

TRYGGVE N.D. METTINGER

Namnet och Närvaron



Gudsnamn och Gudsbild
i Böckernas Bok

TRYGGVE N.D. METTINGER

Namnet och Närvaron

Gudsnamn och Gudsbild
i Böckernas Bok



Bokförlaget Libris · Örebro

*"Herre, Herre, du har börjat låta din tjänare
se din storhet och din starka hand." (5 Mos 3:24)*

© 1987 Tryggve N D Mettinger och Bokförlaget Libris Örebro
Omslag: Andersson & Andersson
Sättning: SF-Sätt, Skånes Fagerhult
Tryck: Markaryds Grafiska AB, Markaryd, 1987
ISBN 91-7194-497-4

Innehållsförteckning

Förord 9

Kapitel 1. Gudsnamnen: Milstolpar i frälsningshistorien 13

1. Gudsnamnen som dispositionsprincip 14
2. Namnet i Bibelns värld 17
 1. Namn och realitet 17
 2. Namn och personlighet 18
 3. Namn och närvaro 19
 4. Utropandet av namnet som en rättsakt 20

Faktaruta 1. Kan ett namn ha språklig betydelse? 22

Kapitel 2. Den gud som säger "Jag Är"

— JHWH-namnets gåta 24

1. Ett heligt namn 25
 1. Varför står det "Herren" i våra bibelöversättningar? 25
 2. De båda nyckeltexterna i 2 Moseboken 29
2. I historiskt perspektiv — några indicier för Namnets ursprung 33
3. I filologiskt perspektiv 36
 1. Hur såg Namnet egentligen ut och hur uttalades det? 37
 2. Vad betyder Namnet? 37
 3. Fanns gudsnamnet utanför Israel? 43
4. I teologiskt perspektiv 47
 1. "Jag Är" och "Han Är": vilken innebörd i "vara"? 47
 2. Nya Testamentet: när Jesus säger "Jag är" 49

Faktaruta 2. Vad ligger i maranata-uttrycket? 28

Kapitel 3. Fädernas Gud — Gudsnamn och gudsbild i patriarkberättelserna 56

1. "Min faders Gud" 59
 1. Fädernas Gud: den personlige Guden 62
 2. Fädernas Gud: löftets garant 64
 3. Fädernas Gud: välsignelsens källa 69
2. Fädernas Gud och El 70
 1. Gudsnamnen med El som beståndsdel 70
 2. El Shaddaj — Bibelns äldsta gudsnamn? 74
3. Fädernas Gud och JHWH: kontrast och kontinuitet 77

- Faktaruta* 3. En patriarkvälsignelse och dess gudsnamn 56
 4. Var talas det om "fädernas Gud" i Första och Andra Moseboken? 60
 5. På jakt efter ett kritiskt säkerställt minimum 61
 6. Närvaro-löftet utanför patriarkberättelserna 68
 7. El-namnen på Gud i patriarkberättelserna 71
 8. Var i GT talas det om El Shaddaj? 74

Kapitel 4. En bakgrund: Gudar och myter i Kanaan 79

- Faktaruta* 9. El och Baal — två kanaaneiska gudar 80
 10. När naturen bävar. Baals åskteofani 84

Kapitel 5. "Den levande Guden" 85

1. Myten om den döende och återuppstående guden 85
 2. "Den levande Guden" i Gamla Testamentet 88
 3. Talet om Guds "sömn" 91
Faktaruta 11. Den döende guden: från Baal till Adonis och Melqart 87
 12. Var talar GT om "den levande Guden"? 89

Kapitel 6. Herren såsom "konung": den kämpande Guden 94

1. Herren är det som är konung — inte Baal! 96
 2. Herren såsom konung: skapelsekampen 99
 3. Herren såsom konung: templet och Sionskampen 102
 4. Herren såsom konung: exoduskampen 106
 5. Herren såsom konung: kampen på Herrens dag 109
 6. Några tankelinjer i NT 113
 1. Jesus stillar stormen och "näpser" demonerna 113
 2. Kristi tillkommelse: Jesu kungliga ankomst 114
 3. Uppenbarelseboken: Guds kungliga triumf 115
Faktaruta 13. Var i GT talas det om Herren såsom "konung"? 117
 14. De viktigaste texterna om "Herrens dag" i GT 118
 15. Teofani och naturkatastrofer i texterna om Herrens dag 118
 16. Festen för Herren såsom konung 120
 17. Gudsnamnet Eljon, "den Högste" 122

Kapitel 7. "Herren Sebaot": den regerande Guden 123

1. Gudsnamnets innebörd 124
 1. Namnets kontext: trådar som leder till templet 124
 2. Vad betyder då ordet "Sebaot"? 132
 2. Gudsbilden i Sebaot-teologin 134
 1. Den närvarande Guden 135
 2. Den regerande Guden och Guds himmelska rådslut 136

3. Sebaot-namnets historiska ursprung 146
Faktaruta 18. Var förekommer Sebaot-namnet i GT? 123
19. Gud som "den Helige" 150
20. Sebaot-beteckningen i modern bibelforskning 152

Kapitel 8. Gud som "Förlossaren", "Frälsaren" och "Skaparen"
— Om namnen på Gud hos Trösteprofeten 154

1. Gud som "Förlossaren", goel 158
2. Gud som "Skaparen" 162
1. Människoskapelsen och Guds omsorg 163
2. Världsskapelsen och Guds makt 165
Faktaruta 21. Gud som "Frälsaren" 158
22. Gud som "Förlossaren". Beläggställena 160
23. Gud som "Skaparen" hos Trösteprofeten 163

Kapitel 9. Job och hans Gud 169

1. Vännernas Gud 171
2. Jobs Gud 174
3. Stormvindens Gud 178
1. Jobsbokens juridiska grundmönster 179
2. Vad säger gudstalen om Gud? 182

Avslutande reflexioner 192

Noter 195

Ordförklaringar 201

Förkortningar 204

Litteraturförteckning 206

Bildförteckning 220

Register 221

Förord

Frågan om Gud formuleras i dag med ny skärpa. Studiet av den bibliska gudsbilden har därmed åter blivit en angelägenhet av vikt. Den här boken vill vara ett bidrag i detta arbete. Granskningen av den bibliska gudsbilden baseras här på en analys av gudsnamnen i Gamla Testamentet. Namn som "JHWH", "Herren Sebaot", "El Shaddaj" och andra framstår som viktiga men hittills tämligen oanvända nycklar.

Vad jag velat göra i *Namnet och Närvaron* är att ge en exegetisk genomgång av de mest representativa gudsnamnen. Syftet är att arbeta fram de *teologiska* föreställningar som knyter an till respektive gudsnamn. Detta sker utifrån ett basstudium där jag anlägger *filologiska* och *historiska* perspektiv. Jag har försökt lägga upp arbetet så, att läsaren skall få talrika tillfällen att titta in i bibelforskarens verkstad för att se hur bibelforskaren arbetar. Det är min förhoppning att läsaren skall få hjälp med att se en röd tråd i Gamla Testamentet och därmed få en orientering som blir till nytta för det fortsatta studiet av dessa texter.

Någon har sagt att den bibliska uppenbarelse är som ett hus med två våningar. Undervåningen representerar den del av uppenbarelse som var medveten för profeterna och författarna själva. Nyckeln dit heter historiskt-grammatiskt studium av texterna. Övervåningen representerar Guds övergripande syften, som ju kan tänkas ha gått långt utöver vad t ex en viss profet var medveten om i en viss historisk situation (jfr Jes 7:14 och Matt 1:22 ff). Detta ligger inte inom sfären för det historiskt gripbara. Nyckeln till övervåningen heter den Helige Andes upplysning. I den här boken begränsar vi oss till uppenbarelseens undervåning. Vi kommer att konsekvent arbeta med det historisk-grammatiska studiets redskap. Också detta arbete är en viktig del av det som kallas för "ordets tjänst" (Apg 6:4). Därmed har vi emellertid ålagt oss en begränsning. Vi har anledning att gång på gång påminna oss om att det finns möjlighet att anlägga ett vidare perspektiv, men detta göres ju inte med exegetisk optik.

Bokens uppläggning i stort ser ut på följande sätt. Ett inledande kapitel ger allmänna synpunkter på den roll som namn generellt, människonamn och gudsnamn, spelar i Bibelns värld. Därefter be-

handlas i ett särskilt kapitel det högheliga gudsnamnet "JHWH", som i GT särskilt förknippas med Mose och exodus. Detta är Bibelns viktigaste gudsnamn. Därefter följer i historisk sekvens olika kapitel som behandlar de viktigaste gudsnamnen från patriarkerna till den babyloniska fångenskapen. I samband med tolkningen av "fädernas Gud" och "El Shaddaj" utredes gudsbilden i Första Moseboken. Därefter snabbtecknas relationerna mellan Israels tro och kanaaneisk religion. De iakttagelser vi där gör får bilda bakgrunden till vårt studium av "den levande Guden", "Konungen" och "Herren Sebat". I de två sistnämnda fallen står texter i Psaltaren respektive Jesaja i centrum för vårt intresse. Slutligen behandlas de olika namnen hos Trösteprofeten från exilen, framför allt "Förlossaren" och "Skaparen". Ett avslutande kapitel behandlar Jobsbokens brottning med gudsfrågan. Här koncentrerar vi oss inte längre på olika gudsnamn, men gudstalen i Job kommer att visa sig knyta an till tankarna kring ett av de viktigaste gudsnamnen i GT.

Några praktiska upplysningar är på sin plats. En *ordlista* på sid 201 ff ger elementära förklaringar till ett antal facktermer. Om bokens löpande text bör följande nämnas. I särskilda *faktarutor* finner läsaren snabböversikter över bibliskt material samt konturteckningar av viktigare vetenskapliga debatter. Kunskaper i Bibelns grundspråk är ju kungsvägen in i texterna. Jag har dock inte vågat ta för givet att varje läsare utan vidare kan följa denna färdled. Därför har jag valt att med *mindre stilsort* sätta vissa partier som innehåller utredningar av filologiska knäckfrågor. Sådana partier följes i regel av en enkel sammanfattning. Den som så önskar kan alltså hoppa över dem vid läsningen. Det kapitel i boken som kan vara svårast för en läsare utan hebreiska är kapitlet om JHWH-namnet (kapitel 2). Den som här finner föret trögt kan spara detta kapitel till sist. Generellt skall emellertid sägas att jag bemödat mig om att ge den här boken en form som bör vara tillgänglig för en bredare krets av teologiskt intresserade läsare, inte minst studenter, pastorer och präster men också seriöst intresserade bibelläsare i gemen som funnit att en intellektuell ansträngning i bibelstudiet är en investering som faktiskt ger utdelning. I detta syfte har jag bl a valt ett förenklat sätt att transkribera hebreiska ord.

Om inget särskilt anges följer *bibeltitaten* den reviderade utgåvan av 1917 års översättning. När ett citat följes av uppgiften "(1917)" följer det den icke-reviderade versionen. När citatets bibelhänvisning är försedd med asterisk, tex 2 Mos 3:14*, anger detta att jag själv svarar för översättningen. Det kan röra sig om någon poäng i texten som inte kommer fram tillräckligt tydligt i vår gängse översättning.

Den här boken har vuxit fram ur forsknings- och föreläsnings-

arbete i Lund och i Princeton, USA, där jag under en termin som gästprofessor bl a föreläste om de bibliska gudsnamnen. Ett stort antal elever, kolleger, medarbetare och vänner på båda sidor Atlanten har generöst bidragit med tips, synpunkter och intellektuell stimulans. Jag måste här avstå från en lång uppräknin g av namn, men det betyder inte att min tacksamhet är mindre för det. Den hjälp jag har fått har betytt mycket på det praktiska planet; den är också en förklaring till den arbetsglädje jag fått uppleva under detta företag. I detta tack innesluter jag också det arbetslag som svarat för att denna bok blivit en så förnämlig grafisk produkt.

Till sist: Den här boken bör läsas *med Bibeln i hand*. Om läsaren på detta sätt får uppleva något av den upptäckarglädje som så ofta uppstår i direktkontakten med de bibliska texterna, då har mitt arbete inte alldeles förfelat sitt syfte.

Tryggve N D Mettinger

Gudsnamnen: milstolpar i frälsningshistorien

Gud — vem är Han? När vi i ett vanligt mänskligt sammanhang frågar om en för oss obekant person ”Vem är den där egentligen?”, så får vi allra först veta hans namn. Först därpå kommer de detaljer som utgör porträttets enskildheter. Namnet befäster och manifesterar en persons identitet.

Så är det också när Bibelns människor möter Bibelns Gud. Det mötet har ägt rum under vitt skiftande tider och i helt olika yttre situationer. Inför livets många utmaningar har människor fått se nya drag i den Eviges anlete. Sådana milstolpar i frälsningshistorien markeras ibland av att Gud uppenbarar sig under ett nytt namn. I 1 Mos 17:1 träder Gud för första gången i Bibeln en människa till mötes med orden ”Jag är El Shaddaj”, ett gudsnamn som traditionellt översatts med ”Gud den Allsmäktige”. Längre fram uppenbarar han sig för Mose och säger:

Jag är JHWH. För Abraham, Isak och Jakob uppenbarade jag mig som El Shaddaj, men under mitt namn JHWH var jag inte känd av dem. (2 Mos 6:2-3)

En hel rad olika utgångspunkter är tänkbara för ett studium av gudsbilden i Gamla Testamentet. Jag har valt att lägga upp denna forskningsresa till Bibelns inre med just de olika gudsnamnen som de geografiska hållpunkter där vi stannar upp och gör våra observationer. Det finns flera högplatåer i texternas landskap som man missar på det här sättet; den här studien behöver naturligtvis kompletteras med andra. Samtidigt står det klart att en vandring efter denna färdled för oss upp på bergstoppar där den utsikt som öppnar sig för oss väl kompenserar våra mödor.

Vår uppgift kommer att vara dubbel. Dels skall vi försöka fastställa den språkliga innebörden i varje gudsnamn vi tar upp till behandling, i den mån denna inte ligger i tämligen öppen dag, dels skall vi

försöka klargöra de viktigaste aspekterna i gudsbilden i samband med respektive namn. Detta senare kommer att ske genom att vi vidgar vårt perspektiv från de språkliga frågorna till kontexten i vidaste mening, alltså kontexten i betydelsen av textsammanhang, social miljö och teologisk tankestruktur.

Jag använde nyss termen "gudsbild". Med denna menar jag föreställningarna om Guds (a) egenskaper, (b) handlande (vad Gud gör) och (c) aktionsområde (om Gud verkar i naturen eller historien, om han agerar i individens liv eller nationens öden etc).¹

1. Gudsnamnen som dispositionsprincip

Gud — vem är Han? — Så lyder alltså vår övergripande fråga. Vår framställning kommer att forma sig till en redovisning av de svar som de bibliska gudsnamnen i GT har att ge oss. Dessa gudsnamn fungerar alltså som dispositionsprincip för en i eminent mening teologisk undersökning. Är detta ett sätt att arbeta som svarar mot den fråga vi ställt och det material vi skall arbeta med?

Jag kan här inte gå in på en principiell diskussion av hela det större problem som gäller metodfrågan i moderna framställningar av Gamla Testamentets teologi respektive Israels religion. I stället skall jag nöja mig med att kort diskutera ett relativt färskt bidrag till detta problem av Claus Westermann, *What does the Old Testament say about God?* (1979).²

Westermann konstaterar att framställningarna om Gamla Testamentets teologi ofta centreras kring en serie termer som utkorelse, förbund, frälsning, försoning och eskatologi. Dessa ord är substantiv och därtill abstrakta begrepp. Westermanns huvudinvändning mot ett sådant förfarande är att forskaren därmed avlägsnar sig från GT:s eget språk. Orden i fråga utgör ju i flertalet fall en senare tids sammanfattningar av saker som i Bibeln skildras på ett mycket mera konkret och jordnära språk.

Det alternativ som Westermann rekommenderar ser ut så här: i stället för att tala om t ex frälsningen som ett tillstånd bör forskaren undersöka verbstrukturer, t ex formuleringar med verbet *jāšaʿ*, hebreiskans vanliga ord för "rädda". Han kommer därmed inte att arbeta med ett statiskt tillstånd utan med ett dynamiskt skeende.

Denna metod gör Westermann medveten om två brännpunkter i den stora ellips som de gammaltestamentliga gudsföreställningarna utgör. (1) I den ena brännpunkten finner vi *den frälsande Guden*. Här rör det sig om gudomliga ögonblicksngripanden, "lodrätt från ovan". Gud handlar i sitt utkorade folks frälsningshistoria. (2) I den

andra brännpunkten finner vi *den välsignande Guden*, som handlar i skapelsen. Här har vi inte att göra med de dramatiska frälsningshistoriska ingripandena utan med Guds konstanta, aldrig sviktande välsignelse, som i varje ögonblick förbinder skapelsen med dess källa och som verkar ”horisontellt”, inne i själva förloppet. Fältets skördar och patriarktältets barnaflock är all dagliga bevis på den välsignande Gudens realitet. Denna gudsbild finner man i vishetslitteratur och psalmer, medan den frälsande Guden träder bibelläsaren till mötes i de historiska böckerna, framför allt 2 Moseboken och det deuteronomistiska historieverket (5 Moseboken — 2 Kungaboken).

FIGUR 1 *Två aspekter av den gammaltestamentliga gudsbilden*

Den tyske bibelforskaren Claus Westermann särskiljer två huvudaspekter av gudsbilden i GT:

<p><i>Den välsignande Guden</i></p> <p>Gud skänker sin välsignelse från släktled till släktled, alltifrån skapelsen</p> <p>Psalmer och vishetslitteratur (Ords, Pred, Job)</p>	<p><i>Den frälsande Guden</i></p> <p>Guds ögonblickliga ingripanden i historien, t ex uttågsundret</p> <p>GT:s historiska böcker</p>
--	--

Westermanns framställning utgör en sund reaktion mot den enögdhet som länge präglat studiet av gammaltestamentlig teologi: man har varit fixerad vid den frälsande Guden. Det frälsningshistoriska perspektivet har dominerat. Westermann har gett oss en nyttig påminnelse om att Bibelns Gud är ännu större än så.

Westermann har också satt fingret på en öm punkt, när han pekar på abstraktionens förbannelse i moderna gammaltestamentliga teologier. Inför hotet om en långsam drunksdöd i texternas ocean av enskilda data försöker forskaren sammanfatta och generalisera och hamnar då lätt i blodlösa abstraktioner.

Westermann har alltså lämnat ett positivt bidrag av stort värde. Andra forskare har från andra utgångspunkter på motsvarande sätt skärpt vår blick för olika aspekter av den gammaltestamentliga gudsbilden. Att jag har valt gudsnamnen som brännpunkter i min framställning beror bl a på att detta sätt att nalkas problemet hittills varit sorgligt försummat i modern gammaltestamentlig forskning. Valet att nalkas Gud via gudsnamnen hjälper oss att möta två viktiga krav som man måste gå in under, om man på allvar vill arbeta med den bibliska gudsbilden.

Det första kravet är detta: att på allvar arbeta med texternas egna formuleringar och inte omedelbart förlita sig på de livbälten som våra teologiska abstraktioner utgör (jfr Westermann ovan). När vi arbetar med gudsbezeichnungarna, arbetar vi med primärelement i Bibelns egna formuleringar om Gud, ord som är urbeståndsdelar i GT:s eget språk. Vi rör oss alltså på det hebreiska språkets eget plan. Och inte nog med detta. Vi har att göra med namn, och namn var för de gamla israeliterna ofta laddade med innebörd, ett förhållande som vi återkommer till om några ögonblick.

Det andra kravet är detta: att resolut ställa sig mitt i den historia som Bibelns människor befinner sig i, då de frambär sitt vittnesbörd om Gud. Vår uppmärksamhet måste gälla inte bara den språkliga detaljen utan också den historiska situationen. GT erbjuder aldrig någon samlad översiktsframställning över olika sidor av Guds väsen, som abstrakt och tidlös skulle kunna isoleras från det historiska skeendets situationsmässiga detaljer. Den som läser GT får finna sig i att bildligt talat konfronteras med ett helt porträttgalleri av gudsbilder: texterna berättar ju om hur Gud i olika gestalter trätt människor till mötes i olika konkreta situationer. I nya historiska situationer blev Guds folk medvetet om nya drag i den fördolde Gudens anlete. Därmed står vi inför något ytterst viktigt: ett samspel mellan situation och teologi. Det gamla Israels teologi, i ordets kvalificerande mening av Israels föreställningar om Gud, växte fram som respons på tillvarons ständigt skiftande utmaningar.

De bibliska texterna betonar starkt att det mitt i all växling dock finns en konstant faktor i uppenbarelsens historia: det är en och samme Gud som talar till Abraham, Mose, Jesaja och Hesekiel (jfr 2 Mos 3:6; 6:3). Men detta innebär inte att Jesajas gudsbild var identisk med patriarkernas. Vi skall snart se hur patriarkernas gudsbild svarar mot väsentliga sidor av deras livssituation. De var ju kringvandrande herdar. Jesaja däremot var en aristokratisk profet från 700-talets Jerusalem, väl hemmastadd i hovets och templets förnamna kretsar. Det är då egentligen föga överraskande att Gud träder Jesaja till mötes på ett sätt som svarar mot dennes referensramar. Så är det inte för inte som denne profet talar om hur han sett Gud sitta "på en hög och upphöjd tron" och utbrister att han skådat "Konungen, Herren Sebaot" (Jes 6:5).

Nu är det ett historiskt faktum att det gamla Israels gudsbezeichnungar växlade genom århundradena. Denna växling måste rimligen ha haft något att göra med den dynamiska utvecklingen i det gamla Israels tro. Detta innebär i sin tur, att varje allvarligt försök att studera de gammaltestamentliga gudsnamnen med nödvändighet gör oss medvetna om en väsentlig aspekt av det gamla Israels tro: dess historiska dynamik. Så öppnas våra ögon för mångfalden i GT.

Själva metoden räddar oss från enögd fixering vid en enda aspekt av gudsbilden. Den gudomliga verkligheten är så stor att den kan och måste uttryckas i ständigt nya symbolsystem.

När man tänker på det mervärde som studiet av gudsnamnen ger oss jämfört med vissa andra tänkbara strategier i arbetet med gudsbilden, då är det snarast förvånande hur liten roll dessa spelat i övergripande arbeten om GT:s teologi i allmänhet och dess gudsbild i synnerhet.

En komplett förteckning över Gamla Testamentets olika gudsbe-teckningar skulle bli en lång lista. Vi erinrar oss lätt namn som JHWH ("Herren"), El Shaddaj ("Gud den Allsmäktige"), Elohim ("Gud") och JHWH Sebaot ("Härskarornas JHWH"), eller epitet som "den levande Guden", "den Helige", "den Högste" och "För-lossaren". Den här boken kommer att ta upp ett urval av de olika guds-beteckningarna.³ En lång rad guds-beteckningar måste lämnas åt sidan i en framställning som denna. Med rätt eller orätt har jag gjort valet att avstå från behandlingen av namn som Elohim, Eloah och en rad andra. Vissa namn är så vaga och konturlösa att de har föga att ge för vår undersökning. Andra är så sällsynta att de inte framstår som representativa.

2. Namnet i Bibelns värld

Innan vi ger oss in på studiet av de enskilda gudsnamnen måste vi stanna ett ögonblick inför frågan om hur människors namn i allmänhet och Guds namn i synnerhet fungerade i Bibelns värld. Vi blir omedelbart varse en rad förhållanden, som visar att namnet var ett ting av hög specifik vikt. Vad jag här avser kan kort summeras under rubrikerna "namn och realitet", "namn och personlighet" samt "namn och närvaro".

1. Namn och realitet

I de gamla semitiska kulturernas föreställningsvärld var namn och realitet nära förbundna med varandra. Inledningen till det babylo-niska skapelse-eposet, Enuma Elish, skildrar det tillstånd som rådde innan himmel och jord var till. Texten talar därvid om tillståndet innan dessa blivit "nämnda".⁴ Namn och existens hör samman.

I den bibliska paradisberättelsen möter vi något liknande. Här berättas det:

Och Herren Gud danade av jord alla markens djur och alla himmelns fåglar och förde dem fram till mannen för att se hur denne skulle kalla dem; ty som mannen kallade varje levande varelse, så skulle den heta. (1 Mos 2:19)

Dean McBride har nog fångat något riktigt, när han säger att denna namngivning är ett väsentligt komplement till Guds ursprungliga skapelseakt, ett medel varigenom det levande ordnas, indelas och definieras till igenkännliga storheter.⁵

2. Namn och personlighet

Moderna västerlänningar betraktar i regel namnet som blott och bart en påklistrad etikett, som ett trivialt medel att identifiera och särskilja individer från varandra. I Bibelns värld finner vi ibland uttryck för föreställningen om ett djupare samband mellan namnet och dess bärare.⁶

I Samuelsboken 25 berättar om mannen Nabal,⁷ som snävt avvistade en anhållan från David och hans män om proviant. Nabals hustru inser det okloka i detta och säger till David:

Inte må min herre fästa något avseende vid Nabal, den onde mannen, ty vad hans namn betyder, det är han. Nabal heter han, och dårskap bor i honom. (1 Sam 25:25)

Nabals föräldrar hade en gång gett honom ett namn som väl betydde "den ädle". Men samma adjektiv *nābāl* kunde också ha den motsatta betydelsen, "den vettlöse", "dären". Det är denna betydelse som utgör namnets klangbotten i berättelsen. Det för Nabal typiska kommer fram i hans namn. Ett annat exempel finner vi i patriarkberättelserna. Här säger Esau om sin skrupelfrie bror:

Han heter ju Jakob, och han har nu också två gånger bedragit mig. Min förstfödslo rätt har han tagit, och se, nu har han också tagit min välsignelse. (1 Mos 27:36)

Enligt pålitliga forskningsrön betydde namnet Jakob "må Gud beskydda" och uttalades kanske som en välgångsönskan från föräldrarna över det nyfödda barnet.⁸ I Esaus ord ovan har emellertid namnet förknippats med ett annat semitiskt *ʿāqab*, som betyder "bedraga", och så framstår namnet Jakob som ett komprimerat uttryck för personens mest framträdande karaktärsdrag: hans svekfullhet. Så förstår vi varför Jakob måste få ett nytt namn och inte längre heta Jakob utan Israel. Den nattliga gudsupplevelsen vid Jabobs vad innebar en så genomgripande förändring i Jakobs väsen att

han inte längre var densamme som förr (1 Mos 32:28).

Det är mot bakgrunden av sådana förbindelser mellan namnet och personligheten — förbindelser som är svårdefinierade men likväl konstaterbara — som vi skall förstå ett par olika formuleringar. Den ena finner vi när Gud i ett samtal med Mose säger: ”Jag känner dig vid namn” (2 Mos 33:17; jfr v 12). När man i modernt språkbruk talar om att känna någon till namnet handlar det om en rätt yttlig bekantskap. Det bibliska talesättet handlar om något djupare: att Gud vet vem Mose egentligen är, att han har personlig kännedom om Moses karaktär.

Det andra uttrycket är den välkända frasen ”för sitt namns skull”. Vi möter det i psalmistens ord: ”Han leder mig på rätta vägar, för sitt namns skull” (Ps 23:3) och i profetordet där Gud säger: ”Men för mitt namns skull är jag tålmodig” (Jes 48:9; jfr Jer 14:7 etc). Uttrycket i fråga synes snarast handla om Guds egentliga natur. Därför att Gud är sådan han egentligen är, därför att han kort sagt är Gud — därför leder han de sina på rätta vägar, därför är han tålmodig, därför förlåter han synder. Det för oss intressanta är att detta uttryckes med en hänvisning till Guds namn.

Det här antydda sambandet mellan namnet och personen utgör också förklaringen till att namnet ibland kan ta sin bärares plats. I Jesaja och Psaltaren finner vi belägg som följande:

Se, Herrens namn kommer fjärran ifrån,
med brinnande vrede och tunga rökmoln. (Jes 30:27)

Må Herren bönhöra dig på nödens dag,
må Jakobs Guds namn beskydda dig. (Ps 20:2)

3. Namn och närvaro

Vi har talat om namn och realitet och namn och personlighet. Vi måste också säga något om namn och närvaro.⁹ Vad saken gäller är Guds egen närvaro; det handlar om gudsuppenbarelser, om sk teofanier.

I den urgamla altarlagen i Förbunds-boken finner vi en utsaga vars hebreiska grundtext framstått som svårtolkad. Enligt min mening skall stället översättas:

På varje plats där jag proklamerar mitt namn skall jag komma till dig
och välsigna dig. (2 Mos 20:24*)

På den heliga platsen kungör Gud sitt namn och blir därmed närvarande (jfr 5 Mos 4:7).

Det finns i GT en rad texter som i mera kvalificerad mening kan

sägas skildra en *teofani*, en gudsuppenbarelse. Dessa skildringar utmärkes av två drag. För det första talas det vanligen om att Gud "kommer" (från Sinai, Paran etc). Rörelseverb antyder att Gud är i antågande. För det andra talas det om effekterna i naturen av denna Guds ankomst: jorden bävar, bergen darrar och smälter som vax. Till denna speciella genre av teofaniskildringar hör texter som Dom 5:4-5; Ps 18:8-16; 68:8-9; 97:1-6; Mika 1:3-4, etc. Nu har forskare som Arthur Weiser¹⁰ och andra gjort gällande, att teofanin fick rituell konkretion i gudstjänsten i Salomos tempel. Ett sådant inslag i gudstjänsten skulle stå i god samklang med liturgins dramatiska karaktär. Förutom de facklor och basunstötar som skulle gestalta teofanin (jfr 2 Mos 19:16; 20:18) kan man också tänka sig att en gudomlig namnproklamation utgjort själva nyckelmomentet och på ett särskilt sätt markerat Guds närvaro. En sådan namnproklamation kan då tänkas ha verkställts genom översteprästen eller en profet som var verksam i gudstjänsten.

Detta resonemang förblir mycket hypotetiskt. Faktum är emellertid att en gudomlig namnproklamation spelar en roll i texter som kan relateras till teofanin. I 2 Mos 33:18-23 begär Mose att få se Guds härlighet. Herren villfar denna begäran genom att "gå förbi" (märk rörelseverbet) platsen där Mose står. Av allt att döma får Mose här inte se Guds härlighet (*kābōd*). Och han får inte heller se Guds ansikte (*pānim*). Placerad i en bergsklyfta och dold av Guds hand kan Mose knappast se något av den gudomliga majestätsuppenbarelse som drar förbi. Däremot hör han! Och vad han hör utsäges med klart positivt förtecken: han hör hur Gud proklamerar sitt namn JHWH för honom. När Gud proklamerar sitt namn (*šēm*) blir den gudomliga närvaron uppenbar (v 19, jfr 34:5-6).

I denna genomgång av de speciella tankar som knyter an till namnet i det gamla Israel måste jag också säga några ord om en speciell rättsrit.

4. Utropandet av namnet som en rättsakt

När vi köper och säljer fast egendom, tillgår detta normalt så, att en dylik affärstransaktion blir föremål för bindande skriftlig dokumentation. I det gamla Israel spelade i stället proklamationen av den nye ägarens namn en framträdande roll. När exempelvis ett fält skulle byta ägare, skedde detta genom en namnproklamation inför vittnen: köpeskillingen överlämnades och den nye ägarens namn ropades ut över det aktuella fältet. Så fullbordades köpet.

Den tyske bibelforskaren Kurt Galling har i en vacker studie visat hur denna sedvänja förklarar en del missförstådda ställen i GT.¹¹

Vad Ps 49:12 sålunda säger om de ogudaktiga är inte att "de uppkallar jordagods efter sina namn" (1917) utan att "de utropar sina namn över [nya] egendomar", dvs de lägger allt mera mark under sig. Det juridiska språkbruket föreligger på en rad ställen, bl a i Jes 4:1, där grundtexten talar om hur sju kvinnor ber en och samme man: "Må ditt namn nämnas över oss".

Detta juridiska språkbruk förekommer också i teologisk form i uttryck som talar om hur Herrens namn proklameras över något eller någon. Att Jeremia enligt Jer 15:16 skulle vara uppkallad efter Guds namn, såsom vissa översättningar vill göra gällande (tex 1917), är ju uppenbart orimligt. Vad texten faktiskt talar om är i stället att "ditt namn har nämnts över mig, Herre, härskarornas Gud". Med de orden talar profeten om, hur han står under ett gudomligt ägaranspråk, hur han är en Herrens slav! På motsvarande sätt heter det: "Du bor ju dock mitt ibland oss, Herre, och ditt namn har ropats över oss" (Jer 14:9*). Och vid templets invigning säger Salomo: "Ditt namn har ropats över detta hus, som jag har byggt" (1 Kung 8:43*). I Amos 9:12 åter är det "folken" som Guds namn har utropats över.

Det är en självklarhet som tål att upprepas, att GT var Jesu Bibel. Nya Testamentet skulle hänga i luften om det inte kunde tolkas i ljuset av Gamla förbundets skrifter. Vi skall i den följande framställningen göra flera exkursioner in i Nya Testamentet. Redan här ger emellertid GT anledning att aktualisera ett nytestamentligt ställe. Jag tänker på Jak 2:7 där det heter: "Är det inte de [de rika] som smäddar det härliga namn som har uttalats över er?" Formuleringen knyter an till den gammaltestamentliga namnproklamationen vid ägar-skiften och handlar uppenbarligen om hur Jesu namn uttalas över den som döpes. Den som döpes i Jesu namn går in i ett nytt ägarförhållande. Han eller hon är nu Jesu egendom.¹²

Innan vi går vidare skall vi för ett ögonblick dröja på steget och sammanfatta våra observationer hittills. Vi har sökt komma åt de associationer som i det gamla Israel knöts till människors namn i allmänhet och Guds namn i synnerhet. Först såg vi hur namn och realitet hänger samman: med namngivningen av djuren fullbordas skapelsen. Därefter granskade vi förbindelsen mellan namn och personlighet: namnet uttrycker personens väsen. För det tredje studerade vi några textställen som pekar på gudsnamnets viktiga roll som manifestation av Guds närvaro. Slutligen erinrades vi om namnproklamationen som en rättsrit. Relationen mellan namnet och dess bärare är svår att definiera. Å ena sidan framstår namnet som ett symboliskt attribut till sin bärare. Å andra sidan är förbindelsen mellan namn och namnbärare så intim att det blir svårt att tala om namnet som en storhet som klart kan skiljas från sin bärare.

En persons namn tenderar att bli hans andra jag och speglar hans natur, makt och realitet.

Vi står nu redo att börja vårt studium av det synnerligen lovande material som de bibliska gudsnamnen utgör. Dock först ett memento av yttersta vikt: det är ett utmanande, ja för det mänskliga förnuftet nästan anstötligt faktum, att Gud mitt i sin uppenbarelse förblir den fördolde Guden. Den Gud som i Gamla Testamentet umgås med jordiska människor förblir hela tiden Gud. I sin helighet förblir han den outgrundlige. I GT finns det endast en sakenlig respons på gudsuppenbarelsens tilltal: tillbedjan och fruktan inför Herren. Av den som vill umgås med Gud kräves hela tiden respekt för Guds inkognito.

I grunden handlar detta om spänningen mellan det jordiska, ändliga, och det oändliga. Här gäller det att inse gränserna för vårt mänskliga förnuft och vårt jordiska språk. Till sist är det ju så, som kyrkofadern Gregorius framhöll, att den som tror sig kunna infånga den fördolde Guden genom ett studium av hans namn liknar den som menar sig kunna rymma oceanen i sin kupade hand.

Detta studium vill vara ett exegetiskt företag. Därmed ansluter jag mig till en vetenskapsteoretisk tradition som drar strikta gränser för forskarens kompetens. Det kan inte vara bibelforskarens uppgift att jaga storvilt på trons domäner: Gud i sig, Gud bortom texterna, kan jag inte nå som forskare. Som forskare kan jag yttra mig över de fenomen jag kan avläsa på bibeltexternas bildskärm. För min del har jag trons fasta övertygelse att det finns en yttersta programkälla bakom det jag iakttar, men denna kan jag inte komma åt med bibelforskarens instrument.

Kan ett namn ha språklig betydelse?

I den här boken kommer vi att studera "betydelsen" hos några av de viktigaste bibliska gudsnamnen. Vad menar vi då vi talar om "betydelsen" hos ett ord? I modern språkvetenskap betonar man att det inte finns någon direkt relation mellan ord och det de står för. Inget säger att vi

måste kalla en bil för "bil"; på engelska heter det ju "car" och på tyska "Auto". Relationen är i själva verket arbiträr, godtycklig.

En grundläggande skillnad är den mellan "referens" och "betydelse" hos ett ord. Låt oss tänka oss att polisen gripit en

FAKTARUTA 1

brottsling vid namn Svensson. Denne nekar dock envist vid förhöret. En polisman uttrycker efter dagens arbete läget så här: "Svensson blir en hård *nöt* för oss att knäcka." I en sådan sats syftar ordet *nöt* på Svensson. Detta är ordets "referens" eller "denotation". Samtidigt uppväcker ordet hos åhörarna associationer till de små frukter med hårt skal som vi kallar för "nötter". Ordet har ett visst associationsinnehåll. Detta kallar vi för ordets "konnotation". Vi kan alltså tala om "denotation" respektive "konnotation".

Språkforskare som arbetat med egenamn brukar framhålla att sådana har referentiell, denotativ betydelse, men inte konnotativ. Vi vet vem namnen "Björn", "Margareta" eller "Peter" syftar på, refererar till, i vår bekantskapskrets. Namnen har referens. Däremot lägger vi vanligen inte in någon speciell betydelse i själva namnen. Endast de av oss som är lagda för språkliga funderingar förknippar dem med djuret i skogen eller orden för "pärla" och "klippa" i grekiskan. Och endast i sällsynta fall blir ett namn ett begrepp (jfr namn som Quisling och Adonis, som övergått till appellativ).

I hebreiskan är läget delvis annorlunda. Detta språk utmärkes av att ordens rotbetydelse ofta är genomskinlig och av att egenamn i flertalet fall tycks ha varit bildningar som var fullt begripliga för israeliterna och som alltså innehöll något mer än blott referensen. De hade nog i regel också en konnotativ betydelse, även om det givetvis kan diskuteras i vilken utsträckning denna aktualiserades i en given talsituation. Namn som Melkisedek, Jesaja, Josafat var rimligen öppna för tydning för varje vuxen israelit. Man kunde lätt lägga isär dem i deras språkliga urbeståndsdelar och alltså fastställa deras

betydelse. En modern student ser redan efter första terminens hebreiskstudium att dessa namn kan tolkas som "Rättfärdighetens konung", "Herren räddar" och "Herren dömer".

Motsvarande gäller om de hebreiska gudsnamnen. Det är därmed en legitim uppgift att försöka fastställa deras språkliga härledning, deras etymologi. Och det är ett rimligt antagande att ett gudsnamns etymologi gav israeliterna bestämda associationsmöjligheter.

Vi får nu inte göra misstaget att tro att varje gudsnamn i varje talsituation väckte alldeles bestämda associationer. Så var förvisso inte fallet. Ofta förekommer namnen säkert endast i sin referentiella betydelse som ett bekvämt sätt att beteckna gudomen. Å andra sidan har vi situationer där gudsnamnet i fråga är laddat med en djupare betydelse. Ingen kan läsa 2 Mos 3:13-15 utan att se att hela sammanhanget utgör en djupborring i JHWH-namnets hemligheter. Och det är nog inte heller en tillfällighet att det är Sebaot-namnet som användes om Gud i skildringen av Jesajas kallelse (Jesaja 6).

Till detta kommer en faktor som inte skall förbises. Det är med ord som med människor: barndomsmiljön kan bli avgörande för livet. Med vissa gudsnamn är det uppenbarligen så, att den miljö där de först kom till användning på ett avgörande sätt har präglat dem för framtiden. Ett intressant exempel är Sebaot-namnet, ett fall där studiet av namnets livsmiljö blir lika givande för bibelforskaren som studiet av en plantas växtplats för botanisten.

Litteratur: Holmqvist (1971:64-109), Lyons (1977:215-223), Kjær-Hansen (1982:100-105) samt de i not 7 till kapitel 1 nämnda arbetena.

Den Gud som säger ”Jag Är” — JHWH-namnets gåta

I en av sina böcker berättar den israeliske nobelpristagaren i litteratur Samuel Josef Agnon om tora-skrivaren Rafael, en man som hade till yrke att göra avskrifter av de heliga bokrullarna. Varje gång denne Rafael kom till ett ställe i texten där hans original hade gudsnamnet JHWH lämnade han en lucka i sin egen avskrift. Först när Rafael hade underkastat sig speciella reningsriter, fyllde han i dessa luckor. Den omständliga proceduren må synas underlig för en modern västerlänning. Den ger emellertid ett talande vittnesbörd om JHWH-namnets unika ställning bland de bibliska gudsnamnen.¹ Detta namn JHWH är det heligaste bland dem alla. Det är detta namn Paulus syftar på, när han talar om ”det namn som står över alla andra namn” (Fil 2:9).

I vårt studium av JHWH-namnet skall vi avancera enligt följande huvudplan. Vi kommer att gå fram i tre separata etapper. För det första skall vi ta upp den *historiska* frågan om gudsnamnets ursprung. För det andra skall vi ta upp den *filologiska* frågan om gudsnamnets språkliga innebörd. För det tredje skall vi ta upp den *teologiska* frågan om de teologiska associationer som namnet kan tänkas ha väckt hos dem som använde det i Israel. Dessa tre huvudsynpunkter är naturligtvis djupt förbundna med varandra. Vår allmänna uppläggning representerar en förenkling, gjord i klarhetens intresse. — Allra först måste vi dock söka belysa några inledande frågor. Hit hör det gudomliga Namnets helighet och bruket av ersättningsord. Hit hör också frågan om de grundläggande texternas allmänna karaktär (2 Moseboken kapitel 3 och 6).

1. Ett heligt namn

1. Varför står det ”Herren” i våra bibelöversättningar?

I och med att man uppfattade detta namn JHWH som laddat med speciell helighet upphörde man så småningom nästan helt att uttala det. Man blev tveksam om uttalet, och än i dag är forskarna inte helt säkra på hur det egentligen lydde. Denna process kan vi inte datera med säkerhet men den bör ha ägt rum under perioden mellan Gamla och Nya Testamentet. Låt oss erinra om några vittnesbörd om gudsnamnets sakrala status.

I 3 Moseboken finns en berättelse om två israeliter som slogs (3 Mos 24:10-16). Under slagsmålet smädade den ene Namnet och hädade. Förbrytelsens allvar framgår av det straff som utmättes. Mannen i fråga dömdes enligt den sakrala rättens gudomligt sanktionerade principer:

Och den som smädar Herrens Namn skall straffas med döden. Hela menigheten skall stena honom. Vare sig det är en främling eller en infödd som smädar Namnet, skall han dödas (v 16).

Det med tiden allt mera fördjupade medvetandet om Namnets helighet märks i tendensen att byta ut JHWH-namnet mot det mindre laddade Elohim. Denna tendens går i dagen i Krönikeböckernas paralleller till Kungaböckerna och även i en speciell grupp av Psaltarpсалmer (Psalm 42-83).²

Dödahavsruellarna ger flera slående exempel på typografisk särbehandling av gudsnamnet. I vissa texter skrivs gudsnamnet här inte med dåtidens hebreiska standardalfabet (kvadratskriften) utan med det äldre alfabetet (det epigrafiska). Effekten blir densamma som om vi i en modern trycksak skulle återge ett visst ord med den gamla frakturstilen. Det händer också i dessa texter att namnet helt utelämnas och ersättes med fyra punkter, en för varje bokstav i namnet.³

I Mishna, ”de äldstes stadgar”, läser vi om den klass av syndare som har förverkat sin lott i den kommande tidsåldern. Hit hör bl a de som förnekar de dödas uppståndelse och de som säger att lagen inte är från himmelen. Men hit hör också de som uttalar gudsnamnet (*m. Sanhedrin* 10:1). Med denna judiska lagsamling är vi nere i de första århundradena efter vår tideräknings början.

Hur gjorde man då, t ex i synagogan, när man vid högläsningen av texten kom till ett ställe där det stod JHWH? — Jo, man ersatte detta namn med ett annat, mindre laddat. Detta ersättningsord var det

hebreiska *Adonaj* som betyder "herre". Varje gång det stod JHWH läste man alltså i stället Adonaj, och detta är förklaringen till att vi i vår bibelöversättning finner ordet "Herren" med versaler: HERREN, där den hebreiska texten egentligen har gudsnamnet.⁴

För att eliminera risken för felläsningar försåg man så småningom den hebreiska texten JHWH med vokalerna från ordet Adonaj. Detta skedde genom masoreterna, verksamma under perioden 500-1000 e Kr. Beteckningen står för de skriftlärderna som bl a försåg den hebreiska konsonanttexten med vokaltecken. Man måste ha klart för sig att de vokaler som i de hebreiska biblarna står vid JHWH inte säger något om uttalet av detta gudsnamn; de hör ju till ett helt annat ord, nämligen Adonaj. Icke desto mindre har någon i ovist nit läst samman konsonanterna JHWH med vokalerna från Adonaj och så erhållit Jehowah, en läsning som sen vann bred anslutning ända fram till slutet av 1800-talet. Vi kan emellertid med säkerhet fastslå att så har Israel aldrig kallat sin Gud. Den ordformen är ett språkligt missfoster av samma typ som "eledil" och "krokofant".

Vi kan här inte göra ordet *ʿadonāj* till föremål för närmare granskning. Två ting kan emellertid nämnas. Det vanliga ordet för "herre" är på hebreiska *ʿādōn*. Formen *ʿadonāj* har uppfattats som en intensivform med betydelsen "allherren" (Eissfeldt 1973:67), en bedömning som dock är kontroversiell inom forskningen. Vidare: Inom GT möter vi ibland båda dessa ord som gudsbeteckning utan att de står som ersättning för det högheliga gudsnamnet (5 Mos 10:17; Jos 3:13; Jes 3:1,15; Mika 1:2 etc). Detta bruk har måhända urgamla kanaaneiska rötter (se Loretz 1980A).

Vi har alltså sett hur gudsnamnet blir för heligt för att uttalas och hur man i stället ersätter det med Adonaj, "Herren". Denna skygg-

FIGUR 2 *Jehowah — ett omöjligt namn på Gud*

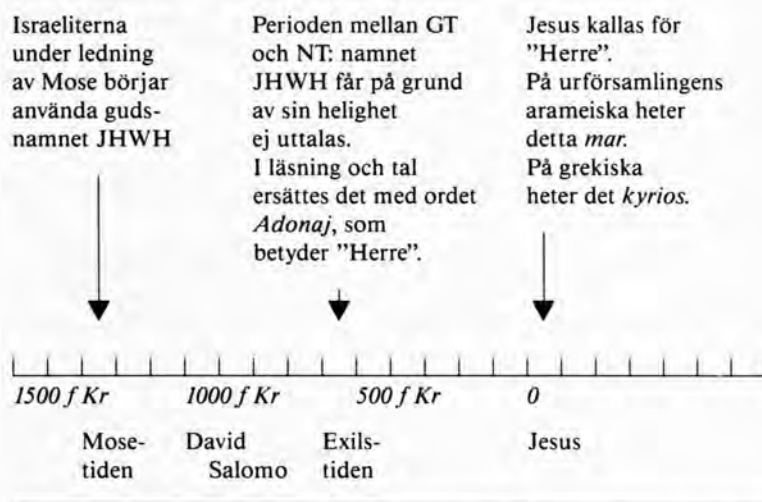


"JHWH" är vad som står skrivet i den hebreiska bibeltexten. "Adonaj" är vad man läste i stället. "JHWH" var för heligt för att uttalas. Som en påminnelse om detta satte man vokalerna från "Adonaj" under konsonanterna i "JHWH". Avsikten med detta var dock inte att konsonanterna JHWH skulle läsas samman med dessa vokaler. När man under medeltiden trots allt började göra detta blev resultatet "Jehowah". Detta är en konstlad form. Så har Israels Gud aldrig kallats i biblisk tid.

het för Namnet kommer också fram i Jesu ord i Nya Testamentet. Jesus låter den förlorade sonen säga: "Far, jag har syndat mot himlen och mot dig..." (Luk 15:21). Gudsnamnet har här ersatts av ordet "himlen". Utsagan om att få se Människosonen sitta "på Maktens högra sida" hör också hit (Matt 26:64). Ett annat sätt att undvika Namnet är genom en omskrivning av satsen i passivum (Matt 7:7).⁵

I detta sammanhang måste vi tillåta oss en utvickning och stanna inför bruket av den grekiska beteckningen *Kyrios* om Jesus.⁶ Detta ord betyder "herre". Det är av största betydelse för vår förståelse av NT:s kristologi att vi betraktar bruket av *Kyrios* mot den gammaltestamentliga bakgrunden. Från *Kyrios* leds vi, via *Adonaj*, tillbaka till det högheliga gudsnamnet.

FIGUR 3 *Från JHWH till Adonaj och Kyrios*



En nyckeltext i detta sammanhang är Fil 2:5-11. Detta avsnitt har beskrivits som en Kristushymn eller som ett poetiskt-retoriskt lärostycke. Avsnittet består av tre "strofer". I den första skildras Kristi pre-existens, hans förutttillvaro hos Fadern (v 6). I den andra framställs Kristi inkarnation, hans människoblivande och utblottelse (v 7-8). I den tredje "strofen" (v 9-11) proklamerar Kristi upphöjelse, och detta på ett för oss högst intressant sätt!

Därför har Gud upphöjt honom över allt annat och gett honom det namn som står över alla andra namn, för att alla knän skall böjas för Jesu namn, i himlen, på jorden och under jorden, och alla tungor bekänna att Jesus Kristus är *Kyrios*, Gud fadern till ära. (Fil 2:9-11)

Här har man inte nöjt sig med det vanliga grekiska verbet för "upp-höja", *hypsōō* utan väljer den form som har prefixet *hyper-*, ett förstärkande led som vi känner igen från ord som "hyperintelligent", "hypernervös" m fl. Vidare heter det att Kristus har fått "det namn som står över alla andra namn" (v 9), och detta förtydligas med formuleringen att alla tungor skall bekänna "att Jesus Kristus är Herre [Kyrios]" (v 11). Bekännelsen handlar om att Jesus får det som han enligt v 6f hade avstått från: jämlikhet med Gud. Jesus blir insatt i JHWH:s eget herradöme. Jämför noten till Fil 2:9 i NT -81.

Att Jesus är Kyrios, Herre, är en av de allra äldsta kristna bekännelserna: "Ty om du med din mun bekänner att Jesus är Herre, och i ditt hjärta tror att Gud har uppväckt honom från de döda, skall du bli räddad" (Rom 10:9; jfr 1 Kor 12:3).⁷ En särskilt spännande omständighet är att vi kan följa denna bekännelse till Jesus som Herre tillbaka till den äldsta judekristna miljön i Palestina, till urförsamlingen. Tråden som leder dit är maranata-uttrycket (se faktaruta 2).⁸

Vad ligger i maranata-uttrycket?

Ordet Kyrios är grekiska, och bekännelsen till Jesus som Herre har säkert udd mot de konkurrerande anspråk som kom till uttryck i formuleringen *Kyrios kaisar*, "kejsaren är herre". Tyder inte detta på att benämningen av Jesus som Kyrios snarast bör betraktas mot en hellenistisk bakgrund i stället för att kopplas samman med bruket av Adonaj, "Herre", som ersättningsord för det gammaltestamentliga gudsnamnet?

Låt vara att vi kanske inte har att göra med alternativ som utesluter varandra. Vi har faktiskt en mycket pålitlig indikation på att redan den urkristna församlingen i Jerusalem bad till Jesus som "Herre". Det mest använda språket i Palestina på Jesu tid var arameiska. En handfull arameiska uttryck har bevarats i NT. Vi erinrar oss ord som "effata" (Mark 7:34) och "abba" (Mark 14:36 m fl). Bland dessa arameiska

uttryck är också "maranata".

Uttrycket "maranata" förekommer i 1 Kor 16:22 och i De tolv apostlarnas lära eller Didache (10:6). De grekiska handskrifterna skrevs under antiken utan mellanrum mellan orden (scriptio continua). Nu består "maranata" av två ord, men gränsen mellan dem är oklar. Det första elementet är arameiska för "vår Herre". Det andra är uppenbarligen en form av det arameiska verbet för "komma". Somliga forskare har föredragit uppdelningen *maran atha*, "Vår Herre kommer" (perfekt av det arameiska verbet). Andra föredrar uppdelningen *marana tha*, "Vår Herre, kom!" (imperativ av det arameiska verbet). Det senare alternativet stödes av den rent grekiska och helt klara formuleringen i Upp 22:20. Men man kan väl inte utesluta att "maranata" fungerat både som bön och som bekännelse.

FAKTARUTA 2

Det är inte bara den arameiska språkdräkten som är värd att notera. För uttryckets höga ålder borgar också själva arten av de sammanhang där det förekommer. På alla tre ställena där uttrycket skymtar fram (1 Kor 16:22; Upp 22:20 och Didache 10:6) finner man anspelningar på nattvarden. Detta låter oss ana att maranata-uttrycket användes i samband med Herrens måltid, kanske från allra

första början. I nattvarden blickade man ju från begynnelsen framåt mot Herrens återkomst (1 Kor 11:26). Så utgör maranata-uttrycket ett vittnesbörd om hur man i den allra äldsta judekristna miljön betecknade Jesus som "Herre".

Litteratur: Cullman (1959:208-215), Hahn (1974:100-112) och Fitzmyer (1981:218-235).

FAKTARUTA 2

Det är dags att stanna upp och summera. Vad vi hittills konstaterat är följande: Bland de gammaltestamentliga namnen på Gud intar JHWH en absolut särställning. Med tiden kom det att betraktas som så heligt att man nästan helt upphörde att uttala det. I stället använde man ersättningsordet Adonaj, "Herren". Detta är förklaringen till att olika moderna översättningar har uttryck som "Herren", "the Lord", etc, på de ställen i GT där det högheliga gudsnamnet förekommer i den hebreiska texten. Det är därmed också uppenbart att detta sätt att "återge" gudsnamnet bara ytterligare markerar dess gåta. Dess hemlighet står kvar!

2. De båda nyckeltexterna i 2 Moseboken

Andra Moseboken innehåller två avsnitt som båda talar om uppenbarelsen av gudsnamnet för Mose. Vi skall nu för ett ögonblick rikta vår uppmärksamhet mot dessa båda texter och notera de informationer de har att ge oss.⁹ Avsnittet i kapitel 3 har vanligen betraktats som ett nedslag av den elohistiska traditionen (särskilt v 9-15), medan texten i kapitel 6:2-9 förknippats med den prästerliga traditionsströmmen (se ordlistan). På en högst väsentlig punkt lämnar dessa båda texter ett samstämmigt vittnesbörd: de förknippar uppenbarelsen av gudsnamnet JHWH med Mosetiden. I kapitel 6 heter det sålunda:

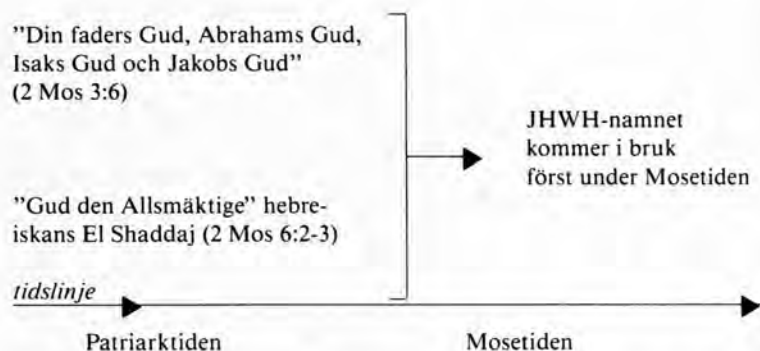
Jag är Herren. För Abraham, Isak och Jakob uppenbarade jag mig som 'Gud den Allsmäktige' [*ʔel ʕaddaj*], men under mitt namn 'Herren' [*JHWH*] var jag inte känd av dem. (2 Mos 6:2-3)

Under patriarktiden hade Gud trätt fram under andra namn, bl a El Shaddaj. Från och med Mose är han känd som JHWH.

Motsvarande information meddelas också i kapitel 3, som är GT:s viktigaste text i samband med JHWH-namnet. Den Gud som i v 14-15 uppenbarar sitt nya namn JHWH för Mose understryker också kontinuiteten bakåt till "fädernas" tid: "jag är din faders Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud" (2 Mos 3:6). Likaledes heter det längre fram: "Så skall du säga till Israels barn: JHWH, era faders Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud, har sänt mig till er. Detta skall vara mitt namn i evighet, och så skall man nämna mig från släkte till släkte" (2 Mos 3:15).

De båda textställena ger oss en entydig bild: det namn som Gud uppenbarar för Mose var ett namn som var nytt för de hebreiska stammarna. Patriarkerna hade inte dyrkat Gud under detta namn.

FIGUR 4 *Från patriarktiden till Mosetiden: JHWH-namnet börjar användas*



JHWH-namnet kommer i bruk först under Mosetiden. Dessförinnan har andra gudsbeteckningar använts. Texterna talar klart om olika steg i utvecklingen.

Slutsatsen att uppenbarelsen av JHWH-namnet innebar en milstolpe får också stöd från annat håll. Ett indicium finner vi i de hebreiska personnamnen i GT. Bland dessa finns det en stor grupp namn som innehåller element från JHWH-namnet. Det är frågan om namn som Jo-tam, Jo-el, Jo-jakim, där förstavelserna är en del av gudsnamnet. Likaså har vi namn som Obad-ja, Gedal-ja, Ussi-ja, Eli-ja, där gudsnamnet går igen i slutledet. I patriarkberättelserna finns det inte ett enda personnamn av denna typ med gudsnamnet som bildningselement, något som vi skulle väntat oss, om patriarkerna använt detta gudsnamn. Det första otvetydiga namnet med detta element är Josua.¹⁰

Texterna i 2 Moseboken kapitel 3 och 6 förtjänar alltså att tas på allvar, när de talar om namnuppenbarelse som inledningen till ett huvudkapitel i gudsfolkets historia. Samma vittnesbörd levererar Hoseaboken, när det heter: "Men jag är JHWH, din Gud, alltsedan du var i Egyptens land" (Hos 13:4; jfr 12:9).

Låt oss nu gå något närmare in på detaljerna i våra två texter. 2 Moseboken 3 berättar om eldsuppenbarelse för Mose vid gudsberget bortom öknen. Här skall vi särskilt lägga märke till textens struktur. Det är nämligen så, att uppenbarelse av gudsnamnet har en speciell plats och funktion i textsammanhanget. Texten som helhet omfattar avsnittet 3:1-4:17. Bakgrunden är slaveriet i Egypten. Med ett uttryck hämtat från rättslivets område — den förfördelades rop till rättsförsamlingen — heter det att israeliternas "rop över träldomen steg upp till Gud" (2:23). Och Gud reagerar: "Jag har noga sett mitt folks betryck i Egypten, och jag har hört hur de ropar över sina plågåre. Jag vet vad de måste lida" (3:7). Till förtryckets offer säger Gud med eftertryck: Jag har sett. Jag har hört. Jag vet. — Och han inte bara talar. Han handlar dessutom (jfr tex Dom 3:9-10; 3:15). Resten av 2 Moseboken handlar om detta gudsingripande, om befrielsen av de hebreiska slavarerna. Kapitel 3 utgör själva inledningen till detta drama.

Många har nog uppfattat detta kapitel som ett avsnitt som framför allt handlar om uppenbarelse av gudsnamnet. En noggrann genomläsning av texten visar emellertid att dess egentliga tema är Moses kallelse. Här har vi det större sammanhang, inom vilket uppenbarelse av gudsnamnet bara utgör ett delmotiv.

I GT finner vi två olika typer av kallelseberättelser.¹¹ Den ena typen, som representeras av Jesaja 6 och Hesekiel 1-3, utmärkes av en visionsscen med Gud på sin tron. Gud för ordet. Den kallade accepterar uppdraget utan invändningar.

Den andra typen av kallelseberättelser utmärkes av en dialog mellan Gud och den som kallas. Den kallade protesterar mot uppdraget. Hit hör texterna om Guds kallelse av Mose, av Gideon (Dom 6:11-18), av Saul (1 Sam 9:1-10:16) och av Jeremia (Jer 1:4-19). Texten om Jeremia, för att ta ett exempel, visar klart de fyra moment som ingår i dessa kallelseberättelser: Gud ger ett uppdrag (v 4-5). Den kallade protesterar (v 6: "Jag är för ung"). Gud övervinner protesten med ett löfte (v 8: "Jag är med dig"). Löftet bekräftas med ett tecken (v 11-12: synen av mandelträdet).

Likadant är det med skildringen av Moses kallelse (2 Mos 3): också här återfinns vi de fyra momenten uppdrag, protest, löfte och tecken. Guds uppdrag till Mose att leda exodus meddelas i v 10. Mose protesterar. Med den kallades typiska självcentrering hänvisar han till sina bristande förutsättningar att fullgöra uppdraget (v 11:

”Vem är jag, att jag skulle gå till Farao...?”). Som svar på denna protest formulerar Gud sitt löfte: ”Jag vill vara med dig” (v 12). Det handlar ytterst inte om Moses egen begåvning utan om att Någon är med honom och bistår. Det bekräftande tecknet antyds i v 12.

I skildringen av Moses kallelse intar den kallades protest en särställning, för Mose varierar sin protest och gör ständigt nya krumbukter mot sin uppdragsgivare. I textens fortsättning (2 Mos 4:1-17) finner vi tre nya protester, som Gud bemöter i tur och ordning: ”Men om de nu inte tror mig...?” (v 1), ”Jag är ingen talför man” (v 10) och ”Sänd ditt budskap med vilken annan du vill” (v 13).

Det är inom ramen för denna dialog som Mose ställer frågan om Guds namn: ”När jag kommer till Israels barn och säger till dem: ’Era faders Gud har sänt mig till er’, och de frågar mig: ’Vad är hans namn?’, vad skall jag då svara dem?” (3:13). Denna fråga får i texten ett tvåledat svar:

Så skall du säga till Israels barn: ”JAG ÄR har sänt mig till er.”
(2 Mos 3:14)

Så skall du säga till Israels barn: ”Herren |JHWH|, era faders Gud..., har sänt mig till er.” (2 Mos 3:15)

Uppenbarelsen av gudsnamnet utgör alltså ett delmoment i en text med kallelse-skildringarnas typiska handlingsförlopp, närmare bestämt i den muntliga kraftmätningen mellan Gud och Mose. *Gudsnamnet meddelas här som den slutgiltiga legitimationen av Moses uppdrag.*

Skildringen har också en inre logik, som vi inte skall förbise. När Moses första protest (”Vem är jag?”) bemöts med löftesordet ”Jag vill vara med dig”, då hänger ju allt på identiteten hos den som står bakom detta löfte. Det visar sig vara han som säger sitt ”JAG ÄR”, han som kallas för JHWH. Här som alltid beror löftets värde på vem det är som står bakom det.

Gudsnamnet fungerar alltså som något av ett legitimerande lösenord. Detta kan vi jämföra med utsagorna i den andra av våra två huvudtexter, 2 Mos 6:2-9. I denna text möter vi gång på gång orden ”Jag är Herren”. När människor, ur det okända, träder varandra till mötes, brukar de presentera sig. På samma sätt har orden ”Jag är Herren” karaktären av en gudomlig ”självpresentation”.¹²

Denna formel står dels allra först i texten (v 2), dels finner vi den i v 6-8. Detta sistnämnda lilla avsnitt handlar om det gudomliga budskap som Mose skulle proklamera för Israel. Det handlar om löftet om befrielse ur slaveriet och om löftet om landet. Allt beror ju här på vem som står bakom dessa löften. Denna upplysning meddelas icke mindre än tre gånger: i början, mitten och slutet av det lilla

avsnittet möter vi orden "Jag är JHWH". Denna formel pekar på verkligheten bakom löftena om folkets framtid: Gud själv står bakom löftet och kommer att infria det. *Formeln med gudsnamnet står här som en garanti för att löftena en dag blir verklighet.* Likheten med vad vi nyss konstaterade om 2 Moseboken 3 är påtaglig.

2. I historiskt perspektiv — Några indicier för Namnets ursprung

Allt talar för att det var först från Mosestiden som de hebreiska stammarna använde JHWH som sitt namn på Gud. Den elohistiska traditionen (2 Moseboken 3) och den prästerliga (2 Moseboken 6) är överens om detta. Förekomsten av JHWH-haltiga personnamn pekar i samma riktning. Trådarna leder oss tillbaka till Mose. Kan man med en historisk analys komma längre än så? — Flera forskare har gjort försöket. Detta arbete har mynnat ut i den sk kenitermidjaniter-hypotesen, som går ut på att gudsnamnet har haft en för-israelitisk och för-mosaik historia bland vissa semitiska stammar i östra Sinai. Denna teori fick bred spridning genom ett arbete av Karl Budde från sekelskiftet.¹³ Sedan dess har ytterligare indicier tillkommit. Vad vi nu har är olika pusselbitar som kan läggas så, att de tillsammans bildar ett mönster.

Den första pusselbiten finner vi i en grupp poetiska texter i GT, som antyder att JHWH har en "hemort" någonstans utanför det egentliga Palestinas gränser. Dessa texter ger inte någon exakt geografisk lokalisering. Med poetiska vändningar talar de om att JHWH "drar ut" från ett område som vi emellertid kan lokalisera till trakterna söder om Palestina; texterna talar om hur JHWH drar ut från Sinai, Seir, Paran etc.¹⁴

JHWH kom från *Sinai*. Hans sken gick upp från *Seir* för dem. Han strålade fram från berget *Paran* och kom från *Meribat Kades*.

(5 Mos 33:2*)

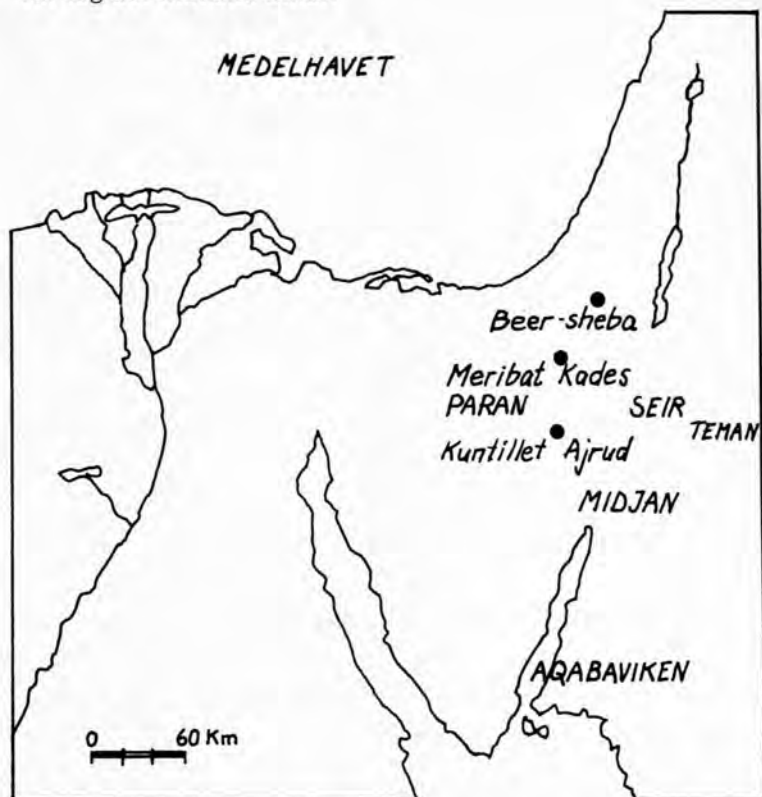
JHWH, när du drog ut från *Seir*, när du gick fram från *Edoms mark*, då bävade jorden, då strömmade det från himmelen, ...

Bergen skalv inför JHWH, *Sinai*s herre, inför JHWH, Israels Gud.
(Dom 5:4-5*; jfr Ps 68:8-9, 18)

Gud kommer från *Teman*, den Helige från berget *Paran*. (Hab 3:3)

En "*Temans* JHWH" känner vi också till från inskrifterna från Kuntillet Ajrud, beläget några mil söder om Kades i nordöstra Sinai, inskrifter som dateras till ca 800 f Kr.¹⁵

FIGUR 5 *Var låg det bibliska Sinai?*



Vi vet faktiskt inte längre var det bibliska Sinai låg. I GT nämns Sinai bl a i texter som talar om hur JHWH drar ut från Seir, Paran och Teman. Dessa namn kan forskarna placera på kartan. De ligger alla i området norr om Aqabaviken. Kanske är det här som det bibliska Sinai skall lokaliseras.

De formuleringar jag här pekat på har ett gemensamt: de talar om hur JHWH drar fram från trakter som ligger någonstans söder om det egentliga Palestina. Var det bibliska Sinai låg vet vi faktiskt inte med säkerhet. För de övriga geografiska angivelserna har vi emellertid informationer. Det rör sig om ett större område kring Aqabavikens nordspets.

Texterna om hur JHWH drar ut från Seir etc leder oss alltså till området mellan Döda Havet och Aqabaviken. Här kan vi nu foga in den andra pusselbiten, en bit som visserligen är svårplacerad men som synes ge en antydning om samma område. Det är här frågan om utombibliskt material, närmare bestämt om två texter inhuggna på väggarna i ett par tempel i Nubien i nuvarande Sudan. Här finns vad som *kan* vara de allra äldsta beläggen för det bibliska gudsnamnet. Det äldsta av dessa tempel härrör från farao Amenophis III, ca 1400

f Kr, och det yngre från Ramses II, ca 1250 f Kr.

Dessa texter berättar om s k Shasu-beduiner, som farao skall ha besegrat, reellt eller magiskt. I båda listorna förekommer ett namn som onekligen tilldrar sig vår uppmärksamhet: ”*Jhw* i Shasu-beduinernas land”.¹⁶

Nu förekommer i den ena listan i samma sammanhang också ett ”Seir i Shasu-beduinernas land”. Såväl *Jhw* som Seir i dessa texter är uppenbarligen namn för områden eller stamgrupper. Förekomsten av ett Seir i sammanhanget leder till en rimlig slutsats: det *Jhw* som vi här har att göra med hör hemma i ungefär samma område, området norr om Aqabaviken.^{16a} Och det var ju hit som de bibliska texter vi nyss refererat förlade ”basområdet” för JHWH!

Från språklig synpunkt föreligger inga svårigheter för en sammankoppling mellan hebreernas gudsnamn och namnet på det *Jhw*-område som låg i Shasu-beduinernas trakter.¹⁷ Att vi i det ena fallet har att göra med namnet på en gudom och i det andra med namnet på ett geografiskt område eller på en stamgrupp utgör inte heller något avgörande hinder. Bland forntidens semiter har vi flera kända exempel på att ett visst namn, t ex Assur, kunde beteckna både guden och landet där denne dyrkades.

Uppgifterna om ett *Jhw*-område och texterna om hur JHWH drar ut från sin ”hemort” i söder kompletteras emellertid av ännu en pusselbit. Bibeln berättar om hur Mose mottar uppenbarelsen av gudsnamnet efter att ha flytt till Midjans land (2 Mos 2:15), där han gift sig med dottern till midjaniternas präst (2 Mos 2:16, 21; 3:1; 18:1).¹⁸ Enligt en annan tradition skulle Moses hustru vara av kaititiskt eller kenitiskt ursprung (Dom 1:16; 4:11). Denna uppgift vållar dock inga större problem, eftersom midjaniterna och keniterna tycks ha varit besläktade stammar (jfr hur Hanok förknippas med bådadera, 1 Mos 4:17; 25:4).

Var låg då midjaniternas område? — Vissa geografer har placerat Midjan i Arabien SO om Aqabaviken. Den enda mera preciserade upplysning vi finner i GT pekar emellertid i annan riktning. På ett ställe i Kungaböckerna berättas det om hur en ung edomitisk prins, Hadad, flyr från Edom (SO om Döda Havet) till Egypten. På vägen passerar han först Midjan och sedan Paran (1 Kung 11:18). Detta betyder att vi bör placera Midjan i den omedelbara närheten av Arabasänkan, som går från Döda Havets sydspets till Aqabavikens nordliga ända. Innebörden av denna slutsats är klar: Midjan ligger i samma område som vi ovan träffade på som Herrens ”hemort”, de trakter där också de egyptiska inskrifternas *Jhw*-område hör hemma.

Det är alltså hit, till Midjans land, som Bibeln förlägger det världshistoriska mötet mellan Mose och den Gud som Israel sedan

under årtusenden skulle dyrka under namnet JHWH (2 Mos 3:1).

