

Hvordan lese gammeltestamentlige tekster

Torleif Elgvin

Professor i bibelfag og jødiske studier, NLA Høgskolen Staffeldtsgate
torleif.elgvin@nla.no

Artikkelen argumenterer for at gammeltestamentlige tekster må leses i lys av samtidens kultur og litteratur og i dialog med tekster fra Israels nabofolk, israelittiske innskrifter og arkeologiske funn. Det gis eksempler på konsekvenser en slik lesning kan gi for forståelsen av ulike tekster. Ferske funn av tidlige israelittiske innskrifter blir presentert og diskutert, likeledes tiden for fremvekst av skriftkultur i Israels land med de konsekvenser det får for forståelsen av tekster om Israels tidlige tid. Viktige hermeneutiske (tolkningsmessige) bidrag til forståelsen av GT-tekstene refereres og diskuteres. I møte med postmodernisme og dekonstruksjonisme fastholdes det at vi som lesere har en reell tilgang til tekstene og deres univers, og at tolknings-sirkelen starter med tekstenes opphavsmenn, deres intensjon og forforståelse. Synagoge og kirke har tatt imot disse tekstene som guddommelig åpenbaring. Samtidig er tekstene gitt oss i menneskelig 'innpakning', de var forståelige for tekstenes opphavsmenn og deres samtidige. En biblisistisk, 'bokstavelig' lesning av tekstene tar ikke tekstenes menneskelige side på alvor, den står i fare for å tre et modernistisk bibelsyn ned over tekster fra en annen tid. En ren historisk og religionsvitenskapelig lese-måte tar ikke åpenbaringsdimensjonen på alvor og kan komme til kort i møte med tekster som beretter om 'mystiske' erfaringer av auditiv og visjonær karakter. I ett eget avsnitt gjør en rede for de eldste bevarte GT-tekster fra Dødehavsrullene, bokruller som gir lys over sluttfasen i GT-bøkenes vekst frem mot sin endelige kanoniske skikkelse. Frem til tiden rundt Kr.f. kunne bibelske bøker fremtre i ulike tekstlige og litterære versjoner, de ble tradert av skrivere som kunne sette sitt eget preg på tekstene de ga videre.

Nøkkelord: Bibelsk hermeneutikk, Gamle testamente, Israels historie, arkeologi, skriftkultur, Dødehavsrullene

I møte med Det gamle testamentes tekster kommer bibelsyn med ulik profil til syne. Vi finner dem som ser på GT som en rent religionshistorisk samling av tekster. Går vi til dem som tilregner GT åpenbaringskarakter, skilles veiene også: Noen kan lese tekstene bokstavelig og betone bibelteksten som ufeilbar, også i

historiske, geografiske og naturvitenskapelige spørsmål. Andre understreker at tekstene bør leses i en historisk og litterær kontekst, slik jeg selv gjør. Glidende overgang mellom disse hovedleirene finnes også. I tillegg pleier reformert (calvinsk) tradisjon i større grad å legge GT og NT side ved side, mens lutherske teologer leg-

ger mer vekt på å lese GT gjennom en nytestamentlig linse – det er viktig å finne det i GT som peker på og fører mot Kristus.

For å vise hva det vil si å lese tekstene i sin historiske og litterære kontekst vil jeg forsøke å ta leserne med tilbake til de gammeltestamentlige forfatteres egen tid – og deres leseres tid.¹ Underveis vil jeg gi eksempler på hvordan arkeologiske funn og tekster fra Bibelen omverden kaster lys over bibeltekstene og gir oss nøkler til å forstå dem bedre – artikkelen er oppdatert med helt ferske funn av innskrifter fra Israels land. Noen ganger kan arkeologiske funn og innskrifter føre oss til å revurdere tidligere meninger om tekstene.

Vi går alle til bibeltekstene med våre egne forutsetninger, med egen bagasje. Vi kan komme med egne spørsmålstillinger eller stå i fare for å gå til tekstene med ferdige svar. Svar som kan være hentet fra eget bryst, eller fra miljø og menigheter som har formet oss. Da er det en risiko for at vi trer et modernistisk bibelsyn ned over tekstene, et bibelsyn som ikke samsvarer med tanke og tro hos dem som skrev tekstene ned. Som lesere og tolkere kan vi være i utakt med materialets egenart.

Hva er 'meningen' med teksten? Postmodernismen kan gjøre enhver subjektiv innfallsvinkel til tekstene relevant og like 'autentisk'. Og blant de mange innfallsvinkler kan en også se det legitime å gå til tekstene med en kristen tro som utgangspunkt.² Her bør mer sies: Skal vi tale om hvordan GT-tekstene er forpliktende for oss, bør vi først se etter hva forfatterne selv la i dem,³ hvordan tekstene ble lest og resirkulert i gammeltestamentlig tid, og til NT's utleggelse av dem.

Et kristent syn på Bibelen må ikke la seg fange av dekonstruksjonisme og postmodernisme.⁴ Skaperen har gitt menne-

sket språk og evne til verbal og skriftlig kommunikasjon, slik at vi kan kommunisere reelt med hverandre i og om den skapte verden, om det synlige og det usynlige. Han som er Herre over liv og tanke tok i bruk skapergitte gaver hos tidlige israelitter og kommuniserte med dem gjennom midler som audisjon, visjon, visualisering, meditativ bønn og refleksjon – som ble videreført i teologisk samtale og undervisning, i eksegetisk og redaksjonelt arbeid. En rekke bibeltekster gir oss gløtt inn i disse prosessene, se tekster som Am 1,1; Jes 1,1; 50,4-5; 1 Kong 22,13-19; Jer 1,4-9; 18,1-6; 18,18; 5 Mos 33,10; Neh 8,7-8; Sal 1; 17,15; 45,1; 75,2; 77,12-13; 78,1-4.⁵ Blant tekstenes opphavsmenn og formidlere nevnes prest, levitt, profet, vismann, skriver, konger som David, Salomo og Hiskia og deres menn, og ikke-jøder som Agur og Lemuel (Ordspr 30,1; 31,1). Han som lot Ordet bli kjød kommuniserer til mennesker i dag gjennom ord som disse åpenbaringsbærere gav form. Som lesere og skrifttolkere fastholder vi Skriftens forfattere som meningsbærende kommuniserende agenter. Tolkningssirkelen starter med deres tekst, en tekst vi har sakssvarende tilgang til.

