

Med signing fra havdypet der nede

En undersøkelse av vann- og tremetaforikken i Esekiel 31

med særlig henblikk på *t'hom*

Avhandling (AVH504) med metode 30 stp. i Det gamle testamentet

Cand.theol

Høsten 2010

Kandidat: Magnus Jansvik

Veileder: dr. theol. Øystein Lund

Antall sider inklusiv forside: 61

Det teologiske Menighetsfakultetet

Innholdsfortegnelse

0.0	Innledning	s 3
0.1	Redegjørelse for problemstilling	s 3
0.2	En forskningshistorisk oversikt	s 4
1.0	Metode	s 6
1.1	Metafor	s 6
1.2	Target domain, source domain og tenor	s 7
1.3	Allegori	s 8
2.0	Oversettelse av Esekiel 31	s 10
2.1	Esekiel 31 - et overblikk	s 14
2.1.1	Datering	s 14
2.1.2	Redaksjon	s 14
2.1.3	Genre	s 15
2.2	Struktur og tematisk oppbygning	s 15
2.3	Kapittel 31 som en del av oraklene mot fremmede nasjoner	s 16
3.0	Sederen, det vakreste treet på Libanon	s 19
3.1	Sederens konvensjonelle bakteppe	s 19
3.2	Verdenstreet	s 20
3.3	Identifikasjon av treet	s 20
3.4	Sederen som hovedbilde i allegorien	s 22
3.5	Tematiske parallelltekster	s 23
4.0	Kjerubenen og himmeltreet - Esekiel 28 & Daniel 4	s 25
4.1	På hvilken måte kaster Esek. 28 lys over Esek. 31?	s 25
4.3	Hovmod står for fall	s 29
4.4	Daniel 4 og sammenhengen med Esekiel 28 og 31	s 30
5.0	«Vannet fikk sederen til å vokse, vannet i dypet gjorde den høy»	s 31
5.1	Etymologi og begrepsbetydning av <i>t^ehôm</i>	s 33
5.2	Vannmetaforikkens konvensjonelle bakteppe – <i>mayim</i>	s 33
5.3	Kosmiske vann, kaoskrefter og <i>t^ehôm</i>	s 34
5.4	Tematiske parallelltekster	s 36
5.5	Oppsummerende	s 38
6.0	Mayim rabbim//<i>t^ehôm</i>	s 39
6.1	Vannbildene som en del av et større bilde i Esek 31	s 40
6.2	Er det et sammenhengende bilde av vannet i kap 31?	s 41
7.0	Eksegese av Esekiel 31:1-18	s 44
8.0	Bærer <i>t^ehôm</i> preg av andre teksters bruk av ordet?	s 50
8.0.1	<i>t^ehôm</i> sitt brudd med konvensjonene	s 51
8.1	<i>t^ehôm</i> til velsignelse	s 51
8.2	<i>t^ehôm</i> sin signifikans i Esekiel 31	s 52
8.3	Forekommer <i>t^ehôm</i> i Esek 28 og Dan 4 på andre måter?	s 53
8.4	Konkluderende merknader	s 55
9.0	Sammenfatning og konklusjon	s 57
10.0	Litteraturliste	s 59

0.0 Innledning

0.1 Redegjørelse for problemstilling

Gjennom deler av forskningshistorien har flere eksegeter hevdet at havdypet i Esekiel 31 representerer det ukontrollerbare kaosvannet. Vil det i det hele tatt være mulig å fremme en ny tolkning av Esekiel 31 uten å se havdypet med negative konnotasjoner? Med enkelte unntak så har det vært lite skrevet om vannets positive karakter i Esek 31, både fordi temaet er snevert, men også fordi kapittelets hovedbilde omhandler sederen på Libanon. *t^éhôm* har en sekundær rolle i beskrivelsen av det fagre treet, men det utelukker ikke at havdypet kan inneha en større betydning. Spørsmålene som denne avhandlingen stiller er hvorvidt det er grunnlag for å se havdypet som noe mer enn bare en næringskilde til sederen. Dersom det er tilfelle vil det også være grunn til å stille spørsmålet, hva er det *t^éhôm* representerer i Esekiel 31 og i så fall hvilken signifikans har ordet?

Jeg vil innledningsvis i denne avhandlingen gjøre rede for et utvalg over forskningshistorien som omhandler vann- og tremetaforene i Esekiel 31. Denne forskningshistorien vil jeg også ta i bruk og kommentere videre i avhandlingen. Jeg anser det tidligere arbeidet som er gjort på feltet som fundamentet til oppgaven, og til tross for kritiske spørsmål til andre eksegeters funn, fungerer sekundærlitteraturen også som en rettesnor i mitt eget arbeid.

Avhandlingens metodekapittel består av en redegjørelse for det metodiske grunnlaget som denne oppgaven bygger på. I hovedsak vil jeg basere meg på og ta i bruk det metodiske rammeverket gitt av Professor Terje Stordalen hans doktoravhandling ”*Echoes of Eden. Genesis 2-3 and symbolism of the Eden Garden in biblical Hebrew Literature.*”, men også Alec Basson sin doktoravhandling ” *Divine metaphors in selected Hebrew Psalms of Lamentation*”.

Videre vil jeg gi en oversikt over Esekiel 31 med et spesielt henblikk på genre, datering, redaksjonshistorie og kapittelets tematiske oppbygning før jeg fortsetter med å beskrive og drøfte tremetaforikken som omfatter det meste av innholdet i kapittelet. Jeg vil i dette kapittelet etablere den konvensjonelle forståelsen av sederen på Libanon og belyse en rekke tekster som omhandler allegorier og fabler hvor trær spiller en fremtredende rolle med menneskelignende karaktertrekk.

Deretter vil jeg fokusere på det som er denne avhandlingens hovedtema, nemlig vannmetaforikken. Jeg vil jeg forsøkte å danne et bilde av hvordan *t^ehôm* forekommer i den gammeltestamentlige litteraturen, blant annet ved å undersøke bilder tilknyttet *t^ehôm* som finnes i andre tekster. De resultatene som kommer ut av disse undersøkelsene vil jeg ta i bruk når jeg behandler vannmetaforikken i Esekiel 31:4; 15.

Esekiel 31:4 forteller en historie om et (verdens)tre som bærer likhet med flere andre gammeltestamentlige tekster. En av disse fortellingene finnes i Daniel 4 som anvender mange av de samme elementene som er brukt til å beskrive sederen på Libanon i Esekiel. Det som jeg hevder er spesielt for Esekielteksten er dens bruk av vannmetaforikk. I den sammenheng vil jeg i kapittel 5 undersøke hvilket resultat som kommer til synet når begrepene *t^ehôm* og *mayim rabbim* settes sammen. Når jeg i kapittel 8 søker å beskrive *t^ehôm* sin signifikans i Esekiel 31 baserer jeg meg på de resultater som jeg allerede har funnet tidligere i oppgaven. Spørsmålsstillingen jeg har som utgangspunkt i kapittel 8 er følgende: I hvor stor grad preges *t^ehôm* i Esekiel 31 av andre gammeltestamentlige teksters bruk av ordet. Avhandlingens avsluttende kapittel vil ta utgangspunkt i en undersøkelse av *t^ehôm* med henblikk på den aktuelle kontekst. Min påstand er at *t^ehôm* sin signifikans er gitt av hvilken rolle den har i forhold til allegorien i kapittel 31.

Til sist i denne avhandlingen vil jeg sammenfatte og kommentere mine funn.

0.2 En forskningshistorisk oversikt

I særlig grad er det beskrivelsen av sederen på Libanon og identifiseringen av den som har opptatt mye av siste års forskning. Mange eksegeter hevder at kapittelet reflekterer en Libanon myte.¹ Hovedtendensene i sekundærlitteraturen avviser at sederen er identifisert med livets tre i Gen 2-3, men at disse trærne ofte er likestilt.² Donald E. Gowan skriver i sin bok "When man becomes God" at til tross for likheter mellom sederen på Libanon og livets tre er det ikke grunnlag ut ifra teksten å etablere denne identifikasjonen.³ Men selv om

¹ Stolz, *Die Bäume der Gottesgartens auf dem Libanon*. 1972. via Stordalen, *Echoes*. 2000: 383

² Både Allen, Zimmerli, Cooke og Gowan ser ikke sederen på Libanon som Livets tre i Genesis 2-3. Allen, *Ezekiel 20-48*: s 125, cit.op. Zimmerli, *Ezekiel 2 A*: s 146, cit.op. Cooke, *Ezekiel*. 1936 s 339, cit.op. Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 103

³ Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 103

hovedtendensen i sekundærlitteraturen avviser sidestillingen av livets tre og sedertreet, er det likevel forsøkt å assosiere treet med andre tekster. Moshe Greenberg hevder at språkdrakten i Esekiel 31 er inspirert av Jesaja 10:33-34. Med dette, hevder han, kan Esekiel ha ansett trefellingen i Esek 31:12 som en allusjon til Jesajapassasjen.⁴

Sekundærlitteraturen uttrykker også et ulikt bilde av tolkningspotensialet til *t^ehôm* i Esekiel 31. Cooke og Höelscher hevder havdypet reflekterer vannet fra Nilen, mens Zimmerli syntes å vektlegge både *t^ehôm* sine positive- og negative konnotasjoner.⁵ Selv om Zimmerli leverer en svært oversiktlig studie av havdypet i Esek 31, virker det ikke som han har bestemt seg for en fortolkning av det. Som en av røstene i sekundærlitteraturen skiller Cooke seg ut. Både fordi han er en av få som setter en tydelig likhetstrekk mellom *t^ehôm* og det babylonske sjømonsteret *tiamat*, men også på bakgrunn av hans tendens til å assosiere de mytologiske motivene i Esekiel 31 med Gen 1.⁶

En større del av sekundærlitteraturen, med unntak av Cooke, avviser identifikasjonen av *t^ehôm* med kaosvannet i Gen 1:2. Block skriver: "The reference to *t^ehôm* with its pairing with *mayim* are reminiscent of Gen 1:2, ... however, since the present description contains no hints of hostility between Yahweh and the sea, one should not exaggerate the mythological implications. Indeed, Ezekiel's account bears a closer resemblance to Gen 7:11 and 8:2..."⁷ Til tross for at Block avviser tanken om kaosvannet fra Gen 1, forstår han likevel vannet i Esekiel som et havdyp med negative konnotasjoner.

Dette siste synet som omfatter en lesning av *t^ehôm* med negative konnotasjoner, altså en lesning som er basert på begrepets referanser, syntes å være påfallende for de fleste eksegetene i mitt utvalg av sekundærlitteratur. Denne siste problemstillingen krever etter mitt syn en ny behandling. Min påstand er at havdypet i Esekiel 31 ikke korresponderer med beskrivelsen av *t^ehôm* i Gen 1:2; 7-8, da havdypet i disse passasjene fremstiller en ødeleggelseskraft, men at *t^ehôm* i Esek 31 er et uttrykk for Guds velsignende gaver.

1.0 Metode

4 Greenberg, *Ezekiel 21-37*. 1997: s 646

5 Cooke, *Ezekiel*. 1936 s 340, cit.op. Zimmerli s 149

6 Cooke, *Ezekiel*. 1936: s 339-40

7 Block, *The book of Ezekiel*. 1998: s 186

1.1 Metafor

De fleste lingvister i sitt felt anser Aristoteles som opphavsmann til den første vitenskapelige lære om metaforer. Aristoteles anser en metafor for å være overføringen fra en uttrykk til et annet.

Basson gjengir hans definisjon av metaforer. «Aristotle interprets metaphor as the transference of one term unto another; the transference from genus to species, from species to genus, from species to species, or analogical, that is, proportional.»⁸

Aristoteles hevder at enhver metafor tilhører i en av disse fire gruppene, og at analogi eller proporsjonale metaforer er det mest effektive retoriske virkemiddelet.⁹

Selve overføringen, hevder Aristoteles, er selve nøkkelkonseptet i hans forståelse av metaforer, for overføringen indikerer hvordan metaforen fungerer. Videre i hans vurdering finner vi at metaforen bare tilhører det poetiske språket og at han anser dem for å være en avvikende form av diskurs.¹⁰ «Metaphors... are not necessary, they are just nice», hevdet han.
11

Selv om Aristoteles' grunntanker om metaforer skulle dominere fra antikken og frem til 1800-tallet, har det blitt utforsket nye forståelseshorisonter knyttet til metaforer. En av moderne tiders fremste talsmenn var Ivor Richards. Og hvor Aristoteles mente *ordet* var metaforens enhet, hevdet Richards at metaforens mening var bestemt av komplette ytringer og ikke separate, individuelle ord.¹²

Richards var den første til å introdusere begrepene *tenor* og *vehicle* som han forklarer med: «For the whole task is to compare the different cases these two members of a metaphor hold to one another, and we are confused at the start if we do not know which of the two we are talking about.»¹³

Disse to begrepene, *tenor* og *vehicle* står i relasjon til hverandre. I setningen «David er en ulv» fungerer David som *tenor* og ulv som *vehicle*. Basson forklarer det med at tenoren er den

8 Basson, Divine Metaphors. 2006: s 41

9 Basson, Divine Metaphors. 2006: s 41-42

10 Basson, Divine Metaphors. 2006: s 42

11 Basson, Divine Metaphors. 2006: s 42

12 Basson, Divine Metaphors. 2006: s 43

13 Basson, Divine Metaphors. 2006: s 43

underliggende ideen, eller prinsippet og vehicle er måten tenoren blir uttrykt på. Både tenor og vehicle kan variere i betydning i å tilføre mening til en gitt metafor.¹⁴ Ny mening, derimot, skjer bare dersom det forekommer en interaksjon mellom tenor og vehicle, hevder Richards.¹⁵

Hvor Richards hadde etterlatt seg hull i sin teori, søkte filosofen Max Black å fylle disse. Black mente at metaforer er en terminologi som tilhører semantikken og ikke syntaksen. Hvor Richards introduserte *tenor* og *vehicle*, etablerte Black begrepene *fokus* og *ramme*. (som han refererte til som «the principle subject» og «subsidiary subject»). Hans teori søker å minne leseren eller tilhøreren at enkelte ord i en setning kan bli brukt metaforisk, mens andre nødvendigvis andre ord.

I dagligtalen er metaforer så vanlige at vi oftest ikke merker dem. Et eksempel på dette er hvordan døden ofte omtales som ”han gikk bort”. Og det er gjerne slik vi omtaler bortgangen til mennesker i former som ”Han er borte” eller ”Han har blitt tatt bort ifra oss.” Alle disse verdslige eksemplene er metaforer og kan beskrives som generelle metaforiske forekomster.¹⁶

Men for å få en forståelse av hva som –er- en metafor, vil det være naturlig å starte med hva som –ikke- er en metafor. I den grad et konsept er forstått og strukturert på sine egne premisser uten å ta i bruk struktur importert fra et annet konsepsjonelt domene, er det ikke en metafor.

1.2 Target domain, source domain og tenor

Som vi har sett tidligere kan det være vanskelig å fremme en presis definisjon på en metafor. Utelukkende kan en si at en metafor er ikke et ord, men heller billedlig tale. Denne talen er kritisk avhengig av litterær kontekst. Stordalen bruker et eksempel hentet fra en fotballbane, hvor setningen «For et godt skudd» i en bokstavelig betydning er ytret for å kaste glans over prestasjonen. Men setningen kan også forstås i ironisk forstand, om en dårlig prestasjon.¹⁷

14 Basson, *Divine Metaphors*. 2006: s 44

15 Basson, *Divine Metaphors*. 2006: s 44

16 Lakoff og Turner, *More than cool reason*. 1989: s 1

17 Stordalen, 2000: s 52

Typisk for en metafor så flyttes gjerne enkelte funksjoner fra ett objekt (source domain) over for å karakterisere et annet objekt (target domain). Ved å se målet gjennom «linsen» til source domain er metaforens gjenstand.¹⁸ Denne bevegelsen kalles for *tenor*. I f.eks. setningen «David er en ulv», fungerer David som source domain, ulv som *target domain*, mens det å se David som en ulv, er *tenor*.

