



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

Qohelet

En vurdering av Qohelets fortvilelse, gjennom en drøfting av begrepene *visdom*, *dom* og *død*, med henblikk på mulige motsetninger i utvalgte tekster.

Jo Hegle Sjøflot

Veileder

Prof. Dr. Karl William Weyde

*Avhandlingen er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2015, Vår
AVH504 - Spesialavhandling med metode: (30 ECTS)
Profesjonsstudiet i teologi

Innholdsfortegnelse

DEL 1. INNLEDNING.....	4
1.1. QOHELETS FORTVILELSE	4
1.2. "HEVEL," VISDOM, DOM OG DØD.	5
1.3. QOHELETS EGENART OG MOTSETNINGER.....	6
1.4. TIDLIGE TOLKNINGER.....	7
1.5. HERMENEUTISKE STRATEGIER.....	8
1.5.1. Harmonisering	8
1.5.2. Senere tillegg	9
1.5.3. Sitater, dialog og dialektikk.....	10
1.5.4. Psykologiske forklaringer	11
1.5.5. Metodisk mangfold.....	12
1.6. TRADISJONEN SOM REFERANSEPUNKT FOR QOHELETS SPENNINGER.....	12
1.6.1. Visdomstradisjonens rasjonalitet.....	13
1.6.2. Belønningsteologi, skapelsesteologi og kollektiv erfaring	14
1.6.3. Å forstå visdomstradisjonen.....	15
DEL 2. VISDOM: LIVSMESTRING OG INNSIKT	18
2.1. MOTSETNING: BÅDE BEKREFTELSE OG AVVISNING AV VISDOM.....	18
2.2. BRUDD MED/NYANSERING AV TRADISJONEN	19
2.2.1. Kongens eller Guds bud?.....	21
2.2.2. Qohelet på linje med tradisjonens syn på visdommens begrensning.....	22
2.2.3. Nåtid/fremtid.....	23
2.3. SYNET PÅ TRADISJONEN OG FORSTÅElsen AV TEKSTENS SPENNINGER.....	24
2.4. TEKSTEN UTTRYKKER ETT BUDSKAP.....	24
DEL 3. VISDOM SOM GUDFRYKTIGHET, OG VERDENS URETTFERDIGHET.....	28
3.1. MANGEL PÅ DOM OG ONDSKAPENS SPILLEROM.....	28
3.2. OM DET SKAL GÅ DE GUDFRYKTIGE GODT ELLER IKKE	29
3.3. BETYDNINGEN AV "KI GAM" OG REALISMEN I GJENGJELDESPRINSIPPET	30
3.4. FORHOLDET MELLOM BESKRIVELSEN AV URETT OG SYNET PÅ QOHELETS KONTINUITET/DISKONTINUITET MED TRADISJONEN.....	33
3.5. SAMMENHENGEN MED FORSTÅElsen AV "HEVEL"	34
3.6. EN ANNEN FORSTÅELSE AV DEN GUDFRYKTIGES GODER	36
DEL 4. DOM: FORSYN, GUDSFRYKT OG GUDSBEGREPET	39
4.1. GUDS DOM SOM PREMISS FOR TRADISJONSFORSVAR	39
4.2. FORSYN/DETERMINISME.....	40
4.2.1. Om Guds forsyn ("tid") kan fungere som støtte for domstanken.....	40
4.2.2. Forholdet mellom determinisme og dom	40
4.2.3. Guds tider og menneskets spillerom.....	42
4.3. GUDSBEGREPET: TVETYDIGHET OG VILKÅRLIGHET	43
4.4. "ET" OG "OLAM," OG SAMMENHENGEN MELLOM GUDS "GODHET" OG GUDSFRYKTENS KARAKTER.....	44
4.5. "ET" OG GUDS DOMS GÅTEFULLHET	45
4.6. GUDS DOM: FORSIKTIG HÅP ELLER EKSISTENSIELL URO?	47
4.7. DØDSBEGREPET SOM UTFORDRING FOR DOMSTANKEN.....	48
DEL 5. DØDEN	50
5.1. LIV ETTER DØDEN?	50
5.1.1. Støvet: dyrs og menneskers felles skjebne?.....	51
5.1.2. 12:7 som svar på 3:21?.....	52
5.1.3. Tenk på din skaper: håp, advarsel, eller skapelsesteologi?	54
5.2. Å NYTE LIVET, OG QOHELETS HOLDNING TIL DET MAN IKKE KAN VITE	55
5.2.1. Carpe diem som motsetning til dom.....	56

5.3. AGNOSTISISMENS MØRKE DRAG, OG DØDEN SOM OVERGRIPENDE KATEGORI	57
5.4. FØRSTE KONKLUSJON	58
5.4.1. Dødsbegrepets konsekvenser for betydningen av "hevel"	58
6. AVSLUTNING	61
6.1. OPPSUMMERING	61
6.2. KONKLUSJON	62
7. LITTERATURLISTE	64

Del 1. Innledning

1.1. Qohelets fortvilelse

Når det gjelder Qohelets fortvilelse, er det ikke uten videre klart verken hva den består i eller hvor dypt den stikker. Den artikuleres direkte (2:20), men kommer ikke minst til syne gjennom utsagnet om at "alt er *hevel* (הֶבֶל),"¹ og i de mange passasjer hvor termen הֶבֶל anvendes (38 ganger i boken).² Den grunnleggende, konkrete betydning er pust eller damp, og av dette avledes betydninger som tomhet, forgjengelighet, absurditet og lignende.³ הֶבֶל brukes til å karakterisere ulike aspekter ved de menneskelige kår, fra erkjennelse (2:15), glede (2:1) og rikdom (5:10), til ambisjoner (4:4), urett (8:14) og livet selv (9:9).

Tidlig identifiserer Qohelet sin søken etter *visdom* (חֵכְמָה) som et slags eksistensielt foretagende (1:13), men med en tvetydig egenvurdering. På den ene siden vurderes det som *hevel* (2:15); det betyr ikke at det ikke lar seg gjøre å øke sin erkjennelse, men kanskje heller at han har funnet en annen kunnskap enn han hadde håpet. Som han sier: "Med stor visdom følger store kvaler. Den som øker sin kunnskap øker sin smerte." Vi får en følelse av at det er seg selv han snakker om. Han har økt sin kunnskap, og dermed også sin smerte. *Men hva har han sett som er smertefullt?*

Ikke bare visdommens begrensning, men også gudsfryktens manglende frukter, verdens manglende rettferdighet, og umuligheten av å sikre seg mot tilværelsens truende tilfeldigheter, er sider ved Qohelets livssmerte. Han hevder imidlertid også at *alt er hevel* (הֶבֶל הַכֹּל, 1:2; 12:8). Man må spørre om dette virkelig betyr *alt* i absolutt forstand, eller om det mer uttrykker en grunnfølelse; et konstant trekk *ved* alle ting. Er det en måte å formidle et budskap på, eller er det *selve budskapet*? Er absolutt alt tomhet?

¹ "Alt er tomhet, sier Qohelet, ja, alt er bare tomhet" (1:2; 12:8). Dette kan være et redaksjonelt tillegg (av 'epilogisten' eller andre). Om det er tilfellet, kan det både sees på som en upresis generalisering av Qohelets budskap, men også en adekvat tolkning. Sistnevnte problemstilling er innenfor det vi skal undersøke (hvor radikalt *hevel* skal forstås). Det redaksjonelle lar vi stå åpent.

² Jfr. eks. 1:2; 2:11, 15, 17, 19, 21, 23; 3:19; 6:3-4, 9; 7:15; 8:10, 14; 9:9; 11:8, 10; 12:8.

³ Jfr. Roland E. Murphy, *Ecclesiastes, World Biblical Commentary*, Word Books, Publisher, Dallas Texas 1992 s. lviii og Leo G. Perdue, *Wisdom Literature – A Theological History*, Westminster John Knox Press, Louisville, London 2007 s. 191.

1.2. *הַבַּל*, *visdom, dom og død*.

Vanskeligheten med å avklare betydningen av *hevel* består i at den samme termen brukes i ulike sammenhenger. På den ene siden avgjøres betydningen av konteksten, men på den andre siden kan konteksten være tvetydig, og tolkningen bestemmes av hvilken betydning man tillegger *hevel*. For å takle dette hermeneutiske dilemma, skal vi ta veien om begrepene *visdom* (*חָכְמָה*), *dom* (*מִשְׁפָּט*) og *død* (*מוֹת* [verbet "å dø"]). *Visdom* fordi det er et nøkkelbegrep i Qohelets foretagende, I sin søken etter mening betrakter han "hver gjerning som blir gjort under solen" (1:14), og visdom er både måten han gjør det på (1:17) og en del av den mening han leter etter (1:13). Hans skuffelse på dette området er blitt tolket som så dyptgripende at man har snakket om Forkynneren⁴ som målbærer av en "visdommens krise" i gammeltestamentlig tradisjon. Både når det gjelder *hva mennesket kan vite, hvilke muligheter det har for å leve et godt liv og i hvilken grad visdom (gudsfrykt) kan sikre rettferdighet*, ser Qohelet ut til å være skuffet. Disse visdomstemaets erkjennelsesteoretiske, praktiske og moralteologiske aspekter, innebærer en fundamental refleksjon over Gud og menneskets kår. Visdom aktualiserer også spørsmålet om kontinuitet/diskontinuitet i Qohelets forhold til visdomstradisjonen. Som vi skal se, et spørsmål som kan være relevant for å avklare nyanser ved visdomsbegrepet, som igjen kan være nødvendig for å oppklare vanskelige passasjer. Hva som er Qohelets endelige syn på visdom er ikke entydig. Om skuffelsen henger sammen med en avvisning eller en nyansering av tidligere visdomsteologi⁵, er et omdiskutert spørsmål. Men det er relevant fordi synet på dette får konsekvenser for tolkningen av *hevel*.

Her trekker begrepene *dom* og *død* litt i hver sin retning. Forenklet kan vi si at domsbegrepet, hvis det forstås som Guds sikring av rettferdighet, så taler det mot de mest pessimistiske tolkninger av *hevel*. Samtidig er det et spørsmål om det er

⁴ Vi bruker "Forkynneren" og "Qohelet" litt om hverandre. Førstnevnte primært som en referanse til hele skriftet, sistnevnte til den opprinnelige forfatter (altså uten epilogen osv, se 1.5.5. fotnote 32). Uten at denne problemstilling er sentral for vår undersøkelse.

⁵ Jfr Michael V. Fox, *A Time to Tear Down and a time to Build Up – A Rereading of Ecclesiastes*, William B. Eerdmans publishing company, Grand Rapids, Michigan/Camebridge, U. K. 1999 s. 3.

dette som ligger i Qohelets domsforståelse. Dødsbegrepet, på den andre siden, kan tale for en drastisk *hevel*-forståelse i retning av den absolutte tomhet. Samtidig, om en etterlivstanke hører med til dødsbegrepet, taler det heller for det motsatte.

Tekstene vi skal analysere er:

- a) 8:1b-8 (visdom)
- b) 10c-14 (visdom)
- c) 3:16-17 (dom)⁶.
- d) 3:18-22 (død)

1.3. Qohelets egenart og motsetninger

I sin gammeltestamentlige sammenheng skiller Qohelets budskap seg ut. Refleksjonene over forgjengelighet, verdens lidelse og Guds karakter av å være gåtefull og skjult, er ikke uten paralleller, men det er noe med måten han legger frem dette på som synes å være mer pessimistisk, kynisk eller resignert. Kanskje også hedonistisk. At Qohelet mangler referanser til pakt, utvelgelse, folket og landet, understreker særpreget. Som nevnt, er det ikke klart hva budskapet er. Vi står overfor en tekst som både synes å hevde at visdom og gudsfrykt får gode konsekvenser (7:12; 10:2; 10:10), og at det ikke er slik (3:16; 7:15 8:14); at mennesket kan påvirke sin skjebne (7:17-18; 8:12b-13), og at det ikke kan det (3:1; 3:14; 7:13-14; 9:1 9:11-12); at mennesket kan vinne innsikt i det som skal skje (8:5), og at slik innsikt er uoppnåelig (3:22; 8:17; 10:14; 11:5-6); at Gud ikke lar ondskap gå upåaktet hen (3:17; 4:17; 7:17; 11:9b; 12:14) og at han lar være å gripe inn mot synd (4:1; 7:14-15; 8:12a); at visdommen er god (2:13-14a; 7:11; 9:18) og at den ikke er det (1:17-18; 2:15-16); at det er en god ting å nyte livet (5:17; 8:15), og at det ikke er det (2:2; 7:1-4) at livet er vakkert (3:11a) og at livet er ondt (1:13; 4:2-3; 6:2).

Forkynneren er altså ikke (i hvert fall ikke ved første øyekast) et koherent skrift. I tillegg kommer altså det som fremstår brudd med det man gjerne

⁶ Vi har ikke inkludert epilogen. Se s. 1.5.5. fotnote 32.

forbinder med klassisk gammeltestamentlig teologi eller ortodoksi⁷. Teologien om tomhet samsvarer ikke umiddelbart med teologien om Jahve, guden som åpenbarer og frelser, som velger seg ut et folk og bryr seg om dem.⁸

1.4. Tidlige tolkninger

Både de innbyrdes motsetninger og bokens uortodokse karakter representerte en hermeneutisk utfordring fra tidlig av i jødisk og kristen tradisjon. Den rabbinske ambivalens overfor boken vises tydelig i debattene i det første og begynnelsen av det annet århundre om skriftets kanoniske status⁹. Flere tok til orde for at Forkynneren "ikke gjorde hendene urene"¹⁰ (dvs. at den ikke var et uttrykk for guddommelig inspirasjon) og ville ha den ut av bruk. Boken beholdt sin plass i kanon, men Toraens påvirkning på tolkningen var så sterk at man i dag gjerne snakker om "den rabbinske omskrivning" av Forkynneren.¹¹ Bokens mest radikale anliggender ble tolket slik at de passet med tradisjonen.

Også tidlige kristne tolkninger av Forkynneren vitner om behovet for å slipe ned bokens skarpe kanter. Gregor av Thaumaturus (d. 270), mannen bak det eldste bevarte verket om Forkynneren, *Metaphrasis eis ton Ekklesiasten tou Salomontos*, utlegger vers 2:16 ("For minnet om den vise lever ikke lenger enn minnet om dåren. I dagene som komme er alt for lengst blitt glemt. Ja, den vise må dø, han slik som dåren.") slik at han får det til å bety: "There is nothing common to the wise and to the fool (...). The wise person never participates in the same end as the fool."¹² Hieronymus (d. 470) reiste i sin innflytelsesrike kommentar til Forkynneren spørsmålet om hvordan det kunne ha seg at "alt er tomhet" når Gud faktisk skapte allting godt (1 Mos 1:4-31). Svaret var at alt er godt i seg selv, men *i forhold til Gud* er det likevel som ingenting.

⁷ Det er ingen entydig størrelse, noe som vil bli drøftet underveis. Begreper som 'tradisjonelt', 'ortodoks' og lignende brukt om hverandre, og referer til den tradisjonen (primært visdomstradisjonen) som Qohelet synes å forholde seg til.

⁸ Jfr. Martin Shields, *The End of Wisdom – A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns 2006 s. 1.

⁹ Som trolig allerede var etablert da kontroversene oppstod. Jfr Roland E. Murphy, *Ecclesiastes, World Biblical Commentary*, Word Books, Publisher, Dallas Texas 1992 s xxiii

¹⁰ Jfr Ibid s. xxiii.

¹¹ Ibid. s. liv henviser til Paul V. M. Flesher 1990.

¹² J. Jarick, *Paraphrase*, sitert av Ibid. s. l.

Bokens innbyrdes motsetninger hadde man også øye for, men løste dette gjerne gjennom allegorisk lesning, tolkning ord og konsepter slik at motsetningene løste seg opp, eller å anta en indre dialog i teksten, slik f. eks både Gregor og Hieronymus mente at boken inneholdt dialog mellom Salomo (som man mente var forfatteren) og ateister og epikureere.¹³

1.5. Hermeneutiske strategier

1.5.1. Harmonisering

Michael V. Fox (1999) har gjort rede for det han mener er de mest utbredte strategier for å komme til rette med Forkynnerens mange selvmotsigelser.¹⁴ Den tradisjonelle er *harmonisering*, hvor man begrunner hvordan motsetninger kun er tilsynelatende, gjennom å påvise at det samme ordet er brukt forskjellig i ulike sammenhenger. Som f. eks i forholdet mellom "Gleden (שְׂמֵחָה), hva tjener den til?" (2:2) og "Jeg har lovprist gleden" (8:15). I *b Shab. 30b* henvises det til disse versene, og man spør pedagogisk: "Hvordan er disse ordene selvmotsigende?"¹⁵ Svaret er å skille mellom den glede som følger av budene (8:15) og den som ikke gjør det (2:2). Slik søker man å skille mellom betingede og absolutte utsagn, og mellom regel og unntak. Noe som er grunnleggende i all fortolkning av tekst. Både enkelttermer og større konsepter modifiseres og belyses ofte på ulike måter etter hvert som et budskap utfoldes. Samtidig mener Fox å ha funnet at mange, i sin anvendelse av dette grepet, i for stor grad *på forhånd* mener å ha innsikt i hva Qohelet/Solomon *må mene*¹⁶, og slik harmoniserer motsetninger ved hjelp av tolkningsnøkler som ikke er hentet fra teksten selv. (Noe tilfellet over er et eksempel på.)

En beslektet fremgangsmåte, som er blitt klassisk i Forkynneren-eksegesen, er *Zwar-Aber Tatsache*-prinsippet ("ganske visst-på den andre siden-kjennsgjerning"): "På den éne siden er det slik/er vi vant til å tenke slik – samtidig er det jo også slik/er det jo heller slik." For eksempel når Qohelet på den ene siden

¹³ Ibid. s. li.

¹⁴ Se Fox, 1999 s. 14-26.

¹⁵ *Babylonian Talmud: Tractate Shabbath*. http://www.come-and-hear.com/shabbath/shabbath_30.html

¹⁶ Fox 1999 s. 15.

advarer mot latskap (4:5) samtidig som han poengterer det meningsløse ved menneskets strev og rivalisering (v 3), og til slutt konkluderer med at "en håndfull ro" er bedre (v 6). Kanskje sikter han til at man må arbeide *nok* for å overleve, samtidig som verdien av arbeid er en illusjon som kan lede til kniving mennesker i mellom), og at ro derfor, dypest sett, er å foretrekke. Arbeid er altså bra, men bare så langt det rekker. James L. Crenshaw påpeker i sin studie fra 2013, at én ting er de trivielle sannheter, hvis motsetninger åpenbart er absurde. Noe annet er sannhetsverdien i mer fundamentale spørsmål, hvor et enkelt "ja" eller "nei" ikke er dekkende. Det er særlig rundt sistnevnte problemstillinger at Qohelets tanker kretser.

