



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# "Du har fridd mitt liv fra døden"

Utviklingen av forestillingen om de dødes skjebne og oppstandelse i Det gamle testamentet og i tidlig mellomtestamentlig litteratur.

**Kjetil Austad**

**Veileder**

Professor Dr. Karl William Weyde

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

Det teologiske menighetsfakultet, 2015, høst  
AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)

Profesjonsstudiet i teologi

*Antall ord: 22 326*

# Innholdsfortegnelse <sup>1</sup>

<b>0 INNLEDNING .....</b>	<b>4</b>
<b>0.1 PROBLEMSTILLING OG MOTIVASJON .....</b>	<b>4</b>
<b>0.2 HOVEDMÅL OG DELMÅL .....</b>	<b>5</b>
<b>0.3 METODE OG STRUKTUR .....</b>	<b>7</b>
<b>0.4 MATERIALE, TEKSTUTVALG OG AVGRENSING .....</b>	<b>8</b>
0.4.1 AVGRENSNING .....	9
<b>0.5 FORKORTELSER .....</b>	<b>11</b>
<b>1 LIV OG DØD I DET GAMLE TESTAMENTET .....</b>	<b>12</b>
<b>1.1 GUD SOM LIVETS KILDE .....</b>	<b>12</b>
<b>1.2 ET KONTRASTFYLT DØDSBEGREP .....</b>	<b>13</b>
<b>1.3 DØDSRIKET (SHEOL) .....</b>	<b>14</b>
1.3.1 SHEOL ER IKKE ET STRAFFESTED .....	15
1.3.2 HVOR OG HVORFOR NEVNES SHEOL? .....	15
<b>1.4 "LIVET EBBER UT" – OM DØDSBEGREPET I GT .....</b>	<b>17</b>
1.4.1 "DU HAR FRIDD MITT LIV FRA DØDEN" .....	17
1.4.2 OPPVEKKELSER I GT .....	18
1.4.3 "ÅNDEN GÅR TILBAKE TIL GUD" .....	19
<b>1.5 ELIA OG ENOK .....</b>	<b>20</b>
<b>1.6 TAUSHET OM DE DØDES TILVÆRELSE .....</b>	<b>22</b>
1.6.1 SEANSEN VED EN-DOR .....	22
1.6.2 TAUSHET SOM BEVISS <i>KULTURKAMPF</i> .....	23
<b>1.7 BARN OG BARNLØSHET .....</b>	<b>23</b>
<b>2 GUDS RETTFERDIGHET OG DOM .....</b>	<b>25</b>
<b>2.1 INNLEDNING .....</b>	<b>25</b>
<b>2.2 DE TO VEIENE .....</b>	<b>26</b>
<b>2.3 MELLOM VISDOM OG KLAGE .....</b>	<b>27</b>
<b>2.4 JOBS KLAGE OG OPPREISNING .....</b>	<b>29</b>
<b>3 NASJONAL GJENOPPRETTELSE .....</b>	<b>30</b>
<b>3.1 INNLEDNING .....</b>	<b>30</b>

---

<sup>1</sup> Jeg bruker hakeparentes, [ ], når jeg refererer til kapitler og underkapitler i min egen oppgave.

