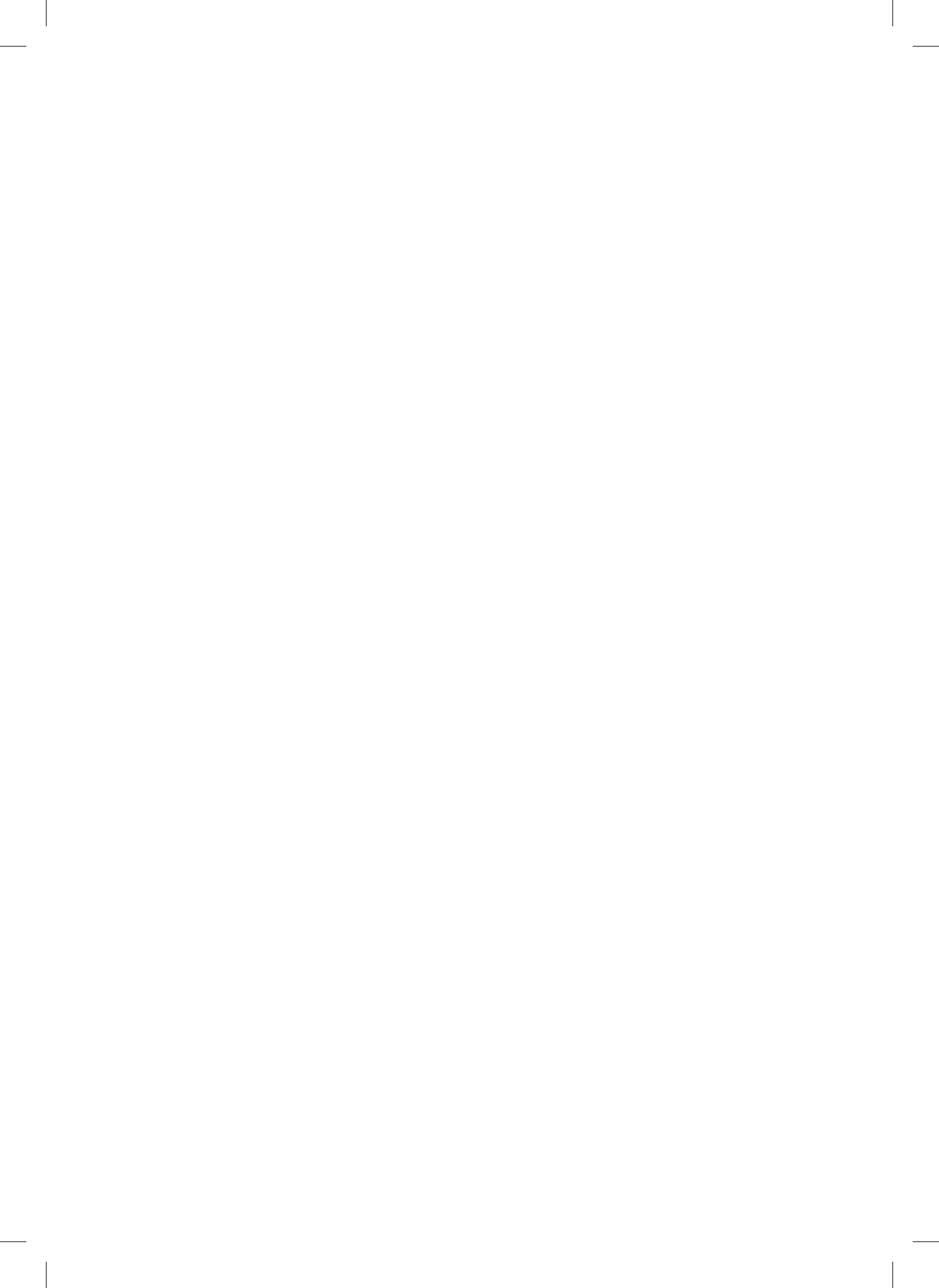
- 67 — Første søndag i adventstiden. *Jesaja 61* (Eva Marie Aanderaa Vassbø)
- 73 — Tredje søndag i adventstida. *Jesaja 40* (Ingvar Fløysvik)
- 79 — Julaftan. *Jesaja 9* (Arne Berge)
- 86 — Juledag. *Ordspråkene 8* (Maryam Trine Skogen)
- 92 — Nyttårsaften. *Jeremia 29* (Rannfrid I. Lasine Thelle)
- 98 — Kristi åpenbaringsdag. *Jesaja 49* (Knut Holter)
- 104 — Andre søndag i openberringstida. *Andre Mosebok 2* (Per Kristian Hovden Sætre)
- 111 — Kristi forklarelsesdag. *Andre Mosebok 3* (Kristin Joachimsen)
- 118 — Fastelavnssøndag. *Jesaja 53* (Anders Aschim)
- 125 — Tredje søndag i fastetiden. *Job 2* (Solveig Julie Mysen)
- 132 — Skjærtorsdag. *Jeremia 31* (Geir Sørebo)
- 139 — Påskedag. *Jesaja 52* (Vivian Fleischer Nyborg)
- 145 — Femte søndag i påsketiden. *Første Kongebok 17* (Torill Farstad Dahl)
- 152 — 1. mai. *Amos 8* (Kristine Kråvik)

- 159 — 17. mai. *Første Krønikebok 29* (Elisabet Kjetilstad)
- 169 — Pinsedag. *Første Mosebok 1* (Terje Stordalen)
- 176 — Treeiningsdag. *Første Mosebok 18* (Hans Johan Sagrusten)
- 183 — Tiende søndag i treenighetstiden. *Første Mosebok 50*
(Anne Katrine de Hemmer Gudme)
- 190 — Olsok. *Femte Mosebok 30* (Kåre Berge)
- 197 — Sekstende søndag i treenighetstiden. *Salme 13*
(Rávdná Turi Henriksen og Lovisa S. M. Mienna Sjöberg)
- 205 — Reformasjonsdagen. *Salme 46* (Lemma Desta)
- 210 — Allehelgensdag. *Salme 84* (Håkon Sunde Pedersen)

VEIER VIDERE INN

- 219 — Eg vil syngja for Herren. Bibelske salmar i gudstenesta (Anders Aschim)
- 224 — «I Guds hender». Det gamle testamentet i gravferdsliturgien
(Ingunn Aadland)
- 239 — Skaperverkets dag: Økologiske perspektiver på Eden og storflommen
(Tina Dykesteen Nilsen)
- 255 — Lovens tunge tavler tynger? Møter mellom tre korte tekster og to store
tolkningstradisjoner (Gunnar Haaland)
- 266 — Afrikanske tolkningskontekster og norske tekstrekker (Knut Holter)





Forord

DENNE BOKEN ER blitt til i et samarbeid mellom Norsk Gammeltestamentlig Selskap (NGTS), Den norske kirkes presteforening (PF) og Verbum forlag. Utgangspunktet var et vedtak på Kirkemøtet 2021. Det fjernet ordningen med særskilte prekentelekter og presiserte samtidig at man kan preke over alle søndagens tekster, også fra GT. For å fremme en slik praksis og styrke kunnskapen om kirkeårets GT-tekster, ba Kirkemøtet om et samarbeid med fagmiljøene. Kirkerådet lyste ut midler til prosjekter for å skape ressurser til å preke over tekster fra GT. NGTS og PF sendte i fellesskap inn en søknad med Verbum som forlag for antologien, og vi fikk tilslaget. Styringsgruppen for prosjektet takker Kirkerådet for tildelingen, som i hovedsak har gått med til finansiering av denne boken.

Antologien inngår i et større prosjekt der målet er å gi prester og predikanter inspirasjon og mot til å preke også over kirkeårets tekster fra Det gamle testamentet. I prosjektet inngår i tillegg nettressurser for prekener over tekster fra GT. Disse blir liggende på ressursbanken.no og vil supplere og utvide de ressursene som finnes i denne boken. Videre blir det utarbeidet en studiemetodikk til bruk for lokale samlinger om søndagenes tekster. Denne blir tilgjengelig på PFs hjemmesider. Dessuten blir det laget en katalog med tema for foredrag og kurs som medlemmer i NGTS kan gjennomføre lokalt. Denne blir tilgjengelig på NGTS sine hjemmesider, som foreløpig er under konstruksjon.

Redaksjonen for denne boken er satt sammen av bibelforskere. Flere av oss har også forsket innenfor andre felt. De fleste av oss er medlemmer av NGTS. Alle hører hjemme i fagmiljøet rundt bibeltekster og bibeloversettelse i Norge, og vi har alle særlig kompetanse på gammeltestamentlige tekster og problemstillinger. Redaksjonens arbeid har vært koordinert av Terje Stordalen, som for tiden også er leder i NGTS. Terje vil gjerne takke redaksjonens medlemmer for godt samarbeid og for å ha strukket seg langt for å få prosjektet i havn på relativt kort tid. Den innsatsen speiler fagmiljøets engasjement både for faget og for bibeltekstene!

Alle tekster i boken er blitt til gjennom en imponerende dugnadsinnsats. Bredden av bidragsytere speiler mangfoldet i Den norske kirke og i NGTS. Redaksjonen for antologien vil rette en stor takk til alle bidragsyterne: Uten deres

entusiasme, samarbeidsvilje og gjennomføringsevne ville dette prosjektet ikke vært mulig! Vi vil også takke medlemmene i prosjektets referansegruppe, som har lest og kommentert enkelttekster i boken og reflektert over prosjektet som helhet. Tilbakemeldingene var viktige, og de har påvirket bokens profil og form.

Vi håper og tror at denne antologien, sammen med nettressursene som vil fortsette å vokse i tiden fremover, kan være til nytte og inspirasjon i arbeidet med å integrere kirkeårets gammeltestamentlige tekster i prekenarbeidet og i gudstjenesten som helhet.

Bergen, Hamar, Oslo og Stavanger, juli 2023

*Anders Aschim, Kåre Berge, Knut Holter, Kristin Joachimsen, Marta Høyland Lavik,
Terje Stordalen*

Innledning

SAKSPAPIRENE TIL KIRKEMØTETS vedtak 30/21 understreket at alle søndagens tekster, også de oppførte fortellingstekstene, «vil kunne spele saman i ei høgmesse». Målet om et slikt samspill dannet utgangspunktet for denne antologien.

Tekstrefleksjoner

Kjernen i denne boken er samlingen med tekstrefleksjoner. Vi forstår Kirke-møtet slik at det oftest vil være aktuelt å preke over alle søndagens bibeltekster *samlet*, herunder lesninger fra Det gamle testamentet. Andre ganger kan det være aktuelt å preke primært over tematikk fra GT-lesningen. Dette speiler seg i tekstrefleksjonene i boken. De aller fleste av dem ser søndagen i lys av leksjo-naret og dagens profil. (Leksjonar er navnet på kirkeårets tekstrekker, og også på utvalget av tekster som gjelder for en konkret søndag.) Tekstrefleksjonene gir bidrag til hvordan GT-teksten kan leses tematisk i den konteksten. Noen tekstrefleksjoner ser i hovedsak på GT-teksten og dens særpreg. Dette gjelder særlig fortellende tekster. Tanken er at det å preke over sterke bibelfortellinger kan bidra til variasjon i prekenmønsteret i en menighet. Vi håper at tekstreflek-sjonene kan gi inspirasjon, men også at de gir elementer som kan anvendes i andre opplegg enn det forfatterne forestilte seg da de skrev sine bidrag.

Alle prekentekstene er hentet fra tekstrekke 11 for kirkeåret 2023–24. Boken lanseres ved inngangen til dette kirkeåret, og tanken er at materialet skal kunne komme i bruk så fort som mulig. Vi har forsøkt å velge ut høytidsdager og karak-teristiske gudstjenester, samt søndager med toneangivende gammeltestamentlige lesninger. Det er begrenset hvor mye som får plass i en bok som denne, og både bidragsytere og lesere vil sikkert tenke at flere tekster og søndager burde vært behandlet. NGTS og PF arbeider også med å utvikle nettressurser til hjelp for å preke over GT-tekster. Den samlingen kommer til å inneholde tekstrefleksjoner til mange flere søndager, også fra rekke I og III.

Tekstrefleksjonene i antologien følger ikke noe bestemt mønster, men speiler de ulike forfatternes stil og profil, samt de ulike tekstenes og søndagenes karakter. Noen elementer vil likevel finnes (på litt ulike måter) i alle tekstrefleksjonene.

Her vil man finne refleksjoner om hvordan den gammeltestamentlige lesningen passer inn i søndagens tematikk og helhet. Her er refleksjoner om relevante salmer for dagen og den gammeltestamentlige lesningen. Framfor alt gir tekstrefleksjonene en nærlesning av den aktuelle bibelteksten. Alt dette er ment å gi grunnlag for eget arbeid med å utforme prekenen.

Tekstrefleksjonene er skrevet som ressurser, ikke som prekenmanuskripter. En preken er alltid en unik hendelse på et konkret sted til en gitt tid. Stedet, situasjonen, typen gudstjeneste og menighetens sammensetning er viktige parametere for utformingen av dagens preken. Alt dette vil variere. Derfor er det til syvende og sist den lokale presten (eller predikanten) som må gi prekenen form og profil. Vårt håp er at tekstrefleksjonene vil gi ressurser og inspirasjon i arbeidet med dette.

Fagartikler

Tekstrefleksjonene i boken er rammet inn av en rekke fagartikler. Disse tar for seg faglige premisser for bibeltolkning og prekenarbeid i vår tid. Vi er klar over at norske prester i dag har flere ulike utdannelser med ulike nivåer av språklig og eksegetisk lærdom, og at mangfoldet i norsk presteskap vil øke i årene som kommer. Derfor har vi forsøkt å skrive lett forståelig og forklare der det var nødvendig å bruke fagterminologi. Målet har ikke vært å gi en fullstendig faglig innføring, men å skissere noen horisonter, problemstillinger, metoder og perspektiver som vi tror er viktige og interessante for dagens predikanter. Fagartiklene angir litteratur som leseren kan velge å gå videre med hvis det er aktuelt. NGTS og PF utarbeider også en katalog med foredrag og kurs som medlemmer i NGTS kan tilby. Noen av disse vil gi faglig fordypning på enkelte punkter som er berørt i antologien.

Bidragene i den første bolken av fagartikler peker på «veier inn» i kirkens bruk av tekster fra Det gamle testamentet. I artikkelen «Er GT en fremmed tekst?» skriver Terje Stordalen om sentrale problemstillinger i kirkens bruk av tekster fra GT. Oversikten har både et historisk og et aktuelt perspektiv. Kåre Berges artikkel om bibeltolkningens og prekenens etikk drøfter spørsmålet om vanskelige tekster og gudsbilder i GT. Den sier også noe om grunnleggende etiske refleksjoner for den som skal preke over tekster fra GT. Stordalens andre artikkel, «Kapsel, katalysator eller anker», handler primært om hvordan vi kan forstå fenomenet tekst generelt og bibeltekst spesielt. Den redegjør blant annet for hvorfor og hvordan nyere forsknings dreining mot resepsjonsstudier kan gi viktige impulser til den som skal preke. Den siste artikkelen i første bolke

er skrevet av Anders Aschim. Den handler om den norske (og dansk-norske) salmetradisjonen, og hvordan denne knytter an til gammeltestamentlige tekster. Salmediktningen representerer en særegen og viktig «vei inn» i bibeltekstene for norske predikanter.

Bidragene i den andre bolken av fagartikler starter med et søkelys på bibeltekster i liturgien. Anders Aschim skriver om bibelske salmer og deres bruk i gudstjenesten. Her løper de lange linjene i salmesangens historie sammen og møtes i menighetens feiring. Ingunn Aadland reflekterer over tekster i gravferdsliturgien og ser på tekster og seremonier som ofte går igjen i presters tjenstlige hverdag. Her møter kirken mennesker i avgjørende faser av livet, og tekstene som brukes ved disse anledningene har potensial til å bli særlig viktige. Tina Dykesteen Nilsen skriver om skaperverkets dag og tar opp økologiske problemstillinger som kommer til å prege norsk samfunnsdiskurs i tiårene som kommer. Hun sier noe om hvordan disse problemstillingene er reflektert i leksjonarets GT-tekster for denne dagen.

De to siste artiklene i antologien handler om å se oss selv gjennom andres øyne. Gunnar Haaland skriver om jødiske lesninger av det jødisk tradisjon kaller Tanakh (altså de protestantiske kirkenes Gamle testamente) og hvorfor det er viktig for kirken å huske at denne tradisjonen, som springer ut av antikk jødisk religion, og som er like gammel som kirken, forstår og bruker tekstene på helt andre måter. Artikkelen gir også innblikk i rikdommen i jødisk bibellesning. Knut Holter bruker sin inngående kjennskap til afrikansk bibeltolkning som et prisme for å belyse problemstillinger i vår hjemlige bruk av gammeltestamentlige tekster. Dermed får norske prester (og menigheter) et «blikk» på seg selv som ikke uten videre er selvsagt i norske kontekster.

Samklang

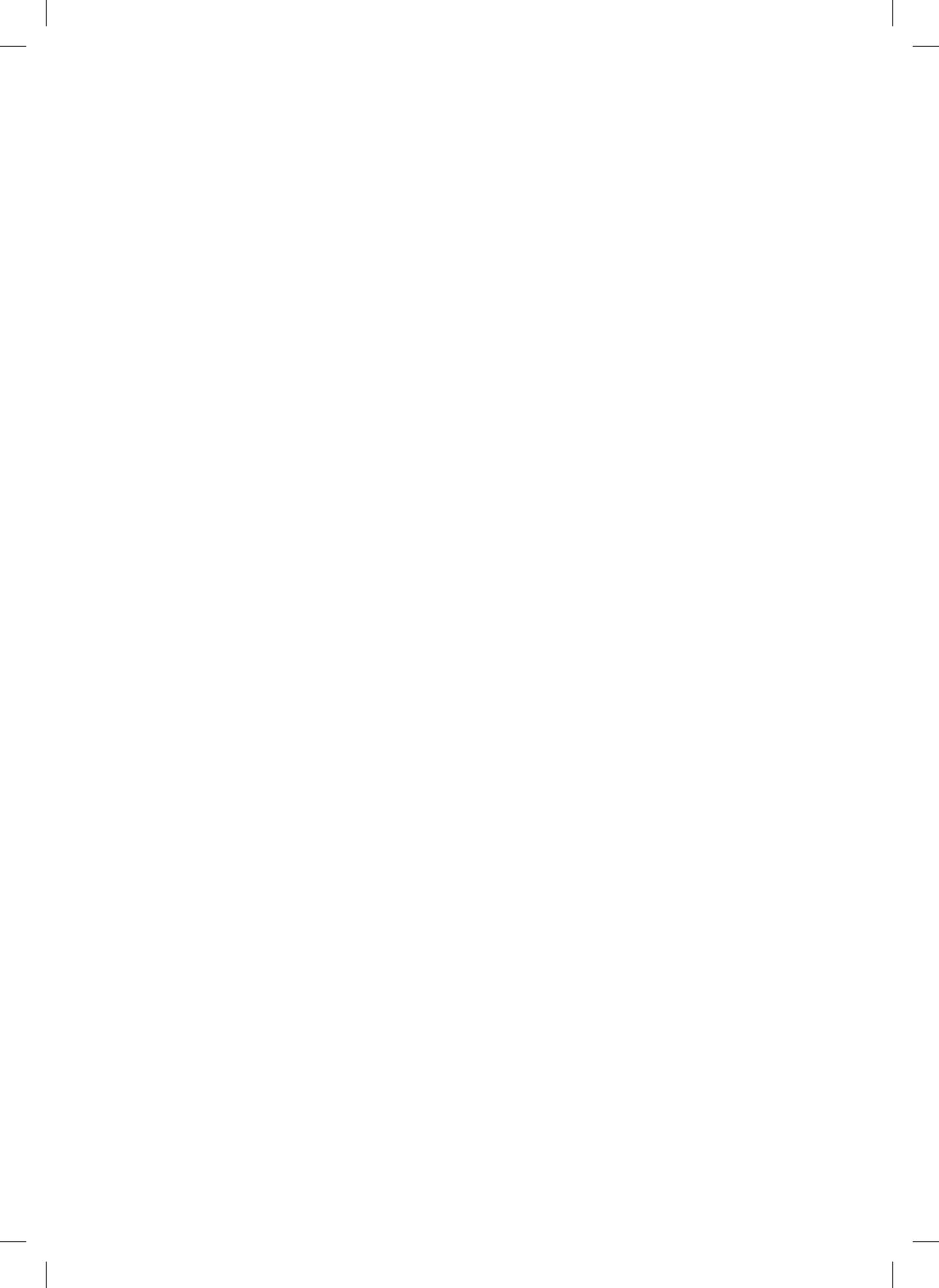
Begrepet «samklang» i bokens tittel handler om at ulike stemmer klinger sammen. Det er viktig å si at en slik samklang ikke trenger å være harmonisk, den kan også være polyfonisk eller dissonantisk. Dette fanger opp flere aspekter ved denne boken, og ved hele prosjektet. For det første viser det til Kirkemøtets vedtak om at tekstene i gudstjenesten skal få spille sammen – som tematisk helhet eller også som kontraster. For det andre reflekterer det hvordan gudstjenesten skaper et møte mellom menneskers liv og Guds virkelighet. Dette møtet kan være preget av harmoni eller av spenning. Frekvenser av levd liv resonnerer i takt med tekstene, bønnene, salmene og liturgien. De ulike svingetallene møtes i strofer som handler om det å være menneske. Og det «å være menneske» kan

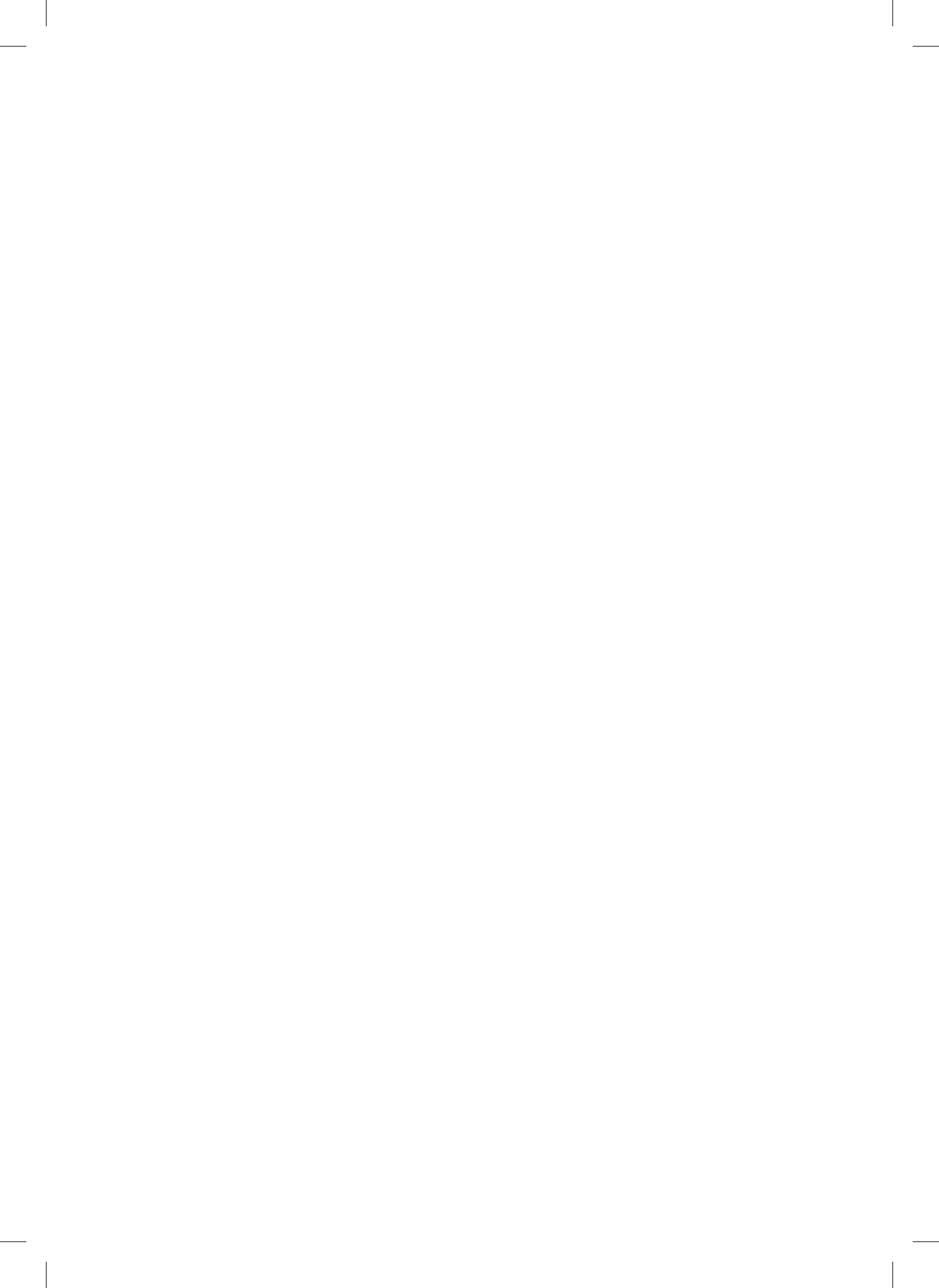
ha mange «svingetall» samtidig! Samklang kan også betegne møtet mellom jødisk og kristen tradisjon – igjen både som spenning og harmoni. Dessuten kan samklang stå som et motto for entusiasmen og innsatsviljen som dette prosjektet har utløst.

Endelig kan «samklang» stå som en overskrift for resultatet som foreligger i denne boken. Her møtes flere perspektiver, varierte lese måter, ulike interesser og forskjellige stemmer. Disse er ikke alltid i harmoni. Men i denne boken står de side om side og klinger sammen – som de gjør i norsk kirkeliv. Og alt handler ytterst sett om den samme oppgaven, nemlig å preke ut fra tekster i Det gamle testamentet i vår tid. Vi håper klangen av våre samlede forsøk vil formidle inspirasjon nye stemmer!

Praktisk bruk av boken

Boken kommer i trykt utgave og i elektronisk form. I den trykte utgaven kan du bruke innholdslisten til å finne tekstrefleksjonen til en bestemt søndag i kirkeåret. Dersom du bruker den elektroniske utgaven, kan du i tillegg søke f.eks. på bibeltekster, fagbegrep, eller forfatternavn i bokens tekst. Da kan du også bruke lenkene i teksten for å gå til angitte nettsteder. Lenker i litteraturlistene kan brukes for å søke etter litteratur i oppgitte databaser (bibsok.no eller nb.no). Hvis du leter etter en artikkel som står i en bok, husk at du søker etter boken og utgiveren, ikke etter artikkelen og artikkelforfatteren.





DEL 1

Veier inn



Er Det gamle testamentet en fremmed tekst?

TERJE STORDALEN, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

I EN ARTIKKEL om Greta Thunbergs *Klimaboka* omtalte anmelderen på nrk.no Thunberg som «en slags gammeltestamentlig Pippi, som tordner og refser oss for våre synder og bunnløse egoisme» (Hegdal 2022). Dermed er scenen satt for det denne teksten handler om: GT er en tekst som for mange fremstår som gammeldags, fordømmende og fremmed. Den har ry for å være bakstreversk, kvinnefiendtlig, sexistisk, voldelig og lovisk. Det er en tekst som mange ikke vet så mye om, selv om de kan ha meninger om den. Samtidig utgjør denne teksten tre firedeler av kirkens bibel, og dens fortellinger er en vesentlig del av den vestlige og norske kulturarven. Og nå vil Kirkemøtet at norske predikanter oftere skal preke over tekster fra denne samlingen. Hvordan skal vi tenke om denne oppgaven?

Teologiske lesemåter

Tekstene i Det gamle testamentet kommer fra antikk jødisk tradisjon, og i den forstand er de fremmede (jf. Gunnar Haalands artikkel i denne boken). Allerede urkirken opplevde utfordringer i sin bruk av jødernes skriftsamling. På den ene siden var det klart at Jesus og apostlene sto i den jødiske skrifttradisjonen. Nytestamentlige og tidlige kristne tekster siterer rikelig fra de jødiske tekstene og oppfatter dem åpenbart som autoritative. Denne positive tilknytningen kommer jeg tilbake til nedenfor. På den andre siden var det også klart for de første kristne at det som hadde skjedd i og med Jesus Kristus, innebar at de måtte forstå tekstene på nye måter. Noen tekster ble tolket slik at de fikk en dypere mening. Andre ble mindre viktige for kirken. Noen gudsbilder samt religiøse og moralske forestillinger ble korrigert gjennom det kristne budskapet, som når Jesus gjentatte ganger i Matteus 5 sier: «Dere har hørt det er sagt [...] men jeg sier dere [...]» Og likevel sier Jesus også i det samme kapitlet: «Tro ikke at jeg er kommet for å oppheve loven eller profetene» (som var et av navnene på jødernes skriftsamling). Noe liknende skjer når Paulus sier at loven er avløst av

troen på Kristus, men at dette likevel ikke betyr at den er opphevet (Rom 3,21–31). Det nye overtar autoriteten til gamle. Men for å forstå dette nye, må man forstå det gamle både innenfor sin opprinnelige kontekst og i rammen av det Jesus sier. Behovet for en slik dobbelt bevegelse møter også den som skal preke over gammeltestamentlige tekster i kristen sammenheng i dag.

Urkirkens teologer la ned mye arbeid i å finne strategier for å kunne lese de jødiske tekstene som kristne tekster (Andersson 1978, 1–41; Seland 1994). Dette arbeidet pågikk gjennom hele den tidlige kirkens historie, og det hadde to fronter: Først gjaldt det å forstå tekstene i lys av kristen tro. Dernest var det viktig å frigjøre dem fra jødisk (særlig rabbinsk) bruk og forståelse. Begge deler foregikk langs flere spor samtidig:

Språk: Den kristne kirken emigrerte tidlig til områder som var dominert av gresk språk, der få eller ingen forsto hebraisk. Derfor brukte de den greske oversettelsen av GTs tekster, altså Septuaginta (forkortet: LXX). Dette var et problem, ikke minst fordi Septuaginta ofte ikke gir noen ordrett oversettelse av den hebraiske bibelens tekster. Den språklige distansen til grunnteksten har fulgt kristendommen i hele historien. I motsetning til jødedom og islam har de kristne kirkene kanonisert *oversettelser* av sin hellige skrift, ikke den hebraiske (GT) og greske (NT) grunnteksten. I noen tilfeller var kanoniseringen formell, som for den latinske Vulgata i Den romersk-katolske kirke. Som regel var kanoniseringen mer uformell, som i Den norske kirke, hvor bekjennessskriftene forholder seg til Bibelens *innhold* og kirken i praksis alltid har brukt danske og norske oversettelser i gudstjenesten. Kanoniseringen av en folkespråklig oversettelse skaper en kulturell dynamikk som jeg kommer tilbake til nedenfor.

Tolkning: Kirkens budskap var sentrert rundt Jesus fra Nasaret som den salvede (Messias, Kristus). Litterært sett er det et faktum at de gammeltestamentlige tekstene ikke taler om noen Jesus fra Nasaret. De nytestamentlige forfatterne utviklet strategier for å lese de hebraiske tekstene slik at de på et *dypere* plan likevel handlet om Jesus. En av disse strategiene var *løfte-oppfyllelse* (se Matt 1,22; 2,15.23; 3,15; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56). Her tolkes GT-teksten som en (kryptisk eller skjult) profeti om noe som skulle skje i og med Kristus. Dette grepet ser vi også i leksjonaret for Den norske kirke, for eksempel når vi på julaften leser Jesaja 9 som en profeti om Kristus. (Mer om dette i artikkelen til Kåre Berge i denne boken. Se også Arne Berges tekstrefleksjon til julaften.)

En annen strategi var *typologi*. Dette er tolkninger der personer og hendelser i de bibelhebraiske tekstene leses som frempek til personer og hendelser i Det nye testamentet, og hvor likheter og forskjeller mellom de to utgjør en del av budskapet. En slik tolkning finnes i Romerne 5,12–21, der Paulus tolker

Adam som frempek på Jesus og viser hvor mye større Jesus er enn Adam. Noe liknende finnes i Johannes 3,14, som forstår kobberslangen i ørkenen som et frempek på Jesus, med Jesu opphøyelse på korset som viktigere enn slangens opphøyelse i ørkenen. Leksjonaret har også denne tolkningen, som når vi leser Fjerde Mosebok 21 sammen med Johannes 3 på 4. søndag i faste.

En tredje tolkningsstrategi var *allegorien*. Den forutsetter at bibeltekster kan ha skjult mening, og den finner man ved å tolke tekstene symbolsk. Ett eksempel på en slik tolkning finnes i NT, når Paulus i Galaterne 4,21–31 tolker Sara/Isak og Hagar/Ishmael som symboler på hver sin pakt. Modernismens tekstforståelse forutsetter at tekster vanligvis viser til fysiske og historiske realiteter, og at de må forsås bokstavelig. Allegorien hviler på forståelse av tekst som mer flertydig. Derfor fremstår allegorisk tolkning ofte som merkelig for moderne lesere. Slik var det ikke i antikken; der var allegori en anerkjent lese måte som også ble brukt på eksempelvis Homers diktning.

Quadrige: Utover i middelalderen utviklet allegorien, typologien og den profetiske lesningen seg til et system av «koder» i bibeltekstene. Dette kalles *quadrige* eller den firfoldige tekstlesningen (Ulstein 1994b, 1994a, og se Anders Aschims første artikkel i denne boken). Her forutsetter man at teksten i tillegg til sin bokstavelige mening også har overført eller åndelig betydning. Den overførte betydningen faller i tre grupper: ett nivå myntet på kirkens liv, ett nivå myntet på menneskets moral og ett nivå som handler om himmelen og det kommende livet. Ideelt sett skulle enhver bibelsk tekst kunne si noe både om sin historiske verden (f.eks. byen Jerusalem), om livet i kirken (den kristne katedralen), om moralske sannheter (menneskets sjel) og om den kommende verden (det himmelske Jerusalem). Det oppsto konvensjoner for hvordan ulike ord og motiver ga mening på hvert av disse nivåene. En stor tolkningstradisjon vokste frem, og den var svært ulik den tradisjonen som ble etablert i jødisk bruk av de bibelhebraiske tekstene (se Haalands artikkel i denne boken).

Etter at den europeiske renessansen og det moderne gjennombruddet etablerte en historisk lesning av antikke kilder, fremsto *quadrige* som fremmed. I den grad tekster skulle leses symbolsk, måtte symbolikken korrespondere med tekstenes bokstavelige og litterære uttrykk. Antakelig lå blant annet dette under i den prosessen som startet i 1970-årene innenfor Kirkenes Verdensråd og Det Lutherske Verdensforbund. Begge disse organisasjonene ønsket å revidere kirkenes pretekster slik at de gammeltestamentlige tekstene ble lest mer på sine egne premisser. Denne bevegelsen ville erstatte noen av de klassiske lese måtene – profetiske, typologiske og allegoriske lesninger – med fortløpende lesninger særlig av GTs fortellinger. Dette fikk ikke like stort gjennomslag

i Norge og Norden. Derfor har vårt leksjonar fortsatt mange eksempler på at GTs tekster leses kristologisk eller profetisk (se Kåre Berges artikkel). Også i norske salmer kan vi finne eksempler på tradisjonelle kirkelige tolkningsmetoder (jf. Anders Aschims første artikkel i denne boken).

Fokus på det menneskelige: Vi kan si at allegorien, typologien og den profetiske lesningen er *teologiske* tolkningsstrategier. De er orientert mot Kristus, kirken eller det kristne håpet, de resonnerer med kirkelig lære og de forholder seg til Bibelen som Guds tale til mennesket. Ved siden av slike lesninger har kirken alltid også lest bibeltekster som menneskers ord til Gud, om sitt eget liv og sitt gudsforhold. Ett eksempel på en slik bruk finner vi når Jesus i Matteus 27,46 siterer Salme 22,2: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» Denne lese måten har vært viktig i kirkens liturgier. For eksempel ble de bitreste klagene i Jobs bok lest i ritualene for lik-klage og begravelse. Der handler det om å la bibelhebraiske tekster sette ord på menneskers opplevelse av sitt liv og gudsforhold (jf. Ingunn Aadlands artikkel i denne boken). Denne tilgangen til GT-tekster finnes i kirkens salmesang (se begge Anders Aschims artikler i denne boken). Det er klare spor av denne lese måten i Den norske kirkes leksjonar, særlig når vi leser salmetekster, som når vi på samefolkets dag leser Salme 126 og på reformasjonsdagen leser Salme 46.

Nyere lese måter: Som omtalt i artikkelen «Kapsel, katalysator, anker», skjedde det noe drastisk med de nordiske kirkenes tekstrekker i 1970-årene. Da kom tekster fra Det gamle testamentet for første gang inn i stort omfang. Dette falt i tid sammen med inntoget av nye lese måter i bibelfaget. Det ga store endringer i måten man leste gammeltestamentlige tekster på. Jeg skal nevne noen av disse lese måtene fordi de går igjen både i kirkens tekstrekker og i tekstrefleksjoner og fagartikler i denne boken.

I bunnen for svært mye av den nyere utviklingen ligger impulser fra *feministisk* og *frigjøringssteologisk* tolkning og tolkningsteori. Et hovedpunkt her er at ingen lesning er nøytral eller uavhengig av leserens kontekst, og at det derfor spiller en stor rolle hvem som leser, hva som er formålet med lesningen og hvor den finner sted. Dermed er det behov for en metakritikk som ikke handler om teksten, men om tolkningen og fortolkeren og deres moralske og politiske formål og resultater. Denne grunnleggende innsikten gjennomsyrrer i dag mye av bibelfaget, og den har vært med å åpne for flere av endringene som omtales nedenfor. Den ligger også til grunn for alle fagartiklene i denne boken, og de er på ulikt vis uttrykkelig tatt opp hos Knut Holter, Kåre Berge, Tina Dykesteen Nilsen og Gunnar Haaland.

En viktig tidlig utvikling var å ta i bruk *narrative* og andre litterære metoder for å lese bibelske tekster. Dette ga tilgang til sider av fortellingene som ikke var tydelige når man leste med troslæren eller fromhetens språk som prisme. Menneskelige karakterer og dramatikken dem imellom kom tydeligere frem. Spor av dette finner vi i leksjonaret når vi leser om Hanna som får Samuel (1 Sam 1,21–28, Kyndelsmesse); om Josef som tilgir brødrene (1 Mos 50; 10. søndag i treenighetstiden, se Anne Gudmes tekstrefleksjon); og ikke minst i tekstlesningene for Minnedagen i 2024 (1 Mos 23,1–6; 2 Kor 1,3–7; Joh 11 [utdrag]).

Norsk og europeisk teologi i 1970 og -80 årene hadde en sterk *sosialetisk* impuls. Kirken tok opp samfunnsspørsmål som fattigdom, krig og fred eller global rettferdighet. Særlig i profetiske tekster fant man belegg for dette. I leksjonaret speiles dette for eksempel når vi leser Amos 8,4–7 på 1. mai (se Kristine Kråviks tekstrefleksjon). I vår tid er global oppvarming et avgjørende samfunnsspørsmål. Også denne tematikken er (svakt) fanget opp i leksjonaret gjennom Skaperverkets dag. Tina Dykesteen Nilsens artikkel reflekterer over bibeltekstene for denne dagen.

Det går en teologisk linje fra den såkalte skapelsesteologien på 1960 og -70-tallet via fenomenologisk filosofi (hos f.eks. Knud Løgstrup) til norsk teologi i dag. Her spiller *det menneskelige* en viktigere rolle enn i tradisjonell teologi. Da kan bibelske teksters omtale av fundamentale livsbetingelser og erfaringer bli viktige fordi de lar oss møte sannheter om mennesket, og dermed også om Gud som skaper. Kanskje lå slike tanker bak da komiteen for Den norske kirkes tekstrekker fastsatte tekstutvalget for 26. søndag i treenighetstiden. Her møter vi mennesker som kastes ut i voldsomme og uforståelige sammenhenger. Til sist uttaler den blindfødte sin tro i møte med den helbredende Jesus han ikke kjente. Slik orientering mot det grunnleggende menneskelige finnes også i artiklene til Berge og Stordalen i denne boken.

En nyorientering som i dag preger hele bibelfaget, er fokuset på *resepsjon* (i vid forstand: bruk) av bibeltekster. Dette utmyntes på ulike måter, fra analyse av bibeltekster som tolker tidligere tekster, via studier av tidlig kristen eller jødisk bibelforståelse, til bruk og omtolkning av bibeltekster i senere kirkelige kontekster, i filosofi og i kulturelle sammenhenger. Med dette er selve tekstbegrepet kommet i bevegelse: Lesninger av en tekst er med og bestemmer hva en tekst sier. Det er ingen klare eksempler på en slik lese måte i leksjonaret, men fokus på resepsjon finnes i svært mange av tekstrefleksjonene og fagartiklene du finner her.

Bidragstyperne i denne boken har ulike syn når det gjelder lesningene som er omtalt ovenfor. Både fagartiklene og tekstrefleksjonene viser at Den norske

kirke rommer stemmer med ulike synspunkter. Slik bør det også være. Jeg håper gjennomgangen ovenfor vil gi leseren hjelp til å forstå ulike tolkninger og å finne sin egen vei til de bibelhebraiske tekstene.

Bibelbruk: Avgrensning og overbygging

Jeg vil nå kort se på mer overgripende nivåer i kirkens bibelbruk. I artikkelen «Kapsel, katalysator eller anker?» går jeg inn på fenomenet kanon. Her skal vi først se på to sider ved kanon-begrepet som er nært knyttet til spørsmålet om hvorvidt GT er en fremmed eller en kjent tekst:

Avgrensning: En kanon er i utgangspunktet en avgrensning. For en stor og kompleks kanon som den kristne Bibelen, er ikke den avgrensende prosessen avsluttet når den formelle kanon er etablert. Den fortsetter i den forstand at vi overser eller «glemmer» kanoniske tekster som oppleves som vanskelige, og vi kan «gjenoppdage» tekster som tidligere gikk ut av bruk. Dette er en prosess som *må* fortsette så lenge verden er i forandring. Men prosessen der kirken velger ut hvilke deler av kanon som skal brukes eller «glemmes» blir maskert av slagord om Bibelen som eneste kilde for kristen teologi eller av forestillinger om at hele Bibelen er Guds ord og ethvert skriftsted i prinsippet er like viktig.

I praksis bruker alle kirker et utvalg av det de opplever som sentrale bibeltekster, mens de toner ned bøker og passasjer som ikke oppleves som anvendelige. Dette gjelder for GT, men strategien brukes også for tekster i NT. Det er slik sett ingen tilfeldighet at doms-tekster fra den synoptiske apokalypsen (Mark 13) eller Johannes åpenbaring (kap. 7–19) sjelden trekkes frem. Det samme gjelder tekster om slavehold og andre kulturelle forhold hos Paulus.

Lutherske kirker kan ikke overse det faktum at noen deler av Skriften er teologisk viktigere enn andre. Luther selv gjorde et stort nummer ut av at Bibelen har et sentrum, nemlig «det som fremhever Kristus» (*was Christum treibet*). Tekster som ikke bidro til dette, hadde for Luther underordnet betydning. Han kunne være kritisk til bibelske tekster og hevde at deres teologi og gudsbilder var misvisende, som når han mente at Jakobs brev ikke hørte hjemme i Det nye testamentet. Som kjent, ble boken stående i de lutherske biblene, men eksempelet viser at diskusjonen om betydningen av tekster og bøker i kanon var teologisk legitim.

En rekke tekster fra GT spiller i praksis liten rolle i kristne kirker. Det gjelder renhetsforskrifter, lover om gudshus og ritualer og en rekke kulturelt betingede lover. Den etniske slagsiden i fortellinger om hellige kriger i Josva, Dommerne, Samuels- og Kongebøkene står heller ikke høyt i kurs hos oss. Mange av GTs gudsbilder oppleves som utfordrende, og det samme gjelder lover med dødsdom for overtredelser som vi ikke ser problemet med. Det er viktig å være tydelige

på at det er slik: Ikke alt i Bibelen har samme verdi – verken i Det gamle eller Det nye testamentet.

Det finnes også pedagogiske kriterier når vi velger (og utelater) tekster i kirkelige sammenhenger. Vi leser ikke fortellingen om Abraham som skal ofre Isak i en familiegudstjeneste. Det er primært fordi denne fortellingen ikke passer for en samtale med barna i forsamlingen. Det er en grunn til at barnebibler ikke gjenforteller alle bibelfortellingene.

Samtidig gjelder det å våge å la seg utfordre av tekster som oppleves som fremmede. Kan det finnes noe i profetiske tekster som er verdifullt for teologi og trosliv i dag? Predikanter skal tørre å kjenne på spenningen mellom det kjente i kristen tro og det ukjente i GT, og kanskje av og til formidle den videre. Og bibelforskere skal fortsette sin «arkeologi» av tidligere mening i bibeltekster, slik at vår felles forståelse av tekstenes mening og betydning fortsatt kan utvikles.

Overbygging: Midt oppe i alle utfordringene ved å bruke tekster fra GT må vi ikke glemme at både NTs forfattere og kirkelig teologi ofte knytter an til bibelhebraiske tekster helt uten forbehold eller omtolkninger (se allerede Mowinckel 1938, 22–30). Når Jesus taler om ekteskap og skilsmisse i Markus 10, forutsettes det at tilhøreren gjenkjenner referansen til Første Mosebok 2. Innenfor teologien forutsettes det at sentrale sekvenser i GTs fortellingsunivers – som fortellingene om Abraham, Isak og Jakob, om utgangen av Egypt, om David eller Salomo – er kjente og viktige for kristen tro. Slike tekster speiles i salmediktning og teologi, og de klinger med når kirken taler om sine erfaringer og sin tro. Salme 46 synges i gjendiktet form i «Vår Gud han er så fast en borg», og Jesaja 65 (og Åpenbaringen 21) klinger med når kristne taler om den nye himmel og den nye jord.

Kirken i Norge står i en nasjonal kulturell sammenheng. Norsk kultur er preget av kristendom og bibelske tekster. Bibelen ble ikke minst formidlet i religionsundervisningen i den offentlige skolen – først gjennom Pontoppidans katekisme og senere gjennom undervisningen i bibelhistorie (Haraldsø 1991; Thorkildsen 1999). Skolefaget «bibelhistorie» dominerte norsk kristendomsundervisning i halvannet århundre. Fra tidlig 1800-tall og frem til Mønsterplanen av 1987 var det i praksis skolen – ikke kirken – som var den viktigste formidleren av kunnskap om gammeltestamentlige tekster i Norge (Afset 2022). Bibel-fortellingene i Volrath Vogts *Bibelhistorie* ble allemannseie og fikk stor innflytelse (jf. Vogt 1858, 1965). De mange sterke og arketypiske fortellingssekvensene ble overbygget med lag etter lag av ny mening og betydning. Norsk litteratur er full av både uttrykkelig og indirekte bruk av bibeltekster. Det samme gjelder norsk (og europeisk) musikk, visuell kunst, litteratur, teater, film, popmusikk

og sosiale medier. Norsk hverdagsspråk har en mengde bibelske ord og uttrykk. De aktive delene av den bibelske kanon ble liggende som et mentalt og kulturelt underlag i Norge. Mennesker har speilet sine liv i de bibelske fortellingene, som dermed slett ikke ble opplevd som fremmede.

Språk og kultur – før og nå

Språk og kultur i bibeltekstene: Tekster i GT er skrevet på to språk som i dag er fremmede for alle. De fleste tekstene er skrevet på hebraisk. Det bibelhebraiske språket døde ut i løpet av senantikken og tidlig middelalder. Dagens ivrit (hebraisk) er rekonstruert fra bibelhebraisk, men har en annen grammatisk struktur og et helt annet vokabular. Noen få tekster i GT er skrevet på arameisk. Dette språket lever fortsatt, men er også endret. Derfor er det ord og vendinger i den hebraiske bibelen som vi ikke helt vet hva betyr. Da velger vi ofte å oversette dem i lys av tidligere oversettelser (særlig av Luther). Men det betyr jo ikke at vi vet sikkert hva ordene og vendingene betyr.

Som moderne mennesker mangler vi medfødt kompetanse til å forstå de bibelhebraiske tekstenes sjangre og litterære virkemidler. Vi kjenner ikke de litterære konvensjonene som lå bak bibelske fortellinger, salmer, ordspråk og profetier. Bibelforskere forsøker å rekonstruere disse konvensjonene ut fra de tekstene vi har, men vi oppnår aldri den kommunikative kompetansen som tekstene stilltiende forutsetter. Det er skrevet mye om hvilke religiøse, moralske/etiske og teologiske forestillinger som speiles i GT. Den som dykker ned i disse feltene, finner at både religion og teologi i GT er forskjellig fra hva en moderne leser kunne forvente (se Kåre Berges artikkel).

Oversettelser og samtidskultur: Lutherbibelen (1545) var med på å definere tysk som skriftspråk og Tyskland som kulturnasjon. Den tyske teksten ble kanonisk for de lutherske kirkene i Tyskland. I praksis ble den en tysk kanon. På samme måte kom de danske biblene (fra Reformasjonsbibelen i 1550 og fremover) til å definere det danske (og dansk-norske) skriftspråket, og da vi fikk den første norske oversettelsen i 1904, var dette en nasjonal begivenhet (Holter 1966, 1991; Aschim 2016, 45–48).

De dansk-norske biblene ble en del av vår kulturelle kanon. Det ble skapt kulturelle konvensjoner for hva de betyr, hvordan vi leser dem og hvilke roller de spiller i kirken og samfunnet. Historisk sett er det, som sagt, ingen grunn til å tro at disse lesningene er helt treffende. Det forhindrer imidlertid ikke at de har en viktig status i norsk (og dansk) kultur. Her ligger det en spenning for historisk bevisste teologer og predikanter. Men det at det finnes en norsk bibelkanon, har også et stort positivt potensial. Gjennom sin rolle som kulturell kanon har

bibeltekster fått betydning for språk, tenkemåter, hverdagsliv, og tradisjon. Her ligger muligheter for predikanter som vil knytte an til hverdagsliv og allmenn livsoppfatning. Det åpner for den *samklangen* mellom liv og gudstjeneste som denne boken forsøker å bidra til.

Oppsummering

Er Det gamle testamentet en fremmed tekst? Ja og nei: Selv om både norsk offentlig skole og norsk presteutdanning de siste tiårene har prioritert ned undervisningen om Det gamle testamentet, er både Det nye testamentet, kristen teologi og norsk kultur full av referanser til disse tekstene. Utdrag fra GT kan fortsatt være en stor ressurs for den som skal preke. Her kan vi gå på oppdagerferd i en rik fortellingsverden og la oss begeistre av ukjente perspektiver som utvider horisonten vår. Aller viktigst er det kanskje at tekster i GT, på en annen måte enn NT, omtaler mennesker og deres erfaringer i konkrete livssituasjoner. Det at bibelhebraiske tekster er medbestemt av historiske betingelser for etikk, moral, språk og litterære sjangre kan være utfordrende. Men det kan også utvide vår horisont og gi nye perspektiver. Slik sett burde uttrykket «gammeltestamentlig preken» ikke innebære en ignorant, gammeldags og kvinnefiendtlig tolkning, men vitne om en kulturåpen, kunnskapsrik, selvkritisk og reflektert bibelbruk.

Litteratur

- AFSET, B. 2022. «Bibelkunnskap – over og ut? En refleksjon over bibelkunnskapens verdi for allmenndannelsen.» I: *Møter og mangfold: Religion og kultur i historie, samtid og skole*, red. H. V. Kleive og K.-W. Sæther. 269–287. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- ANDERSSON, T. 1978. *Det gamle testamente i kirkens forkynnelse*. Oslo: Den norske kirkes presteforening. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- ASCHIM, A. 2016. *Bibelen 3.0: Bak Bibel 2011*. Oslo: Verbum.
- HARALDSØ, B. 1991. «Bibelen i skolen.» I: *Bibelen i Norge*, red. M. Sæbø, et. al. 195–217. Oslo: Det norske Bibelselskap. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- HEGDAL, O. 2022. «Dommens dag over Homo sapiens». https://www.nrk.no/anmeldelser/anmeldelse_-_klimaboka_av-greta-thunberg-1.16147783
- HOLTER, Å. 1966. *Det norske bibelselskap gjennom 150 år: I: 1816–1904*. Oslo: Grøndahl og Søn. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- . 1991. «Kampen for norsk bibel og norsk bibelspråk.» I: *Bibelen i Norge*, red. Magne Sæbø, et. al. 73–98. Oslo: Det norske Bibelselskap. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)

- MOWINCKEL, S. 1938. *Det gamle testamente som Guds ord*. Oslo: Gyldendal.
(Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- SELAND, T. 1994. «Skrifttolkning i Det nye testamente og oldkirken.» I: *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, red. J.-O. Henriksen. 18–50. Oslo: Universitetsforlaget. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- STORDALEN, T. 2015. «Canon and Canonical Commentary: Comparative Perspectives on Canonical Ecologies» I: *The Formative Past and the Formation of the Future: Collective Remembering and Identity Formation*, red. T. Stordalen og S. Naguib. (The Institute for Comparative Research in Human Culture, Serie B: Skrifter 153.) 133–160. Oslo: Novus. (Tilgjengelig på www.academia.edu.)
- THORKILDSEN, D. 1999. «Fra kirkeskole til folkeskole.» I: *Moralsk og moderne? Trekk av den kristne moraltradisjon i Norge fra 1814 til i dag*, red. S. Aa. Christoffersen. 133–169. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- ULSTEIN, J. O. 1994a. «Frå allegori til quadrigaen: hermeneutikk i mellomalderen.» I: *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, red. J.-O. Henriksen. 72–94. Oslo: Universitetsforlaget. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- . 1994b. «Frå typologi til allegori: hermeneutikk i oldkirka.» I: *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, red. J.-O. Henriksen. 51–71. Oslo: Universitetsforlaget. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- VOGT, V. 1858. *Bibelhistorie med Lidt af Kirkens Historie*. Kristiania: Steensballes Forlag.
- . 1965. *Bibelhistorie for folkeskolen*. (Ny utgave ved L. Holsvik med illustrasjoner og kart.) Oslo: P.F Steensballes boghandel. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)

Teksttolkningens og prekenens etikk

KÅRE BERGE, Det teologiske fakultet, *Universitetet i Oslo*

Innledning

DET GAMLE TESTAMENTET inneholder en spennvidde av menneskers erfaringer og livsbetingelser som utvider NTs prekenrepertoar betydelig. Også gudsbildet er mangfoldig; det spenner fra Gud som tanke og ord, til en Gud som viser sinne og kjærlighet akkurat som mennesker, og har en kropp som oss. GT-teksters plass i leksjonaret, særlig i første halvdel av kirkeåret, ser ofte ut til å invitere til en preken over de nytestamentlige tekstene heller enn over GT-tekstene. Men presten burde ikke så lett gi slipp på GT-tekstene. De utfordrer både våre forestillinger om Gud – gudsbildet – og vår etiske bevissthet. Men mange tekster i GT presenterer Gud og mennesker i situasjoner som er etisk problematiske for oss i dag.

Denne lille teksten er et forsøk på å komme litt bakom GT-fortellingenes overflate, særlig når det gjelder de etiske utfordringene tekstene gir. For å nå en teologisk forsvarlig forståelse av det etiske innholdet i GTs bibeltekster, vil jeg etter å ha omtalt den kristologiske bruken av GT-tekster i kirkens prekenetekster, diskutere forholdet mellom gudsbilde og gudsrealitet i GT. Her vil jeg også vise hvordan GTs forestillinger og bilder av Gud sammenfaller med tilsvarende gudsforestillinger i GTs antikke omverden, og diskutere hvilke etiske konsekvenser det får for vår bruk av GT-tekstene i prekener. Videre vil jeg undersøke det religiøse språket, altså hvordan Bibelen bruker språket for å si noe om Gud og verden. Det religiøse språket har mye til felles med det poetiske. Det er gjennomgående metaforisk og «ikke-faktuelt», slik at det gir oss et fortellingsbilde som ikke uten videre refererer til en utenomtekstlig, guddommelig virkelighet. Hvordan fortellingene gir oss kunnskap om Guds virkelighet, krever derfor et stort teologisk arbeid som jeg bare kan gi noen riss av her. Til sist gir jeg et eksempel på en etisk kritikk av såkalt «hegemonisk bibellesning». Tolkningen av gudsbildene, metaforene og teksttolkningen ender til slutt i en prekenens etikk.

Leksjonarets kristologiske GT-lesninger

Oversikten over kirkeårets tekster fra advent 2023 (andre rekke) og ut kirkeåret 2024 viser at om lag 24 av totalt 73 GT-tekster er gitt mer eller mindre tydelige kristologiske føringer, det vil si at de leses slik at de henspiller på Jesus. De aller fleste av disse er plassert i kirkeårets første halvdel, med særlig konsentrasjon om advents- og juletiden, åpenbarings-, faste- og påsketiden, samt Maria budskapsdag, Kristi himmelfartsdag (Daniel 7, Menneskesønnen), og andre pinsedag. Tretten av disse er fra Jesaja 9 og 40–66. Plasseringen i kirkeåret og utvalget av tekster viser hvor sterk den kristologiske føringen er i leksjonaret, enten det er under perspektivet profeti/forventning–oppfyllelse (Jesaja, Mika, Jeremia, samt Menneskesønnen i Daniel 7) eller typologisk slik at personer og institusjoner i Det gamle testamentet er forbilder eller modeller på Jesus (jf. Anders Aschim om *quadriga* i hans først artikkel i denne boken). For eksempel blir Visdommen i Salomos ordspråk forstått som et forbilde på Kristus, og kobberslangen i Fjerde Mosebok blir et forbilde på Jesu frelsende gjerning. Man har gjerne skilt mellom typologisk og allegorisk lesning, fordi den første har et historisk trekk ved seg (det gamle oppfylles i det nye), men dypest sett er dette likevel en allegorisk lesning: Tekstens eksplisitte mening har en skjult betydning, som først blir synlig når en ny tekst (f.eks. NT) eller en senere bibeltolker forteller hva denne er.

Dette legger nok føringer for mange prekenforberedelser. Det kristologiske perspektivet har sin legitimitet i Det nye testamentet og fra en tidlig tolknings-tradisjon, og jeg vil ikke underslå dens betydning for prekenen. Ofte handler det om at de nytestamentlige og tidlig-kristne forfatterne finner en skjult, allegorisk eller profetisk mening i GT-tekster, som viser til Kristus og det som forkynnes rundt hans liv og virke. Ofte korresponderer ikke denne skjulte meningen med den som åpenbart fremtrer når teksten leses filologisk og historisk.

I tillegg til tekstene jeg ovenfor har klassifisert som åpenbart kristologiske, vil jeg også nevne Femte Mosebok 30,12–14, som inngår i leksjonaret for 19. søndag etter pinse, men der uten en tydelig kristologisk profil. Teksten inneholder imidlertid de kjente ordene som gjengis i Romerbrevet 10,8, om «ordet som er deg nær». Mens det i Femte Mosebok handler om hvor nødvendig det er å holde loven, forstått som mosaisk veiledning, gir Paulus ordene en eskatologisk-kristologisk betydning om rettferdighet ved tro i motsetning til den rettferdigheten som loven gir.

Det kristologiske «løfte–oppfyllelse» har generelt hatt mer relevans i de første kristnes diskusjon med sin jødiske samtid, enn i dagens prekensituasjon i Norge. Samtidig bidrar de såkalte intertekstuelle forbindelsene mellom testamentene

utvilsomt til en dypere forståelse av Jesus, hans liv og budskap i Det nye testamentet. Dette gjelder Jesus som øversteprest, profet, offerlam, Ordet (Logos), Messias, Visdommen, og flere.

Nå er det også andre aspekter ved den bibelske og tidlige kristne lesningen av G.T. I Hebreerbrevet blir karakterer fra G.T. brukt som eksempler på et liv i tro, og ikke minst oppfylles eller sammenfattes den gammeltestamentlige loven i det dobbelte kjærlighetsbudet. Temaet «gammeltestamentlig etikk» har bidratt til å systematisere de ulike måtene Det gamle testamentet eksponerer etisk tenkning på (se Barton 2003). En variant av temaet er studier av hvilke moralske konsepter som ligger til grunn for fortellinger i G.T. og kommer til syne i disse.

GTs voldspotensial og prestenes etiske bevissthet

De voldelige trekkene knyttet til Gud i Det gamle testamentet er en utfordring for en etisk ansvarlig preken over bibeltekstene. Mang en prest eller bibelgruppe har strevd med å forstå hvordan Herren kan finne på å teste Abrahams tro gjennom å befale ham å ofre sønnen sin: Isak blir bundet på et offerbål og må se slaktekniven bli løftet over seg (4. søndag i fastetiden etter første rekke). Det tilfredsstillende ikke den etiske bevisstheten at denne episoden, sammen med fortellingen om kobberslangen i ørkenen (4. søndag i fastetiden), er blitt tillagt en dypere mening (som i filologisk-historisk forstand altså er ukjent): Jesu eget offer på korset.

Som jeg vil påpeke nedenfor, er det ikke slik at moderne teksttolkning har forlatt tanken om «skjulte» meninger i tekstene. De teksttolkningene jeg gir eksempler på nedenfor (av Landy og Zornberg), resonnerer med vår tids verdensbilde på den måten at de er basert på det vi kan kalle «vitenskapelig sunn fornuft», mens vi i den kristologiske lesningen er nødt til å gi oss hen til NT-tekstenes krav på profetisk autoritet.

Et annet forhold som påkaller den etiske bevisstheten, er den «nasjonalismen», eller rettere, den etniske eksklusiviteten som vi møter i en del sentrale tekster i G.T., kanskje fremfor alt i Femte Mosebok, inkludert Israels Gud som folkets krigsherre (se Berge 2008, 2013, 2014, og spesielt Grosby 2002).

Det skal bemerkes at flere av oss forskere er skeptiske til å bruke begrepene «nasjon/nasjonalitet/nasjonalisme» om det gammeltestamentlige Israel (og andre kongedømmer i Sørvest-Asia) fordi det gir assosiasjoner til den moderne tanken om folkets medvirkning i dannelsen av nasjonal identitet. Nevnte Grosby er imidlertid en sterk forsvarende av begrepet, samt koblingen mellom religion og nasjonalitet i bibellitteraturen. I den grad det finnes en form for nasjonsbygging i G.T., må det i hvert fall understrekes at det er et elitært, litterært prosjekt.

Flere brutale nedslaktinger av fienden (5 Mos 7,2) og av «religiøs opposisjon» innen Israel selv (5 Mos 13,15–17) skjer på Herrens egen befaling. Vi kan ikke overse dette når vi samtidig fastslår at en rekke tekster også har et universelt og inkluderende perspektiv. Men en del av det universelle, særlig når det er knyttet til Herren som konge eller kongens Herre (Salme 72), er slik man forventer å finne som normal kongedømme- og herskerideologi i datidens Sørvest-Asia.

GT brukte kjente forestillinger om Gud

Et premiss for å forstå «voldstekstene» i GT, er etter min mening å innse at det finnes få forestillinger, beskrivelser eller bilder av Herren i GT, som ikke har sine paralleller i hvordan andre kulturer i datidens Sørvest-Asia fremstilte seg sine guddommer (se Hundley 2022 og Römer 2015). For å si det enkelt og litt foregripende her: GT fremstiller «Israels Gud» på måter som var velkjente og naturlige å bruke i datidens kulturelle horisont. En guddom i GT's kulturelle omverden *var* krigsherre for sitt folk; en gud *var* med på å utslette folkets fiender; guden *var* den som straffet kongen og folket hvis de neglisjerte ham og hans templer, og han eller hun *var* den som sendte regn, torden og lyn og viste seg på himmelens skyer. Alt dette kjenner vi også fra GT. Selv om det finnes forskjeller i fremstillingen og bruken av de spesifikke gudsbildene i de ulike kulturene, inkludert den vi møter i GT, deler GT nær sagt alle disse bildene og forestillingene med sin samtid, også trekk vi gjerne omtaler som «monoteisme».

Og likevel var GTs forfattere og tekstenes karakterer, som profeten Jesaja, sikre på at nettopp Herren hadde en makt som overgikk de andre gudene, og i en viss forstand *var den eneste* som hadde guddommakt og den eneste som kunne frelse (Jes 43,10–11).

Gudsbilder: Teo-logi og etikk

GT tilhørte en sørvest-asiatisk kultur hvor verden *var* animert, personifisert. Den *var* full av synlige og usynlige makter som handlet med og på menneskene, og som menneskene på ulike måter kunne påvirke gjennom bønn og offer, liturgi og magi. Disse maktene ble personifisert i ulike guddommer, personlige vesener som man altså kunne «forhandle» med. De ble fremstilt i en kombinasjon av menneske- og dyretrekk i det ytre, bare vesentlig større, og gjennom menneskelignende trekk i det indre livet (emosjoner). De enkelte gudene kunne også være aspekter av hverandre i store gudekonstellasjoner. I fønikisk mytologi kunne for eksempel den kvinnelige guden Astarte være ansiktet til den mannlige guden Baal. Tanken om at alt i verden *var* personifisert, *var* en allmenn forutsetning helt opp til moderne tid. Vi kan altså si at menneskene levde i en animert verden

hvor det animerte var representert ved en rekke guddommer av ulik betydning og vekt i det guddommelige panteonet (fellesskapet av guder).

Det er velkjent for teologer og bibellesere at GTs «Herren Gud» både har menneskelige trekk, og oppfører seg som mange av gudene i det antikke Sørvest-Asia. Man har «bortforklart» slike trekk med å si at de er poetiske eller metaforiske uttrykk. Jeg skal komme tilbake til det metaforiske, men det er en overforenkling å skyve de omtalte trekkene ut i det poetiske *med formålet* å frakjenne dem en «realitet» i datidens verdensbilde.

I en rekke henseender deler det gamle testamentets Herren Gud form og funksjon med samtidens ulike guddommer. Herren fører kriger, straffer og velsigner, lukter maten som ofres på alteret, har et emosjonelt indre liv hvor han blir sint, elsker, blir sjalu, ombestemmer seg og kan angre. Herren vet ikke om alt som skjer, men må ned på jorden for å få rede på om det han har hørt, stemmer (1 Mos 11,5; 18,21). Herren sitter på en trone i sitt hus (templet), men går også på jorden og roper etter Adam (1 Mos 3). Herren har en rekke utseende-trekk av menneskelig art, som også de andre gudene i Sørvest-Asia, og menneske-lignende emosjoner. Videre er Herren konge over Israel, men med herrevelde (i hvert fall i fremtiden) over alle andre folkegrupper. I forhold til de omliggende religionene er det altså lite som er spesielt for Herren Gud i GTs spesifikke beskrivelser.

Herren Gud er ikke alene i sin verden. Det gamle testamentet omtaler noen skikkelser i Herrens nære krets. Jeg skal ikke her gå inn på den vanskelige diskusjonen om deres status som guddommer, men heller fastslå at de utfører ting av guddommelig karakter. De kan stå i et visst motsetningsforhold til Herren, de utfører ting som ville vært kompromitterende for Herren og de forbinder den guddommelige verden med den jordiske. Det første gjelder for eksempel slangen i paradiset, som frister de to i hagen, eller Anklageren (Job 1,6) som var en av gudesønnene som trådte frem for Herren. Det andre gjelder gudesønnene i Første Mosebok 6,2–4, som paret seg med menneskedøtrene og fikk «kjemper på jorden». Jeg kan også nevne «ødeleggeren» i Andre Mosebok 12,23. Rett nok er det Herren selv som drar gjennom egypterlandet og slår i hjel, men av dette verset ser det likevel ut til at Herren har en «håndlanger» som utfører hans *dirty work*. I Sodoma-fortellingen i Første Mosebok 18–19 har vi en slags kombinasjon av det andre og det tredje aspektet. Englene (som dels er Herren, 18,1, dels tre menn, 18,2, dels Herren og to engler, 19,1, som igjen er de to mennene, 19,18), er sendebud fra Herren selv («engel» her er på hebraisk *mal'ak*, som betyr «sendebud»). Men det at Herren selv har gått sin vei (18,33), gjør at Herren ikke blir direkte gjenstand for begjæret rettet mot de nyankomne, fra alle mennene i byen. Slik

unngår Herren selv å bli dratt direkte inn i seksuelt motiverte opptøyer. Andre ganger ser det ut til at hensikten med Herrens «håndlangere» eller sendebud er å tildekke det direkte synet av Herren. Herren skal ikke komme for nær menneskenes sanseverden. Slik er det i Andre Mosebok 3,1–5. Ser Moses Herren eller Herrens engel (sendebud)? Eller er det «guddommen» (hebraisk: *ha'elohim*, v. 11)?

I de store antikke mytologiene, i skapelsesfortellingene fra GTs omverden, møter vi kosmiske motstandere i skapelsesprosessen, særlig knyttet til vannmassene og kaoshavet. Slike møter vi også i GT selv. Vi har allerede møtt slangen i hagen. Også i GT møter vi to sjømonstre, som i lys av mytologiene ellers i det antikke Sørvest-Asia, utvilsomt fremtrer som destruktive guddommer. Det gjelder havslangen Leviatan (Jes 27,1; Sal 74,14; Job 3,8; 41,3–25; Sal 104,26 – den siste referansen er mer komplisert enn den norske teksten viser). En annen skikkelse av tilsvarende karakter er Rahab (Jes 51,9; Sal 89,11; Job 9,13; 26,12).

En himmelsk forsamling av gudesønner rundt Herren som vi allerede har stiftet bekjentskap med, omtales i Salme 29,1; 89,7, og i profetisk sammenheng Første Kongebok 22,19–23 og Jesaja 6, hvor de himmelske vesener er Herrens tjenere.

Det finnes omtale av Herren Gud i GT som i mindre grad deles av de antikke kulturene i GTs naboskap. De viktigste her gjelder ikke beskrivelsen av Herren, men påstanden om at Herren er én og ikke flere (5 Mos 6,4), og det vi kan kalle Herrens ene-tilbedelse (monolatri).

Det første, at det er én Herren, uttrykkes først og fremst gjennom en lang, stort sett sammenhengende bibelfortelling hvor karakterene, for eksempel Abraham, Isak og Jakob i Første Mosebok, tilber ulike gudsnavn som ser ut som ulike guder og antakelig en gang har vært det, men på en slik måte at vi skjønner at de refererer til den ene Herren Gud. En slik lang, sammenhengende historiefortellende linje med Gud som sentral aktør, ser GT ut til å være alene om i den antikke verden. For øvrig vet man med en viss sikkerhet hvor det bibelhebraiske navnet på Herren, oftest gjengitt i internasjonal faglitteratur som Yahweh (engelsk; på tysk Jahwe og på norsk Jahve), kommer fra, og hvordan den guddommen som bar dette navnet, utviklet seg til å få den enestående posisjonen Jahve nå har i GT.

Det andre aspektet, om Herrens ene-tilbedelse, er aller sterkest uttrykt i Jesaja-boka, som (i blant annet kapittel 44) gjør narr av dem som lager gudebilder av tre, men verken her eller i Femte Mosebok er de andre gudenes *eksistens* prinsipielt forkastet.

Men det som altså er viktigst, er at beskrivelsen av Herren Gud (iblant med andre navn, særlig i Første Mosebok, Salmene og Jobs bok) ikke skiller seg fra de øvrige gudene i det antikke Sørvest-Asia. Herren fremtrer som dem, gjør

som dem, og føler og har et indre liv som dem. I de enkelte trekkene omtalt ovenfor, er det ikke mye annet som skiller Herren Gud fra de andre gudene, enn det faktum at det er fortalt om ham i Bibelen.

Alt dette taler for at vi må underlegge disse ulike trekkene samme etiske vurdering som vi ville gjort med de omliggende kulturenes gudskonsepser og deres fortellinger. Den guddommelige målestokken, om vi kan bruke et slikt uttrykk på vår lesning av tekstene, bør så langt jeg ser det, være *det sant menneskelige*, hvor komplisert det enn er, altså den moralitet og livserkjennelse vi har som mennesker. Det menneskelige må trygt kunne sies å være en teologisk og etisk kategori, fordi Gud har satt oss i verden som et bilde av ham og med et moralsk ansvar overfor Den Andre. For å si det med Asbjørn Aarnes' ord i innledningen til Emmanuel Levinas' bok *Den annens humanisme*: «Møtet med Den Annens ansikt som bønnfaller meg, er forpliktende fra en tid før alle prinsipper om solidaritet ble proklamert – det er *an-arkisk* sier Levinas, dvs. opprinnelsesløst» (Levinas 1996, 14). Etter mitt syn finner vi det sant menneskelige også i Jesu møte med mennesker. I det sant menneskelige ser vi dermed Gud.

Gud er den ytterste Andre

Den bibelhebraiske Gud fremstilles iblant som den ytterste Andre, den absolutte Andre (2 Mos 3,14: «Jeg er den jeg er»). Gud er bortenfor de høyeste himlene (1 Kong 8,27), som Herren selv har skapt (1 Mos 1,1). Men Herren Guds *navn* er nær, i Guds hus, mottakelig for bønn (1 Kong 8,29–30), og hans *herlighet* og glans (2 Mos 40,34) kan sees på jord. Den bibelhebraiske Gud er en stemme (han snakker, han taler). I visjoner, drømmer og billedspråk har Gud menneskelig form (øye, hånd, rygg, føtter osv.). Men når guddommen fremtrer i den erfarte verden – «viser seg» i det som gjerne kalles en teofani (Guds tilsynekomst) – er det nærmest uten form og ofte innenfor rammen av jordskjelv og voldsomt vær. Man får derfor inntrykk av at Herren er uten kropp i fysisk forstand fordi han kun sees i visjoner eller drømmer.

Fordi Gud i GT forsvinner bakom det synlig og konkrete, er bibelsk tale om Guds form metaforisk. Bibelforskeren Francis Landy (se nedenfor) har demonstrert hvordan det poetiske språket hos Jesaja gjennomsyres av ulike metaforer for Herren, både maskuline og feminine.

Som den danske metafor-forskeren Kirsten Nielsen har påpekt, gjør ikke minst det overveldende antallet metaforer i beskrivelsen av Gud, at Gud selv «unnslipper» vår presise beskrivelse (Nielsen 2002, 151–159). Nielsen påpeker at ikke bare bildene (Herren som vår festning og klippe, eller som konge, dommer, far, mor, og hyrde) skal betraktes som metaforer. Også beskrivelsen

av Gud som rettferdig, trofast, eller en som elsker, må forstås som metaforer. I fortellingene, og i mye av Profetene og i Salmene, omtales Gud gjennom slike metaforer. Gjennom disse trekkene fremtrer guddommen som en karakter og aktør, altså som et handlende subjekt, men også dette er metaforer, påpeker Nielsen helt korrekt. Vi liker å fremstille Gud som en person fordi det finnes så mange menneske-metaforer om Gud. Men, sier Nielsen, den noe mindre forekomsten av metaforer som ikke er menneskelige, bør minne oss om at også det å omtale Gud gjennom person-like trekk (følelser, egenskaper, fysisk form og handlemåter), i seg selv er metaforisk. Gud «er» ikke en person, og heller ikke en gjenstand, men vi har vel ikke andre muligheter enn å omtale Gud på den måten. Utover det Nielsen sier, vil jeg påpeke at all tale om Gud vil være metaforisk, fordi Gud – i vår kultur – aldri fremtrer for våre sanser som en empirisk gjenstand i verden.

En metafor er en overgang fra det ukjente til det kjente, og omtaler det ukjente ved hjelp av det kjente. Den kommuniserer noe som ikke er *kommensurabelt* med det kjente, det vil si det har ikke noen felles grunn med det kjente, det unndrar seg sammenligning samtidig som det er der. Slik blir Gud en Annen enn den forestillingen språket bringer frem for oss. Gjennom dette språket blir Gud skjult og utilgjengelig for oss. Vi ser Gud, men ser ikke. Vi forstår Gud, men forstår ikke.

Dette er viktig fordi det gjør at vi kan forholde oss til fremstillingene GT gir av Gud – som taler, blir sint, befaler nedslakting, og så videre – uten å måtte oppgi troen på at den Gud vi møter bak fremstillingene, den ontologiske realiteten vi tilber som vår Gud, som vi er avhengige av og stoler på, er moralsk også etter moderne forståelse. At Gud samtidig utfordrer våre egne moralske standarder, er en annen sak.

I en viss forstand viser GT altså at dets gud kan forstås som «tilværelsens ytterste grunn», som Paul Tillich formulerte det. Men Gud er tilgjengelig for menneskene bare i og gjennom erfaringene vi gjør i verden. Gud har frembrakt verden. I Første Mosebok 1 fortelles det at Gud *talte* verden til å bli. Vanligvis vil teologer si at det understreker at Gud er annerledes enn alt som er skapt, og at det er intet fysisk mellom Gud og verden. Men det er en forenklet, moderne måte å forstå verden på. For antikkens menneske gjennomsyret *bevissthet* og *tanke* hele verden, forestillingen om en ytre, materiell verden uten sjel var fremmed. Så derfor kan vi snu på det. Verden, det skapte, er *Guds språk*. Det finnes ingen andre måter å fremstille Gud på, enn gjennom forestillingene mennesker lager seg om Gud. Som en «møtbar» Gud er «han» født, så å si, i menneskers tanke gjennom det vi erfarer. I den forstand er bibelfortellingenes Gud menneskers

tanker om Gud. Vi har ingen annen måte Gud kan kommunisere og fremtre på, enn gjennom de forestillingene vi gjør oss av Gud, hver til vår tid, og gjennom de erfaringene vi gjør oss, av hva som er godt og ondt. Guds språk er aller nærmest i relasjonen til De Andre (medmenneskene), en etisk relasjon som forplikter oss til handling.

Om vi følger Levinas, eller i hvert fall én forståelse av Levinas, kan vi si at Gud fremtrer i relasjonen mellom Meg og Den Andre, som er en etisk relasjon (se også Urbano 2012, og Morgan 2018). Kan vi gå så langt som å si at ideen om Gud som et moralsk vesen «bak» GT, er avledet av den moralske appellen i det å stå overfor et annet menneske? I hvert fall ser det slik ut når vi tar utgangspunkt i en del utsagn hos Jesus om å elske vår neste. Men dermed blir Gud også synlig for oss i den samme moralske utfordringen. Gud er ikke død selv om vi ikke forstår ham. Gud er i høy grad levende og nærværende nettopp i den etiske relasjonen til Den Andre, men forblir likevel Den Absolutt Andre. Vi kan kanskje si at han taler til oss gjennom vår relasjon til «det andre» mennesket.

Bibelfortellingenes «ikke-faktuelle» språk

Som allerede antydnet, finnes det i flere nyere tolkningsmåter av Bibelen, det jeg vil kalle «nøklerne» til en forsvarlig bibeltolkningens og prekenens etikk i dag. Første Mosebok 22 blir en gjennomgangstekst i denne drøftingen.

Nyere bibeltolkning, spesielt den som har tatt opp i seg allmenn litteratur- og metafor-teori, har minnet oss om at bibelfortellingens Gud – altså karakteren Gud i fortellingene – ikke er Gud, i betydningen den ytterste realiteten som kirken tror på og tilber. Som allerede nevnt, uttrykker fortellingene og karakteren Gud forestillinger som ikke kan sies å representere «Gud» i ontologisk forstand, altså Gud slik han er i sin himmel. Man har videre påpekt at vi ikke kan slå oss til ro med tekstenes overflatebetydning, tekstens semantiske mening. Tekstene bærer flere betydningslag, dels motsetningsfylte, dels ubevisste. Det siste blir særlig betont av de psykoanalytisk orienterte bibeltolkerne, som gjerne ser etter spor av ubevisste konflikter i tekstene. Det er denne retningen jeg vil si litt mer om her, som et eksempel på en lesning av bibeltekstene for deres underliggende mening.

En som leser bibeltekstene på denne måten, er den jødiske bibeltolkeren Aviva Gottlieb Zornberg (Kindle edition, locations 188, 325), som også bygger på jødiske midrasj-lesninger. Hun har skrevet tolkningskommentarer til de fleste Mosebøkene, samt en egen bok om «Moses' livshistorie».

Hun gir fortellingen om ofringen av Isak i Første Mosebok 22 en psykoanalytisk tolkning. Abraham bærer i seg et traume, en grunnleggende angst eller redsel overfor sitt eget farskap, sier hun, en angst forankret i det ubevisste,

som Abraham trenger å bli bevisst på for at han skal befridd fra angsten, slik at han kan leve ut det farkskapet han er gitt. Gud selv i fortellingen kan forstås som en psykoanalytiker, som gjennom en bevisstgjøringsprosess setter klienten fri fra det som ubevisst plager vedkommende (Zornberg 2010, 170, 195). Befalingen om å ofre Isak (1 Mos 22,1) blir en frigjøringsstest; den bringer angsten for å drepe sønnen, opp i bevissthetens lys, slik at den kan legges til side («Herrens engel ropte til ham ... Legg ikke hånd på gutten!»).

Denne lesningen er i stor grad basert på jødisk midrasj-litteratur, som gjerne fylte ut bibelfortellingene med det man kunne tenke seg skjedde og som forklarte påfallende og vanskelige trekk, uten at uttrykkes eksplisitt i teksten. Zornbergs tolkning har delvis støtte i enkelte trekk ved fortellingen. For det første begynner fortellingen med «En tid etter at dette hadde hendt» (1 Mos 22,1, se s. 172). Hva hadde hendt? Blant annet at Abraham måtte sende bort sin første sønn, Ismael, som han hadde med Hagar. Er ikke det en traumatisk hendelse for en far, på tross av løftet om at barnet skulle klare seg i ørkenen og få en stor fremtid? Og kan det være at Abraham har hatt en generell frykt i seg (1 Mos 15,1)? For det andre: Den som befalte Abraham å ofre sønnen (22,1), kalles på hebraisk *ha-'elohim*, noe som primært oversettes med «guddommen» eller «guden». Den som stopper ham i siste øyeblikk, er derimot Herrens engel, *mal'ak yhw* (Y H W H = Herren, *mal'ak* = sendebud, engel). Vi vet litt om hvordan gudsforestillinger i et forvirret sinn kan bli brukt som begrunnelse til og med for drap. Kunne man si at Herrens engel her avverger at Isak blir et offer for Abrahams *trøblete sinn*? Ser vi i Første Mosebok 22 en fortelling som, på et visst tolkningsnivå, gjør opp med tanken om at ubevisste (og bevisste) konflikter i et samfunn må løses gjennom at én ofres for fellesskapets beste?

Dette er en måte å lese en bibeltekst på som har støtte i jødisk tradisjon i tillegg til noen spor i bibelteksten selv. En annen jødisk professor i bibelsk litteratur, Francis Landy, sier i tilknytning til Jesaja 1–11 at man har tilgang til forfatterens (poetens) *preoccupations and obsessions*, en forstyrrende besettelse nærmest, selv om vi ikke kjenner forfatteren (se Landy 2023, hvor hans tolkninger av Jesaja er samlet). Gjennom Jesaja's røst, tekstens rytme og stil, har leseren tilgang til sporene av poetens imaginære verden, hans dypeste frykt og håp. Det er prosessen i det å skrive teksten, og å lese den, som er Landys interessefelt. Både skrivning og lesning bærer i seg både det vi er bevisste på, og det man på engelsk kaller *the uncanny Other*, det ubevisste, trøblete Annet i oss og i vår (og bibeltekstenes) kultur.

Kirken bekjenner en guddommelig realitet bak og gjennom bibeltekstene, som vi tilber, som møter oss ved tidens grense, og som vi venter oss gode

ting fra. Denne guddommelige realiteten gjennom og under de menneskelige uttrykksformene vi finner i Bibelen. Hvis vi altså tar på alvor at dette er menneskers beskrivelser av hvordan de erfarer, ser eller tenker seg denne guddommelige realiteten, må vi også ta med oss at bibeltekstene uttrykker forfatterens, og kanskje forfatterfellesskapets, dypeste frykt og håp, som Landy sier. Tekstene bærer i seg en biografisk-kulturell erfaring, som er sammensatt av både den bevisste refleksjonen og det store havet av ubevisste prosesser i et (og flere) menneskers sjelsliv. Disse inkluderer selvsagt både kognitive, emosjonelle og ikke minst haptiske erfaringer (berørings- og kroppserfaringer). Sagt litt enkelt: Det underbevisste er til stede i all menneskelig tale, og selvsagt også i bibeltekstene.

Francis Landy påpeker at det grunnleggende elementet i tenkning er *imagination*, som kan defineres som å «forme et mentalt bilde av noe som ikke er nærværende for våre sanser eller som aldri tidligere har vært fullt ut oppfattet i virkeligheten» (se *Merriam-Webster's Dictionary*). Guds bildet er definitivt gjenstand for en slik *imagination*, og det er naturligvis ikke et argument mot Guds eksistens, men en konsekvens av at Gud selv ikke fremtrer som en størrelse for sansene på samme måte som synlige og berørbare gjenstander og personer. Gud er alltid i en viss forstand skjult og blir «synlig» eller «hørbar» kun gjennom noen medier som knytter direkte an til våre forestillinger.

Etisk kritikk av en hegemonisk bibellesning

Det er et etisk perspektiv som er hovedsaken her. Bibellesning i vår kultur har hatt en særegen evne til å tilpasse seg et kapitalistisk tenkesett uten nevneverdig kritikk av de enorme forskjellene som etter hvert har utviklet seg mellom fattige og rike. Bibelen har vært inspirasjonskilde for demokratiske og humanistiske impulser i det moderne samfunnet. Men den har også bekreftet hegemoniske strukturer i samfunnet og kulturen.

Det har gjerne vært fra de marginaliserte og tilsidesatte gruppene i samfunnet at de subversive – omveltende – lesningene av bibeltekstene har kommet til oss. De har vist oss hvor lite «objektiv» hegemonisk bibeltolkning har vært, og hvordan våre tolkninger i høy grad kan diskuteres.

Kanskje må det nettopp slike røster til for å gi oss andre måter å lese GT på. Én slik er den amerikanske bibelforskeren Julian Andres Gonzalez Holguín, som opprinnelig kommer fra Colombia. Han avviser tanken om at GT er en beholder, så å si, for vår tids moralitet, altså at GT skulle gi oss svar på dagens sosiale, moralske og politiske spørsmål. GTs etiske relevans ligger ikke i å akseptere regler, prinsipper og ideer som kommer fra tekstene og en rekonstruksjon av deres historiske setting. Den kommer fra en kritisk diskusjon *med* teksten i lys

av aktuelle etiske utfordringer i vår tid. GT er, sier han, radikalt forskjellig fra det moderne prosjektet knyttet til det autonome selv-et. GT er en trussel mot tanken om at Gud skulle garantere våre livsprosjekter og den sosialpolitiske status quo. Det gjør GT ved å understreke at mennesket er utlevert til krefter som eksisterer utenfor vår kontroll og bortenfor vår forståelse. Som en stemme fra de marginaliserte, understreker Holguín at GT på denne måten opphører å legitimere og autorisere aktuelle maktsystemer og sosiale strukturer. Tekstene er ikke deskriptive, vi kan ikke lese dem som beskrivelser av hvordan Gud (og verden) er, men deres tvetydighet gjør at de heller stiller seg frem for oss på en måte som krever at vi gir oss inn på en kontinuerlig prosess av revisjon i vår forståelse av dem.