I språklig forstand vil den primære leser også møte på en rekke symboler i teksten. Symboler kan være både *naturlige* og *partikulære*. Naturlige symboler har en øyeblikkelig tilknytning til det som det symboliserer.¹⁹ Stordalen eksemplifiserer ved å vise til ordet ”mor” som både fremkaller en velkjent størrelse men også som henspiller på typiske kvaliteter mellom mor og barn.²⁰ Mottakeren, fortsetter han, gjenkjenner først den leksikalske tilknytningen mellom fenomenet og det bestemte objektet. Videre fremkaller man det billedlige potensialet for det bestemte objekt for deretter å beregne billedligheten i det gitte leksikalske innholdet.²¹ På den andre side finnes det også partikulære symboler. En kan si at disse forutsetter noe, og dette er gjerne noe som er konvensjonelt, slik som tradisjon, historiske hendelser eller litteratur.²² I litteraturen vil dette gjenkjennes når et objekt blir plassert med en spesifikk symbolsk betydning. Slike partikulære symboler gjenkjennes ofte som *objektifisering* eller *personifisering*. Objektet er tildelt abstrakte kvaliteter.²³

1.3 Allegori

På samme måte som metaforen, er allegorien lett å gjenkjenne, men vanskelig å definere. Stordalen siterer Fletcher som sier følgende om allegorier; «in the simplest terms, allegory says one thing and means another.»²⁴ Allegorier tilhører gruppen, sammen med metaforer og sammenligninger, billedlig talespråk. Men til forskjell fra metaforen, som er kort og ikke-fortellende er allegorien lengre og har vanligvis form som en historie. Og mens metaforen gjenkjennes ved å se etter elementer som ikke stemmer overens med konteksten eller som ikke har noen litterær mening så står allegorien i kontrast til dette, da den lager en sammenhengende fortellinger hvor tekstuelle elementer er plassert fornuftig.²⁵

18 Stordalen, 2000: s 52

19 Lund, 2004: 53

20 Stordalen, 2000: 50

21 Stordalen, *Echoes*. 2000: 50

22 Lund, *Veimetaforikk* 2004: 53

23 jf. Stordalen, *Echoes*. 2000: 51

24 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 55

25 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 56

Den «fortalte fortelling» i en allegori er normalt sett en fortelling eller en deskriptiv tekst, men kan også i noen sammenhenger forekomme som en implisitt historie eller en historisk hendelse.²⁶

En rekke formelle eller innholdsmessige signaler vil varsle leseren om den allegoriske fortellingsmodus. Innfallet til allegorisk lesning ligger muligens i annonseringen, slik som i lignelser, eller i selve beretningen, slik som ved talene dyr eller planter i en fabel.²⁷ Stordalen forteller at disse formene er eksplisitte allegorier og at andre allegorier kan presenteres som implisitte på en måte som styrker leseren å tolke den som urealistisk.²⁸ Men allegori er i seg selv ikke en sjanger, da lignelser, fabler og profetorakler kan fremtre som allegorier

2.0 Oversettelse av Esekiel 31

Esek 31:1

דְּבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר: נִיְהִי בְּאַחַת עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּשָׁלִישִׁי בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ הָיָה

I det ellefte året, på den første dagen i den tredje måneden kom ordet fra Herren til meg , og det lød:

26 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 56

27 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 56

28 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 56-7

31:2

בן־אדם אָמַר אֶל־פַּרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרַיִם וְאֶל־הַמּוֹנֵי אֶל־מִי
דְּמִיחַ בְּגִדְלָךְ:

Menneskesønn! Tal til Faraο, kongen i Egypt, og til mengden der: Hvem er du lik i din høyde?

31:3

הִנֵּה אֲשׁוּר אָרְזוּ בַלְבָּנוֹן יִפֶּה עֲנָף וְחָרַשׁ מִצֵּל וְגִבְהַ קוֹמָה
וּבֵין עֲבֹתַיִם הִיטָה צִמְרָתוֹ:

Se Assyria²⁹, en seder på Libanon med vakre greiner, en skyggefull skog og høy av vekst og dens tretopper rakk opp til skyene

31:4

מַיִם גִּדְלוּהוּ תְהוֹם הַמַּמְתָּהוּ אֶת־נְהַרְתֶּיהָ הַלֵּךְ סְבִיבוֹת
מִשְׁעָה וְאֶת־תְּעֵלְתֶיהָ שִׁלְחָה אֵל כָּל־עֵצֵי הַשָּׂדֶה:

Vannet gjorde den stor. Havedypet reiste den høyt. Strømmene kretset rundt det stedet der den var plantet, og bekkene sendte sine årer til alle landets trær.

31:5

עַל־כֵּן גִּבְהָא קָמְתוּ מִכָּל עֵצֵי הַשָּׂדֶה וַתִּרְבֵּינָה סְרַעֲפֹתָיו
וַתֵּאָרְכְּנָה (פֶּאֶרְתוֹ) [פֶּאֶרְתָיו] מִמַּיִם רַבִּים בְּשִׁלְחוֹ:

Derfor ble den høyere enn alle trær på marken og grenene ble mange og kvistene lange fordi den fikk rikelig med vann der det bredte seg ut.

31:6

בְּסַעֲפֹתָיו קָנְנוּ כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וַתַּחַת פֶּאֶרְתָיו יִלְדוּ כָּל
חַיַּת הַשָּׂדֶה וּבְצֵלוֹ יִשְׁבּוּ כָּל נְוִיִם רַבִּים:

Blant dens kvister bygde himmelens fugler rede og under dens skudd fødte alle dyr sine unger og i dets skygge bosatte alle folkeslag seg.

²⁹ Noteapparatet foreslår תֵּאָשׁוּר som foretrukken lese måte. *Teassur* henspiller på et lite, eviggrønt tre som vokser på Libanon. Samtidig er det ikke tekstlig støtte for å rette *assur* til *teassur*. En slik oversettelse vil bryte med billedbruken i teksten. Stordalen, *Echoes*. 2000: s 380

31:7

וַיִּיף בְּגִדְלוֹ בְּאֶרֶץ הַלְּיוֹתָיו כִּי־הָיָה שָׁרְשׁוֹ אֶל־מַיִם רַבִּים:

Og den var vakker i sin høyde, med sine lange grener. For ved dens rot var det mye vann.

31:8

אֲרָזִים לֹא־עֲמָמָהּוּ בְּגִן־אֱלֹהִים בְּרוּשִׁים לֹא דָמוּ
אֶל־סַעֲפֹתָיו וְעֲרֻמָּנִים לֹא־הָיוּ כַּפֹּאֲרֹתָיו כָּל־עֵץ בְּגִן־אֱלֹהִים
לֹא־דָמָה אֵלָיו בְּיֹפֵיו:

Ingen sedere i Guds hage overskygget den. Ingen sypress var det lik med dens kvister. Og ingen platan var som dens skudd. Intet tre i Guds hage var lik i dens skjønnhet.

31:9

יָפָה עָשִׂיתִיו בְּרַב הַלְּיוֹתָיו וַיִּקְנֶאֱהוּ כָּל־עֲצֵי־עֵדֶן אֲשֶׁר בְּגִן
הָאֱלֹהִים: ס

Så vakker gjorde jeg den med en rikdom av grener. Og alle Edens trær i Guds hage ble misunnelig på den

31:10

לָכֵן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה יְעַן אֲשֶׁר גִּבְהַת בְּקוֹמָהּ וַיִּתֵּן
צִמְרֹתוֹ אֶל־בֵּין עֲבוֹתָיִם וְרַם לִבָּהּ בְּגִבְהוֹתָיו:

Derfor sier Herren Gud: Fordi den har blitt så høy og strukket kronen opp mellom skyene, og fordi den ble stolt av sin storhet,

31:11

וַאֲתַנְהוּ בְּיַד אֵיל גּוֹיִם עָשׂוּ יַעֲשֶׂה לֹא כְרַשְׁעוֹ גִּרְשָׁתָהּוּ:

Så gir jeg den i hendene på folkenes leder så han kan gjøre med den som han vil, og på grunn av dens ondskap driver jeg den ut

31:12

וַיִּכְרַתָּהּ זָרִים עָרִיצֵי גּוֹיִם וַיִּשְׁטָהּוּ אֶל־הַהָרִים
וּבְכָל־גִּזְאוֹת נִפְלְוּ דְלִיּוֹתָיו וַחֲשַׁבְרָנָה פֹּאֲרֹתָיו בְּכָל־אֲפִיקָי
הָאָרֶץ וַיִּרְדּוּ מִצֵּלוֹ כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ וַיִּשְׁטָהּוּ:

Og fremmede, de verste blant folkene, de hugget den ned, lot den ligge. På fjellene, og i alle dalene, falt dens kvister, og alle dens skudd ble brukket av ved alle landets bekker. Alle jordens stammer forlot dens skygge

31:13

עַל־מַפְלְתּוֹ יִשְׁכְּנוּ כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וְאֵל־פְּאֲרֹתָיו הָיוּ כָּל

חַיַּת הַשָּׂדֶה:

Over dens stamme dvelte alle himmelens fugler og alle landets dyr var ved dens grener.

31:14

לִמְעַן אֲשֶׁר לֹא־יִנְבְּהוּ בְּקוֹמָתָם כָּל־עֵצֵי־מַיִם וְלֹא־יִתְּנוּ

אֶת־צִמְרָתָם אֶל־בֵּין עֲבֹתִים וְלֹא־יֵעַמְדוּ אֵלֵיהֶם בְּגִבְהָם

כָּל־שְׁתֵּי מַיִם כִּי־כֻלָּם נָתַנוּ לַמָּוֶת אֶל־אֶרֶץ תַּחְתִּית בְּתוֹךְ

בְּנֵי אָדָם אֶל־יֹרְדֵי בּוֹר: ס

Derfor skal ingen trær som vokser ved vann vokse seg høye og strekke sin tretopp opp mellom skyene. Og for at de sterkeste av dem, dem som drikker vann, ikke skal stå der i sin høyde. De er overgitt til dødens land sammen med menneskene som har fart ned i graven.

31:15

כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה בַּיּוֹם רָדַתּוּ שְׂאוֹלָהּ הַאֲבֹלֶתִי בַסֶּתִי

עָלְיוֹ אֶת־תְּהוֹם וְאֶמְנַע נְהַרְתִּיהָ וַיִּכְלְאוּ מַיִם רַבִּים

וְאֶקְדֶּר עָלְיוֹ לְבָנוֹן וְכָל־עֵצֵי הַשָּׂדֶה עָלְיוֹ עֲלִפָּה:

Så sier Herren Gud: Den dagen den fór ned til Sheol, lot jeg havdypet sørge over den. Jeg dekket havdypet til for dens skyld og stanset dets strømmer og holdt tilbake mye vann. Jeg gjorde Libanon mørk for den og alle markens trær tørket bort for dens skyld.

31:16

מִקוֹל מַפְלְתּוֹ הִרְעַשְׁתִּי גוֹיִם בְּהוֹרְדֵי אֹתוֹ שְׂאוֹלָהּ

אֶת־יֹרְדֵי בּוֹר וַיִּנְחְמוּ בְּאֶרֶץ תַּחְתִּית כָּל־עֵצֵי־עֵדֶן מִבְּחָר

וְטוֹב־לְבָנוֹן כָּל־שְׁתֵּי מַיִם

Ved lyden av dens fall forårsaket jeg folkeslagene å skjelve, da jeg brakte den ned til Sheol sammen med dem som farer ned i graven. I landet der nede ble de trøstet, alle Eden-trærne, de fagreste og beste på Libanon, alle som drakk vann.

31:17

בְּמֵתָם אֶת־יָרְדוֹ שְׂאוּלָה אֶל־חַלְלֵי־חֶרֶב וְזָרְעוּ יָשְׁבוּ בְּצֵלוֹ

בְּחֹדֶף גּוֹיִם:

Også disse før ned sammen med den til Sheol, til dem som var falt for sverd. For som dens arm hadde de dvelt i hans skygge midt iblant folkeslagene.

31:18

אֶל־מִי דְמִיתָ כְּכֹה בְּכָבוֹד וּבְגִדְלָה בְּעֵצֵי־עֵדֵן וְהוֹרְדָתָ

אֶת־עֵצֵי־עֵדֵן אֶל־אֶרֶץ תַּחְתִּית בְּחֹדֶף עֲרָלִים תִּשְׁכַּב

אֶת־חַלְלֵי־חֶרֶב הוּא פְּרָעָה וְכָל־הַמוֹנֵה נֶאֱמַר אֲדָנִי יְהוָה: ס

Hvem er du da lik i herlighet og storhet blant Edens trær? Så skal du bli ført ned sammen med Eden-trærne til landet der nede. Og midt i blant dem, sammen med de uomskårne, skal du ligge, sammen med dem som er drept av sverd. Slik skal det gå med Farao og hele hans brølende hop, sier Herren Gud.

2.1 Esekiel 31 - et overblikk

2.1.1 Datering

Dateringen av hendelsen er allerede gitt i innledningen v.1, og er antatt å være 21. juni 587 f.kr.³⁰ Tekstens egenfortelling befinner seg i tidsrommet hvor Jerusalem var beleiret, og profeten ville etter all sannsynlighet oppholdt seg i Babylon.

Et interessant perspektiv, dersom vi antar Esekiel faktisk er forfatteren, er å se kapittel 31 i lys av 30:20-26. Begge kapitlene uttrykker en profeti på bakgrunn av hjelpen som skulle blitt sendt fra Egypt. Esek 31 ble gitt da nyheten om Jerusalems andre nederlag nådde Babylon. Dersom dette skjedde i desember 588 eller januar 587, tillater det tolkningen av en 5 måneder lang forsinkelse av nyheten fra å nå Esekiel i Babylon.³¹ Tidligst kan teksten foreligge i 586, men siden den er antatt å bestå av en rekke redaksjonelle innskudd. Det tekstkritiske noteapparatet støtter opp under denne antakelsen vil det derfor være et krevende arbeid å skulle etablere en presis datering. ”Pointedly put, Ezekiel 31 only barely exist as a *composition*.”³²

2.1.2 Redaksjon

Det er antatt at kapittel 31 består av flere lag av kilder og redaksjonelle innskudd.³³ V.18 er det fremste eksempelet på redaktørens innskudd, da verset fungerer som en *inclusio* som innrammer hele kapittelet og skaper en helhetlig lesning. Stordalen kaller det for ”a concluding editorial remark.”³⁴

Som jeg vil redegjøre for nedenfor (pkt 3.4.1) befinner kapittel 31 seg i en seksjon som omhandler orakler mot fremmede nasjoner. Disse tekstene var ikke i utgangspunktet komponert som en litterær enhet men snarere en samling av individuelle orakler.³⁵ Dette blir bl.a. synlig av tillegget til kapittel 29 (vv.17-21) og fra de hyppige åpningsformlene.³⁶

2.1.3 Genre

Teksten er av ulike eksegeter omtalt med ulike kategorier. Siden kapittelet befinner seg innenfor kap. 28-32, som er ord til fremmede nasjoner, er det ikke utenkelig at det dreier seg

30 Både Allen og Stordalen støtter seg på denne antakelsen. Stordalen, *Echoes. 2000*: s 383, Allen, *Ezekiel 20-48*: s 125

31 Boadt, *Ezekiel's oracles*. 1980: s 94-95

32 Stordalen, *Echoes. 2000*: 383

33 Stordalen, *Echoes. 2000*: s 383

34 Stordalen, *Echoes. 2000*: s 383

35 Zimmerli, *Ezekiel 2A, 1983*: s 3

36 Zimmerli, *Ezekiel 2A, 1983*: s 3

om et domsorakel. Bruken av לכן «derfor» i v.10, støtter opp om denne antakelsen.³⁷ Dette mønsteret har også fellestrekk med de andre nærliggende domsoraklene i Esekiel (28:6-7; 29:8; 30:22; 31:10). Dette domsordet kan igjen ansees for å være en sammenligning. Faraos sammenligning med Assur som igjen er sammenlignet med sederen på Libanon. Denne sammenligningen har også form som en allegori.³⁸ Da sederen og de andre Eden-trærne på Libanon er beskrevet med menneskelignende karaktertrekk vil leseren bli styrt i retning av å fortolke den som en allegori. Dette korresponderer med hvordan Stordalen gjenkjenner enkelte typer allegorier: "Other allegories are more implicitly presented in a manner which forces the reader to construe it as "unreal"".³⁹

Kapittel 31 kan betraktes som et orakel mot en fremmed nasjon. Slike orakler som genre finnes det flere av i den profetiske litteraturen. Konseptet om Gud som en "guddommelig kriger" som leder sin hær i krig mot fiender både i den kosmiske- og menneskelige sfære er, ifølge Christensen, dominant i Israels eldste tradisjoner og lever videre som et sentralt motiv i utviklingen av tradisjonen rundt orakler mot fremmede nasjoner.⁴⁰

2.2 Struktur og tematisk oppbygning

Som notert over (pkt 2.1.2) inneholder Esekiel 31 flere lag av kilder og redaksjonelle innskytelser som gjør forsøket på å rekonstruere den opprinnelige tekst krevende.⁴¹ Det hersker en bred enighet om en tredeling av kapittelet, hvor versene 1-2 opererer som innledning, v.10 og 15 er budbringerformelen, og v.18 er inclusio. De tre hovedenhetene er derfor 2b-9, 10-14 og 15-17.⁴²

Og mens v.2 og 18 strukturerer kapittelet og omslutter det, så er det hovmodstematikken som forener kapittelet med dets åpning (v.2) og avslutning (v.18).⁴³ Kapittelet er ikke et kort

37 Allen, *Ezekiel 20-48*: s 124

38 Stordalen forteller: "as opposed to a metaphor, which is short and non-narrative, and allegory is longer and normally has the form of a story. Allegory tell sone story and implies another." Stordalen, *Echoes*. 2000: s 56

39 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 56-7

40 Christensen, *Transformations*. 1975: s 17

41 Å konstruere den opprinnelige tekst er ikke tema for denne oppgaven. Se Boadt for videre undersøkelse av dette. Boadt, *Ezekiel's oracles*. 1980.