Skriftens guddommelige og menneskelige side

I GT finner vi den guddommelige og den menneskelige side vevet sammen, 'inkarnert': Åpenbaringen er ikledt menneskelig skikkelse – den er skrevet av israelitter av kjøtt og blod, som skrev slik at tekstene skulle være forståelige for deres samtidige. Blant moderne tolkere finner vi både dem som ensidig betoner den guddommelige ('ufeilbare') side av bibelteksten; og andre som ensidig betoner den menneskelige side og kun ser på GT som en religionshistorisk samling av tekster. Begge sider strever med å komme til rette med tekste-

nes selv-vitnesbyrd.⁶

Historisk-kritisk forskning til bibelteks-
tene har gitt nye innsikter som vi bør ta
imot som en gave, men som også trenger
kritisk prøving.⁷ Også her skal vi 'prøve
alt og holde fast ved det gode' (1 Tess
5,21). Det gjelder også mine egne syns-
punkter på datering av tekstene, forfatter-
nes opprinnelige intensjon og tekstenes
funksjon den gang. Vi bør være klar over
at bibelforskere kan komme til helt ulike
konklusjoner om den historiske innord-
ning av tekstene og hva som kan være en
historisk kjerne 'bak tekstene'.

En historisk innordning av tekstene og
deres litterære vekst gjennom gammeltes-
tamentlig tid trenger ikke rokke ved vår
forståelse av Skriftenes åpenbaringskarak-
ter og autoritet. Israels lærde skrev disse
tekstene i tro og bønn og under felles
drøfting, tekster som etter hvert ble aksep-
tert som 'Israels arv' av judeernes teolo-
ger. Tolkere med egen gudstro og troserfa-
ringer er mer åndsbeslektet med tekstenes
opphavsmenn enn forskere som uteluk-
kende arbeider med rasjonelle, historisk-
litterære kriterier. Rent religionshistoriske
forskere kan gå glipp av viktige elementer
i tekstene, mens fortolkere som regner
med at Gud kan gi mennesker mystiske
og karismatiske erfaringer lettere kan
forstå visjonære og auditive tekster, både
i og utenfor de profetiske bøker. En del
moderne eksegeter strever med å forholde
seg til slike 'mystiske' tekster, og kan stå i
fare for å bortforklare at tekstene reflek-
terer genuine personlige erfaringer,⁸ som
noen av oss vil kalle åpenbaringsopplevel-
ser.

I den gammeltestamentlige tekstsam-
ling finner vi ulike røster side om side,
røster som i noen temafelt ser ut til å mot-
si hverandre eller bringer radikalt ulike
perspektiver.⁹ Redaktørene og samlerne
har bevisst valgt å ta vare på en bredde

fra Israels ulike teologer. Denne innsikten
kan brukes til å fragmentere det bibelske
vitnesbyrd og brukes av moderne utlegge-
re til å fristille seg fra sentrale teologiske
linjer som går gjennom GT og NT.

I denne sammenheng kan det være
viktig å skille mellom sentrale skrifter
som tidlig fikk autoritet, og andre som
ble lagt til skriftsamlingen først etter mid-
ten av 2. årh f.Kr. Mosebøkene, historie-
verket fra Josva til 2 Kongebok, og pro-
fetbøkene utgjør kjernen i skriftsamling-
en. Det er disse som først anerkjennes
som autoritative skrifter, bevitnet av Sirak
rundt 190 f.Kr. (Sir 24,23-28; 46-49). Og
som gir nøkler til å forstå de andre skrif-
tene som etter hvert legges til,¹⁰ med
Salmene på en klar 'annenplass'.¹¹ Dette
gir perspektiv på mer perifere skrifter som
Rut, Forkynneren, Ester og Høysangen,
skrifter som er blant dem som senest tas
inn i den voksende samlingen av autorita-
tive skrifter, en gang mellom 100 f.Kr. og
140 e.Kr.

Israels teologer og Jesu Kristi kirke har
formidlet den gammeltestamentlige skrift-
samling til oss som åpenbaringstekster fra
Gud. Og det er denne kirke som har gitt
oss del i Gudsrikets hemmeligheter. En
kristen lesning av Det gamle testamente
tar skriftenes selvforståelse og åpenba-
ringskarakter på alvor:¹² De gir gudsfol-
ket veiledning for tro og liv, de er gitt oss
som Guds ord av kirken, vår mor. Sam-
tidig er de formet i menneskers ord: Vit-
nesbyrd om Guds vei med sitt folk og om
israelitters ulike tilsvar på den vei de og
folket vandret med sin Gud.

Det er også tale om en fremadskriden-
de åpenbaring der stadig mer gjøres kjent
for Guds folk, frem mot NT's åpenbaring
av Israels Messias. Jesu død og oppstan-
delse er Skriftens sentrum – en historisk
lesning av GT-tekstene trenger ikke rokke
ved dette fundament for vår tro. Lukas'

innledning til evangeliet gjør det klart at han mener at kjernen i Jesus-historien var historisk etterprøvbar (sml. 1 Kor 15,1-8). Samtidig – kunne vi ha arrangert et møte mellom de andre evangelistene og Lukas, er jeg ikke i tvil om at han ville ha vektlagt at de fire som forkynnere og historiefortellere hadde frihet til å gjengi Jesus-historien med hvert sitt særpreg.

Forfatterens intensjon, tekstens sjanger

For å tolke en tekst sakssvarende bør vi forholde oss til skribernes intensjon – avsenderens signaler – for at vi som motagere skal være på en relevant frekvens. Hva for en sjanger finner vi i teksten vi har foran oss? Er det en symbolfortelling, en novelle, eller en historieberetning slik som Kongebøkene? Hvis Israels teologer skrev Jona og Ester som undervisende noveller med et tydelig teologisk eller nasjonal budskap – er det nettopp ‘bibeltro’ å lese dem slik. Velger man å lese disse bøkene som historiske beretninger, legger man noe annet inn i dem enn det som var forfatterens mening.