Holguín har et viktig anliggende. Vi burde nærme oss GTs bibeltekster slik vi nærmer oss *Den Andre*, en som er fremmed for oss, og som vi bare gjennom langvarig omgang kan tilegne oss et visst kjennskap til hvordan tenker, føler og konstruerer sin virkelighet.

Guds virkelighet er bak, inni og mellom ordene

Hvis vi sammen med Bibelen «taler i bilder, lar gåter fra gammel tid strømme fram» (Sal 78,2), kan vi, som nevnt, si at bibeltekstene alltid er å forstå som *metaforer* når det tales om Gud. Det er kanskje langs disse linjene vi finner den mest fruktbare tilnærmingen til Første Mosebok 22 og andre GT-tekster, når tekstene skal opp på prekestolen – hvis de skal det – eller inn i bibelgrupper. For eksempel fortjener kanskje både syndefalls- (2. søndag i fastetiden) og syndeflodsfortellingen å bli tatt ut av en dogmatikk om skapelse og syndefall, så de kan vise oss hvor sårbart livet er overfor det faktum at «menneskehjertet vil det onde fra ungdommen av» (1 Mos 8,21). Vi skal ikke underslå at bibeltekstene viser oss hvordan *mennesker* ser Gud i verden, og dermed også gir oss alt det litteratur og språk målbærer av ubevisste og bevisste konflikter, følelser og tanker som følger med det å være menneske.

Tekster fra Det gamle testamentet fortsetter stadig å engasjere folk, langt utenfor gudstjenestens grenser. Det er neppe fordi dets lesere er særlig opptatt av kirkelig dogmatikk, men fordi det ligger en livskraft i tekstene. Man kjenner seg igjen i dem, de reflekterer livet i dets ulike fasetter, og ikke minst: De ulike bildene av Gud er gjenkjennelige for folk i *erfaringen av krefter som er høyere og mektigere enn dem selv*. Dette siste er en viktig innfallsvinkel til den etiske refleksjonen bibeltekstene innbyr til.

Den moderne kristendommens bruk og forståelse av bibeltekstene har den moderne kulturens (vår samtids) virkelighetsforståelse som kontekst og ikke

den animerte (besjelede) forståelsen jeg har skissert ovenfor. Det er rett og slett ikke troverdig for mennesker i dag at Gud fremtrer som en animert størrelse som beskrevet ovenfor. Heller ikke kirken tror på det. Den tar utgangspunkt i at Jesus Kristus har vist oss hvem Gud er, og har derfor også trukket den slutningen at kirkens Gud er langt mer stabil i sin kjærlighet til alle mennesker, enn det fortellingene i GT gir oss et bilde av. En krigsherre på vegne av sitt utvalgte folk – enten det er en etnisk eller religiøs størrelse – er ikke det bildet kirken har av Jesu Kristi Far.

Leksjonaret for Den norske kirke innebærer en rekontekstualisering av bibeltekstene i Det gamle testamentet. De settes inn i kirkens «metanarrativ» slik det presenteres gjennom kirkeåret og gis til dels, som vi har sett, en annen intensjon eller funksjon enn de har i Bibelen.

Og likevel står tekstene der. Vi kjenner oss igjen som mennesker i dem. Krefter som er større enn oss selv, høyere, utenfor vår kontroll, truer vår eksistens på ulikt vis. Fortellingenes Herren Gud er en av dem. Han går ut og inn av disse tekstene, rammer oss eller velsigner. Han blir på sett og vis, sammen med de andre karakterene i GT-tekstene, den animerte utgaven av de tingene som treffer oss, og som vi må ta et oppgjør med. GTs Herren Gud viser oss vei til den Herren vi påkaller og tilber i kirken, men blir samtidig presentert på måter som utfordrer vår egen etiske bevissthet og kritikk.

Litteratur

- BARTON, J. 2003. *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- BERGE, K. 2008. «Elitær teologi og folkelig resonans i Patriarkfortellingen.» *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71: 229–251.
- . 2013. «Hva gjør vi med helligkrigene i Det gamle testamentet?» *Teologisk Tidsskrift* 2: 123–135. <https://www.idunn.no/journal/tt>
- . 2014. «Categorical Identities. 'Ethnified Otherness and Sameness' – A Tool for Understanding Boundary Negotiation in the Pentateuch?» I: *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period*, red. E. Ben Zvi og D. Edelman. 70–88. London: Bloomsbury.
- GROSBY, S. 2002. *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- HOLGUÍN, J. A. GONZÁLEZ. 2021. «Christian Ethics and the Hebrew Bible.» I: *The Cambridge Companion to The Hebrew Bible and Ethics*, red. C.L. Croach. 306–319. Cambridge: Cambridge University Press.

- HUNDLEY, M. 2022. *Yahweh among the Gods. The Divine in Genesis, Exodus, and the Ancient Near East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LANDY, F. 2020 «The Poetic Vision of Isaiah.» I: *The Oxford Handbook of Isaiah*, red. L.-S. Tiemeyer. Kindle edition, upaginert. Oxford: Oxford University Press.
- . 2023. *Poetry, Catastrophe, and Hope in the Vision of Isaiah*. Oxford: Oxford University Press.
- LEVINAS, E. 1996. *Den annens humanisme* (Thorleif Dahls Kulturbibliotek). Oslo: Aschehoug
- MORGAN, M. L. 2018. «Levinas on God and the Trace of the Other.» I: *The Oxford Handbook of Levinas*, red. M. L. Morgan. 321–342. Oxford: Oxford University Press.
- NIELSEN, K. 2002. «The Variety of Metaphors about God in the Psalter: Deconstruction and Reconstruction?» *Scandinavian Journal of the Old Testament* 16 (1): 151–159.
- RÖMER, T. 2015. *The Invention of God*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- STAVRAKOPOULOU, F. 2021. *God. An Anatomy*. New York: Alfred A. Knopf.
- ZORNBERG, A. G. 2010. *The Particulars of Rupture: Reflections on Exodus*. Kindle utgave. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . Udatert. *The Murmuring Deep. Reflections on the Biblical Unconscious*. Kindle utgave. New York: Schocken Books.
- URBANO, R. 2012. «Approaching the Divine. Levinas on God, Religion, Idolatry, and Atheism.» *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 15: 50–81.

Kapsel, katalysator eller anker? Nye veier til gamle tekster

TERJE STORDALEN, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

EN BIBELTEKST ER ikke lenger hva den var – og det er gode nyheter for den som skal preke kommende søndag! Historisk-kritisk bibelforskning er en svært viktig faktor i nyere teologi, med innsikter vi ikke kan være foruten. Men i sin klassiske utgave har den en blindsoner: Den reflekterer sjelden over hvorvidt og hvordan faktisk lesning av en bibeltekst har betydning for faglig forståelse av tekstens innhold og relevans. I denne artikkelen vil jeg vise at den utbredte forestillingen om en tekst som en fiksert størrelse med én uforanderlig betydning ikke lenger er troverdig. Betydningen av en tekst vil *alltid* være medbestemt av hva som skjer i en gitt resepsjon (lesning). En tekst kan forstås som et slags «apparat» der forfatteren «koder» sin livsverden inn i tekstene, og hvor senere lesere møter denne livsverdenen slik den er kodet inn og tolker den i lys av sine egne livsverdener og erfaringer. I det perspektivet er det både legitimt og nødvendig for en predikant å forholde seg til den meningsdannelsen som skjer når tekster leses, høres og utlegges i en gudstjeneste. Kanoniske tekster får betydning som symboler både for fellesskapet og individet, og derfor blir de et viktig sosialt lim. Men nye muligheter gir også utfordringer. Tekstlesningen og bruken av kanonisk legitimitet må fremstå som troverdig. Denne artikkelen vil skissere det teoretiske grunnlaget for den eksegetiske nyorienteringen. Andre artikler i boken går på spesifikke teorier og metoder.

Tekst som informasjonskapsel?

I en verden preget av det religionshistorikeren William Graham kalte vestlig litterær mentalitet (Graham 1987, 28f), ser man en tekst som fast definert størrelse. Den har et stabilt skriftbilde, et bestemt innhold (oftest definert av forfatterens intensjon), og den er skrevet for å kommunisere i en bestemt situasjon. Den som vil forstå teksten, må kjenne opphavssituasjonen, studere forfatteren og tolke teksten som uttrykk for forfatterens intensjon. Da finner man, ideelt sett, tekstens mening – og teksten har bare denne meningen.

En slik forståelse av tekst er ikke naturlig i den forstand at det er kodet inn i fenomenet «tekst». For eksempel finnes det i Afrika tradisjoner der verk *fremføres* muntlig på bestemte måter og i bestemte fora, og hvor fremføring, setting og deltakere er med og preger det som fremføres, altså selve «teksten» (se Furniss and Gunner 2009). Slik var det også med de gamle greske eposene (Visser 2006), og en liknende praksis ligger bak tilblivelsen av evangeliene (jf. Keith 2011). I vår egen tid vokser flytende tekstformer igjen frem: Sosiale medier bruker såkalte *memer* i stadig nye sammenhenger, og dette gjør at *memenes* betydning stadig utvides. Siden tekster på internett i stor grad fremstår uten spesifikk kontekst (tid og sted), betyr dette at også tidligere ytringer som brukte *memene* i ettertid blir beriket med nye assosiasjoner (Schiffman 2014). Det er altså ikke *nødvendigvis* slik at en tekst har kun ett skriftbilde og én betydning.

Tvert imot var det først den moderne tid som gjorde det *mulig* for en tekst å ha bare ett skriftbilde og én definert betydning. Det skjedde under bestemte kulturelle betingelser: 1) Fra 1500-tallet skapte trykkekunsten for første gang massespredning av tekster som faktisk *var* statiske. Før dette ble tekster kopiert for hånd, og det medførte alltid større og mindre endringer. 2) I løpet av 1700- og 1800-tallet etablerte europeisk skolevesen langsomt allmenn leseferdighet. Med det begynte mennesker å lese tekster individuelt og inni seg. Tidligere ble tekster oftest lest høyt og i sosiale settinger. 3) Økonomiske krefter etablerte et marked for litteratur i Europa, og dermed oppsto en lesende offentlighet. Leserene i denne offentligheten hadde adgang til tekstene hver for seg, og på ulike tidspunkter. Hvis man ville ta del i denne samtalen, måtte man gjøre det skriftlig, og det skjedde ved at man sendte en ny tekst ut i den samme offentligheten. Slik oppsto en «tekstlig verden» hvor teksters tilknytninger til hverandre ble sterkere, mens deres tilknytning til konkrete steder, situasjoner og mennesker ble svakere. Tekst og fysisk kontekst ble adskilt. Leseren måtte forestille seg kontekster som teksten kunne ha tilknytning til. Slik ble en tekst et mer mentalt fenomen. Den besto av begreper, motiver og fortellinger som fløt rundt i den tekstlige verden, på tvers av tid og rom (Denny 1991, 81, 86f).

Ta Salme 139,13–16 som eksempel: «For du har skapt mitt indre, du har vevd meg i mors liv. Jeg takker deg fordi jeg er skapt på skremmende, underfull vis. Underfulle er dine verk, det vet jeg så vel. Mine ben var ikke skjult for deg da jeg ble skapt i lønndom og ble formet i jordens dyp. Du så meg den gang jeg var et foster, i din bok ble alt skrevet opp; mine dager ble dannet før en eneste av dem var kommet.» Ambrosius av Milan leste på slutten av 400-tallet denne teksten som en direkte tiltale til leserne – den handlet om Gud «som bærer oss». Da Leslie Allen skrev sin tolkning av salmen, ble den lest opp mot tidligere eksegetiske

tolkninger og gudsbilder i GT og NT. Avsnittets budskap var nå fremstillingen av Gud som den som konstant etterprøver mennesker, en individuell bekreftelse av «Guds eksistensielle realitet» (Allen 2002, 329, 332). Opplevelsen av tiltale i en konkret situasjon ble byttet ut med en generell lære om Guds vesen.

Protestantisk teologi og bibelvitenskap oppsto i det 18 og 19. århundret, mens disse kulturelle betingelsene var dominerende i Vest-Europa. Tanken om teksten som fiksert objekt med én bestemt mening var selvsagt. Et av den moderne bibelvitenskapens første prosjekter var å skape en enhetlig nytestamentlig tekst ut av de nesten 30 000 variantene som fantes i antikke og middelalderske manuskripter (Sheenan 2005, 96–105). Når det var gjort, kunne tekstenes betydning bestemmes med presisjon og sikkerhet. Faget bygget opp hypoteser om forfatterskap, kilder, redaksjoner og tekstoverleveringer. En seriøs fortolker måtte sette seg inn i metoder, problemstillinger og teorier. Vitenskapelig teksttolkning ble svært kompleks, og det førte til det man på engelsk kaller *path dependency*: Teoriene var så innviklede og faglitteraturen så stor at faget ble fanget i sitt eget spor. Selv om en gitt tolkning kunne kritiseres og endres, var det knapt mulig å tvile på konseptet som lå til grunn for den faglige aktiviteten. Slik ble tanken om tekst som et fiksert budskap fra en fjern forfatter «naturlig» for generasjoner av norske teologer – uansett hvilket lærested de studerte ved (jf. Øystese 1966; Austad 1982; Mosevoll 1992). Med et bilde: Teksten var blitt en «informasjonskapsel» som fraktet sannheter fra en fjern historie.

Det var ikke bibelvitenskapen som «oppfant» forestillingen om en tekst som en definert størrelse med én mening, og dette er heller ikke alt faget har å si om tekster i dag. Faktisk ble tanken om en bibeltekst som en uforanderlig kapsel problematisk innenfor den historisk-kritiske lesningen. I 1978, lenge før betydningen av de antikke bibelmanuskriptene i Qumran var allment kjent, påviste Magne Sæbø (1998) at den stabile hebraiske teksten vi kjenner fra middelalderens jødiske skriftlærde (masoretene) ikke har utspring i ett tekstlig utgangspunkt. Den uniforme teksten er overleveringens *sluttresultat*, ikke dens utgangspunkt. Sæbøs arbeid ble bekreftet ved publiseringen av bibeltekster funnet i Qumran og andre steder i Judeas ørken (jf. Flint 2001). De viste at en og samme bibelbok kunne foreligge i ulike versjoner. Det klareste eksempelet er Jeremia-boken. Den greske oversettelsen (kalt Septuaginta, eller LXX) er 20 prosent kortere enn den hebraiske versjonen (kalt Masoret-teksten, MT), og avsnittene i boken har en annen rekkefølge. I Qumran fantes en annen hebraisk versjon enn den vi kjenner fra MT, og den lå nærmere LXX (Ulrich 2015, 141–150). Et annet eksempel er Salmenes bok, som i noen Qumran-manuskripter inneholder flere salmer flere enn de 150 som finnes i MT, og som deler inn diktene på andre

måter enn MT gjør (Flint 1997). Tanken om en urtekst for bibelbøkene er ikke lenger akseptabel på historisk-kritiske premisser. Bibelske tekster ble til i det man på tysk kaller *Fortschreibung* (videre-skriving). Hvis bibeltekster har mange versjoner og fortsetter å endres også etter at de oppfattes som Skrift, hvilken versjon er da «den rette»? Er det i det hele tatt klokt å lete etter «den rette», eller skal kanoniske tekster heller forstås som prosesser?

Nyere oversettelsesstudier utvider dette perspektivet radikalt. Teorien sier at oversettelse skaper ny tekst (Bell 1991). Man kan ikke tenke på for eksempel Bibel 2011 som en «gjenskapelse» av «originaltekstene» (som altså heller ikke uten videre finnes). Oversettere må gjøre små og store valg i sitt arbeid med tekstene. Det kan være steder der kildepråk (hebraisk) og målpråk (norsk) er så forskjellige at et meningsmangfold i kildepråket ikke kan gjengis i målpråket. Det kan være steder der grunnteksten ikke synes klar, eller at den bruker ord vi ikke kjenner. Den som til sist redigerer oversettelsene sammen til en hel bibel må foreta overordnede språklige valg, og disse speiler teologiske og stilistiske preferanser. For eksempel bruker den hebraiske teksten i Salmenes bok ofte infinitiv-former for å omtale hva Gud gjør (altså «gjøre», «handle», osv. Her gjengir norske bibler presens-former, og de krever et subjekt («han gjør», «han handler»). Dermed blir Guds kjønn bestemt oftere i den norske Bibelen enn i den hebraiske. Særlig Første Mosebok og Job bruker flere ulike navn for Gud (El, Eloah, Elim, El Olam) som norske oversettelser stort sett bare gjengir som «Gud». Derfor blir Gud også mindre mangefasettert i den norske bibelen enn i den hebraiske.

Endringer i oversettelsene kan også være motivert av filosofisk ideologi, som når det gjelder Leviatan i Jobs bok. Septuaginta oppfattet dette som en mytisk drage, og varianter av denne lesningen kom inn både i Lutherbibelen og i King James Version. Via diverse oversettelser ble Leviatan så tolket som en slange, et havuhyre og til sist en krokodille. Dette var Leviatans status i de første norske biblene (fra 1904). Da N078 ble revidert i 1985, var Leviatan imidlertid bare «kanskje en krokodille». Året etter var den i dansk prøveoversettelse igjen et urtidsmonster, noe den nå også er blitt i Bibel 2011 (Stordalen 2012, 130–132).

En bibeltekst kan altså ikke betraktes som en statisk størrelse, og en bibeloversettelse kan ikke oppfattes som en gjengivelse av «originalen» til vår tid. Det skjer noe nytt når en bibeltekst overleveres, oversettes og leses.

Tekst som katalysator?

Nyere forskning har satt søkelys på resepsjon av bibeltekster. Denne dreiningen hadde bakgrunn i estetisk resepsjonsteori – en retning der Wolfgang Iser (1976) var en viktig stemme i Europa, slik Stanley Fish (1980) var det i USA. Innenfor bibelfaget studerte man først hvordan senere fortolkninger kunne belyse de «opprinnelige» tekstenes mening. Betegnelsen «virkningshistorie» speiler den orienteringen. Eksempler på dette kan være James Kugel (1997), som skrev om tidlig jødisk forståelse av bibelske tekster – se også Michael Fishbane (1985), som skrev om yngre bibelteksters gjenbruk av eldre bibeltekster. Senere ble man mer interessert i de nye, ofte overraskende, forståelsene tekster kunne skape i endrede kontekster, og her taler man heller om «resepsjonshistorie». Et programmatisk eksempel på slik forskning var Yvonne Sherwood (2000).

I dag er resepsjonsstudier en tverrfaglig retning i flere disipliner, ofte sammen med bokhistorie, kulturstudier og litteraturteori (Goldstein and Machor 2001; Willis 2018). Bibel-resepsjon er etablert som en egen retning med tilhørende teori og metode (Breed 2014; England og Lyons 2015). Det finnes en voksende faglitteratur på feltet, herunder en gedigen *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* og et tidsskrift *Journal of the Bible and Its Reception*, begge utgitt av forlaget de Gruyter. Forlaget Blackwell har en serie kalt *Bible Through the Centuries* – det er i det hele mange ressurser å øse av i dette feltet.

Ett eksempel på et slikt arbeid kan være Stephen Vicchios lærde og lettleste gjennomgang av Jobs bok og figuren Job opp gjennom århundrene (Vicchio 2006). Vicchio studerer resepsjoner innenfor kristendom, jødedom, islam og i sekulær vestlig kultur. Først ble Job oppfattet som en from mann som vant over Satan på grunn av sin tålmodighet. Samtidig, og som et teologisk kontrapunkt, ble Jobs bitre klager brukt i kirkens begravellesliturgier. Senere ble Job oppfattet som en stor filosof, først i jødisk tradisjon og senere av for eksempel Kant og Kierkegaard. Først i møte med modernitetens livsfølelse ble Job den rebellen vi kjenner fra moderne eksegetiske arbeider. Samtidig brukes boken i billedkunst, litteratur og andre kulturuttrykk, ofte i forbindelse med refleksjoner over menneskets grunnbetingelser. Alle lesningene har forholdt seg til «den samme teksten». Men de leser den ikke på samme måte, og det er *lesningen* som er poenget: Teksten forblir, men forståelsen av hva teksten dypest sett er og hva den sier, endres og berikes av nye lesninger. Slike lesninger kan også få sin egen resepsjonshistorie: I Venezia finnes en kirke tilegnet St. Job. Her står den lidende helgenen som inspirasjon for hospice-arbeidet som har sitt hovedkvarter i den kirken.

En retning i bibelforskningen har kombinert resepsjonsperspektivet med teori om fremføring (*performance*), særlig av evangeliene. Perry (2019) viser at fremføringen av tekster i evangeliens muntlige verden var med på å definere deres betydning for fellesskapet. Jeg vil legge til at fordi folk flest ikke kunne lese, kjente de innholdet i tradisjonen primært gjennom det kollektive minnet som fremføringene skapte (jf. Stordalen 2021, 343–350). Teoretiske studier viser at lesning alltid har en kreativ dimensjon, slik at «den leste teksten» (også når den leses stille og privat) ikke er identisk med «den skrevne teksten» (Kivy 2006).

Tekster trigger impulser eller behov hos *leseren* og/eller i *lesesituasjonen*. Det betyr at noen av kriteriene for meningsdannelse ligger utenfor teksten. Likevel blir ikke teksten definert av resepsjonen. Tekster kan yte motstand, og det er ikke mulig å få en tekst til å si hva som helst. En god dokumentasjon av dette finnes i Kari Katharina Endresens masteravhandling fra NTNU (Endresen 2022). Hun finner at faktiske lesere pendler mellom leserorienterte og tekstorienterte strategier for meningsdannelse, og at erkjennelse av meningen i teksten oppstår i fellesskap i lesergruppen. Resepsjon skjer i et samspill som ikke visker ut teksten. Teksten blir ikke taus etter at den er lest, men er tilgjengelig for nye resepsjoner og kritikk av tidligere lesninger. Tradisjonell hermeneutikk taler om at leserens og tekstens horisonter «smelter sammen», men det blir feil: Teksten «smelter» ikke. Nettopp i kraft av å være skriftliggjort har den en privilegert status. Jeg kommer tilbake til dette nedenfor.

Kanskje kan vi bruke metaforen «katalysator» på en slik tekstforståelse. En katalysator er et kjemisk stoff som har evnen til å forandre andre kjemiske stoffer uten selv å inngå i den kjemiske reaksjonen. Mange tenker på katalysatoren som et apparat som renser avgasser fra bilers forbrenningsmotorer. Teksten blir som et «apparat» der en fortidig livsverden er kodet inn. Lesere bruker «apparatet» til å prosessere (tolke) sin egen livsverden og kontekst. Ut av prosessen kommer ny mening, uten at det tekstlige «apparatet» endres. Forfatterens intensjon blir dermed bare en av flere legitime veier inn i teksters innhold og betydning. Forfatteren er på ingen måte død, men hun eller han er ikke lenger alene, og tekster er ikke lenger forfatterens mentale produkter. Kanoniske tekster (som nøkkelromaner, pensumtekster og bibeltekster) lever i leserfellesskap, og både lesningen og leserfellesskapene er med på å produsere mening. Bibelfaget kan i dag utforske tenkte og faktiske lesere, som den ideelle leser (slik denne kan være speilet i tekstens språk og sjanger), den første leser (historisk-kritisk rekonstruert), ulike historiske lesere (dokumentert i resepsjoner) eller samtidige lesere (dokumentert eksempelvis i kvalitative undersøkelser). Dette gjør faget komplekst.

Hvis man tenker på en tekst som en katalysator, må man også spørre hvem eller hva den skal være en katalysator for. Her ligger et frempek mot behovet for en lesningens etikk og for å kunne lese med kritisk distanse (se nedenfor, og jf. Kåre Berges artikkel).

Tekst som anker?

For tekster som oppfattes å ha særlig verdi, som kanoniske tekster, kommer enda en faktor i spill, nemlig det langvarige samspillet mellom brukerfellesskapet og teksten. Dette samspillet har emosjonelle, kulturelle, sosiale og politiske dimensjoner som ingen av modellene ovenfor beskriver. Som vi skal se, kan kanonisk lesning faktisk i noen grad sies å påvirke selve teksten, idet den fastlegger rammene som teksten leses innenfor.

En viktig forsker for kanonteori var religionsviteren Wilfred Cantwell Smith, som i sin bok *What Is Scripture* slo fast at «*scripture is a human activity*» (Smith 1993, 18). En tekst blir «produsert» som kanonisk gjennom hva det kanoniske fellesskapet gjør med den. Fellesskapet gir den autoritet og leser den i rituelle og andre symbolsk viktige sammenhenger. Det bruker den som basis for undervisning og mener at det bygger verdier som karakteriserer dem som gruppe. Selvsagt henger slik bruk sammen med hvordan man forstår innholdet i teksten. Poenget er likevel at autoritet ikke er en litterær kategori, men et sosialt og politisk fenomen. En bok blir ikke lærebok fordi den er skrevet som lærebok, men fordi noen velger å sette den inn på pensum. Tilsvarende har en tekst som gjør krav på autoritet, ingen autoritet før brukerne gir den autoritet gjennom sine praksiser. Kanonisering tilfører teksten sosiale og kulturelle kvaliteter som den ikke har fra før. Og når en tekst først har blitt kanonisk, blir den *overskrevet* med ny mening og betydning (se «Er GT en fremmed tekst?»). Dette vil berike og potensielt endre forståelsen av teksten og dens betydning for disse brukerne.

Ett eksempel er Job 19,25f: «Jeg vet at min gjenløser lever.» Teksten er vanskelig å forstå i sin opprinnelige kontekst. En gjenløser i bibelsk kultur var en slektning som overtok ansvaret for en familie der familiefaren falt bort. Hvem er det egentlig Job tenker på, der han er i ferd med å dø? Vestlig kristendom har, via nytestamentlig tale om Kristus som forløser, lest dette verset som en tekst der den lidende Job fester sitt håp til Kristus. Denne betydningen er nå grunnfestet i vår kultur – tenk bare på hvordan Händels oratorium «Messias» (1741) gir denne tolkningen et uforglemmelig tonespråk. Teksten har vært lest i gravliturgier i århundrer, og vi leser den fortsatt som en av tre alternativer i begravelses-liturgiens tekstgruppe A. Når vi gjør det, bekrefter vi en bestemt

lesning av Job 19,25f, men også betydningen av håp i vår religion og kultur. Den hebraiske teksten har formodentlig også en dimensjon av (fortvilet) håp. Den hebraiske teksten er ikke visket ut i resepsjonen, men håpet er aksentuert og kraftig forsterket i prosessen der denne teksten ble lest som Skrift.

En kanon som brukes slik, symboliserer fellesskapets verdier, holdninger, praksiser, institusjoner og ritualer. Teksten blir det vi kaller en charter-tekst, altså en tekst som legitimerer samfunnets orden. Forståelsen av en slik tekst kan endres, men bare gradvis og over tid. Jonathan Smith sa treffende at kanon er avgrensning og samtidig overvinnelse av avgrensningen gjennom fortolkning (Smith 1978, 26f). Når en skriftkanon legitimerer samfunnets orden, er dens verdi knyttet til dens bestandighet. Samtidig er det nødvendig å endre forståelsen av kanons tekster når verden endres. Strategiene for å sikre både stabilitet og mulighet for endring kan variere. Ofte etableres institusjoner som verner kanon, som bekjennesskrifter, autoriserte kommentarer og kommentatorer eller kontrollerte oversettelser. Det etableres et samspill der institusjoner og konvensjonelle lesninger virker sammen og utgjør det jeg kaller en «kanonisk økologi» (Stordalen 2012, 134f). Alt dette gir mulighet for en langsom og omforent endring uten å skape et inntrykk av at kanon er flytende. Samfunnet endrer seg også, men ikke forttere enn at det forblir en troverdig sammenheng mellom tolkningen av kanon og forståelsen av samfunnet. Det sikrer stabilitet både for kanon og for samfunnet som den er et charter for. Teksten blir et *anker* for fellesskapet. Kanon er ikke lenger bare teksten, men sammenvevingen av tekst og samfunn – eller om du vil: teksten slik den er lest og brukt i dette samfunnet. Et eksempel på dette i norsk kontekst er at De ti bud (2 Mos 20) ble stående som sentrale på grunn av katekismens innflytelse, mens andre lover i 2.–4. Mosebok spiller minimal rolle i norsk kristendom. Og Den norske kirke bekjenner fortsatt sin forståelse av De ti bud med Luthers lille katekisme.

En kanonisk tekst kan fungere som lim i samfunnet fordi den vever fellesskap og individ sammen. Dette kan eksemplifiseres med norsk julefeiring. På den ene siden er det ingen tvil om at norsk jul er preget av kristne fortellinger og sanger. På den andre siden er det heller ingen tvil om at julen er full av praksiser, tradisjoner, minner og emosjoner som ikke har spesifikk kristen tilknytning. Mange av disse skapes på familie- og individnivå. Dette kan dreie seg om julemat, filmopplevelser eller musikk. Andre praksiser skapes av handelsstandens og massemediens tradisjoner. Poenget er at folk flest ikke skjelner mellom disse impulsene. Når vi forteller barna om den gamle adventstjerna til tante, klinger fortellingen om vismennene og julestjerna med. Når vi tar familien til byen for å se på julegatene, er julestjerna der også. Hver hele time spiller klokkene i

Oslo rådhus en ny julesang, og vi hører ekkoet av den sangen i eget liv. For de fleste er julen full av minner og følelser fra egne erfaringer. Men det faktum av vi har våre individuelle minner «synkront», altså samtidig og knyttet til samme fenomen, binder oss sammen (jf. Goldenberg et al. 2020). Julen har også sin egen estetikk, og det at vi alle tar del i de karakteristiske sanseinntrykkene bidrar til fellesskapsfølelsen (Meyer 2009). Dette speiles for eksempel i drømmen om en «hvit jul» eller bruken av røde stearinlys. Alt dette utgjør en helhet som vi kaller «jul».

Og Jesusbarnet i krybben og teksten i Lukas 2 er og blir det symbolet som representerer alt dette. Derfor er du ikke alene om å respondere emosjonelt når noen sier: «Det skjedde i de dager ...» Og hvis du hører med til den eldre garde, er du heller ikke alene dersom du synes det skurrer litt fordi man ikke sier: «Og det skjedde i de dager ...» Slik lød jo teksten frem til 1975 (da vi fikk en ny oversettelse av NT), og for mange følte det feil å endre denne ordlyden. Det har ikke noe med tekstens mening å gjøre. Det er knyttet til *lydbildet* som symboliserer julens minner og følelser. Det er ikke bare innholdet i teksten som kommer i spill når vi hører Lukas 2 i kirken på julaften. Tekstens samlede semantikk, symbolikk og lydbilde tjener som ankerfeste for fellesskapets orden og for individets minner og emosjoner.

De to GT-tekstene som sterkest er preget av hele denne dynamikken, er tekstene om Fredsfyrsten (Jesaja 9 og Mika 5). De blir lest i julaftens og julenattens gudstjenester, og er med på å forankre forestillingen om den norske julefeiringen som en eldgammel tradisjon.

Å lese for å preke ...

Predikanter har nok alltid visst at det å prioritere «tekstens opprinnelige mening» kan ødelegge en preken. I praksis har mange trolig tenkt på hvilken rolle Bibelen spiller og kan spille i folks liv. Kanskje har man tillatt seg å leke med ord og begreper og latt dem flyte frem og tilbake mellom fortidig tekst og nåtidig erfaring. Noen har sikkert latt seg inspirere av tidligere bibelresepsjoner. Men kanskje har bruken av slike prekenmetoder vært litt tilfeldig, ettersom det ikke har vært formulert noe tydelig teoretisk grunnlag for dette? Bibel-fagenes orientering mot resepsjonshistorie åpner for at tekstens faktiske bruk i konkrete kontekster får teoretisk begrunnet relevans. I denne boken finnes tekstrefleksjoner som gjør dette i praksis. Her vil jeg kun nevne to teoretiske perspektiver: Samklang og fremføring.

Samklang: I gudstjenesten står bibeltekster, liturgi, salmesang og musikk i samklang. Klangen, som altså kan være harmonisk, polyfon eller dissonantisk,

kan med fordel forstås som bestemt av at gudstjenesten er et sted der troende mennesker kommer med sine liv for å bli bekreftet som gudspartnere, mennesker og fellesskap (jf. Rappaport 1999, 52–54, jf. 69–138). Individene og gruppen møter helheten som liturgien, bønnene, salmene og bibeltekstene representerer. Vi kan si at denne helheten blir en beriket kanonisk «katalysator». Det som «prosesseres», er erfaringene av levd liv som deltakerne bringer med seg. Slik jeg ser det, er møtet mellom erfaringer av livets grunnbetingelser og den religiøse virkeligheten som gudstjenesten fremstiller, teologisk avgjørende. Fordi mange tekster i GT åpner mot slik livserfaring, er det viktig å preke også over GT-tekstene.

Fremføring: Når tekster fremføres, tilføres de en kroppslig, stedlig og historisk kontekst (jf. Jajdelska 2007, 3f). Personlige pronomener viser ikke bare til mentalt rekonstruerte personer, men også til konkrete talere og lyttere. Omtaler av et før og et nå er ikke lenger rent teoretiske, de tar farge av forsamlingens og individenes før og nå. Denne prosessen er ikke ulik den som skjer når en skuespiller fremstiller en rollefigur, eller en musiker investerer ferdigheter, innlevelse og erfaring i å fremføre et musikkstykke. Fremføringen av gudstjenesten skaper dimensjoner som går ut over hva analysen av dens enkelte deler kan avdekke (Rappaport 1999, 253–257). Den beriker og *kontekstualiserer* meningen i den kanoniske økologien, og dermed også de kanoniske tekstene.

Kritisk distanse og autentisitet

Det å bygge på faktisk resepsjon av bibeltekster innebærer også noen utfordringer (jf. Kåre Berges artikkel): Hvordan vet man at det som «kommer ut av katalysen» er godt? Hvordan unngå å legitimere kanonisk makt som ikke er legitim? Hvordan unngå at henvisninger til felles verdier og symboler brukes til å undertrykke og ødelegge i stedet for å bekrefte liv og fellesskap? En styrke ved den historisk-kritiske lesemåten er dens evne til kritikk, både av tradisjonens og ens egen lesning. Ett viktig argument i denne sammenhengen var tanken om «tekstens opprinnelige mening». Når denne opprinnelige meningen mister noe av sin troverdighet, hva kan da være basis for sunn kritisk praksis? Dette er et spørsmål vi ikke blir ferdige med. Jeg gir her kun to stikkord: kritisk distanse og autentisitet. Med autentisitet mener jeg noe annet og mer enn det som vanligvis legges i dette ordet. Nøyaktig hva jeg mener med dette begrepet vil bli klart gjennom drøftingen nedenfor.

En troverdig leser må etablere distanse til sin intuitive forståelse av teksten. Ofte skjer det ved å lese langsomt for å kunne se noe annet. Det kan også handle om å pendle mellom tekstens verden og andre livsverdener, for å se om og

hvordan de møtes. Et viktig kriterium for kritisk distanse er derfor tekstens ordlyd. Selv om vi ikke kan finne «den opprinnelige meningen», er det fortsatt slik at en tekst ikke kan si hva som helst. Det finnes språklige og litterære kriterier for lesning. Det faktum at teksten er skriftliggjort (se ovenfor) åpner for det jeg kaller «kanonisk arkeologi». Det er faktisk mulig å dykke ned gjennom lagene av kanoniske overskrivninger og gjenoppdage tekstlig mening kodet inn i det opprinnelige tekstlige «apparatet». En autentisk lesning må gi en historisk og pragmatisk troverdig representasjon av tekstens språklige og litterære form.

I mange tilfeller vil kjennskap til bibelsk resepsjonshistorie fungere som kriterium for kritikk. Det kan minne om at teksten hørte hjemme i en annen verden enn vår. Hvilken verden var det, og hva forteller dette? Hvilke andre verdener har teksten reist gjennom før den kom hit, og hvordan ble den lest der? Er det stemmer i tekstens resepsjonshistorie det er verdt å lytte til – eller kanskje diskutere med? Det finnes både gode og mindre gode resepsjoner, og begge deler kan tjene som basis for refleksjon over egen lesning. Derfor må en autentisk lesning også gjøre en selvstendig vurdering av gode og dårlige tekst-resepsjoner.

En predikant trenger kritisk distanse til tradisjonell religiøs lesning av teksten: Er konvensjonell dogmatisk lesning relevant? Er leksjonarets måte å ramme inn teksten på god for denne søndagens preken? Kritisk distanse til kirkelig lesning innebærer også evnen og viljen til å gjenkjenne skjult eller urettmessig maktutøvelse. Det kan for eksempel være tendensiøs omtale av «jødene» i enkelte bibeltekster eller usynliggjøring av kvinners livsverden i bibeltekster eller i Salmeboka. En autentisk lesning innebærer derfor også vurdering av verdien av den religiøse tradisjonen.

En predikant trenger å forstå menigheten slik den faktisk er, ikke slik den burde være i henhold til ideologi eller konvensjon. Hvilke liv lever menneskene i menigheten? Hva er deres lengsler, drømmer, frykt og frustrasjoner? Presten vet ofte mye om dette. Hvis resepsjon handler om å la menighetens verden møte tekstens verden, så er presten kanskje den i rommet som er i best posisjon til å forstå dette. En autentisk lesning tar forsamlingen på alvor som mennesker, og bekrefter dem som medmennesker. Den gir en troverdig representasjon av det menneskelige (jf. Taylor 1991).

En autentisk lesning har altså mange ulike dimensjoner. Selve ordet «autentisitet» er flertydig (Newman og Smith 2016). Vi taler for eksempel om autentiske objekter (ting som er hva de utgir seg for å være), autentisk mat (som er laget etter tradisjonen), autentisk turisme (som lar oss møte steder og deres historie på en troverdig måte), eller autentiske mennesker (som fremstår med

sitt «sanne jeg»). Begrepet har ulik betydning i disse tilfellene. To elementer går likevel igjen. For det første må det som gjenkjennes som autentisk gi et troverdig bilde av den aktuelle tingen, teksten, tradisjonen, stedet eller mennesket. For det andre betegner autenticitet noe som oppfattes som verdifullt eller vesentlig.

En autentisk preken gir troverdige representasjoner av alt som er involvert i preken-hendelsen: teksten, liturgien, salmene, presten, forsamlingen, dagen, stedet, osv. Det gjør prekenen verdifull. Når bibellesningen får så mange mulige veier som den har i dag, har fortolkerne også et ansvar for hvilken vei de velger. Predikanter må ta ansvar for å gi troverdige representasjoner ikke bare av teksten, men også av tradisjonen, liturgien, forsamlingen og menneskers liv. Bidragsyterne i denne boken har ulik forståelse av hva dette ansvaret innebærer, og det vil leserne også ha. Debatten om bibellesningens etikk vil fortsette. Antakelig kan likevel mange av oss enes om at det er viktig å utforske hvordan bibeltekster og resepsjoner kan hjelpe oss til å være sannferdige mennesker og forsamlinger i møte med kristen tro i vår tid.

Litteratur

- ALLEN, L. C. 2002. *Psalms 101-150* (Word Biblical Commentary 21). Nashville, TN: Thomas Nelson.
- AUSTAD, T., red. 1982. *Bibelen og teologien: Bidrag til skriftsynet*. Oslo: Luther. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- BELL, R. T. 1991. *Translation and Translating: Theory and Practice*. London: Longman.
- BREED, B. W. 2014. *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Indiana Series in Biblical Literature). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- DENNY, J. P. 1991. «Rational Thought in Oral Culture and Literate Decontextualization.» I: *Literacy and Orality*, red. D. R. Olson og N. Torrance. 66–89. Cambridge: Cambridge University Press.
- ENDRESEN, K. K. 2022. «Hæ? Hva skjedde nå, liksom?» En studie av interaksjonen mellom elever i den videregående skolen og en skjønnlitterær tekst som gir motstand.» diss., MA, NTNU, Trondheim. <https://ntnuopen.ntnu.no/ntnu-xmlui/handle/11250/3016422>
- ENGLAND, E. og W. J. LYONS, red. 2015. *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice* (Scriptural Traces 6). London: Bloomsbury.
- FISH, S. 1980. *Is there a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- FISHBANE, M. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press.

- FLINT, P. 1997. *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (Studies on the texts of the desert of Judah 17). Leiden: Brill.
- FLINT, P. W., red. 2001. *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- FURNISS, G. og L. GUNNER, red. 2009. *Power, Marginality and African Oral Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDENBERG, A. et al. 2020. «Collective Emotions.» *Current Directions in Psychological Science* 29: (2) 156–160.
- GOLDSTEIN, P. og J. L. MACHOR, red. 2001. *Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*. New York: Routledge.
- GRAHAM, W. A. 1987. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ISER, W. 1976. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. München: Fink.
- JAJDELSKA, E. 2007. *Silent Reading and the Birth of the Narrator* (Studies in Book and Print Culture). Toronto: University of Toronto Press.
- KEITH, C. 2011. *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Gallilee* (Library of New Testament Studies 413). New York: T. & T. Clark.
- KIVY, P. 2006. *The Performance of Reading: An Essay in the Philosophy of Literature* (New Directions in Aesthetics 3). Malden, MA: Blackwell.
- KUGEL, J. L. (1997). *The Bible as it Was*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MEYER, B. 2009. «From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding.» I: *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, red. B. Meyer. 1–28. New York: Palgrave Macmillan.
- MOSEVOLL, A., red. 1992. *Bibelsyn og bibelforståelse*. Bergen: NLA-forlaget. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- NEWMAN, G. E. og R. SMITH. 2016. «Kinds of Authenticity.» *Philosophy Compass* 11: (10) 608–618.
- PERRY, P. 2019. «Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects.» *Religions* 10: (2) 117. <https://doi.org/10.3390/rel10020117>
- RAPPAPORT, R. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110). New York: Cambridge University Press.
- SÆBØ, M. 1998. «From Pluriformity to Uniformity: The Emergence of the Massoretic Text.» I: *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament* (JSOT Supplement Series 191). 36–46. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- SCHIFFMAN, L. 2014. *Memes in Digital Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- SHEENAN, J. 2005. *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*. Princeton University Press: Princeton.
- SHERWOOD, Y. 2000. *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, J. Z. 1978. «Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon.» I: *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, red. W. S. Green, J. Neusner og E. S. Frerichs, (Brown Judaic Studies 1). 11–28. Missoula, MT: Scholars Press.
- SMITH, W. C. 1993. *What Is Scripture? A Comparative Approach*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- STORDALEN, T. 2012. «Kanon og kanonisk kommentar.» *Teologisk Tidsskrift* 1: 122–137. <https://www.idunn.no/journal/tt>
- . 2021. «The Production of Authority in Levantine Scriptural Ecologies: An Example of Accumulative Cultural Production.» I: *Levantine Entanglements: Cultural Productions, Long-Term Changes and Globalizations in the Eastern Mediterranean*, red. T. Stordalen og Ø. S. LaBianca. 322–372. London: Equinox.
- ULRICH, E. 2015. *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible* (Vetus Testamentum Supplements 169). Leiden: Brill.
- VICCHIO, S. J. 2006. *The Image of the Biblical Job: A History*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- VISSER, E. 2006. «Homer and Oral Poetry.» I: *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, red. S. Deger-Jalkotzy og I. S. Lemos (Edinburgh Leventis Studies 3). 427–437. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- WILLIS, I. 2018. *Reception*. London: Routledge.
- ØYSTESE, O., red. 1966. *Bibelsyn Og Bibelgranskning*. Stavanger: Nomi. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)

Vår fredsfyrste høgt vere lova

Det gamle testamentet i salmeboka

ANDERS ASCHIM, Høgskolen i Innlandet

HISTORISK SETT ER ikkje berre *preike* over gammaltestamentlege tekstar i hovudgudstenesta i Den norske kyrkja eit fenomen av ganske ny dato, men òg den regelmessige *lesinga* av GT-tekstar. Før liturgirevisjonen på 1970-talet hende det berre ein gong iblant at ein gammaltestamentleg lektietekst erstatta epistelteksten frå dei nytestamentlege breva. Likevel hadde Det gamle testamentet ein viss plass i gudstenesta: i liturgien og bønene, i preika (i det minste om predikanten fann noko der som kunne spele saman med den obligatoriske evangelieteksten), i kyrkjekunsten, men framfor alt: i salmeboka.

Ved sida av bibelomsetjing til folkespråket er salmen – eller med eit betre uttrykk: kyrkjevisa – det viktigaste bidraget frå den lutherske reformasjonen til den felleskyrkjelege verdsarven. Det handlar om rytmiske tekstar til gudstenestleg bruk på folkespråket, ofte på rim, til tonar som eignar seg til fellessong. Frå Luther og fram til vår tid har salmediktarar nytta bibelske tekstar, symbol og motiv som utgangspunkt for kunstnarleg og teologisk arbeid. Det gamle testamentet har vore ei viktig kjelde for Kingo, Dass og Brorson, for Grundtvig og Blix, for Børre Knudsen, Eyvind Skeie, Arve Brunvoll og Edvard Hoem. Salmeboka er i den dansk-norske tradisjonen ein særleg viktig stad i resepsjonshistoria til Det gamle testamentet, ikkje minst fordi vanlege kyrkjegjengarar gjennom songen har kjent Det gamle testamentet på kroppen, ved å bruke lunger og stemmeband.

Bruken av Det gamle testamentet i kyrkjevisene er dominert av nokre tradisjonelle mønster. Vi skal illustrere dette ved å sjå på nokre tekstar av Elias Blix. Valet er ikkje tilfeldig. Elias Blix var professor i hebraisk ved universitetet. Over ein periode på tretti år underviste han teologiske studentar i Det gamle testamentet. Den djupe kjennskapen til desse tekstane er lett å merke i salmane hans. Alle salmediktarar koplar seg til det bibelske språkuniverset, men hos Blix finst det eit bibelsk ekko nesten i kvar einaste linje.

No koma Guds englar (N13, 54)

«Vår fredsfyrste høgt vere lova.» Dette refrenget avsluttar kvar einaste av dei åtte strofene i denne julesalmen, som i *Norsk Salmebok 2013* er nummer 54. Tittelen «fredsfyrste» er henta frå Jesaja 9,6, ein av dei skrift-stadene som har vore viktige postar i det landskapet som den kristne retorikken har forstått som messianske profetiar, spådommar om frelsaren Jesus Kristus som kom til jord.

Blix nøyer seg ikkje med det, han vandrar vidare til andre nærliggjande skrift-stader. Like i nærleiken finn han «Isai stuv, som til frelsa er vald» (strofe 4) i Jesaja 11,1. Men her skjer det noko viktig: Isais stubbe blir planta om, til ein heimekjend norsk skog der jorda er «isende kald, og trei stend svarte i skogen». Det er nettopp her Kristus-underet skjer og stubben «skyt livskvisten fager og mogen».

Nærleiken til det bibelske universet og nærleiken til naturen er to karakteristiske trekk ved diktinga til Blix. Den bibelske topografien og den heimlege geografien smeltar saman på ein tilsynelatande enkel og naturleg måte i ei kunstferdig gjennomført kontekstualisering. Det nære landskapet trer enda tydelegare fram utover i salmen, i lyset over «dalar og strand», i kyrkjeklokkene som «tima frå tårn» i julehelga, i gjetordet som går «frå grend og til grend».

Men samtidig held vandringa i det bibelske landskapet fram, mest opplagt når «stjerna av Jakob seg viste» i strofe 2. Også Bileam sine visjonar i Fjerde Mosebok 24,17 høyrer til den tradisjonelle messianske retorikken sine skrift-stader: «Eg ser han, men ikkje no, eg skodar han, men ikkje nær. Ei stjerne stig opp or Jakob, ein kongsstav lyfter seg frå Israel.» Litt vanskelegare å få auge på er sitatet frå Salme 84,12, «For Herren Gud er sol og skjold, Herren gjev nåde og ære», i strofe 5. Og når vi først er på jakt etter slike ekko, tru om ikkje «livskvisten» som skyt frå «Isai stuv» i strofe 3 er identisk med livstreet i Eden-forteljinga i Første Mosebok 2–3?

«No koma Guds englar» er eit avansert stykke kristen retorikk. Blix bygger på det klassiske mønsteret (gammaltestamentleg) profeti – (nytestamentleg) oppfyljing (jf. Kåre Berges artikkel i denne boka), men aktualiserer bodskapen på ein måte som òg får oppfyllinga til å skje i notid.

Naturbilda i denne salmen lar seg faktisk også lese i eit økokritisk lys (jf. Tina Dykesteen Nilsens artikkel i denne boka). Det kan stå som døme på korleis dei bibelske tekstane, formidla gjennom salmen, opnar seg for stadig nye aktualiseringar.

Ljos over grav (N13, 198)

Den klassiske vårsalmen i salmeboka er sjølv sagt «No livnar det i lundar», som Blix i førsteutgåva (1875) gav overskrifta «Gudleg vårsong» (N13, 844). Men også påskesalmen «Ljos over grav» ber med seg norsk vårluft og kontekstualiserer med det den bibelske bodskapan på liknande vis som «No koma Guds englar»: «Solrenning klår som den venaste vår rann over gravstader aude» (strofe 1).

«Stod opp tredje dagen etter Skriftene», heiter det i den nikenske truedkjenninga. Også Kristi oppstode er i den kristne retorikken forankra i den gammaltestamentlege profetlitteraturen (til dømes Hos 6,2). Men Blix går heilt tilbake til Eden-forteljinga: «Sigrande vel over ormen frå hel bøtte han brotet og skaden.» Også denne koplinga har ein lang tradisjon i ryggen. Første Mosebok 3,15, straffeorda til slangen i Edens hage, har hatt status som sjølv «protevangeli», den aller første føreseiinga av frelsa i Kristus: «Eg vil setja fiendskap mellom deg og kvinna, mellom di ætt og hennar ætt. Han skal råka hovudet ditt, men du skal råka hælen hans.»

Eden er, viser det seg, ein bibelsk favorittplass hos Blix. Neste strofe begynner slik: «Kristus stod opp som det livstre i knapp / som i all æve skal bløma.» Her er det altså Kristus sjølv, ikkje krossen, ei anna nærliggjande og mykje nytta kopling, som blir identifisert med livstreet, det som stod midt i hagen i starten av Bibelen og som blømer tolv gonger i året i slutten av Bibelen (Op 22,2). Og ganske riktig: «Så ved det livstre til Herrens pris / ein gong me livnar i paradís.»

Når vi først er på tur i Eden: Den første kladden som blei til salmen «Gud signe vårt dyre fedreland» (N13, 757) opnar slik: «Gud signa vaart dyre Fedraland / Lat det som din Hage bløma.» Å synge fedrelandssalmen er altså ikkje mindre enn å be Gud gjere landet til ein Edens hage.

Anden over vatnet sveiv (N13, 583)

Vatnet er eit ursymbol i kultur og religion, så òg i Bibelen og i kristendommen. Vatn er hovudingrediensen i det sakramentale ritualet som markerer inngangen til det kristne livet, dåpen, som etter kristen tru òg formidlar Den heilage ande: «For med éin Ande vart vi alle døypte til å vera éin kropp», seier apostelen (1 Kor 12,3). Denne tanken har ein tydeleg bakgrunn i forteljinga om Jesu dåp i evangelia, der Anden kjem ned over Jesus i form av ei due.

Alt Det nye testamentet gjer ei kopling mellom den kristne dåpen og forteljinga om storflaumen i Første Mosebok 6–9 (1 Pet 3,20–21). I den forteljinga finst det

jamvel ei due som enkelt kunne koplast til forteljinga om Jesu dåp (1 Mos 8,8–12). Men i dåpssalmen sin spoler Blix heilt tilbake til Bibelens opningsscene, der jorda låg «aud og tom, mørker låg over djupet, og Guds ande svedde over vatnet» (1 Mos 1,2; sjå òg Terje Stordalens tekstgjennomgang til pinsedag i denne boka).

Salmen har ein tydeleg progresjon. I neste strofe får vi forteljinga om Jesu dåp, som dei synoptiske evangelia fortel om, men med ei viktig utviding: «Anden over vatnet sig / som ved skapargjerdi, / og med Krist or vatnet stig / opp den nye verdi.» Jesu dåp får her kosmiske dimensjonar, no skjer den nye skapinga. Den tette koplinga til den dåpen som blir forretta i ei vanleg soknekyrkje på ein vanleg sundag i dei neste strofene, gjer det nærliggjande å forstå også dette ritualet som ei skaparakt. Ja, sanneleg: «I det atterfødings-bad / Gud vil syndi døyda, / skapa ljøs i mørke stad, / Eden midt i øyda.» Vi er attende i Eden, og den døypte er ein ny skapning.

I Norsk salmebok er salmen litt forkorta. Halvparten av strofene 3 og 4 er slått saman til noverande strofe 3. Dei andre halvpartane er utelatne. Det kan vere gode poetiske eller språklege grunnar til det, men for oss som leitar etter gammaltestamentlege ekko, er det eit tap. Det finst to i dei utelatne linjene. «Naar me døypa vaare smaa / Livsens Broddar renna» (opphavleg strofe 3) er, i lys av andre Blix-tekstar, rimeleg å forstå som eit subtilt ekko av Første Mosebok 2,5–6. Der stig vatn opp av den tørre jorda, og det er ein føresetnad for at Gud kan plante hagen i Eden, slik at «Livsens broddar renna». Og da tar vi like godt med oss skapingsmotiva frå siste strofe også: «Lat det grønka gjennom grav, / gro i livsens lande.» Her kan vi vel òg høyre tonar frå den tredje skapingsdagen i Første Mosebok 1,11–12.

Den andre referansen ligg meir i dagen: «Fyr den sæle Barnetru / Yver Vatnet logar / Lysande ei Himmelbru / Vænt som Vederbogar» (opphavleg strofe 4, 1 Mos 9,12–16). Så fanst altså Noah med, han også, i Blix sin opphavlege versjon av salmen.

Og for ordens skuld: Sjølv sagt refererer Blix flittig til Det nye testamentet òg, ikkje minst til Paulus sine utleggingar om dåpen i Romarbrevet 6, i tillegg til den nemnde forteljinga om Jesu dåp (Jf. Grøm 2011).

Dei fire måtane

I «Anden over vatnet sveiv» kan vi sjå spor av ein tolkingstradisjon som har vore svært viktig i resepsjonshistoria til Bibelen, både i forkynning og i diktning: den firfaldige tekstforståinga eller *quadriga*. Tanken er at dei bibelske tekstane er rike

tekstar der ein kan finne ulike lag av meining. Martin Luther og andre moderne fortolkarar har hatt lite til overs for denne kreative forma for bibellesing, men som den danske litteraturforskarer Erik A. Nielsen (2009) har vist, har denne seigлива måten å tenkje på overlevd både reformasjonen og mykje anna. Også *quadriga* kan forståast på litt ulike vis. Her følgjer vi framstillinga til Nielsen.

Luther og hans moderne fortolkarkollegaer prioriterer den *bokstavelege* teksttolkinga, og det er òg den første lesemåten i *quadriga*: Vi les det som står, i klarspråk. Slik les òg Blix forteljinga om Jesu dåp i strofe 2 i salmen, som ei forteljing om ei historisk hending.

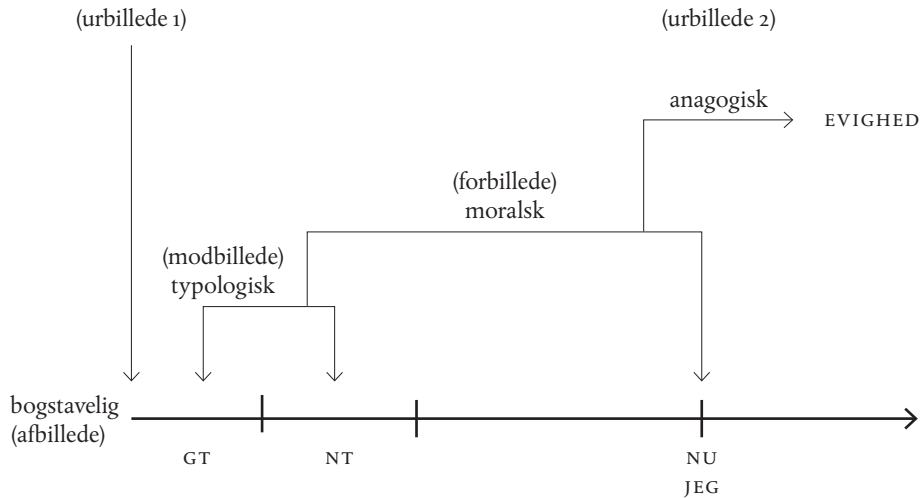
Men Blix er raskt over i den *typologiske* meininga. Dette nivået er særleg relevant når det gjeld gammaltestamentlege tekstar. Då blir tekstar, symbol og hendingar forstått som bilde, *typos*, på noko større. Når vi snakkar om bilde og motbilde, handlar det ikkje berre om profeti og oppfyljing. Når Blix lar sjølv skapinga stå som bilde på det som skjer i Jesu dåp, skjer det ei overføring av meining som er ganske dristig, men heilt typisk for svært mykje bruk av Det gamle testamentet. Denne forma for tekstsamspel – eller med eit framandord: intertekstualitet – møter vi svært ofte i kristen forkynning og litteratur gjennom historia. Også hos Martin Luther. Det han reagerte mot, var nok særleg allegoriske utleggingar der einskilde detaljar i bibelteksten kunne tolkast på heller vilkårlege måtar.

Det tredje nivået i den firfaldige tekstforståinga er det *moralske* eller *tropologiske*. Dette skal vi forstå i vid meining. Det handlar om, ifølgje Nielsen (2009: 641) å «bringe de bibelske teksters sakrale virkelighed ind i det nutidige menneskelivs verdslighed». Det skjer «en sammenføring mellem den allerede typologisk fortolkede Bibel og det liv, den nulevende kristne selv lever». Vi har forlate det som i klassisk preikelære heiter *explicatio*, forklaringa, og er over i *applicatio*, anvendinga på situasjonen til den einskilde kristne og forsamlinga.

Da kan vi sjå etter kor «vi» er i salmen. I alle fall i applikasjonen i siste strofe: «Lat oss leva i di pakt, / tru din sæle lovnad», men òg i den opphavlege og no strokne delen av strofe 3: «Naar me døypa vaare smaa.» Her er det konsekvensane for kristen praksis som blir framheva.

Den fjerde og siste lesemåten er den *eskatologiske* eller *anagogiske*. Dette er som ein signatur hos Blix: Nesten alle Blix-salmar sluttar med ein himmel over livet eller bak døden, så òg denne: «livna opp ved Andens makt / når me her er sovna.» Anden som kan skape liv i verda og liv i dåpen, kan òg skape det evige livet som går ut over døden.

Erik A. Nielsen illustrerer dei fire laga i *quadriga* med denne figuren:



Det gamle testamentet som kreativ ressurs

Profeti og oppfylling, forklaring og anvending, firfaldig teksttolking. Alle disse modellane har gjennom kyrkjehistoria gitt diktarar og predikantar eit kreativt rom der Bibelen og menneskelivet kan røre ved kvarandre på stadig nye måtar. Dette er til dømes det rommet Svein Ellingsen rører seg i. «Salmerne måtte for Ellingsen være afstemt efter Bibelens sprog, samtidig med at de hele tiden holdt sig nær op ad den menneskelige erfaring», skriv Erik Skyum-Nielsen (2022: 341). Det er kanskje ikkje så lett å oppdage den sterke bibelske forankringa hos ein såpass moderne salmediktar som Ellingsen, det er gjerne meir subtile ekko her enn hos Blix, men dei finst, og dei er mange. I uttrykket «vår eget tomhets-mørke» i salmen «Midt i alt det meningsløse» finn Skyum-Nielsen til dømes eit ekko av Første Mosebok 1,2 – «jorda var aud og tom, mørker låg over djupet» – vidareført i same salmen med orda «Under alle dyp er Du!» (Skyum-Nielsen, 2022: 353). Framleis ligg det eit kreativt potensial i Det gamle testamentet for kunsten og for forkyninga.

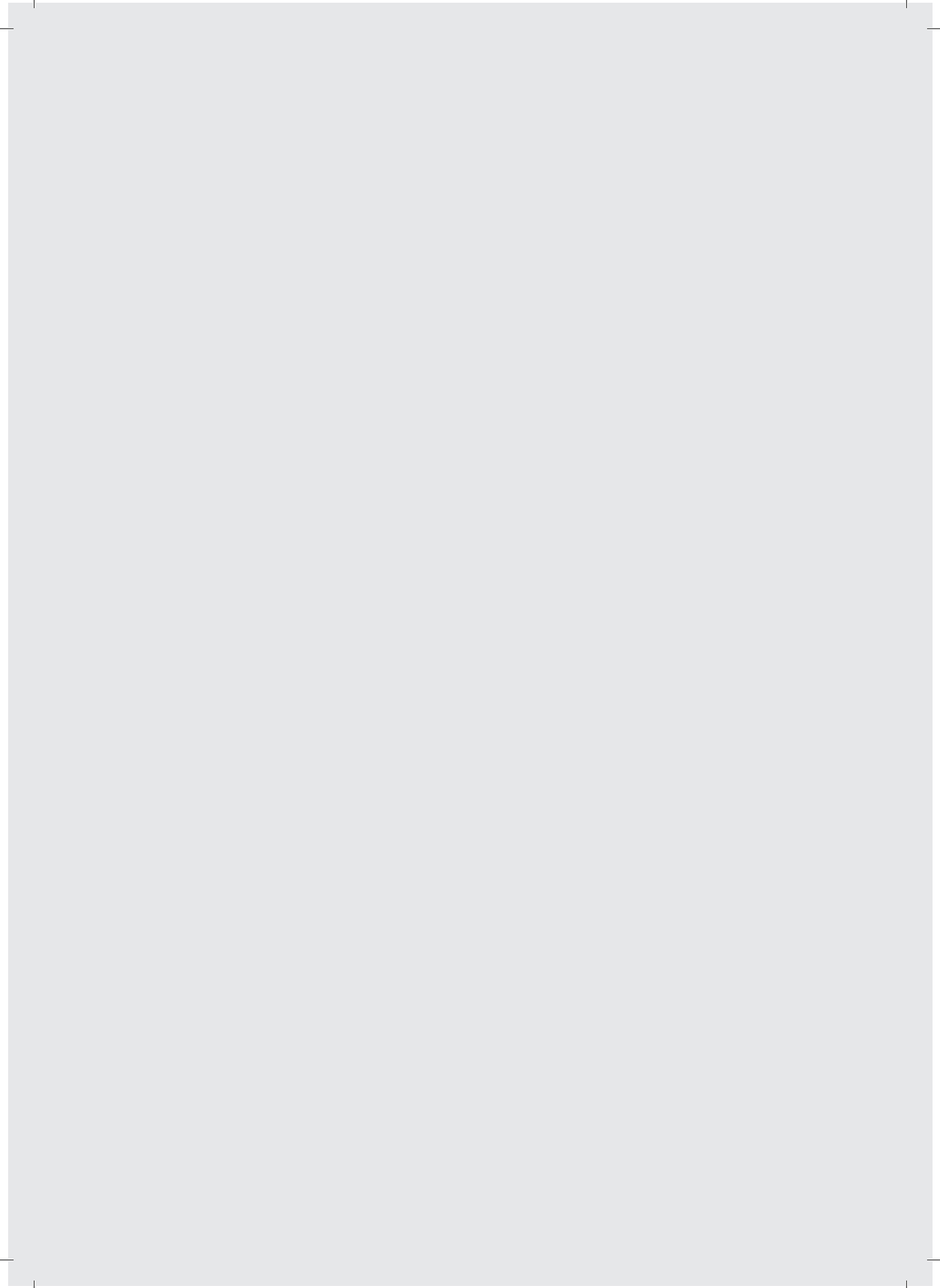
Litteratur

ASCHIM, A. 2008. *Ein betre vår ein gong: Elias Blix*. Oslo: Samlaget.

GRØM, R. 2011. «Anden over vatnet sveiv.» I: *Nytt norsk salmeleksikon 1*, 39–41.

Trondheim: Tapir.

- HOLTER, S. W. et al. 2011–2018. *Nytt norsk salmeleksikon 1-4*. Trondheim: Tapir/Bergen: Fagbokforlaget. (Band 4 inneheld eit bibelstadregister til Norsk Salmebok.
- HAAVIK, Å. 1991. «Salmene som bibelutleggelse.» I: *Bibelen i Norge*, red. M. Sæbø et al. 139–167. Oslo: Bibelselskapet. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2007112600043
- NIELSEN, E. A. 2009. *Kristendommens retorik: Den kristne digtnings billedformer*. København: Gyldendal.
- Norsk salmebok 2013: For kyrkje og heim*. Eide.
- SKYUM-NIELSEN, E. 2022. «Salmedigtning, salmesang, salmeanalyse. Eller: Hvori består det særlige og hymnologisk nybrydende ved Svein Ellingsens salmeproduktion?» I: *Sanglyrikk: Teori – Metode – Sjangerer*, red. O. Karlsen og B. Markussen. 337–360. Oslo: Scandinavian Academic Press. <https://scandinavianacademicpress.no/boker/sanglyrikk-open-access>
- SÆBØ, M. red. 1976. *Så sier kirkens Herre: Med Det gamle testamente på prekestolen*. Oslo: Land og kirke/Gyldendal. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2007052501047



DEL 2

Tekstrefleksjoner
til tekstrekke II,
Kirkeåret 2023–24



TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 61,1–3

1. søndag i advent, 3. desember 2023

EVA MARIE AANDERAA VASSBØ, sokneprest i Riska

Leksjonaret og kirkeåret

- | Jes 61,1–3 — Et nådens år med gjengjeld
- | Åp 5,1–5 — Boken med de sju segl
- | Luk 4,16–22a — Jesus står frem i Nasaret

Et nytt kirkeår begynner i vår kirke første søndag i advent. Selve begrepet «kirkeår» kom først i bruk etter reformasjonen, og ulike kirkesamfunn begynner kirkeåret på forskjellige tider. Den ortodokse kirken begynner sitt kirkeår 1. september, og hevder at det var på denne datoen Jesus innledet sitt offentlige virke med å lese teksten fra Jesaja 61 i synagogen i Nasaret. Tekstene fra Jesaja 61,1–3 og Lukas 4,16–22 er blant tekstene som brukes når kirkeåret innledes også i mange vestlige tradisjoner. Det har bidratt til at første søndag i advent mange steder har fått overskriften «Et nådens år». Ordet «advent» betyr «komme». Denne tiden er en forberedelse til den årlige feiringen av at Kristus kom første gang. Gjennom adventstiden minnes vi at Kristus har kommet, at Kristus skal komme igjen og at Kristus stadig kommer til oss gjennom ord og sakramenter.

Det er en tydelig og åpenbar sammenheng mellom Jesaja 61,1–3 og Lukas 4,16–22a. Jesus blir gitt profeten Jesajas bok og leser ordene fra Jesaja 61. Midt imellom disse tekstene leser vi i gudstjenesten teksten om boken med de sju segl fra Johannes' åpenbaring, boken som ingen kan åpne utenom Løven av Judas stamme. Teksten fra Åpenbaringsboken beskriver videre Jesus på en overraskende måte. Guds løve er et lam, et lam som lider sammen med oss. Guds seier er annerledes enn vi forventer. Guds nåde gis til fattige, hjelpeløse og dem som er i fangenskap.

Dagens bønn handler også om begrepet «nådens år»: «Nådige Gud, du kommer oss i møte med frelse. Vi ber deg: Gi oss et nådens år der knuste hjerter blir hele, undertrykte blir satt fri og vi kan lovsynge din Sønn Jesus Kristus, vår Herre.»

Nærlesning

Jesajas bok beveger seg rundt to historiske epoker – siste halvdel av 700-tallet f.Kr. og siste halvdel av 500-tallet f.Kr. Handlingen i Jesaja 40–66 er fra cirka 550–500 f.Kr. Kong Nebukadnesar har gjort det babylonske riket til regionens stormakt. Det ble et kortvarig regime, som ble erstattet av perserriket, ledet av kong Kyros. Kapittel 1–39 har dommen i fokus, kapittel 40–66 har frelsen i fokus. Tekstene i den siste delen av Jesaja, kapittel 56–66, reflekterer over hva Guds frelse innebærer, og kan leses som en syntese av Jesaja 1–39 og Jesaja 40–55. Begrepet «rettferdighet» (*tsedaqâ*) brukes i den første delen av Jesaja nesten utelukkende om menneskelig atferd som kreves av en rettferdig Gud (f.eks. 1,21; 26,2). I 40–55 brukes uttrykket omtrent bare for å beskrive Guds karakter som befrier (f.eks. 46,13; 51,5). I 56,1 dukker syntesen opp: «Så sier Herren: Ta vare på det som er rett, gjør det som er rettferdig! Min frelse er nær, den skal komme, og min rettferdighet, den skal åpenbares.» Med andre ord: Kravet i bokens første del skal møtes gjennom nåden som åpenbares i andre del.

Kapittel 56–66 er bygd opp som en såkalt *kiasme*, altså en tekst der hvert avsnitt gjentas i omvendt rekkefølge, slik:

Hedninger kommer til Gud 56,1–8

Folket er korrump, tjener avguder 56,9–59,8

Bønn om Herrens tilgivelse og gjenopprettelse 59,9–15a

Gud dømmer 59,15b–21

Jerusalems herlige fremtid 60,1–22

Den salvede 61,1–3

Jerusalems herlige fremtid 61,4–62,12

Gud dømmer 63,1–6

Bønn om Herrens tilgivelse og gjenopprettelse 63,7–64,12

Folket er korrump, tjener avguder 65,1–66,17

Hedninger kommer til Gud 66,18–24

Vi ser at avsnittet i Jesaja 61,1–3 ikke har noen gjentakelse. Budskapet om Herrens salvede og forkynnelsen om et nådens år fremheves dermed som sentrum og vendepunkt i teksten. Språklig minner disse versene om ordene som brukes om Herrens tjener i 42,1 og 48,16, samt versene i 11,1–4. Profeten beskriver seg selv med ordene «Herren Guds Ånd er over meg» (Jes 42,1), «Herren har salvet meg» (Jes 45,1), og «Han har sendt meg for å forkynne et godt budskap» (Jes 42,1; 49,1–6). At profeten er salvet, er uvanlig. Konger ble salvet før eksilet og øversteprester etter det. Profeter, med unntak av Elisja (1 Kong 19,16), ble ikke sagt å være salvet

(vi finner et unntak i 1 Krøn 16,22/Sal 105,15). Å være salvet og fylt av Ånden holdes sammen også i Andre Samuelsbok 23,1–7 og Første Samuelsbok 16,13. I Jesaja 61 står det ikke noe om at den salvede skal ha herskermakt – oppdraget er forkynnelse og ikke noe annet.

Kapittel 61 åpner med gode nyheter om frigjøring. De som hører disse ordene, er sannsynligvis hjemvendte fra eksil i Babylon og skal nå bygge opp igjen Jerusalem. Taleren forkynner et godt budskap for hjelpeløse, de som har et knust hjerte, de som er i fangenskap og de som er bundet – ulike grupper som er tynget av motgang. Ordene om å rope ut et nådens år fra Herren er en gjenkjennelig parallell til frigivelsesåret i Tredje Mosebok 25. Hvert syvende sabbatsår skulle holdes hellig og være et år der hver og en kunne vende tilbake til sin eiendom, et år der slaver ble satt fri. Ordet «nåde» brukes ikke i Tredje Mosebok 25, heller ikke brukes ordet «frigivelse» i Jesaja 61, men det er likevel en sterk tematisk likhet. Sentralt i proklamasjonen av et frigivelsesår i Tredje Mosebok 25 står frihetstanken for israelitter som har opplevd tap av land og andre økonomiske vanskeligheter. Det var nok også et aktuelt tema i møte med de hjemvendte fra Babylon. Også i Jesaja 61 har frihet en sentral plass i forkynnelsen av et nådens år. Begge tekstene vektlegger et generelt amnesti for de fattige og undertrykte.

Selv om det norske ordet «hevn» vanligvis betyr gjengjeldelse mot fiender, kan det hebraiske ordet (*naqam*) i gitt situasjoner også ha en positiv betydning. Her hentyder det til redning. De siste linjene sier at sorg skal erstattes med jubel. Aske (61,3) strør den sørgende på hodet som tegn på sorg. Gledens olje er et poetisk uttrykk for oljen som ble smurt på kroppen i anledning fester. Guds frelse snur sorgen til glede. Som de mektige trærne skal folket speile Guds herlighet. Treet er ofte symbol på den gudfryktige som blir velsignet av Herren (Jer 17,8; Sal 1,3; 52,10).

Tidlig resepsjonshistorie

Evangelielesningen (Luk 4,16–22a) denne søndagen gir oss en beskrivelse av hvordan Jesus leste og tolket teksten fra Jesaja 61 da han ble rakt skriftrullen fra Jesaja i synagogen. Etter å ha lest fra Jesaja 61,1–2a fortsetter Jesus med å si: «I dag er dette skriftordet blitt oppfylt mens dere hørte på» (Luk 4,21). Slik gir han uttrykk for at ordene er skrevet om ham selv. Jesus var oppfyllelsen av disse ordene gjennom alle sine møter med mennesker – han gav oppreisning og nytt liv, helbredet syke og satte mennesker fri.

Jesus stopper i sitatet fra Jesaja rett etter ordene om «nådens år», og leser ikke ordene om «en hevners dag». I Lukas 21,22, i sin profeti om Jerusalems

ødeleggelse, snakker Jesus om beleiringen av Jerusalem som tidspunktet for oppreisning og oppfyllelsen av det som er skrevet. Dette antyder en oppfyllelse av Guds straff så vel som Guds løfter.

Ordene i 61,3 om alle som sørger tas opp igjen av Jesus i Saligprisningene (Matt 5,4; Luk 6,21). Vi finner også refleksjoner av denne teksten i Matteus 11,28, der Jesus sier: «Kom til meg, alle dere som strever og bærer tunge byrder, og jeg vil gi dere hvile.»

Origenes (185–254) skrev om teksten fra Lukas 4,16–22a:

Det var ikke tilfeldig at han åpnet boken og fant avsnittet som profeterer om ham, men det skjedde gjennom Guds forsyn. Det var som når det står skrevet: Ikke en spurv faller til jorden uten min himmelske Fars vilje, og apostlenes hodehår er talt. På samme vis er det vel også at nettopp Jesajas bok ble tatt fram og ingen annen lesning ble rullet opp enn den som talte om Kristi hemmelighet. «Herrens Ånd er over meg» står det, for Kristus er ikke kommet tilfeldig, men gjennom Guds forsyn og plan.

Frigjøringsteologiske perspektiver

Utvandringen fra slaveriet i Egypt er den grunnleggende fortellingen i Det gamle testamentet, og Jesus innledet sin tjeneste med å kunngjøre at han var kommet «for å sette undertrykte fri». Disse tekstene har inspirert revolusjonære ledere og moderne frigjøringsteologer, særlig fra Latin Amerika. På 1970- og 1980-tallet tok de opp brennaktuelle spørsmål om militærdiktatur, fattigdom og rasisme. De motsto presset til å privatisere troen, og formulerte den kristne troen som offentlig handling. Frigjøringsteologene har vært stemmer for de stemmeløse. De understreket teologiens praktiske karakter, dens kraft til å endre måten vi lever på, og minnet om at Bibelens Gud hører ropene fra de fattige og marginaliserte. Med utgangspunkt i politisk engasjement har moderne frigjøringsteologer noen ganger endt opp med å sette politisk aktivisme opp mot tilbedelse og evangelisering, og antydnet at Guds rike kommer når jordisk frigjøring finner sted, uavhengig av om mennesker kommer til tro på Kristus. Latinamerikanske evangelikale som Samuel Escobar og René Padilla forsøkte å fremme en frigjøringsteologi forankret i hele Skriften. Deres innflytelse kan sees i Lausannepakten, som erklærte at kristne skulle dele Guds «omsorg for rettferdighet og forsoning i hele det menneskelige samfunnet, og for frigjøring av mennesker fra enhver form for undertrykkelse». Evangeliet må verken åndeliggjøres, slik at det har lite å si i møte med menneskehetens materielle lidelser, eller politiseres, slik at det ikke kan dekke våre åndelige behov.

Jesus innledet sitt virke ved å lese fra Jesaja 61 i syngagoen i Nasaret. I evangeliene er ordene fra Jesaja 61 integrert i Jesu liv. Han tilgir synder, helbreder syke, metter sultne og deler måltider med utstøtte. Når Jesus sier til folk: «Din tro har frelst deg», refererer han både til fysisk og åndelig helbredelse (Mark 5,34; 10,52; Luk 7,50; 17,11–19). Helbredelser i evangeliene reflekterer den sosiale siden av frelsen, og den peker på Jesus som Messias. De fattige i Lukasevangeliet er både de åndelig ydmyke (6,20) og de sosialt utstøtte (11,41; 12,33; 14,13), de blinde er både åndelig blinde (1,78f; 2,29–32; 3,6) og fysisk blinde (18,35–43), frigjøring er fra sykdomsånder (13,10–17) og fra gjeld (11,4).

Bibelens ord om frigjøring må leses i lys av evangeliet om Jesu død og oppstandelse. Et menneske blir bare virkelig frigjort når det underkaster seg Gud. Jesu død på korset betyr ikke at Gud ikke lenger er en rettferdig Gud som hører ropene fra fattige og slaver, men at Gud kom til jorden. Jesus tok på seg en tjenerskikkelse, vasket disiplenes føtter (Joh 13,1–17) og ble lydlig til døden (Fil 2,7f).

Mot en preken

Nærheten mellom Jesaja 61,1–3 og Lukas 4,18f gir en god mulighet for å bruke GT-teksten i prekenen. En predikant kan fortelle om profeten Jesaja og boken som bærer hans navn, eksilet, gjenoppbyggingen og forventningene hos folket til at Gud skulle oppfylle sine løfter. På vei inn i adventstiden, som en forberedelse til tekstene om Jesu fødsel, er nettopp løfter og forventning viktige stikkord. Evangelieteksten gir oss en av Bibelens viktigste prekener: «I dag er dette skriftordet blitt oppfylt mens dere hørte på.» Der Jesaja peker fremover mot noe som skal skje, er Jesus selv oppfyllelsen. Gud griper inn i tid og rom, Guds rike bryter frem. Kanskje vi kan tenke at Jesus lovet for mye da han sa: «I dag er dette skriftordet blitt oppfylt», siden vi fremdeles erfarer både fattigdom, ufrihet og undertrykkelse. En preken kan også reflektere spenningen i at Guds rike er her allerede nå, men ennå ikke, og gi oss noen tanker om hvordan Gud seirer over det onde. Vi kan ønske at Gud skal knuse all motstand, mens Gud i stedet lar seg knuse selv. Vi kan ønske at Gud skal rydde vei for oss, men Gud valgte å gå gjennom lidelsene sammen med oss.

Mange menigheter har trosopplæringstiltaket «Lys Våken» ved inngangen til adventstiden, andre har lysmesser eller lignende der barn/ungdom deltar. Dersom barn og ungdom deltar aktivt i gudstjenesten bør det ha betydning for hvordan vi forbereder og gjennomfører en preken. Kanskje kan samtaler med barna i forkant og/eller en dialogpreken med barna om rettferdighet/frigjøring, hva slags forventninger vi har i adventstiden eller om hvem Jesus er, fungere godt denne søndagen.

Begrepet «nådens år» brukes både i Jesaja 61,1–3 og i Lukas 4,16–22a. Ordet «nåde» er ikke lenger et ord barn og ungdom vanligvis bruker, eller umiddelbart vet hva betyr. Det er likevel et ord som alltid møter oss i en gudstjeneste, for eksempel i nådehilsenen ved gudstjenestenes start. Å snakke om «nåde», og «nådens år» kan være et godt utgangspunkt for en preken. Her kan også frigivelsesåret fra Tredje Mosebok 25 trekkes inn.

Et nådens år kan også handle om å få begynne på nytt igjen. Advent er vår kirkes nyttår, så hvilke tanker gjør vi oss for året som ligger foran? Hvert år innleder et nytt nådens år i vårt forhold til Gud.

Norsk salmebok

Det er mange referanser til «nådens år» i Norsk salmebok. I mange menigheter er nr. 5 «Gjør døren høy» en mye brukt salme første søndag i advent, der vers tre eksplisitt er knyttet til tekstene i rekke II.

Også nr. 202 «Syng det ut med glede», nr. 433 «Da Herren kom til denne jord», nr. 692 «Lat nye tankar tolke Kristi ord» og nr. 852 «En tone skal stige» bruker formuleringen «nådens år». Nr. 44 «Det kimer nu til julefest» har med linjene «med gledestårer takke Gud / for miskunnhet og nådebud.»

Nr. 434 «Det er navnet ditt jeg roper» og nr. 742 «Høyr, den bodskapen som vi forkynner» handler om rettferdighet og etterfølgelse, og om at fanger får frihet.

Nr. 25 «Tenn lys» har også med denne tematikken, særlig i vers to og tre. Det kan oppleves for tidlig å bruke mer enn første vers av denne salmen siden den eksplisitt innleder hvert vers med at et nytt lys tennes, og vi bare er på første søndag i advent. Salmen blir likevel ofte brukt i sin helhet før 4. søndag i advent, og bør kunne brukes med alle fire versene også knyttet til tekstene 1. søndag i advent.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 40,1–5

3. søndag i adventstida, 17. desember 2023

INGVAR FLØYSVIK, sokneprest i Ytre Arna

Leksjonaret og kyrkjeåret

- | Jes 40,1–5 — Trøyst mitt folk og rydd veg
- | Jak 5,7–8 — Ver tolmådige til Herren kjem
- | Luk 3,7–18 — Frukt som svarar til omvendinga

Adventstida minner oss om å vera førebudde til Herren kjem. Me bur oss til å feira at han kom og vart fødd for å vera frelsaren, men òg til at han skal koma att og dømma levande og døde. Den 3. søndagen i adventstida er på ulike vis vigd døyparen sitt vitnemål, men slik at me gjennom dette vitnemålet òg ser han som Johannes talar om.

Evangelieteksten i den 2. teksttrekkja er teken frå Lukas 3,7–18. I versa føre, vers 4–6, er Jesaja 40,3–5 sitert. I den gamle greske omsetjinga Septuaginta (LXX) lyder Jesaja 40,5 slik: «Og Herrens herlegdom skal syna seg, og alt kjøt [omsett: alle menneske] skal sjå Guds frelse.» Lukas 3,6 tek med siste delen av dette. Ved at evangelisten siterer desse versa rett før han skildrar verksemda til Johannes, lét han Jesaja 40,3–5 tolka det Johannes driv på med. Evangeliet viser korleis Johannes oppfyller profetien, korleis han brøyter veg for Herren. Han forkynner at Guds vreidedom er nær og kallar til omvending. Spesielt for Lukas er at «frukt[ene] som viser at de er omvende» (Luk 3,8), vert konkretiserte for ulike yrkesgrupper. I tillegg peikar Johannes på Jesus som den store dommaren.

Teksten frå Jakob 5,7–8 dreg inn Jesu atterkome og manar til tolmåd. Tekstane for denne søndagen er dermed sette saman slik at evangelieteksten òg må lesast som ein tekst om han som kjem, om dagen me enno ventar på. Johannes førebur ikkje berre at Jesus kjem som Guds offerlam, han talar om at han skal koma som dommar.

Nærlesing

I kapittel 36–37 i Jesaja-boka har me fått høyra om assyrarkongen Sankerib sitt åtak på Juda. Historikarane fortel oss at dette hende i 701 f.Kr. Storkongen

sender då representantane sine til å håna både kong Hiskia og Herren. Herren bergar Jerusalem og sender storkongen heim der han så vert drepen medan han tilbed guden sin. Med dette tek boka farvel med assyrrar-riket. Kapittel 39 fortel om ein delegasjon frå Babel-kongen Merodak Baladan. Hiskia hadde vore sjuk, men var no frisk (kapittel 38). Utsendingane kjem med brev og gåver. Profeten Jesaja forkynner at alt som finst i slottet, i framtida skal hamna i Babel. Dessutan skal nokre av etterkomarane til kong Hiskia verta bortførte dit. Frå kapittel 40 og utover er me så blant eksiljudearane i Babel. Me er komne fram til 540-talet. Persarkongen Kyros er verksam, og folket får høyra at Herren vil bruka denne kongen til å knusa Babel og syta for at folket får venda tilbake til Juda og Jerusalem.

Kapittel 40,1–11 kan me sjå som ei innleiing, ein fanfare til kapittel 40–55. Avsnittet fell i fire delar (vers 1–2; 3–5; 6–8 og 9–11), som alle tek til med ei oppfordring eller eit påbod. Me kan ikkje sjå det på norsk, men dei to fyrste bruker fleirtal. Kven vert så desse imperativane retta til? LXX stilar påbodet til prestane, Targum Jonatan, ei jødisk arameisk omsetjing, set profetane til å ta seg av oppgåva. For begge gruppene passar det med stillingsinstruksen. Men kanskje har me å gjera med det litterære verkemiddelet apostrofe, som òg er kjent frå moderne poesi (t.d. diktet «Revolusjonens røst» av Rudolf Nilsen: «Gi meg de rene og ranke»). I så fall treng me ikkje spørja kven som skal ropa, og kven som skal rydda. Imperativane fungerer som lovnader om kva Gud vil gjera. Herren vil trøysta folket sitt, syna sin herlegdom og føra dei gjennom ørkenen og heim til landet sitt.

Den tredje imperativen er retta til profeten (eller «eg»-personen i teksten), den fjerde til «Sions gledebod/Jerusalem's gledebod». Her kan det igjen vera tale om apostrofe, at me ikkje skal spørja kven dette gledebodet er, men understreka det ordet fortel at Gud vil gjera. Den tredje delen skil seg altså ut frå dei tre andre: Orda er retta til profeten og fortel ikkje kva Gud vil gjera, kva som skal henda, men grunngjev kvifor dette gledebodet er verdt å høyra og festa lit til.

Desse versa fører inn fleire tema som vert viktige i kapitla som fylgjer. Herren er Israels Gud, han elsker og har omsorg for folket sitt (t.d. 43,4). No kjem han ikkje med straff, men med trøyst (t.d. 51,12). Han fører folket sitt tilbake frå fangenskapet (43,5–7 og mange andre stader). Me får sjå Herren gå med folket sitt gjennom ørkenen og koma til Sion og byggja byen opp att (48,20–22; 49,18–25). Menneske vert til skamme med planane sine og med avgudane dei lagar seg fordi dei trur «ein trekubbe» (44,19) kan berga dei. Herren åleine er stor; det som han har sagt, det hender (t.d. 43,8–13).