Fox, på sin side, betoner hvordan *Zwar-Aber*-konseptet er en mekling mellom *rivaliserende* idéer, hvor idé nummer to ("på den andre siden") skyver den første ut i periferien¹⁷. Fordelen med dette er at det gir mulighet for å identifisere et sannhetshierarki, hvor én idé vurderes som mer grunnleggende enn en annen. Det delvis sanne må vike for en dypere realitet: én ting er at arbeid har en praktisk verdi, noe annet er hvordan døden skjærer igjennom og tilintetgjør alle verdier. Det er imidlertid ikke alltid enkelt å trekke et slikt skille. Når Qohelet f. eks. ser ut til både å bekrefte og benekte Guds dom (se eks. 3:17-19), er det nærliggende å tenke at dette egentlig er et spørsmål om enten-eller: skal Gud dømme, eller skal han ikke?

1.5.2. *Senere tillegg*

En annen måte å forklare slike ting på er å postulere *senere tillegg*. De mest pessimistiske tankene (som tomheten, visdommens tilkortkommenhet og dødens altoverskyggende karakter) antar man gjerne er Qohelet selv, og det som myker opp dette (som gudsfryktens og visdommens verdi, samt Guds kommende dom) kan man anta er lagt til av andre som ønsker å tilpasse teksten til mer mainstream teologi. Med tanke på at tekster i den gamle verden utvilsomt var gjenstand for ulike former for rettelser, tillegg og redigeringer, er dette i utgangspunktet en rimelig tilnærming. Utfordringen blir finne adekvate kriterier for identifikasjon

¹⁷ Fox 1999 s. 16.

av de ulike lagene i teksten: hvordan vet man hvor grensen for Qohelets pessimisme går når teksten selv ikke angir en slik grense?

1.5.3. Sitater, dialog og dialektikk

En annen utbredt strategi for å forklare motsetninger, er teorien om at Qohelet siterer andre for så å tilbakevise deres idéer. Fox referer R. Whybrays fire formelle kriterier for utskillelsen av sitater i Forkynneren: (1) En setning må gi mening som den står, alene; (2) må ligne i form på visdomsordene i Ordspråkene 10-29; (3) må samsvare tematisk med Ordspråkenes teologi og stå i et spenningsforhold til Forkynnerens hovedidéer; og (4) må være uten sene lingvistiske trekk.¹⁸ Et eksempel på dette, kan være Fork 2:14a: "Den vise har øyne i hodet, mens dåren går omkring i mørket" (han identifiserer også syv andre klare sitater: 4:5; 4:6¹⁹; 7:5; 7:6a²⁰; 9:17; 10:2; 10:12). Fox medgir at 2:14a godt kan være et sitat, men det er likevel ikke klart at 2:14b ("Men jeg skjønnte også at slik det går det ene, slik går det dem begge") innebærer en tilbakevisning av sitatet. Versene kan godt stå i et annet og mer komplekst spenningsforhold. Ettersom epilogen kan fortelle at Qohelet også forfattet ordspråk (12:9) er det heller ikke noe i veien for at han kan ha skrevet disse ordene selv.²¹ Poenget er at identifikasjonen av et ordspråks opphav ikke trenger å være avgjørende for tolkningen. Å trekke veksler på andre forfattere for å få frem sitt eget budskap var en utbredt praksis i den brede visdomstradisjonen. Ofte uten sitatmarkører.²² Qohelet kan godt tenkes å gjøre andres tanker til sine egne. På den andre siden, om Qohelet ønsker å sitere for å få frem sin uenighet, kan man spørre seg hvorfor han ikke tydelig angir dette. At han ved flere anledninger siterer seg selv (1:16; 2:1, 15) viser at han ikke mangler midlene, og han går heller ikke av veien for å tydelig skille sine egne tanker fra andres²³ ("Selv om den vise sier at han forstår, fatter han det ikke", 8:17). Å forklare vanskelige passasjer i teksten ved å anta at Qohelet tilbakeviser ting han er uenig i, kan stå i fare for å bli noe vilkårlig.

¹⁸ Fox 1999 s. 21.

¹⁹ Uten "Det er som å gjete vinden."

²⁰ Uten "Også dette er *hevel* (הֶבֶל)."

²¹ Fox 1999 s. 21.

²² Ibid. s. 21-22. Viser også til egyptisk visdom.

²³ Ibid. s. 20.

En svært lik tilnærming er å forstå Forkynneren som en *dialog*. F. eks gjennom Qohelet og en student. Som nevnt har varianter av dette vært vanlig fra svært tidlig av i Forkynnerens resepsjonshistorie. Murphy peker på at dialogteorien var en av de tidlige hermeneutiske forutsetninger som satte tonen for tolkningen av Forkynneren, og som har fortsatt å dukke opp gjennom tolkningshistorien.²⁴ Imidlertid finner vi sitatteoriens problem også her. Fox viser til hvordan T. A. Perry (1993) går langt i å trekke klare grenser for de ulike stemmene i Forkynnerens dialog. Men ettersom tydelige markører for dette mangler, er det ikke umulig at Perry heller *skaper* disse stemmene enn å identifisere dem.²⁵ Dessuten har teorien ikke tilstrekkelig forklaringskapasitet anvendt på Forkynneren i sin helhet, noe som, ifølge Fox, blant annet vises gjennom Perrys avhengighet av spesialoversettelser for å gjøre sin lesning konsistent²⁶.

En mer nyansert variant finner vi i Murphys beskrivelse av *dialektikk* hos Qohelet. Også han trekker frem problemet med å påvise nøyaktig når Qohelet siterer andre, men ser i likhet med Fox at det ikke er avgjørende. Qohelet uttrykker idéer som er på linje med tidligere visdom. Ikke fordi han primært forkaster dem (selv om det også skjer)²⁷, men for å se hvordan han utdyper, kaster nytt lys over ting, korrigerer, og tydeliggjør spenninger. Heri ligger dialektikken: at han tar med seg noe videre og modifierer det. Qohelets forhold til tidligere visdom er derfor, ifølge Murphy, ikke avvisende, men ambivalent.²⁸ Fox' kritiske bemerkning er at ingen kan gi *a priori*-kriterier for grensene for denne tradisjonen, noe som kan gjøre ett eller flere premisser i resonnement bak en tolkning usikre.

1.5.4. Psykologiske forklaringer

Fortolkere helt opp i moderne tid ikke har vært fremmede for å forklare Qohelets motsetninger som uttrykk for en forfatters forstyrrede sjelsliv. Styrken med dette er at harmoniseringsforsøk ikke er like nærliggende, ettersom forfatterintensjonen (i den grad man søker den) finnes i motsetningenes selv.

²⁴ Murphy 1992 s. xlix-l

²⁵ Jfr. Fox 1999 s. 24.

²⁶ Ibid. s. 24.

²⁷ Se Murphy 1992 s. lxiii.

²⁸ Ibid. s. lxiii.

Faren er fristelsen til å bortforklare det man ikke forstår, som psykologisk forvirring. Men en forstyrret sjel kan være poetisk stringent, og den sunne psyke intellektuelt sløv. Uansett, som Fox påpeker: en psykologisk forklaring er ingen *tolkning*.²⁹

1.5.5. Metodisk mangfold

Alle de nevnte metoder – *harmonisering, zwar-aber, identifisering av senere tillegg, sitat- og dialogteorier, psykologiske forklaringer og dialektikk* – kan ha sin plass i eksegesen av Forkynneren, men man må være seg bevisst de mulige fallgruver vi nå har skissert.

Fox nevner selv muligheten for å forstå de vanskeligste passasjene som at Qohelet "observerer motsetninger."³⁰ Altså at han sier at tilværelsen *både* er slik og slik, men uten at han får det til å gå opp.

Hovedtrenden i dagens forskning er å lese Forkynneren som én forfatters skrift³¹ (med unntak av overskriften, 1:1 og epilogen³², 12:9-14, evt. også *mottoet*, 1:2; 12:8). Det vil vi også gjøre. Årsakene til at passasjer har blitt vurdert som senere tillegg kan imidlertid være relevante perspektiver i fortolkningen, og vil i noen grad bli kommentert underveis.

1.6. Tradisjonen som referansepunkt for Qohelets spenninger

Bildet man tegner av Qohelets teologi blir delvis bestemt av hvordan man vurderer hans interne spenninger. Tolkningen av disse henger igjen sammen med hvordan vi forstår hans forhold til visdomstradisjonen. Sentralt blir spørsmålet om hvor optimistisk tradisjonen var med tanke på visdommens muligheter. Om

²⁹ Ibid. s. 26.

³⁰ Fox 1999 s. 3. Dette samsvarer med hans forståelse av לָבֵלִים som 'absurd.'

³¹ Addison G. Wright, "Ecclesiastes 9:1-12: An Emphatic Statement of Themes", *The Catholic Biblical Quarterly* 2/2015, s. 250. Slik også Crenshaw – *The Ironic Wink*, The University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina 2013; Ogden 2007; Shields 2006; Fox 1999; Murphy

³² Qohelets tolkningshistorie begynner med disse versene. Det er ikke enighet om det er én eller flere redigeringer som ligger bak. Heller ikke om epilogens standpunkters forhold til Qohelets teologi. Er de i "fullstendig harmoni" med Qohelet? (Seow, 1998, sitert av Ogden *Qohelet, The Second Edition*, Sheffield Phoenix Press 2007 s. 224.) Eller et tydelig brudd? (jfr Shields' teori om at epilogen bruker Qohelets skrift til å diskreditere visdomsbevegelsen. Se eks. Shields 2006 s. 6.) Epilogen kan kanskje være med å besvare spørsmålet om hvorfor denne boken er blitt inkludert i kanon i det hele tatt. Viktige spørsmål, men de faller utenfor vår undersøkelse.

Qohelet representerer en krise eller et brudd avhenger av hvor nyansert tradisjonen før ham er.

1.6.1. Visdomstradisjonens rasjonalitet

Et trekk ved den gammeltestamentlige virkelighetsoppfatning er blitt karakterisert som *pan-sakralitet*. Med sin anvendelse av dette uttrykket, peker Gerhard von Rad på en religiøs mentalitet som forstår det som skjer primært i lys av det hellige og rituelle. Også tekniske og det vi kunne kalle 'verdslige' ting, som f. eks krigføring og politiske konflikter, blir tolket innenfor en slik ramme.³³ Dette er én side GTs tenkemåte.³⁴ Det finnes også resonnementer hvor ting som f. eks sjalusiens rolle i intrigene og ambisjonenes rolle i det politiske spillet, kan være en del av måten man forklarer ting på; som uttrykk for den *kausaltitet* som kan utledes fra fenomeners og menneskers naturlige, iboende drivkrefter. Altså ikke en transcendent, men en mer immanent logikk, kan vi kanskje si, som representerer en sekulariserende tendens i tenkningen.³⁵

En slik "opplyst spiritualitet" (*aufgeklärte Geistigkeit*) preger visdomstradisjonens rasjonalitet.³⁶ I kontrast til Israels eksklusive religiøsitet, er en slik kunnskap åpen og allment tilgjengelig for menneskets erfaring.³⁷ (På dette området var også Israels vise tydelig villig til å lære av de omkringliggende kulturers kunnskap.) Vi ser en slags *common sense*-preget livsvisdom med et internasjonalt preg.³⁸ Det ble også utviklet en form for metarefleksjon over visdommens guddommelige opphav (eks. Ordspr 1-9). Men i de eldre ordspråk, slik vi kan finne dem i bla. Ordspråkene kap 10-22, er det erfaringer fra hverdagslivet som dominerer.

Visdomslæren verdsetter arbeid, årvåkenhet, impuls kontroll og advarer mot ulike former for overdrivelser (f. eks søvn, vin og seksualitet). Likevel er

³³ Uttrykket har han fra M. Buber (Pansakralität), jfr. Gerhard von Rad, *Wisdom In Israel*, SCM Press LTD, Bloomsbury Street London, 1972 (Første engelske utgave) s. 58.

³⁴ Von Rad beskriver dette som en historisk utvikling. Forskningen i dag deler ikke hans syn på den gammeltestamentlige kronologi.

³⁵ Uten at dette representerer en "disintegrasjon vis-a-vis Jahve-troen" (Von Rad 1972 s. 62-63)

³⁶ Ibid s. 59 (tysk utg. s 83).

³⁷ Von Rad 1970 s. 58. Jfr. også Magne Sæbø, *Fortolkning til Salomos ordspråk, Forkynneren, Høysangen og Klagesangene*, Luther forlag & Lunde forlag Oslo 1986 s 25.

³⁸ Se Sæbø 1986 s 15.

asketisme verken rasjonalet bak rådene eller gjennomgangstonen i dem. Fokuset er snarere et godt liv³⁹, både psykologisk, relasjonelt og praktisk. Visdomslærens teologiske ambisjon om å forstå det mønster eller den logikk som ligger bak alt som skjer er ikke for refleksjonens skyld alene, men henger nært sammen med livsmestringens anliggende. Som W. Brueggemann har uttrykt det: "...the energy to master life, a main characteristic of the old wisdom."⁴⁰ Sagt på en annen måte: behovet for å *beherske det vilkårlige*.⁴¹ Visdomsteologien er slik et felt hvor menneskets overlevelsesinstinkt (13:14) og søken etter mening (16:4) møtes.

1.6.2. Belønningsteologi, skapelsesteologi og kollektiv erfaring

Så langt alt vel. Vekten på observasjon og erfaring skulle ikke være vanskelig for en moderne leser å relatere til. Det som imidlertid kan få en til å stusse, er hvordan den praktiske etikken fungerer i rammen av denne tenkningen. Salme 1 er et karakteristisk uttrykk for den såkalte "belønningsteologiens" tanke om sammenhengen mellom rett livsførsel og et godt liv. De rettferdige/gudfryktige (צַדִּיקִים) skal lykkes, mens de onde/ugudelige (רְשָׁעִים) går til grunne. Denne typen *tzaddiqim/resha'im*-dikotomi er sterkt til stede i Ordspråkene:

Den rettferdige skal ikke rammes av noe ondt,
de urettferdige får ulykke i fullt mål.
(12:21)

Denne såkalte *gjerning-konsekvens-tenkning* (gjengjeldelsesprinsippet)⁴² er en grunntanke i visdomsteologien.⁴³ I lys av det vi har sagt om visdomsteologien som et område av israelittisk tenkning hvor en såkalt "verdslig," erfaringsbasert logikk får tydelig fotfeste, er det påfallende at en slik etikk dominerer akkurat her. For i hvor stor grad er det mulig å si at dette bekreftes av erfaring? Med en slik naiv livsanskuelse *måtte* visdomsteologien komme i krise – kunne vi kanskje si. Det er

³⁹ Jo Hegle Sjøflot, *Drøft i hvilken grad teologien hos Forkynneren lar seg forene med det gudsbildet vi finner i den øvrige visdomslitteraturen i Det gamle testamentet*, faglig essay TEOL6134, vår 2014.

⁴⁰ Jfr Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, Advocacy*, Fortress Press Minneapolis 1997 s. 398: :

⁴¹ Von Rad 1972 s. 124.

⁴² *Tat-Ergehen/ Tat-Folge Zusammenhang*.

⁴³ Murphy 1998 s. 265.

imidlertid grunn til å betvile at gjengjeldelsesprinsippet ble fortolket helt mekanisk. *Vismennene ikke var blinde*, som Murphy påpeker.⁴⁴ Den godtroende optimismen i Ordspråkenes *tzaddiqim/resha'im*-utsagn er ikke en realitet, men en overdrivelse. Et én-til-én forhold mellom god moral og et godt liv (og ugudelighet og ulykke) er det ikke belegg for å anta.⁴⁵ Visdomstenkningen har syn for tilværelsens ambivalente karakter, også i Ordspråkene. Ingen goder er ubetingete, og det at moralen alltid aktualiseres i en bestemt kontekst, gir den et anstrøk av relativitet.⁴⁶

Tar man videre høyde for de skapelsesteologiske refleksjoner som ligger bak visdomstradisjonens etikk, er forbindelsen mellom moral og liv ikke teologisk banal. Godhet og rettferd er en del av den skapte lovmessighet hvis kraftfelt mennesket kan tre inn i gjennom å vandre visdommens vei (10:17; 12:28). Strukturen som ligger i Guds skapelse av verden gjenfinnes i det konkrete livet. Derfor kan ordet "belønningsteologi" gi litt misvisende assosiasjoner. Mer enn forventning om belønning for god oppførsel, handler dette om å leve i tråd med det mest grunnleggende, i håp om at det kan gi fast grunn i livet.

Dessuten er ikke *Tat-Folge*-systemet nødvendigvis så løsrevet fra den erfarbare virkelighet som enkelte hevder. For dersom en grunnleggende etikk var viktig for *oppretholdelsen av fellesskapet* (og det kan man jo tenke seg), var dét kanskje noe av bakgrunnen for advarslene mot konsekvensene av gal livsførsel. Moralsk oppløsning kunne true en viktig forutsetning for det gode livet, nemlig den stabilitet som bare fellesskapet kunne gi. Koblingen mellom etikk og trygghet kan slik sies å gå tilbake på en kollektiv erfaring.

1.6.3. Å forstå visdomstradisjonen

Ikke desto mindre er denne delen av visdomstradisjonen stadig omdiskutert. Murphy understreker kompleksiteten i Ordspråkenes *tzaddiqim/resha'im*-

⁴⁴ Ibid s. 267.

⁴⁵ F. eks. Ordsp 10:2a: "Skatter vunnet med urett er til ingen nytte." Rikdom er altså ikke bare forbeholdt de rettferdige og vise. 19:10a: "Det passer ikke for dåren å leve i overflod." Men verset forutsetter at det forekommer.