<b>3.2 ESEKIEL 37</b> .....	<b>30</b>
3.2.1 FRELSE OG NYSKAPELSE .....	31
3.2.2 EN BEVEGELSE FRA DØD TIL LIV .....	32
<b>3.3 JESAJA-APOKALYPSEN</b> .....	<b>33</b>
<b>3.4 JES 65-66: EN GRYENDE ESKATOLOGI</b> .....	<b>35</b>
3.4.1 ESKATOLOGI OG APOKALYPTIKK .....	36
<b>4 MELLOMTESTAMENTLIG PERIODE</b> .....	<b>37</b>
<b>4.1 INNLEDNING</b> .....	<b>37</b>
<b>4.2 JERUSALEM PÅ 100-TALLET F.KR.</b> .....	<b>F37</b>
<b>4.3 MARTYRIETS PROBLEM</b> .....	<b>39</b>
<b>4.4 HASIDEERNE</b> .....	<b>40</b>
<b>4.5 APOKALYPTIKK OG OPPSTANDELSE</b> .....	<b>41</b>
<b>4.6 ENOKS BOK</b> .....	<b>43</b>
4.6.1 INNLEDNING.....	43
4.6.2 ENOK 22: DE DØDES FJELL.....	44
4.6.3 ENOK 25-27: JERUSALEM OG DEN FORDØMTE DAL .....	46
<b>4.7 DANIELS BOK</b> .....	<b>47</b>
4.7.1 INNLEDNING.....	47
4.7.2 LIVETS BOK .....	49
4.7.3 HVEM SKAL STÅ OPP? .....	50
4.7.4 OPPSTANDELSENS JURIDISKE FUNKSJON .....	50
4.7.5 "DE SOM SOVER I JORDEN" .....	51
4.7.6 SOVE OG VÅKNE.....	52
4.7.7 SPOTT OG EVIG AVSKY.....	53
4.7.8 EVIGHET OG TID .....	54
4.7.9 OPPSTANDELSESKROPPEN .....	55
4.7.10 DE KLOKE OG HERRENS TJENER.....	57
<b>4.8 2 MAKKABEERBOK</b> .....	<b>58</b>
4.8.1 INNLEDNING.....	58
4.8.2 MARTYRIUM SOM ETISK FORMANING .....	58
4.8.3 TIL SYVENDE OG SIST.....	58
4.8.4 DE SYV BRØDRENE.....	59
4.8.5 KROPPSLIGHET OG SKAPELSE .....	61
<b>4.9 HVORFOR OPPSTANDELSE?</b> .....	<b>63</b>
<b>5 OPPSUMMERING</b> .....	<b>65</b>
<b>6 LITTERATURLISTE</b> .....	<b>68</b>

# 0 Innledning

## 0.1 Problemstilling og motivasjon

Min hovedproblemstilling er: "Utviklingen av forestillingen om de dødes skjebne og oppstandelse i Det gamle testamentet og i tidlig mellomtestamentlig litteratur".

Hva skjer med oss etter døden?

Dette store spørsmålet har vært gjenstand for undring og anfektelse for mennesker i uminnelige tider. Det gir grobunn for store følelser som håp og angst, fortvilelse og tillit. Livet etter døden er et tema som stadig opprører og inspirerer, der sikre konklusjoner er umulige å trekke.

Motivasjonen for å velge akkurat dette temaet kom som følge av en studietur til Israel og Palestina i mars, 2015. Her fikk jeg et nært møte med jødisk kultur og teologi, samt messiansk jødedom. Raskt innså jeg hvor *mangfoldig* og lite entydig jødisk teologi er. Og et av temaene jødiske lærde strides om, er hva som skjer etter døden.

I etterkant av turen skrev jeg et faglig essay om mellomtestamentlig periode<sup>2</sup> og apokalyptikk. I arbeidet med oppgaven forstod jeg at det i denne perioden skjer en betydelig innovasjon i forestillingen om de dødes oppstandelse. Denne oppdagelsen gjorde meg nysgjerrig på hva som står om livet etter døden i GT for øvrig.

I sitt fyldige arbeid med dette spørsmålet, *Life After Death*, gjør religionsforsker Alan F. Segal følgende observasjon om livet etter døden i Det gamle testamentet.

A beatific afterlife is so powerful an incentive in life that once it has entered Christian life, it is hard to imagine that it was not always present in the Hebrew text.<sup>3</sup>

Om vi går til GT for å finne beskrivelser av livet etter døden, må vi lete godt. Slik Segal påpeker, kan dette synes merkelig, når kristendommen har gjort Jesu oppstandelse til en hjørnestein for all teologi. Man skulle derfor tro at oppstandelsen er et viktig tema også i GT, men det er ikke tilfellet.

---

<sup>2</sup> Jeg forstår i min oppgave *mellomtestamentlig periode* som perioden fra 200 f.Kr. og fram til Jesu tid.

<sup>3</sup> Segal, Alan F.: *Life After Death – A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York. Doubleday, 2004: 249

Hva trodde jøder på Jesu tid kom til å skje etter døden? Fra både Matteusevangeliet (22,23) og Apostlenes gjerninger (23,8) kan vi lese om uenighet knyttet til oppstandelsen. Det var altså to "skoler", om ikke flere, knyttet til dette spørsmålet. Saddukeerne trodde ikke på oppstandelsen. Betyr det at det finnes belegg i GT for begge tolkninger?