GT-teksten for denne sundagen er altså vers 1–5, dei to fyrste bitane av avsnittet 40,1–11. Her er inga historisk innleiing. Teksten byrjar beint på med to imperativar: «Trøyst, trøyst.» Det er Gud som seier at folket skal trøystast, og me merkar oss eigedomspronomena, dei er «mitt» folk, Gud er «dykkar» Gud. Gud har ikkje alltid tala trøyst. Folket er i fangenskap i Babel fordi dei har synda mot Herren og han har straffa dei, men no seier Herren «Trøyst, trøyst». Det neste uttrykket er slik ein mann snakkar til den han er glad i. Sikem talar til Dina sitt hjarte (1 Mos 34,3). I Hosea 2,14 vert Israel skildra som ei kvinne, og Herren seier: «Difor vil eg lokka henne, føra henne ut i ørkenen og tala til hjartet hennar.» Kva er det Herren så kjærleg seier til folket sitt? Jau, tida for straff er over. I samanhengen er det vel folket sjølv som har betalt for skulda og fått dobbel straff for syndene (jf. Jer 16,18). «Dobbelt» kan ikkje tyda at Gud har gjeve dei ei urimeleg hard straff, og må haldast saman med t.d. 43,25; 44,22.

Det er forresten interessant å lesa desse versa saman med heile Jesaja 40–55. Her er Israel ofte kalla «Herrens tenar». Stundom er det tydeleg brukt kollektivt om heile folket, og då er tenaren blind og døv og komen i uføret på grunn av syndene sine (42,18–25). I andre avsnitt er han ei pakt for folket, eit lys for folkeslaga og skal føra Israel tilbake (42,6; 49,6). Vidare heiter det om Herrens tenar: «Vi gjekk oss alle vill som sauer, kvar tok sin eigen veg, men skulda vi alle hadde, lét Herren ramma han» (Jes 53,6). For nokre tiår sidan var det vanleg å tolka dei «individuelle» avsnitta nokså uavhengig av resten av kapittel 40–55. No vil dei fleste meina at me må forstå dei saman med den samanhengen dei står i, og heller spørja kva funksjon Herrens tenar har i desse tekstane, enn kven han måtte vera.

I mange religionar er det vanleg å føra gudebileta/gudestatuane i prosesjon, kanskje som ein slags inspeksjon eller visitasrunde. Statuen til den babylonske guden Nebo (denne guden er nemnd i Jesaja 46,1) vart kvart år ført til Babylon for å delta i nyttårsfeiringa der. Det er ein slik prosesjon me skal sjå føre oss her, berre forstørra mange gonger. For her er det ikkje humpar i vegen som skal fjernast framfor gudebiletet. Fjell og haugar, bakkar og kollar skal jamnast ut. Og det er ikkje eit gudebilete, men Herren sjølv som dreg fram med folket sitt.

Samtidig fører skildringa tankane tilbake til utferda frå Egypt. Då førte Herren folket gjennom ørkenen inn i det lova landet. Herrens herlegdom viste seg der i ørkenen, fyrst i sky- og eldstøtta som leidde dei på vegen, deretter i teltheilagdomen. No skaper Herren ein ny start, og han skal openberra sin herlegdom på ein slik måte at det vert synleg for alle. Legg merke til at òg her (vers 3) vert Herren kalla «vår Gud», ei understreking av det tette bandet mellom

Herren og folket. Tilhøyrarane kan stola på at det som er skildra her, skal henda, «for Herrens munn har tala». «Herrens munn» kan her vera eit ord for profeten (sjå Jes 1,20; Jer 9,12). I Jesaja 40–55 vert det hevda at Gud allereie på førehand har sagt at det som no er i ferde med å henda, skulle skje (43,12; 44,26–28).

Vers 6–8 understrekar den siste linja i vers 5: Det Herren talar, det skjer. I vers 9–11 nærmar endemålet seg; gledebodet kunngjer for Jerusalem at Herren, «dykkar Gud», no er nådd fram til dei, og at han har med seg folket han gjetar.

Jesaja 40,1–5 i Det nye testamentet

I Det nye testamentet vert den som ropar (og vegryddaren) identifisert med døyparen Johannes. Sakarja tala profetisk og sa: «[D]u skal gå fram føre Herren og rydda hans vegar» (Luk 1,76). Evangeliet etter Markus knyter Jesaja 40,3 saman med Malaki 3,1 og seier: «Slik stod døyparen Johannes fram i øydemarka.» (Mark 1,2–4). Her er Johannes både vegryddar og den som ropar. Johannes kan vera både herold og vegarbeidar fordi han førebur vegen for Herren nettopp gjennom forkynninga si. I Evangeliet etter Johannes 1,23 er det Johannes sjølv som presenterer seg på denne måten: «Eg er ei røyst som ropar i øydemarka: Gjer Herrens veg bein, som profeten Jesaja har sagt.»

Me legg merke til at evangelia fylgjer LXX og deler verset slik at den som ropar, er i øydemarka. Den hebraiske standardteksten (MT) forstår tydeleg Jesaja 40,3 slik verset er omsett i vår bibel (og dei fleste andre; eit unnatak er utgåva *Bibelen Guds ord, der verset er delt slik det er i LXX*). Parallellismen mellom dei to setningane «Rydd Herrens veg i ørkenen» og «jamn ut i øydemarka ein veg for vår Gud» talar òg for at det er slik me skal forstå teksten. Derimot høvde LXX si omsetjing svært godt med at Johannes nettopp stod fram i øydemarka.

Johannes ryddar vegen for Herren, og så kjem Jesus. Johannes vitnar jo òg sjølv om at Jesus er den som skal halda dom (Matt 3,12; Luk 3,17), ja, at han er Guds Son (Joh 1,34). Evangelia seier dessutan beinveges at Jesus er Herren (t.d. Luk 2,11). Med andre ord: Jesus oppfyller ikkje berre profetiane om ein komande konge mellom etterkomarane etter David, men òg tekstar, der det, slik som i Jesaja 40,3–5 (og vidare utover), er tale om at Herren skal koma med frelse og dom. Særleg i Evangeliet etter Johannes vert det understreka at Guds herlegdom kjem til syne i Jesus (Joh 1,14.18; 17,3–5).

Mot ei preike

Me såg ovanfor at samanhengem let Jesaja 40,3–5 gje tolkingsramma for evangelie-teksten for denne sundagen: Johannes ryddar veg for Herren, for Jesus, ved å kalla til omvendning og peika på han som kjem. Vidare såg me at sjølv om han

førebur vegen for Jesu fyrste kome, talar han i teksten ikkje om Jesus som kjem for å frelsa verda, men om han som kjem for å dømme menneska. Eit mogleg tema for ei preike kunne då vera: «Ver klar til å møte Herren når han kjem!» Dette høver òg godt med brevteksten, som formanar oss til tolmod til Herren kjem.

Johannes var forlauparen for Jesus, og Det nye testamentet forkynner klårt at ingen kan vera klar til å møte Herren som dommar om me ikkje fyrst har møtt han som frelsar; at Jesus skal koma, og at han kom, heng uløyseleg saman. Her er det naturleg å dra inn Jesaja-teksten. Her står det at skulda er betalt, og Det nye testamentet forkynner at Jesus betalte skulda vår. Åra i Babel kunne kallast betaling og straff berre på den måten at Gud lét tida der ta ende og tok folket til nåde att, og at folket vonleg hadde lært noko av det; men den som bar straffa for alle våre synder, er han som Johannes vitna om. Gjennom han får me ikkje dobbel straff, men dobbel nåde: «Der synda vart stor, vart nåden endå mykje større» (Rom 5,20). Difor kan me med profeten ropa: «Trøyst, trøyst mitt folk, seier dykkar Gud. Tal til Jerusalem hjarte og rop til henne at hennar strid er enda.»

Om det får plass i ei kort sundagspreike, får ein vurderer, men i førebuinga er det naturleg å dra linjene via Herrens tenar i Jesaja 40–55. Han er folket og tek straffa for folket, så me får fred og vert lækte. Allereie tidleg jødedom hadde fleire forslag til kven denne tenaren skulle vera: heile folket Israel, ein del av folket, ein endetidsprofet, eller liknande. Det nye testamentet forstår tenaren som Jesus.

Så er bodskapen Johannes ber fram i teksten for denne sundagen, alltid aktuell: «Ber då frukt som viser at de er omvende. Prøv ikkje å seia til dykk sjølv: 'Vi har Abraham til far'.» Me står alltid i fare for å laga oss tilsvarende grunnlag for å meina at me er trygge og har forholdet til Gud i orden: Me er døypte, har ei tru, går i kyrkja eller kva det skal vera. Men som reformatorane lærte oss: Trua er alltid verksam i gode gjerningar. Ver klar til å møte Herren når han kjem! Han skal koma att. Då skal han dømme levande og døde, «reinsa kornet på treskjeplassen, samla kveiten i låven sin, men brenna agnene med eld som aldri sloknar» (Luk 3,17).

Salmar

Eg vil nemna tre salmar som samla dreg i same retning som eg ovanfor føreslår for preika. Salmen «Tal vennlig til Jerusalem» (247) er skriven av Eyvind Skeie til ein vakker folketone. Her er trøysteorda til Jerusalem knytte til Jesus, han som Johannes forkynte. Han bar dommen, men stig levande or grava og gjev oss si frelse og glede gjennom brød og vin.

Den andre salmen, «Rydd vei for Herrens komme» (9), er skriven av Svein Ellingsen og er kanskje den best kjende av dei tre. Her vert oppmodinga om å

rydda veg for Herren tolka i lys av då Jesus reid inn i Jerusalem palmesundag. Vegryddinga vert hosianna-ropa for kongen. Men jubelen hyllar ikkje berre kongen på veg til Golgata, men han som skal koma.

Salmen «Rydd vei for Herrens komme» har ikkje mykje å seia om å bera «frukt som viser at de er omvende». Det er derimot eit sentralt tema i den tredje, «Du åpner døren for ditt rikes komme» (676). Dette er òg ein salme av Svein Ellingsen, denne med melodi av Trond Kverno. Her syng me mellom anna: «Å, la oss se den avgrunns-dype forskjell imellom det vi tror og det vi gjør.» Salmen kallar oss til å vera «en nådig neste» for medmenneska våre.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 9,1–7

Julaftan 24. desember 2023

ARNE BERGE, pensjonert sokneprest

Leksjonaret og kyrkjeåret

Jes 9,1a.2.6–7 — Fredsfyrsten

1 Joh 1,1–4 — Livsens ord

Luk 2,1–20 — Jesus blir fødd

Julaftan er ein viktig dag for mange. Derfor kjem også ekstra mange til gudsteneste denne dagen. Desse gudstenestene samlar eit enda større spekter av deltakarar enn på «ein vanleg søndag». Tilhøyrarane til forkynninga har dermed ganske ulike utgangspunkt når det gjeld bakgrunnskunnskap, interesser og preferansar når det gjeld stil.

På julaftan er det ofte mange barn og unge som deltar i gudstenestene. Det er derfor vanleg å feira familiegudsteneste eller ei anna form for kort gudsteneste som er tilpassa dagen og målgruppa. Det er også vanleg å tilby sjukeheimar og andre institusjonar eit besøk frå kyrkja med andakt eller gudsteneste. Men det kan også vera heilt andre lokale tradisjonar for gudstenestefeiring på julaftan.

I alle desse ulike samanhengane, og ikkje minst i familiegudstenestene, vil nok «juleevangeliet» frå Lukas 2 ha fullt fokus. Det er til og med usikkert om det vil vera tekstlesing av éin eller to lesetekstar i tillegg til evangeliet. Men idealet om å preika slik at alle dagens tekstar kling med, gjeld vel også på julaftan? Denne tekstrefleksjonen vil vera ei hjelp til å la teksten frå profeten Jesaja vera med og farga forkynninga på julaftan.

Evangelieforteljingane om Jesu fødsel (Matt 1–2 og Luk 1–2) legg stor vekt på linjene bakover til GT. I Matteusevangeliet finst ei rekke refleksjonsnotat, det vil seia tekstar som tolkar sitat frå GT som profetiar om kva som skulle skje i og med Jesus (Matt 1,22f; 2,5f; 2,15f; 2,17f og 2,23). I Lukasevangeliet blir linjene bakover spesielt framheva i sentrale tekstar som engelen sitt bodskap til Maria (Luk 1,26ff), Marias lovsong (1,46ff) og Simeons lovsong (Luk 2,29ff).

Leksjonaret framhevar ved valet av Jesaja 9 som GT-tekst på julaftan samanhengen mellom profeti og oppfylling (sjå Anders Aschim i kapittel 4 i denne

boka). Ved lesing av teksten frå Jesaja lar me profetteksten forkynna kven Jesus er. Men tema frå GT-teksten, som lys/mørkre og dei spesielle namna på barnet som skal bli født, kan vera med i forkynninga også der teksten frå Jesaja 9 ikkje blir lesen i gudstenesta.

Dagens bøn på julaftan trekk også ei linje tilbake til GT-teksten, der lys og mørkre er sentrale ord. Bøna har med setninga: «Lys for oss i mørkret og lat oss som gjetarane finna vegen til frelsaren vår, Jesus Kristus.»

Ein heilbibelsk tankegang med linjer fram og tilbake mellom GT og NT kan også hjelpa oss til å halda fast på at barnet som me feirar, var ein jødisk gut som vaks opp i ein jødisk familie. Han levde med ei jødisk gudstru og var sterkt forankra i Den hebraiske bibelen, vårt GT. Dette bør vera med og fargelegga gudstenestene på julaftan, for eksempel i samband med ulike dramatiseringar og julespel som ofte er ein del av forkynninga denne dagen.

Det hebraiske omgrepet «messias» er viktig i samband med tolkinga av Jesu fødsel. Ordet betyr «den som er salva» og blei opphavleg brukt om den som til ei kvar tid var salva til å vera konge. Etter kvart blei uttrykket brukt om den framtidige frelsarkongen som var lova, og då er det naturleg å skriva Messias med stor M. På gresk er ordet omsett med Kristus.

Nærlesing

Dei fleste bibelforskarar meiner at første hovuddel av Jesajaboka, kapittel 1–39, kan knytast til slutten av 700-talet f.Kr. då profeten Jesaja verka i Jerusalem. Denne profeten må ha hatt nær kontakt med det politiske livet. Han utfordra ikkje minst kong Ahas (741–725 f.Kr.) med si direkte forkynning om å stola på Guds løfte til Davids ætt.

Vår tekst i Jesaja 9,1a.2.6–7 er eit utdrag frå perikopen 9,1–7. Her er det altså allereie gjort eit tekstutval for at teksten skal vera enkelt forståeleg og treffande på julaftan. Sjølv om heile perikopen ikkje skal lesast i gudstenesta, bør me som forkynnarar kjenna innhaldet også i det som er utelate.

Tematisk er teksten nært knytt til to andre tekstar i denne første delen av Jesajaboka: 7,10–17 og 11,1–10. Desse tre tekstane handlar om ein konge som skal koma – han skal vera av Davids ætt, og han skal koma med fred. Vår tekst handlar om kongen sin fødsel og hans tyding for folket. Alt dette blir sett inn i eit større perspektiv med eit stort lys som vinn over mørkret.

Desse tekstane om den komande kongen av Davids ætt, har sterk tilknytning til teksten om Guds løfte til kong David gjennom profeten Natan i Andre Samuelsbok 7,1–17. David får her eit løfte om ein etterkomar, eit «hus» (altså ei

ætt) og eit evig kongerike. «Eg vil vera far for han, og han skal vera son for meg» (vers 14). Her blir frelsarkongen, Messias, sterkt knytt til Davidsætta.

Sjølv om tekstane i Jesaja 7,9 og 11 truleg på 700-talet talte om eit konkret barn som skulle bli født inn i Davids kongeslekt, har den kristne kyrkja til alle tider først og fremst lese desse tekstane som profetiar som forkynner om Jesus som Messias. Dei er derfor blant dei mest kjære GT-tekstane for kyrkja i advents- og juletida.

Jesaja 9, vers 1: Overgangen mellom kapittel 8 og 9 er uoversiktleg. Det som i Den hebraiske bibelen er vers 8,23, er i våre biblar tatt med som vers 9,1. Den eine setninga som er med i leseteksten vår (vers 1a), inneheld eit løfte om lys inn i ein mørk situasjon. Løftet er formulert negativt; «det skal ikkje vera mørker». Løftet gjeld «henne som er i trengsle».

Den andre delen av vers 1, som altså er utelaten frå leseteksten, seier meir om kven løftet gjeld. Teksten er knytt til ein konkret historisk situasjon der det i fortida er ført skam over Sebulons og Naftalis land, det vil seia delar av det nordlege Israel. Dette kan knytast til assyrarane si erobring (nordfrå) av mykje av det tidlegare Israel omkring 732 f.Kr. og folket sine lidningar under dette (2 Kong 15,29). Vidare seier vers 1b at desse landområda i framtida skal «koma til ære». Her blir det nemnt andre landområde, også i den nordlege delen av Israel. Alt dette viser at løftet om det store lyset, gjeld folket som er erobra av fienden.

Vers 2: Her går teksten over i poetisk form. I dette verset blir løftet om lys forsterka og gjort enda meir tydeleg. Folket som går i mørkret, bur «i dødsskuggens land». Og lyset som er lova, er eit stort lys som skal stråla fram over dette folket.

Vers 3–5: Desse versa er utelatne i leseteksten. Her blir gleda over lyset utfalda. Denne store gleda blir samanlikna med gleda over kornhausten og over delinga av krigsbyttet etter siger i krig. Alt skal vera som «på Midjans dag», det vil seia då Gideon vann over midjanittane (Dom 7).

Vers 6: Her er høgdepunktet i teksten. Den store gleda gjeld fødselen til eit kongeleg barn. Guten skal ha stor makt, og han blir skildra med mektige namn og titlar: Underfull rådgjevar, Veldig Gud, Evig far, Fredsfyrste.

Det første namnet er tradisjonelt forstått som to namn – *under* og *rådgjevar*. Fleire bibelomsetjingar har vidareført denne forståinga. Frå 1978-utgåva har likevel Bibelselskapet sett orda saman slik at namnet blir *Underfull rådgjevar*. Andre tekstar i Jesaja som kan kasta lys over dette namnet, er 28,29 («Hans råd er underfulle») og 29,14 («Difor vil eg framleis forundra dette folket på underleg og underfullt vis»).

Per Lønning prøvde seg med å setja orda saman til «et under av en rådgiver»

eller «et under til å finne råd». Han kommenterer dette slik: «... det dreier seg jo ikke om en underordnet som skal gi råd til en eller annen minister, men om en hersker som selv setter sine råd i kraft.» (Lønning 1973, 99).

Namna i vers 6 er i utgangspunktet ikkje enkle å forstå som karakteristikkar på eit barn. Er barnet gjennom namnet *Veldig Gud* faktisk identisk med Gud? Og korleis kan eit barn bli kalla *Evig far*? Desse sterke uttrykka heng saman med kongens posisjon og reflekterer håpet om kor stor og mektig nettopp denne guten skal bli. Namnet *Fredsyrste* er kanskje det som er enklast forståeleg på eit nytt medlem av den kongelege davidsætta. Det står òg i nær samanheng med innhaldet i det følgande verset.

Vers 7: Verset skildrar det som skal koma saman med det kongelege barnet. Her blir det sagt at guten er av Davids ætt. Han som har namnet Fredsyrsten, kjem med eit evig fredsrrike, og dette riket bygger på rett og rettfærd. Teksten legg vidare vekt på at alt dette er Guds eige verk. I denne samanhengen er også Salme 72 ein sentral tekst som viser kor viktig tanken om fredsriket og den rettfærdige kongen er i GT. Dette motivet blir vidare utfalda i Jesaja 11,1ff. Her blir guten som skal bli født, også omtalt som ein kvist frå Isais stubbe (vers 1) og Isais rotskot (vers 10).

Teksten i Jesaja 9,2–7 er vakker hebraisk poesi med mektig innhald. Me kan kalla det ein takkesong. Takken går til Gud (vers 3), i alle høve til og med vers 6.

Resepsjon i Det nye testamentet

NT viser tilbake til Jesaja 9,1–7 både gjennom sitat og allusjonar. Motivet med at folket som går i mørkret, skal sjå eit stort lys, er sentralt på mange plan i dei nytestamentlege skriftene. Lukas skriv om «lyset frå det høge» i Sakarjas lovsong (Luk 1,78f). Dette lyset skal «skina for dei som bur i mørker og dødens skugge». Johannes skriv i prologen om lyset som skin i mørkret (Joh 1,5) og gjengir at Jesus i eitt av dei viktige «eg er»-uttrykka kalla seg sjølv «lyset i verda» (Joh 8,12). Paulus alluderer kanskje også til Jesaja-tekstane når han skriv om «lyset som strålar frå evangeliet om Kristi herlegdom» (2 Kor 4,6).

Matteus nyttar teksten vår i eit av refleksjonssitata i samband med at Jesus flytta til Kapernaum (Matt 4,13ff). Me kan også ta med at Jesus ifølge Johannes 2,11 gjorde det første teiknet sitt i Galilea, eit av dei landområda som i Jesaja 9,1 er løfta fram og som skulle «koma til ære».

Lukas gjengir engelen Gabriel sitt bodskap til Maria (Luk 1,30ff). Her nyttar han mange ord og uttrykk frå profetien i Jesaja 9,6–7 og frå løftet til David i Andre Samuelsbok 7, som dette: «Han skal vera stor og kallast Son til Den høgste. Herren Gud skal gje han kongsstolen til David, far hans. Han skal vera konge

over Jakobs hus til evig tid, og det skal ikkje vera ende på kongedømet hans» (Luk 1,32–33). Her kan det også vera eit romleg perspektiv og dermed kanskje også ein allusjon tilbake til Salme 72.

Resepsjon i jødisk tradisjon

Ein vanleg jødisk tankegang er at barnet i vers 6f er kong Hiskia, son av kong Ahas.

Når det gjeld spørsmålet om kongesonen Hiskia faktisk var Messias, finst det ein interessant jødisk tradisjon i Den babylonske Talmud. Her er det ei djupare meining bak ein underleg detalj i vers 7. Det hebraiske alfabetet har to former for bokstaven *mem* (M), ein open *mem* som blir brukt inne i ord og ein lukka *mem* som blir brukt i slutten av ord. Det første ordet i den hebraiske teksten i vers 7 er *lemarbe*, og dette ordet er overraskande skrivi med ein lukka *mem* inne i ordet. Teksten i Talmud fortel at rabbi Bar Kappara (ca. 200 e.Kr.) stilte spørsmålet om korfor denne bokstaven er lukka når ein *mem* inne i eit ord elles alltid er open. Svaret som blir gitt, er at Gud ville gjera Hiskia til Messias, men at han fekk motstand mot dette i himmelen. Dermed lukka Gud bokstaven i sorg over eit høve til frelse som blei forpurra. Denne talmudteksten viser oss kanskje først og fremst at jødisk tradisjon ikkje er eintydig i tolkinga av barnet i Jesaja 9.

Resepsjon: Händels Messias

Jesaja 9,2 og 6 har ein sentral plass i Händels oratorium *Messias* frå 1741. Dermed er teksten kjent for generasjonar av song- og musikkinteresserte. Det er verd å merka seg at Händel brukar teksten heilt i tråd med tradisjonell kristen forståing; like før proklamasjonen av Jesu fødsel kjem ein arie med tekst frå vers 2 og eit kor med tekst frå vers 6. Det skal ikkje vera nokon tvil om at Jesus er barnet i profetien. Händels tekst følger elles teksten frå King James Version, og namna på barnet som skal koma er dermed vidareført i denne musikalske samanhengen som *Wonderful, Counsellor, the mighty God, the everlasting Father, the Prince of Peace*.

Mot ei preike

«For eit barn er oss fødd, ein son er oss gjeven.» Det lyder som sjølvje juleevangeliet, gjeve oss i ein profeti frå Jesaja, meir enn 700 år før Jesus blei fødd!

Når me som predikantar knyter Jesu fødsel til profetiane om Messias, er me med på å framheva kor djupt forankra evangeliet om Jesus er i GT / Den hebraiske bibelen. Jesus seier sjølvje at desse skriftene handlar om han (Luk 24,44ff).

Det er særleg to perspektiv i teksten som er nærliggande å ta med i forkynninga på julaftan. Det første er lyset som vinn over mørkret ved Jesu fødsel, det andre er eitt eller fleire av namna som blir gitt på kongebarnet i vers 6.

Barnet skal vera Underfull rådgjevar. Ordet *rådgjevar* blir mykje brukt i vår tid, både som yrkestittel og i det kvardagslege språket, kanskje mest gjennom uttrykket «å gje råd». Kva betyr det at Jesus er rådgjevaren vår? Til og med ein *underfull rådgjevar*? Kan me seia at han som Guds Son er guddommeleg, og dermed annleis enn andre rådgjevarar me lyttar til?

Barnet skal vera Fredsfyrste. I Lukas 2,14 blir englesongen om «fred på jorda» direkte knytt til Jesus som Messias, frelsaren som er fødd i Davids by. Fredsfyrste er eit ord som i ei verd med mykje krig og uro, lyder godt og ber med seg håp. Kan Jesus bringa forsoning inn i fastlåste konflikhtar? Kan han gje menneske ein indre fred? Han sa sjølv: «Fred etterlèt eg dykk, min fred gjev eg dykk. Eg gjev dykk ikkje fred på same måten som verda gjer det» (Joh 14,27). Sjå òg dei paulinske utsegnane om Jesus som berar av fred i Efesarbrevet 2,14 og Filipperbrevet 4,7.

Per Lønning (1973, 100) skreiv om samanhengen mellom denne profetien i Jesaja 9 og forkynninga vår i dag:

Isolert sett er denne profetien hos Jesaja ganske gåtefull. Men for den kristne kirke har den gjennom alle tider fortonet seg lysende klar. «Barnet» som skal kalles «veldig Gud» er ingen annan enn «det lille barn i Betlehem» som «var en konge stor». Var og er. For alle som har sanser til å se med. Og folket i mørket som skal se det store lys, er ikke begrenset til et enkelt folk en bestemt gang i historien. Det er alle undertrykte og hjelpeløse som strekker hendene fram etter redning. «Lyset skinner inn i mørket» (Joh 1,5). Tar mørket imot det? Vil vi vite av det?

Norsk salmebok

Profetteksten sine ord om det store lyset som skin i mørkret, finn me spor av i mange salmar i Norsk salmebok. Det er også fleire salmar som er prega av teksten om kongebarnet av Davids ætt, om Messias som Fredsfyrsten og om det evige fredsriket.

På julaftan er det likevel eit nokså avgrensa utval av salmar det er naturleg å synga. Her avgrensar eg meg derfor til å peika på eit utval av aktuelle julesalmar (nr. 27–72) som kan knytast til teksten i Jesaja 9.

- 33 (vers 2) «Det hev ei rose sprunge.» Songen nemner profeten Jesaja og temaet profeti/oppfylling.
- 48 (vers 3) «Deilig er jorden.» Songen har med englebodskapet som kan knytast til Jesus som Fredsfyrsten.

- 51 (vers 2) «Eg er så glad kvar julekveld.» Verset handlar om barnet som var ein konge.
- 65 «Vi ser deg, Herre Jesus.» Songen handlar om barnet som eit under, om Jesu kome som kjem med lys til menneske som kjenner seg forlatne
- 69 «I en natt så klar og kald.» Songen handlar om lyset som kom ei vinternatt, om barnet som kom med håp og fred.

Litteratur

LØNNING, P. 1973. I oppbrudd. Et halvår med Det gamle testamente 2, Oslo: Land og kirke, 1973. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)

TEKSTREFLEKSJON OVER ORDSPRÅKENE 8,1–2.22–31

Juledag, 25. desember 2023

MARYAM TRINE SKOGEN, prest i Oslo bispedømme

Leksjonåret og kirkeåret

Ordsp 8,1–2,22–31—Visdommen roper og Visdommens opphav
Hebr 1,1–6 ————— Gud har talt gjennom Sønnen, og Sønnen
står over englene
Joh 1,1–14 ————— Ordet ble menneske
Fortelling ————— Jesus blir født (Juleevangeliet), Luk 2,1–20

Det guddommelige barnets ankomst til verden forkynnes på første juledag, dagen i kirkeåret da vi feirer Jesu fødsel. Mens det er mye vakkert å si om den nyfødte og hans foreldre, fra hans unnfangelse, deres prøvelser med tvil og englebesøk, reisen og annerledesheten, er det på første juledag Jesus plasseres inn i det guddommelige universet for alvor. Redningsmannen var ventet, han var beskrevet i både vismenns stjernekart og hellige tekster som den nye kongen og fredsfyrsten. Men hvem er han egentlig?

Som barn ble jeg ofte så inspirert av julegudstjenesten at jeg lot meg lokke til å komme igjen dagen etter, men jeg opplevde aldri den samme magiske stemningen som kirkerommet gestaltet på selveste julaften. Som prest har jeg forsøkt å forkynne Jesu hellighet fra et forståelig, relevant og folkelig perspektiv, både på julaften og første juledag, men sannheten er at Gud alltid er mer og større enn vi kan sette ord på eller ha begrep om. Siden de samme bibeltekstene brukes hver julaften og første juledag, vil det med årene kreve en innsats for å møte de med nye blikk og relevante utlegninger. I dypet av Bibelens tekstsamlinger ligger imidlertid en urgammel visdom vi kan dykke dypere ned i for hver gang vi søker inn i dogmatikken, trosuniverset og vår egen trospuls. Vi kan la oss fascinere av tolkninger, utlegninger og speilinger, ja, psykologiske overføringer, som setter Jesus inn i vår menneskelige rolle, samtidig som han er Guds sendebud og sønn. Jesu guddom er og blir julens store mysterium og kjærlighetsgave. Johannesevangeliets prolog er i sin poetiske

form et bud om Jesu opphav. Den gir oss identitetsmarkørene *Logos* og *Lyset*, der Jesus er en del av Gud før skapelsen. Disse tankene er ikke skapt av forfatterne av Johannes-tradisjonen, men var en del av gudsbildet i både jødisk-kristen og gresk-hellenistisk tradisjon. Herrens egenskaper var kjennetegn for Gud som ga menneskene større innsikt og forståelse ikke kun for hvem eller hva Gud er eller ikke er, men for hvorfor Herren er verdig underkastelse og etterfølgelse. Ved en dypere studie inn i visdomslitteraturen kan vi få et større bilde av Herren og kristologien bak menneskebarnets to naturer som del av den treenige Gud.

Visdomslitteraturen omfatter de poetiske tekstene Salomos ordspråk, Forkynneren og Job i Tanakh, den hebraiske bibelen. I tillegg finner vi Visdommens bok og Sirak i Det gamle testamentets deuterokanoniske/apokryfe bøker. I flere av disse bøkene finner vi tekster som reflekterer over Visdommens karakter og dens nærhet til Gud selv.

Grunntekstens utgangspunkt

Visdommen, på hebraisk *chokmah*, har flere betydninger ut fra hvilken kontekst ordet brukes i. Visdom kan forstås som en ferdighet i et praktisk anliggende, en erfaring eller dyktighet, en skarp rettferdighetssans. Visdommen kan finnes i hverdagens innsikter, men også i den hellige visdommen, altså Torah, loven. Men viktigst av alt er visdommen også forstått som Guds visdom, personifisert i feminin form. Her ligger mysteriets poesi gjennom urgammel visdomslitteratur overført fra tidligere åndelige ledes livsråd som flettes inn i de abrahamittiske religionene bit for bit.

I Ordspråkene 8,1–2.22–31 veksler fortellerstemmen mellom 1. person og omtale av seg selv i 3. person. Visdommen taler både som personifisert agent i skaperverket og del av Herren Gud selv, og som den handlende, observerende og lekne – et guddommelig attributt. Der vi så ofte misvisende fortolker Herren/Gud som hankjønn på grunn av den grammatiske hankjønnformen for guddom, blir Visdommen forstått som grammatisk hunkjønn. Dette gir teksten inntrykk av å være et guddommelig samspill mellom flere karakterer.

Men Visdommens personifisering er ikke en uavhengig kilde. Det kan vi se nærmere på gjennom ordet 'byggmester' i vers 30. Byggmester, på hebraisk *amon*, kan leses som den som utfører det praktiske arbeidet, slik teksten sier at Visdommen gir råd og støtte til skapergudens verk. Ordet stammer fra verbet 'å mestre', som igjen betyr at noe er sant. En byggmester er også en konfident som mestrer samarbeid, en det går an å ha tiltro til.

Tekstutsnittet er satt sammen av Ordspråkene 8,1 og 2 fra starten av med tittelen «Visdommen roper», mens resten er hentet fra versene 8,22–31 under

«Visdommens opphav». Her forteller Visdommen om sitt opphav der hun ble «båret frem», *qanani*, som Herrens første verk. Hun ble «født» da dypene ikke fantes. Å bli båret frem indikerer normalt å bli født, som også gir relasjon til skaperguden som guddommelig opphav eller en slags forelder til Visdommen. Byggmesteren og fødselsmetaforen har gitt grobunn for teologiske diskusjoner om hvordan Visdommens rolle til skaperguden best skal leses. Har Visdommen virkelig bistått Gud i skapelsen? I Midrash er Visdommen gjerne tolket som ekvivalent til Torahen – Guds lov er hans verktøy i skapelsen, slik en arkitekt følger sine skisser i bygningsarbeidet. Eller så er relasjonen slik at Visdommen var sammen med Gud som en slags oppsynsmann. Teksten skildrer ikke Visdommen som en person som har bistått Gud i arbeidet, den sier at hun var til stede og «lekte». Denne leken kan på hebraisk leses som de vises lek, nemlig å studere. Hun observerte Guds arbeid.

Visdommens kvaliteter

Visdommen hyller seg selv i tekstene, og formaner til etterfølgelse. Etter Torahens paktbeskrivelser – loven og Israelfolkets historie – kommer visdomslitteraturen med en annen form for etikk og teologi. Her er det individets fornuft og moral det appelleres til. Visdommen ber oss lytte fordi hun har noe viktig å si, og denne livsvisdommen males som en del av Guds perfekte skaperverk, som en oppfordring mennesket må ta på alvor. For den visdommen mennesket kan tilegne seg er ikke fra dets eget hode, selv om vi har lært den av vår far og farfar. Nei, den ekte visdommen er guddommelig, og den har et større anliggende enn at det skal gå deg godt i livet. Der dette tekstutsnittet omhandler Visdommens opphav, eksistens og verdi, finner vi derfor også verdifull informasjon om Guds intensjon med sitt skaperverk. Visdommen formaner oss at Gud har en plan med alt, og om vi følger denne, vil det gå oss godt.

I dagens lesning er det verdt å notere seg at Visdommen åpenbarer Gud og virker som Guds agent i skapelsen – Visdommen blir en parallell til Jesusbarnets guddommelighet. Lest i leksjonarets sammenheng: Det er Gud Fader som åpenbarer en frelser for menneskene, og Jesus som åpenbarer Guds frelsesplan. Det er Gud som handler, og Jesus Kristus som handler på vegne av Gud – både gjennom Guds plan for oss, og for oss gjennom frelsesarbeidet i hans offerdød og oppstandelse. I en kristologisk lesning av Salomos ordspråk vil det være åpenbart at Visdommen ikke bare er *Sofia* (Visdommen) fra gresk-hellenistisk filosofisk tenkning, men i sannhet Jesus Kristus, Guds Sønn, vår himmelske konge og frelser.

Når Gud handler, skjer det gjennom skapelse eller ved Guds skapninger.

Chokmah kan forstås som en kreativ agent i Guds skaperkraft, som et potensial av hva som er og hva som kan bli. Det står derfor alltid i relasjon til Gud og kan ikke stå alene. Det samme gjelder Jesus Kristus, som handlende agent i Guds frelsesplan, del av den treenige Gud, og den som kan åpne veien for det evige, velsignede livet og den gode veien. Veien som fører til en ny tid og en ny jord, et himmelrike under Guds lover.

Visdommen i islam

I Koranen omtales både Allah og Koranen som åpenbaring som «Den vise», på samme måte som Tanakh beskriver Herren og Torah som Visdommen. Hebraiske *chokmah* har samme betydning som det arabiske *hikmah*, og av islams forståelse av Guds/Allahs åpenbarte 99 attributter/ navn er Al-Hakeem et av dem. Al-Hakeem betyr Den vise, Dommeren over alle dommere, Den som er korrekt i sine gjerninger. Guds visdom beskrives i islam som Visdommen selv. Den er allvitende og innehar evnen til å skille rett fra galt, og er selv fri for feil og misforståelser. Det er Visdommen som har designet og konstruert all natur perfekt og eksakt, og derfor den eneste som er kvalifisert til å fastsette alle tings verdi. Al-Hakeem nevnes 93 ganger i Koranen, mens *chokmah* brukes 149 ganger i den masoretiske bibelteksten.

Visdommen har altså fått en stor og viktig plass i begge disse hellige tekstene, og årsaken er åpenbar. Skal innholdet ha verdi, må kilden være verdig tilbedelse og kunne bevises over all kjent kunnskap, vitenskap og menneskelig fornuft. Ordet *hakeem* kan også brukes om et menneske som fungerer som vismann eller lege, på samme måte som Visdommen i Ordspråkene beskrives som noe menneskene bør ta til seg og leve etter. Fortellingen om profeten Josef i Koranen i sure 12 beretter om hvordan Josef har tillit til Guds visdom midt i all elendigheten han blir utsatt for. Han tror det vil komme noe velsignet godt ut av det hele til slutt. Guds visdom kan være skjult, delvis åpenbart eller kjent for menneskene, slik den også beskrives i Tanakh. Vi kan aldri sette vår menneskelige visdom opp mot Guds allvitende visdom.

Visdomslitteraturens røtter stammer fra Egypt og Levanten, der de tre abrahamittiske religionene har sitt opphav. De har oppstått gjennom politisk og religiøs utvikling med ulik påvirkning fra omliggende områder, med svært lik kjerne og grunnfortelling. Fra denne starten har ulike grener av rabbinsk jødedom, kristendom og islam vokst fra hverandre. De har blitt politisk og kulturelt formede verdensreligioner med større avstand mellom seg enn deres teologiske vugge skulle tilsi. I de hellige tekstene og deres tolkning og bruk, finner vi likheter som er ukjent for de fleste utenforstående.

Visdommens teologiske betydning

Visdommen trekkes ikke bare frem på juledagen, men er også tema 16. søndag i treenighetstiden, det som kalles «visdommens søndag». Her omhandler hele leksjonaret visdommen. Ordspråkene 9,1–5 omtaler igjen den personifiserte kvinnelige skikkelsen Visdommen, og setter visdommen og «veien» opp som motsats til dårskaperen. Visdommen inviterer mennesket til å våkne opp, til å forstå Herrens storhet og til å ta de rette valgene. Visdomslitteraturen har gjennom sitt poetiske, men folkelige språk, en stor gjenkjennelse for alle som hører denne. Visdommen lærer oss at vi ikke trenger å ta dårlige valg dersom vi lytter til Guds formaninger. Herren, arkitekten bak alt og alle, vet hva som vil føre til suksess.

I treenighetstiden forkynner vi det kristne livet og en tro i vekst. Denne dagen får derfor en forbindelse til juledagens åpenbaring, for i evangelieteksten for denne dagen fra Matteus 11,16–19 sørger Jesus over de som ikke hører etter selv om de har fått Visdommen. Det er altså ikke nok at Gud har gitt oss veien, vi må velge å gå den selv. Den troende står stadig overfor valg. I den jødisk-kristne tradisjonen har det blitt lagt stor vekt på Jesu offerdød som bot for vår synd, og oppstandelsen som nåden de troende får gjennom sin etterfølgelse. Kirken er et troende fellesskap der vi som menighet sammen feirer gudstjeneste, går til nattverd og tar del i frelsen fra Jesus Kristus. Vi tilhører ham gjennom vår dåp og vårt vitnesbyrd. Likevel mener jeg at det personlige ansvaret overfor Gud har blitt underkommunisert. I vårt sekulære samfunn er troen kanskje privat, men i Guds verden er det ikke forskjell på privat og offentlig. Hva du tror og hva du gjør definerer hvem du er i Guds univers, ingen jordiske målestokker eller medlemsregistre kan fjerne det ansvaret.

Juledagen handler om å forkynne hvem Jesusbarnet er, og for å forstå hans natur trenger vi å kjenne til Visdommens opphav, oppgaver og natur. For Visdommen er Gud og lar oss bli bedre kjent med Guds skaperverk, ønsker og oppgaver til oss mennesker. Den nødvendige ydmykheten vi trenger for å kunne underkaste oss Guds mysterier og se verdien av skaperverket, hva vi er og hvor viktig et liv i etterfølgelse er, fordrer at man må bli kjent med sin Gud. Det er en evigvarende oppgave å vokse i relasjon til den treenige Gud, det de ortodokse kristne kaller *theosis*. Denne helliggjøringen skjer som en transformerende prosess for å oppnå enhet med Gud gjennom Kristus. Å leve og vokse i Kristus er å leve i troen, søke hans nærhet, feire liturgi (gudstjeneste) og innta sakramentene, spesielt nattverden.

Kirkens jul er preget av hygge, tradisjonsrike salmer og kulturell utsmykning med juletre og julestjerner. Vi er nok flere som har forsøkt å forkynne juleevangeliet gjennom referanser til årets julekalender i fjernsynet, slik at verdiene

av kjærlighet, tilgivelse, inkludering og raushet kan følge med på lasset når menigheten rusler hjem igjen til seg selv. Julen er hellig på så mange måter, gjennom Jesusbarnet, den lovede Messias' ankomst, som yppersteprest, profet og konge. Likevel kan det bli vanskelig for menigheten å forstå en forkynnelse som tar utgangspunkt i alle Jesusbarnets bibelske titler. For å forkynne Guds ord klart og rent må vi stadig søke å bli bedre kjent med Gud gjennom de hellige skriftene, og her er den hebraiske bibelen en skattkiste. De rabbinske tolkningene har en åpen diskusjon med rom for mange stemmer som gir anledning til å sette seg i inn i ulike perspektiver og tradisjonelt tankegods som ikke er kjent verken for allmennheten eller for kristne teologer i dag.

Jeg mener at kristne har mye å lære av den rabbinske jødedommens bruk av hellige skrifter, spesielt i forkynnelsen av gudemysteriets natur. De apokryfe skrifterne Sirak og Visdommens bok har mye å tilføre våre lesninger av Ordspråkene. Martin Luther mente at Visdommen var en viktig bok, som han oversatte og publiserte i en egen utgave. Han var spesielt opptatt av at alle som misbrakte sin makt hadde noe å lære av kapitlene 6–9. Visdommen lover visdom og udødelighet til de rettferdige, og dom over de gudløse. Konger og ledere oppfordres til å søke Visdommen, for Visdommen leder Guds folk. Den jødiske visdomsteologien hadde mange paralleller til den samtidige greske kulturen. Jesus som bilde av Guds vesen finner vi i Hebreerbrevet 1,3, som har likhetstrekk til Visdommen som bilde av Gud i Visdommens bok 7,25–26. Å forkynne Jesus som Guds åpenbaring på jord gir mer tyngde etter en dypere studie av Visdomslitteraturen. Gjør ære på teksten ved å børste støv av dine hebraiskkunnskaper!

Salmeforslag

- 40 «Å, kom nå med lovsang»
- 41 «En frelser er oss født i dag»
- Den nikenske trosbekjennelsen (Nikenum, messes)
- 275b «O store Gud, vi lover deg»
- Offertorie 36 «Her kommer dine arme små»
- 33 «Det hev ei rose sprunge»
- 44 «Det kimer nå til julefest»

TEKSTREFLEKSJON OVER JEREMIA 29,10–14

Nyttårsaftnen, søndag 31. desember, 2023

RANNFRID I. LASINE THELLE, *Wichita State University*

Leksjonaret og kirkeåret

Jer 29,10–14 ————— Fredstanker, fremtid og håp
2 Pet 3,13–15a.17–18 — Forventning
Joh 14,27 ————— Min fred gir jeg dere

Guds løfter om fred og håp for fremtiden peker seg ut som sterke temaer i leksjonaret for nyttårsaftnen 2023. I hver av tekstene kommer løftene i en tid da de virkelig trengs: I Jeremia-teksten lever folket i eksil etter at de er blitt deportert fra Jerusalem til Babylonia. I Peters andre brev føler den troende menigheten i «diasporaen» seg truet og i villrede – de vet ikke hvem de skal stole på. Begge gruppene advares mot ledere som kan føre dem vill. I Johannes-teksten er disiplene forvirret, urolige og redde for hva som vil skje med Jesus; han taler til dem rett før han blir pågrepet og dømt til døden. Tekstene formidler trøst – et guddommelig løfte om fred og et håpefullt blikk på fremtiden. I Jeremia skal folket få vende tilbake etter 70 år. I Peters andre brev er det er den nært forestående Guds dag og en «ny himmel og ny jord» de venter på. I Johannesevangeliet lover Jesus disiplene «sin» fred. De skal ikke være redde, for han skal sende dem en trøster og talsmann mens de venter på hans gjenkomst.

Leksjonaret passer godt på nyttårsaftnen. Det er tradisjonelt en tid for refleksjon, da man kan gjøre opp status og tenke fremover. Nyttårsaftnen er for mange en dag da de begynner på nytt og markerer inngangen til det nye året. Dagens tekster tar på alvor at man ofte er usikker på hvor man står og på hvor det bærer. Tekstene gjenspeiler øyeblikkets usikkerhet og uro, mer enn de inngir visshet og trygghet. Budskapet om at fred og håp ligger et stykke frem i tid, blir dermed ekstra viktig. Temaene er gjenspeilet i dagens bønn, med ordene: «Gi oss fremtid og håp, så vi kan leve og dø i tillit til din Sønn Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den hellige ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet til evighet».

Jeremia 29,10–14 og den videre konteksten

Jeremia-teksten gir oss et utdrag fra et brev som profeten Jeremia skriver til folk fra Jerusalem, mennesker som har blitt bortført til Babylonia. Brevet inneholder fire hovedbudskap: 1) De skal slå seg ned der, bosette seg, plante vinhager og holde bryllup for barna sine. 2) Gud skal føre dem tilbake til Jerusalem, han ønsker dem fred og han vil høre når de vender seg til ham. 3) De må ikke høre på falske profeter og ledere, og 4) en profetisk dom over ledelsen som befinner seg i Jerusalem, de som har oppfordret til kamp mot Babel.

Utdraget i leksjonaret omfatter budskap nr. 2. Isolert sett kan dette lett bli et ensidig løfte om fred og gjenopprettelse, men leser vi sammenhengen det står i, blir budskapet mer komplekst. Vi får vite at brevet blir sendt fra profeten Jeremia til ledelsen i eksil: kong Jekonja og folket som babylonerkongen har tvangssendt fra Juda til Babel. Forut for denne deportasjonen har babylonske hærer angrepet Jerusalem etter å ha beleiret byen (se også 2 Kong 24,10–17). Brevet sendes med en delegasjon sendt av kong Sidkia, den judeiske kongen som babylonerne har innsatt i Jerusalem.

For Jeremia-bokens forfattere er det et viktig poeng at det er Gud som har hatt den overordnede styringen med historiske begivenheter. Dette understrekes når brevet åpner med ordene: Så sier Herren over hærskaene, Israels Gud, til alle som jeg har ført i eksil fra Jerusalem til Babel (vers 4). Andre steder minnes vi på at det er Gud som har brukt babylonernes hær som et våpen mot sitt eget folk, for å straffe dem. I Jeremia 21,3–10 for eksempel, tar ikke Herren bare våpnene fra folket sitt og etterlater dem maktesløse og forsvarsløse, men han sier også: Selv skal jeg kjempe mot dere med utstrakt hånd og sterk arm, i vrede, harme og veldig sinne (Jer 21,5).

For å forstå teksten er det viktig å kjenne gangen i de historiske begivenhetene som Jeremia-boken forteller om (se også 2 Kong 24–25). I kong Jojakims (med *m*) fjerde regjeringsår (605 f.Kr.) vant Det babylonske riket et avgjørende slag over Egypt, den andre supermakten på denne tiden. Slaget ved Karkemisj ble ledet av Nebukadnesar 2, som da var kronprins. Kort tid etter denne seieren ble Nebukadnesar selv konge og fortsatte sørover og beleiret Jerusalem, som sto i allianse med Egypt. Jojakim byttet side og overga seg til babylonerne, noe som er dokumentert også i babylonske kilder. Men da Nebukadnesar noen år senere mislykkes i sitt tokt videre mot Egypt, byttet Jojakim side igjen og sluttet å betale skatt til Babel. Dermed beleiret Nebukadnesar igjen Jerusalem (ca. 600–597 f.Kr.). I løpet av beleiringen døde Jojakim, og hans sønn Jojakin

(med *n*) overtok tronen, men overga seg etter kort tid. Jojakin, som også kalles Jekonja, ble så deportert til Babel, og han er den kongen Jeremias brev retter seg til. Babylonerne innsatte onkelen hans som konge i Jerusalem og ga ham navnet Sidkia. Det ble dermed en splittelse mellom eksilledelsen og den de facto kongen i Jerusalem, og Bibelens forfattere holdt eksilledelsen for å være den legitime. Sidkia forble lojal overfor Nebukadnesar i flere år før også han gjorde opprør. I det siste babylonske angrepet i 587 f.Kr. knuste babylonerne Jerusalem og gjorde slutt på kongeriket Juda.

Jeremia-boken vitner klart om denne striden innad i Juda. Det handlet om hvorvidt det var riktig å støtte seg på babylonerne eller egypterne. Bokens budskap om dom over dem som ikke overga seg til Babel, gjenspeiles i liknelsen om fikentreet i kapittel 24 og dommen over Sidkia og Jerusalem i Jeremia 29,17. Brevet til judeerne i eksil føyer seg inn i en bolk i Jeremia-boken som er opptatt av konflikten mellom ulike partier, både under og etter Jojakims regjeringstid. Jeremia motarbeides av dem som mener man skal gjøre motstand mot Babel. Det fortelles om hva som skjedde med profetene Mika og Uria, som motsa kongen og ble henrettet (kap. 26). Men Jeremia står på sitt og motsier dem som mener at Babels makt over Juda kun vil vare i to år, for eksempel i striden med Hananja i kapittel 28. Rett før brevet som dagens tekst er hentet fra, fortelles det om konfrontasjonen mellom Jeremia og Hananja, som lover tilbakevending fra eksil innen to år (Jer 28,4). Disse beretningene vitner om sterke konflikter, som preget det judeiske samfunnet også i tiden etter eksilet. Partiet som står bak nedskrivningen av boken støttet Jeremia og fordømmer dermed andre profeter som falske. I bakgrunnen klinger også profetien om en gjenopprettelse for Juda som ligger lenger frem i tid, etter ødeleggelsen av Babel (kap. 25).

Det kan være mange grunner til å bekymre seg for fremtiden og kjenne uro over samfunnsutviklingen. Mottakerne av Jeremias brev var blitt deportert fra hjemlandet sitt med tvang. Likevel får de nå beskjed om at det er riktig å føye seg etter fienden. Jeremia vil trøste dem med et budskap som forståelig nok er temmelig upopulært, kanskje til og med blir oppfattet som forrædersk. De skal finne seg til rette i eksil, sier han, slå seg ned, be for befolkningen og ønske dem godt, *shalom*. Formaningene om å plante vingårder, bygge hus og ta seg ektefeller har en dyster gjenklang i forbannelsene som skal ramme Israel om de ikke overholder loven: Binder du deg til en kvinne, skal en annen mann voldta henne. Bygger du et hus, får du ikke bo i det. Planter du en vinmark, får du ikke ta den i bruk (5 Mos 28,30). Jeremia formaner dem videre til ikke å høre på de andre profetene, som sto for motstandskamp, men på Jeremias råd om at de

skulle overgi seg. Det tegnes et klart skille mellom de Gud sendte i eksil og de som ble igjen i Juda og ikke hørte på ham (29,16–19).

Slik er det nå.

Men dette er midlertidig. Når alt er over, lover Herren at han skal samle alle som er i eksil, og føre dem tilbake dit han sendte dem fra. Alle løfter skal han oppfylle. Han vil høre når de vender seg til ham. Midt i Jeremia-boken finner vi altså dette budskapet om en bedre fremtid fylt med håp og gjenopprettelse. I de påfølgende kapitlene (30–33) kommer en bolk med fredsutsagn om fremtiden. Som leser kastes man så tilbake i ulike hendelser der kongene ikke hørte på profetens råd og motarbeidet Herrens ord, før de videre kapitlene skifter fra å handle om kaotiske tider etter ødeleggelsen av Jerusalem, til tiden tilbake ved begynnelsen av Jojakims regjeringstid og hans katastrofale avgjørelser, samt Jeremia og skriveren Baruks flukt til Egypt, for til slutt å handle om den siste ødeleggelsen av Jerusalem. Rett før dette finner vi en samling med domsord over Egypt, Babylon og andre riker. Den omstokkede tidslinjen gjenspeiler det traumatiske ved opplevelsene. Samtidig understreker bokens oppbygging en følelse av at selv om man er midt i en krise, finnes det et løfte om håp litt lenger fremme. Den aller siste opplysningen i kapittel 52 om at kong Jekonja blir benådet, er også et håpsteget.

Resepsjonshistorie

Dagens tekst er et mikrokosmos for motivkomplekset «eksil, diaspora og tanken om tilbakevendelse». Dette temaområdet har spilt en viktig rolle i Bibelens egne tradisjoner. Både i konkret og i overført betydning har «diaspora»-motivet vært et fokuspunkt for fortolkning av erfaringer om fremmedgjøring og hjemlengsel. Dette gjenspeiles klart i Peters brev, der brevmottakerne omtales som «de utvalgte som lever som fremmede» (1 Pet 1,1). Tanken om tilværelsen på jorden som midlertidig, og det egentlige hjem som «himmelen», fikk sin egen utforming allerede i senantikken, og har vært mer eller mindre klart betont i alle kristne teologiske tradisjoner.

Mot en preken

Teksten fra Jeremia fanger opp i seg alt fra det konkrete her og nå via lengre historiske perspektiver både bakover og fremover i tid, mot til apokalyptiske fremtidsscenerier om fiendenasjoners ødeleggelse og løfter om gjenopprettelse. Den gir anledning til å utforske det komplekse med livet. Her og nå lever vi med mange bekymringer og følelsen av krise. Her og nå skal vi, som eksilbefolkningen

i Babel, jobbe for å finne trygghet der vi er, fatte mot og slå rot, selv om det er midlertidig, og nære håp om en fremtid med fred. Teksten gir mot til å holde ut i en vanskelig tid og til å se fremover uten å miste vår forankring i nåtiden.

I en tung tid med lidelse og prøvelser slår teksten fra Peters andre brev an den samme tonen. Her er fremtidshorisonen dommens dag, som oppfattes som nært forestående. Mottakerne av brevet hører til små, utsatte grupper av troende, spredt rundt omkring. De får advarsler og formaninger: Det kommer noen som vil forvirre dere. Dommens dag kommer. Da skal den jorden som overlevde storflommen, brennes opp av ild. Herrens dag kommer som en tyv om natten, alt skal avdekkes og alle skal dømmes. Prekenen kan knytte an til den spenningen som Kirken som trossamfunn alltid har befunnet seg i, mens den venter på dommen, Jesu gjenkomst og et liv etter dette. En utfordring for en preken vil være å finne balansen mellom budskapet om håp/fred i fremtiden og beskrivelsen av uro/lidelse i samtiden. Begge deler må med!

Det er ikke nødvendig å utelate deler av teksten fra Peters andre brev, slik leksjonaret gjør. I disse utelatelsene (2 Pet 3,15b–16) viser forfatteren til Paulus-brevene (det kan være Tessaloniker-brevene) og peker på at disse kan ha blitt feiltolket fordi de er vanskelige. En slik advarsel mot ledere som villeder finnes altså også hos Jeremia, og den hører med i denne konteksten. Det kan være befriende å høre at bibeltekstene selv innrømmer at tekster kan være vanskelige å tolke.

Johannes 14,27 er kort og poengtert. Jesus gir løfte om *sin* fred. Det kommer i en lang tale til disiplene, om deres oppgave i tiden fremover. Kjærlighet er sentralt. Et hovedmoment (som i hele Johannesevangeliet) er at Jesus og Faren er den samme. Han forteller dem at han snart skal forlate dem, og at de ikke skal være redde for de skal få Talsmannen, Den hellige ånd. De skal få en som trøster, veileder og trygger dem mens de venter i en utrygg nåtid. Som i Peters andre brev, handler teksten om tiden på jorden før Jesus kommer igjen, men det er ikke like nært forestående som hos Peter. Det er mulig at Johannes-teksten ble skrevet senere enn Peters andre brev. Uansett hvordan dette forholder seg, har kristne gjennom tidene tatt imot løftet om Guds fred som et løfte om håp og støtte i den tiden Jesus er «borte» til han kommer igjen.

Nyttårsaften er en dag det faller naturlig å tenke tilbake på året som er gått og fremover mot det nye året som kommer. Man gjør opp status og begynner på nytt, med nye forsetter. Nyttårsaften blir et orienteringspunkt for hvor man befinner seg i livet. Dagens lesninger vektlegger ikke i særlig grad tanken om blanke ark og en ny begynnelse, men gir anledning til et blick som omfatter både her og nå, og håpet om en trygg fremtid til tross for kaos. De åpner også

for en tilværelse bortenfor livets slutt og dermed en evighetshorisont. Særlig Johannes-teksten gir rom for et treenighetsperspektiv som kan bidra til å skape orden i tilværelsen, bygget på tradisjonell troslære. Dette forutsetter at man ikke leser Joh 14,27 isolert, men i sammenheng med hele kapittel 14.

Med en lesning av leksjonaret som er mindre orientert mot tekstene i sin helhet er det er mulig å velge et enklere, entydig oppbyggelig og håpsbetont budskap om trygghet og trøst nå, håp for fremtiden og løftet om at Jesus kommer igjen som han har lovet. Det kan være situasjoner der dette er best, for eksempel på sykehjem.

Norsk Salmebok

Til inngang kan nr. 522 «Mektigste Kriste» slå an tonen om en bønn for fred for fellesskapet. En mer meditativ og jordnær mulighet er nr. 735 «Gud, i en tid da alle krefter røynes» av Per Lønning med melodi av Knut Nystedt. Nr. 478 «Vær sterk, min sjel, i denne tid» og nr. 738 «Noen må våke i verdens natt» er begge kjære salmer av Svein Ellingsen, som fanger opp mange momenter i leksjonaret.

En mektig salme som kan passe etter prekenen, er Ronald Fangens salme nr. 536 «Guds menighet er jordens største under». Skrevet som en del av bestillingsverket «Misjonskantate» til Det norske misjonsselskaps 100-årsjubileum i okkupasjonsåret 1942, har denne salmen sterke undertoner av utholdenhet i krisetid, med fremtidshåp som bærende kraft: «Mens verdensriker stiger og de synker, går kirken mot fullkommenhetens vår!» Den kan gjerne synges på Arild Sandvolds opprinnelige melodi eller på Anfinn Øiens mer kjente.

Eksil- og diasporamotivet slik det er blitt tolket i kristen pietistisk tradisjon fanges opp i nr. 889 «Eg er ein gjest i verda», og en fin, moderne tolkning av troen på en ny jord er Eyvind Skeies nr. 899 «Jeg tror på jordens forvandling en gang».

Til avslutning kan det være fint å velge en salme der den enkelte kirkegjenger kan få be om fred og trøst. Ofte tenker vi på våre kjære som vi har mistet på dager som nyttårsaften. Jeg foreslår Svein Ellingsens nr. 870 «Din fred skal aldri vike», som gjerne kan synges på Samuel Sebastian Wesleys melodi (se nr. 532). Et annet forslag er Anders Hovdens vakre nr. 832 «Ned i vester soli glader». Lina Sandells kjære salme nr. 819 «Bred dina vida vingar» kan også fungere fint.

Dersom det er barn eller barnekor med i gudstjenesten (det er kanskje ikke så aktuelt på nyttårsaften), kan nr. 488 «Ingen er så trygg i fare» eller nr. 780 «Min båt er så liten» synges på et passende sted i gudstjenesten eller av barna.

Annen musikk: Dersom man har et blandet kor som har mulighet til å prøve seg på en motett for dagen, anbefales Knut Nystedts «Peace I Give to You», der teksten er hentet fra Johannes 14,27.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 49,1–7

Kristi åpenbaringsdag, søndag 7. januar 2024

KNUT HOLTER, NLA Høgskolen

Leksjonaret og kirkeåret

- Jes 49,1–7 — Et lys for folkeslag
- Rom 15,4–6 — Håp som skriftene gir
- Luk 2,40–52 — Jesus som tolvåring i tempelet

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

Dagen har av og til blitt kalt Helligtrekongersdag, etter tekstene i første tekstrekke, med evangelietekst fra Matteus 2,1–12 om vismennene som kom til Betlehem med gaver til det nyfødte barnet. Lest sammen med GT-teksten fra Jesaja 60,1–6 lar den fromme fantasien oss da se vismennene som konger som kommer ridende på kameler fra Saba på vei til Betlehem, og vi er fort inne i fjerde vers av «Et barn er født i Betlehem» (nr. 27): «Fra Saba kom de konger tre / Gull, røkels, myrra ofret de.»

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

Vår tekst fra Jesaja 49,1–7 hører hjemme innenfor andre tekstrekke hvor det primært er GT-teksten som uttrykker det universalistiske preget i dagens bønn. Evangelieteksten fra Lukas 2,40–52 om Jesus som tolvåring i tempelet drar med seg dagens gamle fokus på Jesu offentlige inntreden samtidig som den fungerer som en kronologisk overgang til neste søndags fokus på Jesu dåp (Mark 1,3–11). Epistelteksten fra Romerbrevet 15,4–6 peker på tålmodighet og trøst som skriftene gir. Skriftene spiller en sentral rolle i det større avsnittet som epistelteksten er en del av, Romerbrevet 15,1–13. Med referanse til Salme 69,10 peker vers 3 på Jesu ydmyke tjeneste. Så kommer episteltekstens utsnitt om at vi skal lære av og leve etter det som før er skrevet (v. 4–6). Dette utvikles på en måte som ligger nokså nær dagens GT-tekst fra Jesaja 49,1–7 (v. 7–13). Her er Kristus en «tjener» (v. 8, dog ikke *doulos* som i Septuagintas Jesaja 49,3.5, men *diákonos*), ikke bare for de omskårne, for å stadfeste løftene til fedrene, men også for folkeslagene. Deretter understrekes folkeslagenes delaktighet i Guds frelsesplan (v. 9–12) gjennom en serie på fire GT-sitater (Sal 18,50; 5 Mos 32,43; Sal 117,1; Jes 11,10).

Nærlesning

«Du er min tjener, Israel», sier teksten (v. 3), og setter med det et fokus som har holdt seg gjennom tolknings- og forskningshistorien. Den tradisjonelle kristne tolkningstradisjonen – Jesus som Herrens tjener – kommer vi tilbake til, men det er ikke vanskelig å se at den ligger under også mye av forskningshistorien til denne og beslektede tekster.

Først noen ord om tidsmessig og tekstlig kontekst. De siste hundre år og vel så det har det vært enighet innenfor bibelvitenskapen om at Jesaja 40–66 ikke stammer fra tiden og miljøet rundt profeten Jesaja, som virket på 700-tallet f.Kr., det vi gjerne refererer til som assyrisk tid, men fra babylonsk og persisk tid på 5–400-tallet. Det tvungne eksilet som eliten fra Juda og Jerusalem opplevde i Babylon på 500-tallet, er forutsatt som nåtid eller fortid, ikke forutsagt som fremtid. Jesaja 40–48 understreker Guds storhet og lar perserkongen Kyros spille rollen som den som frigjør gudsfolket fra det babylonske fangenskapet og lar dem gjenoppbygge Jerusalem og tempelet (Jes 41,1–5; 44,28). Jesaja 49–55 slipper Kyros av syne, men fastholder tanken om at Gud vil frelse Sion (Jes 54). Og Jesaja 56–66 drøfter ulike sider ved hva Guds frelse innebærer.

Dagens tekst – Jesaja 49,1–7 – står altså i overgangen mellom Jesaja 40–48 og 49–55, og det går tekstlige linjer i begge retninger, også når det gjelder kjernebegrepet «tjener». Tjeneren i Jesaja 49,1–7 har både kollektive (v. 3: «min tjener Israel») og mer individuelle (v. 5–6: tjeneren har en oppgave overfor Israel) trekk.

Spenningen mellom kollektive og individuelle tolkningsmuligheter går gjennom de ulike tjener-tekstene Jesaja 40–66. Dels har vi tekster der entallsordet ‘tjener’ har kollektive trekk, som i Jesaja 41,8–9 og 44,21. Dels har vi tekster der ordet har mer individuelle trekk, som i Jesaja 50,4–11 og 42,2–3. Endelig har vi også flertallsordet ‘tjenere’, som i Jesaja 54,17 og 66,14.

I den historisk-kritiske tolkningstradisjonen for Jesaja 40–66 ble ambivalensen mellom kollektive og individuelle trekk i tjener-tekstene lenge forstått som et litterærkritisk problem. Mange hevdet at teksten «opprinnelig» kun hadde referanser til den kollektive betydningen av ‘tjener’ (f.eks. Jes 41,8–13), men på et tidspunkt ble fire mer individuelt orienterte «sanger» om Herrens tjener lagt til. Mye faglig energi har gått med på å identifisere denne individuelle tjeneren. I norsk sammenheng kan det nevnes at hypotesen om de fire særskilte «tjenersangene» nærmest ble kanonisert i Bibelselskapets 1978/1985-oversettelse, med følgende fotnote til Jesaja 42,1–4:

I denne delen av Jesaja-boken fremstilles stundom Israel som Herrens tjener, utvalgt til å være et vitne for folkene (se 41,8 m.m.). Men i fire sanger om Herrens tjener (42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 og 52,13–53,12) hører vi om en mann som er kalt av Gud og utrustet til en særskilt tjeneste.

Tatt i betraktning tjener-tekstenes virkningshistorie inn i NT og fremover i kirken er det ikke vanskelig å forstå at hypotesen om de fire tjenersangene fikk slikt gjennomslag. Likevel holdt fotnoten bare i én generasjon. Bibelselskapets oversettelse fra 2011 reflekterer fagmiljøenes nyere erkjennelse av at tekstene er mer ambivalente enn hypotesen om de fire tjenersangene fanger opp, og fotnoten ble fjernet. Det er nå mer interessant å etterspore de bildene tekstene tegner av tjeneren enn å forsøke å finne mulige historiske skikkelser som noen av tekstene kan sies å peke på.

La to av disse tekstbildene til tjenermotivet bli nevnt, to bilder som begge er til stede i vår tekst, Jesaja 49,1–7. Det første er bildet av de bortførte til Babylon, som nå skal hjem til Jerusalem og Juda. Dette er et gjennomgående tema i Jesaja 40–55, og det kobles også til tjener-motivet; det kan dreie seg om tjeneren Israels versjon av Abrahams vandring fra Mesopotamia til det lovede land (Jes 41,8–13), men også om tjeneren Jakobs erfaring av hvordan Gud bruker perserkongen Kyros til å la de bortførte vende hjem (Jes 45,1–4). Det andre er bildet av folkeslagene og deres forhold til Israels Gud. Det er et forhold som kan beskrives med krigsmetaforer. Folkeslagene kommer til Israel i lenker og sier: «Bare hos deg er Gud» (Jes 45,14). Det kan også beskrives mer positivt som folkeslagenes lengsel

etter Israels Gud: «Fjerne kyster håper på meg, de venter på min arm» (Jes 51,5). Som sagt, er begge bilder til stede i vår tekst, Jesaja 49,1–7. Første bilde – hjemferd – kommer særlig fram i vers 5–6a. Det er entydig positivt i vers 5, der tjenerens kallelse i vers 1 gjentas og får en retning: å føre Jakob tilbake til Gud så Israel kan samles hos ham. Oppdraget gjentas i vers 6a, med tydelig referanse til eksilet: å gjenreise Jakobs stammer og føre de bevarte av Israel tilbake. I disse versene får tjeneren Israel (v. 3) et oppdrag rettet mot tjeneren Israel (v. 5–6). Disse versene sammenfatter med andre ord spenningen mellom kollektive og individuelle trekk hos tjeneren i Jesaja 40–66.

Andre bilde – folkeslagenes plass – er forberedt i tidligere tjener-tekster, særlig i Jesaja 42,1–7, der tjeneren både skal føre retten ut til folkeslagene (v. 1) og være en pakt for gudsfolket og et lys for folkeslagene (v. 6). Jesaja 49,6 gjentar parallellen mellom gudsfolket og folkeslagene. Hva som ligger i uttrykket «lys for folkeslagene» er ikke klart, men det kan ha en positiv klang, jf. Jesaja 42,1–7, der vers 7 taler om frigjøring fra fengsel og mørke. En ikke fullt så positiv klang har vi i Jesaja 49,6–7, der vers 7 taler om fyrster som kaster seg ned, jamfør Jesaja 45,14.

Det er ikke noen gammeltestamentlig versjon av misjonsbefalingen vi har her i Jesaja 49,1–7. Likevel: Innenfor et tekstmateriale (Jesaja 40–55) som ikke har spesielt høye tanker om det å lage gudebilder (av andre folkeslags guder eller av Israels Gud, Jesaja 44,9–20), og som også mer prinsipielt kan si: «Før meg er ingen gud blitt formet, og etter meg skal ingen komme» (Jes 43,10) – innenfor et slikt tekstmateriale finnes det altså tekster som inkluderer folkeslagene i tenkningen om gudsfolkets frelse.

Tidlig resepsjonshistorie

Det er ikke bare historisk-kritisk forskningshistorie som har slitt med den glidende overgangen mellom individuelle og kollektive trekk i tjener-skikkelsen i Jesaja 40–66. Allerede Septuaginta identifiserer tjeneren i 42,1 – en av de såkalte tjenersangene – som kollektivet Jakob og Israel. Senere gir NT faktisk et eksplisitt svar på tjenerens identitet. «Si meg», sier den etiopiske hoffmannen til Filip, etter å ha lest noen vers fra Jesaja 53, «hvem er det profeten taler om her?» Og Filip vet svar: «Han begynte med dette skriftstedet og forkynte evangeliet om Jesus for ham» (Apg 8,32–35). Her er Filip på trygg, nytestamentlig grunn. Jesus er tjeneren. Matteus 12,18–21 siterer hele Jesaja 42,1–4 som skriftbelegg på at Jesus er en oppfyllelse av ordet «som er talt gjennom profeten Jesaja». Og ikke bare Matteus: Tvers gjennom evangelier, apostelgjerninger og brev leses Jesus inn mot tjener-tekstene fra andre halvdel av Jesaja.

Men NT kan også by på eksempler der andre enn Jesus tegnes etter mønster

av tjeneren, så som Lukas-teksten om kvinnen som ble helbredet på sabbaten, Lukas 13,10–17. Den er som et ekko av Jesaja 41,8–13. Jesaja lar Gud gripe Abrahams ætt (v. 8) med hånden (v. 10), mens alle motstanderne (v. 11) blir til skamme (v. 11). På samme måte lar Lukas Jesus legge hendene (v. 13) på den syke kvinnen, en Abrahams datter (v. 16), mens alle motstanderne (v. 17) blir til skamme (v. 17). På en lignende måte bruker Lukas også vår tekst – Jesaja 49,1–7 – om en annen enn Jesus. Apostlenes gjerninger 13,47 forstår Jesaja 49,6 som «Herrens befaling til oss». Det «du» som ligger i Jesaja-teksten, forstås altså som en tiltale til Jesu etterfølgere: «Jeg har satt deg til et lys for folkeslag, for at du skal bringe frelse helt til jordens ende.» Sett inn mot det mer generelle bildet i NT av Jesus som tjeneren kan vi kanskje si at Jesu etterfølgere er løftet inn i Jesu tjeneste. Og med det er vi vel et godt stykke inn i prekenen.

Mot en preken

Kristi åpenbaringsdag har en lang historie med fokus på kirkens misjonsoppdrag, både i Den norske kirke og i andre kirkesamfunn. Mange menigheter lar denne søndagen være en anledning til å presentere menighetens misjonsprosjekt og invitere til å gi en gave til dette. Misjon er ikke kun for spesielt interesserte, det er for hele menigheten og fortjener derfor en dag med særskilt fokus. Av egen erfaring vet jeg at det kan være vanskelig å kombinere en tekstbasert forkynnelse med et stykke misjonsinformasjon og -inspirasjon. Men vi kan likevel prøve. Kirkens misjonsorganisasjoner har stoff å by på, og det samme har SMM: Samarbeid Menighet Misjon, med egne ressursider på kirken.no.

Med kirkens misjonsoppdrag og menighetens misjonsprosjekt som tolkningsramme inn mot Jesaja 49,1–7, vil jeg – når tekstrekken neste gang gir anledning til det, i januar 2024 – slippe spenningen mellom individuelle og kollektive trekk hos tjeneren i Jesaja 49,1–7 (og i Jesaja 40–66) løs på menigheten. De som er kirkevante vil forvente å høre at Jesus er løsningen, men jeg tror jeg vil la dem vente litt med det og heller gå veien om Apostlenes gjerninger 13,47. Misjon er ikke bare misjonærens oppdrag, diakoni er ikke bare diakonens oppdrag, og det å dele troserfaringer er ikke bare prestens oppdrag. Vi er faktisk alle kalt til å være det den gamle teksten beskriver som «lys for folkeslag». Her vi er. Her og nå. Og like til jordens ende.

Norsk Salmebok

Jesajas sentrale plass i NTs og i kirkens resepsjon av GT speiles i den norske salmetradisjonen. To julesalmer i *Norsk salmebok* 2013 nevner til og med Jesaja ved navn: Nr. 10 (vers 5) og nr. 33 (vers 2). Det er derfor overraskende at tjener-tekstene

i Jesaja – med ett unntak – er svakt reflektert i Salmeboken. Unntaket er Jesaja 52,13–53,12, der salmedikterne særlig har konsentrert seg om versene 3–6, om tjenerens lidelse «for oss». Likevel, Salmeboken kan by på to salmer med ekko av Jesaja 49,1–7. Den ene er nr. 645, «Tusen stjerner blenkjer», der første del av vers 2 sier: «Før vi kom til verda / visste Gud vårt namn, / og i dåpen tok han / oss inn i sin famn.» Her er det et ekko av Jesaja 49,1, der tjeneren sier: «Herren kalte meg før jeg ble født, fra jeg var i mors liv, har han husket mitt navn.» Den andre salmen er nr. 314, «Alt står i Guds faderhånd». Det tillitsmotivet som går gjennom hele salmen, uttrykkes i vers 2 slik: «Visse på at arv og lønn / har vi med Guds egen Sønn.» Her er det ekko av Jesaja 49,4, der tjeneren etter et klagende «Forgjeves har jeg slitt, all min kraft har jeg brukt på tomhet og vind», likevel konkluderer med tillit: «Min rett er likevel hos Herren, min lønn er hos min Gud.»

De to salmene er skrevet av to av de fremste representantene for skandinavisk salmediktning, Anders Frostenson og Nikolai Grundtvig. I «Tusen stjerner blenkjer» bruker Frostenson skaperverket (v. 1) som relieff til det at Gud kjenner oss og tar imot oss i dåpen (v. 2). Salmen var i forrige salmebok (1984) satt opp med fem vers og plassert under overskriften «Guds omsorg». I siste utgave av Salmeboken er ett av versene tatt vekk, og de fire gjenværende er satt opp som to vers. Dette grepet løfter fram dåpen som hovedmotiv for vers 2, altså som parallell til skaperteologien i vers 1. Den Gud som skapte alt, er den samme Gud som i dåpen tar oss i sin favn og viser sin kjærlighet. Salmen er nå plassert under overskriften «Konfirmasjonstiden», men den passer egentlig inn mot all dåpsopplæring. Den andre salmen, Grundtvigs «Alt står i Guds faderhånd», står nå som tidligere under overskriften «Guds omsorg». Og der passer den bra. Et sterkt tillitsmotiv dominerer salmen. Vissheten om at alt står i Guds faderhånd bunner ikke i en statisk fatalisme, der alle erfaringer tolkes som uttrykk for Guds vilje. Det er snarere tale om en dynamisk gudsforståelse, en treenig Gud som deler «liv og fred, lys og kraft og herlighet».

TEKSTREFLEKSJON OVER ANDRE MOSEBOK 1, 22–2, 10

2. søndag i openberringstida, 14. januar 2024

PER KRISTIAN HOVDEN SÆTRE, sokneprest i Hornindal, Austefjord og Storfjorden

Leksjonaret og kyrkjeåret

2 Mos 1,22–2,10 — Moses vert fødd

Ef 1,7–12 — Guds viljes mysterium

Mark 1,3–11 — Døyparen Johannes og Jesu dåp

Kyrkja sin gamle openberringsfest 6. januar vert i Den norske kyrkja på mange måtar feira over fleire sundagar. Jesu dåp er truleg det tidlegaste motivet for denne festen, og alle desse tekstane er i tekstboka samla på andre søndag i openberringstida. I sist revisjon fekk ein på denne dagen inn den flanellografvenlege forteljinga om tre månader gamle Moses som vert sett i ei korg på Nilen, berga av ei egyptisk prinsesse og gjeven til ei amme som viser seg å vere hans eiga mor. Forteljinga er verd å fortelje berre fordi ho er god – men ei preike over teksten skal jo helst gå eit steg lenger og gje nøklar til tolking.

Forteljingsvekst

Fantasien har i generasjon etter generasjon gripe tak i denne forteljinga, utvikla henne og gjort henne rikare og meir dramatisk. Det er i alle fall tre gode grunnar til det. Forteljinga er fortalt utan mange forklarande detaljar. Dette opnar for utbrodering. Samstundes er det spenningar både inne i denne forteljinga og mellom denne og andre delar av Moses-forteljinga. Slike spenningar kan jamnast ut ved kreative tillegg. Dessutan er forteljingar om born som skal spele ei viktig rolle som vaksne, men som vert utsette for livsfare og berga på spektakulært vis, noko som finst i mange kulturar i gammal tid – det er noko av ein litterær klisjé. Forteljingar som liknar, låner ofte element frå kvarandre. At forteljinga i utgangspunktet har eit legendarisk preg opnar kanskje meir for litterær vekst enn andre sjanrar.

Frå antikken har me overlevert fire grundige attforteljingar av forteljinga om Moses i sivet: I *Jubilearboka* (47,1–7), hjå filosofen Filon (*De Vita Mosis* 1.8–17), i historieverket *Liber Antiquitatum Biblicarum* (også kjent som «Pseudo-Filon», 9.1–16) og hjå historikaren Josefus (*Antiquitates Judaicae* 2.205–237). Ein finn to korte samandrag i NT, i Stefanus sin tale i Apostelgjerningane (7,20–22) og i Hebrearbrevet (11,23). Den jødiske forskaren Louis Ginzberg samla legende-materiale i jødisk litteratur og gav det ut frå 1909 som ei, lang, samanfattande attforteljing med rike kjeldereferansar til slutt. Å lese kapitelet om Moses i sivet i *Legends of the Jews* er ein litterær og eksegetisk fest. Ei preike har ikkje rom for ei maksimalistisk attforteljing av den typen Ginzberg konstruerer. Dei mange tilleggseier likevel noko om kva som har gripe tak i dei som til ulike tider har høyrte eller lese denne forteljinga – og kanskje seier dei noko om kva som er viktig for våre tilhøyrarar òg.

Lange linjer

Både på forteljingsplan og på det symbolske nivået er det mange band mellom denne forteljinga og andre sentrale bibelforteljingar. Motivet med berginga frå det trugande vatnet peikar bakover mot Noah og arken. Ordet for korga Moses vert lagd i, *tebah*, vert elles i GT berre nytta om båten til Noah i Første Mosebok 6–9. Motivet peikar også framover mot utgangen frå Egypt og Sivsjø-undet (2 Mos 12–15). Den velkjende teiknefilmen *Prinsen av Egypt* frå 1998 gjer barnedrapa og Moses si redning til ein nøkkel i Moses sin biografi. Episoden vert fortalt heilt i byrjinga og legg dei narrative grunnpremissane for filmen. Sidan vert episoden fortalt ein gong til i tilbakeblikk, i det som er Moses si oppvakning då han flyktar frå Egypt. Slik psykologisering er utanfor perspektivet til teksten i Andre Mosebok, men filmen presenterer ei moderne tolking som absolutt har auge for dynamikken i forteljinga.

Kristne kan trekkje linjer til Jesu dåp og vidare mot kristen dåpsteologi. Slik sett høver forteljinga til dagen. Faraos som vil drepe hebrearane sine gutteborn minner om Herodes som ville drepe borna i Betlehem, og Moses og Jesus vert bae berga på underfullt vis og kalla ut frå Egypt (Matt 2,11). Med denne synsvinkelen heng forteljinga saman med tekstane for openberringsundagen og juledagane. Dette er dermed ein eigna dag for å fortelje ei god GT-forteljing og så trekkje trådar derifrå til NT. Grepet er kjent for dei fleste predikantar – det er berre å snu den vanlegaste retninga.

Nærlesing

Rammer

Tekstboka tek med det siste verset frå kapittel 1 og går fram til det naturlege brotet før vers 11. Ein mistar då den gradvise oppbygginga mot det dramatiske høgdepunktet i kapittel 1, og forteljinga om dei modige jordmødrene som trassa farao sitt pålegg om å drepe hebrearane sine guteborn går ut. For å betre få med heilskapen i forteljinga, vil det vere naturleg å byrje allereie i 1,8. Kanskje hadde leksjonaret også gjort det om teksten i utgangspunktet var tenkt som preiketekst.

Vel ein å følgje avgrensinga i leksjonaret, startar ein direkte med farao sitt påbod om å kaste alle hebrearane sine guteborn i Nilen. Ein får ei svært sterk opningssetning som brutalt effektivt etablerer premissa for forteljinga som kjem. Diverre står det ikkje spesifikt i denne setninga at det er hebrearane sine guteborn det er tale om. Septuaginta (den tidlege greske omsetjinga) flettar inn denne opplysninga, og fleire moderne omsetjingar følgjer etter. Ved høgtlesing av teksten i gudstenesta, særleg dersom dette er aller fyrste verset ein les, er det freistande å justere Bibel 2011 sameleis av pedagogiske omsyn.

Foreldra til Moses

Når Moses sine foreldre vert presenterte, får vi vite at dei er av Levi-stammen, men ikkje kva dei heiter. I ættelista i Fjerde Mosebok 26,59 vert dei namngjevne som Amram og Jokebed. Når Moses vert fødd, får dei eit dilemma. Farao sitt trugsmål heng over dei. Ifølgje den framandarta logikken i vers 2 vert dilemmaet forsterka når mora ser at det er «ein fin gut». På hebraisk er det nøyaktig same formelen som vert nytta som når Gud ser at noko er godt i skapingsforteljinga i Første Mosebok 1. Det kan inspirere til å tenkje at barnet er fødd til ei særleg rolle i Guds plan. At eit utvalt barn er vakkert, er eit vanleg element når hellenistiske forfattarar skriv slike forteljingar. Ikkje uventa vert denne detaljen framheva og forsterka av Filon og Josefus – og nemnt i Hebrearane og Stefanus-talen. I forteljinga kan poenget med karakteristikken rett og slett vere at guten var frisk og levedyktig, og at det såleis var særleg vondt å måtte skilje seg med han. Det høyrer brutalt ut i våre øyre, men det er mogeleg at dette er ein refleks av tenkjemaaten i ei tid med svært høg dødsrate mellom spedborn.

Etter tre månader kan ikkje foreldra til Moses gøyme han lenger. Mor hans legg han i ei korg (eller ein ark), breier korga med bek og tjøre og legg ho i sivet ved Nilen. Av vers 6 går det fram at korga også hadde eit lok. I *Prinsen av Egypt*, hjå Josefus, og i mange andre framstillingar, er dette starten på ei farefull ferd nedover elva, men det står faktisk ikkje at korga dreiv av. I *Jubilearboka* (47,4) vert til dømes korga liggjande i sivet, og Jokebed kjem attende kvar natt for å amme

Moses, medan syster hans vaktar han om dagen. Syster til Moses er ikkje namngjeven her, men den einaste systera til Moses som elles er nemnd, er Miriam, så det er naturleg å tenkje at ho er den som står gøymd i sivet.

Moses vert funnen

Når dotter til farao så kjem for å bade, finn ho korga i sivet og opnar henne. Handlingane hennar vidare vert motivert av at ho får medkjensle med guten. Ho kjenner han att som ein av hebrearane sine guteborn. Jødisk tradisjon er klår på at ho såg det fordi han var omskoren. Då er det syster til Moses grip inn, tek ordet og foreslår å finne ei hebrearkvinne til å amme guten. Slik får ho han attende til mora, som får amme han og stå for oppdraginga fram til han vert overlaten til dotter til farao. Fyrst då gjev ho guten namnet Moses, hebraisk *Moshe*. I Andre Mosebok vert dette namnet forstått som avleidd av verbet *mashjah*, «å drage», sidan ho «har drege han opp av vatnet». Same tolkinga finn ein i Septuaginta, men ordspelet fungerer ikkje for den som ikkje kan hebraisk. Dessutan er det rart at ei egyptisk prinsesse har gjeve guten eit hebraisk namn. Ganske tidleg har det difor oppstått ein anna etymologi. Både Filon og Josefus meiner at namnet er samansett av dei egyptiske orda *mou* og *ese*, som ifølgje dei tyder «vatn» og «ein som er berga». Forskarar i dag er samde om at ingen av desse forklaringane er riktige, men dei seier likevel mykje om korleis forteljinga er lesen og forstått.

Kva handlar forteljinga om?

Ei forteljing som denne kan tolkast og brukast på mange måtar. Skal ein preike over henne, må ein ha ein klår idé om kva måte eller måtar ein vel. Eg skisserer opp to hovudvinklingar her.

Ein frelsar er oss fødd

Er det ein ting tolkingstradisjonen, frå apokryfar til teiknefilm, er samde om, så er det at denne forteljinga handlar om fødselen til ein helt. Josefus har sett dette og støypt forteljinga i ei litterær form som handlar om å forsikre lesarane om at hovudpersonen er velsigna av Gud (eller gudane), har ei rekkje gode eigenskapar og er utrusta for å gjere storverk som vaksen. Matteus gjer det same med forteljinga om Jesu fødsel og flukta til Egypt. Dale Allison påpeikar i boka *The New Moses* at likskapane mellom Jesusbarnet i Matteusevangeliet og Moses i sivet ikkje er slåande i utgangspunktet, men om ein ser til attforteljingane, så ser ein sambanda. Josefus legg mellom anna til ein profeti før fødselen om kva Moses skal gjere når han vert vaksen, og farao og rådgjevarane vert urolege – akkurat som Herodes og hoffet hans. Slike likskapar inspirerer til å snakke

om det typologiske sambandet mellom Jesus og Moses. Her er likevel meir enn denne typologien å ta med frå denne rike GT-forteljinga.