⁴⁶ Von Rad beskriver dette som Ordspråkenes "awareness of the ambiguity of phenomena". Som belegg for dette viser han blant annet til hvordan rikdommen, som hadde svært høy bare sosialt, men også som tegn på rettskaffenhet, likevel er nyansert behandlet. Se Ordsp 11:4, 28; 15:16; 17:1; 19:1. (Von Rad 1972 s. 126.)

tenkning. Han mener det er en alvorlig feiltagelse å se på Job og Forkynneren som uttrykk for en visdomskrise. Han betoner kontinuitet med tradisjonen, og hevder at det vi finner i Job og Forkynneren er en dialog med, og ikke forkastelse av, tidligere visdom.⁴⁷ Crenshaw (2013) betoner på sin side hvordan Ordspråkene (med noen få unntak) tegner et bilde av en "behagelig verden", hvor individet kan kontrollere sin skjebne. Dette blir så snudd opp ned på hos Job, og fører til en kollaps av det til da rådende visdomsteologiske system. Nye, revolusjonerende idéer introduseres for mer sofistikerte tenkere enn Ordspråkenes uerfarne adressater.⁴⁸ Westermann mener *tzaddiqim/resha'im*-ordspråkene er kunstige, og, fordi de verken er uttrykk for erfaring eller observasjon, ikke *egentlige* uttrykk for visdomsteologi.⁴⁹ Christine Hayes (2006) beskriver dem som snusfornuftige og selvtilfredse. Von Rad, derimot, beskriver Tat-Folge-konseptet som et uttrykk for en i utgangspunktet sammensatt erfaring, men åpner for at dette kan ha hardnet til over tid og fått mer preg av urealistisk dogmatikk etter hvert. Shields (2006) er inne på det samme når han mener at en helhetlig lesning av Ordspråkene viser en balansert visdomsforståelse uten absolutte idéer om moralsk årsak-virkning. Den smale og lite fleksible *anvendelse* av dette stoffet, derimot, som vi ser hos Jobs venner, viser hvordan dette utviklet seg.⁵⁰ Dette stemmer langt på vei overens med Walter Brueggemanns tanke om Israels *teodicé-forlik (theodic settlement)*⁵¹. Han peker på at den deuteronomistiske tradisjonens historieforståelse og visdomsteologiens gjerning-konsekvens-ideologi representerte en "grov konsensus" (*rough consensus*) vedrørende forståelsen av paktens løfter og sanksjoner (kort formulert i Sal 1).⁵² Paktstroens troverdighet ble på ulike måter utfordret opp gjennom Israelfolkets historie (eks. ved den ny-assyriske invasjon i 722 f. Kr), og man søkte forklaringer på hvordan Jahve skulle kunne forstås som trofast tross alt. Kanskje er dette de kår ethvert troende fellesskap lever under, spør Brueggemann; å komme frem til kompromisser, og, i møte med nye omstendigheter, kontinuerlig reforhandle

⁴⁷ Murphy 1998 s. 266.

⁴⁸ Crenshaw 2013 s. 2.

⁴⁹ Murphy 1998 s. 266

⁵⁰ Shields 2006 s. 15.

⁵¹ Brueggemann 1997 s. 385.

⁵² Ibid. s. 385.

dem. Til syvende og sist ble det uansett tydelig at en slik teodicé ikke tok tilstrekkelig høyde for livet. Avgjørende for dette er invasjonen av Jerusalem i 587 f. Kr og eksilet som følger⁵³. Gitt både Ordspråkenes og Det deuteronomistiske historieverks posteksilske sluttredigering, kan man si at Babyloneksilet både er med på prege tilstivningen av dette teodicé-elementet⁵⁴ (slik von Rad antyder) og betinge den respons som av mange beskrives som et resultat av en krise.⁵⁵

Det er ikke enkelt å avgjøre hvor rigid/kompleks visdomstradisjonens moralske logikk er. Én ting er imidlertid hvordan dette skal forstås, objektivt sett, noe litt annet er hvordan *Qohelet* forstår det. Selv om Ordspråkene trolig åpner for en større rikdom enn det enkelte av dens fortolkere har oppfattet, er det altså ikke umulig at anvendelsen av dette stoffet på Qohelets tid har tatt en retning som er smalere, og som var med på å betinge Qohelets reaksjon. Dette vet vi ikke sikkert, og vi skal derfor ikke la tolkningen av Qohelets visdomsforståelse være en funksjon av én gitt tolkning av Ordspråkene. Men vi har angitt noen sentrale temaer, som også Qohelet behandler, nemlig den vises forsøk på å mestre det vilkårlige (praktisk), spørsmålet om sammenhengen mellom Gud, livsførsel og et godt liv (etisk), og, i alle disse ting, en søken etter den bakenforliggende mening (eksistensielt). Dette tar Qohelet videre.

⁵³ Ibid s. 385.

⁵⁴ Jfr Christine Hayes, *The Deuteronomistic History: Response to Catastrophe (1 and 2 Kings)* i Introduction to the Old Testament, Open Yale Courses 2006, lecture 14 s. 11-12.
<http://oyc.yale.edu/transcript/957/rlst-145>

⁵⁵ Jfr Brueggemann 1996 s. 386.

Del 2. Visdom: livsmestring og innsikt

Fork 8:1b-8

Visdom lyser opp et menneskes ansikt, så det strenge draget mildnes. 2 Lyd kongens befaling, du sverget ved Gud å være ham lydig. 3 Vær ikke rask til å gå bort fra ham, og hold ikke fast ved en dårlig sak. For kongen gjør som han vil. 4 Kongens ord er lov, hvem kan si til ham: «Hva er det du gjør?» 5 Den som holder hans bud, erfarer ikke noe ondt; den vise kjenner i sitt hjerte den rette tid og vei. 6 Hver handling har sin tid og vei, og det onde som venter mennesket, hviler tungt på ham. 7 Han vet ikke hva som vil hende. For hvem kan si ham hva som skal skje? 8 Ingen har makt over vinden så han kan holde den tilbake. Ingen er herre over sin dødsdag. I krig slipper ingen fri, lovløshet berger ikke sin mann.

Denne teksten aktualiserer spørsmålet om visdommens karakter. Gjennom å drøfte ulike tolkninger av det som her fremstår som motsetninger, vil vi belyse spørsmålet om kontinuitet/diskontinuitet med tradisjonell visdomsforståelse, vurdere ulike perspektiver på hva dette tradisjonelle syn består i, og se dette i sammenheng med Qohelets fortvilelse.

2.1. Motsetning: både bekreftelse og avvisning av visdom

Dette er en tekst som har fått flere til å anta én eller flere redigeringer som har som funksjon dempe eller modifisere Qohelets pessimisme. Som nevnt, er Fox' innvending at slike forklaringer reiser flere spørsmål enn de besvarer. At fortolkerne stusser er likevel ikke overraskende. Allerede i åpningsverset legger man merke til en bekreftelse av visdommen ("Visdom lyser opp et menneskes ansikt, så det strenge draget mildnes") som ikke umiddelbart samsvarer med utsagn andre steder hos Qohelet, som f. eks "Med stor visdom følger store kvaler. Den som øker sin kunnskap, øker sin smerte" (1:18). Det synes også å være motsetninger internt i denne teksten. Verken v 1 eller den påfølgende bekreftelsen av visdom i v 5b ("den vise kjenner i sitt hjerte den rette tid og vei") passer umiddelbart godt sammen med v 7: "Han vet ikke hva som vil hende. Hvem kan si ham hva som vil skje?"

2.2. Brudd med/nyansering av tradisjonen

Det er mulig å lese dette som at Qohelet refererer til en variant av den tradisjonelle visdom (1-5), som han så kritiserer (6-8)⁵⁶. Versene 1-5 har typiske temaer fra Ordspråkene, som visdommens glede (2:10; 15:23), nødvendigheten av å forholde seg til kongens makt og luner på den rette måte (14:35; 16:14) og en generell positiv beskrivelse av den vises kløkt og klokskap. Den vise er en med *timing* og dømmekraft: "Den vise kjenner i sitt hjerte den rette tid (עֵת) og vei (מִשְׁפָּט)" (Fork 8:5b, jfr Ordsp 13:14; 22:3). Han kan ta fornuftige avgjørelser med tanke på fremtiden og redusere risiko i utsatte situasjoner. Om Qohelet *siterer* denne tradisjonen direkte, eller bare parafraserer, er ikke viktig. Poenget er at Qohelets egen oppfatning, i følge denne tolkning, skiller seg fra tradisjonens: tilværelsen har sine egne lover (6a⁵⁷) som mennesket ikke har innsikt i (7). Denne uvisshet er de onde kår (רַעַת הָאָדָם) mennesket lever under (6b), slik ens egen dødsdag er uviss (8).

Det går også an å lese teksten som en *nyansering* mer enn en avvisning av eldre visdomstradisjon. Ordene i 1b ("Visdom lyser opp et menneskes ansikt, så det strenge draget mildnes") kan leses som et vanlig ordspråk, men i motsetning til dem som forstår v 2-4 som tradisjonelle råd for vismannen ved hoffet, hevder Murphy at dette snarere er en ydmykende relativisering av både rollen og prestisjen til den vise ved hoffet.⁵⁸ Slik uttrykkes mindre tro på menneskets muligheter i møte med autoriteter enn man finner i eldre visdom. (eks. Ordsp 14:35; 16:14). Like fullt er det *visdom*; dette er tenkning som hjelper mennesket å unngå problemer, derfor og ingen ensidig avvisning av v 1 (den positive vurdering av visdom), men en modifisering.

Versene 5-8 kan lese på noenlunde samme måte. Den som følger den kongelige ordning er den som lykkes (v 5a), noe den kloke er i stand til, ettersom han kjenner hoffets "tid og vei" (v 5b), altså måten å te seg på i en slik

⁵⁶ Jfr Leo G. Perdue, *Wisdom Literature – A Theological History*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2007 s. 205.

⁵⁷ 8:6a her tolket i lys av den determinisme det er mulig å lese ut av kap. 3:1-15, altså Qohelets eget syn.

⁵⁸ Murphy s. 1992 s. 83.

sammenheng.⁵⁹ Inkludert den menneskelige faktor: sin egen og kongens svakheter. For ettersom alle ting har sin tid og vei – eller *dom* (מִשְׁפָּט) – vil også kongen med tiden bli innhentet av sine gjerninger. Følgelig hviler menneskets ondskap (רַעַת הָאָדָם) tungt også på ham⁶⁰ (v 6b). Slik kan man, gjennom å ta høyde for både hoffets anordninger og de aktuelle menneskelige faktorer, navigere optimalt i utsatt farvann. Lest på denne måten blir disse versene tolket som tradisjonell visdom som går langt i å love trygghet for den kløktige hoffvismann. Dette bestrider ikke Qohelet i og for seg, men han demper optimismen noe i de påfølgende vers (v 6b-8); for én ting er å være dyktig når det gjelder å takle lunefulle makthavere, noe annet er *livets* uberegnelighet. Fremtiden er tross alt grunnleggende usikker (v 7), tydelig eksemplifisert ved dødens vilkårlighet (v 8), som dypest sett er det all risikovurdering ønsker å håndtere, men som, i følge Qohelet, ikke er mulig. Slik sett er ikke dette en total avvisning av den vises kapasitet for kontroll, men kontroll sees på som noe midlertidig og ufullstendig, og som kanskje mer enn noe annet består i å respondere klokt på strømmen av hendelser livet kontinuerlig kaster mot mennesket.⁶¹ Hoffkonteksten er et eksempel på hvordan den vise behersker en del ting i *nåtiden*. Fremtiden er stadig usikker, selv for vismannen.

En variant av denne tolkningen er å stadig lese 5a ("Den som holder hans bud, erfarer ikke noe ondt") som en del av hoffkonteksten, men 5b-6a ("den vise kjenner i sitt hjerte den rette tid og vei. Hver handling har sin tid og vei") som mer åpne utsagn. Da leses ikke עַת וּמִשְׁפָּט ("tid og dom" v 5b og 6a) som referanser til god dømmekraft ved hoffet, men som en generell teologisk kvalifisering av det kloke menneskets innsikt og muligheter. Og רַעַת הָאָדָם ("menneskets ondskap"/"vanskeligheter") peker ikke tilbake på 5b-6a (som i lesningen over), men fremover mot 7-8. Slik karakteriseres mangelen på innsikt i fremtiden som noe ondt som hviler tungt på mennesket, og kontrasten mellom den praktiske "nåtidsvisdom" og fremtidens usikkerhet forsterket. Likevel er ikke forskjellen på

⁵⁹ "Perhaps the phrase 'time and judgement' refers to the courtier's style of conduct; he will know the proper time and manner of acting" (Murphy 1992 s. 84).

⁶⁰ Ibid. s. 84.

⁶¹ Fox 1999 s. 279.

disse to lesninger avgjørende når det gjelder Qohelets forhold til visdomstradisjonen. I begge tilfeller kritiserer han *trekk ved* klassisk visdom.

2.2.1. Kongens eller Guds bud?

Det som er viktigere, er om 5a leses som en del av hoffkonteksten eller ikke. ("Den som holder *hans bud*, erfarer ikke noe ondt"). Norsk Bibel 2011 oversetter slik at det er nærliggende å lese "hans bud" som pekende tilbake på kongen i v 4. Altså kan overholdelsen (שומר) av budet (מצוה) i referere til viktigheten av å adlyde kongen.⁶² Med andre ord: påstander med ikke like absolutte pretensjoner som de ville hatt om det var *Gud bud* verset refererte til. Sistnevnte er imidlertid også en mulig lesning, ettersom det er tvetydig hva som ligger i 'bud' i v 5a:

שומר מצוה לא ידע דבר רע

("den som holder et bud vil ikke vite av noe ondt").

Flere har lest dette som en referanse til visdomslærerens formaninger og rettleddninger (se eks שומר og מצוה i Ordsp 19:16), eller som Loven.⁶³ Vers 5b ("den vise kjenner i sitt hjerte den rette tid og vei") har i utgangspunktet et åpent preg, og trenger ikke ha noe med hoffet å gjøre. Noe som samsvarer med denne lesning av v 5a. (Det i seg selv burde kanskje få en til å stille spørsmål ved konteksten for dette verset.) Slik forstått introduserer v 5 et nytt tema, nemlig belønningsteologi, hvor Qohelets påfølgende kritikk blir mer rammende enn om det (bare) var kongen og hoffet det var snakk om. På den andre siden skaper דבר רע i v 2 en forbindelse til שומר i v 5, og gjentagelsen av formuleringen דבר רע (v 3) i v 5 gjør det det samme. Dét taler for at hoffet og kongen er sammenhengende. Forskjellen på disse to lesninger er altså om Qohelet bestrider et helt grunnleggende konsept fra tradisjonsstoffet knyttet til lovobservans som veien til et godt liv, eller om han først og fremst, i rammen av en refleksjon over situasjonen ved hoffet, demper troen på visdommens kapasitet, men uten at han forkaster den.

⁶² Jfr Perdue 2007 s. 205.

⁶³ Murphy 1992 s. 83 viser til N. Lohfink

2.2.2. Qohelet på linje med tradisjonens syn på visdommens begrensning

En tilnærming som verken tolker Qohelet som en som bryter med eller modifierer tradisjonen, finner vi hos Fox. Han kritiserer anvendelsen av hypotesen om 'tradisjonell' visdom for å være upresis og lite sakssvarende. Noe man ikke vet, er hvor grensene for en slik definisjon skal trekkes. Det man derimot *vet*, er at det *ikke* er noe i Fork 8:1-6a vi ikke *også finner i tradisjonell visdom*. Der Murphy hevder at den hoffvisdommen Qohelet fremstiller i v 2-4 er et uttrykk for mindre tro på den vises muligheter enn det man ser i tradisjonen, peker Fox på at den servilitet som Qohelet foreskriver i disse versene, faktisk er på linje med Ordspråkene.⁶⁴ Fox viser til flere vers som tematiserer utfordringene som følger av kongens makt, og hevder at Qohelet gjentar det snarere enn å relativisere det:

Kongens sinne er som løvens brøl,
hans velvilje er som dugg over gresset.

(Ordsp 19:12)

Kongens harme bærer bud om død,
men en vis kan stille harmen.

(Ordsp 16.14)

Himmelens høyde og jordens dybde
og kongers hjerte kan ingen granske.

(Ordsp 25:3)

Frykt Herren og kongen, min sønn!
Slå deg ikke sammen med dem som vil forandre.

(Ordsp 24:21)

Ordspråkene er altså på ingen måte blinde for den vises begrensede handlingsrom stilt overfor en konge. Samtidig kan man spørre seg om ikke Fox leser inn en større likhet mellom Ordspråkene og Qohelet enn det som ligger i

⁶⁴ Fox 1999 s. 275.

disse tekstene. Ordsp 19:12 viser til to ytterpunkter hos en hersker som den vise alltid må ta høyde for, men sier ikke noe direkte om mulighetene (eller mangel på muligheter) til påvirkning i den forbindelse. På den andre siden sier Ordsp 16:14 at den vise *har* mulighet til å endre kongens sinnsstemning, noe Fork 2-4 ikke åpner for på den samme måten. Kongshjertets uransakelighet i Ordsp 25:3 innebærer heller ikke med nødvendigvis like stor grad av ydmyk underkastelse som Fork 2-4 (etter Murphys tolkning) gjør. Makthavernes vilkårlighet er nettopp det den vise tar høyde for og reflekterer over. Ordsp 24:21, derimot, om å frykte kongen og Gud er den referansen som kommer nærmest Qohelet.

Sammenstillingen av å frykte (אֱלֹהִים) Gud med å frykte kongen (som kun opptrer her i Ordspråkene), kan spille på at de begge har makt til å gjøre som de vil.⁶⁵ Det benekter heller ikke de andre referansene til Fox, men her ligger man kanskje tetter på den mangel på kontroll Murphy forutsetter at Ordspråkene undervurderer. Samtidig er det også mulig å lese dette verset primært som en advarsel mot å *gjøre opprør mot kongen*:

עַם־שׁוֹנִים אֶל־תְּתַעֲרַב

("slå deg ikke sammen med dem som vil forandre"/"dem som vil gjøre opprør [mot dem]").

En advarsel som i så fall dreier seg om politiske vurderinger mer enn en prinsipiell vurdering av begrensningene i vismannens kapasitet.

2.2.3. Nåtid/fremtid

Heller ikke 6b-8⁶⁶ representerer teologi som Ordspråkene er ukjent med, hevder Fox. Qohelet ser ingen grunn til å betvile det nærmest selvvinnlysende faktum at mennesket ikke kjenner morgendagen⁶⁷ (v 7). Dette er en etablert tanke i Ordspråkene,⁶⁸ og motsier ikke tanken om den vises tilpasningsdyktighet og kløkt, en vurdering av visdom Qohelet ved i flere passasjer stiller seg bak (2:13;

⁶⁵ Murphy 1998 s. 182-183.

⁶⁶ ("...og det onde som venter mennesket, hviler tungt på ham. Han vet ikke hva som vil hende. For hvem kan si ham hva som skal skje? Ingen har makt over vinden så han kan holde den tilbake. Ingen er herre over sin dødsdag. I krig slipper ingen fri, lovløshet berger ikke sin mann.")

⁶⁷ Fox 1999 s. 280.

⁶⁸ Fox henviser bla. til Ordsp 27:1 "Pris deg ikke lykkelig over morgendagen, for du vet ikke hva den vil bringe." (Fox 1999 s. 279.)