Nytestamentleren Richard Bauckham hevder at saddukeernes syn var marginalt. Det er ikke slik at oppstandelsen, slik Paulus uttrykker den, var en tanke som var spesiell for fariseerne. På Jesu tid hadde de aller fleste jøder en klar forestilling om en oppstandelse, og at Guds endelige dom skulle gjelde både levende og døde.<sup>4</sup> Dette bekreftes av Keener i hans kommentar til Acta 23. Det var fariseerne som hadde den "populære" troen.<sup>5</sup>

Med dette i bakhodet skulle man tro at forestillingen om en oppstandelse har dype røtter i Det gamle testamentet. Men nei, vi finner ingen generell teologi GT om de dødes skjebne, eller slik Kevin Madigan og Jon Levenson uttrykker det i sin bok *Resurrection*: "On this, the Hebrew Bible is strikingly silent"<sup>6</sup>. Hvordan kan disse forestillingene kombineres? Hvordan henger tausheten om dødes skjebne i GT sammen med oppstandelsesteologien som tydeligvis florerte i jødedommen på Jesu tid?

## 0.2 Hovedmål og delmål

Mitt hovedmål for oppgaven er å se hvordan forestillingen om de dødes skjebne utvikler seg gjennom Det gamle testamentet. Jeg vil forsøke å finne ut *når*, *hvordan* og *hvorfor* tanken om de dødes oppstandelse oppstår. Videre vil jeg vurdere om disse tankene er i kontinuitet med, eller bryter med, eldre gammeltestamentlig tradisjon.

Den eldste, allment aksepterte, teksten i *Den hebraiske Bibelen*<sup>7</sup> som omtaler en oppstandelse fra de døde finner vi i Daniels bok (12,1-3). Slutføringen av Daniels bok dateres vanligvis til rundt 167 f.Kr.; altså er dette en relativt sen tanke.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Bauckham, Richard: *Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism* – i Longenecker, Richard N.: *Life in the Face of Death – The Resurrection Message of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998: 82

<sup>5</sup> Keener, Craig S.: *Acts: an exegetical commentary: Vol. 3: 15:1-23:35*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014: 3285

<sup>6</sup> Madigan, Kevin J.; Levenson, Jon D: *Resurrection : the power of God for Christians and Jews*. New Haven, Connecticut. Yale University Press, 2008.: 73

<sup>7</sup> Med *Den hebraiske Bibelen* mener jeg de bøkene i GT som opprinnelig ble skrevet på hebraisk (inkl. deler av Daniels bok og Esra på arameisk), og ekskluderer de deuterokanoniske bøkene.

<sup>8</sup> Collins, John J.: *Daniel : a commentary on the book of Daniel*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1993: 391-392

I 2 Makkabeerbok 7 leser vi om syv brødre som blir henrettet for sin jødiske tro. Handlingen foregår under samme omstendigheter og tid som slutføringen av Daniels bok. I stunden før de dør uttrykker de i sine siste ord et klart håp om at de skal stå opp igjen. En av dem sier: "Himmelens Gud har gitt meg disse lemmer. Hans lover betyr mer for meg enn lemmene, og av ham håper jeg å få dem tilbake igjen." (2 Makk 7,11). Flere av de andre brødrenes rop uttrykker like klokkeklare håp om en legemlig oppstandelse. 2 Makkabeerbok dateres vanligvis til 150-50 f.Kr.<sup>9</sup>

Går det an å forene disse tankene med det som sies i GT for øvrig om livet etter døden? I Salme 6,6 leser vi: "Hvem av de døde kaller på deg? Ingen i dødsriket priser deg". Flere gammeltestamentlige tekster, blant annet fra Salmenes bok, ser ut til å utelukke tanken om en oppstandelse. Hva er så bakgrunnen for at dette uttrykkes så klart i Daniels bok og 2 Makkabeerbok?