Ei anna side ved fødselsforteljinga til Moses er at ho figurativt føregrip forteljinga som følgjer. På symbolsk nivå gjer også forteljinga om Jesusbarnet det. På same måten som han sjølv vender heim frå utlegda i Egypt, skal han føre sitt eige folk inn i Guds rike. For Moses er føregripinga både symbolsk og konkret. Han vart berga frå Nilen, og saman med folket sitt vert han berga frå Sivsjøen. For egyptarane sin del er det ei omsnuing – slik dei drukna hebrearborna i Nilen, druknar dei sjølve når Sivsjøen lukkar seg over dei. Det er gjennom samanhengen med den store frelseshendinga at forteljinga om Moses i sivet vert teologisk. Gud er jo ikkje nemnd i forteljinga slik ho står i Andre Mosebok. Attforteljingane løyser dette ved å leggje til draumar og profetiar. I bibelteksten må lesaren trekkje slutningane sjølv.

Ei helteforteljing om fem kvinner

I karakterane rundt Moses kan ein sjå førebilete. Far til Moses trer fort i bakgrunnen, så det er eigentleg ei rekkje kvinner, jordmødrene Sjifra og Pua, mora Jokebed, systera Miriam og den egyptiske prinsessa, som gjer Guds gjerningar i denne forteljinga. Det er ikkje underleg at delar av jødisk tradisjon meiner at jordmødrene faktisk er Jokebed og Miriam, for rollane deira liknar.

Jordmødrene risikerer mykje ved å nekte å utføre pålegget om å ta livet av guteborna og lyge om det til farao, men dei vert rikt løna av Gud. Mor til Moses tek også stor risiko ved å gøyme barnet i tre månader. I Hebrearbrevet er det dette som vert sett på som den sterkaste trushandlinga. Josefus, på den andre sida, ser det at mora set korga på vatnet i tiltru til Guds omsorg, som det sterkaste uttrykket for hennar karakter. Jokebed får også si løn – ho får barnet sitt attende.

Miriam er eit meir uregelmessig verb. Ho er smart, følgjer med på det som skjer frå ein skjulestad i sivet, grip inn på akkurat riktig tidspunkt, og ved å kløktig dele og halde attende informasjon, får ho det akkurat som ho vil. Slik oppførsel er utanfor normene for unge jenter den gongen, men ikkje for protagonistar i Mosebøkene. Miriam minner eigentleg ikkje så reint lite om stamfaren sin, Jakob. Paradokset i at heilt eller halvt uærleg framferd løner seg, både for Jakob, jordmødrene og for Miriam sjølv, har gjeve moralteologar mykje å skrive om gjennom tusenåra. I tillegg til å vere den som verkeleg får ting til å skje i denne forteljinga, har Miriam ein funksjon som vitne. Det har ho også i kapittel 15, når ho etter ferda gjennom havet er den som tolkar det som har skjedd og syng om det. Slik knyter ho som karakter hendingane saman.

Dotter til farao trassar også far sin når ho bergar det vesle gutebarnet i korga, gjev han ei amme og til slutt tek han til seg som sin eigen son. Ein nøkkel til å forstå hennar rolle er orda om at ho gjorde alt dette fordi ho syntest synd på guten. Det er miskunn som motiverer henne. Slik vert også ho eit førebilete. Ho representerer visdomen mellom ikkje-jødar, eit anna gammaltestamentleg standardmotiv. Tolkingsstradisjonen har gjeve henne namn, Termutis hjå Josefus og Tarmut i *Jubilearboka*, og somme meiner ho er den same som Bitja, ei dotter av farao som vart gift med Mered av Juda-ætta (1 Krøn 4,18). Erttertida har prøvd å gjere henne til ein av sine eigne.

Mot ei preike

I KRLE-faget lærer alle grunnskuleelevar at eksodus-forteljinga er ei jødisk grunnforteljing. Færre lærer at denne forteljinga også er ei kristen grunnforteljing, og at mange av dei nytestamentlege frelsesmetaforane høyrer til her. Leseteksten frå Efesarbrevet har fleire slike metaforar, med nøkkelement som frigjering, eit folk som er lova ein arv og ein Gud som grip inn og handlar etter sin plan og vilje. Dette kan vere eit overordna perspektiv i ei preike denne dagen.

Den mindre forteljinga om barnet i korga på Nilen gjev ein konkret og biletsterk inngang til den overordna forteljinga. Særleg vert vondskapen og slaveriet menneska treng frigjering frå representert gjennom den mordariske farao-karakteren. Moses i korga representerer håpet, på same måten som Jesus gjer då han stig opp av dåpsvatnet i evangelieteksten. Frelsarfigurane gjev grunn til tiltru til Gud. Samstundes representerer kvinnene som kvar på sitt vis tek vare på Moses, føredøme i kamp og motstand mot alle makter som held menneske nede. Dei gjer det dei må gjere for å verne det sårbare livet, også når det kostar og når ein må setje normer til sides for å leve etter dei mest grunnleggande forpliktingane. Forteljingane deira er eit kall til å leve i kjærleik og miskunn, som dei.

Det er mogeleg å teikne ut ei preike her som brukar forteljinga som ein grunnmetafor, byrjar i ei aktualisering av slaveri og det som bind og trugar mennesket, går vidare til å seie noko om grunnar til håp, seier noko om kallet til å gjere motstand medan me ventar, for så å ende i håpet om fridom og nytt liv. Dei mange fascinerande og tankevekkande detaljane i Moses-forteljinga og resepsjonshistoria burde gje rikeleg med narrative byggjesteinar til ein slik konstruksjon.

Salmeval

Det er to salmar som framfor nokon høver på denne dagen når ein preikar over Moses-teksten. Det er to salmar som båe har frelseshistoria som grunnstruktur, og som faktisk er dei to einaste i *Norsk salmebok 2013* som nemner namnet «Moses». Nr. 445 «Trua ser dei kvite marker» av Anders Frostenson ligg nært opp til preika eg har skissert ovanfor. Nr. 103 «Det finnes en dyrebar rose» ligg ikkje like nært, men temaet med Guds kjærleik som ein konstant gjennom historia kan også utviklast i ei preike.

Blant salmane for påsketida finst det eit par tydelege eksodus-salmar. Nr. 153 «Til Lammets måltid får vi gå» kan fungere som nattverdssalme denne dagen om det er godt nok motivert i preika. Likevel er det mellom dåpssalmane ein kanskje finn dei mest eigna salmane. Nr. 586 «Fylt av glede» av Svein Ellingsen harmonerer godt med det jordmødrene, Jokebed, Miriam og dotter til farao viser av mot, omsorg og kjærleik i møte med ei ukjend framtid – og det er vel der eg tenkjer at preika denne dagen bør lande.

Litteratur

ALLISON, D. 1993. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

GINZBERG, L. 1909–1928. *The Legends of the Jews*, Bind 1-4. Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society. <https://archive.org/download/legendsofjewso1ginz/legendsofjewso1ginz.pdf>

TEKSTREFLEKSJON OVER 2 MOS 3,1–6

Kristi forklarelsesdag – Søndag 4. februar 2024

KRISTIN JOACHIMSEN, MF – vitenskapelig høyskole for teologi,
religion og samfunn

- 2 Mos 3,1–6 — Moses og tornebusken
- 2 Pet 1,16–18 — Øyenvitner på fjellet
- Mark 9,2–13 — Disiplene får se Jesu herlighet

Kristi forklarelsesdag

Kristi forklarelsesdag er siste søndag i åpenbaringstiden – en tid som handler om å se, høre og kjenne hvem Gud er. I Den norske kirke feires denne dagen siste søndag før fastelavn. På denne søndagen kommer åpenbaringen og forklarelsen til uttrykk i et møte mellom Gud og Moses, og mellom Jesus og disiplene. Disse møtene får vidtrekkende virkninger. Predikanten vil nok i utgangspunktet si at denne dagen handler om hvem Kristus er. I denne tekstrefleksjonen vil jeg foreta en forskyvning, for å la et gammeltestamentlig gudsbilde klinge med i dagen, gjennom møtet mellom Gud og mennesket Moses. Jeg vil altså løfte frem den gammeltestamentlige tyngden når det gjelder å vise oss hvem Gud og menneskene er. Både Moses-fortellingen og Jesus-fortellingen handler om Guds nærvær i vår verden – på Kristi forklarelsesdag.

I andre tekststrekke har vi møtt Moses og hans skjebne allerede på romjuls-søndagen, i episoden om jordmødrene som frykter Gud mer enn farao, og som derfor lar de hebraiske guttebarna overleve den dødstrusselen som farao har pålagt dem å utføre (2 Mos 1,15–21; se tekstrefleksjonen til Per Kristian Hovden Sætre). Fortellingen fortsetter på 2. søndag i åpenbaringstiden, hvor Moses blir født og på mirakuløst vis reddes av faraos datter, etter at farao igjen har prøvd å utrydde de hebraiske guttebabyene ved drukning (2 Mos 1,22–2,10). Både bildet av Gud og bildet av Moses utdypes og kulminerer på forklarelsessøndagen, formidlet gjennom uvanlige møter: Gud gir seg til kjenne for Moses i en brennende busk ved et fjell i villmarken; «øyenvitner» hører Guds stemme på et hellig fjell (i episteltekken, 2 Pet 1), og Jesus tar med seg disiplene Peter, Johannes og Jakob opp på et høyt fjell, hvor Moses og Elia viser seg for dem og taler med Jesus, og

hvor han gjennomgår en forvandling (på gresk *metemorphōthē*, «metamorfose») for øynene på disiplene (i evangelieteksten, Mark 9,2). En stemme fra himmelen, sier: «Dette er min Sønn, den elskede. Hør ham!» (Mark 9,7).

Møtet mellom Moses og Gud i en busk: å se og å skjule

Moses er ute og gjeter flokken til svigerfaren sin, Jetro, presten i Midjan, og kommer til Guds fjell, Horeb, på den andre siden av ørkenen. Dette er det samme fjellet som kalles Sinai i Andre Mosebok 19,2ff, hvor Gud igjen åpenbarer seg, overleverer lovene til israelittene gjennom Moses og inngår en pakt med folket sitt. Også i Andre Mosebok 3 oppstår det et ekstraordinært møte ved dette fjellet: Moses ser en budbringer fra Gud som viser seg i en busk som brenner, men som ikke fortæres av ilden. Budbringeren (hebr. *malak yhwh*, «Guds budbringer») (jf 1 Mos 16,7–11; 22,11.15; 4 Mos 22,22–27, 31–35; Dom 2,1.4; 6,11–12; 21–22) og flammen (hebr. *labbat-esh*) (jf 1 Mos 15,17; 2 Mos 19,18; 1 Kong 18,24; Apg 2,3) vekker Moses' nysgjerrighet. Han drar nærmere for å se mer hva dette merkelige som skjer, er for noe. Da roper Gud navnet hans fra busken, og Moses svarer: «Her er jeg».

Alt skjer i en tett forbindelse mellom nysgjerrighet og redsel, avstand og nærhet, synlighet og skjulthet. Guds budbringer og flammen i busken er nære og synlige for Moses, mens Gud er skjult og på avstand, men hørbar. Budbringerens rolle er nettopp å skape effekten av «det andre» som bryter igjennom, men ikke helt. Ut av busken forteller Gud Moses hvem Gud er. Gud sier at grunnen Moses står på er hellig. Hellig betegner gudsnærvær, men også den adskillelsen som følger av dette nærværet. Helligheten er potensielt truende, for Gud ber Moses om ikke å komme nærmere og å ta av seg sandalene. Videre gir Gud seg til kjenne som «din fars Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud og Jakobs Gud». Dette er altså den samme guden som hebreerne hadde tilbedt i generasjoner. Moses skjuler ansiktet når han skjønner hvem han snakker med.

Rett før episoden i busken, i slutten av kapittel 2, møter vi også den samme guden som hørte, så og kjente israelittenes sukk, skrik og stønn over slavearbeidet i Egypt, og som husket pakten han hadde inngått med Abraham, Isak og Jakob (2 Mos 2,23–25). Gud viser medfølelse med sitt folks lidelse i Egypt og vil føre dem ut derfra og inn i det landet som han har lovet dem – på bekostning av kanaaneerne som bodde i landet da israelittene kom dit. Gud sier at Moses skal bistå folket når de migrerer. Senere i kapittel 3 er Moses blitt Guds budbringer som skal fortelle folket hvem Gud er (2 Mos 3,13–15). Moses er forsiktig og tviler på seg selv.

I enda en dialog mellom Gud og Moses, stiller Moses et hypotetisk spørsmål:

Dersom han kommer til folket og sier at Gud har sendt ham til dem, og folket spør ham: Hva er navnet til denne guden? Hva skal han si da? Da svarer Gud Moses: «Jeg er den jeg er ... Slik skal du svare israelittene: Jeg er har sendt meg til dere» (2 Mos 3,14). Betydningen av Guds eget navn har en lang filosofisk resepsjonshistorie, særlig fordi den gamle greske oversettelsen, Septuaginta, gjengir: «Jeg er den værende.». I hebraisk kontekst handler dette vel så mye om at Gud er uutgrunnelig og usammenlignbar med noe annet, men samtidig er Gud der for Moses og folket. Gudsnavnet YHWH er antakelig en form av verbet «å være» på hebraisk. Moses vender tilbake til folket sitt med et løfte som er fremmet i et navn han har mottatt i et møte med den levende Gud. Disse episodene illustrerer et trekk vi finner en rekke steder i Den hebraiske bibelen, nemlig at Gud og mennesker diskuterer og argumenterer – noen vil til og med kalle slike episoder for krangler. Diskusjonen mellom Moses og Gud i Andre Mosebok 3–4 blir gjerne trukket frem som det ypperste eksemplet på dette.

Dynamikken mellom det ordinære og det ekstraordinære

Moses' åpenhet er avgjørende for dette møtet; nysgjerrigheten hans overfor noe som er helt utenom det vanlige, i noe så alminnelig som en busk, et fjell, en ødemark: Den guddommelige stemmen som roper navnet hans, Gud som gir seg til kjenne, og den hellige grunnen Moses befinner seg på. Gud eksisterer som en mulighet her og nå; den guddommelige åpenbaringen skjer i en hverdagslig virkelighet. Vi står overfor en Gud som ikke er abstrakt, statisk og følelsesløs, men i bevegelse. Gud erfarer og blir erfart. Fortellingen om Gud som hører, ser og kjenner sitt folk verken begynner eller slutter med møtet med Moses på Horeb-fjellet. I Andre Mosebok er Gud plassert midt i fortellingen: Moses får vite at den han møter, er Gud i israelittenes fortid, nåtid og fremtid: Dette er Abrahams, Isaks og Jakobs Gud (dette gudsnavnet gjentas mange ganger i de påfølgende kapitlene i Andre Mosebok), det er Gud som ser folkets nød her og nå, og det er Gud som vil føre folket ut fra slaveriet i Egypt, til det lovede landet. Gud er uutgrunnelig, og samtidig til stede for Moses og folket.

Moses' avstikker for å undersøke busken nærmere i Andre Mosebok 3 er en forutsetning for at Gud snakker til ham og deretter gjør navnet sitt kjent. Men selve det at Gud snakker er utenfor Moses' kontroll og forventinger – Moses skjuler ansiktet når han skjønner hvem han er i kontakt med. Virkningene av Guds stemme er knyttet til hellighet: Grunnen Moses står på, er hellig. Det hellige og det ordinære beskrives gjerne som noe som gjensidig utelukker hverandre: det hellige, adskilte, opphøyde, guddommelige og fremmede på den ene siden, og det ordinære på den andre – hverdagslivet i alle dets trivialiteter, som ikke er

spektakulært, men vanlig, nært og fortrolig. Vi lever de fleste dagene som helt alminnelige dager, men i hverdagen, når noe uventet inntreffer og drar oss ut av rutinen, kan hvert øyeblikk fortone seg som ekstraordinært. Det velkjente – busken ved fjellet i ødemarken – trer frem som noe annerledes, ikke ved at vi vender blikket, hørselen og tanken mot det fjerne og overskridende, men i avstikkeren, hvor noe nytt gir seg til kjenne blant alt det som er som det pleier. Den som er åpen og nysgjerrig, som Moses, kan få se, høre og kjenne Gud.

Dynamikken mellom det kontrollerbare og det ukontrollerbare

Både Moses-fortellingen og Jesus-fortellingen handler om å vise hvem Gud er og hvordan han fremtrer i verden. Kristi forklarelsesdag kalles også både «metamorfosen» og «transfigurasjonen», og viser til spenningsfylte utsagn der Gud både er åpenbar og skjult. Metamorfosen eller transfigurasjonen handler om å se og høre, om å nærme seg, men ikke komme for nær.

Den tyske sosiologen Hartmut Rosa har inspirert en god del teologer de seneste årene, både innenfor homiletikk og andre teologiske disipliner. Rosa stiller følgende samtidsdiagnose: Senmoderniteten er drevet av en vekst-økonomi som medfører akselerasjon i teknologi, sosial endring og tidstempo, og et tilhørende begjær om å kunne kontrollere verden. Som et korrektiv til denne (ukontrollerbare?) akselerasjonen, hevder han at liv, berøring og «virkelig erfaring» oppstår i møtet med det som ikke kan kontrolleres. Han nyanserer denne dikotomien ved å si at livet fullbyrdes i en vekselvirkning mellom det kontrollerbare og det ukontrollerbare. Rosa utdyper dette ved å fremheve det han omtaler som et møte mellom «det egentlige livet» og «det ukontrollerbare». Han kaller slike møter for «betydningsfulle øyeblikk», «ekte berøring», «virkelige erfaringer». Her oppstår det han kaller for en *resonans* mellom den enkelte og verden. Jo mer vi øker tempoet, desto mer mister vi sansen for resonansen – altså kontakten med det ukontrollerbare. Det er vesentlig å forstå at «resonans» ikke er det samme som «ekko». «Ekkokammer» brukes som et uttrykk for at alle snakker med én stemme og at man får de svarene man selv ønsker. Internettet (algoritmene) bekrefter det du er mest opptatt av, på den måten at det frembringer mer stoff til deg som bekrefter det du selv har spurt etter eller vært opptatt av. Mens dette er bekreftende, innebærer opplevelsen av resonans med verden at vi ikke er helt den samme lenger, men at resonanserfaringen har forvandlet oss.

Rosa henter sine eksempler på resonanserfaringer fra et tysk, akademisk middelklasseliv. Også bibeltekster kan representere et reservoar av kjent og komfortabelt stoff, hvor det er lett å ty til trygge og vante lesninger av både Gud og Moses. Men de kan også tilby en fremmedhet, kompleksitet og ukontrollerbarhet

som fører til et ekstraordinært møte.

Moses er for eksempel langt mer sammensatt enn denne karakteren gjerne leses som. Han hadde en hard start på livet. For å redde ham fra faraos trussel om at alle hebraiske guttebabyer skulle druknes i Nilen, satte moren til Moses ham i en kurv på den samme elva, i håp om at han skulle bli funnet og reddet; datteren til farao, han som forsøkte å utrydde ham, tar Moses til seg. Episoden i busken følger etter at Moses har drept en egypter som har slått en av Moses' folk – en hebreer. Farao har oppdaget hva Moses har gjort, og forfølger ham, så derfor flykter Moses til Midjan. Når døtrene til Re'uel, presten i Midjan, kommer til faren sin og forteller at de har møtt Moses, kaller de ham for egypter og sier at han reddet dem fra noen gjetere og ga både dem og småfeet deres vann fra brønnen (2,19). Moses er født hebraisk (2,1), adoptert egyptisk (2,10) og gift med en midjanittisk kvinne (2,21). Selv kaller han seg en hjemløs «innvandrer» eller «omvandrer» (hebraisk: *ger* 2,22). Livet til Moses er sannelig en illustrasjon på vekslingen mellom kontrollbarhet og ukontrollerbarhet som gir resonans i dag, i temaer som sammensatte familieforhold, flerkulturelle røtter, migrasjon, gjestfrihet og fremmedfrykt, og brutale arbeidsforhold.

I fortellingen i Andre Mosebok har både Gud og menneskene mange lag og er langt fra endimensjonale – de er i stadig endring. Gud hører, ser og kjenner, enten folket ser, hører og kjenner ham eller trekker seg unna, er vrang eller trassige. Mens Gud hører sitt folks sukk og skrik, ser Moses Gud i busken og hører ham rope navnet sitt. Gud viser seg på mange måter – direkte til mennesker, gjennom budbringere og i en busk. Guds navn er mange: Han er Abrahams, Isaks og Jakobs Gud, han er din fars Gud og den som sier: «Jeg er den jeg er.»

Rosas resonansbegrep kan brukes til å belyse møtet mellom Gud og Moses i busken – som et betydningsfullt øyeblikk, men også som noe går ut over øyeblikket og møtet mellom de to. Rosa illustrerer virkelige erfaringer som det første snøfallet, solnedgangen, en bok som berører, et musikkstykke som gir gåsehud, men også fellesskap knyttet til for eksempel ritualer, hvor erfaringen av resonans både har en vertikal og en horisontal dybde: et samtidig fellesskap som samtidig står i en lang tradisjon. Livet i sin alminnelighet og møtet mellom Gud og Moses i busken handler om mer enn to som møtes. Det dreier seg om et større fellesskap, slik gudstjenesten – prekenen, liturgien, salmene – strekker seg langt utover øyeblikket. Fellesskapet mellom mennesker og Gud i kirken er et fellesskap hvor Gud er Gud i vår fortid, nåtid og fremtid. Gud er ordet som ble menneske og tok bolig iblant oss, i vår levende historie, i menneskets tidslighet.

Når Rosa snakker om vekselvirkning mellom det kontrollerbare og det ukontrollerbare, presenterer han kontakten med det ukontrollerbare som

«betydningsfulle øyeblikk», «ekte berøring», «virkelige erfaringer». Møtet mellom Moses og Gud i busken skjedde i en tett forbindelse mellom nysgjerrighet og redsel, synlighet og skjulthet. Verken Gud, Moses eller israelittene fremstår som endimensjonale i disse relasjonene, men rommer mange lag av erfaringer og relasjoner i endring, knyttet til både avstand og nærhet, gjestfrihet og fremmedfrykt. Rosas resonansbegrep kan også hjelpe oss til å uttrykke erfaringer av motstand og skygger som følger med det ukontrollerbare, hvor han fremhever at det i tillegg kan fremstå som et monster. På mange måter er vår senmoderne tilværelse stadig mer ukontrollerbar, ugjennomskuelig og usikker, med flyktningestrømmer, klimakrise og brutalisert arbeidsliv, som vi også ser resonnerer med Moses-fortellingen. I så måte kan vi se at det å preke over GT-tekster utvider repertoaret for resonansen. Og at det nettopp er i det levde livet som levd at vi kan møte og kjenne hvem Gud er – og at Gud kan høre, se og kjenne oss. Han hører våre klimabrøl, ser flyktningene som ferdes over Middelhavet, føler med oss når vi opplever sosial dumping, fremmedfrykt og utrygghet.

Hvem Gud er

Å se og å skjule er et viktig og velkjent tema i åpenbaringsteologien, både i GT og i liknelsene i Matteusevangeliet. Åpenbaringstiden er en tid som handler om å se, høre og kjenne hvem Gud er. Den viser oss at spørsmålet om identitet er tett forbundet med tilhørighet. Det dreier seg om noe eksistensielt, som samtidig også er relasjonelt betinget: Hvem Gud er sier noe om hvem Moses er og det større fellesskapet han og vi inngår i. Vi «er» de vi er i forhold til hverandre, til naturen og til Gud – og i metamorfosen blir alt endret.

Da jeg begynte å jobbe med denne tekstrefleksjonen, visste jeg ikke hvor møtet med episoden i busken ville bringe meg. Gud og Moses kommer til syne i et møte som ikke er statisk, men som skaper endring. Opplevelsen av resonans innebærer at vi ikke er helt den samme lenger, for resonanserfaringen har forvandlet oss. Som erfaringer. Og som en del av en større fortelling. Som livene våre. For at vi skal se, høre og kjenne Gud, menneskene og resten av naturen.

Salmer

- 482 «Deg å få skode»
- 103 «Det finnes en dyrebar rose»
- 533 «Heilag er kyrkja her»

Litteratur

- SOSKICE, J. M. 1998. «The gift of the name: Moses and the burning bush», *Gregorianum* 79: 231–246. https://www.jstor.org/stable/23580117?casa_token=HpCaqdM3p4AAAAAAAA%3A853ttkSjKlJgqBj30oTjNmWv-DiFplWGjShUo05a6j4oXpbAAanunWEf9YnvdJLmSqOYkfA81CzIpi2zJPLjQWYbpwTjSs6xSrouFgWBodzQhk8G3o
- HARTMUT., R. 2020. *Det ukontrollerbare*. København: Eksistensen.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 53,1–5

Fastelavnssundag, søndag 11. februar 2024

ANDERS ASCHIM, *Høgskolen i Innlandet*

Leksjonaret og kyrkjeåret

Jes 53,1–5 — Såra for våre brot
1 Kor 1,18–25 — Ein krossfest Kristus
Joh 12,20–33 — Kveitekornet

Fastelavnssundag, eller søndag før faste, avsluttar openberringstida i kyrkjeåret. Tekstane i leksjonaret rettar blikket fram mot pasjonen, Jesu liding og død. Tradisjonelt markerer denne dagen òg avslutninga på karnevalsfestane. Ordet «karneval» kjem frå italiensk og blir gjerne utlagt «farvel til kjøtet» (filologar vil kople det til det latinske substantivet *carnis*, «kjøt», og verbet *levare*, «fjerne», men den latinske helsinga *vale*, «farvel», har nok òg spela inn). I ortodoks og katolsk samanheng har dette vore tatt bokstaveleg: i fastetida frå askeonsdag til langfredag avstod ein tradisjonelt mellom anna frå å ete kjøt. Men «farvel til kjøtet» har òg ei åndeleg meining. Som kjent er «kjøt» i Det nye testamentet også nytta om menneskets meir skrøpelege sider. Fastetida er ei tid prega av bot og refleksjon.

I Den norske kyrkja feirar mange kyrkjelydar karnevalsgudsteneste som familiegudsteneste før fastetida. Mange stader er denne gudstenesta lagt til fastelavnssundag. Det er ei krevjande øving, og truleg ikkje tilrådeleg, å kombinere dette med tekstane i leksjonaret. Jesaja 53 er nok særst lite eigna som preiketekst ved slike høve. Kan karnevalsassosiasjonen likevel vere relevant for arbeidet med bibelteksten?

Nærlesing

Den etiopiske evnukken på heimveg frå Jerusalem i Apostelgjerningane 8 les Jesaja 53 og spør den hjelpsame diakonen Filip, som han møter på vegen: «Sei meg, kven er det profeten talar om her? Er det om seg sjølv eller om ein annan?» Filip nyttar høvet: «Han begynte med dette skriftordet og forkynte evangeliet om Jesus for han», noko som straks overttyder evnukken i den grad at han lar seg døype (Apostelgjerningane 8,32–38).

Kristne lesingar av denne Jesaja-teksten kjem ikkje utanom den nytestamentlege resepsjonen, og dit kjem vi snart. Kristne har alltid lese gammaltestamentlege profettekstar som frampeik mot Jesu liv og gjerning. Men profetar talar i første omgang til si eiga samtid. Profetien kan ha handla om noko anna før han begynte å handle om Kristus. Somme gonger kan denne påminninga gjere lesinga av teksten rikare, andre gonger helst meir forvirrande. Evnukken er ikkje den einaste som har stilt spørsmålet: «Kven er det profeten talar om her?» Tolkingshistoria, både den religiøse og den akademiske, har kome opp med eit utal framlegg til svar (Kartveit 2016, 301–308; Joachimsen 2005, 265–272). Ei grundig og nærsynt lesing av den hebraiske teksten til denne for mange kristne mest oppbyggelege passasjen i Det gamle testamentet vil òg røpe store tekst- og forståingsproblem. Men lat oss prøve.

Jesaja 52,13–53,12 har i historisk bibelvitskap lenge hatt status som den fjerde og siste «songen om Herrens tenar» i Jesajaboka, ei gruppe dikt om eit spesielt individ utvalt av Gud, til skilnad frå bruken av «tenar» om kollektivet Israel i kapitla omkring. Som Knut Holter viser i denne boka, i gjennomgangen av ein annan slik «tenarsong» (Jesaja 49, Kristi openberringsdag), står ikkje hypotesen om desse tekstavsnitta som ei heilt spesiell gruppe like sterkt lenger.

Det kan likevel sjå ut til at avsnittet 52,13–53,12 utgjer ei avgrensa teksteining. Ordet *æbæd*, «tenar» eller «slave», er nytta i 52,13 og 53,11. Det verkar som dei mellomliggjande versa fortel ei historie, sjølv om det ikkje er heilt lett å følgje gangen i forteljinga. Mange av dei hebraiske orda er vanskelege å tolke, og fleire stader finst det variantar i tekstoverleveringa. Å halde styr på aktørane i dette korte tekstavsnittet er ei utfordring i seg sjølv. Det er ikkje berre «tenaren» lesaren undrar seg over. For kven er «du» i teksten? Kven er «vi», og ikkje minst: Kven er «han» ulike stader undervegs (Herren? tenaren? ein heilt annan?)? Lat oss sjå nærare på versa 53,1–5.

«Bodskapen vi fekk» (v. 1), alternativt «det vi fekk høyre», er ei rimeleg omsetjing, sjølv om «vi» teoretisk òg kunne vore forstått som sendar av «bodskapen vår». Slik er det faktisk oppfatta i nytestamentlege sitat av verset, i Johannes 12,38 og Romarane 10,16. Det gamle testamentet nyttar ofte kroppsspråk om Gud. «Herrens arm» er i regelen eit uttrykk for styrke og kraft (til dømes Andre Mosebok 15,16), men òg for hjelp og vern (til dømes Jesaja 40,11). Skrivemåten Herren signaliserer at det spesielle gudsnamnet *JHWH* (truleg uttala «Jahve») er nytta i den hebraiske teksten.

I starten av vers 2 hadde 1978/85-omsetjinga den fortolkande omsetjinga «for Guds åsyn». Tolkninga kan for så vidt godt vere rett, men den meir uklære 2011-omsetjinga «Han skaut opp som ein spire for hans andlet» speglar den

hebraiske teksten betre. Eit forsøk på å gi att den hebraiske konstruksjonen i siste del av verset kunne sjå slik ut: «Det var ikkje form for han og ikkje herlegdom og vi ser på han og ikkje utsjånad og vi attrår han.» Den hebraiske konjunksjonen som her er markert med «og» har mange funksjonar og kan mellom anna forståast i meininga «så, slik at». Bibelhebraisk nyttar tempusformer av verbet annleis enn moderne europeiske språk, så det er alltid ei avveging kva for tidshorisont omsetjinga skal signalisere. Det er heller ikkje opplagt korleis desse setningane skal delast opp, men Bibel 2011 er ei mogleg og truleg rimeleg omsetjing.

Skildringa av ein som ikkje har det bra, held fram i vers 3. «Han var forakta» er greitt forståeleg. Det neste uttrykket er litt meir problematisk, «forlaten» er eit nokså sjeldsynt ord, og ordet «menneske» har ei uvanleg hebraisk fleirtalsform her. Personen som blir skildra, er «ein mann av smerte(r)», hebraisk har fleirtalsform. Passivforma «kjend» kombinert med «sjukdom» ser litt rar ut. Tyder uttrykket «kjend av sjukdom»? Eit gammalt hebraisk handskrift frå Qumran («Dødehavsrullane») har aktiv form, «ein som kjenner sjukdom». Det er lettare å forstå. Men det er ikkje godt å vite om passivforma er ein avskrivarfeil eller om aktivforma er ei medviten retting for å gjere teksten meir forståeleg. Slike tekstkritiske problem er det fleire av i denne teksten. Neste ledd er igjen ein litt spesiell konstruksjon, «lik gøyming av andletet for han». Å «gøyme andletet for nokon» er eit uttrykk for fråvær og avstand. I Det gamle testamentet er slike uttrykk nesten alltid nytta om situasjonar der Gud «gøymmer andletet» og snur seg vekk frå folket (til dømes Jesaja 64,4) eller frå ein einskild (til dømes Salme 13,2). Til slutt i verset blir «han var forakta» repetert, med tillegget «Vi rekna ikkje med han».

Tilhøvet mellom «han» og «vi» blir tema i dei to neste versa. No blir det litt etter litt tydeleg av «vi» har tatt heilt feil av «han». «Sjukdom» og «smerte» kjem att i vers 4, i motsett rekkjefølgje frå verset før, men no er det «våre» plager det er tale om, som «han» altså er berar av. Men «vi» har framleis fokus på «han»: «Vi» rekna plagene «hans» som påførte av Gud. Kva er det eigentleg som hender her? Er det at «han» rett og slett overtar «våre» plager? Eller er det at «vi» oppdagar kor ille det eigentleg står til med «oss»?

Vers 5 ser ut til å tyde på det første, «han er såra for våre brot, knust for våre synder». I siste halvdel av verset er teksten nokså komplisert. «Vår freds tukt var på han, og ved hans sår vart det lækt for oss» er eit mogleg forsøk på å gi att den hebraiske strukturen.

Av framhaldet ser det ut til at «han» døyr og blir gravlagd, men får ei form for oppreising etter døden (v. 8–12), at det heile er Herrens vilje (v. 10), og at dette er bra for «dei mange» (v. 11). Den hebraiske teksten i vers 10 blir i mange

omsetjingar tolka slik at denne døden blir rekna som eit «skuldoffer», *'asjam* (jamfør Tredje Mosebok 5).

Tidleg resepsjon – Det nye testamentet

Det er ikkje rart at denne teksten har gitt opphav til ulike og til dels spekulative tolkingar. Dei to mest handfaste er nok den vanlege jødiske tolkinga av tenaren som det kollektive Israel med ei særleg rolle mellom folkeslaga, og den kristne messianske tolkinga som les avsnittet som ei føreseiing av Jesu liv og død.

Det nye testamentet siterer frå dette Jesaja-avsnittet ved fleire høve, men appliserer det ikkje alltid på Jesu soningsdød, slik den seinare kristne tradisjonen oftast har gjort. I Matteus 8,17 er det Jesu verksemd som healer som blir tolka som oppfylling av Jesaja 52,4 – «Han tok bort våre plager og bar våre sjukdomar». I Peters første brev 2,21–25, den NT-teksten som mest eksplisitt utbroderer Jesaja 53, er Jesu gjerning, lesen i lys av Jesaja, først og fremst framstilt som forbilde for det nye kristne livet.

Det er likevel tydeleg at denne Jesaja-teksten har vore viktig for forståinga av Jesu lidning og død som ei avgjerande hending i forholdet mellom Gud og menneska. Ord og vendingar frå Jesaja 53 ser ut til å liggje bak både løysepengeordet i Markus 10,45 om Menneskesonen som er komen for «sjølv å tena og gje livet sitt til løysepenge for mange» (jamfør Jesaja 53,10), og Paulus-orda om rettferd ved tru på Jesus i Romarane 4,25–5,1, «han som vart overgjeven til døden for våre synder og oppreist for at vi skulle bli rettferdige. Når vi no har vorte rettferdige ved tru, har vi fred med Gud ved vår Herre Jesus Kristus» (jamfør Jesaja 53,5.11).

Resepsjon? «Förklädd gud»

Den svenske komponisten Lars-Erik Larsson er i Noreg best kjend for melodien til «Norge i rødt, hvitt og blått». I heimlandet er han langt meir kjend for det store verket «Förklädd gud» for resitasjon, solistar, kor og orkester. Tekstgrunnlaget er eit dikt av lyrikaren Hjalmar Gullberg frå samlinga *Kärlek i tjugonde seklet*.

Guden det handlar om, er rett nok ikkje bibelsk, men gresk. Diktet handlar om den greske guden Apollon, som må tene eitt år inkognito som dreng og gjetar hos kongen av Tessalia som straff for eit brot, som han rett nok har utført sjølv. Forteljinga diktet byggjer på, finst mellom anna i eit drama av Evripides. Ut over denne fornedringa er det ikkje tale om lidning eller død for denne gudommelege tenaren. Likevel ligg Kristus-assosiasjonen svært nær hos den religiøse diktaren Gullberg. «Vem är den gode herden / som för sin flock i vall», spør ei tidleg linje i diktet. Litt seinare blir det slått fast: «Det bor en gud i ett tessaliskt stall.»

Bland tjänstefolket vandrar han förklädd.
Längst ner vid bordet är hans sked och skål.
Bland kreatur i ladan är hans bädd.
Han äger intet jordiskt föremål.
I herdekappa går en gud förklädd.
Kring höstlig vaktelds bränder
församlar han frysande får
och sköter med kloka händer
de djur som har sår.
Hans sanna hem är sagan,
hans själ är lyra och dikt.
Dock gör han utan klagan
sin jordiska plikt.
Välsignelse följer
i gudarnas spår.
Om kappan än döljer
hans gyllne hår,
så blomstrar den mark där han går.
Han spelar för djuren,
som följa hans takt,
för solen, för skuren
i nyplöjd trakt,
där döden förlorar sin makt.

Læking, velsigning og liv følgjer i fotefara til guden. Utan å vite det går kongen på heilag grunn. Den pastorale stemninga i diktet ligg nok nærare gjetarbilda i nytestamentet eller i Salme 23 enn lidinga i Jesaja 53, men uansett:

Den regeln har ej blivit överträdd:
är Gud på jorden, vandrar han förklädd.

Mot ei preike

Jesaja 53 er ueigna som preiketekst ved ei karnevalsgudsteneste. Men er det mogleg å tenkje den omvendte tanken? Er forkledinga, karnevalet, eit motiv som kunne nyttast i ei preike over Jesaja 53?

Ved første augekast ser det ut som ein dårleg idé. Karneval er fest og moro, noko heilt anna enn fastetidas alvor, for ikkje å snakke om pasjonstidas fordjuping i det aller mørkaste. Kan ikkje festen før fasta få vere i fred?

Det er gode argument for det. På den andre sida: Karnevalstradisjonen inneheld òg andre aspekt som er mindre synlege i dag. Karneval og liknande festar har også tent som høve til å snu opp-ned på hierarki og tradisjonelle verdiar, med dels komiske, dels groteske verkemiddel.

Groteske verkemiddel er det nok av i Jesaja 53, men komikk? Det må i så fall liggje i den grove misforståinga av «han» som tekstens «vi» gjer «oss» skuldige i.

Ei kristen lesing av Jesaja 53 vil sjå ein «forkledd gud» i dette avsnittet, ein som bringer frelse og velsigning – inkognito. Det er eit inkarnatorisk poeng her: Gud går inn i vår verd og deler våre kår. Det er eit solidarisk poeng: Gud går den nedste vegen og kjenner liding og elende til botnar. Og det er eit radikalt poeng: Gud snur opp-ned på verdiskalaene til menneska.

Dette opnar òg opp for andre sider ved kristen tru, og for andre bibelske impulsar til refleksjon og ettertanke i den botstida kyrkjeåret no går inn i. «Det som blir rekna som veikt i verda, det valde Gud seg ut, så han kunne gjera det sterke til skamme.» Slik formulerer Paulus den karnevalistiske verdiskalaen som gjeld *post Christum* (Første Korintarbrief 1,27). Og Jesus sjølv? «Alt de gjorde mot eit av desse minste syskena mine, det gjorde de mot meg», seier endetidskongen i Matteus 25,40. Diktaren har rett:

Den regeln har ej blivit överträdd:
är Gud på jorden, vandrar han förklädd.

Norsk salmebok

Ekko av Jesaja 53 i salmeboka samsvarar, som ein kunne vente, i hovudsak med den dominerande fortolkingstradisjonen, med vekt på Jesu soningsdød for våre synder.

Nr. 165, «O Guds Lam uskyldig», er ei enkel gjendikting av det liturgiske *Agnus Dei*-leddet og har òg vore i bruk med denne funksjonen i liturgihistoria.

Frå den lutherske ortodoksien stammar kraftige pasjonssalmar som nr. 132, «Her ser jeg da et lam og gå», og nr. 156 «O Jesus, som har elsket meg», begge av Paul Gerhardt. Interessant, men mindre kjent, er den islandske 1600-talsdiktaren Hallgrímur Péturssons pasjonssalme nr. 133, «Guds Son dei tok til fange».

Bjørn Eidsvågs nr. 362 «En tåre renner fra ikonet», står for så vidt i same tradisjon. Mange kjenner denne visa, men den er meir eigna som solosong enn til allsong. Ein sterk nyare pasjonssalme er Svein Ellingsens nr. 140 «O Herre, la mitt øye». Spannande, men truleg (enno) lite innsungen, er Eilert Tøsses tone-setting av Arnold Eidslots dikt «Du smertenes mann» på nr. 176.

Litteratur

- M. KARTVEIT, M. 2016. «Jesaja 52:13–53:12: Songen om Herrens lidande tenar.»
I: *Det gamle testamentet: Analyse av tekstar i utval*, red. M. kartveit. 3. utg. Oslo: Samlaget. 301–308.
- K. JOACHIMSEN. 2005. «Følelser og fortelling: Et nedslag i Jesaja-boka.»
Kirke og kultur 110 (2): 267–272. www.idunn.no/journal/kok
- GULLBERG, H. 1934. *Kärlek i tjugonde seklet*. Stockholm: Nordsted.

TEKSTREFLEKSJON OVER JOB 2,1–10

3. søndag i fastetiden, 3. mars 2024

SOLVEIG JULIE MYSEN, kapellan i Moss

Søndagen i kirkeåret

Jes 40,1–5 — Trøyst mitt folk og rydd veg

Jak 5,7–8 — Ver tolmodige til Herren kjem

Luk 3,7–18 — Frukt som svarar til omvendinga

Dagens bønn: *Allmektige Gud, du overvinner ondskaper. Vi ber deg: Vern oss mot det onde og sett oss fri, så vi kan leve som lysets barn, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den hellige ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet til evighet.*

Andre lesning og evangelieteksten, som dagens bønn, kretser rundt temaet kamp mot det onde, i form av sykdom eller åndskrefter, og det å oppøve en utholdende tro i møte med prøvelser. Jakobs brev får frem at dette krever innsats, metaforiske arbeidsklær og redskaper å kjempe mot det onde og for det gode, i vid forstand. De døpte tar opp denne kampen i fellesskap, ikke i ensomhet. Altså står ikke kampen først og fremst inni hvert enkelt menneske. Vi er ikke personlig ansvarlige for all ondskap og godhet, det er kirken som helhet som kjemper. Evangelieteksten kompliserer bildet ved å koble tro og helbredelse så sterkt sammen, etter å ha knyttet sykdom tydelig til onde ånder. Likevel er det en interessant kobling til Job som klinger under: opplevelsen av å bli rammet av ulykke og lidelse, noe som ofte kan føles som å bli tatt over av noe fremmed og ondt. Særlig hvis tilstanden krever mer enn gips for å bli borte, eller bli til å leve med. Tradisjonelt sett kalles 3. søndag i fastetiden for frigjørings søndagen. Frigjøring er kanskje ikke det mest åpenbare i tekstene, men helbredelse er noe dypere enn å bli «fikset». Denne søndagen krever vaksomhet. For det er lett å lese på overflaten og komme frem til et ferdigtygd budskap om at Jesus er løsningen. Jobs bok lar oss ikke slippe så lett unna. Kanskje dette er søndagen da GT-teksten skal få hovedrollen?

Nærlesning

Vi er på tampen av prologen i Jobs bok, og allerede er Job hardt rammet. Hans buskap, tjenere/slaver og barn, som i tekstens univers virker å være relativt likestilt i verdi, er utslettet. Nå er det hans eget bein og kjøtt som står for tur. Vi møter et fremmed rollegalleri, et slags kammerspill i himmelens tronsal, med Jobs liv som innsats. Gud sitter i høysetet og tar imot sine embetsmenn, deriblant Anklageren. Nede på bakkenivå er både Job og hans kone representert. Gud er stolt av Jobs standhaftighet og kaller ham «en from og rettskaffen mann som frykter Gud og unngår alt ondt», en henvisning til visdomslitteraturens kardinaldyder. Likevel spiller Anklageren på Guds egen skjulte frykt for at menneskene egentlig ikke er glad i ham, og seansen ender med at Job rammes av byller fra topp til tå. De er så verkende at Job må tyte pusset ut i en krukke for å lindre smertene. De lærde strides om dette potteskåret (v. 8), og Ellen Van Wolde har argumentert godt for at det er *Anklageren* som gir Job en krukke, ikke den vanligste oversettelsen «potteskår», som Job kan samle pusset i når han renser byllene sine. Uavhengig av denne oversettelsesproblematikken, er poenget at vi skal gremmes, og få et konkret indre bilde av hvor hardt Job blir rammet. Han sitter der i asken av sitt livsverk, og kona mener han burde gjøre ende på det hele ved å spotte Gud og dø. Når Job kaller kona si en vettløs kvinne, er det ikke bare frekt (om enn forståelig). Det er også et vindu inn i visdomslitteraturens begreper om visdom vs. dårskap, og deres kvinnesyn som stort sett er uakseptabelt for oss i dag, med det hederlige unntaket Fru Visdom selv (se Ordsp 8). Prologens Job avslutter vårt avsnitt med å elske sin skjebne, med en klar overbevisning om at Gud, som alle tings opphav, ikke bare gir godt, men også ondt. Prologen gjentar (som i 1,22) at Job, selv ikke nå, begår noen synd. Han er fortsatt verdensmester i rettferdighet.

Om Job

Utsnittet er en del av prologen til Jobs bok. Både prologen og epilogen leker med legenden om den rettferdige Job (fra før Esekiels tid på tidlig 500-tall f.Kr., jf. Esek 14,14). Job-karakteren i denne fortellingen har ikke noen umiddelbar likhet med den Job som entrer scenen i kapittel 3. Det er et gap mellom Job 2,10 og Jobs klager i kjernen av Jobs bok, som begynner med Job 3,1: «Til sist åpnet Job munnen og forbannet den dagen han ble født.» Dette gapet er bevisst formet for å tydeliggjøre bokens bitende kritikk av forenklet fromhet. Dermed gir teksten en god anledning til å ta opp ulike måter å lese Bibelen på. Forestillingen om et himmelsk hoff, for eksempel, er fremmed for vår egen tradisjon og dogmatikk.

Det kan være krevende å lese denne teksten løsrevet fra refleksjoner over hva sannhet er, hvor vanskelig det er å forstå denne teksten bokstavelig, eller hvordan dogmer om Guds allmakt og godhet ikke lett lar seg projisere på tekster som dette.

Djevelen og ondskap er med i alle tekstene denne søndagen. I Jobs bok er «satan» en rollebetegnelse og ikke et egennavn. Det hebraiske ordet *hassatan*, som betyr «anklager», brukes med artikkel og er derfor ikke et navn. Figurens rolle er å oppdage ondskap og melde fra til Gud, dommeren i Den himmelske rettssal. I vår tekst beskriver han sitt arbeid som å streife omkring på jorden (2,2). Anklageren er én av gudesønnene og tilhører Det himmelske hoff. Aktorrollen ligner altså lite på den personifiserte ondskap vi finner hos Satan eller djevelen i NT og i kristen tradisjon og vestlig kultur. Den er nesten motsatt: Djevelen er en frister som lokker til det onde (på Donald Ducks ene skulder, for eksempel), mens Anklagerens oppgave er å drive ondskaper ut i lyset og gi dommeren (Gud) anledning til å renske det ut.

Det rimer dårlig med det konvensjonelle bildet av den ene, gode, allmektige Gud at hen har et himmelsk råd som leker med menneskene for sin æres skyld. Anklageren mener at den eneste grunnen til at Guds yndling strever etter å leve et rettferdig liv, er fordi han får belønning av Gud. Gud mener på sin side at Job gjør det gode fordi det er godt i seg selv. Job, som her blir et symbol for alle mennesker, er totalt prisgitt dette veddemålet, men han har naturlig nok ingen innsikt i hva som har foregått i himmelen. Senere i boken tar Gud imot alle Jobs anklager og gir Job rett i det han har talt (42,7–8), selv om forutsetningen for oppreisningen er at Job kaller alt tilbake (42,2–6). Samtidig fastholder Gud sin velde og makt over himmel og jord, over livets og dødens krefter. At Job i epilogen (som henter fra det samme legendestoffet) får nye barn og ny rikdom, er en *happy ending* med store mangler. Hans lidelse er fortsatt et faktum. Og Gud er alltid større.

Jobs bok som helhet, spesielt representert ved Jobs egne taler, er en subversiv kritikk av visdomstradisjonens maksimer om Guds godt ordnede kosmos (som vise menn kan lodde dybden av ved hjelp av Fru Visdom og livslang øvelse) og rettferdighet å la «det går den gode godt og den onde ondt» (som Ordspråkene er gjennomsyret av). Men livet er ikke rettferdig. Verden er full av gode mennesker som lider ufortjent. Hva sier det om skaperen og opprettholderen av alt liv? Hvorfor skapte Gud verden slik at alt som har livsånde i seg stadig må kjempe for overlevelse seg imellom? For noen av oss foregår den hardeste kampen i dypet av vår egen sjel. Og for alt vårt strev; «nakne kom vi til verden, og nakne forlater vi den. Herren ga, Herren tok, velsignet være Herrens navn»

(Job 1,21). Eller: «Når vi tar imot det gode fra Gud, skulle vi da ikke også ta imot det vonde?» (Job 2,10). Lest sammen med resten av Jobs bok, bør ironien i dette utsagnet ikke unnslippe oss. Noen ganger er det bedre å anerkjenne det som er vanskelig og uforståelig, enn å insistere på å bevare håpet. Jobs venner gjør seg etter hvert til skamme i denne øvelsen. Prester bør ikke gjøre det.

Om resepsjonen av Job

En lang lesestradisjon har tendert mot å minimere Jobs opprør og trekke håp ut av hans skjebne. Det er en forenkling og underkommunikasjon av Jobs rolle som kanonisert kanal for lidelse og raseri gjennom århundrene. Job har, som Abraham, blitt en slags troshelt. Legenden, som prologen/epilogen henter fra, er også en slik enkel fortelling: Se, dette er det mest rettferdige menneske *ever*. Han spottet aldri Gud, selv i de verste prøvelser. Sånn bør du også være. I Det nye testamentet finner vi nettopp denne forståelsen av Job i Jakobs brev, kapittel 5,7–11, spesielt vers 11: «Ja, dem som holder ut, priser vi salige! Dere har hørt hvordan Job holdt ut, og har sett hvordan Herren lot det ende. For Herren er rik på medlidenhet og barmhjertighet.» Her er utholdenhet, standhaftighet og tålmodighet fremholdt som dyder Job personifiserte.

Et av den vestlige litterære kanons hovedverk, Shakespeares *King Lear*, kan leses som en Job-kommentar. Lear's «*howl, howl, howl, howl!*» er et ekko av Jobs anklager og skrik mot guden han ikke slipper unna. Når Lears yngste og høyest elskede datter Cordelia dør, gjenskaper han *Pieta*-motivet, der Mor Maria har den døde Jesus i armene, bare med omvendt kjønn; faren holder sin døde datter i armene som et slakt. Karakterene Cordelia og Narren (The Fool) er sinnrikt sammenvevd i skuespillet. Lear kaller datteren sin «*poor fool*» og hun og Narren er paradoksalt nok (men i tråd med mange visdomstradisjoner) de virkelig vise, og de eneste som taler sannhet i møte med sin kjære, gale far og konge. Ordene *narr*, *fool* og *dåre*, er i utgangspunktet språklige og filosofiske motsatser til Den vise, men i kristen tradisjon finnes det en kobling til paulinsk teologi (1 Kor 1, 18-31).

Den britiske komponisten John Dowlands siste verk, *A Pilgrimes Solace* fra 1612, inneholder et tredelt stykke som heter «Thou mighty God (14)/ When Davids life by Saul was often sought (15)/ When the poore Cripple by the Poole did lye (16)» (du finner den på Spotify eller liknende, jeg anbefaler versjonen med sopranen Emma Kirkby). Stykket videreformidler den tålmodige Job fra legenden som prologen ironiserer over, og setter ham i sammenheng med andre lidende i bibelsk tradisjon.

Thou mightie God, that rightest every wrong,
 Listen to patience in a dying song.
 When Job had lost his Children, Lands, and goods,
 Patience asswaged his excessive paine,
 And when his sorrowes came as fast as flouds,
 hope kept his hart, till comfort came againe.
 (...)

When the poore Cripple by the Poole did lye,
 Full many yeeres in misery and paine,
 No sooner hee on Christ had set his eye,
 But hee was well, and comfort came againe.
 No David, Job, nor Cripple in more grieffe,
 Christ give mee patience, and my Hopes reliefe.

Her finner vi at *Patience*, et begrep som ligner mer på dyden *Patientia* enn det nåværende norske «tålmodighet», brukes for å beskrive Job, men også som bønn til Kristus. Det er verdt å merke seg at Dowland, som mange i sin samtid, var én av kunstnerne som utforsket melankolien mest. Hans samlede verk er gjennomsyret av humor, også bitende sarkasme, og vi skal ikke falle for fristelsen å lese «Thou mighty God» isolert, uten denne klangbunnen av råhet. Bønnen i denne sangsyklusen forstår *Patience* som noe mennesket ikke selv kan ordne – det må en Kristus til. Teksten går ut ifra at livet er uutholdelig. Og at mennesket trenger Kristus for å tåle det, for å trøste det sårede mennesket inntil håpet blir *reliefed* (dvs. lempet).

Joni Mitchell synger en sang om Job, «The Sire of Sorrow (Job's Sad Song)», en sannferdig og dirrende bibelutlegning.

Let me speak
 Let me spit out my bitterness
 Born of grief and nights without sleep
 And festering flesh
 Do you have eyes?
 Can you see like mankind sees?
 Why have you soured and curdled me?
 Oh, you tireless watcher
 What have I done to you?
 That you make everything I dread and everything I fear
 Come true.

Med sitater fra Jobs tale fanger Mitchell Jobs desperasjon etter å få komme til orde, han som i prologen ikke lar noen synd komme over sine lepper. Lengselen etter å få stå ansikt til ansikt med Gud og tvinge Gud til å høre på et lite, og i kosmisk forstand ubetydelig, menneske, gjennomsyrrer Jobs taler. I kapittel 19,23–24 sier han sågar: «Om bare mine ord ble skrevet ned, om de ble ført inn i en bokrull, formet med griffel av jern og med bly, risset i stein for alltid!» Og nettopp dette er det vakreste med Jobs bok. De som en gang ga form til Jobs bok slik den nå foreligger, med sin tilsynelatende fromme kappe (prologen og epilogen) og sin beske kjerne, og de mange som har sørget for at den ble ned-arvet like til vår egen tid, de lot alle Jobs harde ord bli stående. Selv med en lang tradisjon bak oss, full av harmonisering, fokus på Jobs tålmodighet, trofasthet og utholdenhet i prøvelser, står hans anklager mot Gud risset i stein for alltid. Job har tatt over rollen til anklageren, men det er ikke bare sine medmennesker han anklager, det er Gud selv. Og Gud gir ham en slags rett, men er likevel alltid større, alltid ubegripelig. Denne dissonansen slipper vi ikke unna. Den er sann.

Disability studies og tekster om sykdom og helbredelse

Alle som preker om helbredelse bør bruke KABBS (Kristent Arbeid blant Blinde og Svaksynte) nettsider som ressurs (kabb.no). De har gode og tilgjengelige tekster om uheldig formidling av bibelske helbredelsesfortellinger. Ofte nedvurderes funksjonsnedsattes egenverdi, de blir brukt som eksempler, og man antar at det å ta bort deres sykdom eller tilstand er en *quick fix* på lidelsens problem. En sunn og moden kultur må erkjenne at plager, skjørhet og lidelse finnes i oss og rundt oss. Det er ikke alle med funksjonsvariasjoner som ville bedt om å bli endret dersom Jesus gikk forbi dem på gata. Kanskje det er fellesskapet som trenger helbredelse, mer enn enkeltmennesket? Det finnes også stoff om funksjonshemmingsteologi lett tilgjengelig på ressursbanken.kirken.no.

Vi kommer ikke utenom Jesus

Denne søndagen får det kjempende mennesket plass. Mennesket som er rammet av ødeleggende krefter. Mennesket som kjemper for det gode og mot det onde, i verden og i seg selv. Men også mennesket som kjemper med Gud. Slik sett ligner denne søndagen i tekstrekke II mye på 2. søndag i fastetiden i tekstrekke I, der Jakobs kamp og den kanaaneiske kvinnen står i høysetet. Vi unngår drøvtygget fromhet ved å la ironien i Jobs bok skinne gjennom. Kirken har, i motsetning til Job, fortellingen om Jesu lidelse, korsfestelse, død og oppstandelse. Han som hadde makt til å drive en ond ånd ut av en plaget gutt, må selv lide døden på korset. Fastetiden øver oss i å gå skrittene opp til Golgata

sammen med vår gjenløser – for å ta Jobs ord i kapittel 19 ut av sin kontekst. Kirkens tro er at det ikke finnes noe rom i kosmos hvor Jesus ikke er, inkludert i askehaugen hvor Job presser puss fra byllene sine ut i en krukke. Påskeaften er den underjordiske renselsesdagen, da Gud selv plyndrer dødsriket for beboere. Påskedag er dagen han drar alle ut av gravene. Og i påsketiden får vi se hans oppstandne kropp, fortsatt merket av lidelse, og samtidig hel, hellig og sann. Soloppgangen påskedag er den samme vi skal se den siste dag. Å leve i lyset fra den soloppgangen er å le av døden (1 Kor 15,55–57). Ikke fordi den ikke har sin brodd, men fordi den levende Gud får det siste ordet.

Salmeforslag

- 729 «Kvar er du, Gud» og 741 «Du søv under himmelens stjerner» er blant de salmene som tydeligst reflekterer tematikken hos Job. De tåler å synges oftere.
- 140 «O Herre, la mitt øye» spiller på motiver fra Job 19, og utvikler samtidig temaet i lys av Jesu Kristi lidelse og medlidelse – hvordan alle tings fremtidige gjenopprettelse kan beåde livet nå.
- 108 «Vår Gud han er så fast en borg» har et fjerdevers som opprinnelig parafraiserer Jobs skjebne på lignende vis som Dowlands «Thou Mighty ...»: «Og tok de enn vårt liv, / gods, ære, barn og viv» (altså som «children, land and goods»). Selv med lite vellykket modernisering er det en glede å synge «mer kan de ikke få» av full hals.
- 113 «Ingen vinner frem til den evige ro» henger mest sammen med motiver fra den foregående søndag i rekke I. I år med rekke 11 kan vår søndag med Jobs bok ta opp i seg kampmotivet fra 2. søndag i fastetiden i rekke I, hvor Jakobs kamp og den kanaaneiske kvinnen klinger sammen. Nr. 471 «Nærmere deg, min Gud» er eksplisitt i sine Jakob-referanser, men passer tematisk godt til Jobs bok også.
- 162 «Såkorn som dør i jorden» kan egne seg som offertoriesalme eller under nattverden. Den bruker dypt bibelske bilder for å fortolke lidelsen som mulighet for vekst.
- 445 «Trua ser dei kvite marker» kan i beste fall la oss synge hva «troens øye» ser. Samtidig må den brukes med varsomhet, ikke som en «etter Jesus finnes ikke Jobs problem lenger»-unnskyldning. Den bør ikke stå alene som fortolker av Job, men kan godt supplere en salme med mer motstand i seg.
- 899 «Jeg tror på jordens forvandling» er en trosbekjennelse for et skaperverk som sukker og stønner etter forløsning.
- Hvis man har tilgang til en solosanger (tenor eller sopran), er «Thou Mighty God» sublim.

TEKSTREFLEKSJON OVER JEREMIA 31,31–34

Skjærtorsdag, 28. mars 2024

GEIR O. SØREBØ, pensjonert prost

Leksjonaret og kyrkjeåret

Jer 31,31–34 — Den nye pakt
Hebr 10,19–25 — Frimod og vedkjenning
Luk 22,14–23 — Nattverden

Dei tre tekstane etter den andre rekka er alle på sitt vis ein link til innstiftinga av nattverden og er teologisk og terminologisk nært knytte til kvarandre. Jesus sine ord om «den nye pakt i mitt blod» korresponderer med Jeremia sine ord om ei ny pakt som vert lova. Hebrearbrevet talar om Kristus som den øvstepresten som stig fram for Gud og ofrar sitt blod ein gong for alle og vert mellommann for ei ny pakt. Hebrearbrevet siterer Jeremia 31,31–34 i si fulle lengd, og deretter kjem vår lesetekst (Hebr 10,19–25) som framhaldet, den nye og levande vegen dei truande kan gå inn i det kristne fellesskapet.

At Jeremia 31,31–34 er sitert komplett i Hebrearbrevet, gjev oss ei interessant homiletisk utfordring. Må vi forkynne annleis over desse versa når vi les dei frå Jeremia-boka enn når vi les akkurat dei same orda frå Hebrearbrevet? Det er jo innlysande at den historiske konteksten er heilt ulik for Jeremia-teksten og Hebrearbrevet, og dessutan er den eine teksten skriven før Kristus og den andre etter Kristus. I Hebrearbrevet får Jeremia 31,31–34 ei tolking som ikkje kunne ha vorten skriven i Jeremia-boka – som altså er utgangspunktet for vår preike.

Skjærtorsdag er ein av dei dagane i kyrkjeåret som har sin eigen tradisjons-tyngde. Då er det forventta (trass i 1. rekke sin evangelietekst om fotvaskinga) at preiketeksten handlar om Jesu innstifting av nattverden. I den grad preikene har referansar til GT, har det gjerne vore til tekstar knytt til utvandringa frå Egypt, påskelammet og påskemåltidet. Jeremia-teksten gjev ei noko anna vinkling då den ikkje har som bakgrunn eit eksodus frå Egypt, men heller eit eksodus frå Babylon.

Nærlesing: Teksten sine motiv i bibelsk kontekst

Profeten Jeremia sitt liv og gjerning er rimeleg godt dokumentert. Han verka som domsprofet i Juda frå 626 til cirka 586. Det var ei turbulent tid med fem ulike påfølgjande kongar som Jeremia i vekslande grad hadde ein anstrengt relasjon til. Adressaten for hans forkynning er først og fremst folket i Juda og Jerusalem, inkludert kongar, prestar og falske profetar.

Jeremia kjem med eit kall til omvending, slik vi ser til dømes i hans tempeltale (Jer 26). Vil folket vende om, så vil Herren spare dei for den ulukka han har truga med (26,13). Folket og kongane si store synd er at dei har forlate Herren, Israels Gud, og vendt seg til andre gudar. Juda har like mange gudar som dei har byar (11,13). Dei har dermed brote den pakta (Sinai-pakta, 2 Mos 34) som Herren baud dei halde den gongen han førte dei ut frå Egypt (11,4). Herren hadde inngått ei kjærleikens ektepakt med Juda, men Juda fann seg elskerar på alle grøne haugar (2,1.20). Den fråfalne systera, Israel, gjorde det same. Heller ikkje ho ville vende om (3,6). Herren gav henne skilsmålbrev og sende henne bort (det siktar til Nordriket sitt fall og bortføring i 722). Endå Juda såg dette, heldt folket fram sin utruskap, og påførte seg sjølv dermed ei enno større skuld (3,11). Ulukka frå nord som vil leggje Jerusalem aude, er difor ikkje til å unngå.

Trass i denne kompromisslause domsforkynninga, dukkar det opp avsnitt som kunngjer fred og nytt liv for folket, spesielt i den såkalla «Trøysteboka» (30–33), som teksten vår er ein del av. Guds uforanderlege kjærleik til folket er forankra i hans pakt med David og levittane, som garanterer ein herskar på Davids trone og eit talrikt folk (33,23ff). Men først må Herrens vrede få gjere si rettmessige gjerning (30,24). Både Israel og Juda må lutrast i eksilet før dei igjen kan byggje byar og land (30,18ff).

Difor er det naturleg at den ubetinga frelsesbodskapen som kjem fram i 31,31–34 er adressert til dei som er bortførte i eksil, først og fremst Juda.

Fleire eksegetar meiner at *we'ætbet jehuda* (Judahus) i vers 31 er eit seinare tillegg. Først vert det kunngjort at Herren vil inngå ei ny pakt med dei som har vore lenge i eksil, Israel. Så, seinare i teksthistoria, når Juda også er komne i eksil, vert Juda ført inn i den hebraiske teksten. I denne samanhengen er likninga om dei to korgene med fiken (Jer 24) talande. Dei friske, gode fikenane er dei frå Juda som er komne i eksil og som Herren ser på med godvilje. Dei rotne fruktene som ikkje kan etast, er dei frå Juda som ikkje kom i eksil, men som vart verande i heimlandet eller rømde til Egypt. «Soninga» i eksilet er føresetnaden for ein ny start.

Den nye starten vert omtala som «ei ny pakt». *Berit hadasja* (ei ny pakt) er eit uttrykk som vi berre finn her i G.T. Esekiel 37,26ff har ein liknande tekst om den fredspakta Gud vil inngå med dei den dagen Israel og Juda vert sameina. Men Jeremia-teksten skildrar paktsslutninga på ein unik måte.

Berit («pakt») er eit sentralt omgrep i G.T. Guds pakt med folket i øydemarka gav Moselova ein ufråvikeleg autoritet. Kong Josjia sin reaksjon på innhaldet i lovboka – paktsboka som vart funnen i tempelet (1 Kong 22) – var å gjere bot og fornye pakta med Herren, og alt folket måtte forplikte seg på Herrens bod: «Folket skulle fylgja Herren og halda hans bod, lovbod og føresegner av heile sitt hjarta og heile sin hug» (1 Kong 23,3). Paktsfornyninga kravde ein stor innsats frå kongen og folket for å reinse vekk alt heidensk. Men sjølv dette krafttaket var ikkje tilstrekkeleg. Konklusjonen er nedslåande: «Likevel gav ikkje Herren opp den store vreiden og harmen sin som brann mot Juda» (1 Kong 23,26).

Med dette som bakgrunn er *berit hadasja* eit radikalt nytt innsteg. No er det Herren sjølv som tek initiativ til fornyinga. Paktsvilkåra, lovteksten, skal ikkje skrivast på steintavler, men direkte på hjarta til den einskilde. Eit grunnleggjande klagemål mot folket har vore at dei følgjer sitt «vonde og eigenrådige hjarta» (Jer 16,12; 18,12). Hjarta må endrast: «Ja, søkjer de meg av eit heilt hjarta, let eg dykk finna meg, seier Herren» (Jer 29,13f). I den nye pakta gjev Herren det han krev. Det er eit svar på Efraims bøn: «Vend du meg om, så eg vender om» (31,18). At lova er skriven på menneske sine hjarte, har den følgje at dei ut frå sitt indre kjenner Guds vilje og handlar deretter. Dette er den rette kunnskapen om Gud (22,16; Jes 11,2.9). Det er først med denne nye røyndomen at Herrens harme vert avløyst av tilgjeving og syndsforlating (vers 34).

Ei paktsslutning krev absolutt oppfylling av paktsvilkåra frå begge partane. Slik er det også med den nye pakta. Erfaringa frå Israels historie med stadig nye brot og mislukka paktsfornyningar, viser at Israelfolket djupast sett ikkje har føresetnader for å stå ved sin del av paktsvilkåra. Herren sjølv må ut frå sin kjærleik gjere eit nytt innsteg og forandre folket innanfrå. Korleis dette skal skje i praksis, seier Jeremia-boka lite om.

Tidleg resepsjonshistorie

At Jeremia 31,31–34 i si fulle lengde er sitert i Hebrearane 8,8–12, er eit uttrykk for at denne teksten har vore sentral for dei første kristne. Forfattaren av Hebrearbrevet fører inn eit par nye moment i sin tolking av Jeremia-teksten. Den nye pakta vert stilt opp som ein kontrast til det som no vert kalla «den gamle pakta». Det er ikkje lenger snakk om berre ei fornying av ei eksisterande pakt. Nei, den gamle pakta har vist seg ubrukeleg (8,7), ho er forelda og må avskaffast (8,13). For det er

komen ein ny mellommann, ein ny øvsteprest, Kristus, som ikkje innvier pakta med blod frå kalvar og bukkar, men med sitt eige blod. Han går ikkje inn i ein jordisk heilagdom laga av menneskehand, men han stig inn i sjølve himmelen for Guds åsyn for vår skuld. Det eine offeret tek bort alle si synd (8,24.28).

Når Hebrearbrevet tolkar Jeremia 31,31–34 på denne måten, veks evangeliet om Kristi soningsverk fram frå den gamle teksten. Det som låg der som eit mogent frø hos Jeremia, og som var godt innkapsla gjennom alle år etter eksilet, veks no ut i full blomst.

Vulgata, den latinske Bibelen, omset *berit* i Jeremia 31 med ordet *foedus* («semje», «avtale»), men når Vulgata omset den same teksten i Hebrearane 8, vert *diatheke kaine* («ei ny pakt») til *Testamentum novum* («eit nytt testamente»). Tilsvarende vert også den greske teksten i Lukas 22,20 omsett til latin i Vulgata, slik at Jesus seier: «Denne kalken er det nye testamentet i mitt blod.» Når denne tolkingstradisjonen, som sikkert er eldre enn Vulgata, også verkar inn på namnet til dei kristne si skriftsamling, så må vi kunne seie at den terminologiske distinksjonen mellom Det gamle og Det nye testamentet djupast sett går attende til Jeremia 31,31ff.

Det er ein viss skilnad mellom ei pakt og eit testamente. Ei pakt vert inngått av minst to partar, med kvar sine plikter. Eit testamente vert sett opp av ein part, som er gjevar. Den andre parten er mottakar.

At *Testamentum novum*, Det nye testamentet, på denne måten veks fram av Jeremia-boka, vert kommentert av kyrkjefedrane, spesielt Augustin (i boka *De Spiritu et Littera*). Han skriv her at Det nye testamentet er antyda fleire gonger i GT, men berre her er det nemnt direkte ved namn. Den tidlegare pakta var ufullstendig fordi ho befalte og truga. Den nye pakta vert kalla ny fordi ho skaper ein ny person og lækjer han frå den gamle personen sine feil. Den nye pakta som vert gjeven av profetane sin Herre i Det nye testamentet, kallar oss til å legge av den gamle pakta si klesdrakt – som til dømes omskjering, usyra brød og bokstavtru sabbatfeiring – og ta på den nye pakta si drakt, ein lydnad som spring ut av hjarta.

Jeremia 31,33 er eit viktig bibelvers i dei lutherske vedkjenningskriftene og vert referert til fleire gonger i *Apologien for den augsburgske vedkjenninga* (forsvarsskrift for CA skrive av Melanchton i 1530) i artikkelen om rettferdiggjeringa. Klage-målet mot den lutherske læra er at trua åleine ikkje frelser (1 Kor 13,2). Apologien samstemmer i at kjærleik også er naudsynt, men påpeikar samstundes at når Den heilage ande gjev tru, så skaper han nytt liv i hjarta slik at vi utan vidare tek til å elske Gud og nesten. Den kjærleiken som var umogeleg før, veks no fram ved Den heilage ande. Sann tru utan kjærleik er umogeleg, og den bibelske forankringa for denne læra er Jeremia 31,33.

Resepsjon i dagens samfunn

Ordet «pakt» er i seg sjølv i ei utfordring i kommunikasjonen med menneske i det 21. hundreåret. Tankane går fort i retning av Atlanterhavspakta (NATO) eller Warszawapakta (samanslutning mellom Sovjet og austblokkland), store alliansar av statar – eller i retning av uttrykk som «å leve i pakt med naturen». Kanskje kan vi gje meir relevante assosiasjonar om vi i vår forkynning forklarar «pakt» med å bruke omgrepa «avtale» eller «kontrakt»?

Eit interessant funn i media er den danske adventskalendaserien *Pagten*, som også har vore vist på norsk TV (NRK Super). Nissane sin eksistens vert trua av den vonde Isheksa fordi den gamle pakta er gått ut på dato. Den einaste sjansen dei har, er å finne ein person som kan hjelpe dei med å finne den mystiske pakta som vart oppretta mellom ein nisse og eit menneske for 200 år sidan. Pakta er to vottar som er sette saman som eit hjarta. Når ein nisse og eit menneske har vottane på seg og held dei saman, vil det skape ein varme som vil tine all frost omkring. Berre slik kan dei sigre over Isheksa. Dramaturgien i denne barneserien over 24 episodar vert driven fram av forviklingar og tilbakeslag i strevet for å finne den nye pakta tidsnok, slik at nissane ikkje vert øydelagde av den vonde heksa.

Det skal ikkje så mykje fantasi til for å trekkje parallellar til den kjærleikspakta som vart oppretta for 2000 år sidan (Luk 22,20), og den gamle pakta som var forelda (Hebr 8,13).

Eit perspektiv som kjem fram i TV-serien, er at pakta er eit vern mot det vonde. Og til sist er kjærleikens pakt det siste håpet.

Mot ei preike

Ei preike over Jeremia 31,31–34 på skjærtorsdag må ta ulike omsyn. Så godt som alle gudstenester på skjærtorsdag er gudstenester med nattverd. For mange er skjærtorsdag sjølve nattverdsdagen i kyrkjeåret. Dette kan ikkje predikanten ignorere. I den forstand må preika vere ei nattverdspreike.

Predikanten må ta omsyn til at han talar over ein tekst frå GT som er adressert til menneske som levde 5–600 år før Kristus. Så bør han ha eit blikk på tolkingshistoria, som nok i veldig stor grad er prega av at teksten er sitert komplett i Hebrearane 8. Eit eksempel på ei preike over Jeremia 31,31–34 finn vi i preikesamlinga til presten Laur. A. Larsen (1905). Denne preika har fått overskrifta: «Den nye Pakts Herlighed» Og det herlege i den nye pakta blir inderleg utfalda ut frå Kristi lidning, død og oppstode. Dette kunne med fordel vore ei preike over Jeremia-sitatet i Hebrearane 8. Men det er altså ikkje dette sitatet i eit skrift frå 60–70 etter Kristus som er preiketeksten. Kan vi kaste nytt lys over nattverden ved å sjå attende til Jeremia si tid?

Bodskapen i Jeremia 31 er at når folket opplever kriser og liding som dei sjølve er skuld i, ja, når dei har gløymt sin Gud og funne seg andre hjelparar, så har Gud likevel ikkje forlate sine utvalde. Nei, tvert om. Etter all trengsle vil han på uforklarleg vis heilt vilkårslaust gje dei eit nytt håp og eit nytt liv.

Kyrkjestatistikken viser stor avstand mellom talet på gudstenestedeltakarar og talet på nattverdsgjester. For mange prestar er det eit dilemma at mange kyrkjegjester unngår nattverdssakramentet. Årsakene er sikkert mange og samansette. Nokre opplever nok at trua og livet i egne eller andre sine auge ikkje samsvarer med den standard som er forventa. Dette kan vere følgd av ein angst eller uvilje for å vise seg som deltakar. Kanskje er angsten for nokre relatert til tidlegare traumatiske opplevingar, mobbing, forskjellsbehandling, undertrykking eller overgrep.

Denne utfordringa må forkynnaren igjen og igjen møte med evangeliet. Gud er også i dag slik han vart openberra i Jeremia 31,31–34. Heimlause folk i angst og liding vart møtte med ein heilt ny lovnad. Gud ville suverent gje dei eit nytt liv. No er den nye pakta si tid komen. Ordet om den nye pakta vert oppfylt ved Jesus Kristus sin soningsdød. Det vert verksamt for oss når vi tek imot gåva som vert rekt oss i dåpen – og i nattverden når vi høyrer innstiftingsorda: «Denne kalken er den nye pakt i mitt blod» med dei påfølgjande utdelingsorda: «Kristi kropp, gjeven for deg. Kristi blod, gjeve for deg.»

Når Jesus oppfyller det gamle ordet om den nye pakta ved å gje seg sjølv, så har det vorte meir enn ei pakt. Det har vorte eit Guds testamente, som ikkje kan gjerast ugyldig. Denne pakta, dette testamentet, er eit vern både mot det vonde i vårt hjarta, det vonde i vår historie og det vonde rundt oss.

Preika må gjerne følgjast opp med ei mindre krevjande utdelingsform enn kneling rundt altarringen, gjerne inkludert i eit påskemåltid der alle sit rundt eit felles langbord. Eit slikt påskemåltid treng ikkje nødvendigvis ha ein liturgi som meir eller mindre samsvarer med det lange og til dels krevjande jødiske påskemåltidet. Her må kvar prest kunne ha liturgisk fridom til å nytte si eiga teologiske vurderingsevne. Det er ikkje berre ved sjukesenga at nattverden bør feirast innafor ei god diakonal ramme. For no, som under den gamle pakt, er forsamlinga sett saman av menneske som er såra både på kropp og sjel.

Også i den nye pakta si tid tenkjer mange at dei sjølve på same måten som i alle kontrakts- og avtaleforhold er forplikta til å yte og betale for å få det dei er lova. Slik er den gamle historia stadig relevant, historia om den eldre kvinna som var litt forvirra då ho knelte ved altarringen og spurde presten då han gav henne brødet: «Kor mykje kostar det?» Heldigvis datt det rette svaret ned i hovudet til presten: «Det kostar ingen ting for deg, for det er ein som alt har betalt.»

Salmar

På skjærtorsdag må det syngjast salmar som passar til nattverdsfeiringa, og som harmonerer med tekstlesingane og det som vert aksentuert i preika. Ut frå det som er sagt ovanfor, vil det vere naturleg å velje salmar som talar om livet sine utfordringar og den reservasjonslause gåva i nattverden. Det kan vere nr. 617, «Vårt altarbord er duka», med strofa: «Alt mørkt og trist som tyngjer, let Jesus oss ta med, så gir han oss tilbake sin kjærleik og sin fred.» Nr. 618: «Vi er et folk på vandring. Når veien blir slitsom og lang, vi søker en eng og en kilde, et fristed for bønn og sang.» Nr. 604: «Jesus, livets sol og glede, her i brød og vin til stede, av din helhets fylde gi oss! Fra vårt eget mørke fri oss!»

Eit overraskande, men tekstrelevant val for salme før nattverden er òg nr. 339: «Skriv deg Jesus på mitt hjerte, du min konge og min Gud, at ei lyst ei heller smerte deg formår å slette ut!» Ein annan salme med eit vers direkte relatert til preiketeksten er nr. 611, «Du ber oss til ditt alterbord». Siste verset er slik: «Så bærer vi fra dette sted et svar på bønn, et bud om fred, et vitnesbyrd om korsets makt, om håpets grunn: Den nye pakt.»

Litteratur

LARSEN, L. A. 1905. *Profeten Jeremias. Hans liv og virke behandlet i prækener.* Kristiania.

TEKSTREFLEKSJON OVER JESAJA 52,7–19

Påskedag, søndag 31. mars 2024

VIVIAN FLEISCHER NYBORG, sokneprest for Fluberg og Skute menigheter

Leksjonaret og kirkeåret

Jes 52,7–10 — Den som bringer gledesbud

Rom 14,7–9 — Herre over levende og døde

Matt 28,1–10 — Jesus står opp

For kirken er hver søndag en påskedag, hvor menigheter verden over samles for å feire Jesu Kristi oppstandelse fra de døde. Men påskedag er søndagen over alle søndager. Etter den stille ukes gudstjenester med mørke og lidelse, feires påskedagen med lys, glede og håp: Håp om at det alltid og uansett finnes en ny begynnelse, selv i det dypeste mørke.

Påskedagens leksjonar inneholder i tillegg til beretningen om Jesu oppstandelse (Matt 28,1–10), linjer fra et av Paulus' brev (Rom 14,7–9), og en profeti fra Jesajas bok (Jes 52,7–10). Tekstene viser på ulike måter kraften i Guds makt. De utfyller også hverandre når det kommer til å fortelle hvem Gud er, og hvordan Gud har handlet, og fortsatt handler, i historien. De er tre tekster som fint kan knyttes sammen i en preken.

Arbeidet med homiletikk er en viktig del av presters og andre forkynners virke. Dessverre fører ofte mange gjøremål til at prekenskriving må presses inn i en allerede overfylt timeplan. Når tiden blir knapp, får ikke alltid alle tekstene like stor prioritet. Og når tekster blir utelatt for å «spare» tid i gudstjenesten, er det som oftest den gammeltestamentlige teksten som må vike. Det er trist. For i de eldste tekstene finner vi ord som kan være bærende også for det moderne mennesket.

Nærlesning av teksten

Jesaja 52,7–10 tidfestes gjerne til perioden rundt Babylons fall (539 f.Kr.), og året før kong Kyros startet sin seiersmarsj mot Babylon. Debatten om hvor mange profetstemmer vi kan høre i denne store profetboken, lar jeg ligge.

Stemmene i Jesajaboken taler både advarsler og ord til trøst, både dom og frelse. Folket hadde forlatt sin Gud (1,4), blant annet ved å ta etter fremmede folkeslags varsler og spådommer (2,6). Gang på gang lød Guds ord fra profetens munn, men folket vendte det «døve» øret til. Frafallet førte til at Herren dømte dem til undergang ved at de mistet landet sitt (6,9–13). Etter at Jerusalem falt og lederskapet havnet i fangenskap i Babylon, taler boken med ord til trøst og løfter om at de harde tidene er over (40,1–2). Straffens tid er forbi.

Uavhengig av om teksten ble til under eller like etter eksilet, er det klart at denne delen av boken (Kapittel 40–55) taler til et folk som er ydmyket og fanget. I denne situasjonen sier teksten noe om hvem Israels Gud er, både under og etter fangenskapen. Selv om det var kong Kyros som ledet seierstoget mot Babylon, så var det Herren Israels Gud som stod bak handlingen. Gud, skaperen av alt, er også den som styrer historien.

Visjonen i Jesaja 52,7–10 viser til noe som skal skje, uten å vise til eksakt hva, når eller hvordan. Teksten er ikledd et poetisk og billedlig språk med ulike kroppsdeler (føtter, munn, øyne og arm) som metaforer eller symboler for det gode budskapet.

Føttene til den som bringer de gode nyhetene om frelse og fred (52,7) omtales som vakre. Føtter er nok ikke det de fleste setter øverst på listen over vakre kroppsdeler. Jeg kan heller ikke tenke meg at antikkens føtter var annerledes skapt enn de vi finner på dagens moderne mennesker. Men i denne hebraiske poesien har det vakre en annen mening: Det handler om det vakre i det som skjer. Det er ikke føttene til budbringeren som er vakre, men budskapet disse føttene bringer frem. Det kan for øvrig nevnes at Paulus i Romerbrevet (Rom 10,15) refererer nettopp til denne teksten når det gjelder å levere godt budskap. Ordet som her er benyttet for vakker, stammer fra verbet *naah*, som betyr å være pen, eller passende. Det benyttes også i Salmenes bok (Sal 93,5), hvor det står at Herrens hus sømmer seg i hellighet, altså at det hellige gjør det vakkert.

Det gode budskapet fra stemmen i Jesaja 52 lyder: «Din Gud er konge!» Dette er et klassisk gudsbegrep som brukes ofte i Salmene (for eksempel i Salme 93), og som der fremstiller Gud som skaperverkets konge og Herre over himmelens herskarene. For et folk som hadde opplevd store tap, både menneskelig og materielt, og som nå befant seg i eksil under fremmed styre, var det en ekstra dybde i dette gledesbudskapet. Deres Gud var ikke bare Gud, men også deres Konge. Israels Gud ville handle som en konge også overfor verdens konger og sikre sitt folk mot undergang.

De første som hører det gledelige budskapet er vaktmennene som står på post (52,8). En vaktmanns jobb bestod i å varsle når noen nærmet seg byens murer. En eventuell fiende ville garantert utløst krigsrop og hyl. Vi kan tenke oss hvordan vaktmenneskenes unisone rop ville lyde og hvilke reaksjoner det ville sette i sving hos dem som bodde bak murene. Men nå er et annet budskap på vei. Synet vaktmenneskene ser, med egne øyne, er at Herren selv vender tilbake til Sion. Dette vil skape en gledestemning og få dem til å bryte ut i sang.

Ordet for sang, *ranan*, betyr «å gi et klingende rop» (Bibelselskapet sier «jubel»). Vaktmenneskenes jubelsang bunner i gleden over at de med egne øyne ser Herren Israels Gud vende tilbake til Sion (Jerusalem).

Hvordan skal vi forstå dette at Gud vender tilbake? Ordet for å vende tilbake, *shub*, betyr å snu, eller returnere. Betyr dette at Gud hadde vendt seg bort en stund, og tatt avstand fra sitt folk? Kanskje var det slik tilhørerne kjente det etter å ha havnet i eksil hos et folk med en annen kultur og andre guder? Kanskje tenkte man som i Esekiel 10,16–22, hvor Herren bokstavelig talt forlater tempelet? Kanskje ga tapet av tempelet tanker om at Gud hadde forlatt sitt folk, eller blitt overmannet av fiendens guder? Det at teksten – under eller etter tiden i eksil – nevner Jerusalem, kan ha vekket håp om at tempelet ville bli gjenreist.

Da folket klaget fordi de følte seg forlatt, fikk de et løfte om at Gud ikke glemmer sine (49,14–15). På den annen side var eksilet en straff. Hadde Herren Gud nå snudd om fordi han hadde vært borte, eller snudd om for å hjelpe fordi straffens tid var over? Slik jeg leser teksten, handler det om det siste.

Jerusalems ruiner skal bli med i gledessangen (52,8). Den startet med den enslige budbærerens gledesbudskap, og fortsatte med vaktmenneskenes klingende sang. Siden ruiner ikke kan synge, er dette en metafor for at menneskers liv var lagt i ruiner med byens fall. Nå er tiden kommet for at de igjen skal løfte sine hoder, heve sine stemmer og bryte ut i sang. Det kan virke merkelig å starte et jubelkor før seieren er vunnet, men her bes folket juble fordi deres Gud har gitt dem et løfte om frigjøring: Vaktmenneskene har sett at Herren Israels Gud kommer!

Tekstens siste linjer tegner bildet av Herren som viser sin hellige arm foran øynene på alle. Det er ikke Israels folk alene som skal få se Guds frelse, men alle jordens ender (52,7). Det hebraiske ordet for arm, *zeroa*, viser i tillegg til en fysisk kroppsdel også til styrke. Slik forklarer teksten hvem det dypest sett var som stod bak den endelige frigjøringen fra eksilet i Babylon. I tidligere profetier (kapittel 45) var Kyros utsett som den som skulle ta Babylon og bygge opp Jerusalem. Nå gjøres det klart at det er Israels Gud som står bak, og som

viser sin hellige styrke overfor sitt folk. Den endelige frigjøringen startet det første året Kyros var konge i Persia (Esra 1,1–4). I denne profetien blir Herren Israels Gud ikke lenger bare en Gud for Israels stammer, men en Gud for alle. Lest i rammen av påskedag blir den underliggende betydningen klar: Frelsen er ikke gitt til ett utvalgt folk alene, men til alle folkeslag.