10:2; 9:16a; 9:18a; 7:12). Lest slik blir det ingen reell motsetning mellom v 5-6a og v 6b-8. De bare uttaler seg om forskjellige ting, henholdsvis muligheten for kontroll i nåtiden og påminnelsen om det usikre ved fremtiden, ikke ulikt Murphys tolkning av disse versene. Forskjellen på Qohelet og Ordspråkene etter Fox' lesning, består i at Ordspråkene godtar visdommens begrensning, mens *Qohelet ikke gjør det*. Han reagerer langt sterkere på usikkerheten. Derfor kaller ikke Fox dette for en spenning i objektiv forstand, men for en *spenning i Qohelets sjel*⁶⁹.

2.3. Synet på tradisjonen og forståelsen av tekstens spenninger

Vi har altså sett tre litt ulike tilnærminger som tilrettelegger Qohelets forhold til sin tradisjon noe ulikt. Den første vurderer tradisjonen som optimistisk i sitt syn på visdommens og menneskets muligheter, noe Qohelet bryter med tvert ("visdomskrise"); den andre (Murphy) ser stadig på tradisjonen som et uttrykk for forholdsvis optimistisk visdomsteologi, men som Qohelet kritiserer noen sider ved, uten å definere seg selv helt utenfor (ikke "visdomskrise"). Den tredje (Fox) vektlegger at Qohelet ikke kommer med noe nytt i og for seg, men at han reagerer sterkere på menneskets begrensning enn det vi ser i tradisjonen (ikke "visdomskrise", men *personlig krise*). Om Fox' skille mellom verdien av *risikohåndtering* (v 5-6a) og fortvilelsen over det umulige ved *risikoeliminering* (v 6b-8) er sakssvarende, er denne teksten alene ikke tilstrekkelig for å kunne gi et svar på. Det som foreløpig skulle være klart, er at alle disse tre tilnærminger på ulike måter søker å løse det de ser som motsetninger i teksten.

2.4. Teksten uttrykker ett budskap

Man kan også lese teksten som gjennomgående mer negativ til visdommens muligheter, slik at dette verken blir kritikk av eller dialog med tidligere tradisjon, men et avsnitt som uten motsetninger uttrykker pessimisme og resignasjon. Shields leser ikke v 8:1b ("Visdom lyser opp et menneskes ansikt så det strenge draget mildnes") som en beskrivelse av visdommens kraft til å forandre mennesket til det bedre, men som menneskets tendens til å ødelegge det

⁶⁹ Ibid. s. 279.

potensiale som kunne ha ligget i visdommen. I motsetning til den vanligste lesemåten som ser **עו פניו** ("hans ansikts gjenstridighet") som objektet for verbet **שנא** ("forandre"), mener Shields fraværet av objektsmarkøren **א** taler mot dette⁷⁰, og han foreslår følgende lesning istedet:

"En manns visdom lyser opp hans ansikt, men hans ansikts gjenstridighet endrer det."

(חכמת אדם תאיר פניו ועו פניו ישנא)

Leser man på denne måten **עו פניו** som subjektet, blir ikke v 2-4 en nyansering av v 1b, men hele passasjen en beskrivelse av den vises begrensede muligheter, både psykologisk (v 1b) og praktisk (v 2-4).

Videre leser Shields v 5b-6a ("Den vise kjenner i sitt hjerte den rette tid og vei. Hver handling har sin tid og vei") ikke som et uttrykk for den vise innsikt i verden, men som *den vises innsikt i sin manglende innsikt*. Altså en slags 'sokratisk' form for selvinnsikt, kunne vi kanskje si ("jeg vet at jeg intet vet"), som da står i kontinuitet, og ikke brudd med, v 6b-7. Denne lesning er avhengig av å se **עת ומשפט** ("tid og vei") i v 5b som en slags overskrift eller introduksjon til v 6-7, samt de fire påfølgende forekomstene av **כי** som bindende sammen fire utsagn i en oppramsing:

ועת ומשפט ידע לב חכם

[Når det gjelder] en passende tid og et riktig resultat, vet det vise hjertet... (5b)

כי לכל-חפץ יש עת ומשפט

at det er en passende tid og et riktig resultat for enhver situasjon (6a)

כי-רעת האדם רבה עליו

at menneskets onde er en byrde for ham (6b)

כי-איננו ידע מה-שיהיה

at ingen vet hva som vil skje (7a)

כי כאשר יהיה מי יגיד לו

⁷⁰ Shields 2006 s. 190-191. Hans oversettelse støtter seg på Fox 1999 s. 273, men Fox leser v 1b ("En manns visdom lyser opp hans ansikt") som at den vise – for sikkerhets skyld – velger å fremstå som lys og blid i herskerens nærvær, noe som skaper en litt annen kontekst for resten av verset, uten at dette er avgjørende for de spørsmål vi drøfter (se Fox 199 s. 275-276).

at når noe skal skje – hvem kan fortelle ham det? (7b)

Murphy kommenterer utfordringen med å oversette disse fire כִּי, og hans løsning illustrerer tydelig forskjellen på kontinuitet og brudd i oversettelsen av denne passasjen:

For det vise hjertet kjenner tid og vei (5b).

Ja, det er en tid og vei for alt (6a),

Men en ulykke ligger tungt på mennesket (6b)

i det at ingen vet hva som vil skje (7a)

fordi: hvordan det vil gå – hvem kan fortelle ham det? (7b).

Murphys adversative og resultative כִּי i henholdsvis v 6b og 7a gir ham altså mulighet til å lese רעת האדם (6b) som Qohelets negative innspill til tradisjonsstoffet; en slags overskrift som skaper forventning, hvorpå fremtidens uvisshet (v 7a) forklarer hva som ligger i dette (og som utdypes i de følgende vers). Slik kommer han til rette med tekstens tilsynelatende dobbelte tale om at den vise kjenner tid og vei, men samtidig ikke vet hva som skal skje. Fox, på sin side forutsetter at v 5-6a bare handler om nåtiden, slik at de påfølgende versene om usikkerhet og manglende innsikt blir utsagn om fremtiden som ikke bryter med disse. Styrken med det er at han ikke trenger å påvise hvor i teksten en eventuell dialog eller dialektikk finner sted. På den andre siden er han avhengig av å avgrense betydningen av ומשפט עלת på en bestemt måte for å få dette til å gå opp. Shields, derimot, er den eneste som ikke trenger å avklare slike spørsmål. Hos ham trekker alt i teksten i én retning: den vise kjenner ikke i sitt hjerte "tid og vei" (5b), men bare at det er slik at enhver situasjon eller handling (הפִּי'וֹ) har sin "passende tid og riktige resultat", som han oversetter det. Dette samsvarer med Qohelets tilløp til determinisme i kapittel 3 (som er den teksten som tydeligst kvalifiserer begrepet עלת), og harmonerer med resten av avsnittet i kapittel 8, som fungerer som en utdypning av menneskets usikre situasjon. Slik ser vi hvordan distinksjonen mellom subjekt og objekt (עוֹ פִּנְיוֹ i v 1b) og ulike oversettelser av en konjunksjon (כִּי) kan være med på å vippe teksten i helt ulike retninger. Så

spørs det om Shields' tolkning følger av oversettelsen, eller om oversettelsen er styrt av tolkningen. Vi må se på flere tekster for å klargjøre vår forståelse.

Del 3. Visdom som gudfryktighet, og verdens urettferdighet.

Fork 8:10c-14

10c Også dette er forgjeves. 11 Om dommen over den onde gjerningen ikke straks blir satt i verk, får menneskene mot til å gjøre det onde. 12 For en synder kan i mange år gjøre ondt, og Gud lar ham likevel leve lenge. Enda skulle også jeg vite at det går godt for dem som frykter Gud, fordi de har ærefrykt for ham. 13 Men for den urettferdige lykkes det ikke, hans liv blir kort, flyktig som en skygge, fordi han ikke frykter Gud. 14 Det er noe meningsløst som hender på jorden: Noen rettferdige får hva de urettferdige fortjener, og noen urettferdige får hva de rettferdige fortjener. Jeg sier: Også dette er forgjeves.

Denne teksten aktualiserer ulike syn på forholdet mellom belønningsteologien og forståelsen av verdens urettferdighet, samt hvordan dette berører tolkningen av הבל.

3.1. Mangel på dom og ondskapens spillerom

Vers 10 avsluttes med at et forhold vurderes som *hevel* (הבל). Det gjelder den urett at urettferdige (רשעים) får en skikkelig begravelse, mens de som har gjort det rette (כן-עשו) glemmes. Detaljene rundt dette er uklare, men det viktige i vår sammenheng er at Qohelet her har adressert *tzaddiqim/resha'im*-temaet, med en påpekning av at rettferdighet bokstavelig talt perverteres (snus om på), noe som har frustrert ham ved flere anledninger (3:16; 7:15; 8:14). *Hevel*-karakteristikken rammer også det han tar opp videre (v 11), nemlig at mangel på dom (פהגם) er en forutsetning for at ondskap skal få spillerom. Formuleringen her har flere nyanser:

”Fordi (אשר) dommen over den onde gjerning ikke iverksettes straks” (v 11a)

(litt.) ”derfor er menneskebarnas hjerte fullt i dem til det å gjøre ondt” (v 11b)

(על-כן מלא לב בני-האדם בהם לעשות רע, v 11b).

Dette kan bety at de er "ivrige etter"⁷¹ å gjøre det onde, at de "tør"⁷² å gjøre det, eller, mer åpent) at de blir "fylt med tanker om" å gjøre det onde,⁷³ altså noen nyanseforskjeller i forståelsen av intensjon.

V 12 fortsetter denne tråden ("For en synder kan i mange år gjøre ondt, og Gud lar ham likevel leve lenge" [ךא]). Verset sier ikke om det er Guds eller styresmaktenes dom⁷⁴ det er snakk om,⁷⁵ men vi merker oss at Qohelet knytter an til *det lange liv*, en viktig del av forventningene knyttet til *tzaddiqim*. Slik skapes en tydelig kontrast til den ortodokse tanke om at dette følger av visdom og rettferd (med ךא, se Ordsp 3:1-2; 3:16; 28:16). For slik er det altså ikke, ifølge Qohelet.

3.2. Om det skal gå de gudfryktige godt eller ikke

Her finner vi noe som skaper hodebry for fortolkerne. V 12b-13 er en passasje hvor mange har funnet det nærliggende å fremme hypoteser om senere tillegg. Så skarpt har motsetningsforholdet her blitt oppfattet. Utsagnene om gudsfryktens verdi 12b-13 ser ut til å motsi direkte det Qohelet sier om *rettens omkalfatring* både i versene før (v 10-12a) og etter (v 14). Det trenger en forklaring.

Perdue stiller seg spørsmålet om det er slik at Qohelet her (v 12b-13) rett og slett ikke er villig til å følge opp det han har antydnet i versene før, og i stedet stiller seg på linje med tradisjonen. Noe som uttrykker en form for inkonsekvens eller tvil hos Qohelet. Han vet kanskje ikke helt hva han mener om belønningsteologien. Men det er lite trolig, etter Perdues mening. Mer sannsynlig er det at Qohelet bare viser til tradisjonen, for så bevisst å forkaste den i verset etter (v 14).⁷⁶ Det er ikke er ikke umulig å tenke seg. Samtidig forklarer ikke Perdue hva Qohelet legger i det at sier han *vet* (״וודע אני״) at det går den

⁷¹ Murphy 1992 s. 79: "...therefore the human heart is set on [oppsett på/ivrig etter] doing evil."

⁷² Norsk Bibel 2011. Fox kommenterer overvekten av kommentatorer som foreslår denne oversettelsen (Fox 1999 s. 285.)

⁷³ Graham S. Ogden har ingen egen oversettelse av Forkynneren, men parafraiserer v 11a på denne måten. (Ogden 2007 s. 148).

⁷⁴ פתגם i v 11 (fra persisk) brukes bare ved ett annet tilfelle i GT (Est 1:20), hvor det dreier seg om en kongelig forordning eller påbud. Fork 8:11 har et generelt preg, og det er derfor åpent om det er Gud eller styresmaktene som forventes å iverksette dommen. (Ogden 2007 s. 147.)

⁷⁵ v 11a: אשר איןנעשה פתגם מעשה הרעה מהרה

⁷⁶ Perdue 2007 s. 205.

gudfryktige vel (v 12b), og hvordan dette skal forstås sammen med negasjonene både før og etter uten at ordene mister mening. Murphy, derimot, tar opp dette, og hevder at poenget med **אני יודע** er at Qohelet ønsker å poengtere at han har tatt den ortodokse påstand med i beregningen. Slik at han sier noe slikt som: *Til tross for at jeg vet at....*⁷⁷; og på den måten presisere at han kjenner til at noe påstås, men at han er uenig.

3.3. Betydningen av **כי גם**, og realismen i gjengjeldelsesprinsippet

Å forstå v 12b sitt forhold til v 12a slik Murphy her gjør, henger videre sammen med hvordan man forstår konjunksjonene **כי גם** som binder disse setningene sammen:

"For en synder kan i mange år gjøre ondt, og Gud lar ham likevel leve lenge." (12a)

"Enda skulle også jeg vite at det går godt for dem som frykter Gud." (12b)

כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים (12b)

I tråd med tolkningen om at Qohelet *henviser* til dette for å vise at han kjenner til det, men uten å være enig i det, oversetter Murphy **כי גם** til "*selv om*" (*although*); en innrømmende konjunksjon som introdusere en tanke man kunne forvente at opphevet den foregående, men som nettopp *ikke* gjør det. (V 12a: "*Virkeligheten sier faktisk X*", v 12b: "*selv om jeg vet at tradisjonen hevder Y*".) Altså et type *zwar/aber*-mønster. Men til forskjell det tidligere omtalte tilfellet, der Murphy leste 8:6b-8 som en modifisering av 8:5-6a, hvor tanken om fremtidens usikkerhet kunne sies å veie tyngre enn visdommens praktiske verdi i nuet, men uten at sistnevnte tanke ble avvist, ligger vi her nærmere det at den ene tanken fortrenger den andre fullstendig. Det at *tzaddiqim* behandles som *resha'im* og vice versa er *tomhet* ("vanity", Murphys gjengivelse av **הבל**), og i praksis undergangen til den ortodokse tanken om gjengjeldelse, slik man kjenner den fra deuteronomistisk teologi, Jobs venner og andre steder i GT⁷⁸:

⁷⁷ Han viser til R. Gordis' oversettelse, som han mener er å trekke det litt for langt språklig, men som saklig sett får frem poenget på en god måte. (Murphy 1992 s. 85.)

⁷⁸ Ibid. s. 85.

Å frykte Herren forlenger livet,
men de urettferdige får færre år.
(Ordsp 10:27)

Den rettferdige skal ikke rammes av noe ondt,
de urettferdige får ulykke i fullt mål.
(Ordsp 12:21)

Dette motsies av livets realiteter i så stor grad at tradisjonen (på dette punkt) må vike. Når Murphy leser teksten slik, forstår han Qohelets syn på gjengjeldelsesprinsippet slik Perdue gjør, men han begrunner sin tolkning tydeligere.

Fox, derimot, er kritisk til det å oversette גַּם כִּי til "selv om". Partikkelen גַּם ("også") kan introdusere både innrømmende og adversative setninger; oversettelsen er da et semantisk spørsmål mer enn et leksikalsk, ettersom betydningen er en funksjon av meningsforholdet mellom setningene den binder sammen.⁷⁹ Stilt bak כִּי ("for") er en innrømmende betydning av גַּם ikke godt nok belagt, hevder Fox. Med referanse til Fork 4:14, 16; 8:16 og 9:12 konkluderer han med at גַּם כִּי i Forkynneren først og fremst introduserer en et *ledsagende* saksforhold, og han oversetter v 12b slik: "Og jeg vet *også* at det vil gå godt for dem som frykter Gud..."⁸⁰ Ifølge Fox benekter Qohelet aldri visdomsteologiens gjengjeldelsesprinsipp, og heller ikke her. Det han gjør er bare å henvise til to ting han kjenner til: gjengjeldelsesprinsippet *og* at det er tilfeller hvor den ikke gjelder. Årsaken til hans sterke reaksjon er at han står inne for belønningsteologiens aksiomer.⁸¹ Observasjonen av disse motsetninger får ham derfor til å karakterisere virkeligheten som *absurd* (Fox' oversettelse av הַבְּלִי). Vi skal imidlertid merke oss at Shields, som henviser til akkurat dette resonnementet hos Fox, hvor v 12a og b leses som to likeverdige observasjoner, *likevel* gjengir גַּם כִּי i

⁷⁹ Fox 1999 s. 286.

⁸⁰ "And I also know that it will og well with the God-fearing..." (Ibid. s. 282, min uthevelse.)

⁸¹ Ibid. s. 286.

v 12b med det innrømmende "selv om"⁸². Shields betoner at de ortodokse utsagn i v 12b-13 er rammet inn av Qohelets "observasjoner av det virkelige livet"⁸³ (v 10-12a og 14). En realisme som undergraver visdommens verdi og belønningsteologiens gjengjeldelsesprinsipp. Derfor er verden *meningsløs* ("senseless", Shields' oversettelse av הבל).

Til forskjell fra Shields, men i likhet med Fox, beskriver Peter Machinist denne brytning mellom teologiske aksiomer og den observerte urettferdighet som en spenning mellom Qohelets personlige overbevisning om at de rettskafne belønnes og de onde straffes, og hans iakttagelse av at "dette i realiteten ikke alltid fungerer".⁸⁴ Dette dilemma er הבל. Altså er det ikke primært mangelen på guddommelig sikret rettferdighet som karakteriseres med denne termen, slik Murphy m. fl. leser det, men *spenningen i seg selv*. For hovedregelen er fortsatt at de rettskafne belønnes og de onde straffes, skal man tro Machinists tolkning,⁸⁵ og avvikene fra dette utgjør for Qohelet en *uforståelig skuffelse* ("frustration", gjengivelsen av הבל i oversettelsen Machinist kommenterer, Tanach Translation JPS⁸⁶).