42 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 384

43 Boadt, *Ezekiel's oracles*: s 92

verbalt angrep, men en litterær komposisjon med inkorporerte, litterære sammensatte former. Kapittelet kan sammenlignes med Esekiel 17 med dets allegorier som eksplisitt anvendes på kongene i Juda (v.11-17).⁴⁴

Zimmerli anser denne fortellingen som tredelt, da han hevder versene 2-9 omhandler en myte om et kosmisk tre mens versene 15-18 omhandler det store treets ferd til sheol.⁴⁵

Cooke foreslår også en tredelt lesning av Esek 31, og anser sammen med Zimmerli at kapittelet består av vv.2-9;10-14;15-18. Han argumenterer for en helhetlig lesning og avslutter: ...and as written in a fairly uniform measure.”⁴⁶

Kapittelets åpningsseksjon starter, fra en formkritisk synsvinkel, noe overraskende da den personlige adresseringen forsvinner fra fortellingen etter introduksjonen i v.2. I stedet flyttes konsentrasjonen fra 2.person til 3.person i beskrivelsen av den mektige sederen på Libanon. Den eneste avbrytelsen fra dette skjemaet kommer i v.9 hvor Herren uventet taler i 1.person.⁴⁷

2.3 Kapittel 31 som en del av oraklene mot fremmede nasjoner

Disse oraklene mot fremmede nasjoner som befinner seg i Esekiel 25-32 er skilt fra domsoraklene mot Israel som befinner seg i kapitlene 1-24. I tillegg til å annonsere dom over Israels fiender, fremmer profeten også trøsteord til de enkelte nasjonene. Plasseringen av disse domsoraklene reflekterer, ifølge Boadt, ordningen av Jes 13-23, og dette mønsteret kan forstås som tradisjonell profetisk formel.⁴⁸

Tekstene i 29-32 kan ansees som en underkategori til oraklene mot fremmede nasjoner da de fremmes som domsord mot fremmede herskere. Dette innebærer at de konsentrerer seg om personen, altså den fremmede kongen og hans skjebne med et moralsk motiv i opposisjon til hans hovmod. Kapitlene særpreges ved bruken av mytologiske motiver. (I særlig grad kap 28-32)

Sett fra et redaksjonelt perspektiv virker det som redaktørene hadde til hensikt å gruppere oraklene sammen etter nasjoner. Oraklene inneholder ord mot syv nasjoner og reflekterer et

44 Boadt, *Ezekiel's oracles*: s 92

45 cit.op. Stordalen 383, Zimmerli s 145-48

46 cooke, *Ezekiel*. 1936: s 338

47 Zimmerli,, *Ezekiel 2A*, 1983: s 145

48 Boadt, *Ezekiel's oracles*: s 7

mønster brukt i Am 1:1-2:5 og Jer 46:1-49:33 og som igjen må sees i relasjon til de syv folkeslagene som Israel skal slå før de går inn i det lovede land (Dt 7:1).⁴⁹

Denne andre delen av boken (domsordene mot fremmede nasjoner kap 25-32) kan gjenkjennes ved hjelp av stilistiske forbindelser i 24:21 og 25:3 til de foregående kapitlene: Den vanærede helligdommen er gjort til et tema for spott hvor Herren vil ramme de fremmede nasjoner på vegne av hans folk og på vegne av seg selv. De tre kapitlene som omhandler Tyrus i kapittel 26,27 og 28 konkluderer med hva Allen kaller et illevarslende refreng: "...Du er blitt til skrekk og gru, og borte er du for alltid."⁵⁰

Likheten mellom kapittel 28; 29; 31 er hovedkarakterenes hovmod. De løfter sitt hjerte over all sin prakt (28:2;5;17) som Allen hevder er en parallell til sederens høye vekst i Esek 31 (31:3;5;10).⁵¹ Resultatet av dommen over disse hovedkarakterene er deres nedfart til Sheol.

Zimmerli skriver at denne arrangementen av orakler mot fremmede nasjoner er etter all sannsynlighet plassert slik etter hensikt til å være en homogen kompositorisk enhet.⁵² Enkelte vil fremholde at plasseringen av domsoraklene følger samme mønster som Jesaja, Jeremia (ifølge MT) og Sefanja, og at den endelige redaktør har sørget for koblingen mellom profetens domsproklamasjon og kunngjøringen om frelse.⁵³

Flere har bemerket at det er påfallende at Babylon ikke er nevnt i disse kapitlene.⁵⁴ Dette kapitlet har ikke til hensikt å diskutere fraværet av et potensielt domsord mot Babylon, men det er verd å legge merke til at disse kapitlene (25-32) inneholder domsord mot Israels fiender. Dette spørsmålet har i liten grad betydning for denne avhandlings fortolkning, men likevel så reflekterer det et redaksjonelt og kompositorisk perspektiv på tekstene. Det samme mønsteret finnes i Jesaja 13-23 og Jeremia 25:14-31:44 som angår nasjoner som enten er Israels fiender eller en del av det Babylonske riket hvor motivene er fremtidig håp for Guds folk. Olley oppsummerer: "Unlike Jeremiah and Isaiah however, Ezekiel includes no oracle

49 Boadt, *Ezekiel's oracles*: s 9

50 Allen, *Ezekiel 20-48* s xxiii

51 Allen, *Ezekiel 20-48* s xxiii

52 Zimmerli, *Ezekiel 2A, 1983*: s 3

53 Zimmerli, *Ezekiel 2A, 1983*: s 3

54 Zimmerli, *Ezekiel 2A, 1983*: s 3, Olley, *Ezekiel, 2009*: s 409

against Babylon.”⁵⁵ En mulig forståelse av dette er at forfatteren(e) av Esekial kan ha ansett Babylon som Herrens straffelsesagent.⁵⁶

Eksegeter har gjerne karakterisert Esekial 25-32 som en samling av orakler mot fremmede nasjoner. I tillegg til disse domsoraklene finnes det også et løfte til Israel i 28:25-26. Petersen hevder grunnen til dette er følgende: ”The reason for the inclusion of the oracle concerning Israel is clear: Bad news for foreign nations is good news for Israel.”⁵⁷

3.0 Sederen, det vakreste treet på Libanon

Dette avsnittet vil fokusere på den bevegelsen som skjer mellom versene 3-9 og 10-18. I første omgang så tegnes det et bilde av sederen med positive konnotasjoner, men dette bildet

55 Olley, *Ezekiel*. 2009: s 409

56 Petersen, *Prophetic literature*. 2002: s 154

57 Petersen, *Prophetic literature*. 2002: s 154

blir snudd og ledes ut i en domstekst om sederens fall.

Sederen i teksten beskrives med en rekke egenskaper. Den blir høy og stor på bakgrunn av *mayim* og *ʿhôm* og alle nasjoner holdt til i dens skygge. Dette er ikke et enestående motiv i Esekialboken. I 17:23 planter Herren en kvist fra sederens krone på Israels høye fjell, og treet skal få grener som fuglene og «alt som har vinger» skal holde til i skyggen av det.⁵⁸ Bildet som dannes i Esek 31 er ikke ensidig, snarere tvert imot. Her finnes majestiske bilder (v.2), fagerhet (v.3.), beskyttelse (v.6). I tillegg til dette vender og symbolikken seg i en negativ forstand og omtaler hovmod (v.10) og dom (vv.12;18).

Dette tosidige aspektet ved trebildet som dannes i Esekial 31 er for såvidt ikke enestående. Trærne i Edens hage har potensialet til å både velsigne- (udødelighet) og forbanne (frukten som leder til død).

3.1 Sederens konvensjonelle bakteppe

Dersom tremotivet i Esekial 31 er konvensjonelt i den første primære lesergruppe forutsettes det derfor at det eksisterer andre tekster med lignende motiv. En støtte for en slik antakelse finnes hos Kirsten Nielsen som skriver om den figurative bruken av Libanon som inneholder både positive og negative konnotasjoner.⁵⁹ Stordalen bygger på Nielsen i sin argumentasjon og hevder at bildet av grenene som strekker seg ut og folkeslag som bor i skyggen av det var konvensjonelt i verdentree-fortellinger.⁶⁰

Til tross for at det finnes en rekke tematiske paralleller til tremotivet i bibelen, er det ikke en unik hebraisk oppfatning. Tresymbolikk er også funnet i en rekke antikke midt-østen kulturer hvor blandt annet Nebuchadnezzar er portrettert som et tre.⁶¹

Naturlig nok spilte trær en viktig rolle som byggematerialer i det antikke Palestina og fremst i rekken av verdifulle tresorter var sederen, som forøvrig ble mye brukt under byggingen av Salomos tempel. Trær fra Libanon var i antikken et mye brukt byggemateriale og ugarittiske

58 Paralleller finnes i Dan 4:12. Zimmerli mener det reflekterer tanken om et verdens tre som gir liv er avhengig av Zimmerli., *Ezekiel 2A, 1983*: s 150

59 Nielsen, *There is hope*. 1985: s 126-128

60 Stordalen, *Echoes.2000*: s 385

61 Sulzbach: s 126 sammen med M.Greenberg, *Ezekiel 21-37. 1997*: s 645

tekster vitner om bruken av Libanesiske trær i konstruksjonen av Ba'als tempel mens Egypterne hentet ned trær til sine skipskonstruksjoner.⁶² Bruken av sedertre som byggemateriale reflekteres også i 2 Sam 7:7 hvor Herren spør retorisk: "Hvorfor har dere ikke bygd meg et hus av sedertre?"

På bakgrunn av dette, samt undersøkelsen til Nielsen, kan en argumentere for viktigheten av sederen som manifesterer seg indirekte i gammeltestamentlig billedbruk.⁶³ Dette støttes opp av Jes 9:10, hvor det fortelles om morbærtre som felles og byttes ut med sedertre. Bak dette verset, hevder Nielsen, ligger det en forforståelse hos tilhøreren at sedertreet er mer dyrebart enn morbærtre.⁶⁴

3.2 Verdenstreet

Tresymbolikk og kosmos har en nær sammenheng. Ideen om et kosmisk tre har muligens vært en måte å forestille seg hele kosmos. I dets høyde og dybden til røttene omfatter det både himmel og helvete, mens dets skygge av grenene er skildret som det stedet hvor alt levende bor. Som vi har sett så har ofte verdenstreet blitt knyttet sammen med livets tre eller at disse to motivene har blitt likestilt. På den ene side er det på mange måter forståelig, da verdenstreet ofte er skildret som næringskilden til alt levende. (Dan 4:10-12) Det forekommer likevel svært lite materiale som underbygger påstanden om å sammenholde livets tre og verdenstreet.⁶⁵

3.3 Identifikasjon av treet

Hva er det da som ligger bak beskrivelsen av sederen? Ut fra hvordan teksten fremmes vil det være evident å påstå at det er Assur som sammenlignes med et tre på libanon, men ulike forfattere har lenge forsøkt å se sederen på Libanon i sammenheng med livets tre i Gen 2-3 med forskjellig resultat.⁶⁶ Et spørsmål i denne sammenheng er hvorvidt dette treet bare er et naturlig symbol som er hentet fra et virkelighetsområde som er kjent for leseren, eller hvorvidt det er partikulært. Samtidig er det også gjort et forsøk på å fremme tanken om

62 Nielsen, *There is hope*. 1985: s 74

63 Nielsen, *There is hope*. 1985: s 74-79

64 Nielsen, *There is hope*. 1985: s 75

65 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 103

66 Boadt, *Ezekiel's oracles*: s 99-103

hovedkarakteren i Esek 31 (sederen) ikke er av menneskelig karakter, men forsøkt identifisert med livets tre i Genesis eller *Verdens treet*.

Med bakgrunn i det konvensjonelle synet, hvor mennesker kan opptre som trær eller planter, er det interessant å se hvordan dette belyser allegorien i Esekiel 31. En støtte for en slik oppfatning er å finne hos Stordalen, som hevder at treet representerer et menneske.⁶⁷ Resultatet av å se Esekiel i lys av Gen 2-3 er at treet ville blitt identifisert som Adam som igjen resulterer i at fortellingen om Assyria/Egypt er sammenlignet med fortellingen om Adam.

Som vi har sett er det ikke ukjent å se mennesker i Bibelen symbolisert som trær. Samtidig, hevder Gowan, at det finnes en begrenset mengde bevis for å knytte sammen Mesopotanske konger sammen med livets tre. Han henviser til at det oftest sett er tale om et rike, eller en stormakt, som er identifisert i form av verdenstreet, som Nebuchadnezzar's inskripsjon i Wadi Brisa viser: «Under her everlasting shadow I gathered all men in peace.»⁶⁸ Men å ta neste skritt og snakke om kongen selv i disse termene er å produsere et ekstremt opphøyd bilde av kongskapet, forteller han videre.⁶⁹ Gowans antakelse bygger på at domsordet er gitt til sederen og henviser til opphør av politisk makt i kongeriket, og ikke en dom over kosmos.⁷⁰

Et moment som kaster lys over følgende identifisering av treet er v.6 hvor det fortelles at fugler og dyr slår seg ned ved treet og at i skyggen av det holdt mange folkeslag til. Når domsordene blir uttalt (v.12-13) drar folkeslagene, mens treet fortsetter å være et tilholdssted for fuglene og dyrene. Igjen har noe dramatisk skjedd menneskeheten. Verden, som mennesket skulle leve og råde over, blir et sted som passer bare for dyrene på bakgrunn av menneskets synd. Nasjonene, som metaforen om det kosmiske treet representerer, har blitt utformet av Gud til å ernære det menneskelige livet og kan ikke lenger eksistere.⁷¹

Selv om det er gode argumenter både fra Gowan, som hevder sederen representerer kongeriket Assyria og Stordalen som mener at Edenfortellingen kan anvendes på Esekiel 31,

67 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 393

68 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 110

69 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 110

70 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 110

71 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 112

er det nødvendigvis ikke en motsetning at treet kan symbolisere både Adam og Assyria. Det vil altså være trolig at en motivsammensmeltning har funnet sted.

Til tross for at Gowan fremmer gode argumenter for å anvende sederen på en nasjon og ikke en konge, er det likefullt ikke unaturlig at en nasjon kan opptre som en konge. Både Jes 10-11 og tornebusken i Dom 9 er eksempler på dette.

I forsøket på å identifisere skikkelsen bak tresymbolikken vil det være et viktig perspektiv å trekke frem leseren. Nielsen bruker eksemplet fra Jes 8:6-8, som er et billedlig ord fra Herren som inneholder flere vannmetaforiske elementer. På den ene side, skriver hun, vil v.6 fungere metaforisk, mens på den andre kan det forstås i bokstavelig forstand. Dette fremmer forståelsen om at det derfor er leseren/tilhøreren som primært «bestemmer» om en lesning skal tas bokstavelig eller metaforisk.⁷² Eller for å si det mer presist: Leseren fullfører lesningen.

3.4 Sederen som hovedbilde i allegorien

I Esekiel 31 møter vi på en rekke bilder med symbolspråk knyttet til seg. Det fortelles om sederen som står på Libanon. Sederen er beskrevet med fagre grener, høy av vekst og som en skyggefull skog. Vannet får sederen til å vokse mens *tehôm* gjør sederen høy. Videre fortelles det at fuglene slår seg ned i treet's grener og markens dyr føder sine unger under dets løvverk. Denne allegorien er rik på symbol- og billedspråk og fremtredende for den er at det er sederen som er kapittelets primærbilde. Vannet og havdypet, som blir omtalt i kapittel 5,6 og 8, fungerer som en begrunnelse for sederens vekst, og spiller derfor en sekundær rolle i allegorien.

3.5 Tematiske parallelltekster

Tematikken beskrevet i Esekiel 31 bærer en likhet med andre teksters beskrivelse av trær. En rekke tekster har etter mitt syn den samme koblingen mellom *target-* og *sourcedomain*. Som anført over i dette kapittelet (pkt 4.1) kan en stadfeste at tremetaforikken har et konvensjonelt bakteppe. Det vil derfor være nyttig å iakttas bevegelsen som skjer i disse tekstene:

72 jmf: Nielsen, *There is hope*. 1989 s 43

Et av motivene er misunnelsesmotivet som vi også finner igjen i andre tekster. I Dom 9:8-15 møter vi trær som vil salve en konge over seg.⁷³ Samtalen dem i mellom forløper seg som en diskusjon da ingen av plantene vil gi avkall på oljen eller fruktene sine. En støtte for det konvensjonelle bakteppet vil være å finne hos Cathcart i sitt essay, hvor han argumenterer med at rivaliseringstematikken mellom trærne er velkjent i antikken.⁷⁴ Den mest nærliggende likheten til Esek 31 er omtalen av tornebusken i Dom 9:15, hvor den ber de andre trærne om å søke ly i dens skygge.⁷⁵

En annen fremtredende tekst, som støtter opp om en mulig politisk lesning av Esek 31, er 2.Kong 14:8-10, som omtales som Joasj' fabel.⁷⁶ I denne teksten møter vi en tornebusk på Libanon som sender bud til sederen. «La min sønn få din datter til kone. Men villdyrene på Libanon kom farende og trampet tornebusken ned.» (2Kong 14:9) Likheten ligger i at både Jotam- og Joasj' fabel inneholder talende planter som opererer i en politisk sfære.⁷⁷

Esekiel 31 bærer også på en likhet med Daniel 4. Begge tekstene benytter seg av tresymbolikk og hovedkarakterenes hovmod. Selv om de tematisk ligner, skilles de ved fortellingenes forskjellige utfall. Mens Esekiel 31 ender med at treet kuttes ned og farer ned til Sheol, ender fortellingen i Dan 4 tilsynelatende godt.⁷⁸ Denne sistnevnte tekst vil bli ytterligere behandler i avhandlingens ekskurs.

Disse tekstene deler flere motiver med Esekiel 31. Både bruken av trebilder og hovedaktørens karaktertrekk kan sammenlignes med sederen på Libanon i Esek 31. Hensikten med disse referansene vil derfor være å komplettere forståelsen av den primære lesergruppes lesning av sederen i Esek 31. På tross av forskjeller i fortellingene bidrar de til å utfylle en størrelse som allerede er kjent. Disse tekstene er, etter min lesning, eksempler på

73 Teksten regner å være en fabel. Se «The trees, the beast and the birds: fables, parables and allegories in the Old testament. K.J. Cathcart. i *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton. i1995. GB* s 215

74 Cathcart, *The trees, the beast*. 1995: s 215

75 Enkelte, deriblant Cathcart, hevder bildet taler om å sette seg under kongens beskyttelse. se Cathcart, *The trees, the beast*. 1995: s 216

76 Allen hevder at teksten har elementer som minner om en politisk fabel. cit.op. Allen, *Ezekiel 20-48*. 1990: s 124. Zimmerli, på den andre side, hevder at beskrivelsen av teksten er fri fra politiske referanser.