Påskedagens tekst er fylt med frelsesteologi. I visjonen får menneskene et løfte om frigjøring fra fangenskap for å gå en ny start i møte. Fangenskapet i Babylon var en straff. Men nå er straffen sonet, tilgivelsen gitt og frigjøringen venter. Frigjøringen gir en ny start.

Refleksjon om teksten i rammen av leksjonaret og kirkeåret

Etter den stille uke med gudstjenester preget av en tematikk som inneholder både sorg, mørke og død, gjerne med mollstemte salmer, er påskedagens gudstjeneste stedet hvor livet vender tilbake. Lys, glade toner og gledesropet som forteller at Kristus er oppstanden.

Oppstandelsens evangelium forkynner frihet, liv og glede i Kristus, til evig tid. Den gammeltestamentlige teksten inneholder flere elementer som passer inn denne dagen og som spiller sammen med de andre tekstene, og dagens frelsesteologiske tema:

- Gode nyheter
- Guds løfte om en ny tid
- Frigjøring fra fangenskap
- Herren Gud regjerer og handler. Gud viste sin hellige arm
- Alle skal få se hans gjerning
- Frelse for alle mennesker
- Fellesskap

Den gamle profetien kan tale inn i mange ulike situasjoner, og hører absolutt hjemme på en dag hvor håpet om livets seier lyser over jord.

Tanker om GT-tekstens plass i prekenen

Vår tid er fylt med kriger, også i Europa, trusler om og frykt for krig, mennesker på flukt, klimaødeleggelser, økonomiske kriser, skjevfordeling, naturkatastrofer, sult, nød, sykdom, sorg og død. I tillegg lever utallige mennesker i et indre «eksil» forårsaket av blant annet redsel, uro, angst, skyld og skam.

Er det én ting vår tid trenger, så er det gode nyheter.

Påskedagen og julaften er to dager hvor mange mennesker besøker kirker landet over. Enkelt sett kan det forklares med en sterk tradisjon. Men jeg tror også det handler om at frelsesbudskapet kommer sterkt i fokus disse dagene.

Vi mennesker trenger et sted å komme hvor vi får høre at våre liv bæres av noe utenfor oss selv, av Gud. Vi trenger å høre at vi alltid, uansett, er elsket for de menneskene vi er, tross alle feil, mangler og stengsler. Vi trenger å høre at hvert enkelt menneske har verdi, at vi er kalt til å leve i fellesskap med Gud. Og vi trenger å høre at selv i det dypeste mørke finnes kimen til en ny begynnelse. Det betyr ikke at enhver krevende situasjon opphører i møte med Jesus, men at vi aldri står alene i det som er krevende.

GT-teksten denne dagen gir oss en visjon om en bedre tid, akkurat som vi forkynner Jesu løfte om en ny tid. Videre formidler profetordene at uansett hvordan livet fortoner seg, så bærer Gud med, for hele folket. Og Guds løfter står fast. Men profetordene forteller også om et fellesskap. Akkurat som det jublende fellesskapet i Jesaja sang i kor, kalles vi til å stå sammen og kjempe for de verdier kirkens tro er bygget på – i ord og i handling.

Profetordene ber oss om å lytte! Og hvem vet. Kanskje er det påskedagen 2024 at noen linjer fra en gammeltestamentlig tekst fører til endring i ett eller flere menneskers liv.

Salmer som kan passe tematikken denne dagen

For det foreslåtte prekentemaet vil det passe med salmer om oppstandelse, frelse, frigjøring og håp. For å få oppleve en nåtidig utgave av jubelkoret av klingende røster som vi møter i Jesaja, kan det være lurt å velge salmer med kjente toner.

Nr. 197: «Deg være ære.» Teksten oppfordrer oss til å la jubelropet runge. Jesus er oppstanden og skal regjere til evig tid. Her møter vi også ordene om å ikke frykte mer.

Nr. 213: «Klapp alle hender i glede.» Salmens lette toner gjør at den også passer godt for barn (i alle aldre). Dette er dagen Gud har gjort, Gud som skaper håp der alt var tapt. I siste vers oppfordres vi til å synge gjennom parker og gater, noe som gir et godt bilde av å ta føttene fatt og løpe ut med gledesbudskapet.

Nr. 478: «Vær sterk, min sjel.» Dette er ikke en påskesalme, men håpsperspektivet passer godt til den foreslåtte prekentematikken. Uansett hvordan verden og livet er, kan vi gi håpet rom i våre liv fordi Gud alltid er til stede, med løfte om framtid og håp. I siste vers lyder det at Guds løfterike framtid er det som gjør fri. Salmen beskriver vakkert muligheten til å «juble» også når man er nede. Ikke for hvordan alt er, men for alt Gud gir i sine løfter.

Nr. 207: «Livet vant, dets navn er Jesus.» En vakker nattverdsalme som både forkynner at Herren er en, og snakker om fellesskapet vi er satt inn i. Det klinger fint med Jesajas tekst om en Gud for alle.

Nr. 479: «Fordi han kom og var som morgenrøden.» Håpstangoens sterke budskap rammes inn av glade toner. Guds handling kommer tydelig fram, i ord og gjerning. Teksten er også jordnær ved å ikke fjerne det onde og vonde, men viser til at vi i vonde tider kan holde ut både på grunn av det Gud har gitt og det han er.

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE KONGEBOK 17,8–16

5. søndag i påsketiden, 28. april 2024

TORILL FARSTAD DAHL, sokneprest i Birkenes

Leksjonaret og kirkeåret

1 Kong 17,8–16 — Enken i Sarepta
eller Apg 2,42–47 — Fellesskap mellom troende
Rom 12,1–3 — Til glede for Gud
Luk 13,18–21 — Sennepsfrø og surdeig

Påsketiden varer fra påskedag til Kristi himmelfartsdag. Tekstene i denne delen av kirkeåret forteller hva oppstandelsen betyr for oss. Vi har de siste ukene sett hvordan oppstandelseskreftene virker i oss og rundt oss. I disse vårukene lar vi oppstandelsestroen finne sitt rom i oss, så vi «får innsikt i det håp han har kalt [oss] til» (Ef 1,18).

I Romerbrevet 12,1–3 skriver Paulus at de troende skal la seg forvandle ved at sinnet fornyes. Dette er noe annet og mer enn en moralsk forbedring, det er oppstandelseskraften som skaper noe helt nytt i den som tar imot budskapet.

Evangelieteksten er de to små lignelsene om Guds rike i Lukas 13. Den ene er fra mennenes verden, om sennepsfrøet som blir til et tre. Den andre er fra kvinnene på kjøkkenet, om surdeigen som en kvinne la inn i enorme mengder mel – tre mål mel tilsvarer 36 liter eller 20 kilo – slik at alt til slutt ble gjennom-syret. Lignelsene beskriver den forvandlende kraften i Guds rike.

Den gammeltestamentlige teksten fra Første Kongebok 17 handler om profeten Elia og enken i Sarepta. Hun deler av det lille hun har – så godt som ingenting – og opplever at melkrukken og oljemuggen aldri går tomme. Både i hennes melkrukke og i bakstekonas deig ser vi Guds verk og Guds rike bryte fram.

Søndagens stikkord er Guds rike, Guds omsorg for fattige, å dele det man har. Ved Jesu oppstandelse er Guds rike kommet nær. La oss dele smaken av dette riket.

Dagens bønn knytter seg sterkest til første rekkes tekster: *Livets Gud, ved din Sønn Jesus Kristus har du opprettet ditt rike blant oss. Vi ber deg: Bevar oss i din kjærlighet, så vi kan bære rik frukt, som grener på det sanne vintreet, Jesus Kristus, han som med deg og Den hellige ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet til evighet.*

Men bønnen gir også mening til andre rekke: Underet i Sarepta peker framover mot det gudsriket som ennå ikke fullt og helt har kommet, men som ved Jesus Kristus allerede har begynt.

Teksten i kontekst

Elia er en av de tidlige profetene, og virket i Israel midt på 800-tallet f. Kr, i kong Ahabs tid. Kongen «gjorde det som var ondt i Herrens øyne, mer enn noen annen før ham» (1 Kong 16,30). Han giftet seg med Jesabel, datteren til kong Etbaal av Sidon, og bygde et Baal-tempel i Samaria. Når Elia – hans navn betyr «Jahve er min Gud» – i 17,1 profeterer ved Herren, Israels Gud, at det ikke skal komme dugg eller regn uten på Jahves ord, er det en dramatisk demonstrasjon mot storm- og værguden Baal. Elias profetiske kamp mot Baal-kulten toppe seg når han møter 450 Baal-profeter på Karmelfjellet i en dyst om hvilken gud folket skal følge (18,16ff).

Etter en treårig tørkeperiode i Israel ber Gud Elia om å dra østover, over Jordan, og gjemme seg ved bekken Kerit. Der drikker han av bekken, og Gud sender ravner til Elia med brød og kjøtt morgen og kveld. De store begivenhetene i Elias profetliv har et slags hverdagslig motstykke i vår tekst i Første Kongebok 17,7–16. Her møter vi ikke Elia i kamp mot Baals profeter, men mot kroppens behov. Profeten er sulten og tørst, som en direkte konsekvens av tørke og hungersnød.

Nærlesning

Når det er gått en tid, tørker også bekken Kerit inn. Denne opplysningen innleder vår tekst, som framstår som en ganske enkel narrativ konstruksjon, bygget opp av typiske elementer i sjangeren underfortellinger: Krise – Guds ord – underet som løser krisen.

Herrens ord kommer til Elia, som får beskjed om å dra til Sarepta, en fønikisk havneby i Sidon, ved Middelhavet. Der har Gud befalt en enke om å ta hånd om ham.

Allerede her er det grunn til å stusse. Motivet «enker og farløse» er et uttrykk synonymt med fattigdom og elendighet. Nå har Herren befalt en enke om å gi profeten forpleining – og hun ser ikke ut til å være informert om oppgaven, som dessuten er helt urealistisk ut fra hennes livssituasjon. Moseloven forbyr å

plage og utnytte enker og farløse (2 Mos 22,22). Senere profeter refser «de som gjør enker til sitt bytte og plyndrer farløse» (Jes 10,2). Det klinger ikke godt at det er en enke som skal berge Elia.

Elia kommer til byporten, der enken går og sanker ved. Kvinnen er fönikisk, som dronning Jesabel. Normalt skulle en fremmed som kom til byen stoppe i byporten og henvende seg til de eldste (Jos 20,4), eller sette seg på torget rett innenfor porten (Dom 19,15). De eldste (mennene) skulle ta ansvar for å sikre mat og bolig til gjester (Dom 19,17–21). Når Elia henvender seg til enken for å mat, bryter han med alle sosiale konvensjoner. Hun er kvinne og blant byens fattigste – Elia henvender seg ikke til rett instans, og setter seg heller ikke tålmodig og venter.

Også for Elia må enken framstå som en ganske usannsynlig kilde til hjelp. Likevel ber han henne hente vann så han får drikke. Enken adlyder den fremmedes ordre – som fattig enke nederst på rangstigen er lydighet en del av hennes vesen. Deretter roper Elia etter henne og utvider bestillingen sin – han ber om et stykke brød. Både fornuft og omgivelser taler imot at denne fattige enken vil gi noe til en jødisk fremmed, men i tro spør Elia likevel. Det er dette som får enken til å gjøre annet enn å handle, og hun åpner munnen og uttrykker en slags protest. Med en ed sverger hun ved Elias Gud – «så sant Jahve din Gud lever» – det er nærmest et ordspill på profetens navn «Jahve er min Gud». Med disse ordene er det som om hun anerkjenner Elias guds eksistens, idet hun sverger ved hans gud og ikke ved Baal, som er hennes gud. Det ligger en dyp respekt i ordene hennes, i denne besvergelsen.

Vi får vite at hennes livskrise er total, fordi tørken og hungersnøden truer hennes eksistens. Baal har ikke maktet å beskytte området mot tørke. Hun har ikke brød, bare en håndfull mel i krukken og litt olje i muggen. Nå venter det siste ørlille måltidet, og deretter sultedøden. Hun setter ord på sin dype nød overfor denne fremmede som så frimodig ber om vann og brød. Elia på sin side insisterer: «Bak først en liten brødleiv til meg.» Det virker brutalt og bryter med lesernes og tilhørernes forventninger om relasjonen mellom en profet, en enke og hennes farløse sønn. Elia krever førstegrøden av hennes siste måltid, som et ekko av loven som påbyr israelittene å føre førstegrøden til tempelet (2 Mos 23,19). Elia foreslår for enken at hun kan lage mat til seg selv og sønnen av restene.

Den totale krisen og kvinnens modige protest mot profetens krav gir profeten en mer aktiv rolle. Nå taler og handler han på Guds vegne, direkte til kvinnen. Elia møter kvinnens ed med en slags orakel-formulering: «Vær ikke redd!» Og han overbringer Israels Guds løfte til denne fattige fönikiske kvinnen, ett menneske blant mange: «Melkrukken skal ikke bli tom, og det skal ikke mangle

olje i muggen inntil den dagen kommer da Herren sender regn over jorden.» Elias egen erfaring av en Gud som sørger for mat, bærer en tillitsfull tro på dette løftet. Ordene hans er nok for enken til først å tro, og deretter handle. Og det blir som han har sagt: Både hun og han og hele hennes hus har mat i lang tid. Guds ord er virkekraftig og skaper hva det nevner, også når ordet bæres fram av profeten. Det er som om vi hører ekkoet av skapelsesfortellingen, der Gud ved sitt ord frambringer alt det skapte. Nå er profeten Guds munn, og underet skjer. Enken, som bare hadde tenkt å dø, uten håp, fikk fornyet både sitt livsgrunnlag og sin livsoppgave etter møtet med Elia. Hun erfarer en av velsignelsene fra Femte Mosebok 28, som skal komme over den som er lydige mot Jahve: «Velsignet er din kurv og ditt bakstetrau!» (v. 5).

Kanskje er det største miraklet i fortellingen ikke det at melkrukken og oljemuggen ikke går tomme, men at denne fattige kvinnen, fra et fremmed folk og en annen tro, finner mot og tro nok til ikke lenger å være et offer for krisen, men til å ta grep, og slik berge livet for seg og sønnen. Slik berger hun også livet for noen utenfor hennes krets av familie, naboer og folk.

Elia blir Guds redskap i denne forvandlingen. Han, som opplevde at Gud ga føde i ødemarken, hjelper kvinnen til selv å erfare Jahves omsorg. Elia myndiggjør den fattige enken. Han setter foran henne et valg, etterfulgt av et løfte: ikke om overflod, men om *nok*, et løfte om liv midt i hennes resignasjon. Det er ikke Elia som sørger for henne, hun må selv velge å handle på livets vegne. Når hun gjør det, opplever hun å få livet i gave, med nok mat slik Gud har lovet. Og mens Guds folk Israel lider på grunn av tørken, viser fortellingen at Gud tar seg av en ikke-israelitt som tar ham på ordet og stoler på det løftet Gud gir gjennom profeten.

Elias rolle overfor enken er en demonstrasjon av grensene for den mektige kong Ahabs makt. Elia representerer et alternativ til Baal nettopp der Baal blir tilbedt og dyrket. I den grad kongen forholder seg til nøden som rammer folket hans, viser han og hans gud seg hjelpeløse overfor hungersnød og tørke. Elia representerer den Gud som bærer den dypeste omsorg for den som lider, uansett tro og tilhørighet.

Resepsjon, i norsk språk og i Det nye testamentet

Fra denne fortellingen kommer uttrykket «Sareptas krukke», et av mange bibelske uttrykk som lever i moderne norsk språk. «Sareptas krukke» brukes som et uttrykk for overflod, noe som, kanskje på uforklarlig vis, ikke tar slutt eller går tomt. Betydningen har fått en vridning i forhold til opprinnelsen: Det er ingenting som tyder på at det var *overflod* som ble resultatet av møtet mellom enken og Elia, men det var *nok*.

Vi ser to tydelige spor etter fortellingen om enken i Sarepta i Det nye testamentet. Jesus viser til fortellingen i Lukas 4,26 under sin programtale i synagogen i Nasaret. Jesus hevder at det er vanskelig «å bli profet på eget hjemsted», og trekker fram Elia: «Det var mange enker i Israel den gang Elia levde (...). Likevel ble ikke Elia sendt til noen av dem, bare til en enke i Sarepta i Sidon-landet.» Slik understreker Jesus Guds omsorg for ikke-jøder, samtidig som han setter opp en parallell til at innbyggerne i hans hjemby Nasaret avviser ham.

Motsatt refser Jesus dem som «eter enker ut av huset» (Mark 12,40), før han setter seg overfor tempelkisten og betrakter den fattige enken som legger i to småmynter. Han sier at hun er den som har gitt mest, siden hun ga av sin fattigdom, alt hun eide. Hun kjente kanskje fortellingen om sin søster i Sarepta.

Jakob viser til vår tekst i kapittel 5, for å føre bevis for at «et rettferdig menneskes bønn er virksom og utretter mye» (5,16): «Elia (...) ba inderlig om at det ikke måtte regne, og i tre år og seks måneder falt det ikke regn på jorden. Så ba han på ny, og da ga himmelen regn og jorden bar igjen grøde» (5,17–18).

Når Elia henvender seg til denne fönikiske, Baal-dyrkende enken og ber om vann, krysser han den samme grensen som Jesus krysser når han ber den samaritanske kvinnen om vann i Johannes 4. Også da er det en Jahve-troende jøde som henvender seg til en annerledestroende kvinne og ber om vann. Når Første Kongebok 17,8–16 leses i kirken, klinger også evangelienes brødunder med. Ikke minst klinger vår sakramentforståelse med – også om en ikke forstår fortellingen som en ren nattverdtypologi. Og også i dag ber vi: «Gi oss i dag vårt daglige brød.»

Teksten minner oss om Jesu ord om seg selv som livets brød (Joh 6,35.48–51), og det levende vann han vil gi (Joh 4,10). Den som tror på ham, skal ikke sulte eller tørste, og i tillegg «leve til evig tid». Underet i Sarepta får sin oppfyllelse i Jesus selv, samtidig som det peker enda lenger fram, til Guds rikes uendelige overflod.

I Tabgha i Israel er det en mosaikk av de fem brødene og to fiskene som mettet over 5000 mennesker. Et utsagn knyttet til denne hendelsen og kirken lyder: «*Love is / like five loaves / and two fish / always too little / until you start / giving it away.*» Kjærlighet er, som fem brød og to fisker, alltid for lite, inntil du begynner å dele.

Å være villig til å dele, og ta sjansen på at det rekker, det er ethvert bibelsk brødunders himmelske oppskrift.

Mot en preken

Enken i Sarepta blir ikke bare utpekt av Gud til et mirakel, men til en tjeneste. Hun er ikke utpekt bare til selv å bli reddet fra hungersnøden, men til å gi profeten

mat. Hun handler i stor tro, for hun må først bake brødet og deretter gi det til denne fremmede. Ikke før da får hun erfare at hun fremdeles har nok. Guds nåde utpeker ikke mennesker til store mirakler, men først til tro og deretter til tjeneste. Eller som Moder Theresa skal ha sagt: «Gud kaller oss ikke til å gjøre store ting, men til å gjøre små ting med stor kjærlighet.»

Dagens tekster løfter fram de viktige hellige handlingene i menneskelivet: Å legge frø i jorda, å bake brød og å bryte brødet og spise sammen med glede (fra «eller»-teksten i Apostlenes gjerninger 2,42–47). Slik vokser det fram en sakramental tanke gjennom denne søndagens tekster. Gudsriket er det levende brødet som gis oss i nattverden. Brødhåpet dufter fra enkens kjøkken i Sarepta og hennes søsters kjøkken i Galilea. Den minner oss om Guds rike, som ennå ikke er fullt og helt til stede, men som vi gjenkjenner duften av der mennesker tjener og deler.

Norsk Salmebok

Ifølge Norsk salmeleksikon er det ingen salmer i Salmeboken fra 2013 som direkte bruker vår tekst. Imidlertid vil dette være en dag for å lete etter salmer i avsnittene «Kjærlighet og tjeneste», «Forvalteransvar og ærefrykt for livet», «Rettferd og fred» og «Guds omsorg». Også flere nattverdssalmer vil passe denne dagen.

Sven Aasmundstveits tekst løfter fram den som deler: «Velsignet være dere som gir brød i tomme hender» (743). Edvard Hoems salme «Eit lite barn voks opp til mann» (740) understreker Jesu identifikasjon med den fattige: «Han sa: Ein fattig går forbi, og det er meg du ser.» Siste vers understreker dette enda mer: «Men er det sant at dei som bur i svoltens kring vår jord er Gud som menneske, da trur vi og at du er stor. Når svoltens hær frå land til land bryt opp og krev ei anna verd, vil vi forstå med vår forstand kva for ein mektig Gud du er.»

«Brød for verden» (714) av Per Lønning utfordrer oss og vårt ansvar for den som lider: «Brød for verden! Herre Jesus, du som metter kropp og sjel, hvor er mat for verdens vrimmel? Hvor er brød og håp og himmel? Du er svaret: Venner, del!»

Det sakramentale i teksten understrekes ved nattverdssalmene, for eksempel nr. 617 «Vårt alterbord er dekket». Imidlertid ville det være en positiv overraskelse til ettertanke om man i forbindelse med nattverden valgte et bordvers, for eksempel «Alle vender augo sine til deg» (761) eller «Herre, din jord bærer mat nok for alle» (766). Den første uttrykker Guds omsorg: «Og du gjev dei alle deira føde i rette tid», den andre har et sterkt solidaritetsperspektiv: «Lær oss å dekke et langbord i verden som alle kan reise seg mette fra.»

En av de korte, meditative salmene fra Taize bygger bro fra fortellingen om enken i Sarepta til evangeliets fokus denne dagen: Hva – eller hvor – er Guds rike?

Nr. 680 svarer: «*Ubi caritas et amor, Deus ibi est.* Der barmhjertighet og kjærlighet bor, der er også Gud.»

Til slutt vil jeg løfte fram en ikke publisert salme skrevet av Ingrid Brækken Melve (tekst) og Solveig Spilling Bakkevig (melodi) i 2019. Salmen heter «Mektig er du». Den finnes «her og der» på internett, og kan spores opp ved googlesøk i dokumentet *Samledokument nye salmer hos Norsk Hymnologisk forening*. Salmen finnes også i Korsveis festivalhefte 2019, side 57: <https://www.korsvei.no/file/korsveifestivalen2019web.pdf>. Salmen viser direkte til dagens evangelietekst: «Mektig er Du når kun et surdeigsgram kan heve bakstekonas deig før dagen bryter fram. Hun våkner opp og baker ut, i hennes vinduskarm der blandes duft av nybakt brød med gatas støv og larm.»

Det brødunderet som skjer i Sarepta har sin overdrevne parallell i lignelsen om surdeigen, og peker fram både mot nattverden og det himmelske måltid: «Mektig er Du for duft av nybakt brød skal ønske meg velkommen hjem når jeg en gang skal dø. Der vinen alt er skjenket i og vitser blir fortalt, der bakstekonas surdeigshåp har gjennomsyret alt.»

TEKSTREFLEKSJON OVER AMOS 8,4–7

1. mai 2024

KRISTINE KRÅVIK, Master i teologi

Leksjonaret og kirkeåret

Am 8,4–7 — Dere som trækker fattigfolk ned

Jak 2,1–9 — Rike og fattige i menigheten

Luk 14,12–14 — Innby fattige og uføre

Siden 1947 har 1. mai vært offentlig helligdag, og det samme året sendte biskopene i Den norske kirke ut et rundskriv angående gudstjeneste 1. mai. Tradisjonene med å holde gudstjeneste på 1. mai kan spores helt tilbake til 20-tallet, og flere steder rundt om i landet er det fremdeles tradisjon å møtes i kirken på 1. mai til gudstjeneste.

Alle tre tekstene som er valgt ut til 1. mai handler på ulike måter om forholdet mellom fattig og rik. Det er formanende tekster som tvinger oss til å tenke gjennom våre egen tro og våre gjerninger. De tre tekstene transporterer oss til tre ulike lokasjoner.

Den første teksten tar oss med til markedet i Betel, sentrum i Nordriket Israel. Der finner vi profeten Amos som peker ut handelsmennenes skitne triks og mørke hjerter.

I Jakob-teksten befinner vi oss i en av forsamlingene i den tidlige kirken. Her formaner forfatteren av Jakobs brev menighetsmedlemmene: «Mine søsken! Dere kan ikke tro på vår Herre Jesus Kristus, herlighetens Herre, og samtidig gjøre forskjell på folk» (Jak 2,1).

I evangelieteksten er vi på gjestebud hos en fariseer som er medlem av rådet. Det er sabbat, og tidligere på kvelden har Jesus helbredet en mann som led av vann i kroppen. Jesus legger merke til hvordan gjesten prøver å få plass øverst ved bordet og forteller en lignelse. Etter lignelsen sier han til verten av gjestebudet: «Når du skal ha gjester til middag eller kveldsmåltid, skal du ikke be venner eller søsken eller slektninger eller rike naboer. For de kommer til å be deg igjen, og dermed får du gjengjeld. Nei, når du skal holde selskap, så innby fattige og uføre, lamme og blinde. Da er du lykkelig, for de kan ikke gi deg noe igjen, men

du skal få lønn for dette når de rettferdige står opp fra de døde» (Luka 14,12–14).

Den største forskjellen mellom tekstene, sett fra GT-tekstens perspektiv, er håpet om frelse. I Amos-teksten finner vi bare fordømmelse og dom, mens i de to andre teksten kan vi lese om lønn og arv for dem som elsker Gud. Fraværet av håp er et av de fremste kjennetegnene ved Amos-boken og det setter et tydelig skille mellom GT-teksten og de to andre.

Kontekst

GT-teksten fra profeten Amos handler om urettferdig handel, undertrykkelse og dom. Disse tre temaene går som en rød tråd gjennom Amos-boken. Siden boken kun har ni kapitler, er det mulig å lese teksten opp mot boken i sin helhet. Boken byr på en reise i et mørkt landskap. Den veksler mellom hard kritikk mot den ledende eliten og å vise glimt av ødeleggelsen som vil komme på grunn av den. Når vi vandrer innover i teksten, ser vi urettferdigheten som blir gjort mot folket og hvordan Herren reagerer. Vi ser tørke, tørst, jordskjelv og oversvømmelse, lik som ligger strødd i gatene. Vi møter en voldsom Gud som selv skal utføre dommen. Hvordan kan vi komme til rette med et slikt gudsbilde? Hvor blir det av løftene om frelse eller håpet om overflod og velstand? Det finner vi ikke i denne boken. Foruten et par oppfordringer om å gjøre det gode (5,4; 5,14–15) og en kort gjenopprettelses-tekst (9,11–15) til slutt i boken, er denne teksten strippet for håp. Det er som om den er konstruert på en måte som tvinger leseren til å gå gjennom mørket, til å se Guds skyggeside, til virkelig å møte vredens Herre.

Amos 8,4–7 befinner seg mot slutten av boken. Utsnittet er en del av et større avsnitt (8,4–14) som fungerer som en oppsummering av boken. Det er skutt inn i en serie av fem visjoner som Herren viser profeten Amos. I kapittelet før finner vi de tre første visjonene, der Herren hele tiden beveger seg nærmere leseren. I den første visjonen ser vi en sverm av gresshopper som ødelegger avlingene i landet (7,1–3). I den andre kaller Herren frem ild som fortærer de store vandypene (7,4–6). Etter begge disse synene står Amos frem og taler på Israels vegne. Han sier: «Tilgi, Herre Gud! Hvordan kan Jakob bli stående, han som er så liten?» (7,2). I begge tilfellene angreer Herren og sier: «Det skal ikke skje» (7,3). Etter de to neste visjonene er det ingen som taler på folkets vegne. I den tredje visjonen ser vi Herren stå på en mur med et blylodd han vil senke ned i folket for å ødelegge det (7, 8–9), og i den fjerde visjonen lar Herren Amos se en kurv med moden frukt. Betydningen av dette komme rett etter: «Enden er kommet for mitt folk Israel, jeg vil ikke lenger bære over med det. Sangerinnene på slottet skal jamre den dagen, sier Herren Gud. Mengder av lik ligger slengt overalt. Hysj!» (8,2–3).

Mellom den tredje og fjerde visjonen er det også skutt inn et lite narrativ som gir oss et bilde av karakteren Amos (7,10–17). Her møter han presten Amasja i Nordriktet Israels sentrum, byen Betel. Amos har proklamert død over kong Jeroboam og hans rike (altså Israel). Nå blir profeten forvist fra Betel: «Siden sa Amasja til Amos: Du seer, gå din vei, kom deg av sted til Juda! Der kan du spise ditt brød, der kan du profetere. I Betel får du ikke lenger profetere, for det er en kongelig helligdom, et rikstempel» (7,12–13).

Men Amos lar seg ikke kue og fortsette å proklamere Herrens ord midt i maktens sentrum. Gjennom dette narrative trer karakteren Amos tydelig frem for oss som mørkets motvekt. Det gir også leseren en scene å sette profetiene inn i, profeten Amos som stiller seg opp på tempelplassen eller torget i Betel og roper ut ord fra Herren, ord om urettferdighet og dom, om undertrykkelse og ødeleggelse.

I den femte visjonen er Gud kommet frem til tempelet. Søylene skal skjelve og tempelet falle i hodet på de som er der inne. Herren skal forfølge alle de som flykter, og ingen skal kunne gjemme seg. Visjonen ender slik: «Om de gjemmer seg på Karmels topp, skal jeg finne dem og hente dem ned. Om de skjuler seg for mine øyne på havets bunn, befaler jeg slangen å bite dem. Om de må gå som fanger foran sine fiender, befaler jeg sverdet å drepe dem. Jeg retter øynene mot dem til det onde og ikke til det gode» (9,3–4).

Nærlesing

Som nevnt kan vi se Amos 8,4–14 som en oppsummering av boken. Derfor finner vi i 8,4–7 også igjen temaer og uttrykk fra tidligere tekster, som 2,6–8; 4,1–3 og 5,10–12. Disse tekstene utgjør den eksplisitte kritikken av eliten og de rike i landet:

Hør dette, dere som trækker fattige ned og gjør ende på de hjelpeløse i landet. Dere sier: «Når er nymånefesten over, så vi kan selge korn, og sabbaten, så vi kan åpne kornsalget? Da gjør vi målet for lite og prisen for høy og fusker med falske vekter. Da kjøper vi småkårsfolk for penger, en fattig for et par sandaler, og selger avfallskorn!» Herren har sverget ved Jakobs stolthet: Aldri vil jeg glemme noe av det de har gjort! (Am 8,4–7)

Teksten starter med å peke ut hvem ordene er ment for. Kanskje peker Amos dem ut på markedsplassen: Det sjeldne begrepet *hassa'afim* (dere som trækker ned) finner vi også i 2,7. Dette er med på å skape en kobling mellom avsnittene, og vi kan se 8,4–7 som en fortsettelse eller utdypning av 2,6–8.

Så går Amos videre og bruker et retorisk grep der han legger ord i munnen på dem han anklager. I dette fiktive sitatet finner vi ut mer om hvem disse er som «trækker fattige ned». De blir identifisert som kornselgere som ikke skyr noen midler for å tjene penger. Falsk religiøsitet er et tema som går igjen i Amos-boken. I denne teksten får vi et innblikk i hva som finnes i disse menneskenes hjerter. De holder de religiøse høytidene, som sabbaten og nymånen, men de viser forakt for dem og kan ikke vente til de er over. I 5,21–25 får vi høre at Herren «hater, ja forakter festen deres». Han vil ikke ha offer eller sanger, men sier: «La rett velle fram som vann og rettferd lik bekker som alltid strømmer.» Det er ikke ytre tegn på tilbedelse Herren ønsker, men rettferdige handlinger.

Teksten forteller videre at kornhandlerne har flere metoder for å lure til seg penger. De gjør målet, *efaen*, lite og prisen, *shekelen*, for høy. Både *efah* og *shekel* var standardmål for handel. Disse kornhandlerne lurer kunden og gir mindre korn for mer penger, og til og med vektene har de tuklet med. I Amos 2,6 leser vi: «For de selger den rettferdige for penger, den fattige for et par sandaler.»

Likheten mellom 2,6 og 8,6 kobler disse to tekstene enda sterkere sammen. Vi har nå beveget oss fra kornhandel over til slavehandel, men overgangen er ikke nødvendigvis så stor. Fattige familier som ikke hadde råd til de høye matprisene, kunne ende opp som gjeldsslaver for å overleve. På denne måten kunne de kun for «et par sandaler» ende opp som slaver på slavemarkedet, der kjøpmennene gjorde seg enda rikere på sine medborgeres bekostning.

I den siste delen av vers 6 avsluttes det fiktive sitatet med en siste utspekulert handelsmetode: Kjøpmennene selger avfallskorn for samme prisen som korn av høy kvalitet. På denne måten både lurer de kundene og ødelegger muligheten for de fattige til å kjøpe avfallskorn til en billigere penge. Etter disse harde anklagene følger dommen.

Men før dette finner vi en litt merkelig formulering. Herren sverget ved *Jakobs stolthet* i Amos 8,7. I 6,8 finner vi også uttrykket *Jakobs stolthet*: «Herren Gud har sverget ved seg selv, sier Herren, hærskares Gud: Jeg avskyr Jakobs stolthet og hater borgene der. Jeg utleverer byen og alt som er i den.» Hvorfor sverger Herren ved *Jakobs stolthet*, som han har sagt at han hater? Det er gjort mange forsøk på å forklare denne sammenhengen, men en mulighet er at det er et ironisk grep som bidrar til å forsterke fordømmelsen som kommer rett etter: «Aldri vil jeg glemme noe av det de har gjort!» Dersom vi leser denne teksten isolert, kan vi tenke at det kun handler om de korruperte kornhandlerne i teksten, men når vi ser hele avsnittet i sammenheng som en oppsummering og utdypning av hele boken, får dommen en videre betydning. Det handler om alle de Amos-boken retter sin kritikk mot; dommen og ødeleggelsen vil ramme hele folket.

Et mørkt speil

Jeg har mange ganger tenkt at vi kan se profetbøkene som samfunnets salmer. I salmene har mennesker gjennom alle tider funnet ord til livets hendelser, fra dyp fortvilelse til stor glede. På samme måte tror jeg profetiske tekster kan gi oss et språk for samfunnets gleder, drømmer, fortvilelser og sorger. I boken *Derfor sørger Jordan* finner Peter Halldorf et språk for sorgen i klimakrisen i lys av tekster fra profeten Jesaja. Historikeren Ehud Ben Zvi finner et språk for et samfunns drømmer i det han kaller *utopian images* i profetlitteraturen. Utopiske forestillinger kan vi se på som et samfunns drømmer for fremtiden, det man håper på og lengter etter.

På samme måte kan vi også finne dystopiske forestillingsbilder i profetlitteraturen. Slike dystopiske forestillinger kan vi se på som et samfunns mareritt, frykten for en mørk og ukjent fremtid. Amos-boken er full av dystopiske fremtidsforestillinger, advarsler om fremtiden. Det er som om Herren setter opp et *mørkt speil* for Israel (og leseren), der de kan se flere mulige dystre fremtider. Begrepet *mørkt speil* er hentet fra Netflix-serien *Black Mirror*, der vi i hver episode får en ny dyster fortelling om fremtiden. Disse dystre fremtidsscenarioene er basert på typiske trekk i vår egen tid som blir forstørret og fordreid. Dystopiske fortellinger er blitt en viktig del av populærkulturen, med blant annet serien *The Handmaid's Tale*, *Hunger Games*-filmene og *The Maze Runner*. Som litterær sjanger oppsto dystopien i første halvdel av 1900-tallet med titler som Jack Londons *The Iron Heel* (1907), Aldous Huxleys *Brave New World* (1932) og ikke minst Georg Orwells klassiker *1984* (1949).

Selv om sjangeren er ny, kan fortellingsformen være gammel. Den moderne dystopiske fortellingen kan gi en ramme for å forstå og analysere Amos-bokens tekster inn i vår tid. En av de viktigste funksjonene til dystopisk litteratur er samfunnskritikk. Ved å legge handlingen til en ukjent fremtid og overdrive og fordreie samfunnstrekk i vår egen tid tvinges leseren til å se sitt eget samfunn på en ny måte.

I Amos-boken finner vi mye samfunnskritikk. Det er også derfor denne boken ofte er blitt brukt i kampen mot undertrykkelse og urettferdighet. I boken *Amos – The Prophet and his Oracles* viser M. Daniel Carroll R. hvordan profeten Amos og boken som bærer hans navn har gitt inspirasjon til mennesker i ulike deler av verden. Han trekker frem eksempler fra Latin-Amerika, Afrika og USA. Et av de mest kjente eksemplene finner han hos borgerrettighetsforkjemperen Martin Luther King jr. I en tale ved Lincoln University i Pennsylvania 6. juni 1961 holdt han frem profeten Amos som forbilde: «So let us be maladjusted, as maladjusted as the prophet Amos, who in the midst of his day could cry out in words that

echo across the centuries, «Let justice run down like waters and righteousness like a mighty stream»». Carroll gir flere eksempler på hvordan Amos kan leses og tolkes. Et av dem er en katolsk prest som oppfordrer menigheten til å la seg inspirere av profeten Amos og arbeide for sosiale reformer i Nigeria.

Men hva skjer dersom vi bytter perspektiv? Om vi leser tekstene som den rike? Hva om vi ser oss selv som de som sitter i palassene og ligger på divanene og drar oss? Hva om det er vi som er undertrykkeren? Dommen i Amos-boken er en kollektiv dom, den ser ikke først og fremst på individets handlinger, men på et korrump system, et samfunn på randen av kollaps på vei ned i avgrunnen.

Dette gir en ramme til å snakke om dom og urettferdighet på en måte der individuelle overtredelser ikke står i fokus. Dystopien er konstruert for å skremme oss, riste i oss, få oss til å våkne fra hverdagens døs. Den advarer oss om hva som kan skje dersom vi ikke gjør noe nå, før det er for sent. Det samme gjør Amos-boken. Den viser oss konsekvensene av et samfunn gjennomsyret av urettferdighet. Ved å se teksten gjennom denne linsen kan vi skape en bro mellom en tekst fra en annen tid og fortellinger i vår egen. Og vi kan se vår egen verden reflektert i Amos-bokens beskrivelser.

Amos-boken holder opp et mørkt speil for leseren. Det er en tekst som inviterer inn i det mørke, det vanskelige og skremmende. Der inne er Gud dommeren over urettferdighet, der inne er Gud selv skremmende.

Amos-bokens beskrivelse er ikke fremmed for oss. Vi lever også i en urettferdig verden, der store deler av verdens befolkning opplever fattigdom og nød. Noen få rike sitter på de fleste ressursene, og de fattige holdes nede av strukturer som kommer de få til gode. Gud er på den fattige og undertryktes side – hvor er vi?

Forslag til salmer

Nå det gjelder valg av salmer, finnes det flere gode alternativ som kan bygge opp under en preken fra Amos-boken. Nr. 711, «Vår far vi må bekjenne», får på en spesielt god måte frem vårt ansvar for verdens urettferdighet: I vers to synger vi: «Vi sløser i vår velstand og nyter gode kår, mens søsken går til grunne og dør i unge år. Rettferdigheten venter. Herre vekk oss du, så vi kan se og skjønne den nakne nødens gru.» Nr. 738, «Noen må våke i verdens natt», er også et godt alternativ både inn mot teksten og opp mot 1. mai. Til slutt vil jeg også legge til nr. 1, «Herre Gud ditt dyre navn og ære». Denne salmen kan være et fint supplement til disse andre og hjelpe oss til å løfte blikket mot Gud og ære ham for hans storhet.

Litteratur

- BEN ZVI, E. 2013. «Reading and Constructing Utopias: Utopia/s and the Collection of Authoritative Texts / Textual Readings of Late Persian Period Yehud.» *Studies in Religion* 42 (4): 463–476.
- CARROL R., M. D. 2002. *Amos – The Prophet and his Oracles: Research on the Book of Amos*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- HALLDORF, P. 2020. *Derfor sørger jorden: Klimatrusselen og kristushåpet*. Oslo: Verbum.

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE KRØNIKEBOK 29,10–14

17. mai 2024

ELISABET KJETILSTAD, prest i *Bredtveit fengsel og forvaringsanstalt*

Leksjonaret og kyrkjeåret

- 1. Krøn 29,10-14 — Me gir det me har fått av deg
- 1. Tim 2,1-4 — Be for kongar
- Matt 22,17-22 — Gi keisaren det som er keisaren sitt

Tekstane me les 17. mai teiknar opp samanhengen mellom å få ta imot gode gåver og å gi vidare. David lovprisar Gud for all rikdom og ære som kjem frå Gud. Han er den store kongen som veit at sjølv om han rår over mykje, er også han ein som tek imot. «Alt kjem frå deg» (1 Krøn 29,14). David veit at som konge er han sett til å forvalte gåvene frå Gud og folket, ved å gi til folket og etterkommaren sin Salomo. «Det vi gjev, kjem frå di hand» (1 Krøn 29,14). «Og no, vår Gud, takkar vi deg» (1 Krøn 29,13). Tempelet skal byggjast. Kong David har lagt grunnlaget, og no skal Salomo ta over, forvalta arven og føra han vidare. Eit fantastisk byggverk er i emning kor menneska kan få høyra til, møta Gud og kvarandre. Forankra i trua vil dei gå saman inn i framtida.

17. mai-talane eg har høyrte opp gjennom åra kan seiast å følgja eit liknande mønster. Dagens innbyggjarar kan takka menneske som har gått føre oss for at dei kjempa fram allmenn røyserett, demokratiske organ, ei grunnhaldning om at alle innbyggjarane er like mykje verde og skal ha same høve til gode liv i Noreg. Etter takken vender ein typisk 17. mai-tale ofte blikket til dagens Noreg, og spør: «Korleis forvaltar vi denne arven i dag?»

Og så er det tilhøyraren, då. Kanskje deg, der du står med solbrillene på og myser fram mot talarstolen på skuleplassen, midt i eit hav av mange forskjellige folk. Kan hende tek du deg i å tenka: Kven er «vi»? Finst det menneske som kjenner seg utanfor dette etablerte «17. mai-vi-et»?

Spørsmålet er av dei evig aktuelle. Ja, tek ein turen innom den lokale kyrkja på 17. mai, vil ein kunne høyra David spørje: «For kven er eg, og kven er folket mitt?»

(1 Krøn 29,14). Med dette grunnleggande og eldgamle spørsmålet er det skapt rom til refleksjon over eiga rolle, kven folket er, kven eg, kven du, kven «vi» er.

Den store kongen i Krønikebøkene spør, og han viser seg audmjuk når han i vers 17 vender seg til Gud og seier: «Min Gud, eg veit at du ransakar hjarta og har glede i ærlegdom» (1 Krøn 29,17). David ber. Treng han ikkje også å bli beden for? Dette perspektivet set lesaren i kontakt med dagens lesetekst i Første Timoteus 2,1–4, kor Paulus oppmodar til forbøn for alle menneske, med kongar og menneske i leiande stillingar spesielt nemnde. Be for dei, så dei kan forvalta si gjerning til beste for folket, «så vi kan leva eit stilt og fredeleg liv med gudsfrykt og vørndnad i alt vi gjer» (1 Tim 2,2). Dagens evangelietekst kan lesast langs same aksen, ved at folkets skatt til keisaren gjer at keisaren kan tena folket, i tråd med Guds vilje for folk og land.

Nærlesing

Med bøkene *Studiebibelen* (2019, 349ff) og Barstad, *Det Gamle Testamentet* (1993, 95ff) som kjelder, kan me vita at Krønikebøkene saman med Esra og Nehemjabøkene formar det «kronistiske historieverket» i Det gamle testamentet. Forskarar meiner Krønikebøkene vart skrivne av fleire forfattarar i sein persisk tid eller hellenistisk tid, altså 400–300-talet f. Kr. Bøkene freistar å tolka det gamle Israels historie heilt frå Adam si tid og til eksilet og persarkongen Kyros II rundt midten av det 6. hundreåret f. Kr. Intensjonen i bøkene var ikkje å skildra det som reint faktisk hende etter dagens krav til historieskriving, men å etablere ei forteljing om forholdet mellom Gud og Israelfolket i tråd med korleis forfattarane ville at det skulle vera. Gjennom historieskrivinga skulle eit budskap formidlast.

Forskarar meiner at kronistane må ha kjent til Det deuteronomistiske historieverket (Josvaboka, Dommarboka, Samuelsbøkene og Kongebøkene), då det er mange fellestrekk. Konge- Samuels- og Krønikebøkene freistar alle å skildra forholdet mellom Gud og folket. Me kan lesa om Guds pakt med eit folk som stadig sviktar, og følgjene dette får for folket. Krigar, hungersnaud og riker som går under blir tolka som straff frå Gud, fordi folket og kongane ikkje har levd i samsvar med pakta, ikkje dyrka JHWH som sin einaste Gud og ikkje halde lovane. Kongane er ofte skildra svært skjematisk og prega av stereotypiske vendingar. Dei er enten «gode» eller «dårlege» kongar alt ettersom dei dyrkar JHWH eller ikkje.

Når det er sagt, skil Krønikebøkene seg frå Konge- og Samuelsbøkene både i stil, språkbruk og overordna ideologi og «historiesyn». Dette kjem særleg tydeleg fram i synet på kong David og det davidiske kongedømmet, då kronistane

si framstilling av David skil seg frå måten deuteronomistane skildrar David. I Krønikebøkene er David skildra som ein idealskikkelse, og forteljningane om David og Batseba, samt semja mellom David og sonen Absalom, er utelatne. Målet med framstillinga er å visa kor viktig David og hans rike er for Israel. Han er den sanne kongen, redningsmannen for eit folk som opplever tunge tider både politisk, økonomisk, kulturelt og religiøst. Barstad skriv at David og sonen Salomo er via langt meir plass enn nokon av dei andre kongane si historie, ja, i Krønikebøkene er heile 40 prosent av teksten via forteljinga om David og Salomo (Barstad 1993, 99). Vidare er det eit sentralt poeng i Krønikebøkene at det er Jerusalem som skal vera senter for dyrkinga av den eine og sanne Gud.

Krønikebøkene kan lesast som ei studie i å løfta somme fram og setja andre i skuggen når ein skriv historia om eit land, eit folk, eit liv. Det kan oppdagast i grepet med å løfta David og hans etterkommarar fram som dei rette kongane, samt å peika ut Jerusalem og Juda som den rette staden å dyrka JHWH. Desse grepa i historieforteljinga fører til at Nordriket og Nordrikets historie blir nedvurdert.

Forteljinga om kva rolle David spela i byggjinga av tempelet er eit anna eksempel. Krønikebøkene koplar David saman med tempelet ved å la David vera den som fekk ideen til tempelet, som samla material til tempelet og som før han døydde gav sonen Salomo nøyaktige planar for korleis tempelet skulle byggjast. Salomo kan slik oppfattast som ein lydig reiskap for den berømte far sin, framfor å vera den som får skine som tempelets store bygningsmann (Barstad 1993, 100).

David blir gjennom krøniken ein symboltung konge, eit symbol som går gjennom historia og ætteledda, heilt fram til Jesus. Jesus var av Davids hus og ætt. Evangelia legg opp til mange parallellar for å hjelpe lesarane til å forstå Jesus i lys av David. David var frå Betlehem, Jesus vart ifølgje evangelia fødd i Betlehem. Mange forventa at Jesus skulle bli ein like stor konge som David, at han skulle jaga romersk okkupasjonsmakt ut frå Jerusalem og gjera Israel stort att. Vidare var David gjetar før han vart konge. Jesus sa om seg sjølv at han er «den gode gjetaren» (Joh 10,11).

David er ifølgje Krønikebøkene ein god konge fordi han set si lit til Gud. I dagens tekst henta frå Første Krønikebok 29,10–14, lovprisar David Gud. I lovprisinga kan lesaren sjå eit gudsbilete prega av tillit til at Gud er stor og herre over himmel og jord, samt ei tru på at Gud gir gode gåver til menneska som dei kan gi vidare. Denne lovprisinga har emne som kjem igjen i bønna «Vår Far» og orda: «For riket er ditt og makta og æra i all æve» (Matt 6,13).

Mot ei preike

David sin lovsong med gjenklang i bøna» «Vår Far» lyder på sjølvaste 17. mai. Dette er dagen kor me gjennom talar og songar fortel krøniken om gamle Noreg, som trass mørke år og krig i dag kan la flagget vaia fritt i vinden. Me er frie. Me er rike.

La oss stoppa litt opp ved David sine ord om tillit, glede, lovsong og takk for det han opplever som godt. Han lovprisar Gud som er til støtte og hjelp, og takkar for Guds gåver. I David si lovprising kan dagens lyttar og lesar bli minna om at tillit, tru og takk er ord som stadig er aktuelle, på 17. mai så vel som på mange andre dagar. Me menneska treng ikkje tenkja at me må klara alt på eiga hand og at me må verna så veldig om vårt eige. Me kan få ta imot og gi vidare, i tillit til Gud og kvarandre.

Kunnskapen frå førre avsnitt om kronistane sin måte å fortelja historia på gir relevante perspektiv inn mot samtida si feiring av 17. mai, og talen om folket, Gud og nasjonen. Informert om at kronistane kan seiast å ha framheva visse perspektiv, hendingar og personar i si krønikeskriving for slik å oversjå og la andre sider ved historia gå i gløymeboka, kan forteljingane om Noregs historieskriving undersøkjast igjen og igjen. Her er spørsmål om kven som kjem til orde, kven desse representerer med tanke på sosio-økonomisk bakgrunn, legning, kjønn, alder og livserfaringar, og kven som ikkje blir høyrd svært viktige. Spørsmålet om kven «vi» er, kan stillast både i møte med dagens bibeltekst og alle 17. mai-talane som ljomar over det ganske land. Kven er «vi»? Og kven er «ikkje-vi»? Kven er utanfor? Kven sine erfaringar har «vi» gløymt, tagd ihel, lete vera å invitera med, ja, regelrett undertrykt?

I skrivande stund (mai 2023) ferdigstiller «Sannings- og forsoningskommisjonen» sin rapport. Denne kommisjonen vart nedfelt av Stortinget for å granska fornorskingspolitikk og urett gjort mot samar, kvenar, norskfinnar og skogfinnar. Frå arbeidet byrja har kommisjonen vilja lytta fram dei stilna erfaringane, og romma minna og forteljingane om overgrep frå det offentlege.

«Sannings- og forsoningskommisjonen» sitt arbeid er viktig både for samane, kvenane, norsk- og skogfinnane, og for majoritetsbefolkninga si sjølvforståing og identitet. Også kyrkja erkjenner ansvar. I eit ressurshefte om sanning og forsoning utvikla for kyrkjelydane heiter det: «Kirkens tro sier at veien til sann forsoning går gjennom sannhet, oppgjør, og gjenopprettende handlinger. Derfor har Kirkemøtet ikke bare erkjent at kirken deltok i fornorskningen av samene, men også forpliktet seg på å bidra til at uretten ikke fortsetter – ut fra erkjennelsen av at forsoning tar tid» (*Arbeid med sannhet og forsoning*). Prosessane som nett no skjer i regi av «Sannings- og forsoningskommisjonen» er med på å

auka medvitet og kunnskapen om at «vi-et» i Noreg rommar mange samansette forteljingar og minne. Mange minne er tunge å ta fram og snakka om, og for den som fortel er det avgjerande at erfaringane blir tekne imot med lyttande hjarte, respekt og vilje til å ta ansvar.

Spørsmålet om ein er ein del av «vi-et» er det også mange som stiller seg der eg jobbar som prest, i Bredtveit fengsel og forvaringsanstalt. Det å sitja i fengsel bak lås og slå over lang tid gjer at det vert vanskeleg å halda kontakten med familie, venner og anna nettverk utanfor murane. Det vert vidare vanskeleg å følgja med i samfunnets samtalar om til dømes soningstilhøve. Mange som sonar opplever at avgjersler som får følgjer for tilværet i fengsel blir tekne over hovudet på dei utan at deira meiningar i særleg grad blir lytta til. Dei fortel at dei kjenner seg utanfor «det gode vi-et» i samfunnet. I tillegg ber mange på personlege erfaringar av svik, vald og overgrep som forsterkar kjensla av einsemd og isolasjon frå andre menneske og fellesskap.

Ein dag skal den innsette komme ut av fengsel og leva livet som eit fritt menneske i det norske samfunnet. Som fengselsprest føl eg mange i samtalar om livet etter fengsel. Korleis vil det bli? Vil ho bli teken imot, kunne rekne seg med i eit fellesskap, eit «vi»? Kan ho seie det som det er, at ho har vore i fengsel, eller er det best å finne andre forklaringar og formuleringar på kva ho har gjort den siste tida, dei siste åra? Kven må få vita, og kven treng ikkje å vita, om fengsels erfaringa hennar? Å vera open er ein sjanse å ta: Vågar potensielle arbeidsgivarar å gi henne jobb, hybelvertar å leiga ut til henne, er kyrkja klar for å opna fellesskapet og visa tillit til eit menneske som er straffedømt? Eller vert ho ståande åleine, utanfor, alltid møtt med fordømmar, stempla som «kriminell»?

Dette er tankevekkande og aktuelle perspektiv for feiringa av Noreg sin nasjonaldag. Innsette ber på erfaringar som kan bidra til at samtalen i samfunnet elles vert eit meir informert og klokare ordskifte. I debattane om korleis fellesskap kan vera inkluderande og utgreiingar om kva fridom tyder, er det verdt å lytta til ho som kjenner seg på utsida og har mista sin fridom. Kva seier ho skal til for å vera inkludert i samfunnets ulike fellesskap? Og kven veit vel meir om kor viktig fridom er, enn den som sit i fengsel og nettopp ikkje er fri?

Kvinner og menn i fengsel er menneske som kjempar. Dei kjempar både for å komme ut av fengsel, og for fridomen til å vera *meir enn* ein kriminell. Fridomen til å vera heile, samansette menneske, som er rekna med i samfunnet og i forskjellige fellesskap.

Midt i alle desse spørsmåla om ein høyrer til eller er utanfor er det ein stad mange kvinner i fengsel kjenner seg inkludert, og det er i fellesskapet med Gud. Ho kan ha mista alt, men tilliten til Gud står att. Ei eg ofte besøkjer, seier:

«Eg takkar Gud kvar dag. Livet mitt er i Guds hender.» Ho fortel at ho finn styrke og mot i tekstar som David sin lovsong i Første Krønikebok. I takken og tilliten til Gud kan den frie kongen og den innelåste kvinna møtast. Eg som prest lyttar og lærer om takk og tillit, midt i det vanskelege. Det er ei innstilling til livet, ein praksis. Eg høyrer om dei som har takkepraksis i dagbøkene sine, og eg oppdagar at takken kan finnast midt i den mørkaste celle.

Men av og til handlar opplevinga av å vera ein del av eit fellesskap og ein relasjon med Gud også om å heva stemmen i sinne og fortvilning. Om tillit til å ropa ut kjensla av urett, ropa med David, ropa med Jesus på korset om det trengs: «Min Gud, min Gud, kvifor har du forlate meg? Kvifor er du så langt borte når eg treng hjelp og skrik ut mi naud?» (Sal 22,2).

Eg trur at rop som dette for mange menneske sit langt inne, og at kronistane sin måte å fortelja historia på i Krønikebøkene kan hjelpe oss til å forstå moglege årsaker til dette. Kronistane ville etablera ei forteljning med stor «F», om David, folket, tempelet og Gud. Denne trongen til å etablera idealiserte forteljningar kan vera gjenkjenneleg både på arbeidsplassen, når familiar etablerer si familiehistorie og i våre personlege liv. Somme erfaringar får leve og ta plass, dei passar godt inn i ei Forteljning som arbeidsplassen, familien eller ein sjølv kan leve med. Andre sorter ballast vert snakka mindre om. Kvifor? Er dei for vonde? For uforståelege? Vekkjer dei skam? Stiller dei andre menneske i eit dårleg lys, noko som ein for all del må unngå? Erfaringar som aldri blir snakka om, blir tause. Kanskje gløymde. Men ofte lever dei vidare i det skjulte. Blir arva nedover generasjonane, utan at slektningane fullt ut skjønar kva dei ber med seg. Lever vidare i kroppen.

Men så hender det altså av og til at eit menneske vinn tillit og vågar det sanne ropet om livet slik det er for tida. Om livet slik det var. Det tause, stilna kan få stemme, kanskje ord. Dei bortgløymde minna kan få tre fram i ei frigjerande stund som ein kan takka Gud for. I fengselet kjennest det ofte slik. I fengselskyrkja hender det at lys blir tende for ropa. Saman med eit av desse lysa var det nett ei kvinne som bad: «Gud ta mi hand, for i di hand er kraft og styrke» (etter 1 Krøn 29,12).

Samanhengen Samuels-, Konge- og Krønikebøkene teiknar opp mellom gjerning og skjebne er også ein inngangsport til mange eksistensielle samtalar kring eige liv. I samtalane eg som prest i fengsel har, kjem spørsmålet ofte opp: Kan Gud tilgje meg? Korleis tilgjev Gud? Er eg elska av Gud?

Barstad skriv at deuteronomistane og kronistane sitt syn på straff og påskjøning er ein variant av ein felles orientalsk gjengjeldingsteologi som også var kjent utanfor Israel. Når ulykka ramma, vart det tolka som ei straff frå gudane. Dersom ein audmjuka seg og vende seg til gudane med bøn om tilgjeving, ville ulykka ta

slutt (Barstad 1993, 97). I boka *Anger and Forgiveness* analyserer den amerikanske filosofen Martha Nussbaum denne malen innan jødisk-kristen tru og tradisjon, som held fram at Guds tilgjeving kjem på vilkår av at folket erkjenner si synd, skriftar og ber om tilgjeving. Ho kallar tilgjevings-prosessar langs denne malen *a transactional forgiveness process*, og peikar på mange tekstar i Bibelen som ofte blir tolka langs denne aksen. Nussbaum meiner at denne måten å forstå tilgjeving på har fått enorm stor innverknad gjennom historia, og er veldig vanleg i dagens samtale om kva tilgjeving er og fordrar. Ho går så langt som å seia at dette er den kanoniserte forma for tilgjeving i verda i dag (Nussbaum, 2016, 10). I kontrast til denne etablerte oppfatninga av korleis prosessen rundt tilgjeving skal vera, løftar Nussbaum fram to andre måtar å forstå Gud og Guds møte med syndande menneske på, som også lever i Bibelens forteljingar.

Den eine forståinga, *unconditional forgiveness*, skil seg frå *transactional forgiveness* ved at tilgjeving vert gjeven i fridom som respons på urett, utan krav om anger eller syndsvedkjening. Nussbaum finn eksempel på denne tankegangen i bøna Jesus ber på krossen: «Far, tilgjev dei, for dei veit ikkje kva dei gjer» (Luk 23,34). Når Nussbaum les likninga om sonen som kom heim i Lukasevangeliet kapittel 15, ser ho heller ingen vilkår. For å forstå djupnene i måten faren møter sonen sin på, vil Nussbaum heller snakka om *unconditional love and generosity* enn å nytte ordet «tilgjeving». Kjærleik er hans første respons, utan tanke for kva som har blitt gjort av urett (Nussbaum, 2016, 75ff).

Nussbaum meiner altså at *transactional forgiveness* har fått legge føringar for teologien, samtidig som Bibelen også fortel om andre gyldige prosessar kring tilgjeving og kjærleik. Denne filosofiske og teologiske diskusjonen med Bibelens tekstar og kanonisert teologi har relevans for dagens menneske, fordi Nussbaum hjelper lesaren til å reflektera rundt at prosessar knytta til erfaringar av å vera tilgjeven og elska er forskjellig frå menneske til menneske.

Eg kjenner menneske som fortel at dei har erfaring med tilgjevings-prosessar som kan seiast å vera i tråd med mønsteret som Nussbaum kallar *transactional forgiveness*. Ei kvinne fortalde om erfaringa av å kjenne seg tilgjeven og fri, etter at ho hadde erkjent synd og skuld og etterpå fått syndsforlating av presten ho var saman med. Ein som i det offentlege har fortalt utførleg om ein liknande prosess er Andreas Ribe-Nyhus i boka *Fengslet. En personlig beretning om fortvilelse og håp*. Under soning var han deltakar på retreat i Halden fengsel, kor eit ritual kring tilgjeving var ein del av opplegget. I boka skriv han om korleis dette ritualet endra livet hans (Ribe Nyhus, 2022, 141).

Når det er sagt, er det mi erfaring frå mange samtalar i Bredtveit fengsel at det ikkje alltid er til trus- og livshjelp å følgja dette mønsteret for å kunne ta imot

tilgjeving. Somme tider ser eg at prosessen med å erkjenna feiltrinna blir for reine sjølvpiskinga å rekna. Det kan sjå ut til at det aldri vert erkjent nok synd og bede nok om tilgjeving til at den det gjeld kjenner seg fortent til tilgjeving og kjærleik. At ho reint faktisk er i gong med å gjera opp for seg ved å sona si straff i fengsel, treng ikkje letta den indre rettargongen. I samtalar med innsette erfarer eg at mange ofte er mykje strengare med seg sjølv enn både samfunnet, andre menneske og Gud. Der Kriminalomsorga har som mål at straffa skal hjelpa menneske tilbake til samfunnet, kjenner mange det som om dei alltid vil bli verande på utsida fordi dei ikkje kjenner seg fortent til anna. Saman med den ytre soninga dei reint faktisk gjer ved å sitja i fengsel, treng mange også ord og teologi som ressurs inn i deira indre soning.

Eg trur at nyanserande sjelesorgsamtalar som ikkje berre slår fast at Gud tilgjev, men også inviterer til refleksjon kring kva tilgjeving er og viser at tilgjevings-prosessane er ulike frå menneske til menneske, er svært viktige. I samtalar som dette kan det vera frigjerande å henta fram dei bibelske perspektiva om Guds frie og vilkårslause tilgjeving og kjærleik, som Martha Nussbaum minner om i si lesing av likninga om sonen som kom heim (Nussbaum, 2016, 75ff). Gud møter alle menneske med opne armar (Luk 15,11–32).

Forankra i ei sjølvforståing om å vera tilgjeven og elska kan dei utforskande samtalanane om livet ta til: refleksjonar om kva som har gått gale, korleis ein kan leva med ansvaret for det ein har gjort, og korleis ein kan gjera betre val framover. Ho som gjennom livet har erfart at ho ikkje strekk til og ikkje er god nok, kanskje heller ikkje til å erkjenne sine synder, er invitert til å seinke skuldrene og ta imot Guds gåver. Ho som har kjent seg utanfor i så mange fellesskap, så mange «vi», er invitert til å rekna seg inn i eit fellesskap med Gud og andre menneske. Framfor Gud kan ho sjå at ho er meir enn ei som har gjort noko gale, meir enn ein kriminell. Ho er eit tilgjeve og samansett menneske med mange ulike gåver som ho kan dele med andre. Ho er elska.

Som David i Krønikebøkene kan ho få ta imot og gi vidare. Som David er ho invitert til fellesskap med Gud og andre menneske. Det er verdt ein lovsong:

«Og no, vår Gud, takkar vi deg
og lovsyng ditt herlege namn.
For kven er eg, og kven er folket mitt?
Skulle vi vera i stand til å gje slike frivillige gåver?
Nei, alt kjem frå deg.
Det vi gjev, kjem frå di hand.»
(1 Krøn 29,13–14)

Atterskin av dagens tekst og tema i Norsk salmebok

I salmeboka sin femte hovuddel «mennesket i Guds verd» har salmane på nr. 753–759 fått overskrifta «Folk og fedreland». Salmane i denne delen passar godt i forhold til både dagens tekst frå Krønikeboka og til 17. mai. Her finn me salmar som «Gud, sign vår konge god» (753), «Ja, vi elsker» (755), «Gud signe vårt dyre fedreland» (757) og «Fagert er landet» (759). Me finn også salmen «Langt under Store Bjørnen sakte stiger Samelandet» (758), der teksten i Salmeboka både står på bokmål, nordsamisk, sørsamisk og lulesamisk. I forlenginga av dette må det nemnast at her ikkje står nokon salme på kvensk.

I salmane nemnde over er det mange skildringar av at Gud har gjeve oss eit fagert land. Me er sette til å forvalta dette landet, byggja og verna det, og i vår møde er Gud ein som vernar, styrkjer og hjelper.

Eit interessant spørsmål er kven «vi» er i salmane nemnde over? I avisa Vårt Land peika historikar og sjøsame Steinar Pedersen våren 2023 på at «folket» i desse salmane er nordmenn. Salmane vart skrivne i ei tid kor nasjonalismen og nasjonsbygginga stod sterkt, og fornorskinga av samar, kvenar og skogfinnar greip om seg (Vårt Land, 15.05.23, s. 6).

Les ein salmane i eit kjønnspektiv, kjem det opp fleire spørsmål kring kven «vi» i salmane er. I «Ja, vi elsker» sitt andre vers kan me eksempelvis lese om eit svært kjønnsinndelt og stereotyp «vi», kor menn har kjempa medan kvinnene har «grett». Det er kongen som skal signast (i salmen «Gud, sign vår konge god», 753), og landet er vårt «fedreland» (i salmen «Gud signe vårt dyre fedreland», 757). Vidare er det fedrane som har sigra og brørne som skal stå saman mot dei som vil kue (i salmen «Langt nord under Store Bjørnen», 758), og Gud er vår Herre og Fader (i salmen «Fagert er landet», 759).

Salmane tek vidare utgangspunkt i korleis Guds gåver viser seg i naturen. Det gir i høgste grad gjenklang hjå underteikna; samtidig kunne det vore interessant å bruka salmar for 17. mai og dagens tekst frå Første Krønikebok som var tettare på mange menneske sine erfarte liv i vår tid. På nasjonaldagen syng eg gjerne nye salmar som nyanserer forståinga av kven «vi» er, med tema og kontekst nær dagens menneske. Skal gudstenesta feirast i ein by, vil eg føreslå salmen «I en kirke midt i byen» (544) og salmen «Gå gjennom byens lange, rette gater» (520). 17. mai er ein dag for å løfta trua på at «håpet bor der dørene blir åpnet for de andre» (520). «Håpstango» (479) minner om at nye fellesskap mellom Gud og menneske ventar ved at «hans Ånd får hjerter til å smelte, og med et pust får murer til å velte», og skal det feirast nattverd, kan salmen «Vi bærer mange med oss» (615) passa fint. Salmen «Vi kommer til deg i bønn, du vår Far» (543) ber ei nydeleg tonesett bøn om at Gud må visa veg til gode fellesskap prega av kjærleik og nåde.

Litteratur

- Arbeid med sannhet og forsoning.* 2020. Ressurshefte for menigheter. Samisk Kirkeråd.
https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/samisk-kirkeliv/dokumenter/forsoning-ressursside/forsoning_ressurshefte_for_menigheter2020.pdf
- BARSTAD, H. 1993. *Det Gamle Testamentet. En innføring.* Oslo: Dynamis.
- NUSSBAUM, M. 2016. *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, and Justice.* New York: Oxford University Press..
- NYHUS, A. R. 2022. *Fengslet. En personlig beretning om fortvilelse og håp.* Oslo: Cappelen Damm.
- Studiebibelen.* 2019. Oslo: Verbum.

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE MOSEBOK 1,1–5

Pinsedag, 19. mai 2024

TERJE STORDALEN, Det teologiske fakultet, *Universitetet i Oslo*

Leksjonaret og kirkeåret

1 Mos 1,1–5	—————	Guds Ånd svedde over vannet
Apg 2,1–11		Ånden blir gitt
eller 1 Kor 12,12–13		Døpt med én Ånd
Joh 14,15–21	—————	Talsmannen og Jesu bud

Leksjonaret er preget av at det er pinsedag. Vi hører fortellingen om disiplene som fikk Den hellige ånd (Apg 2,1–11) og Johannesevangeliets refleksjon om hvordan Jesu ånd skaper nytt liv hos de som mottar den. Dette nye livet er preget av kjærlighet. I denne konteksten gir det god mening å lese om Guds Ånd som skaperkraft: Leksjonaret henter opp klassisk teologi om sammenhengen mellom første og andre skapelse, og mellom skapelse og frelse (se nedenfor). Men det slår også an en spennende samklang mellom skapelse og kjærlighet. (Skal GT-teksten klinge med i prekenen, bør man nok velge lesningen fra Apostlenes gjerninger fremfor Første Korinterbrev, men også denne teksten kan eventuelt knyttes inn, se igjen nedenfor.)

Teksten fra Første Mosebok 1 har i seg selv mange spennende teologiske temaer, som spørsmålet om skapelse av intet, skapelse som ordning. Alt dette lar vi ligge denne dagen: Det er pinse, og derfor ligger fokus på ånden som svever over vannene i vers 2. Først skal vi se litt på ånden og dens rolle i denne teksten, og dernest på hvordan dette motivet er vevd sammen med nærliggende motiver i andre bibelhebraiske tekster og i tidlig teologi.

Tekstens motiver i bibelsk kontekst

De fleste bibeltolkere er enige om at *havet* i Første Mosebok 1 (sammen med mørket og dypet) representerer en trussel mot den verden som Gud skaper. Havet/dypet har en slik rolle i en lang rekke bibeltekster (se for eksempel

Sal 89,10.26; Sal 46,3–4; 65,8; 74,13; Job 38,3). Når «ånden svever over vannet», er det et uttrykk for at Gud, ved sin ånd, holder ødeleggelseskreftene i sjakk. Åndens nærvær gjør skapelsen mulig.

På hebraisk er ordet for «ånd» det samme som for «pust» og «vind» (hebraisk: *ruach*). For en gammel hebreer var altså «ånd» og «ånde» to sider av samme sak: Ånd(e) er det du kan kjenne hvis du holder hånden foran munnen når du snakker, eller hvis du strekker hånden ut i vinden. Dermed finnes det i bibelhebraisk litteratur en motiv-forbindelse mellom «ånd» og «tale/ord»:

Herrens ånd taler gjennom meg, hans ord er på min tunge. (2 Sam 23,2)
Min Ånd som er over deg, og mine ord som jeg har lagt i din munn, skal ikke vike fra din munn og ikke fra dine barns eller barnebarns munn. (Jes 59,21)

Guds pust i mennesket knyttes både til det å være levende (1 Mos 6,3) og til evnen til å forstå – trolig fordi innsikt må formuleres i ord og tale:

Det er ånden som er i mennesket, Den veldiges pust, som bringer innsikt. (Job 32,8)

For en hebraisk tilhører til Skapelsesberetningen er derfor ånden virksom også i neste vers, når Gud begynner å tale: Verden skapes med den kraften som Guds ånd(e) blåser inn i skaperordet (se også Sal 33,6). Det samme motivet høres også i neste kapittel, når Gud blåser sin ånd (livspust) inn i mennesket (1 Mos 2,7).

I Skapelsesberetningen skjer dette i en setting der det finnes krefter eller forhold (havet, mørket, tomheten) som motarbeider og truer den verden Gud vil skape. Ånd/vind har på hebraisk assosiasjoner av styrke og vitalitet. Dette gjelder ikke minst Guds ånd, og nettopp i skapelsen, som i Salme 18,16: «Havbunnens renner kom til syne, og jordens grunnvoller ble blottlagt / da du truet, Herre, da du fnyste av vrede.» Uttrykket «fnyste av vrede» lyder bokstavelig oversatt «pustet din vrede» (se også Sal 29 og Jes 30,28). Motsetningene mellom ånden og kaos er derfor nokså tydelig tematisert her.

Guds ånd i GT kan også gi rettledning, og det er denne siden av ånden som i andre bibelske tekster fyller profeter, så vel som håndverkere og konger: Ånden gir innsikt i det som kan være skjult, eller den gir veiledning til gode praksiser og holdninger i konkrete situasjoner. Dette er et element som i kristen teologi kan peke frem mot pinsedagen.

Sammenfattet: Den ånden som svever over havet, mørket og dypet i Første

Mosebok 1,2 representerer Guds kraft og kamp mot alt som truer skaperverket. Den representerer Guds vilje til alt som «er godt» – en formulering som gjennomsyrer skaperhandlingen. Den er Guds skapervilje, den gir liv til alt og alle gjennom skaperordet, og den er også potensiell rettleiding for dette livet.

Tidlig resepsjonshistorie

Allerede i bibelsk og tidlig jødisk litteratur så man sammenhenger mellom ånden/skaperordet i Første Mosebok 1 og fru Visdom som bygningsarbeider ved skapelsen (se Ordspr 8,12–21). Guds visdom var bygget inn i måten verden fungerer på (eller bedre: måten den skulle fungere på). Tidlig kristen teologi tolket videre i dette sporet og så Kristus som Ordet som var i begynnelsen, og som så ble menneske (Johannes 1). Disse motivene finner vi for eksempel hos Origenes og Augustin. Hele denne tematikken (skapelse – livsvisdom – Kristus) må gjerne få klinge med i pinsedagens gudstjeneste. Og som vi skal se nedenfor, gir *Norsk Salmebok 2013* rike muligheter for det!

Men på pinsedag er det antakelig klokt å primært fokusere på Ånden. Da kan vi med fordel gå til Gustaf Wingrens tolkning av hvordan Ireneus bearbeidet dette motivet. Forenklet sagt mente Ireneus ifølge Wingren at mennesket som var skapt i Guds bilde (1 Mos 1), likevel ikke var fullkommen (1 Mos 3). Derimot er Kristus som den nye Adam (Rom 5) fullkommen. De kristne får del i den nye skapelsen gjennom Guds Ånd som skaper grunnlag for å leve etter Guds vilje (Guds lov, se Joh 14 i dagens leksjonar).

En videre utbrodering av dette motivet finner man for eksempel hos Efraim Syreren, som forsto ånden som svever over vannet i Første Mosebok 1,2, som et frempek til ånden som gis i dåpen, først til Jesus (Matt 3,16) og så til alle de troende (se 1 Kor 12,12f, som også er i dagens leksjonar, og som går rett over i kjærlighetens høysang, 1 Kor 13).

Resepsjon: Leonard Cohens «Anthem»

Hvis vi forstår en bibeltekst som en prosess der stadig nye resepsjoner er med og utvider tekstens betydning (se denne bokens innledningskapittel), blir det viktig å kunne lytte også til resepsjoner i vår egen tid. Kanadiske Leonard Cohen hentet i mange av sine tekster opp bibelske og religiøse motiver. Cohen, som var jøde og hadde omfattende kunnskap om jødisk tro og tradisjon, mente at «vi bor i et bibelsk landskap». Den vidsynte poeten tolket dette landskapet også i lys av buddhistisk tro, og han omtalte Jesus som en varig inspirasjon. Cohen var et fyrtårn for inkluderende bibel-resepsjon for mange av oss inntil han døde i 2016.

Hans «Anthem» (også kjent som «There's a Crack in Everything») henter opp motivet med Ånden som kjemper mot død, hat og alt som ødelegger menneskers liv. Teksten starter med en allusjon til skapelsen:

The birds they sang / At the break of day / Start again
I heard them say / Don't dwell on what has passed away / Or what is yet to be

Dette tematiserer det teologer vil kalle den fortsatte skapelse: En ny dag er gitt, med nye muligheter. Men bakom ligger minnet om tidligere dager da tilsvarende muligheter ikke ble realisert. Skapelsen foregår i menneskers hverdag. Spenningen mellom livets muligheter og menneskers faktiske hverdagsliv er et hyppig motiv hos Cohen. I denne teksten tolker han det i lys av en stadig kamp for å skape en god verden:

Ah, the wars they will be fought again / The holy dove, she will be caught again
Bought and sold, and bought again / The dove is never free

Cohen står her på bibelsk grunn: Også bibelske stemmer bruker fortellingen om skapelsen som speil for eget liv. De kan for eksempel tale om seg selv som skapt (formet), som Adam i Første Mosebok 2,7 (se 5 Mos 32,6; 2 Kong 19,25; Job 18,8; Jes 42,6; Jer 1,5). Eller de kan tale om seg selv som truet av det havet som ånden vokter over i Første Mosebok 1,2 (se 2 Sam 22,5–7; 22,14–16 eller 46,3–6). Slik går det en linje fra Cohens forståelse av ånden i 1 Mos 1,2 tilbake til det bibelske «landskapet» han levde i. Hans lesning resonnerer også godt med Paulus' forståelse av Åndens virke i Galaterbrevet 5,22: «Åndens frukt er kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet» (se Rom 15,30; Kol 1,8; 2 Tim 1,7).

Uten at Cohen skal ha ansvar for det, kan man også si at hans forståelse av Guds ånds rolle i verden også resonnerer med klassisk luthersk lære: Ånden skaper tro og helliggjørelse.

Det nye som «Anthem» bringer inn, er knyttet til Cohens fokus på *faktisk* menneskelig liv. Hos ham er livet i det bibelske landskapet ikke løftet ut av hverdagen. Tvert imot; *hverdagen* foregår i dette landskapet. Cohen skriver om faktisk hverdag og virkelige menneskers livsmønstre. Han er opptatt av hvordan mennesker kommer til kort, men ser også mulighetene i en ny dag. Ånden gir håp for mennesker som lever med fiasko og ødeleggelse. Den ufrie duen blir tegnet på det kjempende livet og dermed på den fortsatte skapelse (se ovenfor).

I forhold til teksten i Første Mosebok er det nok et relevant motiv hos Cohen, nemlig bruken av duen som bilde for Ånden. Denne symbolikken stammer fra fortellingen om Jesu dåp i Matteus 3. Og kanskje kunne vi la Cohens litt resignerte tolkning av verden møte den mer optimistiske forestillingen i NT, der Åndens nærvær hos kirkens medlemmer bringer håp og trøst for det som kommer ...

Mot en preken

Når bibelske stemmer bruker forestillingen om skapelsen som spill for erfaringer fra eget liv, skjer det ofte i situasjoner hvor den bibelske karakteren er angrepet, syk eller truet, som i Salme 46: «Derfor frykter vi ikke når jorden skaker / når fjellene vakler i havets dyp. // Vannet buldrer og bruser, fjellene skjelver når havet reiser seg.» Guds kamp ved tidenes morgen gir håp i menneskers daglige kamp for liv og velferd. Derfor gjør vi klokt i å tolke fortellingen om ånden i Skapelsesberetningen med ord som beskriver hverdagslivet for oss som kommer med våre liv til kirken på pinsedag.

Hvordan dette best skal skje, må predikanten avgjøre ut fra konkret kjennskap til forsamlingen og andre aktuelle forhold. Sikkert er det imidlertid at ingen av oss kommer uten skrammer og sår. Mange av oss vet at vi har kommet til kort, at konsekvensene av tidlige svik trykker oss ned. Eller for å si det med Cohen: Krigene vil bli kjempet om igjen, duen er aldri fri. Vi er smertelig klar over dette – kanskje fordi ifølge Første Mosebok 1 og 2 er Guds ånd(e) bygget inn i oss fra grunnen av. På denne dagen kan vi stoppe opp foran hverdagens tomhet og ødeland, lenge nok til å forstå hvordan og hvorfor ødeleggende krefter truer oss – og all menneskelighet – i dag. Som mennesker trenger vi å høre om den Ånden som fortsatt skaper en levelig og god verden, den kraften som kjenner havet, dypet, mørket og ødelandet, og som likevel taler en ny dag frem, med nye muligheter. Kanskje er det her denne tekstens poeng ligger på pinsedagen – den bringer skapelsens evangelium, forkynt av Ånden selv idet en ny morgen bryter frem.

Skapelsens kamp og evangelium kan beskrives med referanse til den enkeltes hverdag, men også i relasjon til de store sammenhengene vi lever i. Disse sammenhengene går naturligvis langt ut over hva vi som samles i kirken kan gjøre noe med, men som kirke og predikanter må vi av og til våge å sette ord også på slikt som ligger utenfor kirkerommet – i samfunnet, i internasjonale forhold. Cohen taler om krig og om kjøp og salg. Vi kan også tenke på global rettferdighet eller økologi. Hvordan kan vi se og tolke Åndens virke i sin fortsatte skapelse i disse sammenhengene?

Hvis vi velger å gå denne veien, er det et par viktige poeng vi må passe på. For det første vil vi ikke beskrive nasjonale og globale utfordringer slik at vi skriver fraskriver oss selv ansvar. Det handler ikke om «dem», det handler om oss alle som mennesker. For det andre er vår oppgave som prester og predikanter ikke å foreskrive politiske løsninger. Vår oppgave er å la teksten sette et perspektiv rundt komplekse forhold som krig eller grønn omstilling, i håp om at nye perspektiver gir endret forståelse. Ofte kommer vi ikke lenger enn til å stille noen spørsmål, eller kanskje til å uttrykke vår angst eller tillit, omtrent som vi så i Salme 46 ovenfor. Men vi må også huske at skaperånden fortsatt virker, taler trøst og vil gi håp, at Ånden fortsatt vil skape gode liv for oss og mellom oss (tenk på bildet med duen ovenfor). Eller for å si det med Cohen:

Ring the bells that still can ring / Forget your perfect offering
There is a crack, a crack in everything / That's how the light gets in

Krigen og terroren kan ikke vare ved: Den vil sprekke opp på grunn av sin egen ondskap. Undertrykkelsen kan ikke fortsette: Den vil i det lange løp bli motarbeidet, sprengt. Jordskjelvet vil ta slutt: Det kommer en tid for redningsarbeid. Sorgen vil ikke vare for alltid: Til sist vil vi øyne flekker av håp, steder i fellesskapet der nytt liv kan spire frem.

Når skylaget sprekker opp og mørket må vike, er det fordi vinden (Ånden) blåser og lyset slipper inn. Så klyv opp i de kirketårnene som fortsatt står, og ring med de klokkene som ennå kan ringe! Lyden gir håp til alle oss som sitter i grålysningen, klare til å prøve å forvalte dagen og skaperverket bedre i dag enn i går – med Åndens hjelp.

Norsk Salmebok

Flere tekster i Salmeboken vil passe med et prekenopplegg som følger noen av tankene ovenfor.

Den salmen som mest direkte reflekterer det bibelske symboluniverset er nok Elias Blix sin dåpssalme «Anden over vatnet sveiv» (583). En mer subtil, og tematisk enda rikere, gjenbruk av bibelsk tankegods finnes i Grundtvigs pinse-salme «I all sin glans nu stråler solen» (232), hvor det i vers 3 «ånder himmelsk» og hvor Ånden, kjærligheten og Ordet møtes i vers 4.

I Eyvind Skeies salme «Nå stiger sol av hav igjen» (793) utvikler siste vers sammenhengen mellom Ånden og den troendes hverdagserfaringer. Det samme gjør Elias Blix i sin «Syng i stille morgonstundar» (799). Her gir også

vers 3 flere broer over til Cohens tekst som er omtalt ovenfor. Også Grundtvigs «Den signede dag» (229) fremhever skapelsen og håpet som pinsemotiv (men nevner ikke Ånden uttrykkelig). Og så vil jeg nevne Grundtvigs «Kjærlighet er lysets kilde» (233), som henter frem svært mange av motivene jeg har reflektert over i denne teksten.

I William Whitings «Du evig sterke Gud og Far» (628) finner man motivet med Åndens kamp mot ødeleggelseskraftene. En mer lettsunget salme med liknende motiv er Olaf Hillestads gjendiktning av Patrick Applefords «Kristus, konge, du regjerer» (222). Med sine sterke referanser til kirken og Ånden kan også denne salmen få klinge på pinsedag.

TEKSTREFLEKSJON OVER FYRSTE MOSEBOK 18,1–8

Treiningssundag, 26. mai 2024

HANS JOHAN SAGRUSTEN, bibelbrukskonsulent i *Bibelselskapet*

Leksjonaret og kyrkjeåret

- | 1 Mos 18,1–8 — Herren gjestar Abraham
- | Rom 11,33–36 — Å, djup av visdom hos Gud
- | Luk 10,21–24 — Jesus jubla i Anden

Treiningssundag er den fyrste sundagen etter pinse. Det er ei herleg tid på året: Våren er komen, og snart er det sommar. Lauvet har sprunge ut, og ein har nett feira 17. mai. Russen kjem gjerne på overraskande gjestingar, om dei ikkje er av same karakter som den teksta fortel om. Mange stader er det konfirmasjon desse dagane i slutten av mai og byrjinga av juni.

På denne tida har folk byrja å vera meir utandørs. Det kan vera noko å tenkje over, sidan også Abraham og Saras møte med Herren skjer utandørs, som så mykje anna i Bibelen. Dei er nomadar som dreg rundt med dyra sine, og møtet med Herren skjer ved teltet, der Abraham sit i skuggen midt på dagen.

Dei tre tekstene har det til felles at dei grunnar på det store mysteriet: at Gud har valt å openberre sitt vesen for menneska. Jesus jublar i evangelieteksta over at Far hans har «løynt dette for vise og forstandige, men openberra det for umyndige små» (Luk 10,21). Og Paulus bryt ut i ei lovprising fordi Guds vegar er ufattelege, og han spør: «Kven kjende Herrens sinn?» (Rom 11,34)

Å grunne over det store mysteriet – at Gud har synt oss kven han er – kan difor vera ein god inngang til dagen. Vi får følgje Abraham og Sara da det langsamt går opp for dei kven dei tre gjestene eigentleg er. Den same gradvise utviklinga har mange av oss i vår forståing av kven Gud er. Denne undrande og tilbedande tonen høyrer dagen til, meir enn den skråsikre og forklarande.

Det er interessant å sjå dei tre tekstene frå Det gamle testamentet som står i tekstrekkjene for denne dagen, når ein legg dei side om side. Teksta i den fyrste rekkja (5 Mos 6,4–9) seier rett fram at «Gud er éin» og at ein skal innprente dette

i borna sine. Men teksta i den andre og tredje rekkja kan – i alle fall med ståstad i Det nye testamentet – sjåast som gåtefulle antydingar om ein fleirskap i Guds vesen: teksta i den tredje rekkja (Jes 6,1–8) med sitt tredoble «Heilag», og teksta om Abraham og Saras møte med Herren gjennom tre personar.

Som lesarar blir vi difor ståande i det same dilemmaet som ein gjennom to tusen år har stått i: Vi blir dregne mellom å tenkje på Gud som éin – og Gud som tre i éin. Dette dilemmaet er det store tankekorset på treeiningsundag. Det bør vi ikkje prøve å gøyme, men heller la det stå som den utfordringa for tanken det verkeleg er.

Nærlesing

Forteljninga i vers 1–8 er egentleg berre innleiinga til ei anna historie: forteljninga om Guds lovnad om at Abraham og Sara skulle få ein son (1 Mos 18,9–15). Men denne innleiinga er så detaljert og spennande at ho nærast gjer krav på å vera ei eiga historie: forteljninga om då Gud synte seg for Abraham og Sara.

Teksta har ei ibuande spenning mellom det som forteljarstemma veit, og det som Abraham og Sara veit: Både forteljaren og vi lesarar veit meir enn Abraham og Sara. Dei tre som blir tekne imot som gjester, viser seg seinare i forteljninga å vera Herren sjølv. Vi får vera vitne til at dette langsamt går opp for Abraham og Sara. Denne spenninga gjev liv og dynamikk til heile forteljninga, som rører seg langsamt og detaljert framover.