Ett avsnitt längre fram i samma bibelbok berättar om ett möte mellan de hebreiska ledarna och Moses svärfar Jetro. I detta sammanhang berättas det om ett gemensamt offer och en gemensam måltid (2 Mos 18:12). Det är onekligen frestande att se det gemensamma offret som ett uttryck för religiösa förbindelser mellan hebreerna och midjaniterna och att betrakta måltiden som en förbundsrit, alltså som ett sätt att manifestera gemenskapen mellan de två folken (jfr 1 Mos 26:30; 31:46,54).¹⁹

I det här sammanhanget är det också på sin plats att erinra om den senare fiendskapen mellan hebreerna och midjaniterna. Texterna talar rent av om det heliga kriget mot Midjan (4 Mos 31; Dom 6-8; Jes 9:4). Detta förhållande understryker källvärdet i uppgifterna om ett samband mellan hebreernas förste store folkledare och midjaniterna. I sådana uppgifter har vi onekligen att göra med traditions-historisk granit, material som inte kan avfärdas som litterära fiktio-ner från senare århundraden.

Låt oss här stanna upp och summera. Vi har studerat de egyptiska uppgifterna om ett *Jhw*-område i Shasu-beduinernas land. Vi har noterat hur vissa bibeltexter talar om hur JHWH drar fram från ett område nere i söder, Sinai, Seir, Teman etc. Och vi har sett hur namn-uppenbarelsen lokaliseras till midjaniternas trakter. Tagen var för sig är varje sådan uppgift svår att bedöma och förstå. Tillsammans bildar emellertid de tre pusselbitarna ett meningsfullt mönster. Bibliska och utombibliska uppgifter ger här slående indikationer i samma riktning och får sägas ge stöd åt slutsatsen: israeliternas speciella gudsnamn förekom redan före Mose-tiden (1200-talet f Kr) bland beduinstammar i östra Sinai och området norr om Aqabaviken.

Kanske är det rentav så, att vi i de båda egyptiska tempel-listorna har de allra äldsta beläggen för detta gåtfulla namn. Stämmer vårt resonemang är det inte heller förvånande att hebreerna i Egypten redan före uttåget känner sig speciellt bundna till en helgedom i öken-trakterna (2 Mos 3:18; 5:1-5; 7:16). Uppgiften om namnuppenbarelsen för Mose i Midjans land (2 Mos 3:1) faller friktionsfritt på plats i detta större sammanhang.

3. I filologiskt perspektiv

Vi har nu nått den punkt där vi kommer in på det verkligt intrikata problemet: frågan om vi på filologiska grunder kan säga något om gudsnamnets betydelse. Vi kommer här in på områden där vägen framåt kantas av de gamla övergivna teoriernas söndervittrade ruiner. Vi ser också konturerna av nyare hypotesbyggen sträcka sig mot

skyn. I det följande blir det fråga om en reserapport från JHWH-namnets filologiska problemfält som strikt begränsar sig till det väsentligaste. Läsaren kan lätt med hjälp av anförd speciallitteratur förlänga exkursionen.²⁰

1. Hur såg Namnet egentligen ut och hur uttalades det?

Det är ett irriterande men ofrånkomligt faktum att vi inte förrän i senantik tid har några direkta vittnesbörd om namnets uttal. Vissa indicier pekar på ett uttal "Jahwe". Hos Clemens av Alexandria finner vi nämligen de grekiska transkriptionerna eller omskrivningarna *Iaoue* resp *Iaouai* och hos Theodoretus av Cyrhus formerna *Iabe* resp *Iabai*.²¹ Allt tyder på att dessa författare kände till ett uttal "Jahwe". Det har också länge varit den allmänna uppfattningen bland forskarna att namnet verkligen en gång uttalades så. Ett sådant uttal av *JHWH* passar dessutom in i de gamla semitiska språkens grammatiska mönster.²²

Schweizaren Martin Rose har publicerat en liten skrift med många fina iakttagelser men med en knappast hållbar huvudtes.²³ Han menar att namnets ursprungliga form var *JHW*, uttalad "Jahw" (med konsonantiskt w).²⁴ Den långa formen *JHWH*, uttalad "Jahwe", skulle ha införts av kung Josia på 600-talet f Kr. Formuleringen i 2 Mos 3:14, som kopplar Namnet till verbet för "vara" ("jag är den jag är"), skulle vara en produkt från samma period. Rose går nämligen på samma linje som många andra gjort vad gäller denna vers: den verkar vara ett senare tillägg till texten (Rose s 34, 39). Genom en senare redaktion av texterna skulle överallt i GT gudsnamnet ha ändrats från *JHW* till *JHWH*.

Nya inskriftsfynd reser emellertid svåra hinder för denna teori, inskrifter från tiden långt före Josia. Den längre namnformen *JHWH* förekommer här i åtminstone två sammanhang. Ett belägg förekommer i en gravinskrift från Chirbet el-Qom i södra Juda, allmänt daterad till 700-talet.²⁵ Andra belägg förekommer i inskrifterna från Kuntillet Ajrud några mil söder om Kades i nordöstra Sinai, inskrifter som dateras till ca 800 f Kr.²⁶

Rose har pekat på gudsnamnets centrala roll i den rörelse som bakade upp Josias religiösa reformation på 620-talet f Kr. Däremot har han inte lyckats bevisa att Josia skulle vara ansvarig för några nymodigheter i fråga om gudsnamnets form. Vi har att räkna med att gudsnamnet uttalades "Jahwe(h)".²⁷

2. Vad betyder Namnet?

Har Namnet över huvud taget en åtkomlig innebörd? — Det senaste århundradets forskning kring denna fråga har följt slingrande stigar.

En originell förklaring gick ut på att gudsnamnet från början skulle ha varit ett kultiskt utrop, bestående av två element: (a) ett utropsord *ja*, som vi känner till från arabiskan samt (b) det gamla semitiska pronominet *huwa*, dvs "han". Gudsnamnet skulle betyda "O, Han!"²⁸ Vissa formelartade ställen tycktes ge stöd åt idén (Jes 43:10, 13; 5 Mos 32:39 etc).

Andra lika originella teorier har byggt på jämförelser med arabiska verbrotter.²⁹ I arabiskan har vi ett ord med konsonanterna *h-w-j*, "falla", "kasta". Gudsnamnet antogs utifrån detta ha betydelsen "Han [som] får [blixten] att falla". Mera tacksam från homiletisk synpunkt var en annan teori, som förband namnet med ett annat arabiskt ord med betydelsen "älska" och mynnade ut i en tolkning av namnet som "Han [som] älskar hängivet".

1. Trådar som leder till verbet för "vara"

Vi har ju ovan dragit slutsatsen att namnet troligen hade en förhistoria bland vissa midjanitiska stammar i Sinaiområdet. Den spännande frågan om vad namnet kan ha haft för betydelse på detta stadium faller bortom vår vetenskapliga horisont. De semitiska språken är i regel nära besläktade med varandra. Vi behöver alltså inte antaga att namnet fick en ny innebörd i den hebreiska traditionen. Sannolikt har det haft samma betydelse från början. Problemet är dock att vi vet praktiskt taget ingenting om midjaniternas språk. Vår uppgift begränsar sig alltså till frågan om vilka språkliga associationer som förknippades med detta namn i den hebreiska traditionen i det gamla Israel. De ledtrådar som det gammaltestamentliga materialet självt ger blir därmed särskilt betydelsefulla. Den viktigaste föreligger i 2 Mos 3:14 i följande formulering:

Gud sade till Mose: "Jag är den jag är." Och han sade vidare: "Så skall du säga till Israels barn: 'Ehjah |Jag Är| har sänt mig till er.'" (2 Mos 3:14)

Det är rätt klart att detta gudomliga "Jag Är" så att säga ger en kommentar till gudsnamnet JHWH, som ju meddelas i den följande versen:

Och Gud sade ytterligare till Mose: "Så skall du säga till Israels barn: *JHWH*, era fäders Gud, ... har sänt mig till er. Detta skall vara mitt namn i evighet, och så skall man nämna mig från släkte till släkte." (2 Mos 3:15)

Denna tradition går också i dagen i Hosea 1:9, där den märks tydligare i den hebreiska grundtexten (*weʿānōkī lōʿ ʿehjah lākem*) än i moderna översättningar i stil med "ej heller vill jag tillhöra er". Man skulle också kunna återge stället: "Jag vill inte längre vara Ehjah ['Jag Är'] för er."³⁰

Hur ter sig då saken från strikt språklig synpunkt? — Är det filo-

logiskt möjligt att härleda gudsnamnet ur ett semitiskt "vara"? — Svaret på frågan måste bli ett obetingat ja. Gudsnamnets första bokstav behöver inte höra till själva ordroten utan är ett böjningselement för "imperfektum". Själva ordroten har vi i *h-w-h*. Den som läst hebreiska erinrar sig att verbet för "vara" normalt har ett *j* som mellersta konsonant, *h-j-h*. Så är nu inte fallet i gudsnamnet. Här har vi i stället ett *w*.

Hur förklarar man avvikelserna? — Jo, den form som roten uppvisar i gudsnamnet leder oss till ett språkstadium, som ligger före standardhebreiskan. Inom Bibeln har vi ett belägg för denna äldre form i de urgamla orden i Isaks välsignelse av Esau (1 Mos 27:29). Och utanför GT finner vi motsvarande verb med *w* i akkadiskan, amoritiskan och arameiskan.

Så ger oss bibeltexterna en ledtråd, som för oss till verbet "vara" som nyckeln till gudsnamnet. Det är ett tankvärt faktum att de forskare som mest intensivt bearbetat jämförelsematerialet från de äldsta semitiska språken för att på detta sätt kasta ljus över gudsnamnet har förknippat det med just verbet för "vara". Jag tänker på von Soden, de Vaux och H.-P. Müller.³¹

Slutsatsen att gudsnamnet bör härledas ur verbet för "vara" är emellertid bara ett steg på vägen. De hebreiska verben har en rad olika stamformer som uttrycker olika modifieringar av deras betydelse. Så har verben en grundstam, där den enkla, omodifierade betydelsen föreligger. De har också en stamform som uttrycker ett förorsakande (hifilstammen). Här några exempel:

FIGUR 6 De flesta verb i hebreiskan har såväl grundform som kausativform. Kausativformen anger ett förorsakande. JHWH-namnet kommer av verbet för "vara", men är det ett fall av grundformen eller av den kausativa stamformen?

<i>grundform (s k Qal-form)</i>		<i>kausativ (s k Hifil-form)</i>	
<i>jābōʿ</i>	komma	<i>jābīʿ</i>	förorsaka att någon kommer, föra in
<i>jāqūm</i>	stå	<i>jāqīm</i>	ställa, uppresa
<i>jēšēb</i>	sitta	<i>jōšīb</i>	låta sitta, låta bo

Rent grammatiskt sett kan gudsnamnets form av "vara" uppfattas som en form av antingen grundstammen eller kausativstammen.³² Särskilt vissa amerikanska forskare har hävdad tolkningen av formen *Jahweh* som en kausativ. Denna tolkning förfäktas alljämt

energiskt av Cross och Freedman.³³ Formen skulle då betyda: "Han [som] förorsakar att något är till", "Han [som] skapar". Så skulle själva gudsnamnet vara ett tydligt uttryck för tillbedjan av Gud som Skapare. En speciell accent fick denna tolkning hos de forskare som ville se *JHWH šebā'ōt* som en ursprunglig, grammatisk enhet med betydelsen "Han [som] skapar himmelska härskaror".

Det är emellertid knappast någon övertygande slutsats att gudsnamnet skulle vara en kausativform och beteckna Gud som skapare. Framför allt tre synpunkter talar mot den:

- Föreställningen om skapelsen tycks ha hamnat i teologins centrum först under exilen, låt vara att den säkert var känd långt tidigare. Hade den spelat en roll redan som bakgrund för själva gudsnamnet skulle den dock nog ha blivit central i Israels tankeliv på ett långt tidigare stadium. För övrigt använder GT helt andra verb för "skapa", verb som *bārā'*, *qānāh*, etc.
- I GT:s hebreiska är verbet "vara" belagt 3561 gånger. Om nu gudsnamnet skulle vara en kausativform, är det ytterst märkligt att vi inte har ett enda belegg förutom möjligen gudsnamnet för kausativstammen av detta verb.
- Den klara anspelning på gudsnamnet som vi finner i 2 Mos 3:14 är formulerad med bruk av verbets grundstam (*'ehjeh*). De försök som gjorts av moderna forskare att här korrigera texten till en kausativ form övertygar inte alls. Detta betyder att texten själv ger en indikation för tolkningen av namnet som en form av grundstammen.

Slutsatsen är klar: vi måste eliminera teorin om att gudsnamnet skulle vara en form av kausativstammen av verbet för "vara". Genom uteslutningsmetoden kommer vi fram till att det måste vara en form av grundstammen av detta verb. Den slutsatsen har positivt stöd i 2 Mos 3:14. Vad betyder namnet i så fall? — Jo, helt enkelt: "Han Är".

Namnet har troligen uttalats *Jahwe*. Rent grammatiskt hade vi väntat oss en annan vokalisering i förstaveln. Formen på *ja-* kan emellertid förstås som en arkaism, en rest från ett äldre språkstadium.³⁴ Denna lilla egenhet bör noteras, för därmed har namnet två karakteristiska drag, som visar på dess mycket höga ålder: förstavelns vokal och rotens *waw*.

En rad olika former av gudsnamnet förekommer som element i de hebreiska personnamnen. Som förstavelse möter vi såväl *jō-* som *jehō-*: Jonatan, Jehonatan, Josafat, Jehosafat. Som slutled finner vi formerna *-jā* och *-jāhū*: Ussijah, Ussijahu, Hiskijah, Hiskijahu, Elijah, Elijahu. Dessa former vållar i stort sett inga problem för en härledning av det självständiga gudsnamnet *JHWH* ur grundstammen av verbet "vara".

2. Den bibliska tolkningen av gudsnamnet 2 Mos 3:14

Textsammanhanget i 2 Mos 3:13-15 är det enda ställe i GT som erbjuder en formell förklaring av gudsnamnet. Det var här vi fann tråden, som ledde oss till verbet för "vara" som det grundelement av vilket gudsnamnet bildats. Som svar på Moses fråga efter Guds namn finner vi här två parallella svar. Mose skall säga till israeliterna:

(a) "Jag Är [hebr. *ʾehjeh*] har sänt mig till er. (v 14)

(b) JHWH ... har sänt mig till er. (v 15)

Dessa formuleringar har en inre logik som man inte bör förbise. Guds namn är JHWH, "Han Är". När Gud själv talar och uppenbarar namnets djupare betydelse talar han inte om sig själv såsom "Han Är" i tredje person. Han säger självfallet: "Jag Är" (v 14). Men så kan inte Mose säga. Mose måste säga "Han Är" (v 15).

I detta korta textsammanhang finns emellertid också ett par ord som verkar ytterst förbryllande, ord som har blivit föremål för vitt skiftande tolkningar. Det är de ord som har översatts "jag är den jag är", på hebreiska *ʾehjeh ʾašer ʾehjeh* (v 14). Vad vi här har i vår översättning är bara en bland en rad förekommande tolkningar. Det är onekligen ett intressant ställe att sätta spaden i jorden på. Låt oss göra det.

Språkligt har vi i stort sett tre olika möjligheter att uppfatta stället:³⁵

(1) "Jag är den jag är". — Man har då uppfattat stället som ett fall av den stilistiska figur i hebreiskan som innebär ett upprepat bruk av samma ordrot.³⁶ Detta stildrag har huvudsakligen funktionen att förmedla en nyans av vaghet åt utsagan. Jämför följande fall:

Sänd den du sänder. (Dvs: Vem som helst utom mig.)

(2 Mos 4:13*)

Och de gick där de gick. (Dvs: de strövade planlöst omkring.)

(1 Sam 23:13*)

Bo där du vill bo. (Dvs: Bo var som helst.) (2 Kung 8:1*)

Uppfattar man vår text som ett likartat fall får uttryckssättet snarast innebörden av ett undvikande svar. Gud avvisar Moses fråga.

(2) "Jag är den som är", "jag är den existerande". — Forskare som gått på denna linje³⁷ har betonat, att utsagan består av en huvudsats (*ʾehjeh*) och en relativsats (*ʾašer ʾehjeh*). I hebreiskan är det nu så, att om huvudsatsen står i första eller andra person, så formuleras relativsatsen i samma person. Det är som om man på engelska skulle säga: "I am the one who *am*" med "am" i stället för "is". Sådana exempel finns på en rad ställen i GT (bl a 1 Mos 15:7; 2 Mos 20:2; 3 Mos 20:24; 1 Kung 13:14; 1 Krön 21:17).

Den hebreiska relativsatsen *ʾašer ʾehjeh* står i första person. Utifrån ovannämnda regel har man översatt den i tredje person och funnit innebörden vara: "Jag är den som är [existerar]. Septuaginta, den gamla översättningen till grekiska, har uppfattat stället så och översatt: *Egō eimi ho ōn*. Jfr Visheten 13:1 och Disciplinrullen bland Dödahavsrollarna (IQS XI 4). Uppfattad på detta sätt innehåller textstället en utsaga om Guds väsen.

(3) En tredje typ av tolkningar tar fasta på att ordet ²ehjeh längre fram i v 14 fungerar som namn på Gud: " 'Jag Är' har sänt mig till er.' Man har frågat sig om vi inte har samma sak i den omtvistade formuleringen i v 14a. Det finns två olika varianter av denna tolkning. Den ena föreslogs av en amerikan 1939 och den andra av en belgisk forskare i en postum uppsats från 1976:

"Ehjuh |Jag Är|" är den jag är. (W A Irwin 1939)

"Ehjuh |Jag Är|", ty jag är. (J Schoneveld 1976)

Denna tolkningslinje har knappast spelat någon roll i den vetenskapliga diskussionen, men man kan notera att den första varianten tagits upp i *The New English Bible*.

Hur skall man då bedöma dessa tre tolkningar? — En god förklaring av vilket textställe det vara må måste svara mot de krav som såväl grammatiken som textsammanhanget ställer. Anlägger vi dessa huvudsynpunkter är följande att säga:

(1) Den första tolkningen, "jag är den jag är", är grammatiskt helt invändningsfri. Frågan är dock om ett sådant undvikande, för att inte säga avvisande svar passar in i sammanhanget. Det finns ju i GT texter där Gud vägrar att avslöja sitt namn. Så är det i berättelsen om Jakob vid Jabboks vad (1 Mos 32:29-30). Så är det också när Simons fader frågar efter namnet (Dom 13:17-18). Men dessa avsnitt erbjuder inga goda paralleller till texten om Mose. I denna uppenbarar Gud nämligen sitt namn: JHWH (2 Mos 3:15). Och han ger till yttermera visso en förklarande anspelning (v 14).

(2) Den andra tolkningen, "jag är som jag är", "jag är den existerande", finner på vårt textställe en mycket kvalificerad teologisk utsaga om Guds väsen. Man har kritiserat denna tolkning för att göra formuleringen till en existens-utsaga av en typ som skulle göra sig bättre i grekisk filosofi än i GT. Den kritiken träffar knappast målet.^{37a} Det hebreiska verbet för "vara" har ju många olika nyanser och behöver inte tolkas i filosofisk riktning. En väsentligare kritik, pregnant formulerad av Bertil Albrektson,³⁸ går ut på att denna tolkning inte stämmer med normalt hebreiskt språkbruk vad gäller själva konstruktionen i satsen. I den överordnade satsen skulle vi väntat oss ett uttryck i stil med ²ani hū², "jag är han |som är till|" (jfr Jes 52:6). Albrektson ansluter sig därför till tolkning no 1 ovan.

En annan forskare vill emellertid, trots Albrektsons invändningar, acceptera den aktuella tolkningen. Det är Dennis McCarthy.³⁹ Han resonerar så här: Albrektson må ha rätt utifrån normal hebreisk grammatik. "Jag är den som är" borde heta ²ani hū² ²ašer ²ehjuh. Önskan att betona sambandet mellan gudsnamnet och verbet "vara", *hājāh*, har emellertid här övervunnit standardgrammatikens tvång och lett till den ovanliga form med en upprepning av ²ehjuh, som vi nu har: ²ehjuh ²ašer ²ehjuh.

(3) Trots McCarthy's eleganta försök att både äta kakan och ha den kvar, finns det kanske skäl att inte slå sig till ro med detta utan ägna uppmärksamhet också åt den tredje tolkningslinjen, den som leder till slutsatsen att det första ²ehjuh i de tre gåtfulla orden är en namn-utsaga. Särskilt vill jag fästa uppmärksamheten på Schonevelds analys ovan. Denna tolkning har sin styrka däri, att den lätt och ledigt fogar in sig i själva textsammanhanget i 2 Mos 3:13-15. Här frågar nämligen Mose allra först vad han skall svara sina stamfränder, då de frågar

efter namnet på den Gud som har uppenbarat sig för honom (v 13). Guds svar på denna fråga är: "Ehjeħ [Jag Är]! Ty jag är." Detta *Ehjeħ* blir så att säga gudsnamnet i Guds egen mun, medan människor på jorden får kalla Gud *JHWH*, "Han Är", jfr v 14b.

Den här tolkningen har också den fördelen, att den inte i något avseende gör våld på det hebreiska språket. Ett ställe med parallell struktur föreligger nämligen i 1 Mos 31:49. Här föreligger en namnförklaring, en s k namn-etologi, som består av två element: (a) namnet presenteras och (b) en förklaring ges, inledd med "ty", ²*ašer*.^{39a} Det handlar om stenröset, som skulle hugfästa förbundet mellan Jakob och Laban. Platsen skulle heta Mispa, "ty [²*ašer*] han sade: 'Må Herren vara väktare mellan mig och dig ...'" (jfr 1 Mos 22:14). Samma struktur har vi nu i 2 Mos 3:14: (a) namnet, som är *Ehjeħ*, dvs "Jag Är", och (b) förklaringen, som består av satsen ²*ašer* ²*ehjeħ*, "ty jag är". Det finns alltså mycket goda skäl att ansluta sig till den tolkningen.

Vad vi hittills sagt om de filologiska frågorna i samband med Namnet kan summeras på följande sätt:

(1) Det hebreiska gudsnamnet *JHWH* bör uppfattas som en stelnad form av verbet för "vara". Närmare bestämt är det frågan om en form av detta verb i dess grundstam, och det betyder "Han Är". Två detaljer visar namnformens höga ålder: att roten har *w* och att prefixet sannolikt vokaliserades *ja*. Är detta kanske rester från en midjanitisk förhistoria?

(2) Vi diskuterade de viktigaste tolkningarna av 2 Mos 3:14 och avvisade översättningar i stil med "jag är den jag är" eller "jag är den existerande". I stället säger satsen: "Mitt namn skall vara | *Ehjeħ* | [Jag Är], ty jag är [ju]."

3. Fanns gudsnamnet utanför Israel?

Gång på gång har olika forskare triumferande tillkännagett att man påträffat det israelitiska gudsnamnet utanför Israel och långt före Moses tid.

Den 13 januari 1902 höll den framstående assyriologen Friedrich Delitzsch — son till en konservativ och lärd exeget — det första av sina föredrag om *Babel und Bibel* ("Babel och Bibel"). Det var en framställning som på punkt för punkt försökte visa hur Gamla Testamentet är beroende av kilskriftskulturerna i öster. Det väckte ett oerhört uppseende när han här hävdade att man påträffat det mosaiska gudsnamnet i urkunder från Hammurapi-tiden, alltså tiden kring 1700 f.Kr. Det babyloniska personnamnet *Ja-ù-um-ilum* skulle betyda "JHWH är Gud".⁴⁰ Föredraget framkallade en storm av protester. I förordet till en senare bok har Delitzsch berättat hur han så småningom kunde elda upp femton buntar tidningsklipp och tidskriftsartik-

FIGUR 7 *En sensationell föreläsning*



Fanns gudsnamnet JHWH långt före Israel? — Assyriologen Friedrich Delitzsch väckte enorm uppståndelse med ett föredrag han höll den 13 januari 1902 inför bl a den tyske kejsaren. I detta gjorde han gällande, att det bibliska gudsnamnet JHWH var känt många århundraden före Mose.

lar med upprörda protester från fromma kretsar i och utanför Tyskland.

Protesterna mot Delitzsch var väl inte i varje avseende motiverade av vetenskapliga överväganden. På den punkt som här intresserar oss kunde hans kolleger bland assyriologerna dock så småningom visa att han hade fel. Elementet *jaum* i det aktuella personnamnet är ett pronomen och betyder "min"; namnet i fråga betyder "Gud är min" och har inget med det israelitiska gudsnamnet att göra.⁴¹

Betydligt intressantare material har vi från Ebla i norra Syrien. Här hade man grävt sen mitten av sextioalet och påträffat resterna av en forntida stad som blomstrade århundradena före och efter 2000 f Kr. År 1975 gjorde man i Ebla det kanske märkligaste fyndet efter Dödhavsrollarna. I två små rum påträffade man ett arkiv med omkring 16000 lertavlor med kilskrift bl a på ett semitiskt språk som vi kan kalla eblaitiska, ett språk vars exakta position i den semitiska språkfamiljen fortfarande är omtvistad.

FIGUR 8



I norra Syrien har arkeologerna grävt fram staden Ebla. Inte heller här har man påträffat JHWH-namnet. Däremot har man funnit en intressant språklig parallell.

Fynden från Ebla kastar nytt, överraskande ljus över det bibliska gudsnamnet. Den tyske bibelforskaren och orientalisterna H.-P. Müller publicerade år 1981 en artikel som utgör ett ovanligt tungt vägande inlägg i diskussionen.⁴² Müller kunde påvisa hur former av verbet för "vara" fungerar som gudsbeteckning i vissa personnamn från Ebla. Ett sådant namn i Ebla är *sumi-jihja*. Det senare elementet är "Han Är" (eller: "Han Var"). Namnet betyder "avkomma till 'Han Är' ". Müller uppfattar sådana namn som "tacksägelsenamn". De handlar inte om gudens existens i motsats till hans icke-existens. De pekar i stället på hur guden "var närvarande [och hjälpte]", tex vid barnets födelse.

I fall som det ovannämnda menar Müller att beteckningen "Han Är/Var" står som ersättning för ett annat, "egentligt" gudsnamn. Han talar om att elementet i fråga har en "substitutiv funktion". Kanske skulle man våga dra ut linjerna från hans resonemang och i det bibliska gudsnamnet se vad som ursprungligen var ett liknande substitut, en ersättning för ett äldre gudsnamn såsom El eller El Shaddaj.

Müllers upptäckt är viktig från en speciell synpunkt: den ger ökad tyngd åt tolkningen av det hebreiska gudsnamnet som en form av verbet för "vara". Denna tolkning, säger Müller, framstår nu som filologiskt oanfäktbar (s 323).

Detta innebär nu inte att man skulle ha påträffat själva JHWH-namnet i materialet från Ebla. Så är, framhåller Müller, ingalunda fallet. Vad vi funnit är ett sätt att tala om gudomen som gör att själva föreställningsmotivet i 2 Mos 3:14 framstår som uråldrigt (s 322).

Detta blir alltså slutsatsen om en vers i Bibeln som så ofta i modern forskning blivit klassificerad som ett senare tillägg till texten. Vi såg ovan hur versen i fråga utmärkt passar in i själva textsammanhanget, om vi accepterar Schonevelds tolkning (ovan s 42) av det svåra stället.

Nu finner vi dessutom att själva utsageinnehållet har en slående parallell i en långt tidigare semitisk kultur, den i det forntida Ebla.

Nog om Ebla. Det finns dessutom en annan liten pusselbit som jag inte kan förmena läsaren, även om det gäller en svårbedömd och möjligen föga viktig detalj. Under århundradena kring vår tideräknings början bodde i trakterna öster om Döda Havet och i Sinai en folkgrupp som kallas för nabateerna. De var ett arabiskt folk som talade en arameisk dialekt. I de nabateiska inskrifterna från Sinai har man påträffat ett personnamn ^c*bd-ʿh*_w, som sannolikt bör tolkas som "tjänare till 'Jag Är' ".⁴³

Det är i så fall ett tänkvärt faktum att man påträffat det nabateiska "Jag Är" som guds-beteckning i Sinai, dvs i samma större område som var en het region ovan i vårt studium av Mose och namnuppenbarelsen i 2 Moseboken 3. Det var här som Mose mötte sin midjanitiska svärfar och det var vid ett heligt berg i dessa trakter som namnet uppenbarades.

Finns det då något som tyder på ett samband mellan nabateerna och de midjanitiska stammar som Mose mötte? — Materialet tillåter inga säkra slutsatser men det finns en detalj som förtjänar vår uppmärksamhet. Vi känner till nabateernas berömda huvudstad under namnet Petra. Detta är ju ett grekiskt ord (= "klippa"), och vi kan förmoda att detta inte var nabateernas eget namn. Den judiske historieskrivaren Josefus hjälper oss på spåren. Han berättar att nabateerna själva kallade sin stad för Rekem efter dess grundare (Ant. IV 7,1).^{43a} Josefus meddelar denna upplysning i ett sammanhang där han är inne på 4 Mos 31:8, ett sammanhang som nämner Rekem som namn på en midjanitisk kung. Så finns det kanske en historisk förbindelse mellan det nabateiska personnamnet som betyder "Tjänare till 'Jag Är' " och det gudsnamn som Mose fick kunskap om, då han vaktade fåren åt sin svärfar, prästen i Midjan!

Låt oss då summera vad man kan sluta sig till om JHWH-namnets existens före Mose.

(1) Det finns vissa bibliska *indicier* som antyder att Namnet har sina rötter i östra Sinai: utsagorna om hur JHWH drar ut från söder och uppgifterna om Moses förbindelser med midjanitiska klaner.

(2) I egyptiska inskrifter har man påträffat ett "*Jhw* i Shasubeduinernas land", ett geografiskt namn som *kan* vara identiskt med det namn vi senare finner som det mosaiska gudsnamnet.

(3) I Ebla förekommer personnamn som innehåller en guds-beteckning bestående av en form av verbet för "vara". Här står vi inför en fascinerande språklig *parallell* till gudsnamnet. Av detta skall vi dock inte dra slutsatsen att israeliternas Gud dyrkades redan i Ebla. Ännu hetare material föreligger i ett nabateiskt namn från Sinai (!), där vi troligen finner verbet för "vara" i första person sing.

Vad övrigt är är tystnad. Det är helt klart, att vi från tiden före Mose inte har något enda otvetydigt belägg för JHWH-namnet.

4. I teologiskt perspektiv

1. "Jag Är" och "Han Är" — vilken innebörd i "vara"?

Om vårt resonemang så långt är riktigt, då är det hebreiska gudsnamnet en substantivering av uttrycket "Han Är". Det är en rätt anmärkningsvärd omständighet att vi på detta sätt har ett namn som ursprungligen är en verbform. Man kommer onekligen att tänka på hur den brittiske skönlitteräre författaren Lewis Carroll i ett sammanhang karakteriserar språkets ordklasser: "De har ett temperament, somliga av dem — och det gäller särskilt verben, de är stoltast — med adjektiv kan man göra vad som helst, men inte med verb." (Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*). Hos de gamla hebreerna möter vi en verbform använd som namn på deras Gud. Det hör inte till vanligheterna i religionshistorien.⁴⁴

Nu har det hebreiska ordet *hājāh* en rad olika nyanser, varför det finns anledning att försöka en precisering. Vi skall emellertid akta oss för att fylla vart och ett av de tusentals beläggen för JHWH-namnet i GT med en specifik innebörd i själva namnet. Det är endast den medvetna reflexionen som förknippar namnet med "vara". Texterna speglar praktiskt taget inte alls en sådan reflexion över namnets innebörd. Det är emellertid en rimlig gissning att de hebreer som först hörde namnet och först använde det knöt särskilda associationer till det. Det är dessa associationer frågan nu gäller. I övrigt får vi nog i stort räkna med att Namnets betydelsemöjligheter låg latent; de kunde, men behövde inte nödvändigtvis, aktualiseras i en given talsituation.

Två kompetenta assyriologer, W. von Soden och H.-P. Müller, har arbetat med gudsnamnet och vill förstå innebörden i Namnet utifrån främreorientaliska personnamn som talar om gudens "varande". I dessa s k "tacksägelsenamn" handlar det inte om gudens existens i motsats till hans icke-existens. I stället handlar det om att man uttrycker sin tacksamhet över att guden bevisat sig vara närvarande och verksam som hjälpare, särskilt vid barnets födelse. Sådana namn uttrycker därmed en återblick till en situation i det förflutna. Barnets namn kommer så att innehålla en formulering om den och den guden att "Han Var [där och hjälpte]".⁴⁵

Utifrån detta skulle man kanske kunna hävda att det bibliska gudsnamnet uttrycker *övertygelsen om Guds aktiva och hjälpande närvaro*, men inte som en utsaga om det förflutna utan som en vissnet inför nuet och framtiden: "*Han Är [här och nu och han hjälper]*". Det är onekligen en innebörd som skulle kunna tänkas ha haft

relevans för den förtryckta gruppen av hebreiska slavar. Det var rimligen en sådan innebörd som Mose tidens hebreer fann i Namnet.

Om detta är riktigt handlar traditionen i 2 Moseboken 3 inte om Guds existens i kontrast till icke-existens. Den exegetiska litteraturen är också full av försäkringar om att de gamla israeliterna generellt var ointresserade av Guds existens i denna bemärkelse. Ibland skymtar hos forskarna rentav föreställningen att man i Israel skulle ha varit oförmögen att göra så sofistikerade filosofiska distinktioner som den mellan existens och icke-existens.

Vi måste emellertid ta ännu ett steg i vår diskussion, och detta steg leder oss att ifrågasätta just denna skepsis. Vi har hittills fokuserat de föreställningar som gudsnamnet kan tänkas ha väckt *under den mosaiska perioden*. Traditionen om Namnet fördes emellertid vidare och fick avge sitt vittnesbörd till nya generationer. Texten i 2 Moseboken 3 visar på några ställen intressanta fingeravtryck efter de personer som just förde traditionen om gudsnamnet vidare.⁴⁶ Det är medlemmar i de s k *D-kretsarna i tiden efter Josias reformation*, 622 f Kr (till termen "D-kretsarna" se Ordlistan s 201). Det finns skäl att ställa frågan: Vad har man *på detta stadium* i Israels gudstro hört i namnformerna *Ehjah* ("Jag Är") och *JHWH* ("Han Är") i traditionen i 2 Moseboken 3? — För min del tror jag att man nu nådde ett fördjupat medvetande om innebörden i dessa namnformer. I den s k *D-litteraturen* (se Ordlistan s 201) formuleras med programmatisk skärpa insikten att Israels Gud är den ende guden.⁴⁷ Vi möter formuleringar över temat "Han och ingen annan!"

... därför skall du i dag veta och lägga på hjärtat att JHWH är Gud, uppe i himmelen och nere på jorden, han och ingen annan.
(5 Mos 4:39; jfr v 35)

... för att alla folk på jorden må veta, att JHWH är Gud och ingen annan. (1 Kung 8:60)

Senare möter vi samma tanke hos Trösteprofeten från exilen (Jes 45:21-22).

Vad bör då detta ha inneburit för uppfattningen av 2 Moseboken 3? — Jo, på detta stadium, när Israel nått fram till en definitions-mässig monoteism i den betydelsen att man förnekar främmande gudars existens, har man nog i 2 Moseboken 3 i de laddade orden i v 14-15 hört *en proklamation om att Herren är den ende Gud som existerar*.

Trots antydningar om motsatsen är ett sådant bruk av verbet *hajah* om existens i full samklang med vad vi i övrigt vet om det hebreiska språket. I följande urval av exempel skall vi särskilt lägga mär-

ke till att verbet "vara" är negerat, att man alltså gör en distinktion mellan existens och icke-existens.^{47a}

Där skall inte vara |lō³ hājāh| något lejon. (Jes 35:9)
[Jag borde] ha blivit som hade jag aldrig varit till |lō³ hājāh|. (Job 10:19)

... men lycklig framför båda prisade jag den som ännu icke hade kommit till |lō³ hājāh|. (Pred 4:3)

... de har försvunnit, som om de aldrig hade funnits till |lō³ hājāh|. (Syrak 44:9)

Vi kan då sammanfatta våra synpunkter på innebörden i "Jag Är" respektive "Han Är" i 2 Mos 3:14-15. Frågan gäller vilka föreställningar och förväntningar de aktuella formuleringarna väckte. Här måste man, som vi sett, ta med tidsvariabeln i sitt resonemang:

(1) *På traditionens äldsta stadium* hörde man i gudsnamnets "Han Är" sannolikt en försäkran om Guds aktiva och hjälpande närvaro. Jfr för övrigt orden i 3:12: "Jag vill vara med dig." Denna sats lyder på hebreiska ²ehjeh ^cimmāk. Det är här rimligt att i detta ²ehjeh i v 12 också se en anspelning på "Jag Är" som namnform, när Gud själv talar i v 14. Därmed kommer det teologiska innehållet i gudsnamnet överraskande nära det gudomliga löfte vi så ofta finner i patriarkberättelserna, "jag vill vara med dig."

(2) *På traditionens senare stadium*, i tiden kring exilen, finner vi skäl att i det gudomliga "Jag Är" se en kvalificerad existens-utsaga. Nu inser man att gudsnamnet med sitt "Han Är" har karaktären av en bekännelse till den ende verkliga Guden: Han Är — han och ingen annan!

2. Nya Testamentet: när Jesus säger "Jag Är"

Vi skall nu avslutningsvis dra in Nya Testamentet i vårt blickfält. Centrala punkter i NT blir begripliga först när de betraktas mot sin gammaltestamentliga bakgrund. Vi har redan sett hur bruket av beteckningen Kyrios, "Herre", om Jesus på vissa ställen måste förstås mot bakgrunden av Adonaj, "Herre", som ersättning för det högheliga gudsnamnet i NT:s judiska omvärld. Därmed etableras en linje JHWH — Adonaj — Kyrios.

Det finns emellertid också en annan viktig linje att observera, en linje som leder från texten om namnuppenbarelse med dess gudsproklamation "Jag Är" (2 Mos 3:14) till de "Jag Är"-ord som Jesus uttalar i NT. Jag tänker då inte på satser av typen "Jag är världens ljus" utan på sådana utsagor där "Jag är" står absolut, utan åtföljande komplement. Här följer ett par exempel, som visar hur detta "Jag är" fungerar som en nytestamentlig motsvarighet till gudsproklamationen i 2 Moseboken:

Ty om ni inte tror att JAG ÄR, skall ni dö i era synder. (Joh 8:24*)

När ni har upphöjt Människosonen, skall ni förstå att JAG ÄR och att jag inte gör något av mig själv utan talar så som Fadern har lärt mig. (Joh 8:28*)

I 1917 och i NT 81 har man valt att översätta detta grekiska *egō eimi* med "jag är den jag är", en formulering som vill antyda sambandet bakåt till 2 Mos 3:14. I texten står dock bara "jag är".

I dessa ord ligger ett oerhört anspråk. Vi vet ju att gudsnamnet i den tidiga judendomen alltmera undandrogs offentligt bruk. I tempelliturgin fortsatte det dock att ha sin plats. I Mishna får vi veta att Namnet användes i samband med den översteprästerliga välsignelsen i templet: "I templet uttalade man Namnet så som det var skrivet, men ute i landsorten använde man ett ersättningsord" (*m. Tamid* 7:2 och *Sota* 7:6). Och på försoningsdagen förekom ett speciellt viktigt moment, då prästen uttalade Namnet och då allt folket som stod på förgården föll på knä (*m. Yoma* 6:2). Förmodligen var det så att prästen därvid "svalde" namnet (*b. Qiddušin* 71a), dvs han uttalade det otydligt, så att dess hemlighet inte avslöjades och profanades. När nu Jesus säger sitt "Jag är" uttalar han en formel, som otvetydigt anspelar på den gammaltestamentliga texten om uppenbarelse av gudsnamnet.

Om man som bibelläsare placerar sig på de nytestamentliga "Jag är"-ordens utsiktspunkt och blickar bakåt mot GT, finner man alltså en linje som leder till 2 Mos 3:14. Men det finns också ett nog så viktigt "stickspår" som leder oss till Jesaja 40-55.

I GT möter vi hundratals gånger en formel med vilken Gud presenterar sig själv: "Jag är Herren", på hebreiska אֲנִי יְהוָה . I Jesaja 40-55 möter vi emellertid gång på gång en variant av denna formel, som lyder אֲנִי הוּא , "jag |är| han". I den grekiska översättningen av GT återges denna formel flera gånger med ett absolut *egō eimi*, "jag är" (Jes 41:4; 43:10; 43:25; 46:4).⁴⁸ Ett exempel:

Men ni är mina vittnen, säger Herren,
ni är min tjänare, den som jag har utvalt
för att ni må veta och tro mig och förstå att אֲנִי הוּא . (43:10)

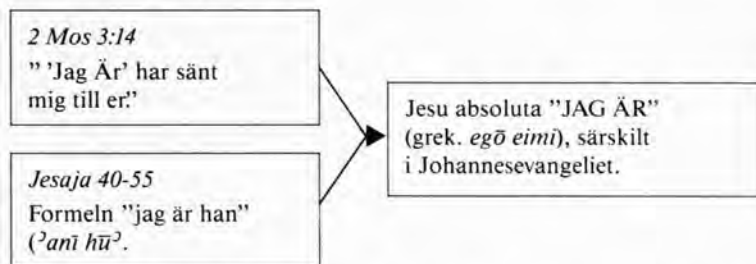
Flera forskare har riktat uppmärksamheten på förbindelsen mellan dessa ställen med אֲנִי הוּא och Jesu "Jag är"-ord i Johannesevangeliet.⁴⁹ Man har pekat på hur denna speciella hebreiska formel har en viktig plats i de judiska festliturgierna för påsken och lövhyddhögtiden. Här möter vi den hebreiska formeln som ett regelrätt gudsnamn. Och det är frågan om sammanhang som verkligen bidrar till att kasta ljus över NT.

Vid den judiska påsken läste man i hemmen en särskild liturgisk berättelse om uttåget ur Egypten, den så kallade påskhaggadan. I denna berättelse citeras bl a 2 Mos 12:12: "Ty jag skall på den natten gå fram

genom Egyptens land och slå allt förstfött ... Och över Egyptens alla gudar skall jag hålla dom. Jag är JHWH." I den korta utläggningen av denna vers med dess gudsproklamation förekommer två gånger formeln $\text{ʔanī hū}^{\text{ʔ}}$.⁵⁰ De äldsta textvittnena till haggadan saknar dock denna passus. Den är troligen ett senare tillägg till berättelsen. Men detta utesluter inte möjligheten att det är frågan om en mycket gammal tradition.

Den andra viktiga högtiden i sammanhanget är den judiska lövhyddohögtiden. Hur denna firades i templet vågar man nog sluta sig till av Mishna, den skriftliga versionen av "de äldstes stadgar". Varje dag förekom under denna högtid en procession runt altaret. Därvid reciterade man Psaltarorden: "Ack JHWH, fräls! Ack JHWH, låt väl gå!" (Ps 118:25). För att undvika att uttala gudsnamnet citerade man stället under formen: " $\text{ʔanī wehū}^{\text{ʔ}}$ fräls! $\text{ʔanī wehū}^{\text{ʔ}}$ låt väl gå!" (m. Sukka 4:5). Formeln $\text{ʔanī hū}^{\text{ʔ}}$ förekommer här alltså i lätt varierad form $\text{ʔanīwehū}^{\text{ʔ}}$. Vi vet från judiska urkunder att man "svalde" JHWH-namnet, dvs att man av respekt för namnets helighet undvek att uttala det på vanligt sätt. Det är förmodligen av samma skäl som man varierat den gammaltestamentliga uppenbarelseformeln $\text{ʔanī hū}^{\text{ʔ}}$ till $\text{ʔanī wehū}^{\text{ʔ}}$. I denna form skulle uttrycket kunna översättas med "jag och han". Vi ser av citatet att formeln faktiskt fungerar som ett gudsnamn. Den har ersatt JHWH-namnet i citatet.

FIGUR 9 *GT kastar ljus över NT*



Jesu absoluta "Jag Är", dvs "Jag Är" utan följande komplement, har en dubbel gammaltestamentlig bakgrund.

Jesu "Jag är"-ord har alltså en dubbel bakgrund. Dels pekar de på det gudomliga "Jag Är" i 2 Mos 3:14, dels fångar de upp vissa ord i Jesaja 40-55, där vi möter formeln $\text{ʔanī hū}^{\text{ʔ}}$. Denna senare "Jag är"-formel, $\text{ʔanī hū}^{\text{ʔ}}$, spelade uppenbarligen en roll i det judiska festfirandet på Jesu tid, framför allt i lövhyddohögtiden. Det judiska materialet visar oss att Jesus faktiskt kan ha använt denna hebreiska uppenbarelseformel. Det visar oss också vilken reaktion han bör ha mött, om han gjorde det. För dem som inte erkände hans anspråk hade han därmed förgripit sig på gudsnamnets helighet. Han hade begått hädelse.

Låt oss nu utifrån detta titta litet närmare på de aktuella ställena i NT. Vi skall lägga märke till hur vissa av dessa texter, särskilt de i Johannesevangeliet, kan knytas till de stora judiska högtiderna.

I Joh 6:16-21 berättas det om hur Jesus går på vattnet. Lärjungarna tror att det är en vålnad. Men Jesus säger: "Egō eimi, var inte rädda" (v 20). Översättningen "det är jag" är fullt möjlig (jfr Joh 9:9) Jag är dock benägen att hålla med de exegeter som menar, att det ligger mer än så i orden. Uppmaningen "Frukta icke!" är en vanlig tillsägelse i gammaltestamentliga teofanier (1 Mos 15:1 etc). Skildringen av hur Jesus går på vattnet kan mycket väl uppfattas som just en uppenbarelscen. Då säger Jesus: "Jag är, var inte rädda." Episoden och Jesusordet är väl betygade i den äldsta evangelietraditionen (jfr Mark 6:50). Det är då intressant att märka, att scenen hos Matteus med Jesu "Jag är" (Matt 14:27) avslutas med lärjungarnas känslor till Jesus som Guds son (v 33). Vad vi bevittnar i Johannes är en uppenbarelscen där Jesu majestät för ett ögonblick ställs fram för de häpnadslagna lärjungarna. Och detta sker genom Jesu gärning — hans under — och genom hans ord: det majestätiska "Jag är". Om sådana uttryck hade en särskild plats i de judiska högtiderna, är det värt att notera vilken årtid händelsen ägde rum. Evangelisten uppger oss: "Det var strax före judarnas påskhögtid" (Joh 6:4).

De "jag är"-ord som vi citerade inledningsvis var båda hämtade från Johannes 8. Vi skall nu sätta in detta avsnitt i sitt större sammanhang och måste då överblicka kapitel 7-9. Dessa kapitel måste läsas med den judiska lövhyddohögtiden som bakgrund (jfr Joh 7:2, 10). För vårt syfte är det speciellt tre element i denna högtid som är väsentliga:⁵¹ (a) Under denna veckolånga högtid utförde man varje morgon en vattenösningsceremoni. Vatten hämtades från Siloasdammen och hölls ut vid altaret. Denna rit föregrep de kommande höstregnen. (b) Högtiden präglas också av en stor ljusfest på kvinnornas förgård. Man tände gyllene ljusstakar och dansade i glädje med facklor i händerna. (c) Till detta kommer så den ovannämnda processionen runt altaret, med gudsproklamationen *ʿanī wehūʿ*² som ett viktigt inslag. På den sista dagen i högtiden upprepades detta moment sju gånger.

Redan vid en snabb genomläsning av Johannes 7-9 finner man flera saker som kommer i speciell relief, när de betraktas mot den judiska festens bakgrund. För det första ger Jesus sitt alternativ till den judiska vattenösningsriten. Det sker med orden: "Är någon törstig, så kom till mig och drick. Den som tror på mig, ur hans inre skall flyta strömmar av levande vatten, som skriften säger" (Joh 7:37-38), ord som Jesus säger om Anden. För det andra griper Jesus tillbaka på den judiska ljusfesten: Han botar den blindfödde mannen (9:1-12) och han proklamerar: "Jag är världens ljus" (8:12; 9:5).

Dessa motsvarigheter får oss naturligtvis att undra: Vad gör Jesus av monentet med gudsformeln ʔanī wehūʔ ? — Svaret är ganska enkelt: Det har sin motsvarighet i Jesu upprepade "Jag är"-ord. Vi har redan citerat de båda ställena i Joh 8:24, 28 (se ovan).

FIGUR 10 På punkt efter punkt kan Johannes kapitel 7-9 läsas mot den bakgrund som den judiska lövhyddohögtiden utgör.

(a) vattenösningsceremonin	→	Jesu ord om Anden som det levande vattnet (7:37-39)
(b) ljusfesten	→	Jesus botar den blinde (9:1-12) och säger: "Jag är världens ljus" (9:5; jfr 8:12)
(c) gudsproklamationen (ʔanī wehūʔ)	→	Jesu absoluta "Jag Är" (8:24, 28, 58)

En liten nyans är värd speciell uppmärksamhet. I Jesajtexterna är formeln ʔanī hūʔ , "jag [är] han". I den judiska lövhyddohögtidens sammanhang har detta varierats till ʔanī wehūʔ .⁵² Detta kan betyda "jag och han". I Johannes 8, där vi finner "Jag är"-orden, finns också ett annat uttryck, som framstår som en saklig motsvarighet till den judiska formeln i dess varierade skick. I 8:16 kan vi översätta grundtextens ord så: "Om jag ändå dömer, är min dom riktig; ty jag är inte allena utan jag och den som sänt mig [dömer tillsammans]!" Orden "jag och den som sänt mig", *egō kai ho pempas me*, ser alltså ut att innehålla ännu en fingervisning till gudsproklamationen i den judiska lövhyddohögtiden (jfr även Joh 10:30).

I Johannes 8 finns ännu ett ställe att uppmärksamma. Det är när Jesus yttrar sitt "jag är" ännu en gång: "Sannerligen säger jag er: förrän Abraham blev till, *egō eimi*" (Joh 8:58*). Också här anar vi, att det är ʔanī hūʔ -formeln och det gudomliga "Jag Är" i 2 Mos 3:14 som ligger bakom. Och när vi sett det förstår vi judarnas reaktion: "Då tog de upp stenar för att kasta på honom... (8:59). I Moses lag heter det: "Och den som smädar Herrens namn skall straffas med döden. Hela menigheten skall stena honom" (3 Mos 24:16). När Jesus yttrar den hebreiska uppenbarelseformel som ligger bakom de grekiska orden *egō eimi*, då fann hans judiska åhörare att han gick ett steg för långt. Han hade smädat Namnet. Nu måste han dö.

Vi har tittat på texterna i Johannes 6 och Johannes 8, som kan förknippas med den judiska påsken resp lövhyddohögtiden. Ett tredje avsnitt att nämna är skildringen av hur Jesus gripes i Johannes 18. När de utsända säger att de söker Jesus från Nasaret, säger Jesus sitt *egō eimi* (v 5). Detta kan givetvis betyda "Det är jag" (jfr Joh 9:9). Fortsättningen visar emellertid att uttrycket också fungerar som uppenbarelseformel: "När Jesus sade: '*egō eimi*', vek de tillbaka och

föll till marken" (v 6). Händelsen äger rum vid den sista påsken under Jesu jordeliv. Man påminns emellertid slående om vad de judiska texterna säger om försoningsdagen: När prästerna och folket hörde översteprästen ropa gudsnamnet föll de på knä med ansiktena mot marken (*m. Yoma 6:2*).

Utöver dessa ställen i Johannesevangeliet finns det ytterligare en handfull belägg för detta "jag är" (Joh 4:26; 13:19; Mark 13:6; jfr 14:62).

Det är värt att notera att det är just i Johannesevangeliet som denna formel förekommer så ofta, för just hos Johannes möter vi en bild av Jesus där både hans härlighet och hans förut-tillvaro (pre-existens) är tecknade. Uppenbarelseformeln "Jag är" hör hemma i detta teologiska sammanhang. Detta djuperspektiv på saken kommer till uttryck på flera ställen i Jesu översteprästerliga förbön (Joh 17). Här talar Jesus till sin Fader om "den härlighet jag hade hos dig innan världen var till" (v 5). Han talar om "ditt namn, det som du har gett mig" (v 11-12). Och han talar om hur hans liv har varit en proklamation av detta gudomliga Namn — och därmed av Guds väsen (v 6, 26):

Jag har uppenbarat ditt namn för de människor som du tog från världen och gav åt mig. (Joh 17:6; jfr v 26)

Våra slutsatser om det gåtfulla hebreiska gudsnamnet JHWH kan sammanfattas i följande punkter:

- (1) JHWH-namnet började spela en roll bland de hebreiska stammarna från och med Mose-tiden. Här har vi vad vi kan kalla för den historiska startpunkten. Några säkra belägg från förmosaisk tid har vi inte lyckats finna. En viss sannolikhet föreligger dock för slutsatsen att namnet hade en förhistoria bland vissa stammar i nuvarande östra Sinai. Bland fynden från Ebla har vi inte JHWH-namnet men väl en parallell bildning av stort intresse.
- (2) Rent språkligt betyder namnet sannolikt "Han Är". På traditionens äldsta stadium (Mose-tiden och senare) framstår det som en utsaga om hur Gud är närvarande och hjälper. I tiden kring Josias reformation har man troligen också uppfattat namnet som en existens-utsaga: "Han är den som existerar [och ingen annan gud finns till]".
- (3) På flera punkter har vi dragit utvecklingslinjer, som vi följt fram till Nya Testamentet.
 - (a) Namnets helighet blev mer och mer markerad. Så småningom ersattes det vid högläsning med Adonaj, "Herren". Så använder de flesta översättningar ordet "Herre" eller motsvarande

där grundtexten har JHWH. Utifrån detta skall vi också förstå beteckningen av Jesus som "Herre", grek. Kyrios.

(b) Jesu "Jag är"-ord studerade vi mot en dubbel bakgrund: dels det gudomliga "Jag Är" i 2 Mos 3:14, dels en annan "Jag är"-formel (*ʿani hūʿ*), känd från GT och från det judiska festfirandet.

Fädernas Gud — Gudsnamn och gudsbild i patriarkberättelserna

I vårt förra kapitel riktade vi strålkastaren mot texterna i 2 Moseboken om Mose och JHWH-namnet. Nu skall vi ta ett steg bakåt i Bibeln och granska material i Genesis eller 1 Moseboken, de texter som talar om "Abrahams, Isaks och Jakobs Gud". Vilka drag är det som dessa texter låter oss skönja i den evige Gudens anlete?¹

En patriark-välsignelse och dess gudsnamn

Dock förblir hans båge fast och hans händer och armar spänstiga,
genom dens händer, som är den Starke i Jakob,
genom honom som är herden, Israels klippa,
genom din faders Gud — han skall hjälpa dig,
genom den Allsmäktige [El Shaddaj] — han skall välsigna dig
med välsignelser från himmelen därovan,
välsignelser från djupet som utbreder sig därnere,
välsignelser från bröst och sköte. (1 Mos 49:24-25)

Citatet är hämtat ur Jakobs välsignelse över Josef. Bland de gudsnamn som här förekommer är det tre som har tilldragit sig särskild uppmärksamhet:

- (a) "din faders Gud"
- (b) "den starke i Jakob", på hebreiska "Jakobs *ʾābīr*"
- (c) El Shaddaj, som man tidigare trodde betyder "den Allsmäktige".

Dessa tre gudsnamn kommer att bilda grunden för den följande framställningen.

FAKTARUTA 3

Vår första fråga blir denna: Dyrkade också patriarkerna Gud under namnet JHWH eller skall vi söka efter andra gudsnamn? Vi har sett hur texterna i 2 Moseboken låter uppenbarelsen av JHWH-namnet markera en viktig milstolpe i frälsningshistorien:

Jag är JHWH. För Abraham, Isak och Jakob uppenbarade jag mig som "Gud den allsmäktige", men under mitt namn "JHWH" var jag inte känd av dem. (2 Mos 6:2-3)

Nu är det emellertid så, att JHWH-namnet icke desto mindre förekommer omkring 90 gånger i berättelserna om Abraham, Isak och Jakob (1 Mos 12:1, 4, 7; 15:1, 7; 17:1; 18:1 etc). Därmed befinner vi oss emellertid i ett dilemma. 2 Moseboken 6 tycks ju inte stämma med förhållandena i 1 Moseboken.

I denna situationen kan man göra endera av två saker. Man kan ifrågasätta den vanliga tolkningen av 2 Moseboken 6 eller man kan arbeta sig fram till en fördjupad förståelse av förhållandena i 1 Moseboken. Genom århundradena har man gjort en rad försök av den förstnämnda typen. Judiska rabbiner och moderna bibelforskare har vridit och vänt på orden i 2 Mos 6:2-3. Dessa ansträngningar har dock ej lett till någon allmänt accepterad nytolkning av stället. Det måste tas i sin bokstavliga betydelse. Det insåg de allra första översättarna (jfr Septuaginta, Vulgata och de äldre targumerna). Och denna bokstavliga tolkning har sin giltighet också för modern bibelforskning.²

Texten säger alltså att Gud *inte* uppenbarade sig för patriarkerna under namnet JHWH. Hur skall vi då uppfatta förhållandena i 1 Moseboken? Varför användes likväl JHWH-namnet i texterna om patriarkerna? — Det svar som nog är rimligast ser ut på följande sätt: Traditionerna om patriarkerna fördes muntligen vidare under århundraden då det gängse gudsnamnet var just JHWH. Nu betygar GT vissheten om en grundläggande kontinuitet genom den bibliska historien. Det är en och samme Gud som handlar. Den Gud som talade till Mose är densamme som tidigare talat till "fäderna" (2 Mos 3:6, 15; 6:2-3). Bruket av JHWH-namnet i 1 Moseboken är ett uttryck för denna visshet.

När JHWH-namnet förekommer i patriarkberättelserna, då är detta alltså inte ett element som härrör från patriarktiden³. Det stammar från de kretsar som genom århundraden förde materialet vidare. Det finns belägg för att så är fallet. Ett sådant hittar vi i berättelsen om Jakob i Betel. När Jakob vaknar ur drömmen säger han: "JHWH är sannerligen på denna plats, och jag visste det inte!" Och så ger han platsen namnet *Bet-El* (1 Mos 28:16, 19). Ett lika tydligt exempel finns i kapitel 16 om Hagar och Ismael. Här säger Herrens ängel till Hagar: "Se, du är havande och skall föda en son. Honom

skall du ge namnet *Isma-El*, därför att *JHWH* har hört ditt lidande" (1 Mos 16:11). Namnen Bet-El och Isma-El innehåller ett urgammalt semitiskt gudsnamn El. Det är en vanlig uppfattning att namnet *JHWH* i de båda citerade verserna har ersatt ett äldre El. Ställena visar också att berättaren kände sig fri att använda *JHWH* i stället för El inte bara i sin egen berättelse utan också i citatet från dialogen mellan en människa och ett gudomligt väsende.

Sådana de nu föreligger har patriarkberättelserna nått oss via de kretsar i det senare Israel som förde traditionerna vidare för att så småningom sätta dem på pränt i det omfattande patriark-epos som vi nu besitter. Vi kan tänka oss det hela som en väldig oljemålning, som har fått nya penseldrag i senare tid. Till skillnad från konstexperterna har dock bibelforskarna ingen definitiv kemisk metod att skilja de olika färgskikten. I denna situation blir det naturligt att ägna avsevärd uppmärksamhet åt Genesis-texterna sådana de nu ser ut och att till denna presentation foga överväganden av mera allmän natur beträffande det historiska problemet.

Från historikerns synpunkt är det ett mycket djärvt företag att försöka tränga bakom den mosaiska perioden och försöka dra slutsatser om förhållanden under patriarktiden. Själva arten hos de berättelser det här är frågan om manar till återhållsamhet. Vissa iakttagelser förtjänar dock att uppmärksammas:

- I patriarkberättelserna förekommer en rad namn på personer och platser, namn som länge tilldragit sig forskarnas intresse, bl.a. namnen Abram, Sarai, Jakob, Laban, Serug, Nahor och Tera. Dessa namn har på olika sätt kunnat belysas med utombibliskt jämförelsematerial. Nyare studier har visat att man måste vara ytterst försiktig då det gäller att dra historiska slutsatser utifrån själva namnen.⁴ Samtidigt står det klart att de bibliska namnen inte är fantasiprodukter. Namnet Jakob är här speciellt intressant. Jämförelsematerialet från Främre Orienten visar att namnet betydde "El skyddar" eller "El är nära".^{4a} Ordets användning som egennamn baserar sig på denna innebörd. Men i den senare bibliska traditionen har den betydelsen helt sjunkit undan. Det förknippas sekundärt med andra betydelser såsom "gripa i hälen" (se Hos 12:3).
- En annan iakttagelse gäller patriarkernas etniska ursprung. Det finns en fast tradition som knyter patriarkerna till arameerna. Denna tradition går i dagen i texterna om Jakob. Genom sin moder Rebecka är Jakob befryndad med arameerna. Rebecka var dotter till aramén Betuel och syster till aramén Laban (1 Mos 25:20; 28:5; 31:20, 24). I en annan text finner vi orden: "Min fader var en hemlös aramé, som drog ned till Egypten" (5 Mos 26:5). Här har vi uppgifter som kan kombineras med utombibliska data om en arameisk folkvandring i Främre Orienten.⁵
- Vissa negativa iakttagelser är också beaktansvärda. Vi vet ju att Je-

rusalem och Sion spelar en central roll för gudstron under kungatiden. När man i äldre bibelforskning betraktade patriarkberättelserna som produkter från kungatiden som intet hade att säga om tiden före kungadömet, då hade man påtagligt svårt att förklara varför inte Jerusalem spelar någon roll i patriarkberättelserna.

- En annan vit fläck på "kartan" gäller Baal. Vi vet att konflikten med kanaaneisk Baalsdyrkan var en central angelägenhet i senare tid. Det är snarast med förvåning som forskarna konstaterar hur fullständigt patriarkberättelserna tigger om Baal. Om texterna restlöst kunde förklaras som litterära produkter från kungatiden, skulle väl så knappast vara fallet.

1. "Min faders Gud"

Vår utgångspunkt: Albrecht Alts klassiska studie

År 1929 publicerade den tyske bibelforskaren Albrecht Alt en uppsats, som länge kom att framstå som forskningens definitiva svar på frågan om patriarkernas gudstro. Dittills hade situationen i stort präglats av Julius Wellhausens skepticism. För denne tyske 1800-talsforskare hade patriarktexterna föga annat att erbjuda än reflexer av den tro som Israel hade under kungatiden. Nu publicerade Alt sin uppsats "Der Gott der Väter" ("Fädernas Gud").⁶ Det var här frågan om ett vetenskapligt genombrott till ett nytt synsätt, och detta åstadkom Alt genom att rikta sökarljuset mot just gudsnamnen i patriarkberättelserna.

Albrecht Alt hade lagt märke till ett sätt att tala om Gud som vid första påseende inte tycks särskilt märkligt. Han pekade på en rad ställen i patriarktexterna där det talas om "min faders Gud", "din faders Gud", "Abrahams Gud" och liknande. Låt oss titta på materialet.

Första Moseboken 26 berättar om en nattlig uppenbarelse för Isak i Beer-Seba. Gud talar till honom och säger: "Jag är Abrahams, din faders, Gud. Frukta inte, ty jag är med dig, och jag skall välsigna dig..." (v 24). Orden till Jakob under natten i Betel lyder på liknande sätt: "Jag är Herren, Abrahams, din faders, Gud och Isaks Gud" (28:13). Vi läser också om en liknande uppenbarelse för Jakob i Beer-Seba, när denne är på väg till sina söner i Egypten: "Jag är Gud, din faders Gud. Frukta inte för att dra ned till Egypten, ty där skall jag göra dig till ett stort folk" (46:3).

Detta sätt att tala om Gud förekommer dock inte endast i samband med sådana gudsuppenbarelser utan också i andra texter. I samband med sin konflikt med Laban upplever Jakob Guds speciell-

la beskydd och säger: "Om inte min faders Gud hade varit med mig, Abrahams Gud, han som också Isak fruktar..." (31:42; jfr v 5 och 29). Tvisten mellan Jakob och Laban bilägges och de båda ingår ett fördrag. Detta skildras i senare delen av kapitel 31. Förbundet garanteras av fördragsparternas gudar. Dessa nämnes i v 53: "Abrahams Gud" respektive "Nahors Gud". Verbet står i pluralis: "de må vara domare mellan oss". Detta talar för att "Abrahams Gud" och "Nahors Gud" är två olika gudomligheter.

I sin studie över "fädernas Gud" betonade Albrecht Alt särskilt två saker. För det första: själva typen av gudsbeteckning är märklig. Vi tycks ha att göra med den "namnlöse" Guden. Det tycks ju vara en Gud utan egentligt egennamn. Gud benämnes med uttryck som talar om ett samband med en viss individ: "min faders Gud", "Abrahams Gud" etc. Själva typen av namn kan alltså beskrivas som "X:s Gud", varvid X står för en människa som dyrkade denne Gud. I själva namnet ligger tonvikten på förbindelsen mellan denne Gud och en mänsklig individ, familjens eller stamgruppens överhuvud. Gudsförhållandets personliga art träder i dagen. Här handlar det inte om religionen som massfenomen. I stället är det frågan om personliga möten med Gud. Abraham, Isak och Jakob var de som först mottog uppenbarelser från denne "fädernas Gud", och det är detta som gör att man sedan minns dem, århundrade efter århundrade.

Var talas det om "fädernas Gud" i Första och Andra Moseboken?

"min faders Gud": 1 Mos 31:5, 42; 2 Mos 15:2; 18:4

"din faders Gud": 1 Mos 46:3; 49:25; 50:17; 2 Mos 3:6

"er faders Gud": 1 Mos 31:29; 43:23

"deras faders Gud": 1 Mos 31:53

"era faders Gud": 2 Mos 3:13, 15, 16

"deras faders Gud": 2 Mos 4:5

"Abrahams Gud": 1 Mos 24:12, 27, 42, 48; 26:24; 28:13; 31:53

"Isaks Gud": 1 Mos 46:1

"Abrahams, din faders, Gud och Isaks Gud": 1 Mos 28:13

"min fader Abrahams Gud och min fader Isaks Gud": 1 Mos 32:9 (hebr v 10)

"Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud": 2 Mos 3:6, 15, 16; 4:5

FAKTARUTA 4

Det är inte för några hjältedåds skull som man minns de hebreiska patriarkerna utan på grund av deras tro.

För det andra: till skillnad från så många andra gudomligheter är "fädernas Gud" inte bunden till en viss plats, där han har sitt tempel. Fädernas Gud är inte bara "namnlös"; han är också vad vi skulle kunna kalla för "platslös", d v s han är inte ortsbunden.

Albrecht Alt ger sig också ut på jakt efter jämförbart material hos andra beslättrade semitiska folk. Han finner vad han söker i inskriptioner från nabateerna, ett nomadfolk som under århundradena omkring vår tideräknings början höll till i trakterna söder och sydost om Palestina. Också dessa nomadiska grupper talade om sina gudar som "den och den personens gud", alltså med namn av typen "X:s Gud". Detta leder Alt till teorin att vi i dyrkan av fädernas Gud skulle ha att göra med en särskild religionstyp med förankring hos nomadiserande grupper.

På jakt efter ett kritiskt säkerställt minimum

Det finns flera sätt att nalkas en bibeltext. När jag går in i texten som en dimension av min personliga tro, då representerar detta *en* bestämd "läsart". När jag närmar mig texten som forskare och gör den till föremål för mina analyserande frågor, utgör detta *ett annat sätt* att umgås med samma text.

Den historiskt inriktade forskaren strävar efter att nå ett kritiskt säkerställt minimum. Ett sådant "kritiskt minimum" är det område som den rationella historiska analysen påvisar som historiskt mer eller mindre säkerställda "fakta". Detta kan ske på olika sätt, t ex genom att man kombinerar de bibliska uppgifterna med utombibliskt material i form av arkeologiska fynd från Palestina eller omvärlden. Det kan också ske genom att man kombinerar inbördes oberoende bibliska uppgifter med varandra.

Man bör märka att ordet "kritisk" i

detta sammanhang inte uttrycker en negativ attityd till texten. Det handlar i stället om ett studium i betydelsen av inträngande granskning. Att fråga efter ett sådant "kritiskt minimum" innebär att man med intellektuell hederlighet ålägger sig vissa begränsningar som forskare, att man skiljer mellan vad man kan påvisa som *faktum*, vad som är en *sannolik slutsats* och vad som blott är en *möjlighet* bland en rad andra.

Detta betyder nu inte att endast detta kritiskt säkerställda minimum skulle vara intressant för den religiösa tro som forskaren måhända har. I kyrkan eller synagogan upplever kanske samme forskare Guds tilltal genom en bibeltext som vetenskapliga iakttagelser inte räckt till för att införliva med det territorium han betraktar som historiskt säkerställt. Också här talar Gud.

Om detta är riktigt skulle vi i fädernas Gud ha ett gott exempel på samspelet mellan livssituation och gudsbild, ett belägg för tesen att gudsbilden växer fram i samspel med tillvarons utmaningar. Patriarkernas livsvillkor präglades av deras nomadiska tillvaro. För dem var det ett livsvillkor att Gud inte var begränsad till en speciell punkt i geografin. Deras Gud var en Gud som gick med de sina. Att fädernas Gud har drag som svarar mot de nomadiska patriarkernas livsbehov, har också med särskilt eftertryck framhållits av den schweiziske forskaren Victor Maag.⁷

Vi lämnar Albrecht Alts studie från 1929. Vad vi nu skall göra är att komplettera och delvis korrigera den bild av fädernas Gud som Alt hade att ge, bilden av den "namnlöse" och "platslöse" stamfadersguden. Vi vidgar nu alltså perspektivet från själva gudsbeteckningen till frågan om gudsbilden i vidare mening.

1. Fädernas Gud: den personlige Guden

Fremre Orientens gudar var i stor utsträckning knutna till särskilda orter och tempel. Man dyrkade Marduk i Babel och Sin i Haran. Om Israels JHWH anar vi att han ursprungligen tänktes ha särskilda band till Sinai (se ovan s 33 ff). Föreställningen om en sådan anknytning ligger väl också under ytan i vissa texter, där frågan skymtar om JHWH kunde följa sina vandrande stammar efter uppbrottet från Sinai (2 Mos 17:7; 33:14-15). Också ett annat, ganska egenartat textsammanhang får sin förklaring utifrån föreställningen om gudarnas anknytning till bestämda platser eller områden (ortsbundenhet). I en text i Kungaböckerna berättas det om hur en syrisk general blir helbrägdagjord genom profeten Elisa och därmed också omvänd till Israels tro. När syriern står i begrepp att återvända hem riktar han en märklig begäran till profeten. Han ber att få så mycket jord som ett par mulåsnor kan bära (2 Kung 5:17). Den "nyomvända" syriske hedningen levde kvar i föreställningen om gudarnas lokala bundenhet. Han trodde att Israels Gud i princip endast kunde dyrkas i Israels land. Därför ville han få med sig något av Israels jord hem till sitt eget land.

Den fädernas Gud som vi möter i Genesis saknar sådana lokala bindningar. Detta drag kan svårligen förklaras som resultatet av senare tiders sätt att presentera materialet. Det kan knappast vara ett drag som lagts till under vidareförandet av traditionen. Här märker vi korrespondensen mellan de halvnomadiska patriarkernas livssituation och deras gudsbild. Fädernas Gud ledde gruppen av sina trogna på deras vandringar.

Fädernas Gud är inte knuten till platser utan till personer! Detta

drag framträder i relief, när vi betraktar en grupp personnamn som är typiska fram till den tidiga konungatiden men som sedan blir sällsynta. Det är sammansatta namn, i vilka ett släktskapsord utgör första elementet, *ʿāb*, "fader", *ʿāḥ*, "broder" och *ʿamm*, "farbroder".⁸ Vi känner igen detta element i namn som Ab-ram, Ahi-eser eller Ammi-nadab. Nu vet vi att dessa släktskapsord i sådana namn inte syftar på någon jordisk anförvant utan på Gud. Vi har nämligen en parallell grupp av namn, där första elementet består av en klar guds-beteckning, t ex av JHWH eller av El. Jämför följande:

Ab-ram	Jeho-ram
Abi-melek	Eli-melek
Abi-eser	Eli-eser

Släktskapsordet i namnen till vänster syftar på Gud som den himmelske fadern. De tre namnen betyder respektive "min [gudomlige] fader är hög", "min [gudomlige] fader är konung" och "min [gudomlige] fader är en hjälp".

Personnamnen av denna typ vittnar alltså om att man kunde tala om sin gud som en nära frände, som en far, en bror eller en farbror. I namn av typen Ab-ram har vi en av de gammaltestamentliga rötterna till tilltalet av Gud i bönen "Fader vår".