Zimmerli, *Ezekiel 2A, 1983*: s 147

77 Cathcart, *The trees, the beast*. 1995: s 218

78 Sulbach, Carla. *Nebuchadnezzar in Eden? Daniel 4 and Ezekiel 28*. i *Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden 2004*. s 126-27

den samme koblingen mellom *target-* og *sourcedomain*. Tremetaforikken i disse tekstene benytter seg både av det naturlige symbol, hvor trebildet er hentet fra et virkelighetsområde som leseren har kjennskap til, men også benytte seg av partikulære symboler, da tekstene er eksempel på det konvensjonelle at mennesker kan opptre som trær. Dette vil tilsynelatende også forsterke bildet av sederen på Libanon i Esekiel 31. Både fordi det finnes, som gjengitt over, flere tekster som danner det konvensjonelle bakteppet, men også fordi sammensmeltningen av naturlige og partikulære symboler syntes evident. Dette peker i retning av det bredt tolkningspotensial til forståelsen av sederen på Libanon

4.0 Kjeruben og himmeltreet - Esekiel 28 & Daniel 4

Kongen blir i Esek 28 sammenlignet med en person som bor i Guds hage, Eden.⁷⁹ Teksten regnes for å ha en nær parallell til Gen 3, og antas av noen å være den teksten av

⁷⁹ Stordalen antar at denne teksten sammenligner kongen i Tyrus med den hebraiske ypperstepresten. cit.op. Stordalen, *Echoes. 2000*: s 394., mens Gowan identifiserer ham som det første mennesket i Guds hage. cit.op. Gowan, *When man becomes god. 1975*: s 69

Edenallegorier som ligger nærmest.⁸⁰ Ulike eksegeter identifiserer denne figuren på forskjellig vis. Block hevder på sin side at *melek* i Esekielboken alltid referer til en jordisk konge, og at med dette utelukker forståelsen av *melek* som noe guddommelig.

Stordalen, på den andre side, hevder det er grunn til å se på sammenligningen som skjer. I hans lesning er kongen sammenlignet med en hebraisk yppersteprest som igjen er portrettert som om han var i Eden, Guds hage.⁸¹

I denne sammenheng vil det være hensiktsmessig å se på attributtene som kongen er beskrevet med, nemlig visdom og skjønnhet. Hovedpersonen portrettert i Esek. 28 med en bestemt skjønnhet og på lik linje med Esek. 31 «løfter han hjertet» over all hans herlighet. Og dette forårsaker at visdommen, som hovedpersonen i Esek. 28 er innehaver av (28:12.17), går tapt.⁸²

Stordalen skriver videre at Esek. 28:16-18 har en mindre uttrykt ambivalent syn på visdom en hva som er funnet i Edenfortellingen. Samtidig er handel og visdom på den ene side beundringsverdig, mens de på den andre side utløser forherligelse av seg selv. Ambivalensen som er funnet i Gen 2-3 og Esek. 31 finner også sted ved sammenlignbare steder i Esek 28:11-19.

4.1 På hvilken måte kaster Esek. 28 lys over Esek. 31?

Det tilsynelatende første momentet av parallellmotiver som dukker opp i Esek. 28 er אָרֶם som peker mot underverden som en metafor om døden. Dette motivet finnes også i Esek 31,14, hvor «...de sterkeste blant dem... skal ikke stå der så stolte. For de er alle prisgitt døden, og må fare til landet der nede, til mennesker som er gått i graven.»

Motivene som finnes i Esek 28. er relatert til både Esek. 31 og Gen 3. Det fremste av disse motivene finnes i beskrivelsen av døden. Døden samt å returnere til støv er konsekvensen av straffen også i Gen 3:19⁸³ (jmf Stordalen s 396)

Det finnes også andre likheter mellom disse tre tekstene. Det kan tyde på at visse litterære likheter knytter Esek.28 sammen med Esek.31 og Gen 3. Lakoff og Turner har fremmet et billedskjema kjent som «in-out». «Inne» er innvendig tempelet og Tyrus, mens «ute» er

80 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 69

81 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 394

82 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 397

83 jamfør Stordalen, *Echoes*. 2000: s 396

separasjon fra begge. Stordalen skriver at det er en korresponderende polarisering til stede i orakelet, hvor menneskelig lykke og liv - inne (v.13) - som er en motsetning til straffen og døden utenfor (17f). Menneskelig fromhet (v.15) er en motsetning til synd, stolthet og vannhelliggjørelsen av helligdommene. (vv.15,16,17,18) Menneskelig herlighet er en motsetning til skam (v.18) ⁸⁴

Den viktigste bevegelsen i Esek. 28 og 31 er kongens hovmod og fall. I Esek. 28 portretteres fyrsten/kongen i Tyrus med skjønnhet, visdom og rikdom og kap. 31 forteller om sederen som er så fager at ingen trær i Guds hage var så fager som den. Men begge ender opp i døden. Sederen blir hogd ned av fremmede og hensynsløse folkeslag og må fare til Sheol, mens kongen i Tyrus ble til aske på jorden for øynene på alle som så ham. ⁸⁵ Motivet om trefellingen i Esek. 31 kan, etter mitt syn og med støtte fra Gowan, anses som unikt for Det gamle testamentet. Dette med bakgrunn i at det ikke eksisterer noen paralleller til felling av verdenstreet i andre utenombibelske tekster. ⁸⁶

Esek. 28:8 bærer også på en likhet med motivene som finnes i kap.31. I sistnevnte kapittel blir sederen, i v.15, kastet i Sheol som et resultat av sitt hovmod, og havdypet sørger over det og dekker det til. Deler av dette motivet er også å finne i Esek 28, hvor hensynsløse folkeslag, som er Herrens agenter i kap. 28. styrter herskeren i Tyrus i graven, samt hvor det fortelles at «midt i havet skal du dø.» Greenberg antar at denne formuleringen er en ironisk tvist til v.2a som forteller om fyrsten som sitter på et gudesete i havet. ⁸⁷ Likefullt noterer han seg likheten mellom dette versets tematikk med hva som finnes i andre profetiske bøker. Jona 2:4 har følgende ordlyd: «Du kastet meg i dypet midt på havet...» Denne metaforen i Jona uttrykker havet med klare negative konnotasjoner. Havet er i den sammenheng uttrykk for den livstruende lidelsen som Jona uttrykker i hvalens mage. Dette motivet er kjent fra andre salmer som bruker bildet av drukning i havet for å uttrykke prøvelsene til den ydmyke. ⁸⁸ Denne sammenhengen mellom havdyp og død er altså ikke unikt for Esek.31., da det også forekommer beskrivelser av havdypet med negative konnotasjoner i andre tekster. Det vil derfor være grunn til å anta at Esek 28:8, på bakgrunn av Jona 2:4 og Ps 42:8 kan leses som et havdyp med negative konnotasjoner tilknyttet seg. Dette vil igjen kaste lys over havdypet i Esek 31:15, som fremtrer som en sammensmeltning av to motstridende symboler; på den ene

84 Stordalen, *Echoes. 2000*: s 396

85 Stordalen regner dette som en metafor for døden. Stordalen, *Echoes. 2000*: s 396

86 Gowan, *When man becomes god. 1975*: s 109

87 Greenberg, *Ezekiel 21-37. 1997*: s 575

88 Stuart, Hosea – Jonah. 1987: s 476

side er vannmetaforikken utelukkende positiv, slik den fremholdes i teksten, samtidig som det naturlige symbolet minner leseren om havets brede tolkningspotensiale. Når leseren også kjenner til det partikulære symbolet ved hjelp fra andre teksters bruk av symbolikken, oppstår det derfor en spenning i teksten. Likevel er havdypet i Esek 31 styrt av dets bruk, og ikke primært andre teksters bruk av ordet.

En annen parallell som er brukt i begge kapitlene er Herrens ødeleggelsesagenter. Som notert ovenfor, blir de fremmede folkeslagene i kapittel 28 nevnt forskjellig. I versene 1-10 er folkeslagene Herrens ødeleggelsesagenter som trekker sverd og vanhelliger fyrsten, mens de i vv.11-19 fremstår som flate karakterer som bare er vitne til Herrens dom og straff.

Denne hendelsen forekommer også i kap. 31, hvor fremmede, hensynsløse folkeslag skal hogge sederen ned og slenge den bortover fjellene. Kapittel 31 uttrykker samtidig også en tosidig beskrivelse av folkeslagene, på lik linje med kap. 28, hvor i 31:12 så hugger folkeslagene ned sederen, mens i 31:16 er de redusert til skjelvende vitner til at sederen farer ned til dødsriket.

Døden som symbol er imidlertid et flerfoldig begrep da Sheol vanligvis, etter datidens jødiske syn, ble antatt å være et skyggeland hvor de døde fortsatte et «liv» i en skyggefull tilværelse.⁸⁹ Samtidig forteller Esekiel også Sheol i andre former, gjerne som underverden eller som landet der nede. (31:14;16;18; 32:18;24). Gowan syntes å anta at døden i Esekiel er knyttet sammen med dom og straff. «The subjects of these passages will be associated with those who are most miserable in the afterlife»⁹⁰

Det vil, etter min mening, være grunn til å lese kapittel 31 i lys av kapittel 28, da sistnevnte bruker en rekke motiver og mønster som også forekommer i kapittel 31. Selv om metaforene er ulike, er det den samme bevegelsen som skjer i begge tekstene. Først omtales hovedkarakteren med positive konnotasjoner. Deretter faller dommen og døden inntreffer.

Den primære lesergroupe som leser kapittel 31, vil være fargelagt av hendelsene som skjer i de tidligere kapitlene, og det vil naturlig nok kaste lys over utviklingen av fortellingen om sederen på Libanon. Vi har i dette avsnittet (4.1) sett på en rekke stilistiske og tematiske parallelltrekk ved disse to tekstene, og det vil være grunnlag for å hevde at Esekiel 31, må leses i lys av kapittel 28 for å forstå grunnbevegelsen. Med andre ord, fremstillingen av

89 Gowan, *When man becomes god. 1975:* s 114

90 Gowan, *When man becomes god. 1975:* s 116

sederen med først positive konnotasjoner for deretter dom og straff har mønster etter kapittel 28.

4.2 Kongen som hovmodig

Den fremste temaet som preger Daniel 4 er kongens hovmod. Som vi har sett i de andre kapitlene, er dette et velkjent tema i gammeltestamentlige sammenhenger.⁹¹ Dette temaet gjenfinnes i Jes 10:5ff hvor det berettes om Assur som overskrider det som er tillatt for en jordiske hersker og som inviterer til dom over Gud.⁹² Jesaja 14 som omhandler Babylonerkongens fall, beretter for seg selv at «Jeg vil stige opp over de høye skyer og gjøre meg lik Den Høyeste» (Jes 14:14)

Daniel 4 tar også i bruk motivene fra Esek 28 og 31. Da særlig fremtredende er beskrivelsen som vi finner i Esek 31 om kongen som sammenlignes med Assur som igjen sammenlignes med en seder på Libanon. Språklig sett er Daniel 4 og Esek 31 nær hverandre, som Porteus viser i sin kommentar.⁹³ I tillegg hevder Porteus at Esek 31 representerer et underliggende mytologisk tema som er tilknyttet Guds hage, Eden og muligens et ekko av det første mennesket som ervervet visdommen og satte seg selv lik Gud.⁹⁴

Som tidligere vist er det vanligvis kongene som blir anklaget for å være hovmodige, men straffen for å være hovmodig er ikke begrenset til kongene alene. Eksempel på dette siste kan man se i Gen 3:5 hvor mennesket blir fortalt av fristeren at dersom de spiser av frukten, skal de bli lik Gud.

Enkelte vil hevde at det første mennesket representerer en konge, med bakgrunn i Gen 1:28, men hovedargumentet til Porteus er at man ikke kan utelukke allusjonen til mennesket. Med andre ord, det er ikke bare kongen som er skyld i hovmod.

Daniels bok er rettet mot kongen og hans fraværende vilje til å underkaste seg Herrens suverenitet.

91 Porteus, *Daniel*. 1979: s 65

92 Jeg forstår Assur som Assyria. Se oversettelse 31:2

93 Porteus, *Daniel*. 1979: s 66

94 Porteus, *Daniel*. 1979: s 65

4.2 Hovmod står for fall

På lik linje med Esek 28 og 31 resulterer hovmodet i at treet hogges ned. I den sammenheng er det forøvrig ikke et bilde av et tre i Esek 28, men resultatet av hovmodet er det samme, Herrens som straffer. Men til forskjell fra Esek 28 og 31 skal ikke kongen havne i Sheol, men derimot skal hjertet forandres til et dyrehjerte. Denne foreandringen av kongen indikeres allerede i v.11 hvor det beskrives at han skal spise gress sammen med dyrene.

Som vi har sett tidligere kan straffen for hovmodet i Esek 28 og 31, som er døden, tolkes som endelig. Den mest oppsiktsvekkende forskjellen i Daniel 4 er at straffen over Nebuchadnezzars hovmod ikke er endelig. Til forskjell fra Esekiel, ender Daniel godt, dette på bakgrunn av indikasjonen som gis i v.15. Rotstubben av treet skal stå igjen. Men rotstubben skal være bundet av lenker av jern og kobber. Disse ordene er uttalt av «en hellig vokter som kom ned fra himmelen». Et slikt vesen kan ta avgjørelser og iverksette dem på vegne av Herrens selv. Slike himmelske figurer finnes det flere av i skriften. Deres innvolvering, hevder Goldingay, indikerer Guds innblanding i verden for å beskytte sitt folk og for å straffe ondskap.⁹⁵

En parallell til disse båndene av jern og kobber er å finne i seremoniell forstand i den Assyriske nyttårsfestivalen.⁹⁶ Sidney Smith har foreslått at det stod en naken trestamme i Nabus tempelhage og at det ble brukt i seremoniell forstand. I denne sammenheng ble det brukt metallbånd som siden ble kuttet av stammen. Dette kan naturligvis indikere at Daniel 4 inneholder et ekko av den assyriske nyttårsfestivalen, men teksten fra Dan 4 er i kronologisk sammenheng i fra samme tid som Assyria gjennomførte sin nyttårsfestival.⁹⁷

Som nevnt ovenfor hevder Porteus, på bakgrunn av Gen 3, at hovmodet beskrevet i Daniel 4, ikke bare gjelder konger som er skyld i hovmod, men at mennesket også kan bli anklaget for dette.

Samtidig er det med denne innfallsvinkelen verd å spørre seg hvorvidt det er tale om en individuell eller kollektiv hovmodighet. De gammeltestamentlige skriftene vitner om individuell hovmodighet som noe absurd. Esek 28:9: «Vil du da si at du er en gud, ansikt til

95 Goldingay, *Daniel*. 1989: s 93

96 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 107

97 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 107

ansikt med dine drapsmenn? Du er ingen gud, men bare et menneske i dine banemenns vold.» Sal 82:6-7 behandler også temaet individuell hovmodighet. Men til tross for disse teksteksemplene er det ikke et tema som forekommer ofte i skriftene. Derfor vil det være mer hensiktsmessig å se på tematikken knyttet til hovmodighet i møte med nasjonene. (Esek 28; 31; Jes 14) Og i disse passasjene er også døden en tematikk som forekommer sammen med hovmodet.⁹⁸ Det interessante med disse passasjene er ikke at døden forekommer som resultat på hovmodet, men at døden tillegges mye vekt i disse kapitlene.

4.3 Daniel 4 og sammenhengen med Esekiel 28 og 31

Esekiel og Daniel deler mange av de samme motivene. Som vi har sett omtaler begge tekstene treet som hovedmotiv i sin utleggelse. Mens treet i Esekiel 31 er beskrevet som høyere enn de andre trærne på marken med en primærtilgang til vannet fra tehôm og har sitt tilholdssted på Libanon, har treet i Daniel sitt sted midt på jorden. Da begge tekstene har elementer som parallelliserer hverandre, vil det være naturlig å kommentere hvorvidt Daniel benytter seg av motivene hentet fra Esekiel 31, eller hvorvidt dette er motiver som er plukket opp av en jødisk forfatter i en hellenistisk tid. Denne problemstillingen er allerede reist av Geo Windgren som antar at både Esekiel 31 og Daniel 4 benytter seg av et jødisk symbolspråk som igjen kan spores til Kanaan.⁹⁹ Windgren hevder at ideen om en konge fremstilt som et tre i paradiset, Guds hage, var konvensjonelt i det gamle Israel. Tanken om at treet sørger for skygge og beskyttelse for dem som befinner seg under det er også et velkjent motiv som bl.a. har paralleller til Klag. 4:20.¹⁰⁰

Daniels tre som står midt på jorden hevdes å være uttrykk for et kosmisk tre (verdenstreet), på bakgrunn av rytmisk stil og poetiske trekk¹⁰¹, som igjen antas å være et velkjent symbol i datidens verdensreligioner. Parallellen til Esekiel 31 kommer tydeligst frem i Esek 31:6, hvor «Alle slags fugler under himmelen bygde seg rede i sederens grener; alle dyrene på marken fødte sine unger under dens løvverk, og i skyggen av treet holdt mange folkeslag til.» Men

98 Gowan, *When man becomes god*. 1975: s 113

99 Windgren, *The king and the tree of life*. 1951: s 58

100 Windgren, *The king and the tree of life*. 1951: s 58

101 Collins, *Daniel* s 223

treet i Daniel har også en parallell til Esek 17:1-10 hvor Davids hus er representert som en seder på Libanon.¹⁰²

En relevant problemstilling som i denne sammenheng dukker opp er hvorvidt Daniel tar i bruk sederallegorien fra Esekiel 31 og om Daniel 4 på bakgrunn av det må leses i lys av Esekiel. Daniel sin bruk av Esekiel vitner om at det finnes et konvensjonelt bakteppe som også Esekiel tar i bruk i synet på at mennesker og riker kan opptre som trær. Begge bøkene tar, etter min mening, i bruk et velkjent motiv fra den antikke orienten.¹⁰³ Da man kan tolke tresymbolikken brukt i både Esekiel og Daniel i lys av et velkjent motiv fra den antikke orienten, trenger ikke Daniel å leses i lys av Esekiel 31 alene.