Ruts bok er et instruktivt eksempel. En språklig analyse tyder på at Rut ble skrevet i 5. årh. f.Kr. Jeg regner med at Davids ættetavle (Rut 4,18-22) og tradisjonen om at Davids oldemor var moabitt er langt eldre¹³ – jeg finner det lite sannsynlig at man ville ‘finne opp’ en ikke-israelittisk stammor for heltekongen David i ettereksilsk tid – en tid der andre tekster idealiserer David. Tar vi på alvor at Ruts bok er ment som en undervisende novelle i tidlig ettereksilsk tid (etter tilbakekomsten fra Babylon sent i 6. årh.), aner vi at boken taler for en mykere linje i forhold til nabofolkene enn det vi møter i Esra og Nehemja-bøkene (se ikke minst Esra 9–10). Esras bud om å sende bort ikke-israelittiske hustruer – som mange av oss finner vanskelig – blir derfor ikke eneste røst om

dette. Rut blir en viktig stemme i det gammeltestamentlige kor, en røst som taler for åpenhet vis-à-vis andre folkeslag og for kvinner som viktige aktører i folkets historie. Tekstens opphavstid og sjanger gir derfor nøkler for å forstå Ruts bok mer dynamisk. Jona-boken er en annen ettereksilsk røst som viser Guds vei med andre folkeslag.

De gammeltestamentlige skrivere tenkte ikke som oss om forfatterskap eller copyright. Her legger nye (for oss anonyme) profeter, levitter og skrivere sine ord til eldre tekster, i tradisjonen fra Moses, fra David, fra Jesaja. Når en tekst resirkuleres og nytolkes, innad i GT og i NT, får en kristen tolker flere lag å forholde seg til. Og når vi ser hvordan åpenbaringsbærerne tolker og aktualiserer en tekst for nye generasjoner, gir det frimodighet til å regne med at Guds ånd fortsatt kan aktualisere tekstene inn i våre liv og menigheter – selv om vi som tolkere av i dag ikke står på linje med de bibelske forfattere.

Et dilemma kan oppstå der NT-forfattere viser til gammeltestamentlige skikkelser på en måte som kan avvike fra en moderne historisk lesning. Betyr ord som “slik Moses sa/befalte” at Moses skrev hvert ord i 2 – 5 Mosebok? – Leser vi lignende referanser i Qumran-litteraturen, ser vi at uttrykk som ‘Moses sa’ først og fremst betyr ‘det står skrevet i Mosebøkene’. Hva med utsagn som “slik profeten Jona var i den store fiskens buk i tre dager og tre netter” (Matt 12,40)? Kan de leses som referanser til Jona-fortellingen som litterær størrelse, mens jeg som GT-tolker fastholder at Jona-boken er en forkynnende novelle som tar utgangspunkt i referansen til profeten Jona i 2 Kong 14,25? NT referer til David som åndsbaar opphavsmann til salmer som GT-forskerne samstemmig sier er senere tekster

skrevet 'til David', 'for David' (Mk 12,35-36; Apg 2,25.34; 4,25). – Igjen, i Qumran-litteraturen er referanser til 'David' primært en referanse til Salmene som litterær størrelse og åpenbart Skrift. En kan fastholde at 'Davids-salmene' er åndsbåret og inspirert, selv om salmer som bærer Davids navn er tilegnet ham av senere salmister.

Tekster fra Israel og nabofolkene

Tekstene bør leses i historisk-litterær kontekst, en kontekst som bringer oss nærmere skriverens situasjon og intensjon. De israelittiske tekstene er ikke skrevet i et religiøst og historisk vakuum, men ofte i nærkontakt med nabofolkenes tro og kultur. Israelittiske teologer arbeidet inntil med å 'ta enhver tanke til fange under lydigheten mot Jahve' (jfr. 2 Kor 10,5) når de integrerte elementer fra nabofolkenes arv. Mange som står for en umiddelbar, bokstavelig lesning av GT kan se på beslektede tekster fra nabofolkene som en trussel. Men vi kan også se dem som en gave som kan øke vår forståelse av de gammeltestamentlige bøker. Noen eksempler:

- Qumrantekster beslektet med Esters bok (4Q550, 4QJews at the Persian Court) viser at Ester bør forstås som en novelle innenfor en kjent genre—den vise jøden ved det fremmede hoff (med Josef-syklusen i 1 Mosebok som inspirasjon). Esters bok og dens 'søskenbarn' fra Qumran viser oss utfordringene israelitter i landflyktighet møtte rundt 3. årh. f.Kr.

- Tekster som er tematisk og genremessig beslektet med Daniel-tekstene finner vi i apokalyptiske tekster som *1 Enok*, den Enok-relaterte *Kjempenes bok* og en rekke andre skrifter fra Qumran. Dette viser oss at tekstene i Daniels bok fikk sin form i perioden 250 - 160 f.Kr. Danielbo-

kens hebraisk har også sine nærmeste paralleller i Qumranskrifter fra 2. århundre slik som *4QInstruction*.¹⁴ En gammel tradisjon om vismannen Daniel (sml. Esek 14,14.20; 28,3) knyttes til nye tekster som formaner israelittene til å holde fast ved Jahvetroen gjennom krig, forfølgelse og motstand, i tillit til hva Herren vil gjøre i nær og fjern fremtid.