Sådana personnamn (med ett släktskapsord som s k teofort element) pekar alltså på fädernas Gud som den personlige Guden. I detta sammanhang kan vi peka på ytterligare en grupp av namn, denna gång inte personnamn utan speciella beteckningar för fädernas Gud. I Jakobs välsignelse över Josef fann vi ovan namnet "den Starke i Jakob" eller "Jakobs Starke", på hebreiska "Jakobs *ʿābīr*" (1 Mos 49:24; namnet finns också i Jes 49:26; 60:16; Ps 132:2, 5 och i formen "Israels *ʿābīr*" i Jes 1:24). I ett annat liknande namn är fädernas Gud relaterad till Isak, i namnet "Isaks *paḥad*" (1 Mos 31:42, 53). Man bör nog hålla fast vid att det betyder ungefär "Isaks Skräck". Men det är knappast frågan om en skräck som Isak känner utan en panik som utgår från fädernas Gud och blir verksam på Isaks fiender.⁹ Fädernas Gud skyddar Isak och hans grupp.

Dessa namn, "Jakobs *ʿābīr*" och "Isaks *paḥad*" har ett viktigt drag gemensamt: De talar om en Gud med personlig anknytning till stamgruppens överhuvud, en Gud som beskyddar gruppen av sina trogna.

Albrecht Alt menade att fädernas Gud representerade en speciell religionstyp med förankring hos nomadiserande grupper. Forskare som uppmärksammat det äldre semitiska jämförelsematerialet har här kritiserat Alt. Försöken att klassificera dyrkan av fädernas Gud som en speciell religionstyp har i stället lett till att man här sett ut-

trycket för en trend vi kan iaktta på flera håll i det gamla Främre Orienten och då inte bara hos nomader: dyrkan av den personlige guden, som just betecknas som "min gud", "NN:s gud", "min beskyddare", "min herde" etc. I detta sammanhang finner vi också beteckningar som "min faders Gud". Särskilt Herbert Vorländer har studerat fädernas Gud mot denna bakgrund.¹⁰ Det fortsatta studiet, framför allt Rainer Albertz' forskning, har lett till en inplacering av denna personliga fromhet i familjens sociologiska sammanhang till skillnad från fromhetsformer som odlas i officiella tempelanläggningar.¹¹

2. Fädernas Gud: löftets garant

I patriarkberättelserna utgör de gudomliga löfterna ett viktigt element. Det är frågan om tre olika löften: löftet om avkomma, löftet om land och löftet om gudomlig närvaro och beskydd ("jag är med dig").

I de senaste decenniernas forskning har diskussionen om dessa löften varit intensiv. Vissa forskare, bl a Erhard Blum, har betraktat löftestexterna som litterära kompositioner, avsedda att binda samman olika traditionskomplex.¹² Man har bl a pekat på att löftet om ett stort folk spänner från 1 Mos 12:1-2 till kapitel 46:3-4. Andra forskare har resonerat ungefär så här: Man kan inte bevisa att löftestexterna generellt är ursprungliga element i den äldre traditionen, men löfterna handlar om saker som bör ha varit aktuella och angelägna för nomader av patriarkernas typ. Den senare linjen företrädes av Alrecht Alt och Claus Westermann.¹³ Man har alltså betonat ett samspel mellan situation och religion. Löftet om en son handlar om den arvinge som skulle säkerställa kontinuiteten i klan-gruppen. Löftet om land handlar om nya betesmarker, som skall tillgodose gruppens framtida behov.

1. Löftet om sonen

Särskilt Claus Westermann¹⁴ har betonat den autentiska karaktären hos löftet om en son. Han anför i detta sammanhang flera tänkvärda iakttagelser. I texter som 1 Moseboken 18 är löftet om en son en del av själva berättelseinnehållet, som inte går att tänka bort: "På den bestämda tiden skall jag komma tillbaka till dig, vid denna tid nästa år, och då skall Sara ha en son" (v 14). Utan löftet utgör texten inte längre en meningsfull berättelse. Lika uppenbar är son-löftets funktion i 1 Moseboken 16, som berättar om Ismael. Westermann anför också en annan synpunkt. I vissa texter möter vi löftet om hur Abrahams avkomma skall växa till ett stort folk (1 Mos 15:1-6; 17:2-6; 22:16-18). Här är textens horisont mycket vid. I son-löftets sammanhang är synfältet begränsat till patriarkens eget liv. Löftet

har omedelbar relevans. Dess uppfyllelse ligger inte i en avlägsen framtid. Detta stöder slutsatsen om son-löftets historiska halt.

I detta sammanhang må en anmärkning göras om texten om offerandet av Isak (1 Mos 22). När Abraham drog ut från sitt land och sin släkt (1 Mos 12), gav han upp sitt förflutna för den som kallade honom. När han började den tunga vandringen till Moria berg för att offra sin son, löftets son, då gav han upp sin framtid för samme Gud.

2. Löftet om landet

Son-löftet vidgar sig till löftet om ett helt folk. En liknande teologisk "expansion" ser andra forskare i löftet om Israels land. Vi möter detta löfte i en rad texter (12:7; 13:14-18; 15:7-21; 17:8). Bakom detta har man anat ett äldre löfte av mera omedelbart intresse för nomaderna: löftet om nya betesmarker.¹⁵

Land-löftet får en speciell teologisk tyngd i den svårdaterade texten i 1 Mos 15:7-21. I textens inledning presenterar sig Gud som den som har fört Abraham ut ur det kaldeiska Ur för att ge honom "detta land till besittning". Abraham frågar: "Herre, Herre, varav skall jag veta att jag skall besitta det?" Som svar på denna fråga får Abraham befallning att slakta ett antal djur, stycka dem och lägga styckena mitt emot varandra.

Vad vill denna rit uttrycka? — Andra texter från Bibeln och dess omvärld ger oss viktiga ledtrådar. När man slöt kontakt och ingick fördrag i det gamla Främre Orienten förekom det ibland riter som uttryckte hotet om förbannelse för den part som svek förpliktelserna. Man stöckade ett eller flera djur med den underförstådda eller uttalade förutsättningen: så här kommer det att gå med den som sviker.¹⁶

Jeremia 34 ger ett gott exempel på en sådan förbundsrit. Detta kapitel handlar om ett förbund som slöts under den siste kungen i Juda före exilen. Jerusalems invånare gick in under förpliktelsen att utropa frihet för sina slavar. Själva förpliktelse-momentet uttrycktes genom en förbannelsesrit av ovannämnd typ. Man slaktade en kalv och klöv den, och de som gick in under förbundsvillkoren gick samfällt i procession mellan styckena av den slaktade kalven. Folket i Jerusalem höll emellertid inte sitt förbund. De återtog sina nyss frigivna slavar. Nu aktualiseras förbundsstraffet. Den centrala versen bör översättas:

Och de män som har överträtt mitt förbund och inte hållit förpliktelserna i det förbund de slöt inför mig, dem skall jag göra lik kalven som de högg i två stycken, mellan vilka de gick. (Jer 34:18*; jfr v 19)

Riten i 1 Moseboken 15 har en liknande innebörd. Texten berättar om hur solen går ner och Abraham faller i sömn. Skildringen fortsätter med orden:

Då nu solen hade gått ned och det hade blivit alldeles mörkt, syntes en rykande ugn med flammande låga, som for fram mellan styckena. (1 Mos 15:17)

Vem är det som skrider fram mellan styckena och därmed påtager sig förpliktelsen? — Ja, Abraham är ju helt passiv. Vad texten talar om är att Gud själv i eldsgestalt drar fram mellan styckena av de slaktade djuren, att han på detta sätt högtidligen förpliktar sig. Och vad förpliktelsen handlar om framgår också: "På den dagen slöt Herren ett förbund med Abram och sade: 'Åt din säd skall jag ge detta land...'" (v 18). Abraham är i denna text endast och allenast mottagare. Gud uttalar högtidligen sitt löfte om landet, och detta löfte får här sin speciella tyngd genom en rit. Och denna rit vill säga att Gud själv sätter sin existens på spel, om han skulle svika sitt löfte. Med en paradoxal tillspetsning talar denna berättelse alltså om Gud som sitt löftes garant. I sak uttrycker 1 Mos 15:7-21 det som 5 Moseboken uttrycker med sina formuleringar om land-löftet som en gudomlig ed (5 Mos 1:8; 6:10, 18; 7:8, 12-13 etc).

3. Löftet om Guds närvaro

I patriarkberättelserna möter vi också en tredje typ av gudomliga löften. Det handlar här om att Gud ger fäderna en försäkran om sin närvaro och sitt beskydd: "Jag är med dig." Det är formuleringar med någon av de hebreiska prepositionerna *ʿet*, *ʿim* eller *ʿimmādi*.¹⁷ Det är framför allt i berättelserna om Jakob som vi finner sådana formuleringar. Detta sker dels i satser där Gud meddelar sitt löfte, dels i satser där Jakob eller andra människor omtalar detta.

Jakobs liv omramas av två nattliga gudsuppenbarelser. Den första äger rum i Betel, när den unge Jakob är på flykt undan den broder han bedragit. På vägen från Beer-Seba till Haran övernattar Jakob i Betel. I drömmen uppenbarar sig Gud och säger bl a:

Och se, jag är *med dig* och skall bevara dig, vart du än går, och jag skall föra dig tillbaka till detta land. Ty jag skall inte överge dig, till dess jag har gjort vad jag har lovat dig. (1 Mos 28:15)

Längre fram i Genesis möter vi den åldrade patriarken. Han är nu på väg ned till Egypten för att där ansluta sig till sina söner. Sin sista natt i löftets land tillbringar han på den heliga platsen i Beer-Seba. I en syn om natten uppenbarar sig Gud och förnyar löftet om sin närvaro:

Jag är Gud, din faders Gud. Frukta inte för att dra ned till Egypten, ty där skall jag göra dig till ett stort folk. Jag skall själv dra ned *med dig* till Egypten, jag skall också föra dig åter upp därifrån. Och Josefs hand skall tillsluta dina ögon. (1 Mos 46:3-4)

Mellan dessa båda poler i texterna, drömmen i Betel och uppenbarelserna i Beer-Seba, löper som en kraftledning genom Jakobs liv detta gudomliga löfte.

Som gudomligt tilltal förekommer samma löfte också i 31:3: "Vänd tillbaka till dina faders land och till din släkt. Jag skall vara med dig." Det finns också ett antal ställen där Jakob omtalar detta löfte. Skildringen av tilldragelsen i Betel avslutas med att Jakob ger ett löfte: "Om Gud är med mig och bevarar mig under den resa som jag nu gör.." (1 Mos 28:20). Dessa ord pekar framåt mot ett sammanhang i kapitel 35. Här återvänder Jakob till Betel för att där resa ett altare "åt den Gud som bönhörde mig, när jag var i nöd, och som var med mig på den väg jag vandrade" (1 Mos 35:3). Löftet skymtar också fram i 31:5 (jfr v 42).

Löftet om Guds närvaro spelar alltså en framträdande roll i Jakobstexterna. Det förekommer emellertid också i berättelserna om Abraham (1 Mos 21:22) och om Isak (26:3, 24, 28).

Den fördolde Guden och löftet om Guds närvaro

Berättelsen om Abraham inleds som bekant med den majestätiska befallningen från Gud: "Gå ut ur ditt land och från din släkt och från din faders hus, bort till det land som jag skall visa dig" (1 Mos 12:1). Guds uppbrottsorder framstår som Abrahams fundamentala livserfarenhet. Det finns ett annat sammanhang längre fram i Genesis, där Abraham blickar tillbaka på detta. Han talar då om "när Gud sände mig ut på vandring bort från min faders hus" (1 Mos 20:13). Där översättningen har "sände mig ut på vandring", där har grundtexten mycket starkare ord. Abraham säger ordagrant: "när Gud förde mig vilse" (verbet *tā'āh* i hifil). Orden talar om hur uppbrottet var steget ut i det ovissa. Abraham stod inför *Deus absconditus*, inför den outgrundlige, fördolde Guden.

Man skulle kunna säga att närvaro-löftet ger den teologiska motvikten mot detta. Gud är inte bara den som leder de sina ut i den existentiella ovisshetens mörker. Han är också den som uttalar löftet om sin närvaro: "Jag är med dig." Denna aspekt finns underförstådd i Guds order om uppbrott: "bort till det land som jag skall visa dig" (1 Mos 12:1). Det är ord som handlar om att Gud är med, att han går före och visar vägen. I mera explicita formuleringar möter vi samma tanke i Abimeleks ord till Abraham: "Gud är med dig i allt vad du

gör" (1 Mos 21:22) och i berättelsen om hur Abrahams slav värvar en hustru åt Isak (1 Mos 24:48).

Patriarkerna i Genesis framstår som "gäster och främlingar" i sitt nya land. De kan visserligen odla mark och så säd (1 Mos 26:12) men detta förändrar inte bilden av att de i grunden är nomader, som flyttar från plats till plats. När Abraham skall begrava sin döda hustru måste han köpa mark för ändamålet (1 Moseboken 23). "Jag är en främling och gäst hos er", säger Abraham till säljarna (1 Mos 23:4). Ordet för "främling" är här det hebreiska *gēr*. Det finns ett annat substantiv av samma rot, som förekommer i ett par pregnanta sammanhang, nämligen ordet *megūrīm*, "främlingskap", "vistelse". Så talar texterna om "ditt främlingskaps land" (1 Mos 17:8*) och "mitt främlingskaps års dagar" (47:9; 1917: "min vandringstid"). Men mot denna existentiella situation svarar Guds löfte, löftet om Guds närvaro och bistånd, löftet om att nomad-tillvaron inte skulle vara för alltid, löftet om avkomma som en gång skulle bo i detta land och ha det som sitt eget.

Närvaro-löftet utanför patriarkberättelserna

En tysk forskare, Horst Dietrich Preuss, har gjort oss tjänsten att sammanställa samtliga belägg i GT för närvaro-löftet (Preuss 1968). På basis av denna sammanställning vill vi särskilt rikta uppmärksamheten på vissa sammanhang där detta löfte, eller konstaterandet av dess verkan, är viktigt:

- Josefsberättelsen: 1 Mos 39:2, 3, 21, 23.
- Berättelsen om Davids väg till makten: 1 Sam 16:18; 18:12; 2 Sam 5:10; 7:3, 9.
- Kallelseberättelser: Vissa kallelseberättelser präglas av förloppet: Guds uppdrag — den kallades protest — Guds löfte — Guds tecken (jfr ovan s 31). Guds löfte består här normalt av löftet om närvaro och bistånd. Se 2 Mos 3:12 (Moses kallelse), Dom 6:12, 17 (Gideons kallelse) och Jer 1:8 (Jeremias kallelse).

- Immanuels-namnet: Ps 46:8, 12 innehåller formuleringen "Herren Sebaot är med oss". På hebreiska består utsagan av (a) ett gudsnamn och (b) prepositionen *ʿimmānū*, "med oss. Immanuelsnamnet i Jes 7:14 har liknande innebörd, fast ordföljden är här annorlunda: (a) *ʿimmānū*, "med oss samt (b) ett gudsnamn, som i detta fall är El.
- Matteusevangeliet: Går vi över till NT finner vi att Matteusevangeliet omramas av närvaro-löftet. I Matt 1:22-23 citeras Immanuels-löftet från Jes 7:14. Det är ett av evangeliets sk "uppfyllelse-citat". Allra sist i evangeliet uttalar Jesus sin missionsbefallning, som slutar med orden: "Och jag är med er alla dagar till tidens slut" (Matt 28:20).

FAKTARUTA 6

När vi överblickar patriarkberättelserna och jämför dem med litteratur som tillkommit under kungatiden gör vi ett par observationer som här får runda av våra synpunkter på löftet:

- I patriarkberättelserna saknar Guds löfte sin motsats: *domsordet lyser med sin frånvaro*. Detta skall jämföras med den växling mellan domsord och löftesförkunnelse som vi möter t ex hos profeterna.
- Guds löfte till fäderna ges fritt: *villkoret lyser med sin frånvaro*. På andra håll i GT möter vi något radikalt annorlunda. Där är Guds löfte försett med en "villkorsparagraf", som inledes med villkorskonjunktionen "om" (1 Kung 2:4; 6:12-13; 9:1-9; 11:38).

3. Fädernas Gud: välsignelsens källa

Ett motiv som också spelar en framträdande roll i våra texter är den med löftesmotivet närbesläktade gudomliga välsignelsen.¹⁸ Betydelsefältet "välsigna" täcks in av olika ord, bildade av den hebreiska roten *b-r-k*. I patriarkberättelserna förekommer dessa ord inte mindre än 82 gånger. Många forskare har här sett ett drag som fått förstärkt markering under traditionsprocessen. Likväl tar man nog inte miste, när man hävdar att välsignelsemotivet var ett viktigt element redan i det äldsta materialet.

I berättelserna om Jakob utgör välsignelsen något av ett ledmotiv. Jakob eftersträvar den gudomliga välsignelsen så intensivt, att han inte drar sig för att bedraga sin broder Esau. Och när den äldre Isak väl har uttalat sitt välsignelseord, kan detta icke återtagas (1 Moseboken 27). Välsignelsen materialiseras under Jakobs år som herde åt sin svärfar (kapitel 31) och kommer genom Jakob även denne till del. Laban säger till Jakob: "Jag vet genom hemliga tecken att Herren för din skull har välsignat mig" (30:27; jfr v 30). Längre fram får välsignelse temat en klassisk formulering i berättelsen om Jakobs brottning vid Jabboks vad, när Jakob till sin motståndare säger: "Jag släpper dig inte med mindre du välsignar mig" (32:26). Vid slutet av sitt liv ger Jakob välsignelsen vidare till Josefs båda söner (kapitel 48).

Också i Abrahamstexterna finner man välsignelsemotivet. Särskilt viktigt är här 1 Mos 12:1-3. Stället bör översättas ungefär på följande sätt:¹⁹

Och Herren sade till Abram:
"Gå ut ur ditt land, bort från din släkt och från din faders hus
till det land som jag skall visa dig,
på det att jag må göra dig till ett stort folk och välsigna dig
och göra ditt namn stort, så att du blir en välsignelse,
och på det att jag må välsigna dem som välsignar dig — och skulle

det finnas någon som visar dig förakt, så skall jag förbanna honom.
Så skall alla släkter på jorden bedja om att få samma välsignelse som du.

I den färdiga sammanställningen av urhistorien (1 Mos 1-11) och patriarkberättelserna pekar det gudomliga löftesordet långt utöver det trängre sammanhanget. Det pekar *framåt* mot Israel som en ledande nation. I uttrycket "ett stort folk" är det hebreiskans politiska term för "folk" (*gōj*), inte den etniska termen (*am*), som användes. Men löftesordet pekar också *bakåt* mot urhistorien. Detta gäller inte bara kontrasten mellan mänskliga försök att "göra sig ett namn" (1 Mos 11:4) och Guds löfte att göra Abrahams namn stort (12:2). Framför allt pekar löftet om att göra Abraham till en välsignelse tillbaka till skapelsens urvälsignelse i Bibelns första kapitel. Över sitt skapade verk uttalar Gud en dubbel välsignelse: välsignelsen över djuren (1:22) och välsignelsen över människan (1:28). En tredje välsignelse gäller den heliga tiden, den sjunde dagen (2:3). Med syndafallet kommer emellertid förbannelsen in i världen. Hit hör förbannelsen över ormen (3:14), förbannelsen över marken (3:17; jfr 5:29) och förbannelsen över Kain (4:11). Placerar vi oss i Genesis 12 och blickar bakåt, så pekar Abrahams välsignelse tillbaka, förbi syndafallets sammanhang och till Guds ursprungliga välsignelse över skapelsen. De gudomliga välsignelseorden spänner en båge som antyder att syndafallets förbannelse inte är Guds sista ord.

2. Fädernas Gud och El

1. Gudsnamnen med El som beståndsdel

Albrecht Alt hävdade på sin tid att fädernas Gud var en "namnlös" gudomlighet. En närmare granskning av texterna tvingar oss nu att ifrågasätta denna beskrivning.²⁰

I 2 Mos 6:2-3 läser vi om hur Gud uppenbarade sig för patriarkerna under namnet El Shaddaj (1917: "Gud den Allsmäktige"). Här har alltså patriarkernas Gud ett särskilt egennamn, ett namn som därtill uppträder ett antal gånger i 1 Moseboken (17:1; 28:3 etc).

Namnet El förekommer i patriarkberättelserna också i en rad andra gudsnamn. Dessa namn kan vanligen sättas i förbindelse med en viss plats:

El-namnen på Gud i patriarkberättelserna

<i>Gudsnamn</i>	<i>ort</i>	<i>textställe</i>
El Eljon, "El den Högste"	Salem	1 Mos 14:18-22
El Roi, "Seendets El"	Beer-Lahai-Roi	1 Mos 16:13
El Olam, "El den Evige"	Beer-Seba	1 Mos 21:33
El Elohe Jisrael, "El, Israels Gud"	Sikem	1 Mos 33:18-20
El Betel, "Betels El"	Betel	1 Mos 31:13; 35:7
El Shaddaj, se analysen nedan	—	1 Mos 17:1; 28:3, 35:11 (43:14; 48:3; 49:25)

Översikten visar på El-namnens lokala anknytning. Samtidigt framgår att det viktiga namnet El Shaddaj inte kan förbindas med någon särskild ort. Hur skall man förklara denna skillnad? Saken diskuteras i vår analys av namnet El Shaddaj.

FAKTARUTA 7

Gudsnamnet El ingår också som element i flera viktiga namn på personer och platser i patriarkberättelserna. Vi känner lätt igen det i namn som Bet-El (1 Mos 28:19), Peni-El (32:30), Isma-El (16:11), Isra-El (32:28) och Betu-El (24:15). Vi vet att detta El-element ibland kan utelämnas i sådana namn, (jfr namnen Jifta-El, Jos 19:14, 27 och Jefta, Dom 11:1). Det finns goda skäl att tro att patriarknamnen Isak och Jakob är sådana "förkortade" El-namn (ur: Isak-El och Jakob-El). Ett sådant El-namn, Jaqub-El, är belagt i Babylonien omkring 100 år före Hammurapi,²¹ som dateras till 1729-1686 f Kr.

Det är alltså helt klart att gudsnamnet El spelar en viktig roll i patriarkberättelserna. Vad vet man egentligen om bakgrunden till detta gudsnamn El i samband med patriarkerna?

1. Jämförelse- materialet: El i de kanaaneiska texterna

I den moderna bibelforskningen har fynden av nya, utombibliska texter lett till ständigt nya överraskningar. Fynden från grannkulturer runt det gamla Palestina utgör ett ovärderligt jämförelsematerial för forskaren. När Albrecht Alt år 1929 publicerade sin studie "Fädernas Gud", fann han sitt viktigaste jämförelsematerial i inskrifter som härrörde från nabateer-folket århundradena omkring vår tideräknings början. Genom olika fynd har vi nu fått helt andra förutsättningar att sätta in patriarkerna i en kulturell och religiös ram. De hebreiska patriarkerna kom från en gammal kultur till en ny men besläktad sådan. Samma år som Alt publicerade sitt arbete gjorde man ett av den moderna bibelforskningens viktigaste fynd:

upptäckten av staden Ugarit vid Syriens Medelhavskust. Ugarit gick under omkring 1200 f Kr. Från dess sista århundraden har vi ett helt bibliotek av texter, som ger oss en helt ny bild av det forntida Kanaans gudavärld.²²

Bland de gudar som vi möter i de kanaaneiska texterna från Ugarit finns El och Baal. Baal är den unge fruktbarhetsguden, nära förknippad med årets vegetations-cykel. Det är att märka att Baal ingenstans skymtar i Bibelns patriarkberättelser.

Den gud som bär namnet El är av annan karaktär än Baal. El är gammal och vis, en mild och barmhärtig gud. Han kallas för "människosläktets fader" och för "skaparen av alla skapade varelser". Han är den som ger barn åt den barnlöse kung Keret. El kallas visserligen ibland för "konung", men vill vi beskriva hans särart skulle vi med lika stort berättigande kunna beskriva honom som patriarken bland Kanaans gudar. Han framstår som en åldrad fadersgestalt med en framtoning av mild och generös vishet.²³

Vi har alltså ett konkret kanaaneiskt textmaterial, som visar hur kanaaneerna uppfattade den högste guden, guden med namnet El. Å andra sidan har vi också bibliska uppgifter, som talar om fädernas Gud under olika El-namn. Dessa El-namn låter sig lätt studeras mot bakgrunden av det bevarade utombibliska materialet från östra medelhavsområdet. Det visar sig då att namnen El Eljon,^{23a} El Olam och El Betel synes ha rottrådar i den kanaaneiska föreställningsvärlden. Detta förhållande skymtar också fram i bibeltexterna. El Eljon är namnet på den gudomlighet som Melki-Sedek, kungen i Salem (Jerusalem), var präst åt. Betel som namn på en gudom står på något ställe i parallell till andra folks gudar och i motsatsställning till JHWH (se Jer 48:13 och Amos 5:4-5).

2. En rimlig slutsats

Vilka slutsatser skall man dra av denna sakliga närhet mellan de bibliska El-namnen och den kanaaneiska förställningsvärlden? — Visserligen är det sant att ordet ^ʔē/ inte endast framstår som egennamnet på en gudom, El med stor begynnelsebokstav. Ordet är också det allmänna semitiska ordet för gudomlighet. I den bibliska traditionen har ordet ^ʔē/ i El-namnen så småningom antagit denna avslipade karaktär. För senare tiders israeliter betydde namn som El Eljon och El Olam "Gud den Högste" och "Gud den Evige".

När man gräver sig ner genom historien, bakåt i tiden, för att om möjligt tränga bakom texterna, då blir man emellertid högst benägen att se ett samband mellan vad vi möter i patriarkberättelserna och den dyrkan av en högste gud El som vi finner i Kanaan långt före Israels tillblivelse. Det finns för vissa bibelställen som på en och samma gång talar om ^ʔē/ och fädernas Gud eller Israels Gud. Dessa

ställen är svårtolkade men bör inte förbises i just detta sammanhang:

- I Mos 33:20 Altaret vid Sikem skulle kallas: "El |är| Israels Gud" (*ʔel ʔelohē jīsrāʔel*).
- I Mos 46:3 I den nattliga uppenbarelse för Jakob i Beer-Seba heter det: "Jag är El, din faders Gud". Ordet *ʔel* har här bestämd artikel.
- I Mos 49:25 I Jakobs välsignelse över Josef finner vi orden: "från din faders El".

Det är emellertid svårt att finna pålitliga kriterier för att avgöra den närmare relationen mellan fädernas Gud och El. Den moderna forskningen har presenterat två olika huvudalternativ.

(a) Vissa forskare, som Albrecht Alt och Werner H. Schmidt,²⁴ ser här två olika steg i en historisk utveckling. Från sin ursprungsmiljö i Mesopotamien och Transjordanien förde patriarkerna med sig dyrkan av fädernas Gud. Efter sin bosättning i Palestina kom de i kontakt med olika lokala helgedomar och slog sig ner runt sådana heliga platser: Mamre (vid Hebron), Beer-Seba och Sikem. Vid sådana platser förvaltades heliga traditioner om El. Dessa traditioner knöts så småningom till fädernas Gud. I detta tvåstegs-resonemang handlar det om att fädernas Gud "konfiskerar" traditioner, som ursprungligen gällt El. Sådana urgamla El-traditioner skulle då särskilt gå i dagen i texter som talar om vissa heliga platser, såsom Betel (1 Moseboken 28) och Peniel (1 Moseboken 32).

(b) Andra forskare, framför allt Frank Moore Cross,²⁵ ser saken så, att vi inte har att göra med två olika steg i en utveckling. I stället menar de att fädernas Gud representerar en speciell typ av El-dyrkan. Vi står då inför en ursprunglig identitet: fädernas Gud är El.

Vissa forskare som resonerat efter denna linje har betonat att dyrkan av El mycket väl kan ha varit aktuell för patriarkerna redan före deras bosättning. Gudsnamnet El har nämligen allmänsemitisk karaktär och framstår som ett gemensamt semitiskt arv.²⁶

Vårt material räcker knappast till för ett bestämt ställningstagande till de två ovannämnda lösningarna. För min personliga del är jag dock benägen att anse den senast refererade modellen för den mera sannolika.²⁷ Under alla omständigheter ter det sig svårt att fastställa några avgörande kontraster mellan den bild vi nu har av El-dyrkan i det för-israelitiska Kanaan och den bild som bibeltexterna ger oss av fromheten kring fädernas Gud.

2. El Shaddaj — Bibelns äldsta gudsnamn?

Av de olika namnen på fädernas Gud framstår ett som något alldeles speciellt. Det är El Shaddaj.²⁸ Så är detta namn också förknippat med flera olika frågetecken. I vårt studium av det här namnet skall vi utgå från två frågor:

- Vad betyder det egentligen? — I bibelöversättningarna finner vi allmänt återgivningar i stil med "Gud den Allsmäktige" (jfr 1917). Återger detta på ett riktigt sätt innebörden i namnet El Shaddaj?
- I äldre bibellitteratur gör man stort nummer av att detta namn flitigt användes i en rad texter som brukar räknas till den prästerliga traditionen i Moseböckerna. Hit hör inte bara 2 Mos 6:3 utan även 1 Mos 17:1; 28:3; 35:11; 43:14 och 48:3. Den allmänna uppfattningen är att den prästerliga traditionen skriftfästs på ett ganska sent stadium, i tiden kring exilen. I äldre bibelforskning har man ibland hävdad att bruket av namnet El Shaddaj inte är historiskt motiverat i texterna om patriarkerna, att det saknar rötter i patriarktiden. Därav vår fråga: Hur gammalt är detta gudsnamn egentligen?

Låt oss börja med den senare frågan. Av de 48 beläggen för namnet förekommer en lång rad i sena skrifter, som Hesekiel (2 gånger) och Job (31 gånger). Likväl är det nu i modern bibelforskning praktiskt taget ingen som hävdar att namnet El Shaddaj skulle vara en sen uppfinning från tiden kring exilen. Anledningen härtill är inte bara den att man är rätt ense om den höga åldern hos vissa andra bibel-

Var i GT talas det om El Shaddaj?

Gudsnamnet (El) Shaddaj förekommer 48 gånger i GT:

- Moseböckerna: 9 gånger varav 3 gånger i gamla stamvälsignelser som Jakobs välsignelse (1 Mos 49:25) och Bileams välsignelseord (4 Mos 24:4, 16); de övriga 6 beläggen räknas allmänt till den sk prästerliga traditionen i Moseböckerna (bl a 1 Mos 17:1 och 2 Mos 6:3).
- Ruts bok: 2 gånger (Rut 1:20-21)

- Profeterna: 4 gånger (Jes 13:6 = Joel 1:15; Hes 1:24; 10:5)
- Psaltaren: 2 gånger (Ps 68:15; 91:1)
- Job: 31 gånger

Dessutom ingår Shaddaj som element i egennamnen Sede-ur, Suri-Saddai och Ammi-Saddai (4 Mos 1:5, 6, 12). Översikten över namnets spridning i texterna väcker frågan om dess ålder. Finns det någon anledning att räkna med att det användes före Mosetiden?

FAKTARUTA 8

texter där namnet förekommer. Det finns ju i Jakobs patriarkvälsignelse (1 Mos 49:25), i Bileamstexterna (4 Mos 24:4, 16) och i en mycket gammal namnlista (4 Mos 1:5-16), där Shaddaj ingår som element i flera personnamn: Sede-ur, Suri-saddai och Ammi-saddai (v 5, 6, 12). Till dessa gamla bibliska belägg kommer dessutom ett annat, ett utombibliskt: på en egyptisk figurin har man funnit ett personnamn, Shaddaj-ammi, alltså med samma element som ingår i det bibliska namnet Ammi-saddai ovan. Denna egyptisk figurin har daterats till tiden omkring 1300 f Kr.²⁹

Detta är fakta som talar, och de talar för slutsatsen att El Shaddaj är en mycket gammal gudsbeteckning. Denna slutsats bestyrkes när vi tar nästa steg i vår undersökning, steget till en granskning av namnets härledning och betydelse. Namnet El Shaddaj har genom tiderna tolkats och återgetts på vitt skilda sätt:³⁰

- En vanlig grekisk återgivning av El Shaddaj är *pantokratör*, "allhärskaren" (16 gånger i Job). Det kan nog fastslås att vi här inte står inför ett egentligt försök att översätta gudsnamnet. Det är en konventionell återgivning, som inte representerar en närmare språklig tolkning av El Shaddaj.³¹ Vad vi har i våra moderna bibelöversättningar som återgivning av El Shaddaj är i regel nedslag av denna konvention. Bibelöversättningarnas "den Allsmäktige" ger ingen nyckel till förståelsen av El Shaddaj.
- I den tidiga judendomen uppfattade man innebörden som "han som är tillräcklig" (således en härledning ur hebr. *še + daj*). Denna tolkning ligger bakom återgivningen med *hikanos*, "[han som är] tillräcklig", i vissa grekiska översättningar. Den framstår inte längre som något övertygande alternativ.
- En tidig tolkning förknippade El Shaddaj med en hebreisk rot som har med våld och förödelse att göra, roten *š-d-d*. Denna tolkning kommer till uttryck redan i GT med formuleringen "som våld från den Allsvåldige" (jfr 1917). Grundtexten talar här om *šōd*, "våld", "förödelse", som kommer från Shaddaj (Jes 13:6; Joel 1:15). Vad vi har här är väl en ordlek, inte någon rent språkhistorisk härledning.
- Den härledning som vunnit bredast anslutning förknippar namnet inte med något hebreiskt ord utan med ett akkadiskt ord, känt från babyloniska texter, ordet *šadû*, det vanliga akkadiska ordet för "berg". Namnet El Shaddaj betyder utifrån denna härledning "han som har med berget att skaffa".³²

Man kan fråga sig vad det är för associationer som då tidigast har knutit sig till namnet El Shaddaj. Somliga forskare har menat att det är frågan om Gud som beskydd och tillflykt. Dylika tankar kommer väl till uttryck, när Israels Gud betecknas som sitt folks "klippa" (5 Mos 32:4, 15, 18, 30, 31; 2 Sam 23:3; Ps 18:47 etc.). Ett annat tänkvärt

alternativ är att namnet El Shaddaj betecknar Gud som den som har med gudaförsamlingens berg att göra (jfr Jes 14:13). I så fall skulle El Shaddaj kunna vara ett namn som talar om fädernas Gud som överhuvud för den himmelska rådsförsamlingen. Användningen av namnet (El) Shaddaj i nära anslutning till (El) Eljon, "Gud den Högste" (4 Mos 24:16; Ps 91:1), skulle kunna ge visst stöd åt en sådan gissning.³³ Här har vi nått den punkt där vi nog måste lämna frågan öppen.

Låt mig kort få tillfoga några rader om ett nytt perspektiv på El Shaddaj, som de senaste årens forskning har öppnat. I norra Mesopotamien, vid Eufrats övre lopp, bodde amoriterna, ett nomadfolk som av forskarna har betecknats som proto-araméer och ansetts besläktade med stamgrupper som så småningom kom att utgöra Israels folk. Dessa amoriter dyrkade en gud vid namn Amurru. Som ett tillnamn på denne gudom förekommer i texterna ett *bēl šadē*, "bergets herre".³⁴

Vi kan självfallet inte bevisa det, men det är en fascinerande tanke att namnet El Shaddaj har något med detta att göra. I så fall skulle man kanske kunna våga gissningen att detta gudsnamn förekom hos patriarkgrupperna redan före bosättningen i Kanaan. Detta skulle kunna förklara den avvikelse som namnet El Shaddaj företer visavi de andra El-namnen i Genesis: alla utom El Shaddaj har ju en geografisk anknytning till någon plats i Palestina. Om namnet El Shaddaj fanns med i de invandrande nomadernas bagage, skulle det bli begripligt varför en sådan geografisk anknytning saknas i just detta fall. Om detta resonemang håller streck, skulle därmed El Shaddaj framstå som ett av Bibelns allra äldsta gudsnamn!

Det finns alltså en hel del som tyder på att El Shaddaj är ett urgammalt gudsnamn, kanske rentav ett som patriarkgrupperna använde redan före sin bosättning i Palestina. Nu har vi ovan studerat fädernas Gud och försökt bilda oss en uppfattning om honom. Hur stämmer då iakttagelserna till El Shaddaj med våra slutsatser om fädernas Gud?

Går vi över materialet,³⁵ finner vi snart att El Shaddaj ofta förekommer i sammanhang som handlar om gudomlig välsignelse. Man kan tänka på beläggen i Jakobs och Bileams välsignelseord (1 Mos 49:25; 4 Mos 24:4, 16). De flesta av beläggen i patriarkberättelserna finns i liknande sammanhang. El Shaddaj uppenbarar sig för Abraham och lovar honom talrik avkomma (1 Mos 17:1). I El Shaddajs namn välsignar Isak Jakob och tillsäger honom talrik avkomma och Abrahams välsignelse (1 Mos 28:3-4). Samma motiv återkommer i 35:11 med orden: "Jag är El Shaddaj. Var fruktsam och föröka dig!"

Att El Shaddaj förekommer så ofta i Jobs bok har nog på något sätt att göra med bilden av Job som patriark. Beläggen i Job går

knappast att bringa på en enkel formel. I några av dem formuleras dock välsignelsemotivet. Elifas talar om hur Shaddaj fyller människors hus med sitt goda (Job 22:17-18). Job talar om sin välgångs dagar, då Shaddaj var med och hans barn stod runt omkring honom (Job 29:5). I Ruts bok finns ett par belägg som indirekt bekräftar totalbilden (Rut 1:20-21).

Vad vi kan sluta oss till av detta material är alltså följande. Aktionsområdet för El Shaddaj är framför allt familjen och släkten. Han ger den välsignelse som yppar sig i talrik avkomma. Han garanterar ättens fortbestånd. Den gudsbild som kommer till uttryck, då texterna talar om El Shaddaj, stämmer alltså överraskande väl med den vi tidigare arbetat fram i vårt studium av fädernas Gud.

Om El Shaddaj sammanfattar vi våra huvudintryck enligt följande: Själva gudsnamnet har sannolikt att göra med ett babyloniskt ord för "berg". De utsagor som förknippas med El Shaddaj handlar framför allt om gudomlig välsignelse. El Shaddajs aktionsområde är framför allt familjen och släkten. Att det är en mycket gammal gudsbeteckning förefaller höjt över allt tvivel. Kanske är det ett av Bibelns allra äldsta gudsnamn.

3. Fädernas Gud och JHWH: kontrast och kontinuitet

I inledningen till den här boken formulerade vi tesen, att människor i nya situationer har blivit medvetna om nya drag i den fördolde Guds anlete. Vi har nu nått en punkt i vår framställning där det är naturligt att stanna upp och summera och göra klart för oss i vilken mån som dyrkan av JHWH innebar något nytt i förhållande till dyrkan av fädernas Gud.

Vi har sett hur fädernas Gud framstår som välsignelsens källa och löftets garant och hur hans primära aktionsområde utgöres av familjen och släkten. Fädernas Gud är den milde givaren. Hans välsignelse sträcker sig från släktled till släktled. Nya barn och nya boskapshjordar bär vittnesbörd om hans välsignelsebringande närvaro.

Från och med Mose-tiden dyrkar Israel sin Gud under namnet JHWH. Det nya gudsnamnet pekar på en milstolpe i den vandring med Gud som Gamla Testamentet vittnar om. Nu träder Gud fram på ett nytt sätt. Nya drag i hans anlete blir uppenbara.³⁶

Liksom Mose inte är någon patriark, så står namnet JHWH inte heller för en fromhet av den typ som vi möter i samband med fädernas Gud. Fädernas Gud var inte ortsbunden. Den Gud som uppen-

barar sig för Mose vid det heliga berget i öknen är en Gud som vill binda sig till en helig plats. Det är inte för inte som han betecknas som *zeh sinai*, "han som [kommer från] Sinai" (Dom 5:5*; Ps 68:9, 18; jfr även ovan s 33ff). Sedan kan vi följa JHWH på hans vandring från Sinai till Sion (jfr 2 Mos 15:17; Hes 20:32-44; Ps 68:18).

Patriarkerna kunde tala om sin Gud med ord som annars betecknade nära fränder och släktingar, som en fader eller broder. De former i vilka folket vid Sinai umgicks med JHWH får nog betecknas som något mindre otvungna. Vi läser om detta i 2 Moseboken 19. Gudsuppenbarelse förbereds genom folkets speciella reningsriter (v 10). Mose får befallning att märka ut en gräns för det heliga området (v 12 och 23). Det heliga berget fick inte profaneras genom mänsklig beröring. Inte röra — inte se, det är grundhållningen (v 12 och 21). Gudsberget fungerar som det avskilda heliga området (med vetenskaplig terminologi: som *temenos*). Och när JHWH sedan träder fram, då manifesteras hans närvaro genom blix och åskdån, genom rök och basunklang på ett sätt som inte kan undgå att väcka folkets bävan inför det heliga.

JHWH har alltså sin boning på berget och han manifesterar sin närvaro genom molnskyn. Det är ett "signalement" som skiljer sig från porträttet av fädernas Gud.³⁷

För att karakterisera Sinais Gud har en tysk forskare gripit till en säregen sammansättning "Eiferheiligkeit": JHWH karakteriseras på en och samma gång av sin nitälskan och sin helighet. Han är "den nitälskande Guden", hebr. *ʔel qannāʔ* (2 Mos 20:5; 34:14; 5 Mos 4:24; 5:9; 6:15; jfr Jos 24:19; Nah 1:2). Denna speciella gudsbeteckning uttrycker Guds absoluta ovilja att från sitt folks sida tolerera några konkurrerande sidoförbindelser med andra gudar. När ord av den aktuella roten, *q-n-ʔ*, användes i mellanmänskliga relationer, handlar det ibland om svartsjukan mellan två makar eller två älskande (t ex Ords 6:34; 27:4)

Beteckningen *ʔel qannāʔ* låter ju som ett av de El-namn vi mötte i Genesis och som ibland hade en kananeisk bakgrund. I detta fall står vi emellertid inför ett namn som i markerad kontrast avtecknar sig mot den främreorientaliska bakgrunden. JHWH:s våldsamma "svartsjuka", som inte tolererar någon rival, står utan paralleller i den religiösa litteraturen från det forntida Främre Orienten.³⁸

Att vi på olika punkter kan konstatera kontraster mellan "fädernas Gud" och "JHWH" utgör ett vittnesbörd om att den bibliska gudsbilden inte är statisk. Vandrigen med Gud innebär ständigt nya överraskningar. Samtidigt inskräper texterna den vissheten att det är samme Gud som talar till både Abraham och Mose (2 Mos 3:6; 6:2-3).

En bakgrund: gudar och myter i Kanaan

Den som studerar Gamla Testamentet studerar samtidigt ett märkligt stycke historia. Det handlar ju om ett folks vandring med sin Gud. Sakta men säkert, sekel för sekel, vrider sig historiens hjul. I nya historiska situationer blir detta folk väckt till insikt om nya drag i den fördolde Gudens anlete.

Vi skall nu studera ett par gudsbeteckningar som av allt att döma började användas under domartiden, dvs den period som infaller mellan uttåget ur Egypten (sannolikast på 1200-talet f Kr) och den israelitiska monarkins uppkomst med Saul och David (omkring år 1 000 f Kr). Närmare bestämt gäller det gudsbeteckningarna "den levande Guden", "Herren Sebaot" och bruket av termen "konung" om Israels Gud.

Vissa tankelinjer och symbolmönster i bibeltexterna framträder klarare när de studeras mot bakgrunden av den kulturvärld som det unga Israel utgjorde en del av. Innan vi går vidare skall vi därför ge några glimtar från den föreställningsvärld som dominerade i det Kanaan som Israels Gud tog i besittning som sin arvedel (jfr 5 Mos 32:8-9).

Tack vare fynden från Ugarit eller Ras Shamra vet vi numera en hel del om kanaaneernas gudar och myter.¹ En stor text-cykel omfattande sex flerspaltiga kilskriftstavlor från decennierna kring 1370 f Kr berättar om hur Baal besegrar sina motståndare och griper makten som konung. Denna text-cykel har två huvuddelar.

I den första huvuddelen berättas det om Baals kamp mot prins "Hav" (Jam), som också kallas för domare "Flod" (Nahar). Jam begär att El och gudaförsamlingen på Lelberget skall utlämna Baal. El är villig till detta. Smidesguden ingriper dock och manar Baal att göra motstånd, besegra Jam och gripa makten som konung. För ändamålet ger han Baal två klubbor, vilkas namn erinrar om att de skall fördriva Jam från dennes kungadöme. Baal besegrar Jam och sen heter det: "Jam är död, Baal skall vara konung." Den första

huvuddelen av myten fortsätter sen med att berätta om hur El efter diverse förhandlingar beslutar att Baal skall få ett palats. När Baal tagit sitt hus i besittning, öppnar han ett fönster och gör en reva i molnen. Genom öppningen upplåter Baal sin tordönsstämma. Jorden bävar och bergen skakar. Baals fiender flyr till skogar och

El och Baal — två kanaaneiska gudar



FIGUR 11. *Guden El på sin tron*

I Ugarit framgrävdes 1936 den här reliefen i serpentinsten (47 cm hög). Enligt forskarna föreställer den guden El.

Ett studium av dessa båda bildframställningar bör ta fasta på gudarnas ställning, klädsel och attribut.

Ställning: El sitter.

Klädsel: El är klädd i en lång mantel. På huvudet bär han en hornförsedd krona.



FIGUR 12. *Guden Baal beredd till strid*

Från Ugarit har vi också denna relief i kalksten (140 cm hög). Den påträffades i det stora västtemplet. Den föreställer med stor sannolikhet guden Baal.

Baal står eller befinner sig i rörelse.

Baal är klädd i ett kort höftskynke. På huvudet bär han en hornförsedd hjälm.

FAKTARUTA 9

Attribut: Tronen, fotapallen och kronan
erinrar om Els kungadöme.

Vid höften har Baal ett svärd. I höger hand har han en klubba och i vänster en lans. Observera lansens speciella form, som visar att den symboliserar både blixten och trädet, dvs åskregnet och den fruktbarhet det ger. Märk också våglinjerna under Baals fötter. Dessa representerar troligen Baals besegrade motståndare Jam, dvs Havet.

De två bilderna ger en lätt gripbar sammanfattning av de båda kanaaneiska huvudgudarnas egenskaper. El, den gamle vise monarken, är den evige konungen bland gudarna. Han är den regerande guden med den yttersta makten och den som förlänar kungavärdighet åt andra gudar. Baal är den unge krigaren. Genom sin seger över kaosmakterna vinner han sitt kungadöme och får så ett palats, dvs ett tempel. Blixten i hans hand påminner om att Baal är ansvarig för åska och regn. Han är väderleks- och fruktbarhetsgud.

Litteratur: Detaljuppgifter och utförliga litteraturhänvisningar till dessa två bildframställningar finns hos Börker-Klähn (1982 no 288 El, och no 284 Baal). Till Els ikonografi se nu även Wyatt (1983).

FAKTARUTA 9

bergsklyftor. Och så förklarar Baal: "Jag ensam är den som är konung över gudarna"

Baalsmytens andra huvuddel berättar så om en andra gudakamp, denna gång mellan Baal och Döden (Mot). En sommartorka gör det klart att Mot har väldet och att Baal måste ge upp och infinna sig hos denne i dödsriket. Han skall därvid ta med sig moln, vindar, regn och dagg och sina sju tjänare. Innan han går ner i underjorden bestiger han en kviga, som föder honom avkomma. Nu inrapporteras till El att Baal är död: "Den mäktige Baal är död. Hans höghet, fursten över jorden, har förgåtts." El insätter nu Ashtar på Baals tron. Detta visar sig dock vara ett misstag: Ashtar är inte vuxen sin uppgift. Hans fötter når inte ner till fotapallen och hans huvud når inte ryggstödet topp. Därefter fortsätter texten med att berätta om hur gudinnan Anat söker efter den döde Baal. Detta sökande är i texten förknippat med en torka. För att få Mot att utlämna Baal underkastar hon Mot en hårdhänt behandling: hon klyver, rensar, bränner och maler honom. Slutet på texten berättar om en närkamp mellan Baal och Mot. Mot faller besegrad till marken med Baal över sig. Några ord av solgudinnan gör det nu klart att väldet övergår från Mot till Baal.

Detta är i korthet innehållet i den kanaaneiska myten. Vi skall nedan i flera olika sammanhang återkomma till element från denna mytologiska skildring. För tillfället nöjer vi oss med några allmänna synpunkter:

- (1) Forskarna har ingående diskuterat vad som är Baalsmytens huvudtema. Man skall kanske akta sig för att försöka sätta det hela på en enkel formel. Det ligger dock mycket i uppfattningen att det centrala temat är *gudarnas kamp om kungadömet*². Baal vinner sin kungavärdighet genom sin seger över havs-monstret, Jam. Han värjer det genom sin seger över dödsrikets konung, Mot. — Också Israel talar om sin gud som konung. I vilken mån har vi rätt att tala om likheter eller kontraster mellan israeliterna och kanaaneerna, när man på ömse håll talar om sin gud som konung?
- (2) Baal är *den döende och återuppstående guden*. Detta motiv är i myten nära förknippat med årets växlingar. Motivet spelar sin särskilda roll i skildringen av konflikten mellan Baal och Mot. Grönskans ständigt återkommande död och förnyelse finner sin projektion i gudens öden.³ — Nu vet vi att Israel talar om sin gud som "den levande Guden". Vilka observationer gör vi då vi studerar denna beteckning mot den kanaaneiska bakgrunden?

Frågor av detta slag kommer att spela en roll i de tre följande kapitlen i den här boken. I dessa kommer vi i tur och ordning att ta upp tre viktiga gammaltestamentliga gudsbeteckningar: först "den levande Guden", därpå Herren som "konung" och slutligen "Herren Sebaot".

Innan vi går in på dessa namn, måste vi dock säga något om förhållandet mellan Israels tro och kanaaneisk religion under domartiden. Grundfrågan är här: Hur skall vi egentligen tänka oss tillblivelsen av det folk som så småningom gav oss den hebreiska delen av Bibeln? Den frågan har på nytt kommit in i den vetenskapliga kontroversens hetluft. Mot varandra står i dag två huvudalternativ:

- (1) Den traditionella rekonstruktionen av historien bygger framför allt på de bibliska källorna. En grupp hebreer, som utvandrat från Egypten, har trängt in i Palestina och där anslutit sig till andra besläktade folkgrupper. Utifrån detta perspektiv blir det meningsfullt att tala om ett möte, eventuellt en konfrontation, mellan exodus-gruppens JHWH-tro och religionen i Kanaan.
- (2) En mindre grupp forskare gör en rekonstruktion som framför allt bygger på utombibliskt material från senbronsåldern och

på etnografiska och sociologiska jämförelser (Mendelhall, Gottwald, Lemche).⁴ Den invandrande exodus-gruppens roll, tonas ner, eller tonas bort. I stället hävdar man ett revolt-perspektiv: Israel uppstår genom en bonderevolt mot den feodala överklassen i de kanaaneiska städerna på slättlandet. De som överger den kanaaneiska slättbygden söker sig i stället upp i bergen. Utifrån detta perspektiv hävdar vissa forskare en kontinuitet både kulturellt och religiöst: Israels tro växer fram ur den kanaaneiska religionens mylla.⁵

För min del är jag benägen att se saken på följande sätt. Exodus-traditionen spelar en så grundläggande roll i det senare Israels tro, att det är en rimlig historisk slutsats att en viktig grupp av folkets anfäder faktiskt utvandrade från Egypten till Palestina. Här mötte exodus-gruppen andra (besläktade?) stamgrupper. En sådan redan existerande stamgrupp i Palestina bar förmodligen namnet *Israel*. Detta namn ger en antydning om en gudstro centrerad kring namnet *El*. För exodus-gruppen är det viktiga gudsnamnet i stället *JHWH*. Ställer man frågan om förhållandet mellan den tro som utmärkte senare tiders Israel och den kanaaneiska religion som präglade Kanaan under perioden före exodus (1200-talet f Kr), måste vi nog räkna med både kontrast och kontinuitet. Enkla generaliseringar blir svåra att vidmakthålla. Om vi särskilt söker efter det i Israels tro som är specifikt visavi kanaaneisk religion, förtjänar följande punkter att tas i övervägande:

- (1) JHWH är den gud som exodus-gruppen dyrkar. Denna gudomlighet är en "invandrare" i Palestina. Namnet saknas bland de hundratals gudar som vi känner till från kanaaneerna.⁶
- (2) Exodus-traditionen, grundad på en konkret historisk erfarenhet i det förflutna, utgör onekligen en specifik skillnad mellan Israel och de övriga folken i Främre Orienten.
- (3) Blodriterna, som är så typiska för Israel, saknar kanaaneiska förebilder. De har väl snarast ett nomadiskt ursprung.
- (4) Den israelitiska kulten tycks från början ha varit en kult utan gudabild. Här skiljer sig Israel radikalt från de kringliggande folken. Bildförbudet är unikt i det forntida Främre Orienten.⁷
- (5) Israels Gud står över och bortom den sexuella polariteten. Så är uppenbarligen inte fallet med kanaaneiska gudar som El och Baal. Deras sexuella bravader spelar en framträdande roll i myterna. I Kanaan kommer gudens sexuella förening med en gudinna (hieros-gamos-motivet) till uttryck i myten — och möjligen även i gudstjänsten.⁸ Israels Gud är radikalt annor-

lunda.⁹ Därför kan Israel tala om hur Gud skapar människan till sin avbild och därvid skapar henne till man *och* kvinna (1 Mos 1:27).¹⁰ Det är i detta perspektiv vi skall se det faktum att hebreiskan inte har något speciellt ord för gudinna.

När naturen bävar. Baals åskteofani

När Baal fullbordat sitt palats på "himmelsberget" Safon, öppnar han ett fönster och upphäver sin stämma. Vad som skildras är vad forskarna kallar för en "åsk-teofani" (teofani = gudsframträ-

dande). Åskgudens stämma vållar skräck på jorden. Jordan bävar, och gudens fiender tar sin tillflykt till klipphålor. Här återges den ugaritiska texten:

Han [Baal] öppnade ett fönster i sin boning
en öppning i sitt palats;
han gjorde en reva i molnen.
Baal hov upp sin heliga stämma;
Baal upprepade sina läppars tal.
Hans heliga stämma fick jorden att bäva,
hans läppars tal bergen att skaka.

...

Jordens höjder bävade.
Baals fiender sökte sin tillflykt till skogarna,
Hadads [= Baals] fiender till bergsklyftor.
(KTU 1.4VII.25-37; Gibson 1978:65)

Att föreställningarna om "åsk-teofanin" spelade en roll i Kanaan framgår också av andra texter från det för-israelitiska Kanaan (KTU 1.101 och Amarnabrevet no 147). I sina försök att skildra Guds majestet kom även Israel att gripa tillbaka på

"urupplevelsen" av åskans dån och naturens skräck (Psalm 29; jfr även Job 37 och Ps 18:14-16 etc). Det är föga förvånande. Och att man därvid utnyttjade redan utarbetade litterära mönster är inte heller märkligt.

FAKTARUTA 10

”Den levande Guden”

Från Sinai drog JHWH till Kanaan. Nu inleds ett nytt, dramatiskt huvudavsnitt i Guds ”biografi”. Det är ett kapitel som handlar om en fascinerande kraftmätning mellan JHWH och Kanaans gudar. Ur denna kraftmätning utgår Israels Gud med tre nya namn tecknade på sitt banér: ”den levande Guden”, ”Konungen” och ”Herren Sebaot”.

Vi vänder oss nu först till ”den levande Guden”. Detta namn förekommer endast 15 gånger i GT (se faktaruta nr 12). GT känner emellertid också en edsformel ”så sant Herren lever”. Med gudsbeteckningen och edsformeln rör det sig totalt om ca 85 belägg, där ”den levande Guden” skymtar i våra texter. De moderna framställningarna om Gamla Testamentets teologi och om Israels religion har i regel inte mycket att säga om detta.¹ Det är synd, för ett studium av dessa texter visar oss på en grundläggande skillnad mellan JHWH och Kanaans gudar. Denna framträder först när bibeltexterna betraktas mot bakgrunden av tankegångar som var gängse i Syrien och Palestina, nämligen den kanaaneiska myten om fruktbarhetsguden.

1. Myten om den döende och återuppstående guden

Klimatet i östra Medelhavetsområdet utmärkes av regniga vintrar och regnlösa somrar. Regnperioden inleds med ”de tidiga regnen” i oktober och avslutas med ”de sena regnen” i april-maj.² Vintern är den gröna delen av året. När sommaren kommer med svedande vindar vissnar grönskan (jfr Jes 40:6ff). Den kanaaneiska myten om den döende och återuppstående guden speglar detta cykliska förlopp i naturen.

I sin klassiska utformning är det myten om Baal och Mot, en del av den stora Baalscykeln (ovan s 79f). Dödsguden Mot svarar i myten mot den svedande sommartorkan. När regnets och åskans gud Baal

blev Mots fånge i dödsriket, tog han med sig moln, vindar och regn. Guden El, gudaförsamlingens överhuvud, får rapporten om Baals död:

Den mäktige Baal är död.
Hans höghet, fursten över jorden, har förgåtts.³

Baals gemål, gudinnan Anat, ger sig emellertid ut för att söka efter Baal. Hon finner dödsguden Mot. För att få denne att utlämna Baal underkastar hon honom en behandling, som har flera anmärkningsvärda drag:

Hon grep Els son Mot,
med svärdet klöv hon honom,
med ett såll rensade hon honom,
med eld brände hon honom,
med kvarnstenar malde hon honom,
på fältet strödde hon honom ut.
Fåglar åt hans kött,
ja fåglar förtärde hans lemmar.⁴

Vad vi hört så långt speglar vändningen från vinterregn till sommartorka. Baal har försvunnit med sina moln och sitt regn. Naturen dör. Anats behandling av Mot tycks syfta på riter i samband med skörd och tröskning under sommaren.

Nu vänder skildringen. Guden El har en dröm om hur molnen dryper olja. Drömmen föregriper höstregnen och symboliserar Baals återkomst. El kan känna sig tillfreds:

ty den mäktige Baal lever,
ty hans höghet, fursten över jorden, är till.⁵

Baals återkomst beskrivs i ett avsnitt som skildrar närkampen mellan honom och Mot. Några skadade rader tycks innehålla en uppmaning från Mot till de andra gudarna att insätta Baal på hans heradömes tron.

Det här är en myt som rätt nära följer årets växlingar. Baal är den döende och återuppstående fruktbarhetsguden. Det finns i Främre Orienten flera olika versioner av myten om den döende och återuppstående guden. Skriften *De dea Syria* (Om den syriska gudinnan) från andra århundradet e Kr berättar om firandet av den döende och återuppstående Adonis i Byblos, en gudom vars namn går tillbaka på ett Baals-epitet.⁶ Första dagen i Adonis-firandet firas gudens begravning. Andra dagen firas gudens återuppståndelse. Den döende vegetationsguden är gudinnans älskling och firas i riterna huvudsakligen av kvinnor.

Av olika bibelställen framgår det att Israel kände till föreställningarna om den döende och återuppstående fruktbarhetsguden, begråten av kvinnor, hyllad med miniatyrplanteringar på lerfat, som

Den döende guden: från Baal till Adonis och Melqart

I Bibelns berättelse om Elias kamp mot Baalsprofeterna på Karmel driver den israelitiska profeten med sina motståndare. Baalsprofeterna skall "ropa ännu högre" för att om möjligt väcka Baal: "Kanske sover han, men då skall han väl vakna" (1 Kung 18:27). Baals-texterna från Ugarit från 1300-talet f Kr ger en bakgrund till detta. Andra textfynd visar att föreställningen om den döende vegetationsguden var aktuell under lång tid. Denne gudom går under olika namn: Adonis, Melqart etc. Det är i grund och botten frågan om olika lokala uttrycksformer för Baal.

- Författaren till skriften *De dea Syria* ("Om den syriska gudinnan") från andra århundradet e Kr berättar om Adonis-riterna i Byblos några mil norr om nuvarande Beirut:

Vidare såg jag i Byblos ett stort tempel till den bybliska Afrodite, i vilket de även utför riterna till Adonis ära, och jag blev också undervisad om riterna. De påstår att historien med Adonis och vildsvinet utspelade sig i deras land, och varje år sörjer och klagar de och utför riterna till minne av händelsen; i hela deras land anordnas stora sorgeshögtider.

När de är färdiga med sitt sörjande och gråtande, förrättar de

först offer till Adonis som om han var död, men sedan berättar de nästa dag att han lever och för honom ut ur templet i procession. De rakar sina huvuden liksom man gör i Egypten när Apis är död.

Alla kvinnor som vägrar raka sig undergår följande bestraffning. Under en dag ställs de ut med sin fågning till salu. Torget är bara tillgängligt för främlingar, och av betalningen blir det offer till Afrodite. (De dea Syria § 6, text Attridge-Oden 1976: 12-14, översättning av Jerker Blomqvist)

- En fenicisk inskrift från Pyrgi, 40 km NV om Rom, troligen från 300-talet f Kr, talar om "den dag då guden begravdes" (NERT 243f).
- I feniciska inskrifter från Medelhavets övärld förekommer ett prästerligt ämbete (?) "gudens uppväckare" (*mqm ʿlm*) (de Vaux 1967: 493f; KAI III s 15).
- Den judiske historieskrivaren Josefus omnämner ett "uppväckande" av Herakles-Melqart (Antiquitates VIII, 5, 3, § 146). En grekisk inskrift från Amman tycks tala om en Herakles "uppväckare" (de Vaux 1967:399, 494).

skulle symbolisera gudens öden (Jes 1:29; 17:10; Hes 8:14; Sak 12:11; Dan 11:37; jfr även Ps 126:5; Hos 6:1-3).

Särskilt den svenske religionshistorikern Geo Widengren har hävdats att JHWH var en sådan döende och återuppstående gud.^{6a} Widengren stöder sig på två iakttagelser. För det första menar han att Baalsmytens formulering "den mäktige Baal lever" ligger bakom orden "Herren lever!" (Ps 18:47). För det andra skall ställen som handlar om Guds "sömn" vara ett vittnesbörd om samma gudsuppfattning (Ps 78:65f etc). Har Widengren rätt? — Den frågan skall vi försöka besvara utifrån ett studium av beläggen för "den levande Guden" i GT.

2. "Den levande Guden" i Gamla Testamentet

Den kanaaneiska myten om vegetations-guden behärskas av motsatsparet död — liv. Bibeltexterna om Israels levande Gud erbjuder en annan bild. Texterna betygar på olika sätt att Herren lever. Där emot sägs ingenting om att han skulle ha dött. Den enda gång verbet "dö" förknippas med Herren i GT är i den negativa utsagan av Habakkuk:

Är du då icke till från fordom,
o, Herre min Gud, min Helige, som icke dör? (Hab 1:12*, jfr NEB)⁷

Israels Gud är icke indragen i vegetations-cykelns växlingar. Han är en levande Gud som icke dör.

Av särskilt intresse i detta sammanhang är profeten Hosea. Hos Hosea finns det antydningar om att myten om vegetationsguden var aktuell hos folket, och han bekämpar villfarelsen med yttersta frensi. I början av Hoseaboken påträffar vi "den levande Guden" (1:10) i ett textsammanhang som vid närmare påseende visar sig omfatta 1:10-2:23 (hebr. 2:1-25). Gudsbeteckningen bör betraktas i ljuset av detta vidare sammanhang.⁸

Av Hosea 2 framgår det att Israel hade förknippat markens avkastning med Baal (2:5). Folket har inte förstått att det var Herren som skänkte "både säden och vinet och oljan" (2:8). Därför skall nu Herren ta tillbaka dessa gåvor. Han skall föröda landet och göra det till en vildmark (2:12).

Detta ger anledning till en viktig slutsats: i ett alldeles fundamentalt avseende skiljer sig Israels Gud från kanaaneernas Baal. Han är inte någon projektion av vegetationsårets skiftningar. Han står över

Var talar GT om "den levande Guden"?

- Uttrycket "den levande Guden" hör inte till GT:s vanligaste gudsbe-teckningar. Det förekommer 13 gånger i det hebreiska GT och 2 gånger i det arameiska partiet i Daniel: 5 Mos 5:26; Jos 3:10; 1 Sam 17:26, 36; 2 Kung 19:4, 16 = Jes 37:4, 17; Jer 10:10; 23:36; Hos 1:10 (hebr 2:1); Ps 42:3; 84:3; Dan 6:20, 26 (aram. v 21, 27). På samtliga stäl-len användes *ʔēl* eller *ʔelōhīm* (resp. *aram. ʔelāhāʔ*) om Gud.
 - Därtill förekommer 2 gånger uttrycket "Herren lever": 2 Sam 22:47 = Ps 18:47. Här bör man också notera Job 19:25 ("att min förlössare lever").
 - GT har också edsformler, där Guds "liv" ingår som element, alltså eder av typen "så sant Herren lever". Sådana eder förekommer 67 gånger i GT. I denna edsformel möter vi endast två gånger *ʔēl* (Job 27:2) eller *ʔelōhīm* (2 Sam 2:27) och en gång "han som lever evinnerligen" (Dan 12:7). *JHWH* dominerar starkt med 41 fall i sådana eder (Dom 8:19; 1 Sam 14:39,45; 19:6 etc). Dessutom finner vi 23 gånger eden som gudomlig självutsaga "så sant jag lever".
- Ovanstående statistik bygger på Kreuzer (1983: 21-29, 259).

FAKTARUTA 12

denna växling och är den som behärskar förloppet från början. Om han så vill, kan han för sina syften använda också torkans och förödelens krafter. Därmed förenar han i en och samma person verksamheter som kanaaneerna fördelade på två aktörer: Baal och Mot.

I Hoseas förkunnelse fungerar alltså talet om den levande Guden i ett sammanhang som har direkt polemisk udd mot baalismen. En formulering har här sin speciella underton: "Och det skall ske på den dagen, säger Herren, att du skall ropa: 'Min man!' och inte mer ropa till mig: 'Min Baal!' " (2:16). Orden synes förutsätta att den folkliga fromheten i nordriket Israel hade antagit karaktären av en dyrkan av *JHWH* såsom Baal. De båda hade identifierats med varandra. Mot denna synkretism vände sig Hosea med yttersta skärpa. När han gör detta, talar han om *JHWH* som den i eminent mening levande Guden.

Man går nog inte för långt, om man säger att den kanaaneiska religionens grundkaraktär kommer till uttryck just i vegetationsmyten, myten om den döende och återuppstående fruktbarhetsguden, guden som speglar *naturförloppet*. När vi studerar GT:s utsagor om Israels "levande Gud" mot denna bakgrund, skärps vår blick för ett viktigt drag i Israels tro: att det är *historien* som är den levande

Gudens aktionsområde. På flera ställen är det "den levande Gudens" sårmarke att han ingriper och handlar i historien, att han agerar på frälsningshistoriens scen. Låt oss nu vända oss till dessa ställen. Det första stället jag här tänker på är skildringen av hur Israel vid intåget går över Jordan:

Av detta skall ni märka att en levande Gud [eller: den levande Gud] är mitt ibland er och att han förvisso vill fördriva för er kanaanéerna, hetiterna, hivéerna, perisséerna, girgaséerna, amoréerna och jebuséerna: förbundsarken, hela jordens Herres förbundsark, drar nu framför er över Jordan. (Jos 3:10-11)

Den levande Gud förbereder här exodus-dramats slutscen. Tåget genom exodus-vattnet (2 Mos 14) upprepas, när Jordans vatten stannar upp och står "som en samlad hög" (v 13; jfr Ps 114). Den levande Gud är här kopplad till exodus-skeendets slutfas. I texten observerar vi också en detalj: Guds herradöme betonas. Den levande Gud är också "hela jordens Herre" (v 11, 13). Är detta en hebreisk formulering (*'adōn kol hā'āreṣ*), som utgör ett medvetet skapat alternativ till Baalsepitetet "jordens herre" *b'el arṣ*)?

Två textställen handlar om följderna av att smäda "den levande Gud". Det ena är skildringen av Davids kamp mot Goliat (1 Sam 17). Med sin utmaning har filistén Goliat smädat "den levande Gudens här" (v 26, 36). De få glimtar som våra källor ger av filisteernas religion antyder att det var frågan om dyrkan av vegetationsguden. Om detta är riktigt är det intressant att notera vad David säger i v 46:

... och jag skall denna dag ge de filisteiska krigarnas döda kroppar åt himmelens fåglar och åt jordens vilda djur. Så skall alla länder erfara att Israel har en Gud. (1 Sam 17:46)

Min gissning är att Davids ord anspelar på det sammanhang i Baalsmyten, där Anat tröskar dödsguden Mot. Här talas det om (a) att Mots kropp lämnas till mat åt himmelens fåglar och kort därpå om (b) att El får ett tecken på att Baal "lever" och "existerar".⁹ Berättelsen om David och Goliat tycks ge en polemisk anspelning på detta: genom Davids seger lämnas fienden kvar på slagfältet till mat åt fåglarna, och därmed får "alla länder erfara att Gud existerar [*jēš*] för Israel". Så kan nämligen slutorden i citatet översättas.

Stället talar alltså om den levande Gudens ingripande till sitt folks räddning, alltså ett handlande i historien. Så är också fallet i Jesaja 37, som handlar om krisen i samband med Jerusalems belägring år 701 f Kr. Den assyriske generalen har sänts av sin kung för att "smäda den levande Gud" (v 4; jfr v 17). Av textens fortsättning framgår det att de andra folkens gudabilder eldats upp i samband med assyriernas härjningar (v 19). Nu skall det bli tydligt att Israels Gud är "den ende" (v 20). Så målar texten alltså kontrasten mellan omvärldens gudar och Israels Gud, "den ende", "den levande Gud".

Samma kontrast mellan den levande Gud och avgudarna presenteras i Jer 10:1-16. Avgudarna är oförmögna att vare sig tala eller

gå; de förmår ej att handla (v 5). De är alltså som döda. Det finns ingen livsfläkt i gudabilderna (v 14). Men mot avgudarna ställer texten fram den levande Guden (v 10). Medan avgudarna är livlösa människo produkter, är den levande Guden den Gud som handlar; han handlar genom att skapa (v 12-16).

Därmed kan vi vända oss till ett av de viktigaste ställena i Widengrens argumentering för att Israels Gud var en döende och återuppstående gud, nämligen psaltarorden "Herren lever!" (Ps 18:47). I ett avseende måste man ge Widengren rätt: här har vi vad som är en nära språklig parallell till mytens ord om Baal: "Den mäktige Baal lever". I det textsammanhang där psalmens ord hör hemma (v 32-49) söker vi emellertid förgäves efter någonting som ens avlägset erinrar om myten om den kanaaneiske vegetationsguden. Israels "levande Gud" är varken tvilling eller son till den kanaaneiske fruktbarhetsguden. Tvärtom användes detta gudsnamn i psalmen i ett sammanhang som handlar om hur Gud räddar David och Israel från deras fiender. Det är alltså återigen historien som utgör aktionsområdet för "den levande Guden".

3. Talet om Guds "sömn"

Widengrens andra huvudargument för att Israels Gud skulle kunna inrangeras bland Främre Orientens döende och återuppstående gudomligheter byggde på vissa ställen i GT som talar om Guds sömn. Frågan är dock vilka slutsatser man skall dra av detta i och för sig riktiga konstaterande.

Ett sammanhang som kan ge oss en viss vägledning är berättelsen om Elias kamp mot Baalsprofeterna på Karmel (1 Kungaboken 18) i samband med en långvarig torka (17:1; 18:1). För kanaaneerna var Baal åskans och regnets gud. Därför kunde Baalsprofeterna inte annat än acceptera det vad som Elia förelade dem: "Den gud som då svarar med eld, han må vara Gud" (v 24). Man arrangerade offret på sina respektive altaren. Baalsprofeterna ristade sig med svärd och spjut "som deras sed var" (v 28). Det är en formulering som antyder att det hela handlar om Baalskultens ordinarie riter i samband med sommartorkan. De anropade förgäves sin gud om tecknet, om elden som skulle antända offret. Men när Elia ropade, då svarade JHWH. "Då föll Herrens eld ned och förtärde brännoffret" (v 38). Israels Gud hade vridit den blixformade lansens ur Baals hand! (jfr faktaruta 9). Och inte nog med det: Han sände regn också (v 43-45).

I denna skildring förekommer nu ett avsnitt där Elia hänar Baalsprofeterna: De anropar sin Baal, men denne tycks inte lyssna:

Ropa ännu högre, ty visserligen är han en gud, men han har väl något att begrundas, eller också har han gått avsides, eller är han på resa. Kanske sover han, men då skall han väl vakna (v 27).