Det synes klart at disse tekstene fra mellomtestamentlig periode ikke har blitt til av intet, og at de henter språk og motiver fra andre GT-tekster. Flere hevder at Dan 12 og 2 Makk 7 står i sterk kontinuitet til GTs øvrige omtale av døden<sup>10</sup>. Samtidig er det også klart at disse tekstene uttrykker noe helt nytt. Teksten viderefører dermed både en sterk tradisjon, men utgjør også en betydelig innovasjon.

Mange tekster i GT bruker åpenbart et *språk* om oppstandelse. Men det betyr ikke at de viser til en konkret hendelse, der døde skal stå opp. Tekstene kan være metaforer på noe annet. Jeg vil også drøfte de viktigste av disse tekstene, for å bedømme hva de hovedsakelig uttrykker.

Ut ifra disse betraktninger kan jeg sammenfatte min målsetting for oppgaven i tre delmål:

## **I Mulighet og potensiale**

I drøftelsen av tekster og motiver i kapittel 1-3, vil mitt hovedanliggende være spørsmålet om potensiale og mulighet. Uttrykker tekstene en *mulighet* for at mennesker kan stå opp igjen? Dette kan konkretiseres i spørsmålet: hevder de at Gud *kan* vekke opp mennesker fra de døde?

Samtidig vil jeg spørre hvilket *tolkningspotensiale* som ligger i tekstene. Er det en pålitelig tolkning å konkludere med at (noen av) tekstene beskriver en oppstandelse? Og om de ikke gjør det, men bare bruker et *språk* om oppstandelse, hvorfor brukes et slik språk? Kan språket i seg selv vise at forfatteren tror på en oppstandelse?

---

<sup>9</sup> Doran, Robert: *2 Maccabees : a critical commentary*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2012: 14-15

<sup>10</sup> For dette, se blant annet Bauckham, 1998: 83; Segal, 2004: 262ff og Collins, 1993: 395

## II Tradisjon eller innovasjon?

Hva representerer tankene som uttrykkes i Dan 12 og 2 Makk 7? Står i de i kontinuitet med tradisjonen i GT om de dødes skjebne? Hvordan gjør de bruk av tidligere GT-tekster for å uttrykke det de gjør? Og i hvilken grad utgjør de en innovasjon, og uttrykker noe som er helt nytt? Dette vil være første delmål for kapittel 4.

For å stille spørsmålet om tradisjon og innovasjon, trenger jeg et bakteppe. Hvilke tradisjoner er det Dan 12 og 2 Makk 7 spiller på? Dette spørsmålet vil bestemme hvilke motiver, tekster og tradisjoner jeg fremstiller i kapittel 1-3. Dette er alle motiver som blir viktige for å forstå og tolke tekstene i kapittel 4.

## III Funksjon

Andre delmål for kapittel 4 handler om funksjon. Hvilken funksjon spiller oppstandelsen som fenomen i henholdsvis Dan 12 og 2 Makk 7? Er det noen spesiell grunn til at vi finner disse tankene uttrykt i akkurat denne perioden? Er teologien om oppstandelse et svar på et konkret problem? Og hvis den er det, hvordan ble dette problemet besvart tidligere i gammeltestamentlig tradisjon?

## 0.3 Metode og struktur

Min oppgave er primært *motivhistorisk* eller *tradisjonshistorisk*. Jeg vil lete etter materiale, både i GT og i tidlig mellomtestamentlig litteratur som kan sies å handle om *motivene* oppstandelse og de dødes skjebne. Jeg vil vise hvordan denne *tradisjonen* utvikler seg gjennom GT, og hvordan utviklingen skyter fart i mellomtestamentlig periode.

I første kapittel vil jeg belyse og drøfte sentrale motiver knyttet til liv og død i Det gamle testamentet. Hvordan blir døden som fenomen tolket? Hvordan skal vi forstå dødsbegrepet i GT? Hvilke ulike forestillinger om døden og de dødes skjebne finner vi? Er det slik i GT at alle som dør får den samme skjebnen, eller finner vi en skjelning? Og hva kan disse motivene fortelle oss om muligheten for en oppstandelse?