Forteljarstemma seier alt i fyrste setninga at det er «Herren» som syner seg, og ho bruker gudsnamnet *Jahve*. Men Abraham veit enno ikkje kven gjestene hans er, så han kallar dei *Adonai*. Ordet treng ikkje her å vise til Gud; det kan like gjerne lesast som ein respektfull tiltale til ein høgtstående gjest. Det strekar under spenning i teksta, heilt frå det fyrste verset: Vi som les, veit at det er Herren som viser seg, men det veit ikkje Abraham og Sara.

Forteljarstemma seier ikkje korleis det gjekk til at dei tre mennene kom til Abraham og Sara. Det ser ut til at dei dukkar opp nærast ut av ingenting. Plutseleg berre *står* dei der. Abraham får auge på dei, men han veit ikkje kvar dei kom frå. Teksta bruker det doble uttrykket «han såg – og sjå!». Vi møter att dette uttrykket i Johannes' openberring. Der er det brukt fem gonger om visjonane av Gud og himmelriket (Op 4,1; 6,8; 7,9; 14,1; 14,14).

Når Abraham ser dei tre, blir det vanlege ordet for «menn» brukt. Ordet antydar at det ikkje er noko påfallande med dei tre. Dei gjer ikkje noko som syner lesaren at dei er guddomlege – faktisk gjer dei ikkje noko som helst. Dei berre sit stille der ved måltidet. Dei seier heller ikkje stort, dei kjem berre med oppmuntrande og støttande ord, og ein lovnad om at Sara skal få ein son

(1 Mos 18,10). Men dialogen med Abraham og Sara, og lovnaden om at dei skal få ein son, kjem fyrst etter tekstutsnittet som er sett opp på treeiningssundag.

Det kan vera forfriskande å lesa teksta som ei forteljing om stor gjestfridom. Vers 3–8 er ei lang og detaljert utlegging av skikkane ein hadde for å ta imot gjester i Midtausten. Vi får eit unikt glimt av ein beduinleir i steikande hete midt på dagen: Vi ser eit telt og to eldre menneske som held seg i skuggen – ho inne i teltet, han i teltopninga. Som røynde beduinar har dei slege leir attmed eit stort tre som gjev skugge. Rundt leiren beiter buskapen deira.

Den rolege stemninga blir avbroten av tre gjester, og den 99-årige Abraham spring straks til møtes med gjestene sine. Denne uventa rørsla set i gang ei rad med handlingar som syner korleis ein på denne tida skulle ta imot gjester. Den hektiske aktiviteten blir ein talande kontrast til den stille ventinga i skuggen. Kvinna i leiren bakar brød, medan mannen sørgjer for slaktinga. All mat må vera dagsfersk i det varme klimaet. Vi ser òg at det blir sett fram to slag mjølk: fersk mjølk til å sløkkje tørsten, og sur mjølk til å forfriske seg med. Ordet for sur mjølk blir omsett både med «rømme» og «yoghurt» i ulike bibelomsetjingar.

Det er ei tekst som i seg sjølv er svært enkel, men som krev sin plass som ei viktig gudsopenberring i Bibelen. Sjølv om ingenting overnaturlig skjer, og sjølv om ho utspelar seg i eit enkelt samfunn, fjernt frå vårt moderne liv, fortel ho om eit møte med Gud som også vi kan grunne på og undre oss over.

Tidleg resepsjonshistorie

I Det nye testamentet viser forfattaren av Hebrear brevet til denne teksta som eit eksempel på at ein skal vera gjestfri. Dette er ei gammal forståing av teksta, mykje eldre enn den trinitariske tolkinga vi kjenner frå kyrkjehistoria: «Gløym ikkje å vera gjestfrie, for på den måten har somme hatt englar til gjester utan å vita det» (Hebr 13,2).

Også kyrkjefedrane kan lyfte fram denne sida ved teksta. For eksempel bruker Johannes Krysostomos ei heil preike til å skildre kor gjestfri Abraham var då han sprang Herren til møtes og bøygde seg til jorda.

Det store spørsmålet i vår tid er om ein skal lesa teksta som ei openberring av den treeine Guds vesen eller ikkje. Sidan teksta er sett opp som lesetekst på treeiningssundag, opnar kyrkja for at vi kan lesa henne slik. Men går vi til dei fyrste hundreåra i kyrkjehistoria, er svaret noko delt: Dei tidlege kyrkjefedrane tolkar oftast dei tre mennene som Herren og to englar. Men dei seinare kyrkjefedrane, som er verksame etter at treeiningslæra er ferdig formulert, er sjølv sagt langt meir villige til å sjå teksta som ei forteljing om Far og Sonen og Heilaganden.

Ikonkunsten har kanskje gjeve oss det beste vitnemålet om korleis teksta har vorte lesen i kyrkjehistoria. Andrei Rubljovs ikon frå fyrste delen av 1400-talet viser dei tre mennene som sit rundt måltidet. Alle tre er avbilda med glorie. Kvar av dei har farge på kleda som viser til posisjonen deira innanfor treeininga, og gestane dei gjer med hovud og hender syner kven som er Far og Son og Heilag Ande: Både Sonen og Heilaganden vender andletet mot Faderen, Sonen peikar mot den slakta kalven på bordet, som er eit bilete på hans eige offer, og Anden peikar på Sonen, for å herleggjera han (Joh 16,14). Biskop Halvor Nordhaug har levert gode impulsar til korleis ein kan preike om treeininga ut frå ikonet til Rubljov.

I det meste av kyrkjehistoria har ein lese Fyrste Mosebok 18 som ei tekst om treeininga. Denne tolkinga går over tusen år lenger attende i tid enn framstillinga vi ser i ikonet. Fleire av kyrkjefedrane har lese teksta om Abraham og Saras møte med Herren trinitarisk – som ei forteljing om at Faderen og Sonen og Heilaganden openberrar seg alt i Det gamle testamentet.

I eit av sine viktigaste verk, *De trinitatis*, skriv Augustin om Fyrste Mosebok 18: «Sidan det var tre menn som synte seg, og ingen av dei blir sagt å vera større enn dei andre, verken i form, alder eller makt, skulle vi ikkje her forstå det som (...) likskapen i treeininga, og den eine og same substansen i tre personar?» (De Trinitatis II.20)

Vi legg merke til at Augustin legg dette fram som eit undrande spørsmål, men tolkinga ligg like fullt i dagen: Dei tre mennene kan sjåast som ei openberring av treeininga.

Resepsjon hjå teologane i oldkyrkja

Eit spennande innspel til teksta får vi frå den minst kjende av dei oldkyrkjelege vedkjenningane, den athanasianske. I artikkel 19 får vi eit unikt innblikk i korleis teologane bak teksta streva med å få læra om treeininga til å henge i hop. Det er gripande å sjå korleis dei kjempar med formuleringane: «For liksom den kristelege sanninga driv oss til å vedkjennast kvar person for seg som Gud og Herre, såleis forbyd den sams kristne trua oss å nemna tre gudar eller tre herrar.» (Q 19)

Vi ser korleis teologane blir dregne mellom to ulike sanningar: På den eine sida veit dei at «Herren er éin» (5 Mos 6,4) – på den andre sida les dei bibeltekster som tvingar dei til å tala om ein fleirskap i Guds vesen. Her kjem tekster som Fyrste Mosebok 18 inn i biletet. Artikkel 19 gjev innblikk i eit dilemma som alle truande kan kjenne på: Vi vedkjenner éin Gud, og samtidig vedkjenner vi tre ulike personar som Gud og Herre. Det same dilemmaet kan ha vore høgst levande for Abraham og Sara under eika deira.

Det er ei trøyst å sjå korleis generasjonane før oss har streva med tanken og trua. Difor skal vi ikkje vera redde for å formidle både undringa og spenninga i preikene våre denne dagen. Kanskje kan nett undringa og spørsmåla, framfor den skråsikre utlegginga, vera med på å forløyse trua for nokre av tilhøyrarane våre? Nokre stader kan det til og med hende at det er konfirmasjon denne sundagen, med mange tilhøyrarar som ikkje er i kyrkja så ofte. Da kan den undrande tilnærminga vera spesielt viktig.

Det er eit nokså maskulint gudsbilete vi møter i teksta. Det er tre menn som kjem, seier Bibel 2011 og andre omsetjingar. Bibelomsetjingane har ikkje valt å utnytte den vesle opninga som kanskje finst til å omsetja isj med «menneske» her. For predikanten kan det vera ein fare å understreke det mannlege ved gjestene for sterkt. På engelskspråkleg mark er ikkje dette så farleg, sidan *man* òg tyder «menneske», men på norsk er det godt å vera merksam på dette kjønnsaspektet.

Ein skal òg vera merksam på den rolla Sara spelar i forteljinga. Teksta seier at Herren synt seg for Abraham, men Sara er heile tida til stades. Handlingane for å gjera ære på gjestene er det i stor grad Abraham sjølv som utfører, men det er Sara som bakar brødet, og ho er aktiv i dialogen med Herren som følgjer etter tekstutsnittet vårt. Slik sett viser Sara-figuren litt av både Marta og Maria, slik vi kjenner dei frå ei liknande tekst, der Jesus er gjesten (Luk 10,38–42).

Fram mot ei preike

Predikanten bør ta seg tid til å hjelpe tilhøyrarane med å stige inn i teksta. For dei skal meir enn tre tusen år attende i tid, til ein geografi og eit samfunn som er vidt forskjellig frå det dei er kjende med. Dei må få hjelp til å kjenne litt av varmen, solsteiken, sanda og støvet som historia utspelar seg i. Ei kort innleving i den enkle teltleiren til eit par beduinar i Midtausten kan vera ei god innleiing til preika denne dagen. Ein kan òg bruke litt tid på å fortelja om alle dei fine skikkane, alt det som teksta seier ein gjorde for å ære gjestene.

Eit spor å følge fram mot preika kan vera spenninga mellom å vita og ikkje vita. Her kan moderne menneske kjenne seg att i den gamle forteljinga. Vi lever alle i ei uvisse som minner om den Abraham og Sara kjende: Vi òg ser og opplever hendingar rundt oss som vi slit med å tolke. Vi òg møter nokre menneske som kjem til oss heilt uventa, og som får oss til å undrast. Vi òg kan kjenne den same dirrande uvissa etter noko vi har opplevd: Var det Herren som gjesta meg no?

Sidan det er treeiningssundag, bør hovuddelen av preika dreie seg om spørsmålet: «Korleis skal vi forstå Gud?», blant anna i ljøs av denne teksta frå Fyrste Mosebok. Predikanten bør ikkje for raskt ta spranget til den ferdig formulerte læra om treeininga, men kan gjerne lande der til slutt. På vegen fram kan ein

stanse opp ved undringa som Abraham og Sara opplevde. Ein kan òg dvelje ved den lange og krokete vegen som trua på Far og Son og Ande gjekk frå bibeltekster til ferdig truvedkjenning, eller ein kan stanse opp for det einskilde menneskets veg frå spørjande undring til trygg tru.

Ved eit tusenårsjubileum

Treeiningssundag i 2024 er siste sundagen før markeringa av at det er tusen år sidan tinget på Moster, da kristenretten vart innført. Då vart det blant anna fastsett at ein skulle halde kyrkjene ved like, og at heile folket skulle halde helg på dei dagane som kong Olav og biskop Grimkjell hadde bestemt.

Hovudfeiringa av tusenårsjubileet for dette tinget skal skje på Moster i dagane frå 29. mai til 2. juni 2024. Teksta om Abraham og Saras møte med Herren kan vera ein god inngang til dette jubileet. For kanskje kan ein sjå parallellar mellom dei tradisjonelle samfunna i Midtausten og dei på vestkysten av Noreg? Møtet med ein ny og ukjend guddom kan ha arta seg på ulikt vis, men noko var likt. Kanskje kan undringa over det nye og ukjende gudsbiletet vera fellesnemnaren?

Tinget på Moster er tidfesta ved hjelp av Kuli-steinen frå Smøla på Nordmøre. Han kan tidfestast til år 1034 eller 1035, på grunn av årringanalyse av treverket i ei gangbru som dei la over myra ut til staden der steinen står – truleg den vegen steinen var frakta. Inskripsjonen på steinen seier at «tolv vintrar hadde kristendommen vore i Noreg», og det er sannsynleg at dette viser attende til eit ting på Moster rundt år 1024. Denne inskripsjonen blir òg kalla for «Noregs dåpsattest», sidan det er fyrste gongen namnet «Noreg» er funne i skrift.

Norsk salmebok

Salmediktarane har ikkje vore så opptekne av denne teksta. Men det kan passe godt å gripe til salmar om Guds stordom og herlegdom, for eksempel nr. 1 «Herre Gud, ditt dyre navn og ære», med sine ord om at «Gud er Gud».

Det kanskje mest opplagte salmevalet er nr. 240 «Måne og sol, vindar og hav», som står i bolken med salmar for treeiningssundag. Sjølv om salmen er enkel og opphavleg var laga til bruk i familiegudsteneste, er teksta både rik og djup. Salmen har den rette tonen av lovprising som høver til dagen.

Den store lovprisingstonen på treeiningssundag kan ein finne i nr. 281 «Hellig, hellig hellig», som endar med orda: «Fader, Sønn og Ånd, all ære være deg», og i nr. 308 «No takka alle Gud», som òg har lovprisinga av Far og Son og Ande i siste verset. Elles vil den lovprisande tonen i enkle Taizé-salmar passe godt, som i nr. 384 «Syng lovsong, heile jorda» eller nr. 385 «Pris din Gud, mi sjel». Til slutt kan Sigurd Lundes enkle lovprising nr. 387 «Evide Gud, vi tilber deg» nemnast.

Salmar om at menneske får møte Gud kan òg brukast, og særleg vil nr. 482 «Deg å få skode er sæla å nå» vera eit godt val denne dagen. Eit anna perspektiv finn vi i salmar om det kristne håpet. Dei seier ofte noko om at det som enno er uklårt, skal bli klårt lenger framme – som salmane nr. 883 «I himmelen, i himmelen» og nr. 886 «Tenk når engang den tåke er forsvunnet».

TEKSTREFLEKSJON OVER FØRSTE MOSEBOK 50,14–21

10. søndag i treenighetstiden, 28. juli 2024

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME, Det teologiske fakultet,
Universitetet i Oslo

Leksjonaret og kirkeåret

- | 1 Mos 50,14–21 — Josef tilgir brødrene sine
- | 2 Kor 13,11–13 — Hils hverandre med et hellig kyss
- | Matt 18,21–35 — Den ubarmhjertige medtjener

Dagens gammeltestamentlige tekst har et intertekstuellet fellesskap med minnedagen, søndag den 3. november 2024, der vi husker hvordan Abraham sørger over Sara i Første Mosebok 23,1–6. Abraham gravlegger Sara i gravhulen i Makpela, som han har kjøpt til dette formålet, og han blir også selv stedt til hvile der ved sin død (1 Mos 25,7–11). Dette temaet fortsetter i dagens tekst, hvor Abrahams sønnesønn Jakob gravlegges i hulen i Makpela.

Leksjonarets eksplisitte tematikk er tilgivelse. Josef tilgir sine brødre uforbeholdent på tross av den forferdelige uretten de har begått imot ham, og det samme befaler Jesus sine disipler å gjøre i Matteus 18,21–35. Straffen vil ramme den «som ikke av hjertet tilgir sin bror» (Matt 18,35). Den tredje teksten i leksjonaret, Andre Korinterbrev 13,11–13, er Paulus' oppfordring til menigheten i Korint: «Ta imot både rettledning og oppmuntring! Vis enighet, hold fred, så skal kjærlighetens og fredens Gud være med dere.» Med få ord beskriver Paulus den freden og samhørigheten tilgivelse og forståelse kan føre til. I motsetning til Josef og brødrene, som jo alle er sønner av samme far, er Paulus' «søsken» i Korint brødre og søstre i Kristus, forbundet av kirkens fellesskap.

Mens leksjonarets tematikk altså er tilgivelse, er Første Mosebok 50 også slutten av en av Det gamle testamentets mest fengslende fortellinger, historien om Josef og hans brødre. Jeg vil derfor ikke begrense meg til vers 14–21, men i stedet se på hvordan dagens lesning passer inn i kapittel 50 og i fortellingen som helhet, som går fra kapittel 37–50. Josef-fortellingen har mye å by på både i forhold til

mellommenneskelige relasjoner – familiært så vel som etnisk-religiøst – og når det gjelder relasjonen mellom Gud og det enkelte menneske, familien og folket.

Nærlesning

Josef-fortellingens «happy ending»

Første Mosebok 50 er det siste kapittelet av Josef-fortellingen (1 Mos 37–50). Det handler om avslutninger (to dødsfall/gravlegginger) med en forsoning mellom Josef og brødrene hans mellom disse. Hvis fortellingen om Josef var en Hollywood-film, ville forsoningen vært vår happy ending, men historien slutter ikke der. Dagens tekst i vers 14–21 rammes inn av de to gravleggingene, Jakob i vers 1–14 og Josef selv i vers 22–26. Vi skal se hvordan disse tre delene henger sammen innbyrdes.

Tre overordnede temaer løper som røde tråder gjennom Første Mosebok 50 og vever seg sammen på kryss og tvers i kapittelets tre deler: Det første temaet er Guds plan med alt som skjer og hans kjærlighet til Jakobs familie/israelittene. Etter møtet med Gud i Første Mosebok 32 får Jakob endret sitt navn til Israel, og dermed blir fortellingen om Jakob og hans etterkommere også fortellingen om folket Israel. Det andre er Josefs særlige trofasthet og tillit til Gud, sin far og sine brødre. Det tredje temaet handler om tilhørighet og om Israels relasjon til de to fremmede folkeslagene vi oftest hører om i Det gamle testamentet: egypterne og kanaaneerne. Josef og brødrene bosetter seg til slutt i Første Mosebok 50 i Egypt og skaper seg en god tilværelse der. Det er likevel klart for leseren at Egypt ikke er israelittenes endelige destinasjon. Allerede i Første Mosebok 12 har Gud lovet Abraham at hans etterkommere vil bli tallrike og at de vil få et eget land å bo i. Israels fremtidige hjemland er Kanaans land, men først må de bo som omreisende fremmede blant kanaaneerne og siden blant egypterne. Denne siste tematikken, relasjonen til de andre folkeslag, dukker regelmessig opp i patriarkfortellingene i hele Første Mosebok, og her møter vi et helt annet syn på de fremmede enn i for eksempel Femte Moseboks ganske aggressive xenofobi (se 5 Mos 7). Her i Første Mosebok 50 tematiseres tilhørigheten ved hjelp av gravlegging og behandling av de døde. Dette er en begivenhet hvor forskjeller i form av lokale begravelsestradisjoner kommer tydelig frem, men hvor det på tross av disse er mulig å vise respekt folkeslag imellom.

Josef tilgir brødrene sine (1 Mos 50,15–21)

Når deres far Jakob dør, begynner Josefs brødre å frykte at Josef er sint på dem og vil hevne seg, siden faren ikke lenger er der til å megle mellom dem. Derfor sender de bud til Josef og sier at deres far, mens han ennå var i live, påla dem å be

Josef om å tilgi dem for deres ugjerninger mot ham. Det er uklart i fortellingen om dette virkelig stemmer. I motsetning til instruksjonen om Jakobs gravlegging (se 1 Mos 47,29–30 og 1 Mos 50,5) hører leseren ikke disse ordene talt av Jakob selv, og derfor står det åpent om brødrene faktisk snakker sant, eller om de legger ord i munnen på sin døde far for å påvirke Josef.

Denne tvilen er ikke så overraskende når vi tenker på hvordan Josefs brødre med unntak av Benjamin har oppført seg gjennom hele Josef-fortellingen. De har overfalt broren sin og solgt ham som slave på grunn av misunnelse (1 Mos 37,12–28), og de har løyet og latt faren tro at sønnen hans var død, drept av ville dyr (1 Mos 37,29–35). Når de endelig møter Josef igjen, har han blitt den nest-mektigste mannen i Egypt (og dermed i verden), mens brødrene er fattige hebraiske gjeterer som oppsøker Egypt på grunn av hungersnød i Kanaan (1 Mos 42–46). Etter gjenforeningen har brødrene levd og overlevd på Josefs nåde, og det er ikke overraskende at de nå frykter for fremtiden etter farens død. Skildringen av brødrene i Josef-fortellingen er utrolig interessant. De er så gjenkjennelige i sin menneskelighet, sin sjalusi, sitt sinne, sin uærlighet og sin egeninteresse. Det er aldri helt klart om de handler motivert av oppriktig kjærlighet og anger, eller kun av frykt for represalier (se for eksempel 1 Mos 42,22; 44,18–34). Josefs brødre er så lette å identifisere seg med at det nesten er ubehagelig.

Der brødrenes handlinger oftest er motivert av egeninteresse, er Josefs reaksjon skildret som oppriktig og umiddelbar. Han bryter ut i gråt når han hører brødrenes beskjed. På denne måten gjentar han sin reaksjon fra da han først møtte brødrene sine igjen, før de gjenkjente ham (1 Mos 42,24; 43,30) og da han endelig ga seg til kjenne for dem (45,14–15). Gang på gang overveldes Josef av tårer på grunn av sin kjærlighet til brødrene, og han gir aldri uttrykk for sinne eller hevntørst. Han overøser dem med kyss heller enn bebreidelser (se 1 Mos 45,15).

Brødrene sender et sendebud i forveien, og kommer deretter selv for å tale med Josef. Dette mønsteret lukter av dårlig samvittighet og bange anelser, og det minner om Jakobs møte med broren, Esau, etter at han narret fra ham førstefødselsretten (1 Mos 32–33). Jakob sender gaver og sendebud i forveien for å blidgjøre broren før møtet, og Esau møter ham med omfavnelser, kyss og tårer (1 Mos 33,4).

Når brødrene står foran Josef, kaster de seg på jorden foran ham for å vise ydmykhet og respekt. Hans svar tyder på at de ikke har noe å frykte: «Vær ikke redde! Er jeg i Guds sted? Dere tenkte å gjøre ondt mot meg, men Gud tenkte det til det gode, for han ville gi liv til et stort folk, slik vi ser i dag. Så vær ikke redde! Jeg skal sørge for dere og barna deres» (1 Mos 50,19–21). Josefs tårer er et

ekko av tidligere momenter i fortellingen, og det samme er denne replikken, som uttrykker fullkommen tillit til Guds plan og uforbeholden tilgivelse av brødrene på tross av at Josef utmerket godt vet at de ønsket ham ondt. Allerede i kapittel 45, hvor Josef gir seg til kjenne for brødrene sine, sier han: «Så det var ikke dere som sendte meg hit, men Gud» (vers 8). Alt som er skjedd er en del av Guds plan for sitt folk, og alt blir vendt til det beste. Dette er moralen i Josef-fortellingen og i fortellingen om utvandringen fra Egypt som følger i Andre Mosebok 1–15. Intet er umulig for Gud Jahve, og selv kongen av verdens mektigste land Egypt er en marionett kontrollert av Jahve. Da jeg var student i København på starten av 2000-tallet, sa foreleseren min Arne Munk at Josef-fortellingen handler om dette: Mennesker spør, men Gud rår.

Josef tilgir og trøster brødrene, og lover dem og deres barn beskyttelse, ikke fordi de angrer, ikke på grunn av deres far Jakob, men fordi alt, selv den frykteligste urett, er en del av Guds plan, og da er det ikke menneskers oppgave å være sinte eller bebreide. Det gjelder bare å følge sin Gud.

Jakobs gravlegging (1 Mos 50,1–14)

Fortellingen om Jakob/Israels gravlegging spiller særlig på temaene hjemstavn, tilhørighet og sameksistens. Jakobs siste ønske i utlendighet er å bli begravet i Kanaan i familiens gravhule i Makpela, hvor også Abraham og Sara er gravlagt (1 Mos 23; 25,9; 47,29–30). Josef er den gode og pliktoppfyllende sønnen som sørger for at farens ønsker respekteres. Josefs ønske om selv å bli begravet i Kanaan i kapitlets siste del viser at Josef ikke har blitt «egyptifisert» for godt, og at også han i døden søker mot det sanne hjemlandet Kanaan og fedrenes grav. På den måten handler teksten om hvor folket Israels egentlige hjem er, nemlig der de begraver sine døde. Jakobs sønner trives i Egypt takket være Gud Jahves plan og makt, men utlendigheten er midlertidig, og en dag vil de ikke bo som fremmede verken blant egyptere eller kanaaneere, men være hjemme i sitt eget land, landet Gud lovet Abraham (1 Mos 12). Sett i dette større perspektivet er de gravlagte patriarkene og matriarkene i Makpela en investering i fremtiden og et løfte om gaven Gud vil gi Israelfolket. Når man koloniserer nytt land, planter man et flagg for å markere eierskapet sitt. I Første Mosebok brukes fedrenes knokler på samme måte.

Kapittelet inneholder en interessant beskrivelse av forskjeller i begravelsesskikk. Jakob/Israel blir balsamert, for det gjør man jo i Egypt (1 Mos 50,2). Det samme blir Josef selv senere i kapittelet (1 Mos 50,26). Det fremgår av teksten at dette er en fremmed skikk som trenger forklaring: «Det tok førti dager, for så lang tid tar en balsamering» (1 Mos 50,3). Når Josef og hans følge reiser til Kanaan for å legge

Jakob til hvile i Makpela-hulen, blir deres syv dager lange sørgehøytid bemerket av de lokale kanaaneerne i området. Kanaaneerne tror at Josef og hans følge er egyptere, og sier: «Det er en verdig sørgehøytid egypterne holder» (1 Mos 50,11), og så kaller de stedet Abel-Misrajim, som betyr «egypternes sørgehøytid». Josef reiser med vogner og ryttere fra Egypt og går i egyptiske klær. Det er derfor ikke så rart at de lokale tror at han og følget hans er egyptere. Ironisk nok utfører Josef med gravleggingen av faren sin en handling som klart identifiserer ham som israelitt og som sine fedres sønn. Josef ligner en egypter, men han drar til Kanaan for å begrave slekten sin. Kanaan er både utland og hjemland for Josefs familie. Abraham kjøpte i sin tid Makpela-hulen av hettittene (1 Mos 23). Den er en liten bit av Israel i det fremmede, og på lang sikt vil hele landet med Guds hjelp tilhøre Jakobs etterkommere.

Dette med identitet, tilhørighet og kulturelle forskjeller er innviklet og motsetningsfylt, og det kommer tydelig frem i fortellingen. Josef og hans følge ligner egyptere, men de er ikke egyptere. De lokale kanaaneerne oppfatter dem som fremmede, men egypternes skikker med førti dagers balsamering etterfulgt av sytti dagers sørgehøytid er også fremmed for Josefs familie og for leseren. Disse begravelsesskikkene markerer de kulturelle forskjellene imellom folkeslagene i fortellingen, men de gir også anledning til gjensidig anerkjennelse og respekt. Teksten gir oss en tverrkulturell forståelse av hvor viktig det er å ære de døde, enten man er kanaaneer, egypter eller israelitt. Ikke på noe tidspunkt problematiseres det at Jakob og Josef balsameres etter egyptisk skikk. Her i Første Mosebok 50 møter vi en pragmatisk toleranse overfor det fremmede som er helt annerledes enn i Femte Mosebok og den deuteronomiske teologiens konstante bekymring over de fremmede folkeslagenes dårlige innflytelse på Israel.

Josefs død (1 Mos 50,22–26)

Kapittelet slutter med Josefs alderdom og død. Josef blir 110 år gammel, og han får se både sine barnebarn og oldebarn bli født. Han dør hos familien sin og får dem til å love at de vil ta ham med når de drar til det landet Gud har lovet fedrene, landet han vil føre folket Israel til. Josefs ønske går i oppfyllelse når folket vandrer ut av Egypt (2 Mos 13,19); inntil da hviler hans balsamerte legeme i en kiste i Egypt.

Josef har levd et godt liv som en trofast og kjærlig sønn og bror og far, og som en trofast og tillitsfull tilbeder av Jahve. Nå blir han belønnet med familie, et langt liv og en verdig død i en høy alder.

Her i de aller siste versene i Første Mosebok ser fortelleren tilbake på hele Fedrehistorien (1 Mos 12-50) og på løftet som ble gitt til Abraham, Isak og Jakob.

Fortelleren ser også fremover mot utvandringen i Andre Mosebok og mot Guds oppfyllelse av løftet sitt: «Gud skal se til dere og føre dere opp fra dette landet til det landet han lovet Abraham, Isak og Jakob.» Josef-fortellingen slutter her, men frelseshistorien fortsetter.

Resepsjon: Thomas Manns Josef og hans brødre (1933–1943)

I denne romanserien i fire deler gjenforteller Thomas Mann Første Mosebok 37–50 og utvalgte deler av Første Mosebok 12–36. De fire romanene er skrevet som historisk fiksjon. Josef er hovedpersonen, og Mann plasserer fortellingen i Egypt og Palestina på farao Aknatons tid (ca. 1350 f.Kr.).

Gravhulen i Makpela, hvor Jakob legges til hvile i Første Mosebok 50, nevnes to ganger i *Josef og hans brødre*. Helt i begynnelsen av romanen ser den unge Josef inngangen til gravhulen fra en bakketopp mens han spaserer en kveldstur i nærheten av sin far Jakobs telteir. Makpela dukker opp igjen mot slutten av fortellingen, når Josef begraver sin far. På denne måten fungerer Makpela-hulen som en ramme for fortellingen om Josef. I beskrivelsen av Jakobs gravlegging skriver Mann: «Hadde ben og støv kunne undre seg, hadde sikkert den nyankomnes fremmedartede preg vakt stor forundring i grotten. Nå rådet imidlertid bare en stille uberørthet ...» (*Josef og hans brødre*, oversatt av Per Paulsen, fjerde roman, s. 421).

Det å få en god død i høy alder og bli gravlagt på rett sted og «sove med sine fedre» setter punktum for et godt liv, og er en viktig del av den ideelle biografien i GT. Thomas Manns bruk av Makpela-hulen som en ramme rundt fortellingen om Josef og hans brødre viser at Mann har skjønnet dette. Han låner den gammeltestamentlige måten å sette punktum på og bruker den til å skildre at død ikke bare er sorg og tap, men også kan bety fred, hvile, avskjed og «avslutning» på best tenkelige måte.

Mot en preken

Det gamle testamentets fortellinger favner både det store og det lille, det mirakuløse og det hverdagslige. Det er Josef-fortellingen et godt eksempel på. Den inneholder grenseløs tilgivelse, kjærlighet og Guds frelsesplan side om side med smålig sjalusi og strid mellom søsken. Det hverdagslige perspektivet, det nære, gjør det enkelt å identifisere seg med karakterene i tekstene. Vi har alle vært sjalu, alene, redde og følt oss oversett, men vi kjenner også kjærlighet til familien, lettelse, gjensynsglede og trofasthet. Ved siden av det hverdagslige perspektivet har vi det store, guddommelige og storslåtte. Det perspektivet hvor man merker en beskyttende hånd, et trofast årvåkent øye, en velvilje

og en uforklarlig styrelse. Liv og død går hånd i hånd når tidene skifter. Idet livet når sin avslutning blir et menneske ett med sin slekt og sitt folk, ja, med hele menneskeheten. I Første Mosebok 50 er ikke døden en tyv eller noe å frykte, men den naturlige avslutningen på et langt liv. Generasjonene «møter hverandre i døren» når den gamle Josef rekker å møte oldebarnet sitt før han dør (1 Mos 50,23). Livets avslutning er også en begivenhet som skaper samhörighet på tvers av kulturelle forskjeller. I Første Mosebok 50 oppstår et verdifelleskap mellom hebreere, egyptere og kanaaneere fordi alle skjønner viktigheten av å ta en god avskjed med de døde.

En preken som tar utgangspunkt i Første Mosebok 50 kan, slik jeg ser det, med fordel lande på ett av tre punkter som alle gir rike muligheter for å bygge bro mellom det store og det lille perspektivet: 1) det forunderlige ved tilgivelsen; 2) familie og fellesskap på godt og vondt; og 3) livets avslutning som mer enn bare sørgelig.

Norsk Salmebok

Hvis prekenen handler om tilgivelse, kan et godt valg være «Herre, du vandrer forsoningens vei» (737), som også spiller på vandringsmotivet i Josef-fortellingen. Legger man vekt på livets forunderlige veier, kan Lina Sandells «Blott en dag» (489) passe. Det kan også Kristin Solli Schøiens «Gud, du er ikke i min verden» (706) og Olaf Hillestads «Gud, du er rik» (715). Også Liv Nordhaugs «Har vi sten i våre hender» (673) passer her. Søkelys på familie og tilgivelse speiles for eksempel i «Å leva, det er å elska» (666) og i «Guds Sønn steg ned å tjene» (668). Hvis prekenen handler om livets gode avslutning, kan sangene for kveldsstunden passe (805 og følgende), for eksempel Luthers gjendiktning av Lukas 2 i «Med fred og glede» (808). Man kan også synge «Fager kveldssol smiler» (817) eller «Bred dina vida vingar» (819).

TEKSTREFLEKSJON OVER 5 MOS 30,19–20

Olavsdagen / olsok, mandag 29. juli 2024

KÅRE BERGE, Det teologiske fakultet, *Universitetet i Oslo*

Leksjonaret og kirkeåret

5 Mos 30,19–20a — Velg livet

2 Kor 4,6–11 — Skatten i leirkrukker

Luk 9,23–26 — Hva gagnar det et menneske

Temaet kretser rundt det GT-teksten allerede signaliserer, det å velge livet, å følge etter Jesus (begge tekstene har en klar utfordring), og å la det lyset som «kunnskapen om Guds herlighet i Jesu Kristi ansikt» utgjør, skinne i våre hjerter, selv om vi er presset, rådville eller forfulgt. Alternative, gjensidig utelukkende, valg eller livsholdninger står dermed frem som dagens tema. Likevel skal vi, som denne tekstgjennomgangen vil vise, ikke gjøre denne «valgprekenen» for enkel for oss og tilhørerne.

En olsokpreken over Femte Mosebok utgjør en spesiell etisk utfordring fordi både dagen og skriftet innbyr til en refleksjon over kristendommens betydning i det norske samfunnet. For mange prester vil det være naturlig å knytte olsokgudstjenesten i 2024 til tusenårsfeiringen av Kristenretten fra Moster, som vel først og fremst handlet om kristningen av det offentlige rommet i det norske statssamfunnet. Ønsker man å gjøre det i tilknytning til GT-teksten, krever det at presten er svært bevisst på de strukturelle forskjellene mellom det moderne norske samfunnet og de samfunn som er beskrevet i GT. Det moderne begrepet «nasjon» er ikke egnet til å beskrive politiske eller sosiale størrelser vi kjenner gjennom GT eller i kulturene rundt. Man hadde kongedømmer, men ikke nasjoner. I tillegg utmerker Femte Mosebok seg i forhold til de ulike kongeideologiene vi møter i GT og ellers i Sørvest-Asia. I Femte Mosebok fremtrer nærmest et hierokrati (prestestyre) eller helst ideen om et «Moses-krati». Moses er her opphavet til «Mose lovs bok» eller Toraen, som forvaltes av en gruppe kalt «levittprestene», og som skal styre folkets liv offentlig og i familiene. Kongen, derimot, har praktisk talt bare til oppgave å være en Tora-leser (17,14–20). Det

ligger i en viss forstand en etnisk basert religiøs begrunnelse av «Israel» i Femte Mosebok, som rett nok ikke er helt eksklusiv (se 5 Mos 23,7–8), men den har ingen støtte i det kristne menighetsbegrepet. Selv for et gammeltestamentlig studium er en slik forståelse av «Israel» mye mer sammensatt enn det bildet som Femte Mosebok tegner.

En preken over teksten i Femte Mosebok på olavsdagen trenger ikke handle om Norge som en «kristen nasjon». Det finnes andre måter å adressere temaet på. Den tyske sosiologen Hartmut Rosa har fått betydelig oppmerksomhet de seneste årene med sitt konsept «resonans» (Rosa 2016, 2023). En av hans påstander er at demokratiet er truet av en «aggresjonsmodus» som strukturelt sett preger hele det moderne samfunnet. Det handler om et samfunn som stadig driver seg fremover i et permanent rop om «mer, høyere, bedre» både i forhold til naturutnytting og i bruk av folk. Dette er en krise, sier han, som egentlig handler om en stillstand: Vi vet ikke hvor vi skal, og veksten har intet mål. I denne «aggresjonsmodusen» er selve demokratiet truet, fordi den er innrettet mot alt annet enn å *lytte*. Tvert imot ønsker man å få motstanderne til å tie og stenge dem ute eller inne. Vi må lære oss å lytte til det naturen sier, og til det mennesker med andre oppfatninger har å si.

Rosas poeng er at kirken – og for så vidt religiøse tradisjoner i sin alminnelighet – har de «midlene» som skal til for å gjøre oss lyttende: prekenens «gi meg et lyttende øre», liturgiens og kirkeårets «mine tider er i dine hender» og kirkerommets fremvisning av ting vi ikke kan bruke til nytte eller profitt. Han overtar et begrep fra Hannah Arendt, «natalitet», det øyeblikket hvor noe «fødes» i oss, noe nytt blir til i oss, vi treffes av det som kommer utenfra, enten det nå er fra Gud eller fra mennesker rundt oss, en «jeg-har-kalt-deg-ved-navn»-erfaring. Dette kaller Rosa «resonans», og det trengs for at et demokrati skal kunne eksistere.

Hvis vi følger disse linjene, vil en preken over teksten fra Femte Mosebok, «velg livet», kunne handle om å velge å leve i den gammeltestamentlige bønne «Gi din tjener et lydørt hjerte» (1 Kong 3,9), som kirkens gudstjenestetradisjon har med seg fra GT. Jeg mener dette er en langt mer teologisk ansvarlig inngang i prekenen, enn en identitetsteologisk eller -politisk, fordi teksten handler om hvordan religiøs og, i vår sammenheng, kirkelig forkynnelse og praksis adresserer en livsholdning og en lydørhet som natur og samfunn sårt trenger. For kirken handler det om Gud, kommet til oss i Kristus; for mange utenfor kirken handler det om det som er større enn oss selv. Slik kan en olsok-gudstjeneste bli et uttrykk for inklusjon og samhandling i vårt samfunn. En slik innfallsvinkel lar seg også forsvare fordi Femte Moseboks Tora-fellesskap er resultat av et valg

av et lyttende liv (merk hvor ofte «hør» og «høre» brukes i dette skriftet) og – om vi bruker Rosas begrep – å stille seg åpen for å resonnerer med («klinge med») en verden som er større enn en selv.

Når man planlegger en preken over teksten i Femte Mosebok 30,19 – 20a, kan det være hensiktsmessig å preke over GT-tekstene på 15. søndag i treenighetstiden (vingårdssøndagen, 5 Mos 8,7.11–18) og 19. søndag i treenighetstiden (5 Mos 30,11–15), eller å inkludere dem i prekenen på annen måte. Disse tre tekstene utgjør en helhet. Spesielt gjelder det de to tekstene i kapittel 30. Den siste teksten i annen tekstrekke fra 5 Mosebok, 15,7–8 og 10–11 har en helt annen karakter.

«Velg livet!» Tilsynelatende er dette en enkel oppfordring. Straks mer komplisert for en kristen preken blir den imidlertid når vi undersøker hva «livet» betyr i rammen av «den loven som Moses la frem for israelittene», «de regler, forskrifter og lover» som han kunngjorde for dem (5 Mos 4,44), og som er samlet i den lovboken som han etterlot seg for opplesning hvert syvende år på løvhyttefesten (5 Mos 31,9–13.22–24). Pakten med Herren (5,3; 7,9.12; 29,14) er ikke en enkel og abstrakt «velg Herren», og selvfølgelig heller ikke et kristent trosfellesskap, men en ganske omfattende og til dels spesifikk beskrivelse av hva det betyr for Israels folk og dets individer å «velge livet», med en rekke forskrifter for tiende, spiseregler, pilegrimsfester, rettsordning med straffe- og sivilrett, krigslover, osv. Det vi imidlertid kan si, er at «rammen» (Kapittel 1–13 og 26–34) er langt mer generell i sin omtale av dette gudsforholdet enn «kjernen» (Kapittel 14–25) av bestemmelser og forskrifter. Det er innenfor denne rammen jeg vil søke etter motivet for en preken over dagens prekentekst.

Femte Mosebok forteller om en tale som Moses holdt da han tok avskjed med folket som han har ledet i førti år, og mesteparten av boken er denne talen. Den gamle mannen presenterer sin livsvisdom (5 Mos 4,4–6). Han forklarer (1,5) det han har opplevd og erfart.

Jeg velger den biografiske veien fordi Moses selv velger den i sin tale til folket. Han forteller om sin egen kamp i sitt «embete» (1,9–18), sitt ønske om å komme inn i det landet han har ført folket mot gjennom førti år (3,23–29), og Herrens kontante avvisning av ønsket. Han forteller videre hvordan han fikk budtavlene, sin reaksjon da han så folket med det støpte gudebildet (9,12), og sin forbønn for folket (9,25–29). I den andre enden av boka leser vi notisen om hans egen død (Kapittel 34). Det gir «Velg livet!» i Moses' munn kraftfull eksistensiell karakter. På den annen side fastslår Moses at selv om folket «med egne øyne har sett de svære plagene, de store tegnene og underne» i Egypt, så har Herren «til denne dag» ikke gitt dem et hjerte til å forstå, øyne til å se og ører til å høre (29,2–3).

Enkelte jødiske rabbier har påpekt at det tar førti år (Israels tid i ørkenen) å lære seg Toraen. Det ligger altså en livsvisdom skjult i den som det tar et langt liv å vinne innsikt i. Kanskje er de inne på noe der.

Hvis vi tar utgangspunkt i at Femte Mosebok presenterer en fortelling og en biografi, gir ikke bibelteksten en moralsk oppfordring («Velg livet!») «utenfor» fortellingen (altså til leserne), men tvert imot inne i den, rettet til karakterene i fortellingen, fortellingens «Israel». Derfor må vi forholde oss til *det som skjer* med oppfordringen før vi som lesere kan trekke slutninger om tekstens tiltale til oss. I en litterær lesning er det hele fortellingen som Femte Mosebok bare er begynnelsen til, som skal gi oss den moralske innsikten. Vi kan også si at det moralske insitamentet for oss som lesere finnes i den estetiske opplevelsen av fortellingen som helhet, slik det gjerne skjer når vi leser skjønnlitterære tekster. Oppfordringen må altså leses som en del av fortellingen, som på sin side fortsetter gjennom hele historieverket fra Josvas bok til Andre Kongebok. Det er først her vi ser hva som skjer med oppfordringen «Velg livet!», og først da kan vi vite hvordan teksten vil involvere oss lesere i oppfordringen «Velg livet!».

I tolkningen av teksten vil jeg også følge en jødisk tradisjon som sier at Toraen (de fem Mosebøkene) er *poesi*. Det betyr at vi ikke bare søker én, men flere meninger i teksten.

Det er en «poetisk didaktikk» i Femte Mosebok. Det ser vi av at bokens budskap så ofte knyttes sammen med det hebraiske verbet *lamad*, som både betyr å undervise og å bli undervist (5 Mos 4,1.5.10.14; 5,1.31; 6,1; 11,19; 31,12.19.22, ofte sammen med «hør!»). Men vi må huske på at vi, som moderne lesere, bare indirekte blir adressater for verbet *lamad* «lær!». Vi er verken blant tilhørerne til Moses eller Toraens første lesere. Vi er heller ikke lesere av den jødiske Toraen, men lesere av en skriftsamling som står sammen med Det nye testamentet i den kristne kirken. I stedet for å ta ut noen deler av Femte Mosebok og betrakte dem som «tilbakelagte» eller «jødiske», må vi først prøve å forstå hele bokens «estetiske didaktikk». Hele fremstillingen blir en metafor for et dypere erkjennelsesnivå enn den semantiske overflaten, altså tekstens overflatemening. Det inkluderer både oppfordringen, kravet om å lære «budene, forskriftene og lovene» slik Femte Mosebok presenterer dem, samt det å lære å frykte Herren. Bibelteksternes språk er ikke et «faktuelt» språk slik vi bruker det i dagligtale, som vanligvis har en direkte referanseramme i en utenomtekstlig virkelighet, det har først og fremst språket selv som referanse. Det viser med andre ord frem og tilbake i skriftet (eller skriftene) selv.

Tekstene fører oss lesere til Gud, men bare *gjennom* de bildene og forestillingene om ham som teksten presenterer for oss. Derfor kan vi si at møtet

med Gud, som også er et møte med verden, på en måte ligger *før* språket, eller *bak* det, i erfaringen av ham som er større enn oss. Språket forleder oss, det begrenser vår erkjennelse, men samtidig er språket det eneste vi har til å forstå den grunnleggende erfaringen vi gjør av verden og av Gud. Langs disse linjene må vi, fremfor å overføre enkelttrekk til en religiøs forståelse i dag, heller se på hvordan skriftet som helhet blir en metafor for å ha et lyttende øre (og hjerte) overfor ham som er større enn oss.

Noen forskere vil si at Femte Mosebok etter sitt historiske opphav er de skriftlærdes formaninger til sine samtidslesere om hvordan et godt «israelittisk» liv skal leves. Ettersom boken som helhet anses å være blitt til i tiden etter at Jerusalem falt i år 586 f.Kr., da templet ble ødelagt og deler av folket ble ført bort fra landet, tenker mange at skriftet beskriver hvordan adressatene må leve for at en slik katastrofe ikke skal gjenta seg. Lest slik fremtrer Femte Mosebok som et program for å bygge et nytt liv etter katastrofen. Jeg vil imidlertid lese Femte Mosebok sammen med resten av Israels historiefortelling. Slik sett er ikke Femte Mosebok et program for livet *etter* katastrofen, men tvert imot begynnelsen på den veien som *førte til* katastrofen: Jerusalems fall, templets ødeleggelse og bortføringen til Babylonia.

Når vi kommer til slutten av Andre Kongebok, vet vi hvordan det gikk med de oppfordringene Moses kom med i Femte Mosebok. På overflaten ligger det ikke noe håp i denne slutten, selv om noen forskere har villet se det i bemerkningen om at den blinde Juda-kongen får spise ved storkongens bord. Det ligger rett nok mange ansatser til en bedre fremtid underveis, ikke minst gjelder det mulighetene for en god fremtid knyttet til «Davids hus», en begynnende Messias-tanke. Men som helhet har fortellingen et mørkt preg. Like «til denne dag» har ikke Herren gitt dem hørende ører, og det ender tragisk (se f.eks. Andre Kongebok 17 som beskriver hvorfor). På sett og vis kan vi si at hele fortellingen fra Femte Mosebok til Andre Kongebok fremtrer som *en botssalme i fortellings form*. Før han dør, fremfører Moses en sang (kap. 32) som viser seg å ha form av en syndsbejelse, lik botssalmene vi kjenner fra Salmenes bok (se særlig Salme 78) og vår egen bots- og bededags-liturgi. Israel er et folk med råd som ikke duger, uten innsikt, de har ikke et hjerte som forstår, øyne som ser, eller ører som hører, (29,3, se også 31,24–29). Dette på tross av at «budene er deg nær» (30,11–14), og Herren selv vil «omskjære ditt hjerte, så du elsker Herren din Gud av hele ditt hjerte» (30,6).

Men det *kunne* vært annerledes. Femte Mosebok ga dem (altså Israel i fortellingen) et valg: Velg livet! Den estetiske effekten, om vi bruker et slikt uttrykk, som lesning av Femte Mosebok gir, er altså ikke at leserne får et program

for hvordan de skal leve, *det* var det «Israel» i fortellingen som fikk. Men like fullt gis leserne et insitamant til etisk handling som jeg vil kalle visdom. I sine enkeltheter har Femte Mosebok en sammensatt karakter. Den fremtrer som en kombinasjon av utopi («[d]et skal ikke finnes noen fattige hos deg», 5 Mos 15,4–6), dystopi (elendighetsbeskrivelsen i 28,15–68), og en livsrealisme med fattigdom og gjeldsslaveri som ingredienser (15,12–18), som krever at lover beskytter de fattige (14,28–15,3) og en rekke andre praktiske forordninger for et godt liv i familie og samfunn. Moses gir fortellingens «Israel» forskrifter og retningslinjer som vel å merke tilhørte den tiden og ikke vår. Det må tilføyes at bokens forskrifter samler en rekke realistiske forskrifter for datidens samfunn, og som ikke utmerker seg i forhold til lover i andre av datidens samtidskulturer. De fremtrer som allmenn visdom og statsmannskunst. Det er i kombinasjonen av allmenn livsvisdom som tar sikte på å gjøre samfunnet godt for dem som bor der, og troskap mot Herren at vi finner det underliggende budskapet i «Velg livet!».

Fortellingens «Velg livet!» fremtrer som en invitasjon til å utvikle en livsvisdom som kombinerer *visjonen* om det gode livet for alle, *erfaringene* vi gjør av livets skyggesider og de *praktiserbare løsningene* det krever av oss – alt sammen basert på en tro på at det er slik Gud vil vi skal forholde oss til den verden han har skapt og tilrettelagt gjennom sin velsignelse (5 Mos 7,12–15).

Oppsummerende kan det sies at «Velg livet!» både knytter an til botsfromheten omtalt ovenfor, og til en Tora-orientering som innrammer Femte Mosebok (se 1,5 og 31,9–12). I senere bibelsk litteratur møter vi en dyp Tora-fromhet, for eksempel i Salme 119. Salmen formidler hvordan avhengigheten av Gud fremkaller en dyp lengsel som grenser til fortvilelse, etter å vinne stadig mer innsikt i hva Gud krever av menneskers liv. De to orienteringene, mot Toraen og mot botsfromheten, trekker i samme retning: å stanse opp og spørre etter meningen med slik vi lever og det vi gjør, og hva (hvem) vi egentlig er avhengig av. Det som på den historisk-semantiske overflaten er en rekke instruksjoner om hvordan Israel skal regulere sider ved datidens samfunnsliv, må derfor forstås som uttrykk for et religiøst fenomen: å være grunnleggende avhengig av ham som er større enn folket.

Den jødiske bibeltolkeren Aviva Gottlieb Zornberg viser i en av sine bøker til Salme 42,8 (*The Murmuring Deep*, location 42): «Dyp roper til dyp». Ordet «dyp» er det hebraiske *tehom*, som i Første Mosebok 1,2, og kan oversettes med «tomhet». Ordet uttrykker noe som ligger bortenfor hva ord kan gripe og finnes før tanke blir ord. I hvert fall får *tehom* en slik betydning etter hvert i rabbinisk litteratur. For Zornberg handler det om at kontakten med Den Andre, enten det er Gud eller vårt medmenneske, nettopp ligger bortenfor hva ord kan gripe og

før tanke blir ord. Heller ikke samtalen med Gud skjer primært i semantikken (språkets overflatemening), men på et dypere erkjennelsesnivå. Det minner litt om Hartmut Rosas begrep «resonans»: at vi som lesere «klinger med» i en slags hjertets høring, ikke i betydningen «ureflektert lydighet», men i at den gudsrelasjonen teksten som helhet forteller om, treffer oss og skaper noe nytt i oss som lesere. Kanskje vi får en berøring av Gud?

Hvis vi nå trekker linjene tilbake til Hartmut Rosa's begrep «resonans», så kan det være på sin plass, nettopp på olsok, å minne menigheten om at demokratiet krever en slik «resonans», en «hjørtets høring» på det andresier, og at kirkens liv og praksis har trekk i seg til å lære oss opp i den. Jeg tror det er dette Bibelen kaller «visdom».

Salmeforslag

Nr. 252: «Ein Bustad har du vore, Gud, for oss frå ætt til ætt.»

Denne salmen bærer det historiske med seg, I stedet for å fokusere Olavsmytologien, holder salmen frem takknemligheten til Gud, over den boligen *han* har vært for oss til alle tider.

Litteratur

- ROSA, H. 2016: *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity. (Tysk original 2016.)
- ROSA, H. 2023: *Demokrati har brug for religion. Om et ejendommelig resonansforhold*. København: Eksistensen. (Tysk original 2023.)
- ZORNBERG, A. G. Udatert. *The Murmuring Deep. Reflections on the Biblical Unconscious*. Kindle utgave. New York: Schocken Books.

TEKSTREFLEKSJON OVER SALME 13, 2–6

16. søndag i treenighetstiden, 8. september 2024

RÁVDNÁ TURI HENRIKSEN, samisk oversetter og tolk,
og LOVISA MIENNA SJÖBERG, *Sámi allaskuvla*

Salme 13,2–6 — Hvor lenge, Herre?
1 Pet 4,12–19 — Når en kristen lider
Matt 5,10–12 — Salige er de som blir forfulgt

Salmene, David og kirkeåret

Salmenes bok var Israelfolkets salme- og bønnebok. Den er blitt til over flere hundre år, og de enkelte komposisjonene har også utviklet seg videre i denne prosessen. I den hebraiske Bibelen er David tilskrevet 73 salmer (og i den greske oversettelsen, Septuaginta, enda noen flere). Mange av salmene inneholder både klage og tillit, noe vi også finner i Salme 13.

Karakteren David, slik vi møter ham i salmene og i bibelfortellingene, fremstår som en allsidig person. Bibelen forteller at han var poet, musiker, gjeter, kriger, hærfører, profet og etter hvert konge. Slik utviklet han mot og tillit til Herren. Det er denne karakteren dagens bibellesere kjenner, og det er ham vi forholder oss til i gudstjenesten. Salme 13 er befriende lesning. Her sender David bekymringsmeldinger til Gud over flere vers, før han til slutt erkjenner at Gud er god. David opplevde både oppturer og nederlag – han tvilte, han trodde. Det gjenkjenner vi som menneskelig. Også vi tviler, men likevel har vi ikke annet valg enn å ha tillit til Gud i vanskelige situasjoner.

Tekstene for denne søndagen handler om lidelse, men også om håp. Det finnes håp selv i den mest fortvilte situasjon. I Salme 13 setter David sin lit til Herren, for han frelser. Og Peters brev har håpet som grunnklang, en forventning om bedre tider. Jesus forteller i Matteusevangeliet at de som blir forfulgt, er lykkelige. Bergprekenen, som Jesu tale er hentet fra, knytter seg tett opp mot Det gamle testamentet.

Alle søndagens tekster står i presens form. Det betyr at tekstene får en nærhet som gir oss mulighet til få del i frelsen, håpet og forventningen om bedre tider vi finner hos de som skrev Bibelens tekster for flere tusen år siden. Det handler om

Guds løfter for sitt folk. I Det nye testamentet knyttes håpet til personen Jesus. I Salme 13 er dette kristne håpet foregrepet i Davids håp om at den Gud som synes å ha forlatt ham, likevel vil vise ham miskunn og gi frelse. Det kommer fram i Jesu siste ord på korset: «Min Gud, min Gud hvorfor har du forlatt meg?» (Salme 22,1) Opplevelsen av å være forlatt og den fortvilelsen dette medfører foregriper Jesu kamp på korset. Denne fortvilelsen har mennesker kjent på i alle tider, både David og Guds egen sønn av Davids hus opplevde at Gud var langt borte. På samme måte som David til slutt vender seg til Gud i tillit, vet vi at fortellingen om Jesu død på korset ikke var slutten. I salmen finnes et løfte som peker fram mot det som skal komme med en av Davids egne etterkommere.

I Salme 13 får vi først inntrykk av at David opplever at Gud er langt borte fra ham, alt ser mørkt ut. Klagen stiger til Gud: «Gi mine øyne lys så jeg ikke sovner inn i døden.» (Salme 13,4) Men håpet er fortsatt der, i tillit til at Gud tross alt er god, håpet om at det finnes noen der ute som hører Davids klage. Kombinasjonen av klage og tillit finnes ofte i Bibelens klagesalmer.

David er en fargerik person i Bibelens persongalleri. Tekstene beskriver mange tilfeller i Davids liv der han hadde grunn til å føle seg motløs. Fortellingene om David viser et rikt liv som også gjenspeiles i de salmene som står i hans navn. David slåss som ung mot Goliat, David begjærer en kvinne som er gift med en annen, David elsker Jonatan, David lider ved flere anledninger, David fryder seg og David danser fremfor Gud. David har i vår tid også figurert som en person i LHBTQ-bevegelsen, med utgangspunkt i hans kjærlighet til og vennskap med Jonatan. David er menneskelig. Samtidig er han utvalgt av Gud, og han blir konge. I David kan vi speile oss selv, også når vi opplever eksistensielle kvaler. I David kan vi oppdage både vår neste og oss selv.

Tekstene i samisk kontekst

Bibelen kan leses på mange måter. La oss nå lese tekstene i et perspektiv som tilhører den samiske tenkemåten.

Vi leser i de kristne samiske avisene Nuorttanaste og Waren Sardne, på begynnelsen av 1900-tallet, at det blir forbudt å snakke samisk språk i skolen, til dels gjelder dette også i kirken. Nuorttanaste (Øststjernen) er en kristen avis som fortsatt gis ut på nordsamisk, den har vært utgitt uavbrutt siden 1898. Foruten klassisk kristent innhold inneholder den politiske diskusjoner og nyheter fra Sápmi og andre deler av verden. Waren Sardne (Budskap fra fjellet) ble utgitt i 1910–13 og 1922–27, og var en samisk avis som først og fremst kom på norsk i de sørlige delene av Sápmi. I begynnelsen av 1900-tallet handlet mange av artiklene om statusen til samisk språk i skolen og kirken. På begynnelsen av

1900-tallet engasjerte foreldre, lærere og andre seg i saken – barna burde i det minste få lære om kristendom på sitt eget språk, skrev de. Mange brukte Bibelen og bibelord i argumentasjonen. «Gud har også skapt oss og språket vårt», var et vanlig argument. Ofte ble politiske møter startet med et bibelord, noen ganger også med en salme. Håpet om at Gud hørte ropene til den som led, var stort.

Det gjør noe med mennesker å bli frarøvet sitt språk. Det gjør noe både med den som støtter strukturen som tar og med den som blir bestjålet. En samisk teolog, Edvard Masoni, går så langt at han skriver at den som ikke lar andre snakke det språket Gud har gitt dem, setter seg over Guds vilje.

I løpet av 1900-tallet var det ulike politiske assimileringssjakter i de ulike landene som har sine grenser i Sápmi: Norge, Sverige, Finland og Russland. Statenes arbeid handlet om å forene folket og nasjonen. Samtidig førte industrialiseringen til at statene i større grad kunne utnytte naturressursene i de nordlige områdene, og assimileringssjakterne tjente også til å legitimere slike prosjekter. 1900-tallet var også preget av rasebiologi, fysisk antropologi og sosialdarwinisme. Samtidig ble verden og Sápmi berørt av andre verdenskrig, noe som førte til lidelse av ulike slag for mange forskjellige mennesker.

Smerte og lidelse er en gjennomgangstone i Bibelen. Jesus var selv flyktning. Foreldrene hans flyktet fra Egypt med det nyfødte barnet. Under andre verdenskrig ble alt i Finnmark brent; bygninger og hele livsverk gikk opp i flammer. Folk ble drevet ut av sine hjem i 1944, og stod på bar bakke når frigjøringen endelig var et faktum. Folk hadde ikke stort mer enn det de hadde på seg. De hadde levd i redsel i nesten fem år. De hadde kjent frykten på kroppen. Og nå kom vinteren – en av de strengeste i manns minne.

Under evakueringen ble det holdt gudstjenester midt på vidda i lávvu, der de kjente salmene om håp og frelse ble sunget og Bibelen ble lest. Det ga trøst. Den som ledet gudstjenesten, kunne være mor eller bestemor i familien. Salmesangen ble en tradisjon, og Salmeboka ble en kjær medvandrer med sine salmer og bønner for livets alle situasjoner. Behovet for å tro på noe ga livet mening. Lidelsen gjorde kanskje at troen fikk ta en større plass i menneskenes liv, livets skjørhet ble tydelig. Med dette som klangbunn er det lett å kjenne seg igjen i Davids Salme 13, i mørket han beskriver. Men også i tilliten til Gud, og takknemligheten for det man tross alt har.

Da freden endelig var kommet til Norge og Finnmark, hadde menneskene i Sápmi lært seg å fokusere på ting de kunne være takknemlige for, til tross for vanskelige tider. Takknemlighet ble en viktig verdi for folk. Salme 13 passer godt inn i denne konteksten, der frykt og usikkerhet står sammen med takknemlighet og tro på Guds godhet.

Vi som selv ikke har opplevd krigen på kroppen, har blitt opplært til ikke å klage, men tilpasse oss. Vi skal vise takknemlighet for det vi har og ydmykhet overfor det jorda gir oss. Takknemlighet uttrykker glede og tilfredshet fordi Gud har gitt oss livet og ydmykhet overfor den maten jorda skaffer oss. Ydmykhet uttrykkes gjennom små ritualer som å gjøre korsets tegn og å tenke positive tanker om livet. På samisk kalles dette ofte *sivdnidit* / å velsigne – og det er samme ord som «å skape». Vi må akseptere livet slik det blir, og samtidig tro på Guds ordnende kraft. Velsignelsespraksisen er nesten som et ordtak med to små ord, «Jesus signe», eller bare gjøre korsets tegn og et ønske om et positivt utfall i en gitt situasjon. Tanken som ligger bak, er ikke så ulik den vi finner i Det gamle testamentet (se Kåre Berges artikkel): Omgivelsene har sin åndelighet, og vår skaper er til stede overalt. Vi ser ikke alt med det blotte øyet, tilværelsen har også en usynlig side. Gud er ikke synlig for øyet, men han er likevel til stede i tilværelsen. Han har makt til å beskytte oss. Korsing og to ord er gode verktøy som er enkle å lære seg utenat. De bidrar til en gudstro der hverdag og hellighet går hånd i hånd.

Denne typen praksis i hverdagen er langt eldre enn krigen. I et klima som kan være hardt, var og er det behov for ly for vær og vind, mat og varme, og da er det viktig med gode relasjoner til Skaperen og det skapte. Vi har lært at man skal ydmykt spørre om lov, alltid takke, minne seg selv om sin avhengighet av det skapte og ikke ta mer enn man behøver. Mennesket er sårbart og utsatt, avhengig av skaperverket, mens skaperverket ikke er avhengig av mennesket på samme måte. Mennesket trenger sennagras i skoene eller Gore-tex for å holde føttene tørre. Vi trenger dyrene for å få mat og klær som beskytter vår ubeskyttede kropp, vi trenger ilden for å lage mat og kunne sove uten at rovdyr oppsøker oss og som vern mot kulden som trenger inn i kroppen. Varmen fra ilden og lukten av bål skaper hjem. Det første løvsprettet om våren gir løfte om nytt liv, og vannet som renner i bekken minner oss om at vi har fått alt vi trenger. Vi trenger også tradisjoner, noen faste ritualer som gjør at vi kan føle oss trygge. Sånn skapes håp i de mørkeste tider.

Det er lenge siden andre verdenskrig, og de fleste har i dag hus å bo i og mat å spise. Men da freden kom i 1944/45, opplevde mange som vendte hjem at det å dele skjebne med hverandre – uten annen oppvarming enn bålet ute, der de kunne lage seg et måltid og kjenne varmen fra bålet kunne virke helbredende.

Mot en preken

I dagens samfunn er det andre typer bekymringer som tapper folk for energi. Selv om vi har varme hus og rikelig med mat, kan vi ha mye å være urolige for i hverdagen. For foreldre og foresatte til samiskspråklige barn er det en stor

bekymring at barna ikke får sin rettmessige språkopplæring på skolen. De må fortsatt kjempe for dette. Samene har kjempet siden 1917, da det første samiske landsmøtet ble holdt i metodistkirken i Trondheim. Møtet ble åpnet med salmen «*Lovert Herren*» («*Lovsyng Herren!*» N13 528). Et av temaene var opplæring for barna på samisk. Dette temaet har opptatt samiske foreldre helt frem til i dag, og kampen fortsetter. Derfor er Salme 13 med sin klage gjenkjennelig. Det er plass for alle typer uro hos Gud.

I juni 2023 kom det en rapport om sannhet og forsoning. Det er et forsøk på å synliggjøre og ta et oppgjør med den politikken som er blitt ført mot samer, kvener og skogfinner de seneste 150 årene. Dette var en politikk som også kirken til tider var en aktiv del av, og støttet. Ved å arbeide for ensretting med norsk som norm, gjennom en villet språkpolitikk, har det vist seg gjennom rapporten om sannhet og forsoning at de som ble berørt av dette, har båret på skam for sin etnisitet og språkdød. Derfor har det vært vanskelig for minoritetene å se seg selv i sin nestes øyne.

I denne søndagens tekster fra Peter og Matteus leser vi om rettferdighet og om når vi forfølges for hans navns skyld. De kristne samiske aktivistene på begynnelsen av 1900-tallet ble ikke tatt på alvor da de siterte Bibelen som et argument for å få lovsynge og nærme seg Gud på sitt eget språk. Det ble ikke sett på som et argument, ikke engang av Den lutherske kirke. Det er ikke alltid så enkelt å vite hva som er rettferdig eller ikke. Når vi ser oss tilbake, ser vi ofte prosesser og hendelser i et annet lys. Det som skapte lidelser for den enkelte eller for en gruppe, kan fremstå som urettferdig, og hvem det egentlig var som syndet med sin framferd, står ikke lenger som en selvfølge. Da er det trøst å finne i Davids salmer – David som elsket Jonatan, David som begjærte en kvinne som var gift med en annen, David som våget å stå opp mot Goliat, David som gjette flokken sin og som lovsang Gud ledsaget av trommer og cymbaler. Salme 13 forteller oss at vi også kan klage til Gud, at vi får gi ham våre bekymringer. Vi behøver ikke å stenge det inne og skamme oss, vi kan hviske eller rope det ut til Gud, og vi kan stole på at han vil det som er godt og rettferdig, også for oss. Gud er større enn alle våre lidelser, uansett hvilken tid vi lever i eller hvilke kvaler vi lider. Takknemlighet for det vi har og styrken som historien har skrevet inn i våre kropp, både lidelsen og gleden, bærer på håpet for fremtiden.

Relevante salmer og deres bruk i Sápmi

Å synge salmer har vært og er en stor del av de kristne tradisjonene i Sápmi. Det er også en type velsignelsespraksis: å overgi seg til Guds beskyttelse, takke og håpe at det gode skal følge våre tanker og handlinger. Salmene her er valgt med

tanke på en samisk-norsk gudstjeneste i en evangelisk-luthersk kirke, uavhengig av om gudstjenesten finner sted i Norge, Sverige eller Finland. Vi har i hovedsak valgt salmer som finnes både på norsk og på (nord)samisk, fordi språkene brukes parallelt eller vekselvis i en (nord)samisk-norsk gudstjeneste. Vi holder til i (norsk) nordsamisk område, og dette er gjenspeilet i vårt valg av salmer. Én av salmene er skrevet på nordsamisk og oversatt til norsk og engelsk. Vi viser til numrene i Norsk Salmebok 2013 (N13) og (norsk) nordsamisk Sálbmagirji II (SGII) 2005, som er godkjent av Samisk kirkeråd i Norge.

«Nærmere deg, min Gud» (N13 nr. 471 og SGII nr. 581). Salmen ble skrevet i 1870 av Sarah Adams. Den ble oversatt til nynorsk av Bernt Støylen i 1906, og til nordsamisk av Hans J. Henriksen (1903–1977). Eksakt dato for nordsamisk oversettelse er ukjent, men vi mener salmen har foreligget på nordsamisk i 1940-årene. Den er også oversatt til lulesamisk, sørsamisk, enaresamisk og nordsamisk. Tekstgrunnlaget for salmen er Jakobs drøm i Første Mosebok 28,10–19. Med denne fortellingen som utgangspunkt uttrykker salmen hvordan Gud møter mennesker. Den oppfordrer mennesker til å stole på Gud og gir visshet om at han tar vare på oss – som i Salme 13.

Denne bønnesalmen var mye brukt i søndagsskolen i tidligere tider. Det fortelles at den ble sunget av de 1600–1800 menneskene som ble tvangsevakuert med ammunisjonsskipet «Carl Arp» da båten forlot Indre Billefjord i Porsanger den 8. november 1944. Salmen er en av kjernesalmene i samisk kirkeliv. Den er å finne i salmeheftet som ble laget for samiske kirkedager i 2009. (Samiske kirkedager er et felleskirkelig arrangement for de lutherske kirkene i Norge, Sverige og Finland. Gjennom Samarbeidsrådet for Kristne Kirker i Barentsregionen, SKKB, er også kontakten med Ingermanlands lutherske kirke etablert. Samiske kirkedager avholdes hvert fjerde år og rullerer mellom landene.)

Salmens store utbredelse reflekteres ved at den er kategorisert på litt ulike måter i ulike samiske salmebøker. I N13 og SGII er den plassert under «trengsel og trøst». I (finsk) nordsamisk salmebok *Sálbmagirji* (nr. 433) for Den evangelisk-lutherske kirke i Finland er salmen plassert i kategorien «Guds beskyttelse og ledelse». I (svensk) nordsamisk salmebok *Sámi sálbmagirji* for Svenska kyrkan (nr. 242) finner vi salmen i kategorien «troens liv». Denne salmeboka har en annen samisk oversettelse som er bearbeidet i 2013 av Georg Gripenstad. Samme salme er oversatt til lulesamisk ved H. Grundström 1955/Kurt Tore Andersen 2001. I *Julevsáme Sálmmagirje* (nr. 170) er den plassert i kategorien «vekkelse, strid og prøvelser». I en annen nordsamisk salmebok, *Sion Lavlagirje* (1947) har salmen nr. 188 og er plassert under «tilbedelse, bønn og takk». Denne salmeboka har primært vært brukt i hjemmene, ikke i gudstjenestene.

«Deg å få skode er sæla å nå» (N13 nr. 482, SGII nr. 591). Dette er en irsk tekst fra 700-tallet oversatt til norsk av Arve Brunvoll i 1978 og til nordsamisk av Tore Johnsen i 2002. Den samiske teksten ble først publisert i SGII i 2005. Melodien er en irsk folkemelodi. Både N13 og SGII plasserer salmen under «trygghet og glede».

Denne salmen passer inn i fortellinger og problemer mennesker må bale med, et tema som er like aktuelt i dag som på 700-tallet. Salmen speiler gudsbilder vi danner oss ut fra hendelser i livet, og det at vi har en tilflukt i Gud Herren. Det skaper en helhet når vi i Far, som lar oss være barn hos seg, får se lyset som stråler ved dag og ved natt. Dette svarer også til det som uttrykkes i Salme 13 i Bibelen. Godt samtidsspråk gjør salmen aktuell for vår tid, og melodien passer fint inn i en samisk syngemåte.

«Salige visshet: Jesus er min!» (N13 nr. 490, SGII nr. 597). Teksten, som er skrevet av Fanny Crosby i 1873, og kom på norsk i 1909, uten angitt oversetter, ble oversatt til nordsamisk av Siri Broch Johansen i 2004. Salmen finnes i nordsamisk (svensk) salmebok *Sámi Sálbmagirji* (nr. 234), hvor den er omarbeidet av Olavi Korhonen. Begge samiskoversettelsene er sannsynligvis gjort på grunnlag av oversettelser. Salmen ble første gang publisert på samisk i 2005 og kan sies å være ny i samisk gudstjenesteliv. I N13 og SGII er salmen oppført under «trygghet og glede», mens den i (svensk) *Sámi sálbmagirji* står i kategorien «troens liv».

Salmen uttrykker takknemlighet og glede. Den har utgangspunkt i Bibeltekster om at den som tror, er frelst og har evig liv (se Joh 5,24 og Åp 19,7–8). Som mennesker er vi ikke avskåret fra fellesskapet med Gud. Hjem og familie er rammen for den kristne tradisjonen som overføres fra generasjon til generasjon. Våre feilsteg og vonde erfaringer i livet rokker ikke det fellesskapet Gud har lagt framfor oss. Det er en trøstesalme som en motvekt til det håpløse som kommer til uttrykk i Salme 13,4 og 6a.

«Som toner i en evig sang» (N13 nr. 395). Teksten er basert på en jødisk tekst funnet i Qumran, oversatt til norsk av Torleif Elgvin i 2003 og gjendiktet på norsk av Svend Aasmundtveit i 2008. En upublisert (norsk) nordsamisk oversettelse ved Lisa Baal og Rávdna Turi Henriksen foreligger i 2023. Det er et håp om at salmen kan tas inn i en fremtidig nordsamisk salmebok. Melodien er en irsk folketone. N13 lister salmen i kategorien «lovsang, takk og tilbedelse».

Salmen er poetisk, men konkret om dag og natt, om menneskets evne til å lovsynge Gud sammen med skaperverket, slik vi tolker salmen. Den passer godt til Bibelens Salme 13 om å hengi seg til en allmektig Gud. Folketonen passer utmerket til samisk syngemåte.

«Giitu buot du áttaldagain» (SGII nr. 471). Nordsamisk tekst av Nils Aslak Valkeapää, sunget på konsert i 1992, publisert i 1996, med finsk folkemelodi fra

Nord-Savonia. En norsk oversettelse av Siri Gaski ble publisert i salmeboka *Noen salmer fra nord* (Orkana forlag, 2011) som nr. 40. SG11 fører salmen i kategorien «Guds omsorg».

Salmen er en av få originale som er skrevet på samisk, i dette tilfellet nord-samisk, og fremført av Valkeapää (se informasjon nedenfor). Teksten fokuserer på forholdet til natur, minner og skiftende tider. Den synliggjør menneskelivets skiftende sammenhenger, og det blir naturlig å takke Gud selv i situasjoner der det oppleves som om Gud er fjern og ikke hører på oss. Salmen passer til Bibelens Salme 13, nettopp fordi den konkretiserer aspekter ved det å være menneske, utfyller fortvilelsen og setter ting i perspektiv.

Den som vil lytte til denne fine samiske salmen finner den for eksempel på Spotify (<https://open.spotify.com/track/1OWUNMsfQlbURrkJvVnXBu>) og på to CD-utgivelser med Valkeapääs tekster: *Gehppes matkki sávan dutnje* (2010) og *Alit idja lahkona* (2010).

TEKSTREFLEKSJON OVER SALME 46,1–8

Reformasjonsdagen, torsdag 31. oktober 2024

LEMMA DESTA, *Norges Kristne Råd*

Salme 46,1–8 — Gud er vår faste borg

Rom 1,16–17 — Guds kraft til frelse

Joh 1,16–17 — Nåden og sannheten

Innledning

Mange assosierer Salme 46 med salmen «Vår Gud, han er så fast en borg» skrevet av Martin Luther under den protestantiske reformasjonen. Det antas at Martin Luther skrev sangen i årene rundt 1527–1529. *Ein feste Burg ist unser Gott* står skrevet på tårnet ved katedralen i Wittenberg. Tradisjonelt regnes sangen som reformasjonens kampsang. Den er en av mest de utbredte salmene og oversatt til mer enn 180 språk. Den ble kom på bokmål i 1855 ved Magnus Brostrup Landstad og på nynorsk i 1869 ved Elias Blix. Da den mektige paven og hans støttespillere erklærte Martin Luther vranglærer som skulle bannlyses, fant Luther trøst og trygghet i vissheten om at Gud er som en fast borg. Salmen var basert på Salme 46, der levitten Korahs sønner sang om Gud Elohim som et tilfluktssted, en styrke og hjelp i nød for sitt folk og den hellige byen. Guds frelse (Rom 1) var hovedbudskapet til den protestantiske reformasjonen. Dette endret det kirkelige landskapet og samfunnet i senmiddelalderens katolske Europa.

I en verden der krig, klimaendringer, kultur og verdikonflikter truer liv og velvære, blir tilfluktssted, hjelp og redning igjen et brennende aktuelt tema, både materielt og åndelig sett. Jeg leser teksten på bakgrunn av min oppvekst under marxismen i Etiopia (1974–1991) og som migrasjonsrådgiver for kirkene i Norge. Kristne i Etiopia led sterk forfølgelse da marxistene erklærte radikal kulturrevolusjon og revisjon. Mens flammen av lidelsen truet deres eksistens, fant de styrke og trøst i Guds ord i denne salmen. Da marxistene truet med å utrydde dem, sang våre kristne søsken «Gud er vår styrke og vår tilflukt». I min rolle som migrasjonsrådgiver har jeg møtt mange mennesker som søker beskyttelse, tilflukt og asyl i ulike europeiske land, inkludert Norge. En god del mennesker finner trygghet og en mulighet til å starte et nytt liv, mens andre

forblir i limbo og lidelse når deres søknad for beskyttelse avvises. Her vil jeg gi en nærlesning av salmen med tanke på ulike fortolkninger og mottakelser den har fått i forskjellige tradisjoner. Alle kan finne trøst i budskapet om at Gud er deres tilfluktssted. Det gjelder Israelfolket i Det gamle testamentet, mennesker i reformasjonen, de etiopiske kristne under marxistene, asylsøkere og mennesker i nød, ja, alle som trues av katastrofer, fare og forfølgelse.

Teksten

Salme 46 er del av Israelfolkets salmebok. Salmen sies å ha blitt sunget eller skrevet av Korah-sangerne. Ifølge Andre Krønikebok 20 stod levittene Kahat og Korah-sønnene for lovsangen i det store slaget under Josjafat, da Israelfolket ba og fikk profetier om at de skulle motstå moabittene, ammonittene og noen menuitter i Tekoa-ørkenen. Salmene 42, 44–49, 84, 85, 87 og 88 assosieres med korahittene. I de fleste av disse salmene leser vi hvordan Israelfolket utrykte tillit til sin Gud som tilfluktssted, nødhjelp og styrke i møte med både katastrofer og truende fremmed makter. Å søke tilflukt hos Gud, eller å betrakte Gud som tilflukts- og gjemmested for mennesker i nød, er et velkjent tema i Salmenes bok (2, 5, 16, 18, 27, 31, 34, 36, 59, 62, 91, 144).

Israelfolket var et utsatt folk som opplevde mye forfølgelse gjennom historien. For et slikt folk må det ha være viktig med en tro som ga dem et sikkert tilfluktssted. Elohim, deres Gud, var tilfluktsstedet og styrken deres. Begrepet «styrke» i denne sammenhengen omfatter både det fysiske og det sosiale. Det fysiske forbindes med Elohims rolle i å forsvare dem og fungere som tilfluktssted. Det sosiale handler om at Elohim er med sitt folk for å hjelpe dem i nød – og han er alltid nær. Her framstilles hjelpen ikke bare som tilgjengelig – den er tilgjengelig i rikt monn.

Selv om salmen tradisjonelt oppfattes som en slags marsjsang i kamp, viser en nærlesning at forsvar, overlevelse og sikkerhet står i fokus – grunnet på Guds styrke og kraft. Etter åpningen, der Elohim sikrer sitt folks trygghet, betrakter salmisten de mulige motkreftene som kan true deres liv og livsgrunnlag. Siden Elohim, den sterkeste, alltid er tilgjengelig, og særlig i nødstilfeller, erklærer sangerne at de *ikke frykter selv når jorden skaker og fjellene vakler i havets dyp*. Videre hevder de at de *ikke frykter selv om jorden skulle forgå og fjellene omplasseres til havets dyp* slik at de ikke blir synlige lenger. Dette er en sterk tillitserklæring til Elohims redningsmakt. I samsvar med den hebraiske poetiske tradisjonen gjentar sangerne at de *ikke frykter selv om vannet buldrer og bruser, og fjellene skjelver når havet reiser seg*. Tanken om naturkrefter som truer folkets eksistens var kjent for Israelfolket gjennom generasjoner. Det første verset av salmen avsluttes med

selah. Det er et vanskelige ord å oversette. Det forekommer 77 ganger i Salmene og tre ganger hos profeten Habakkuk. Selv om ingen vet sikkert hvordan dette ordet skal oversettes, har det trolig noe med musikk å gjøre, kanskje signaliserer det stillhet eller en pause for å reflektere.

I den neste delen av salmen har salmistene fokus på Guds by, Den høyestes hellige bolig. Dette handler om Jerusalem. Salmistene synger nå om hvordan Elohim bevarer og forsvarer byen sin. Fokuset flyttes fra folkets sikkerhet over på Guds by og dens sikkerhet. De to henger sammen i salmistens tankesett. Igjen er Gud kilden for gleden innad og forsvaret mot ødeleggende krefter utenfra. Elohim er midt i byen. Han hjelper den å stå trygt og støtt. Salmistene synger om hvordan Elohim forsvarer byen mot folkeslagene, riker og deres skremsel. Den andre delen av salmen runder av med referanse til at Herren Sebaot, lederen for himmelens hærskarer, og Jakobs Gud er deres faste borg. Dette er den sterkeste omtalen av kilden for byens trygghet, Elohim, Herren Sebaot, Jakobs Gud. Denne trippel-referansen understreker at kilden kommer utenfra, den ligger ikke i egen makt. Og den forsvarskilden er sterkest og tryggest.

Salmen avslutter med en tredjedel der salmistene synger om Herrens styrke i praksis. Han gjør slutt på krig, bryter buer, splintrer spyd og setter fyr på vogner. Dermed avrunder salmen med en oppfordring til slutte med å bekymre seg. I stedet inviteres leserne til å være «stille» og anerkjenne at Gud seirer og opphøyes av folkeslag på jorden.

Salme 46 i jødiske tradisjoner

Salmenes bok var en del av jødernes salmetradisjon. Derfor må vi undersøke fortolkningen av salmen i senere jødiske tradisjoner. Arie Folger (2013) viser oss ulike tilnærminger til salmen i jødiske bibelutgivelser.

Den første er en messiansk lesning der salmen oppfattes som en profisk sang skrevet av en av Korah-sønnene som gjorde opprør mot Moses – et opprør som medførte straff (4 Mos 16). Da er salmen en profetisk advarsel til Israel. En annen variant av messiansk lesning kobler salmen til den apokalyptiske Gog-Magog-krigen hos profeten Ezeiel (Esek 38–39). Referansen til jorden som skaker og fjellene som vakler blir da tegn på store kriger som skal komme før Messias.

En tredje lesning anser salmen som et uttrykk for takknemlighet over at byen Jerusalem ble verget mot det assyriske angrepet under Hiskias styre (2 Kong 18–19). En annen lesning mener at salmen er fylt med et metaforisk og skjult budskap om at Israels redning og frelse kommer fra Herren, og at gjennom Israel skal hele menneskeheten gjenforenes i erkjennelsen av én Gud. En siste tradisjon har ser nærmere på de delene av salmen der Gud beskytter sin by Jerusalem.

Selv om historiske referansen av teksten kan diskuteres, er budskapet om at Israels trygghet kommer fra Gud, og at folkeslagene en dag vil merke det, et relevant budskap med sterk appeal til vår tid med tanke på jødene og Jerusalem.

Salme 46 i kirkehistoriske tradisjoner

Andrew Abernethy ved Wheaton college i Illinois har skrevet en innholdsrik artikkel om vestlig resepsjon av Salme 46 (Abernethy 2019). Han framlegger hovedsakelig tre strømninger. Først den gresk-romerske perioden fram mot det 5. århundre, så middelalderen fra det 5. til det 15. århundre, og deretter reformasjonen og utover. I den gresk-romerske perioden leste kirkefedrene salmen fra Septuaginta der det hebraiske ordet *'alamôt* i overskriften er oversatt som «hemmelighet». Dermed antas salmen å ha et skult profetisk budskap. Den allegoriske fortolkningen, som også var langt vanligere da, ga en forståelse av salmen som profetisk, med Kristus som sjelens tilfluktssted, og at når Messias kom, skulle verdensmaktene skjelve. Denne allegoriske fortolkningstradisjonen kom også til den vestlige kirken. Kirkefedrene Ambrosius og Augustin tolket Salme 46 allegorisk, og mente at fjellene var Kristus og apostlene, jorden var jødene og havet var hedningene. I middelalderen begynte man å tvile på slik allegorisk fortolkning.

Abertnethy påpeker at allerede på 1200-tallet forlot enkelte kristne fortolkere den allegoriske lesningen til fordel for en mer bokstavelig lesning, som også var mer i samsvar med jødisk tradisjon. Martin Luther leste teksten med fokus på dens direkte budskap. Han tolket Salme 46 som en salme sunget av Israelfolket om Guds store redningsverk, og at Gud beskytter og bevarer sin by Jerusalem mot folkeslag og nasjoner. Ved å vende bort fra allegoriske lesninger framhevet Luther salmens budskap om Guds frelse, redning og beskyttelse for sitt folk da og i alle tider. Den skulle være til trøst for den kristne kirken, mente Luther.

Salme 46 i vår tid

Etter terrorangrepet i USA den 11. september 2001 fikk denne salmen en sentral plass i sorgen og behovet for trøst. Salmen ble lest og sunget under den nasjonale minnegudstjenesten i nasjonalkatedralen i Washington DC den 14. september 2001. Begivenheten ble kringkastet til hele verden, og dermed fikk budskapet et globalt publikum. Salmen dukker fortsatt opp under årlige minnemarkeringer. Antakelig blir denne salmen også brukt mange andre steder etter naturkatastrofer og andre tragedier.

Det er interessant å merke at denne salmen ikke ble brukt etter 22. juli-tragediene i Norge. Men ved protestmarkeringen utenfor Nidarosdomen 1. februar 1942 sang flere tusen mennesker blant annet «Vår Gud han er så fast en borg» (<https://www.nrk.no/trondelag/70-ar-siden-kirkas-nazi-protest-1.7977542>).

Mot en preken

Jeg vokste opp som protestantisk kristen i en misjonerende kirke (Mekane Yesus) som anses å være i opposisjon til den nasjonale folkekirken (Den etiopiske ortodokse kirke). Det var en tid med forfølgelse både fra folkekirken og fra ateistisk marxisme. Da betød budskapet i denne salmen veldig mye. Gud er vårt tilfluktssted og vår hjelp i nød. Den ga oss styrke og trøst.

Mange steder i verden utsettes mennesker for ulike former for press, forfølgelse og fare. De forfulgte søker en trygg grunn, et tilfluktssted, en klippe å gjemme seg i, en borg for å berge liv og tro, for den enkelte og for fellesskapet. For alle disse vil Jakobs Gud, Israels Gud, Elohim, være tilfluktssted, nødhjelp og styrke. Når alt ser ut til å være håpløst, kan de troende finne trøst i denne salmen som sier at Gud er vårt tilfluktsrom. Det er betryggende. Dette bør forkynnes med frimodighet og glede.

Salmer

- 108 «Vår Gud han er så fast en borg»
- 736 «Ikke ved makt»
- 503 «Til Gud tar jeg min tilflukt»

Litteratur

ABERNETHY, A. 2019. ««Mountains Moved into the Sea»: The Western Reception of Psalm 46:1 and 3 [45:1 and 3 LXX]. From the Septuagint to Luther.» *Journal of Theological Studies*, 70: 523–545).