Det här är väl polemik som använder Baalsdyrkans eget mytiska språk. Vegetationsgudens biografi kunde sammanfattas i termerna sömn och uppvaknande.

Israel har alltså känt till detta språkbruk. Av allt att döma har man överfört det på sin egen gud, men gett det en helt ny inriktning. Detta framgår av följande ställen.

Psalm 78 är en historisk exposé som vill demonstrera kontrasten mellan Guds trofasthet och Israels ständiga avfall. Gång på gång provocerar folket sin Gud. Till slut går det för långt, och Herren prisger Israel åt fienderna; t o m arken råkar i fiendehand, och Israels unga män blir krigsfångar (v 56-64). Med v 65 inleds en helt ny fas i skildringen:

Då vaknade Herren som ur en sömn,
han reste sig, lik en hjälte som hade legat bedövd av vin. (Ps 78:65)

Psalmens fortsättning skildrar konsekvenserna av Guds "uppvaknande". Och det är inte frågan om ny grönska i naturen, som fallet är i Baalsmyten. Nej, återigen finner vi att det är historien som är Guds förnämsta verksamhetsområde: fienderna slås tillbaka och besegras, Juda utkoras och Davids kungadöme instiftas.

Likadant är det i Psalm 44. Psalmisten beder här om att Gud skall vakna:

Vakna upp! Varför sover du, Herre?
Vakna, förkasta oss inte för alltid.
Varför döljer du ditt ansikte
och glömmet vårt lidande och trångmål? (Ps 44:24-25)

Också här måste sammanhanget få vara vägledande för tolkningen. Denna bön riktas till Gud i en situation då Israel upplever sig vara glömt av honom. Det militära nederlaget är ett vittnesbörd om detta (v 10, 13). Bönen till Gud om att vakna upp är en bön om ett gudomligt ingripande med räddning från förtryckarna. Kanske är det exilen som utgör psalmens historiska situation. Då var det naturligt att uttrycka sig så (jfr Jes 51:9-11).

GT:s formuleringar om hur Gud sover och vaknar tycks ytterst gå tillbaka på Baalsmytens språk. Men de har nu satts in i ett nytt sammanhang och fått en ny funktion. Då Israels sångare och profeter talar om Guds "sömn" och "uppvaknande", gör de i regel detta i en alldeles speciell typ av texter: det är frågan om texter i vilka man bär fram sin nöd inför Gud (klagopsalmer). I sådana texter kan den li-

dande bedjaren i sin yttersta nöd jämföra Guds fördoldhet med "sömn". Dessa texter handlar inte om Guds "död". Vad de erbjuder är uttrycksfulla bilder för Gud som *deus absconditus*, den fördolde Guden, Guden som "döljer sig" (Jes 45:15).¹⁰ Hit hör också texter som talar om Guds "uppvaknande" (Ps 7:7; 35:23; 44:24; Jes 51:9) och som innehåller böner till Gud om att "stå upp" till den bedjandes räddning (Ps 3:8; 7:7; 9:20; 10:12; 44:27).

Vi kan därmed sammanfatta våra huvudsynpunkter på "den levande Guden". I GT används alltså uttrycket "den levande Guden" som ett konturskarpt namn på Israels Gud. Bland grannfolkens gudsnamn är det svårt att finna något jämförbart.¹¹

Textmaterialet i GT för denna gudsbeteckning är inte sådant att man alldeles säkert kan avgöra när den kom i bruk. Omständigheterna tyder dock på att detta skedde redan under domartiden.¹²

Nu vet vi att föreställningar om den döende och återuppstående guden går som en röd tråd genom den historia som utspelar sig i östra Medelhavsområdet. Under hela sin religiösa historia konfronterades Israel med sådana gudomligheter: från kanaaneernas Baal, via assyriernas och babyloniernas Tammuz till de syriska stadsstaternas Adonis, Melqart och Eshmun.

Panoramat av sådana gudomligheter erbjuder en verkningsfull bakgrund mot vilken Israels bekännelse till "den levande Guden" snarast avtecknar sig som en medveten protest.

Mot den bakgrund som grannkulturerna i Kanaan erbjuder kan vi nu sammanfattningsvis hålla fast tre observationer om Israels gudstro som alla betecknar väsentliga skillnader visavi omvärldens tro:

- (1) Den sexuella polariteten mellan könen hör till skapelsens område. Gud är däremot *en*. Låt vara att GT använder maskulina pronomen och verb om Gud i ett språk som har två genus; djupast sett står Gud likväl över och bortom distinktionen mellan manligt och kvinnligt. När köns polaritet spelar en roll i gudsbilden rör det sig om en symbolik där Gud beskrivs som brudgum och gudsfolket som hans brud.
- (2) Israels Gud är "den levande Guden", en bekännelse som utgör en markering mot omvärldens ideer om döende och återuppstående gudar, vilkas cykliska biografier speglar vegetationsårets växlingar.
- (3) När Gud betecknas som "den levande Guden" är det inte växtligheten och grönskan som är hans främsta aktionsområden. "Den levande Gudens" förnämsta aktionsområde är historien. Han ingriper i individens och nationens öden.

Herren såsom ”konung”: den kämpande Guden

Var har vi centrum i den gammaltestamentliga gudsbilden? — Frågan är inte alldeles enkel att besvara, men Herren såsom ”konung” kan nog göra anspråk på en rangplats.

När Jesaja upplever sin kallelse till profet står han inför den som han måste erkänna som konung: ”... mina ögon har sett Konungen, Herren Sebaot” (Jes 6:5). När Bibelns psalmister sjunger hymner är det Guds konungliga majestät de prisar. När de ansätter Gud med böner, talar de ofta till honom som konung. Psaltaren och Jesaja är djupt präglade av denna gudsbild. Det är nog ingen slump att det dessutom är en gudsbild som knyter samman de båda testamentena. ”Tillkomme ditt rike!” är ju en bön som förutsätter att det finns någon som kallas för ”konung”.

När Bibeln talar om Gud som ”konung” använder den en bild. Nu finns det bilder, metaforer, av olika dignitet. När Gud kallas för ”klippan”, ”herden” eller ”läkaren” är det frågan om bilder som har sin betydelse och som lever sitt liv i texterna, men som likväl knappast satt sin prägel på några större tankesammanhang. Med bilden av Herren såsom ”konung” är det annorlunda. Här står vi inför vad jag skulle vilja kalla för en biblisk *rot-metafor*.¹ Med rotmetafor menar jag då en bild som så att säga utgör den genetiska koden för en hel organism av bibliska tankar.

Herren såsom ”konung” är en bild som genererar andra, besläktade bilder. Det är en rot som bär upp ett helt träd med omfattande grenverk. Hit hör föreställningen om templet som Guds kungliga boning, hans ”palats”. Hit hör presentationen av Gud som den tronande härskaren, omgiven av sin himmelska regering och sina himmelska härskaror. Och utifrån denna sida av gudsbilden faller ljus över utsagorna om en slutgiltig gudomlig maktdemonstration i historien, den som texterna förlägger till ”Herrens dag”.

Att Herren är konung ger alltså ett sammanhållande grundmönster åt ett helt kosmos av tankar. Det är denna gudsbild som utgör den

dolda strukturen i en rad texter, även sådana texter som inte alls använder den välbekanta terminologin av typen "konung", "härskare", "tron" etc.

Det sagda utgör en antydning om att det område i GT som vi nu kommer in på bör få resa speciella anspråk på vår uppmärksamhet. Det är frågan om ett tema som är värt en sinnets och tankens särskilda anspänning. Det sagda innebär också att vi bör rikta vår uppmärksamhet på nervtrådar och tankesamband som förenar skilda delar av materialet. Vi bör ständigt försöka hålla den centrala rotmetaforen i minnet, nämligen just Herren såsom konung.

Vi har i detta sammanhang två centrala bibliska gudsbeteckningar, som båda tillsammans ger terminologisk precision åt denna "kunga-aspekt", nämligen "Konungen" och "Herren Sebaot". Som vi skall se är dessa båda beteckningar förknippade med två olika sidor av den kungliga gudsbilden, Gud som *den kämpande Guden* och Gud som *den tronande, regerande Guden*.

I det här kapitlet vänder vi oss nu till de ställen där Herren kallas för "konung", på hebreiska *melek* (se ruta no 13). Rent språkligt sett föreligger inga speciella problem med denna gudsbeteckning. Det är hebreiskans vanliga ord för "konung", som här användes om Gud. Men vad ligger då i själva saken; vilka tankar och associationer var det som blev aktuella när de gamla israeliterna talade om Gud som "Konungen"?² Om det skall detta kapitel handla.

Vi skall omedelbart avliva en seglivad villfarelse, spridd to m bland moderna bibelforskare. Man har på sina håll velat hävda att tanken på Gud som "Konungen" uppstått först efter det att Israel bildade sin stat i Palestina omkring år 1000 f Kr.³ Vi skulle ha att göra med en reflex av det jordiska kungadömet i Israel, det som bars upp av män som Saul, David och Salomo. I förlängningen av detta resonemang återfinner vi vulgäruppfattningen att GT:s gudsbild skulle vara idén om Gud som en himmelsk projektion av en orientalistisk despot.

Flera olika indicier konvergerar i stället i slutsatsen att Israel började kalla Gud för "konung" långt innan Israel blev en monarki, alltså redan under domartiden. För det första har vi redan i domartidens Silo, platsen där Samuel växte upp, såväl personnamn som terminologi som anger att man dyrkade Herren som konung.⁴ För det andra vet vi att olika semitiska folk kallade sina gudomligheter för "konung" långt före Davids kungadöme. Föreställningen om gudomen som konung spelade sålunda en framträdande roll hos bl a kanaaneerna.

1. Herren är det som är konung — inte Baal!

Under domartiden utspelas det drama som många forskare beskrivit som mötet mellan de hebreiska stammarnas JHWH-tro och den kanaaneiska befolkningens Baalsdyrkan. Sådana religionsmöten har ofta visat sig vara mycket sammansatta och komplicerade processer. Victor Maag, en schweizisk bibelforskare, har beskrivit några vanliga reaktionsmönster med följande termer:⁵

- (1) Identifikation: en gud inom den ena religionen identifieras med en gud inom den andra.
- (2) Eliminering: den ena religionen tar aktivt avstånd från motiv och föreställningar inom den andra.
- (3) Integration: den ena religionen får i mötet med den andra impulser som leder till nya formuleringar av den egna tron.

Man måste självfallet räkna med att flera av dessa reaktionstyper kan förekomma parallellt när två religioner möter varandra. Reaktionen kan vara positiv på en punkt, negativ på en annan.

Ibland har vi att räkna med *identifikation*. Inom vissa folklager, framför allt inom den folkliga fromheten bland de hebreiska jordbrukarna, får vi räkna med att man tenderat att utsudda gränserna mellan JHWH och Baal, vegetationens och fruktbarhetens gud. Profeternas kritik riktar sig mot en sådan identifikation (Hos 2:16 etc). I den normativa JHWH-tron kom man att hålla gränserna klara.

Det är också tydligt att ett avståndstagande, en medveten *eliminering*, präglar Israels reaktion mot de kanaaneiska gudarnas drag av sexatleter och döende och återuppstående gudomligheter.

Den tredje reaktionstypen är *integration*. Låt mig ta ett modernt exempel för att visa vad det här är frågan om. Författaren P.C. Jersild har i en roman berättat om hur den lilla pingstförsamlingen på platsen där han växte upp köpte samhällets biograf och gjorde om den till kapell. Jersild ger i sammanhanget en festlig skildring av hur församlingens pastor kort före invigningen kom att lägga märke till frisen med nakna nymfer i gips högt uppe på väggarna. Saken åtgärdades med pensel och färg: damerna försågs med skylande klädesplagg som förvandlade dem till kyska bibliska kvinnogestalter! Vi behöver inte mycket fantasi för att föreställa oss den stämning av seger och triumf, som rådde då den nya kyrkan invigdes: djävulen var besegrad på hemmaplan! Biografbyggnaden togs över men fick nu *en helt ny funktion*. I sitt nya sammanhang fick denna byggnad en ny innebörd: den helgades åt Herren.

I mötet mellan makterna har sådana saker hänt gång på gång. I

studiet av Herren såsom "Konungen" skall vi nu ta vår utgångspunkt i en hypotes: att användningen av kungabeteckningen som ett gudsnamn i Israel utgör ett arv från kanaaneerna. En intressant men inte klart bevisbar hypotes är att denna process hade karaktären av en medveten konfiskation, att bekännelsen till Herren som konung samtidigt var en protest mot Baals anspråk på denna rangbeteckning: Herren är det som är konung, inte Baal!

Om Israel övertog kunga-epitetet från kanaaneerna, bör det vara instruktivt att inleda vårt studium med några synpunkter på det kanaaneiska bruket av ordet för "konung" om gudomen.

I Baalsmyten, som vi känner till genom fynden från Ugarit i Syrien, skildras både El och Baal som konung. El är den evigt tronande guden som fördelar kungadömen bland de andra gudarna. Baal är den unge krigaren som vinner och värnar sitt kungadöme i kamp mot onda makter. Man kan med W.H. Schmidt beskriva Els kungadöme som statiskt, Baals som dynamiskt.⁶

Baal blir alltså utropad som konung efter att ha besegrat ett kaosmonster som i texterna kallas för Jam, dvs "Hav", och Nahar, dvs "Flod". Han får därefter ett palats. Baalsmytens palats på Safonberget är uppenbarligen en motsvarighet till staden Ugarits jordiska Baalstempel. Därefter skildras kampen mot Mot, "Döden". I denna värnar Baal sitt kungadöme.

Originaltexten till Baalscykeln omfattar sex stora kilskriftstavlor med flerspaltig text på båda sidor. I den moderna standardeditionen⁷ upptar texten i transkription 25 trycksidor. Vad jag serverat ovan (jfr även s 79ff) är alltså en ytterst komprimerad sammanfattning av ett mycket omfattande handlingsförlopp med mängder av förvecklingar. Israel övertog kunga-epitetet. Men därmed kom detta att ingå i ett nytt sammanhang. I GT finner vi ingenting som kan ställas upp som en reell motsvarighet till den omfattande Baalsmyt som vi möter i Kanaan. Vad vi finner är insprängda fragment. Varken tillsammans eller med sin kontext bildar dessa någon berättelse som skulle kunna läggas jämsides med Baalsmyten. Man har däremot använt "skärvor" av myten och fogat in dessa i hymner, böner och liknade sammanhang. Myten har berövats sin självständiga funktion.⁸

Israel övertog alltså inte Baalsmyten som en fungerande berättelse. Man kan däremot förmoda att tre strukturelement från detta sammanhang kan ha spelat en roll i Israel. Vi kan beskriva denna struktur på följande sätt:

- (1) Gudens seger över kaosmakterna.
- (2) Hans utropande som konung.
- (3) Byggandet av hans palats, hans tempel.

Vi kan för övrigt notera att grundelementen också kan konstateras i det babyloniska skapelseeposet, Enuma Elish.⁹

Nu vill läsaren kanske resa en invändning: Är det så givet att bruket av kunga-epitetet om Israels Gud går tillbaks på en impuls från kanaaneisk religion? Kan inte bruket ha uppstått spontant? — Jag vill inte utesluta detta alternativ som en teoretisk möjlighet, men vad som talar för det resonemang jag fört ovan är de påtagliga likheterna mellan vissa GT-ställen och formuleringar i de kanaaneiska texterna. Låt mig citera ett par exempel:

Psalm 74 utgör en folkets bön, en kollektiv klagopsalm, sannolikt från exilstiden. Landet ligger härjat av fienden. Man beder nu om ett gudomligt ingripande. I denna bön har psalmisten sprängt in v 12-17, som utgör en tillbakablick på Guds forntida gärningar. Här läser vi nu:

Gud, du är ju min konung av ålder,
du är den som skaffar frälsning på jorden.
Det var du, som delade havet [*jām*] genom din makt;
du krossade drakarnas huvuden på vattnet.
Det var du, som bräckte Leviatans huvuden ... (Ps 74:12-14; 1917)

På ett annat ställe användes kaoskampsmotivet för att skildra Guds eskatologiska maktdemonstration på Herrens dag:

På den tiden skall Herren med sitt svärd,
det hårda, det stora och starka,
hemsöka Leviatan, den snabba ormen,
och Leviatan, den ringlande ormen,
och skall dräpa draken, som ligger i havet. (Jes 27:1)

I det första exemplet finner vi kombinationen av Guds kungadöme och kaoskampen i själva texten. I det senare exemplet förekommer bara kaoskampen — men Guds kungadöme råkar spela en framträdande roll i det större textsammanhanget (se t ex Jes 24:23). Särskilt den sistnämnda texten har hebreiska formuleringar som direkt påminner om ett ugaritiskt textställe. Formuleringarna om "Leviatan, den snabba ormen" och "Leviatan, den ringlande ormen" har här direkta ugaritiska motsvarigheter.¹⁰ Och att "havet" i den första texten inte är blott och bart en geografisk beteckning framgår ju av att sammanhanget nämner den flerhövudade draken.

Vad betyder nu detta för vårt studium av Gud såsom konung i GT? — Jo, genom att studera GT i ljuset av arkeologiskt material från omvärlden, i detta fall lertavlorna med textcykeln om Baal, har vi kommit ett tankemönster på spåren, en djupstruktur som ger ett överraskande inre sammanhang åt olika texter och tankeelement i GT. Detta grundmönster omfattar alltså tre huvudelement, där Gud

såsom konung utgör själva centrum: (1) Guds kamp mot kaosmakterna, (2) Guds kungadöme såsom upprättat och hävdad i kamp mot ondskan och (3) Guds tempel såsom det jordiska tecknet på hans seger och kungavärdighet. Så vill jag beskriva den gammaltestamentliga rotmetafor som jag talade om inledningsvis. Därmed är också vår uppgift formulerad. Frågan blir ju denna: Finns det i GT texter där Guds *kungadöme* relateras till (a) *en gudomlig kamp mot kaosmakterna* och (b) *templet som Guds kungliga palats på jorden*? Vår textgenomgång kommer vi att göra i fyra successiva steg. Vi kommer att studera hur Guds kungadöme manifesteras i fyra olika "situationer":

- (1) Skapelsekampen, dvs skildringar av en gudomlig urtidskamp.
- (2) Sionskampen, dvs skildringar av hur Gud värnar sitt tempelberg mot fientliga anstormningar.
- (3) Exoduskampen, dvs skildringar där uttåget och Röda Havsundret beskrives med symbolik från kaoskampen.
- (4) Kampen på Herrens dag, dvs skildringar av det stora eskatologiska dramat som en upprepning och avslutning av Guds ständiga kamp mot kaosmakterna.

Vad vi nu hela tiden skall minnas är att vårt studium inte gäller kaoskampsmotivet i sig utan Herren såsom konung. De följande fyra avsnitten är avsedda att leda till en djupare förståelse av just detta centrala motiv.

2. Herren såsom konung: skapelsekampen.

I GT:s utsagor om Gud såsom konung är det ett grundläggande drag att Gud manifesterar sin kungliga makt i närkamp med en motståndare. Vi har ovan citerat ett avsnitt ur Psalm 74. Tilltalet av Gud såsom konung, "Gud, du är ju min konung av ålder" (v 12), följs här omedelbart av en kampskildring. Det handlar om Guds urtidsseger över de anti-gudomliga makterna, under beteckningarna "havet", "drakarna" och den flerhövdade "Leviatan" (v 13-14). Det omedelbara sammanhanget omfattar emellertid ytterligare några verser, och det är väsentligt att se vad dessa handlar om. Kaoskampen följes av en skapelseskildring:

Det var du som lät källa och bäck bryta fram;
du lät också starka strömmar uttorka.
Din är dagen, din är också natten,
du har berett ljuset och solen.

Det är du som har fastställt alla jordens gränser,
sommars och vinter är skapade av dig. (Ps 74:15-17)

Texten presenterar alltså Gud som en konung i kamp mot kaosmakterna. Genom själva sin existens är nu skapelsen i sin skönhet och ändamålsenlighet ett vittnesbörd om denna Guds seger över kaos.

Samma kombination av delmotiv förekommer också i Psalm 89. Avsnittet med v 6-19 handlar om Gud såsom konung. I v 19 skall slutorden översättas "Israels Helige, han är vår konung" (jfr *The New English Bible*). Kaoskampen skymtar i v 10-11 och följes direkt av en skapelseskildring:

Du är den som råder över havets uppror.
När dess böljor reser sig, stillar du dem.
Du krossade Rahab, så att han låg lik en slagen,
med din mäktiga arm skingrade du dina fiender.
Din är himmelen, din är också jorden.
Du har grundat jordens krets med allt som är på den.
Norr och söder, dem har du skapat,
Tabor och Hermon jublar i ditt namn. (Ps 89:10-13)

De båda avsnitten Ps 74:12-17 och Ps 89:10-13 har följande identiska struktur: Kaoskamp och skapelseskildring förbindes med varandra genom en utsaga om Guds äganderätt till den skapade världen: "Din är dagen, din är också natten" heter det i Ps 74:16 och "din är himmelen, din är också jorden" i Ps 89:12 (jfr Ps 24:1-2; 95:5).¹¹

Två termer som vi skall lägga märke till i GT:s kampskildringar är verbet *gācar* och substantivet *ge'ārāh*. De brukar översättas med "näpsa", "tillrättvisa" eller med motsvarande substantiv. I Psalm 104 har vi ett exempel. Här skildras hur tehom-vattnet täcker jorden, hur kaosvattnen står högt över bergen:

Men för din näpst [*ge'ārāh*] flydde de,
för ljudet av ditt dunder hastade de undan. (Ps 104:7).

Som vi ser av detta och andra exempel, tycks det handla om Guds åskdunder mot kaosvattnen (jfr Job 26:11; Ps 18:16; Nah 1:4 etc). Vi skall se hur samma terminologi kommer igen i andra kampskildringar i GT och dessutom får intressanta nedslag i nytestamentliga texter.¹²

Föreställningen om Herren såsom konung har många dimensioner. I själva centrum står dock tanken på Guds närkamp med de gudsfientliga makterna. För Israel är ondskans reella existens obestridlig och dess dimensioner outgrundliga, men Gud manifesterar sin konungliga suveränitet just i kamp med dessa makter. Skapelsen framstår som ett vittnesbörd om den Gud som är starkare än kaosmakterna.

Vissa texter ger en slående illustration till själva styrkeförhållandena. Jag tänker här på sådana sammanhang, som rent rumsligt placerar vattnen under Guds tron. Ps 29:10 erbjuder ett utmärkt exempel, låt vara att formuleringen ibland blivit missförstådd. Men det handlar inte om syndafloden (jfr 1917) utan om de besegrade kaosvattnen. Stället skall översättas:

Herren tronar över floden,
ja, Herren tronar som konung evinnerligen. (Ps 29:10*)

Orden *JHWH lammabbūl jāšab* (1917: "Herren på sin tron bjöd floden komma") kan inte gärna återges annat än med "Herren sitter på [dvs tronar över] floden".¹³ Med visuell påtaglighet gestaltar dessa ord tanken att Gud kuvat vattnen (jfr Psalm 93).

Samma sakliga innebörd föreligger i Hesekiels tronbeskrivning (Hes 1:22-28). Tronen vilar här på ett himlafäste (*rāqīaʿ*, jfr Mos 1), till utseendet såsom *qerah* (Hes 1:22). Detta sistnämnda ord brukar här översättas med "kristall". Det gammaltestamentliga bruket i övrigt visar dock att det betyder "is" (Job 6:16; 37:10). Hesekiel erbjuder Psalm 29: nu vilar tronen på vatten i frusen form. Kuvandet av Guds motståndare har alltså här gått ännu längre. Vi kan på dessa båda textställen skönja en linje, som har sin yttersta utlöpare i Uppenbarelseboken med dess skildring av det till glas pacificerade havet (Upp 4:6; 15:2) och av den nya skapelse där havet icke mer finns till (Upp 21:1).

I detta sammanhang kan vi också nämna Ps 104:26. Här handlar det om kaosmakten under beteckningen Leviatan. I "1917" heter det: "Där [i havet] går skeppen sin väg fram, Leviatan, som du har skapat att leka *i det*". Stället kan emellertid också översättas: "Leviatan som du har skapat till att leka *med*". Att detta är den riktiga översättning- en blir troligt utifrån Job 40:24 (hebr. v 29). Leviatan har alltså reducerats till de något mera hanterliga proportionerna av ett gudomligt husdjur. Det är exempel på israelitisk avmytologisering av kanaaneiska motiv, utförd med humoristisk finesse!

Vi summerar innan vi går vidare. Föreställningen om Herren såsom konung är förknippad med föreställningen om kaoskampen. I texterna ovan har vi sett hur kaoskampen fungerar som ett skapelsemotiv.¹⁴ Skapelsen är ett vittnesbörd om Guds seger över kaos. Därmed etableras ett samband mellan Herren såsom konung och hans skapelse av världen, ett samband som går i dagen både i andra bibeltexter (Jer 10:7, 10:12-16) och i judisk litteratur.

3. Herren såsom konung: templet och Sionskampen

Vi har sett hur Herrens kungadöme utgör centrum i ett bibliskt tanke-mönster, som omfattar (a) Guds kamp mot kaosmakterna, (b) hans kungadöme och (c) hans palats, hans tempel. I de texter vi hittills studerat har templet inte spelat någon framträdande roll. Nu skall vi emellertid koncentrera oss på material där detta faktiskt är fallet. Vi kommer därvid in på GT:s föreställningar om såväl templet som Sion, ett namn för tempelberget som ursprungligen avsåg den söder därom belägna östkullen som David erövrade (2 Samuelsboken 5).¹⁵

Låt oss börja med Psalm 24. Vid närmare påseende visar sig denna psalm ge ett vackert belägg för kombinationen av alla tre elementen i tankestrukturen, alltså kaoskamp, kungadöme och tempel. Psalmen skildrar hur "ärens konung" drar in i sitt tempel, sitt palats (v 7-10). Guds konungliga intåg i sitt tempel — det är psalmens huvudmotiv. I själva början av psalmen heter det:

Jorden är Herrens och allt vad därpå är,
jordens krets och de som bor på den.
Ty han är den som har lagt hennes grund på haven,
den som på strömmarna har berett henne fäste. (Ps 24:1-2)

Vad som här skymtar är Skaparens kamp mot kaosmakterna. Gud skapade jorden och kuvade därmed kaosvattnen. Därmed ger psalmen sitt eget svar på frågan varför "ärens konung" beskrives som "stark" och "våldig i strid" (v 8). Den strid som Herren kommer ifrån, när han drar in i sitt tempel, är just Skaparens kamp mot kaosmakterna. Genom sin seger över makterna manifesterar sig Gud som konung. Därmed har han också anspråk på ett palats. Som sådant tjänar templet på Sion:

Höj, ni portar, era huvuden, höj er, ni eviga dörrar,
för att ärens konung må dra dit in. (Ps 24:7, 9)

Guds skapelse av världen och hans intåg i templet ställs här samman. Kanske firades detta i den årliga lövhyddohögtiden på hösten. Templet invigdes ju vid en sådan höstfest i samband med att arken fördes in i helgedomen och placerades i det allra heligaste (1 Kung 8:1-2, 65). Psalm 24 tycks vara komponerad för det regelbundna firandet av denna händelse.

Så är templet Guds kungliga palats, den plats där han på ett speciellt sätt är närvarande som konung. Templets roll som Guds

kungliga boning kommer till uttryck på flera olika sätt i GT. När templet invigs säger Salomo just:

Så har jag nu byggt dig en kunglig boning |*bēt zebūl*],
berett dig en plats, där du kan trona beständigt. (1 Kung 8:13*)

Här bör man också erinra sig att templet i Jerusalem ofta kallas för *hēkāl* (1917: "templet"; se Ps 48:10; Jes 6:1 etc). Detta är ett ord som också kan användas med referens till jordiska kungars palats (1 Kung 21:1; 2 Kung 20:18 etc), då självfallet översatt med just "palats". Ordet har en lång förhistoria. Vi kan från de västsemitiska språken följa det tillbaka till akkadiskan och sumeriskan. Redan i Mesopotamien användes dess motsvarighet om såväl tempel som jordiska monarkers palats.

Den teologi som odlas i templet har alltså sin egentliga hjärtpunkt i föreställningen om Gud som konung. Som term för denna teologi har forskarna framför allt använt beteckningen "Sionsteologin". Man har också talat om en Sionstradition eller en jerusalemisk kult-tradition. De något skiftande termerna tar fasta på olika aspekter av samma företeelse. Vad det handlar om är den teologi som alltså odlas i templets miljö. Den har fått sitt tydligaste uttryck i de s k Sionspsalmerna i Psaltaren (bl a Psalm 46, 48 och 76). När man försökt beskriva huvudmomenten i denna s k "Sionsteologi", har man framför allt tagit fasta på de motiv som utgöres av tempelberget (Ps 48:3) och tempelströmmen (Ps 46:5; Hes 47; Joel 3:18 |hebr. 4:18|; Sak 14:8), samt hur Gud stäcker hotet från Sions fiender (t ex Ps 48:5-9).¹⁶ Jag vill emellertid påstå att varken terminologin eller bestämningen av huvudmotivet är särskilt lyckade.

Betydligt bättre grepp om saken får man, då man inser att själva centrum för denna teologi utgöres av föreställningen om Herren såsom konung. Detta gjordes redan av Sigmund Mowinckel 1922 och har ånyo inskräpts av Josef Schreiner och J.J.M. Roberts.¹⁷ Här har vi själva huvudmotivet, och allt annat i dessa psalmer skall ses i relation till detta centrum. I anslutning till Roberts vill jag här beskriva denna teologi på följande sätt:

- (1) Herren är den store konungen (Ps 48:3).
- (2) Han har utvalt Jerusalem (Ps 78:68f; 132:13): templet på Sion är hans kungliga palats. Här är Gud ständigt närvarande.
- (3) Denna Guds konungliga närvaro på Sion får en rad konsekvenser:
 - (a) Från Sion utgår Guds välsignelse (Ps 128:5; 134:3), och tempelströmmen är en manifestation av detta (Ps 46:5; Hes 47:1-12 etc).
 - (b) I vad som närmast är en upprepning av kaoskampen ingriper Herren mot de fiender som hotar Sion. Genom

Guds närvaro blir Sion okränkbart. Gud själv borgar för Sions säkerhet (Ps 46:6 etc).

- (c) Guds närvaro ställer särskilda krav på Sions invånare. Syndare uthärdar ej Guds närhet (Ps 15; 24:3-6; Jes 33:13-16).

Vi skall nu gå till texterna för att i dessa studera den teologi där Herren såsom konung står i själva centrum. Vad vi särskilt skall observera är den roll som kampmotivet spelar i dessa texter.

Först en text som visserligen inte är en Sionspsalm men som ändå klart visar hur kaoskamps-motivet transformerats till att gälla Guds uppgörelse med de folk som anfaller Sion:

Hör, det brusar av många folk, det brusar, som havet brusar.
Det dånar av folkslag, det dånar, som väldiga vatten dånar.
Ja, det dånar av folkslag, som stora vatten dånar.
Men han näpser [*gā'ar*] dem, och de flyr bort i fjärran,
de jagas bort som agnar för vinden, uppe på bergen,
och som virvlande löv för stormen.
När aftonen är inne, se, då kommer förskräckelsen,
och förrän morgonen gryr, är de sin kos.
Detta blir våra skövlares del, våra plundrades lott. (Jes 17:12-14)

Det rytande havet i uppror mot Gud (jfr Ps 93:3-4) användes här som en bild för de fientliga folkens angrepp mot Sion. Men liksom Gud ingrep med sin näpsta mot kaosvattnen, så ryter han mot folken, och dessa flyr bort i fjärran (jfr Ps 65:8). Vi kan kalla detta för Sionskampen eller folkkampsmotivet.

Går vi så till Sionspsalmerna bör vi börja med Psalm 48. Här finner vi en uttrycklig formulering om Gud som konung: Jerusalem är "den store konungens stad" (v 3). I samma vers finns också den egenartade formuleringen om "berget Sion längst uppe i norr" (1917). En riktigare översättning är emellertid "berget Sion, Safonbergets höjder". Det egentliga Safonberget uppe i Syrien var Baals tron;¹⁸ nu har detta namn överförts till tempelberget i Jerusalem. Det är inte Baal utan JHWH som är konung. Folkkamps-motivet introduceras så i v 5-9: När fienderna stormar an mot Jerusalem, då står Gud upp till strid. De anfällande tillintetgöres på samma sätt som Tarsisskepp förgås för östanvinden (v 8). Så håller Gud själv sitt Sion vid makt (v 9).

Kaoskamps-symboliken är väl ännu tydligare i Psalm 46, som vi nu övergår till. När fienderna angriper den stad där Gud har sin bön, då agerar Gud med sin näpsta. Själva terminologin *gā'ar/ge'ārāh* förekommer visserligen inte, men uttrycket Guds "röst" syftar uppenbarligen på samma sak:¹⁹

Gud bor därinne, den vacklar inte.
Gud hjälper den, när morgonen gryr.
Hedningarna larmar, riken vacklar,
han låter höra sin röst, då smälter jorden. (Ps 46:6-7)

Fortsättningen av psalmen skildrar den fred som Gud själv skapar. Just genom att vara den kämpande konungen, just genom att ingripa mot varje ny manifestation av kaosmakterna är Gud också fridsstiftaren: "Bågen bryter han sönder och bräcker spjutet, i eld bränner han upp stridsvagnarna" (v 10).²⁰

Ytterligare en formulering i samma psalm bör uppmärksammas: "Bli stilla och besinna att jag är Gud" (v 11). Översättningarna förmår här inte fånga grundtextens konkretion. Verbet som översatts med "bli stilla", nämligen *rāpāh* (hifil), har ibland "händerna" som objekt. Det betyder då "låta händerna sjunka". Utifrån detta skulle man kanske kunna våga översättningen: "Låt [händerna] sjunka och besinna att jag är Gud". Det är en uppmaning att inse det meningslösa i allt motstånd mot den Gud som har den yttersta makten, därför att han är den kämpande konungen.

Den tredje av de Sionspsalmer vi här skall ta upp är Psalm 76. De inledande verserna talar om Guds närvaro på Sion: "I Salem blev hans hydda rest och hans boning på Sion" (v 3). Därpå skildras Guds ingripande mot fiendernas anstormning. Inte heller här sker detta genom mänskliga vapen utan genom ett konungsligt maktord, liksom i Psalm 46:

De stormodiga är avväpnade, de har slumrat in och sover,
alla stridsmännen har måst låta händerna falla.
För din näpst, [*ge'ārāh*], du Jakobs Gud, ligger domnade både man
och häst. (Ps 76:6-7)

Utsagan skall självfallet ses i ljuset av orden i v 9 om hur Gud låter höra sitt domsord. Och händerna, som sjunker i vanmakt inför Guds majestät, känner vi igen från Ps 46:11 (se ovan).

Liksom i Ps 46 stiftar Gud själv fred genom att förintia krigets redskap: "Där [på Sion] bröt han sönder bågens blixtar, sköld och svärd och vad till kriget hör" (Ps 76:4).

Sionspsalmerna talar alltså om hur Guds konungsliga närvaro på Sion innebär garantin för stadens säkerhet. Läser man Ps 137 mot denna bakgrund, anar man något av dess bittra ironi. I den babyloniska exilen uppmanas de judiska fångarna av sina fångvaktare: "Sjung för oss en av Sions sånger" (v 3; jfr också Klag 2:15 som citerar Sionspsalmen 48:3).

Innan vi går vidare, måste vi stanna upp ett ögonblick och summera och dra slutsatser. I vårt studium av Herren såsom konung har

vi nu sett hur templet på olika sätt bidrar till att ge uttryck åt denna tanke. Dess arkitektur och dess symbolik vill tala om, att denna byggnad är den store konungens palats. I det bibliska tankemönster där Herren såsom konung står i själva centrum rör det sig om de tre elementen kaoskamp, kungadöme och tempel.

Vi måste räkna med att detta tankemönster speciellt har odlats i templets miljö. Dess förekomst i psaltarsalmer och annan besläktad litteratur får så sin förklaring.

Frågan om dessa tankar också har gestaltats rituellt i den stora höstfesten, så som Mowinckel menade i sitt berömda verk *Psalmestudien II* (1922), har vi med avsikt skjutit åt sidan och sparat till en separat faktaruta (se no 16). Vare sig man accepterar denna teori om en "tronbestigningsfest" eller ej, spelar tanken på Gud såsom konung en i högsta grad central roll i texterna. Vi har alltså förskjutit frågan från problemet rörande en "tronbestigningsfest" till ett studium av kungamotivets objektivt konstaterbara förekomst i själva textmaterialet, en förekomst som många forskare blivit överraskande okänsliga för i sin iver att göra upp med Mowinckels grandiosa teori-bygge.

I tempelmiljön har kaoskamps-motivet sannolikt hela tiden spelat en viktig roll för att beskriva Gud som Skaparen. Men motivet har också transponerats till det historiska planet. Som en röd tråd genom motivets olika användningar går bruket av termen *gā'ar*: Gud "näpser" kaosvattnen (Ps 18:16; 104:7; Nah 1:4) och på samma sätt "näpser" han de folk som anfaller Sion (Jes 17:13; Ps 9:6; 68:31). Folkkamps-motivet innebär att kaoskampen har "historiserats". Detta har nog sina för-israelitiska rötter, men i den form vi möter det i GT utgör detta en genuint israelitisk och mycket typisk utveckling.²¹ Denna historisering föreligger också i den tillämpning av motivet på exodus som vi nu närmast skall studera.

4. Herren såsom konung: exoduskampen

Att uttåget från Egypten omtalas i prosatexter är välbekant (2 Moseboken 14). Dessutom har vi emellertid ett antal korta poetiska texter, särskilt i Psaltaren. På olika sätt visar dessa kontakt med templets traditioner. I dessa poetiska exodusbeskrivningar skildras själva undret som en Guds kungliga suveränitetsakt. Detta sker genom att olika moment i tankemönstret kamp — kungadöme — tempel tillämpas på exodus.²²

För det första finner vi texter som talar om exodusundret som en ny upprepning av Guds kamp mot kaosmakterna. Vattnen viker undan för den Gud som en gång näpste kaoshavet.

Psalm 114 talar just om Israels uttåg ur Egypten (v 1). Herren demonstrerar nu sin kungamakt (v 2), och så heter det:

Havet såg det och flydde, Jordan vände tillbaka.
Varför flyr du undan, du hav? Du Jordan, varför vänder du tillbaka?
(Ps 114:3, 5)

Liksom kaoskampen i sin kanaaneiska version gällde "Havet" och "Floden", så handlar det här om exodusvattnet och Jordan. Men i den bibliska texten är det inte längre fråga om den mytiska urtiden utan om en Guds gärning i folkets historia.

Psalm 77 innehåller en likartad exoduskildring (v 14-21). Att det handlar om exodus framgår av de omramande verserna 16 och 21. Kaoskamps-symboliken är mycket tydlig:

Vattnen såg dig, o Gud, vattnen såg dig och vändades,
själva djupen darrade.
Molnen göt ut strömmar av vatten, skyarna lät höra sin röst,
och dina pilar for omkring.
Ditt dunder ljöd i din molnvagn, blixtar lyste upp jordens krets,
jorden darrade och bävade.
Genom havet gick din väg, din stig genom väldiga vatten,
och dina fotspår fann man inte. (Ps 77:17-20*)

Kaosvattnen eller mera exakt exodusvattnen vändas inför den kämpande konungen. Skildringen av åskdundret (v 18-19) utgör en klar motsvarighet till det som andra kampskildringar säger om Guds "näpst". Förekommer då inte terminologin *gā'ar* i denna typ av exodus-skildringar? — Jo, vi finner faktiskt ett exempel i Ps 106:9 där det talas om hur Gud "näpste Röda havet". Exodusundret är alltså en upprepning av Guds kamp mot kaosvattnen. I linje härmed betecknas Exodusvattnet som "urdjupet", *tehōm*, just i Ps 106:9 (jfr även 2 Mos 15:5,8; Jes 51:10; 63:13; Ps 77:17).

För det andra: det finns texter som talar om exodus och samtidigt om templet som Guds kungliga palats. Inte bara kaoskampen utan också Guds kungadöme och hans palats (tempel) skymtar alltså i sådana texter om exodus.

Hes 20:32-44 är ett intressant men vanligen förbisett exempel. Avsnittet handlar egentligen om Israels församlande från folken. Detta beskrivs dock som en ny exodus med ökenvandring och förbunds-slutande (v 34-37). Vandrigen leder till tempelberget, Sion. Där skall hela Israel tjäna Herren (v 40). Och så skall Gud vara konung över sitt folk, som grundtexten uttryckligen säger (v 33). Litet förkortat skulle man kunna beskriva grundstrukturen med orden "från Sinai till Sion", eller, mera exakt, "från Egypten till Sion", där Sion alltså är platsen för Guds kungliga härskande.

Samma vägsträckning dras också upp i en annan viktig exodus-text, nämligen 2 Mos 15:1-18. Ökenvandringen leder här till Sion, identifierat med orden "din arvedels berg", "den plats som du har gjort för ditt tronande" (min övers.) och "din helgedom Herre, som dina händer har berett" (v 17). Omedelbart därpå slutar avsnittet med orden: "Herren är konung alltid och evinnerligen!"

Att denna text då innehåller en kampskildring är inte ägnat att förvåna. I v 3 beskrivs Gud som en "stridsman". Kampen här är emellertid inte en kamp mot vattnen utan Gud använder vattnen som ett medel för att förinta fiendens militärmakt (v 4-8).

Samma koppling mellan exodus och kaoskamp föreligger i Jesaja 51:

Vakna upp, vakna upp, klä dig i makt, du Herrens arm.
Vakna upp som i forna dagar, i förgångna tider.
Var det inte du som slog Rahab och genomborrade draken?
Var det inte du som uttorkade havet, det stora djupets vatten,
och som gjorde havsbotten till en väg, där ett frälst folk
kunde gå fram? (Jes 51:9-10)

Kampmotivets tillämpning på exodus leder till en teologiskt viktig dubbelexponering av skapelse (kampmotivet) och frälsning (exodus).^{22a} Detta ger också sin speciella belysning åt det bibliska undret: när Gud gör under är det Skaparen som handlar. Det är mot denna bakgrund vi skall förstå formuleringen i 2 Mos 34:10: "Inför hela ditt folk skall jag göra under, sådana som inte har blivit gjorda i något land eller bland något folk." Här talar grundtexten egentligen inte om att "göra" under utan om att "skapa" under; den använder verbet *bārā*, "skapa".

Så ser vi hur kaoskamps-motivet i GT användes på flera olika sätt. Det användes för att visa hur Gud i en kunglig suveränitetsakt skapar denna värld. Det användes också för att visa hur Gud på nytt handlar i historien. Hit hör motivets "historisering" för att beskriva Guds frälsningsgärning vid exodus. Hit hör också hans aktiva beskydd av Sion mot de anstormande fiendefolken.

Det ursprungligen mytologiska motivet har alltså "historiserats" i Israel. De texter vi nu skall övergå till att analysera visar emellertid på ännu ett intressant faktum, som också det innebär en specifikt israelitisk utveckling: motivet har fått tjäna syftet att beskriva centrala aspekter av den yttersta tidens skeende. Det har "eskatologiserats". Till detta vänder vi oss nu.

5. Herren såsom konung: kampen på Herrens dag

Vad bär framtiden i sitt sköte? — För de stora profeterna var det en självklarhet att inte bara nuet och det förflutna utgör Guds aktionsområde. Också framtiden hör Herren till. Profeternas visioner ger bilder av dramatiska omvälvningar, av domskatastrofer över vår jord, som dock samtidigt blir början till något helt nytt. Därför framstår den kommande nöden inte endast som ett slutkapitel i världsdramat. Skeendet har också karaktären av "födslovåndor", alltså början till ett helt nytt liv (Jes 26:17; Mark 13:8 etc). De texter som talar om dessa ting har genom århundraden blivit föremål för intensivt studium. Inte sällan har fromhet och lärdom förenats i ansträngningar som gått ut på att producera tidtabeller för förloppet och rita kartor över härlighetens värld.

Moderna bibelforskare har varit ovilliga att lämna bidrag till denna genre, och detta med rätta (jfr 5 Mos 29:29; Mark 13:32). Inte heller vi kommer att göra det. Vad det i stället blir frågan om är att lyssna fram tonarten i musiken och söka fasthålla notbilden för själva ledmotivet. Att reproducera hela partituret för den eskatologiska symfonin ligger bortom vår förmåga.

Det är lätt att se att vissa av texterna om "Herrens dag" har ganska kort tidshorisont (se t ex Jes 22:5 och Jer 46:10). Dagen då Gud ingriper är alltid en "Herrens dag". Olika händelser och skeenden föregriper hans stora slutgiltiga ingripande. Använder man termen "eskatologi" om dessa texter, bör man vara medveten om att man ger den en något vidare innebörd än som är vanligt i andra teologiska discipliner.

När forskarna har studerat "Herrens dag", har de framför allt försökt analysera huvudtankar och motiv i texterna och sätta dessa i förbindelse med annat besläktat material i GT. Därvid har två forskningsriktningar konkurrerat i den moderna debatten.

Å ena sidan har Gerhard von Rad i sin stora gammaltestamentliga teologi²³ hävdad att "Herrens dag" innebär en upprepning av Herrens ingripande i samband med det "heliga kriget" vid uttåget ur Egypten och erövringen av Kanaan. Vi vet ju att profeterna ibland grep tillbaka på det förflutna, då de talade om det kommande. Man kan t ex betrakta Jes 9:4 i ljuset av Domarboken 7 och tolka Jes 28:21 utifrån 2 Sam 5:20, 25. Och tydligt är att skildringarna av det förflutnas "heliga krig" innehåller en rad mirakulösa detaljer (2 Mos 14:20; Jos 10:11; 1 Sam 7:10).

Å andra sidan har Sigmund Mowinckel i ett stort arbete från 1922²⁴ hävdad att "Herrens dag" innebär en upprepning av skeendet i lövhyddohögtiden, då man firade Herren såsom konung. I nyårs-

festen på hösten firades enligt Mowinckel Herrens tronbestigning. "Herrens dag" är en eskatologisk upprepning av detta. "Herrens dag" är dagen för tronbestigningen. Detta betyder bl a att Mowinckel i centrum för eskatologin finner Herren såsom konung.

Särskilt den kontinentala GT-forskningen har avvisat Mowinckels teori om en tronbestigningsfest. Och som så ofta i sådana sammanhang: barnet åkte ut med badvattnet. De som stålsatte sig mot Mowinckels teori om höstfesten och eskatologins sammanhang med denna blev därmed också ofta relativt döva för vad texterna faktiskt säger om Herren såsom konung. Vi har i detta kapitel med avsikt skjutit frågan om höstfesten och dess eventuella firande av Herren såsom konung åt sidan — ett kontroversiellt ämne som jag nedan tar upp i faktaruta 16 — och i stället koncentrerat oss på mera ovedersägliga fakta, nämligen texternas ofrånkomliga belägg för motivet Herren såsom konung. Här har vi den objektiva arkimedespunkt på vilken forskare av olika uppfattning bör kunna samsas och från vilken de bör kunna arbeta vidare.

Det är alltså så, att vissa av texterna om "Herrens dag" och "den dagen" uttryckligen talar om Herren såsom konung. Vi skall nedan ta upp textmaterialet i större bredd, så jag nöjer mig här med att kort hänvisa till Ob v 15-21; Mika 4:6-8; Sef 3:11-15 och Sak 14:9, 16. Nu vet vi att Herren såsom konung är speciellt förknippad med tankestrukturen kaoskamp — kungadöme — tempel (Sion). Detta föranleder den viktiga frågan: Visar GT:s eskatologiska texter spår av detta centrala tankemönster?

Här besannas ånyo regeln att en meningsfull fråga ger ett meningsfullt svar. Med vår fråga som slagruta blir vi snabbt varse källådror, som från texterna om Herrens dag leder oss tillbaka till texterna om skapelsekampen och Sionskampen. I sluttiden kulminerar den kämpande konungens kamp mot kaosmakterna, en kamp som pågått alltsedan skapelsen. Domen och änden korresponderar med begynnelsen.

Nu vänder vi oss till texterna för att se i vilken mån de förknippar Herrens kungadöme dels med kaoskampen dels med templet eller Sion som platsen för Guds konungsliga närvaro.

Jesaja-apokalypsen — Kapitel 24 — 27 i Jesajaboken går under det konventionella namnet "Jesaja-apokalypsen".²⁵ Namnet vill ge en antydning om släktskapet mellan dessa kapitel och Uppenbarelseboken och annan likartad litteratur. Innehållet är delvis mycket svårtolkat. Jesaja 24 skildrar en gudomlig ödeläggelse av jorden, en jord som har blivit "ohelgad under sina inbyggare" (v 5; jfr Jer 5:24-25). Ett avsnitt som särskilt bör intressera oss är 24:21-23. Här skildras först en kosmisk kamp, i vilken Herren gör upp med "höjdens här

uppe i höjden och jordens kungar nere på jorden". Kampskildringen leder över i en utsaga om Herren såsom konung: "Då skall månen blygas och solen skämmas, ty Herren Sebaot skall då vara konung på Sions berg och i Jerusalem, ... (v 23). Vi noterar att Herrens kungadöme förknippas med "Sions berg", alltså tempelberget. De tre verserna innehåller alltså i princip hela tankemönstret kamp — kungadöme — tempel.

I Jesaja 25 skall vi särskilt stanna inför v 6-8, en skildring av den eskatologiska måltiden: "Och Herren Sebaot skall på detta berg göra ett gästabad för alla folk" (v 6). Uttrycket "detta berg" måste peka tillbaka på orden i 24:23 om Herren såsom konung på Sions berg. Avsnittet om den eskatologiska måltiden skall alltså läsas i ljuset av orden om Herren såsom konung. Gästabudet på Sion är Guds kröningsfest! Detta skall nu inte missförstås därhän att Bibeln skulle tala om en tid då Gud inte vore konung. Nej, Gud är konung alltifrån Skaparens kamp mot kaosmakerna. Men sluttidens drama innebär att han gör sitt herradöme uppenbart för alla. Vi kan jämföra med Uppenbarelsboken. Där talas det om hur Gud i slutdramat "har trätt fram som konung" (Upp 11:17; 19:6 med aoristformerna *ebasileusas* och *ebasileusen*), samtidigt som boken faktiskt inleds med visionen av Herren på sin tron (Uppenbarelsboken 4). Så leder slutdramat till den definitiva manifestationen av den suveränitet som Gud har från begynnelsen.

I Jesaja-apokalypsens slutkapitel finner vi en utsaga som tilldrar sig vårt särskilda intresse:

På den tiden skall Herren med sitt svärd,
det hårda, det stora och starka,
hemsöka Leviatan, den snabba ormen,
och Leviatan, den ringlande ormen,
och skall dräpa draken, som ligger i havet. (Jes 27:1)

Slutdramat upprepar urtidsskeendet. Slutstridens gudsfientliga makter representerar i grunden blott nya inkarnationer av de väsen som i texterna om skapelsekampen gestaltar den monstruösa ondskan. Så ser vi hur Jesaja-apokalypsen genomlöpes av en röd tråd som tvinnats av utsagor om Herrens konungadöme, hans kröningsfest och hans kamp mot de gudsfientliga kaosmakerna. När vissa utombibliska skrifter talar om att huvudrätten vid kröningsbanketten utgöres av Leviatan och Behemot (odjuret i Job 40:10-19),²⁶ är väl detta ett uttryck för vissheten om den gudomliga segrans slutgiltighet.

I Jesaja 24 — 27 måste vi till sist kommentera ytterligare en sak: uppståndelsehoppet. I avsnittet 26:7-21 talar speciellt v 19 om detta. De döda får liv, de som vilar i stoftet står upp och jorden föder åter

fram de avsomnade. Vad som här säges måste ses i sitt samband med den röda tråden i dessa kapitel: här handlar Herren såsom konung. Att orden om uppståndelsen inte står isolerade framgår av liknande utsagor i avsnittet om den eskatologiska kröningsfesten på Sion (Jes 25:6-8). Där omtalas hur Gud skall "göra om intet det dok som höljer alla folk, och den slöja som täcker alla folkslag" (25:7). Ett täckelse för ansiktet är i GT ett uttryck för sorg (Est 6:12; jfr 2 Sam 15:30; Jer 14:3-4). Att det är denna sedvänja som här ligger bakom blir klart av fortsättningen: "Han skall för alltid göra döden om intet, och Herren, Herren skall avtorka tårarna från alla ansikten" (Jes 25:8). Sorg, död och tårar — en dag skall Guds skapelse befrias från allt detta. När vi har sett hur trådarna löper genom Jesaja 24 — 27, då förstår vi också var den gammaltestamentliga uppståndelsetron har hämtat sin kraft: i bekännelsen till Herren såsom konung och vissheten om hans oinskränkta herravälde.²⁷

Så talar Jesaja 24 — 27 om den slutliga manifestationen av Guds suveränitet som konung, om hur han en gång för alla gör upp med de anti-gudomliga makterna, makter som här figurerar under namn som vi känner igen från skildringarna av skapelsekampen. Och som ett insegel på Guds slutgiltiga seger står de triumferande orden om hur döden för alltid elimineras från Guds skapelse.

I Jesaja-apokalypsen har den eskatologiska slutstriden karaktären av en upprepning av Guds urtidskamp mot kaosmakterna. Filmen från skapelsekampen spelas i repris. Som vi ovan sett möter vi också en historisering av kaoskampen till folkamps-motivet eller Sionskampen, Guds kamp mot folken då de försöker tillintetgöra Sion. Vi vänder oss nu till några eskatologiska texter, där Sionskampen och Sions trygghet spelar en roll, texter där Guds kungadöme uttryckligen omnämnes.

Sakarja 14 — Denna skildring av "Herrens dag" (v 1) målar bilden av en väldig drabbning.²⁸ Folken drar upp mot Jerusalem (v 1-3), men Herren ingriper, innan staden är helt prisgiven (v 3, 12-15). Vad vi här har att göra med är en upprepning av det drama vi tidigare studerat i Sionspsalmerna: den kämpande Guden värnar sin stad mot fiendernas anlopp. Tonarten är densamma som i Sionspsalmen: "Hedningarna larmar, riken vacklar, han låter höra sin röst ..." (Ps 46:7). Det är alltså kaoskamps-motivet i formen av folkkampen som texten ger uttryck åt. Samma motiv förekommer också på andra ställen i de sista kapitlen i Sakarjaboken (Sak 12:3, 9; 13:7-9). Det är i detta tankesammanhang som textens utsagor om Herren såsom konung hör hemma:

Och Herren skall då vara konung över hela jorden, ja, på den tiden skall Herren vara en, och hans namn ett. (Sak 14:9)

Och det skall ske att alla överblivna ur alla de folk som kom mot Jerusalem skall år efter år dra ditupp, för att tillbe konungen Herren Sebaot, och för att fira lövhyddohögtiden. (Sak 14:16)

Sefanjaboken — Kapitel 1 ger den klassiska skildringen av Herrens dag som en "vredens dag" (v 15). Det bör noteras att den Gud som handlar i vrede inte är den nyckfulle despoten. Guds vredes dag är dagen för hans dom över synden (v 4, 9, 17). Att skildringen av Herrens dag i Sefanja 1 har ett samband med Sionstankarna framgår av bokens tredje kapitel, som innehåller en lång eskatologisk skildring, där föreställningen om Sions trygghet är väsentlig (v 9-20):

Julba, du dotter Sion, höj glädjerop, du Israel...
Herren har tagit bort straffdomarna från dig,
han har röjt din fiende ur vägen.
Herren, som bor i dig, är Israels konung,
du behöver ej mer frukta något ont. (Sef 3:14-15)

Någon vers längre fram möter vi formuleringar som direkt påminner oss om Psalm 24 och Psalm 46:

Herren, din Gud, bor i dig,
en hjälte som kan frälsa. (Sef 3:17)

6. Några tankelinjer i NT

Att Gud är den kämpande konungen är en central aspekt av den gammaltestamentliga gudsbilden. Men inte nog med detta. När vi fått upp ögonen för temats betydelse i GT, öppnas också vår blick för viktiga strukturlinjer i Nya Testamentet. Jag skall här till sist kortfattat rikta uppmärksamheten på några sådana.

1. Jesus stillar stormen och "näpsar" demonerna

Vi har sett hur det hebreiska verbet *gā'ar*, "näpsa", "tillrättavisa", spelar en viktig roll i GT:s texter om kaoskampen. En amerikansk NT-forskare, H.C. Kee, har påvisat att detta ord har en nytestamentlig motsvarighet i det grekiska *epitimaō*, som brukar översättas med "näpsa", "huta åt" och liknande.²⁹

Berättelsen om hur Jesus stillar stormen (Mark 4:35-41) innehåller ett talande exempel. Lärjungarna väckte Jesus, som "hutade åt vinden och sade till sjön: 'Tig! Håll tyst!' " (v 39). Liksom Gud i GT

näpser kaosvattnen, så heter det här om Jesus att han "hutade åt" vinden och sjön. Därmed blir lärjungarnas reaktion begriplig: "Vem är han? Till och med vinden och sjön lyder honom" (v 41). Jesu suveräna order till elementen väcker hos lärjungarna aningen: Här står vi inför samma makt som vi läst om i de heliga Skrifterna. Och att Sonen, den messianske konungen, skulle få delegerad makt över elementen, det fann de betygat i Psalm 89 (se v 10-13 och 26-28).

En punkt av särskilt intresse är naturligtvis att det grekiska verbet *epitimaō* ofta användes om hur Jesus "näpser" demonerna. I Mark 1:23-28 berättas det om hur Jesus i synagogan möter en man som var besatt av en oren ande: "Men Jesus sade strängt åt honom: 'Tig! Far ut ur honom!' " (v 25). På nytt är det Jesu majestätiska maktord som besegrar demonen, representanten för det rike som står emot Gud och hans planer. Så mycket mer begripligt är därför demonens ord till Jesus: "Har du kommit för att ta död på oss?" (v 24). Den korta texten ger en tydlig fingervisning om vad det ytterst handlar om i Jesu demonutdrivningar: här bevittnar vi på nytt en gudomlig närkamp med de gudsfiendliga makterna. Det nytestamentliga *epitimaō* (jfr GT:s *gācar*) visar att Satans välde håller på att brytas. Guds rike är nära. Andra belägg för samma bruk av detta verb finns i Matt 17:18; Luk 4:38-39; Mark 9:25 och 8:33 (jfr Sak 3:2). Och texter som visserligen saknar terminologin men likväl i högsta grad handlar om själva saken är Luk 11:21-22; Ef 4:9-10 och 1 Pet 3:18-22.

2. Kristi tillkommelse: Jesu kungliga ankomst

För var och en som läser innantill är det uppenbart att NT:s tankar om de yttersta tingen har djupa rötter i GT:s eskatologi. Men det som i GT säges om Gud själv överföres i NT på Kristus. I GT är "Herrens dag" tidpunkten för Guds slutliga demonstration av sin makt som konung. I NT står "Herrens dag", "Jesu Kristi dag" och liknande uttryck som beteckningen för dagen för Jesu återkomst, då han slutgiltigt manifesterar sin makt som konung.

Just den kungliga karaktären i Kristi återkomst har i NT understrukits på ett nytt sätt, genom ett ordval som är hämtat från hellenistisk hovterminologi.³⁰ Jag tänker då särskilt på själva nyckelordet för Jesu tillkommelse, nämligen det grekiska ordet *parousia*, i 1917 konsekvent översatt med "tillkommelse", i NT -81 med "ankomst", "återkomst" eller med omskrivningar (Matt 24:3, 27, 37, 39; 1 Kor 15:23; 1 Thess 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Thess 2:1, 8; 2 Petr 1:16; 1 Joh 2:28; Jak 5:7-8). Ordet i fråga betyder dels "närvaro", dels "ankomst". I det hellenistiska hovspråket användes det om kungens eller kejsarens högtidliga ankomst. Motsvarande latinska term var

adventus. När kejsaren skulle komma till en stad lät man ibland prägla särskilda "adventsmünt" för att hugfästa minnet av detta. Så skedde i Korinth inför Neros besök i staden.

Ett avsnitt där vi finner flera viktiga termer är 1 Thess 4:15-18. I satsen "vi som är kvar här i livet då Herren kommer" (v 15) finner vi termen *parousia*, termen för Kristi kungliga ankomst. Formuleringen om att föras bort "för att möta Herren i rymden" (v 17) har en annan term, nämligen *apantēsis*, som betecknar själva det officiella mottagandet av en härskare vid hans besök i en stad. Även denna term har en hellenistisk bakgrund. Mellan dessa båda formuleringar har vi emellertid orden om Kristi "befallning", maktordet som väcker de döda till uppståndelse. Det grekiska ordet är här *keleusma*, termen för ett militärt kommandorop. Det är också känt i den hellenistiska världen. Men det grekiska ordet står hos Paulus för en sak med djupa gammaltestamentliga rötter. Detta gudomliga kommando utgör sista länken i den långa kedjan av gudomliga ingripanden mot kaosmakterna, hans "näpsande" av motståndaren. Det handlar ju om det maktord som till sist tvingar Döden att ge tillbaka de avsmnade.

3. Uppenbarelseboken: Guds kungliga triumf

När man läser Bibelns sista bok med dess skildring av den yttersta tidens fasor, kan man inte undgå att ställa frågan: Handlar inte detta om Guds vanmakt och om ondskans triumf? — Det är då viktigt att lägga märke till själva temat i musiken. Och som i varje musikstycke bör man särskilt observera början och slutet.

Boken innehåller i kapitel 1:19 en fingervisning om kompositionen: "vad som nu är" (vanligen tolkat som syftande på kapitel 1-3) och "vad som skall ske härafter" (kapitel 4-22). Framtidsskildringen inleds i kapitel 4-5 med en vision av Gud på sin tron. Tronen är uppenbarligen en maktsymbol. Och den är inte "tom". "Någon satt på tronen", nämligen Gud själv (4:2-3). Kapitel 5 handlar om bokrullen med de sju inseglen, skriften med framtidens hemligheter. Textens uppgift om bokrullens placering är väsentlig: "i högra handen på honom som satt på tronen" (Upp 5:1).

Tydligare kan det inte sägas: Denna värld är inte totalt prisgiven åt ondskan. Här anges vad som trots allt är själva temat i musiken: att någon sitter på tronen!

Samma tema klingar fulltonigt fram i vad vi kan beteckna som jubelkören med ett fyrfaldigt *Halleluja* i bokens stora slutparti (19:1-10). Särskilt lägger vi märke till v 6: "Halleluja! Herren vår Gud, allhärskaren, är nu konung." Herren är konung från begynnel-

sen; nu träder han fram såsom konung (jfr 1917): "Herren är konung", de orden pekar bakåt mot skapelsens morgon och framåt mot domen och fullkomningen.

Vårt studium av Herren såsom konung har nått sin slutpunkt. Låt oss kort summera våra slutsatser. Medan den kanaaneiska befolkningen i Palestina talat om Baal som konung, bekänner Israel: Herren är det som är konung. Den kungliga gudsbilden gestaltas i ett mönster som omfattar Guds kaoskamp, hans kungadöme och hans palats (tempel). Gud hävdar sin kungliga suveränitet i närkamp med de kaosmakter som ständigt hotar hans skapelse. Denna gudomliga aktivitet sträcker sig från skapelsen, genom historien och till den eskatologiska fullkomningen. Protologi, historia och eskatologi hålls samman i Gud och behärskas av honom i hans egenskap av den kämpande konungen.

Var i GT talas det om Herren såsom "konung"?

GT talar uttryckligen om Herren såsom konung totalt 85 gånger (varvid vi bortser från personnamn där denna föreställning kommer till uttryck). Det är då fråga om att ord som "konung", "regera", "tronar" och dylikt användes om Gud. Här följer en översikt över ställena:

- Epitetet "konung", *melek*, användes 43 gånger om Gud:
Moseböckerna, 2 gånger: 4 Mos 23:21; 5 Mos 33:5.
Samuelsböckerna, 1 gång: 1 Sam 12:12.
Profeterna: 18 gånger: Jes 6:5; 33:17, 22; 41:21; 43:15; 44:6; Jer 8:19; 10:7, 10; 46:18; 48:15; 51:57; Mika 2:13; Sef 3:15; Sak 14:9, 16, 17; Mal 1:14.
Psaltaren, 21 gånger: Ps 5:3; 10:16; 24:7, 8, 9, 10; 29:10; 44:5; 47:3, 7, 8; 48:3; 68:25; 74:12; 84:4; 89:19 (översatt: "Israels Helige, han är vår konung"); 95:3; 98:6; 99:4; 145:1; 149:2.
Daniel, 1 gång: Dan 4:34.
- Verbet "vara konung", *mālak*, användes 13 gånger om Gud:
Moseböckerna, 1 gång: 2 Mos 15:18.
Samuelsböckerna, 1 gång: 1 Sam 8:7.
Profeterna, 4 gånger: Jes 24:23; 52:7; Hes 20:33; Mika 4:7.
Psaltaren, 6 gånger: 47:9; 93:1; 96:10; 97:1; 99:1; 146:10.
Krönikeböckerna, 1 gång: 1 Krön 16:31 (= Ps 96:10).
- Termer för "kungadöme" förekommer 10 gånger i samband med Gud:
Termen *malkūt*: Ps 103:19; 145:11, 12, 13 (två belägg i denna v); Dan 3:33; 4:31.
Termen *melūkāh*: Ob v 21; Ps 22:29.
Termen *mamlākāh*: 1 Krön 29:11.
- Att Herren sitter på en tron omtalas 11 gånger. I denna siffra har ej medräknats ställena med uttrycket "han som tronar på keruberna" (till dessa se sid 128ff): 1 Kung 22:19; Jes 6:1; 66:1; Jer 3:17; 17:12; Hes 1:26; Ps 9:5, 8; 47:9; 89:15; 93:2; 103:19.
- Verbet "regera", "härska" (*māšal*) förekommer 8 gånger med Gud som subjekt:
Dom 8:23; Jes 63:19; Ps 22:29; 59:14; 66:7; 89:10; 1 Krön 29:12; 2 Krön 20:6.

Ovanstående statistik bygger på Eissfeldt (KS 1/1962, 179-181) med kompletteringar.

En snabb titt på denna statistik ger vid handen att denna terminologi huvudsakligen förekommer i poetiskt språkbruk. Ställena hopar sig nämligen i profeterna och Psaltaren. Moseböckerna och D-verket är starkt underrepresenterade. De få ställena i Moseböckerna utgöres samtliga av poetiska texter:

2 Mos 15:18 (Mosesången)

4 Mos 23:21 (Bileamsorden)

5 Mos 33:5 (Mose välsignelse över Israels stammar).

I Psaltaren skall man särskilt lägga märke till psalmerna 47, 93 och 96-99 som ger särskilt pregnant uttryck för föreställningen om Herren såsom konung och som betecknats som "tronbestigningspsalmer". Dessa psalmer är hymner. En annan genre där denna terminologi förekommer är den kollektiva klagopsalmen. Kan förekomsten i hymner och kollektiva klagopsalmer vara ett indicium för att föreställningen om Herren såsom konung särskilt hör hemma i den kollektiva fromheten i templets miljö?

De viktigaste texterna om "Herrens dag" i GT

I Nya Testamentet betecknar uttrycket "Herrens dag" den dag då Jesus uppstod, alltså söndagen. I Gamla Testamentet är detta uttryck en term som oftast har en eskatologisk prägel. Det handlar om dagen för Guds slutgiltiga ingripande i världshistorien, den dag då han dömer folken. "Herrens dag" och besläktade uttryck förekommer nästan uteslutande i den profetiska litteraturen. Här följer en översikt:

- 18 gånger förekommer uttrycket "Herrens dag", hebr. *jōm (le)* JHWH: Jes 2:12; 13:6, 9; Hes 13:5 30:3; Joel 1:15; 2:1, 11; 2:31 [hebr. 3:4]; 3:14 [hebr. 4:14]; Amos 5:18 (2 x), 20; Ob v 15; Sef 1:7, 14 (2 x); Mal 4:5 [hebr. 3:23]. Jfr även Sak 14:1.
- 8 gånger finner vi detta uttryck försett med en närmare bestämning: "Herrens vredes dag": Hes 7:19; Sef 1:18; 2:2, 3; Klag 2:22.

"Herrens hämndedag": Jes 34:8; (jfr Jer 46:10).

"Herrens slaktoffers dag": Sef 1:8. "en dag med förvirring ... från Herren, Herren Sebaot": Jes 22:5.

- Dessutom finns ett antal besläktade uttryck av typen "på den dagen", "på den tiden", "i kommande dagar" etc.

På basis av vår terminologiska inventering kan vi sluta oss till att de viktigaste texterna om "Herrens dag" omfattar:

Jes 2:6-22; 13:1-22; 22:1-14; 34:1-8; Jer 46:1-12; Hes 7:1-27; Joel 1:1-20; 2:1-17; 2:28-32 [hebr. 3:1-4]; 3:1-21 [hebr. 4:1-21]; Amos 5:18-20; Ob v 15-21; Sef 1:2-18; 3:9-20 och Sak 14:1-21.

Dessutom bör man beakta några texter, som visserligen ej har de tekniska termerna men som likväl är besläktade med de ovan nämnda: Jes 24-27; Jer 4:23-31; 50-51 och Hes 38-39.

FAKTARUTA 14

Teofani och naturkatastrofer i texterna om Herrens dag

I vårt studium av Herren såsom konung har vi tidigare noterat hur uttrycken för Herrens näpst (*gā'ar* och *ge'ārāh*) av de antigudomliga makterna förekommer i texterna om skapelsekampen, Sionskam-

pen och exoduskampen. Om vår tolkning av de eskatologiska texterna är riktig, borde det aktuella uttrycksättet förekomma också här. Mycket riktigt. Näps-ten nämnes, låt vara bara en gång:

FAKTARUTA 15

Ty se, Herren skall komma i eld,
och hans vagnar skall vara som en
stormvind.

Och hans skall låta sin vrede drabba
med hetta
och sin näpst [*ge^cārāh*] med eldslågor.
Ty Herren skall hålla dom med eld,
och med sitt svärd skall han slå allt kött,
och många skall de vara, som blir
slagna av Herren. (Jes 66:15-16*)

Gud kommer i sin molnvagn och med sin stormvind. Hans näpst får här karaktären av en gudomlig domsakt (jfr Ps 76:7, 9). På domens dag ljuder den kämpande konungens slutgiltiga maktord (jfr v 6).

Nu vet vi emellertid att terminologin för Guds "näpst" hör hemma i teofaniskildringar, beskrivningar av hur den kämpande Guden drar ut från sin boning och effekterna i naturen av detta. Detta framgår av Ps 18:10-16 och Nah 1:3-6, två avsnitt med likartad struktur. Här skildras (a) hur Gud kommer i sin molnvagn, (b) hur han upphäver sin tordönsstämma och näpser kaosvatten och (c) hur naturen reagerar inför hans ankomst: jordens grundvalar blottas och bergen bävar. Samma utformning av teofanimotivet förekommer ett antal gånger utan att Guds "näpsande" av vattnen har fått något terminologiskt nedslag (t ex Hab 3:6-10).

Sådana teofanitexter ger oss en viktig del av förhistorien bakom skildringarna av eskatologiska domskatastrofer i texterna om Herrens dag. Vad det framför allt gäller är utsagor om hur Herren upphäver sin röst och hur jorden bävar, alltså momenten b och c ovan. Här gör vi nu ett snabbt svep över några viktiga ställen av denna art.

I Joels bok spelar Herrens dag en framträdande roll (2:1, 11; 2:31 [hebr. 3:4]; 3:14 [hebr. 4:14]). Slutkapitlet talar just om hur "Herren upphäver ett rytande från Sion, ... så att himmelen och jorden bävar" (v 16). De eskatologiska texternas jordbäv-

ningar framstår här i sitt direkta samband med just teofanimotivet.

Hesekiels båda kapitel om Gog (38-39) får sitt rätta djupperspektiv, när de läses mot den bakgrund som Sionspsalmerna och kaoskampsskildringarna erbjuder. Kapitel 38 innehåller en skildring av en jordbävning. Att jordbävningen motivmässigt hänger samman med teofanintycks framgå av v 18-20. Det handlar om samma effekter av Guds konungliga ankomst som vi kan läsa om i andra teofanitexter.

Också Sakarja 14 bör nämnas i detta sammanhang. När den kämpande Guden nalkas darrar bergen, ja, mer än så, de möbleras om för att bättre passa Guds syften: Oljeberget rämnar mitt itu mot öster och väster (Sak 14:4-5). Ena halvan rör sig norrut och den andra söderut. Resultatet blir en väldig processionsgata för Guds inmarsch från sydöst (jfr Dom 5:4; 5 Mos 33:2; Hab 3:3).