Ogden tenker også i denne retning. Han kommenterer at synderes lange livsløp både kan inspirere og lure folk til ondskap (v 12a), og stiller spørsmålet: hva er Qohelets svar til dette? Ogden vektlegger at svaret åpner med כִּי גַם, og anerkjenner at det kan ha flere betydninger, men, i motsetning til Murphy, Shields og Fox, konkluderer han med at konteksten her krever en adversativ tolkning: "likevel" ("*however*")⁸⁷. Slik, i stedet for den innrømmende ("*Virkeligheten sier faktisk X*", "*selv om jeg vet at tradisjonen hevder Y*") leser han det slik: "*Virkeligheten sier kanskje X, likevel vet jeg Y*". For selv om det til tider *ser ut til* at onde mennesker får den belønning de rettferdige skulle hatt, er ikke dette noe

⁸² Han anvender primært Fox' resonnement for å begrunne hvorfor det ikke er tilfredsstillende å se på 12b-13 som en eksternt kilde (tillegg eller sitat). Fox påpeker at det i overgangen v 12a til b ikke er noen tegn på henvisning til andre, men er en måte å omtale to ulike saksforhold på. (se Shields 2006 s. 198 og 192).

⁸³ Ibid. s. 198.

⁸⁴ "... that in reality this does not always work out" (Machinist, *Ecclesiastes – Introduction and Annotations* i The Jewish Study Bible, Oxford University Press 2004, s. 1616.)

⁸⁵ Jfr ordlyden i fotnote 89.

⁸⁶ The Jewish Study Bible, Oxford University Press 2004, s. 1616.

⁸⁷ Ogden 2007 s. 148.

som veier så tungt at det undergraver gudsfryktens verdi. Spenningen mellom v 12a og b fungerer som en refleksjon over noen "uregelmessigheter" (anomalies) i tilværelsen,⁸⁸ men יִירָע אֱלֹהִים (v 12b) betoner først og fremst Qohelets "standhaftige forsvar" for det tradisjonelle syn: "Fear of God is the only way to success"⁸⁹ (jfr Fork 7:18, 26). Avvikene fra dette er *gåtefulle* ("enigmatic"; Ogdens gjengivelse av הַבְּלִי).

3.4. Forholdet mellom beskrivelsen av urett og synet på Qohelets kontinuitet/diskontinuitet med tradisjonen

Måten de ulike kommentatorene skiller seg fra hverandre på, er talende når det gjelder karakteristikken av det i verden som bryter med gjengjeldelsesprinsippet. Murphy sier at Qohelet finner *intet bevis* for gjengjeldelsesprinsippet, og at virkeligheten er uforenelig med noe slikt. Med andre ord: det forkastes.⁹⁰ Som vi har sett, ligger Shields også tett opp til dette når han sier at Qohelets observasjoner av det virkelige livet "effectively undermines the value of that wisdom (belønningsteologien)".⁹¹ Både Murphy og Shields leser כִּי גַם innrømmende.

Fox er mer moderat i sin omtale av bruddene med gjengjeldelsesprinsippet når han sier at Qohelet "knows that *there are cases that violate the rule.*"⁹² Altså fortsatt en konflikt mellom teologi og erfaring, men spenningen tones noe ned. Fox leser כִּי גַם ledsagende. (Murphy direkte uenig.) Machinist kan sies å dempe bruddet ytterligere når han omtaler konflikten som en spenning mellom tradisjonen, og at Qohelet også ser at "*this does not always work out.*"⁹³ Han omtaler ikke כִּי גַם, men i språkbruken ligger han nært opp til Ogden, som altså er den som går lengst i å tone ned av avvikets radikalitet. I sin utlegning av 8:12, beskriver Ogden hvordan Qohelet gir sin fulle støtte til tradisjonen, "for under no

⁸⁸ Ibid. s. 150.

⁸⁹ Ibid. s. 149.

⁹⁰ Murphy 1992 s. 85.

⁹¹ Shields 2006 s. 198.

⁹² Fox 1999 s. 286. (Min uthevelse.)

⁹³ Machinist, *Ecclesiastes – Introduction and Annotations* i *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press 2004, s. 1616. (Min uthevelse.)

circumstances could he advocate evil, even if it *did appear that* divine justice was lacking." Videre skriver han at "*there are times when it seems that evil ones receive the reward due the just person*", og avslutter med, i kommentaren til v 14, at "*The just seem on occasion to suffer the fate which ought rightly to befall the unjust, and the unjust seem to escape punishment.*"⁹⁴ Han leser, som vi har sett, גַּם כִּי adversativt.

3.5. Sammenhengen med forståelsen av הַבֵּל

Denne "rettferdighetens omkalfatring" er et vesentlig motiv hos Qohelet. Vi har nå sett hvordan dette både kan beskrives som en uregelmessighet (anomali), altså som et avvik fra det som forstås som primærtilstanden, og mer i retning av å være hovedregelen, hvor verden først og fremst sees på som urettferdig. 8:14 gir imidlertid ikke noe svar på hvor fundamentalt dette fenomenet er og hvor mange det eventuelt berører:

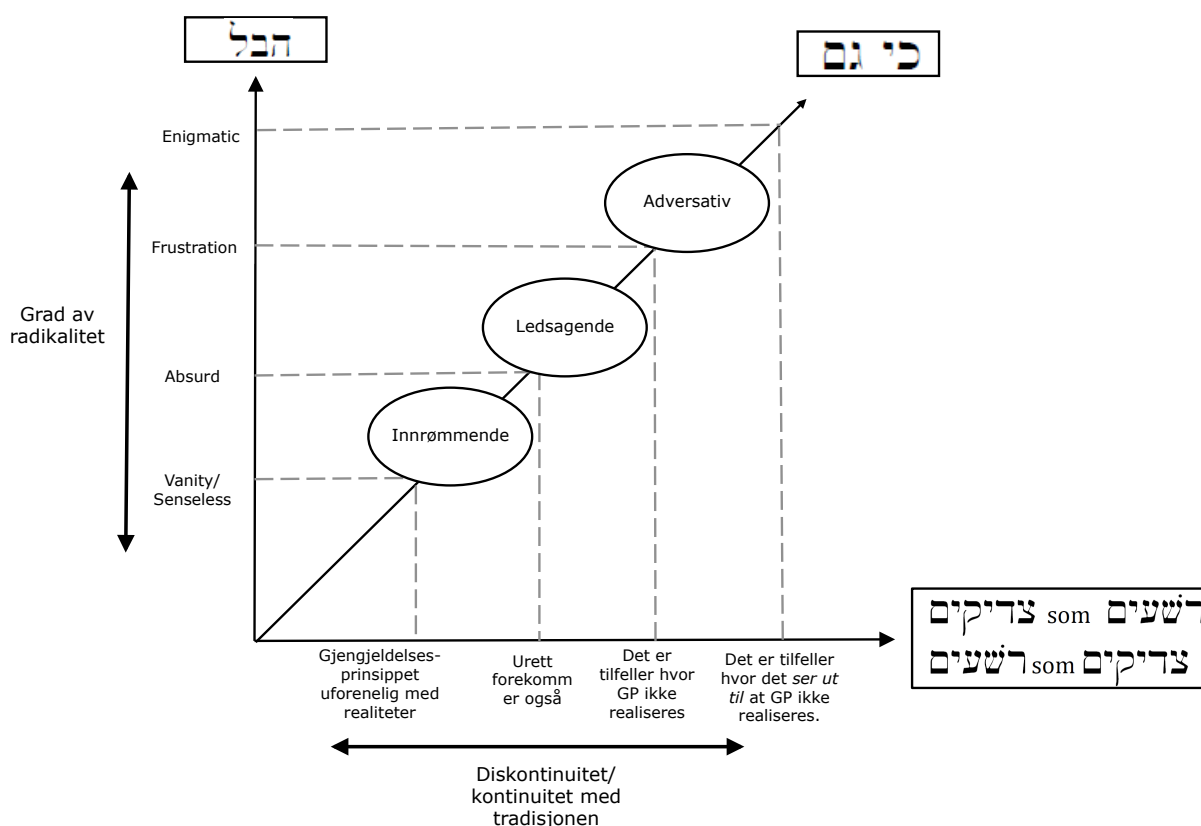
יֵשׁ צְדִיקִים אֲשֶׁר מִגִּיעַ אֲלֵהֶם כַּמַּעֲשֵׂה הַרְשָׁעִים

("der er rettferdige hvem det går som om de hadde gjort de ugudeliges gjerninger..."⁹⁵).

Grunnen til at vi belyser dette, er at det viser seg at dette konsekvent henger sammen med den tradisjonsforståelse fortolkerne tillegger Qohelet, og forbindelsen til tolkningen av הַבֵּל. Vi har sett fem ulike løsninger, fra det å betone fortvilelse, tomhet eller pessimisme, til det å fokusere mer på det gåtefulle, uransakelige eller uutsigelige : *Vanity, senseless, absurd, frustration* og *enigmatic*. På bakgrunn av dette, kan forholdet mellom måten man oversetter גַּם כִּי på, samt sammenhengen mellom graden av radikalitet man legger i 'rettferdighetens omkalfatring' og forståelsen av kontinuitet/diskontinuitet med tradisjonen, og (viktigst) dettes betydning for hvor drastisk man forstår הַבֵּל, dermed beskrives slik:

⁹⁴ Ogden 2007 s. 149-150. (Mine uthevelser.)

⁹⁵ Norsk Bibel 1930. Til forskjell fra 78/85, som i likhet med 2011 betoner at dette (bare) gjelder noen: " "Noen rettferdige må bære den straffsom de ugudelige fortjener."



Vi har med dette overveid ulike syn på tradisjonen som et referansepunkt for Qohelets spenninger, og sett hvordan dette påvirker forståelsen av הבל. Ogden, som betoner kontinuitet mest, betoner tomhet eller pessimisme minst. Naturlig nok. For om tradisjonen ikke tar så feil, om Guds rettferdighet ikke er så fraværende i verden, er det kanskje heller ingen grunn til å forstå הבל som en grunnleggende tomhet, noe som får konsekvenser for forståelsen av Qohelets fortvilelse. Men hva er det så som skiller Ogden fra de andre kommentatorer, og hva tillater ham å lese tekstene slik? *Må* ikke Qohelet ha sett – slik også forfatteren av Jobs bok så – at virkeligheten ikke bekrefter en guddommelig kausalitet i favør av *tzaddiqim*? Hva er Ogdens grunnlag for å tone ned dette?

3.6. En annen forståelse av den gudfryktiges goder

Det ene Ogden gjør, er å se på livets *kvalitet* som viktigere enn dets lengde⁹⁶. At Ogden tolker Qohelet forsiktig når han formulerer seg slik at det ”*ser ut til*” at den rettferdige av og til lider den skjebne som skulle vært den urettferdige til del, betyr ikke at Ogdens Qohelet mangler syn for hvordan lengden på et menneskes liv ikke garanteres av dets moral. Men han har innsett hvordan både Israels lov- og visdomstradisjon har lovet for mye på dette punkt (jfr. 5 Mos 4:40; 2 Mos 20:12; Ordsp 3:1-2). Dette kritiserer han eksplisitt:

En mann kan få hundre barn
og leve i mange år.
Men hvor lenge han enn lever –
om han ikke har glede av sine goder
og ikke engang får en gravferd,
sier jeg at det ufullbårne fosteret
er bedre stilt enn han.

(Fork 6:3)

De tradisjonelle velsignelsene *langt liv og etterkommere* (Gen 1:28; 5 Mos 7:13) er ikke adekvate parametere for identifikasjonen av *tzaddiqims* forventede frukter. Likevel anbefaler Qohelet visdommens og gudfryktighetens vei, men forstått på den måten at gleden (שמחה) i livet er mer grunnleggende enn antallet dager man lever. Uten at han dermed står for hedonisme, eskapisme eller en instrumentell moralforståelse. Den som håpefullt setter sin lit til den praktiske trygghet moral skulle tilveiebringe, baserer seg på en misforståelse⁹⁷, og den som fester blikket på nytelsen for å fortrenge livets uønskede sider, lever ufullstendig. Den vise, derimot, erkjenner tilværelsens gåtefulle (הבל) og usikre karakter (9:11-12), og vet at det kun er gjennom å bøye seg for sin skjebne (מיקרה) at livets gaver kan nyttes i sannhet (9:1-9). Der dåren søker lykke uten dybde, er den vises glede dannet av gudsfryktens ydmykhet og realisme⁹⁸ (7:15-18). Ved ikke å fornekte

⁹⁶ Se Ogden 2007 s. 98.

⁹⁷ Ogden 2007 s. 122-123

⁹⁸ Jfr Ogden 2007 s. 125 og 151.

det gåtefulle ved det guddommeliges nærvær i verden, og samtidig henviser visdommens og gudsfryktens gagn til menneskets indre liv, får Ogdens Qohelet tatt høyde for måten lidelse gjør seg gjeldende i verden på (3:16; 7:15; 8:14) uten at han trenger å svare ensidig negativt på bokens åpnings spørsmål: "Hvilken *vinning* (יִירוֹן, *jitron*) har mennesket av alt sitt strev." (1:3). For visdommens *jitron* er nettopp at den "holder sin herre i live" (7:12), om enn ikke kvantitativt forstått. Fokuset er dermed flyttet fra אַרְךָ (8:13) til שְׂמֵחָה, avgrenset av den visdom som formes av gudsfrykt.

At den dypere visdom vender seg til det domene verden ikke kan nå, nemlig menneskets indre, klinger kanskje bedre i moderne ører enn den delen av gammeltestamentlig teologi som knytter gudsfrykt til det vi kan kalle ytre suksess. Like fullt oppleves kanskje ikke lengde/kvalitet-skillen alene som fyllestgjørende når det kommer til å fange opp den kompleksitet som ligger i den teologiske tolkning av menneskets kår. Ogdens Qohelet får riktignok frem at det stadig er noe den vise kan påvirke (sitt indre), men dette kompenseres ikke nødvendigvis for den store mangel på rettferdighet i verden: *hvorfor lar Gud det onde skje?* Som vi har sett, inneholder gjengjeldelsesprinsippet et element av teodicé i den grad det fungerer som forklaring på lidelsen. Om man ikke skal forstå Qohelet på den pessimistisk-resignerte måten, vil man forvente, nå som han har tilsidesatt den gamle forklaringsmodellen, at han forklarer hvordan Gud stadig kan forstås som rettferdig. Her ser vi hvordan Ogden, som er den som tar flest forbehold når det gjelder Qohelets pessimisme, samtidig er den som nærmest uforbeholdent bekrefter Qohelets tro på *Guds kommende dom*⁹⁹.

Oppsummerende ser tanken slik ut:

- a) Endrede parametere for den vises/gudfryktiges livsmestring og lykke: kvalitet (שְׂמֵחָה) overtar for kvantitet (אַרְךָ).
- b) Guds uransakelighet: Tilværelsen er *hevel*, altså gåtefull. Mennesket *ser ikke* rettferdighet skje fylles.
- c) Guds rettferdighet: Han skal dømme (til slutt).

⁹⁹ Ogden 2007 s. 149 og 64.

I tolkningen av v 8:11-14 er Ogden den eneste som bruker dom (משפט) som argument. Logisk nok: i en urettferdig verden vil håpet om Guds fremtidige dom kunne motvirke pessimisme og kynisme.

Derfor vil en undersøkelse av Qohelets syn på dom kunne bringe oss nærmere et svar på hvor dypt hans fortvilelse og resignasjon stikker.

Del 4. Dom: Forsyn, guds frykt og gudsbegrepet

Fork 3:16-17

16 Videre så jeg under solen: På rettens sted rådde uretten, der rettferd skulle råde, rådde uretten. 17 Da sa jeg i mitt hjerte: Det er Gud som skal dømme den som gjør rett og den som gjør urett. Ja, han har fastsatt en tid for alle ting og for alt som blir gjort.

Disse versene aktualiserer spørsmål om sammenhengen mellom menneskets frihet, Guds forsyn, og forståelsen av guds frykt. Dette er med på å bestemme hvordan Qohelets domsbegrep skal forstås, noe som får konsekvenser for hvordan domstanken passer sammen med hans pessimistiske anstrøk.

4.1. Guds dom som premiss for tradisjonsforvar

Denne passasjen åpner med en observasjon (רַאִיתִי) av verdens urettferdighet, tilsvarende det vi har drøftet. Avstanden mellom slik det burde ha vært og slik det er, fremheves ved at Qohelet legger vekt på at det nettopp er på "rettens sted" (rettssalen, מִקְוֵה הַמִּשְׁפָּט) at det skjer urett. Vi har allerede sett hvordan Qohelet har adressert det problem at mennesket kan miste motivasjon til å leve gudfryktig når de goder guds frykten lovet er tilgjengelige uansett (v 8:12a).

Et viktig premiss i Ogdens argumentasjon for at dette likevel *ikke* leder Qohelet inn i pessimisme og resignasjon, er den domstanke vi finner her i kap. 3: "Da sa jeg i mitt hjerte: Det er Gud som skal dømme den som gjør rett og den som gjør urett" (v 17). Ogden leser dette som Qohelets sikre tro på at Gud – tross alt som måtte tale for det motsatte – skal la rettferdighet skje fyllest¹⁰⁰. Qohelet unnlater ikke å reise ubehagelige og kritiske spørsmål som tradisjonen må forholde seg til (som i 8:10-12a, 14). Dette er hans måte å reflektere seriøst over den tradisjon han ønsker å forsvare, og betyr ikke betyr at han gir slipp på dens grunnleggende holdepunkter, slik mange fortolkere antar. Som Ogden formulerer det: Gud har kontroll, og alt vil gå bra til slutt.¹⁰¹

¹⁰⁰ Ogden 2007 s. 64.

¹⁰¹ Ibid. s. 64.

4.2. Forsyn/determinisme

4.2.1. Om Guds forsyn ('tid') kan fungere som støtte for domstanken

La oss nå se nærmere på begrunnelsen for dette. Ogden kommer innledningsvis med noen generelle bemerkninger om hvordan Qohelets problematiseringer ikke trenger å innebære avvisning av tradisjonen, og hvordan han ofte setter motsetninger ved siden av hverandre for å understreke tilværelsens vanskeligheter. Få vil være uenig i dette. Spørsmålet er bare hva som er hva. I dette tilfellet henviser Ogden til Qohelets bruk av begrepet 'tid'. Det er Qohelets håp og tro at Gud til slutt skal gripe inn på vegne av alle ofre for urett. Denne tro bygger på tanken om at Gud har fastsatt alle tider. Noe både kontekst og ordlyd taler for. Det er etter en observasjon av urett at Qohelet sier til seg selv (אני בלבי, אגרת, v 17) at Gud skal dømme, og bruken av כִּי i v i overgangen mellom domsutsagnet og setningen om tid, kan leses som at sistnevnte (v 17b) er en begrunnelse for førstnevnte (v 17a).¹⁰² Bruken av termene עֵת (tid) og חֶפְצֵי (ting, foretagende) i 17b skaper en forbindelse til den større tematikk om Guds forsyn som utvikles fra 3:1: "Alt har sin tid, det er en tid (עֵת) for alt som skjer (לְכָל-חֶפְצֵי) under himmelen." Dermed har Gud også fastsatt en tid for dom.