Oppstandelsesteologien som vokser fram i mellomtestamentlig periode knytter seg nært til forestillinger om Guds rettferdighet og dom. Derfor vil jeg i andre kapittel gi en innføring i hvordan disse temaene belyses i GT. Her velger jeg å fokusere på de forestillinger og tekster som mest tydelig blir bearbeidet og nytolket i mellomtestamentlig periode.

I kapittel 3 vil jeg fokusere på tre ulike tekster. I alle kildene jeg har brukt blir disse drøftet. Det er nemlig stor uenighet knyttet til hvorvidt de omtaler en oppstandelse, eller om et språk om oppstandelse brukes som metafor for noe annet. Går det an å gi noe svar på dette spørsmålet? Hva ønsker forfatteren å uttrykke i disse tekstene? Disse tekstene utgjør også et viktig bakteppe for tekstene fra mellomtestamentlig periode.

Det fjerde kapitlet vil være oppgavens fyldigste del. Her vil jeg presentere og drøfte tekster om de dødes skjebne og oppstandelse fra mellomtestamentlig periode. I den sammenheng vil også tekster fra Enoks bok <sup>11</sup> få en betydelig plass. Her vil jeg knytte motivene og tekstene jeg har presentert i kapittel 1-3 nært til de aktuelle tekstene. I dette kapitlet vil jeg, i langt større grad enn ellers, også jobbe eksegetisk. Det er hovedsakelig her jeg vil gjøre bruk av kommentarlitteratur.

I femte og siste kapittel vil jeg summere opp hva jeg har kommet fram til. Jeg vil forsøke å besvare spørsmålene jeg har presentert her, og i [0.2].

## 0.4 Materiale, tekstutvalg og avgrensing

I utvalg av tekster og motiver har jeg latt meg styre av prioriteringene som mine mest brukte sekundærkilder gjør. Disse er i all hovedsak overlappende i hva de holder fram som det viktigste knyttet til de dødes skjebne og oppstandelse i GT. Hvilke tekster og motiver jeg har valgt går fram av innholdsfortegnelsen.

En spesielt viktig sekundærkilde innenfor dette temaet er George W. E. Nickelsburgs monografi *Resurrection* <sup>12</sup>. Den utkom i 1972, og viste på en helt ny måte hvordan Daniel 12 gjør bruk av motiver fra GT i sitt avsnitt om oppstandelsen. I tillegg viste den atskillige likheter mellom Daniel og annen mellomtestamentlig litteratur (som Enoks bok). Jeg vil derfor i min oppgave vise hva som er Nickelsburgs viktigste observasjoner.

Så å si alle de andre sekundærkildene jeg har brukt henviser til Nickelsburgs monografi. Riktignok er boken blitt noen år gammel, og den er relativt kortfattet. I tillegg sier den lite om oppstandelsesspørsmålet før mellomtestamentlig periode. Flere senere verk har behandlet temaet i atskillig større målestokk. Derfor vil andre kilder få større plass enn Nickelsburg.

---

<sup>11</sup> For begrunnelse og motivasjon for å inkludere disse tekstene, se [4.5] og [4.6]

<sup>12</sup> Nickelsburg, George W. E.: *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Harvard Theological Studies 26. Cambridge: Harvard University Press, 1972.



Av disse andre kildene har jeg allerede nevnt Segal, Madigan/Levenson og Bauckham. I tillegg til disse er *Shades of Sheol*<sup>13</sup> av Philip Johnston en viktig kilde. For andre kilder, og kommentarlitteratur, se litteraturliste.

#### 0.4.1 Avgrensning

Mange tekster og motiver kan synes naturlige å inkludere i denne oppgaven, men har måttet nedprioriteres på grunn av oppgavens omfang. Jeg vil si litt om hva jeg valgt vekk, og hvorfor.

I [1.6] vil jeg drøfte fenomenet *åndemaning*, og se på hvordan omtalen av det kan si noe om de bibelske forfatters innstilling til kontakten med de døde. Her kunne også fenomenet *fedredyrkelse* vært naturlig å ta med, men nedprioriteres fordi jeg ikke hadde plass til drøfting av begge fenomener.