Jes 2:6-22 skildrar Herrens dag som den dag då mänskligt övermod slutligen konfronteras med Guds majestät. Effekten blir förödande:

Och man skall fly in i klippgrottor och in i jordhål, för Herrens fruktansvärda makt och för hans höga majestät, när han står upp för att förskräcka jorden. (Jes 2:19, 21, jfr v 10)

Vad det handlar om i alla dessa texter är försök att skildra den kommande Gudens överväldigande majestät (jfr även Jes 13:13; 34:4; Jer 4:24; 51:29). Inför den kämpande konungen drabbas alla motståndare av vanmakt. Händerna sjunker ner i förtvivlan (Jes 13:7; Hes 7:17), ett delmotiv som vi känner igen från Sionspsalmerna (46:11 [jfr ovan sid 105]; 76:6). Guds närvaro blir outhärdlig för syndarna (Jes 33:14; jfr Ps 24:3-6). Nu inser man att Gud är Gud.

Litt.: Jörg Jeremias (IDBSup 1976: 896-898) och Hanson (1983: särsk. 369-401).

FAKTARUTA 15

Festen för Herren såsom konung

Om det fanns ett exegetiskt Nobelpris, då skulle en av de givna pristagarna ha varit den norske bibelforskaren Sigmund Mowinckel. Motiveringen skulle vara enkel. Den volym i Mowinckels Psaltarstudier som bär titeln *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* ("Jahves tronbestigningsfest och eschatologins ursprung") från 1922 utgör ett av de stora vetenskapliga genombrotten.

Den viktigaste festen i det förexiliska Israel var inte påsken utan höstens stora tempelhögtid, lövhyddohögtiden, i månaden Tishri (sept-okt). De tre festerna i denna månad, nämligen nyårsdagen (den 1:a), försöningsdagen (den 10:e) och lövhyddohögtiden (den 15:e — 21:a dagen), hade enligt Mowinckel före exilen utgjort en enda sammanhållen tempelhögtid.

För tolkningen av festens innebörd utgick Mowinckel från de sk "tronbestigningspsalmerna" (Ps 47; 93; 96-99), som sedan kompletterades med andra bibeltexter. Det gammaltestamentliga materialet belyste Mowinckel så med jämförelsematerial från två olika håll. Dels hänvisade han till den babyloniska nyårsfesten som var särskilt aktuell genom olika arkeologiska fynd. Här firades gudens kamp mot kaosmakterna och hans tillträde såsom konung (se nu NERT 80-84 och ANET 331-334 och 60-72). Dels hänvisade han till det senare judiska firandet av nyårsdagen (Rosh Hashanah). Här stod Herren såsom konung i centrum, och som viktiga delmotiv finner man världsskapelsen och slutdomen.

Utifrån detta lanserade Mowinckel teorin att höstens stora högtid firade Herren såsom konung. I det rituella dramat fann han som viktigaste moment (1) kaoskamp och världsskapelse, (2) kampen mot Sions

fiender och (3) Herrens tronsbestigning.

I den fortsatta vetenskapliga diskussionen har Mowinckels grandiosa teori seglat i påtaglig motvind. Den förhärskande vindriktningen kom under flera decennier att bestämmas av Karl Barth och den dialektiska teologin. På grund av Barths uppenbarelsbegrepp kom de gammaltestamentliga exegeter som påverkades av honom att bli tämligen ointresserade av jämförelser med andra forntida religioner. De koncentrerade sig på det som de uppfattade som det specifikt israelitiska, framför allt exodus och förbundstanken. Den barthianska teologins segertåg på 30-talet betydde nära nog sotsdöden för den exegetik som intresserat sig för religionshistoriska jämförelser. Detta förklarar i någon mån varför Mowinckel fick så ringa genklang på kontinenten och i USA. På några håll var dock klimatet annorlunda. Sålunda fick vi i England den sk "myth and ritual"-skolan och i Skandinavien den sk "Uppsalaskolan". Båda försåg Mowinckels teori med tillbyggnader, som dock inte gjorde den ursprungliga arkitekten helt lycklig. Bl a kom Wiedengren att uppfatta idén om den döende och återuppstående guden som en självklar beståndsdel i en fest som firade JHWH:s tronbestigning.

Kritiken mot Mowinckel kristalliseras hos H.-J. Kraus, en annan av detta sekels stora Psaltarutläggare. Kraus har i en rad arbeten, inte minst i sin stora Psaltarkommentar, uttryckligen tagit avstånd från Mowinckels idé om Herrens tronbestigning. Denna tanke skulle vara främmande för den gammaltestamentliga gudsbilden, därför att den skulle underkasta JHWH den döende och återuppstående gudens ödesförlopp. Positivt be-

stämde Kraus i stället höstfestens centrala tema som firandet av Sions och Davidsätens gudomliga utkorelse (se Kraus bl.a. 1961: 201-205; 1966 och 1979: 105-113; 139-150). Andra tyska forskare, framför allt von Rad och Weiser, såg i höstfesten ett stort förbundsfirande (se Ringgrens översikt, 1969: 192-195). Det fanns alltså alternativ till Mowinckel.

Ett nytt viktigt bidrag till diskussionen levererades i en tidskriftsartikel av tysken Peter Welten (Welten 1982). Welten gör två viktiga markeringar, som båda betyder ett ställningstagande till förmån för Mowinckel. För det första: tanken att JHWH:s tronbestigning nödvändigtvis skulle göra honom till en döende och återuppstående gud beror på forskarnas felaktiga kombination av två mesopotamiska texter för beskrivningen av den babyloniska nyårsfesten. Den avgörande texten visar sig dels inte höra till ritualet för nyårsfesten, dels kanske inte ens beskriva Marduk som en döende och återuppstående gudom.

För det andra: Mowinckel lade ju stor vikt vid att det hebreiska uttrycket *JHWH mālak* skulle betyda "Herren har blivit konung". Uttrycket förekommer i Ps 93:1; 96:10; 97:1 och 99:1. Kraus däremot hävdade innebörden "Herren är konung [nu och alltid]". Båda översättningarna är språkligt möjliga (se Ulrichsen 1977). GT har emellertid också en formulering med motsatt ordföljd, *mālak JHWH* (resp. *ʾelōhīm*). Man är allmänt ense om att detta bör betyda "Herren har blivit konung" (jfr 2 Sam 15:10; 1 Kung 1:11). Det förekommer i Ps 47:9 och Jes 52:7. Dessa två fall har dock Mowinckels kritiker tenderat att behandla som en marginell rest, för vilken man tillgripit aliehandla speciella tolkningar. Nu visar emellertid Welten att vi har samma ord-

följd i ytterligare två fall, nämligen Jes 24:23 och Mika 4:7. Frågan uppkommer därmed om inte dessa fyra "säkra fall" bör få vara vägledande för tolkningen av det mera mångtydiga uttrycket *JHWH mālak*.

För min egen del skulle jag vilja sammanfatta situationen så här: I vårt motivstudium har vi sett hur Herrens konungliga makttillträde spelar en central roll i viktiga texter och då både på ytan och i själva djupstrukturen. Motivet i fråga hade en särskild anknytning till templet och Sion. Skall årets förnämsta högtid ha ett motivmässigt centrum, så bör vi rimligen söka det just i firandet av Herren såsom konung. Festens huvudmotiv har sannolikt gestaltats i ett sakralt drama. Något av detta skymtar i formuleringar av typen "kom och skåda Herrens verk" (Ps 46:9; 48:9; 66:5). Om dessa säger Helmer Ringgren träffande: "Hur vi än skall förstå dessa avsnitt i detalj, så kan en sak sägas med tillförsikt: vid de stora högtiderna ägde någonting rum i templet, som kan beskrivas som att se Herrens gärningar" (Ringgren 1969: 183). Frågar vi så efter vilka motiv som spelat en särskild roll i detta firande av Herren såsom konung, bör man betona följande:

- kaoskamp och världsskapelse (där emot har varken exodus eller förbundet spelat någon roll i festen i Jerusalem i förexilisk tid).
- kampen mot Sions fiender och domen över folken (här har vi själva utgångspunkten för den gammaltestamentliga eskatologin).
- Herrens tronbestigning, sannolikt gestaltad genom en procession i vilken arken föres upp till templet (jfr Psalm 24 och Psalm 47).

Det bör betonas att de gamla israeliterna ingalunda tycks ha förknippat Herrens tronbestigning med någon sorts gudomlig abdikation från makten. Man kan jämföra med hur Uppenbarelseboken talar om att Gud "har blivit konung", uttryckt med grekisk aorist (Upp 11:17; 19:6) samtidigt som skildringen inleds med en vision av Gud på sin tron (Uppenbarelseboken 4), varmed ju betonas Guds konstanta konungavälde. På motsvarande sätt har vi i den israelitiska höstfesten Herrens tronbestigning som ett uppre-

pande av urtidshändelserna med skapelsekamp och kungavärdighet, men ett uppreparande som ingalunda får tolkas så, att Gud någonsin skulle ha släppt makten ur sina händer.

Litteratur: En förnämlig forskningsöversikt föreligger i Cazelles' artikel (1960). En kortare men likaledes mycket balanserad presentation finns i Ringgren (1969: 185-200). Om förskjutningen av tyngdpunkten från höstfest och skapelsekamp till påsk och exodus i tiden kring exilen, se Mettinger (1982: 67-77).

FAKTARUTA 16

Gudsnamnet Eljon, "den Högste"

Gudsnamnet *eljōn* översättes med rätta med "den Högste". Ordet är av samma rot som det vanliga hebreiska verbet för "stiga upp" (*alāh*). Detta adjektiv användes inte endast som gudsbeteckning utan också rent allmänt för att ange något såsom det högre belägna i relation till något lägre (2 Kung 15:35; Jes 7:3; 36:2 etc). Om Gud användes ordet i GT 31 gånger och dess arameiska motsvarighet på samma sätt ytterligare 14 gånger.

Denna gudsbeteckning hör hemma inom den "monarkiska" teologi som också kommer till uttryck, när Gud betecknas som "Konungen", "Herren Sebaot", etc. Att termen speciellt användes i tempelgudstjänstens sammanhang framgår av att ett tjugotal av beläggen hör hemma i Psaltaren. Samtliga belägg utom de fyra i 1 Mos 14:18, 19, 20, 22 föreligger i GT:s poetiska texter.

Såsom *eljon* är Herren "högt upphöjd över alla gudar" (Ps 97:9). Gudarna är "den Högstes söner" (Ps 82:6). De uppmanas att lovsjunga sin härskare (Ps 47:2; 7-8; se Roberts 1976). "Den Högste" är ett

typiskt makt-epitet för Gud, något som också framgår av att hans makt i dessa texter uttryckligen säges gälla "över hela jorden" (Ps 47:3; 83:19; 97:9). Han är den som utstakar gränserna för folken (5 Mos 32:8). Som världshärskare kan "den högste" göra anspråk på lovsång (Ps 7:18; 9:3; 50:14; 92:2). Att inte ge honom detta erkännande utan i stället vara upprorisk är en svår synd (Ps 78:17, 56; 107:11). "Den Högstes" skenbara maktlöshet hör till de rättfärdigas anfäktelser (Ps 77:11; jfr 73:11). I realiteten kan "den som sitter under den Högstes beskydd" vara trygg (Ps 91:1).

Det är sannolikt att detta gudsnamn användes i Jerusalem redan före kung Davids tid. Förekomsten i berättelsen om Abraham och Melkisedek (1 Mos 14: 18-22) synes tyda på detta. En motsvarighet till namnet är känd från Ugarit (KTU 1.16.III.5-8). Det förekommer också i senare tid i de syriska Sefire-inskrifterna (KAI 22 A 11).

Litteratur: Wehmeier (THAT II, 285-287) och Kraus (1979: 27-28).

FAKTARUTA 17

”Herren Sebaot”: den regerande Guden

En tysk professor sade en gång till sina studenter: ”Det här ser enkelt ut, mina damer och herrar, men vänta tills jag har förklarat saken!” — Historien upplyser oss inte om ämnet för hans föreläsning. Det kunde emellertid mycket väl ha varit det gudsnamn vi nu skall behandla: Sebaot-beteckningen.

På hebreiska heter detta gudsnamn *JHWH šebā’ōt*. Den första delen av namnet känner vi lätt igen. Det andra elementet, *šebā’ōt*, är till synes en vanlig pluralform av det ofta förekommande ordet *šābā’*, hebreiskans ord för ”här”, ”armé”, ”skara”. Denna skenbart enkla ordkombination, ”härars JHWH” (?), reser dock problem av en sådan art, att forskarna ännu inte blivit överens om hur den skall uppfattas.

Detta är så mycket mera förargligt som Sebaot-namnet är ganska vanligt (284 gånger), inte minst i de profetiska böckerna, och förekommer på några av de mest sublimes ställena i hela GT. När serafer-

Var förekommer Sebaot-namnet i GT?

(Siffrorna anger antalet gånger)

1-2 Samuelsboken	11	Nahum	2
1-2 Kungaboken	4	Habackuk	1
(i 2 Kung 19:31 följ Ketib)		Sefanja	2
Jesaja 1-39	56	Haggai	14
Jesaja 40-55	6	Sakarja	53
Jeremia	82	Malaki	24
Hosea	1	Psaltaren	15
Amos	9	1-2 Krönikeboken	3
Mika	1	Summa	284

FAKTARUTA 18

na vid Jesajas kallelse sjunger sitt lov till Gud i hans himmelska helgedom, då använder de just detta namn:

Helig, helig, helig är Herren Sebaot,
hela jorden är full av hans härlighet. (Jes 6:3)

Och profeten Jesaja reagerar inför den överväldigande upplevelsen med orden:

Ve mig, jag förgås! ... mina ögon har sett Konungen, Herren Sebaot.
(Jes 6:5)

Stora ansträngningar har gjorts för att avvinna Sebaot-namnet dess gåta. Men vittnena äro icke överens (se faktaruta nr 20). Det säger inte så litet, att en av vårt sekels största bibelforskare, Gerhard von Rad, förtvivlade om möjligheten att komma till någon klarhet över innebörden i detta gudsnamn.¹

Vad vi nu skall göra är inte att gå på jakt efter olika detaljsynpunkter, som stöder den ena eller den andra av de framlagda tolkningarna. I stället skall vi nollställa oss. Vi skall göra experimentet att arbeta som om ingen tidigare arbetat på Sebaot-problemet. Först skall vi försöka komma åt vilken *livsmiljö* termen hörde hemma i och vilka *associationer* den väckte hos de gamla israeliterna. Detta gör vi genom att studera de textsammanhang där termen förekommer. Utifrån de ledtrådar vi så får fram går vi vidare till nästa punkt och försöker fastställa *betydelsen* i själva ordet *šebā'ōt*. Slutligen kommer vi att studera *gudsbilden* i Sebaot-teologin. Här kommer Jesaja och vissa Psaltarpsalmer att stå i centrum för vårt intresse. Allra sist skall vi titta på Sebaot-namnets troliga *ursprungsmiljö*.

1. Gudsnamnets innebörd

1. Namnets kontext: trådar som leder till templet

I botanik och zoologi talar man om ekologiska system: det finns ett samspel mellan en organism och den miljö där den lever. Något liknande gäller när vi studerar språk. Det är i regel högst upplysande att studera ett språkligt fenomen i dess miljö, dess "kontext". Vi kan då tala om "kontext" på två olika nivåer. (a) Vi kan tala om ett ords *lexikaliska kontext*. Hit hör de synonymer och motsatsord som brukar uppträda tillsammans med ordet i fråga. Hit hör också de förbindelser som ordet brukar ingå med andra ord i satsen. (b) Vi kan också tala om ett ords *situationskontext*. Här gäller frågan vilken

kulturmiljö ett visst uttryck hör hemma i. Väsentligen gäller frågan då det som den tyske bibelforskaren Hermann Gunkel kallade för *Sitz im Leben*, "livssituation". Genom att studera situationskontexten, den "livssituation" där en viss term primärt hör hemma, kan man i någon mån förstå vilka associationer den väckte.

Vi skall här först försöka bestämma Sebaot-namnets situationskontext och kommer därvid att se hur olika trådar leder oss till tempelmiljön. Denna del av vår undersökning blir samtidigt ett studium av termens associationsinnehåll. Därefter går vi vidare med att studera Sebaot-termens semantiska innehåll i trängre bemärkelse. Det blir då väsentligen frågan om etymologin bakom *šebā'ōt*, alltså frågan om dess språkliga tydning.

1. Några statistiska ledtrådar

En första hjälp att ringa in vår beteckning i GT får vi av vissa statistiska iakttagelser.² Det handlar totalt om 284 belägg. Av dessa 284 belägg finner vi inte mindre än 251 (alltså 88%) i de profetiska böckerna. De 82 beläggen i Jeremia reser speciella problem som vi här inte kan gå in på.³ Vi kan emellertid notera den påtagliga anhopningen av belägg i Jesaja 1-39 (56 gånger), Haggai (14 gånger), Sakarja (53 gånger) och Malaki (24 gånger). Dessa profeter har en sak gemensam: De representerar *en tradition nära förknippad med Jerusalems tempel. Hör Sebaot-namnet kanske samman med denna tempeltradition på något sätt?*

Nu vet vi ju att templet låg i ruiner under den babyloniska fångenskapens period. Hur ser det då ut med Sebaotbeläggen i litteraturen från denna tid? — Ja, vi måste konstatera att termen fullständigt saknas hos Hesekiel. Och i Jesaja 40-66 finns beteckningen endast 6 gånger.

Under årtiondet omkring 586 f Kr tillkom också en stor framställning om Israels historia, det deuteronomistiska historieverket eller "D-verket" (omfattande 5 Moseboken, Josua, Domarboken, 1-2 Samuelsböckerna, 1-2 Kungaböckerna). I detta verk finns endast 15 belägg, och dessa hör huvudsakligen hemma i D-verkets äldre källmaterial.

Vi kan alltså mot varandra ställa Jesaja 1-39 och D-verket. Det förra textpartiet representerar *tempelteologins storhetstid* och har oproportionerligt *många belägg för Sebaot-namnet*. Det senare textpartiet kan dateras till tiden kring exilen och har oproportionerligt få Sebaot-belägg:

Jesaja 1-39 = 3% av GT:s text 56 belägg = 20% av totalsumman

D-verket = 28% av GT:s text 15 belägg = 5% av totalsumman
--

Vi konstaterar alltså: (1) Exilstiden utgör något av en vit fläck på kartan över Sebaot-namnets spridning. (2) Däremot förekommer det

så mycket oftare hos profeterna och särskilt dem som kan relateras till Jerusalems tempel, såväl före som efter exilen. För vår fortsatta undersökning noterar vi alltså frågan: *Hade Sebaot-namnet något särskilt samband med templet, som ju låg i ruiner under exilstiden?*

När började då Sebaot-namnet först att uppträda? — Om man sträckläser GT påträffar man inte ett enda belägg förrän man kommer till 1 Samuelsboken (1:3, 11; 4:4). Vi finner här namnet i gamla traditioner, förknippade med domartidens Silo. Återigen gör vi en slående iakttagelse: också i Silo fanns en helgedom. Förutom Salomos tempel var Silohelgedomen den enda som i GT betecknas med ordet *hēkāl*, "tempel" (1 Sam 1:9; 3:3).

Till detta kan vi foga den allmänna iakttagelsen att gudsnamnet i det äldre materialet särskilt förbinds med förbundsarken (1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2), ett föremål som så småningom fick sin plats i Salomos tempel (1 Kung 8:6).

Om gudsnamnet i fråga skulle ha något särskilt att göra med templet i Jerusalem och dessförinnan med helgedomen i Silo, då är det emellertid förvånande att det förekommer så sällan i Psaltaren: endast 15 gånger. Detta är ett av spridningskartans överraskande drag. De 15 beläggen i Psaltaren fördelar sig på 8 olika psalmer (24:10; 46:8, 12; 48:9; 59:6; 69:7; 80:5, 8, 15, 20; 84:2, 4, 9, 13; 89:9).

Vi bör notera att Psalm 24 ofta tolkas som syftande på en procession i samband med att arken fördes in i templet och att Psalm 46, 48 och 84 är s k Sionspsalmer, psalmer med särskilt stark anknytning till Jerusalem och templet.

Våra iakttagelser till termens spridning i GT visar alltså att vi i fortsättningen bör uppmärksamma eventuella tecken på ett samband med templet och dess miljö. Låt oss nu gå till texterna för att titta närmare på de sammanhang där Sebaot-namnet förekommer.

2. Texternas vittnesbörd: Sebaot-namnet — templet — kerubtronen

Som inget annat gudsnamn har "Herren Sebaot" en förbindelse med en bestämd geografisk punkt på jorden: Jerusalem och speciellt tempelberget, Sion.⁴ Gång på gång finner vi textställen som förbinder "Herren Sebaot" med Sion, ställen som talar om att just Herren Sebaot "bor på Sions berg" (Jes 8:18), upprättar sitt kungliga herradöme på Sion (Jes 24:23) och inbjuder till kröningsmåltid på samma berg (Jes 25:6). Hos Sakarja har Sionsberget rent av ingått en språklig förbindelse med "Herren Sebaot" och blivit "Herren Sebaots berg" (Sak 8:3). I en psalm kallas Jerusalem för "Herren Sebaots stad" (Ps 48:9). Denna psalm är en av Psaltarens Sionspsalmer, och det är till dessa som Sebaot-beläggen i Psaltaren koncentrerar sig (Ps 46:8, 12; 48:9; 84:2, 4, 9, 13).

Våra iakttagelser beträffande termens allmänna spridning i GT ledde till gissningen att den kanske hade något med templet att göra. Nu finner vi alltså i texterna vissa utsagor som uttryckligen förbinder Sebaot-namnet med tempelberget, Sionsberget. Vi börjar ana att det inte är en ren tillfällighet som ligger bakom namnets före-

komst i skildringen av Jesajas kallelse (Jesaja 6). Sebaot-namnet finns här både i serafernas sång (v 3) och i Jesajas egen bekännelse:

Ve mig, jag förgås! Ty jag har orena läppar, och jag bor bland ett folk som har orena läppar, och mina ögon har sett Konungen, Herren Sebaot. (Jes 6:5)

a. Templet: Guds kungliga palats

Något som bibelforskaren gärna synar närmare är stående uttryck och formelartade vändningar i texterna. Liksom det moderna fotbollslaget, laboratorieteamet eller säljgruppen har sitt eget fackspråk med speciella uttryck och vändningar, så hade olika grupper och miljöer i det gamla Israel sitt speciella språkbruk. Ibland kan en formelartad vändning utgöra den tråd som leder oss till en sådan grupp bakom en text eller föreställning.

FIGUR 13 *Bibelns keruber i arkeologisk belysning*



Härskare på sin kerubtron. Bibelns keruber var med stor sannolikhet en form av de bevingade lejon som vi ser på avbildningar som denna. Bilden är en 33 cm bred relief på stensarkofagen för kung Ahiiram (Hiram I) av Byblos. Denne var förmodligen samtida med David och Salomo på 900-talet f.Kr.

Nu råkar det vara så, att en viss formelartad vändning hakat sig fast just vid Sebaot-namnet. Jag tänker på uttrycket ”*han som tronar på keruberna*”. Flera gånger möter vi nämligen i texterna en mera komplett gudsbeteckning, t ex i samband med arken, som säges tillhöra ”Herren Sebaot, han som tronar på keruberna” (1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2; jfr även Jes 37:16). Psalm 80, där ”kerubtronaren” förekommer ensam i början av psalmen (v 2), är i själva verket ett vittnesbörd om samma förbindelse, för Sebaot-namnet förekommer inte mindre än fyra gånger i dess fortsättning (v 5, 8, 15, 20). Förtjänsten att ha fört in ”kerubtronaren” i diskussionen om gudsnamnet ”Herren Sebaot” tillkommer Otto Eissfeldt.⁵ Vart för då denna ledtråd? — Jo, den utgör ännu en förbindelse med templet.

Här får vi nämligen hjälp av Främre Orientens bildkonst. I denna uppträder keruber som bevingade sfinxer med människoansikte. Tre arkeologiska fynd förtjänar särskild uppmärksamhet i detta sammanhang.⁶ På kung Ahirams stensarkofag från Byblos vid Medelhavskusten finns en bild inhuggen, som visar en kung eller gudom på en tron som bäres av keruber (fig 13). I Megiddo på nordsidan av Karmelberget har man i ett utgrävningsskikt från tiden kort före exodusgruppens invandring påträffat en elfbensplakett, ca 26 cm lång, som visar en monark på sin kerubtron (fig 14). På samma plats har man funnit en liten modell i elffenben av en kerubtron (fig 15). Dessa tronsolar bäres upp av två keruber. Kerubernas yttre vingar kan ses tydligt. De inre tycks mötas under tronsitsen och bära upp denna.

FIGUR 14



Härskare på sin kerubtron. Denna hovscen återfinnes på den berömda elfbensplaketten från Megiddo från tiden 1350-1150 f Kr, alltså före Israeliternas erövring av staden (jfr Dom 1:27 och 1 Kung 4:12). Föremålets totala bredd är 26 cm.

FIGUR 15

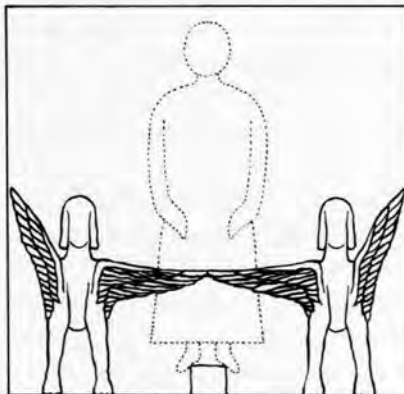


I Megiddo har man också påträffat en liten modell av en kerubtron (2,6 cm hög).

Nu vet vi att kung Salomo lät tillverka två väldiga keruber som han placerade i templets allra heligaste (1 Kung 6:23-28). De stod parallellt med varandra, med ansiktena mot templets ingång (2 Krön 3:13). Deras totala höjd var 10 alnar, alltså nästan som en femeters hopptrampolin i en simhall. Deras yttre vingar vidrörde väggarna i det allra heligaste. Innervingarna möttes, troligen horisontellt, och var därtill sannolikt hoplödda (1 Kung 6:27; 2 Krön 3:12; jfr Hes 1:23).

I motsats till vad somliga bibelforskare tycks anse, var det nog inte bara för den estetiska effektens skull som keruberna fick sin plats i templet. De hade också en innebörd. Och mot bakgrund av de arkeologiska fynd vi just granskat förstår vi vad det handlar om: *keruberna i Salomos tempel bildar en tron* (fig 16). För mänskligt öga är tronen tom. Men detta intryck är endast skenbart. *I templets allra heligaste tronar nämligen Gud i osynligt majestät*. Tronsitsen bildas av de båda kerubernas förenade innervingar. Arken utgör den tro-

FIGUR 16



Så här kan vi föreställa oss keruberna i Salomos tempel (jfr 1 Kung 6:27). De bildade den osynlige Gudens tron. Namnet "Herren Sebaot, han som tronar på keruberna" har alltså en mycket konkret bakgrund. I tabernaklet stod keruberna på annat sätt (2 Mos 25:10-22; se Mettinger 1982 B: 19-24, 87-88).

nande Gudens fotapall (1 Krön 28:2; Ps 132:7).⁷ Med visuell konkretion gestaltas här insikten att templet är den osynlige Gudens kungliga palats. — Inom parentes må det tillfogas att det nog finns ett inre samband mellan förbudet mot att avbilda Gud och det faktum att det gamla Israel inte hade någon konkret gudabild i templet utan en tom tron.^{7a}

Låt oss stanna till och summera så långt. Vi har sett hur Sebaot-namnet förbindes med Jerusalem och Sion. Vidare noterade vi att Sebaot-namnet ibland kompletteras med ”kerubformeln”, vilket ger ett komplett gudsnamn: ”Herren Sebaot, han som tronar på keruberna”. Dessa indicier tillsammans ger grund för slutsatsen att Sebaot-namnet på ett särskilt sätt hörde hemma i tempelmiljön. I templet stod ju de keruber som bildade Herren Sebaots tron. Sebaot-namnet synes alltså ha varit tempelprästernas beteckning för Gud.

Till detta kommer att den miljö där Sebaot-namnet uppträder allra tidigast, är domartidens Silo (1 Sam 1:3, 11; 4:4), där man som bekant också hade ett tempel. Här fanns förmodligen också en kerubtron (1 Sam 4:4), som sannolikt förstördes av fienderna. Och här stod Guds ark. När arken efter många förvecklingar fördes till Jerusalem av David och placerades i templet av Salomo, då överfördes också Sebaot-namnet till denna miljö. Och så blev Sebaot-namnet ett centralt element i tempelgudstjänstens lovsång till Gud. Namnets höga frekvens i Jesaja (56 gånger), Haggai (14 gånger) och Sakarja (53 gånger) förklaras just av att det hör hemma i den tempeltradition som dessa profeter representerar.

Vi kan nu gå ett steg vidare i vår analys. Den teologi som knyter sig till Jerusalems tempel handlar framför allt om Gud såsom konung. Detta framgår av kerubtronen i det allra heligaste och det framgår av att templet kom att betecknas med ordet *hēkāl* (Ps 48:10; Jes 6:1 etc), ett ord som även användes om jordiska kungars palats (1 Kung 21:1; 2 Kung 20:18 etc).

Om nu Sebaot-namnet hör hemma i denna miljö, kan man gissa att dess associationssfär berikas av föreställningarna om Herren såsom konung. Det handlar här inte om ordets semantiska kärna, som vi skall diskutera om en stund, men väl om dess språkliga övertoner, dess konnotationer. Vi ställer alltså frågan: Förekommer Sebaot-namnet i texter som visar att det har sina rötter i en miljö där Gud framstår som konungen på sin kerubtron?

Vi erinrar oss här omedelbart de redan citerade orden i Jes 6:5: ”... mina ögon har sett Konungen, Herren Sebaot.” Psalm 24 talar också sitt tydliga språk. Kanske hör denna psalm ursprungligen hemma i tempelinvigningens sammanhang, sedermera måhända i höstfestens årliga firande av denna tilldragelse. Psalmen talar uttryckligen

om hur Gud i konungsligt majestät drar in i sitt tempel, sitt palats. Det är "ärans konung" (*melek hakkābōd*) som drar in i sin helgedom. Och så heter det till sist: "Vem är då denne ärans konung? Det är Herren Sebaot, han är ärans konung" (Ps 24:10). I samma riktning pekar också den stående frasen "konungen, han vilkens namn är Herren Sebaot" (Jer 46:18; 48:15; 51:57).

Sebaot-beteckningen hör hemma i tempelmiljön i Jerusalem. Sakligt refererar den till den Gud som osynlig tronar på keruberna i templets allra heligaste. Detta förklarar och ger oss bakgrunden till de kungliga associationer som i olika texter förknippas med gudsnamnet i fråga.

b. Templet: skärningspunkten mellan himmel och jord

Ännu en stund måste vi stanna i templet. Utöver de kungliga associationerna finns här ännu en aspekt vi måste studera. Vad jag har i tankarna är den speciella rumsuppfattning som Israel hade i samband med templet.

För att förstå vad det handlar om måste vi göra oss fria från det tvåvåningstänkande som placerar himmelen som en sorts övervåning "däruppe" till jorden "här nere". För israeliterna var templet den plats på jorden där skiljelinjen överskreds, där rummets dimensioner transcenderades. På en punkt i tillvaron möts himmel och jord: i templet gäller inte tvåvåningstänkandets "antingen — eller" utan *här blir himmel och jord ett. Templet är här på jorden en del av den himmelska verkligheten.*

Denna speciella syn på templet är brett belagd i det forna Främre Orienten.⁸ Vi finner den i Mesopotamien. Enlils kultcentrum i Nippur kallas för Dur-an-ki, "Bandet mellan himmel och jord". Också i Egypten finner vi tempelnamn som tyder på samma sak. Templet i Heliopolis kallas för "Egyptens himmel" och anläggningen i Karnak heter "Himmelen på jorden". En viss term i gammalegyptiskan för tempel betyder ordagrant "himmelens dörrar". I Kanaan finner vi i en inskrift att tempelområdet i Sidon kallas för "den höga himmelen".

Om denna syn på templet är belagd i hela Främre Orienten och inte i sig rymmer moment som är i uppenbar konflikt med traditionell israelitisk gudstro, då talar allt för att också det gamla Israel omfattade den. Den skymtar fram i Jakobs ord efter drömmen i Betel: "Här bor förvisso Gud, och här är himmelens port" (1 Mos 28:17). Den kommer till uttryck i Jesaja 6. Vi står här inför en himmelsk syn, förlagd till Jerusalems tempel. Dörrtrösklarnas fästen, rökelsen och de glödande kolen på altaret är detaljer som i sin konkretion pekar på det jordiska templet. Samtidigt rymmer texten andra drag som spränger den jordiska helgedomens lokala begränsning. Den formellt närstående parallellen i 1 Kung 22:19-23 utspelar sig enty-

digt i himmelen; vi möter här den himmelska skaran runt Guds tron. När nu Gud i Jesaja 6 talar i pluralis och ställer frågan ”vem vill vara *vår* budbärare?”, då talar han å hela den himmelska ”regeringens” vägnar.

Det är inte bara templet i vidaste mening, som rymmer en dylik himmels-symbolik. Detta gäller också i eminent mening om själva tronarrangemanget, den plats där Herren Sebaot tronar på keruberna. Skildringen av Hesekiels kallelse-vision innehåller en beskrivning av Guds tron (Hes 1:22-26). Här finner vi återigen hur kerubernas vingar möts (v 23). De bär upp en platta som kallas för *raqia*^c. Det är samma term som användes om himlafästet i 1 Mos 1:6-8. Ovanpå denna platta tronar Gud. Den kosmiska symboliken är ej att ta miste på. Till detta kan man också foga detaljobservationen att kerubtronen på ett Psaltarställe fungerar som Guds himmelska molnvagn (Ps 18:10-11; jfr 104:3 och 1 Krön 28:18).

Det är mot bakgrunden av den här skisserade förståelsen av templet som skärningspunkten mellan himmel och jord, som vi skall läsa Psaltarorden:

Herren är i sitt heliga tempel,
Herrens tron är i himmelen. (Ps 11:4)

De båda raderna tillsammans utgör en sk parallellismus membrorum (se ordlistan) och ger ett varierat uttryck för en och samma sak.

Det som är avgörande för den israelitiska synen på templet är detta basfaktum: *Herren är närvarande. Och där han är närvarande där möter människan en ny dimension: den himmelska världen upplåter sig.*

2. Vad betyder då ordet ”Sebaot”?

Vi riktar nu sökarljuset mot själva elementet *šebā’ōt* i gudsnamnet.⁹ Olika tolkningar har föreslagits för detta ord. De allmänna iakttagelser vi redan gjort visar i vilken riktning vi bör gå i studiet av elementet *šebā’ōt*. Låt oss alltså summera vad vi hittills kommit fram till. Vi har bestämt vilken livsmiljö Sebaot-namnet primärt hör hemma i. Namnet visade sig ha speciell anknytning till templet och fungera som en term för den Gud som osynlig tronar på templets kerubtron. Vad gäller templets föreställningsvärld har vi gjort två observationer:

- (1) Templet utgör Guds kungliga palats och keruberna bildar hans tron. Gud framstår som konung.
- (2) Templet är en del av den himmelska världen. Här utplånas gränslinjen mellan himmel och jord.

Därmed har vi bestämt livsmiljö och associationsinnehåll i Sebaot-namnet. Vad gäller termens syftning, dess referens, kan vi slå fast: det är en specialterm för Gud som *den himmelske konungen* på templets kerubtron. Allt detta hjälper oss att välja väg, då det gäller tolkningen av själva ordet *šebā'ōt*.

Herren Sebaot är alltså konungen på templets tron. Liksom jordiska kungar har ett hov och en regering, så har konungarnas konung sitt himmelska tronråd. Föreställningen om en Gud som i ensamt majestät tronar i en för övrigt tom himmel är inget annat än en projektion av den alienerade nutidsmänniskan, har en svensk teolog träffande sagt (B.-E. Benktson). Bibelns Gud omges av myriader av himmelska väsen, och hebreiskan har en rik terminologi för detta. Vi möter här beteckningar som "Guds söner", "de heligas råd" och "de heligas församling" (Ps 89:6-8 etc).^{9a}

Bland dessa finns nu också singularisformen av *šebā'ōt*, nämligen det hebreiska ordet *šābā'*. Ett mycket tydligt belägg finns i 1 Kung 22:19-23. Profeten Mika ben Jimla skildrar här hur han för ett ögonblick fått blicka in i den himmelska världen och fått ta del av överläggningarna före ett himmelskt "regeringsbeslut". Han inleder skildringen så här: "Jag såg Herren sitta på sin tron och himmelens hela *härskara* stå där hos honom på hans högra sida och på hans vänstra" (v 19). Där översättningen har "härskara", där har grundtexten ordet *šābā'*. Ett annat sammanhang är beskrivningen av samma himmelska skara i Ps 103:19-21. Också här talar texten om Gud som konung: Han "har ställt sin tron i himmelen" (v 19). Myriaderna inför tronen beskrivs sen med olika synonymer. Här ingår också Guds "härskaror" (v 21). En rad ytterligare exempel kan utan svårighet anföras (Jos 5:13-15; Ps 148:1-5; Jes 13:4; 40:26; 45:12; Dan 8:10-13).

Om nu Sebaot-namnet avser Gud som den himmelske konungen och ordet *šābā'* i singularis är en vanlig term för den himmelska skaran kring tronen, då är det en rimlig slutsats att Sebaot-namnet skall tolkas utifrån detta bruk av ordet *šābā'* och alltså inte utifrån samma ords användning om Israels jordiska arméer eller som term för världsalltet eller något dylikt. Sebaot-namnet talar om Gud som "[de himmelska] härskarornas JHWH".

Vi kan nu testa denna slutsats genom att ställa frågan: Förekommer då Sebaot-namnet för Gud i texter där Guds himmelska tronråd spelar en roll? — De ställen vi kan anföras är inte många men räcker för att visa att vi måste svara ett klart ja på denna fråga:

Jesaja 6 är ett sådant sammanhang där det himmelska tronrådet skymtar fram. När Gud säger "vem vill vara *vår* budbärare?" (v 8), då talar han å hela den himmelska regeringens vägnar. Profeten står inför Gud i kretsen av hans himmelska regering. Om denne Gud

använder både seraferna och profeten föga överraskande just Sebaot-namnet (v 3, 5).

Psalm 89, som likaledes betygar föreställningen om Gud såsom konung, talar om det himmelska tronrådet med varierad terminologi. Detta sker i v 6-8 med beteckningarna "de heligas församling", "Guds söner" och "de heligas råd". När psalmisten därefter så att säga lyfter blicken mot Honom som är ordförande och beslutsfattare i detta himmelska tronråd, använder han sakenligt den guds-beteckning vi här studerar och säger: "Herre, härskarornas Gud, vem är dig lik?" (v 9).

Vi kan här återigen stanna upp och sammanfatta. Vårt resonemang hittills har förts efter två olika linjer. För det första har vi sett hur Sebaot-namnet hör hemma i templets miljö. Namnets sakliga referens är till Gud som den himmelske konungen på kerubtronen. För det andra har vi sett att elementet "Sebaot" språkligt hänger ihop med ordet *šābāʾ* som fungerar som term för den himmelska skaran, Guds himmelska tronråd. Vad som förtjänar att uppmärksammas är att dessa båda linjer löper samman, de konvergerar. *Sebaot-namnet betecknar Gud som den himmelske konungen, och elementet šebāʾōt riktar vår blick mot de himmelska härskarorna kring Guds tron.* Dessa himmelska skaror har för övrigt en flerfaldig uppgift. De frambär den himmelska helgedomens eviga lovsång till Gud. De fungerar som ledamöter av Guds himmelska regering. Och de utför Guds uppdrag på jorden.

Några synpunkter på ordförbindelsens semantik och syntax måste också anföras. Vår analys har lett till slutsatsen att elementet *šebāʾōt* i vårt gudsnamn innehåller en referens till skaran kring Guds tron. Därmed blir det också mest naturligt att uppfatta *šebāʾōt* som ett konkret, icke-abstrakt, substantiv. Detta stödes av de talrika belägen för substantivet *šebāʾōt*, såväl i status absolutus (5 Mos 20:9) som status constructus (4 Mos 1:3, 52 etc), med den konkreta betydelsen "härar", "häravdelningar". Ordparet *JHWH šebāʾōt* bör tolkas som en constructusförbindelse. Fynden från Kuntillet Ajrud i östra Sinai visar att gudsnamnet *JHWH* kunde ställas i constructus. Här möter vi nämligen *JHWH šomrōn*, "Samaritas JHWH", och *JHWH tēmān*, "Temans JHWH" (Emerton 1982). Frågan om constructusförbindelsens grammatiska art vill jag nog helst lämna öppen. Enligt min mening kan det mycket väl vara en adjektivisk, beskrivande, genitiv.

2. Gudsbilden i Sebaot-teologin

Vi har nu nått den punkt där vi kan lämna de språkliga problemen i samband med Sebaot-namnet och övergå till den teologiska frå-

gan: Vilken aspekt i gudsbilden kommer till uttryck då Gud kallas för Herren Sebaot?

Den språkliga analysen ovan hjälper oss här ett gott stycke på väg. Vi har ju nått slutsatsen att Sebaot-namnet pekar på Gud som den himmelske konungen på templets kerubtron, Gud i egenskap av överhuvud för den himmelska rådsförsamlingen, *šābā'*. Vi skall nu fördjupa denna analys med ett studium av textmaterial där Sebaot-namnet är den centrala gudsbeteckningen. Det blir särskilt frågan om Sionspsalmerna och Jesaja, låt vara att vi någon gång går utanför dessa.

1. Den närvarande Guden

Kerubtronen i templet stod som ett konkret uttryck för en föreställning som måste ha varit central för israelitisk gudstro under hela den tid som Salomos tempel existerade: föreställningen om Gud som *Deus praesens*, som *den närvarande Guden*, den Osynlige på templets kerubtron.¹⁰

Det är i Jerusalems tempel som profeten Jesaja får skåda Herren Sebaot på tronen (Jesaja 6). Och Jesaja beskriver Herren Sebaot med det karakteriserande participet "han som bor på Sions berg" (Jes 8:18).

Samma tanke kommer också tydligt till uttryck i Sionspsalmerna i Psaltaren (46, 48, 76, 84, 87, 122). Jerusalem är "Herren Sebaots stad" (Ps 48:9). "I Salem blev hans hydda rest och hans boning på Sion" (Ps 76:3). Sitt kanske mest pregnanta uttryck har denna föreställning fått i Psalm 46. Här formuleras också en viktig konsekvens av denna gudomliga närvaro, nämligen att den närvarande Guden också beskyddar sin stad:

En ström går fram, vars flöden ger glädje åt Guds stad,
åt den Högstes heliga boning.
Gud bor därinne, den vacklar inte.
Gud hjälper den, när morgonen gryr.
Hedningarna larmar, rikena vacklar,
han låter höra sin röst, då smälter jorden.
Herren Sebaot är med oss, Jakobs Gud är vår borg. (Ps 46:5-8)

Utsagan "Herren Sebaot är med oss" förekommer två gånger och fungerar som refräng i psalmen (v 8, 12). Orden klingar som ett trotsigt och trosfriskt motto. Folken må larma och rikena vackla — Sions trygghet vilar på säker grund: Herren Sebaots närvaro. När det heter "Herren Sebaot är med oss", då har den hebreiska grundtexten ordet *šimmānū*, "med oss", "hos oss", "i vår mitt", en formulering som vi får anledning att återkomma till.

Sebaot-teologins Gud är alltså den närvarande Guden, den i templet tronande konungen. Här måste vi emellertid göra ett viktigt påpekande: Detta faktum, att Gud är den i templet tronande konungen, innebär inte att han är begränsad till templet. Vi står ingalunda inför någon oreflekterad immanensföreställning. På olika sätt gör texterna nämligen klart för oss att Gud spränger tempelrummets begränsning.

Ett sådant ställe är Jes 6:1, där det i 1917 heter att "släpet på hans mantel uppfyllde templet". Det hebreiska ordet *šūlim* betecknar emellertid inte släpet på en mantel utan dess nedersta kant, dess fäll. Alltså: redan fällen på Guds mantel uppfyller templet; hur mycket mindre kan då templet rymma Gud själv!

Ett annat exempel på hur Guds majestät spränger templets begränsningar föreligger i Psalm 24. Portarna uppmanas att höja sina huvuden för att ärans konung skall kunna dra in i helgedomen. Gud är så stor att dörrarna är för låga för honom!

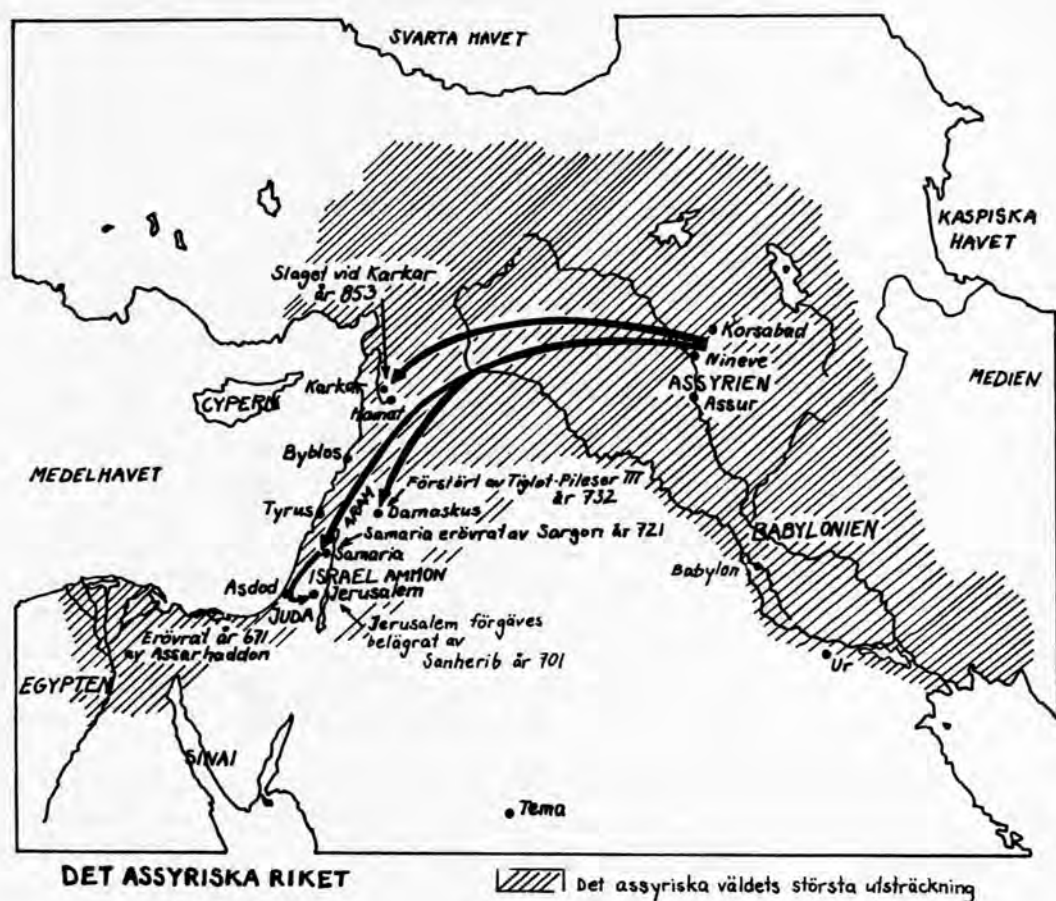
2. Den regerande Guden och Guds himmelska rådslut

Sebaot-teologin ställer oss inför Guden på tronen. Vi har sett hur Gud i samband därmed framstår som den närvarande, han som uppfyller templet med sin gudomliga *preséns*. Men därmed har gudsbilden ingalunda fått en uttömmande beskrivning. Till detta kommer ju att Gud i sin egenskap av Herren Sebaot utövar *en aktivitet: han regerar*. Till detta vänder vi oss nu. Vårt material hämtar vi huvudsakligen från Jesajaboken.

På den historiska scenen fann sig Israel på Jesajas tid för första gången på allvar ställt inför hotet från en växande stormakt. Som aldrig förr ställdes man därmed inför frågan om gränserna för Guds maktområde. År 745 f Kr blev Tiglat Pileser III kung över det assyriska riket. Därmed inleddes en period av våldsamt assyrisk expansion västerut, en period som skulle vara till 600-talets mitt. Vi vet inte exakt vilket år Jesaja erhöll sin kallelse. Det bör ha varit någon gång mellan 742 och 735 f Kr. Det är en händelse som ser ut som en tanke: kort efter det att den assyriske erövraren bestigit sin tron kallas profeten Jesaja till tjänst och får därvid skåda herrarnas herre och konungarnas konung, Herren Sebaot på sin tron i den himmelska världen.

Man skulle lätt kunna tro att den himmelske konungen valt himmelen till sitt enda maktområde. Ingenting kunde vara mer felaktigt. Profeten Jesaja, som är Sebaot-teologins viktigaste exponent i GT, proklamerar en Gud som i högsta grad är intresserad av förhållandena på jorden, en Gud som är historiens herre. Jesaja 6 skildrar en vision av Gud som konung på sin himmelska tron. Jesajaboken

FIGUR 17



i övrigt innehåller föga eller intet av himmelska syner. Desto mera talar den om Guds aktivitet på den jordiska scenen, om Guds verk i historien.

1. Immanuelsprofetian i Jesaja 7

Jesajas sjunde kapitel berättar om hur profeten blev sänd att tala Guds ord rakt in i en militärpolitisk kris. Arameerriket och Nordriket Israel hade dragit ut i krig mot Juda för att få med sig detta land i en anti-assyrisk koalition. Det var det s k syrisk-efraimitiska kriget vid 730-talets slut (jfr 2 Kung 16). Kung Ahas av Juda skulle bytas ut mot en mera samarbetsvillig regent. Nu tar Herren i Jesaja 7 till orda och talar till Ahas genom profeten: "Ta dig till vara och håll dig stilla. Frukta inte..." (v 4). Därpå konstateras arten av fiendemakternas

”planer” (v 5f), och så heter det om dessa mänskliga ränker: ”Därför säger Herren, Herren: Det skall inte lyckas, det skall inte ske” (v 7). Mot människors planer står ibland Guds egna avsikter.

Ahas, den något tvehågsne kungen av Juda, blir därefter informerad om ett tecken som skall bekräfta gudsordet: ”Se, den unga kvinnan skall bli havande och föda en son, och hon skall ge honom namnet Immanuel” (v 14). Detta namn har berett forskarna avsevärt huvudbry, eftersom det framstår som ett unikum inom hebreiskans förråd av personnamn.

Nu råkar emellertid profeten Jesaja stå i samma teologiska tradition som den som kommer till uttryck i de s k Sionspsalmerna. Namnet Immanuel, ”med oss är Gud”, har en slående likhet med ett uttryck som vi ovan observerade just i en av dessa psalmer: ”Herren Sebaot är *med oss*, Jakobs Gud är vår borg” (Ps 46:8, 12). Den språkliga kärnan i de båda utsagorna i Jes 7:14 och i psalmen är *‘immānū*, ”med oss”. Detta prepositionsuttryck är kopplat till ett gudsnamn. I Jes 7:14 är det *ʔēl*, hebreiskans vanliga ord för ”gud”, och så blir barnets namn Immanu-El. I psalmen är det ”Herren Sebaot”. Därmed framstår Immanuels-namnet som en profetisk repetitionskurs för den vankelmodige kung Ahas i den löftenas och frälsningsvisshetens teologi som kommer till uttryck i Sionspsalmerna och då speciellt i Psalm 46. Det är teologisk undervisning på hög nivå och formulerad med parollens slagkraft!

2. Guds himmelska rådslut

Vi har just sett hur Gud agerar på tvärs mot mänskliga planer (Jes 7:5). Samma tema kommer också till uttryck på andra ställen (Jes 8:9-10, 19:3). Jesajaboken innehåller också slående formuleringar som direkt talar om hur Herren Sebaot på den historiska scenen låter sina egna beslut gå i fullbordan, ställen som talar om Guds himmelska ”rådslut”.

Paradexemplet finner vi i Jes 14:24-27, en profetia som sannolikt är att datera till krisen år 701 f Kr i samband med Sanheribs invasion av Juda. Avsnittets formella centrum utgöres av en utsaga om hur Assyrien skall komma till korta på den världspolitiska scenen: ”Jag skall krossa Assur i mitt land, och på mina berg skall jag förtrampa honom” (v 25). Denna utsaga omramas av satser som förankrar detta förlopp i Herren Sebaots beslut:

Herren Sebaot har svurit och sagt:
sannerligen, som jag har tänkt, så skall det ske,
och vad jag har beslutat [*ʔāʕaš*], det skall fullbordas.

...

Detta är det beslut [*ʕēšāh*], som är fattat mot hela jorden,
detta är den hand som är utsträckt mot alla folk.
Ty Herren Sebaot har beslutat [*ʔāʕaš*] det —

vem kan då göra det om intet?
Hans hand är det som är uträckt —
vem kan använda den? (Jes 14:24, 26-27)

Terminologin utgöres av *jā^caš*, ”råda”, ”besluta”, och substantivet av samma rot, *ēšāh*, ”råd”, ”beslut”, ”plan”, ibland i den kvalificerade betydelsen av ”beslut fattat i rådsförsamling”.¹¹

Det citerade avsnittet, Jes 14:24-27, kan med fördel läsas med Jes 10:5-15 som bakgrund. I det sistnämnda avsnittet uttalar profeten sitt ve över Assur. Gud använde Assur som ett instrument för att straffa sitt folk, men Assur överskred sina befogenheter. Assur smidde sina egna planer (10:7), planer som gick ut på förintelse där Herren hade avsett en luttringsdom. Mot världsmaktens planer på gudsfolkets likvidering ställer Jesaja i kapitel 14 Herren Sebaots ”rådslut”. Och medan världshärskaren övermodigt talar om hur ”hans hand grep efter folkens skatter som efter fågelnästen” (10:14), säger profeten om den Gud som låter sitt rådslut gå i fullbordan: ”Hans hand är det som är uträckt; vem kan använda den? (14:27).

Frågan om gränserna för Guds maktområde besvarade profeten Jesaja alltså så: inte ens världsmakten Assyrien faller utanför. Någon gång under de allra sista åren av 700-talet f Kr, då Assyrien var forntidens obestridda världsmakt, uttalade profeten från Juda Guds dom över detta imperium. Assyriens öde stod skrivet i Guds rådslut. Tyranniet var vikt till undergång.

Texterna talar också om Guds plan i fråga om andra folk och nationer. I Jesaja 19 är det Egyptens tur. Terminologin är den vi just mött. Det talas sålunda om ”vad Herren Sebaot har beslutat [*jā^caš*] över Egypten” (v 12) och om hur egyptierna skall förskräckas ”för det besluts [*ēšāh*] skull, som Herren Sebaot har fattat [*jā^caš*] över dem” (v 17). Texten i Jesaja 19 understryker också kontrasten mellan Guds rådslut och människors planer: ”... deras råd skall jag göra om intet” (v 3).

Samma terminologi om Guds beslut och plan kommer också igen i Jes 23:9, denna gång med tillämpning på staden Tyrus. Den övermodiga staden ställs under Guds dom liksom de nyss nämnda stormakterna: ”Herren Sebaot var den som beslöt [*jā^caš*] det, för att slå ned all den stolta härligheten...” Vi noterar återigen förekomsten av Sebaot-beteckningen. Går vi utanför Jesajaboken, finner vi samma föreställning på ett par ställen i Jeremia, där det talas om Guds rådslut beträffande Edom (Jer 49:20) och beträffande Babel (Jer 50:45).

Det är emellertid framför allt i Jesaja som man finner konturskarpa utsagor om Guds beslut och plan. Och inte för inte är det profeten Jesaja som formulerar följande ”signalement” för Herren Sebaot: ”Han är underbar i råd [*ēšāh*] och stor vishet” (Jes 28:29). Det som gäller om Gud själv gäller emellertid också om Sonen, barnet som

födes, förutbestämt att bli världshärskaren efter Guds vilja. Om denne son heter det:

Och hans namn skall vara:
Underbar i råd,
Väldig Gud,
Evig fader,
Fridsfurste. (Jes 9:6)

Förhållandet mellan Guds rådslut och mänskliga planer är värt att uppmärksamma. Det är ingalunda så, att mänskliga planer genom sin blotta existens utgör en utmaning mot Gud. Allt beror på arten av dessa planer. Det finns situationer då mänskliga planer befinner sig i linje med Guds plan. Profeten Jesaja visste nog att den assyriska expansionspolitiken följde en stort upplagd strategi. Inlemmandet av arameerriket och av Nordisrael i det assyriska provinssystemet var planerade delmål i stormaktens utrikespolitik. Det märkliga är nu att vi inte känner till något Jesaja-ord, i vilket profeten angriper Assyrien för likvideringen av Nordriket. Tvärtom säger Jesaja att detta motsvarade Herrens uppdrag (Jes 10:6). Även om Assyrien här följde sin egen strategi, så stod det som skedde i samklang med Guds vilja.

Den assyriska stormakten hade alltså en fullmakt och ett uppdrag. Assyrien var ett instrument i Guds hand, ett redskap som Gud använde för att straffa sitt folk. Detta uttrycks med olika bilder. Assyrien var "rakkniven" som Gud hämtade från andra sidan floden (Jes 7:20). Assyrien var "yxan", "sågen", "käppen", som Herren satte i rörelse (Jes 10:15).

Den assyriska stormakten har alltså ett uppdrag, som sträcker sig fram till en viss punkt — men inte längre. När stormaktens egna planer går utöver denna punkt och utvecklas till att gälla ren förintelsepolitik och till att avse även Juda och Jerusalem, då drar Gud streck och anställer räkenskap (Jes 10:5-15, särskilt v 7-12). Mänskliga planer kan alltså stå i konflikt med Guds plan. Dessa planer må för tillfället te sig hur framgångsrika som helst: i det långa loppet förmår de intet, om de befinner sig på kollisionkurs med Herren Sebaots plan (jfr även Jes 7:5-7; 8:9-10; 19:3). Jesajas förkunnelse om Guds plan leder alltså inte över i någon sorts historieteologisk "rättspositivism", så att det som faktiskt sker på den historiska scenen också därmed automatiskt skulle vara "rätt". Vad Jesaja står för är däremot den trygga förvissningen om att den jordiska världsmakten inte får sista ordet.

Händelserna på den världspolitiska scenen, med en stormakt som steg för steg i en väl planerad strategi rycker allt närmare det lilla Juda, markerar de yttre hållpunkterna i profeten Jesajas liv. Jesaja-

bokens texter kommer ingalunda i kronologisk ordning, men vi kan följa profeten alltifrån 730-talet, då han kritiserade försöket att bilda en anti-assyrisk koalition (Jesaja 7), till händelserna i samband med Hiskias revolt och Sanheribs belägring av Jerusalem år 701 f Kr. Några av de texter vi redan mött hör hemma i detta senare sammanhang. Dessa händelser skildras dock speciellt i Jesaja 36 — 37, två kapitel som varit föremål för intensiv diskussion inom forskningen och vars historiska källvärde uppfattas på skiftande sätt. Utan att här ta ställning till dessa kontroversiella frågor vill jag peka på hur gudsbilden här är densamma som förekommer i andra Jesajatexter.

År 701 är alltså Jerusalem omringat av assyrierna. Kung Hiskia av Juda erhåller assyriernas skriftliga ultimatum. Det tycks bara vara en fråga om dagar, innan han skall kapitulera för Sanherib, den härskare som assyrierna själva i texten kallar för "storkonungen" (Jes 36:4, 13). Uttrycket syftar säkert på den assyriske kungens officiella titulatur, där uttrycket "storkonungen" jämte andra titlar beskriver den assyriske regenten som den absolute världshärskaren: Konung över världen, konung över de fyra väderstrecken, konung över länderna, konung över alla furstar, konung över alla människor, storkonungen.

Vad gör nu Hiskia? — Jo, han tar brevet med assyriernas ultimatum och går upp till templet i Jerusalem. Där breder han ut det "inför Herrens ansikte" (Jes 37:14). Vi behöver knappast tveka om var han då befinner sig: inför kerubtronen i det allra heligaste!

Därpå beder kung Hiskia. Och hans bön inledes alldeles sakenligt med tilltalet: "Herre Sebaot, Israels Gud, du som tronar på keruberna..." (37:16).

För den ytlige betraktaren måste utgången av kraftmätningen te sig given. De som stod mot varandra var ju den assyriske storkonungen och den maktlöse Hiskia av Juda. De båda kapitlen i Jesaja låter oss emellertid se en annan kontrast. Mot den assyriske erövraren står den himmelske konungen på kerubtronen: Herren Sebaot. Det är ett tankvärt faktum att GT förbehåller termen "storkonung" för Herren själv (Ps 47:3; 48:3) och att denna term aldrig överföres från den assyriska kungatitulaturen till att gälla någon jordisk konung på Davidsrikets tron.

Därpå skildrar texten hur Herren Sebaot tar till orda genom profeten Jesaja (Jes 37:21-35). Det egentliga svaret på Hiskias bön kommer i v 33-35. Sionslöftet om Guds beskydd över Jerusalem står fast. Assyrien hade fått vissa fullmakter (v 26) men inte bemyndigats att erövra Jerusalem (v 33-35). Sanherib "skall icke komma in i denna stad". Slutligen följer rapporten om gudsingripandet och om den assyriska härens återgång.

3. Hur orubblig är Guds plan?

"Herren Sebaot" är som vi sett en gudsbeteckning som är nära förknippad med tron på JHWH som den Gud som handlar i historien. Mot människors ränker ställer Jesaja Herrens himmelska rådslut. Att det är Herren som får sista ordet hör till de absoluta konstanterna i Jesajas förkunnelse. Detta leder oss till en viktig fråga: Menar Jesaja därmed att historien är fastlagd i en gudomlig plan? — Det har varit en allmän uppfattning i forskningen att Jesaja och andra av profeterna faktiskt talar om en gudomlig plan för världsförloppet från början till slut. Bertil Albrektson har emellertid i sitt arbete *History and the Gods* ställt denna tes under debatt: Jesaja talar inte om en gudomlig "plan" i ordets precisa och pregnanta betydelse.¹²

Vilken tolkning är den riktiga?¹³ — Till att börja med kan vi konstatera att profeten Jesaja endast talar i singularis om Guds "rådslut" (*ḥēšāh*, 5:19; 14:26; 19:17; 28:29). Profeten talar också om Herrens "verk" och "gärning" i historien. Och då han talar om detta, använder han likaledes termerna i singularis (*pō'al* och *ma'aseh* 5:12,19; 10:12; 28:21). Han talar således inte om ett flertal enskilda "verk" i historien. Det handlar om *ett* bestämt gudomligt rådande och styrande.

Vidare observerar vi att Jesaja faktiskt talar om hur Gud formar historien i förväg. Profeten kritiserar sina landsmän för att de inför det assyriska hotet bara tänkte på militära försvarsåtgärder: "Men ni skådade inte upp till honom som hade gjort detta, till honom som för länge sedan hade bestämt [grundtexten har ordet: format] det såg ni inte" (Jes 22:11). Varje tanke på gudomlig improvisation ligger här fjärran (jfr Jer 37:26).

Till detta kommer att profeten ser en bestämd rörelseriktning för det historiska förloppet. Historien har ett mål, ett *telos*. Och historiens mål är en slutgiltig manifestation av Guds majestät och upprättandet av Guds herravälde. Så talar profeten i den stora skildringen av Herrens dag (Jes 2:6-22) om hur "Herren ensam skall vara hög på den dagen" (v 17).

Profeten talar alltså inte om Guds historiska handlande som en serie av improviserade ad-hoc-ingripanden i folkens historia. Precis som Gud är en och genom historien upprätthåller sin egen identitet, så är hans historiska handlande enhetligt i en grundläggande betydelse. Innebär då detta också att historien är förutbestämd, determinerad, enligt den Sebaot-teologi som Jesaja representerar? — För att få ett välgrundat svar på den frågan måste vi här vidga perspektivet något.

Under Juda rikes tid från David till exilen har vi att göra med en löftenas teologi, som har två brännpunkter. (a) Enligt *Davidslöftet* skall Gud vidmakthålla den kungaätt som har hans särskilda välsig-

nelse: Davidsdynastin. Davids ätt, hans "hus", skall bestå till evig tid (2 Sam 7:16). (b) Enligt *Sionslöftet* skall Gud beskydda och värna den stad där han har sin boning (Psalm 46, 48, 76 etc).

Det är tydligt att Jesaja placerar sin förkunnelse på Davidslöftets och Sionslöftets stabila fundament. Det märkliga är emellertid att han inte uppfattar dessa löften som någon sorts gudomliga in-blanco-garantier, som kommer att inlösas alldeles oavsett alla omständigheter.

(a) Först till *Davidslöftet*. — Det kan inte råda något tvivel om att Jesaja ser folkets framtid som en framtid under en av Gud utvald Davidsättling. Hans utsagor i kapitel 9 och 11 talar sitt tydliga språk. Att Davidslöftet i Jesajas förkunnelse förknippas med ett villkor, det har inte varit lika uppenbart. Detta framgår emellertid av en formulering i Jesaja 7.

Jesaja 7 berättar, som vi minns, om hur kungarna av Aram och av Nordriket Israel på 730-talet tillsammans organiserar ett fälttåg mot Jerusalem för att tvinga kung Ahas av Juda att gå med i en anti-assyrisk koalition. När detta rapporterades för denne, "då skälvde hans och hans folks hjärtan, som skogens träd skälver för vinden" (v 2). Men profeten får tala Herrens ord om hur fiendernas plan skall misslyckas (v 5-8).

Därpå följer de märkliga ord som i 1917 års svenska översättning lyder: "Om ni inte har tro, skall ni inte ha ro" (v 9). Vad menar profeten med detta? — För att förstå det bör vi titta på en formulering i Davidsdynastins "basdokument", Natanprofetian i 2 Samuelsboken 7. Här heter det att Davids hus, hans ätt, "skall bestå" till evig tid (v 16). Grundtexten har här den passiva stamformen av roten ²-*m-n*. Denna rot förekommer också i andra texter som kan relateras till Natanprofetian (1 Sam 25:28; 1 Kung 11:38; Jes 55:3; Ps 89:29). Roten i fråga, ²-*m-n*, har med "fasthet", "stabilitet" att göra. Den förekommer för övrigt också i ordet "amen".

Som Ernst Würthwein¹⁴ påpekat, föreligger det en anspelning på Natanprofetian i Jes 7:9. Detta senare ställe innehåller nämligen en ordlek på samma rot som föreligger i formuleringen av dynastilöftet. I utsagans första hälft, "om ni inte har tro", finner vi en aktiv stamform av roten ²-*m-n*, och i den senare, "skall ni inte ha ro", en passiv stamform av samma rot. Många försök har gjorts att översätta detta så att denna ordlek kommer fram: "Om ni inte håller fast, skall ni inte hållas fast" etc. Det är klart att profeten sakligt avser: "Om ni inte tror, skall ni inte bestå."

Vad Jesaja säger till Davidsättlingen Ahas innehåller alltså en anspelning på Natanprofetian. Men samtidigt har något nytt tillkommit: Davidsättens fortbestånd kopplas till dess tro. För att tala med

Hans Wildberger i dennes viktiga uppsats om Jesajas historieuppfattning: "Natanprofetian ställs under trons *conditio* ['villkor']".¹⁵ Löftet har således inte karaktären av ett blint verkande orakel. Det är *villkorligt*.

Vi ställde frågan huruvida Herrens rådslut innebär en historisk determinism. Jesajas sätt att till Natanprofetian foga ett villkor ger en antydning om ett svar. Guds agerande under löftets förtecken får inte karaktären av en blint verkande förhandsprogrammering. Gud behåller hela tiden sin frihet och förblir öppen för den historiska verklighetens realiteter.

(b) Så till *Sionslöftet*. — I den mäktiga Ariel-profetian (Jes 29:1-8) talar profeten om Jerusalems trångmål, kanske i samband med den assyriska belägringen år 701. Fienderna omringar staden. Situationen är desperat. Då ingriper Herren Sebaot och fiendearmén försvinner "som en drömsyn om natten" (v 6-8).

Ett annat avsnitt, nämligen 31:4-9, hör sannolikt hemma i samma historiska situation. Bildspråket i denna text är mycket expressivt. Herren jämförs med ett lejon som har tagit byte och vill behålla detta. Bytet är Sion. En hop herdor har samlats för att beröva lejonet dess byte. Nu var "herde" en vanlig bild för kung i Främre Orienten. Orden om herdarna som samlas handlar alltså om fiendekungarnas angrepp på Jerusalem. Men Herren skall inte släppa sitt byte, Sion, ifrån sig. Därefter övergår författaren till ett annat bildspråk. Lejonmetaforen byts mot bilden av Herren Sebaot som en fågel, närmast en örn, som far ned för att på Sions berg strida för sin stad. Utöver dessa två texter kan man också peka på Jes 17:12-14 och 30:27-33, som handlar om samma tema: hur Gud beskyddar Sion. Sionslöftet står fast.

Till detta måste vi emellertid foga den viktiga iakttagelsen att Jesaja inte heller uppfattar Sionslöftet som någon gudomlig inblanco-garanti. Ett närstudium av en annan text, den s k hörnstensperikopen, visar att så inte är fallet (Jes 28:14-22). Här blir det klart att löftesordet över Sion inte verkar med någon inneboende automatik. Också detta löfte är villkorligt till sin natur.¹⁶

Detta Jesajaord är adresserat till Jerusalems styresmän (v 14). Dessa lever i falsk säkerhet; fiendernas gissel skall inte nå dem (v 15). De har slutit ett förbund med "döden" (v 15), troligen en ironisk hänsyftning på tvivelaktiga militärallianser, framför allt med Egypten (jfr 30:1-5; 31:1-3). Kanske hänvisade dessa ledare också till Sionslöftets absoluta giltighet.

Till dessa övermodiga ledare talar nu profeten. Låt oss börja med v 17. Profeten talar om ett "mätsnöre" och ett "sänklo", föremål som användes då man prövar om en ny eller äldre byggnad är i ord-

ning, om den håller måttet. Här är det nu "rätten" och "rättfärdigheten", som skall fungera som lod och mätsnöre, alltså som de kriterier efter vilka Guds granskning skall ske.

Det är i ljuset av detta som vi bör förstå v 16 om hörnstenen, "den vällagda grundens dyrbara hörnsten". Denna sten skall vara en *eben bōhan*, ett omtvistat uttryck som i vår svenska Bibel översättes med "en beprövad sten". Det är nog riktigare att tolka det som "prövosten". Hörnstenen skall fungera som "prövosten", mot vilken man kontrollerar de andra stenarnas läge. Den position de intar i förhållande till hörnstenen är avgörande.

Utsagan om hörnstenen i v 16 ligger därmed i linje med vad som säges i v 17 om rätten och rättfärdigheten som lod och mätsnöre, som kriterier för en prövning, närmare bestämt Guds prövning av gudsfolket. Om hörnstenen-prövosten i v 16 heter det nu att "den som tror på den behöver inte fly" (v 16), en utsaga som erinrar om ordet i Jes 7:9 om att ha tro och därmed ro.

Bakom "hörnstenen" ligger nog ytterst föreställningen om den heliga klippan på tempelberget (jfr Ps 27:5). Rabbinerna talar sedan om "grundstenen" med vilken Gud tillslutit tehom-djupet. Kanske vågar man gå ett steg längre och på Jesajastället se hörnstenen som ett symboliskt uttryck för den profetiska förkunnelsen, för löftesordet om Guds egen seger över världsríkets makt. Den som sätter sin förtröstan på detta löfte "behöver inte fly".

Så talar texten om två alternativ: att sätta sin totala förtröstan till Herren och hans löfte *eller* att med militäralliansernas hjälp konstruera mänskliga garantier för Sions existens. Jerusalems ledare hade valt att förlita sig på människor. Därför drabbas de i textens fortsättning av domen. Det heliga krigets skeende återupprepas. En gång stridde Gud själv för Israel "på Perasims berg" (jfr 2 Sam 5:20) och "i Gideons dal" (Jos 10:10f). Gud ger nu en reprisföreställning av detta drama, men denna gång med den icke oväsentliga variationen att han nu strider mot gudsfolket! Detta är också Guds verk, "ett främmande verk" (Jes 28:21). Så mynnar texten ut i orden om att profeten har hört om "förstörelse och orubbligt beslutad straffdom" från Herren Sebaot (Jes 28:22).

Vi såg ovan hur Davidslöftet försågs med en "villkorsparagraf". Mötsvarande sker här för Sionslöftet. Och villkoret för Sionslöftet heter i hörnstens-texten: gudsförtröstan (v 16b) och rätt och rättfärdighet (v 17a).