Treet i Esekiel har en krone som når opp til skyene, og fortellingen i Daniel vitner om at treet nådde helt opp til himmelen. Dette motivet fra begge fortellingene har vært ansett som beskrivelsen av hovedkarakterens hovmod. Hovmod i gammeltestamentlig sammenheng er knyttet sammen med fortellingen om Babels tårn, hvor mennesket forsøkte å bygge et tårn som skulle gå like høyt som himmelen. Collins identifiserer dette som en metafor for nettopp hovmod.¹⁰⁴

Som nevnt over ser vi at hovmodet til hovedkarakteren i begge tekstene får konsekvenser. Men de er likefullt forskjellig i uttrykk. Hovmodets konsekvenser er beskrevet på ulikt vis. Danielfortellingen er mer eksplisitt i sitt uttrykk da den kort beskriver Nebudkanessars opphøyde følelser ved storheten av hans verk (4:30), mens den overhengende beskriver at det er Den Høyeste Gud som alene hersker over menneskers riker. (4:3;17;25;26;32;34f)

Etter min mening er det ikke i hovedsak tremetaforikken som knytter Esekiel 31 og Daniel 4 sammen, men derimot hovmodet som forekommer i Esek 28; 31 og Dan 4.. Tekstenes targetdomain, som er kongene, følger den samme oppbygningen men er skyldige med henhold til hovmod og må derfor støttes ned.

102 Collins, *Daniel*. 1993 s 223

103 Nielsen, *There is hope*. 1989: s 126-128

104 Collins, *Daniel*. 1993 s 224

5.0 «Vannet fikk sederen til å vokse, vannet i dypet gjorde den høy»

Dette kapitlet søker å beskrive vannmetaforikkens konvensjonelle bakteppe. Dette blir gjennomført ved å se hvordan ordene opptrer i andre tekster og hvilke konnotasjoner de er beskrevet med. For å få en grunnforståelse av vannmetaforikken som er brukt i Esek 31:4;15 vil det derfor være nyttig å undersøke på hvilken måte ordet opptrer i andre tekster.

5.1 Etymologi og begrepsdefinisjon

Det hebraiske nomenet *t^hôm* er sannsynligvis utledet av den velkjente semittisk termen *tiham*

med grunnbetydningen ”sjø”. Selv om det Akkadiske nomenet *tiamtu* er det hyppigste navnet for sjø. Waschke skriver at *t^hôm* ikke er et Akkadisk låneord da GT bruker det som et dekkende navn uten artikkel (med unntak av Jes 6.3:13; Sal 106:9).¹⁰⁵

T^hôm forekommer 36 ganger i GT og dets grunnbetydning «havdyp» er å finne i mange passasjer. En rekke ganger er t^hôm bare brukt for å betegne en stor mengde med vann. Jes 51:10; 63:13 og Sal 77:17 benytter ordet i beskrivelsen av Israelfolket som krysser rødehavet

Waschke skriver treffende om det brede tolkningspotensialet begrepet har: «Hebrew *t^hôm* is a vigorous and often grim word, which never entirely renounced its mythical past. A primordial strength pervades *t^hôm* throughout. It stands for: a) the primeval ocean b) the waters round the earth after creation, which continually threaten the cosmos; c) these waters as a source of blessing for the earth»¹⁰⁶ Slik *t^hôm* fremstår i Esekiel 31:1-18, vil det derfor være naturlig å sette det sammen med punkt c) i Waschkes gjennomgang av begrepsbetydningen.

5.2 Vannmetaforikkens konvensjonelle bakteppe - Mayim

Et annet ord som *t^hôm* står i en naturlig relasjon til er *mayim* som har grunnbetningen *vann*, *hav*, *elver*, *kilder* og *brønner*. *Mayim* som et naturlig symbol referer til det farge- og smaksløse som forekommer som en naturlig substans i disse varierte formene. Vann var ansett for å være grunnleggende for livsnæringen i Israel, og som dette ervervet det en sterk kosmisk betydning i Isralittisk kosmologi.¹⁰⁷

En kan si at siden vann er et element som er essensielt for livet er dets mening derfor også universelt. De bibelske forfatterne levde i en region hvor det var lite vann og med mye tørke, som var en naturlig trussel til livet. I tider med mye tørke er ikke vann bare absolutt nødvendig for å slukke tørsten, men også den mest viktigste forutsetning for plante- og dyreriket.

Vann i Bibelen forekommer i tre hovedformer. I) Som en kosmisk kraft som bare Gud kan

105 Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. 15. 2006: s 575

106 Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. XV. 2006: s 577

107 Clemens/Fabry, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol VIII. 1997: s 267

kontrollere og styre, II) som en kilde til liv og III) som en renselsesagent. Vannets betydning er likefullt ikke ensidig, da det kan bety både *liv* og *død*, *velsignelse* og *lidelse*, *orden* og *kaos*.¹⁰⁸ Vann som symbol i bibelen forekommer på to måter. På den ene side som et naturlig symbol som refererer til det vannet leseren kjenner fra sitt eget virkelighetsområde. I den sammenheng representerer vann både det livsnødvendige som nærer både marken og som mennesket er fundamentalt avhengig av, samtidig som fraværet av vann representerer tørke og til slutt død. I dette naturlige symbolet ligger det altså en evident dobbelthet. I Esek 31:15 benyttes dette siste motivet av fraværet av vann, hvor ”alle markens trær tørket bort”. Samtidig benyttes vann også som et partikulært symbol. Når vannet refereres til som en kosmisk kraft henspiller det nettopp på det partikulære.

5.3 Kosmiske vann, kaoskrefter og *tehôm*

Vann er en viktig del av den antikke verdens kosmologi, hvor havet i mange sammenhenger var forbundet med det forhistoriske urhavet eller kaosvannene.¹⁰⁹

Enkelte hevder at *tehôm* er antatt å ha en forbindelse med det Babylonske sjøhyret *Tiamat* som tilhører Babylonsk kosmonogi.¹¹⁰ Men selv flere hevder havdypet reflekterer Babylonske skapelsesfigurer tilsier ikke bruken av *tehôm* i den hebraiske bibel noen direkte forbindelse med *Tiamat*. Selv om Gen 1:2 ikke har en direkte referanse til kampen mellom Gud og kaosmonsteret, er det likefullt enkelte referanser i bibelsk poesi til denne kosmiske kampen (Ps 74:13;14; 89:10; Jes 27:1)

Flodfortellingen i Genesis 7 regnes av flere som en fortelling som reflekterer den antikke forståelsen av kosmisk vann med negative konnotasjoner. Denne fortellingen benytter av vannet som et naturlig symbol, men også som et partikulært, når vannet blir beskrevet som en destruktiv, ødeleggende kraft.¹¹¹

Det er likefullt verd å bemerke seg at betydningen av urhav i de antikke, orientalske skapelsesfortellingene syntes å indikere en mytologisk dimensjon. Som notert ovenfor ligger det i de ulike kosmogonier den delte ideen om verdens skapelse av vann og at

108 Dictionary of biblical imagery. 1998 s 929

109 utledet av Gen 1:2. se *Dictionary of biblical imagery*. 1998: s 929

110 *Dictionary of biblical imagery*. 1998: s 929 og Cooke, *Ezekiel*, 1936 s 340

111 *Dictionary of biblical imagery*. 1998: s 929

skapelsesvannet omkranset verden.¹¹² Dette er blant annet attestert i beskrivelsen av *Nun*, den Egyptiske forståelsen av urhavet. *Nun* omkranser jorden og fra havet kommer sola frem på ny hver morgen. Denne kosmogonien har utgangspunktet i ideen om fruktbarhet, da ”... the Nile is fed by its waters.”¹¹³

Som vi har sett ovenfor, kan havdypet og vannet både true livet, som vi finner i Exod 15:8, men også skape næring for marken og livet i det tørre landskapet i midtøsten. Det er ikke i alle passasjer at *têhôm* er identifisert med det forhistoriske urhavet (som et partikulært symbol), faktisk bare i et fåtall.¹¹⁴ Blant disse passasjene finner vi Gen 1:2; 7:11, hvor vannet er identifisert med urhavet som både omkranset og lå under jorden. Dersom en skal se *têhôm* i lys av kaoskampen mellom Herren og vannet, forutsettes det derfor at *têhôm* forstås som en selvstendig makt, uavhengig av Gud, som han måtte kjempe med for å kontrollere. Wenham forstår ikke Gen 1:2 på denne måten, men anser havdypet som en del av skapelsen som lyder Herrens ord.¹¹⁵

Konteksten i enkelte skapelsespassasjer i GT er *têhôm* tilsynelatende tilstedeværende allerede før verden ble regnet som Herrens verk (Sal 148:7; Ordspr 8:24). De leksikalske referansene til *têhôm* viser et tosidig bilde. På den ene side er det passasjer som støtter en personifisert lesning av ordet, slik som Gen 49:25 hvor havdypet sender sin velsignelse, havdypet som skalv av skrekk ved synet av Herren i Sal 77:17, mens andre tekster fremmer tanken om et passivt havdyp.¹¹⁶ Selv om den mytologiske bakgrunnen i disse teksteksemplene er tilstedeværende, representerer ikke havdypet en uavhengig kraft som er fiendtlig ovenfor Gud.¹¹⁷

De tekstene som beretter om *têhôm* i upersonifisert forstand finnes som regel i tekster som omhandler skapelsen. Ifølge Sal 104 dekker havdypet jorden ”... som en kappe,...” og vannet stod over fjellene. Kraus har notert seg følgende om salmen: ”The deadly water chaos becomes a fountain of life.”¹¹⁸ Selv om det finnes flere spor av *têhôm* i skapelsessalmer er det Gen 1:2 som er den passasjen som er mest diskutert i sammenheng med havdypet. Enkelte

112 Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. XV. 2006: s 575

113 Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. XV. 2006: s 575

114 Wenham, *Genesis 1-15*. 1987: s 16

115 Wenham, *Genesis 1-15*. 1987: s 16

116 Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. XV. 2006: s 579

117 Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. XV. 2006: s 579

118 Kraus *Psalms 60-150*. Siteret i: Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. XV. 2006: s 578

hevder at *t^ehôm* her tilhører de samme elementene som karakteriserer verdenstilstanden før skapelsen, et sted som omtales som øde og tom. Det hersker liten tvil om hvilken forståelse som P-kilden baserer seg på, hvor *t^ehôm* er det upersonlige urhavet som er dekket av mørket og ikke et personifisert vesen med sitt eget kreative potensiale.¹¹⁹ Når *t^ehôm* fremtrer i P-kilden er det først og fremst et utemmet, kaotisk vann som er forut for skapelsen som igjen forekommer som *mayim* hvilket igjen i kraft av Guds befaling er anvist sin plass på jorden (Gen 1:6;9)¹²⁰

5.4 Tematiske parallelltekster

Det finnes flere tekster i Det gamle testamentet hvor vannet blir omtalt i billedlig forstand. Disse avsnittene vil søke å undersøke utvalgte eksempler for å iakttatte bevegelsen som skjer når vannsymbolene blir omtalt i naturlig og partikulær forstand.

En tekst som beskriver vann med positive egenskaper er Deut 8:7. Her fortelles det om Herren som vil føre Israel inn i det gode landet med hvete og bygg, vintrær, fikentrær og granatepletrær samt ”et land med rennende bekker, med kilder og vann fra dypet, som strømmer fram i dal og på fjell.” Det vil være naturlig å anse disse symbolene som et bilde på overflod, og som v.9 forteller så skal det ikke mangle på noe.¹²¹ Denne teksten bærer ikke preg av kaoskampen eller urhavet, men forteller primært om vann fra dypet som er en kilde til velsignelse og overflod. Dette symbolet fremstilles på en måte som korresponderer med vannbildet brukt i Gen 49:25 som omtaler havdypet med positive konnotasjoner.

I Esek 28:2 dukker også vannmotivet opp. Kapittelet bærer preg av å være et domsord til kongen/fyrsten i Tyrus og starter på samme måte som Esek 31 med en oppfordring, gitt av Gud til mennesket, om å tale til herskeren.¹²² Fyrsten i Tyrus blir i dette kapittelet kritisert for å være for hovmodig, da han kaller seg selv for en gud og «...sitter på gudesete i havet». Enkelte hevder at uttrykket «sitter på gudesete i havet»/'dwell in the heart of the seas' uttrykker hovmodet til kongen som anser sin gudlighet til å være utenfor menneskelig

119 Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. XV. 2006: 578

120 Waschke, *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. XV. 2006: s 578

121 Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*. 2001: s 174

122 ordet *nagid* er ansett å være et synonym til *melek* i dette orakelet. (v.12). Greenberg, *Ezekiel 21-37*. 1997: s 572

rekkevidde.¹²³ Det vil være etter mitt syn en mer plausibel forståelse å anse dette gudesetet i havet med byen Tyrus' geografiske plassering, nemlig på en øy. (Esek 37:4; 25-26; 32) Derfor vil det heller ikke være av større betydning.¹²⁴

Uavhengig av hva vannet/havet i denne teksten representerer er det utvilsomt brukt i en allegori som har form som et domsord mot Tyrus. Selv om elementene i disse to tekstene er forskjellige (Esek 28 og 31), er det likefullt samme tematikk som innrammer begge fortellingene. Den primære lesergruppe blir derfor allerede i kap 28 gjort oppmerksom på en metaforisk bruk knyttet til vannet, noe som følgelig kaster lys over vannmetaforikken i Esekiel 31:4,5,7.

I salme 104 blir vannmetaforikken benyttet i sammenheng med lovprisning av Gud. Salmen har form som en hymne og er ansett å være anvendt i kulten av lovsangslederen.¹²⁵ De gjennomgående motivene er skapelse, og Herrens dominans over skaperverket og det er i denne sammenhengen vannet omtales. Versene 6-8 reflekterer den antikke orientens myte om kaoskamp mellom Herren og vannet, men har likevel ikke en fremtredende rolle i kapitlet.¹²⁶

Havdypet i 104:6 korresponderer med ideen om urhavet som er tilstedeværende før skapelsen. Dette kommer tydeligst frem i v.5 som indikerer at salmen er en lovprisning av skaperverket. Siden salmen benytter seg av denne tematikken vil det være nærliggende å forestille seg at salmisten her knytter an til det bildet som er tegnet i Gen 1:2 som av P-kilden omtales som et mørkt, upersonifisert vann.

Likheten til Esekiel 31 er likefullt de positive konnotasjonene som vannet i sal 104 er beskrevet med. Selv om versene 10-13 henspiller på Herren som er utgangspunktet for livsnæringen, finner vi også spor av en tosidighet brukt i vannbildene i salmen, slik vi også gjør i Esekiel 31, hvor vannet først og fremst forklarer sederens høye vekst før det dekkes til. (Esek 31:15) Men til tross for likheter korresponderer ikke havdypets tildekking i Sal 104 med tildekkingen som skjer i Esek 31. Den er av en annen karakter.¹²⁷

5.5 Oppsummerende

123 Greenberg, *Ezekiel 21-37*. 1997: 572

124 Block, *The book of Ezekiel*. 1998: s 95

125 Allen, *Psalms 101-150*. 2002: s 39

126 enkelte hevder vannet og dypet i sal 104 spiller en mindre rolle og tjener til å understreke Herrens kreative skaperkraft. Allen, *Psalms 101-150*. 2002: s 45

127 Det er havet som blir dekket til og holdt tilbake og som derfor ikke fremtrer som en ødeleggelsesagent slik som i Gen 7-8. Tildekkingen i Esek 31:15 henspiller derfor på opphør av det velsignede vannet som sederen livnæres av.

Både *t'ôm* og *mayim* har et bredt tolkningspotensiale i det gamle testamentet. Som vi har sett forekommer *t'ôm* både med positive og negative konnotasjoner, til dom og velsignelse. *T'ôm* forekommer også forskjellig i ulike tekster, hvor enkelte passasjer beretter om havdypet som noe ”personifisert” (partikulært symbol), mens andre tekster behandler det som et passivt Herrens redskap (naturlig symbol som Herren kontrollerer). Siden vann er en så stor del av livsgrunnlaget i det antikke Israel (og i dag), er det ikke forunderlig at vannsymbolikken har så store dimensjoner. Den primære leser av disse teksteksemplene nevnt i pkt 6.4 vil være kjent med vannets velsignende egenskaper, men også være klar over konsekvensene med fraværet av vann og hvordan havet kan ta liv. Min påstand er derfor at det tosidige bildet av vannet med positive og negative konnotasjoner vil være konvensjonelt.

6.0 *Mayim og t'ôm*

Kapittel 31 innledes med en sammeligning av Assyrias konge som igjen blir sammenlignet med en seder på Libanon, og allerede i v.4 introduseres leseren for tekstens vannsymbolikk. V.4 beskriver at ”vannet fikk sederen til å vokse, vannet i dypet gjorde den høy.” I dette verset finnes sammensetningen av *mayim rabbim* og *t'ôm*. Denne nomensammensetningen finnes i andre kosmologiske passasjer, slik som i Sal 77:17ff.¹²⁸ Men til tross for utstrakt bruk av vannsymbolikk i begge passasjer er Sal 77 et eksempel som peker i retning av et vann med negative konnotasjoner. Selv vannet i salmen er et eksempel på voldsomme størrelser, korresponderer det ikke med vannbildene i Esek, som er beskrevet med positive konnotasjoner. Kaoskampen som er utledet av det partikulære symbolet i Sal 77 er et velkjent

128 Boadt har identifisert parallellen mellom Esek 31 og Sal 77:17ff. Boadt, *Ezekiel's oracles*. 1980: s106

motiv i moderne forskningshistorie, og dersom en legger Mays argumentasjon til grunn for salmen vil det være interessant å se Esek 31 som en tekst som uttrykker en motsetning til Sal 77.¹²⁹ Dersom salmen skal kunne opptre som en motsetning til Esekielteksten forutsettes det at symbolene blir brukt forskjellig. Etter min mening korresponderer symbolbruken i Sal 77 med den tradisjon/myte som omhandler kamp mellom Herren og havet, mens dette motivet syntes helt fraværende i Esek 31. Vannsymbolikken i Esekielteksten reflekterer velsignelse og ikke kaosvann, og sammen med Zimmerli kan en si at vannet i hovedsak reflekterer et temmet dyp som blir til velsignelse for kosmos.¹³⁰

May argumenterer med utgangspunkt i Sal 77 at vannmetaforikken reflekterer kaoskamp mellom Herren og havet, og det kan i den sammenheng være interessant å undersøke flere passasjer som inneholder sammensetningen *mayim* og *t^éhôm*, for å undersøke hvorvidt disse tekstene er eksempler på kaosvann, som naturligvis også kan få konsekvenser for tolkningen av Esek 31.¹³¹ Spørsmålet i denne sammenheng er derfor hvilket resultat som kommer til syne når denne sammensetningen forekommer.