I kapittel 3 vil jeg drøfte tre tekster om nasjonal gjenopprettelse og oppstandelse. Her kunne det synes naturlig å ta med en grundig drøfting av *Hosea* (kap. 6 og 13), på linje med Esekiel 37. Jeg har valgt å ta vekk Hosea av plasshensyn, og fordi konklusjonen om tekstene i sekundærlitteraturen er temmelig lik den om Esekiel. Jeg har begrenset meg til en kort kommentar om Hosea i [3.2.2]. Jeg har heller ikke skrevet noe om *Jona*, som også knyttes til spørsmålet om oppstandelse i faglitteraturen.

Flere av sekundærkildene jeg har brukt vier mye plass til spørsmålet om hvorvidt GTs forestillinger om de dødes skjebne er påvirket av omkringliggende kulturers syn. Dette spørsmålet har jeg gitt liten plass i min oppgave. I kapittel 1-3 er jeg mest opptatt av hvilke tanker som *uttrykkes* i GT, mer enn hvor disse tankene har sitt opphav. I kapittel 4 spør jeg hovedsakelig etter den *gammeltestamentlige* bakgrunnen for disse tankene. Skulle jeg gitt en tilstrekkelig drøfting av oppstandelsestankens utenombibelske bakgrunn ville det definitivt sprengt oppgavens omfang.

Det samme gjelder mine sekundærkilders drøfting av oppstandelsesteologien i Qumran. Dette perspektivet har jeg også måttet velge bort. Jeg har altså fokusert på den fløyen av jødisk teologi som kommer til uttrykk i de tekstene jeg behandler.

---

<sup>13</sup> Johnston, Philip: *Shades of Sheol : death and afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic Apollos, 2002.

Slik det framgår av [0.1] og sitatet fra Acta, var det uenighet knyttet til oppstandelsen på Jesu tid. I oppgaveprosessen har jeg forsøkt å gå denne uenigheten etter i sømmene, for å finne ut hva saddukeerne la til grunn i sin avvisning. Det viser seg at flere senere bøker i GT, som Forkynneren og Siraks bok ser ut til å utgjøre en slags bakgrunn dette synet <sup>14</sup>. Dette motivet har jeg riktignok nedprioritert, da jeg ikke fant plass i oppgaven til en tilstrekkelig redegjørelse og drøfting. Jeg har dermed valgt å fokusere på hva som var bakgrunnen til *fariseernes* syn, som ifølge Bauckham var det mest utbredte synet.

Jeg har også måttet avgrense meg på hvor langt inn i mellomtestamentlig periode jeg skal gå. Jeg har derfor latt 2 Makkabeerbok være det yngste skriftet jeg behandler (senest antatte datering er 50 f.Kr.) Det er dette jeg legger i "*tidlig mellomtestamentlig litteratur*" i oppgavens tittel.

Det snevre utvalget jeg har gjort av tekster fra denne perioden står i stor kontrast til det voldsomme omfanget av de tekster som fantes. Jeg har valgt Dan 12 og 2 Makk 7 fordi de senere ble holdt for kanoniske og autoritative, og jeg har valgt Enoks bok av grunnene vist under (se [4.5-4.6]). Andre tekster fra denne perioden som *Visdommens bok*, *Jubileerboken* og *4 Esra* er valgt bort fordi jeg anser de som mindre viktige for det jeg ønsker å undersøke.

Et underpunkt til dette er at jeg vil fokusere på bakgrunnen for den *kroppslige* oppstandelsestanken; den som kommer sterkest til uttrykk i Det nye testamentet. I *Visdommens bok*, og flere senere, jødiske psevddepigrafer <sup>15</sup>, utvikles en annen oppstandelsesteologi om sjelens udødelighet, og skiller seg Dan 12 og 2 Makk 7. Jeg vil kommentere denne forskjellen kort i [4.7.9], men ellers holde meg til bakgrunnen for fariseernes standpunkt (jfr. Acta 23,8).

---

<sup>14</sup> For mer om dette, se Segal, 2004: 248-255;

<sup>15</sup> Jødiske skrifter som har plass hverken i Den hebraiske bibelen eller De deuterokanoniske bøkene. Eksempler er Enoks bok, Jubileerboken og Sibyllens orakler.