För vår övergripande frågeställning innebär detta återigen att löftesordet har sin fulla kraft men ingalunda fungerar som en förhandsprogrammerad missil. Historien är inte blint determinerad.

Vanligen tänker man sig att det är något århundrade senare, i tiden kring exilen, som de gudomliga löftena över David och Sion förses med en "villkorsparagraf". Det är riktigt att den Josianska eran och D-litteraturen representerar en viktig utveckling i detta avseende (Bright 1977: 111-139). Nu ser vi emellertid på två viktiga Jesajastäl- len, kapitel 7:1-9 och kapitel 28:14-22, att denna utveckling föregripes med ett helt århundrade av denne profet.

Det föreligger emellertid en viktig nyansskillnad mellan löftenas villkorsformuleringar hos Jesaja och i D-litteraturen. Hos Jesaja he- ter villkoret "tro" (7:9; 28:16b) och "rätt och rättfärdighet" (28:17a). I den senare D-litteraturen (5 Mos 11:26-28; 28:1, 15) är det lydningen mot det mosaiska budet som utgör villkoret. Och under detta villkor lägges såväl Davidslöftet (1 Kung 2:3-4; 9:4-5; Ps 132:12; jfr Met- tinger 1976:275-290) som Sionslöftet (1 Kung 6:11-13).

I Jesajas förkunnelse möter vi Herren Sebaot som den regerande Guden. Hans himmelska rådslut länkar historiska skeenden. Mot hans vilja förmår mänskliga planer och ränker i längden intet. Men detta innebär inte att det historiska förloppet följer ett på förhand fastställt detaljprogram. I en undersökning om profetia och uppfyl- lelse i Gamla Testamentet i stort når Bo Johnson huvudresultatet att uppfyllelsen inte framstår som resultatet av en blint determinerad automatik utan som "ett verk av den levande Guden, som hela tiden aktivt handlar".¹⁷ Våra iakttagelser från Jesaja visar att också den- ne profet låter sig infoga i denna helhetsbild. Så måste vi till sist hålla fast vid en viktig dubbelhet. Jesajas förkunnelse om Herren Sebaots regering och rådslut ställer oss inför en dynamisk dialektik mellan Guds löfte och människans ansvar: historien är på en gång den plats där Gud för sitt löfte till fullbordan *och* den domstolslokal där han håller räkenskap och utkräver ansvar.¹⁸

3. Sebaot-namnets historiska ursprung

Vi har utförligt uppehållit oss vid Sebaot-beteckningen som ett namn med speciell anknytning till Salomos tempel i Jerusalem. Vi har studerat Sebaot-teologin i Jesaja och Sionspsalmerna. Därmed har vi i huvudsak rört oss i perioden mellan Salomo och exilen.

Det är emellertid tydligt att Sebaot-namnet hade en historia redan innan det kom att användas i Jerusalem om Gud såsom osynligt tro- nande på templets keruber. Om vi följer bruket av namnet bakåt i ti- den, hamnar vi i domartidens Silo, den plats där Samuel växte upp, ungefär mitt emellan Jerusalem och Sikem. Här tycks detta guds- namn ha haft sin ursprungsmiljö (1 Sam 1:3, 11; 4:4).

I Silo dyrkades Herren såsom konung.¹⁹ Här hade han en helge- dom, som liksom Jerusalems tempel kallas för *hēkāl*, "palats",

”tempel” (1 Sam 1:9; 3:3). Här stod av allt att döma en kerubtron (1 Sam 4:4). Man bör nog också räkna med att föreställningen om Guds himmelska rådsförsamling var levande i denna miljö. I samtliga dessa avseenden råder en påtaglig kontinuitet mellan Silo och Jerusalem.

Det var alltså under domartiden som Sebaot-namnet kom i bruk bland de israelitiska stammarna. Här har vi nått en punkt där vi måste återknyta till vad vi sade i kapitlet ”Gudar och myter i Kanaan” (ovan kapitel 4). Vi erinrar oss de båda kanaaneiska huvudgudarna El och Baal. Den senare framställdes i bildkonst och texter som en ung kämpande krigare i kamp mot kaosmakterna, medan El var den gamle tronande monarken som länkade ödena.

Vårt studium av Herren såsom ”konung” och såsom ”härskarornas JHWH” visar oss vad vi kan kalla för Israels ”svar” på detta: JHWH är det som är konung, inte Baal. Israel tog över ett kanaaneiskt gudsepitet. I samband därmed finner vi bibeltexterna betyga det uråldriga mönstret kaoskamp — kungadöme — tempel. Detta ”kaoskamps-mönster” är i GT det teologiska komplementet till beteckningen ”konung” om Herren. Här handlar det om *den kämpande Guden*.

Motsvarande gäller om Sebaot-namnet. Detta namn pekar på Israels Gud som den i templet närvarande ”kerubtronaren”, omgiven av sina himmelska härskaror. Tronföreställningen utgör här det centrala teologiska motivet. Herren Sebaot är *den tronande och regerande Guden*.

Om nu Herren som den kämpande Guden (Herren såsom ”konung”) är Israels svar på den kanaaneiska Baalsmyten, kan man sannolikt dra motsvarande linjer mellan Herren som den tronande Guden (Herren Sebaot”) och de kanaaneiska El-föreställningarna.

FIGUR 18 *Två viktiga aspekter av den gammaltestamentliga gudsbilden kan betraktas som Israels ”svar” på kanaaneiska föreställningar. Jfr faktaruta 9 (sid 80).*

De ugaritiska texterna
Baal, i kamp mot kaos

El, överhuvudet i
gudaförsamlingen

Gamla Testamentet
JHWH beskrivs som Konungen
i kamp mot kaosmakterna.

JHWH beskrivs som den
tronande Guden, som Herren
Sebaot på sin kerubtron.

Hur är det då med själva namnet ”Herren Sebaot, han som tronar på keruberna” — är det kanske helt eller delvis en ursprungligen ka-

naaneisk gudsbeteckning? — I ingen av de otaliga ugaritiska texterna har man hittills påträffat gudsepitetet "kerubtronaren". För själva Sebaot-elementet har man pekat på att den kanaaneiske guden Reshef i en text kallas för *ršp šbi*. Som jag påvisat i annat sammanhang betyder detta dock "solnedgångens Reshef" och inte "härskarans Reshef", som man velat göra gällande.²⁰ I själva verket finns det inte det minsta som kan anföras till stöd för tesen att Sebaot-namnet skulle ha övertagits från kanaaneerna. Sebaot-beteckningen har uppenbarligen sin begynnelse bland israeliterna själva. Den kan följas tillbaka till templet i Silo — men inte längre. Bland namnen på de hundratals kanaaneiska gudar som vi känner till letar vi förgäves efter Sebaot-beteckningen. Sebaot-namnet är en unik israelitisk benämning på Gud.

Den kämpande Guden och den tronande, regerande Guden — vi har ovan i vårt studium frilagt dessa båda linjer i gudsbilden. Det är viktigt att komma ihåg att det är frågan om aspekter av en och samme Gud. Då är det inte heller överraskande att vissa texter så tätt vävt samman de båda trådarna. Ett tydligt exempel finner vi i Ps 89:6-19. Här möter vi både den tronande Guden i kretsen av sin himmelska församling (v 6-9) och den kämpande Guden som besestrar kaos och skapar världen (v 10-19). Och liksom det första avsnittet avrundas med Sebaot-beteckningen (v 9), så avslutas textavsnittet som helhet med en vers som talar om Herren som konung: "Herren, han är vår sköld; Israels Helige, han är vår konung". Så skall nämligen v 19 översättas (jfr NEB). Liknande observationer kan vi göra i Psalm 24, där den kämpande Guden som återvänder från kaoskampen (v 1-2, 7-9) betecknas som Herren Sebaot, då han drar in i sitt tempel (v 10). Motsvarande gäller även Psalm 29.

Med vårt studium av Herren såsom "konung" och som "Herren Sebaot" har vi undersökt den monarkiska gudsbilden i GT. Gud skildras här i hierarkiska kategorier. Det handlar ju om makt. *Men Bibelns monarkiska gudsbild handlar inte om godtycket och övervåldet från en orientalisk despot. Det handlar om makt i livets tjänst.*

(a) När Gud betecknas som "konung" är det frågan om Gud i konfrontation med den yttersta Ondskans kaosmakt. Och denna konfrontation är inte punktuell. I stället sträcker den sig från skapelsen till fulländningen. Den kämpande Konungen är världens skapare och domare.

(b) När Gud betecknas som "Herren Sebaot" är det frågan om den tronande Guden som regerar och länkar världens öden. Denna aspekt kommer särskilt till uttryck i nyckeltexter i Jesajaboken.

Vi har tidigare studerat "fädernas Gud" och "JHWH". Jämför

man nu den monarkiska gudsbilden med vad vi ovan fann i samband med dessa båda beteckningar, då ser vi det nya i relief. Med beteckningarna "konungen" och "Herren Sebaot" har Israels Gud trätt fram på ett sätt som aldrig förr. Nu har Israel fått se hur *Gud är universell* i både tid och rum. Hans makt begränsas ej till stamgruppens individer eller till folkets territorium. Om han vill kan han använda världens imperier som sina instrument. Och hans tempus är inte bara presens. Både det förflutna och framtiden är Guds tid. Nu blir både protologi och eskatologi viktiga teologiska dimensioner. Nu ser man att Gud är "han som är och som var och som kommer", för att låna en formulering från Upp 1:8.

Det är ett tänkvärt faktum att Israel håller fast vid den monarkiska gudsbilden inte bara då det går bra, t ex när Davids och Salomos rike är en stormakt i dåtidens Främre Orienten,²¹ utan också då den yttre verkligheten på alla sätt tycks falsifiera tron på Gud som den kämpande Konungen och som de himmelska härskarornas Herre. Ett av dokumenten från den nationella exilskatastrofen, nämligen Klagovisorna, talar här sitt tydliga språk. Rakt genom mörkret, på tvärs mot allt som för ögonen är, i juder här bekännelsen till den Gud som trots allt har makten:

Du, Herre, tronar evinnerligen;
din tron består från släkte till släkte. (Klag 5:19).

Också i andra texter från exilstiden formuleras bekännelsen till Herren såsom den kämpande och regerande Guden (Jes 52:7; Hes 20:32-44; Ps 74:12-17; 89:6-19).²² Så står vi inför det viktiga faktum att det för den som tror inte alltid är det yttre händelseförloppet som får avgöra huruvida Gud är segerrik; i stället är det tron på den suveräne Guden som får bestämma vad som skall räknas som en seger, som en religionsfilosof träffande uttryckt saken (D.Z. Phillips).

Gud som "den Helige"

"Helig, helig, helig är Herren Sebaot" heter det i texten om Jesajas kallelse (Jes 6:3). Detta ställe och Psalm 99, där Guds helighet framhålles tre gånger (v 3, 5, 9), låter oss ana att ett dylikt *trishagion* ("trefalt helig") utgjorde en fast beståndsdel i tempelgudstjänsten.

Guds transcendens, hans egenskap att vara totalt annorlunda, får sitt starkaste uttryck just i utsagorna om honom som den "helige" (*qādōš*): "Ty jag är Gud och inte en människa. Helig är jag bland er, och med vrede vill jag ej komma" (Hos 11:9).

Man kan kanske uttrycka saken så, att "den Helige" betecknar Gud i hans majestätiska avskildhet. Vissa av beläggen för Guds helighet för oss till den teologiska miljö som talar om Gud som konung och härskare (Jes 6:3; Ps 89:19 [jfr ovan s 100]; Ps 99:3, 5, 9 [en tronbestigningspsalm]; jfr även 1 Sam 6:20). Ett majestät närmar man sig inte hur som helst. Ordet *qādōš* talar om Gud som den övervärldsliga och fruktansvärda makt som utan ord framtvingar respekt, ja underkastelse. Det ger en antydning om Gud som något av en förtärande eld, ett övervärldsligt naturfenomen som i sin egen kraft väcker skräckfylld beundran hos den som kommer nära.

I ark-berättelsen läser vi om hur många i Bet-Semes dog, därför att de hade sett på Herrens ark. De hade tydligen kränkt Guds majestät. Inför en sådan Gud frågar man sig: "Vem kan bestå inför Herren, denne helige Gud?" (1 Sam 6:19-20). En likartad händelse relateras i Moseböckerna. När Arons söner burit fram "främmande eld" inför Herren utgick eld från Herren och förtärde dem. Därpå heter

det: "Detta är vad Herren har talat och sagt: På dem som står mig nära vill jag bevisa mig helig och inför allt folket bevisa mig härlig" (3 Mos 10:1-3). Sådana ställen ger något av den bakgrund mot vilken vi måste förstå Jesajas reaktion, när han skådar den Helige: "Ve mig, jag förgås! Ty jag har orena läppar, och jag bor bland ett folk som har orena läppar, och mina ögon har sett Konungen, Herren Sebaot!" (Jes 6:5). När "Israels Helige" i Jesaja (belägg nedan) användes som gudsbe-teckning, talar ställena ofta om Guds kränkta majestät. Att nalkas Gud är aldrig något riskfritt företag.

I detta sammanhang är de sk "portliturgierna" eller "intågsliturgierna" viktiga, detta trots att själva helighets-terminologin ej förekommer. Det är en texttyp som talar om hur den Heliges närvaro på Sion får vissa konsekvenser för tempelbesökaren. Typiska exempel är Psalm 15 och 24:3-6. En inledande fråga om vem som får gå upp på Herrens berg och träda in i hans helgedom besvaras med en uppräkningslista av de kvalifikationer som tempelbesökaren måste ha för att på detta sätt nalkas Gud. Detta kan endast göras av "den som vandrar ostraffligt", "den som har oskyldiga händer", "den som inte bär förtal på sin tunga", etc. Jes 33:14-16 har samma struktur, men här finner vi en direkt hänvisning till den närvarande Gudens avskilda majestät. Syndarna på Sion blir förskräckta och frågar: "Vem av oss kan härda ut vid en förtärande eld, vem av oss kan bo vid en evig glöd?" — Svaret ges med en uppräkningslista av samma typ som i de båda psalmerna: "Den som vandrar i rättfärdighet och talar vad rätt är, den som föraktar vad som

vinns genom orätt och våld, och den som avhåller sina händer från att ta mutor..." (jfr även Ps 5:5-8, Jer 7:5-7; Hes 18:5-9). Så talar texterna om ett samspel: Den närvarande Gudens helighet kräver den gudstjänstfirande församlingens rättfärdighet.

Detta korrespondensförhållande uttrycks också med formuleringar som innehåller elementet helighet i båda leden. Den sk Helighetslagen (3 Mos kapitel 17-26) innehåller tre gånger formuleringen: "Ni skall vara heliga, ty jag, Herren, er Gud, är helig" (3 Mos 19:2; 20:26; 21:8). Konstaterandet av Guds helighet utgör basen och motiveringen för kravet på människans helighet. De närmare specifikationerna i Helighetslagen bör jämföras med beskrivningen av den rättfärdige i de nyssnämnda texterna.

Så har vi sett hur Gud är "Konungen" och "Herren Sebaot", beteckningar som talar om hans majestät. Han omtalas också som "den Helige" eller "Israels Helige". I den gammaltestamentliga gudsbilden spelar sålunda (a) Guds *majestät* och (b) Guds *helighet* en central roll. Till dessa två aspekter bör fogas (c) en tredje av liknande art: hans *exklusivitet*, detta att han är en Gud som inte tål några konkurrerande sidoförbindelser, en nitälskande "svartsjuk Gud", 'ēl qannā' (jfr ovan s 78). Inte oväntat kombineras Guds helighet med hans nitälskan i en pregnant utsaga, när Josua säger till folket: "Ni kan inte tjäna Herren, ty han är en helig Gud. Han är en nitälskande Gud. Han skall inte ha fördrag med era överträdelse och synder" (Jos 24:19).

Så utgör Guds majestät, helighet och exklusivitet avgörande bestämmningar av

Bibelns Gud. Dessa tre skall man hela tiden hålla i minnet som en genomgående bakgrund till den bibliska förkunnelsen om Guds kärlek.

Försöken att tolka det hebreiska *qādōš* utifrån en etymologi med innebörden "skilja", "separera" är knappast hållbara. Att det heliga likväl ofta skiljes från det profana ligger dock i sakens natur; jfr korrespondensen mellan "helga" och "avskilja" i 1 Mos 2:3; 3 Mos 20:26 (jfr v 24); 5 Mos 7:6.

Statistik: Det nya standardlexikonet ger 56 belägg för Guds helighet i det hebreiska GT (HAL 998a). Av dessa ställen är det många som innehåller olika namnformer: "den Helige", "Jakobs Helige", "Israels Helige". De viktigaste är:

- "Den Helige", 5 gånger: Jes 40:25, 57:15; Hos 11:9; Hab 3:3; Job 6:10.
- "Israels Helige", 31 gånger: 2 Kung 19:22; Jes 1:4; 5:19, 24; 10:20; 12:6; 17:7; 29:19; 30:11, 12, 15; 31:1; 37:23; 41:14, 16, 20; 43:3, 14; 45:11; 47:4; 48:17; 49:7; 54:5; 55:5; 60:9, 14; Jer 50:29; 51:5; Ps 71:22; 78:41; 89:19 ["Israels Helige, han är vår konung"].

Den sistnämnda beteckningen förekommer alltså 12 gånger i Jesaja 1 — 39 och 13 gånger i Jesaja 40 — 66. Kanske är det en språklig formulering som härrör från profeten Jesaja. Själva föreställningen om Guds helighet är dock urgammal.

Litteratur: Vriezen (1956: 124-135), W.H. Schmidt (1962), H.-P. Müller (THAT II: 589-609), Wildberger (1979: 241-248), Bettenzoli (1979: 25-49). Till rättfärdighetskravet i intågsliturgierna se Bo Johnson (1985: 101, 109).

FAKTARUTA 19

Sebaot-beteckningen i modern bibelforskning

När forskarna diskuterat Sebaot-namnet är det framför allt två problem som stått i centrum: dels den självskrivna frågan om vad elementet *šebā'ōt* egentligen betyder, dels hur man skall förstå den grammatiska relationen mellan de två elementen i namnet *JHWH šebā'ōt*. För båda frågorna tycks hebreiskan erbjuda flera olika möjligheter. Till dessa två problem, som vi kan kalla för det *semantiska* och det *grammatiska*, kommer ytterligare ett: det *religionshistoriska* problemet om termens ursprung och bakgrund. Är den en rent israelitisk bildning eller är den ett lån från kanaaneerna? — Här följer nu några valda glimtar från denna vetenskapliga diskussion (jfr översikterna hos R. Schmitt 1972: 145-159 och Mettinger 1982 A: 109-111, 127).

(1) *Det semantiska problemet.* — (a) Ofta har man tänkt sig att elementet *šebā'ōt* syftar på Israels jordiska krigshärar. Gudsnamnets förbindelse med arken (1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2) och ställen som 1 Sam 17:45 (jfr Ps 44:10; 60:12) synes stödja en sådan tolkning. Ett kruz föreligger dock i det profetiska språkbruket med dess höga frekvens av Sebaot-belägg (251 fall av totalt 284 i GT). Det profetiska språkbruket verkar nämligen inte speciellt krigiskt.

(b) Andra har i Sebaot-elementet sett en syftning på Guds himmelska härskaror. Ställen som 1 Kung 22:19; Jos 5:14 m fl synes tala för denna tolkning. Likaså har Septuagintas översättning, *kyrios tōn dynamōn*, "makternas herre", anförts i detta sammanhang. Att på detta sätt uppfatta Sebaot-beteckningen som ett namn på Gud i hans egenskap av de himmelska

härskarornas Herre är en gammal etablerad tolkning, som dock i vårt eget sekels forskning fallit ur bilden till förmån för andra uppfattningar. En svårighet föreligger i det faktum att GT endast använder singularformen *šābā'*, inte pluralen *šebā'ōt*, om den himmelska skaran (1 Kung 22:19 etc).

(c) En tredje möjlighet är en "totalitets-tolkning" av Sebaot-elementet. På ett par ställen i GT står *šābā'* som en sammanfattande beteckning för hela skapelsen (1 Mos 2:1; jfr Jes 34:2). Wambacq (1947) gör kompromissen: Sebaot-elementet syftade ursprungligen på jordiska skaror, på Israels folk. Med tiden utvecklades dock innebörden så, att *šebā'ōt* kom att stå för skapelsens totalitet. Gudsnamnet i fråga skulle då beteckna Gud som hela skapelsens Herre och alltså vara en sorts allmaktsbeteckning på Gud. En svårighet är naturligtvis att "totalitetsbruket" av *šābā'* är så ytterst sällsynt i GT.

(2) *Det grammatiska problemet.* — Sebaot-namnet reser inte endast det semantiska problemet angående betydelsen i ordet *šebā'ōt*. Själva ordförbindelsens grammatiska struktur utgör ett problem i sig: vilken är den grammatiska relationen mellan orden *JHWH* och *šebā'ōt*? Elementet *JHWH* fungerar ju närmast som ett egennamn för Gud. I hebreiskan är nu egennamn determinerade i sig; de tar i regel inga kompletterande bestämmningar. Man väntar sig alltså inte gärna att *JHWH* skall stå i constructus till en följande genitiv. Detta är ett problem för uppfattningen att det är fråga om "sebaots *JHWH*", alltså "härskarors *JHWH*". Ett nära till hands liggande alternativ har

då varit att uppfatta ordförbindelsen som egennamnet *JHWH* plus en apposition, alltså "JHWH, nämligen Sebaot". Avgörandet på denna språkliga punkt får naturligtvis konsekvenser för den sakliga förståelsen. Om det är frågan om egennamn plus apposition, då föreligger identitet mellan *JHWH* och *šebā'ōt*. Detta är däremot inte givet om man stannar inför constructus-tolkningen.

W R Arnold (1917: 142-148) betonade att *šebā'ōt* är indeterminerat och tolkade konstruktionen som en adjektivisk genitivförbindelse av samma typ som i t ex *har qōdeš* "helighets berg = det heliga berget". Här är *qōdeš*, "helighet", inte en storhet som kan särskiljas från *har*, "berg", utan en egenskap hos berget i fråga. På motsvarande sätt: I ordförbindelsen *JHWH šebā'ōt* är *šebā'ōt* inte något som kan särskiljas från *JHWH* (t ex himmelska eller jordiska härskaror under hans befäl) utan en egenskap hos honom. Gudsnamnet i fråga skall inte översättas "Yahwe of the Armies, whether Israelitish or celestial, but... the military Yahwe = Yahwe on the War-Path, Yahwe Militant" (s 143).

Eissfeldt (1950 = 1966: 103-123) går vidare på samma linje. Han kompletterar emellertid Arnold med den viktiga synpunkten att *šebā'ōt* skulle vara en intensiv abstraktplural, jfr *dē'ōt*, "full kunskap", *gebūrōt*, "extraordinär styrka". *JHWH šebā'ōt* är att tolka som "Jahwe, der Zebaothafte", dvs "JHWH, den sebaotaktige" och utsäger alltså att *JHWH* har den egenskap som ligger i begreppet *šebā'ōt*, ett begrepp som Eissfeldt uppfattar som "massa", "tyngd", "makt". Beteckningen skulle då tala om Gud som "JHWH, den mäktige". Eissfeldts tolkning har mötts med påtaglig entusiasm i nyare litteratur.

(3) *Det religionshistoriska problemet.* — Victor Maag (1950 = 1980: 1-28) betonar starkt de religionshistoriska aspekterna. Hebreernas möte med kanaaneisk religion under domartiden innebar att man tog upp vissa nya element i sin tro. För Maag framstår *šebā'ōt* som en beteckning för de kanaaneiska naturmakterna, som berövats sin status och ställs in under Herren. Sebaot-beteckningen blir för Maag en illustration till allmaktsbegreppet.

J P Ross (1967) försökte utgå från det äldsta materialet för Sebaot-namnet, ett material som han fann i Samuelsböckerna och Psaltaren. Här fann han att namnet hörde hemma i sammanhang som talade om Gud i kungliga kategorier. Ett problem blir då, menar Ross, om man skall förknippa gudsnamnet med den vanliga roten *š-b-ʿ* i substantivet "armé" och verbet "göra tjänst i en armé". Ross ser ett gap mellan gudsnamnets kontexter och den rot som man vanligen förknippat namnet med.

Ett nytt försök till ett samlat grepp på Sebaot-problemet gjordes av Mettinger (1982: A). Gudsnamnet placeras här in i en bestämd livsmiljö: det salomoniska templets sammanhang. Templets karaktär av mötesplats mellan himmel och jord ger en ledtråd till förståelsen av elementet *šebā'ōt*: det har något att göra med den himmelska skaran (*šābā'*) inför tronen. Vidare klargöres betydelsen av miljön i Silo under domartiden för termens uppkomst. De argument som andra forskare anfört för att Sebaot-namnet skulle ha ett kanaaneiskt ursprung visar sig vid en granskning bero på en missuppfattning av ett par nyckelställen i de ugaritiska texterna.

Gud som "Förlossaren", "Frälsaren" och "Skaparen" — Om namnen på Gud hos Trösteprofeten

Vi har studerat 'fädernas Gud' och de olika El-namnen i patriarktexterna. Vi har sett hur JHWH-namnet kom i bruk i samband med Mosetiden och exodus-dramat och hur mötet med kanaaneisk religion i Kanaan ledde till att nya gudsbeteckningar började användas, "den levande Guden", "Konungen" och "Herren Sebaot". Vi har noterat hur Sebaot-namnet fungerade som lösenord och lystringsignal i tempelmiljön i Jerusalem.

I det här kapitlet skall vi nu ta steget till exilstiden, dvs den babyloniska fångenskapens era. Det besegrade och deporterade folket nåddes nu av ett nytt gudomligt tilltal. Profeten i Jesaja 40 — 55 har just denna adressering till exilstidens Israel. Templet ligger i ruiner (Jes 44:26-28; 51:3; 52:9). Viktiga grupper inom befolkningen har deporterats (42:22). Den ledande supermakten heter inte längre Assyrien, som på Jesajas tid, utan Babylonien (43:14; kapitel 47; 48:14, 20). Och den som skall bli Babyloniens överman, perserkungen Kores (Cyrus), har redan börjat sitt segertåg (44:28; 45:1; jfr även 41:2; 45:13; 46:11; 48:14).

Jesaja 40 — 55 utgör ett separat textblock, omramat av två majestätiska utsagor om Guds ord. Dessa kapitel presenterar ett hoppets budskap till det krossade Israel. Profeten talar om en Gud som verkar befrielse och nyskapelse. Detta gäller alldeles oavsett hur vi ställer oss till författarfrågan. Jag kan nämna att jag som ung student i fromt nit länge försökte mobilisera invändningar mot teorin om en Andre Jesaja (Deutero-Jesaja). Att efter ytterligare ett par decenniers arbete med dessa och andra texter ännu framhärda i denna försvarsposition skulle för mig vara att slåss mot förnuftet. Teorin om en Andre Jesaja är och förblir en teori, men det är en teori som har

en betydande ”förklarings-kapacitet”, dvs den löser betydligt fler problem än den skapar. Den kan inte sägas vara vederlagd av Döda-havsrollarna, eftersom dessa texter är flera århundraden senare än exilstiden och den anonyme profeten. Denne till namnet okände profet kommer vi att tala om som Trösteprofeten från exilen. Han står bakom kapitel 40-55 (och kanske även kapitel 35 och 60 — 62) i Jesajaboken.¹

När man sett hur profeten Jesaja går in för Sebaot-beteckningen som sitt viktigaste gudsnamn, blir man naturligtvis nyfiken på hur Trösteprofeten talar om Gud.² Namnet ”den Helige” eller ”Israels Helige” förekommer 14 gånger^{2a} och Sebaot-beteckningen 6 gånger. Båda utgör förbindelseled med Jesaja. Mera lönande är det att studera det som är nytt och säreget hos Trösteprofeten, nämligen hans användning av särskilda beskrivande particip som beteckningar för Gud. Ett par exempel: ”Så säger Gud, Herren, *han som har skapat himmelen och utspänt den, han som har utbredd jorden med vad som alstras av den, han som har givit liv åt folket som är på den...*” (42:5). ”Så säger Herren, *din förlossare, han som danade dig redan i moderlivet...*” (44:24).

I grundtexten blir man lätt varse detta speciella sätt att tala om Gud. Vad jag kursiverat i citaten är lätt igenkännliga participformer av olika hebreiska verb. En forskare har räknat ut att det är 34 olika verb, som på detta sätt användes om Gud, och att dessa ”Guds-particip” förekommer sammanlagt 88 gånger i Jesaja 40 — 55.³ Vi står alltså inför ett fenomen som i hög grad sätter sin prägel på dessa kapitel.

I vår tidigare framställning har vi gång på gång betonat sambandet mellan situation och gudsbild. När vi nu granskar ”Guds-participen” hos Trösteprofeten, skall vi återigen betona samma aspekt. När Trösteprofeten förkunnar sitt evangelium, riktar han detta budskap rakt in i den historiska katastrofens djupaste mörker. Han talar till ett folk som är krossat, ett folk över vilket historiens hjul gått fram som en ångvält. Templet låg i ruiner och kungen och en lång rad andra nyckelpersoner var deporterade. Flera olika bibelböcker ger oss handfast information om katastrofen (2 Kung 25; Jer 39 — 44; Jer 52; Klag 1 — 5).

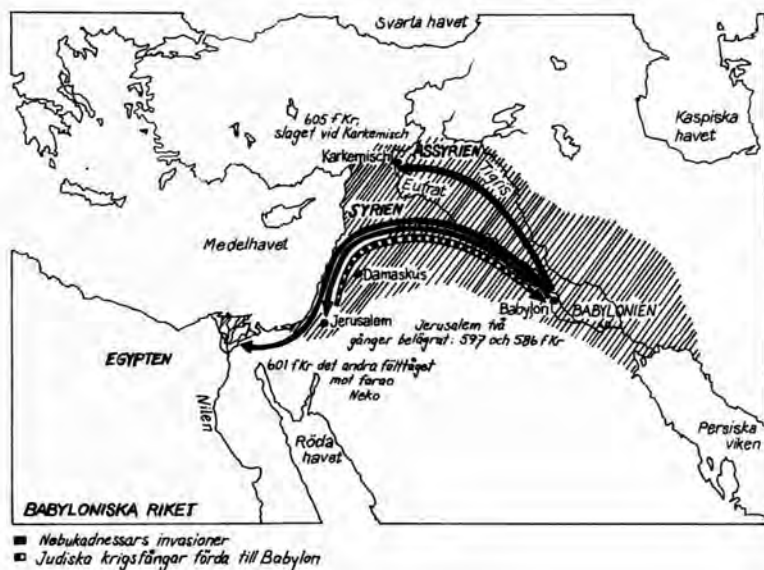
Vi bör göra klart för oss att detta var en kris som inte bara gällde de yttre, materiella levnadsvillkoren. Exilskatastrofen innebar dessutom gudstrons djupaste prövning.⁴ För att förstå detta måste vi blicka bakåt. Kungatidens teologi kan betecknas som en ellips med två brännpunkter: Sionslöftet och Davidslöftet.⁵

Sionslöftet handlade om Guds närvaro i sitt tempel på Sion och om stadens okränkbarhet, garanterad av Gud själv (Ps 46:5-8; 48:4 etc). Nu ligger i stället stadens murar i ruiner, och hedningarna har

skövlät Guds boning, templet på Sion (Klag 2:15; 4:12; 5:17-18; Ps 137).

Davidslöftet var löftet om att det alltid skulle sitta en man av den utkorade Davidsätten på Jerusalems tron (2 Sam 7:16; Ps 89:4-5). Nu, under exilen, var verkligheten av helt annan innebörd (2 Kung 25:5-8; Klag 4:20; Ps 89:39).

FIGUR 19



Decennierna efter år 586 f Kr innebar för Israel de gudomliga löftenas djupaste kris. Verkligheten själv tycktes leverera en massiv vederläggning av de gudomliga löftenas utfästelser. De var gamla guldkantade papper som i det stora sammanbrottets tecken hade sjunkit till ett marknadsvärde som var lika med noll. Nu gjorde folket den upplevelse som står som ett klassiskt paradig för gudstrons kris: upplevelsen av Guds frånvaro och av Guds tystnad (jfr Ps 44:1-3, 10, 24-25; Ps 74:1, 10, 22). Tvivlet spirade. Man ifrågasatte visserligen inte Guds existens. Gud-är-död-teologin skulle aldrig ha haft någon framgång i det gamla Israel. Däremot tvivlade man på hans vilja att hjälpa och på hans förmåga att göra det.⁶ Var inte babyloniernas militära seger ett bevis för att Babels gudar var de starkare? När Trösteprofeten talar till sitt folk, märker man hur han riktar sig mot öppet formulerat tvivel på Guds makt och Guds omsorg. Han citerar folkets tvivel: "Han [Gud] har inga händer" (45:9). "Min väg är fördold för Herren och min rätt är försvunnen för min Gud" (40:27). "Herren har övergivit mig, Herren har glömt mig" (49:14).

Detta leder oss till en viktig insikt: Trösteprofetens budskap i Jesaja 40 — 55 skall förstås som ett svar på tvivlets förtvivlade frågor. Dessa kapitel är adresserade till ett Israel som befinner sig "längst in i ångesten".

Två punkter är viktiga att komma ihåg, då det gäller Trösteprofetens budskap till sitt folk. För det första: för Trösteprofeten är exilen ingalunda tecknet på Guds vanmakt. Han ställer en helt annan diagnos på den historiska situationen. Det nationella sammanbrottet utgör för honom istället den yttersta konsekvensen av Israels synd: "Vem har lämnat Jakob till skövling och Israel i plundrars våld? Har inte Herren gjort det, han mot vilken vi har syndat..." (Jes 42:24). Detta inskräper Trösteprofeten gång på gång (Jes 42:18-25; 43:22-28; 50:1-3), och det blir en av exilstidens viktigaste teologiska insikter (Jes 57:17; 59:1-2; Klag 1:14, 18; 2:17; 5:7).⁷ Därmed har Trösteprofeten definierat situationens innebörd.

För det andra: den babyloniska fångenskapen skulle inte bli slutstationen för Israels folk. Trösteprofetens uppdrag är att förkunna frihet för de fångna. Gud har tigit och dolt sitt ansikte, men nu skall han ingripa. På den betonggråa fängelsemuren målar profeten för sitt folk upp en väldig alfreskomålning med färger av suggestiv lyskraft. Och det märkliga med denna målning är att den ger en dubbelexponering av två motiv: befrielsen ur Babel och uttåget ur Egypten. Befrielsen upprepar och överbjuder den första exodus. Ännu en gång kommer Gud att klyva klippan och skänka vatten i ödemarken (Jes 48:20-21; jfr 2 Mos 17:6). Han som en gång gjorde "en väg i havet, en stig i väldiga vatten", han kommer nu att bana "en väg i öknen" (Jes 43:16-21). Israels Gud går både bakom och framför sitt folk när det drar ut, och denna gång är det inte en flykt som sker med hast (Jes 52:11-12; jfr 5 Mos 16:3). I Trösteprofetens förkunnelse spelar alltså exodus-typologin en viktig roll.⁸

Trösteprofetens budskap är således ett gudomligt löfte om befrielse. När vi nu vänder oss till "Guds-participen" hos Trösteprofeten, visar det sig att det är frågan om beteckningar för Gud som i sig själva förmedlar detta centrala budskap. Ett studium av dessa "Guds-particip" leder oss sakta men säkert in i det allra heligaste i Trösteprofetens teologiska helgedom.

Med hjälp av den statistik som erbjuds i den amerikanske forskaren Carroll Stuhlmüllers förnämliga studie *Creative redemption in Deutero-Isaiah* (1970: A: 268-271) kan vi lätt överblicka de 34 verb som på detta sätt användes som "Guds-particip". De kan väsentligen föras till två olika grupper, som vi i det följande kommer att behandla i tur och ordning: Å ena sidan har vi sådana som talar om Gud som befriaren. Hit hör främst participen *gō'el* (1917: "förlossare"), ett ord som förekommer 10 gånger hos Trösteprofeten, och

mōšia^c (1917: "frälsare"), ett ord som förekommer 5 gånger. Å andra sidan har vi sådana ord som talar om Gud som skaparen. Terminologin är här rätt varierad hos Trösteprofeten, men den är lätt att känna igen från andra skapelsetexter i GT. Det är participen av hebreiska verb för "skapa", "dana", "göra", "utspänna" etc.

Om man utifrån "Guds-participen" skulle beskriva Trösteprofetens gudsbild, kan man säga att det väsentligen är två olika sidor av Guds väsen som kommer till uttryck: *Gud som frälsare* och *Gud som skapare*. När vi ser hur frälsning och skapelse kopplas samman, blir vi naturligtvis nyfikna: Hur ser det inre samband ut som vi hos Trösteprofeten anar mellan Gud som frälsare och Gud som skapare?

1. Gud som "Förlossaren", goel

Gud som "Frälsaren"

Hos Trösteprofeten förekommer 5 gånger det hebreiska ordet *mōšia^c*. Detta är en form av verbet *jāša^c*, "rädda", "frälsa". Närmare bestämt är det ett hifil particip med betydelsen "han som räddar", "han som frälsar". Beläggställena förtecknas sist i denna ruta.

En rad viktiga teologiska termer i GT har en bakgrund i rättslivets språkbruk. Så är t ex fallet med *berit*, hebreiskans ord för "förbund", ett ord som har en "profan" användning inom kontraktsrätten. Liknande är fallet med *mōšia^c*. När någon i Israel blev utsatt för övervåld, röveri eller någon annan oförrätt upphävde han eller hon ett "rop". De som hörde detta var skyldiga att ingripa. Terminologin för detta ropande var *šā'āq* (verb) respektive *šē'āqāh* (nomen). Den är belagd bla i 5 Mos 22:24, 27 och Job 19:7. Med närmare adressering till kungen i landet förekommer detta "rättsrop" i 1 Kung 20:39; 2 Kung 6:26 och 8:3, 5.

Här kommer nu *mōšia^c* in i bilden. Den som hör ett sådant rättsrop och ingriper, han är *mōšia^c*, "den som räddar". Med syftning på *människor* förekommer denna term i dylika sammanhang i 5 Mos 22:27; 28:29, 31 och på vissa ställen i Domarboken (3:9, 15; 10:10-14; jfr även Jes 19:20 och Neh 9:27).

Termen användes emellertid också för att beteckna *Gud* som den som ingriper och räddar som svar på "rättsropet" från våldets och oförrättens offer. Beläggställena i Trösteboken (Jesaja 40 — 55) är flera än i någon annan enskild bibelbok. Detta framgår av följande översikt:

- Jesaja 40 — 66: Jes 43:3, 11; 45:15, 21; 49:26; 60:16; 63:8.
- Profeterna i övrigt: Jer 14:8; Hos 13:4.
- Psaltaren: Ps 7:11; 17:7; 18:42 (= 2 Sam 22:42); 106:21.
- Prosalitteraturen: 1 Sam 10:19, 2 Sam 22:3.

Litteratur: Boecker (1964: 61-66).

FAKTARUTA 21

Det ena av de två nyckelord, som profeten använder för att tala om Gud som räddaren är *mōšīa^c*, ett particip av verbet *jāša^c* med betydelsen "räddare", "frälsare". Detta ord studeras i en separat faktaruta (se faktaruta 21). Det andra nyckelordet är *gō²ēl*, ett ord som vi här skall ta upp till en mera ingående granskning.⁹

Med ordet *gō²ēl* har profeten valt en term från Israels juridiska ordförråd. Det handlar om olika former av friköpande, och *gō²ēl* betecknar den person som utför denna akt (1917: "förlossare"). Nu råkar det vara så, att vi har två olika hebreiska verb som betyder "friköpa". I 5 Moseboken finner vi verbet *pādāh* om hur Gud "friköper" Israel ur fångenskapen i Egypten (15:15; 21:8 etc). Trösteprofeten känner självfallet till detta verb (Jes 50:2; 51:11). Likväl föredrar han ett annat, nämligen verbet *gā²al* och dess participform *gō²ēl*. Totalt använder Trösteprofeten denna ordrot 17 gånger (10 gånger är det participformen och 7 gånger andra former av verbet).

Vad är det som gör att Trösteprofeten föredrar *gā²al* (*gō²ēl*) framför *pādāh*, när han talar om gudomligt friköpande? — Den schweiziske forskaren J.J. Stamm (1940: 27-45) har presenterat en studie över de båda verben. Verbet *pādāh* är en mera neutral handelsrättslig term. Verbet *gā²al* (och participet *gō²ēl*) hör däremot hemma inom familjerättens område. När personen A friköper personen B gör han detta på grund av en redan existerande släktförbindelse, som gör det till hans rätt och plikt att handla. Man kan uttrycka saken så, att verbet *pādāh* lägger tonvikten vid det pris som betalas vid en viss transaktion (jfr 1 Sam 14:45), medan *gā²al* understryker blodsbandet mellan befriaren och den befriade. En titt på *gō²ēl*-befrielsen i GT:s lagar visar hur just släktförbindelsen betonas. Denna typ av friköpande förekommer huvudsakligen i tre olika fall.

(1) Först och främst har vi friköpandet av slavar. Om en israelit hade måst sälja sig som slav, var det en skyldighet för hans närmaste släktingar att "lösa ut" (*gā²al*) honom (3 Mos 25:47-55): "Någon av hans bröder må lösa honom, eller också må hans farbroder eller hans farbroders son lösa honom..." (v 48f). Denna skyldighet åvilar alltså manliga släktingar i fallande ordning: bror, farbror, kusin etc.

(2) Ett annat fall är friköpandet av släktjord (3 Mos 25:23-34). Om någon kom på obestånd och tvingades sälja av något av sin släkteegendom, då var det "hans närmast ansvarige släkting" (*gō²ēl*, v 25) som skulle ingripa och "återbörda" jordegendomen.

(3) Ett tredje fall är *gō²ēl*-befrielsen ur änkeståndet. Visserligen använder lagarna här en annan terminologi (5 Mos 25:5-10), men berättelsen i Ruts bok talar uttryckligen om hur Boas handlar som *gō²ēl* och därvid påtager sig släktingens förpliktelse att gifta sig med änkan och ge henne barn (Rut 4).

Genom sin tonvikt på släktskapsbandet har *gā²al* (och *gō²ēl*) en

varmare färgton än sin granne på språkets karta, *pādāh*. Detta är säkert en väsentlig orsak till att Trösteprofeten gjorde detta val. När Gud handlar som *gō'ēl* och befriar sitt folk från fångenskapen i Babel, då jämförs han med släktingen som ingriper och räddar sin frände.¹⁰ Föga underligt då att Gud i en och samma vers kan beskrivas som "fader" och "förlossare" (Jes 63:16).

Hos Trösteprofeten är det särskilt två texter som bör uppmärksammas i detta sammanhang. Det ena avsnittet är Jes 43:1-7. Vad som här säges skall förstås mot bakgrunden av *gō'ēl*-befrielsen av slavar. De deporterade israeliterna framstod just som en samling slavar. Men nu talar Gud till de fångna: "Frukta inte, ty jag har befriat [*gā'al*] dig, jag har kallat dig vid ditt namn, du är min" (Jes 43:1). Det juridiska bildspråket skymtar också i v 3: "Jag ger Egypten till lösepenning för dig, Etiopien och Seba i ditt ställe"

En sak som också måste noteras är avsnittets litterära genre.¹¹ För att få rätt perspektiv på denna måste vi göra en utvikning till Psaltaren. Den som kom till templet för att bedja kunde använda sig av fär-

Gud som "Förlossaren". Beläggställena

En av de allra viktigaste guds-beteckningarna hos Trösteprofeten (Jesaja 40-55) är *gō'ēl*. Gud beskrivs därmed som Israels "befriare". Det är en bild som har juridisk bakgrund och som analyseras i detta kapitel. I den här faktarutan överblickar vi termens förekomst som guds-beteckning.

Ordet *gō'ēl* är ett particip av verbet *gā'al*, "lösa ut", "friköpa" och betyder ungefär "den friköpande", "han som befriar" (1917: "förlossaren"). Trösteprofeten använder flitigt denna terminologi (totalt 17 gånger):

- Trösteprofeten använder participet *gō'ēl* 10 gånger: Jes 41:14; 43:14; 44:6, 24; 47:4; 48:17; 49:7, 26; 54:5, 8.
- Trösteprofeten använder andra former av samma verb om Gud ytterligare 7 gånger: Jes 43:1; 44:22, 23; 48:20; 51:10; 52:3, 9.

- Förekomsten av *gō'ēl* om Gud utanför Jesaja 40 — 55 fördelar sig enligt följande: Jes 59:20; 60:16; 63:16; Jer 50:34; Ps 19:15; 78:35; Job 19:25; Ords 23:11.

Även om vissa av dessa ställen möjligen är från tiden före exilen (Ords 23:11), är det tydligen först hos Trösteprofeten som vi möter ett mera intensivt bruk av *gō'ēl* som guds-beteckning.

Hos Trösteprofeten användes denna terminologi för att tala om hur Gud befriar Israel från den babyloniska fångenskapen. Denna befrielse beskrivs hos profeten som en ny exodus. Också om den första exodus, uttåget ur Egypten, använder vissa texter verbet *gā'al*: 2 Mos 6:6; 15:13; Jes 63:9; Ps 74:2; 77:16; 78:35; 106:10.

Litteratur: Statistiken ovan bygger på Stuhlmueller (1970 A: 268-271, 273-278).

diga formulär som vi brukar kalla för klagopsalmer. Psalm 13 ger ett typiskt exempel. Den inleds med (a) en klagan över nöden (v 1-5). Därpå följer alldeles oförmedlat (b) ett uttryck för den bedjandes frälsningsvisshet (v 6). Denna struktur är typisk för klagopsalmerna. Man har nu gissat att en präst eller tempelprofet mellan dessa båda moment uttalade ett gudomligt löfte om hjälp, ungefär som prästen i en högmässa å Guds vägnar tillsäger församlingen gudomlig förlåtelse som svar på syndabekännelsen. Detta gudomliga frälsningslöfte (med exegetisk terminologi: "frälsningsoraklet") svarar mot den individuella klagopsalmen i Psaltaren (jfr 1 Sam 1:17).

Det råkar nu vara så, att forskarna har återfunnit sådana frälsningslöften i ett antal texter hos Trösteprofeten (Jes 41:8-13; 41:14-16; 43:1-7; 44:1-5). Här finns vanligen gudomliga tillsägelser av typen "frukta icke", "jag är med dig". Vad som nu är speciellt tänkvärt är följande förhållande: Det s k "frälsningsoraklet" är en texttyp som riktar sig till den enskilde individen; det svarar ju mot den individuella klagopsalmen. Men hos Trösteprofeten fungerar denna texttyp på ett nytt sätt. Detta ser vi tydligt i Jes 43:1-7, som är ett exempel på denna texttyp. Formellt är tilltalet till en individ ("du"/"dig"). Men denna individ är Israels folk (v 1). Frälsningsoraklet riktas här till Guds folk, till Israel. De till synes triviala observationerna om texttypen öppnar vår blick för nya djup i texten: Gud talar till sitt folk Israel som vore det en enda individ, och han talar om sig själv som dennes nära släkting, dess $g\bar{o}^{\prime}el$! Nog om Jesaja 43.

Den andra viktiga texten är Jesaja 54:1-10, där vi två gånger återfinner ordet $g\bar{o}^{\prime}el$ (v 5, 8). Här är det emellertid inte frågan om $g\bar{o}^{\prime}el$ -befrielsen av slavar. Den bakomliggande bilden handlar om någonting annat:

Frukta inte, ty du skall ej komma på skam.
 Blygs inte, ty du skall ej bli utskämd.
 Nej, du skall få glömma din ungdoms skam,
 och ditt änkestånds vanära skall du inte mer komma ihåg.
 Ty den som har skapat dig är din man, han vilkens namn är
 Herren Sebaot,
 och Israels Helige är din förlossare [$g\bar{o}^{\prime}el$], han som kallas
 hela jordens Gud. (Jes 54:4-5)

Med en poetisk metafor skildras Israels exil här som dess änkestånd. Israels söner har förblött på slagfältet. Israel var som en barnlös änka. Den änka som barnlös framlevde sitt liv var i en svår situation. Det sociala skydds nätet utgjordes ju främst av maken och de barn som skulle sörja för hennes ålderdom.

I de citerade verserna går det dock en röd tråd mellan ordet "änkestånd" i v 4 och $g\bar{o}^{\prime}el$ i v 5. Herren ingriper och genomför vad vi kan kalla för $g\bar{o}^{\prime}el$ -befrielsen ur änkeståndet (se s 159). Den väl-

kända symboliken brudgum — brud för förhållandet mellan Herren och Israel har här fått en intressant tillspetsning. Herren är inte bara brudgum. Han är dessutom *gō'ēl*. Han räddar Israel ur en situation som utan honom skulle vara absolut hopplös. Han ger nytt liv, nya barn och en ny framtid åt sitt sargade folk. Och detta utgör den sakliga motiveringen för textens hymniska inledning (v 1-3).

Om vi nu blickar ut över boken i stort (Jesaja 40 — 55), gör vi en viktig observation. Israel hade klagat över att vara förgätet och övergivet av sin Gud. "Min väg är fördold för Herren", heter det i 40:27. Och längre fram finner vi orden "Herren har övergivit mig, Herren har glömt mig" (49:14). Här svarar Gud med bilderna av modern som inte kan glömma sitt barn och av älskaren som tecknar den älskades namn i sin handflata (49:15-16). I kapitel 50:1-3 bemöter Gud återigen tanken att han skulle ha förskjutit Israel. Skilsmässan var bara temporär; något formellt skiljebrev hade ej blivit utfärdat.

Vi kan beskriva förhållandet så här: mot Israels klagan över att vara glömt av Gud själv ställer Trösteprofeten fram bilden av en Gud som engagerar sig. Och det bildspråk profeten därvid använder är djärvare än det vi finner på de flesta andra håll i GT: bilden av modern som aldrig kan glömma sitt barn, bilden av älskaren och bilden av *gō'ēl*. Denna senare bild förenar känsla och handling. Den talar om hur släktsolidariteten tvingar till handling i ett läge av förtryck och nöd. Och resultatet blir ett Guds eget ingripande som leder till befrielse ur slaveri och hopplöshet.

Här stöter vi på ett viktigt problem: om nu en *gō'ēl* brukar handla på grund av ett existerande släktskapsband, hur ser då det bandet ut i fallet med Herren och Israel? — Här leds vi automatiskt över till den andra viktiga gruppen av "Guds-particip" hos Trösteprofeten, den som talar om Gud som Skaparen.

2. Gud som "Skaparen"

Vi kan självfallet här inte ge någon allmän behandling av skapelse-tanken i GT. I stället begränsar vi oss till vårt delämne: hur Gud med olika particip beskrivs som skapare och vad detta innebär för gudsbilden i Jesaja 40 — 55. Vi organiserar vår framställning kring två huvudpunkter, nämligen hur Trösteprofeten talar om Gud som skapare av människan och hur han talar om Gud som skapare av världen och försöker i vår framställning särskilt tillvarata de landvinningar som gjorts i en viktig studie av Rainer Albertz (1974: spec. 1-53).

1. Människoskapelsen och Guds omsorg

"Men nu säger Herren så, han som har skapat [*bārā*?, ptc] dig, Jakob, han som har danat [*jāšar*, ptc] dig, Israel..." (Jes 43:1). Gång på gång talar sådana "Guds-particip" om Gud som skapare av människan (jfr även Jes 44:2; 45:9, 11; 49:5; 51:13; 54:5).

Vilken teologisk funktion har dessa skapelseutsagor i Trösteboken? — Vi får än en gång god hjälp om vi jämför med förhållandena i Psaltarens klagopsalmer. Som bedjare gjort i årtusenden, så går också Bibelns människor i närkamp med Gud. Man ansätter Gud med argument för att han skall ingripa. I de nationella, kollektiva klagopsalmerna gör man en historisk återblick: man pekar på hur

Gud som "Skaparen" hos Trösteprofeten

Trösteprofeten använder particip-former av flera olika verb för att beteckna Gud som Skaparen.

- Verbet *bārā*?, "skapa", är den term vi känner igen från 1 Mos 1:1, 21, 27 och 2:4. Det användes i GT endast med Gud som subjekt och därvid nämnes aldrig något material som Gud skapar av. Hos Trösteprofeten användes participformen av detta verb om Gud (1917: "han som har skapat") 7 gånger: Jes 40:28; 42:5; 43:1, 15; 45:7a, 7b, 18.
- Verbet *jāšar* är egentligen en kruk-makarterm med betydelsen "forma", "dreja" (Jer 18:2, 4, 6). Som skapelseterm känner vi igen detta verb från 1 Mos 2:7-8, 19. Hos Trösteprofeten användes participformen av detta verb om Gud 9 gånger: Jes 43:1; 44:2, 24; 45:7, 9a, 9b, 11, 18; 49:5.
- Verbet *ʿāsāh* är ett allmänt verb för "göra". Hos Trösteprofeten användes participformen av detta verb om Gud 8 gånger: Jes 43:19; 44:2, 24; 45:7a, 7b, 18; 51:13; 54:5.

Studerar man materialet tematiskt, finner man att Trösteprofeten talar om Guds dels som människoskaparen (Israels skapare) dels som världsskaparen. Dessa två teman förekommer merendels i två olika texttyper:

- Gud beskrivs som människoskaparen framför allt i texter som utlovar Guds frälsning ("frälsningsorakel"): Jes 43:1, 7; 44:2; 54:5.
- Gud beskrivs som världsskaparen framför allt i texter som har polemisk karaktär ("disputationer" och "domstolsprocesser"): Jer 40:12-26; 45:9-13; 48:12-15. En viktig text av annan karaktär är 44:24-28.

Den här förbindelsen mellan tema och texttyp blir en viktig nyckel, när det gäller att komma åt den djupare innebörden i profetens förkunnelse om Gud som Skaparen.

Litteratur: För statistik och materialöversikt se Stuhlmüller (1970 A: 268-271). För relationen mellan tema och texttyp se Albertz (1974: särskilt 7-53).

Gud har handlat med sitt folk i forna tider (Ps 44:1-4; 80:9-12 etc). I de individuella klagopsalmerna är det ett annat argument man lyfter fram för att väcka Gud till insikt om hans ansvar: den bedjande talar om hur han personligen är skapad av Gud och totalt beroende av honom (Ps 22:10-11; 71:5-6; jfr även Job 10:3, 8-12, 18).

Hos Trösteprofeten har vi inga klagopsalmer, men vi har funnit en litterär typ som är besläktad med dessa, nämligen "frälsningsoraklet" (som svarar mot det frälsningslöfte som en präst meddelade den bedjande). Och det är särskilt i sådana avsnitt som profeten talar om Gud som skapare av människan (Jes 43:1, 7; 44:2; 54:5).

Detta visar vad det djupast sett handlar om. När klagopsalmens bedjare utgjuter sin förtvivlan inför Gud, då finner han sin trygghetsgrund i ett enda basfaktum: han är skapad av Gud; detta kan han falla tillbaka på. Och omvänt: när Trösteprofeten å Guds vägnar talar tröst till sitt lidande folk, då talar han om gudsrelationens grund: du är skapad av mig; detta är garantin för att jag som är Gud skall ingripa.

Slutsatsen är klar: när Trösteprofeten talar om Gud som "han som har skapat dig", då handlar det om den Gud som från begynnelsen har en speciell relation till sitt eget verk, om den Gud som har omsorg om och ansvar för sin skapelse. Det är utifrån denna bas som Gud agerar, då han handlar som Israels *gō'ēl*.

En språklig detalj bör noteras. Flera gånger möter vi formuleringen *jōšēr mibbeten* (Jes 44:2, 24; 49:5). Frågan är vad som här ligger i prepositionen *min*. Vår svenska översättning från 1917 översätter här "han som danade dig *redan* i moderlivet". Man har alltså tolkat uttrycket momentant, om en engångshändelse i det förflutna. Uttrycket har dock snarare pågående, durativ aspekt: "han som danar dig *alltifrån* moderlivet".¹² Hela människolivet, alltifrån början, omfattas av Guds skapande. GT skiljer inte som vi senare tiders människor mellan Guds skapande och upprätthållande verksamhet. Han som tände människolivet är den som med sitt ständiga skapande alltjämt upprätthåller detsamma.

Ordet om Gud som människans skapare är hos Trösteprofeten formellt sett riktat till en individ. Rent sakligt är adressen emellertid till ett helt folk, till Israel (jfr "han som har danat dig, Israel" i 43:1). För Israel innebar sammanbrottet och exilstiden den stora krisen, en kris som också var de gudomliga löftenas kris, Sionslöftets kris och Davidslöftets kris. Vad vi nu bevittnar hos Trösteprofeten är något av en teologisk frontförkortning. Den nya stödjepunkten konstitueras av skapelsens grundfaktum. Här finner Israel en yttersta arkimedespunkt för sin tro.

2. Världsskapelsen och Guds makt

I min framställning har jag lagt i sär skapelsen av människan och skapelsen av världen.¹³ Dessa två skapelseteman hör ytterst hemma inom olika texttyper, och i texternas budskap har de olika funktion.

Skapelsen av människan lyfts fram i *klagopsalmen* och det där-
emot svarande *frälsningsoraklet*. Vad det handlar om är *Guds om-*
sorg, hans vilja och förpliktelse att ingripa på nytt.

Vad är det då för texter som talar om skapelsen av himmel och jord, om *världsskapelsen*? — Självfallet finner vi detta i urhistorien, närmare bestämt i 1 Moseboken 1. Men världsskapelsen spelar också en viktig roll i andra texter och då framför allt i Psaltaren. Tittar vi närmare på dessa psalmer visar det sig att det är frågan om *hymner* (Ps 24; 146; 148; Jer 10:12-16 etc). Den aspekt av Guds väsen som står i centrum i texter som dessa är *Guds makt*. Och det är denna sida hos Gud som lyfts fram, när Trösteprofeten talar om Gud som världens skapare.

I en berömd uppsats om skapelsetron i GT har Gerhard von Rad¹⁴ talat om hur skapelsetron hos Trösteprofeten trätt i tjänst hos frälsningsförkunnelsen. Profeten talar om Guds makt som skapare av himmel och jord för att därmed ge en solid bas åt sitt budskap om befrielse ur fångenskapen. Den Gud som skapat världen, han är också mäktig att ge frihet åt de fångna. Så kan man säga att skapelsemotivet hos Trösteprofeten har en soteriologisk funktion (av grek *sotēria*, "frälsning").

Detta är en riktig och viktig iakttagelse. Rolf Rendtorff¹⁵ i Heidelberg har bidragit med ytterligare en observation av betydelse i detta sammanhang. Gerhard von Rad hade jämfört Trösteprofetens förkunnelse med vad vi finner i Psalm 136. Denna psalm har två huvuddelar. Den första talar om skapelsen av himmel och jord och om hur Gud placerar de stora himlakropparna på himlavalvet. Denna första del handlar alltså om världsskapelsen (v 5-9). Den andra huvuddelen (v 10-25) går över till någonting nytt. Här berättas det om uttåget ur Egypten, om undret vid Röda havet och om intåget i Kanaan. Psalmen kombinerar alltså skapelse och frälsningshistoria.

Samma kombination föreligger hos Trösteprofeten, men Rendtorff pekar här på en viktig skillnad. Denna skillnad blir tydlig när man bredvid Psalm 136 lägger en viktig text hos Trösteprofeten. Hos Trösteprofeten har vi en skapelsetext, som börjar med orden:

Så säger Herren, din förlossare,
han som danade dig redan i moderlivet:
"Jag, Herren, är den som gör allt,
den som ensam utspänner himmelen
och utan någons hjälp breder ut jorden." (Jes 44:24)

Detta är själva inledningen, men hur långt sträcker sig egentligen detta textavsnitt? — Svaret på den frågan får vi genom att observera en litterär finess, som innebär att en text ibland börjar och slutar med en likalydande fras ("inclusio"). Orden "den som gör allt" i v 24 kommer igen, och detta sker i 45:7. Dessutom omramas hela avsnittet av två korta hymner (44:23 och 45:8).

Vi har alltså att göra med ett avsnitt som omfattar 44:24 — 45:7. I denna text finner vi samma motivkombination som i Psalm 136. Efter ett anslag som uttrycker skapelsemotivet övergår texten omedelbart till frälsningshistorien. Men här kommer också skillnaden fram. Psalm 136 är av olika tecken att döma en rätt sen psalm, kanske från exilstiden. Denna psalm låter emellertid skildringen av frälsningshistorien avslutas redan med intåget i Kanaan. Frälsningshistorien tycks vara något som hör till det längesedan förflutna. Psalmistens eget nu står på något sätt utanför.

I vår profettext finner vi något helt annat. Herren gör lögnprofeter och spåmän till dårar men vidmakthåller sitt eget profetiska ord (44:25-26), heter det i ett par verser som ger en snabb antydan om Guds frälsningshistoriska handlande. Men detta gudshandlande koncentreras därpå till en specifik brännpunkt: nuet! "Jag är den som säger om Jerusalem: 'Det skall bli bebott.' ... Jag är den som säger om Kores: 'Han är min herde, han skall fullborda min vilja...'" (44:26-28). Sen fortsätter texten med att tala om hur Gud insätter perserkungen Kores i hans ämbete.

Detta är själva poängen i textens speciella kombination av två olika enheter, först en räcka particip som börjar med att tala om Gud som skaparen (44:24-28), därpå avsnittet om hur Gud insätter Kores (45:1-7). Kung Kores maktillträde är en händelse på samtidshistoriens scen. Men denna historiska händelse ställs in i ett speciellt perspektiv: den ses som ett resultat av skapargudens verksamhet. Den är verkad av den Gud som formar jordens öden alltifrån dess skapelse intill detta nu.

För gudsfolket var det alltid en frestelse att begränsa det frälsningshistoriska perspektivet till det längesedan förflutna, till uttåget ur Egypten och erövringen av Kanaan. Med ryggen mot färdriktningen blickade man trånsjukt bakåt mot de fornstora dar som man obönhörligt fjärmade sig från. Trösteprofeten väcker emellertid sitt folk till en ny insikt: Guds tempus är också presens och futurum! Även nuet och framtiden utgör delar av Guds maktområde. Det kan noteras att denna synpunkt får en särskild markering i Jes 43:16-21. Avsnittet i fråga talar om befrielsen ur Babel som en ny upprepning av den första exodus. Men Israel skall inte nostalgiskt blicka bakåt mot Guds forntida frälsningsingripande:

Tänk inte på vad förr har varit,
bry er inte om vad fordom har skett.
Se, jag vill göra något nytt.
Redan nu visar det sig — märker ni det inte?
Ja, jag skall göra en väg i öknen, och strömmar i ödemarken...
(Jes 43:18-19)

Så har ordet om Gud som världens skapare sin särskilda roll i Trösteprofetens budskap. Det handlar om en Gud som har makt. Och denna makt sträcker sig in i nuet, ja in i framtiden.

Samma grundmönster som vi funnit i Jes 44:24 — 45:7, alltså (a) en utsaga om Gud som världsskaparen som direkt följs av (b) en utsaga om nuets historiska skeende, förekommer också på andra ställen i boken. Avsnittet i 45:9-13 är till sin texttyp en sk "disputation", dvs Gud går här till rätta med Israels invändningar och tvivel. Texten ger flera citat från Israels klagande protester mot sin Gud (v 9-10). Men Gud själv bemöter detta tvivel, och detta sker med en utsaga om hans makt som skapare: "Det är jag som har gjort jorden och skapat människorna på den. Det är mina händer som har spänt ut himmelen..." (v 12). Denna skapelseutsaga följes direkt av en utsaga om vad Gud gör i detta nu, ord som måste syfta på vad han verkar genom perserkungen Kores: "Det är också jag som har låtit denne uppstå i rätt färdighet, och alla hans vägar skall jag göra jämna. Han skall bygga upp min stad och släppa mina fångar lösa..." (v 13). — Samma mönster upprepas även i 48:12-15 (jfr 40:12-26).

Innan vi lämnar skapelse-motivet skall vi kort notera en viktig aspekt av detta. Trösteprofeten har också något att säga om själva instrumentet för Guds skapande aktivitet: Gud skapar genom sitt ord.¹⁶ Boken omramas av två majestätiska utsagor om Guds skapande ord. I bokens prolog heter det: "Gräset torkar bort, blomstret förvissnar, men vår Guds ord förblir evinnerligen" (40:8). I bokens slutparti jämföres Guds ord med objektiva meteorologiska fenomen som har välkända effekter för människan, nämligen regnet och snön som vattnar jorden så att den kan ge sin gröda: "... så skall det också vara med ordet som utgår ur min mun: det skall inte vända tillbaka till mig fåfängt, utan att ha verkat vad jag vill och utfört det som jag hade sänt ut det till" (55:10-11).

Guds skapande ord spelar också en viktig roll i en text som vi ovan hade anledning att gå in på mera i detalj, nämligen 44:24ff. Här förekommer tre gånger formuleringar som "jag är *den som säger* om Jerusalem: 'Det skall bli bebott'", eller "jag är *den som säger* till havsdjupet: 'Sina ut'" eller återigen "jag är *den som säger* om Kores: 'Han är min herde'" (44:26-28). Hebreiskan har här particip av verbet för "säga", *hāʾōmēr*, vilket ger fasthet och pregnans åt formuleringarna. Formuleringarna talar om gudomliga befallningar,

som omedelbart följs av verkställighet. Man kommer att tänka på det gudomliga "varde" som vi möter i Bibelns första kapitel.

Vi kan därmed sammanfatta resultaten av vår genomgång av de ställen hos Trösteprofeten där Gud med olika particip kallas för Skaparen. (1) Å ena sidan har vi Trösteprofetens förkunnelse om Gud som människoskaparen. Denna hör särskilt hemma i texter som vill inspirera till tro och förtröstan på Gud: eftersom Gud är Israels skapare föreligger från begynnelsen en Guds egen förpliktelse mot sitt folk. Här finner vi själva basen för Guds *gō'ēl*-handlande mot Israel; *gō'ēl* var ju den nära släktingen som hade rätt och plikt att gripa in och hjälpa i ett nödläge. (2) Å andra sidan har vi de ställen som talar om Gud som världsskaparen. Detta motiv förekommer särskilt i texter som vill väcka Israel till medvetande om Guds förmåga och makt. Vi noterade kombinationen av skapelse och frälsningshistoria och betonade särskilt hur frälsningshistorien aktualiseras och uppdateras: den omfattar även nuet och framtiden.

I inledningen till den här boken erinrade jag om hur Claus Westermann i den gammaltestamentliga gudsbilden fann två brännpunkter: å ena sidan den frälsande Guden som gör momentana ingripanden mer eller mindre "lodrätt från ovan", den Gud som handlar i frälsningshistorien, å andra sidan den skapande Guden som med sin välsignelse verkar "horisontellt" i sin värld, immanent i förloppet, då släkte följer på släkte. Den förra aspekten betonas i GT:s historiska litteratur, den senare i text Psaltarhymner. — I vårt studium av "Guds-participen" hos Trösteprofeten har vi bevittnat något som är av fundamental teologisk betydelse: här möter vi en bild av Gud, där dessa båda sidor förenas på ett sätt som gör bilden flerdimensionell. Trösteprofetens centrala budskap handlar om befrielse ur exilens förbannelse, alltså om frälsning, men detta frälsningslöfte har sin garanti i den omsorg och makt som Gud demonstrerat i sin egenskap av skapare.

Job och hans Gud

Vårt studium av GT:s gudsbild har följt de olika gudsnamnen. Nu skall vi i ett sista kapitel frånga denna arbetsprincip. Vi skall studera gudsbilden i en bibelbok där olika gudsbilder brytes mot varandra, en bok där gudsfrågan ställs på sin absoluta spets. Jag tänker naturligtvis på Jobsboken. Studiet av Job bildar den givna slutpunkten i en framställning om GT:s gudsbild.

Boken om Job är boken med GT:s brantaste poesi. Som ett väldigt Mount Everest tornar den upp sig för bibelläsaren, och för bibelforskaren utgör denna bok en ständig utmaning.¹ I varje nytt kapitel där Job tar till orda måste läsaren ta sig över orubbliga flyttblock av granithårda utsagor om en Gud som i iskall likgiltighet förintar både goda och onda, ja som hånler mot de oskyldigas förtvivlan (9:22 f). På vägen framåt kan man samtidigt svalka sig med de mest sublimes formuleringar om Guds majestät och människolivets intighet.

När läsaren omsider har nått bergsmassivets topp, de kapitel i slutet på boken där Gud ur stormvinden talar till Job, då väntar nya överraskningar. Den Job som i sin förtvivlan rasat mot både Gud och människor får som svar av Herren något som närmast liknar en tvåtimmars föreläsning över valda naturvetenskapliga ämnen. Så talar Gud i kapitel 38 om hur han fastställt jordens mått, lagt snön och haglet i förrådshus och knutit samman Sjustjärnornas knippe. I kapitel 39 fortsätter han med något som liknar en kommenterad inventarieförteckning från ett naturhistoriskt museum. En Gud som till synes är ganska ointresserad av människolivets nöd och vända talar till Job om diverse djur som korpen, vildåsnan och strutsen. I de två följande kapitlen avrundas framställningen med en skildring av två ännu mera sällsamma väsen från djurvärlden, nämligen flodhästen och krokodilen, i texten kallade Behemot och Leviatan.

Vad är väl dessa gudstal annat än Guds slutliga erkännande av riktigheten i Jobs anklagelse, ett definitivt bevis på Guds suveräna likgiltighet? En Gud som i ett själavårdssamtal med den förtvivlade Job använder de dyra minuterna åt att diskutera krokodiljaktens

vådigheter (40:20 f) eller finesser som flodhästens stolta svansföring (40:12) — kan en sådan Gud verkligen tas på allvar?

Och likväl måste läsaren förvånad konstatera, att Job i slutet av boken faktiskt menar sig ha fått någon form av svar. Han har nu fått se Gud "med egna ögon" (42:1-6), fått en glimt av den Gud som i ett annat sammanhang kallar sig "Jag Är" (2 Mos 3:14).

Filosofen och diktaren Lars Gustafsson har om Strindbergs Infernokris sagt några tänkvärda ord: "Det kan ibland se ut som om Strindbergs Infernokris, en gång en ensam diktares skrämmande kamp och segerrika lösning av fundamentala existentiella problem, vuxit ut till ett arbetstillfälle för en hel liten högteknologisk fabrik av doktorander och docenter." Detsamma kan sägas om Jobsboken. I forskarens finmekaniska verkstad blir det lätt så, att de stålblanka exegetiska mätverktygen får oss att falla i förundran inför bokens litterära finesser och språkliga egenheter — men glömma vad det framför allt handlar om: en brottning med gudsfrågan som sker under en ensam människas envig med människolivets ofrånkomliga utmaningar.

Hur ser då den Gud ut som denna bok ställer läsaren inför? — Så formulerar vi den fråga som vi nu skall söka ett svar på.

Låt oss börja med att tillsammans bläddra igenom Jobsboken och erinra oss dess huvuddrag.² Bokens första två kapitel utgör en *prolog* skriven på prosa. Åklagaren (*hasšāṭān*) får Gud att ingå det berömda vad som skall visa att det finns människor som fruktar Gud "för intet", utan att snegla på eventuella fördelar av detta (1:9). Så utlämnas Job i Åklagarens hand och förlorar sin egendom, sina barn och sin hälsa. Jobs hållning inför olyckorna formuleras i hans två "bekännelser":

Naken kom jag ur min moders liv,
och naken skall jag vända åter dit.
Herren gav, och Herren tog.
Lovat vare Herrens namn! (1:21)

Om vi tar emot det goda av Gud,
skall vi då inte också ta emot det onda? (2:10)

Ramberättelsen på prosa har sin avslutning i kapitel 42:7-17 där den prövade Job återupprättas av Herren. De två prosaavsnitten omrammar tillsammans ett väldigt block, där framställningen till maximum utnyttjar den hebreiska poesins uttrycksmöjligheter. Det är den s k *dialogdelen* (2:11 — 42:6), som skildrar tvisten mellan Job och hans vänner. Detta parti inleds med kapitel 3, som utgör en klagosång, där frågorna om "varför" markerar textens grundstruktur

(v 11 och 20). Den prövade Job förbannar här sin födelsedag: Må den dagen vändas i mörker" (v 4).

Därefter tar Jobs vänner till orda. Elifas, Bildad och Sofar håller var sitt tal som i tur och ordning besvaras av Job. Första "ronden" fullbordas i kapitel 4-14. De två senare "ronderna" omfattar kapitel 15-21 och kapitel 22-31. Efter Jobs slutplädering (jfr 31:35) kommer en fjärde vän överraskande in på scenen, Elihu (kapitel 32-37). Vännerna har talat. Job har sagt sitt.