- Innskrifter fra Deir 'Alla ved Jabbok i Østjordanlandet om profeten Bileam, sønn av Beor, som skuet det gudene (blant dem Sjaddai) viste ham, har påfallende likheter med 4 Mos 22–24, med ord-til-ord paralleller med 4 Mos 22,20-21; 24,4.16.¹⁵ Innskriftene er antagelig gjort på 700-tallet, hundreåret etter at det israelittiske Omri-dynastiet regjerte Østjordanlandet.¹⁶ Samsvaret mellom tekstene tyder på at Bileam-syklusen fikk sin form i Nordriket mellom 800 og 722, og gir oss knagger for hvordan skriverne tenker: I Jahvetroens lys må enhver profet underordnes Israels tro. Fordi teologene ser sitt Israel som ætlinger av Moses-generasjonen, tilbakeføres Bileams profeti til tiden da folket ble til. Bileam-syklusen er en av mange tekster som, etter at Nordriket faller i 722, resirkuleres i Sydriket og innordnes i en Jerusalem-sentrert judeisk teologi.¹⁷ Løftet om en ny konge for riket i nord, 'Israels hus' (4 Mos 24,17-19), vil nå bli lest om en fremtidig Davidssønn.

- I 2011 ble en babylonsk kileskrifttavle fra Schøyensamlingen publisert. Det dreier seg om Nebukadnesars 'grunnleggings-innskrift' for tempeltårnet i Babylon, med skisse av tårnets grunnplan og profil.

Etemenanki, the Babylonian zikkurat—the house, the foundation of heaven and earth, the zikkurat in Babylon. I am Nebuchadnezzar, king of Babylon: in order to complete Etemenanki and Eurmeiminanki I

mobilized all countries everywhere, each and every ruler who had been raised to prominence over all the people of the world. The base I filled in to make a high terrace. I built their structures with bitumen and baked brick throughout. I completed it, raising its top to the heaven, making it gleam bright as the sun.¹⁸

Det var tempeltårn i Mesopotamia – tårn som raget mot himmelen i dobbel forstand – gjennom nesten to tusen år. Men denne innskriften kan tyde på at teksten om Babels tårn har en særlig agenda rundt år 600: 1 Mos 11,1-9 er en symbolfortelling, en Jahve-tro protest mot Nebukadnesars overmot, han som tror at hans tempeltårn når til himmelen og at guden Marduk har gjort ham til hersker over verdens folkeslag. I dette lys kan vi lese 1 Mos 11 som en av mange GT-tekster som er polemisk rettet mot assyriske og babylonske polyteisme i perioden 734 - 540.¹⁹

- De langt eldre flomberetningene fra Mesopotamia viser at 1 Mos 6–9 bør forstås som en polemisk monoteistisk motversjon til den mesopotamiske fortellingen,²⁰ skrevet av jahvistiske teologer i et Juda-rike som lenge hadde vært under Assyrias innflytelse: Flommen de gamle forteller om forstås nå som en fortelling om synd og skyld, om en etisk tenkende Gud som sender straff og som i utgangspunktet planlegger en ny fremtid for menneskeheten—ingen av disse momentene finner vi i de mesopotamiske tekstene. Og dette er tanker de jødiske teologene hadde lært av profetene og 5 Mosebokskolen. Kontrasten til de mesopotamiske beretningene åpner for en tydeligere og mer dynamisk forståelse av Noah-fortellingen.

Om en i dag leser Urhistoriens ulike tekster (1 Mos 1–11) som historiske be-

retninger i moderne forstand, tar en ikke på alvor at de er teologiske symbolfortellinger. Å lese Noah-fortellingen som en presis beretning om historiske hendelser er ikke bibeltroskap, det er å misforstå teksten. Bli en for opptatt av å forsvare teksten som 'historisk', står en i fare for å gå glipp av tekstens budskap.

Eksemplene jeg her har gitt problematiserer en bokstavelig ('biblistisk') lesning av bibeltekstene, som lett kan lese Bibelen isolert fra sin omverden. Den måte 1 Mosebok 1–11 innordner Israels folk i folkeslagenes verden, bør oppmuntre oss til å tolke Israels egne tekster i lys av samtid og omverden.

Arkeologiske funn og innskrifter i møte med GT's historiske bøker

Arkeologiske funn kan gi oss viktige 'knagger' når vi ønsker å skrive Israels historie samt forstå intensjonen bak GT's historiske bøker. Mange av dem er forkynnende, idealiserende tekster, skrevet lenge etter det de beretter om. Vi bør ta deres forkynnende aspekt på alvor, og spørre om tekstenes funksjon der og da. Ikke alle tekster har som intensjon å gi detaljkunnskap om hendelser i fortiden. Arkeologiske funn viser med all tydelighet at Bibelens historiske bøker gir oss teologisk tolket historie.

Noen arkeologiske funn samsvarer godt med det gammeltestamentlige vitnesbyrd, andre er vanskeligere å forene med en bokstavelig lesning av bibeltekstene. Det er selvsagt rester fra bibelsk tid som arkeologene ikke har funnet. Men dét fritar oss ikke for å ta tydelige arkeologiske funn på alvor. Jeg tar også her med noen eksempler.

Farao Merneftas seiersinnskrift viser at en stamme kalt 'Israel' levde i Kanaan i 1207 f.Kr.

Canaan has been plundered into every sort of woe:

Ashkelon has been overcome;

Gezer has been captured;

Yano'am is made non-existent.

Israel is laid waste and his seed is not;²²

Faraos liste over dem han har beseiret nevner byene Ashkelon, Gezer og Yano'am samt folkegruppen 'Israel'. En annen fragmentarisk egyptisk innskrift som er rundt seksti år eldre, ser ut til å nevne de samme tre byene og restene av ordet 'Israel'.²³ Disse to tekstene viser at en stamme med navnet 'Israel' er tilstede i Kanaan rundt den tid man gjerne har plassert Moses og utferden fra Egypt. Hadde gruppen som ifølge bibelteksten kom fra Egypt frender som allerede var i landet? I den retning peker erobringen av Hasor, det største bykongedømmet nord i Kanaan. Josva 11 beretter at Josva erobret byen, brente den og slo den med bann. Ifølge arkeologene Yigael Yadin og Amnon Ben-Tor ble Hasor inntatt litt etter 1250 f.Kr., og erobrerne hugget hodene av de gudestatuen de fant i ruinene. Allerede Yadin påpekte at slik billedstøring lettest kan relateres til Josvas israelitter med deres billedforbud, og Ben-Tor argumenterer for det samme.²⁴ Hasors største bygning (the 'ceremonial palace') ble ødelagt i en uvanlig kraftig brann – noe som huskes helt til nedskrivningen i Josv 11,11.