[HTTPS://WWW.ACADEMIA.EDU/40067745/_Mountains_Moved_into_the_Sea_The_Western_Reception_of_Psalm_46_1_and_3_45_1_and_3_LXX_from_the_Septuagint_to_Luther_Journal_of_Theological_Studies_70_2_2019_523_45](https://www.academia.edu/40067745/_Mountains_Moved_into_the_Sea_The_Western_Reception_of_Psalm_46_1_and_3_45_1_and_3_LXX_from_the_Septuagint_to_Luther_Journal_of_Theological_Studies_70_2_2019_523_45)

FOLGER, A. 2013. «Understanding Psalm 46.» *Jewish Bible Quarterly* 41 (1): 35–43.

TEKSTREFLEKSJON OVER SALME 84, 2–8

Allehelgensdag, søndag 3. november 2024

HÅKON SUNDE PEDERSEN, *Fjellhaug Internasjonale Høyskole*

Leksjonaret og kirkeåret

- Sal 84,2–8 — Salige er de som bor i ditt hus
- Hebr 12,1–3 — En sky av vitner
- Matt 5,13–16 — Jordens salt og verdens lys

På allehelgensdag kommer ulike tradisjoner sammen og gjør dagen til en spenningsfylt dag i kirken. Det er sorg og savn, fest og forventning om hverandre. I kirkeåret er allehelgensdag en festdag i hvitt hvor vi feirer oppstandelseshåpet. Vi feirer dem som har gått foran og «fullført løpet», for å låne en formulering fra Hebreerbrevet 12,1–3. Men feiringen er ikke uten sorg og savn, og mange som kommer til kirken på allehelgensdag oppfatter nok dagen først og fremst som en minne- og sørgedag. Vi tenner lys og minnes våre kjære som er gått bort.

Sorgen og savnet speiles imidlertid i liten grad i tekstene for dagen. Predikanten stilles derfor overfor en utfordring, og i noen tilfeller kan det være fristende å heller benytte seg av tekstene for minnedagen – om Jesus som gråter over Lasarus' død (Joh 11,1–5.33–38), Abraham som gråter over Saras død, og Gud (1 Mos 23,1–6) som «trøster oss i all vår nød» (2 Kor 1,3–7).

Men kirkens trøst i møte med døden handler ikke bare om å speile og romme sorg og savn. Den handler også om oppstandelseshåpet. Alle dagens tre tekster kan leses under denne synsvinkelen. Før jeg vender oppmerksomheten mer konkret mot Salme 84,2–8, vil jeg derfor kort skissere hvordan dagens tre tekster kan leses med oppstandelseshåpet som orienteringspunkt.

I Hebreerbrevet 12,1–3 kommer oppstandelseshåpet eksplisitt til uttrykk og tjener som horisont for oppfordringen om utholdenhet i troen på Kristus. For tekstene fra Matteus 5 og Salme 84, må oppstandelseshåpet etableres som horisont utenfra. Den tyske teologen Jürgen Moltmann mente at Bergprekenens tale om Jesu disiplers tjeneste og velsignelse som lys og salt i verden hadde et sentralt poeng: Oppstandelseshåpet kaller oss ikke til å flykte fra livet her og nå, men til aktiv deltakelse og engasjement der vi faktisk er. Matteus 5,13–16

vil på den måten kunne stå som et viktig korrektiv til Hebreerbrevet 12,1–3 og hindre oss i å lese teksten slik at den ignorerer vårt her og nå til fordel for å rette oppmerksomheten utelukkende mot «gleden i vente» (v. 2). Lest sammen med Hebreerbrevet 12,1–3 og Matteus 5,13–16 kan Salme 84,2–8 forstås slik at salmistens klage og lovprisning forener disse to perspektivene på oppstandelseshåpet. For, som vi skal se under, i Salme 84,2–8 tematiseres både lengselen etter et mål (v. 3) og velsignelsen som følger i sporene etter de som beveger seg mot målet (v. 7).

Nærlesning og gammeltestamentlig kontekst

Salme 84 er sammensatt og inneholder flere ulike elementer (blant annet lovprisning, saligprisning, klage og bønn) som ikke helt enkelt lar seg integrere i en helhetlig lesning. Utdraget som er vår tekst (v. 2–8), er noe mer enhetlig og står i en tydelig sionteologisk tradisjon.

Sentrale elementer i Sion-teologien er tanken om at Gud har utvalgt Sion/Jerusalem (Sal 132,13), gjort den til sin by (Sal 46,5; 48,2. 9; 87,3) og satt sin bolig og kongetrone der (Sal 43,3; 46,5; 65,5; 74,2.7; 132,5.7; Sal 99,1–5). At Gud har tempel og trone på Sion, betyr at det er på Sion han er til stede med sitt livgivende og beskyttende nærvær. Derfra bekjemper og beseirer han de mektige døds- og kaoskreftene, enten de er representert ved hav og vannmasser (Sal 46,3–4, 74,12–15; 89,10–11.26) eller ved hærer og folkeslag (Sal 27,1–6, 46,7; 48,5–8).

Det er med denne teologiske forestillingsverdenen som bakteppe Salme 84,2–8 må leses i en gammeltestamentlig kontekst. Den gir dybde og innhold til lovprisningen av tempelets herlighet i vers 2, til saligprisningen av dem som bor og oppholder seg der i vers 5, og ikke minst til lengselen etter å komme dit i vers 3. For i tempelet på Sion er «den levende Gud» (v. 3) til stede med sitt livgivende og beskyttende nærvær. Det er derfor trygt og godt å være i og ved Guds tempel. Som bildet av spurven og svalen i vers 4 antyder: Salmistens usikre og sårbare fremtid hviler trygt der.

Mange bibelforskere har lenge lest Salme 84 som del av en dialogisk portliturgi, sunget i forbindelse med pilegrimers ankomst til Jerusalem. Nære paralleller er da gjerne Salme 15, 24 og 121. I dag synes imidlertid stadig flere eksegeter å lese denne teksten som en lengsels- og klagesang sunget av en pilegrim på (uoverstigelig) avstand fra tempelet. Elementet av klage forsterkes da gjerne ved at det tvetydige verbet *r-n-n* (rope høyt) i vers 3b forstås i retning av å skrike høyt (i smerte) heller enn å synge ut (i jubel) som i Bibel 2011-oversettelsen.

Det sentrale argumentet for å lese Salme 84 som en lengsels- og klagesang er dens paralleller med Salme 42. Begge salmene er Korah-salmer, der salmisten portretteres som en pilegrim som lengter etter å komme til Guds hus og erfare

Guds livgivende og beskyttende nærvær. Felles for Salme 42 og 84 er også omtalen av Gud som «den levende Gud» (42,3; 84,3). Men det er også noen vesentlige forskjeller mellom Salme 42 og 84. I motsetning til Salme 42, dveler ikke Salme 84 ved salmistens nød og smerte. Mer enn hva det lengtes bort fra, utfolder og lovpriser Salme 84 idealet pilegrimen lengter mot: pilegrimene som «har sin styrke i Herren» (v. 6a) og som går «fra kraft til kraft» på sin reise mot Guds hus (v. 8a). I deres fotspor følger dessuten liv og velsignelse. Den tørre og karrige dalen hvor baka-trærne vokser, blir til et livgivende kildevell (v. 7a). Vi vet ikke helt hvordan vers 7a skal oversettes. Luther (1545) skrev «jammerdal», i 1930 valgte man «tåredal» og i 1978 «den tørre dal». Poenget er likevel klart: Landskapet forandres når de bedende passerer på vei mot Sion – omtrent slik det skjer i Jesaja 35.

Resepsjon i vestlig teologi

Trenden med å lese Salme 84 som en lengsel- og klagesang sunget på avstand fra Guds tempel, er gammel. Bevarte taler av de latinske kirkefedrene Hieronymus og Augustin vitner om at også de leste Salme 84 slik. Men for Hieronymus og Augustin er det ikke parallellene til Salme 42 som er nøkkelen. De opererer begge med en ganske annen referanseramme for lesningen av Salme 84, nemlig den klassiske metoden *quadriga* (se s. Anders Aschims første artikkel i denne boken).

Pilegrimen som lengter etter å komme til Guds hus på Sion, forstås som uttrykk for den Kristus-troende pilegrimen som søker dels å komme frem for Gud i kirken og høymessen (primært Augustin), men mest å nå fram til Guds evige bolig i himmelen (både Hieronymus og Augustin). Viktigere enn Salme 42 som parallell, blir tekster som Hebreerbrevet 12,1–3; 13,15 og Andre Korinterbrev 5,6. Felles for disse tekstene er at de på en eller annen måte taler om den Kristus-troende som en fremmed i denne verden, som en pilegrim på vei hjem til Gud i himmelen.

Enda mer interessant er det imidlertid at bildet Hieronymus og Augustin tegner av den Kristus-troende pilegrimen i Sal 84, skiller seg ganske dramatisk fra det bildet vi gjerne finner i Sal 84. Dette henger sammen med særlig to forhold.

For det første er salmeoverskriften «Etter Gittit» (hebr. *g-t-t*) erstattet med «for vinpressen» i de gamle oversettelsene, den greske Septuaginta (2. årh. f.Kr.) og latinske Vulgata (rundt 400 e.Kr.). Forskjellen henger trolig sammen med at «vinpresse» heter *g-t* på hebraisk. For både Hieronymus og Augustin blir bildet av vinpressen viktig. Den blir nemlig et uttrykk for det poeng at slik druen knuses og skvises i vinpressen, slik hører kamp og smerte nødvendig med til det å være en Kristus-troende pilegrim.

For det andre sier Septuaginta «gråtedalen» og Vulgata «tårededalen» (lat. *valle lacrimarum*) i stedet for «baka-trærnes dal» i vers 7. Igjen henger forskjellen trolig sammen med likheten mellom to hebraiske ord: *b-k-*' (baka-trær) og *b-k-h* (gråte). I tillegg er vers 7 atskillig kortere i Septuaginta og Vulgata, og forteller ikke om noen forandring av dalen til «et kildevell» (NO11) eller liknende. Snarere tvert imot, Septuaginta og Vulgata antyder at gråte- og tåredalen er og blir en gråte- og tåredal, og det ikke finnes noen vei utenom den om man skal til Guds bolig. Det er nettopp der, gjennom gråte- og tåredalen, Gud har lagt veien til sin bolig.

Sammen med den intense lengselen etter Guds tempel i vers 2 slår bildene av vinpressen og gråte-/tåredalen an tonen for Augustin og Hieronymus sine lesninger. Pilegrimsreisen er en reise med gråt og tårer i lidelse og smerte, og pilegrimen må kjempe seg frem med den kraften og styrken troen på Kristus gir.

Til sist er det verdt å merke seg at hos Hieronymus og Augustin forstås ikke pilegrimens kamp som en kamp mot døds- og kaoskreftene, som i sionteologien. Kampen står mot synd og en forvrent lengsel som i stedet for å rette seg mot Gud og hans evige himmel, rettes mot verden og dens tomme og destruktive gleder. For det er bare synd som kan hindre pilegrimen i å nå frem til målet. I tråd med Hebreerbrevet 12,1 må den Kristus-troende pilegrimen derfor «legge av alt som tynger, og synden som så lett fanger oss inn».

Forståelsen av denne verden som en gråte- og tåredal og det kristne livet som en pilegrimsreise full av kamp, lidelse og smerte, har gjort seg sterkt gjeldende i vestlig teologi. Dyrkingen av disse forestillingene nådde sitt klimaks i puritaneren John Bunyans (1628–1688) klassiker *En pilegrims vandring*. I boka følger vi en sjels reise «fra Fordervelsens stad til Sions berg». Sjelen heter Kristen, og på reisen må han blant annet gjennom Forsaghetens sump, Ydmykelsens dal og Dødsskyggens dal, over fjellet Vanskelighet og forbi slottet Skjønnhet, Forfengelighetens marked og Tvilerborgen. Boka fikk umiddelbart et voldsomt gjennomslag, særlig innenfor puritanske og pietistiske bevegelser.

Resepsjon i Norsk salmebok

Bunyans skildring av det kristne livet i denne verden, finner vi også spor av i Norsk salmebok, særlig representert ved den store pietistiske salmedikter Hans Adolf Brorson (1694–1764). Det beste eksempelet er kanskje likevel Lars Linderot (1716–1811) sin salme «Ingen vinner frem til den evige ro» (108). Hos de pietistiske salmedikterne skjer det imidlertid en viss dreining. Pilegrimens kamp bli i sterkere grad en kamp mot seg selv, mot hykleri og selvbedrag. Med denne dreiningen synes også kontakten med Sal 84 å forsvinne.

De salmene i Norsk salmebok som gjennom sitater og allusjoner er i tette kontakt med Sal 84,2–8, har et annet fokus. Blant disse er «Deg priser vi Herre» (545), «Herre Gud hvor er din bolig» (549), og «Det er så godt å vitja Guds hus» (553). Felles for alle tre er at klagetonen langt på vei er borte. I hymnen «Deg priser vi, Herre» (545) er den helt borte. Hymnen bygger på en gammel utsendelsesbønn fra den greske St. Jakobs-liturgien, der pilegrimsreisen mot Guds evige bolig fremstilles som en festreise. Hymnens «vi» vandrer «frå styrke til styrke» (strofe 1) i lovprisning, og reisen tjener slik både som en forberedelse og foregripelse av pilegrimsmålet – «din herlegdoms dag». For gjennom lovprisningen forenes «Guds helgnar der oppe og her» i «eitt hjarta [og] ein song» (strofe 2).

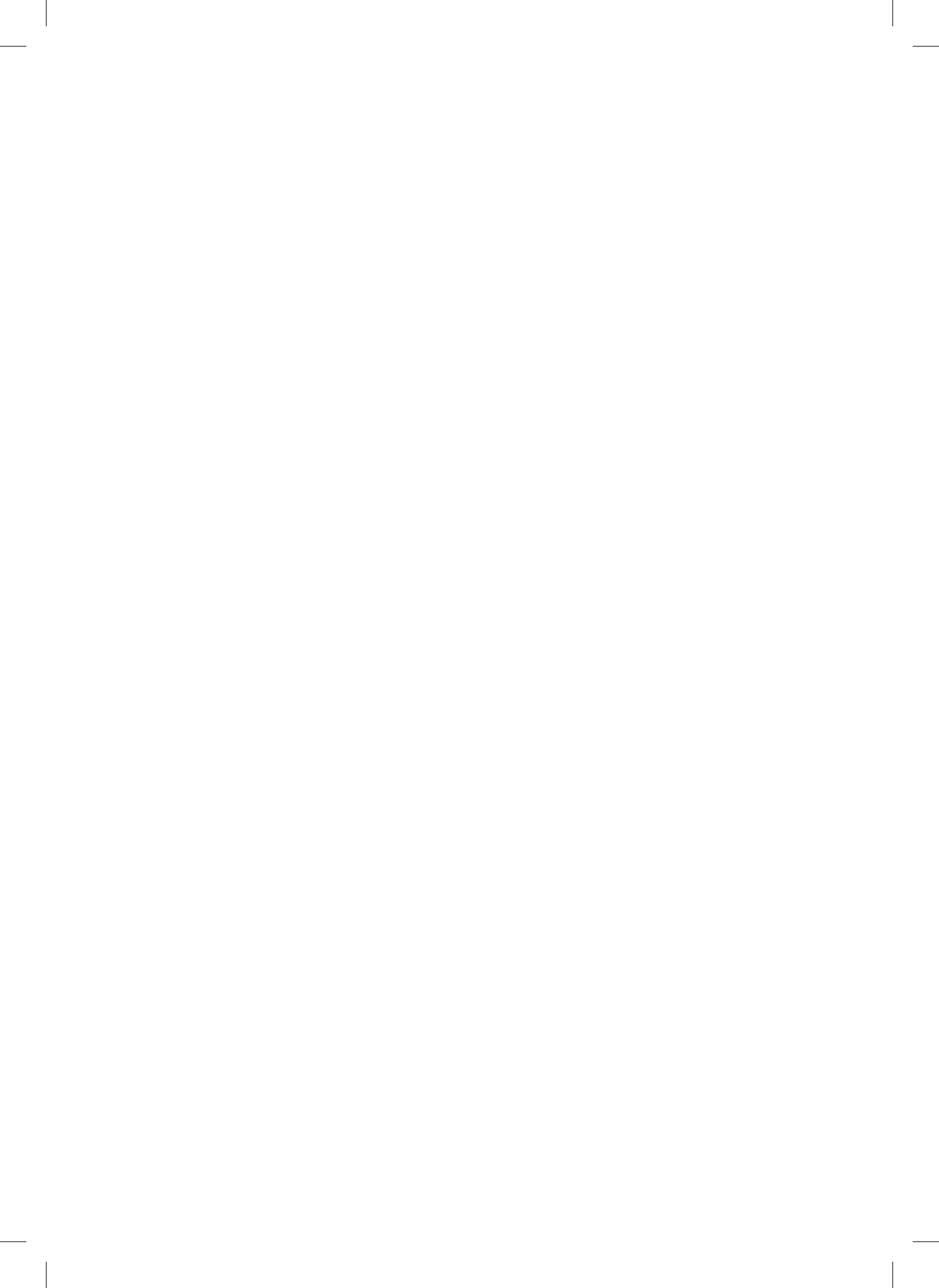
Også i de to andre nevnte salmene, skrevet av Johan Olof Wallin (549) og Elias Blix (553), er det lovprisningen som dominerer. De skiller seg imidlertid ut ved at Guds bolig får en dobbel referanse: både Guds evige bolig og ««Guds hus og heilagdom på jord» (553, strofe 1). Denne dobbeltheten finner vi som nevnt også hos Augustin, og enda mer i Martin Luthers utleggelser av Salme 84. Men i salmene til Wallin og Blix blir Guds bolig på jord, forstått som kirken og høymessen, den dominerende referansen. Det er i kirken og høymessen Gud kommer nær, gjennom Ordet, sakramentene og salmesangen. Pilegrimsmotivet er fortsatt sentralt. Den som kommer til kirken er «trøyte ferdamann» (553, strofe 1) som «vandrer langt fra faderhjemmet» (549, strofe 3). Men fokuset i disse salmene er ikke så mye på reisen som på hvor herlig og godt det er for «den trøyte ferdamann» å komme til Guds hus – «Ja, én dag er bedre der enn hva ellers tusen er!» (549, strofe 1). Mens Wallin primært tematisere tryggheten og trøsten kirken og høymessen gir – «uro stilles, angsten viker, hjertet banker høyt av lyst» (549, strofe 3), – synger Blix om den livgivende kraften: «Der inni heilagdomen, der fordom blømde Arons stav, der spirer beste blomen, der enno gror nytt liv av grav» (553, strofe 2).

Mot en preken

Jeg innledet med å skissere hvordan dagens tre tekster (Sal 84,2–8; Hebr 12,1–3; Matt 5,13–16) kan leses sammen i lys av allehelgensdags feiring av oppstandelseshåpet. Selv om en slik lesning gir flere ansatser til en preken, vil jeg her konsentrere meg om hvordan Salme 84,2–8 bidrar inn i dette. Og kanskje kan nettopp Salme 84,2–8 tjene særlig godt som utgangspunkt for en preken på allehelgensdag. Ved å nytolke og kombinere noen av momentene jeg har løftet frem over, gir Salme 84,2–8 ansatser til å romme både sorgen og festen knyttet til allehelgensdag.

Sorgen og savnet etterlatte kommer til kirken med på allehelgensdag, kan speiles på flere måter. Sionteologiens perspektiv på døden og dødskreftene som livets mektige fiende gir anledning til å sette ord på noen av erfaringene etterlatte gjerne sitter med. Det kan være at døden påfører sorg, smerte og savn ved å hensynsløst ta fra oss liv og glede. Uten å følge alle sporene fra Hieronymus, Augustin og Bunyan, gir deres tale om livet her på jord som en gråte- og tåredal anledning til å berøre noe av det samme, ikke minst om det kombineres med bildet av døden og dødskreftene som pilegrimens fiende på veien. Til sist kan lengselstonen i Salme 84 utmyntes på ulike måter. I forlengelse av den dominerende tendensen i Hieronymus' og Augustins lesning, kan den ikke minst brukes til å løfte blikket og tematisere lengselen, ikke bare etter å komme Gud nær, men etter å gjenforenes med dem som har gått foran. Derfra er veien til festen og forventningen kort.

Det mest opplagte utgangspunktet for å tematisere festen og forventningen knyttet til allehelgensdag, må være omtalen av Gud som «den levende Gud» i Salme 84,3. Forstått som den livgivende Gud som beseirer døden, bereder troen på «den levende Gud» grunnen for oppstandelseshåpet som slår ut i full blomst i NT. En annen inngang til festen og forventningen gis i de tre nevnte salmene fra Norsk salmebok (545, 549, 553). Sammen tydeliggjør de hvordan lengslene både etter å komme Gud nær og etter å gjenforenes med dem som har gått foran, møtes i høymessen. Der kommer den levende Gud oss nær gjennom Ordet, sakramentene og salmesangen, og «Guds helgnar der oppe og her» forenes i «eitt hjarta [og] ein song» (545, strofe 2).



DEL 3

Veier videre inn



Eg vil syngja for Herren

Bibelske salmar i gudstenesta

ANDERS ASCHIM, *Høgskolen i Innlandet*

PÅ SKANDINAVISKE SPRÅK nyttar vi ordet «salme» om det som på engelsk blir kalla *hymn*, på tysk *Kirchenlied*, altså «kyrkjevisе». For dei aller fleste kristne i verda tyder «salme» noko anna: Det handlar om eit av dei 150 dikta, eller bønene, som står i den bibelske boka Salmane.

Likevel kan denne særskandinaviske bruken av ordet hjelpe oss til å oppdage noko viktig: Salmar er til for å syngjast. Det gjeld òg dei bibelske salmane: Dei er songlyrikk (Aschim, 2013, 123–127; Asmussen, 2014). Slik sett er det på ein måte underleg at Den norske kyrkja har sett opp salmetekstar som preiketekstar. Av den grunn inneheld denne boka fleire gjennomgangar av tekstar frå Salmane. Samtidig er det på sin plass å minne om dei viktigaste funksjonane desse tekstane har hatt og har i jødisk og kristen gudsteneste – som song, som bøn og som svar på Guds tiltale.

Den bibelske salmeboka

Alt menneskeleg kjem til orde i den boka som på hebraisk heiter *Tehillim*. Dette er ein viktig grunn til at ho alltid har stått sentralt i jødisk og kristent fromheitsliv. Her er uttrykk for lovsong og klage, bøn og takk, tru og (sjeldnare) tvil, glede og sorg, tryggleik og redsle – men òg for hat og hemn. Dei etiske refleksjonane Kåre Berge skriv fram i denne boka, er viktige også med omsyn til Salmane.

No er den bibelske salmeboka ein svært kompleks antologi. Lange og lærde diskusjonar har vore førte om korleis salmane har blitt til, kvar og korleis dei har vore brukte, og korleis boka har blitt samla. Nokre salmar er lagt i munnen på eit individuelt «eg», andre har eit kollektivt «vi» som subjekt. Mange bibelforskarar har prøvd å finne ut av den gudstenestlege bruken av Salmane i det gamle Israel (til dømes Mowinckel, 1951). Fleire salmar inneheld hint om musikalsk framføring, også med musikkinstrument (til dømes Salme 150). Nokre salmar har eit refreng som kan tyde på ei form for veksel-song (til dømes Salme 136). I Første Krønikebok 15–16 finst ei detaljert framstilling av ei kultisk handling

som til og med siterer store delar av ein salme (Salme 105). Sjølv om dette er ein sein tekst, fortel han i det minste at salmar spelte ei rolle i kulten. Ut over det veit vi ikkje så mykje sikkert om bruken av salmane i tempelets tid. Men vi er ganske godt informerte om seinare tradisjonar.

Bibelske salmar i jødisk og kristen tradisjon

«Bli fylte av Anden og syng saman, med salmar og hymner og åndelege songar. Syng og spel av hjartet for Herren!» Denne oppmodinga får dei kristne i Efesos i Efesarbrevet 5,19 – og tilsvarande grannane i Kolossai i Kolossarbrevet 3,16. Det er ikkje heilt opplagt kva for sjanger som er meint med dei to siste nemningane, men det er rimeleg sikkert at «salmar» siktar til den bibelske salmeboka. Etter det siste måltidet, før Jesus og venene gjekk ut til Getsemane, song dei «lovsongen», *Hallel*, Salme 113–118, som til denne dag er ein del av ritualet for dei store jødiske festane *pesach*, vekefesten og lauvhyttfesten (Haaland, 2011, 36–37). Salmane er felles song- og bønnebok for jødar og kristne.

I synagogeliturgien spelar bibelske salmar til denne dag ei sentral rolle. Gunnar Haaland skriv at liturgiane «gjennomsyres [...] av bibeltekster – en bibelsk salme her og to salmer der, ett bibelvers herfra og fire vers derfra – flettet saman med yngre tekster til velsignelser, bønner, hymner og dikt» (Haaland, 2022, 230). Men òg kvardagen: «Også i det mer spontane, personlige fromhetslivet spiller Salmenes bok en viktig rolle. Mange har små utgaver av Salmenes bok liggende i vesken eller sekken, som man plukker frem og leser når man føler for det. Det er også vanlig å legge små salmebøker i sengen under hodeputen» (Haaland, 2011, 37).

Også i den kristne gudstenesta har Salmane hatt ein sentral plass. I messa, hovudgudstenesta, song ein salmevers frå Bibelen, vekslande gjennom kyrkjeåret, på mange plassar: Som *introitus* ved innleiinga, som *graduale* etter lesinga av epistelteksten, som *halleluja*-vers i tilknytning til evangelieleinga, som *offertorium* og som *communio* i samband med nattverden (Robertson, 1972; Holter, 2022, 269–289). Her er det den romerske messa som er nytta som døme, hovuddraga er dei same i romersk-katolsk liturgi til denne dag (Norsk katolsk bisperåd, 2011). Også i ortodokse kyrkjer er slik bruk av Salmane ein ubrotten tradisjon. Mange ulike musikalske uttrykk er utvikla for *psalmodi*, song eller resitasjon av bibelske salmar. Mest kjend og utbreidd er den unisone (romersk-katolske) *gregorianske* songen.

Ein enda meir sentral plass har Salmane i dei daglege tidebønene. Medan ein i messeliturgien nyttar kortare utdrag av dei bibelske salmane, utgjer heile salmar i vekselong størstedelen av liturgien for tidebønene (Holter, 2022, 155–170).

I kloster og andre kommunitetar song ein seg gjennom heile salmeboka i løpet av ei viss tid.

Reformasjonen og Salmane

Reformasjonen på 1500-talet førte med seg endringar av mange kyrkjelege praksisar, også liturgiske. Reformasjonskyrkjene heldt fram med å syngje bibelske salmar, men på ulike måtar.

I den anglikanske *Book of Common Prayer* (1662) er Salmane sjølv beingrinda i tidebønene *Morning prayer* og *Evening prayer*. Den særlege fleirstemmige korstilen *Anglican chant* er utvikla til denne bruken.

I dei reformerte kyrkjene i kalvinistisk tradisjon står dei bibelske salmane likeins sentralt. Også her utvikla ein særlege fleirstemmige musikalske former, der ein gjerne nytta rytmiske gjendiktingar av salmeteksten.

Martin Luther la fram to ulike messeliturgiar. Den latinske *Formula missae* tok vare på mykje av den romerske arven, inkludert psalmodien. Den tyske *Deutsche Messe* introduserte den forma som kom til å bli dominerande gjennom fleire hundreår i Danmark og Noreg, den enklare såkalla «salmemessa», der liturgiske ledd var omdikta til kyrkjeviser (Holter, 2022, 289–299). Fleire av Luthers kyrkjeviser er elles gjendiktingar av bibelske salmar, til dømes «Vår Gud han er så fast ei borg» (nr. 46) og «Av dypest nød jeg rope må» (nr. 130).

Luther avskaffa ikkje tidebønene, men i praksis fall denne tradisjonen bort som kyrkjetenester, til dels av ressursgrunnar, og blei erstatta av meir private og enklare morgon- og kveldsbøner (Holter, 2022, 159). Men Salmane har halde fram med å spele ei rolle i det personlege bøn- og andaktslivet. Det har til dømes vore vanleg å inkludere Salmane i utgåver av Det nye testamentet til personleg bruk.

Tidebøn på norsk

I løpet av 1900-talet, og særleg i etterkrigstida, har tidebønetradisjonen hatt ein viss renessanse i nokre miljø innan Den norske kyrkja. Fellesskap som *Musica sacra*, Kirkelig fornyelse og *Ordo crucis* har spela ei særleg rolle, i nyare tid også impulsar frå den økumeniske kommuniteten i Bjärka-Säby i Sverige. I denne perioden er det utgitt fleire tidebønebøker (oversikt hos Holter, 2022, 160–161; i tillegg må nemnast *Tidebønner*, 2021). Tidebønene kan lesast eller syngjast, individuelt eller i fellesskap. Bøneboka som finst i nokre utgåver av *Norsk Salmebok 2013* inneheld forenkla ordningar for tidebønene morgonsong (*laudes*), aftansong (*vesper*) og kveldsbøn (*completorium*; s. 1205–1315).

Salmane kjem att i gudstenesta

Dette er ikkje staden for ei omfattande framstilling av liturgihistoria til Den norske kyrkja. Ei oversiktleg behandling av dette emnet finst i grunnboka til Stig Wernø Holter (2022, 300–329). I denne samanhengen er det eit poeng å peike på to parallelle prosessar på 1960- og 1970-talet: Samtidig med arbeidet for at Det gamle testamentet skulle lyde tydelegare frå lesepult og preikestol, ein tråd som vi tar opp att med denne boka, fann det stad ei revitalisering av bruken av bibelske salmar i gudstenesta. I prøveliturgien frå 1969 blei det høve til å bruke bibelsk salme som inngangssalme (*introitus*). Opninga for bruk av bibelsk salme er vidareført i dei seinare liturgirevisjonane i Den norske kyrkja. I den noverande ordninga for hovudgudsteneste (*Gudstjenestebok*, 2020) er bibelsk salme plassert etter første tekstlesing, tilsvarande *graduale*-salmen i den romerske messa.

Korleis skal ein utføre bibelske salmar om ein vil syngje dei? Som vi har sett, finst det mange ulike historiske løysingar. Kyrkjemusikarar som Egil Hovland og Henrik Ødegaard, og før dei presten Agnar Sandvik, har arbeidd med å tilpasse gregorianske tonar til den norske bibelteksten. Terje Kvam og andre har gjort det same med *Anglican chant*. Størst gjennomslag har likevel dei nykomponerte versjonane til Egil Hovland, Trond Kverno og andre norske komponistar fått. Forma er todelt og liknar den gregorianske responsorialsongen, med eit enkelt omkved som blir sunge av kyrkjelyden og ein melodiformel for salmeversa som blir sunge av forsongar eller kor. Salmane kan framførast heilt enkelt og unisont, men mange av dei finst òg i rikare versjonar for kor og instrument i tillegg til orgel.

Kyrkjemøtet vedtok i 2014 ei tekstrekke for bibelske salmar til bruk i hovudgudstenesta. I gudstjenesteboka finn ein både oversikt over salmeversa til dei ulike dagane i kyrkjeåret og tilvisingar til dei aktuelle kyrkjelydsomkveda i *Norsk Salmebok 2013* på nr. 900 og utover (*Gudstjenestebok*, 2020, 317–324). I det tredje bandet av *Norsk koralbok 2013* (2016) finst eit rikt ressursmateriale til psalmodi som dekkjer heile kyrkjeåret.

Det er enno langt frå alle kyrkjer som nyttar bibelske salmar i gudstenesta. Det er mange gode grunnar til å ta Salmane i bruk: for å vidareføre ein ærverdig jødisk-kristen tradisjon, som bidrag til eit rikare bønenspråk for kyrkjelyden, som samarbeidsprosjekt for liturg og kyrkjemusikar, men først og fremst for å gi plass i gudstenesta for heile breidda i det bibelske materialet.

Litteratur

- ASCHIM, A. 2013. *Bibelen 3.0: Bak Bibel 2011*. Oslo: Verbum.
- ASMUSSEN, J. S. 2014. «Psalter og salmebog.» I: *Salmesang: Grundbog i hymnologi*, red. P. Balslev-Clausen og H. Raun Iversen. 211–217. København: Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- The Book of Common Prayer*. 1662/2004. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLTER, S. W. 2022. *Kom, tilbe med fryd: Innføring i liturgikk og hymnologi* (3. utgåve). Bergen: Eide.
- HAALAND, G. 2011. «Den todelte Tora – Tanakh og Talmud: Jødedommens hellige skrifter.» I: *Hellige skrifter i verdensreligionene*, red. J. Braarvig og Å. Justnes. 21–57. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- . 2022. «Med barna i trappene – jødisk gudstjeneste på Oslo-måten.» I: *Jødisk: Identitet, praksis og minnekultur*, red. C. A. Døving. 225–246. Oslo: Universitetsforlaget.
- GUDSTJENESTEBOK. 2020. *Gudstjenestebok for Den norske kirke: Hovedgudstjeneste*. Bergen: Eide.
- MOWINCKEL, S. 1951. *Offersang og sangoffer: Salmediktningen i Bibelen*. Oslo: Aschehoug. (Tilgjengelig fra www.nb.no/search.)
- NORSK KATOLSK BISPERÅD. 2011. *Messebok: Søndager og festdager*. Oslo: St. Olav.
- Norsk koralbok*. 2016. *Norsk koralbok 2013: Bind 3*. Stavanger: Eide.
- Norsk salmebok 2013: For kyrkje og heim*. Stavanger: Eide.
- ROBERTSON, R. 1972. «The Chants of the Proper of the Mass.» I: *A Dictionary of Liturgy & Worship*, red. J. G. Davies. 130–131. London: SCM Press.
- Tidebønner gjennom året*. 2021. Oslo: Lunde. (Svensk original: Ekumeniska kommuniteten Bjärka-Säby.)

«I Guds hender» Det gamle testamentet i gravferdsliturgien

INGUNN AADLAND, MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

Innleiing

Dette essayet vil ta utgangspunkt i dei gamaltestamentlege tekstane i gravferdsliturgien. Kva rolle kan Det gamle testamentet spele ved utgangen og avrundinga av eit medmenneskes liv? Og kva tolkingspotensial får GT-tekstane i ramma av liturgien og i møte med menneske si livserfaring i dag?

Ei kyrkjeleg gravferd går føre seg i eit kristent fortolkingsunivers og hentar meining frå Bibelen. Dette kjem til uttrykk ved at det liturgiske språket er grunnleggjande bibelsk. Ja, det er nettopp linjer frå Bibelen som utgjer liturgens første ord gjennom nådehelsinga (Rom 1,7). Det er parafraaser frå Edenforteljninga som lyder ved jordpåkastinga (1 Mos 3,19). Og når liturgen til slutt lyser velsigninga, så er det med ord frå Fjerde Mosebok 6,24–26. Når slike bibelsitat og bibelparafraसर inngår i det liturgiske språket, er referanseramma ikkje lenger Bibelen, men den rituelle handlinga der og då. Orda er blitt liturgisk språk. Annleis er det med bibeltekstar som fungerer som bønner og tekstar som skal lesast som skrift. Også desse er forma av den liturgiske konteksten, men tekstane sin hovudfunksjon er å vere nettopp «bibeltekst», og difor har dei også bibelreferansar i liturgien. Denne siste kategorien kan også vere utgangspunkt for forkynning i gravferdstalen.

Liturgien skal med sitt språk ramma inn ei personleg fortelling. I ein studie av gravferder beskriver Ingeborg Sommer eit gap mellom ynsket til dei pårørande om å samlast rundt minnet om den avdøde og kyrkja si ordning for å samlast om den kristne trua i gravferda (Sommer 2021). Og dette gapet er noko prestar manøvrer i, i dialog med pårørande. Rapporten «Forhandlinger ved graven» (Saxegaard m fl. 2023, 21) seier også noko om den aukande interessa for meir personlege gravferder. Kanskje er det nettopp ein respons på denne utviklinga at ein på kirken.no i ei omtale av gravferd, understrekar at det er rom for «personleg avskjed»:

En begravelse er en anledning til å si farvel, takke for livet som har vært og for å samles i sorgen. I kirken får du en personlig avskjed med avdøde, uansett. Rammen er meningsfylt og trygg. Vi overlater sammen den døde i Guds hender. I begravelsen deles minneord, tekster, bønner, musikk og salmer – alt sammen bærer budskap om det kristne håpet om at kjærligheten er sterkere enn døden.

Er det så plass for Bibel og tale ved sida av minneorda i ei personleg gravferd? Det heiter «tale» og ikkje andakt i liturgien. Og kva rolle skal i så fall denne talen ha? I dette essayet vil eg utforske dei gammaltestamentlege lesetekstane i liturgien og skissere nokre mogelege inngangar og perspektiv til talen. Kan hende kan bibelteksten og talen bidra til ønske om gjere ritualet meir nært? Ikkje ved at bibelteksten skal strekkjast eller reduserast, men ved å la teksten få tilføre dei personlege forteljingane eit resonnerande, alternativt univers. Ikkje alle livsforteljingar er like store, men alle får sin plass og kan rommast i ritualet. Så skal ikkje bibeltekstene setje den avdøde si livsforteljing i forlegenheit, men dei skal spele saman ved at tekstane og poesien gir ein større scene til det vesle. Nokre gonger er det nettopp liturgien og Bibelen som kan gi ein naudsynt balanse til det personlege elementet. På sitt beste kan bibeltekstene skapa resonans og gi lindrande trøyst.

Bibelen og den liturgiske og teologiske konteksten

Gravferda markerer ei avslutning og ein overgang. For livet til den avdøde er slutt, men dei etterlatne skal leva vidare. Og i denne samanhengen spelar bibeltekstane med som ei helsing frå Gud. Men dei gjev også stemme til eit større «eg» og «vi». Bibeltekstane kan altså ta fleire roller. Utvalet av bibelske lesetekstar heng saman med utviklinga av gravferdsliturgien, og speglar både teologi og meir praktiske spørsmål. For kva skal ei gravferd gjere? Bibeltekstane må unekteleg spele på lag med føremålet med gravferda for at dei skal ha ein legitim funksjon i ritualet.

Død og tap er universelle menneskelege erfaringar, medan ritualet er kontekstuel. Det blir til i ein gjeven kontekst, og hentar legitimitet frå denne. Difor er gravferdsritualet stadig i endring. Vi har sett at pårørande kan ha ønskje for korleis gravferda skal vera. Samstundes er «døden» ein teologisk stad. Teologiens oppgåve er å gi ei tolking av kva død er og betyr, i ramma av kristen tru, både det som handlar om håp og om trøyst. Og dei utvalde bibeltekstane i liturgien har også denne oppgåva: å støtta opp under kyrkja si tolkinga av

døden. Liturgiens lesetekstar er altså delvis valde ut på bakgrunn av funksjonen dei har, nemleg at dei kan støtta opp under og spegla ritualet. Og tekstane er gjerne klippte ned til dei elementa som vert vurdert å vere relevante, samstundes som ein fjernar motstand i teksten. Leseteksten frå Forkynnaren er eit døme på dette. For her utgjer leseteksten ein ny komposisjon, ved at den er sett saman av vers og strofer som til saman dannar ein ny einskap. Leseteksten, eller det eg kallar «den liturgiske teksten», får meining frå ein dobbel kontekst. Den hentar legitimitet frå den bibelske kanon, og den hentar meining frå gravferdsliturgien. Slik er det liturgiske tekstarbeidet ei form for *rewriting*. For vi kallar framleis teksten for Forkynnaren 3, vel vitande om at det er ein annan tekst enn den kanoniske teksten. Salmane får gjerne klinge lenger, men også her lagar ein nye komposisjonar ved å setje saman perikopar.

Kyrkje og prest hadde lenge ei rolle i tilknytning til gravferd gjennom den såkalla «likprekenen» og ved jordpåkastning. Sistnemnde vart obligatorisk etter Kirkeritualet av 1685 (Fæhn 1994, 150). Men det var først mot slutten av 1800-talet at ein fekk ein fast liturgi på plass for gravferdsritualet (Flatø, 1982, 75), og liturgien frå 1889 og deretter 1920 var resultat av lengre prosessar.

Før reformasjonen kunne ein ha bønner og messe for dei døde, som uttrykk for at ein overgav sjela «i Guds hender og anbefaler den døde til Guds barmhjerthet og varetekt» (Fæhn 1994, 469). I luthersk tradisjon har det vore eit viktig poeng at gravferdas forbøn er for dei levande. Då det nye gravferdsritualet kom i 2002, vekte det difor reaksjonar (Lønning 2007). For kva betydde det å overgi i Guds hender? Kunne liturgien forlede ein til å tru at den døde enno kunne nås?

Om vi samanliknar dagens gravferdsliturgi med den frå 1992, er det fleire skilnader som er motivert av teologi, forståinga av gravferdsritualet og bibeltekstane si rolle (Gudstenestebok for DnK, 127–156). Den gjeldande liturgien (2002) presenterer gjennomgåande fleire alternative bønner og lesetekstar og bønner enn tidlegare. Slik gir den større rom for variasjon. Tidlegare vart tekstlesinga organisert i fire tekstgrupper. Den første skulle tematisere «kor forgjengeleg dette livet er, døden og domen». Det var her tekstar frå GT hadde sin funksjon, og det fanst berre to alternativ: Salme 103,13–17 eller Jesaja 40,6–8. I den gjeldande liturgien skal lesingane til saman, som «Guds ord» vitna «om livet og døden, om dommen og vår von i Jesus Kristus». Det finst tre ulike tekstgrupper. Tekstgruppe 1, som består av ti tekstar frå GT, er nok først og fremst tenkt å dekkje «livet og døden», men dei gjev også ord til håpet.

Den gjeldande liturgien kan i sitt mangfald også seiast å gi meir rom til klage, noko som var etterlyst i norsk gudstenesteliv ved byrjinga av 2000-talet

(sjå Løland 2008). Den innleiande bønna i liturgien frå 1992 handla om trøyst, og vart ramma inn med følgjande: «Gud gjev trøyst til alle som vender seg til han. Difor vil vi helga denne stunda med Guds ord og bøn.» Her kunne ein lese ei trinitarisk ferdigformulert bøn eller tekstutdraga frå Salme 90,1–4.12; 130,1–5, eller 73,23–26. Den gjeldande liturgien er meir open og seier berre: «Lat oss be», og Salme 22, ein klagesalme, har erstatta Salme 73,23–26 som alternativ inngangsbøn. Den eldre tekstgruppe 3 skulle vekke og minne dei levande om dommen som ventar, og vart innleidd med det såkalla «årvaken-motivet»: «Lat oss så høyra korleis Jesus Kristus legg oss på hjartet at vi må vera budde så vi kan møte han med glede» (Mark 13; Luk 12,35–40). I dagens liturgi er domen stadig med, også i GT-tekstane, men lesetekstane fungerer som tillitsfulle bønner om trøyst, og refleksjonar kring det forgjengelege mennesket. Gravferda er altså i mindre grad ein stad for formaning og forkynning enn tidlegare. Dette er i tråd med det Leer-Salvesen finn i sin studie av prestars forkynning ved gravferd, nemleg at ei terapeutisk tilnærming er vel så vanleg som eit meir kerygmatiske (doms-)perspektiv (Leer-Salvesen 2011).

Den gjeldande liturgien er ganske fri, men den er ordrik, og ein kan få inntrykk av at den byrjar å bli moden for ein revisjon. Så kva rolle har GT-tekstane? Er dei ein ressurs til ein personleg avskjed?

Bibelsk poesi i gravferd: Å setje skapingsteologien i spel

Dei poetiske tekstane i GT inneheld mangfaldige refleksjonar over livet og livet nær døden, og det er desse tekstane som har vore og stadig er aktuelle til lesing i gravferdsliturgien. Skapingsteologien går som ein raud tråd gjennom lesetekstane. For det er i kraft av å vera skapar at Gud held alt liv i si hand. Dei fleste av tekstane i liturgien kan seiast å kretsa rundt livet og døden, dommen og håpet. Kan hende fordi desse heng uløseleg saman i ein gamaltestamentleg kontekst? I alle fall heng dei saman i ei kristen lesing av desse tekstane i ramma av gravferda.

I det følgjande vil eg peike på nokre aktuelle moment frå eit utval av lesetekstane, både dei som fungerer som bøn og som skriftlesing. Alle kan i og for seg inngå i ein tale som teiknar opp ein større horisont rundt eit menneskeliv. Her kan bibeltekstens funksjon vere både å trøysta og formana, bekrefte og skapa motstand, gi rom for undring og vekkje håp. For det er nettopp når bibeltekstane får resonnera med menneske sine liv, at ein kan erkjenne Guds røynd, jamfør denne bokas tittel. Jesus inngår naturleg nok ikkje i dei gamaltestamentlege tekstane, men i ein kristen kontekst høyrer håpet knytt til Jesu oppstode med. Det kristologiske aspektet overlet eg i denne samanhengen til predikanten.

«Å overgi i Guds hender». Inngangssord og bøn som ei linse?

Eg vil begynna med inngangssord og bøn som set ein tone for gravferda. I inngangssorda helsar liturgen forsamlinga med ei nådehelsing, før hen set ord på kva ritualet skal handla om: «Vi er samla her for å ta avskil med (namn). Saman vi vil overgje han/henne i Guds hender.» Deretter følgjer Johannes 3,16, og ei «gudshelsing» frå anten Matteus 1,28 eller Salme 50,15: Gud seier i sitt ord: Kall på meg den dag du er i naud, så vil eg fria deg ut, og du skal gje meg ære.» Vi vender oss til Gud i gravferdsritualet, som ein respons på Guds invitasjon.

Sjølv om overgjevinga i Guds hender ikkje dukkar opp som bibelsk motiv i inngangstekstane, fungerer det like fullt som ei fortolkande linse i ritualet. Motivet «i Guds hender» dukkar opp i starten og mot slutten av gravferdsliturgien. I ei fem-linja bøn (abaca-form) vert orda «I dine hender, Herre Gud, gjev eg mi ånd» gjentekne tre gonger (a). Denne kan også syngast (nr. 941,1). Det er Jesu ord på korset, ein allusjon til Salme 31,6, som spelar med her: «Far, i dine hender gjev eg mi ånd.» Så finst det både eit bibelsk og eit kristologisk førebilete i overgivinga.

I inngangsbøna som følgjer, er det også ein anledning til å lese frå GT: Anten Salme 130, 1–5, Salme 90, 1–4. 12 eller Salme 22, 2–3. 20. (Dei tre er supplert med tre eigenformulerte bønner, alternativ D, E og F). Dei tre salmeutdraga har ulike grunntonar. Der Salme 130 og 22 gir ord til smerte og håp, er Salme 90 ei bøn i takknemleg avskjed. I ramma av liturgi 2002 tematiserer dei tre alternative bønene på kvar sin måte refleksjonar over menneskelivet i eit guds- og evigheits-perspektiv. Dersom ein vel ei av desse bibelske bønene, kan dei få klinge med vidare i talen saman med andre bibelske tekstar.

Vi overgir den døde til Gud. Ikkje berre den livlause kroppen, men heile livsforteljinga. Vi overgir i tillit til at Gud er større, og trufast nærverande, men mest av alt at Gud er ein nådig Gud. I Salme 130 er domsmotivet sentralt. I det følgjande vil eg vise korleis ein kan reflektere over dommen og håpet som samanvevde storleikar, ved å ta utgangspunkt i Salme 130.

«Erkjenningar frå djupet». Perspektiv frå Salme 130

Salme 130, den såkalla «De profundis», er ein botssalme med ei lang historie som inngangsbøn. Lenge var den standardopning i alle gravferder. Salmen har åtte vers. I *Alterbok for den norske kirke* (1920) utgjer inngangsbøna Salme 130 i sin heilskap. I *gudstenesteboka* frå 1992 er stadig Salme 130 eit alternativ (Alt C), men no er berre dei fem første versa med. Ordning for gravferd, vedtatt på Kirkemøtet i 2002, attgir alle versa, men skriftreferansen seier stadig «vers 1–5» (jf. *Gravferd*, 2003). Salmen kan seiast å vere sentral i Luthers teologi, og den

dannar grunnlaget for Luther-salmen «Av dypest nød» (1524), som ofte har vore brukt i gravferder (Holter 2007).

Salmisten ropar frå djupet (*ma'amaqim*): «Frå djupet ropar eg til deg, Herre. Herre, høyr mi røyst! Vend øyret til mitt rop om nåde» (v. 1–2). «Djupet» er eit motiv som dukkar opp i mange klagetekstar. Djupet er ein mørk stad, ofte forbunde med vatn (på botnen av havet i ein fisk eller ein brønn, jf. Jona, Josef og Jeremia). Konvensjonelle metaforar seier at opp er bra og ned er dårleg. Det er på fjellet, nærast himmelen, at ein gjerne samtalar med Gud. Og på djupet, der erfarer ein det vonde, eller slik som her: at ein kjem til kort.

Der klagesalmar ofte omtaler ulike typar fiendar eller andre plager som årsak til lidning, finn vi ikkje slike i Salme 130. Her er det tale om eit menneske overgitt til kaoskrefter og død. På djupet erkjenner altså salmisten at han kjem til kort. Og Herren vert framstilt som ein som har øyre og kan høyra ned i dette djupet. Salmisten ber ikkje berre om å bli høyrtd, men om oppmerksom høyring: «Vend øyra til mitt rop» (v. 2). Ja, sjølv på djupet føreset salmisten at han lever og dør framfor Herren: «Dersom du, Herre, vil gøyma på synder, Herre, kven kan då bli ståande?» (v. 3). Salmen brettar ut eit motivkompleks med domskonnotasjonar. Svaret på det retoriske «kven kan då bli ståande» ligg mellom linjene: ingen. For det er Herren som er domaren. Ein domar med full oversikt. Og «eg» er eit menneske som ropar om nåde (v. 2). Ingen blir «ståande» i eiga kraft. I den grad eit menneske blir ståande, er det gjennom Guds tilgjeving. Botssalmen uttrykker tillitsfull bøn som endar i håp: «Men hos deg er tilgjeving, så vi skal frykta deg. Eg set mi von til Herren, eg lengtar, eg ventar på hans ord.» (v. 4–5). For det finst tilgjeving hos Herren (v. 4). Herren gøymer ikkje på synder (v. 3). Herren er miskunnsam (v. 7).

Gud som dommar er kan hende eit sovande gudsbilete i vår teologi, og kanskje er også gudsfrykt noko framandt? Ja, kva vil det seie å frykte Gud? Det er ikkje ønskjeleg å male fram frykt for ein streng Gud ved livets slutt, men dødsangst kan vere reelt nok. Redsel og frykt for døden forsvinn ikkje nødvendigvis ved at vi teiknar fram ein mild Gud. For salmisten er gudsfrykta knytt til tillit. Den Gud som kan løysa ut frå djupet, er og må vere fryktinngytande. Den bedande si von treng ein sterk Gud til å tøyra dødskrefter. Så vekkjer dette gudsfrykt: «Vi skal frykta deg.» Men Gud er på den bedande si side. Det kan tenkjast at vi nokre gonger treng å stadfesta at Gud er rettferdig og skal oppretthalde retten. Livet spelar seg ut framfor Gud, skaparen og dommaren. Og slik livet kjem frå Gud, høyrer også døden Gud til. Og sjølv om dommen set mennesket på plass, så høyrer også håpet til dommen. For Herren Gud er rettferd. I ramma av GT sin

poesi kan domsmotiv også fungera som tillitsmotiv. Det er fordi dei er forankra i skapingsteologi: Gud som har skapt mennesket, held mennesket i si hand.

I ei gravferd er ein i berøring med det mørke djupet, men ein skal også sjå vidare. Så kan djupet vere staden for dødens mørke, for sjølvverkjenninga, men også for håp og lengt. Dersom ein vel Salme 130 (alt. A) som inngangsbøn, vil denne kunne stå fint saman med ein tale over både Salme 121 og 139.

Tekstlesing og perspektiv til tale: Om livet og døden, dommen og håpet

I Det gamle testamentet er håpet om vern i livet og i døden, grunnfesta i skapartru. Dei hebraiske tekstane har eit mangfald av variasjonar over temaet. Spørsmålet i denne samanhengen er kva desse tekstane kan seie inn i ei gravferd? Kan dei også gi perspektiv til ein gravferdstale?

Skriftlesinga vert innleidd med følgjande: «Lat oss høyra kva Guds ord vitnar om livet og døden, om dommen og vår von i Jesus Kristus.» Skriftvalet skal gjerast slik at alle desse momenta er dekt (jf. pkt. 8). Liturgien gir altså tekstane ei særskilt oppgåve, og tekstgruppe 1 er nok tenkt å dekkje særleg det første temaet. Etter skriftlesinga og eventuelt ein salme, kjem «ein kort tale over eit av dei opplesne skriftorda eller over ein annan høveleg tekst». Dei føreslåtte lesetekstane kan danna utgangspunkt for talen i gravferdsliturgien. Tekstgruppe 1 har fleire poetiske GT-tekstar som ein kan velja mellom: Job 19,25–27a, Salme 23; 42,2–6; 73,23–26; 103,13–17; 121; 139,1–12.23–24; Fork 3,1–2, 4.6a.11a.14a.; Jes 49,14–16a og Klag 3,22–26.

Alle tekstane i utvalet kan seiast å formidla skapingsteologiske tillitsmotiv. Slik dannar dei ein grunn for nettopp overgivinga av den døde i Guds hender. Men sjølv om det tematisk er relativt stor overlapp, får grunntonen i dei ulike tekstane fram ulike perspektiv. Eg har gjort ei grovsortering i tre slike grunnstemningar: i) takksemd og tillit i Guds nærvær og ii) gudslengt i lidning. Det tredje er kan hende meir allment: iii) refleksjon over det forgiengelege menneskelivet i lys av æva. I det følgjande vil eg ta utgangspunkt i nokre av tekstane frå utvalet i den gjeldande gravferdsliturgien, og reflektere rundt sentrale tema som kan gi perspektiv til ein gravferdstale.

Tema 1: Tillit i Guds nærvær

Bønene i Salmane uttrykkjer at det er godt og trygt å vere i Guds nærleik. Rasjonalet i denne tilliten er knytt til skapinga og til Guds nærvær på Sion. Gud er hyrdingen og vaktaren som bur blant menneska (Sal 23; 73; 121 og Jes 49). Men gudsnærvær er meir enn ein idé, det er også ei kroppsleg erfaring.

Salme 73,23–26: «Du har gripe mi høgre hand»

Å overgi den døde i «Guds hender» er som vi har sett, sentralt i gravferds-liturgien. Kva betyr så det? Å søkje Gud og overgi sin skjebne til Gud har mange førebilete i Salmane. Guds hand er gjerne assosiert med Guds tuktande og kjærlege omsorg: «[D]i høgre hand held meg fast» (Sal 139,10), eller: «[E]g har teikna deg i hendene mine» (Jes 49,16a). Men det er ikkje nødvendigvis Guds hand som dukkar opp i tekstane. I denne bønna er det menneskets hand som vert omtalt: «[D]u har gripe mi høgre hand» (Sal 73,23). Slik også i Salme 121,5: «Gud er skuggen ved di høgre hand.» Formuleringa i Salme 73,23 føreset likevel at Guds hand er aktiv. Den grip:

Men eg blir alltid verande hos deg, du har gripe mi høgre hand.

Du leier meg med ditt råd, og sidan tek du i mot meg i herlegdom.

Guds hender og menneskehender heng saman. Og tillitsmotivet er knytt til at Guds hand grip og leier. «Når eg er hos deg, har eg ikkje glede i noko på jorda» (v. 25). Det er ikkje smerte i denne bønna. Salme 73 har si rot i visdomsteologien, og tillitsmotivet i utsnittet kjem fram som ei modning (v. 21–22). Først reflekterer salmisten ein slags trass mot urettferda (v. 1–14). For salmisten er plaga, sjølv om hjartet er reint, medan det går dei hovmodige godt. På same måte kan vel også vi erfara at livsperspektiv kan endrast, og få modning gjennom eit liv. Salmisten vert driven til Gud ut frå ei erkjenning av å vere avgrensa: «Om kropp og hjarte forgår, er Gud for evig mitt hjartans berg og min del» (v. 26).

Salme 121: Herren er din vaktar

Med unntak av overskrifta er heile Salme 121 med som lesetekst. Salmen har eit tillitsfullt «eg» som lyfter augo mot fjella: Kvar kjem mi hjelp ifrå? Svaret på det retoriske spørsmålet er også det augo kviler på: Mi hjelp kjem frå Herren, som har skapt himmel og jord. Tempelfjellet er staden der Gud bur og tronar, og Jerusalem er målet for festreisene. Denne salmen kjem ikkje frå ein hjelpelaus stad. Salmen startar som ein indre dialog (v. 1–2), og går over i ei slags forbøn (v. 3–8). Først er den knytt til vandring, men avslutningsvis er det tale om all «din utgang og din inngang frå no og til evig tid». Altså trekkjer salmen opp ein samanheng mellom pilegrimsreisa og heile livet.

Salmen hentar motiv frå vandring under himmelen: Du skal ikkje snubla, og vaktaren skal ikkje slumra. Det er ikkje ufarleg å vere på reise – sol og måne representerer krefter utanfor menneskets kontroll. Men ikkje utanfor Skaparen,

Israels vaktar, sin kontroll. Vaktaren er garantisten for velferda. Slumremotivet er gjenteke, først to gonger, og så med eit synonym: blunda. Den som søv og slumrar er ingen god vaktar. «Israels vaktar» skal ikkje slumra eller blunda, men er nær som ein skugge.

Vegen er ofte ein metafor for livet. Forbøna i vers 8 er brukt i dåpsliturgien, men med noko endring: «Gud vare din inngang og din utgang frå no og til evig tid.» I ei gravferd er vi ved vegs ende av ei livsvandring, men samtidig med augo mot eit mål i det hinsidige. For ein pilegrim er ikkje døden det endelege målet. Målet er, sett frå salmistens perspektiv, Jerusalem, den evige stad, eller sagt med andre ord: å vere hos Gud.

Tema 2: Gudslengt i lidning

Jobs bok og Klagesongane er kjent for å tematisere lidning, og å gi uttrykk for klage. Men vi finn også tillitsmotiv i visdomsteologiens gudslengt (Job 19) og hos klagaren i Klagesongane 3. For midt i nauda finst tillitsfulle bønner. Mot slutten av eit liv, anten det har handla om einsemd eller sjukdom, kjem døden som ei etterlengta avslutning. Då er døden ei utfriing. Døden kjem som eit svar på venting og lengting. For den som er etterlaten, kan Salmane få røre ved sorga, og kanskje lindre smerta.

Salme 42,2–6: Lengt og lindring

Salmisten er sorgtyngd og uroleg. Alt han har er minner frå svunnen lukke (v. 5). Slik kan lengt vere: Som ein tørst. Den einaste væta salmisten får, er tårer dag og natt. Glede og helse er tekne bort. Tankeflukta tilbake til dei gode tider kan berre gi kortvarig lindring, den er ikkje eit vern mot fienden som plagar: Kvar er din Gud? (v. 4). For lidning kan vere vanskeleg å gøyma bort. Ulukker som har råka, kan kjennast som ein offentleg gapestokk.

Nokre gonger er eit dødsfall ein katastrofe, og smerta og sorga er botnlaus. Ein predikant kan nok ikkje avhjelpe denne sorga, men Salmane vitnar om at nettopp salmesongen kan ha denne krafta. Dessverre tar ikkje tekstutsnittet med seg eit av dei vakraste versa i Salmane, nemleg vers 9:

Herren sender si miskunn om dagen.

Songen hans er hos meg om natta, ei bøn til mitt livs Gud.

Klagesongane 3,22–26: Døden, venterommet og håpet

Der salmisten i Salme 130 ropar, har vi ei stille og lengtande stemme i Klagesongane 3. For midt i salmen kjem håpefulle ord, som og er moglege lesetekst i ei gravferd:

Herren er nådig, vi går ikkje til grunne. Hans miskunn tek ikkje slutt,
Ho er ny kvar morgon. Din truskap er stor.
Eg seier Herren er min del, eg set mi von til han.
Herren er god mot dei som ventar på han og søker han.
Det er godt å vera stille og venta på hjelp frå Herren.

I sin kanoniske samanheng kjem bøna frå ein ulukkeleg stad. Ja, grunntonen i dette utdraget sin nærkontekst er bekmørk. Klagaren klagar over ei rekkje trugande erfaringar i møte med både fiendar og Herren sjølv (jf. Klag 3). Like fullt er håpet knytt til Herrens nåde: «Vi går ikkje til grunne» (v. 22). Gravferdskonteksten kan likna på mange måtar. For død og avskjed kan vere forbunde med stor smerte og naud – anten for den som no er død, eller også for dei etterlatne. Og det er ikkje urimeleg å rette si klage mot Gud. Like fullt går håpet og ropet om hjelp i same retning. Dette motsetningsfulle i gudsrelasjonen er det mange døme på i Bibelen, og kanskje særleg i GT.

Dette korte utdraget frå det lengre alfabetdiktet gir stemme til klagediktets «eg» og eit svar med visdomsteologiske element: «Hans miskunn [...] er ny kvar morgon.» Diktet har blitt omtala som ein skriftlærd tekst, fordi det spelar på ulike skrifttradisjonar (Granerød, 152). Herrens «nåde», «miskunn» og «truskap» kan knytast til paktstruskap. Guds løfte tek ikkje slutt, sjølv når alt ser mørkt ut. Så er det annleis i eit menneskeliv, der alt har ein ende. Å setje si von til Herren (jf. v. 24) kan nokre gonger innebera ei forsoning: Kanskje vart ikkje livet slik ein kunne ynskt. I ei gravferd kan mellommenneskelege relasjonar bli vel så viktige som gudsrelasjonen. Den som har levd eit langt liv, erfarer at relasjonar kan øydeleggast og ta slutt. For ein menneskeleg relasjon toler ikkje alt. Eit menneske kan også ønskje å sleppe Guds hand. Like fullt kan tekstane sin bodskap få tona: Guds truskap overfor sin skapning tar ikkje slutt. Og den som søker Gud, den som set sin lit til Gud, vil bli funnen. Slik kan også Guds nåde ta form: Gud er til stades, om enn stille. Og det gode kan finnast, også i det stille. Så strevar vi vidare i våre krevjande relasjonar, men det finst ein visjon om ein relasjon som ber gjennom alt. Så kan ein ha det til trøyst, eller håp, den som vil.

Tema 3. Det forgjengelege menneskelivet i lys av æva

I denne tredje temakretsen er menneskets erfaring sentralt. Utdraget frå Salme 103,13–17 skildrar ei allmenn menneskeleg erfaring av å vere skapning, å vere støv:

Dagane mennesket får, er som gras,
det blømer som blomen på marka.
Når vinden fer over han, er han borte,
staden han stod på, veit ikkje lenger av han.

Menneske kan gå til grunne, det erfarer vi. Like fullt kjem det alltid eit «etter». Som kollektiv erfarer vi at sola står opp igjen. Latteren kjem tilbake. Gud skaper på ny. I Salme 103 er Guds omsorg skildra ved ein foreldremetafor: «Som ein far er mild med sine born ...» Skaparen veit og kjenner. Det er Gud som skapar som har oversyn over alt, og alt har ei ordning. I denne er det også ordning for sorg og død. Refleksjonen over å vere menneske i Guds ordna univers får eit noko anna uttrykk i Forkynnaren 3 og Salme 139.

Forkynnaren 3,1–2.4.6a.11a.14a.: Vakker ordning

Mitt inntrykk er at Forkynnaren 3 ofte vert brukt i gravferd fordi den er allmennmenneskeleg og fin. Det er verdt å merke seg at den liturgiske teksten har ein annan komposisjon enn den kanoniske. (Teksten som her har overstreking, er det av bibelteksten som er tatt ut frå den liturgiske teksten):

Alt har si tid.
Det er ei tid for alt
som hender under himmelen:
ei tid for å fødst, ei tid for å døy,
ei tid for å planta, ei tid for å riva opp,
~~ei tid for å drepa, ei tid for å lækja,~~
~~ei tid for å riva ned, ei tid for å byggja,~~
ei tid for å gråta, ei tid for å le,
ei tid for å sørgja, ei tid for å dansa,
~~ei tid for å kasta stein, ei tid for å samla steinar,~~
~~ei tid for å ta i famn, ei tid for å la famntak vera,~~
ei tid for å leita, ei tid for å mista,
~~ei tid for å gøyma, ei tid for å kasta,~~
ei tid for å riva sund, ei tid for å sy i hop,
~~ei tid for å teia, ei tid for å tala,~~
ei tid for å elska, ei tid for å hata,
ei tid for krig og ei tid for fred.

Kva har den som arbeider,
att for alt sitt strev?
Eg såg det vonde strevet
som Gud har gjeve menneska.
Alt gjorde han vakkert, kvar ting til si tid.
Ja, alle tider har han lagt i hjartet deira.
Likevel kan ikkje mennesket fatta det Gud har gjort
frå den første tid til den siste.

(...)

Eg skjøna at alt Gud gjer, står gjennom alle tider.
Ingen kan leggja noko til, og ingen kan trekkja noko frå.

Kva vil det seie at «alt har si tid»? Igjen er skapingstematikken det berande elementet. Alt det skapte har ei tid, i kraft av å vere sett inn i tida. Skaparen har sett det heile i gang. Og som menneske inngår vi i denne skaparordninga. Vi fødest, lever og dør. Det er ikkje noko vi som menneske kan gjere med tida. Menneskets oppdrag er berre å leve. «Alle tider har han lagt i hjartet deira.» Vi kjem ikkje utanom. Ordninga er ein del av oss. Me pustar, og hjartet vårt slår.

Er dette så vakkert, egentleg? Gravferdsliturgiens versjon av Forkynnaren 3,1–14 utgjer ein eigen mosaikk som passar inn i ei gravferd der den avdøde har levd eit langt liv, men det er ein poetisk tekst utan motstand. I sin kanoniske samanheng er teksten langt meir motsetningsfull, og hedonistisk (jf. Fork 3,12–13). Difor er også utsegna «Alt gjorde han vakkert, kvar ting til si tid» meir ufatteleg i denne konteksten. Så er også notisen om det ufattelege tatt bort frå leseteksten (11b). Med vers 14a får ein ei noko resignert avslutning.

Kan hende kunne den som er forrettande prest i nokre tilfelle vurdere å ta inn igjen større deler av teksten? Det er ikkje utenkjeleg at alle desse motsetnadene kan tolast av eit gravferdsfølgje, og at nettopp den vedvarande rytmen kan gi poesien ennå større kraft.

Det at mennesket inngår i noko større, er ein del av skaparordninga. «Alt gjorde han vakkert» kan minna om refrenget i skapingsberetninga: «Og Gud såg at det var godt.» For Forkynnaren, er gråt og smerte ein del av Guds ordning. For eit menneske er det vanskeleg å slå seg til ro med, men så er det likevel eit premiss. Kan det vere forsoning i dette? Kan det avlaste draumen om å bety noko, gjere ein skilnad? Det handlar ikkje om å ha utretta store ting, men om å ha levd. Den repeterande tonen i teksten høver godt med det motsetnadsfulle innhaldet. For

eit liv er oftast akkurat så samansett. Verken gråten eller latteren varer evig. Det eine avløyser det andre. At dansen avløyser sorga, er ei menneskeleg erfaring. Og det er trøyst i det. Og når tida kjem, så døyr vi. Så er også det ein del av ordninga.

Salme 139,1–12.23–24: Gud er overalt – og veit alt

Eit viktig utfyllande perspektiv til Salme 103 og Forkynnaren 3 er at sjølv om mennesket er forgjengeleg, så kjenner Skaparen den enkelte. Salme 139 er ein relativt omfattande davidssalme, og til leseteksten høyrer vers 1–12 og vers 23–24. Kanskje er det denne salmen frå utvalet som best skildrar samanhengen mellom livet og døden, dommen og håpet?

Vegmetaforen er eit sentralt bilete i Salme 139: «Du kjenner alle mine vegar» (v. 3), og avslutningsvis: «Sjå om eg følgjer avgudsveg, og lei meg på den evige vegen!» Vegmetaforen har både eit stads- og tidsperspektiv. For den som går på Herrens veg, grundar på Herren lov natt og dag (Sal 1). Ja, den som elsker Herren, har med seg «orda» over alt, og til alle tider (5 Mos 6). Visdomsteologiens vegmetafor har som premiss at ein er ein Guds skapnad i Guds verd. Og at ein er i stadig rørsle. Ein livsveg kan ta deg i ulike retningar – ein god, og ein mindre god. Men ingen veg går utanom døden og dommen.

Tett forbunde med vegmetaforen er kunnskapen, som kjem frå Herren. Gud er visdommens gud, ser gjennom alt, veit alt, omsluttar alt. Gud er ein kunnskapssøkjande Gud som ransakar menneskets tankar og ord. Ingen kunnskap unnslepp Gud.

For eit fridomssøkjande menneske er dette unekteleg ein klaustrofobisk tanke: «Kvar skal eg gå frå din pust?» (v. 7). For den som er overgitt, og ikkje har krefter lenger, er det ikkje berre ein utveg, men ein heimveg. Salmen femner både undring, uro og takksemnd for dette altomfattande og grenselause overblikket, gjennom salmens «eg» som talar til Gud. For midt i overgitt undring er det også element av kritikk. Det er ikkje berre godt og trygt å vere overgitt til Skaparen, og å ikkje kunne sleppa unna. Det er ei hand som grip og held fast. Herrens hand, Herrens høgre hand, er gjerne forbunde med frelse (jf. Sal 138,7), som noko trygt. Her ser det ut til også å vere noko anna. Dersom du vil vere fri, kan det vere ubehageleg å bli halden fast. Men slik er det: Skaparen kjem du ikkje unna. «Stig eg opp til himmelen, er du der, legg eg meg i dødsriket, er du der og.» Himmelen og dødsriket, *sheol*, utgjer motpolar. Herren er overalt.

Når ein skal minnast den døde, kjem forteljinga fram. Det finst ikkje ei sann forteljing, men mange. Dei næraste har sine ulike versjonar. Og kanskje kjem mange spørsmål, og ting ein har gløymt? Kanskje må livsforteljinga forhandlast fram? Eller kanskje har ein ikkje tilgang. I nokre gravferder finst ikkje pårørande.

Den avdøde har kanskje ingen som kjenner forteljinga. I denne sammenhengen er det eit sterkt perspektiv at Gud, Skaparen, var der. Og Skaparen kjenner til alt.

4. Avslutning/utblikk

Den som les og forkynner over Det gamle testamentet må pendla mellom då og no. For tekstane har vorte til i ein kontekst som er til dels ukjent og framand, og dei skal gi meining inn i vår eiga verd. I ritualet finst ei ramme for denne meiningsutvekslinga. Kanskje kan ein også seie at ritualets tid opphevar skiljet mellom då og no, og til og med at det berre er nåtid i ritualet? Har vi så forlate Det gamle testamentet sitt tidsunivers heilt? Og betyr dette at tekstane ikkje treng å fortolkast? Eg trur neppe Det gamle testamentet som kontekst blir overflødig. Og den liturgiske teksten vil stadig henta ny meining frå både Bibelens og vår verd.

Tekstutvalet kan kvar på sin måte spegla ritualet ved å bekrefte, trøysta og forklara. Gravferdsliturgiens ramme gir rom for oppsummering av eit liv, meining utover menneskelivet og håp om noko meir. Og det er kanskje her bibeltekstens potensial er: å setje livsforteljinga til både den avdøde, men også dei etterlatne inn i noko større.

Ingen dødsfall er like. Og eit og same menneskes død kan og vekkje heilt ulike kjensler og skape ulike behov hos dei næraste. Det å «overgi» den døde i Guds hender kan innebere sorg og klage, forsoning eller takksam avrunding. Bibelteksten og forkynninga står i eit forhold til noko som er «annleis». Det er det som gir formidlinga kraft. Den verda som vi skal løftast inn i, må ha noko å by på som er tilstrekkeleg «annleis», eller «opphøgd». Av alle ting ei gravferd gjer, er kanskje den viktigaste oppgåva likevel å gi trøyst. Bibelteksten kan fungere som vakker poesi, og på sitt beste: lindring: «Songen hans er hos meg om natta» (Sal 42,9). Som liturg og predikant gjer ein klokt i å vere var for rommet. Nokre gonger talar teksten for seg.

Litteratur

- FLATØ, L. 1982. *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1886–1926: En kirkehistorisk undersøkelse*. Land og kirke. Gyldendal. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- FÆHN, H. 1994. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke: fra reformasjonstiden til våre dager*. Oslo: Universitetsforlaget. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- GRANERØD, G. 2022. *Klagens ABC. Boken Klagesangene i dens samtid og ettertid*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Gravferd*. 2003. Oslo: Verbum Forlag.

- Gudstenestebok for den Den norske kyrkja*. Del II: Kyrkjelege handlingar. 1992. Oslo: Verbum.
- HOLTER, S. W. 2019. «Av dypest nød jeg rope må.» *Store norske leksikon* https://snl.no/Av_dypest_n%C3%B8d_jeg_rope_m%C3%A5 (Hentet 13. juni 2023.)
- HOSSELD F.-L. OG E. ZENGER. 2005. *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51–100* (Hermeneia). Philadelphia, PA: Fortress Press.
- . 2011. *Psalms 3. A Commentary on Psalms 101–150* (Hermeneia). Philadelphia, PA: Fortress Press.
- LEER-SALVESEN, B. 2011. «Levende håp: En praktisk teologisk analyse av 51 presters forkynnelse ved gravferd.» Doktoravhandling ved UIA 36.
- LØLAND, H. 2008. «Mitt liv er kommet nær dødsriket: klage i Det gamle testamentet og i dag.» *Halvårsskrift for praktisk teologi* 25 (1): 36–47.
- LØNNING, I. 2007. «Der alle veier møtes: Teologiske randbemerkninger til folkekirkens gravferdsritual.» *Kirke og Kultur* 112 (1): 5–14. <https://www.idunn.no/doi/epdf/10.18261/1504-3002-112-1>
- SAXEGÅRD F., I. WESTLY, I., LALIM HANSEID, L.J. DANBOLT, T.S. KAUFMAN OG D. KAPPELGAARD. 2023. «Forhandlinger ved graven: Forhandlinger ved graven. Samspill og spenninger mellom pårørende, gravferdsbyrå og Den norske kirke lokalt.» MF-Rapport.
- SOMMER, I. 2021. «I avdødes ånd»: Gravferden - de pårørende og presten.» *TPT* 38 (1). DOI: <https://doi.org/10.48626/tpt.v38i1.5432>.
- Uttog av Alterbok for Den norske kirke*. 1920. Selskapet til Kristelige Andagtsbøkers Utgivelse.

Skaperverkets dag

Økologiske perspektiver på Eden og storflommen

TINA DYKESTEEN NILSEN, VID vitenskapelige høyskole

Innledning

FLERE KIRKESAMFUNN KNYTTER sitt engasjement for økologiske spørsmål og miljøvern til skapelsesteologi. I så måte er GT særdeles rikt på materiale å reflektere over. Skaperverket som tema er nesten fraværende fra Den norske kirkes leksjonar. To liturgiske feiringer som står litt utenfor det «vanlige» kirkeåret er likevel dedikert til dette: Skaperverkets dag og høsttakkefest. I denne artikkelen skal jeg kort presentere økologiske tilnærminger til Bibelen, og deretter gå inn på tekstene i andre tekststrekke for Skaperverkets dag.

Økologiske tilnærminger til Bibelen

I kjølvannet av miljøbevegelsens fremvekst, fikk miljøspørsmål en økende plass innenfor humaniora. Parallelt med utviklingen av miljøhermeneutikk innenfor for eksempel litteraturvitenskap og med et økende fokus på økologi innenfor teologi, har økologiske lesninger av Bibelen vokst frem. Startskuddet var Lynn White Jr.s 1967-artikkel «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», hvor han argumenterer for at miljøproblemene har sin rot i hvordan Første Mosebok 1,26–28 legitimerer menneskets dominans over skaperverket. Artikkelen utløste et skred av respons både fra dem som var enige og fra dem som var uenige. Fra norsk side har Henriksen (1991) og Stordalen (1994) på hver sine måter bidratt til diskusjonen om tolkningen av disse versene.

Særlig de siste tjuefem årene har man sett en eksplosjon i utvikling av teorier og metoder for å lese Bibelen økologisk. Selv om Bibelens tekster ble skrevet før menneskelige aktiviteter begynte å påvirke klima og økosystemer i betydelig grad, brukes de fortsatt i dag. Men de ulike retningene innenfor økologisk

hermeneutikk skiller lag når det gjelder hvordan de brukes. Dersom vi tenker oss en akse, har vi på den ene enden retninger som er opptatt av å hente frem økologisk visdom og innsikt fra de gamle tekstene. I den andre enden finner vi dem som mener at Bibelen er naturfiendtlig blant annet fordi den setter mennesket i sentrum. I midten finner vi dem som forsøker å nyansere og balansere Bibelens ulike stemmer (for eksempler, se Nilsen 2022).

I det følgende vil jeg se på bibeltekstene knyttet til feiringen av Skaperverkets dag gjennom en økologisk linse. Jeg forsøker å plassere meg mot midten av aksene, med en liten helning mot å gjenfinne økologisk visdom.

Skaperverkets dag

Skaperverkets dag har ikke en fast plassering i kirkeåret, men kan legges til verdens miljødag 5. juni, eller kombineres med høsttakkefest, og/eller den verdensomspennende økumeniske feiringen av *Season of Creation*, som går fra 1. september (verdensdagen for bønn for skaperverket) til 4. oktober (Frans av Assisis helgendag). For tekstrekk 11 er de gammeltestamentlige tekstene Første Mosebok 2,4–15 som L1, og Første Mosebok 6,9–22; 7,17; 8,6–17; 9,8–17 som F-tekst. Øvrige tekster er Markus 6,35–44 og Romerbrevet 8,19–23.

Fra Eden-fortellingen: Første Mosebok 2,4–15

Resepsjon

Dagens forskere er ikke enige om verken hvor eller når Eden-fortellingen ble skrevet, og heller ikke hvem som har skrevet den. Den har likhetstrekk med andre fortellinger fra en større geografisk og språklig utstrekning, noe som tyder på kulturutveksling, men dette gir ikke grunnlag for en sikker datering av teksten.

Vi finner ekko av Eden-fortellingen innad i GT (for eksempel Jes 51,3; Esek 28,11–19; 36,35; Joel 2,3), og flere steder i NT (for eksempel Matt 19,5; Rom 5,12–21; 1 Kor 11,8–9; 15,45–49; 2 Kor 11,3; 1 Tim 2,13–14; Efes 5,31; Åp 2,7; 21–22). Mange av de tidlige kristne forfattere tolket fortellingen ut fra et «syndefalls»-perspektiv. En slik tolkning har gått hånd i hånd med drømmer om paradisiske tilstander i et tapt Eden. Opp gjennom historien har både forfatters og kunstners utallige fremstillinger av Eden-fortellingen kommunisert begge disse tolkningene.

Fortolkningshistorien til teksten står i dag så sterkt at det kan være vanskelig å lese den ut fra andre perspektiver (jf. Stordalen om «overskrivning» i «Kapsel, katalysator eller anker?»). Likevel er det nettopp det økologiske lesninger gjør. Jeg har valgt å vektlegge økologiske perspektiver (jf. Nilsen 2023).

Tekstlig kontekst og sjanger

Første Mosebok 2,4–15 er et utdrag fra Eden-fortellingen, som strekker seg ut hele kapittel 3. Fortellingen inngår i Urhistorien (1 Mos 1–11), som er en symbolsk fremstilling av de tidligste tider. Selv om det ikke er mulig å si noe om hvordan Eden-fortellingen ble til, er det konsensus om at denne teksten ikke opprinnelig hang sammen med den første skapelsesberetningen som i Bibelen står umiddelbart før (1 Mos 1,1–2,3). Skal vi så lese Eden-fortellingen som en egen, selvstendig fortelling, eller skal vi lese den kanonisk sammen med den første skapelsesberetningen? I forbindelse med Skaperverkets dag, leses ikke den første skapelsesberetningen, så jeg kommer ikke til å diskutere denne.

«Ennå ikke»-beskrivelsen (2,4–5)

I tråd med tilsvarende fortellinger fra nabokulturene, får vi en beskrivelse av situasjonen før skaperhandlingen. Her er fokus på jorden, hvor det ennå ikke finnes planter. Det skyldes for det første mangel på regn, og for det andre er det ikke noe menneske til å dyrke jorden. Mangelen på regn kommer av at Gud ikke har sendt det. Dermed er det en indre dynamikk mellom det guddommelige, det atmosfæriske og plantevekst. Teksten fremstiller fravær av mennesker som en årsak til mangelen på planter. Mennesket er altså også helt nødvendig for at planter skal kunne vokse. Det hebraiske ordet for å «dyrke» betyr vanligvis å «tjene» eller til og med å «slave», og brukes også i forbindelse med gudsdyrkelse. Jeg skal komme tilbake til betydningen av dette.

Kilden (2,6)

I stedet for at Gud sender regn, kommer det opp en kilde som vannet hele jorden. Vannet kommer altså ikke ovenfra, slik regn gjør, men nedenfra, og det er ikke sendt av Gud, men kommer nærmest av seg selv, opp av jorden, og deltar dermed aktivt i skapelsen.

Mennesket (2,7)

Gud lager det andre som kreves for plantevekst, nemlig mennesket. *Adam* på hebraisk betyr «menneske», og teksten spiller på at det ligger nært det hebraiske ordet for jord, *adamah*. Jordens støv er det materialet som Gud former mennesket av. Dermed viser både terminologien og materialiteten det uløselige forholdet mellom jord og menneske. Men mennesket knyttes også til luften gjennom «livspusten» det mottar, og som gjør det levende. I denne skapelsesakten knyttes Gud, jord, himmel og menneske sammen.

Edens hage (2,8–9)

Gud planter en hage i Eden (som på hebraisk kan bety noe slikt som «vellyst»). Beskrivelsen av hagen minner om de kongelige palasshagene i Mesopotamia. Disse palasshagene var en slags kombinasjon av botanisk hage og dyrehage for herskernes forlystelse. Her i hagen plasserer altså Gud mennesket, og får trær til å vokse opp av jorden. Trærne kommer altså fra det samme materialet som mennesket selv; plantene og mennesket er tett forbundet gjennom sin felles materialitet (jorden) og som produkter av Guds handling. Til tross for denne forbindelsen, er det også en forskjell mellom dem ved at plantene ikke får del i livspusten. Fortellingen fremstiller trærne positivt, med både det vi i dag vil kalle en «spirituell» eller psykologisk verdi (de er vakre å se på) og en materiell nytteverdi (de er gode å spise av). To av trærne står i en særstilling, og gis nærmest magiske evner: livstreet og treet til kunnskap om godt og ondt.

Elven (2,10–14)

Det er uklart om kilden i vers 6 er identisk med elven som nå renner ut av Eden for å vanne hagen. Elver var viktige både for praktisk kunnskap om reiseveier og i den religiøse forestillingsverdenen. De fire greinene av elven var nok alle kjent av fortellingens tidligste lesere/lyttere, og blir geografiske og tidsmessige bånd som knytter sammen urtidens Eden og deres eget sted og tid. Beskrivelsene av områdene utenfor Eden viser at også disse er herlige, fylt av attraktive materialer og med navn som kan vekke assosiasjoner til makt og rikdom.

Menneskets plass (2,15)

Fortellingen med fokus på mennesket tas opp igjen. Det skal «dyrke» og «passe» hagen. Husk at ordet for å «dyrke» også betyr å «tjene» eller å «slave». Selv om mennesket kan nyte hagen, er altså ikke hagen først og fremst til for menneskets skyld, men mennesket er plassert der for å tjene hagen. At ordet også brukes om gudsyndyrkelse, antyder at å tjene hagen har religiøse overtoner. Dette forsterkes ved at det hebraiske ordet for å «passe på» også brukes om å overholde toraen. Det at mennesket er til for hagen og ikke motsatt, er en variant over fortellingens begynnelse om at mennesket trengs for å tjene jorden (og ikke motsatt).

Utblick: Den videre Eden-fortellingen (2,16–3,24)

Leseteksten til Skaperverkets dag slutter med vers 15, men fortellingen utfolder seg videre. Her vil jeg kort påpeke noen tematiske elementer. Gud gir mennesket *tillatelse* til å spise av trærne, men med *begrensninger*. Mennesket kan altså ikke bruke sine omgivelser slik de selv vil. Gud vil lage en «hjelper» av «samme slag»

som mennesket for å bøte på dets ensomhet. Det hebraiske ordet for «hjelper» betyr ikke en underordnet håndlanger, men brukes ofte om Gud selv. «Av samme slag» uttrykker på hebraisk en som er på samme nivå, en som er likeverdig. Gud skaper altså *dyrene* som mulige «like hjelpere» for mennesket; de er «av samme slag». I likhet med mennesket og med plantene, blir også dyrene formet av Gud fra jorden, og materialiteten og den guddommelige handlingen knytter dem alle sammen – Gud, jord, menneske, planter, og nå også dyr. Selv om det ikke står at dyrene mottar «livspust», regnes de, i likhet med mennesket, som «levende», og dermed er dyrene og mennesket ekstra tett forbundet.

Når mennesket ikke finner en like blant dem, starter en *fremmedgjøringsprosess* mellom mennesker og dyr. *Slangen* er likevel en viktig samtalepartner for mennesket, der den på mange måter taler sant om hva som skjer. I motsetning til en resepsjonshistorie som tolker slangen negativt, formidler slangen guddommelig kunnskap til mennesket, og med sin kloke tale opphever den skillet mellom menneske og dyr (jf. Habel 2011, 58f; Carr 2021). Mennesket overskrider de grensene som er satt for det i sitt miljø ved å spise den forbudte frukten. *Konsekvensene* blir en kulminering av fremmedgjøringsprosessen: Utenfor hagen må mannen jobbe hardt for å oppfylle sitt guddommelige formål om å tjene (kanskje bør vi nå si «slave for»?) jorden, som er forbannet; plantene er ikke lenger vellystige, men gjenstridige; mannen og kvinnen er ikke lenger likestilt; det er et fiendskap til slangen, som dessuten er forbannet. Samtidig er ikke fremmedgjøringen total; gjennom sin død blir mennesket igjen ett med jorden.

Prekeninnspill til L1-teksten

Refleksjoner til Første Mosebok 2

Mange forskere argumenterer på et overordnet nivå for hvordan Eden-fortellingen – og noen påpeker særlig Første Mosebok 2,15 – omhandler menneskets ansvar å ivareta skaperverket (Koulagna 2020; Ndogo 2022; Fretheim 2005, 2010; Stordalen 1994). Noen spesifiserer dette til et ansvar for å ivareta planter og dyr (Bauckham 2010, 20–23; 103–138), også fra et biologisk mangfolds-perspektiv (Block, 2010).