Ogden er ikke den eneste som tenker i disse baner.¹⁰³ Både Murphy og Fox er oppmerksomme på at tid og dom i 3:17a og b på en eller annen måte må forstås sammen (jfr. også ordparet i 8:6a).¹⁰⁴

4.2.2. Forholdet mellom determinisme og dom

Det er imidlertid et spørsmål hvorvidt den såkalte "determinisme" er forenelig med tanken om dom. Selv om domsutsagnene i v 3:17b opptrer i rammen av et lengre poetisk avsnitt om "tid," hvor Guds fastsettelse av tidene kan leses som en forutsetning for disse,¹⁰⁵ har flere problematisert sammenhengen mellom nettopp

¹⁰² Ogden 2007 s. 64.

¹⁰³ Se eks Crenshaw 2013 s. 71.

¹⁰⁴ Murphy 1992 s. 36 og Fox 1999 s. 215.

¹⁰⁵ Bruken av כִּי i overgangen mellom v 17a og b tydeliggjør denne sammenhengen. Murphy tillegger det betydningen 'fordi', mens Shields 'siden/ettersom': "...since there is a time for every matter..." (Murphy 1992 s. 36 og Shields 2006 s. 144.) Jfr Bibelen 2011: "Ja, han har fastsatt en tid for alle ting og alt som blir gjort."

det at Gud styrer alle ting (alle tider) og at han samtidig skal dømme menneskene etter deres gjerninger¹⁰⁶. Dette kan, mot Ogden, være et argument for at "tid" hos Qohelet ikke støtter tanken om dom.

Samtidig er det i GT ingen nødvendig motsetning mellom menneskets valgfrihet og ansvar, og den tanke at Gud er den ultimate aktør som står bak både godt og ondt:

Jeg former lys og skaper mørke,
jeg stifter fred og skaper ulykke.
Jeg, Herren, gjør alt dette.
(Jes 45:7)

Se nå, jeg er Han!
Det finnes ingen annen gud enn jeg.
Jeg tar liv og gir liv,
jeg sårer og jeg helbreder,
og ingen kan berge noe ut av min hånd.
(Deut 32:39)¹⁰⁷

I tillegg til slike uttrykk for Guds totale makt og nærvær, er også tanken om mennesket som selvstendig aktør sentral. Som i Deuteronomiums tanke om at Israels privilegium som utvalgt og elsket folk også innebærer et ansvar. Dette går igjen i hele det deuteronomistiske historieverket. Man kan si at mens P-kilden formulerer hellighet som et *mål*, er hellighet i D-kilden mer en *status*. Noe menneskene kan miste gjennom ulydighet. Slik sett er Israels opphold i landet en funksjon av lydigheten mot Jahve.¹⁰⁸ Et belønning-strauff-mønster som forutsetter menneskets (og folkets) ansvar. Som Deuteronomiums utfordring lyder: "Jeg har lagt fram for deg liv og død, velsignelse og forbannelse. Velg da livet, så du og dine etterkommere kan få leve" (Deut 30:19)¹⁰⁹. Det kan virke paradoksalt at Gud

¹⁰⁶ Se Crenshaw 2013 s. 65.

¹⁰⁷ Både Murphy og Crenshaw bruker Jes 45:7 som eksempel på 'bibelsk determinisme'. Bare Crenshaw henviser til Deut 32:39.

¹⁰⁸ Chr. Hayes, *The Deuteronomistic History: Life in the Land (Joshua and Judges) i Introduction to the Old Testament, Lecture 12, Open Yale Courses 2006*

¹⁰⁹ Sjøflot 2014 s. 6.

styrer godt og ondt samtidig som menneskenes valg påvirker dette, men det er ikke nødvendigvis mer komplisert enn at det skilles mellom det onde som straff og den menneskelige ondskap som betinger straffen. Kongers avgudsdyrkelse (menneskets ondskap) kan føre til nasjonens oppløsning (Guds straff). En spenning som også finnes i Ordspråkene: "Herren skapte alt for et formål, også den urettferdige for ulykkens dag (יָוֹם רָעָה)" (Ordsp 16:4). Gud er straffens subjekt og dermed den dypereliggende årsak til יָוֹם רָעָה, mens den utløsende årsak ligger hos straffens objekt: den urettferdige og hans ulydighet.

4.2.3. Guds tider og menneskets spillerom

Også hos Qohelet finnes en spenning mellom det Gud styrer og det mennesket kan påvirke. Man kan velge å søke visdom, men ikke velge å finne den. Man kan forhold seg til sin død, men ikke holde den tilbake. Guds styrelse er i en viss forstand altomfattende ("han som gjør alle ting", Fork 11:5), samtidig som det er mennesket selv som må så sitt "såkorn om morgenen" (11:6). Slik kan poesien om עֵת i kap 3 leses: som et forhold mellom et grunnleggende rammeverk og dets indre struktur som i seg selv er upåvirkelig, men som mennesket er gitt et visst handlingsrom innenfor. Fødsel og død er utenfor menneskets kontroll (v 2a rammeverket), men det avgjør selv når det vil plante (v 2b) og når det vil gå til krig (v 8, handlingsrommet); hvordan dette fungerer er igjen avhengig av om det faktisk *var* tid for å plante (faktorer som bla. årstid) og om det var riktig tidspunkt å starte krigføring på (strategisk, politisk osv.). Dette er betinget av den lovmessighet eller logikk som gjennomsyrrer verden (den indre struktur). Ikke ulikt det vi har omtalt i forbindelse med den skapelses- og visdomsteologi som ligger bak tradisjonens syn på verdens beskaffenhet. Hos Qohelet er dette noe rigid, i det at han legger forholdsvis stor vekt på det man ikke kan kontrollere, og det er mer pessimistisk, i det at han har mindre tro på menneskers prestasjoner der det er rom for påvirkning. Når det gjelder hvor stramt man tolker Qohelets syn på Guds medvirkning i alle detaljer, varierer dette mellom fortolkerne. Det er forskjell på om Gud aktivt påvirker omstendighetene hver gang det f. eks er gunstig å gå til krig, eller om dette er mer en funksjon av tilfeldighetenes spill og menneskenes vilje innenfor den skapte strukturen.

4.3. Gudsbegrepet: tvetydighet og vilkårlighet

Det som er viktig i vår sammenheng, og som vi fremmer for å problematisere Ogdens syn på at Guds tider (*og dermed dom*) fungerer til det beste for menneskene, er at denne formen for forsyn, enten man forstår det som en "myk" eller "hard" determinisme, har noe tvetydig og fryktinngytende ved seg hos Qohelet. Et eksempel på dette er at det er litt uklart hva slags begrep om "godhet" det er adekvat å tillegge Qohelets gud.¹¹⁰ Det kommer ikke tydelig frem hva han forventer av menneskene. Noen argumenterer også for at han ikke forventer noe i det hele tatt. Når det f. eks. står at "Gud gir visdom, kunnskap og glede til den som er god i hans øyne" (2:26), er det for det første verken tydelig hva som kjennetegner disse *gode i Guds øyne*, eller hva man skal gjøre for eventuelt å vinne Guds gunst. For det andre er det fullt mulig at det ikke er snakk om moralske kategorier overhodet, men at Gud gir disse gaver til "dem han finner det for godt."¹¹¹

(2:26) כִּי לָאָדָם שְׂטוּבָה¹¹² לִפְנֵי נֹתֵן חֵכְמָה וְדַעַת וְשִׂמְחָה

Altså en gud som gjør hva han vil.

At Qohelet sier at Gud har gitt menneskene et ondt strev (1:3) og en ond, meningsløs skjebne (9:3) med en usikker oppgave (6:12) og at den er heldig som aldri har levd (4:3), står i tydelig kontrast til Gen 1, hvor Guds skapelse fyller den formløse og tomme jord med lys, struktur (Gen 1:4-9), liv og mening (1:26-28); alt med et positivt fortegn, slik vi ser av forekomsten av *כי־טוב*, "og Gud så at det var godt" (og varianter) i v 1:4, 10, 12, 18, 21, 25 og 31. Crenshaw gjør et poeng ut av at Qohelet, i motsetning til presteskriftets *טוב*, sier at Gud skapte alt "vakkert", *יפה* (Fork 3:11)¹¹³. Et mer åpent begrep enn skapelsesberetningens tydelige føring: Gud så at alt han hadde skapt var "svært

¹¹⁰ Vi skriver av og til Gud med liten g.

¹¹¹ "To whomever he pleases God gives wisdom..." (osv). Oversettelse Murphy 1992 s. 24.

¹¹² Murphy hevder at "No moral connotation is given to the terms *טוב*, "good" and *הוֹטָא*, "one who misses the mark," "sinner." Elsewhere Qohelet clearly denies any distinction in the lot of the good and the evil (4:1-3; 7:15; 8:10-14; 9:1-3), and there is no reason to interpret v 26 in contradiction to this position. (Murphy 1992 s. 26.)

¹¹³ Crenshaw 2013 s. 65.

godt”, **בָּרָא** טוב **נָאֵר** (Gen 1:31). I tillegg distanserer Qohelet seg fra verbet **בָּרָא**, ”skape”, som i GT primært benyttes for å omtale guddommelig aktivitet¹¹⁴, og anvender istedet det mer nøytrale **עָשָׂה**, ”lage”¹¹⁵. Og når han referer til ”din skaper”, i stedet for å anvende entall, velger han en mindre vanlig flertallsform: ”husk/tenk på **בּוֹרְאֵיךְ**”. Altså valgt obskuritet fremfor klarhet¹¹⁶.

4.4. **עַתָּה** og **עֲלָם**, og sammenhengen mellom Guds ’godhet’ og gudsfryktens karakter

Denne gudens vilje og karakter er gåtefull. Når det gjelder forståelsen av forholdet mellom gudsbegrepet og moralske kategorier, kan det beskrives som forholdet mellom to spørsmål: *er det gode godt fordi Gud vil det (a), eller vil Gud det gode fordi det er godt (b)?* Sistnevnte har dét ved seg at det åpner for at Gud har rettet seg etter en standard, noe som utfordrer tanken om Gud som ultimat opphav. Førstnevnte spørsmål kan på den andre siden åpne for en grad av vilkårlighet i forståelsen av hva Gud har bestemt seg for skal gjelde som godt og ondt; han har valgt én ting (f. eks. forbud mot å drepe), men kunne likeså godt ha bestemt seg for noe helt annet, noe som igjen gir en karakter av guddommens spill, lek eller innfall, og trekker mer i retning av lydig underkastelse enn identifikasjon og hengivelse. Qohelets gud ligner denne. En gud man frykter mer enn elsker. Denne skaper har gitt menneskene en anelse om den guddommelige struktur eller ”tid”, i dét at han har lagt ”alle tider” (**עֲלָם**, *olam*) i deres hjerter (3:11). Ikke for at de skal forstå, men for at de, stilt overfor denne *olams* urokkelighet (3:14a), skal frykte ham (3:14c). Slik sett er denne forståelsen av Guds skapelse og forsyn, gjennom termene **עַתָּה** og **עֲלָם**, farget mer av uvisshet og engstelse, enn retningslinjer (Loven) og trygghet. Salmisten kan si ”Mine tider (**עֲתָתָה**) er i din hånd” (Sal 31:15), med håp om beskyttelse og Guds trofaste

¹¹⁴ Ibid. s. 65.

¹¹⁵ Både **בָּרָא** og **עָשָׂה** anvendes syv ganger i Gen 1:1-2:4a, hvor førstnevnte introduserer skapelsen, og bla. anvendes på både skapelsen av mennesket og i oppsummeringen (2:3). Crenshaw leser dette som et uttrykk for at det ”kreative” og det ”ordnende” står i perfekt harmoni (tallet syv symboliserte perfeksjon). Ibid. s. 64.

¹¹⁶ Ibid. s. 66.

kjærlighet (חסד). Qohelet, derimot, venter den onde tid (עת רעה, Fork 9:12) som er alle menneskers skjebne (מקרה, v 3:19), hvor man brått innhentes av tid (עת), tilfeldighet (פגע, v 9:11) og dødsriket (שאול, v 9:10). "Slik fisken fanges i det onde garnet" (v 9:12).

Gud har altså bestemt mennesket til vilkårlighet og uvisshet. Qohelet spør stadig, retorisk: "Hvem vet?" (מי יודע, 2:19; 3:21; 6:12; 7:24; 8:7; 10:4) og sier flere ganger at man ikke kan finne ut (לא־ימצא) hva Gud har i sinne:

Og jeg så at mennesket
ikke kan fatte det Gud lar skje,
alt det som hender under solen.
Hvor mye han enn strever og gransker,
finner han ikke ut av det.
Selv om den vise sier at han forstår,
fatter han det ikke.
(8:17; jfr 3:11; 7:14;)

*Denne determinismens klangfarge (שאול; בית־אבל; פגע; מקרה; עלם; עת) er også gudsfryktens modus. Ikke kjærlighet, fromhet og moralsk sensitivitet, men en ærefrykt for det numinøse som grenser mot angst.¹¹⁷ Som vi snart skal se: en teologi som driver Qohelet til å minne folk på at de skal dø. *Memento mori*.*

4.5. עת og Guds doms gåtefullhet

På bakgrunn av dette, og gitt at domsutsagnet i 3:17 opptrer i en sammenheng som kan leses som en elegi over det uforståelige ved Gud¹¹⁸, er argumentet om at

¹¹⁷ Perdues kommentar til fromhetsbegrepet i Fork 3:14c ("Gud har gjort det slik for at menneskene skal ha ærefrykt for ham", (יִרְאוּ מִלִּפְנֵי, "The tragedy for humans is that 'the God' does not reveal to them the direction or movement of history. Nevertheless, the mystery and power of 'the God' at work in directing the course of events within a temporal framework forms the basis for human piety. Here 'piety' is not respectful worship, but rather the angst created by fearful foreboding of the unknown." (Perdue 2007 s. 197, min uthevelse.) Murphy trekker frem hvordan gudsfrykt for Qohelet har en "tough-minded quality of fidelity and devotion" i 3:14; 5:16; 7:18. (Murphy 1992 s. 85.)

¹¹⁸ Murphy 1992 s. 36

begrepet "tid" i seg selv gir en pekepinn på *hva slags* dom Gud skal utføre, ikke godt nok underbygget. Som Crenshaw sier: "Qohelet did little more than dance around the concepts of creator and judge applying to God."¹¹⁹ Det er selvsagt ikke slik at det er en tid for absolutt alt, slik man kunne tolket Fork 3:1 (en tanke som fører oss ut i det absurde). Men av alle de ting som faktisk er og som skal forekomme, så har de sin tid. Om det da skulle være en tid for dom, så er det også en tid for å avstå fra å dømme. Men når det gjelder timingen (עֵת) og måten (מִשְׁפָּט) – "hvem vet?"

Slik ser vi, at mens "determinisme" ikke er en holdbar innvending mot domstanken i seg selv, så viser Qohelets teologi om dette, altså Guds fastsettelse av "tidene," at verken innholdet i, tidspunktet for, eller logikken bak den eventuelle dom er noe mennesket kan få innsikt i. Derfor er det heller ikke holdbart å bruke "tid" som argument for at Guds styrelse vil ende i en dom som gjør at "all will work out satisfactorily in the end,"(Ogden¹²⁰).

Vi har med andre ord ikke avlyst domskonseptet, men tolket det i rammen av konteksten "tid." Vi har lagt vekt på den usikkerhet som følger med Qohelets syn på dette. Det innebærer ikke at Qohelets gudsbilde kun er mørkt. I vissheten om kunnskapens begrensning ligger også muligheten for håp. Murphy, som både har syn for gudsfryktens angstkarakter og Guds doms mysterium, hevder at Qohelet, til tross for påtagelige mangel på empiri, *klynger seg til* det bibelske håpet om at Gud er rettferdig og skal dømme.¹²¹ Som hos Ogden, er Guds "tider" argumentet¹²² (3:17b). Men ettersom Murphy uttrykker et langt større forbehold, er det mer i samsvar med Qohelets ambivalens: han er usikker på Gud, men tillater seg også i noen grad å håpe. Slik får Murphy avgrenset seg fra dem som hevder at Qohelets domstanke er for ortodoks til å kunne være autentisk, samtidig som han legger Qohelet nært opp til det ortodokse. Håpets innhold er tradisjonelt, men dets kraft er lite.

¹¹⁹ Crenshaw 2013 s. 67.

¹²⁰ Ogden 2007 s. 64.

¹²¹ Murphy 1992 s. 36.

¹²² Ibid. s. 36.

4.6. Guds dom: forsiktig håp eller eksistensiell uro?

Samtidig kan man spørre om denne tolkningen samsvarer med Qohelets faktiske språk: "Gud skal dømme den rettferdige og den urettferdige" (3:17a).¹²³

אֶת־הַצְדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים

Er dette en som klynger seg til et håp? Qohelet kan virke mer sikker i sin sak enn det Murphy hevder. Nettopp det er med på å få fortolkere til å vurdere dette som senere tillegg. Men Shields viser hvordan utsagnet ikke trenger å leses som en rett-frem-bekreftelse på guddommelig rettferdighet à la ortodoks tenkning. I stedet for å lese imperfektumsformen **יִשְׁפֹּט** som en *påstand* om fremtiden (futurum indikativ) kan den forstås som uttrykkende en *mulighet* i form av et håp eller ønske¹²⁴.

Tilsvarende problematikk gjør seg gjeldende i forbindelse med utsagnet om dom i 11:9c. Det opptrer i rammen av Qohelets oppfordring til ungdommen om å gripe dagen:

Gled deg, du ungdom, mens du er ung,
vær glad og fornøyd i livets vår!
Gå på de veier som hjertet vil,
følg det som lokker ditt øye!
Men vit at for alt du gjør¹²⁵,
vil Gud kreve deg til regnskap (**בְּמִשְׁפֹּט**).

(11:9)

11:9b ett av de vers i Forkynneren det er sådd mest tvil om. Det inneholder en formulering identisk til den i epilogen (**בְּמִשְׁפֹּט יִבֵּא**, "holde dom"/"føre til dom" 12:14), det vurderes som påklistret i sin kontekst, i tillegg til at det sees på som inkompatibelt med Qohelets budskap. Mot dette kan man si at likheten mellom 11:9b og 12:14 være intendert av epilogisten, og innvendingen knyttet til påklistrethet og inkompatibilitet mister relevans gitt den agnostiske domsforståelse vi har etablert.

¹²³ Min uthevelse.

¹²⁴ Shields 2006 s. 144-145.

¹²⁵ **עַל־כָּל־אֱלֹהִים**, "for alle disse", altså referende til det som omtales i vv a og b.