Ferske utgravninger i byen Rehov, litt sør for Galileasjøen, har avdekket enkle innskrifter fra det niende århundre med klare linjer til GT-tekster.²⁵ Her finner vi flere referanser til Nimshi, godt mulig identisk med far til kong Jehu (1 Kong 19,16). En av tekstene forbinder Nimshi med 'profeten'. En annen tekst lyder 'For Elisja'. Den ble funnet i et avdelt seksjon

i et privathus, der en 'vestibyle' med kultiske gjenstander ledet inn til et rom med en sovebenk. Parallellen til Elisjas hybel hos kvinnen i Sjunem (1 Kong 4,18-37) er påfallende. Hadde Elisja én hybel i Sjunem og en annen i Rehov? Eller kan det være slik at et opprinnelig Rehov senere ble til Sjunem i den bibelske overlevering?

Arkeologene har identifisert mer enn to hundre tidlige israelittiske bosettinger i Judeas og Samarias høyland fra ca år 1200, med klare paralleller til beretningene i Dom 1.²⁶ Landsbyhusene kan være plassert ovalt rundt en plass for småfeet, lik en nomadeleir. Et kjennetegn for kulturen er at man ikke spiser svin. Fra denne landsbykulturen er det en kulturell og arkeologisk kontinuitet frem til tempelets fall i 587 f.Kr. I keramikk og husbygging finner man også en viss sammenheng med den tidligere kanaaneiske kultur: Dette tyder på at både nomader og hjemløse byfolk fra Kanaan ble med da det tidlige Israel vokste frem rundt år 1200, i en tid de kanaaneiske bykulturene kom i krise (også Esek 16,3 tyder på et blandet etnisk opphav, "Du stammer fra kanaaneernes land, der ble du født. Din far var amoritt og din mor hetitt").

Bare unntaksvis finner man spor etter en voldelig ødeleggelse av tidligere byer. En innvandring fra øst, slik Josvas bok forteller om, har arkeologene så langt ikke kunnet bekrefte.²⁷ Dermed finner vi både samsvar og diskrepans i forhold til vitnesbyrdet i Josva og Dommernes bok. Dommerebokens første kapittel husker elementer som arkeologene bekrefter: Israelittenes fremvekst i landet er gradvis, og starter i Judeas og Samarias høyland. Josva gir oss en senere, mer stilisert tolkning som husker hvor stort de to riker til sammen var på 800-tallet, og forkynner at Herren ga israelittene hele landet.

Fremvekst av skriftkultur

Kunnskap om hvor tidlig GT-tekstene kan ha blitt skrevet ned gir perspektiv på bøkene om Israels tidlige historie og relasjonen mellom muntlig og skriftlig tradisjon. Funn av tidlige innskrifter, gjerne skrevet på potteskår, gir oss viktige knagger. Verdens første alfabet – det vestsemittiske – vokste langsomt frem fra rundt 1800 f.Kr. Fra Ugarit vest i Syria har vi et fønikisk bibliotek fra rundt 1250 – 1230 f.Kr. Men de tidligste innskriftene fra Israels land er langt senere.

Fra omkring år 1000 har vi én innskrift med rester av fem linjer (og tre på én linje) fra den israelittiske festningslandsbyen Khirbet el-Qeiyafa, enten skrevet på fønikisk eller tidlig-hebraisk. Et utviklet litterært hebraisk språk finner vi enda ikke, i 10. årh. brukes primært fønikisk skrift i Kanaan. I 9. årh. finner vi de korte innskriftene fra Rehov (nevnt ovenfor) og en lignende fra Davidsbyen i Jerusalem. Fra rundt 840 har vi seiersinnskrifter fra konger i naboriker, Mesha-stenen fra Moab (på et skriftspråk avledet fra hebraisk) og den arameiske Tel Dan-innskriften av Damaskus-kongen Hasael.²⁸ Først med tekstene fra Kuntillet Ajrud fra 800 – 750 og potteskår fra byen Samaria finner vi tekster skrevet på bibelhebraisk.²⁹

Israel Finkelstein regner med et litterært miljø først fra rundt år 800 både i Nordriket (Israel) og Sørriket (Juda), når vi finner etablerte stater med administrasjon og skrivere, mens Christopher Rollston regner med at det hebraiske alfabet utvikles fra det fønikiske i 9. årh., og er med på å definere en nasjonal israelittisk identitet.³⁰ Ifølge van der Toorn reflekterer den standardiserte skrift som vi finner rundt år 850 ett sentralt undervisnings-senter som normerte skrifttradisjonen i begge riker. Senteret hørte antagelig til det sterkere Nordriket, senere videreførte

skriverne i Jerusalem-tempelet denne tradisjonen.³¹ Per i dag har vi ikke arkeologiske ‘knagger’ som kan bekrefte at israelittene skrev litterære tekster allerede på Salomos tid (rundt 950), selv om bibeltekster lister opp administrative skrivere hos David og Salomo (2 Sam 20,23-26; 1 Kong 4,1-6).³²

Uansett må vi regne med en lang muntlig tradisjon frem til nedskrivningen av tekstene om Israels tidlige tid. Det gir perspektiv på forståelsen av 1. og 2. Mosebok og bøkene fra Josva til 1 Kongebok.³³ Mener man at GT-tekster kan ha en skriftlig forhistorie før Salomos tid, er man henvist til å dra inn to andre skriftspråk, egyptiske hieroglyfer eller akkadisk, kileskriften fra Mesopotamia.