Parallelt med slike overordnede perspektiver, trekker også flere forskere veksler på sin egen kontekst. Gitau (2000) bruker en kombinasjon av masai- og kikuyu-tradisjoner, samt bibeltekster, deriblant Eden-fortellingen, for å etablere et teologisk grunnlag for miljøbevaring i Afrika generelt og i Kenya spesielt. Kebaneilwe (2015) bruker sin egen bakgrunn fra Botswana i en samlet analyse av Første Mosebok 1–2, og argumenterer for at undertrykkelse av kvinner og av natur, som er tett forbundet, strider mot Guds opprinnelige hensikt. Olanisebe

(2009) aktualiserer tekstene med å vise til forsøpling i Nigeria (så også Ottuh, 2022), avføring i det fri, avskoging og mange ulike former for forurensning knyttet til petroleumsindustri.

Eden-fortellingen viser til det som i dag kalles økologiske nettverk gjennom ordspill (*adam* og *adamah* – «menneske» og «jord/land») og symbolikk (felles byggemateriale). Jord, vann, luft, mennesker, dyr og planter (og Gud) er del av det samme nettverket og står i ulike avhengighetsforhold til hverandre. Utdraget fra Eden-fortellingen er et sterkt budskap til vår tid: Mennesket er skapt for å tjene jorden. Når mennesket tjener jorden og passer på den, utøver det en religiøs funksjon. Løfter vi blikket og inkluderer resten av Eden-fortellingen, kan vi også påpeke at dyrene er potensielle «like hjelpere av samme slag» som mennesket; at det går en grense for hva vi kan gjøre med vårt miljø, og dersom vi overskrider denne grensen, får det negative konsekvenser ikke bare for oss selv, men også for jorden.

Samtidig en liten påminnelse: Hagen i Eden er ikke en villmark eller naturen generelt, men en kultivert park. Vi må derfor vokte oss mot for hurtig å identifisere Edens hage med naturen. Likevel sier fortellingen at menneskets ansvar for å tjene jorden også gjelder utenfor hagen. Dette går dypere enn et forvalteransvar; en forvalter står utenfor og over det som forvaltes, men mennesket står hverken utenfor eller over det økologiske nettverket det selv er en del av.

Broer til tekstrekkens andre tekster

Tekstrekke II til Skaperverkets dag har som evangelietekst Markus 6,35–44 (Jesus metter fem tusen). Her benytter Jesus allerede tilgjengelige ressurser, heller enn å følge apostlenes forslag om å be folk finne flere ressurser, og restene samles opp. Teksten peker dermed både på ansvarlig landbruk og ansvarlig fiske, samt rettførdig fordeling av ressursene og matsvinn (jf. Trainor 2012, 157–161; Wainwright 2017, 151–152). På et overordnet nivå blir den en videreføring av oppgaven mennesket fikk i Eden-fortellingen.

L2 teksten er Romerbrevet 8,19–23, en nokså vrien tekst å tolke fra et økologisk perspektiv. Horrell (2010, 78–80; 136) påpeker at skaperverket her lengter etter *menneskets* frigjøring, og dessuten har Gud selv underlagt skaperverket forgjengelighet (med referanser til Eden-fortellingen). Endetidsperspektivet viser også at alle må holde ut lidelse, og teksten har ingen oppfordring til å handle her og nå. Likevel finner Horrell et økologisk budskap i at Guds omsorg og frelsesverk inkluderer alt det skapte. Byrne (2010), som også henviser til Første Mosebok 3, og Bauckham (2010, 95–101), som refererer til profettekster, argumenterer tilsvarende: Det at skaperverket er underlagt forgjengelighet, er en konsekvens av

menneskelig synd. Den norske eksegeten Tonstad (2017, 238–260) argumenterer for at de troendes lidelse er bundet sammen med ikke-menneskelig lidelse, noe som gir grunnlag for et gjensidig håp. Tonstad påpeker at Paulus ikke trenger å *foreskrive* handling; det er nok å *beskrive* problemet for å få oss til å handle. Tonstad, Byrne og Bauckham argumenterer, på ulike vis, for at Romerbrevet dermed forplikter mennesket etisk på dyrevelferd og/eller miljøvern.

Fra fortellingen om storflommen: Første Mosebok 6,9–22; 7,17; 8,6–17; 9,8–17

Så langt har jeg fulgt de «vanlige» lesetekstene i tekststykke 11 for Skaperverkets dag. Men i stedet for disse tre tekstene kan predikanten velge å lese F-teksten. Det er denne teksten vi skal se på nå. Første Mosebok 6,9–22; 7,17; 8,6–17; 9,8–17 er F-tekst for alle de tre tekststykkeene til Skaperverkets dag. Første Mosebok 9,8–17 er også L1 i første tekststykke. Utdragene er klippet ut av den lengre fortellingen om storflommen (1 Mos 6,5–9,17), og må tolkes i lys av helheten.

Resepsjon

Likhet med Eden-fortellingen har også fortellingen om storflommen en uvanlig rik tolknings- og brukshistorie (jf. Cohn 1996). Selv om fortellingen er en av de grusomste vi finner i hele Bibelen – en Gud som angret og destruerer sitt eget skaperverk gjennom massedød ved drukning – legger fortellingens brukshistorie snarere vekt på redningsaspektet. Innenfor tidlig kristendom brukes motivet om storflommen som bilde på endetiden (Matt 24,37–39; 2 Pet 3,5–10) eller som bilde på dåp (1 Pet 3,20–21). Kristne tolkninger har ofte sett arken som symbol på kirken. Fortellingen er synlig på mange arenaer i vår egen tid. Hvor mange barnebibler har vel ikke en forside med koselige dyr som går fredfullt sammen i par ut av arken under en vakker regnbue? Mange har sikkert også sett filmen *Noah* av Darren Aronofsky (2014), for øvrig analysert økohermeneutisk av blant annet bibelforskeren Jeffrey S. Lamp (2017, 7–33). Innenfor samtalen om biologisk mangfold har Noahs ark blitt et symbol for problemstillingen om hvordan man, med begrensede ressurser, skal prioritere bevaring av ulike dyrearter (jf. Nilsen 2021). Arken brukes også flittig av dyreparker (jf. hotellet «Noahs ark» ved inngangen til Dyreparken i Kristiansand).

Tekstlig kontekst og sjanger

Fortellingen om storflommen er del av Urhistorien (1 Mos 1–11), og er altså en symbolsk fortelling. De mange likhetstrekkene mellom flomfortellinger i GT og dets nabokulturer vitner om kulturutveksling. Fortellingen i Første Mosebok er satt sammen av ulike varianter av samme historie, og disse både overlapper

med hverandre og står i spenning til hverandre. Vi finner ulike forklaringer på hvilket problem som utløser storflommen, enkelte hendelser underveis fortelles flere ganger, og vi får ulike beskrivelser av hva som skjer både under og etter flommen. Det er ikke uvanlig at bibelforskere skiller ut minst to ulike fortellinger og analyserer disse hver for seg. I en preken blir det mer naturlig å behandle teksten som én fortelling (jf. om kanon og rammer i Stordalens «Kapsel, katalysator eller anker?»), samtidig vil den oppmerksomme leseren fortsatt kunne se spenningene i teksten. Nedenfor gjør jeg dette tydelig ved å peke på at teksten snakker med ulike «stemmer.» Av og til er stemmene overlappende, men av og til står de i spenning til hverandre.

Før storflommen (6,5–7,9)

Storflommen er en reaksjon på en situasjon. Men hva er egentlig situasjonen? Gud *ser ondskap*; kanskje er dette en kontrast til Gud som *ser hvor godt* de ulike sidene ved skaperverket er i Første Mosebok 1. Utover dette hører vi to ulike stemmer. Den første stemmen finner vi i 6,5–8. Ifølge denne er problemet menneskenes onde vilje og planer. Gud angrer og sørger. Angeren utvides og gjelder ikke bare menneskene på jorden (kanskje et ekko av 1 Mos 2). Gud vil også utsette fe, kryp og fugler – en opplisting av dyr som minner om Første Mosebok 1, med unntak av fisker. For en moderne leser virker det urettferdig at menneskets ondskap skal få slike konsekvenser for resten av skaperverket.

Den andre stemmen, som vi finner i 6,9–13, og som er med i utdragene i gudstjenesten, gjør noe med dette problemet. La oss ta et steg tilbake. I Første Mosebok 1 sier Gud til både fisker, fugler og mennesker at de skal *fylle* vannet og jorden. Men i kapittel 6 er jorden *fylt* av vold; den er blitt ødelagt. Hvem er ansvarlig for dette, ifølge denne andre stemmen? I 6,12 sier Bibel 2011 at det er menneskenes handlinger som har ført til ødeleggelse. I den hebraiske teksten står det at det er *kol basar* sine «veier». *Kol basar* betyr «alt kjøtt,» og brukes flere ganger i fortellingen (7,2.15.16; 8,17; 9,4.11.15 (x2).16). Disse stedene brukes uttrykket enten om både mennesker og dyr (med unntak av fisker), eller bare om dyr, men aldri bare om mennesker. GT har flere tekster som omtaler dyr som moralske agenter (1 Mos 3,14–15; Jona 3,7–10; 4,11; Joel 1,18–20), eller som beskriver at dyr står i relasjon til og kommuniserer med Gud (f.eks. Sal 148). Det er derfor med god grunn at de fleste eksegeter i dag tolker *kol basar* i 6,12 som å innbefatte ikke bare mennesker, men også dyr. En slik tolkning forklarer hvorfor Gud ødelegger både mennesker og dyr og hvorfor Gud inngår en pakt med både mennesker og dyr etter flommen. Det neste verset forklarer at ettersom jorden er blitt *ødelagt*, vil også Gud *ødelegge* jorden og de ansvarlige: alt kjøtt (altså mennesker

og dyr). Tanken om at moralske agents ondskap får konsekvenser for jorden, finner vi også i Første Mosebok 3,17; 4,12; Jes 24,19–20. Likevel skal Noah – som i motsetning til alt kjøtts *veier* er en som *vandrer* med Gud – og hans nærmeste familie overleve, samt et utvalgt antall dyr av hver dyreart, for at hver dyreart skal overleve. Ødeleggelsen er altså ikke total.

F-teksten har med detaljene om konstruksjonen av arken og den første kommandoen om å gå inn i arken (6,14–22) (7,1–9 har enda en kommando og en beskrivelse). Noen forskere mener at konstruksjonen av arken gjenspeiler konstruksjonen av verden i Første Mosebok 1. I så fall er arken en liten verden i seg selv. I denne miniverdenen har Noah på Guds kommando tatt med seg mat til både mennesker og dyr, og i dette ligger det at Gud har omsorg for dyrene gjennom menneskets handlinger.

Flommen stiger (7,10–24)

Dette avsnittet lar ulike stemmer fortelle om Noah, hans familie og dyrene som har gått inn i arken, og om hvordan vannet kommer over jorden. F-teksten har bare med vers 17 her, og hopper dermed over mange av grusomhetene, som forteller om en delvis reversering av skapelsen i Første Mosebok 1. Da satte Gud satte grenser for vannet både over og under himmelen for å la jorden komme til syne. Nå åpnes på nytt havets kilder og himmelens luker. Ødeleggelsen kulminerer i at alt som lever, dør – fugler, fe, ville dyr, kryp, mennesker (jf. listene i Første Mosebok 1, med unntak av fiskene), ja, alt med «livsånde» (i kontrast til Første Mosebok 2, hvor bare mennesket har «livspust»). Hele økosystemet går i oppløsning. Guds ødeleggelse av økosystemet, enten som straff eller som advarsel, finner vi også i andre bibeltekster – det er for eksempel et gjennomgående trekk i Amos (se 1,2; 4,7–10; 9,5–6); jf. Sefanja 1,2–3.

Flommen synker (8,1–14)

Vendepunktet kommer idet Gud husker på Noah og alle dyrene i arken (8,1). Som et ekko av Første Mosebok 1, hvor Guds vind blåser over vannet, lar Gud vinden blåse over jorden, og vannet begynner å synke. F-teksten hopper over dette avsnittet og tar opp fortellingen igjen der Noah sender ut først en ravn og så en due. Noah bruker dyrene som redskap eller samarbeidspartnere. Han evaluerer situasjonen ut fra fuglenes oppførsel i møte med den tørkende jorden.

Etter storflommen (8,15–9,17)

De ulike stemmene i fortellingen kommer til orde igjen i avslutningen. Den første stemmen lar Noah ofre dyr til Gud. Ifølge denne fortellerstemmen er det

både rett og riktig å gi brennoffer til Gud, men fra et økologisk ståsted virker det brutalt at disse dyrene drepes; de er blitt holdt i live på arken bare for å bli drept og brent for Gud. Denne stemmen er i overensstemmelse med den første vi hørte, hvor ansvaret for skylden ble lagt utelukkende på mennesket. Gud innser at mennesket alltid vil være ondt, men lover likevel å aldri mer forbanne jorden eller å drepe alt som lever. Med andre ord har ikke flommen endret noe på menneskets vesen, men Guds innstilling er forandret.

I velsignelsen som følger, finner vi flere ekko av Første Mosebok 1,26–28. I begge fortellingene skal menneskene være fruktbare, bli mange og fylle jorden. I Første Mosebok blir også dyrene velsignet, men det mangler her. Og mens Første Mosebok 1,26–28 snakker om at mennesket skal råde over dyrene og herske over jorden – noe som kan tolkes på flere måter – blir her alle dyr (denne gangen også fiskene) overgitt i menneskenes hender. Dyrene skal frykte menneskene. Om forholdet mellom mennesker og dyr var skjørt før storflommen, er det nå gått fra ille til verre. Dietten gjør det ikke bedre: I Første Mosebok 1,29–30 skal både dyr og mennesker spise planter, men nå har menneskene lov til å spise alle dyr. Det finnes noen begrensninger: Mennesker får ikke lov til å spise kjøtt med blod. Dessuten får verken mennesker eller dyr lov til å drepe andre mennesker, siden mennesket er laget i Guds bilde.

Fra et økologisk perspektiv er slike stemmer vanskelige, og leksjonaret til Skaperverkets dag skåner menigheten fra å høre dem. F-teksten hopper rett til den andre stemmen i fortellingen, hvor Gud oppretter en ny pakt (9,8–17). Denne blir av og til kalt pakten med Noah, men det er misvisende. Det sies eksplisitt at denne pakten er med Noah og hans etterkommere, og med «hver levende skapning hos dere, både fugler og fe og alle ville dyr som er hos dere, alle som gikk ut av arken, alle dyr på jorden» (9,9), oppsummert som «alt kjøtt på jorden» (9,17). Innholdet i pakten er at aldri mer skal en storflom utrydde eller ødelegge «alt kjøtt». Pakten er forpliktende kun for Gud; det finnes ingen kriterier som mennesker eller dyr må oppfylle for at den skal være gyldig. Det er altså ikke mulig for mennesker eller dyr å bryte denne pakten. Det er kun Gud som forplikter seg, og pakten er evig; det er en nådespakt, gratis gitt oss av Gud.

Buen på himmelen er både et tegn på denne pakten og en påminnelse til Gud om sitt løfte. En bue er et krigsvåpen. Er buen her spent, klar til bruk, eller er den avspent? Om den er spent, kan det tolkes dit hen at buen er klar til å kjempe for skaperverket mot kaoskreftene i storflommen. Er den avspent, kan det tolkes som at Gud ikke lenger er i krig mot sitt eget skaperverk. Ingen av tolkningene utelukker at buen også er en regnbue; det viser omtalen av skyene, som var delaktige i å skape storflommen gjennom regn. Utover dette

kan ulike synspunkter på regnbuens rolle i teksten fremheves. Er regnbuens skjønnhet fullendelsen av skaperverket, er den en bro mellom himmel og jord, er den lysets seier over mørket?

Guds løfte om at det ikke mer skal komme en ødeleggende storflom og tanken om en fredspakt som inkluderer dyr finner vi igjen i flere andre bibeltekster: Salme 104,9; Jes 54,9–10; Hos 2,18; jf. Jes 11,6–9; 65,25; Esek 34,25.

Prekeninnspill til F-teksten

Fortellingen tegner et vanskelig bilde av Gud: en Gud som angrer og som ødelegger sitt eget skaperverk, en Gud som utøver kosmisk vold og legger økosystemer i grus. Samtidig handler det om en Gud som endrer seg, som innser svakhetene i skaperverket og som likevel har omsorg for det.

Dersom predikanten tar høyde for den stemmen som legger skylden for ødeleggelsene forut for flommen på mennesket alene, kan hen problematisere konsekvensene for uskyldige dyr og for jorden. I vår verden er mennesket uten tvil den største trusselen mot biologisk mangfold og ansvarlig for ødeleggelsen av habitater. Vi kan ikke skylde på Gud; det er vår egen skyld. I dag er årsaken til stigningen i havnivået ikke en storflom sendt av Gud, men menneskeskapte klimaendringer. Fra nåtidig perspektiv kan vi også stille spørsmålet om ikke mange uskyldige druknet i fortellingen. Er det ikke urettferdig at selv nyfødte spedbarn skulle dø, sammen med uskyldige dyr? Slike kritiske spørsmål åpner for å reflektere rundt sammenhengen mellom miljøkriser og sosial rettferdighet i vår egen tid. Det er de rikeste som forårsaker klimaendringer og skaper andre miljøtrusler, mens de fattigste må takle de verste konsekvensene. Det finnes ingen rettferdighet i forholdet mellom hvem som har ansvar for miljøkrisene og hvem som er skadelidende.

I stemmen som dominerer i utdragene i F-teksten, er både mennesker og dyr ansvarlige. Også her er det elementer en predikant kan gripe fatt i. For mange i Norge i dag vil det nok være uvant å tenke på dyr som moralske agenter på samme linje som mennesker. Fortellerstemmen i teksten har et høyverdig syn på dyr som rokker ved menneskets særstilling. Denne tendensen vekk fra antroposentrisme mot et syn der mennesker og dyr så og si er i samme båt, er noe vi kan ta med oss fra fortellingen. Dette understrekes med pakten etter flommen. Guds løfter om gratis nåde er evige og altomfattende; de gjelder ikke bare mennesket, men alle dyr. Her står altså ikke mennesket i noen særstilling; tvert imot gjelder fredspakten alle levende skapninger, uten at noen fremheves fremfor andre. Mennesker og dyr er del av samme nådefellesskap. Hvilke konsekvenser får det både for vårt syn på Gud og på dyr, og for våre handlinger i forhold til dyrene?

Også for denne teksten kan det være givende å lytte til stemmer fra andre kulturelle kontekster enn den vestlige. Ibita (2020), som har filippinsk bakgrunn, analyserer fortellingen grundig. Blant punktene hun løfter frem er tanken om at vår tids fokus på planetarisk bærekraft krever en ny refleksjon over forholdet mellom Gud og den ikke-menneskelige delen av skaperverket. Mennesket kan være enten en som opprettholder verden eller en som ødelegger den. Noah i arken blir et eksempel på et menneske som kultiverte relasjonene mellom ulike skapninger. Hun peker også på at ondskaper som er årsak til flommen kan være knyttet opp til mat, og hun reflekterer over hvordan både mat- og landbrukssektoren i dag bidrar negativt til klimaendringene, samtidig som de også blir mest påvirket av dem. En annen mulig forklaring på hva ondskaper i teksten helt konkret er, kan være seksuelle utskielser (jf. 1 Mos 6,1–4). Her trekker Ibita linjer til hvordan økologiske kriser ofte henger sammen med både kjønn og vold.

Videre leser hun fortellingen ikke bare som en historie om en katastrofe, men som en historie om katastrofehandtering: Før katastrofen kommer det advarslar (som i dette tilfelle ikke ble lyttet til), og det settes i gang tiltak for å begrense skadevirkningene (arken sørger for at noen overlever). Under katastrofen passer Noah på de ikke-menneskelige skapningene, og etterpå er forholdet mellom mennesker, ikke-mennesker og Gud forandret. Dette speiler samfunnets respons før, under og etter katastrofer. Ibita avslutter med at når katastrofen slår til, må vi tørre å stille de vanskelige spørsmålene. Ett av dem gjelder vårt bilde av Gud: Dersom mennesket er skapt i Guds bilde (9,6), er da ondskaper i menneskets hjerte (8,21) et speilbilde av Gud?

Ntneh (2012) mener at fortellingen speiler en vanlig religiøs oppfatning som kommer frem først *etter* en flomhendelse: Da vil de overlevende tenke at de er blitt reddet av Gud, mens de som døde ble straffet for sine synder. Ntneh er kritisk til denne forståelsen, som forutsetter moralske synder som grunnlag for flom. Han påpeker at beskrivelsen i Første Mosebok åpner for at storflommen er en konsekvens av menneskenes brudd på de fysiske «lovene» som Gud har nedfelt i skaperverket. Menneskene har ikke lært av fortiden, skriver Ntneh, og eksemplifiserer fra sin egen nåtidige kontekst: Kystbyer langs Vest-Afrika fra Ghana til Nigeria risikerer årlig å bli oversvømt av tidevannsbølger som et resultat av menneskets dårlige forvaltning av økologi og naturlige habitater – alt blandet med en nokså slapp holdning fra lokale styresmakter. Og her kommer kritikken mot tolkningen av den bibelske fortellingen inn: Ved å si at det er Gud som straffer, legges ansvaret over på Gud, og dermed tar ikke menneskene konsekvensene av egne handlinger. Resultatet er at menneskene feiler gang

på gang. Ntreh ber dem som leser Bibelen om å våkne opp fra sin søvn og ta ansvar for deres handlinger, samt oppfordre andre til å gjøre det samme. Ifølge Ntreh er dette er den eneste måten vi kan redde oss selv og miljøet rundt oss på.

Salmer

Mange av salmene i Salmeboka er knyttet til skaperverket og menneskets rolle i det. Nettsidene til DnK inneholder gudstjenesteressurser i forbindelse med Skaperverkets dag, og disse inkluderer forslag til salmer:

<https://www.kirken.no/nb-NO/gronnkirke/Tema/skaperverkets-dag/gudstjenesteressurser/>

I denne artikkelsamlingen skriver Anders Aschim («Vår fredsfyrste høgt vere lova») at Eden er «ein bibelsk favorittplass hos Blix». Aschim eksemplifiserer dette gjennom sine kommentarer til utvalgte Blix-salmer, som blant annet gir et ekko av Eden-fortellingen og tolker den. Her er det mange salmer å velge blant til Skaperverkets dag!

Avsluttende bemerkninger

Gjennomgangen over viser både hvor komplekse bibeltekstene er og at tolkningen avhenger av tolkeren (jf. Stordalens og Berges artikler i denne samlingen). Hva slags lesning trenger vi i vår tid, og, mer spesifikt, hva slags lesning trenger vi når vi feirer Skaperverkets dag?

Litteratur

Siden denne artikkelens tematikk er ukjent for mange og samtidig vil bli viktig i årene som kommer, har jeg laget en utvidet litteraturliste med kommentarer. All litteratur her er tilgjengelig fra Oria på vilkår; jeg kommenterer der den også er tilgjengelig fra andre kilder.

Anbefalt om økologiske lesninger generelt

HABEL, N. C. og P. TRUDINGER (red.). 2008. *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBL Symposium 46). Atlanta: Society of Biblical Literature. Et eksempel på lesninger fra Earth Bible Project, det største samarbeidet innenfor økohermeneutikk. (Tilgjengelig fra fra bibsok.no.)

HORRELL, D. G., C. HUNT, C. SOUTHGATE og F. STAVRAKOPOULOU (red.). 2010. *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*. London: T & T Clark. (Et eksempel på lesninger fra et annet stort prosjekt, the Exeter Project. Tilgjengelig fra bibsok.no.)

- MARLOW, H. og M. HARRIS (red.). 2022. *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Oxford: Oxford University Press. (En samling artikler med ulike ståsted.)
- NILSEN, T. D. 2022. «Økologiske lesninger av Bibelen.» *St. Sunniva* 2:6–13. (Oversikt over ulike retninger; et godt sted å begynne. (Tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- NILSEN, T. D. og A. R. SOLEVÅG. 2016. «Expanding Ecological Hermeneutics: The Case for Ecolonialism.» *Journal of Biblical Literature* 135:665–683. (Gjennomgang, kritikk og utvikling av noen retninger, med analyse av økologi, kolonialisme og bibelbruk i Nils Gaups film *Kautokeino-opprøret* (2008); m.a.o. fra en eksplisitt norsk kontekst. (Tilgjengelig fra Google Scholar.)

Annen litteratur

- BAUCKHAM, R. 2011. *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*. Waco: Baylor University Press. (Tilgjengelig fra bibsok.no.)
- . 2010. *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*. Waco: Baylor University Press. (Tilgjengelig fra bibsok.no.)
- BLOCK, D. I. 2010. To Serve and to Keep: Toward a Biblical Understanding of Humanity's Responsibility in the Face of the Biodiversity Loss.» I: *Keeping God's Earth: The Global Environment in Biblical Perspective*, red. N. J. Toly og D. I. Block. 116–40. Downers Grove: IVP Academic, 2010.
- BYRNE, B. 2010. «An Ecological Reading of Rom. 8.19–22: Possibilities and Hesitations.» I: *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, red. D. G. Horrell, C. Hunt, C. Southgate og F. Stavrakopoulou. 83–93. London: T&T Clark. (Tilgjengelig fra Google Scholar og fra bibsok.no.)
- CARR, D. M. 2021. «Competing Construals of Human Relations with «Animal» Others in the Primeval History (Genesis 1–11).» *Journal of Biblical Literature* 140 (2): 251–69. (Tilgjengelig fra Google Scholar.)
- COHN, N. 1996. *Noah's Flood: The Genesis Story in Western Thought*. New Haven: Yale University Press. (Tilgjengelig fra bibsok.no.)
- FRETHEIM, T. E. 2010. *Creation Untamed: The Bible, God, and Natural Disasters*. Grand Rapids: Baker Academic. (Tilgjengelig fra bibsok.no.)
- . 2005. *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*. Nashville: Abingdon Press. (Tilgjengelig fra bibsok.no.)
- GITAU, S. K. 2000. *The Environmental Crisis: A Challenge for African Christianity* (African Christianity Series). Nairobi: Acton.

- HABEL, N. C. 2011. *The Birth, the Curse, and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1–11* (The Earth Bible Commentary Series 1). Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- HENRIKSEN, J.-O. 1991. *Mennesket og naturen: Etiske og religionsfilosofiske perspektiver på naturen og økokrisen*. Oslo: MF-bok. (Tilgjengelig på www.nb.no/search fra bibsok.no.)
- HORRELL, D. G. 2010. *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology* (Biblical Challenges in the Contemporary World). London: Equinox. (Tilgjengelig fra bibsok.no.)
- IBITA, M. M. S. 2020. «The Great Flood in Genesis 6–9: An Ecological Reading of the J and P Traditions.» *Biblical Theology Bulletin* 50 (2): 68–76. (Tilgjengelig fra Google Scholar.)
- KEBANEILWE, M. D. 2015. «The Good Creation: An Ecowomanist Reading of Genesis 1–2.» *Old Testament Essays* 28 (3): 694–703. (Tilgjengelig fra Google Scholar.)
- KOULAGNA, J. 2020. «Adam, Dust of the Earth: A Paradise Received and Incomplete in the Biblical Accounts of Creation. Some Philological Observations on the Creation Accounts.» *Consensus* 41 (1): artikkel 6. (Tilgjengelig fra Google Scholar.)
- LAMP, J. S. 2017. *Reading Green: Tactical Considerations for Reading the Bible Ecologically* (Studies in Biblical Literature). New York: Peter Lang.
- NDOGA, S. 2022. «'bd and Šmr in Genesis 2: 15 as the Ecological Mandate: An African Theanthropocosmic Perspective.» *Journal for Semitics* 31 (1): 18 sider.
- NILSEN, T. D. 2023. «Sustainability Hermeneutics.» *Biblical Interpretation*. Publisert på nett før trykk 2023: 1–24. (I skrivende stund tilgjengelig på <https://brill.com/view/journals/bi/aop/article-10.1163-15685152-20231750/article-10.1163-15685152-20231750.xml>.)
- NILSEN, T. D. 2021. «Noah's Ark as Conservation? An Ecological Reading of Genesis 6–9: Festschrift for Willie Van Heerden.» *Journal for Semitics* 30 (1): 15 sider.
- NTREH, B. A. 2012. «Human Complicity in Flood Occurrence: An African Biblical Hermeneutical Reading of Genesis 6: 5–8: 22.» *Ilorin Journal of Religious Studies* 2 (2): 91–102. (Tilgjengelig fra Google scholar.)
- OLANISEBE, S. O. 2009. «Revisiting Creation Accounts in Gen. 1 & 2 and Dominion Theology in Relation to the Environment in Nigeria.» I: *Biblical Studies and Environmental Issues in Africa*, red. C. U. Manus. 85–102: Nigerian Association of Biblical Studies (NABIS) Western Zone.

- OTTUH, J. A. 2022. «Christianity and Environmental Care in Nigeria: The Role of Christians in Addressing Indiscriminate Refuse Disposal.» *Pharos Journal of Theology* 103: artikkel 15. (Tilgjengelig fra Google scholar.)
- STORDALEN, T. 2000. *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology). Leuven: Peeters. (Tilgjengelig fra bibsok.no; tidligere utgave tilgjengelig på www.nb.no/search.)
- STORDALEN, T. 1994. *Støv og livspust: Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget. (Tilgjengelig på www.nb.no/search og fra bibsok.no.)
- TONSTAD, S. K. 2017. *The Letter to the Romans: Paul among the Ecologists* (The Earth Bible Commentary Series 7). Sheffield: Sheffield Phoenix Press. (Tilgjengelig fra bibsok.no.)
- TRAINOR, M. 2012. *About Earth's Child: An Ecological Listening to the Gospel of Luke* (The Earth Bible Commentary Series 2). Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- WAINWRIGHT, E. M. 2017. *Habitat, Human and Holy: An Eco-Rhetorical Reading of the Gospel of Matthew* (The Earth Bible Commentary Series 6). Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- WHITE JR., L. 1967. «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.» *Science* 155 (3767): 1203–07. (Tilgjengelig fra Google scholar.)

Lovens tunge tavler tynger? Møter mellom tre korte tekster og to store tolkningstradisjoner

AV GUNNAR HAALAND, NLA Høgskolen og Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

MED LITURGIREVISJONEN I 1977 ble lesninger fra Det gamle testamentet (GT) et fast innslag i Den norske kirkes gudstjenester. De gammeltestamentlige tekstene ble invitert inn i et samliv med evangelietekster og episteltekster, et samliv som de to sistnevnte har holdt gående i hundrevis av år. I gudstjenesten skjer et møte, et samspill, et samliv mellom tre korte tekster. Det skapes harmonier og disharmonier, spenninger som utløses og spenninger som vedvarer. Tekstene kan gå i dialog med hverandre eller motsi hverandre. Den ene kan overdøve de to andre, eller to kan gjøre felles sak mot den tredje. Hvilken stemme synger den gammeltestamentlige lesningen, hvilken rolle tar den i samtalen, hvordan har den det i samlivet? Slike spørsmål preger hele denne boken. I dette kapitlet diskuteres disse spørsmålene med en særskilt innfallsvinkel: det interreligiøse perspektivet.

For når vi søndag formiddag hører den gammeltestamentlige lesningen og velsignelsen, og når vi synger bibelske salmer og «Sanctus», hører og synger vi fra de samme tekstene som lyder i synagogen dagen i forveien. Bruken av GT i kirken gir gudstjenesten en interreligiøs horisont. Hva tenker vi om at vi deler så mye av Bibelen med jødene? Hvordan forholder vi oss til at vi øser av de samme kildene og vandrer på de samme stiene? Hva betyr det at jøder og kristne møter felles hellige skrifter med ulike helhetsforståelser og ulike tolkningsstrategier? Kan vi likevel lytte til hverandre og lære av hverandre?

Gjest, vertskap eller husokkupant?

Bibelens Gud er Abrahams, Isaks og Jakobs Gud. Jeg er en kvist innpodet på Israels tre (Rom 11,16–24). Å lese GT som hellig skrift er for hedningkristne å være på bortebane. Tekstene handler om et annet folk og er skrevet på et språk som dette folket fremdeles forvalter. Som kristne i Norge får vi del i jødernes

kulturarv – deres myter, deres kongesagaer, deres skaldediktning, deres etiske og juridiske grunntekster og så mye, mye mer.

De er israelitter; de har retten til å være Guds barn, og herligheten, paktene, loven, tempeltjenesten og løftene tilhører dem. De har fedrene, og fra dem stammer også Kristus, han som er Gud over alt, velsignet i all evighet. Amen. (Rom 9,4–5)

De er israelitter. Vi er gjester. Å lese våre felles hellige skrifter sammen med bibelsprengte jøder er dypt fascinerende. De håndterer språket suverent, rister intertekstuelle forbindelser elegant ut av ermet og finner etiske, filosofiske og eksistensielle poenger før jeg rekker å telle til tre. Slike felles bibelstudier har mer enn én gang fremkalt hos meg det den svenske NT-professoren, biskopen og dialogforegangsmannen Krister Stendahl kaller *holy envy* eller «helig avvund» (jf. Haaland 2016, 81–82).

Når Israels skrifter leses i kirken, er vi som kristne ikke primært gjester, men snarere vertskap. Abraham og Sara, Moses og Miriam, Rut og Hanna, David og Salomo, Jesaja og Jeremia entrer vår hjemmebane. Hvordan tar vi imot dem? Hvordan omtaler vi dem på vårt språk? Hvilken plass gir vi dem i vår sammenheng? Gudstjenestens gammeltestamentlige lesninger utfordrer oss til å vise gjestfrihet, vennlighet og ydmykhet.

Dette er dyder som vi trenger i flere sammenhenger. For det første kan vi ikke helt utelukke at det sitter en lys levende jøde i kirkebenkene. Kanskje synger et jødisk barn i barnekoret. Mange jødiske barn har ikke-jødiske søskenbarn som bæres til dåp. Jødiske ungdommer har venner som konfirmeres. Jøder deltar i kristne begravelser som pårørende, venner, kolleger eller naboer. Riktignok er sjansene små for at det sitter en nåtidsjøde i en middels norsk kirkebenk, men uansett kan vi med fordel forsøke å omgås de gammeltestamentlige skikkelsene på en måte som en eventuell jødisk tilhører ville oppleve som redelig, eller i beste fall som innsiktsfull og inspirerende.

Det vi imidlertid vet, er at sjansene er store for at det i kirkebenkene sitter mennesker som kjenner seg som gjester, som føler at de er på bortebane, som opplever et kulturkrasj. Hvis vi behandler våre gammeltestamentlige gjester med gjestfrihet, vennlighet og ydmykhet, vil kanskje andre føle seg mindre fremmede og mer hjemme?

Vi vet også at gudstjenestens gammeltestamentlige israelitter etterfølges av de nytestamentlige: Elisabet og Sakarja, Maria og Josef, Simeon og Anna,

enken i Nain og den rike unge mannen, fariseere og skriftlærde, Salome og Maria Magdalena, Peter og de elleve andre, Paulus og Jesus. Også dem bør vi møte med gjestfrihet, vennlighet og ydmykhet. Og det er deres bibel vi leser fra under den første lesningen.

Enhver preken kan med fordel gjennomleses i forkant med en jødisk tilhører i tankene, men dette gjelder på en særlig måte for prekener over gammeltestamentlige tekster.

Min erfaring er at gjestfriheten tidvis er fraværende, at vennlighet erstattes med likegyldighet, at ydmykhet fortrenses av aggresjon. Jødiske venner og bekjente har fortalt meg om negative gudstjenesteopplevelser. Historien om jødisk–kristne relasjoner taler sitt tydelige språk. Inntar vi roller som husokkupanter i stedet for gjester og vertskap? Tar vi herredømme over Israels skrifter? Håndterer vi de gammeltestamentlige tekstene som om vi er alene på banen? Avslører vi vår kristne uvitenhet og våre norske fordommer?

Lovens tunge tavler tynger?

Albumet *Sanger fra Katakombene* fra 2013 er ett av mange betagende musikk- og kulturutvekslingsprosjekter i regi av SKRUK og Kirkelig Kulturverksted. I dette tilfellet har de reist til det østre Tyrkia og fått del i Den syrisk-ortodokse kirkes liturgiske skatter. I omslagsheftets presentasjon av albumets første sang beskriver de hvordan Bibelen leses i den den syrisk-ortodokse klosterkirken: Paulus resiteres fra en lesepult på den ene siden, GT fra en lesepult på den andre siden og evangeliene fra korpartiet.

På den måten oppstår en intens "samtale" på tvers av tider. Det er som om epoker og paradigmer roper til hverandre, og alt er regissert for å peke på frelseren som kommer ridende på eselfolen mens barna synger Hosianna.

Fader Yokin Unval synger om barna som kom Jesus i møte på palmesøndag, og koret synger om å ha profeters ord i blodet og apostlers ord på tungen.

Her i kirken møtes var og er og skal bli
Tid møter tid, støy blir harmoni

Alt klinger uendelig vakkert både musikalsk og tekstlig. Så kommer refrenget:

Lovens tunge tavler tynger
Pauli milde favntak gynger
Dom møter favn, blir ett i Jesu navn

Er det virkelig slik Bibelens tekster samsnakker i gudstjenesten? Som gudstjenestegjenger erfarer jeg at de gammeltestamentlige tekstene kan være «milde favntak» vel så ofte som de paulinske lesningene, og at Paulus ofte «tynger» vel så mye som GT. Som teolog kan jeg ikke være med på at evangelielesningene representerer en slags gylden middelvei som forener dom og favn «i Jesu navn». Både forholdet mellom GT og NT og forholdet mellom lov og evangelium må tilrettelegges annerledes.

Forholdet mellom GT og NT: «og» eller «men»?

På reformasjonsdagen 31. oktober leser Den norske kirke først Salme 46,1–8, forelegg for Martin Luthers «Vår Gud han er så fast en borg». Deretter følger Romerbrevet 1,16–17, brevets temaformulering om evangeliet som Guds kraft til frelse, Guds rettferdighet som gis ved troen. Deretter følger Johannes-evangeliet 1,16–17 som pretekst:

Av hans fylde har vi alle fått,
nåde over nåde.
For loven ble gitt ved Moses,
nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus.

I King James Version og i den svenske standardoversettelsen *Bibel 2000* innledes den siste linjen med en konjunksjon. Den greske grunnteksten inneholder også en konjunksjon. Hvis vi spontant skal legge inn en konjunksjon i den norske oversettelsen, hvilken velger vi?

King James Version og *Bibel 2000* har henholdsvis *but* og «men». På gresk står det *kai*, som normalt oversettes med «og», men som også i noen sammenhenger bør oversettes med «men». Min lutherske refleks legger umiddelbart inn et «men»; her handler det om kontrasten mellom lov og evangelium.

Mitt eksegetiske skjønn tilsier imidlertid at vi eventuelt skal legge inn et «og», og slett ikke et «men». Her handler det ikke om kontrasten mellom lov og evangelium, men om mer av det samme, om «nåde over nåde», om at Kristus kom med «nåden og sannheten» som kjennetegner den «herlighet som den enbårne sønn har fra sin Far» (Joh 1,14), som Herren åpenbarte for Moses og Israel på Sinai (2 Mos 24,16–17; 33,18–23; 34,5–7a), og som «tok bolig» (jf. Joh 1,14a) i telhellighdommen (2 Mos 40,34–38) og senere i templet i Jerusalem (1 Kong 8,10–11). Språket mot slutten av Johannes-prologen er fullt av ekkoer fra Sinai og Sion. Når det heter at Jesu herlighet fra Far er «full av nåde og sannhet»

(Joh 1,14b), hører vi et ekko fra Guds selvpresentasjon på Sinai: «Herren er [...] en barmhjertig og nådig Gud, [...] rik på miskunn og sannhet» (2 Mos 34,6).

I Johannesevangeliet 1,16–17 handler det ikke om forholdet mellom lov og evangelium forstått som henholdsvis Guds krav og Guds gave. Det handler snarere om forholdet mellom GT og NT, men mer presist om forholdet mellom jødedommens Tora og kristendommens Jesus Kristus. Dette siste var temaet på apostelmøtet i Jerusalem (Apg 15) og kan kanskje kalles kristendommens første og mest grunnleggende teologiske utfordring.

Kirken har lang tradisjon for å tenke i kontraster og uttrykke seg gjennom et «men»: I denne teksten innebærer det at man ser en kvalitativ kontrast mellom den loven Moses kom med, og den nåden og sannheten Jesus kom med. Og man ser en temporær kontrast: Moseloven og Guds pakt med Israels folk har sin tid frem til Kristus; etter Kristus handler det om en ny lære, en ny pakt og et nytt folk. Den kvalitative kontrasten kan artikuleres på ulike måter: som en kontrast mellom GTs Gud og NTs Gud, mellom Israels Gud og Jesu Far, slik Markion og Schleiermacher hevdet, eller som en kontrast mellom Jesus og hans samtids jødedom, slik historisk-kritisk bibelforskning tradisjonelt ofte har tenkt (jf. Haaland 2013, 79–80; Haaland 2016, 86–88). Den temporære kontrasten innebærer at jødedom etter Jesus forstås som en anakronisme og en misforståelse. Resultatet er at vi snakker om jøder og jødedom i fortid; jøder og jødedom etter Kristus usynliggjøres. Dette kalles ofte «erstatningsteologi» (jf. Svartvik 1998; Haaland 2013, 83–85; Haaland 2016; Wirén 2021, kap. 3). Vi kan kanskje kalle det «husokkupantteologi».

Den kristne nyorienteringen i forhold til jøder og jødedom etter holocaust kan kort sagt forstås som et «og» i stedet for et «men». I erklæringen fra den banebrytende Seelisberg-konferansen i 1947, som ledet til opprettelsen av International Council of Christians and Jews (ICCI), finner vil for eksempel følgende formaning som det aller første punktet: «Remember that One God speaks to us all through the Old and the New Testaments» (*An Address to the Churches*, 1947). Og i et nyere dokument fra ICCI konkretiseres dette på følgende måte: «By presenting the two Testaments in the Christian Bible as complementary and mutually affirming rather than antagonistic or inferior/superior» (*A Time for Recommitment* 2016, pkt. 1).

Lov, evangelium, Tora og Luther

Jeg lærte som teologistudent at forholdet mellom lov og evangelium ikke er det samme som forholdet mellom GT og NT. Vi finner både lov og evangelium i begge testamenter, for eksempel Bergprekenens radikale krav i NT og Guds

barmhjertighet og trofasthet gjennom nær sagt hele GT. Derfor er det uheldig at Johannes 1,16–17 er valgt som pretekst på reformasjonsdagen. Når lov og evangelium knyttes primært til henholdsvis GT og NT, knyttes de samtidig lett til henholdsvis jødedom og kristendom (jf. Svartvik 2014). Dermed blir det fort til at vi slår jødene i hodet med lovens tunge tavler.

Men er ikke nettopp Loven helt grunnleggende i jødedommen? Både ja og nei. Toraen er helt grunnleggende i jødedommen, men Tora betyr «lære» snarere enn «lov». Og Tora omfatter – for å bruke luthersk terminologi – både lov og evangelium, både Guds krav og Guds gave. Skal vi fornemme hvordan jødedommen tenker om Toraen, kan vi med fordel starte i Salme 119. Kort sagt: Toraen er Guds ord. Et neste skritt kan være å lese København-rabbiner Bent Melchior's elegante foredrag på Universitetet i Oslo i 1976, publisert samme år. Slik praktiserer vi et annet av Krister Stendahl's prinsipper for religionsdialog: «La den andre definere seg selv».

På hebraisk heter det for eksempel ikke «de ti bud», men «de ti ord». Perikopen innledes med: «Gud talte alle disse ordene» (2 Mos 20,1), og den jødiske inn- delingen i ti ord starter ett vers foran den kristne tellemåten: «Jeg er Herren din Gud som førte deg ut av Egypt, ut av slavehuset» (2 Mos 20,2). Deretter følger «Du skal ikke ha andre guder enn meg» (2 Mos 20,3) som det andre «ordet». Foran budene kommer altså budskapet om Guds frelseshandling.

Og lovens tunge tavler kalles ikke «lovtavler» i jødedommen, men «paktstavler».

Lutherske kirkers oppgjør med Martin Luthers utfall mot jødene handler blant annet om å være varsom med begrepsparet lov og evangelium. Og det handler ikke minst om hvordan vi leser GT. Luthers aversjon mot jødene skyldtes nemlig i stor grad deres manglende evne og vilje til å lese GT slik han leste GT: som Kristus-vitnesbyrd. Det handlet altså om hermeneutikk. Luther ville ikke vite om noen annen GT-lesning enn den kristologiske og kristosentriske. Derfor representerte den historisk-kritiske GT-lesningen et avgjørende oppgjør med Luther, fordi den åpnet opp for og faktisk prioriterte en helt annen måte å lese GT på: en førkristen, religions- og kulturhistorisk lesning.

Et neste skritt for predikanten kan være å åpne for og til og med prioritere rabbinske og nåtidige jødiske lesninger. Siden 1997 har barn og ungdommer lært på skolen om jødedommen som en levende religion i vår tid. Derfor kan ikke kirken konsekvent snakke om jøder og jødedom i fortid, som om de forsvant rett etter Jesu tid. La den andre definere seg selv!

Jødiske bibeltolkere som forbilder og samtalepartnere

Jødisk bibeltolkning var min første jødiske forelskelse. Det var våren 1995, og jeg var student på Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem. Jødiske lærere åpnet bibelfortellingene for oss på nye, uventede og fascinerende måter. Jeg var lært opp til å lese Bibelen primært som religiøs litteratur, men her handlet det om et bredt spekter av livsvisdom, filosofiske innsikter, filologiske krumspring og frodige legender.

Jødiske barn kjenner for eksempel fortellingen om Abrahams monoteistiske ungdomsopprør: Hans far Terah levde av å selge gudestatuer, men Abraham kom frem til at Gud er én og ikke lar seg avbilde. En dag han passet farens butikk (*idol shop* på engelsk!), hugget han i stykker alle statuene unntatt én og plasserte øksen i hendene på den ene statuen. Da Terah kom hjem og raste over den raserte butikken, skyldte Abraham på den gjenstående statuen. Terah snerret at en statue i tre umulig kunne gjøre noe slikt. Abraham konstaterte lakonisk at slike guder, som måtte gi tapt for et barn, kunne ikke faren selge med selvrespekten i behold. Det gikk så langt som at Abraham på grunn av sin monoteistiske tro nesten ble drept i den onde kong Nimrods ildovn (jf. 1 Mos 10,8–11).

«Abraham visste fra han var barn hva det var verdt å dø for», sa en rabbiner til meg en gang. «Dermed var det lettere å vite hva det var verdt å drepe for.» Fortellingen om nesten-ofringen av Isak har en omfattende resepsjonshistorie i både jødisk og kristen tradisjon. Til dels slår vi hverandre i hodet med den samme fortellingen. Til dels utforsker vi dybdene i den. Både Jesper Svartvik (2001, kap. 2) og Karin Zetterholm (2008 og 2012, kap. 3 i begge bøkene) skriver meget godt om både jødiske og kristne tolkninger. En nåtidig jødisk kommentator, som jeg bare har fått referert og ikke kjenner navnet på, påpeker at etter dramaet på Moria berg veksler Abraham ingen ord med Sara; hun dør av skrekk og forferdelse i starten av neste kapittel. Han veksler imidlertid heller ingen ord med Isak og heller ikke med Gud. Ingen lykkelig slutt, altså, men tvert imot et totalt sammenbrudd i alle de nærmeste relasjonene.

Fortellingen om Kain og Abel er en annen tragedie som har trigget jødiske tolkere (jf. Svartvik 2001, kap. 1). Hva kan få en mann til å drepe sin bror? I Første Mosebok 4,8 introduserer den hebraiske bibelteksten et sitat: «Siden sa Kain til sin bror Abel.» Men så kommer det ikke noe sitat. Teksten forsetter slik: «Og mens de var ute på marken, gikk Kain løs på sin bror Abel og drepte ham.» Hva sa Kain til Abel? Våre kristne bibeloversettelser løser problemet ved lete opp det tilsynelatende tapte sitatet i Septuaginta og targumene (tidlige aramaiske gjengivelser av bibeltekster, ofte med innbygde tolkninger og kommentarer): «La oss gå ut på marken!» sa Kain. Så gjorde de det, og så gikk det som det gikk.

Senantikens jødiske bibeltolkere valgte en annen strategi. For dem var den overleverte bibelteksten uforanderlig, og derfor var det umulig å ganske enkelt fylle inn et sitat hentet fra Septuaginta. Et tilsynelatende manglende sitat var for dem en invitasjon til å lete etter en dypere mening. Som litteraturviteren Wolfgang Iser (1974) ville sagt: De fyller inn et hull i teksten. Én rabbiner foreslo at de kranglet om eiendom. Jorddyrkeren Kain krevde eiendomsretten til marken som Abel sto på; sauegjeteren Abel krevde eiendomsretten til klærne som Kain hadde på seg. Men en annen rabbiner avviste den tolkningen. En tredje rabbiner foreslo at de kranglet om prestisje: Hvem av dem skulle eie grunnen som templet skulle bygges på? For å forklare koblingen mellom Kain og Abel ute på den øde marken og templet i Jerusalem flere tusen år senere viser denne rabbineren til Mika 3,12: «Sion skal pløyes som [dyrket] mark» (min oversettelse). Stikkordforbindelsen brukes som argument for at templet sto på den marken som Kain og Abel kranglet om. En ny rabbiner avviser denne tolkningen, og enda en ny rabbiner foreslår enda en ny forklaring: De krangler om hvem av dem som skal få den eneste kvinnen som er ledig, nemlig den kvinnen som Gud skapte i kapittel 1 før Eva ble skapt i kapittel 2. Rabbinerne er altså enige om at Kain innleder en krangel, og ved hjelp av kreative analogier på kryss og tvers i Tanakh, blir hullet i teksten et utgangspunkt for å utforske allmenne konflikttemaer.

Kan vi bruke slike tolkninger når vi preker? I en tid som er svært sensitiv for kulturell appropriasjon, er det ingen selvfølge at vi kan gjøre dette. Det fordres i hvert fall at vi investerer tid på å gjøre oss kjent i dette tolkningsuniverset og bruker stoffet med respekt. Biskop Kari Mangrud Alvsvåg fortalte for noen år siden at hun med utbytte leste den daværende britiske sjefsrabbineren Jonathan Sachs (1948–2020). Hun er helt sikkert ikke den eneste presten som har gjort dette.

Det er tre grunner til at jeg selv tør å bruke jødiske ressurser når jeg fra tid til annen preker. For det første gjør jeg det i takknemlighet til mine jødiske lærere, kolleger og venner som generøst har delt sine innsikter og tolkningsressurser med meg. For det andre har kristne lærere, kolleger og venner vist meg hvordan dette kan gjøres. I tillegg til Jesper Svartvik og Karin Zetterholm må jeg nevne vår felles lærer Göran Larsson, som blant annet har skrevet en resepsjonshistorisk kommentar til Andre Mosebok (2006) og en bok om de jødiske høytidene (2007). For det tredje betrakter jeg som sagt en slik tolknings- og prekenpraksis som en stille protest mot Luthers antijødiske utfall.

Noah, Abraham, Moses og Jesus

Som et eksempel på hvordan jødisk bibeltolkning kan settes i spill i en kristen sammenheng, og hvilke avveininger som da hører med, vil jeg avslutningsvis dele fra en preken jeg holdt i Oppdal kirke på nyttårsaften 1998. Prekenteeksten var fra Lukasevangeliet 13,6–9 om gartneren som går i forbønn for fikentreet som ikke bærer frukt. Jeg prekte om frimodighet, utholdenhet og freidighet i bønn. Inn i dette brukte jeg jødiske diskusjoner om Noah, Abraham og Moses:

I Bibelen introduseres Noah som «en rettferdig mann, en helstøpt mann i sin tid» (1 Mos 6,9). Hva betyr det siste leddet – «i sin tid» – har jødiske lærde spurt. Betyr det at han var rettferdig og helstøpt på tross av all ondskaper som hersket på hans tid? Eller betyr det tvert imot at han bare relativt sett var rettferdig og helstøpt? Man har ment at Noah i hvert fall svikter grovt på ett punkt: Hvorfor protesterer han ikke når Gud vil gjøre ende på hele menneskeslekten bortsett fra ham og hans nærmeste?

Abraham, derimot, protesterer når Gud vil ødelegge Sodoma og Gomorra (1 Mos 18): «Det ligner ikke deg å gjøre noe slikt, å la rettferdige dø sammen med urettferdige!» (1 Mos 18,25). Han argumenterer for at Gud skal spare de mange urettferdige på grunn av de relativt få rettferdige. Og så pruter han nedover fra femti rettferdige via førtifem, førti, tretti, tjue og ned til ti. «Da Herren var ferdig med å tale til Abraham, gikk han. Og Abraham vendte hjem» (1 Mos 18,33), og så gikk det som det gikk. Byene ble ødelagt, og kun Lots familie fikk sjansen til å flykte. Hvorfor prutet ikke Abraham videre? Hadde han fortsatt til fire eller tre, hadde begge byene blitt reddet!

Moses går hele veien. Når folket danser rundt gullkalven, sier Gud til ham: «Bland deg nå ikke inn, for min vrede skal flamme opp mot dem og fortære dem. Men deg vil jeg gjøre til et stort folk» (2 Mos 32,11). Men Moses nekter å bli stamfar til et nytt gudsfolk. Han avviser forslaget om «erstatningsteologi». Han argumenter med Guds gode navn og rykte. Han minner om Guds løfter til patriarkene. Han går i forbønn for folket og ber Gud om å tilgi. Han nekter å gå videre uten at Gud blir med. Og Gud gir seg.

Slik blir Moses et eksempel på frimodig, utholdende og freidig forbønn, og dette delte jeg altså fra prekestolen. I forlengelsen sa jeg noe om at Jesus og Den hellige ånd som går i forbønn for oss. Og hvis jeg husker riktig, dro jeg det enda lengre og sa at Moses der på fjellet kan ha lært Gud en lekse om menneskelivets kår, slik at Gud fant ut at dette måtte han prøve. Og kanskje sa jeg at slik Moses satte sin stilling og sitt liv inn på å redde sine, satte Gud i Kristus sin stilling og sitt inn på å redde sine.

Er dette illegitim appropriasjon, eller er det fruktbar dialogteologi? Spørsmålet er viktig og nødvendig. Den dagen jeg blir helt trygg på at dette er greit, bør jeg nok slutte å tale slik.

Litteratur

A Time for Recommitment: The Twelve Points of Berlin. 2009. International Council of Christians and Jews.

https://www.iccj.org/fileadmin/ICCJ/pdf-Dateien/12points_Berlin_engl.pdf.

An Address to the Churches: The Ten Points of Seelisberg. 1947. International Conference of Christians and Jews.

<https://ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/ecumenical-christian/seelisberg>.

HAALAND, G. 2011. «Den todelte Tora – Tanakh og Talmud: Jødedommens hellige skrifter.» I: *Hellige skrifter i verdensreligionene*, red. J. Braarvig og Å. Justnes. 21–57. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

———. 2013. «Gått ut på dato? Landløftene, Midtøsten-konflikten og jødisk-kristne relasjoner.» I: *Sannhetens øyeblikk: Israel, Palestina og Den norske kirke*, red. O. Leirvik, K. Fretheim og B. Fagerli. 77–99. Oslo: Akademika.

———. 2016. «Fra kristen til hedningkristen: Refleksjoner i møte med jødedommen.» I: *Dialogteologi på norsk*, red. B. Fagerli et al. 80–101. Oslo: Verbum akademisk.

ISER, W. 1974. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. London: John Hopkins University Press. (Først utgitt på tysk i 1972.)

LARSSON, G. 2006. *Tid för Gud: Judiska och kristna perspektiv på de judiska högtiderna*. Lund: Arcus.

———. 2007. *Uppbrottet: Andra Moseboken i judisk och kristen tradition*. Lund: Arcus. (tidligere gitt som *Uppbrottet: Bibelteologisk kommentar til Andra Moseboken* i 1997 og *Bound for Freedom: The Book of Exodus in Jewish and Christian Tradition* i 1999.)

MELCHIOR, B. 1976. «Jødedommens historiske fundament: Loven.» I: *Jødene og jødedommen: Fra Det gamle testamente til Midt-Østen konflikten*, utg. E. A. Wyller og T. Gudbrandson. 32–49. Oslo: Universitetsforlaget. <https://www.nb.no/items/35f5366ca5d5c3596732070558419a06?page=0&searchText=fra%20Det%20gamle%20testamente%20til%20Midt-%C3%98sten%20konflikten>.

SKRUK, Y. UNVAL og munker fra Mor Augin og Mor Gabriel. 2013. *Sanger fra Katakombene*. Oslo: Kirkelig Kulturverksted. (CD <https://open.spotify.com/album/3915mL2Lz6uzA3EbivB8oR>.)

- SVARTVIK, J. 1998. «Ersättningsteologins historiska bakgrund.» *Nordisk judaistik* 19: 89–108.
- . 2001. *Skriftens ansikten: Konsten att läsa mellan raderna*. Lund: Arcus.
- . 2014. «Är det i ljuset av den judisk-kristna dialogen dags att ompröva begreppsparet 'lag och evangelium'?» *Magasin om Religionsmøde* 5: 25–48. https://religionsmoede.dk/_Resources/Persistent/5/c/c/3/5cc3cb3fd8f1bbf64e2cc23fbc79fb792493a42/Magasin_om_Religionsm%C3%B8de_aug_14_web.pdf.
- WIRÉN, J. 2021. *Att ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet*. Stockholm, Verbum.
- ZETTERHOLM, K. H. 2008. *Inte i himlen: Text, tolkning och tillämpning i judisk tradisjon*. Lund: Arcus.
- . 2012. *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Modern*. Minneapolis: Fortress. <https://archive.org/details/jewishinterpretatooozett>. (Oversettelse og lett bearbeiding av Zetterholm 2008.)

Afrikanske tolkningskontekster og norske tekstrekker

KNUT HOLTER, NLA Høgskolen

DET GIR SEG ikke selv at en bok om Det gamle testamentets plass i norsk gudstjenesteforkynnelse skal ha et kapittel om afrikansk tolkningskontekst. Når boken likevel har et slikt kapittel, så er det fordi det kan hjelpe oss til å se vårt norske prosjekt – det å forkynne ut fra GT – med et blikk utenfra. I bibeltolkningen taler vi alltid ut fra en gitt kontekst, og i forkynnelsen taler vi forhåpentligvis inn mot en definert kontekst, og forholdet mellom disse kontekstene kan det tidvis være lettere å se hos andre. Derfor vil jeg nå drøfte noen afrikanske, kontekstuelle bevisste erfaringer med GT, forhåpentligvis uten å miste vårt norske prosjekt av syne.

Kontekstuell bibeltolkning

Først noen metodiske perspektiver. Da Stephen Bevans for tretti år siden skrev at det ikke finnes noen umerket teologi, bare en merket (feministisk, svart, frigjøring, osv.) *kontekstuell* teologi (Bevans 2017, 3), var det nok en del som reagerte. Fremdeles levde forestillingen om at det teologiske arbeidet vi gjør i Europa og Nord-Amerika er «teologi», mens det som gjøres i Afrika, Asia og Sør-Amerika er «kontekstuell teologi». I dag vil mange være enige med Bevans. All teologi og bibeltolkning er kontekstuell farget – den folkelige så vel som den kirkelige, men også den faglige, den som drives i universitets- og høskolesammenheng.

Erkjennelsen av det siste poenget – det at også bibelvitenskapen er kontekstuell farget – har sittet langt inne hos vestlige bibelforskere. Selve utgangspunktet for den historisk-kritiske tolkningsmodellen som har preget bibelvitenskapen de siste to hundreårene var jo nettopp ønsket om å trenge bakenfor den «kontekstuelle» kirketeologien. Dette var og er et høyst legitimt ønske, og det er i dag knapt mulig å tenke seg en faglig bibeltolkning som er uavhengig av tekstforståelsen vi har fått med den historisk-kritiske tolkningsmodellen. Like fullt ser vi i dag tydeligere enn før at også historisk-kritisk bibeltolkning er preget av tolkerens kontekst. Heller ikke den faglige bibeltolkningen dreier seg

om sterile tolkningslaboratorier, men om levende mennesker som ubevisst eller bevisst leser tekstene i lys av egne erfaringer og anliggender.

Et enkelt eksempel for å illustrere dette kan være Hermann Gunkels bok om heltemot og krigsfromhet i GT (Gunkel 1916). Gunkel er ett av de store navnene innenfor historisk-kritisk bibeltolkning, et navn vi husker fra sjangerforskning og religionshistorisk lesning av GT. Men likevel, når tyskeren Gunkel midt under første verdenskrig, i det han kaller «krigsåret 1916», utgir en bok om heltemot og krigsfromhet, og attpåtil tilegner den sin sønn som har meldt seg som frivillig soldat, står det klart at hans faglige tekstlesning er preget av erfaringer og anliggender han står midt oppi der og da. Det nye testamentet, sier han, stammer fra miljøer som ikke hadde erfaring med krig. Han fortsetter: «Derfor er det forståelig at våre predikanter i disse månedene – der vårt folk rives i stykker i en fryktelig krig – snur seg fra de nytestamentlige tekstene og ser til Det gamle testamentet» (Gunkel 1916, 23–24, min oversettelse).

I en situasjon der foreldre og kjærester sitter igjen hjemme mens de unge mennene lider i skyttergravene, søker altså prestene til GT for å finne relevant bibelmateriale til en kontekstuell sensitiv forkynnelse og sjelesorg. Når så Gunkel vil bidra inn mot denne kontekstuelle utfordringen, er det selvfølgelig først og fremst som historisk-kritisk GT-forsker, men samtidig er han preget av erfaringen som far og landsmann til soldatene som kjemper med våpen i hånd.

Innenfor afrikansk bibelvitenskap spiller aktuell tolkningskontekst en langt mer selvfølgelig og transparent rolle enn det vi har vært vant til i norsk og vestlig sammenheng. Det dreier seg om en fagforståelse med et hermeneutisk og praktisk fokus på hvordan faget kan bety noe for enkeltmennesker og samfunn her og nå. Derfor blir forholdet mellom bibeltekst og aktuell tolkningskontekst viktig. Om vi skal karakterisere afrikansk bibelvitenskap med ett begrep, må det bli dets «komparative paradigme»: I svært stor grad dreier bibelvitenskapen seg om å lese tekstene i lys av tilsynelatende paralleller i dagens eller gårsdagens Afrika og med et praktisk sikte, her og nå (Anum 2000; Holter 2008, 35–36).

Jeg vil nevne to ting i forbindelse med dette komparative paradigmet som dominerer innenfor afrikansk bibelvitenskap. Det første dreier seg om hva som brukes til å tolke hva. I en parallell mellom en afrikansk erfaring og en bibeltekst eller et bibeltekstlig motiv, kan sammenligningen gå to veier. Langs den ene veien tolkes den aktuelle konteksten ved hjelp av bibelteksten. Fokus er her på konteksten, og målsettingen er en større forståelse av en tolkningskontekst her og nå. Det er altså tolkningskonteksten som skal analyseres, mens teksten forstås som et redskap, en tolkningsnøkkel. Denne måten å lese teksten på skulle være gjenkjennbar for alle predikanter. Vi bruker bibelteksten til å si

noe om – og i forhold til – tilhørernes situasjon. Alle de tre modellene innenfor afrikansk, kontekstuell bibeltolkning som vi skal se på nedenfor leser forholdet tekst/kontekst på denne måten.

En annen vei sammenligningen kan gå er å bruke konteksten til å tolke bibelteksten. Det er den som skal analyseres, mens konteksten forstås som et redskap, en tolkningsnøkkel. Denne måten å lese teksten på er mer eksegetisk orientert. Tanken er at i en situasjon der vi ikke har direkte tilgang til de livene og samfunnene bibeltekstene beskriver, så kan vi – kritisk – benytte tilsynelatende parallelle erfaringer her og nå til å kaste lys over tekstene. Her har Afrika mye tradisjonsmateriale å by på.

Det andre jeg vil si til det komparative paradigmet innenfor afrikansk bibelvitenskap, dreier seg om tolkerens rolle. I tidligere analyse av dette paradigmet har man gjerne tenkt at tolkningen har to poler: tekst og kontekst (Holter 2008). Disse to polene brukes som tolkningsnøkkel inn mot hverandre (jf. ovenfor). Problemet med denne tolkningsmodellen er at den ignorerer tolkerens rolle (West 2018). Og tolkeren er viktig, hun eller han er ingen uskyldig tilskuer til møtet mellom tekst og kontekst. Tvert imot, tolkeren har en agenda for å se bibeltekst og afrikansk tolkningskontekst i forhold til hverandre. I analysen av det komparative paradigmet erkjenner vi i dag derfor en tredje pol, tolkeren, med hennes eller hans teologiske, ideologiske eller politiske agenda.

Noen linjer i afrikanske, kontekstuelle erfaringer med GT

Når vi ser på bibeltolkning i andre sammenhenger enn vår egen, er det lett å legge merke til det som er annerledes. Slik er det også når vi med norsk bakgrunn ser på afrikansk bibeltolkning. Det er lett å generalisere det vi finner, det vil si å hevde at noe er «afrikansk» bare fordi det finnes i Afrika. Og det er lett å eksotisere det vi finner, det vil si å overdrive det som oppleves som fremmed. Så la det derfor sies med en gang at likhetene er større enn forskjellene. Jeg husker småbrukeren Johannes fra bedehuset Tryggheim hjemme på Gran. Han åpnet møtet søndag kveld med å lese Salme 23 og deretter komme med noen refleksjoner fra et langt liv som sauebonde. Jeg har hørt masaier i Tanzania si akkurat det samme. Vi kan også se likheter på et faglig plan. Det er ikke stor forskjell på en nigeriansk og en tysk ekseget som driver med tekstkritikk.

Likevel, når vi er opptatt av det kontekstuelle ved bibeltolkningen, ser vi både noen generelle linjer i afrikansk bibeltolkning og noen linjer som skiller seg fra det vi er vant til i norsk sammenheng. Ikke i den forstand at det ikke er parallellt til det afrikanske, men mer at detaljene kan være annerledes. La oss

derfor se på tre sentrale strømninger i afrikansk, kontekstuell bibeltolkning, ut fra stikkordene *inkulturasjon*, *frigjøring* og *rekonstruksjon* (Holter 2008, 17–29). I hvert tilfelle vil jeg si litt om kjennetegn og gi noen eksempler, før jeg drar noen linjer til Den norske kirkes tekstrekker, primært andre rekke.

Inkulturasjon er stikkordet for den første strømmingen i kontekstuell bibeltolkning i Afrika. Det er et begrep som forsøker å favne bredden i det som skjer når kristen tro – og bibeltolkning – uttrykkes på måter som tar hensyn til gitte kulturelle kontekster. I afrikansk sammenheng betyr dette en søken etter trosuttrykk og bibellesninger som kan oppleves som genuint afrikanske, der bibeltekster og kirkelige bekjennelser og liturgier går i dialog med erfaringer fra tradisjonell kultur og religion (Antonio 2006).

Ovenfor skilte jeg mellom det å bruke bibeltekst som nøkkel til å forstå aktuell tolkningskontekst og – omvendt – det å bruke aktuell tolkningskontekst som nøkkel til bibelteksten. La oss se på et par eksempler som kan illustrere dette. Første eksempel er Theophilus U. Ejehs analyse av Jesaja 52,13–53,12 (Ejeh 2012), en tekst som NT og den kirkelige tradisjonen har lest som en tekst om Jesus. Men Ejeh – en katolsk prest fra Nigeria – viser at teksten også kan brukes på andre måter, blant annet for å forstå aktuell tolkningskontekst. Ejeh leser denne Jesaja-teksten i dialog med den religiøse og kulturelle arven hos igala-folket, en etnisk gruppe i Nigeria. Han påviser en lang rekke paralleller mellom Jesaja-teksten og igala, særlig når det gjelder bildet som tegnes av «tjeneren». Dels bruker han igala-tradisjonens forståelse av forfedre for å forstå tjeneren: Han «opphøyes og løftes opp» (Jesaja 52,13), noe som skjer etter hans død (53,10–11). Dette, mener Ejeh, er en parallell til forståelsen av forfedre blant igala, der forfedre «dannes» gjennom livene de har levd og ritene de gjennomgår etter sin død. Videre finner Ejeh paralleller mellom igala-tradisjonen og Jesaja-teksten når det gjelder begrep som «skyldoffer», «soning» og ikke minst «stedfortredende lidelse». Jesaja-teksten, hevder Ejeh derfor, glir rett inn i igala-kulturen og kan på den måten bygge bro mellom bibelteksten og igala-folket.

I vår norske sammenheng dukker Jesaja 53,1–5 opp på fastelavnssøndag, i leksjonarets andre rekke. Det er en tung tekst (og tunge er også de andre tekstene den dagen, Første Korinterbrev 1,18–25 og Johannes 12,20–33) på en dag som ellers preges av boller og pyntede kvister. Men kanskje vi kan lære av Ejeh å se etter momenter i *vår* kontekst som kan bygge bro mellom tekst og folk?

Men vi kan ikke bare bruke bibeltekst som nøkkel til å forstå aktuell tolkningskontekst, vi kan også – omvendt – bruke aktuell tolkningskontekst som nøkkel

til å forstå bibelteksten. En luthersk prestekollega – Peter Lechion Kimilike, nå teologi-dekan ved et av universitetene til Den lutherske kirke i Tanzania – har gjort en studie der han går denne veien (Kimilike 2008). Kimilike har studert ord om fattigdom i Salomos ordspråk i lys av afrikanske ordspråk om fattige. Han mener å kunne vise at vestlige, historisk-kritiske tolkninger av fattig-tekstene i Ordspråkene gjennomgående har en nokså statisk forståelse av fattigdommen; det dannes et bilde av at Gud har skapt noen til å være fattige og andre til å være rike, og at dette er det ikke så mye å gjøre med. Jo da, sier Kimilike, det er mye vi kan gjøre. Han har analysert en stor mengde afrikanske ordspråk om fattige, og mønsteret han mener å se i disse bruker han som en tolkningsnøkkel til de tilsvarende tekstene i Ordspråkene. Resultatet er en mer dynamisk forståelse av GTS fattig-tekster. Som lesere skal vi ikke passivt akseptere at noen er fattige, men aktivt motarbeide det.

I andre tekstrekke dukker det opp én tekst som kan sies å være en fattig-tekst: På 7. søndag i treenighetstiden leser vi Ordspråkene 30,7–9, der vers 8 sier: «Gjør meg verken fattig eller rik, men la meg få den maten jeg trenger.» Kanskje kan dette peke i retning av den vestlige middelklassetolkningen som Kimilike tar avstand fra. Men om vi går til tredje tekstrekke og 4. søndag i åpenbaringstiden, finner vi en av Kimilikes kjernetekster, hos oss som del av lesningen fra Ordspråkene 14,21–22.24.31. Det siste verset inviterer nettopp til den typen dynamisk lesning og oppfølging som Kimilike fremhever: «Den som undertrykker den svake, håner hans skaper, den som hjelper den fattige, gir Gud ære.» Med dette verset som tolkningsnøkkel kan det kanskje bli mer dynamikk også i det tilsynelatende statiske utsagnet i den nevnte teksten fra 7. søndag i treenighetstiden. Første ledd i teksten, «[g]jør meg verken fattig eller rik», kan da ikke leses som en resignert aksept av egen eller andres fattigdom; andre ledd balanserer det med «men la meg få den maten jeg trenger», og vers 9 relaterer det til den faren for å glemme Gud som ligger både i rikdom og i fattigdom.

Frigjøring er stikkordet for den andre strømmingen i kontekstuell bibeltolkning i Afrika. I norsk sammenheng kjenner vi det gjerne fra den svarte teologiens bibeltolkning i Sør-Afrika på 1970- og 80-tallet, der bibel og teologi spilte sentrale roller i kampen mot apartheidregimet. Men frigjøringsparadigmet er bredere enn som så. Det dreier seg om frigjøring fra alle typer undertrykkelse: etnisitet, kjønn, klasse, legning, førlighet, og så videre. På 1970- og 80-tallet var det en viss spenning mellom bibelvitere og teologer i det sørlige Afrika på den ene siden, med deres fokus på frigjøring, og på den andre siden deres kolleger lenger nord på kontinentet, med deres fokus på inkulturasjon (Martey 1993).

Men etter frigjøringen av Sør-Afrika på 1990-tallet ser vi tydeligere at det dreier seg om to sider av samme sak: en kontekstuell bibeltolkning og teologi som taler ut av og inn i ulike kontekster.

En kjernetekst innenfor frigjøringsparadigmet er Andre Mosebok 3, fortellingen om Moses og tornebusken. Dette er en tekst som i mange år har vært pensumtekst i hebraisk og detaljeksegese ved norske profesjonsutdanninger i teologi – det er altså en tekst mange av oss har sett på før. Samtidig er det en komplisert tekst, med en spenning mellom frigjøring og landnåm, en spenning som kondenseres i vers 7–8: Gud har sett undertrykkelsen, han vil gripe inn og føre folket ut av Egypt og inn i det lovede land, men det er et land der det allerede bor andre. Frigjøringsparadigmet vektlegger første del av denne spenningen, en Gud som står på de undertryktes side.

Fortellingen om Moses og tornebusken møter vi flere ganger i kirkens tekstrekker, men kun i oppklippet form. I andre tekstrekke får vi høre vers 1–6 på Kristi forklarelsesdag, som GT-bakgrunn for forklaringen på fjellet (Markus 9,2–13), der Peter, Jakob og Johannes får se Moses i samtale med Jesus. På 4. søndag i åpenbaringstiden (i 2024 = 26. søndag i treenighetstiden) får vi høre vers 10–12 sammen med neste kapittels vers 10–16 (sendelsen av Moses) som GT-bakgrunn for fortellingen om Jesus og den blindfødte (Johannes 9). Når det gjelder versene mellom disse to avsnittene – det vil si vers 7–9, der selve frigjøringsmotivet opptrer – får vi høre disse i tredje tekstrekke på 1. mai.

Det er for øvrig interessant å legge merke til at vers 1–6 er tekst på Samefolkets dag, tredje rekke. Det er mulig at det ligger en tanke om inkulturasjon bak; fortellingen om Gud som åpenbarer seg i naturen er kanskje tenkt i forhold til samisk spiritualitet. I skrivende stund pågår det en aksjon i Fosen mot utbygging av vindkraft i samiske beiteområder, og det ville vært spennende om Samefolkets dag hadde latt frigjøringsmotivet i vers 7–9 lyde i stedet. Med denne antydningen er vi så vidt innom det vi kan kalle leksjonarkritikk, det vil si spørsmålet om hva som har styrt utvalget og beskjæringen av bibeltekstene, samt deres lokalisering i kirkeåret.

En tekst som har spilt en viktig rolle når det gjelder frigjøring og etnisitet er Første Mosebok 4, fortellingen om Kain som dreper sin bror Abel. Den sør-afrikanske bibelviteren Gerald O. West (University of KwaZulu-Natal) – som har hatt betydning også i norsk faglig og folkelig bibeltolkning, for eksempel gjennom taleoppdrag på Korsvei – gjorde tidlig på 1990-tallet en analyse av hvordan den svarte teologien brukte denne teksten. Han velger Alan Boesak som eksempel på en litterær lesning «i teksten», med tekstens fokus på at Kain og Abel var brødre. Videre bruker han Itumeleng Mosala som eksempel på en

sosiologisk lesning «bak teksten», med klassemotsetninger i David–Salomoepoken som historisk bakgrunn for spenningen mellom de to brødrene. Både Boesak og Mosala leser teksten i lys av kampen for frigjøring fra apartheid.

I andre tekstrekke møter vi fortellingen om Kain og Abel på 1. søndag i fasten, en dag med fokus på kamp mot synden, slik dagens bønn uttrykker det: «Lær oss i denne fastetiden å leve av ditt ord, så vi vender oss bort fra all ondskap og følger deg.» Her er bare vers 1–7 tatt med, noe som betyr at fortellingen er kuttet før broderdrapet. Blikket hviler på innledningen til fortellingen, Herrens ord til Kain: «[H]vis du ikke vil gjøre det gode, ligger synden klar ved døren.» Det er i og for seg ikke noe galt med denne beskjæringen av fortellingen, den vektlegger botsmomentet. Samtidig viser den ikke hva synden fører til.

Men frigjøring dreier seg som nevnt ikke bare om etnisitet, det handler også om kjønn. Den tanzanianske bibelviteren Hoyce Mbowe – nå rektor ved en teologisk høgskole i Zambia, tidligere luthersk domprost i Dar-es-Salaam – har lest et utvalg GT-tekster sammen med masai-kvinner som lever i polygame ekteskap. Blant hennes tekster er Første Mosebok 1,26–27 og Første Samuelsbok 1. Teksten fra Første Mosebok leste hun blant annet sammen med en kvinne som selv ikke kunne lese eller skrive, men som hadde svært god bibelkunnskap. På tross av dette viste det seg vanskelig for kvinnen å tolke teksten fra Første Mosebok 1 isolert fra paulinsk og kirkelig resepsjon. Hun hørte – og gledet seg over – tekstens parallellisering mellom mann og kvinne, men la raskt til at samme kvinne var skapt av mannen, hun lokket mannen til synd og må derfor underordne seg (Mbowe 2020, 141–156).

Teksten fra Første Samuelsbok talte mer direkte inn i masai-kvinnenes hverdag. Her fortelles det blant annet at mannen, Elkana, gav Hanna dobbelt av offerkjøttet, «for det var Hanna han elsket, enda Herren hadde lukket hennes morsliv» (v. 5). Flere masai-kvinner fortalte at de opplevde dette som en oppreisning av barnløse kvinner. Det å være barnløs betyr ikke bare sorg over manglende etterkommere, men også at mannen slutter å dele netter, mat og klær med dem (Mbowe 2020, 156–171).

Begge disse tekstene møter vi i andre rekke. Første Mosebok 1,26–27 møter vi i påskenattsgudstjenesten. Kanskje kan vi si at det går en linje fra balansen kvinne/mann i Første Mosebok 1,26–27 til påskedagens fortelling om kvinnene ved graven som blir satt til å formidle selve kjernen i kristen tro til de mannlige disiplene. Denne teksten møter vi for øvrig også i første rekkes 3. søndag i åpenbaringstiden, der sammen med fortellingen om bryllupet i Kana (Johannes 2). Første Samuelsbok 1 møter vi flere ganger. På Kyndelsmesse (og tredje rekkes Maria budskapsdag) leses vers 21–28, og tredje søndag i treenighetstiden, tredje

rekke, leses vers 9–18. I begge tilfeller dreier det seg om underet ved Samuels fødsel, mens det menneskelige aspektet, Elkanas kjærlighet til den barnløse Hanna, glir utenom tekstrekkene.

Avslutningsvis har frigjøring også med klasse å gjøre, noe som for eksempel inviterer til lesning av noen av profetektene i GT. Nigerianske bibelvitere utgjør – sammen med kolleger i Sør-Afrika – motoren i afrikansk bibelvitenskap, med deres sterke tradisjon for individualetisk lesning av bibeltekster. Under militærdiktaturet på 1990-tallet betød dette åpen kritikk, ikke så mye av systemet som av individuelle makthavere som misbrukte posisjonen. Jeg var selv med på en gudstjeneste i Nigeria i 1996 der presten – en GT-kollega – oppdaget at en av byens militære ledere satt i kirkebenken. Han gikk da på prekestolen, la vekk den forberedte prekenen og leste i stedet noen kapitler fra Amos. Alle skjønnte hva som foregikk: Amos trengte ingen forklaring, de gamle ordene talte rett inn i den nigerianske sammenhengen (Holter 2023).

En tilsvarende Amos-lesning finner vi flere eksempler på i en antologi om hvordan bibelvitenskapen kan bidra i forhold til korrupsjonsproblemet i Nigeria, utgitt av Nigerian Association for Biblical Studies i 2007. Fire av tolv GT-artikler tar utgangspunkt i Amos, som for eksempel Pauline Mark Lere (University of Jos), som finner gjennomgående paralleller mellom Nigeria og samfunnet Amos tegner: rikdom på få hender, forfall i domstolen og generell korrupsjon (Lere 2007).

I andre tekststykke møter vi Amos 8,4–7 på 1. mai. Det skal sies at konteksten vår er annerledes enn situasjonen i det gamle Israel eller i dagens Nigeria, men tekstens konkrete advarsler om å ikke «trække ned fattige» eller «fuske med falske vekter» kan likevel treffe oss her hjemme. Denne teksten kom for øvrig inn i tekstrekkene en gang etter 1978/1985 (ny bibeloversettelse med tekstrekkene som tillegg), som en følge av 1980-tallets sosialetiske lesninger av profetene.

Rekonstruksjon er stikkordet for den tredje strømningen i kontekstuell bibeltolkning i Afrika. Det er ikke minst den kenyanske teologen Jesse Mugambi som har formet denne strømningen, og selv om den ikke har fått samme gjennomslag som *inkulturasjon* og *frigjøring*, spiller den en viktig rolle både innenfor faglig og folkelig bibeltolkning. Siden 1990-tallet har Mugambi hevdet at Afrika trenger et nytt tolkningsparadigme, et som kan erstatte frigjøringsparadigmet. Det Afrika trenger i dag er ikke en Moses som kan føre folket ut av fangenskap, sier Mugambi, men en Esra eller Nehemja som kan bygge det frigjorte landet opp igjen (Mugambi 1995). Med Esra og Nehemja som rollemodeller utvikles det altså en teologi som vektlegger å bygge opp igjen både samfunnet og kirken.

I Den norske kirkes tekstrekker har vi ingen tekster fra Esra og Nehemja. Dette betyr at vi ikke får mulighet til å preke ut fra disse to bøkene i høymessen, men samtidig betyr det at vi slipper å gå i de ideologiske fellene de to bøkene spenner opp for oss. Det ene går på Esra og Nehemjas forståelse av de hjemvendte fra Babylon som «Judas folk», på bekostning av de som ikke hadde vært i eksil, «folket i landet» (Esra 4,4). Det andre går på bøkens forståelse av «de fremmede kvinnene». Menn som har tatt seg fremmede kvinner beskrives som troløse mot Gud, og kvinnene skal sendes bort (Esra 9–10, Neh 13,23–27). Flere afrikanske bibelvitere har derfor pekt på at både som bøker og som personer er Esra og Nehemja problematiske som forbilder (Farisani 2002).

Disse tekstutfordringene slipper vi altså unna når vi følger Den norske kirkes tekstrekker. Skjønt ikke helt. Motstykket til Esra og Nehemjas forståelse av de fremmede kvinnene finner vi i Ruts bok, der nettopp en fremmed kvinne, moabitten Rut, blir stammor til selveste kong David og dermed hele david-dynastiet i Jerusalem. Kjerneteksten her er Rut 4,13–17, og i tekstrekkene dukker denne teksten opp på fjerde søndag i advent, første rekke. Det at siste gudstjeneste før jul lar oss møte «den fremmede» Rut, gir oss dermed en anledning til å bygge en bro fra advent og til åpenbaringstidens fokus på Jesus som frelser for alle folkeslag.

Utblikk

La meg til slutt nevne to momenter angående de tre strømningene jeg har presentert ovenfor. For det første opptrer de ikke nødvendigvis i rendyrkede former, og de er heller ikke gjensidig ekskluderende. En studie som den sør-afrikanske GT-forskeren Madipoane Masenya (University of South Africa) har gjort, kan illustrere dette (Masenya 2004). Hun leser teksten om «Den dyktige kone» i Ordspråkene 31,10–31 ut fra et bevisst afrikansk kvinneperspektiv og får fram to tilsynelatende motstridende poenger: Denne dyktige konen skildres med egenskaper som afrikanske kvinner (i Masenyas materiale fra den sør-afrikanske etniske gruppen sotho) vil kjenne igjen (jf. stikkordet «inkulturasjon»). Men samtidig vil mange av dem si at den frigjøringen Sør-Afrika opplevde på 1990-tallet, først og fremst gjaldt menn; som svarte kvinner er de fremdeles på bunnen av samfunnshierarkiet (jf. bakteppet for stikkordet «frigjøring»).

For det andre er det selvfølgelig begrenset hvor direkte disse tre strømningene kan overføres til en norsk situasjon og en prekestol i Den norske kirke. Men det er også poenget i kontekstuell bibeltolkning. Kontekstene er forskjellige! Vi kan følgelig ikke mekanisk overføre et poeng fra én kontekst til en annen. Men vi kan likevel lære av og inspirere hverandre, og vi kan få øynene opp for

at også vår teologi og bibeltolkning er kontekstuellet betinget. Som prester i en norsk folkekirkekontekst har vi mye å lære av våre afrikanske teologi- og preste-kolleger, og deres bibelfaglige, teologiske og kirkelige erfaringer med GT-tekster.

Litteratur

- ANTONIO, E. P. 2006. *Inculturation and Postcolonial Discourse in African Theology*. New York: Peter Lang.
- ANUM, E. 2000. «Comparative readings of the Bible in Africa.» I: *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories and Trends*, red. G. O. West og M. W. Dube. Leiden: Brill: 457–473.
- BEVANS, S. B. 2017. *Models of Contextual Theology*. Revised and Expanded Edition. Maryknoll: Orbis Books.
- EJEH, T. U. 2012. *The Servant of Yahweh in Isaiah 52:13-53:12: A Historical Critical and Afro-Cultural Hermeneutical Analysis with the Igalas of Nigeria in View*. Zürich: LIT Verlag.
- FARISANI, E. 2002. «The ideologically biased use of Esra-Nehemiah in a quest for an African theology of reconstruction.» I: *Old Testament Essays* 15: 628–646.
- GUNKEL, H. 1916. *Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HOLTER, K. 2008. *Contextualized Old Testament Scholarship in Africa*. Nairobi: Acton Publisher.
- . [under utgivelse]. «‘A rotten society like Nigeria:’ Social criticism in Nigerian Biblical Studies in the late junta and early post-junta years, 1990–2010.» (Publiseres i en antologi som utgis av University of South Africa, 2023.)
- KIMILIKE, P. L. 2008. *Poverty in the Book of Proverbs: An African Transformational Hermeneutic of Proverbs on Poverty*. New York: Peter Lang.
- LERE, P. M. 2007. «Prophet Amos and the unjust society of Israel: The challenge to the Nigerian society.» I: *Biblical Studies and Corruption in Africa*, red. S. O. Abogunrin. Ibadan: Nigerian Association of Biblical Studies. 130–140.
- LYIMO-MBOWE, H. J. 2020. *Maasai Women and the Old Testament: Towards an Emancipatory Reading*. New York: Peter Lang.
- MARTEY, E. 1993. *African Theology: Inculturation and Liberation*. Maryknoll: Orbis Books.
- MASENYA, M. 2004. *How Worthy is the Woman of Worth? Rereading Proverbs 31:10-31 in African-South Africa*. New York: Peter Lang.
- MUGAMBI, J. N. K. 1995. *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology After the Cold War*. Nairobi: East African Educational Publishers.

- WEST, G. 1995. *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- . 2018. «African biblical scholarship as post-colonial, tri-polar, and site-of-struggle.» I: *Present and Future of Biblical Studies: Celebrating 25 Years of Brill's Biblical Interpretation*, red. Tat-siong Benny Liew. Leiden: Brill. 240–273.