Nu tar den till orda som alltsammans egentligen har handlat om: Gud börjar tala. Två gånger talar han till Job "ur stormvinden" (38:1 ff och 40:1 ff). Som vi redan sett talar han båda gångerna om ämnen som vid första påseendet förefaller att ha föga eller intet att skaffa med dispyten mellan Job och hans vänner i dialogdelen.

En schematisk översikt över Jobsboken får alltså följande utseende:

1:1 — 2:10	<i>ramberättelsens inledning (prolog)</i>
2:11 — 42:6	<i>dialogdelen</i>
kapitel 3	Job förbannar sin födelsedag
kapitel 4-14	första rondan
kapitel 15-21	andra rondan
kapitel 22-31	tredje rondan
kapitel 32-37	Elihutalen
38:1 — 42:6	de två gudstalen
38:1 — 39:38	första gudstalet
40:1 — 42:6	andra gudstalet
42:7 — 17	<i>ramberättelsens avslutning (epilog)</i>

Med en viss förenkling skulle man nu kunna säga att det är tre olika gudsbilder som i Jobsboken bryts mot varandra. Vi kan tala om "vännernas Gud", den gudsbild som träder oss till mötes i de tre vännernas tal till Job. Vi kan tala om "Jobs Gud" för att sätta en etikett på den gudsbild som skymtar fram i den lidande Jobs förtvivlade utbrott. Och sist men icke minst kan vi tala om "stormvindens Gud", ett uttryck som må användas om den gudsbild som formuleras i de gåtfulla gudstalen i bokens slut.

1. Vännernas Gud

Talar man om gudsbilden i en viss bibelbok, kan man inte bygga sina slutsatser på några enskilda citat, ryckta ur sitt sammanhang. Nej, det är nödvändigt att skaffa sig ett övergripande perspektiv på de texter man studerar.

Vi har sålunda anledning att fråga oss: Vad är egentligen Jobsbokens tema? — Vitt skilda svar har formulerats på det problemet.

Man har menat att boken vill söka ett svar på lidandets mening: lidandet som Guds straff över syndaren (vännernas uppfattning), som Guds uppfostran av människan (jfr Elihu) eller som en Guds prövning av den rättfärdiges halt (jfr prologen). Några har menat att boken vill tala om den rätta hållningen i lidandet (jfr 1:21 och 2:10). Andra åter har hävdad att bokens grundläggande fråga gäller lidandets ursprung. Framför allt har man då varit intresserad av Guds roll i det mänskliga lidandet: Hur rimmar den rättfärdiges lidande med Guds rättfärdighet och godhet? Så kan man med en amerikansk dramatiker formulera Jobs bokens dilemma med alternativen: "Om Gud är Gud är han inte god; om Gud är god är han inte Gud." En god Gud som är maktlös eller en allsmäktig Gud som är kärlekslös. Det tycks vara alternativen.

Låt oss emellertid här avstå från försöket att kort formulera bokens övergripande tema och i stället begränsa utsikten till dispyten mellan Job och vännerna (kapitel 3-37). Här är själva tvisteämnet uppenbart detta: innebörden i Jobs lidande. Vännerna har ett svar färdigt: Jobs lidande vittnar om hans synd.

Vill man kort och enkelt karakterisera vännernas Gud, kan man beskriva denne som vedergällningens Herre. Guds huvudfunktion blir att vara den som i den mänskliga tillvaron upprätthåller vedergällningens lag.³ Han blir vedergällningsmekanikens iskalle ingenjör.

Någon har kallat vedergällningsläran för "den naturliga människans teologi".⁴ Den bygger på en enkel logik av typen "sådan gärning — sådan lott" eller "sådan fromhet — sådan framgång". Man bör inte förbise att vedergällningen är dubbel i den meningen att Gud tänkes straffa syndaren men också belöna den rättfärdige. Ett belysande exempel på denna dubbelsidighet i vedergällningstänkandet föreligger på ett ställe i Psalm 18. Här finner vi satsen som "mot den fromme bevisar du dig from... men mot den vrånge bevisar du dig avog" (v 21-28).

Jobs vänner baserar både gudsbild och verklighetsuppfattning på denna princip. De illustrerar den med bilder från växtlivets område. Vi står inför lagen om sådd och skörd:

Nej, så har jag sett det gå, att de som plöjer fördärv och de som utsår olycka, de skördar också sådant. (4:8)

I Job 5:7 läser vi i vår översättning (1917) om hur människan är född till olycka. Detta verkar i sammanhanget egendomligt. Med bibelhållen konsonanttext och ändring av endast vokalerna i ett ord talar texten här sannolikt om att "människan avlar ofärd"; olyckan blir genom vedergällningen resultatet av människans egna handlingar:

Ty icke upp ur stoftet kommer fördärvet,
ej ur marken skjuter olyckan upp;
nej, människan avlar ofärd,
såsom eldgnistor måste flyga mot höjden. (5:6-7*)⁵

Att detta är den riktiga uppfattningen av detta ställe bestyrkes av en formulering längre fram i boken:

Man går havande med olycka och föder fördärv,
den livsfrukt man alstrar är ett sviket hopp. (15:35)

Vännerna understryker att vedergällningsläran inte är deras eget påfund. De formulerar lagen om sådd och skörd på grundval av generationers erfarenheter. Gång på gång understryker de att detta är resultatet av beprövad erfarenhet och summan av fädernas visdom. Två längre avsnitt om vedergällningsläran inleds följdriktigt med påpekandet att denna vishetslära är ett arv från fäderna (8:8 ff; 15:17 ff).⁶

Det är ganska lätt att se vilken roll denna lära spelar för vännernas argumentering. När Elifas första gången tar till orda hänvisar han till vedergällningsläran närmast som en tröst för Job. Jobs fromhet var ju uppenbar, för både honom själv och andra. Han behövde bara tänka efter, menade Elifas: skulle inte Jobs gudsfruktan ge anledning till tillförsikt; när hände det att en oskyldig fick förgås? (4:6-7) Här argumenterar Elifas från orsak (Jobs fromhet) till verkan (Jobs framgång). Men undan för undan skärps tonen. Det blir alltmera klart för vännerna att Jobs lidande utgör straffet för hemliga synder, sen må Job te sig aldrig så fullkomlig för blotta ögat. Redan i sitt andra tal hävdar Elifas att Job "gör gudsfruktan om intet" (15:4). Och när han tredje gången tar till orda kommer Elifas med en hel rad av anklagelser mot Job. Denne skall t ex ha tagit pant av sin broder och plundrat änkor och faderlösa (kapitel 22). Här tyds av allt att döma mönstret i andra riktningen: från verkan (Jobs lidande) sluter man sig till en orsak (Jobs förmenta synd).

I ett bibliskt totalperspektiv ligger det ju något riktigt i vad Jobs vänner säger om livets lagar, om sambandet mellan sådd och skörd. En människa har ett ansvar för sitt liv. Hon kan inte handla mot allt förnuft och tro att Gud för hennes privata räkning upphäver orsakslagen.

Felet i vännernas resonemang är emellertid detta att de gör vedergällningsläran till en heltäckande princip och sen i ett enskilt fall tyder mönstret "baklänges": från Jobs lidande sluter de sig till att han bär på en synd, låt vara att denna ej uppdragats.

Läser vi Gamla Testamentet ser vi att detta ej håller streck. På Bibelns blad beskrives mycket lidande som inte kan tydas utifrån

vedergällningslärans enkla mönster. Tänk på Abel, den rättfärdige som föll offer för det första brodermordet (1 Moseboken 4) eller på Uriä, Batsebas make (2 Samuelsboken 11) eller på Nabot med åkerstycket (1 Kungaboken 21). Och om Job vet vi alla som läst prologen (kapitel 1-2) att hans rättfärdighet var utan vank.

Om vännernas Gud slår vi alltså fast: han är vedergällningens cyniske kalkylator, som efter sina oryggliga tabeller mäter ut straff och belöning åt människan på jorden.

Till detta kommer så en annan sak: vännernas Gud är i princip en marionett. Mönstret blir ju: människan agerar och Gud re-agerar. Guds handlande blir rationellt begripligt, i princip förutsägbart. Vännernas Gud är faktiskt systemets fånge. Han är inte längre suverän. Så kan Job träffande beskriva vännerna som människor som har sin gud i sin hand (12:6).

Och likväl kan en positiv sak sägas om vännernas teologi: deras värld är en ordnad värld. Det finns ett mönster, en struktur i tillvaron. Allt är inte kaos. Deras Gud är en Gud som är den högste domaren (5:8-16). Hans vishet är domarens vishet. Så talar Sofar i sitt första tal om Guds outgrundliga vishet (11:5-12), en domarvishet som gör Gud till "den som känner lögnens män", den som upptäcker fördärv "utan att leta efter det" (v 11).

2. Jobs Gud

Vi vänder oss nu till de kapitel i dialogdelen där Job för ordet. Vad som här möter är förtvivlans nakna skri, ett ocensurerat uttryck för hur tillvaron upplevs av den människa som tvingas vandra ensam "längst in i ångesten". Detta är en väsentlig sida av Jobsbokens storhet: frågorna inför tillvaron får formuleras, ångestropet förses inte med munkavle. Job ger röst åt all mänsklig förtvivlan. Därför fortsätter också Jobs bok att ha ett ärende till ständigt nya generationer. Den förblir aktuell.

Med detta har vi också sagt att Jobs yttranden om Gud måste ses i ljuset av Jobs situation. Jobstalen uttrycker den lidande människans tolkning av sin tillvaro.

1. Gud är en brottsling. — Som vi sett argumenterar vännerna utifrån vedergällningslärans mönster. Jobs lidande leder dem till slutsatsen att Job är en syndare. Överraskande nog delar Job vännernas utgångspunkt. Han menar uppenbarligen att vedergällningsläran borde fungera (se 6:24, 13:23). Job lider, men vet inte med sig att ha begått någon synd. Principen sviktar alltså. Jobs värld blir därmed en värld utan fungerande moralisk ordning; gott lönas inte längre med gott. Principen "sådan gärning — sådan lott" är satt ur funktion.

Utifrån Jobs lidande drog vännerna slutsatsen att Job var en syndare. Jobs konklusion blir en annan. Han vet sig ju vara oskyldig. Och han vet att han lider. Hans slutsats blir därmed denna: Gud är en förbrytare som våldför sig på rätten. Detta säger Job också klart ut. Och han vet att han därmed säger något oerhört:

Det går på ett ut. Nu må det vara sagt:
han förgör den ostrafflige jämte den ogudaktige.
Om en landsplåga kommer med plötslig död,
så bespottar han de oskyldigas förtvivlan.
Jorden är given i en förbrytares hand,
en som sätter täckelse för dess domares ögon.
Är det ej han som gör det, vem är det då som är skyldig?
(Job 9:22-24*)

Detta är det första vi konstaterar om den lidande Jobs gudsbild: Gud är en förbrytare som våldför sig på världen. Job talar om förbrytare i singularis och han menar därmed Gud själv (jfr Job 34:17). Kyrkobibelns översättning ("i de ogudaktigas hand" med en plural) är nog ett försök att mildra det förgripliga i utsagan.

Job vet sig stå på själva gränsen till hädelse. Detta framgår också av två andra ställen. Det ena återfinnes i kapitel 13. Här säger Job till vännerna:

Tig nu för mig, så skall jag tala,
må så komma över mig vad det vara må.
Ja, hur det än går, vill jag fatta mitt kött mellan tänderna
och ta min själ i min hand. (Job 13:13-14)

Vi ser hur Job liksom tar sats. Han talar om en domstolsförhandling mellan honom och Gud, där han själv kommer att utgå som segrare (v 18 ff). Det som har översatts med att "ta min själ i min hand" (hebr. *wenapši ʾāšim bekappī*) har sin motsvarighet i främreorientalisk rätt. Här finner vi i babyloniska texter uttrycket *napištam lapātum*, "att vidröra sin strupe", "att ta sig för halsen", som ett uttryck för självförbannelse.⁷ Nu kan ju också det hebreiska *nepes* som bekant betyda "strupe". Vad stället alltså talar om är att Job gör denna förbannelsegest: han tar sig för halsen. Han vill tala, även om det skulle kosta honom livet.

Det andra stället jag här tänker på är Jobs utförliga oskuldssörsäkran i kapitel 31. Såsom Sheldon Blank framhållit,⁸ avviker kapitel 31 från vad som är det normala i hebreiska eder. Edens struktur är i princip tvåledad: (a) Om jag gör det och det (b) så drabbe mig den och den olyckan. Det vanliga i GT är nu att endast det förra ledet i en ed är klart utsagt. Det andra ledet utsäges inte; det underförstås helt enkelt. Man ville förmodligen undvika att omnämna det straff

som skulle bli följderna vid fall av edsbrott. I GT:s hebreiska möter vi därför satser av typen ”om jag gjort så och så...”, där utsagan så att säga hänger i luften och saknar följsats. Sådana satser är edsformuleringar, där följsatsen angående straffet för edsbrott i sin helhet har underförståtts. De översättes vanligen ”jag har förvisso icke gjort så och så.”

Att det tänkta straffet verkligen utsäges hör till de sällsynta undantagsfallen. Detta är icke desto mindre vad som sker i Job 31. Gång på gång bryter Job standardmönstret och dristar sig att uttala det straff som må drabba honom om han gjort den eller den försynelsen. Titta t ex på v 7-8: ”Har mina steg vikit av ifrån vägen... Då må en annan äta vad jag har sått.” Eller v 9-10: ”Har mitt hjärta låtit sig bedåras av någon kvinna... Då må min hustru mala mjöl åt en annan.” Samma struktur återfinnes i v 19-22 (”då må min axel lossna från sitt fäste”) och v 38-40 (”då må törne växa upp för vete”).

Vi ser alltså hur Job låter all försiktighet fara och direkt utsäger det andra ledet, självförbannelsen, i sina oskuldsvärningar. Hans avsikt är klar: han skall därmed tvinga Gud att antingen döda honom eller medge hans oskuld.

Så kretsar hela dialogen mellan Job och vännerna kring Jobs personliga lidande och vedergällningslärans tillämpbarhet. För vännerna kräver logiken att Job är en syndare. För Job innebär samma logik: Gud är en brottsling.

Om vännerna målar upp ett porträtt av Gud som en vedergällningslärans iskalle matematiker, är det alltså en helt annan bild av Gud som Job ställer fram, bilden av Gud som den allsmåttige tyrannen, förbrytaren som våldför sig på sin skapelse (10:3). Nu måste vi dock komma ihåg att Jobstalen i dialogen mellan Job och vännerna inte ger bokens slutfacit. Facit möter vi när Gud själv tar till orda i bokens majestätiska slutparti.

2. *Gud är en frånvarande Gud.* — I den lidande Jobs gudsbild observerar vi ännu ett drag: Jobs Gud är den frånvarande Guden. Detta är vårt andra konstaterande. Till Jobs lidande kommer också upplevelsen av att stå övergiven av Gud själv: ”Varför döljer du ditt ansikte och betraktar mig som din fiende?” (13:24). Gud har dragit sig undan. Jobs värld är en värld som är ”tömd” på Gud: ”Men går jag mot öster, så är han inte där, går jag mot väster, så finner jag honom ej...” (23:8). Vi finner här i v 8-9 en fyrledad kosmosformel.

Nu är det ju som bekant så, att vår bild av Gud och vår uppfattning av verkligheten hänger samman. Gudsbild och verklighetsuppfattning är två olika aspekter av vår livstolkning. Detta leder oss till en tredje observation beträffande ”Jobs Gud”.

3. *Gud har skapat en värld utan mening.* — Vännernas värld var en värld präglad av ordning och system. Tillvaron hade ett grund-

mönster: den självklara principen att gott lönas med gott och ont med ont. Gud var ordningens Gud. Job kunde inte se det så. För honom var världen en värld utan mening. Gud var inte ordningens Gud. Skapelsen saknade moraliskt mönster. Tillvaron var utan struktur.

Det finns en text i Jobsboken som klarare än alla andra ger uttryck åt detta, nämligen kapitel 3, där Job förbannar sin födelsedag. Denna text skall läsas med skapelseberättelsen som bakgrund.⁹ Skapelseprocessen inleds med Guds maktord "Varde ljus!" (1 Mos 1:3). På hebreiska heter detta *jehi 'ōr*. När Job talar om sin födelsedag väntar han på detta. Vår nuvarande översättning låter honom säga: "Må den dagen vändas i mörker... må mörkret och dödsskuggan återbörda den..." (3:4-5). De första orden lyder i grundtexten *jehi hošek*, "varde mörker", en omisskännlig anspelning på skapelseberättelsens "varde ljus". Job uttalar här sitt nihilistiska credo. Världen är sådan att den lika gärna må återgå till kaos. Ur den jord där drömmar och hopp skulle spirat växte blott taggiga "varför" (3:11, 20).

Så talar Job om en Gud som han upplever som sin personlige motståndare, sin aktive fiende:

Min väg har han spärrat, så att jag ej kommer fram,
och över mina stigar breder han mörker.
Från alla sidor bryter han ned mig, så att jag förgås,
han rycker upp mitt hopp, som om det var ett träd. (19:8, 10)

Du förvandlas för mig till en grym fiende,
med din starka hand plågar du mig.
Du lyfter upp mig i stormvinden och för mig bort,
och i bruset låter du mig smälta bort av ångest.
Ja, jag förstår att du vill föra mig till döden,
till den boning dit allt levande församlas. (30:21-23)

Vad som förvånar är här inte att en människa i Bibeln talar om mörkret och vändan. Det möter vi ofta. Nej vad som förvånar är att den förtvivalades såriga strupe ropar ut sin desperata anklagelse mot Gud själv. Och vad som förvånar allra mest är att detta anklagande ångestrop får stå kvar, naket och ocensurerat. Men just därför är Bibeln så stor. Partituret till musiken registrerar inte bara gudsfolkets hymn till Skaparen. Nej, här ryms även den lidande skapelsens skärande dissonanser.

I Jobstalen skall vi för övrigt lägga märke till en speciell retorisk finess: Job gör *ironiska omtolkningar av traditionell tro*. Ett exempel gäller föreställningen om Guds omsorg om människan. I Ps 8:5 heter det: "... vad är då en människa, att du tänker på henne, eller en män-

niskoson, att du låter dig vårda [*pāqad*] om honom?" Job gör en tydlig anspelning på denna föreställning men låter samtidigt orden få rakt motsatt innebörd:

Vad är då en människa, att du gör så stor sak av henne,
ger akt på henne så noga,
synar [*pāqad*] henne var morgon,
prövar henne vart ögonblick? (Job 7:17-18)

Effekten uppnås genom att Job utnyttjar dubbeltydigheten hos ett hebreiskt ord (*pāqad*). Ett annat exempel gäller den traditionella föreställningen om omöjligheten att undfly Gud, belagd i de välkända orden i Ps 139:7-12 ("tog jag morgonrodnadens vingar..."). Vad Job säger i Job 23:8-9 om omöjligheten att finna Gud, representerar en tematisk omvändning av detta: "Men går jag mot öster, så är han inte där, går jag mot väster, så finner jag honom ej..."

I Jobs porträtt av Gud ser vi alltså dessa penseldrag: Gud är den frånvarande. Han är den grymme, nyckfulle despoten. Nu skall vi ha klart för oss att denna gudsbild inte lämnas okorrigerad i Jobsboken. Det är till syvende och sist inte så, att läsaren tvingas välja mellan vännernas cyniske vedergällare och Jobs diaboliske tyrann. Men på en punkt anar vi att Job sett rätt. När Job anklagar vännerna för att "ha sin gud i sin hand", då ligger häri Jobs underförstådda be-kännelse till Guds majestät (Job 12:6). Job inser, att Gud inte låter sig manipuleras, att Gud är suverän.

3. Stormvindens Gud

Vi har talat om "vännernas Gud" och om "Jobs Gud". I Jobsboken har hittills den varit tyst som alltsammans djupast sett handlar om. Men nu talar Gud. Nu tystnar både vännerna och Job. Två gånger heter det: "Och Herren svarade Job ur stormvinden och sade...". Båda gudstalen inledes med just denna formulering (38:1, 40:1).

Vad innebär det då att Gud talar "ur stormvinden"? — Ordet "stormvind" (*se'ārāh*) förbinder gudstalen i Job med en rad andra sammanhang, som har det gemensamt att de talar om en majestäts-uppenbarelse av Guds närvaro.¹⁰

Profeten Hesekiel berättar om en sådan upplevelse. Han hörde till dem som redan i första omgången (år 597 f Kr) deporterades av de babyloniska erövrarna. I sin fångenskap var Hesekiel avskuren från Jerusalem och från templet, platsen för Guds särskilda närvaro. Men Hesekiel får uppleva att den Gud som han tidigare upplevt i Jerusalems tempel också kunde vara närvarande hos de deporterade fångarna. Vid floden Kebar i Babylonien, där judarna kanske hade ett böneställe (jfr Apg 16:13), får han en dag uppleva att Gud manifesterar sin närvaro:

Och jag fick se en stormvind |*se^cārāh*| komma norrifrån,
ett stort moln med flammande eld, och ett sken omgav det.
Och mitt i det, mitt i elden, syntes något som var som
glänsande malm. (Hes 1:4)

Så talar denna och andra texter om hur Gud kommer i stormvinden (jfr Jes 29:6; Jer 23:19; 30:23 och Sak 9:14).

Nu inledes alltså gudstalen i Job med satsen ”och Herren svarade Job ur stormvinden”. Därmed talar texten sitt tydliga språk om Guds majestätiska närvaro. Detta föregripes redan i slutet av Elihutalen, där det heter:

Men syns inte redan skenet?
Strålände visar han sig ju mellan skyarna,
där vinden har gått fram och sopat dem undan.
I guldglans kommer han från nordn.
Ja, Gud är hölj i fruktansvärt majestät... (37:21-22)

Skildringen av Guds ankomst med stormvinden och molnet som fortskaffningsmedel inrangerar alltså gudstalen i raden av gammaltestamentliga s k *teofaniskildringar*. Ordet ”teofani” betyder gudsuppenbarelse. Här använder jag termen teofaniskildring i trängre mening som beteckning för sådana texter som talar om (a) Guds ankomst och (b) om åtföljande fenomen som storm, blixnar, eld etc. (Dom 5:4-5; Ps 18:8-16; 97:1-6; 144:5-6; Jes 19:1; 64:1-3; Mika 1:3-4; Nah 1:3-5 m fl.) Uttrycken i sådana texter knyter an till de meteorologiska fenomenen: åskmoln, stormvind och blixtnedslag.

När Gud två gånger talar till Job ”ur stormvinden”, handlar detta alltså om att den fördolde Guden träder fram ur sin fördoldhet och uppenbarar sig. Han manifesterar sin närvaro, och han gör detta på ett sådant sätt att den ej kan ifrågasättas. Guds frånvaro och Guds tystnad var alltså inte Jobsbokens slutfacit. Boken om Guds vägar handlar till sist om den närvarande Guden, den Gud som talar sitt ord rakt in i en konkret situation.

1. Jobsbokens juridiska grundmönster

Innan vi går in på de två gudstalens innehåll skall vi lägga märke till en viktig tråd i Jobsbokens formella väv. Boken anspelar gång på gång på en rättstvist, en juridisk process mellan Job och Gud. Gång på gång i Jobs tal till vännerna kommer det fram att Job vill dra Gud inför rätta, att han önskar få bevisa sin oskuld inför Gud. Detta drag kommer särskilt fram i kapitel 13 (v 3, 18, 22f). Inte oväntat mynnar sedan Jobs ”slutplädering” i kapitel 31 ut i orden:

Ack, att någon fanns, som ville höra mig!
Jag har sagt mitt ord. Den Allsmäktige må nu svara mig.
Ack att jag fick min motparts motskrift! (31:35)

Det går inte att komma ifrån att vi under ytan i Jobsboken måste räkna med *ett juridiskt tankemönster*. Såsom framför allt Othmar Keel och Veronica Kubina påvisat knyter de båda gudstalen an till detta grundmönster i dialogen mellan Job och vännerna.¹¹ Det andra gudstalet börjar sålunda:

Och Herren talade till Job ur stormvinden och sade:
Omgjorda som en man dina höfter.
Jag vill fråga dig, och du må ge mig besked.
Vill du göra min rätt om intet och döma mig skyldig,
för att själv stå som rättfärdig? (40:1-3; hebr 40:6-8)

Job hade riktat *två anklagelser* mot Gud. Den ena av dessa gick ut på att Gud var en förbrvtare (*rāšāʿ*) i sitt handlande med världen (9:24). Gud tar nu upp Jobs anklagelse; han citerar den med orden "vill du... döma mig skyldig", egentligen "förklara mig för en *rāšāʿ*, för en brottsling." Job får alltså plötsligt uppleva att hans motpart tar till orda och försvarar sig.

Likadant är det för övrigt redan i det första av de två gudstalen. Det inleds på snarligt sätt. Job höll ju visserligen fast vid skapelsens faktum, men han anklagade Gud för att ha frambringat en värld utan mening och ordning. Jobs födelsedag kunde likaväl återvända till kaosmörkret (3:4). Därmed hade Job ifrågasatt Guds världsplan. I inledningen till det första gudstalet "citerar" Gud nu denna anklagelse (38:2). Vi bör nog översätta stället så att detta kommer fram. Kyrkobibeln talar om Guds "vishet", men grundtextens ord *ʿešāh* kan här bättre återges med "min världsplan", "min skapelseplan":

Och Herren talade till Job ur stormvinden och sade:
Vem är du, som stämplrar min världsplan |*ʿešāh*| som mörker
i det du talar så utan insikt?
Omgjorda nu som en man dina höfter.
Jag vill fråga dig, och du må giva mig besked. (38:1-3*)

Så finner vi alltså ett inre sammanhang inom Jobsboken. Gudstalen pekar bakåt mot Jobs anklagelser och tar upp dem till behandling:

Gudstal no 1: tar upp Jobs anklagelse mot Gud för världens meningslöshet; Job har stämplat Guds skapelseplan såsom mörker (38:2; jfr kapitel 3)

Gudstal no 2: tar upp Jobs anklagelse mot Gud för att vara en förbrytare (40:3; hebr 40:8; jfr 9:24)

Detta betyder att gudstalen bör uppfattas som Guds försvarstal i den "juridiska process", som Job velat få till stånd mot Gud. Gud ger alltså svar på tal!

Det är då synnerligen intressant att se hur Job reagerar inför gudstalen. Vart och ett av dem avrundas med att Job kortfattat tar till orda.

Efter det första gudstalet säger Job: *qallōnī*, "jag är för ringa" (39:37; hebr 40:4). Grundbetydelsen hos detta verb *qālal* är sannolikt "vara lätt". För min del undrar jag om inte ordet här användes högst medvetet för att understryka skillnaden mellan Gud och människa. I flera teofanisammanhang talas det nämligen om Guds "härlighet". Därvid användes ordet *kābōd*, ett ord som är en avledning av verbet *kābēd*, "vara tung". Belägg för *kābōd* i sådana teofanisammanhang finns på en rad ställen (2 Mos 33:18-23; Ps 29:3; 97:6 och Hes 1:28). Ställd inför den närvarande Guden, alltså i praktiken konfronterad med Guds *kābōd* — låt vara att termen inte förekommer i gudstalen i Job — säger Job sitt *qallōnī*, "jag är för lätt, för ringa". Job inser sig stå vid randen av det bråddjup som skiljer människans intighet från Guds majestät.

Till denna bekännelse efter det första gudstalet fogar Job emellertid ytterligare några ord:

Jag måste lägga handen på munnen.

En gång har jag talat, och nu säger jag inget mer,
ja, två gånger, men jag gör det inte igen. (39:37-38; jfr 42:6)

Efter Guds "försvarstal" avstår alltså Job från att driva processen vidare. Han "lägger ned talan". Efter Guds tal har han intet att tillägga.

Dessa iakttagelser ger anledning till ett synnerligen viktigt antagande: Job menar sig faktiskt ha fått ett svar av Gud. Om denna förmodan är riktig, då är också gudstalen i Jobsboken av alldeles grundläggande betydelse för vår förståelse av bokens helhet. Det är här Job får se hur bitarna i tillvarons pussel oväntat faller på plats och börjar bilda ett meningsfullt mönster. Och det är här som läsaren av Jobsboken gör motsvarande upplevelse: boken börjar framstå som en meningsfull helhet. Vissa forskare har som bekant betraktat gudstalen som senare tillägg till Jobsboken, som poetiska ornament, vackra förvisso, men utan något viktigare innehåll. Denna uppfattning framstår nu som uppenbart absurd. Den juridiska varpen i väven sträcker sig genom boken på ett sådant sätt att gudstalen har en självklar och ursprunglig plats i helheten. Här har vi själva slutfacit: det som Gud skulle säga som svar på tal till Job. Den utläggare som sluter sina ögon för gudstalen och betraktar dem som poetiska utvecklingar från ämnet eller rentav som senare tillägg till

boken, den bibelutläggaren har därmed effektivt avhant sig möjligheten att ens på ytplanet skaffa sig en uppfattning om den bibelbok som någon kallat för "boken om Guds vägar".

2. Vad säger gudstalen om Gud?

Vi jämförde inledningsvis Jobsboken med ett bergsmassiv som ställer klättraren inför nästan oöverbärliga svårigheter. Nu har vi alltså sent omsider nått själva toppen, Jobsbokens gudstal, bokens sublimes höjdpunkt.

Vi är alltså nu redo att formulera den avgörande frågan: Vad säger dessa gudstal om stormvindens Gud eller, mera exakt, vad är gudstalens svar på Jobs plädering i dialogen med vännerna? Job får ju svar på tal, men vilket svar? — Vi bör ha klart för oss att detta är den avgörande frågan i varje allvarligt försök att tolka Jobsbokens budskap. Tar man miste här, då har man också förlorat orienteringen i boken som helhet. Och omvänt gäller detta: ett meningsfullt svar på den frågan ger just den utsiktspunkt från vilken vi kan våga anlägga ett perspektiv på boken i stort.

Till att börja med chockeras läsaren. Gudstalen har nämligen ett mycket överraskande innehåll. Job får inte alls något enkelt och entydigt svar på tillvarons gåtor, inget direkt facit till sitt eget lidande. Vad Gud serverar är i stället "drei Stunden Naturkunde für Hiob", som någon så träffande sagt, tre timmars naturkunskap för Job. Gud undfägnar den förtvivlade Job med en längre exposé över geologi, astronomi och zoologi. Men det är just detta som är poängen! Det handlar om: *skapelse-teologi*. Vi skall nu inte ge oss in på en detaljerad utläggning av de båda gudstalens alla märkligheter. I stället skall vi stanna inför det som är väsentligt för att vi skall förstå själva budskapet i dem, det som Job synes ha upplevt som ett gudomligt svar i ordets djupare mening.

1. Det första gudstalet: skapelsens gudomliga ordningar

Job upplevde sin mänskliga tillvaro som totalt tömd på mening. I sitt lidandes mörker upplevde han sig vara mer besläktad med kaos än med Guds skapelse (kapitel 3). Därmed har Job indirekt stämplat Guds världsplan som mörker, som Gud uttrycker saken, då han inledningsvis knyter an till vad Job haft att säga och bildligt talat citerar Jobs anklagelse (38:2).

Om vi nu uppmärksamt läser det första gudstalet, finner vi också mycket riktigt att det ger ett svar på denna anklagelse från Job: Vår värld är inte prisgiven åt kaos och mörker. Den vilar trots allt i skaparens hand. Som Robert Gordis framhållit, bygger denna argumentering på vissheten om *en analogi mellan naturens värld och människans*. Naturens värld präglas av skönhet och ordning. Mot-

svarande gäller om människans moraliska universum.¹² Låt oss se på texten!

I kapitel 38:4-7 talar Gud om skapelsen som ett välplanerat byggnadsverk. Gud har lagt jordens grund och hörnsten. Han har fastställt skapelsens mått. Inför läsarens blick växer skapelsen fram som ett arkitektoniskt mästerverk. Gud själv är både arkitekt och byggmästare:

Var var du, när jag lade jordens grund?
Säg det, om du har ett så stort förstånd.
Vem har fastställt hennes mått — du vet ju det?
Och vem spände sitt mätsnöre ut över henne?
Var fick hennes pelare sina fästen,
och vem var det som lade hennes hörnsten,
medan morgonstjärnorna tillsammans jublade
och alla Guds söner höjde glädjerop? (38:4-7)

Mot Jobs upplevelse av en tillvaro i spillror och kaos ställer Gud fram skapelsens arkitektoniska perfektion. Han har bestämt jordens mått, fastställt planeternas banor och formulerat naturens lagar (jfr 38:33). Den värld han gett åt människan har både mönster och mening.

Nästa avsnitt, kapitel 38:8-11, utgör ett av de viktigaste partierna i det första gudstalet. Vi kan beskriva dess tema med orden "Gud betvingar havet".

På olika håll bland Israels forntida grannfolk möter vi föreställningen om en gudomlig kamp mot kaosmakterna framställda under beteckningar som Havet, Floden, Draken etc. Detta motiv förekommer i den babyloniska skapelseberättelsen och i den kanaaneiska Baalsmyten, känd från fynden i Ugarit vid Syriens kust (se ovan, kapitel 6:1).

I den poetiska litteraturen i GT, inte minst i Psaltaren, möter vi ofta en motsvarande kaos-symbolik, där kaosvattnet spelar en huvudroll som Guds motståndare. Genomgående är det frågan om utsagor som vill beskriva Guds majestät och makt. Vi erinrar oss belägg som följande:

Gud, du är ju min konung av ålder,
du är den som skaffar frälsning på jorden.
Det var du, som delade havet genom din makt;
du krossade drakarnas huvuden på vattnet.
Det var du, som bräckte Leviatans huvuden... (Ps 74:12-14; 1917)

Inte oväntat leder sen denna skildring av kaoskampen över i en lovsång till Gud som skaparen:

Din är dagen, din är ock natten;
du har berett ljuset och solen. (Ps 74:16; 1917)

I den aktuella psalmen möter vi beteckningar som "havet", "drakar-na" och "Leviatan". Motståndaren beskrivs också med andra namn i GT, såsom Ormen (Jes 27:1) och Döden (Jes 25:8). Och texterna som talar om denna kamp mellan Gud och hans motståndare är legio. Föreställningen om Guds kamp mot kaosmakterna var också välkänd för Jobsbokens författare (7:12; 9:8, 13; 26:5-14; jfr 3:8).

Avsnittet i det första gudstalet (Job 38:8-11) handlar om havet som symbol för den gudsfientliga makten. Job får veta att Gud satt "dörrar" för havet, att Gud har utstakat en "gräns" för vattnet;

när jag åt det utstakade min gräns |*ḥōq*|
och satte bom och dörrar för det,
och sade: "Härintill skall du komma, men ej vidare,
här skall dina stolta böljor lägga sig." (38:10-11)

Skapelsen är alltså inte ett oordnat kaos. Gud har satt sina gränser. Här skymtar ett viktigt tema fram, som utgör det bärande fundamentet för den skapelseteologi som presenteras i den gammaltestamentliga vishetslitteraturen: Guds gränser och lagar, skapelsens gudomliga ordningar.¹³

Jobsstället använder ordet *ḥōq* för att beskriva Guds gräns för vattnen, som hotar skapelsen. Ordet *ḥōq* hör närmast hemma i GT:s juridiska ordförråd och är en av de vanliga termerna för "lag", "stadga" (1 Mos 47:26; 2 Mos 12:24 etc). Samma språkbruk förekommer på en rad andra ställen, där skapelsens ordningar förs på tal. Flera ställen talar liksom Job 38 om gränsen för vattnen:

när han satte för havet dess gräns |*ḥōq*|,
så att vattnet inte skulle överträda hans befallning. (Ords 8:29)

Skulle ni inte frukta mig, säger Herren,
skulle ni inte bäva för mig,
för mig som har satt stranden till en damm för havet,
till en evig gräns |*ḥōq*|, som det inte kan överskrida... (Jer 5:22)

Man kan jämföra början av Psalm 104: jorden var täckt av tehomdjupet (v 6), men Gud satte en gräns (Här: *gebūl*) för vattnen, så att de inte på nytt skulle skölja in över jorden (v 9).

Ordet *ḥōq*, "lag", "stadga", används inte bara om Guds gräns för vattnen utan också om lagarna för himlakropparnas rörelser. Psalm 148 innehåller ett pregnant exempel. Psalmen inleds med en uppmaning till sol, måne och stjärnor att lova Herren. Därpå heter det:

Och han gav dem deras plats för alltid och för evigt,
han gav dem en lag |*ḥōq*|, och ingen överträder den. (Ps 148:6)

I Jeremia har vi ett par andra exempel. I Jer 31:35 heter det att Gud "har satt solen till att lysa om dagen och månen och stjärnorna till att lysa om natten". I den följande versen beskrivs detta som "dessa ordningar", och därvid använder texten ordet *ḥōq* i pluralis. Ett närbesläktat ord förekommer i Jer 33:25 där det talas om Guds förbund med dag och natt, om "en fast ordning" för himmel och jord. Ordet för ordning är här *ḥuqqāh* i pluralis. Guds ordningar för universum omtalas också i Job 38:

Ja, förstår du himmelens lagar [*ḥuqqāh*, pluralis],
och ordnar du dess välde över jorden? (Job 38:33)

Så finns det alltså, trots allt, grundläggande gudomliga ordningar i tillvaron. Människan är inte prisgiven åt mörkrets och vattnets kaosmakter. Mot dessa står Guds ordningar och lagar. Så länge jorden består löper genom allt mörker en hoppets ljusa tråd, en tråd i väven som också blir synlig i Guds välsignelse över allt som växer och spirar:

Så länge jorden består, skall härefter sådd och skörd, köld
och värme, sommar och vinter, dag och natt aldrig upphöra.
(1 Mos 8:22)

När Bibeln talar om skapelsens ordningar skymtar emellertid också ett annat perspektiv: insikten att människosläktets synd bringar skapelsens ordningar ur balans. Så framstår människans synd som ett angrepp på skapelsens själva livsnerv. I Jeremia 5 finner vi ett ställe som talar om hur Gud är den som "ger regn i rätt tid, både höst och vår, och som ständigt ger oss de bestämda skördeveckorna". Därpå fortsätter texten:

Era missgärningar har nu bringat dessa i oordning, och era
synder har undanhållit för er detta goda. (Jer 5:25)

Med detta bör vi jämföra ett sammanhang där horisonten är eskatologisk. Jag tänker på ett ställe i den s k Jesaja-apokalypsen (Jesaja 24 — 27). Innebörden på stället i fråga är omdiskuterad. För min del undrar jag om det inte handlar om hur mänskligheten i sin synd våldför sig på skapelsens gudomliga ordningar, de ordningar som utgör ett gudomligt värn mot förintelsens krafter:

Jorden sörjer och tvinar bort,
jordkretsen försmäktar och tvinar bort,
vad högt är bland jordens folk försmäktar.
Ty jorden har blivit ohelgad under sina inbyggare,
de har överträtt lagarna,
de har förvandlat rätten,
brutit det eviga förbundet.
Därför uppfräter förbannelse jorden,
och de som bor där måste lida vad de har förtjänat.
Därför förtärs jordens inbyggare av hetta,
så att ej många människor finns kvar. (Jes 24:4-6; jfr v 19-20)

För att kort summera: En rad texter talar om hur Gud i skapelsen har placerat sina ordningar. Den hebreiska grundtextens ord är i sådana sammanhang i regel *ḥōq*, ett ord som hör hemma i lagspråket och har grundbetydelsen "stadga", "lag". Detta användes för att beskriva Guds lagar för himlakropparnas rörelser. Likaså användes det i Job 38:10 om Guds "gräns" mot det hotande kaoshavet.

Så talar det första gudstalet sitt tydliga språk om Gud, en Gud som har skapat världen så, som en byggmästare gör en ändamålsenlig byggnad enligt sin noggranna ritning (Job 38:4-7), en Gud som alltifrån skapelsens morgon är involverad i en uppgörelse med de makter som vill hota hans skapelse (Job 38:8-11). Det finns alltså anti-gudomliga makter i tillvaron, men Gud är inte en passiv åskådare till dessa makters härjningar. Mot den förtvivlade Jobs vrångbild av en allsmäktig despot som hänler åt mänsklighetens lidande ställer gudstalen fram bilden av den Gud som i skapelsen sätter sina gränser, sina ordningar, som ger sitt skapade kosmos ett värn mot kaos, den Gud som betvingar och till sist förgör mörkrets makter.

Samma tema skymtar också fram i de närmast följande avsnitten i detta gudstal. Den lidande Job har gett uttryck åt en ambivalent syn på världen. Å ena sidan var hans värld en värld där han aldrig gick säker för vad han trodde vara Guds egna angrepp på honom. Å andra sidan var denne förment fientlige Gud märkligt ogripbar och undflyende. Job ville dra honom inför rätta men kunde inte finna honom. Jobs värld var på ett märkligt sätt en värld "tömd" på Gud. Det första gudstalet ställer nu fram något av en motbild till detta. När allt betraktas ur skapelsens perspektiv, då blir det också klart att Gud är den allestädes närvarande. Därtill kommer detta: att den närvarande Gudens suveränitet avtecknar sig mot den mörka bakgrunden av en anti-gudomlig Ondskas existens. Guds motståndare går dock aldrig säker för den allestädes närvarande Guden. Mörkrets makt har ingen skyddad plats. Så kan Herren fråga Job:

Har du stigit ned till havets källor
och vandrat omkring på djupets botten?
Har dödens portar avslöjat sig för dig,
ja, såg du dödsskuggans portar? (38:16-17)

Guds skapelse får vara trygg i den förvissningen att Gud nått ända fram till dödsrikets portar. "Dödsriket ligger blottat för honom, och avgrunden har inget täckelse" (Job 26:6; jfr Ords 15:11; 5 Mos 32:22). Det är samma visshet som lyser fram i Psalm 139:

Vart skall jag gå för din Ande,
och vart skall jag fly för ditt ansikte?
För jag upp till himmelen, så är du där,
och bäddade jag åt mig i dödsriket, se, så är du också där.
Tog jag morgonrodnadens vingar,
gjorde jag mig en boning ytterst i havet,
så skulle också där din hand leda mig
och din högra hand fatta mig.
Och om jag sade: "Mörker må övertäcka mig
och ljuset bli natt omkring mig",
så skulle själva mörkret inte vara mörkt för dig,
natten skulle lysa som dagen:
ja, mörkret skulle vara som ljuset. (Ps 139:7-12)

Det första gudstalet i Job talar alltså om den kämpande Guden. Gud är alltifrån skapelsen involverad i en uppgörelse med de gudsfientliga makterna. Insikten skymtar alltså fram att det finns domäner i vår tillvaro, som ännu inte är slutgiltigt underlagda Herren. I Job 38:23 märker vi emellertid en öppning mot ett perspektiv som också rymmer vissheten om Guds slutseger. När v 23 talar om "de förråd som jag har sparat till hemsökelsens tid, till stridens och drabbningens dag", då pekar formuleringarna framåt mot den dag då Gud för alltid gör Dödens makt om intet (jfr Jes 25:8; 27:1).

. Det andra gudstalet: Behemot och Leviatan

Om vårt resonemang ovan är korrekt, då spelar det första gudstalet en viktig roll i boken som ett svar på Jobs anklagelse mot Gud, anklagelsen för att världen ter sig lika meningslös som kaos. Vi vänder oss nu till det andra gudstalet (40:1 — 42:6) för att se om också det har en meningsfull funktion i Jobsbokens helhet.

Låt oss allra först se på talets upptakt, där Gud citerar Jobs tidigare anklagelse. Gud frågar Job:

Vill du göra min rätt om intet och döma mig skyldig,
för att själv stå som rättfärdig? (40:3; Hebr 40:8)

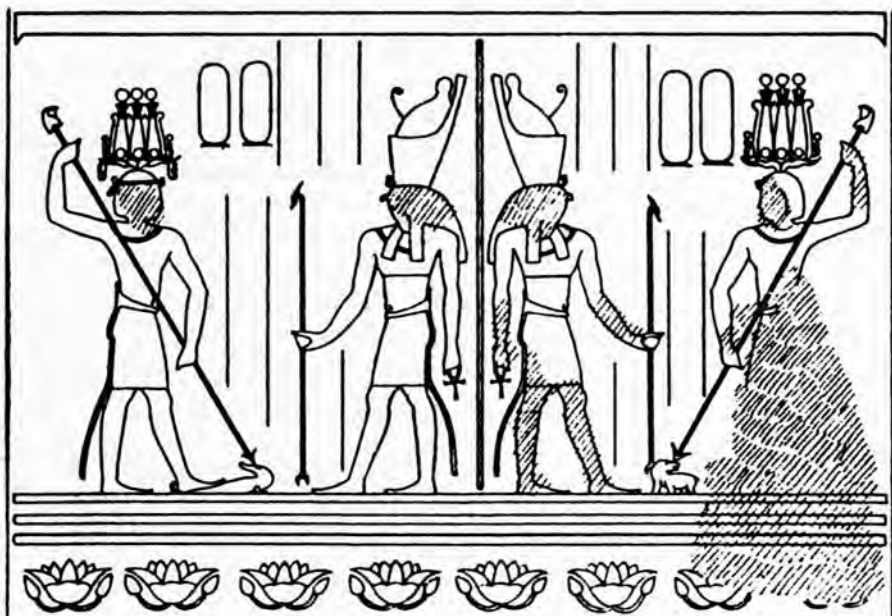
Därmed tar Gud upp Jobs anklagelse, anklagelsen mot Gud för att vara en förbrytare (9:24). Hela det andra gudstalet har till huvudsyfte att påvisa denna anklagelses orimlighet.

Vad är det då Gud har att säga till sitt försvar? — Jo, han talar om två djur, två monstruösa bestar, som betecknas som Behemot och Leviatan. Läser man Jobsbokens skildring noga kan man knappast undgå slutsatsen att det är en flodhäst och en krokodil som stått modell för dessa "porträtt". Men man blir snabbt också varse att skildringen inte bara går ut på att informera läsaren om en rad överraskande zoologiska detaljer. Liksom det första gudstalet har också det andra en djupdimension.

Först till Behemot, flodhästen. Själva ordet är en pluralisform av

det hebreiska ordet *behēmāh*, "djur". Det är frågan om en intensiv plural med betydelsen "odjur", "monster". Vi anar att vi kanske står inför en gammaltestamentlig prototyp till "Vilddjuret" i Uppenbarelseboken (Upp kapitel 13 etc, grek. *thērion*).

FIGUR 20 *Den egyptiska konsten kastar ljus över Jobsboken*



Job kapitel 40-41 talar om hur Gud betvingar Behemot och Leviatan, dvs flodhästen och krokodilen. Egyptiska tempelreliefer ger en god förklaring till valet av just dessa djur. I Egypten representerade de kaosmakterna. Ovan ser vi en dubbelscen från templet i Edfu. Guden Horus (i mitten) och konungen (flankerande) jagar på denna bild både krokodil (t v) och flodhäst (t h). Det är alltså samma kombination av djur som i Jobsboken!

Man frågar sig dock varför det råkat bli just flodhästen som i Bibeln får låna sina drag åt denna skildring. De båda forskarna Eberhard Ruprecht och Othmar Keel har gett ett intressant svar på den frågan.¹⁴ I det gamla Egypten har flodhästen karaktären av kaosdjur. I berättelsen om guden Horus' kamp mot den onde Seth förvandlar sig den senare till flodhäst. Guden Horus harpunerar dock sin motståndare och utropas därefter till konung.

Den egyptiska text jag just refererat är Papyrus Beatty no I. En annan text, som vi känner från väggarna i det väldiga Horustemplet i Edfu, skildrar kulddramat i denna helgedom. Dramat i fråga uppfördes på den heliga sjön i Edfu. Horus harpunerar Seth med tio harpuner. Den senare symboliseras i ritualet av en flodhästformad kaka. Efter sin seger blir Horus konung över Egypten.

Såvitt jag kan förstå utgör detta starka indicier som talar för slutsatsen att Behemot i det andra gudstalet står som en symbol för de kaosmakter som vi skymtade redan i det första gudstalet. När nu Gud frågar Job: "Vem kan fånga honom, ...vem borrar en snara genom hans nos?" (40:19), då är detta en retorisk fråga. Job skall inse att om människor ej rör på tillvarons mörka makter så finns det trots allt en som gör det: Gud själv.

Resten av det andra gudstalet handlar om Leviatan (41:20 ff). Ordet i fråga är bildat av ett semitiskt verb med betydelsen "vrida", "ringla sig". Av skildringen framgår att det är krokodilen det hela handlar om — åtminstone på ytplanet. Vad som är viktigt för att förstå vad det andra gudstalet vill säga är emellertid att Leviatan är namnet på odjuret i flera gammaltestamentliga skildringar av Guds kamp mot kaosmakterna (se speciellt Ps 74:14 och Jes 27:1; jfr även Job 3:8; Ps 104:26). När Gud i sitt andra tal till Job berättar om Leviatan, då finns här övertoner av precis samma slag som i skildringen av hur Gud betvingar havet i 38:8-11. Det diaboliska hos Leviatan kommer till uttryck i skildringen av honom som en eldsprutande drake (41:9-12). Dessutom heter det ordagrant i 41:16*: "När han reser sig bävar gudar..." Om detta obetvingliga monster säger nu Gud till Job:

Kan du ha honom till leksak som en fågel
och sätta honom i band åt dina tärnor? (40:24; hebr 40:29)

Det kan naturligtvis inte Job, men frågan är ett retoriskt uttryck för vissheten att Gud är den som förmår detta. Han är den som kan leka med Leviatan. Samma utsaga förekommer för övrigt också i Ps 104:26, som vi översätter: "... Leviatan som du har skapat till att leka med" (jfr NEB).

Om denna uppfattning av det andra gudstalet är riktig, har detta gudstal i grunden samma budskap som det första. Det framställer med stort eftertryck onskans monstrosösa och diaboliska karaktär. Flodhästen och krokodilen har valts som träffande symboler för att uttrycka denna sida av tillvaron. De mörka makternas existens och aktivitet framhålls alltså, och detta sker med hjälp av ett symbolspråk som i grunden vittnar om realism inför tillvarons bistra fakta. Men tyngdpunkten i framställningen ligger likväl inte på själva

kraftmätningen utan på styrkeförhållandena: Behemot och Leviatan står som skrämmande symboler för tillvarons anti-gudomliga makter.¹⁵ Men människan är inte prisgiven åt hotet mot skapelsen. Gud är den starkare.

För min del tror jag att beteckningarna Behemot och Leviatan i Job står med mycket generell syftning. I andra bibeltexter användes dylika beteckningar på kaos-monstret som täcknamn för den politiska stormakten i den bibliske författarens samtid (Jes 30:6-7; Hes 32:2; Ps 68:31).¹⁶ Så är förmodligen inte fallet i Job. Beteckningarna står här snarare med referens till det ondas yttersta verklighet, som en symbol för den anti-gudomliga makt som i olika tider tar gestalt på olika sätt och som ytterst står bakom onskans olika konkreta manifestationer.

Sammanfattning

Vi möter alltså tre helt olika porträtt av Gud i Jobsboken. Jobs vänner målar upp sin bild av Gud som den iskalle teknikern bakom veldergällningens stålgrå mekanik. Världen framstår för dem som idel ordning och rättvisa: vännerna tycks inte vara medvetna om de mörka makternas realitet. Job själv presenterar en helt annan bild. Liksom vännerna ser han lidandet såsom sänt av Gud, men eftersom han vet sig vara rättfärdig blir hans lidande uttryck för ren godtycklighet från Guds sida. Den lidande Job ser Gud som en djävulsk tyrann som hånlar åt skapelsens vånda. Men inte heller han är medveten om det dualistiska perspektiv som gudstalen blottlägger.

Från gudstalens utsiktspunkt ser vi nu att båda dessa porträtt av Gud är vrångbilder. När Job väl ställs ansikte mot ansikte med Gud, finner han att Gud är annorlunda. Ställd inför "stormvindens Gud" får Job lära sig två läxor, som tillsammans utgör ett gammaltestamentligt evangelium:

För det första: onskans faktum kan ej förnekas. Jobsbokens författare är realist ifråga om det ondas existens.

För det andra: världens ondska är inte en aspekt av Guds väsen. Gud är den gode Skaparen som värnar sin skapelse mot kaosmakternas hot. Skaparen står på sin skapelses sida. Världen är inte prisgiven åt djävulskapet. Gudstalens Gud är den kämpande Guden. Jobsbokens författare ställer alltså läsaren inför dualismen i tillvaron.

Påståendet att Jobsboken har ett dualistiskt grundperspektiv kan ge anledning till invändningar.¹⁷ Jobsprologen innehåller som bekant två utsagor som vid första anblicken synes tala för en motsatt grundsyn. Dels är det frågan om formuleringen "Herren gav, och Herren tog. Lovat vare Herrens namn!" (1:21), dels formuleringen "Om vi tar emot det goda av Gud, skall vi då inte också ta emot det onda?" (2:10). Dessa ställen vittnar om den rättfärdige Jobs exempla-

riska hållning inför lidandet. De utgör en bekännelse till Guds suveränitet. Som Fredrik Lindström framhåller vore det absurt att på dem grunda slutsatsen att Jobsboken ställer oss inför en monistisk teologi, dvs att det skulle vara Gud som står bakom även ondskan i världen.¹⁸ Som vi har sett måste ju allt i Jobsboken betraktas utifrån gudstalens perspektiv. Här har vi bokens slutfacit. Och slutfacit handlar om den Gud som skapat världen och som inte prisger den åt onskans obegränsade härjningar. — Inte heller uppgiften om att Behemot är skapad av Gud (40:10, 14) kan tas till intäkt för en monistisk teologi. Som zoologiskt fenomen är flodhästen skapad av Herren. Därav följer inte att denna notis har en poäng på symbolplanet som en utsaga om onskans ursprung. Skildringen av djuren i gudstalen blir aldrig en allegori där varje punkt kan avinnas ett symbolinnehåll. Frågan om onskans ursprung tycks ej intressera författaren. Däremot inskräper han att Gud bekämpar den. Detta är dualism.

Frågan må ställas om det skulle vara möjligt att sätta Jobsbokens gudsbild på en enkel formel. — Om vi tittar på prologen (kapitel 1-2) och på gudstalen finner vi en djupare förbindelse just vad gäller gudsbilden. Prologens två himmelsscener beskriver hur "Guds söner" kommer inför Herren. Det handlar alltså om Gud i kretsen av sin himmelska regering. Ytterst är det alltså bilden av Gud som konungen, som figurerar i dessa två avsnitt. Vi råkar nu veta att GT talar om Gud som konung på många sätt. Texterna talar inte enbart om konungen på sin tron. Vi möter också gång på gång bilden av Gud som den kämpande konungen (kaoskamps-motivet, se ovan, kapitel 6). Det intressanta är nu att det är denna aspekt som kommer till uttryck i gudstalen. Vi drar därmed slutsatsen: prologen och gudstalen talar om Gud på mycket olika sätt, men i grunden är samma motiv förhärskande. Låt vara att Gud inte uttryckligen betecknas som "konung". Han är det icke desto mindre. Så ser vi hur Jobsboken har en gudsbild som står i full samklang med Gamla Testamentet i övrigt.

Därmed har vi avslutat vår vandring genom Gamla Testamentets kanske märkligaste bok, en bok som handlar om hur Job befrias från sin vrångbild av Gud, från sina ångestfyllda mardrömmar, och som befriad får utbrista:

Endast hörsägner hade jag uppfattat om dig,
men nu har jag fått se dig med egna ögon. (42:5)

Avslutande reflexioner

De olika gudsnamnen är symboler. Vad innebär det? — Låt mig få använda en illustration för att belysa vad jag menar. Människoörat kan uppfatta ljudsvängningar inom frekvensområdet från 20 hertz (de lägsta bastonerna) upp till 20 000 hertz (de högsta diskanttonerna). Med åldern krymper vårt tonomfång något. Vi förlorar förmågan att uppfatta de höga frekvenser där tex syrsornas sång ligger. Låt oss nu göra tankeexperimentet att vi konstruerade ett elektroniskt instrument som frambringade toner inom området 40 000-60 000 hertz och dessutom komponerade musik till detta. En konsert med sådan musik skulle överhuvud taget inte uppfattas av vårt mänskliga öra. Musiken vore ju lika verklig för det, men den låg långt bortom det område som våra jordiska sinnen behärskar. För att göra musiken tillgänglig för människor skulle det vara nödvändigt att transponera ner den till betydligt lägre svängningstal.

Vad som sker i Bibelns bildspråk om Gud är en sådan nödvändig nedtransponering av den himmelska musiken. Bibelns namn på Gud är symboler. På det timliga språkets tramporgel återger de musiken som talar om Gud. De utgör inte en direktreproduktion av originaltonerna men står likväl i den nedtransponerade musikens analogiförhållande till dessa. De är namn som talar om den Outgrundlige och gör detta i kategorier från den mänskliga erfarenhetens värld.

Vi har sett hur "fädernas Gud" betecknar Gud som en nära frände och släkting, som familjens överhuvud som vandrar med de sina och ledsagar dem med sin beskyddande närvaro. Här är det de mänskliga relationerna inom familjen som fått leverera modellen. Släktrelationen är också aktuell, när Gud hos Trösteprofeten från exilen kallas för "Förlossaren" (*gō'ēl*).

Andra benämningar griper ytterst tillbaka på statens hierarki. Så är fallet när Gud betecknas som "Konungen" eller som den på sina keruber tronande "JHWH Sebaot".

I vårt inledningskapitel definierade vi gudsbilden som föreställningarna om Guds (a) egenskaper, (b) handlande och (c) aktionsområde. Vårt studium av de viktigaste gudsnamnen i GT visar att de gamla israeliterna reflekterade ganska litet över Guds *egenskaper*. Desto viktigare var Guds *aktivitet*. Gud kämpar mot kaosmakterna,

han griper makten som konung och regerar. Han härskar som "Herren Sebaot". Han ingriper som "Förlossaren" och befriar sitt folk. Han leder de sina och är med dem.

Frågar vi så efter Guds *aktionsområde*, är det tydligt att detta spänner från individen och dennes liv ("Abrahams Gud") över nationen till hela jorden och universum — de senare dimensionerna skymtar i gudsbeteckningar som "Konungen" och "Herren Sebaot". Att Gud verkar i naturen skymtar endast fram i Konungens skapelsekamp, men denna tanke kommer ju till uttryck också på andra sätt i GT (Hosea 2 etc). Så mycket viktigare förefaller Guds aktivitet i historien att vara. Denna aspekt är viktig i samband med flera olika gudsnamn, framför allt i samband med "Herren Sebaot" och föreställningen om hans rådslut, men är även aktuell i förbindelse med "Konungen" och "den levande Guden".

I varje studium av gudsbilden är det två frågor som brukar aktualiseras. Den ena är frågan om *immanens* eller *transcendens* (se Ord-förklaringar). I GT blir Guds närhet till världen aldrig sådan att man kan tala om immanens i snäv mening. Gud bor ej i sol eller stjärnor, ej i regn eller vind. Inte ens de textställen som talar om Guds boende i templet på Sion (1 Kon 8:13; Ps 24:7-10; 132:13 etc) kan sägas uttrycka någon massiv och onyanserad immanenstanke (se ovan s 136). GT betonar tvärtom Guds upphöjdhet över världen, hans transcendens. Av gudsnamnen är det väl "den Helige" som starkast uttrycker just detta. Inte för inte är denna beteckning relaterad till föreställningen om Gud som konungsligt majestät, uttryckt i namn som "Konungen" och "Herren Sebaot" (s 150 f).

Vissa namn betonar alltså Guds upphöjdhet och suveränitet. Samtidigt betonar andra namn Guds närhet, han personliga engagemang. Jag tänker här på namn som "fädernas Gud", "Förlossaren" (*gō'ēl*) och "Frälsaren" (*mōšīa^c*). Inte minst de två sistnämnda talar om hur Gud räddande ingriper i sin värld. GT:s gränslinje mot deismen är klar: betoningen av transcendensen övergår aldrig i föreställningar om en Gud som i upphöjd oberördhet lämnar världen åt sina öden utan att uppenbara sig och ingripa.

Den andra frågan gäller *dualism* contra *monism*. Det är ju uppenbart att en dualistisk tendens går i dagen i NT (Gud contra den sataniska makten). För GT:s del har man vanligen tänkt sig saken så, att gudsbilden här är monistisk, dvs att både gott och ont kommer från Gud. Fredrik Lindströms analys (1983) av de ställen som uppfattas i denna riktning (Jes 45:7; Amos 3:6 etc) visar emellertid att denna slutsats inte håller streck. Vårt studium av gudsnamnen visar att det i stället är en stark dualistisk tendens som gör sig gällande. Vi har ju sett hur Gud såsom "Konungen" är den kämpande Guden, involverad i kamp mot kaosmakterna. Denna föreställning var speciellt

knuten till en av Israels centrala institutioner, nämligen templet, och kan alltså inte avfärdas som något marginalfenomen.

Gudsnamnen är, som jag redan framhållit, symboler. Valet av dessa symboler har växt fram i dialog med tillvarons utmaningar. Själva den sociala existensformen har ibland varit en viktig faktor. Så synes vara fallet då det gäller fädernas Gud. Och att fångenskaps situation varit av betydelse för Trösteprofetens val av termen "Förlossaren" är uppenbart.

Som impulsgivare har också själva föreställningsvärlden i Kanaan spelat en roll. De kanaaneiska texterna låter oss ana en viktig del av bakgrunden till valet av sådana gudsnamn som "den levande Guden" och "Konungen". Samtidigt hjälper oss det kanaaneiska materialet att tydligare se de specifikt israelitiska utvecklingslinjerna. Mot bakgrunden av vad jag ovan sade om Israels tillblivelse (kapitel 4) bör man i fråga om "Israel" och "Kanaan" undvika det schablonmässiga valet mellan kontrast och kontinuitet för att beskriva relationen mellan vad man traditionellt har uppfattat som två olika föreställningsvärldar. Här bör man hela tiden ha tidsfaktorn med i sina överväganden: under domartiden får vi nog inte bortse från inslag som innebär kontinuitet, medan den historiska utvecklingen av Israels tro leder till en situation som i stigande grad kommer att präglas av kontrast.

Så ger vårt studium av de olika gudsnamnen anledning till en slutreflexion om den israelitiska gudstrons särart. Man kan här lämpligen jämföra med kristendomens framväxt. Vi vet att kristendomen började som en judisk sekt. På samma sätt bryter sig den tro som så småningom skulle konstituera Israels religion, loss från sin ursprungliga plats inom den västsemitiska sfären. Om man studerar allt tillgängligt material och därvid utnyttjar de instrument som står bibelforskaren till buds, då är det faktiskt svårt att komma till någon annan slutsats än denna: särarten i Israels tro är inte något som fanns där utmejslat från början. De skarpskurna drag som vi i tiden kring exilen finner i Israels gudstro är i själva verket resultatet av en skulpteringsprocess som sträcker sig genom åtskilliga århundraden. Den som tror att Gud är historiens Herre kan måhända ana vem som hållit i både mejseln och hammaren.

Noter

Noter till kapitel 1

1. Tord Olsson (1983: särskilt 91, 107 f) har föreslagit en distinktion mellan "guds-föreställning", varmed han avser en mental representation, alltså det man tänker, och "guds-bild", varmed han avser guds-föreställningens utgestaltning i texter, riter, bildkonst etc. Min undersökning är dock inte religionspsykologisk. Av uppenbara skäl måste exegeten huvudsakligen begränsa sig till föreställningsdräkten. Jag har därför inte genomfört denna terminologi. Men Olsson ger oss ett viktigt memento: en antropomorf föreställningsdräkt kan gestalta tankar som är mycket mera sofistikerade än vad forskarna ibland antagit.
2. För två andra intressanta försök att finna en struktur för presentationen av GT:s teologi se Sæbo (1977) och Veijola (1983). För en bred forsknings-historisk orientering se Reventlow (1982, tysk version, och 1985, engelsk version).
3. Märk Anderson (1962 B) som likaledes gör ett urval.
4. ANET (s 60-61), NERT (s 82).
5. McBride (1969: 73).
6. Om namn och namnsymbolik i GT se Grether (1934: 1-58), Fichtner (1956), Barr (1969) och v d Woude (THAT 11: 937-939). Jfr även Gerhardsson (1958: 15-22) och Kjær-Hansen (1982: 100-105).
7. Namnet Nabal diskuteras av Barr (1969: 21-28) och Stamm (1980: 205-213).
8. Se de Vaux (History 1, 1978: 199) och Thompson (1974: 43).
9. Till det följande se Mettinger (1982 B: 124-132 och 32-36 med litteratur).
10. Se Weiser (1950).
11. Galling (1956).
12. Till uttrycket "i Jesu namn" jfr Lars Hartman (1973).

Noter till kapitel 2

1. För forskningsöversikter se Mayer (1958) och Kinyongo (1970). Ett par aktuella studier

- med bred täckning av såväl primärmaterial som sekundärlitteratur är de Vaux (1978: 338-357) och Freedman — O'Connor (1982).
2. Om namn-redaktioner i GT se Delekat (1971: 37-55). Att vi i Psaltaren har en medveten redaktion med Elohim i stället för JHWH i Psalm 42 — 83 framgår bla av en jämförelse mellan Psalm 14 och Psalm 53.
3. Till behandlingen av JHWH-namnet i Qumrantexterna, se bla Howard (1977) och Fitzmyer (1979: 126f). I ur-septuaginta har vi att räkna med *kyrios*, se Pietersma (1984).
4. Till behandlingen av Namnet i den tidiga judendomen se bla Dalman (1898: 146-191) och Marmorstein (1968: 17-145).
5. Till denna skygghet inför Namnet se litteraturen i not 4.
6. Se Cullmann (1959: 195-237), Hahn (1974: 67-132) och Fitzmyer (1979: 115-142).
7. Om den äldsta kristna bekännelsen se bla Gerhardsson (1985).
8. Se litteraturen i not 6. Angående Septuaginta se not 3.
9. Till 2 Mos kapitel 3 och 6 se särskilt Childs (1974), W H Schmidt (1974: 100 ff) och Terrien (1978: 106-119).
10. Till dessa personnamn se Noth (1928 = 1980: 101-114) och Norin (1986). Namnet på Moses moder, Jokebed (2 Mos 6:20), är ett omtvistat men inte omöjligt fall.
11. Se bla W H Schmidt (1977: 123-129).
12. Zimmerli (1969: 11-40).
13. Se Budde (1905: kapitel 1). Det finns nu en omfattande litteratur, jfr de Vaux (1978: 330-338) med hänvisningar. En sober diskussion finns nu tillgänglig i Axelsson (1987).
14. Se nu särskilt Axelsson (1987: 48-65).
15. Se Emerton (1982).
16. För beläggen, från templet i Soleb resp Amara väst, se Giv'eon (1971: 26 ff och 74 ff).
- 16a. För en annan uppfattning se Astour (1979).
17. Se Görg (1976 A).
18. För data till frågan om Mose och Midjan se de Vaux 1978: 330-338). För min del är jag mindre tveksam än de Vaux till keniter-midjaniter-hypotesen. Till 2 Mos 18: 12 jfr Cody (1968).
19. För referenser till äldre forskning se särskilt Mayer (1958), Kinyongo (1970) och de Vaux (1978: 338-357).
20. För referenserna se M Weipert (1980: 249 b). Till det klassiska materialet se även Rose (1978: 6-16) och Freedman — O'Connor (1982: 542).
21. Se Huffmon (1965: 64, 72).
22. Rose (1978).
23. På detta stadium var alla tre bokstäverna i namnet konsonantiska enligt Rose (1978: 30).
24. Se Jaroš (1982) och Zevit (1984).
25. Se Emerton (1982 A) och Dever (1984).
26. Slut-*he* är vilbokstav och finns ej med i namnet under den allra äldsta perioden. Som vi nedan skall se utgör detta namn en form av verbet för "vara". För tolkningar som går ut på att denna förbindelse med verbet för "vara" är sekundär, se även Delekat (1971) och Sæbo (1981). — För en översikt över de epigrafiska beläggen se Freedman — O'Connor (1982: 536-539). Belägget i inskriften på Mesastenen är kanske irrelevant för frågan om "långform" eller "kortform" som det ursprungliga, se Rose (1978: 27-30 med not 98).
27. För referenser se de Vaux (1978: 344).
28. För referenser se de Vaux (1978: 345 f).
29. Jfr Septuaginta till stället: *kai egō ouk eimi hymān*.
30. Se von Soden (1964), de Vaux (1978: 346-357) och H-P Müller (1981).
31. Se Huffmon (1965: 64, 72) och de Vaux (1978: 348).
32. Se Cross (1973: 60-71) och Freedman — O'Connor (1982: 545-548).
33. Se not 32.
34. Till 2 Mos 3:14 se senast Wambacq (1978) och särskilt forskningsöversikten hos Caquot (1978).