Salme 33:7 beskriver Herren som samler havvannet i et kar og som legger havets dyp i et opplagsrom, mens Sal 104:6 beretter om havdypet som dekker jorden som en kappe og havdypet stod over fjellene. Salme 33 reflekterer skapelsesfortellingen fra Gen 1, og skapelsestematikken er mest evident i vv.7-8. Craige hevder at salmen reflekterer det konfliktfylte urhavet, og fastholder Guds kontroll over vannet.¹³² Men vannmotivene brukt i Sal 33:7 representerer ikke noe negativt i seg selv, men er uttrykk for voldsomme størrelser. Min påstand er derfor at denne salmen ikke inneholder noen negative konnotasjoner, men søker å prise Herrens skapergjerning og hans allmakt.

En annen tekst som benytter seg av nomensammensetningen *mayim/tehôm* er Deut 8:7. Teksten forteller om Herren som skal føre Israel inn i det lovede land, et land med rennende bekker, med kilder og vann fra dypet, som strømmer frem i dal og på fjell. Denne teksten benytter seg av naturlige symboler som uttrykker overflod og velsignelse. Et naturlig symbol vil være konvensjonelt i seg selv, da det kan representere både liv og overflod men også tørke og død. I nevnte tekst er det helt klart velsignelsesmotivet som ligger til grunn for bruken av symbolet.

129 Propp, William Henry. *Water in the wilderness*. 1992: s 1

130 Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983: s 149

131 May, *some cosmic connotations*. 1955: s 13,14

132 Craige, *Psalms 1-50*. 1983: s 273

Når nomensammensetningen forekommer i Esek 31:4;15 er det med to forskjellige utfall. Den første forekomsten resulterer i liv og vekst for sederen, altså et bilde som korresponderer med Dt 8:7, mens når vannet og dypet settes sammen i v.15 resulterer dette i at sederen dør og trærne på marken tørker bort. At sederen og de andre Eden-trærne dør er et resultat av fravær av vann, og ikke at havdypet dekker det.

May skriver i sin artikkel et avsnitt om sammensetningen av *mayim* og *t^hôm* i Esek 26. Fra tidligere av vet vi at begrepet «*mayim*» har en større tolkningspotensiale enn bare å henvide til «vann». I et forsøk på å besvare nevnte spørsmål tror jeg det vil være hensiktsmessig å se på billedbruken i kap 26, hvor May skriver at parallelliseringen av *mayim* og *t^hôm* utelukker at begrepene sikter til Middelhavet¹³³. Herren bruker i 26:19 vannet som en ødeleggelsesagent, som igjen korresponderer med kaoskreftene som slippes løs i Gen 7-8

Når *mayim* og *t^hôm* forekommer sammen i Esek 31 syntes det ikke å uttrykke et negativt, faretruende bilde av vannet, men heller som en voldsom størrrelse.

6.1 Vannmetaforene som en del av et større bilde i Esekiel 31

I dette avsnittet søker jeg å se vannbildene i v.4-5 og 14-15 i lys av det større bildet av sederen på Libanon. Utgangspunktet mitt er at vannbildene i seg selv må sees i sammenheng med det større bildet, og at domsorakelet igjen reflekterer ulike allusjoner. I denne sammenheng vil det også være aktuelt å se på hvilken struktur som teksten er bygd opp rundt, for å sette vannbildene i perspektiv av dette.

Hovedvekten i teksten ligger i beskrivelsen av sederen på Libanon. Tekstens struktur fremstår som enkel da versene 1-2 fungerer som en innledning, vv.10 og 15 bringer opp budbærerformelen, og v.18 fremtrer som en *inclusio* som rammer inn kapittelet.¹³⁴ Ut fra dette er det 3 enheter. vv.2b-9, 10-14, 15-17. Versene i mellom utfører en form for sammenligning.¹³⁵ Orakelet starter med at farao blir sammenlignet med kongen i Assyria, som igjen blir sammenliget med «Libanons seder».

Det vil være viktig å skille mellom to momenter i teksten. Sederens vekst er forsørget ved vann fra *t^hôm* (v.4,15) og fordi den får «rikelig med vann» (*mayim rabbim*) (v.5,7,15). I komposisjonen av bildet, ser vi at denne sammensetningen av begreper forekommer ti

133 May: *Some cosmic connotations*. 1955 s 18

134 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 385

135 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 385

ganger i Esekiel. Disse er nødvendigvis ikke identiske selv om deres effekt på fortellingen er den samme. men at de ikke nødvendig er identiske, selv om deres effekt på fortellingen er den samme.

På den andre side drikker de mange trær som bare drikker «vanlig» (mayim) vann fordi de er mer eksternt tilknyttet til t^ehôm. Den direkte tilgangen til *tehôm* er bakgrunnen for sederens uvanlig høye vekst.

Et perspektiv som Greenberg fremmer, er å forstå vannbildet i v.4 først og fremst som vanlig regnvann (Dom 5:4; 2 Sam 21:10; Job 5:10) i motsetning til *tehôm*.¹³⁶ Dersom man tar denne antakelsen, vil bruken av vannbildet først og fremst få en ren funksjonell betydning, og ikke en mytologisk. I Greenbergs analyse av teksten fremmer en mer holistisk tolkning¹³⁷ og ser derfor kapittelet i lys av et mønster som indikerer orakelet som et litterært og begrepsmessig enhet.¹³⁸

6.2 Er det et sammenhengene bilde av vannet i kap 31?

En spørsmålsstilling som springer ut av arbeidet med vannmetaforikken i Esek 31 er hvorvidt det bildet som tegner seg er koherent. De versene som knytter an til vannmetaforikken forteller i hovedsak om vannet og havdypet i en funksjonell forstand, at det nærer sederen (vv.4,5,7,14), mens v.15 forteller om konsekvensene av vannets fravær. En støtte for antakelsen om vannets funksjonelle betydning er å finne hos Allen som ser v.15 som en tilbaketrekning av vannet gitt i vv.4-5.¹³⁹ I hans tekstgjennomgang syntes det ikke som han argumenterer for vannet som en personifisert størrelse, men som en passiv størrelse, kontrollert av Gud.¹⁴⁰

Likefullt er han ikke fremmed for tanken om tekstens mytologiske overtoner, da han hevder at referansen til edentrærne og Libanon i v.16 fletter sammen de naturlige og mytologiske forestillingene i vv.3 og 9.

En opponent til Allens syn om havet som en funksjonell størrelse er å finne hos Zimmerli. Han påpeker en interessant karakteristik av vanddypet i v.4b hvor han hevder at verset gir et

136 Greenberg, *Ezekiel 21-37*. 1997: s 637

137 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 384

138 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 384

139 Allen, *Ezekiel 20-48*. 1990: s 126

140 Allen, *Ezekiel 20-48*. 1990: s 126

personifisert uttrykk når det tillater t^êhôm å vise seg som en aktiv kraft.¹⁴¹ Strømmene av vann har kanskje også et ekko av mytisk tale (cf.eg. Ps 74:15; Jes 44:27). Mens i dette avsnittet så fremtrer de som gunstige hjelpere, sendt av t^êhôm, til stedet hvor sederen er plantet.¹⁴²

May fremmer flere interessante forslag til hvordan *mayim rabbim* skal forstås, og hva begrepet henviser til. Men han fremhever et viktig moment når han hevder at enhver analyse av visse passasje hvor uttrykker ”mange vann” forekommer, vil demonstrere hvordan de bibelske forfatterne bruker det, ettersom *mayim rabbim* er brukt med mange forskjellige betydninger.¹⁴³

Mens v.4 handler om sederen som får sin næring fra vann fra t^êhôm og markens trær som er mer eksternt tilknyttet t^êhôm ved dens kilder. Interessant er at de to underlige uttrykkene «trær som står ved vann» og «trær som suger til seg vann» syntes å forutsette næringen som kommer i v.4.¹⁴⁴ fra havdypet.

Likelihood kan en tale om et sammenhengende bilde hvor vv.10-11, anklagen mot treet, er et ekko av vv.3-4. Allen fremholder at språket i vv.4-5 er repetert som en ubehagelig inversjon. Treets tidligere makt er brutt sammen.¹⁴⁵

Herren, som er versenes logiske subjekt, holder tilbake strømmene i v.15 og havdypet sørger over sederens nedfall til sheol.

Omtalen som finnes i v.14 av trærne som står ved vann og de som drikker av vannet, skal ikke være arrogante siden de er på sin ferd mot døden i «landet der nede». Den moralske oppfatningen av v.14 er rettet i en generell vei mot dem som har vokst seg store på vann fra t^êhôm. (v.4) Dette, mener Zimmerli, refererer til verdens herskere. Videre assosierer Zimmerli teksten med Dan 7, hvor verdens riker er sammenlignet med store dyr som dukker opp fra det store (hav)dyp.¹⁴⁶

Bildet av havdypet i v.15 minner om beskrivelsen av dypet i v.4. Det følgende element er personifiseringen, til tross for at den skjer i det skjulte i v.15. Herren, som er versets logiske subjekt, holder strømmene tilbake og tillater havdypet å sørge over sederens nedfall til sheol.

141 Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983: 349

142 Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983: 349

143 May, some cosmic connotations of *mayim rabbim*. SJEKK PÅ MANDAG

144 Block, *The book of Ezekiel*. 1998: s 192

145 Allen, *Ezekiel 20-48*. 1990: 126

146 Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983: s 152

Et interessant aspekt er elvene som vannet renner i, og som markens trær er eksternt tilknyttet. Disse elvene er, ifølge May, forbundet med dypet (t^hôm) eller sjøen.¹⁴⁷ (Jes 44,27) Strømmene nevnes i Esek 31:4, som nærer markens trær, og de holdes tilbake i v.15 sammen med «mengder av vann». Etter min oppfatning er det derfor tale om det samme vannet (og havdypet), beskrevet innledningsvis i kap 31, som i v.15, da jeg anser bildet som sammenhengende.

7.0 Eksegese av Esekiel 31

1-2

Kapittelet starter med å angi et tidsrom som fortellingen finner sted i. Det er bred enighet blant ulike forskere at den tekstmessige fortellingen finner sted i Juni 587 f.Kr.¹⁴⁸ Denne datoen er under to måneder senere enn overskriften gitt i 30:20. Hvorvidt denne fortellingsmessige dateringen kan spores historisk er noe usikkert i så fall kan en datere teksten tidligst til eksilet.

3-5

Se Assur! Det var som en seder på Libanon

Det er stor uenighet om oversettelse i dette verset. Noteapparatet angir *teassur* som en alternativ lesemåte, men dette vil være tekstkritisk problematisk. Ved lesningen av Assur

147 May, *Some cosmic connotations*. 1955: s 19

148 Block, *The book of Ezekiel*. 1998: s 183, Boadt, *Ezekiel's oracles*. 1980: s 94, Stordalen, *Echoes*. 2000: s 383

innføres kongen som sammenlignes med et tre som korresponderer med denne allegorien som har form som en sammenligning.

Det er åpenbart at kongen i Egypt blir sammenlignet med Assyrias konge som igjen blir sammenlignet med en seder, altså en simile.¹⁴⁹ Når Assyria blir nevnt er ikke dette uten hensikt. Bibelske forfattere som ønsker å vektlegge den historiske arten av fortellingen vil ofte ta i bruk geografiske bilder med topografiske indikasjoner.¹⁵⁰

Stedsnavn vil ofte gi fortellingen, eller allegorien, en realistisk tone, men det gir ikke fortellingen nok informasjon til å rekonstruere scenen.¹⁵¹

Sederen på libanon er sammenlignet med Assyria, personifisert som kongen. Den samme bruken er også funnet i Jes 10:5-11, hvor Assyria er personifisert som *Assur*.¹⁵²

At Assyrias konge blir sammenlignet med en seder vil være konvensjonelt for den primære lesergruppe. Samtidig er det funnet flere reliefer som assosierer Assyriske konger med en palme, og ikke en seder.¹⁵³ Men på tross av dette vil ideen om en konge eller nasjon sammenlignet med en seder være konvensjonelt i det antikke midt-østen.¹⁵⁴

Vannet fikk sederen til å vokse, vannet i dypet gjorde den høy

Det har blitt notert tidligere at både havdypet og vannet i Esek 31 har et stort tolkningspotensiale. Det konvensjonelle bakteppet til *t^ehôm* tilsier at det kan inneha negative og positive konnotasjoner. Havdypet i v.4 er beskrevet utelukkende med positive konnotasjoner. I teksten blir vannet fra dypet til velsignelse for sederen, og bildet som tegner seg korresponderer med havdypet som velsigner Jakobs sønner i Gen 49:25 og vannet som er en velsignelsesagent i Dt 8:7. Det er altså ingen grunn til å lese dette verset som et uttrykk for de ukontrollerbare kaoskreftene.¹⁵⁵

149 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 384

150 Amit, *Reading biblical narratives*. 2001: s 118

151 Amit, *Reading biblical narratives*. 2001: s 119

152 Greenberg, *Ezekiel 21-37*. 1997: s 637

153 Block, *The book of Ezekiel*. 1998: s 185

154 Nielsen, *There is hope*. 1989: s 126-8

155 Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983: s 149

V.5 fortsetter beskrivelsen av sederens enorme vekst og begrunner det igjen med at det fikk rikelig med vann. Verset ansees av enkelte som en innskytelse, da den språklige informasjonen og stilen skiller seg ut fra de andre versene.¹⁵⁶

6-9

Alle slags fugler under himmelen bygde seg rede i sederen grener;

Sederen på Libanon gir beskyttelse og et sted hvor fuglene bygger sine reder, dyrene slår seg til ro og hvor mange folkeslag har sitt tilholdsted. Enkelte eksegeter setter v.6 i sammenheng med v.2 og ser en politisk undertone anvendt om Egypt.¹⁵⁷

Vv.8-9 nevner Eden, Guds hage hvor ingen av trærne som stod der kunne måle seg med sederen i skjønnhet. Det resulterer i misunnelse fra Eden-trærne. Bak disse versene ligger referansen til Gen 2-3, men Esekiel gjør det ikke klart hvor vidt sederen står i Edens hage eller ikke. Siden kapittel 31 kan ansees som en sammenligning, vil det heller ikke være av signifikant betydning hvor sederen er plantet.

I versene 8-9 beskrives sederen på nytt hvor storslått og vakker den er, og v.8 forteller om at ingen andre trær kunne måle seg med den og dette resulterer i Edentrærne i Guds hage ble misunnelige. Dette motivet som omhandler trær med menneskelige egenskaper er på sin side ikke en unik for Esekiel. På bakgrunn av det konvensjonelle synet av mennesket som trær, er det derfor ikke overraskende å finne trær med menneskelignende egenskaper.¹⁵⁸ Dette kommer også tydelig frem i Jotams fabel (Dom 9).

Et annet perspektiv i spørsmålstillingen som er knyttet til rivaliseringen mellom trærne i teksten er hvordan sammenligningen med de andre trærne skjer allerede i v.8, hvor reaksjonene til de andre trærne utelukkes.¹⁵⁹ Flere sentrale spørsmål dukker opp i disse versene. Finnes det indikasjon i teksten på at sederen stod i Eden hage? Enkelte eksegeter hevder dette, men det teksten i seg selv gir ingen indikasjoner på at treet virkelig var stående i Edens hage.¹⁶⁰ Cooke oppsummerer edenmotivene i Esek 31 på følgende måte: "... but this is to make too much of the words *tehôm, Eden, the garden of God, Sheol*; they have, of course, their associations with mythology, and they are used because they lend colour and

156 Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983: s 150

157 Allen, *Ezekiel 20-48*. 1990: s 125

158 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 393

159 Enkelte hevder at sederens høye vekst sikter til på dets relasjon til Gud. Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983: s151

160 Olley hevder blant annet at det er grunnlag for å hevde dette. Olley, *Ezekiel*. 2009: s 450

impressiveness to the description.”¹⁶¹

Det er ulike meninger om hvorvidt Eden har mytologiske konnotasjoner tilknyttet i Esek 31. Stordalen argumenterer for en symbolsk utvikling, mens Olley hevder nærværet av Edenmotivene søker å demonstrere prakten og skjønnheten til det kosmiske treet uten henvisninger til mytologiske konnotasjoner til Assyria.¹⁶² Samtidig er betydningen av Eden i Esekiel 31 ikke bare styrt av etymologien og hvordan andre tekster benytter seg av terminologien, men hva Eden tilfører trebildet i kapittel 31. Som sett overfor bærer Eden en rekke positive konnotasjoner som styrker bildet av den storslåtte sederen. Stordalen forteller at Eden kan bli anvendt på hva som helst som er spesielt godt eller strålende, noe som vil samsvare med tekstens positive billedbruk om sederen.¹⁶³

I v.9 blir det tydelig at sederen ikke har sin skjønnhet av seg selv, men fra Herren.¹⁶⁴ Vannet fra t^ehôm forklarer kanskje sederens høye vekst og skjønnhet, men havdypet er en velsignelsesagent brukt av Herren.¹⁶⁵

10-14

Fordi sederen ble så høy av vekst... og fordi den ble stolt av sin storhet.