GT-håndskrifter fra Judea ørken

Hvis man tenker at Bibelen er verbalinspirert – hvert ord skal være ‘innblåst’ av Gud – kommer man ikke utenom spørsmålet: Hvilken bibeltekst? I dag er det ikke så enkelt å anse den masoretiske teksten (den hebraiske standardteksten kjent fra to store bibel-codexer fra 10. og 11. årh.) som eneste autoritative tekst til Det gamle testamente.³⁴ Frem til år 70 e.Kr. finner vi helt ulike tekster til de bibelske bøkene side om side. Bibelrullene fra Qumran stammer fra perioden 250 f.Kr. – 50 e.Kr. Her finner vi ‘bestefedre’ til den masoretiske teksten, men også tekster som ligger nært Septuaginta (de tidlige greske oversettelsene av bibelske bøker), Mosebøker nær den samaritanske versjonen, og en lang rekke uavhengige tekster.

Forskjellene mellom tekstene kan gå på ortografi, forskjellige lesninger av enkeltord som gir ulik mening av de aktuelle vers, eller litterære forskjeller. Vi finner avskriverfeil der masoret-versjonen har mistet vers eller linjer, slik som i 1 Sam 1,24 og Salme 145,13.

Også ett og samme verk kan fremstå i ulike litterære skikkelser frem til tidlig i 1. årh e.Kr. Mest kjent er de to hovedversjonene av Jeremiaboka som begge er funnet i Qumran – den kortere og tidligere Septuaginta-versjonen (på hebraisk) – og den senere utvidede masoretiske versjon, kanskje redigert tidlig i 3. årh. f.Kr. Den eneste bokrullen som har bevart Dom 6, mangler 6,7-10, et oppsummerende avsnitt som antagelig ble lagt til relativt sent.³⁶ Josefus og den best bevarte Samuelsrullen, 4QSam^a fra ca 30 f.Kr., har med et avsnitt i 1 Sam 10–11 som vi verken finner i masoretteksten eller Septuaginta.³⁷ En rekonstruksjon av en Samuelsrull fra Qumran viser at bokrullen bare inneholdt fem av de åtte tilleggene til Samuelsbøkene i 2 Sam 20–24, og tar vare på en ‘stasjon’ i Samuelsbøkene litterære vekst rundt 4. århundre f.Kr.³⁸

De to godt bevarte kopiene av Høysangen, begge fra siste halvdel av 1. årh. f.Kr., representerer to ulike kortere utgaver av Høysangen. I 4QCant^a går bokrullen direkte fra 4,7 til 6,11. 4QCant^b mangler 3,6-8 og 4,4-7, og denne bokrullen avsluttes med 5,1. Versene vi savner i hver av disse bokrullene representerer lukkede litterære avsnitt. Disse to utgavene kan enklest forstås som stadier i Høysangens litterære vekst frem mot sin endelige kanoniske skikkelse. Dét tyder på at Høysangen fikk sin endelige litterære skikkelse så sent som rundt Kristi fødsel, og først ble regnet som tilhørende samlingen av autoritative skrifter mot slutten av 1. årh. e.Kr. De siste tekstene som fant sin plass i Høysangen (se bl.a. 3,6; 4,6) tydeliggjør at boken ser den erotiske kjærlighet mellom mann og kvinne også som et bilde på relasjonen mellom Herren og Israels folk.

En bibelsk bok kunne anses som autoritativ, samtidig med at teksten fortsatt

kunne redigeres og aktualiseres. Judeiske skrivere forholdt seg dynamisk til tekstene de skrev av frem til Paulus’ tid. Sitatene fra gammeltestamentlige bøker i NT bekrefter et slikt tekstuelt mangfold som jeg har beskrevet her. Van der Toorn understreker at i Israel, som i Mesopotamia og Egypt, er en *skriver* samtidig ‘scholar of Scripture’.³⁹

Med ett unntak (en Joel-tekst fra Schøyen-samlingen) er bibelteksten i bokrullene fra de to jødiske opprør, funnet på Masada (erobret 73 e.Kr.) og i Bar Kokhba-hulene (rundt 135 e.Kr.) nesten identisk med den senere standardteksten. Det tyder på at tidlig-masoretiske bokruller til de ulike bibelske bøker ble gitt autoritet i tempelmiljøet senest en gang i 1. årh. e.Kr.

Skriftene fra Judea ørken har gitt oss lys over den langsomme prosessen der skriftene ble gitt autoritet og samlet, en prosess som ikke er ferdig før i 2 årh. e.Kr. Innsikt i autoriseringsprosessen og i tekstenes mangfoldige ansikt frem til tempelets fall hjelper oss til å forstå både skriftene og (de ofte teologisk tolkende) skriverne som resirkulerte dem.

Konklusjon

En bokstavelig (‘biblistisk’) lesning av bibeltekstene strever med å ta deres *menneskelige side* på alvor. Til kulturoppdraget hører det å bruke både forstand og vitenskaper til å forstå Guds verden – inklusiv det åpenbaringsord han har gitt oss gjennom menneskelige redskaper.

Skriften advarer oss mot hybris. Våre tårn kan ikke nå opp til himmelen – vi kan aldri forstå alt, ‘Gud er alltid mer’. Dét kan gi et kritisk memento i møte med kristne som trer en ‘ufeilbarhetsmatrise’ ned over tekstene eller taler om at ‘vi har Jesu eget bibelsyn’; men også til historiske tekstforskere som reduserer Skriftene til tidshistoriske vitnesbyrd alene.

En religionshistorisk lesning tar ikke skriftenes *åpenbaringskarakter* på alvor. I møte med postmodernisme og språklig dekonstruksjonisme må vi fastholde at vi har sakssvarende tilgang til det Skriftens

forfattere mente – og at dét er utgangspunktet for tolkning i dag. Gud og hans kirke har overgitt oss til Ordet som veiledning for lære og liv.