Men selv om vi, saklig sett, svarer på spørsmålet om inkompatibilitet ved å tolke domsforståelsen som et forsiktig håp og ikke en bombastisk påstand, må vi også her forklare hvordan det kan ha seg at Qohelet velger å uttrykk et svakt håp med en sterk formulering (וַיִּתְּ, "vit!"). Shields løser dette gjennom å lese formuleringen יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בְּמִשְׁפָּט ("Gud vil kreve deg til regnskap") bevisst ikke-kanonisk. Han hevder at anvendelsen av den type formuleringer i GT har gitt disse ordene "misvisende semantisk bagasje" når de appliseres på Qohelet.¹²⁶ Hos ham dreier det seg ikke om dom i tradisjonell forstand, men snarere den mer angstpregede gudsfrykt man f. eks ser i 5:6 og 7:18. Qohelet minner de unge på Guds mysterium og suverenitet som alle skal innhentes av. Her skiller Shields seg fra Murphy, hvor sistnevnte ligger nærmere tradisjonen. Begge tolkninger er mulige i rammen av den åpenheten som ligger i Guds doms gåtefullhet.

4.7. Dødsbegrepet som utfordring for domstanken

Grovt sett har vi sett på tre tolkninger av dom:

- a) én positiv og tradisjonell (Ogden),
- b) én tvilende, men tradisjonell (Murphy),
- c) én både tvilende og utradisjonell (Shields).

De to siste står sterkest, og de skiller seg heller ikke mye fra hverandre. Murphy formulerer det slik at Qohelet ikke *benekter* Guds dom. Til det er den bibelske tradisjonen for tungtveiende, samtidig som han heller ikke har noen indikasjoner på at den *skal* finne sted.¹²⁷ I en viss forstand støtter Qohelet seg altså til tradisjonens tro, samtidig som han avviser til at den kan gi noe trøst; dommen er en del av Guds uransakelige tider, og den adekvate respons er det Murphy kaller "numinous, reverential fear."¹²⁸

Shields skiller seg fra Murphy i det at han tolker יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בְּמִשְׁפָּט i 11:9b som denne typen gudsfrykt i seg selv. Når det gjelder יִשְׁפָּט i 3:17a, sier han, som Murphy, at Qohelet har et håp om en dom. Shields har imidlertid en annen begrunnelse for å vurdere dette håpet som lite:

¹²⁶ Shields 2006 s. 229.

¹²⁷ Murphy 1992 s. 117.

¹²⁸ Ibid. s. 39.

"If, as Qohelet has observed, justice is not found in this life (3:16), *and there can be no certainty of an afterlife* (3:19-21), when will God bring judgement?¹²⁹

For Shields er *dødsbegrepet* den faktor som gjør at han vurderer Qohelets tro på dommen som svak. Mennesket aner ingenting om hva som skjer når døden inntreffer, så det er ikke grunnlag for å spekulere i noen form for eksistens etter den nåværende, hvor eventuelt den rettferdighet som manglet på jorden kunne ha blitt realisert. Håpet om dom er spekulativt, i følge Shields' lesning av Qohelet. Også Fox trekker inn døden på denne måten, og heller ikke han mener at håpet er sterkt nok til å gi noen reell trøst. Men han snur på implikasjonene av menneskets ignoranse: man kjenner ikke Guds "tider" og vet ikke hva som skjer etter døden, altså kan man heller ikke utelukke tanken om noe mer. Qohelet fester riktignok svært liten lit til at menneskets eksistens opprettholdes, men, som Fox poengterer, *han har like fullt lansert konseptet*.¹³⁰

¹²⁹ Shields 2006 s. 144, min uthevelse.

¹³⁰ Fox 1999 s. 215.

Del 5. Døden

Fork 3:18-22

18 Jeg sa i mitt hjerte om menneskene: Gud prøver dem så de selv kan se at de er som dyr. 19 For det går mennesket som det går dyrene, den ene som den andre: Begge skal dø, samme livsånne har de alle. Mennesket har ingen fortrinn framfor dyrene. For alt er forgjengelig. 20 Alle går til det samme sted. Alle er kommet av støv og skal bli til støv igjen. 21 Hvem vet om menneskers ånd stiger opp, mens dyrenes ånd synker til jorden? 22 Jeg så at ingen ting er bedre enn at mennesket finner glede i sine gjerninger; dette er den lodd det har fått. For hvem lar mennesket se det som siden skal komme?

5.1. Liv etter døden?

Etter å ha observert verdens urettferdighet og fremmet håpet om dom med basis i Guds נצח (3:16-17), går Qohelet over til å snakke om døden. Forholdet mellom v 16-17 og v 18-22 i kap 3 viser tydelig hvorfor det ikke er ukomplisert å forene domstanken med andre deler av Qohelets budskap. John Barton karakteriserer v 17 som "flatly contradicting" v 3:19. Han tenker seg her en redaktør, men karakteriserer motsetningen som så lite elegant at man ikke kommer langt med en redaksjonskritisk analyse,¹³¹ noe som først blir virkelig fruktbart om redaktørens modifisering av teksten utgjør et seriøst anliggende med teologisk egenverdi. Man trenger ikke vurdere denne motsetningen som like banal som Barton gjør, men, som Shields er inne på, det er unektelig påfallende at Qohelet går videre fra håpet om Guds gjenopprettelse av rettferdighet (v 17) til en tale om døden som synes å gjøre det irrelevant. Spørsmålet blir derfor i hvilken grad disse versene kan sies å åpne for et liv etter døden. For gjør de det, kan domstanken likevel bli stående. Det vil igjen gjøre at *hevel* vil kunne bli vurdert som mindre pessimistisk enn det de mest absolutte tolkninger av ordet legger opp til.

¹³¹ Barton 1996 s. 73.

5.1.1. Støvet: dyrs og menneskers felles skjebne?

Det er ikke helt klart hva som ligger i v 18 og det at Gud "prøver" (לְבַרֵם) menneskene. Verbet בָּרַר kan bety "skille ut", "renske ut", "rense", "utvelge", "teste", "prøve".¹³² Murphy nevner flere tolkninger: Det går an å tenke seg at Gud tester om menneskene, tross manglende belønning, velger å leve moralsk (à la Job, jfr. kap 1); eller at prøven består i å akseptere Guds mysterium; eller at det ironisk refereres til et skille mellom mennesker og dyr (Gen) som så benektes, som for å understreke Guds suverenitet og menneskets tilkortkommenhet; eller at testen på en eller annen måte er døden (v 19), det store skillet.¹³³ Fox kommenterer utfordringen med en eksakt oversettelse av לְבַרֵם, men hevder at hovedpoenget uansett må være at Gud har gjort menneskene dødelige for å vise at de bare er som dyr.¹³⁴ Sagt på en annen måte: den felles skjebne (מִקְרָה) med dyrene understreker menneskets forgjengelighet. Som Sal 104:29 uttrykker det:

Du skjuler ansiktet, og de blir grepet av redsel,
du tar livsånden (רוּחַ, *ruach*) fra dem, de dør
og blir til støv (עָפָר) igjen.

Slik også hos Qohelet. Alle skal tilbake til det støv (עָפָר) de kom fra (v 20). "Alt er hevel" (v 19).

Etter å ha etablert denne likhet mellom mennesker og dyr, er det slående at Qohelet deretter uttrykker et *mulig skille likevel*: "hvem vet (מִי יוֹדֵעַ) om menneskers *ruach* stiger opp, mens dyrenes *ruach* synker ned i jorden?" (v 21). Masoretenes vokaler støtter den tanke at Qohelet her gjør en distinksjon til fordel for mennesket. Dersom bokstaven ה før partisippene הִלְעָה ("stigende opp") og הִירְדָה ("synkende ned") leses som bestemt artikkel, blir betydningen: "Hvem kjenner menneskeånden, *den som stiger opp*, og dyrets ånd, *den som synker ned*?"

¹³² The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2000 s. 140-141. בָּרַר – purge out, purify, cleanse, select, test, prove.

¹³³ Murphy 1992 s. 36-37.

¹³⁴ "The point of the verse is that God made humans mortal to show them that they are but beasts" (Fox 1999 s. 216).

Både Fox, Murphy og Shields er kritiske til masoretenes vokalisering, som de anser for å være forsert, kanskje nettopp for å fremme dette synet.¹³⁵ Både LXX og flere av de andre eldste versjonene taler heller for en interrogativ forståelse av ם ("om"). Da ligger det ikke i teksten selv at Qohelet trekker dette skillet. At Qohelet i v 21 lanserer en distinksjon som bryter med det han har utviklet i v 18-19 (og dét ved hjelp av kjernebegrepene מִקְרָה og הַבֵּל), kan bedre forklares med at han polemiserer mot noen som forfekter dette skillet. Kanskje samtidens apokalyptiske lære om menneskeåndens oppstigning til Gud og dyrenes ånds nedstigning til jorden (יָרָא)¹³⁶ eller ulike former for platonsk innflytelse på visdomslæren.¹³⁷ Nøyaktig hva er ikke blitt påvist, men, som Crenshaw hevder, det ser ut til at Qohelet er skeptisk til hvordan visdomstradisjonen har fjernet seg fra den eldre, mer erfaringsbaserte epistemologi, og gått så langt som å insistere på kunnskap om det transcendent.¹³⁸

5.1.2. 12:7 som svar på 3:21?

På den andre siden kan man innvende, at, til forskjell fra Qohelets mange ubesvarte spørsmål ellers i boken, så kan spørsmålet i 3:21 ("Hvem vet om menneskers ånd stiger opp, mens dyrenes ånd synker til jorden?") se ut til å få sitt svar. Når leseren for siste gang blir minnet på døden, og blir oppfordret til å tenke på sin skaper, sier Qohelet det slik:

Ja, tenk på din skaper
 før sølvsnoen slites og gullskålen brister,
 før krukken knuses ved kilden
 og hjulet knekker og faller i brønnen,
 når støvet (עֶפֶר) vender tilbake til jorden
 som det støv det var,
 og ånden (רוּחַ) går tilbake til Gud, som ga den.

¹³⁵ Fox 1999 s. 216; Murphy 1992 s. 31, fotnote 21a.

¹³⁶ Perdue 2007 s. 198

¹³⁷ Murphy 1992 s. 37.

¹³⁸ Shields 2006 s. 149 gjengir et lengre sitat fra Crenshaws analyse av מִי יִרָע: "The Expression *mî yôēa* in the Hebrew Bible", *VT* 36 (1986) s 286.

(Fork 12:6-7)¹³⁹

Er dette et svar på 3:21, og følgelig en bekreftelse på at mennesket *ikke* lider samme skjebne som dyrene? Ikke nødvendigvis. Hvis Qohelet snakker på linje med hovedretningen i GT, er livspusten noe som bare er til låns¹⁴⁰. Skapningen אדם er allerede אדם før Gud puster livsånde (בְּיַיְהוָה תִּמְשַׁן) i den og gjør den til en *levende* skapning (נִפְשׁ חַיָּה, Gen 2:7)¹⁴¹. Menneskeånden (נִשְׁמָה eller רוּחַ)¹⁴² er slik noe man *har*, ikke er:

Om han [Gud] kun tenkte på seg selv
og holdt ånden (רוּחַ), pusten (נִשְׁמָה) sin, tilbake,
da ville hver levende skapning dø
og mennesket vende tilbake til støv.
(Job 34:14-15)

Qohelets tale om at "ånden går tilbake til Gud, som gav den" (3:21) gir både terminologisk og innholdsmessig mening i lys av dette. Når ånden går tilbake til Gud, blir ikke mennesket med, for å si det slik. Gud vokter over evigheten (Gen 3:22-23), og han krever tilbake livsånden, sin eiendom.¹⁴³ Menneskets bestemmelse er støvet (Gen 3:19; Fork 3:20). Slik ser vi hvordan døden visker ut skiller. Den vise har ingen fortrinn fremfor dåren, mennesket ingen fremfor dyret. 12:7 taler for dette.

¹³⁹ Min uthevelse.

¹⁴⁰ Murphy 1992 s. 120.

¹⁴¹ Jfr. Fox 1999 s. 331

¹⁴² Jfr Terje Stordalen, *Støv og livspust. Mennesket i Det gamle testamente*, Universitetsforlaget, Oslo 1994 s. 73 om synonym bruk av רוּחַ og נִשְׁמָה.

¹⁴³ Ibid. s. 331.

5.1.3. Tenk på din skaper: håp, advarsel, eller skapelsesteologi?

Samtidig: konteksten for 12:7 er to forekomster av formuleringen: *Tenk på/husk på din skaper*.

- a) "Tenk på (זכר) din skaper i ungdommens dager, før de onde dagene kommer (...)", 12:1 (alderdom).
- b) "Ja, tenk på (זכר) din skaper før sølvsnoren slites og gullskålen brister (...)", 12:6 (død).

Vi må spørre oss om disse formuleringene samsvarer med det begrepet om død vi har utviklet. Hvis døden hadde vært den store glemsel som nivellerte alle menneskelige pretensjoner, hvorfor skulle mennesket da huske på Gud?

Shields viser hvordan disse versene på overflaten kan leses i kontinuitet med ortodokse oppfordringer om å huske på (זכר) Guds storverk og nåde (som f. eks. bruken av זכר i Deuteronomium). Altså: hvis noe synes håpløst nå, så skal du huske på hva Gud har gjort før. Guds frelse i fortiden blir paradigmet for håpet om fremtiden. Slik kan dette leses som Qohelets trassige oppfordring til å holde fast på et liv i tro, mer enn egne spekulasjoner.¹⁴⁴ Ikke ulikt tolkningen av 3:17 som et uttrykk for Qohelets standhaftige, men pessimistiske fastholdelse av et spinkelt, tradisjonsbetinget håp. Nøyaktig hva håpet i 12:1 og 6 innebærer er uklart, men for at det skal gi mening, må en eller annen form for transcendens forutsettes. Håpet er ikke for dette livet. Men de referanser Shields oppgir (Deut 7:18; 8:18; Jer 51:20) forutsetter ikke noe slikt, og de passasjer i GT som kan sies å antyde muligheten for et liv etter døden (f. eks. Sal 49:15-16; 73:23-26; 139:8; Jes 53:10b-12) er ikke enkle å knytte til Fork 12:1 og 6.

Derimot ligner 12:1 og 6 mer på *advarsler* eller eksistensielt presserende formaninger (*tenk på dette før det er for sent!*) enn troens håp. Hva er det da som er så maktpåliggende for Qohelet å få minnet om? At *Gud vil kreve hver enkelt til regnskap?* (11:9.) I så fall ville det, ironisk nok, være en advarsel som likevel impliserer et slags håp, i og med at et slikt regnskap forutsetter at Gud har en

¹⁴⁴ Shields 1992 s 231

plan som på en eller annen måte transcenderer alt som tilsier meningsløshet, død og glemsel. Qohelet er imidlertid ikke fremmed for å komme med alvorlige formaninger. Han har flere ganger maner til gudsbevissthet med et underliggende, advarende alvor, senest i 11:9, to vers før den passasjen vi nå drøfter (jfr. også 5:19; 7:16-18). Begrepet om gudsfrykt er her først og fremst den angstlignende følelsen som skapes av Guds suverenitet og uransakelighet. Om vi leser 12:1 og 6 i kontinuitet med disse versene, antyder de ingen eskatologisk dom.

Tvert imot, kan vi kanskje heller si. Den passasjen vi nå befinner oss innenfor, ender med verset om støvet (עפר) som vender tilbake til jorden og ånden (רוח) som går tilbake til Gud (12:7). Gitt den av begrepene עפר og רוח betingede skapelsesteologiske forståelse av menneskets død (jfr tolkningen av 12:7), er det *døden* som er det egentlige anliggende i formaningene i 12:1 og 6. Ved å minne leseren på "din skaper" (בוראֵיךְ), impliserer Qohelet det som gjøres eksplisitt ved tankerekken avslutning: *Han som gav deg livsånde skal også ta den tilbake* (v 7). Som M. Gilbert har uttrykt det: "In order to recall death, Qohelet refers to creation."¹⁴⁵ Slik blir בוראֵיךְ-påminnelsen en variant av *memento mori*-motivet.

5.2. Å nyte livet, og Qohelets holdning til det man ikke kan vite

Konklusjonen i avsnittet vi nå drøfter, avslutter med en oppfordring om å fokusere på de immanente gleder: "Jeg så at ingen ting er bedre enn at mennesket finner glede i sine gjerninger; dette er den lodd det har fått." (3:22a). Mønsteret er: *memento mori* (v 18-21) – *carpe diem* (v 22). Det går som en rød tråd gjennom boken. To imperativer som gjensidig presiserer og belyser hverandre, og som kan hjelpe oss å forstå Qohelets holdning til *muligheten for* eskatologi eller transcendens.

For som vi har sett: selv om Qohelet er kritisk til å knytte håp til spekulasjoner om en eksistens etter døden, har han likevel i prinsippet åpnet for muligheten. I 3:21 kommer han med det retoriske spørsmålet: "Hvem vet om menneskets ånd stiger opp, mens dyrenes ånd synker til jorden?" Den *retoriske*

¹⁴⁵ Sitert av Murphy 1992 s. 117.

funksjonen til "hvem vet" er – på den ene siden – å benekte påstanden til dem som måtte forfekte et skille.¹⁴⁶ Det er Qohelets polemiske anliggende. Mennesket ender i støvet. Den *filosofiske* implikasjonen er – på den andre siden – agnostisisme. "Hvem vet?" *Ingen*. Heller ikke Qohelet. Kanskje har Gud en plan for menneskeslekten i andre områder av eksistensen enn den dennesidige. Hvem vet. Konteksten for verset er poesien om Guds uransakelige tider, og denne agnostisisme følger av det. Poenget for oss, er at, *emosjonelt sett*, ser denne mulighet ikke ut til å bety mye for Qohelet likevel. Teknisk sett er muligheten der, men dette er rådet han gir:

Nyt livet med kvinnen du elsker,
alle dine flyktige levedager,
de som Gud gir deg under solen,
ja, alle dine flyktige dager.
For dette er din lodd i livet,
midt i ditt strev og ditt arbeid under solen.

Alt dine hender kan gjøre,
gjør det med den kraften du har.
For i dødsriket, dit du går,
er det verken gjerning eller tanke,
verken kunnskap eller visdom.
(Fork 9:9-10. Jfr 2:24; 3:12, 22; 5:17; 8:15; 9:7-8).