Versene forteller om domsavsigelsen over sederen. Bildet av sederen som tegnes i versene 3-9 beskriver et tre med positive konnotasjoner, men treet blir nå dømt etter sitt hovmod. Et lignende motiv er å finne både i Esekiel 28, og Daniel 4 hvor hovedkarakterenes hovmod resulterer i dom og straff. I Esek 28 blir kongen, portrettert som en vandrende kjerub i Guds hage, gjort til aske og et skrekkeeksempel for de andre nasjoner. Hovmodsmotivet er dominerende for de følgende versene, og v.10 kan derfor ansees som tekstens vendepunkt fra sederens storslåtte prakt, til straffen den har i vente. Disse versene (10-14) vil også være toneangivende i kartleggingen om hvorvidt sederen representerer en individuell konge eller et kongerike. Gowan hevder beskrivelsen av hovmod i det gamle testamentet i hovedsak retter seg mot nasjoner og en sjelden gang individer. ”... for it is hybris of nations, not individuals,

161 Cooke, *Ezekiel*. 1936: s 339-40

162 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 393, Olley, *Ezekiel*. 2009: s 450

163 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 407

164 Block anser sederen å være plantet i Eden uten å gi en videre forklaring til sin påstand. Block, *The book of Ezekiel*. 1998: s 196 Min lesning av verset ligger nærmere Greenberg sin gjennomgang av teksten hvor han forteller: ”It is not implied that the great cedar was among those of the garden, only that the cedars of the garden were fabled for size and beauty.” Greenberg, *Ezekiel 21-37*. 1997: s639

165 Block, *The book of Ezekiel*. 1998: s 187

which is viewed as the real danger.”¹⁶⁶ Men dette vil i utgangspunktet ikke være oppsiktsvekkende da kongen ofte er en representant for kongeriket og folket.

15-17

Den dagen han fór ned til Sheol, lot jeg havdypet sørge over ham. Jeg dekket til det til for hans skyld...

Disse versene beskriver de samme motivene som i de foregående versene. Dommen over sederen beskrives med at den farer ned til Sheol, eller dødsriket sammen med de andre Eden-trærne på Libanon som suger til seg vann. Spørsmålet i denne sammenheng er hvorvidt t^hôm er en ødeleggelsesagent eller en personifisert størrelse som sørger over sederens nedfall til dødsriket. Boadt kan ha et poeng ved å peke på andre bibelske passasjer hvor naturen sørger over menneskelig ondskap.¹⁶⁷ Etter min mening er det tale om et passivt havdyp i v.15 som Herren kontrollerer. Dette korresponderer med omtalen av t^hôm i de foregående versene hvor det beskrives som en agent for Herrens velsignende gaver til sederen. Fraværet av vann fra t^hôm får sederen til å miste Herrens velsignelse. Stordalen peker på visdommen som hovedkarakteren i Esek 31 og 28 er beskrevet med og viser at den mistes på bakgrunn av hovmod.¹⁶⁸ I min oversettelse er det ikke sederen som blir tildekket av t^hôm, men t^hôm som blir dekket til av Herren. Havdypet og dets gode egenskaper (v.3-9) er utenfor rekkevidde til sederen.

Det vil derfor på bakgrunn av v.15 være grunn til å utelukke referansene til kaoskreftene i 31:4, da teksten ikke er et ekko av Gen 1:2, men av Gen 49:25; Dt 8:7.

I forbindelse med sørgemotivet i Esek 31:15 vil det være interessant å se på 32:7f som tar i bruk noen av de samme motivene som er funnet i v.15. Likheten mellom tekstene er at begge omhandler en tildekking som er satt i gang av Herren. I Esek 31:15 dekker Herren t^hôm, mens i 32:7 dekkes solen. Men til tross for likhetstrekk mellom tekstene kommer det forskjellig resultat fra bruken av dem. Tildekkingen i 32:7 fremstilles som et fysisk fenomen som er direkte iverksatt av Herren, mens 31:15 forteller om inaktivitet fra t^hôm sin side uttrykt ved hjelp av dens sorg og motløsheten til de andre trærne som er psykisk effekt av sederens død og er indirekte forårsaket av Gud.¹⁶⁹ At Herren dekker til t^hôm korresponderer

166 Gowan, *When man becomes god: 1975*: s 113

167 Boadt, *Ezekiel's oracles. 1980*: s 119

168 Stordalen, *Echoes. 2000*: s 397

169 Greenberg, *Ezekiel 21-37. 1997*: s 643

bedre med tolkningen av havdypet som en velsignelsesagent. Dette fordi *t'êhôm* ikke er beskrevet med negative konnotasjoner som oftest henspiller på kaos og ødeleggelse, men også at dersom det er *t'êhôm* som blir tildekket, så opphører Herrens velsignende gaver.

Konsekvensen av en lesning hvor *t'êhôm* dekker sederen er at havdypet blir satt i sammenheng med kaosvannet, noe som jeg hevder det ikke finnes et tekstuel grunnlag for å lese. I tillegg til dette finnes det flere passasjer hvor naturen svarer på menneskets ondskap med å sørge. Det ville vært unaturlig om naturen (medregnet *t'êhôm*) i første omgang ødelegger sederen, for deretter å sørge. Dette motivet er undersøkt og etablert av Boadt som mener tekster som Hos 4:3; Jes 24:4; Jer 12:4,11; 23:10 korresponderer med følgende syn.¹⁷⁰

han fór ned til Sheol

Sheol eller skyggelandet er den hebraiske tanken om dødsriket. Sheol kan sies å være det "opposite theological extreme to Yahweh, and the dominant feature for its inhabitants is their separation from him."¹⁷¹ Dette betyr ikke at Sheol er utenfor Herrens rekkevidde, da stedet også er portrettert som et sted hvor Herren har tilgang til. Philip Jonston argumenterer i sin bok *Shades of Sheol* for at Esekiel 31:15 tilhører hva han kaller "Sheol as a destiny" og henviser til at de har fått nedfarten sin til dødsriket bestemt er vanligvis de ugudelige. Disse ugudelige er oftest beskrevet i generelle termer som *onde* (Jes 5:14; Sal 9:17; 31:17; 141:7; Job 21:13), *syndere* (Job 24:19), *spottere* (Jes 28:15; 18), *umoralske* (Ordsp 5:5; 7:27; 9:18). Men nasjonale fiender kan også være bestemt til Sheol, slik som i Esek 31:15.¹⁷²

18

Kapittelets siste vers fungerer som en *inclusio* som rammer inn hele fortellingen. Verset knytter tilbake til v.2 med spørsmålet אֵלֵינוּ דְּמִיָּת .

Slik går det med Farao...

170 Boadt henviser også til den mytologiske bakgrunnen for naturens sorg ved å vise til Mot som dreper Baal i den kosmiske kampen (UT 67: II : 5 ff, VI : 15-25 og 62: I : 1-10). Når Baal våkner til livet igjen, blomstrer naturen på nytt. Boadt, *Ezekiel's oracles*. 1980: s 119

171 Jonston, *Shades of Sheol*. 2002: s 75

172 Jonston, *Shades of Sheol*. 2002: s 81

Ulike eksegeter er uenige med hvem sederen er beskrevet som. Greenberg hevder at dette orakelet ikke handler om farao, men kongen i Assyria.¹⁷³ Dette støttes opp av Stordalen som nevner at Egypt bare blir nevnt innledningsvis, mens resten av sammenligningen er mer treffende å anvende om Assyria.¹⁷⁴

8.0 Bærer *t'hom* preg av andre teksters bruk av ordet?

Dette kapittelet vil drøfte videre de ulike referansene til *t'hom* i Esekiel 31. Problemstillingen som er toneangivende i disse avsnittene er hvorvidt lesningen av havdypet bærer preg av andre teksters bruk av ordet. Siden *t'hom* ofte er satt i sammenheng med kaosvann som påfølgende har negative konnotasjoner, vil det derfor være viktig å avgjøre om *t'hom* kan leses uavhengig av dem.

Som vi har sett tidligere forekommer *t'hom* en rekke ganger i de profetiske skriftene. Kapittel 31 forteller primært om havdypet i en funksjonell forstand som velsigner sederen på Libanon med vann som får det til å vokse høyere enn de andre trærne. En tekst hvor *t'hom* er en handlende størrelse er Esek 26:29. Spørsmålet i denne sammenheng er i hvilken grad

173 Greenberg, *Ezekiel 21-37*. 1997: s 644

174 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 385

korresponderer *t^ehôm* i Esek 31 med bildet brukt i Esek 26:19.

I flere tekster fra Esekiel utsettes Tyrus for dom og i kapittel 26 er det *t^ehôm* som er Herrens ødeleggelsesagent. Dette skjer ved at havdypet dekker byen ved hjelp av vannmassene. *t^ehôm* forekommer i 26:19 med negative konnotasjoner som en destruktiv kraft som sender hovedkarakteren i kap. 26 ned i graven.¹⁷⁵ Dette korresponderer med de samme motivne som er gjenfunnet i Klag 3:54; Sal 18:17; 124:4; 144:7 og Jona 2:3ff. Det vil være nærliggende å forestille seg at *t^ehôm* i Esek 31 på bakgrunn av negative konnotasjoner i andre tekster vil ha et ekko av 26:19, men det ville imidlertid ha brutt med billedbruken i 31 som kun beskriver den med positive konnotasjoner. Min påstand er derfor at et slikt ekko vil være en forhastet tolkning da *t^ehôm* beskrives i sammenheng med et sørgerituale og ikke en ødeleggelsehandling. Selv om begge tekster behandler *t^ehôm* som en ekstern «kraft», sendt fra Herren, til ødeleggelse for Tyrus og tildekking av sederen, er konnotasjonene i Esek 31 positive og motsatt i 26:19.

Denne beskrivelsen av *t^ehôm* i Esekiel syntes å være beskrivende i alle dens forekomster i boken. Omtalen tar utgangspunkt i et syn på havdypet som et redskap, og ikke en subjektiv kraft (selv om Herren tillater *t^ehôm* å sørge over sederen i Esek 31:15). I 26:19 er *t^ehôm* begrenset til et Herrens domsredskap men det i 31:4 er et redskap til velsignelse.

Den eneste fremstillingen av *t^ehôm* som en aktiv, subjektiv kraft er å finne i Job 28:14 hvor havdypet avviser at den er i besittelse av visdommen og sier: «Den er ikke her.».¹⁷⁶ Denne forekomsten i Jobs bok bryter med det konvensjonelle bildet som er brukt om *t^ehôm* tidligere, da havdypet i andre tekster peker i retning av en funksjonell tolkning, altså som et Herrens redskap/agent.

8.0.1 *t^ehôm* sitt brudd med konvensjonene

Kapittel 6 viste hvilket resultat som kom av nomensammensetningen *t^ehôm // mayim*. Denne sammensetningen vitner om symbolets naturlige og partikulære betydningspotensiale.¹⁷⁷ Den primære leser vil etter all sannsynlighet være kjent med hvordan havdypet opptrer i

175 Boadt, *Ezekiel's oracles: 1980*: s 118

176 Hab 3:10 kan også forstås som en subjektiv kraft men har en klarere relasjon til det poetiske språket i salmene som understreker at naturen er underlagt Gud. Se Sal 77:17-21. Samtidig hevder Zimmerli at havdypet i Esek 31:4 kan forstås som personifisert. Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983 s 149

177 se pkt. 5.1. Waschke skisserer grovt hvordan *t^ehôm* fremtrer i det bibelske skriftmaterialet.

forskjellige tekster og dette vil naturligvis tilføre en viss farge på bildet av *t^ehôm* i Esekiel 31. Stordalen benytter seg av begrepet intertekstualitet og argumenterer for at intertekstualiteten i et avsnitt består i at det innehar informasjon som er relatert til data i en hvilken som helst annen passasje som er avledet fra den samme kulturens diskursive tidsrom.¹⁷⁸ «It would have to be the reader - nether the author or the convention - who constitutes the relevant links to such data.»¹⁷⁹

Det vil derfor være et krevende arbeid å konstituere disse koblingene hos den primære, kulturelle leser. Og selv om leseren «fullfører» lesningen, vil det likefullt være grunn til å peke på *t^ehôm*s kulturelle bakteppe som sannsynligvis vil prege lesningen av Esek 31. På den ene side har begrepet en ambivalent «forhistorie», med både positive og negative konnotasjoner knyttet. Likefullt opptrer *t^ehôm* i Esek 31 utelukkende som en Herrens velsignelsesagent. Etter min mening vil disse momentene prege lesningen, samt skape en spenning i møte med den.

8.1 *t^ehôm* til velsignelse

Som vi har sett er det konvensjonelle bakteppet til begrepet *t^ehôm* preget av både positive og negative konnotasjoner.

I v.15 opptrer *t^ehôm* og *mayim* i sammenheng med et sørgerituale som er igangsatt av Herren. «...lot jeg havdypet sørge over det. Jeg dekket det til og stanset dets strømmer; mengder av vann ble holdt tilbake.» Herren holder med andre ord tilbake det livgivende vannet som er til velsignelse for sederen.¹⁸⁰ Allen anser denne bevegelsen som en reversering av v.4-5, noe som støtter en lesning av *t^ehôm* som et livgivende element i fortellingen med et positivt begrepsinnhold.¹⁸¹

T^ehôm sin funksjon i denne teksten er primært å nære sederen med det livgivende vannet som gjør den høyere enn de andre trærne på marken. Dette velsignelsesmotivet vil ikke være ukjent for den primære lesergruppe da også tekster som Gen 49:25; Deut 8:7; Ps 77:20 vitner

178 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 60

179 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 60

180 Gen 49:25 er det fremste eksempelet på at *t^ehôm* ikke bare forekommer med et negativt begrepsinnhold. Gen 49 benytter seg av *t^ehôm* når Jakob velsigner sine sønner. Dt 8:7 beskriver også *t^ehôm* med positive konnotasjoner i beskrivelse av det lovede land.

181 Allen, *Ezekiel 20-48*. 1990: s 126

om havdypet i en positiv forstand. Enkelte hevder *t^ehôm* i v.4 er et ekko av kaoskreftene i Gen 1:2, men min undersøkelse viser at dette være en forhastet identifikasjon, siden billedbruken i kap. 31 utelukkende omtaler *t^ehôm* med positive konnotasjoner.¹⁸²

Zimmerli noterer seg følgende: «Ezek 31:3 seems to speak of a tamed deep, one which has been made into a blessing for the cosmos...»¹⁸³

Det vil være mange referanser til *t^ehôm* som både reflekterer en positiv- og en negativ omtale av vannet, og det vil være unaturlig å ikke la denne konvensjonelle bakgrunnen fungere som pekepinner i tolkningen av Esekiel 31. Likefullt er, slik jeg ser det, ikke lesningen av Esek 31:1-18 styrt av hvordan andre tekster benytter seg av ordet, men av hvordan *t^ehôm* virker i teksten. Derfor er det fullt mulig å gjenkjenne et ekko av kaoskreftene i møte med havdypet, men det vil etter min mening frata *t^ehôm* de egenskaper som den er beskrevet med.

8.2 *t^ehôm* sin signifikans i Esek 31

I arbeidet for å avdekke *t^ehôm* sin signifikans i møte med Esek 31, har undersøkelsen vist det nødvendig å se hva ordet tilfører teksten og hvordan den beskrives i avsnittet. Som vi har sett er det grunn til å utelukke en domslesning av begrepet og fremheve en lesning med positive konnotasjoner. I Esek 31 er *t^ehôm* et Herrens redskap, til dels personifisert med en klar agenda; det velsigner sederen på Libanon med vann fra havdypet. Zimmerli skriver følgende om bekkene som strømmer ut fra havdypet: «In the present passage they have become beneficial helpers sent by the יהוה, to some extent like servant-girls, to the place where the tree is "planted".»¹⁸⁴ Betydningen av *t^ehôm* er gitt av dets bruk og effekt på fortellingen. *t^ehôm* velsigner og nærer og fungerer som et redskap for å underbygge sederens veldige karakteristikk.

8.3 Forekommer *t^ehôm* i Esek 28 og Dan 4 på andre måter?

Jeg har over argumentert for at *t^ehôm* sin betydning er gitt av dets bruk i teksten, altså et velsignelsesredskap. Det vil derfor være naturlig å lete etter den samme bevegelsen i Esek 28 og Dan 4.