Noter

1. I artikkelen brukes begrepene forfattere, skrivere, teologer og åpenbaringsbærere synonymt.
2. Denne posisjonen diskuteres av O.J. Filtvedt, "Hvordan lese Bibelen?" *Lys og Liv* 3 (2014), 16-17.
3. John Stott uttrykte seg slik: "That is my major quarrel with the existentialists, who say that the text means what it means to me — the reader — independent of what the author meant. We must say 'no' to that. A text means primarily what its author meant": <http://www.albertmohler.com/2011/08/08/between-two-worlds-an-interview-with-john-r-w-stott/> (lest 18.12.14).
4. Til dette avsnittet se K.J. Vanhoozer, *Is There A Meaning in This Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 201-280.
5. Om 'åpenbaringsmodus' se C. Fletcher-Louis, "Visionary Experience in Ancient Judaism and Christianity" i A.D. DeConick (red.) *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (Atlanta: SBL, 2006), 41-56; T. Elgvin, "Mystiske tekster i tidlig jødisk og kristen tradisjon" *Svensk Exegetisk Årsbok* 76 (2011), 193-210, s. 205-209; K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007), 75-141 [s. 97-98 om Jes 50,4-5 og 'åpenbaringsmodus']. Thomas Aquinas regner med at profeter (både i bibelsk tid og i kirken) har en åndelig sensitivitet, en 'maksimal oppløfting av sinnet', for det Gud vil avdekke. Den hellige ånd beveger profetens sinn og tanke slik at han forstår, taler og handler deretter. Se C.M. Robeck, Jr., "Prophecy, Gift of" i S.M. Burgess og G.G. McGee (red.) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Zondervan, 6. utg., 1993), 728-40.
6. A.B. da Silva og B.Ø. Fjeld fremholder at teologisk forskning i siste instans bestemmes av den kristne tro på Guds åpenbaring, og at troen er vesentlig for forståelsen av sentrale teologiske deler av den bibelske storfortelling: "Teologiens egenart" *Vårt Land* 20.10.2014: http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat14/thread11532575/#post_11532575 (lest 24.10.2014).
7. K.L. Sparks, *God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship* (Ada, MI: Baker, 2008).
8. D.J. Halperin taler om "distinguishing consciously created fantasy from unconsciously created hallucination ... To the degree to which the symbols of the vision are outside the writer's conscious control, we may assume that the vision itself is outside his conscious control" i "Heavenly Ascension in Judaism: The Nature of the Experience," *SBLSP* 26 (1987), 218-232, s. 226. For P. Schäfer forblir det utilgjengelig om opphavsmennene til verkene han analyserer har hatt reelle mystiske erfaringer, han begrenser seg til å diskutere dem som skriftlærde og eksegetiske produkter: *The Origins of Jewish Mysticism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 337-47. For kritiske merknader til slik rasjonalistisk lesning, se T. Elgvin, "Mystiske tekster," 202-209; T. Elgvin, "Temple Mysticism and the Temple of Men" i C. Hempel (red.) *The Dead Sea Scrolls: Text and Context* STDJ 90 (Leiden: Brill: 2010), 227-42, s. 227-30.
9. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1997), 63-64, 88-89, 421-30; E. Gerstenberger, "Theologies in the Book of Psalms" i P. Flint, P.D. Miller (red.), *The Book of Psalms: Composition and Reception* (Leiden: Brill, 2005), 603-26.
10. Vi finner en parallell prosess i fremveksten av den nytestamentlige skriftsamling, der en spurte om 'skrifter med kandidatstatus' samsvarte med de apostoliske som allerede not almen autoritet i kirkene.
11. Oversettelsen av Salme 1–151 til gresk rundt 150 f.Kr., like etter oversettelsen av Jesaja og Jeremia, viser at Salmenes Bok nå anses som *Skrift*, ikke bare en samling av salmeruller for liturgisk bruk. Også Sal 1 som åpningstekst viser Salmenes Bok som *Skrift*. Se B.D. Sommer, "Psalm 1 and the Canonical Shaping of Jewish Scripture" i I. Kalimi (red.), *Jewish Bible Theology, Perspectives and Case Studies* (Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2012), 199-221. Med utgangspunkt i salmerullene fra Qumran daterer Peter Flint og Gerald Wilson samlingen av Salmenes Bok til 1. årh. e.Kr. En slik sendatering er problematisk – de reflekterer bl.a. ikke over at én hebraisk bokrull med hele Salmenes bok ville vært uvanlig lang og svært vanskelig å håndtere. Autoriseringen av 'David' (Davidssalmene) åpner for innlemming av 'Salomo' i samlingen av autoritative skrifter (først Ordspråkene, senere Forkynneren og Høysangen) og snart også den David-relaterte Ruts bok.
12. Beward Childs gikk inn for å lese GT-skriftene i den litterære, kanoniske helhet de bibelske redaktører og dernest kirken har gitt oss, og ikke bedrive 'tekstarkeologi' inn i tekstenes tidligere stadier: *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), se særlig s. 39-45, 69-106. Jeg følger heller James A. Sanders som vil se både på skriftene som helhet og den historiske situasjon tekstene avspeiler: *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm* (Philadelphia: Fortress, 1987), særlig s. 77-84, 155-72. Langt mer kan sies om bibelsk hermeneutikk i de siste tiår, men av plasshensyn begrenser jeg meg her.