36. Till denna stilistiska figur (*idem per idem*, inte i strikt mening paronomasi), se Vriezen (1950), Wambacq (1978), Lundbom (1978) och Kilwing (1979).
37. Se Shild (1954), Lindblom (1964) och de Vaux (1978: 349-357). Jfr Eissfeldt (Kleine Schriften 4/1968: 193-198). Denna tolkning lanserades redan på 1800-talet av A Knobel och E Reuss, se Lindblom (1964: 9).
- 37a. Jfr påpekandet av Hidal (1985: 54f).
38. Se Albrektson (1968).
39. Se McCarthy (1978: 316f).
- 39a. Vanligen är det ett hebreiskt *ki* som användes i dessa textsammanhang för att inleda motiveringen, jfr 2 Mos 2:22 etc.
40. Se Friedrich Delitzsch (1905: 50).
41. Se Hehn (1913: 242). Jfr även von Soden (1964: 178).
42. Se H-P Müller (1981 särskilt s 317-327). Se även Norin (1982).
43. Se Euting (1891 no 156 och 472). Detta nabateiska namn synes ha samma grammatiska struktur som det ovan nämnda namnet från Ebla. — Särskilt Cazelles (1978: 43f) har dragit fram detta nabateiska material i den nyare diskussionen. Cazelles menar dock att det aktuella elementet i de nabateiska namnen inte har med ett semitiskt verb för "vara" att göra.
- 43a. För annat material som stöder denna identifikation se Hammond (1980).
44. För sådana gudanamn i det förislamiska Arabien se särskilt M Weippert (1980: 251). Från Grekland känner vi till ett El, som kan betyda "du är", skrivet över porten till det delfiska Apollotemplet, se Plutarchos, De El apud Delphos, Moralia III.
45. Se von Soden (1964: 179, 182f) och Müller (1981: 314).
46. Märk "Horeb" i v I (jfr 5 Mos 1:2,6,19; 4:10,15 etc), "ett land som flyter av mjölk och honung" v 8 och 17 (jfr 5 Mos 6:3; 11:9; 26:9,15 etc) och "ett gott (och rymligt) land" v 8 (jfr 5 Mos 1:35; 3:25; Jos 23:16). Dyliga drag visar att traditionen i 2 Mos 3 har förts vidare av de deuteronomistiska kretsarna, se W H Schmidt (1974: 135-144).
47. För en översikt till frågan om monoteismen i Israel, se Lang (1981: 47-83). Lang förlägger monoteismens definitiva genombrott till exilstiden (sid 73-78).
- 47a. Jfr även ställen som 1 Mos 2:5; Ords 13:19.
48. Jfr även Jes 48:12; 51:12; 52:6 och 5 Mos 32:39. I Jes 45:18-19 är det formeln *'ani JHWH* som översättes med *egō eimi*.
49. Se Klein (1902: 31-56), Stauffer (1957: 130-146) och Zimmermann (1960).
50. Se avsnittet *māh ništannāh*, alldeles mot slutet.
51. Se *m. Sukka* 4-5.
52. Liksom det gammaltestamentliga gudsnamnet JHWH "svaldes" (*b. Qidd* 71 a), dvs uttalades ottydligt, av omsorg om dess helighet, så har man förmodligen av samma skäl varierat den gammaltestamentliga uppenbarelseformen *'ani hū'* till *'ani wehū'*.
10. namn. För kritik av den uppfattningen se Hillers (1972). En större monografi till föreställningen om den personlige guden i Främre Orienten föreligger i Vorländer (1975, till patriarkernas religion s 184-224). Jfr även Hirsch (1966), Ringgren (1969: 20) och Cazelles (1966: 142f).
11. Albertz (1978: 77-91); jfr Blum (1984: 499-501).
12. Jfr Galling (1928), Hoftijzer (1956), Tengström (1976: 102-162), Rendtorff (1977) och Blum (1984).
13. Alt (se not 6 ovan) och Westermann (1976 A: 92-168 och, på engelska, i IDBSup 690-693).
14. Westermann (1976 A: 18-26).
15. Maag (1980: 260-261). För en forskningsöversikt till landlöftet se Illman (1984).
16. Till dylika förbannelsesriter jfr Mettinger (1976: 222-223) med belägg och litteratur.
17. Detta löfte har särskilt studerats av Preuss (1968) och Vetter (1971). Jfr även Albertz (1978: 81-87).
18. Till välsignelsemotivet se Blum (1984: 349-359).
19. Jfr P D Miller (1984).
20. Jfr redan J Lewy (1934: 50-56).
21. Se de Vaux (1978: 191, jfr 199).
22. Se tex de Moor (IDBSup 928-931) och Kinet (1981), båda med litteratur. En framställning på norska föreligger i Mowinckel (1965: 123-193).
23. Cross (1973: 1-75). Märk särskilt Cross' betoning av Els dubbla karaktär som inte bara konung utan också patriark (s 41).
- 23a. För en studie över El Eljog se Lack (1962), som dock betonar Israels autonomi i användningen av detta namn (s 58, 64).
24. Alt (se ovan not 6) och W H Schmidt (1983: 15-20).
25. Cross (1973: 1-75).
26. Roberts (1972), Cross (1973: 13-14) och Edzard (1976).
27. Här skulle jag vilja rikta uppmärksamheten på ett förhållande, som såvitt jag vet hittills ej beaktats i detta sammanhang, nämligen relationen mellan bruket av El som teofort element i personnamn och bruket av ett släktskapsord i samma funktion (jfr ovan s 63). Namnen med släktskapsord och namnen med El/Il(u) är analoga, så tillvida som

Noter till kapitel 3

1. För forskningsöversikter se Weidmann (1968), Westermann (1975: speciellt s 94-123), McKane (1979: 195-224) och Wenham (1980). Av arbeten som ger översiktliga framställningar av patriarkernas religion se särskilt Cazelles (1966: 142-155), de Vaux (1978: 161-287), speciellt 267-287), W H Schmidt (1983: 10-27) och Axelsson (1987: 105-112).
2. Se tex Wenhams diskussion (1980: 177-183).
3. Med "patriarktiden" menar jag en verklig men icke närmare bestämbar period, som infaller innan stammarna blivit bofasta i landet i samband med exodus, jfr Westermann (1981: 74).
4. Se Thompson (1974: 17-51).
- 4a. Thompson (1974: 43).
5. Se de Vaux (1978: 200-209). Märk också Otzens fina framställning (1977: 68-95).
6. Alts uppsats från 1929 är nu lättast tillgänglig i Alt (KS I: 1-78, tysk version) och Alt (1966: 3-77, engelsk version).
7. Maag (1980: 111-144, 150-157 och 258-267).
8. Se Noth (1928: 66-82) och Albertz (1978: 71-77).
9. Så H-P Müller (1980: 120). Fleura forskare har hävdatt betydelsen "släkting" i detta guds-

- (a) dessa teofora element förbindes med samma predikativa utsagor och (b) de två namngruppernas tidsmässiga utvecklingskurva är påtagligt likartad: tidig blomstring, måhända på folkgruppens presedentära stadium, sen ett gradvis utdöende. Jfr Noth (1928: 66-101, till punkt a särskilt s 69 och 92, till punkt b särskilt s 88, 90 och 93). Sådana iakttagelser tyder på närhet, för att inte säga identitet, mellan dyrkan av fädernas Gud och den El-fromhet vi möter utanför GT.
28. Till El Shaddaj se särskilt Cross (1973: 52-60), M Weippert (1976 A), Koch (1976) och de Vaux (1978: 276-278).
29. Se Cross (1973: 53).
30. För en översikt se M Weippert (1976 A).
31. Se Bertram (1959).
32. Se i ex Cross (1973: 52-56) och M Weippert (1976 A: 877-878). För en annan härledning, som förknippar El Shaddaj med ett västsemitiskt ord för "fält", det ugaritiska *šd* respektive hebreiska *sādeh*, se Loretz (1980 B) och Wifall (1980).
33. Förekomsten av *šdjn* plural: ("Shaddajväsenden") i kombination 1 rad 6 i Deir-Alla-inskrifterna har tolkats efter denna linje, se McCarter (1980:57) och Jo Ann Hackett (1984: 85-89). Jfr Job 19:29.
34. Se Bailey (1968) och jfr Ouellette (1969) och de Vaux (1978: 277). De båda senare ser i El Shaddaj betydelsen "El of the plain", "El of the fields".
35. Se speciellt Koch (1976, särskilt s 316-332).
36. Hur man skall tänka sig de historiska förbindelse-länkarna mellan dyrkan av fädernas Gud och dyrkan av JHWH diskuteras av Hyatt (1955) och Rendtorff (1975: 161-165).
37. M Weippert (1976 B: 131) konstaterar dessa båda särdrag och tillägger: "Detta låter oss förmoda att det handlar om en gudom av Hadad-typ..., alltså om man så vill om (en?) Baal" (min översättning). — För en så vittgående hypotes såge man gärna en utförligare argumentering. Den så småningom alltmera akuta konflikten mel-

lan JHWH och Baal är onekligen en av svårigheterna i sammanhanget.

38. Så Roberts (IDBSup 257b).

Noter till kapitel 4

- Jfr ovan kapitel 3 not 22. Standardeditionen av de ugaritiska texterna är Dietrich — Loretz — Sanmartin, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit (= KTU). Ett behändigt hjälpmedel är Gibson (1977), som ger text och översättning parallellt. Ett urval texter i översättning finns i ANET (129ff) och NERT (185ff). För en presentation av kanaaneisk religion se Gese (1970) och Ringgren (1967: 148-213). För en allmän översikt över fynden från Ugarit se Kinet (1981). — Befolkningen i Ugarit tycks inte ha använt termen "kanaaneer" om sig själva; textfynden torde dock likväl kunna betraktas som representativa för den kanaaneiska föreställningsvärlden. — För ett referat av myterna följer jag den inbördes ordning mellan de olika textdelarna som föreslås i KTU.
- Se särskilt Koch (1979). Jfr även W H Schmidt (1961) och Mullen (1980: 1-110).
- Se särskilt W H Schmidt (1963) och de Moor (1971). Jfr även Gibson (1984). Den storslakt som Barstad (1984: 148-151) anställer på den döende och återuppstående guden i Främre Orienten finner jag inte övertygande för Kanaans del.
- Se nu Lemche (1985). För en diskussion med kritisk distans till Mendenhall och Gottwald se Halpern (1983: 47-63).
- Inte minst Ahlström har i en rad studier betonat detta perspektiv. Se tex Ahlström (1984: 10f).
- Märk dock Miller (1985: 212).
- Till bildförbudets bakgrund se Dohmen (1985: 237-277).
- KTU 1.5.V.18-22 (Gibson 1977: 72). Jfr också KTU 1.10-11 (Gibson 1977: 132f och Kinet 1981: 83f). För hieros-gamos-motivet i samband med El se KTU 1.23 (Gibson 1977: 123-127).
- Det skall dock framhållas att det finns arkeologiskt material som talar om JHWH och ase-

ran, se senast Dever (1984).

10. Om avbildstanken se Mettinger (1975) och om kvinnan i skapelsesammanhanget se Mettinger (1978).

Noter till kapitel 5

- W H Schmidt (1983: 156-163) utgör ett glädjande undantag. Andra viktiga framställningar utgöres av Kraus (1967) och den stora monografien av Kreuzer (1983).
- Under perioden ner till exilen räknade Israel årets början från den stora höstfesten.
- KTU 1.5.VI.9-10 (Gibson 1977: 73).
- KTU 1.6.II.30-37 (Gibson 1977: 77).
- KTU 1.6.III.20-21 (Gibson 1977: 78).
- Se ruta no 11. Text och översättning i Attridge och Oden (1976), märk särskilt § 6. Till Baals-epitetet *adn* se Loretz (1980). För en sammanfattande framställning om fenicisk religion se Gese (1970: 182-203). Till skillnad från Barstad (1984: 150) uppfattar jag Baal som en döende och återuppstående gudomlighet. En grundläggande kontrast i myten är ju död — liv.
- Widengren (bl a 1955: 62-79).
- Se den textkritiska apparaten i Biblia Hebraica.
- Jag ser Hos 1:10 — 2:1 (hebr. 2:1-3) som en framförställd sammanfattning av 2:2-23 (hebr. 2:4-25).
- Jfr ovan kapitel 5.1 och se KTU 1.6.III.8-9 (Gibson 1977: 77).
- Se Kraus (1967: 182).
- Se von Soden (1964: 181).
- Se Kreuzer (1983: 356-370). — I ett försök att dra linjerna bakåt till Egypten snarare än till Kanaan lägger Kreuzer stor vikt vid att den gammaltestamentliga eden vid Guds liv inte har någon motsvarighet i de ugaritiska texterna (s 326) men däremot i egyptiskt material (s 300-314). Märk dock att GT ger en antydning om ett bruk att svärja vid Baal(s liv?), se Jer 12:16.

Noter till kapitel 6

1. Själva termen "rot-metafor" har jag lånat från filosofen S C Pepper (1942: speciellt 84-114), som dock använder den i en annan betydelse än jag gör nedan. Jfr också temanumret av tidskriften *Journal of Mind and Behavior* (volume 3, no 3, summer 1982).
2. Av tidigare framställningar om ämnet nämner jag särskilt: Mowinckel (1922), Eissfeldt (1928), Alt (1953: 345-357), Gray (1956 och 1961), W H Schmidt (1961), Lipinski (1965), Gray (1979), W Dietrich (1980) och Mettinger (1985). För en grundlig diskussion av hela frågekomplexet kring Mowinckels teori om en "tronbestigningsfest" se Cazelles (1960).
3. Se Rost (1960).
4. Mettinger (1982 A: 128-135).
5. Maag (1980: 11-28).
6. W H Schmidt (1961: 22).
7. KTU, jfr ovan kapitel 4, not 1.
8. Se särskilt Stolz (1970: 66 och 1982: 85).
9. För denna tankestruktur se nu särskilt Cross (1973: 162f). Denna linje i forskningen går väl tillbaka till Mowinckel (1922) med viktiga kompletteringar av Gray (1961). En populärvetenskaplig presentation föreligger i F R McCurley (1983). För en utförlig diskussion av kaoskamps-motivet se Stolz (1970: kapitel 1-2) och Day (1985). Ingendera av dessa tycks vara helt klar över den stora betydelsen av tanke-mönstret kamp — kungadöme — tempel. — De aktuella avsnitten i *Enuma Elish* är I.71-77 och VI.57-72 (se ANET s 61f, 68f) där tempelbygget följer på den föregående kampskildringen. För likheterna mellan *Enuma Elish* och Baals-cykeln se Kapelrud (1960). Frågan om ett eventuellt samband är problematisk, se Day (1985: 11f).
10. KTU 1.5.1.1-2 (Gibson 1977: 68). Jfr KTU 1.3.III.38-45 (Gibson 1977: 50), där även "draken" finns med. Den ugartiska motsvarigheten till "Leviatan" tycks ha uttalats *līānū*, se Emerton (1982 B).
11. Ringgrén (1981). Vissa forskare har — enligt min mening

- med orätt — varit tveksamma till ett samband mellan kaoskamp och skapelse i GT, nämligen McCarty (1967), Vosberg (1975: 24-57) och Saggs (1978: 53-63). Ett par studier om skapelseteologi som starkt betonar kaoskamps-motivets roll är B W Anderson (1967) och Hermisson (1978, nu omtryckt i Andersons uppsatssamling 1984: 118-134). Hermision kontrasterar vishetslitteraturen (med dess övertygelse om att kaos genom skapelsekampen för alltid är eliminerat) och tempellitteraturens psalmer (som speglar erfarenheten att kaos gång på gång hålls i schack av Guds skaparmakt).
12. För en studie av *ga'ar* se Caquot i TWAT/TDOT.
 13. För konstruktionen *jāšab le* (i stället för *ʿal*) se Jes 3:26; 47:1; Job 2:13. Till utsagan i Ps 29:10 jfr KTU 1.101.1-2. För mesopotamiska texter, som talar om Marduk såsom sittande på Tiamat i Akitu-huset se Lambert (1963).
 14. Till frågan om en förbindelse mellan kaos-kamp och skapel-se föreligger redan i de ugartiska texterna se nu särskilt Cross (1976: 333f) och Grønbæk (1984).
 15. Till denna teologi med templet som institutionellt centrum och föreställningen om Herren såsom konung som motivmässig brännpunkt se särskilt Keel (1978: 111-176), Mettinger (1982 B) och Levenson (1984 och 1985: 89-184).
 16. Jfr Roberts (1973) och Kraus (1979: 94-103).
 17. Se Mowinckel (1922), Schreiner (1963), Roberts (1982) och Mettinger (1982 A och 1982 B).
 18. Se tex KTU 1.101.1-3. Till Safon-berget och Baal se Clifford (1972: 57-79 och till Sion och Safon s 131-160).
 19. Jfr Ps 29:3-9 (Guds sju tordön) och Ps 18:14-16. Till Psalm 29 se J Day (1985: 57-61).
 20. För en studie av detta motiv se R Bach (1971).
 21. För en diskussion av frågan se Stolz (1970: 72-101), Roberts (1973: 337f och 1982: 102) samt Day (1985: 124-140).
 22. Om bakgrunden till och innebörden i denna rätt sena utveckling (tiden kring exilen) se

- Mettinger (1982 B: 67-77, särskilt 72 ff). För en utförlig diskussion av exodus-texter med kaoskamps-motiv se Norin (1977) och Day (1985: 88-101). För en jämförande studie av texternas olika framställning av exodus-undret se Scharbert (1981).
- 22a. I Jes 51:9-11 pekar kaoskampen framåt mot Guds kungadöme i Jes 52:7. De båda hör hemma i samma textenhet, Jes 51:9 — 52:12. Se Mettinger (1986).
 23. Se G von Rad (1962, volym 2: 133-137).
 24. Se Mowinckel (1922) och för en modern studie på engelska utifrån detta synsätt Gray (1974).
 25. För det följande se framför allt Wildbergers kommentar (1978: till resp ställen), samme författares uppsats (1979: 274-284) och Day (1985: 142-151).
 26. Se 1 Henok 60:24; 2 Baruk 29:4 och 4 Esra 6:52.
 27. Se Wildberger (1979: 274-284) och Greenspoon (1981).
 28. Se P D Hanson (1983: 369-401).
 29. Kee (1968). Se även Caquot (TWAT/TDOT: artikeln om *ga'ar*).
 30. Se särskilt Beskow (1962: 67-70).

Noter till kapitel 7

1. G von Rad (1962, volym 1: 32). — I den följande framställningen i detta kapitel bygger jag på mina tidigare arbeten Mettinger (1982 A och 1982 B), där läsaren finner utförliga litteraturhänvisningar.
2. Mettinger (1982 B: 11-17).
3. Till Jeremiabelägen se Mettinger (1982 B: 62-66).
4. Till Sebaotsnamnets samband med templet och kerubtronen se Mettinger (1982 A: 111-123 och 1982 B: 19-37). Av tidigare litteratur till templets ikonografi vill jag särskilt nämna Keel (1977). Bland nyare arbeten till tempelteologin märks Levenson (1984 och 1985: 87-184).
5. Eissfeldt (1966: 116-119). För en ytterst väldokumenterad framställning om tronen i

- främre-orientalisk konst se M Metzger (1985).
6. Se nu Mettinger (1982 A: 113-116 med litteratur) och Metzger (1985 volym 1: 259-279).
 7. En annan tolkning föreligger hos Metzger (1985, volym 1: 309-367), vars åsikter jag på denna punkt ej kan dela: keruberna i templet står enligt denne på bakbenen och tänkes bära upp en (ej representerad) platta, på vilken står en (ej representerad) tron (jfr Hes 1:22-26). Min tolkning ovan bygger i stället på det närliggande kanaaneiska materialet, medan Metzger bygger på flera avlägsna paralleller.
 - 7a. Se Dohmen (1985: 236-277, särskilt 245-251).
 8. Till det följande se Mettinger (1982 A: 121). Beträffande Nabu-aplu-iddinas relief (jfr Mettinger 1982 A: 119 ff och 1982 B: 29 f) är jag nu av annan uppfattning. Texten i översta registret placerar scenen ovanför den underjordiska oceanen, inte himmelseceanen.
 9. Se Mettinger (1982 A: 123-128).
 - 9a. Om det gudomliga tronrådet se Miller (1975).
 10. Se Mettinger (1982 B: 19-37).
 11. Till denna terminologi i Jesaja se Fichtner (1951).
 12. Se Albrektson (1967: 68-97 och 1978: 22-36).
 13. Till det följande se särskilt Wildberger (1963 = 1979: 75-109). Jfr även W Dietrich (1976), Saggs (1978: 64-92) och, om den israelitiska historieuppfattningen generellt, van Seters (1983: 237-248). Märk också Hermisson (1985), som diskuterar Guds frihet och människans spelrum.
 14. Würthwein (1954: 58-63).
 15. Wildberger (1963: 101 = 1979: 93).
 16. Min utläggning av perikopen om hörnstenen bygger på Wildbergers kommentar (1982: 1063-1082).
 17. Johnson (1972: 49).
 18. Jfr Wildberger (1963: 108 = 1979: 100).
 19. Till miljön i Silo se Mettinger (1982 A: 128-135).
 20. Se Mettinger (1982 A: 134f).
 21. Till det davidisk-salomoniska imperiets teologi se Roberts (1976 B).

22. Se diskussionen hos Klein (1978).

Noter till kapitel 8

1. Pedagogiskt lättillgängliga introduktioner till Trösteprofeten, hans situation och teologi, föreligger i Kapelrud (1964), Preuss (1976) och Whybray (1983). De två sistnämnda ger utmärkta litteraturhänvisningar. Till de texter i Jesaja 42, 49, 50 och 53 som forskningen i snart ett århundrade skiljt ut och särbehandlat som speciella s k "Tjänaresånger" se Mettinger (1983), där jag redovisar varför jag finner denna teori onödig och omöjlig. Bland de nyare kommentarerna framstår två som särskilt förtjänstfulla: Westermann (på tyska 1966; på engelska 1969) och Bonnard (1972).
2. För en översikt över de olika gudsnamnen hos Trösteprofeten se Bonnard (1972: 499ff).
- 2a. I denna siffra är ett par fall av suffixform inräknade.
3. Stuhlmueller (1970 A: 48). En specialundersökning av de olika "Guds-participen" föreligger i en holländsk dissertation av Dijkstra (1980), som jag tyvärr endast indirekt kunnat ta del av genom Whybrays recension (Bibliotheca Orientalis 38/1981, 677-679). Vår uppläggnings förefaller rätt olikartad.
4. För exiltidens teologi se särskilt Klein (1979) och Raitt (1977).
5. För en vacker studie över dessa båda löften och deras kris i exiltiden se Bright (1977).
6. Se uppsatsen av Kapelrud (1977).
7. Se särskilt Lindström (1983: 178-199, 214-236).
8. Se B W Anderson (1962 A) och Stuhlmueller (1970 A: 59-98).
9. Till *gō'ēl* se särskilt Stamm (1940: 27-46) och Stuhlmueller (1970 A: 99-131). På svenska föreligger en artikel av Ringgren (1968).
10. Den personliga relationen kommer även till synes däri, att *gō'ēl* hos Trösteprofeten i 9 fall av 10 är försett med ett suffix, vanligen i 2 person: "din förlössare", se Stuhlmueller (1970 A: 277).

11. Vid studiet av Trösteprofeten är det synnerligen viktigt att uppmärksamma de olika texttyperna ("Gattungen"). För en orientering om dessa se de ovan i not 1 nämna arbetena av Westermann, Preuss och Whybray. Ett av de allra viktigaste arbetena till texttyper och komposition hos Trösteprofeten föreligger i Melugin (1976). Märk också Dijkstra (1980).
12. Se Albertz (1974: 45).
13. Till den följande framställningen om Gud som världsskaparen, se framför allt Albertz (1974: 1-53). Jag går här inte in på frågan om ett samband mellan Herren såsom världsskapare och Herren såsom konung hos Trösteprofeten. De nya fråga diskuteras av Stuhlmueller (1970 B) och Ludwig (1973). Jfr även Rosenberg (1966). Se Mettinger (1986) för min analys.
14. G von Rad (1961: 136-147, ursprungligen publicerad 1936).
15. Rendtorff (1954).
16. Till skapelsen genom ordet hos Trösteprofeten se Stuhlmueller (1970 A: 169-192) och Zimmerli (1982).

Noter till kapitel 9

1. Bland de nyare kommentarerna till Jobsboken vill jag särskilt nämna: Lévêque (1970), Gordis (1978 B), Habel (1985) och Janzen (1985). Gordis har också (1978 A) levererat ett viktigt förarbete till sin kommentar. Till gudsbilden i Job märk speciellt Lindström (1983: 137-157). På svenska föreligger Lindbloms studie (1966).
2. Till Jobsbokens litterära struktur jfr Westermann (1978, tysk version, 1981, engelsk version) och, för gudstalen, Kubina (1979).
3. Till vedergällningstanken se Rankin (1936: 77-97), Townner (IDBSup 742-744) och Blenkinsopp (1983: 41-73).
4. Preuss (1977: 342).
5. I Job 5:7 bör man i stället för *jūllād* läsa *jōlād*.
6. Habel (1976).
7. Pope (1974: 99). Jfr I Sam 19:5; 28:21; Ps 119:109.

8. Blank (1951). Till Job 31 jfr även Dick (1979 och 1983).
9. Se Fishbane (1971).
10. Jfr Jes 29:6; Jer 23:19; 30:23; Hes 1:4; Sak 9:14. Till teofanin i GT se Mettinger (1982 B: 32-36, 103-106, 116-134 med litteratur) och till teofanin i Job se Preuss (1977: 330-343).
11. Till det juridiska bildspråket i Job se nu Habel (1985: 54-57 med litteratur). För analysen av gudstalen efter dessa linjer se Keel (1978) och Kubina (1979: 115-143), som vackert kompletterar varandra.
12. Gordis (1978 A: 191); jfr Habel (1985: 57).
13. Se Sæbø (1971) och Hermisson (1978).
14. Ruprecht (1971) och Keel (1978: 127-141). Day (1985: 75-87) hänvisar däremot till Els tjur Atik som en tänkbar bakgrund till Behemot. — För den nedan nämnda Papyrus Beatty no 1 se ANET s 14-17.
15. Jag är alltså inte överens med Gammie (1978), som i Behemot och Leviatan ser "didaktiska bilder" för Job själv, en tolkning som också skymtar i Kubina (1979: 154). Likaså måste jag distansera mig från Tsevat (1966: särskilt 98 och 102) som i Jobsbokens budskap finner en förkunnelse om den skapade världens amoraliska karaktär.
16. Vissa forskare har i det andra gudstalet sett en skildring av Gud som historiens herre och i "Behemot" och "Leviatan" funnit täcknamn för makterna på den politiska scenen. Så gör Westermann (1978: 108-124) och Kubina (1979: 122f, 144-146, 159).
17. Brenner (1981) gör intressanta iakttagelser men uppfattar med orätt Jobsbokens teologi som monistisk. Hon förlägger konflikten mellan gott och ont inom gudomen och talar om "the two-sided Godhead" (131) och om Gud som "the ultimate source of both good and evil" (132).
18. Lindström (1983: 137-157).

Ordförklaringar

Antropomorfism (subst), **antropomorf** (adj) användes om gudsföreställningar som använder analogier, jämförelser, från människolivets område i formuleringarna om Gud. Jfr grekiskans *anthrōpos*, ”människa.

D-kretsarna, se *D-litteratur*.

D-litteratur eller **deuteronomistisk litteratur**, en term för den litteratur som växte fram i anslutning till Josias reformation år 622 f Kr (2 Kung, kapitel 22 — 23). Den lagbok som då påträffades i templet anses allmänt ha bestått av kärnan (kapitel 12 — 26) i nuvarande 5 Moseboken, vars latinska namn är *Deuteronomium*. Denna bok kom att utgöra prologen till ett stort historieverk, som tillkom kring tiden för Jerusalems förstörelse år 587 eller 586 f Kr och som forskarna brukar kalla för *det deuteronomistiska historieverket* eller *D-verket*. Detta omfattar 5 Moseboken, Josua, Domareboken, Samuels- och Kungaböckerna. Männén bakom detta verk brukar man kalla för *deuteronomisterna* eller *D-kretsarna*.

Deism, uppfattningen att Gud visserligen skapat världen men sedan inte ingriper i världsförloppet.

Denotation, se *referens*.

Deuteronomistisk, se *D-litteratur*.

Dualism, betecknar ett religiöst eller metafysiskt system som antar två varandra motsatta grundprinciper i tillvaron, t ex en god och en ond makt som kämpar mot varandra. *Monism* betecknar motsatsen, alltså ett system där en enda yttersta orsak ger upphov till både gott och ont.

Elohistisk tradition. I Moseböckerna har forskarna, bl a på basis av bruket av olika gudsnamn i texterna, särskilt olika traditionsskikt, bl a ett jahvistiskt (med JHWH-namnet) och ett elohistiskt (med bruket av gudsbeteckningen Elohim).

Eskatologi är vanligen termen för de yttersta tingen, men i arbeten om GT brukar termen användas i en vidare betydelse av framtidsföreställningar.

Etymologi, språkvetenskaplig term som betecknar ett ords språkliga härledning.

Exegetik, **exegetisk**. Det vetenskapliga studiet av bibeltexterna kallas för *exegetik*. Forskaren som arbetar med detta kallas för *exeget*.

Exilen är detsamma som den babyloniska fångenskapen vilken började år 587/6 f Kr.

Immanens, se *transcendens*.

Kaos, formlöst och oordnat tillstånd som utgör motsatsen till den skapade världen, *kosmos*. *Kaosmakterna* betecknar de dunkla krafter som tänkes stå i konflikt med gudomen och skapelsen. *Kaoskampsmotivet* användes som term för skildringar av Guds uppgörelse med dessa makter.

Konnotation, språkvetenskaplig term som användes som motsats till *denotation*. Med ett ords *konnotationer* menar man huvudsakligen de känslomässiga associationer som aktualiseras av ett uttryck. *Denotation* däremot täcker relationen mellan ett språkligt uttryck och det som det refererar till i den utomspråkliga verkligheten. Se *referens*.

Monism, se *dualism*.

Panteism, se *transcendens*.

Parallelismus membrorum. När de båda leden i en versrad svarar mot varandra kallar man detta för *parallelismus membrorum*. Det är alltså frågan om en sorts "tankerim". Ett exempel: "Vem får gå upp på Herrens berg, och vem får träda in i hans helgedom?" (Ps 24:3).

Perikop, ett avgränsat avsnitt ur Bibeln.

Protologi, motsatsen till *eskatologi*, alltså föreställningarna om skapelsen och urhistorien.

Prästerliga traditioner, ett skikt i Moseböckerna som särskilt utmärkes av intresse för tabernaklet och gudstjänstlivet.

Referens, språkvetenskaplig term som användes för att beteckna den utomspråkliga storhet som ett språkligt uttryck syftar på, refererar till. Referensen för exempelvis ordet "bord" är till föremålet "bord". Ungefär samma sak kallas ibland för *denotation*.

Soteriologi, läran om frälsningen.

Symbol, ett iakttagbart tecken eller en sinnebild (föremål eller handling) som står för, representerar och uttrycker något icke iakttagbart. Den religiösa symbolen kan vara ett ursprungligen profant föremål som inte nödvändigtvis behöver ha någon yttre likhet med sin "urbild".

Teofani, en term som egentligen avser de situationer då Gud visar sig i synlig gestalt. I gammaltestamentlig exegetik användes termen framför allt som beskrivning av huvudmotivet i texter som talar om hur Gud kommer och därvid beledsagas av olika naturfenomen. Dessa naturfenomen beskrives med olika ord (eld, åska, etc), men Guds gestalt skildras ej.

Transcendens, betecknar sådant som ligger ”bortom” sinnevärlden eller den mänskliga kunskapen, ”det helt annorlunda”. Ett *transcendent* gudsbegrepp betonar Guds avlägsenhet, hans upphöjdhet över världen och hans totala olikhet i jämförelse med det mänskliga. Ett *immanent* gudsbegrepp betonar Guds närvaro i världen, hans *immanens*. Detta kan utvecklas i riktning mot *panteism*, varmed avses Guds identitet med världen.

Ett utmärkt hjälpmedel att bemästra terminologin i teologisk litteratur finner läsaren i Per Beskow, **Teologisk ordbok**. Stockholm 1975 (AWE/Gebbers).

Förkortningar

ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, utg av J B Pritchard, Princeton ³ 1969 (Princeton Univ. Press)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
ConB OT Series	Coniectanea Biblica, Old Testament Series
DBSup	Dictionnaire de la Bible, Supplément
Fs	Festschrift
HAL	W Baumgartner m fl utg, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Leiden 1967- (Brill)
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTS	Harvard Theological Studies
IDB	G A Buttrick, utg, Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville 1962 (Abingdon)
IBDSup	Supplementband till IDB ovan, 1976
JBL	Journal of Biblical Literature
KTU	M Dietrich — O Loretz — J Sanmartín, utg, Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit (AOAT 24). Kevelaer — Neukirchen 1976
NEB	The New English Bible
NERT	Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament, utg av W Beyerlin. London 1978 (SCM)
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SEÅ	Svensk exegetisk årsbok
STK	Svensk teologisk kvartalskrift
TBü	Theologische Bücherei
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament, se TWAT

THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, utg av E Jenni — C Westermann. 2 volymer. München 1971-1976 (Kaiser)
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, utg av G J Botterweck — H Ringgren — H-J Fabry. Stuttgart 1973- (Kohlhammer)
UF	Ugarit-Forschungen
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Litteraturförteckning

- Abba, R, 1962. "Name", IDB 3, 500-508.
- Ahlström, G W, 1984. An archaeological picture of iron age religions in ancient Palestine (Studia Orientalia, edited by the Finnish Oriental Society 55:3). Helsinki.
- Albertz, R, 1974. Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen. Stuttgart (Calwer).
- 1978. Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Stuttgart (Calwer).
- Albrektson, B, 1967. History and the gods (ConB OT Series 1). Lund (Gleerup).
- 1968. "On the syntax of $\text{ʔehjeh ʔašer ʔehjeh}$ in Exodus 3:14", P R Ackroyd — B Lindars ed, Words and meanings (Fs D Winton Thomas). Cambridge (Cambridge Univ. Press) s 15-28.
- 1978. Kapitlet om Jehu och andra uppsatser om Gamla testamentet. Stockholm (Skeab).
- Alt, A, 1953. Kleine Schriften vol 1. München (Beck).
- 1966. Essays on Old Testament history and religion. Oxford (Blackwell).
- Anderson, B W, 1962 A. "Exodus typology in Second Isaiah", B W Anderson — W Harrelson, ed, Israel's prophetic heritage (Fs Muilenburg). New York (Harper) s 177-195.
- 1962 B. "God, names of", IDB vol 2, 407-417.
- 1962 C. "God, OT view of", IDB vol 2, 417-430.
- 1967. Creation versus chaos. The reinterpretation of mythical symbolism in the Bible. New York (Association Press).
- 1984. Creation in the Old Testament. Philadelphia — London (Fortress — SPCK).
- Arnold, W R, 1917. Ephod and Ark (HTS 3). Cambridge Mass. (Harvard Univ. Press).
- Astour, M C, 1979. "Yahweh in Egyptian topographic lists", M Görg — E Pusch, ed, Festschrift Elmar Edel (Ägypten und Altes Testament 1). Bamberg, s 17-34.
- Attridge, H W — Oden, R A, 1976. The Syrian goddess (Dea Syria) attributed to Lucian (Texts and translations 9). Missoula (Scholars Press).
- Axelsson, L-E, 1987. The Lord rose up from Seir. Studies in the history and traditions of the Negev and Southern Judah. (ConB OT series 25). Stockholm (Almqvist).
- Bach, R, 1971. "..., der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt", H W Wolff, ed, Probleme biblischer Theologie (Fs G von Rad). München (Kaiser), s 13-26.

- Bailey, L R, 1968. "Israelite ʿĒl Šadday and Amorite Bēl Šadê", JBL 87, 434-438.
- Barr, J, 1969. "The symbolism of names in the Old Testament", Bulletin of John Rylands Library 52, 11-29.
- Barstad, H M, 1984. The religious polemics of Amos (VTSup 34). Leiden (Brill).
- Bertram, G, 1959. "Zur Prägung der biblischen Gottesvorstellung in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Die Wiedergabe von *šadad* und *šaddaj* im Griechischen", Die Welt des Orients 2, 502-513.
- Beskow, P, 1962. Rex Gloriorum. The kingship of Christ in the early church. Stockholm (Almqvist).
- Bettinzoli, G, 1979. Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen des QDŠ-Begriffes im Buch Ezechiel. Firenze.
- Blank, S H, 1951. "An effective literary device in Job xxxi", Journal of Jewish Studies 2, 105-107.
- Blenkinsopp, J, 1983. Wisdom and Law in the Old Testament. Oxford (Oxford Univ. Press).
- Blum, E, 1984. Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57). Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag).
- Boecker, H J, 1964. Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (WMANT 14). Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag).
- Bonnard, P-E, 1972. Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66 (Études Bibliques). Paris (Gabalda).
- Brenner, A, 1981. "God's answer to Job", VT 31, 129-137.
- Bright, J, 1977. Covenant and promise. London (SCM Press).
- Budde, K, 1905. Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. Giessen.
- Börker-Klähn, J, 1982. Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs (Baghdader Forschungen 4). Mainz am Rhein (Verlag Philip v Zabern).
- Caquot, A, 1977. "gā^car", TWAT 2, 51-56.
- 1978. "Les énigmes d'un hémistiche biblique (2 Mos 3:14)." I samlingsvolymen Dieu et l'être. Paris 1978 (Études Augustiniennes), s 17-26.
- Carlson, R A, 1977. "Den levande Gudens — i gammaltestamentligt perspektiv", Religion och Bibel 36, 3-9.
- Cazelles, H, 1960. "Le nouvel an en Israël", DBSup 6, 620-645.
- 1966. "Patriarches", DBSup 7, 81-156.
- 1978. "Pour une exégèse de Ex. 3:14", i samlingsvolymen Dieu et l'être. Paris 1978 (Études Augustiniennes), s 27-44.
- Childs, B S, 1974. Exodus. A Commentary. London (SCM Press).
- Clifford, R J, 1972. The Cosmic mountain in Canaan and the Old Testament (HSM 4). Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press).

- Cody, A, 1968. "Exodus 18:12: Jethro accepts a covenant with the Israelites", *Biblica* 49, 153-166.
- Cross, F M, 1973. *Canaanite myth and Hebrew epic*. Cambridge Mass. (Harvard Univ. Press).
- 1976. "The 'olden gods' in ancient Near Eastern creation myths", F M Cross et al ed, *Magnalia Dei* (Fs G E Wright). Garden City, N.Y. (Doubleday), s 329-338.
- Cullmann, O, 1959. *The christology of the New Testament*. London (SCM Press).
- Dalman, G, 1898. *Die Worte Jesu*. Leipzig (Hinrichs'sche).
- Day, J, 1985. *God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications 35). Cambridge (Cambridge Univ. Press).
- Delekat, L, 1971. "Yáho — Yahwáe und die alttestamentlichen Gottesnamenkorekturen", G Jeremias et al ed, *Tradition und Glaube* (Fs K G Kuhn). Göttingen, s 23-75.
- Delitzsch, Friedrich, 1905. *Babel und Bibel*. Erster Vortrag. Feme upplagan, Leipzig.
- Dever, W G, 1984. "Ashera, consort of Yahweh? New evidence from Kuntillet 'Ajrud", *BASOR* 255, 21-37.
- Dick, M B, 1979. "The legal metaphor in Job 31", *CBQ* 41, 37-50.
- 1983. "Job 31, the oath of innocence, and the sage", *ZAW* 95, 31-53.
- Dietrich, W, 1976. *Jesaja und die Politik*. München (Kaiser).
- 1980. "Gott als König", *ZTK* 77, 251-268.
- Dijkstra, M, 1980. *Gods voorstelling. Predikatieve expressie van zelfopenbaring in oudoosterse teksten en Deutero-Jesaja*. Kampen (Kok).
- Dohmen, Chr., 1985. *Das Bilderverbot* (BBB 62). Bonn (Peter Hanstein).
- Edzard, D O, 1976. "Il", *Reallexikon der Assyriologie* 5, 46-48.
- Eissfeldt, O, 1928. "Jahwe als König", *ZAW* 46, 81-105 = Eissfeldt, *Kleine Schriften* 1, Tübingen 1962 (Mohr), s 172-193.
- 1950. "Jahwe Zebaoth" = Eissfeldt, *Kleine Schriften* 3, Tübingen 1966 (Mohr), s 103-123.
- 1973. "'ādōn, 'adōnāj", *TWAT* 1, 62-78.
- 1962-1979. *Kleine Schriften* 1-6. Ed R Sellheim — F Maass. Tübingen (Mohr).
- Emerton, J A, 1982 A. "New light on Israelite religion", *ZAW* 94, 2-20.
- 1982 B. "Leviathan and *LTN*. The vocalization of the Ugaritic word for the dragon", *VT* 32, 327-331.
- 1982 C. "The origin of the promises to the patriarchs in the older sources of the Book of Genesis", *VT* 32, 14-32.
- Euting, J, 1891. *Sinaitische Inschriften*. Berlin.
- Fichtner, J, 1951. "Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja", *ZAW* 63, 16-33.

- Fichtner, J, 1956. "Die etymologische Ätiologie in den Namensgebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments", VT 6, 372-396.
- Fishbane, M, 1971. "Jeremiah iv 23-26 and Job iii 3-13: a recovered use of the creation pattern", VT 21, 151-167.
- Fitzmyer, J A, 1979. A wandering Aramean. Collected Aramaic essays (SBLMS 25) Missoula, Montana (Scholars Press).
- 1981. To advance the gospel. New Testament studies. New York (Crossroad).
- Freedman, D N, 1976. "Divine names and titles in early Hebrew poetry", F M Cross et al ed, Magnalia Dei (Fs G E Wright). Garden City, N.Y. (Doubleday), s 55-107.
- Freedman, D N — O'Connor, M, 1982. "JHWH", TWAT 3, 533-554.
- Galling, K, 1928. Die Erwählungstraditionen Israels (Beihefte zur ZAW 48). Giessen (Töpelmann).
- 1956. "Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel", Theologische Literaturzeitung 81, 65-70.
- Gammie, J G, 1978. "Behemoth and Leviathan: on the didactic and theological significance of Job 40:15 — 41:26", J G Gammie et al ed, Israelite Wisdom (Fs Terrien). Missoula 1978 (Scholars Press), s 217-231.
- Gerhardsson, B, 1958. The good Samaritan — the good shepherd? (Coniectanea neotestamentica 16). Lund (Gleerup).
- 1985. "Den äldsta kristna bekännelsen och dess rötter", B Gerhardsson — P E Persson, Kyrkans bekännelsefråga. Malmö (Liber), s 11-106.
- Gese, H, 1970. "Die Religionen Altsyriens." I samlingsverket Die Religionen der Menschheit 10:2. Stuttgart (Kohlhammer), s 3-232.
- Gibson, J C L, 1977. 1978. Canaanite myths and legends. Edinburgh (Clark). Copyright 1977, tryckår 1978.
- 1984. "The theology of the Ugaritic Baal cycle. Orientalia 53, 202-219.
- Giveon, R, 1971. Les bédouins Shosou des documents égyptiens. Leiden (Brill).
- Gordis, R, 1978 A. The book of God and man. [1965]. Chicago (Chicago Univ. Press).
- 1978 B. The Book of Job. Commentary, new translation and special studies. New York City (The Jewish theological seminary of America).
- Gray, J, 1956. "The Hebrew conception of the kingship of God: its origin and development", VT 6, 268-285.
- 1961. "The kingship of God in the prophets and Psalms", VT 11, 1-29.
- 1974. "The day of Yahweh in cultic experience and eschatological prospect", SEÅ 39, 5-37.

- Gray, J, 1979. The Biblical doctrine of the reign of God. Edinburgh (Clark).
- Greenspoon, L J, 1981. "The origin of the idea of resurrection", B Halpern — J D Levenson, ed, Traditions in transformation (Fs F M Cross). Winona Lake (Eisenbrauns), s 247-321.
- Grether, O, 1934. Name und Wort Gottes im Alten Testament (Beihefte zur ZAW 64). Giessen.
- Grønbæk, J, 1984. "Jahves kamp med dragen", Dansk Teologisk Tidsskrift 47, 81-108.
- Görg, M, 1976. "Jahwe — ein Toponym?" Biblische Notizen 1, 7-14.
- Habel, N C, 1976. "Appeal to ancient tradition as a literary form", ZAW 88, 253-272.
- 1985. The Book of Job. A commentary (Old Testament Library). London (SCM).
- Hackett, Jo Ann, 1984. The Balaam text from Deir ^cAllā (HSM 31). Chico, California (Scholars Press).
- Hahn, F, 1974. Christologische Hoheitstitel. 4 Auflage. Göttingen (Vandenhoeck).
- Halpern, B, 1983. The emergence of Israel in Canaan (SBLMS 29). Chico, California (Scholars Press).
- Hammond, P C, 1980. "New evidence for the 4th-century A.D. destruction of Petra", BASOR 238, 65-67.
- Hanson, P D, 1983. The dawn of apocalyptic. [1975] revised edition 1979, second printing 1983. Philadelphia (Fortress).
- Hartman, L, 1973. "Into the name of Jesus", Journal of New Testament Studies 20, 432-440.
- Hehn, J, 1913. Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte. Leipzig (Hinrichs'sche).
- Hermisson, H-J, 1978. "Observations on the creation theology in Wisdom", J G Gammie et al ed, Israelite Wisdom (Fs Terrien). Missoula, Montana (Scholars Press), s 43-57.
- 1985. "Gottes Freiheit — Spielraum des Menschen", ZTK 82, 129-152.
- Hidal, S, 1985. "Israel och Hellas — två världar eller en enda verklighet?", STK 61, 49-58.
- Hillers, D R, 1972. *Pahad yishāq*. JBL 91, 90-92.
- Hirsch, H, 1966. "Gott der Väter", Archiv für Orientforschung 21, 56-58.
- Hoftijzer, J, 1956. Die Verheissungen an die drei Erzväter. Leiden (Brill).
- Holmqvist, L, 1971. Degeneration of trade marks (Rätts- och samhällsvetenskapliga biblioteket 3). Utan ort (Jurist- och samhällsvetarförbundets Förlags AB).
- Howard, G, 1977. "The Tetragram and the New Testament", JBL 96, 62-83.
- Huffmon, H B, 1965. Amorite personal names in the Mari texts. Baltimore (The Johns Hopkins Press).

- Hyatt, J P, 1955. "Yahweh as 'the God of my father' ", VT 5, 130-136.
 — 1967. "Was Yahweh originally a creator deity?", JBL 86, 369-377.
- Illman, K-J, 1984. "Löftet om landet". Uppsats i tidskriften Eripainos Teologinen Aikakauskirja 1984, 270-274.
- Irwin, W A, 1939. "Exod. 3:14", The American Journal of Semitic Languages and Literatures 56, 297-298.
- Janzen, J G, 1985. Job (Interpretation. A Bible commentary for teaching and preaching). Atlanta 1985 (John Knox).
- Jaroš, K, 1982. "Zur Inschrift No 3 von Chirbet el-Qōm", Biblische Notizen 19, 31-40.
- Jeremias, J, 1976. "Theophany in the OT", IDBSup 896-898.
- Johnson, Bo, 1972. "Profetia och uppfyllelse i Gamla testamentet", M Sæbø, ed, Israel, kirken og verden. Oslo (Forlaget Land og Kirke), s 39-50.
 — 1985. Rättfärdigheten i Bibeln. Göteborg (Gothia).
- Kapelrud, A S, 1960. "Ba'al's kamp med havets fyrste i Ras-Sjamra-tekstene", Norsk Teologisk Tidsskrift 61, 241-251.
 — 1964. Et folk på hjemferd. "Trøsteprofeten" — den annen Jesaja og hans budskap. Oslo (Universitetsforlaget).
 — 1977. "Guden som sviktet?" SEÅ 41-42, 138-146.
- Kee, H C, 1968. "The terminology of Mark's exorcism stories". New Testament Studies 14, 232-246.
- Keel, O, 1977. Jahwe-Visionen und Siegelkunst (SBS 84-85). Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk).
 — 1978. The symbolism of the Biblical world. New York (Seabury).
- Kilwing, N, 1979. "Noch einmal zur Syntax von Ex 3:14", Biblische Notizen 10, 70-79.
- Kinet, D, 1981. Ugarit — Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (SBS 104). Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk).
- Kinyongo, J, 1970. Origine et signification du nom divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques (BBB 35). Bonn (Peter Hanstein).
- Kjær-Hansen, K, 1982. Studier i navnet Jesus. Århus.
- Klein, G, 1902. Schem Ha-mephorasch (Det förborgade gudsnamnet). Stockholm.
- Klein, R W, 1978. "A theology for exiles — the kingship of Yahweh", Dialog 17, 128-134.
 — 1979. Israel in Exile. A theological interpretation. Philadelphia (Fortress).
- Koch, K, 1976. "Šaddaj", VT 26, 299-332.
 — 1979. "Zur Entstehung der Ba^cal-Verehrung", UF 11, 465-475.
- Kraus, H-J, 1961. Psalmen (BKAT 15:1-2). 2 Auflage Neukirchen (Neukirchener Verlag).

- Kraus, H-J, 1966. *Worship in Israel*. Translated by G Buswell. Oxford (Blackwell).
- 1967. "Der lebendige Gott", *Evangelische Theologie* 27, 169-200.
- 1979. *Theologie der Psalmen (BKAT 15:3)*. Neukirchen (Neukirchener Verlag).
- Kreuzer, S, 1983. *Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung (Beiträge zur Wiss. vom Alten u. Neuen Test. 116)*. Stuttgart (Kohlhammer).
- Kubina, V, 1979. *Die Gottesreden im Buche Hiob*. Feiburg (Herder).
- Lack, R, 1962. "Les origines de *Elyon*, Le très-haut, dans la tradition culturelle d'Israël", *CBQ* 44, 44-64.
- Lambert, W G, 1963. "The great battle in the Mesopotamian religious year. The conflict in the akītu house", *Iraq* 25, 189-190.
- Lang, B, 1981. "Die Jahwe-allein-Bewegung", B Lang, ed, *Der Einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*. München (Kösel).
- Lemche, N P, 1985. *Early Israel. Anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy (VTSup 37)*. Leiden (Brill).
- Levenson, J D, 1984. "The temple and the world", *The Journal of Religion* 64, 275-298.
- 1985. *Sinai and Zion. An entry into the Jewish Bible*. Minneapolis (Winston Press).
- Lévêque, J, 1970. *Job et son Dieu*. Paris (Gabalda).
- Lewy, J, 1934. "Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament", *Revue de l'Historie des Religions*, vol 109-110, 29-65.
- Lindblom, J, 1964. "Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens", *Annual of the Swedish Theol. Institute* 3, 4-15.
- 1966. *Boken om Job och hans lidande*. [1940] nytryck 1966, Lund (Gleerup).
- Lindström, F, 1983. *God and the origin of evil (ConB OT Series 21)*. Lund (Gleerup).
- Lipinski, E, 1965. *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*. Bryssel (Paleis der academiën).
- Loretz, O, 1980 A. "Vom Baal-Epitheton *adn* zur Adonis und Adonaj", *UF* 12, 287-292.
- 1980 B. "Der kanaanäische Ursprung des biblischen Gottesnamens *El Šaddaj*", *UF* 12, 420-421.
- Ludwig, Th M, 1973. "The traditions of the establishing of the earth in Deutero-Isaiah", *JBL* 92, 345-357.
- Lundbom, J R, 1978. "God's use of the *idem per idem* to terminate debate". *Harvard Theological Review* 71, 193-201.
- Lyons, J, 1977. *Semantics 1-2*. Cambridge (Cambridge Univ. Press).
- Maag, V, 1980. *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien...* Göttingen (Vandenhoeck).

- McBride, S D, 1969. *The Deuteronomic Name Theology*. PhD-diss. Harvard. Opublicerad.
- McCarter, P K, 1980. "The Balaam texts from Deir 'Allā: the first combination", *BASOR* 239, 49-60.
- McCarthy, D, 1967. "'Creation' motifs in ancient Hebrew poetry", *CBQ* 29, 393-406.
- 1978. "Exod 3:14: History, philology and theology", *CBQ* 40, 311-321.
- McCurley, F, 1983. *Ancient myths and biblical faith. Scriptural transformations*. Philadelphia (Fortress).
- McKane, W, 1979. *Studies in the patriarchal narratives*. Edinburgh (The Handsel Press).
- Marmorstein, A, 1968. *The doctrine of merits in old rabbinical literature; and the old rabbinic doctrine of God: 1. The names and attributes of God*. [1920] New York 1968 (Ktav).
- Mayer, R, 1958. "Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung", *Biblische Zeitschrift* 2, 26-53.
- Melugin, R F, 1976. *The formation of Isaiah 40-55* (Beihefte zur ZAW 141). Berlin (de Gruyter).
- Mettinger, T, 1975. "Skapad till Guds avbild", *STK* 1975, 49-55.
- 1976. *King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite kings* (ConB OT Series 8). Lund (Gleerup).
- 1978. "Eva och revbenet. Manligt och kvinnligt i exegetisk belysning", *STK* 1978, 55-64.
- 1982 A. "YHWH SABAOTH — the heavenly king on the cherubim throne." T Ishida, ed, *Studies in the period of David and Solomon. Papers read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December 1979, Tokyo 1982* (Yamakawa Shuppansha), s 109-138.
- 1982 B. *The dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod theologies* (ConB OT Series 18). Lund (Gleerup).
- 1983. *A farewell to the Servant Songs. A critical examination of an exegetical axiom* (Scripta Minora 1982-1983:3). Lund (Gleerup).
- 1985. "Fighting the powers of chaos and hell — towards the biblical portrait of God", *Studia Theologica* 39, 21-38.
- 1986. "In search of the hidden structure: YHWH as king in Isaiah 40-55", *SEÅ* 51-52, 148-157.
- Metzger, M, 1985. *Königsthron und Gottesthron* (AOAT 15:1-2). Kevelaer — Neukirchen (Butzon & Bercker — Neukirchener Verlag).
- Miller, P D, 1975. *The divine warrior in early Israel* (HSM 5). Cambridge, Mass. (Harvard University Press).
- 1984. "Syntax and theology in Genesis xii 3a", *VT* 34, 472-475.

- Miller, P D, 1985. "Israelite religion", D A Knight — G M Tucker, ed, The Hebrew Bible and its modern interpreters. Philadelphia — Chico (Fortress Press — Scholars Press), 201-237.
- Moor, J C de, 1971. The seasonal pattern in the Ugaritic myth of Ba'lu (AOAT 16). Kevelaer — Neukirchen (Butzon & Bercker — Neukirchener Verlag).
- 1976. "Ugarit", IDBSup 928-931.
- Motyer, J A, 1959. The revelation of the divine name. London (The Tyndale Press).
- Mowinckel, S, 1922. Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie. Kristiania (Jacob Dybwad). Tillgänglig i nytryck Amsterdam 1966 (P Schippers — Br Grüner).
- 1965. Palestina før Israel. Oslo (Universitetsforlaget).
- Mullen, E Th, 1980. The divine council in Canaanite and early Hebrew literature (HSM 24). Chico, California (Scholars Press).
- Müller, H-P, 1976. "qdš heilig", THAT 2, 589-609.
- 1980. "Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus", O Keel ed, Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Stuttgart (Schweizerisches Katholisches Bibelwerk), s 99-142.
- 1981. "Der Jahwename und seine Deutung. Ex 3:14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla", Biblica 62, 305-327.
- Norin, S, 1977. Er spaltete das Meer. Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des alten Israel (ConB OT Series 9). Lund (Gleerup).
- 1982. "Ebla och Israels Gud". Föreningen Lärare i Religionskunskap Årsbok 1982, 101-106.
- 1986. Sein Name allein ist hoch. Das Jhw-haltige Suffix alt-hebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte (ConB OT Series 24). Lund (Gleerup).
- Noth, M, 1928. Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttgart [1928]. Reprografiskt nytryck Hildesheim 1980 (Georg Olms).
- Olsson, T, 1983. "Gudsbild, talsituation och litterär genre", Föreningen Lärare i Religionskunskap Årsbok 1983, s 91-109.
- 1985. "Gudsbildens dimensioner", Lundaforskare föreläser 17, 26-35.
- Otzen, B, 1977. Israeliterne i Palæstina. Köpenhamn (Gad).
- Ouellette, J, 1969. "More on ʾĒl Šadday and Bēl Šadē", JBL 88, 470-471.
- Pepper, S C, 1942. World hypotheses. Berkeley (Univ. of California Press).
- Phillips, A, 1977. God B.C. Oxford (Oxford Univ. Press).
- Pietersma, A, 1984. "Kyrios or tetragram: A renewed request for the original LXX", A Pietersma — C Cox, ed, De Septuaginta (Fs J W Wevers). Mississauga (Benben publications), s 85-101.

- Pope, M, 1974. *Job (The Anchor Bible)*. Garden City, N.Y. (Doubleday).
- Preuss, H D, 1968. "... ich will mit dir sein!", ZAW 80, 139-173.
- 1976. Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft. Neukirchen (Neukirchener Verlag).
- 1977. "Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients", H Donner et al ed, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Fs Zimmerli)*. Göttingen (Vandenhoeck), s 323-343.
- Rad, G von, 1961. *Gesammelte Studien zum Alten Testament (TBü 8)*. 2 Aufl. 1961. München (Kaiser). Engelsk översättning: *The problem of the Hexateuch and other essays*. Edinburgh — London 1965 (Oliver & Boyd).
- 1962. *Theologie des Alten Testaments*. Volym 1⁴1962, volym 2³1962, München (Kaiser).
- Raitt, Th M, 1977. *A theology of Exile. Judgment/deliverance in Jeremiah and Ezekiel*. Philadelphia (Fortress).
- Rankin, O S, 1936. *Israel's Wisdom literature*. Edinburgh (Clark).
- Rendtorff, R, 1954. "Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja", ZTK 51, 3-13.
- 1975. *Gesammelte Studien zum Alten Testament (TBü 57)*. München (Kaiser).
- 1977. *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (Beihefte zur ZAW 147)*. Berlin (de Gruyter).
- Reventlow, H G, 1982. *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (Erträge der Forschung 173)*. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft).
- Ringgren, H, 1967. *Främre Orientens religioner i gammal tid*. Stockholm (Svenska bokförlaget/Bonniers).
- 1968. "'Förlossa' och 'förlossare' i Gamla Testamentet", SEÅ 33, s 68-75.
- 1969. *Israelite religion*. Translated by D Green. London, second, corrected impression (SPCK).
- 1977. "Att vara eller icke vara... Verbet hajā i Gamla Testamentet", *Teologisk Tidskrift (Helsinki)* 82, 229-237.
- 1981. "Yahvé et Rahab-Leviatan", A Caquot — M Delcor, ed, *Mélanges bibliques et orientaux... M Henri Cazelles (AOAT 212)*. Kevelaer — Neukirchen (Butzon & Bercker — Neukirchener Verlag), s 387-393.
- Roberts, J J M, 1972. *The earliest Semitic pantheon. A study of the Semitic deities attested in Mesopotamia before Ur III*. Baltimore (The Johns Hopkins Univ. Press).
- 1973. "The Davidic origin of the Zion tradition", JBL 92, 329-344.
- 1976 A. "El", IDBSup 255-258.
- 1976 B. "The religio-political setting of Psalm 47", BASOR 221, 129-132.

- Roberts, J J M, 1982. "Zion in the theology of the Davidic-Solomonic empire", T Ishida, ed, *Studies* (se ovan Mettinger 1982 A), s 93-108.
- Rosenberg, R A, 1966. "Yahweh becomes king", *JBL* 85, 297-307.
- Ross, J P, 1967. "Jahweh Seba³ot in Samuel and Psalms", *VT* 17, 76-92.
- Rost, L, 1960. "Köningsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit", *Theologische Literaturzeitung* 85, 721-724.
- Ruprecht, E, 1971. *Das Nilpferd im Hiobbuch*. *VT* 21, 209-231.
- Saggs, H W F, 1978. *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*. London (The Athlone Press).
- Samuelsson, S, 1984. Recensionsartikel över Lindström (1983), *STK* 60, 71-77.
- Scharbert, J, 1981. Das "Schilfmeerwunder" in den Texten des Alten Testaments. *Fs Cazelles* (se ovan Ringgren 1981), s 395-417.
- Schmidt, W H, 1961. *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (Beihefte zur *ZAW* 80). Berlin (de Gruyter).
- 1962. "Wo hat die Aussage: Jahwe 'der Heilige' ihren Ursprung?", *ZAW* 74, 62-66.
- 1963. "Baals Tod und Auferstehung", *Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte* 15, 1-13.
- 1974, 1977. *Exodus* (Biblischer Kommentar Altes Testament 2: Lief. 1ff). Neukirchen (Neukirchener Verlag).
- 1983. *The faith of the Old Testament. A history*. Oxford (Blackwell).
- Schmitt, R, 1972. *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft*. Gütersloh (Gerd Mohn).
- Schoneveld, J, 1976. "Proeve van een nieuwe vertaling van 'ēhjē ašēr ēhjē' in Exodus 3:14", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 30, 89-98.
- Schreiner, J, 1963. *Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz*. München (Kösel).
- Seters, J van, 1975. *Abraham in history and tradition*. New Haven (Yale Univ. Press).
- 1980. "The religion of the patriarchs in Genesis", *Biblica* 61, 220-233.
- 1983. *In search of history. Historiography in the ancient world and the origins of biblical history*. New Haven (Yale Univ. Press).
- Shild, E, 1954. "On Exodus iii 14 — 'I am that I am' ", *VT* 4, 296-302.
- Soden, W von, 1964. "Jahwe 'Er ist, Er erweist sich' ", *Die Welt des Orients* 3, 177-187.
- Stamm, J J, 1940. *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*. Bern (Francke).
- 1980. *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenskunde* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 30). Freiburg — Göttingen (Vandenhoeck).

- Stauffer, E, 1957. *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Dalp 332). Bern (Francke).
- Stolz, F, 1970. *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (Beihefte zur ZAW 118). Berlin (de Gruyter).
- 1982. "Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen Ba^aalsmythos", Jan Assmann et al ed, *Funktionen und Leistungen des Mythos (Orbis Biblicus et Orientalis 48)*. Göttingen (Vandenhoeck), s 83-118.
- Stuhlmüller, C, 1970 A. *Creative redemption in Deutero-Isaiah* (Analecta Biblica 43). Rom (Biblical Institute Press).
- 1970 B. "Yahweh-King and Deutero-Isaiah", *Biblical Research = Papers of the Chicago Society of Biblical Research* 15, 32-45.
- Sæbø, M, 1971. "Creator et Redemptor. Om skapelsens teologiske plass og funksjon i Det gamle testamente", *Deus Creator* (Fs Seierstad). Oslo (Universitetsforlaget), s 1-28.
- 1977. "Hvem var Israels teologer? Om struktureringen av 'den gammeltestamentlige teologi' ", *SEÅ* 41-42, 189-205.
- 1981. "Offenbarung oder Verhüllung. Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in Ex 3, 13-15". *Die Botschaft und die Boten* (Fs H W Wolff). Neukirchen (Neukirchener Verlag), s 43-55.
- Tengström, S, 1976. *Die Hexateucherzählung. Eine Literaturgeschichtliche Studie* (ConB OT series 7). Lund (Gleerup).
- Terrien, S, 1978. *The elusive Presence. Toward a new Biblical theology* (Religious perspectives 26). New York (Harper & Row).
- Thompson, Th L, 1974. *The historicity of the patriarchal narratives* (Beihefte zur ZAW 133). Berlin (de Gruyter).
- Towner, W S, 1976. "Retribution", *IDBSup* 742-744.
- Tsevat, M, 1966. "The meaning of the Book of Job", *Hebrew Union College Annual* 37, 73-106.
- Ulrichsen, J H, 1977. "*JHWH mālak*: einige sprachliche Beobachtungen", *VT* 27, 361-374.
- Vaux, R de, 1967. *Bible et Orient*. Paris (Les Editions du Cerf).
- 1978. *The early history of Israel*. London (Darton).
- Vejola, T, 1983. "Finns det en gammeltestamentlig teologi?" *SEÅ* 48, 10-30.
- Vetter, D, 1971. *Jahwes Mit-Sein, ein Ausdruck des Segens*. Stuttgart (Calwer).
- Vorländer, H, 1975. *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23). Kevalaer — Neukirchen (Butzon & Bercker — Neukirchener Verlag).
- Vosberg, L, 1975. *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen* (Beiträge zur evangel. Theologie 69). München (Kaiser).
- Vriezen, Th C, 1950. "'Ehje ʾašer ʾehje'". E. Baumgartner et al, ed, *Festschrift Alfred Bertholet*. Tübingen (Mohr), s 498-512.

- Vriezen, Th C, 1956. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Vageningen (Verl. H Veenman).
- Wambacq, B N, 1947. *L'épithète divine Jahvé Seba'ôt*. Brügge (Desclée de Brouwer).
- 1978. "Eh^eyeh ^{ša}šer 'eh^eyeh", *Biblica* 59, 317-338.
- Wehmeier, G, 1976. "lh hinaufgehen", *THAT* 2, 272-290.
- Weidmann, H, 1968. *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*. Göttingen (Vandenhoeck).
- Weippert, M, 1976 A. "Šaddaj (Gottesname)", *THAT* 2, 873-881.
- 1976 B. Recension av P D Miller (1975). *Biblica* 57, 126-132.
- 1980. "Jahwe", *Reallexikon der Assyriologie* 5, 246-253.
- Weiser, A, 1950. "Die Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie..." *Festschrift A Bertholet*. Tübingen (Mohr u. Siebeck), s 513-531.
- Welten, P, 1982. "Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung", *VT* 32, 297-310.
- Wenham, G, 1980. "The religion of the patriarchs", A R Millard — D J Wiseman, ed, *Essays on the patriarchal narratives*. Leicester (Inter-Varsity Press), s 157-188.
- Westermann, C, 1966. *Das Buch Jesaia, 40-66*, Göttingen (Vandenhoeck). Engelsk översättning: *Isaiah 40-66. A commentary*. London 1969 (SCM Press).
- 1975. *Genesis 12-50* (Erträge der Forschung 48). Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft).
- 1976 A. *Die Verheissungen an die Väter* (Forschungen zur Rel. u. Lit. des Alten u. Neuen Test. 116). Göttingen (Vandenhoeck). Engelsk översättning: *The promises to the patriarchs*. Philadelphia 1980 (Fortress).
- 1976 B. "Promises to the patriarchs", *IDBSup* 690-693.
- 1978. *Der Aufbau des Buches Hiob*. Stuttgart (Calwer). Engelsk översättning: *The structure of the Book of Job*. Philadelphia 1981 (Fortress).
- 1979. *What does the Old Testament say about God?* London (SPCK).
- 1981. *Genesis (BKAT 1:2). Genesis 12-36*. Neukirchen (Neukirchener Verlag).
- Whybray, R N, 1983. *The Second Isaiah (Old Testament Guides)*. Sheffield (JSOT Press).
- Widengren, G, 1955. *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*. Stuttgart (Kohlhammer).
- Wifall, W, 1980. "El Shaddai or El of the Fields", *ZAW* 92, 24-32.
- Wiklander, B. *Material för diskussionen om tolkning av JHWH Seba'ôt*. Utan år. Opublicerad rapport till bibelkommissionen i Uppsala.
- Wildberger, H, 1963. "Jesajas Verständnis der Geschichte", *VTSup* 9, 83-117.
- 1972, 1978, 1982. *Jesaja (BKAT 10: 1-3)*. Neukirchen (Neukirchener Verlag).

- Wildberger, H, 1979. Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TBü 66). München (Kaiser).
- Woude, A S van der, 1976. "šēm Name", THAT 2, 935-963.
- Wyatt, N, 1983. "The stela of the seated god from Ugarit", UF 15, 271-277.
- Würthwein, E, 1954. "Jesaja 7, 1-9. Ein Beitrag zu dem Thema: Prophetie und Politik", Theologie als Glaubenszeugnis (Fs Karl Heim). Hamburg (Furche), s 47-63.
- Zenger, E, 1981. Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens. Stuttgart (Katholisches Bibelwerk).
- Zevit, Z, 1984. "The Khirbet el-Qôm inscription mentioning a goddess", BASOR 255, 39-47.
- Zimmerli, W, 1969. Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (Theologische Bücherei 19). 2 Aufl, München (Kaiser).
- 1982. "Jahwes Wort bei Deuterocesaja", VT 32, 104-124.
- Zimmermann, H, 1960. "Das absolute egō eimí als die neutestamentliche Offenbarungsformel", Biblische Zeitschrift 4, 54-69 och 266-276.

Bildförteckning

- Bild till figur 7: Omslaget till Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel*. Erster Vortrag. 5 upplagan. Leipzig 1905.
- Bild till figur 11: El på sin tron. Relief i serpentinsten. Teckning av Andrzej Szlagor efter foto av originalet. Se Mettinger (1982 A: 131 not 96). © T Mettinger.
- Bild till figur 12: Baal. Relief i kalksten. Teckning av Per Helin efter foto av originalet. Se Börcker-Klähn (1982 no 284). © T Mettinger.
- Bild till figur 13: Relief på Ahiramsarkofagen. Teckning av Andrzej Szlagor efter foto av originalet. Se Mettinger (1982 B: 21 not 10). © T. Mettinger.
- Bild till figur 14: Elfenbensplakett från Megiddo. Teckning av Andrzej Szlagor efter foto av originalet. Se Mettinger (1982 B: 21 not 11). © T Mettinger.
- Bild till figur 15: Modell av kerubtron från Megiddo. Teckning av Andrzej Szlagor efter foto av originalet. Se Mettinger (1982 B: 21 not 12). © T Mettinger.
- Bild till figur 16: Rekonstruktion av kerubtronen i Jerusalems tempel. Teckning av Andrzej Szlagor. © T. Mettinger.
- Karta till figur 17: Det assyriska imperiet. Av Per Helin. © T Mettinger.
- Karta till figur 19: Det nybabyloniska riket. Av Per Helin. © T Mettinger.
- Bild till figur 20: Dubbelscen från templet i Edfu. Ur E Chassinat, *Le temple d'Edfou*. Vol 3. Kairo 1928, fig 82.

Register

1. Bibelställen i urval

1 Moseboken

12—36	56ff
12:1-3	69f
14:18-22	71
15:7-21	65
16:11	58
20:13	67
27:36	18
28:15	66
28:16	57f
28:19	57f
31:42	63
31:53	60, 63
32:28	19
49:24-25	56, 63

2 Moseboken

3:1 — 4:17	30ff
3:14-15	38, 49
3:14	40ff, 45
6:2-9	29ff
6:2-3	57f, 70ff
15:1-18	108
19	78
20:5	78
20:24	19
25:10-22	129
33:17	19
33:18-23	20

3 Moseboken

25	159
----	-----

5 Moseboken

4:39	48
33:2	33

Josua

3:10-11	90
---------	----

Domareboken

5:4-5	33
6:11-18	31

1 Samuelsboken

9:1 — 10:16	31
17:46	90
25:25	18

2 Samuelsboken

7:16	143f
------	------

1 Kungaboken

6:23-28	129
8:13	103
18	91f
22:19-23	133

2 Kungaboken

5:17	62
------	----

Job

1—42	169ff
1:21	190f
2:10	190f
3:4-5	177, 180
5:7	172f
7:17-18	178
9:22-24	175, 180
13:13-14	175
23:8-9	176, 178
31	175f
38—42	178ff
38:1	178
38:8-11	183ff
40:24	101

Psaltaren

8:5	177f
11:4	132
15	150f
18:47	91
24	102
24:3-6	150f
29:10	101
44:24-25	92
46	103ff, 135
48:8, 12	68

48	103ff
49:12	21
74:12-14	98, 183f
74:15-17	99f
76	103ff
77:17-20	107
78:65	92
89:6-19	148
89:6-9	133f
89:10-13	100
89:19	100
93-99	120ff
99	150
104:7	100
104:26	101, 189
114	107
118:25	51
136	165
139:7-12	178

Ordspråksboken

8:29	184
------	-----

Jesaja

2:6-22	119
6:3	150f
7	137f
7:9	143
7:14	68, 138
9:6	140
14:24-27	104, 138f
24—27	110ff
24:4-6	185
27:1	198
28:14-22	144ff
36—37	141
37:4	90
40—55	51, 154ff
41:4	50
43:1-7	160f
43:10	50
44:24 — 45:7	166f
51:9-10	108
54:1-10	161f
66:15-16	119

<i>Jeremia</i>		<i>Sefanja</i>		<i>1 Korinthierbrevet</i>	
1:4-19	31	3	113	16:22	28
5:22	184				
15:16	21	<i>Sakarja</i>		<i>Filipperbrevet</i>	
		14	112f, 119	2:5-11	27f
<i>Hesekiel</i>		<i>Matteus</i>		<i>1 Thessalonikerbrevet</i>	
1:22-28	101, 132	1:22-23	68	4:15-18	115
20:32-44	107	28:20	68		
38-39	119			<i>Jakobs brev</i>	
		<i>Markus</i>		2:7	21
<i>Hosea</i>		1:23-28	114		
1:9	38	4:35-41	113f	<i>Uppenbarelseboken</i>	
1:10 — 2:23	88ff			4—5	115
2:16	89	<i>Johannes</i>		4:6	101
		6:16-21	52	15:2	101
<i>Joel</i>		7—9	52ff	19:1-10	115
1—3	119	8:16	53	22:20	28
		8:24	53		
<i>Habackuk</i>		8:28	50, 53		
1:12	88	8:58	53		
3:3	33	18:6	53f		

2. Guds beteckningar, bibliska och utombibliska

Adonaj	26ff	Herren	25 ff
Adonis	86f	Herren Sebaot	123 ff, 191
Baal	79f, 85ff, 96ff, 147, 191	Isaks Skräck	63
den Allsmåktige	74ff	Jakobs Starke	63
den Helige	150f	JHWH	24ff, 57, 83
den Högste	122	JHWH Sebaot	123ff
den levande Guden	85ff	Kerubtronaren	128ff
den nitälskande Guden	78, 151	Konungen	94ff, 191
El	57f, 70ff, 79ff, 83, 97, 138, 147, 191	Kyrios	27f
El Qanna	78	min faders Gud	59ff
El Shaddaj	29f, 74ff	Moshia	158
Eljon	122	Melek	95ff
Fadern	63	Mot	81, 85ff
Frälsaren	14f, 158	Qadosh	150f
Förlossaren	158ff	Reshef	148
Goel	158ff	Skaparen	162ff

TRYGGVE N.D. METTINGER

Namnet och Närvaron

Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok

"Vad hans namn betyder, det är han" heter det om en viss person i GT. Det kunde också ha sagts om Gud. Gudsnamnen är alltså viktiga nycklar till en bättre förståelse av Bibelns gudsbild. *Namnet och Närvaron* innehåller en genomgång av alla GT:s viktigare gudsnamn. Dessa belyses såväl filologiskt som teologiskt.

- Vad vet vi om "JHWH", det namn som ej fick uttalas?
- Vad ligger i namnet "Herren Sebaot" i texten om Jesajas kallelse?
- Vilket är Bibelns äldsta namn på Gud?

Sådana frågor besvaras här av en välkänd bibelforskare. Boken ger spännande inblickar i den moderna forskningens sätt att arbeta med bibeltexterna. De olika gudsnamnen passerar här revy, allteftersom de uppträder under olika perioder i Israels skiftande historia. Vi får se hur Israels teologi växer fram i dialog med tillvarons utmaningar. Slutkapitlet ger en ingående behandling av gudsbilden i Jobs bok.

Namnet och Närvaron är en både vetenskaplig och pedagogisk framställning om vad GT säger om Gud. Illustrationer och faktarutor underlättar läsningen. Filologiska detaljresonemang samlas i finstiltade partier, som man kan läsa eller hoppa över, alltefter ambitionsnivå. Framställningen är tillgänglig för var och en som vill ha besked om vad bibeltexterna faktiskt säger om tillvarons centrala fråga: frågan om Gud.

Tryggve N D Mettinger (född 1940) är sedan 1978 professor i Gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet. Han har publicerat en rad vetenskapliga arbeten, bl a om GT:s gudsbild samt har föreläst i Norge, Finland, Holland, Västtyskland, England, Japan och USA. Under 1984 var han "visiting professor" i Princeton i USA. *Namnet och Närvaron* sammanfattar ett flerårigt forskningsarbete om gudsnamn och gudsbild i Böckernas bok.



ISBN 91-7194-497-4