182 Cooke ser *t^ehôm* i sammenheng med det babylonske sjømonsteret Tiamat. Cooke, *Ezekiel*. 1936 s 340

183 Zimmerli, *Ezekiel* 2. 1983: s 149

184 Zimmerli, *Ezekiel* 2. 1983: s 149

På bakgrunn av at Dan 4 benytter seg av metaforen 'kongen som et tre' kan man si at dette kapittelet ligger Esekiel nærmest (Innenfor rammen av mitt tekstutvalg). Likevel vil jeg påstå at det er vesentlige forskjeller. Ved å utelukkende se på effekten som *t^ehôm* har på fortellingen i Esek 31 i Dan 4, kommer en for kort. Treet i Daniel 4 blir nemlig ikke beskrevet på samme måte som Esekiel. Det er stort og høyt, og på lik linje med Esekiel er det tilholdsted for mange folkeslag. Men det mangler en begrunnelse for hvorfor det er innehaver av slike kvaliteter. Derimot så inneholder fortellingen i Daniel en henvisning til rotstubben som skal stå igjen. Nielsen har i sin undersøkelse av trebildet blant annet notert seg følgende; et av særtrekkene ved bruken av treet som bilde er hvordan treet kan fornye seg selv etter at det har blitt hugget ned av en hogstmann.¹⁸⁵ «For et tre er det håp. Blir det hogd, kan det vokse opp igjen; det mangler ikke friske skudd» (Job 14:7) Daniel 4 tar i bruk et velkjent bilde som er brukt mye i profetiske tekster. (Jes 6:13; 11:1; Job 14:7) Dynastiet vil bli kuttet ned men vil overleve som en stubbe. I Jesaja 11:1 finnes også dette motivet, hvor stubb referer til et brukket, avkuttet dynasti.¹⁸⁶ Skuddet i Jes 11 springer ikke ut av frisk ny jord, men fra en gammel stubbe. Watts forteller: «Jesse's descendants will take on new life.»¹⁸⁷

Allegorien i Esek 28 handler ikke om å se kongen som et tre, men som en fyrste sammenlignet med en vandrende kjerub i Guds hage. Hovedkarakteren blir beskrevet som en som har gjort klokskap i handel og økt sin rikdom; som en fyrste/konge som er visere enn Daniel. Denne visdommen syntes å være et av karaktertrekkene til hovedpersonen i fortellingen. Versene 3,4,7,12 og 17 bekrefter dette. Stordalen skriver følgende om visdommen som hovedpersonen i Esekiel 28 er portrettert med: «The Ezekiel protagonist had a certain initial wisdom (v.12). He also had a certain beauty, and - similarly to Ezekiel 31 - he "lifts his heart" over all this glory. This causes the wisdom to be lost.»¹⁸⁸ Visdom i det antikke midtøsten var aldri bare en teoretisk, intellektuell evne, men karakterisert som selve kunsten i å mestre livet. Sett fra dette perspektivet er det derfor på linje med forståelsen av visdom at den vise mannen også erverver seg rikdom og skaper seg muligheter for å utvide sin rikdom av gull og sølv (1. Kong 10; Fork 2:4f).¹⁸⁹

185 Nielsen, *There is hope*. 1989: s 73

186 Watts, *Isaiah 1-33*. 2005: s 209

187 Watts, *Isaiah 1-33*. 2005: s 209

188 cit.op. Stordalen, *Echoes*. 2000: s 397. Han henviser i denne sammenheng til Greenberg cit.op.

Greenberg, *Ezekiel 21-37*. 1997: s 586 om å ikke overdrive signifikansen til denne hovedkarakteren.

189 Zimmerli, *Ezekiel 2*. 1983: s 80

Visdommen har en klar sammenheng med tremetaforikken, men visdommen fungerer primært som et bindeledd mellom Esekiel 28 og Gen 2-3. Stordalen skriver: «Nevertheless, the present combined story of the high priest in the Temple and the ruler in Tyre features several element associating it with the story of Adam in Eden.»¹⁹⁰ Disse tre kapitlene deler flere overordnede kategorier som er av interesse. Kapitlene forteller hver for seg om en overflod. I Esek 31 er vanntilførselen et tydelig bilde på overfloden og til dette noterer Allen seg: «The beauty and height of the tree and its unfailing water supply are admiringly described.»¹⁹¹ Esek 28 beskriver overfloden ved å sammenligne kongen i Tyrus med en vandrende kjerub i Guds hage, mens Daniel forteller om treet med rik frukt, fagert løv og som gir føde til alle. Fellesnevneren til disse tre fortellingene er at det er Herren selv som skjenker disse gavene. Dette kommer tydelig frem i 31:15, hvor Herren holder vannet tilbake, noe som indikerer at han allerede har tillat *t^hôm* å sende sine strømmen i v.4. Felles for disse tre teksten er hvordan sourcedomain blir beskrevet. Esek 31 uttrykker overfloden ved hjelp av vann fra *t^hôm*, Esek 28 forteller om kongen som vandrer i Edens hage, mens Dan 4 beretter om et voldsomt tre med rik frukt. I min undersøkelse vil jeg derfor konkludere med at *t^hôm* forekommer som symbol på overflod i Esek 28 og Dan 4, men overfloden er av ulik karakter i teksten. Disse tekstene kan derfor leses som paralleller på bakgrunn av *t^hôm*'s positive konnotasjoner i Esek 31, for dersom det hadde vært et kaosvann, ville det ikke ha korrespondert med symbolbruken i de andre tekstene.

8.4 Konkluderende merknader

Selv om vannmetaforikken er fremtredende i møte med Esekielteksten er det likefullt et sekundært bilde i allegorien. I tekstens primærbilde møter vi på kongen i Egypt som blir sammenlignet med Assur som igjen blir sammenlignet med en seder på Libanon. Sett fra et metodisk perspektiv vil det være grunn til å identifisere Assur med *target-domain* og sederen på Libanon som *source-domain*, mens å se Assur som sederen på Libanon vil da være tekstens *tenor*.¹⁹² Denne inneledningen har altså form som en sammenlingning.

Selv om beskrivelsen av *t^hôm* i seg selv ikke -er- hovedbildet, så er det etter min mening en del av den større beskrivelsen av sederen. Som nevnt ovenfor hevder jeg at *t^hôm* sin

190 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 397

191 Allen, *Ezekiel 20-48*. 1990: s 125

192 Stordalen, *Echoes*. 2000: s 52

signifikans er bestemt av hvordan det fremstår i teksten, altså som et velsignelsesredskap. Slik jeg ser det forsterker tilførselen av vann fra *t^ehôm* beskrivelsen av sedertreet. Daniel 4 forteller også om et høyt tre, men uten å «forklare» hvorfor det når sin høyde. Fyrsten/kongen i Tyrus er også portrettert i positiv forstand med henblikk på visdommen hans, men den går tapt. Vannet fra *t^ehôm* gjør at Esekiel 31 skiller seg ut fra Esek 28 og Dan 4.

De fleste forekomster av *t^ehôm* i Det gamle testamentet syntes å inneholde negative konnotasjoner, og som vi har sett så opptrer havdypet både som noe som velsigner jorden og dens beboere med sitt vann og som kan dekke den til og ødelegge (Gen 7). Siden *t^ehôm* derfor bærer preg av en så stor tosidighet, liv og død, og i hovedsak er beskrevet i negativ forstand er det derfor i større grad oppsiktsvekkende at Gud bruker "kaosvann" til å velsigne sederen på Libanon. I den sammenheng forteller det også noe om Gud, da Herren kan bruke det negative og faretruende vannet til noe positivt. Spørsmålet som derfor må stilles er 'hvilke følger får det at Gud kan bruke en negativ kraft til noe positivt?'

Slik teksten fremstår så forteller den overordnet noe om Guds allmakt. Zimmerli noterer seg i sin beskrivelse av 31:4 at *t^ehôm* syntes å være et temmet dyp som sender sine velsignende gaver, og dette vil derfor også være nøkkelen til *t^ehôm* sin signifikans i Esekiel 31. Gud har temmet kaosvannet og latt det bli til velsignelse for jorden. Derfor vil det heller ikke være spor av noen negative konnotasjoner i kapittel 31, da 31:4 i hovedsak vitner om Guds allmakt fremfor havdypets ødeleggende kraft. Selv når Gud straffer er ikke *t^ehôm* en agent i Esek 31. En viktig bemerkning er at straffen over sederen resulterer i å miste tilgangen til det livgivende vannet fra *t^ehôm*. Og til tross for andre teksters bruk av ordet i negativ og destruktiv forstand, fremstår havdypet som en velsignende oase i Esekiel 31.

9.0 Sammenfatning og konklusjon

Denne avhandlingen har hatt som siktemål å på nytt drøfte hva *t'hom* representerer i Esekiel 31 og hvilken signifikans ordet har i denne teksten. For å få et klarere bilde av dette har det først vært nyttig å gjøre rede for hvordan man gjenkjenner metaforer og allegorier. Typisk for en metafor er at enkelte funksjoner flyttes fra ett objekt (sourcedomain) til et annet (targetdomain). Når man ser målet gjennom denne linsen til sourcedomain er det metaforens gjenstand og kalles *tenor*. Allegorier tilhører også billedlig talespråk men er gjerne lengre og har vanligvis form som en historie.

Videre i kapittel 3 og 4 har jeg sett nærmere på sederen, en metafor som er et sentralt moment i teksten. Avhandlingens første del har bestått i å presentere et overblikk til kapittel 31 samt gi en analyse av sederen på Libanon. Det har fremgått i undersøkelsen at ved å se på en rekke parallelltekster danner det seg et konvensjonelt bilde av tremetaforikken. Arbeidet med disse parallelle tekstene har hatt som siktemål å lete etter den samme bevegelsen mellom target- og sourcedomain som også vil kaste lys over tolkningen av treet i Esek 31. Hensikten med disse teksteksemplene er å påvise at det finnes en symbolsk størrelse, men også å kunne påvise at

sederen på Libanon ikke har et begrenset tolkningspotensiale, da den befinner seg i sammensmeltningen av naturlige og partikulære symboler. Det finnes flere teksteksempler som angir både sederens konvensjonelle bakteppe og som fungerer som parallelle fortellinger til Esek 31. Av disse er Esekiel 28 og Daniel 4 i særlig grad fremtredende. Hovedessensen i min analyse av disse tekstene har vært å undersøke hovedkarakterenes bevegelse fra velsignelse til hovmod, og til slutt fall. Analysen har vist at trefellingsmotivet i Dan 4 er unikt i antikke hellige skrifter, samt at Esek 28 danner et tolkningsgrunnlag for kapittel 31.

Er det mulig å tolke *t^ehôm* i Esekiel 31 uavhengig av å se ordet i sammenheng med Gen 1:2 og 7-8? Som denne avhandlingen har anvist er det en klar tendens i sekundærlitteraturen som ser havdypet nettopp i denne sammenheng med det faretruende kaosvannet og i de aller fleste tilfeller har det ikke blitt stilt en ny spørsmålstilling til en utvidet og ny tolkning av *t^ehôm* i Esekiel 31.

Avhandlingens andre del (kap. 5,6 og 8), som har hatt vannmetaforikk og *t^ehôm* som siktemål, har konsentrert seg om å redegjøre for vannsymbolets brede tolkningspotensiale. Den flertydige betydningen av ordet er grovt skissert av Waschke og innebærer at *t^ehôm* kan både representere urhavet, vannet som omkranset jorden ved skapelsen som kontinuerlig truer kosmos, og vann fra havdypet som er til velsignelse for jorden. Waschke sin begrepsdefinisjon av havdypet har også vært et utgangspunkt for min tekstgjennomgang i kapittel 5. Denne tekstgjennomgangen kan påvise vannsymbolikkens konvensjonelle bakteppe samt vise at det foreligger en kobling mellom vannsymboler og velsignelse. Dette siste motivet har vært toneangivende i mitt arbeid med *t^ehôm* i Esek 31:4 og 15. Min tekstgjennomgang har påvist at havdypet i Esek 31 ikke bærer preg av de samme konnotasjonene som andre tekster tillegger ordet, men at *t^ehôm* primært fungerer som et Herrens redskap til *velsignelse* for sederen. Den storslåtte sederen blir velsignet med vann fra *t^ehôm* som fører til en enorm vekst som skaper misunnelse fra de andre Eden-trærne i Guds hage. Men når sederen blir dømt etter sitt hovmod kuttet tilgangen til *t^ehôm*, og sederen og de andre Libanontrærne tørker bort. Det er med andre ord havdypets *livgivende* egenskaper som holdes tilbake. Enkelte eksegeter har ansett v.15 som tilbakekomsten av kaosvannet fra Gen 7-8, men dette vil etter mitt syn være en forhastet konklusjon i spørsmålet etter havdypets signifikans. Selv når Gud sender sin straff over sederen så er det ikke *t^ehôm* et ødeleggende Guds redskap, derimot innebærer straffen at tilgangen til det livgivende vannet blir kuttet. Dette resulterer derfor i at *t^ehôm* ikke kan opptre som en selvstendig størrelse, men som en

kilde til både liv og død. Slik symbolet opptrer i Esek 31 er det utelukkende en kilde til liv. Denne konklusjonen vil følgelig også til sist fortelle noe om Gud og hans allmakt da Herren kan bruke havdypet som i andre tekster har negative konnotasjoner («kaosvann») til noe positivt. Denne utleggingen av Esek 31 har derfor kunne påvist at bak vann- og tresymbolene i teksten gjemmer det seg et bilde av Herren som forteller om hans allmakt.

10.0 Litteraturliste

Allen, Leslie C., *Ezekiel 20-48*. i *Word biblical Commentary*. Word Books. USA. 1990

Allen, Leslie C., *Psalms 101-151*. i *Word biblical commentary*. Nelson. USA. 2002.

Amit, Yairah, *Reading biblical narratives. Literary criticism and the hebrew bible*. Fortress Press. Minneapolis. 2001

Basson, Alec, *Divine metaphors in selected hebrew psalms of lamentation*. Mohr Siebeck. Tübingen. Tyskland. 2006

Block, Daniel I., *The book of Ezekiel. Chapters 25-48*. William B. Eerdmans Publishing company. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, England. 1998.

Boadt, Lawrence, *Ezekiel's oracles against Egypt. A literary and philological study of Ezekiel 29-32*. Biblical Institute Press. Roma. 1980

Cathcart, Kevin J., *The trees, the beasts and the birds: fables, parables and allegories in the old testament i Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*. University Press, Cambridge. England. 1995

- Christensen, Duane L., *Deuteronomy 1:1-21:9*. i *Word Biblical Commentary*. Thomas Nelson Publishers. Nashville. USA. 2001
- Christensen, Duane L., *Transformations of the war oracle in old testament prophecy*. Scholars Press. Missoula. USA 1975
- Collins, John J., *Daniel: A commentary on the book of Daniel. With an essay "The influence of Daniel on the New Testament."* by Adela Yarbo Collins. Fortress Press. USA. 1993
- Cooke, G.A, *A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel*. T. & T. Clark.. Edinburgh. 1936
- Craigie, Peter, C., *Psalms 1-50* i *Word Biblical Commentary*. Thomas Nelson Publishers. USA. 2004
- Dictionary of biblical images*. Ryken, Wilhoit, Longman III (red). . InterVarsity Press. Downers Grove, Illinois. USA. 1998
- Douglas Stuart, *Hosea – Jonah* i *Word biblical commentary*. Word Books. Waco. USA
- Gaster, Theodor H., *Myth, legend, and custom in the old testament. A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the old testament*. Harper & Row Publishers. New York. USA. 1969
- Goldingay, John E., *Daniel* i *Word Biblical commentary. Volume 30*. Word Books, Dallas. USA. 1989
- Gowan, Donald E., *When man becomes god. Humanism and hybris in the old testament*. Pittsburgh Theological Monograph Series Number 6. Pickwick Publications. Eugene, Oregon. 1975
- Greenberg, Moshe, *Ezekiel 1-20. Volume 22*. Doubleday Dell Publishing Group, Inc. USA. 1983
- Greenberg, Moshe, *Ezekiel 21-37. Volume 22A*. Doubleday Dell Publishing Group, Inc. USA. 1997
- Johnston, Philip S., *Shades of sheol. Death and afterlife in the old testament*. InterVarsity Press. Downers Grove, Illinois. USA. 2002
- Lakoff, George; Turner, Mark, *More than cool reason. A field guide to poetic metaphor*. The university of Chicago Press. USA. 1989
- May, Herbert G., *Some cosmic connotations of Mayim Rabbim. "Many Waters"*. I *Journal of biblical litterature*. Vol 74. No. 1. 1955. The society of Biblical litterature.
- Nilsen, Kirsten, *There is hope for a Tree. The tree as metaphor in Isaiah*. – Journal for the study of the old testament supplement series. Gads forlag. København, Danmark. 1989
- Olley, John W., *Ezekiel. A commentary based on Iezekiel in Codex Vaticanus*. Koninklijke, Leiden. Nederland. 2009
- Ottoson, Magnus, *Eden and the land of promise* i *Congress volume: Jerusalem 1986*. Leiden, Nederland.

- Petersen, David L., *The prophetic literature. An introduction.* John Knox Press. USA. 2002
- Porteous, Norman, *Daniel. A commentary.* SCM Press Ltd. London. England. 1979
- Propp, William Henry, *Water in the wilderness: A Biblical Motif and Its Mythological Background.* Scholars Press. USA. 1987
- Stordalen, Terje, *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and symbolism of the Eden garden in biblical hebrew literature.* Peeters, Belgia. 2000
- Stuart, Douglas, *Hosea – Jonah.* i *Word biblical commentary.* Word Books. USA. 1987
- Sulbach, Carla. *Nebuchadnezzar in Eden? Daniel 4 and Ezekiel 28.* i *Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament,* Leiden 2004.
- Tate, Marvin E., *Psalms 51-100. Volume 20.* i *Word Biblical commentary.* Thomas Nelson Publishers. Nashville. USA. 1990
- Theological Dictionary of the Old Testament. Volume VIII.* William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, England. 1997
- Towner, W. Sibley, *Daniel* i *Interpretation. A bible commentary for teaching and preaching.* John Knox Press. Atlanta. USA. 1984
- Tromp, Nicholas J., *Primitive conceptions of death and the nether world in the old testament.* Pontifical Biblical Institute. Roma, Italia. 1969
- Watts, John D.W., *Isaiah 1-33 (Revised Edition).* i *Word Biblical Commentary.* Thomas Nelson Publishers. Nashville. USA. 2005
- Wenham, Gordon J., *Genesis 1-15.* i *Word Biblical Commentary.* Word Books. Waco. USA. 1987
- Windgren, Geo, *The king and the tree of life in ancient near eastern religion* i serien *Inbjudningar till doktorspromotionerna.* Almqvist & Wiksells boktryckeri. Uppsala. 1951
- Zimmerli, Walther, *Ezekiel 2. A commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48.* Fortress Press. Philadelphia. USA. 1983