5.2.1. *Carpe diem som motsetning til dom*

Dette får også betydning for dommen. Hadde idéen om Guds kommende dom blitt gitt tilstrekkelig vekt i Qohelets teologi, ville rådet om å nyte mat, vin og ens gjerningers egenverdi, fremstått som malplassert. B. S. Childs poengterer hvordan dom som eskatologisk motiv skaper et overgripende teologisk punkt hvis optikk fanger inn all menneskelig atferd¹⁴⁷. Rådet om å *gå på de veier som hjertet vil* og

¹⁴⁶ Murphy 1992 s. 37.

¹⁴⁷ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press Philadelphia 1979 s. 586: "...an overarching theological rubric under which all human behaviour was to be viewed, namely, the judgement of God."

*følge det som lokker ens øye*¹⁴⁸ (11:9b) er en anbefaling som ikke passer med den fromhetsmodus som ville fulgt av vissheten om et slikt fremtidig oppgjør. Verken dom som Guds eskatologiske gjenopprettelse av rettferdighet, eller som regnskapet over den enkelte – i det første tilfellet noe som kunne gitt håp, i det andre noe som burde ført til moralsk årvåkenhet – er tungtveiende nok til å legge tydelige føringer for Qohelets praktiske livsfilosofi.

Kort sagt: Til tross muligheten for et liv etter døden: *carpe diem!*

Til tross for muligheten for en dom: *carpe diem!* Altså betyr ingen av disse mulighetene mye for Qohelet.

5.3. Agnostisismens mørke drag, og døden som overgripende kategori

Likevel har vi sett hvordan både forsyn/determinisme og gudsfrykt er preget av en ærefrykt for det uforståelige som grenser mot angst, slik dette temaet hos Qohelet utvikles gjennom termene *עת* ("tid", 3:1-2ff; 3:11; 8:6; 9:11); *עלם* ("alle tider", "evighet" 3:11, 14); *עת רעה* ("ond tid", 9:12); *מקרה*¹⁴⁹ ("skjebne", "hendelse", "tilfeldighet", 2:14-15; 3:19; 9:2-3); *פגע* ("hendelse", "tilfelle", "tilfeldighet", 9:11); *בית־אבל* ("sorgens hus", 7:2, 4) *שאול* ("Sheol", "dødsriket", 9:10); *עפר* ("støv", 3:20; 12:7); *מות* ("å dø" 2:16; 3:2; 4:2; 8:8); 9:5).

En slik gudsforståelse er preget av konsepter som ikke bygger opp under menneskets håp eller livsglede. Hva denne guden vil menneskene, kan man ikke si med sikkerhet. Hans skapelse er ikke etisk, men *estetisk* (3:11), suveren, men ikke meningsfull (3:14). Hvordan samsvarer dette med Qohelets oppfordringer om å nyte livet *nå*? Eller mer presist: hvis agnostisismen i en viss forstand er avgrenset av et fryktinngytende gudsbilde, hvorfor vipper ikke da Qohelets tenkning mer i retning av bekymring for dom og straff?

Grunnen til at *carpe diem* ikke i større grad temmes av slike engstelser, er at de begrepene som har formet denne gudsfrykten, *alle, dypest sett, er et uttrykk for døden*, og følgelig ikke forrykker *memento mori* – *carpe diem*-mønsteret. Hva

¹⁴⁸ Det motsatte råd enn det Numeri 15 gir: "Dere må ikke følge deres egne hjerter og deres egne øyne, som lokker dere til å drive hor. Slik skal dere minnes alle mine bud og leve etter dem." (vv 39b-40a).

¹⁴⁹ Jfr også verbet *קרה* ("hende", "skje") i 2:14-15 og 9:11.

ligger i dom? Muligheten for forløsning, men også straff. Eller kanskje bare mørke. Hva ligger i forsyn? At Gud er herre over den onde tid, 'tilfeldigheter', skjebnen. Hva ligger i gudsfrykt? At han som styrer menneskets *miqreh*, og har bestemt alle til sorgens hus, støv, glemsel og *Sheol*, er utilnærmelig og uransakelig. *Hva ligger da i Gud?* En absolutt grense for mennesket, *slik også døden er det.*

Ettersom man dermed ikke vet noe mer om dommens, forsynets, og gudsfryktens karakter enn det man vet om døden, kan vi sette det på spissen slik: 3:17 (dom) = 3:19 (død); 11:9b ("regnskap") = 11:8b (død). 12:1 og 6 ("tenk på din skaper") = 12:7 (død). 13:14 (gudsfrykt), 5:6 (gudsfrykt), 7:18¹⁵⁰ (gudsfrykt) = 2:14 (død) og 7:2 (død).

Gudsbegrepet og dødsbegrepet fungerer på denne måten parallelt hos Qohelet.

5.4. Første konklusjon

5.4.1. Dødsbegrepets konsekvenser for betydningen av *הָבֵל*

At Gud og død og fungerer parallelt er viktig, ikke bare for å forstå Qohelets fromhet (gudsfrykt) og holdning til dom, men også fordi det er en nøkkel til å vurdere omfanget på og innholdet i hans fortvilelse. Innledningsvis stilte vi spørsmålet om erklæringen om at "alt er tomhet" innebar *absolutt* alt. I lys av det vi nå har sagt om muligheten for at døden er den definitive avslutning, så åpner det også for muligheten for at alt – *absolutt alt* – er tomhet. For menneskets vedkommende er livet muligens bare et blaff. Dét er innholdet i Qohelets fortvilelse; altså ikke primært en skuffelse over visdommens begrensning (erkjennelse), eller en nedslåtthet over verdens urettferdighet (etikk), og heller ikke en håpløshet som følge av den religiøse fromhets manglende kapasitet til å motvirke dette (belønningsteologi) eller manglende mulighet til å påvirke menneskets skjebne (livsmestring). Alt dette gjør riktignok Qohelet fortvilet. Det setter tilværelsens absurditet i relieff, og er med å prege hans gudsbilde. Men *fortvilelsens essens er døden selv.* For selv om tilværelsen var velordnet, rettferdig og trygg: om enden på alt var den totale glemsel, ville verdien av disse ting uansett være ingenting.

¹⁵⁰ Forståelsen av gudsfrykt i 8:12b har en betydning enn i 3:14; 5:6; 7:18.

Menneskets ulykkelige skjebne er vissheten om dette på den ene siden (1:18) kombinert med den uopphørlige livstørst og lengsel etter transcendent på den andre. Som Perdue gjengir Fork 1:14:

"All is ephemeral (*hevel*) and a desire for life's vital spirit (*ruach*)."¹⁵¹

הכל הבל ורעות רוח

Mennesket begjærer det det ikke kan få, nemlig å beholde sin livspust (*ruach*). Gud har gitt mennesket en lengsel etter det evige (העלם, 3:11a), men ingen evne til verken å forstå eller påvirke (3:11b, 14). Disse livsbetingelser kan for mennesket fremstå som en *villet guddommelig sabotasje*.¹⁵² En meningsløs transcenderende tilbøyelighet i en tilværelse hvor ingen ting er varig.

Hvis døden er slutten, er det altså slik. Samtidig kan ikke Qohelet vite hvordan dette forholder seg. Derfor har vi også sett at han ser ut til å *håpe på* Guds rettferdige dom (hvorfor skulle han ikke det?), og at han (i prinsippet) lanserer muligheten for et liv etter døden (3:17, 21). Når det gjelder det siste, er det imidlertid mulig at forfatterintensjonen og tekstens implikasjoner skiller lag. Det ligger i Qohelets insistering på kunnskapens begrensning at ingen vet hva som skjer etter døden. Altså kan han heller ikke være sikker på den tradisjonelle læren om *støvet* (3:20). Premisset for polemikken mot etterlivstanken er dermed den samme agnostisisme som betinger muligheten for dens sannhet. Om Qohelet er seg slike spissfindigheter bevisst, kommer ikke det frem i teksten. Den poetiske søken går imidlertid i retning av en konsekvent immanens som fester blikket på vin, mat, kjærlighet, og den eventuelle gleden over aktivitetens egenverdi (altså ikke deres resultat eller vinning, יתרון). Men Qohelet er ingen livsbejaende lykkefilosof. Til det er *hevel*-perspektivet for fremtredende. *Carpe diem* fremstår primært som en løsning i mangel av noe bedre:

Se, dette har jeg funnet:

Det er rett og godt

å spise og drikke og nyte det gode

¹⁵¹ Perdue 2007 s. 192.

¹⁵² The divinity has played a desperate trick upon humanity, placing that mysterious העלם, "duration," "worlds," in human hearts so that they can make no sense out of God's work. That is a fantastic statement of divine sabotage. (Murphy 1992 s. 39).

midt i alt arbeid og strev under solen
den korte tiden Gud lar mennesket leve.

(...)

*Da tenker han knapt over dagene som går.*¹⁵³

(5:17, 19a.)

Altså er Gud for Qohelet et tveegget sverd. Slik sett kan man si at betydningen av הבל *både* er "gåtefullt", "uforståelig" og "absurd," men også "forgjengelig", "forgjeves", "efemert" og (absolutt) "tomhet." Også den bokstavelige betydning er sakssvarende: "pust."

הבל er slik en term med flere nivåer av potensielle betydninger, som samsvarer med usikkerheten i gudsbildet. *Kanskje* er Gud en som frelser til slutt; *kanskje* har han skapt mennesket til tomhet. Teksten er prinsipielt åpen, men Qohelets temperament heller mot det siste.

¹⁵³ Min uthevelse.

6. Avslutning

6.1. Oppsummering

Vi har med dette søkt å avklare rekkevidden av Qohelets fortvilelse. Vi har vurdert *hevel* som det hovedbegrep fortvilelsen har kommet til uttrykk gjennom, og har anvendt begrepene visdom, dom og død som innfallsvinkler til anliggender hos Qohelet som er egnet til å belyse dette. Vi har sett hvordan forståelsen av visdomsbegrepet på ulike måter henger sammen med vurderingen av tradisjonens syn på visdom. Det er mulig å tolke motsetninger i teksten både som Qohelets avvisning og modifiering av en tradisjonell visdomsforståelse, avhengig av hvor "høy"/"realistisk" visdomsforståelse man forutsetter i tradisjonen og hvilke distinksjoner man foretar når det gjelder Qohelet forventninger til visdom (som f. eks Fox' skille mellom "praktisk nåtidsvisdom" og fremtidens uvisshet). Samtidig, avhengig av valg i oversettelsen, kan enkelte av disse passasjene leses som motsetningsfritt uttrykkende et negativt syn på visdom (jfr. Shields lesning av 8:1b-8). Vi så at små ting, som forskjell på subjekt og objekt, eller tolkningen av en konjunksjon, kunne være med på begrunne ulike syn.

Videre har vi drøftet hvordan synet på sammenhengen mellom belønningsteologien, verdens urettferdighet og Qohelets kontinuitet/diskontinuitet med tradisjonen er med på å prege forståelsen av *hevel*. Også her var vurderingen av ulike oversettelsesmuligheter sentralt. Vi så videre hvordan Ogdens vurdering av belønningsteologiens forklaringskapasitet i møte med lidelsen i verden gjorde seg avhengig av en redefinering av kjennetegnet på et godt liv, samt en tolkning av Qohelets domsforståelse som regnet med Guds rettferdige inngripen. Premisset for sistnevnte var Qohelets begrep om "tid" (forsyn/determinisme). Vi problematiserte dette ved å se på hvordan tidsbegrepet fører til en gudsbegrepets tvetydighet som ikke nødvendigvis gir grunnlag for å tro at Gud skal gripe inn til det beste for menneskene. Agnostisismen som Qohelets tidsbegrep legger opp til, innebærer på den ene siden en domsforståelse preget av en alvorstung, ambivalent gudsfrykt, men åpner på den andre siden opp for et tilbakeholdent håp.

Dødsbegrepet svekker dette håpet. Fordi det ikke er grunnlag for å spekulere i et liv etter døden, er det heller ikke grunnlag for å håpe på noen dom ved tidenes ende eller i et liv etter dette. Samtidig kan man si det motsatte, at

nettopp fordi mennesket ikke hva som skjer etter døden, er det ikke grunnlag for å avvise tenkning som forutsetter transcendens. Dette førte oss til en drøfting av Qohelets syn på død og muligheten for noe mer. Vi så hvordan Qohelet deler den gammeltestamentlige læren om mennesket som går tilbake til støvet og hvor dets livsånde går tilbake til Gud.

Videre argumenterte vi for at *carpe diem*-motivet er en indikasjon på Qohelets innstilling til både tanken om Guds kommende dom og livet etter døden. Selv om agnostisismen, filosofisk sett, krever åpenhet i spørsmålet, tyder Qohelets holdning til de immanente gleder på at det ikke gjør inntrykk på ham. Samtidig spurte vi hvorfor ikke den alvorstunge gudsfryktsforståelsen gir Qohelets agnostisisme et mer angstfullt preg. Svaret på dette henger sammen med at både gudsfrykts-, doms- og gudsbegrepet hos Qohelet ligger nært dødsbegrepet. Mennesket vet ikke stort mer om disse ting enn om døden, noe som gjør at *memento mori* – *carpe diem*-skjemaet opprettholdes som meningsfull strategi for livet.

6.2. Konklusjon

Fox har litt rett når han hevder at Qohelet i noen tilfeller står for det samme som tidligere tradisjon, men at han *reagerer* annerledes på det. Hvilke aspekter ved Qohelets visdomsbegrep hvor dette eventuelt gjør seg gjeldende, er ikke avgjørende. Men når det gjelder synet på døden, er det verdt å merke seg at Qohelet kommer med et selvstendig bidrag i lys av relativt vanlig GT-tenkning. Intensiteten i teologien om den store tomhet er nok hjulpet av synet på tradisjonell fromhets begrensninger når det kommer til innsikt, verdens urettferdighet og mestring av menneskets uforutsigbare kår. Det avgjørende punkt er imidlertid døden. Her aksepterer ikke Qohelet det en bred GT-tradisjon har måttet leve med, nemlig at dette livet er alt.¹⁵⁴ Ikke at GT tar lett på døden. Også der vokser idéen om en videre eksistens frem. Men Qohelets dødsbevissthet fungerer som en grunnleggende drivkraft i hans teologi.

¹⁵⁴ Selv om dette er sammensatt i GT, noe man bla. ser i de ulike metaforene for døden og dødsriket, den graduelle dødsforståelsen, og tvetydigheten når det kommer til hva slags identitet som opprettholdes i dødsriket for menneskets vedkommende. Se Karl William Weyde, "Fra skyggetilværelse til oppstandelse. Om livet etter døden i Det gamle testamente", *Ung teologi*, Menighetsfakultetet, nr 3/1991.

Fox trekker frem hvordan Qohelet "observerer motsetninger."¹⁵⁵ Det er ikke feil. Men Qohelets perspektiv er vel så mye *mulighetens* som paradoksets. Han har tatt inn over seg muligheten for at mennesket ender i et intet som setter en strek over alt. Forgjengelighetens følge blir den absolutte tomhet. Samtidig stiller han, som vi har sett, døren på gløtt for en rettferdig dom og noe som overskrider døden. Slik tegner Qohelet et epistemologisk grensesnitt med absolutte eksistensielle implikasjoner. Ikke en intellektuell utforskning av visdommens grenser, men en beskrivelse av tilværelsens grunnvilkår.

Sider ved Qohelets fortvilelse er uten tvil visdommens begrensning, mangel på rettferdighet og at "ingen er herre over sin dødsdag" (8:8).

Ja, mennesket vet ikke når tiden er inne.
Slik fisken fanges i det onde garnet,
slik fuglen går i snaren,
slik blir menneskene fanget av ulykkens tid,
brått faller den over dem.
(Fork 9:12)

At menneskets *miqreh* er fullstendig uforutsigbar, og at visdommen her ikke kan hjelpe stort, er selvsagt en skuffelse. Problemet med døden er likevel ikke egentlig dens vilkårlighet, men dens *karakter* (8:8). At den er for alltid.

Slik, gjennom en negasjon, impliserer Qohelets teologi nødvendigheten av transcendens for at noe som helst skal kunne ha mening ut over individets *opplevelse*. Ikke uten grunn nevnes hans forfatterskap sammen med dem til Sartre og Camus.¹⁵⁶ At moderne, ateistiske eksistensialister bedyrer tilværelsens meningsløshet er imidlertid én ting. Qohelets tale om tomhet er, på den andre siden, ikke upåvirket av det rommet den bibelske kanon utgjør: en akustikk som bare kan skapes av troen på Gud.

¹⁵⁵ Fox 1999 s. 3.

¹⁵⁶ Se Crenshaw 2013 s. 4-5; Fox 1999 s. 8-10.

7. Litteraturliste

Bøker:

Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, Advocacy*, Fortress Press Minneapolis, 1997

Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press Philadelphia 1979

Crenshaw, James L., *Qoheleth – The Ironic Wink*, The University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina 2013

Fox, Michael V., *A Time to Tear Down and a time to Build Up – A Rereading of Ecclesiastes*, William B. Eerdmans publishing company, Grand Rapids, Michigan/Camebridge, U.K. 1999

Machinist, "Ecclesiastes – Introduction and Annotations" i *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, 2004

Murphy, Roland E., *Ecclesiastes, World Biblical Commentary*, Word Books, Publisher, Dallas, Texas 1992

Ogden, Graham S., *Qohelet, The Second Edition*, Sheffield Phoenix Press, 2007

Perdue, Leo G., *Wisdom Literature – A Theological History*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2007

Shields, Martin, *The End of Wisdom – A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns 2006

Stordalen, Terje, *Støv og livspust. Mennesket i Det gamle testamente*, Universitetsforlaget, Oslo 1994

Sæbø, Magne, *Fortolkning til Salomos ordspråk, Forkynneren, Høysangen og Klagesangene*, Luther forlag & Lunde forlag, Oslo 1986

Von Rad, Gerhard, *Wisdom In Israel*, SCM Press LTD, Bloomsbury Street London, 1972

Wright, Addison G., "Ecclesiastes 9:1-12: An Emphatic Statement of Themes", *the Catholic Biblical Quarterly* 2/2015

Nett:

Hayes, Christine, *The Deuteronomistic History: Life in the Land (Joshua and Judges)* i Introduction to the Old Testament, Lecture 12, Open Yale Courses 2006

Hayes, Christine, *The Deuteronomistic History: Response to Catastrophe (1 and 2 Kings)* i Introduction to the Old Testament, Lecture 14, Open Yale Courses 2006

Babylonian Talmud: Tractate Shabbath. http://www.come-and-hear.com/shabbath/shabbath_30.html

Annet:

The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2000

Jo Hagle Sjøflot, *Drøft i hvilken grad teologien hos Forkynneren lar seg forene med det gudsbildet vi finner i den øvrige visdomslitteraturen i Det gamle testamentet*, faglig essay TEOL6134, vår 2014.

Norsk Bibel 1930, 1978/85, 2011, Bibelselskapet