13. Alternativt kan en tenke seg at Davids ættetavle i slutten av Ruts bok også er en sen tekst, og slik en respons til Esra og Nehemjas holdning til fremmede folkeslag. Se K.M. Saxegaard, *Character Complexity in the Book of Ruth* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 35-40.
14. T. Elgvin, "An Analysis of 4QInstruction" (Ph.D. diss, Hebrew University, 1997), 183-85.
15. "Deir 'Alla," *Anchor Bible Dictionary* 2:126-30; C.A. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age* (Atlanta: SBL, 2010), 61-62.
16. I. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel* (Atlanta: SBL, 2013), 83-117.
17. Se Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 1-5, 47-54, 135, 141-64; D.E. Fleming, *The Legacy of Israel in Judah's Bible. History, Politics, and the Reinscribing of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
18. A. George, red., *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, vol. 17, Manuscripts in the Schøyen Collection, Cuneiform texts VI. Bethesda, MD: CDL Press, 2011), 153-169, plates LVIII-LXVII. Se <http://www.schoyencollection.com/history-collection-introduction/babylonian-history-collection/tower-babel-stele-ms-2063> (lest 24.10.2014).
19. Jes 7,1-17 og 2 Kg 16,1-9 viser at Juda-riket fra og med krigen i 734 ble et lydrike under supermakten Assyria. Under SBL-kongressen i San Diego i november 2014 la forskerne Bernd Schipper og Joshua Berman frem egyptiske tekster med påfallende paralleller til Josef-syklusen i 1 Mosebok og utferdsfortellingen i 2 Mos 14 – tekster som kan antyde den polemiske brodd i disse jahvistiske fortellingene.
20. Se *Gilgamesh og Atrahasis* (De norske bokklubbene, 2001). På s. 175-81 finner man en oversikt over detaljerte paralleller mellom de babylonske fortellingene og 1 Mos 6-9.
21. I forbindelse med Noah-filmen kontrasterte *Dagen* mitt syn med Odd Sverre Hoves og Jens Bruun Kofoeds (Fjellhaug/Dansk Bibelinstitutt): "Slik det var i Noahs dager" *Dagen* 5.4.2014, 18-22. Kofoed finner mytiske trekk i fortellingen, men finner det vanskelig å fastholde Jesu troverdighet om ikke Abraham og Noah er historiske personer og det en gang i urtiden har vært en altomfattende flom på jorden. For meg har forståelsen av Noah-fortellingen intet med troverdigheten av den sentrale evangelietradisjonen å gjøre. En glitrende, aktuell og saksvarende utleggelse av Noah-fortellingen finner vi hos Håvard Nyhus i *Dagbladet* 23.4.2014: <http://havardnyhus.wordpress.com/2014/04/23/gubben-noah/> (lest 24.10.2014).
22. http://en.wikipedia.org/wiki/Merneptah_Steale (lest 26.10.2014).
23. P. van der Veen, "Israel in Canaan Long Before Pharaoh Merneptah?" *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 2:4 (2010), 15-25.
24. A. Ben-Tor, "Who Destroyed Caananite Hazor?" *Biblical Archaeology Review* 39/4 (2013), 26-36, 58-60.
25. A. Mazar, S. Ahituv, "The Inscriptions from Tel Rehov and their Contribution to Research on Script and Writing in the Iron Age 2a" *Eretz Israel 30: Amnon Ben-Tor Volume* (Israel Exploration Society, 2011), 300-316 (på hebraisk).
26. I. Finkelstein og N.A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Touchdown, 2002), 107-120; R.D. Nelson, *Historical Roots of the Old Testament (1200-63 BCE)* (Atlanta: SBL, 2014), 12-37.
27. En tidlig israelittisk bosetning er identifisert i Øst-Jordanlandet, Tell el-'Umeiri nordøst for Dødehavet (personlig informasjon fra Avraham Faust, Bar Ilan).
28. H. Hagelia, "Tel Dan Innskriften" *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 75 (2004), 5-19; *The Dan Debate: The Tel Dan Inscription in Recent Research* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009); Rollston, *Writing and Literacy*, 50-55.
29. Z. Meshel (red.), *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): an Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* (Jerusalem, Israel Exploration Society, 2012), 73-142; Rollston, *Writing and Literacy*, 66-79.
30. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 113-15; Rollston, *Writing and Literacy*, 24-46.
31. Van der Toorn, *Scribal Culture*, 89.
32. W. Schniedewind, *How The Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 56-81.
33. Schniedewind, *How The Bible Became a Book*, 52-56, 63.
34. Til dette avsnittet, se T. Elgvin, "Sixty Years of Qumran Research: Implications for Biblical Studies," *Svensk Exegetisk Årsbok* 73 (2007) 7-28, s. 9-17. Bibel 2011 avviker i mange tilfeller fra masoretteksten, og kan bruke Septuaginta og Qumran-tekster for å finne tilbake til en mer opprinnelig versjon. For ortodokse kirker er det Septuaginta som er den egentlige Bibel.
35. Se *Bibel 2011*, 299, 697.
36. E. Ulrich, P. Flint, *The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999), 208-9.
37. Se *Bibel 2011*, 309.
38. T. Elgvin, "1QSamuel—A Variant Literary Edition of 2 Samuel," foredrag ved SBL Annual Meeting, San Diego, 25.11.2014.
39. Van der Toorn, *Scribal Culture*, 75-141, her s. 79-81.

SUMMARY: The article argues that texts from the Old Testament should be read in light of contemporary culture and literature and in dialogue with texts from neighbouring peoples, Israelite inscriptions and archaeological discoveries. Examples of consequences such a reading may have for the understanding of specific texts are given. Recent discoveries of early Israelite inscriptions are surveyed and discussed. The emergence of a scribal culture in early Israel is discussed, with its implications for the understanding of texts relating to Israel's early history. Important hermeneutical contributions on the understanding of OT texts are surveyed. In the encounter with postmodernism and deconstructionism it is maintained that we as readers have access to ancient texts and their conceptual world. The hermeneutical circle starts with the originators of the texts, their intentions and presuppositions. Synagogue and church has received these texts as divine revelation. At the same time the texts are given to us in a shape formed by humans, the texts made sense for the authors and were understood by their contemporaries. A biblicistic literal reading may fall short of the human dimension of the texts, the 'wrapping' they have been given by their authors. Such readers should be aware of the danger of looking on ancient texts through a modernistic lense, and thereby using a matrix for understanding that would be foreign for the ancient authors. A pure historic reading, informed only by tools drawn from religious studies, may fall short of the divinely given side of the texts, their revelatory dimension, and may struggle to understand fully texts of a mystical character, texts based on auditive or visionary experiences. A sub-chapter discusses the earliest preserved biblical texts from the Dead Sea Scrolls, texts that give light over the last stages of the literary growth of OT books towards their final canonical form. Until the late second temple period biblical books could circulate in different textual and literary forms, they were transmitted by scribes who could add their own flavour to the texts they were passing on.

Keywords: Biblical Hermeneutics, Old testament, History of Israel, Archeology, Scripture Culture, Deadsea Scrolls