## 0.5 Forkortelser

TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
OCB	The Oxford Companion to the Bible <sup>16</sup>
B11	Bibelen: Bibelselskapets 2011-oversettelse (bokmål)
B78/85	Bibelen: Bibelselskapets 1978/85-oversettelse (bokmål)
M/L	Madigan; Levenson, 2008
Gen	1 Mosebok (Genesis)
Ex	2 Mosebok (Exodus)
Lev	3 Mosebok (Leviticus)
Num	4 Mosebok (Numeri)
Deut	5 Mosebok (Deuteronomium)

<sup>16</sup> Metzger, Bruce M. (red.): *The Oxford companion to the Bible*. New York: Oxford University Press, 1993.

# 1 Liv og død i Det gamle testamentet

## 1.1 Gud som livets kilde

Den jahvistiske skapelsesfortelling (Gen 2,4b-25) beretter følgende om skapelsen av mennesket:

Da formet Herren Gud mennesket av støv (עָפָר) fra jorden. Han blåste livspust (נְשָׁמָה) i nesen på det, og mennesket ble en levende skapning (נִפְנֵי) (Gen 2,7)

Mennesket blir ikke en *levende skapning* før Gud har blåst sin *livspust* inn i det (jfr. ordlikheten i נְשָׁמָה og נִפְנֵי). Dette regnes ikke som noen todeling av mennesket, i kropp og sjel/ånd<sup>17</sup>, men heller et uttrykk for at Gud er kilden til menneskets liv. Mennesket består *støv fra jorden* med Guds *livspust* i seg.<sup>18</sup>

Andre steder kalles Guds livgivende pust for רוּחַ (Gen 6,3; Sal 104,29; Esek 37,5; Fork 12,7), som også kan bety *vind* eller *ånd*. De to ordene נִפְנֵי og רוּחַ går i hverandre i GT, og det er vanskelig å definere dem eksakt. De er begge uttrykk for det som gir mennesket liv.<sup>19</sup>

Vi finner også denne tanken reversert i GT. Skulle Gud holde sin livspust tilbake, kan mennesket ikke leve, og vil bli til støv igjen. Vi finner dette tydelig uttrykt i Sal 104,29:

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

Segal beskriver denne passasjen fra Sal 104 slik:

According to Psalms, the human being is purely a terrestrial creature who exists only at the pleasure of the deity. In essence, when the Lord gives His breath to a person, that person lives. If He removes it, that person dies<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Jeg gjør ikke noe skarpt skille mellom *sjel* og *ånd* her, og det vil jeg heller ikke gjøre senere i oppgaven. De to ordene lar seg vanskelig definere og skjelne på norsk (på samme måte som נִפְנֵי og רוּחַ på hebraisk), og vil gå i hverandre i min oppgave.

<sup>18</sup> Von Rad, Gerhard: Genesis: A Commentary. Oversatt fra tysk av John H. Marks. London: SCM Press, 1972: 77

<sup>19</sup> Segal, 2004: 143-144

<sup>20</sup> Ibid: 145-146

Tekstene fra Gen 2 og Sal 104 formidler en grunnleggende overbevisning om at Gud har skapt mennesket, og at Gud er opphavet til liv. Dette motivet skal bli viktig i senere tekster som omtaler livet etter døden og oppstandelsen.

## 1.2 Et kontrastfylt dødsbegrep

The biblical concept of death is complex, like the reality it seeks to describe <sup>21</sup>

Slik dette sitatet fra James Crenshaw godt fanger inn, er det ikke lett å gi noen kort og konsis definisjon av døden i Det gamle testamentet. Beskrivelsen av døden i GT er kontrastfull. Vi skal ta en kikk på noen av disse kontrastene.<sup>22</sup>

Døden blir i Gen 3 beskrevet som en del av straffen Gud gir mennesket for dets opprør: "Støv er du, og til støv skal du vende tilbake" (Gen 3,19), sier Gud til mannen og kvinnen i Edens hage. I følge denne teksten er altså menneskets dødelighet en straff. Dette motivet gjentas mange steder, spesielt i lovttekster, der straffen for mange lovbrudd er døden. Samtidig er Guds kamp med, og makt over, døden er et tema i flere gammeltestamentlige tekster (Jes 25,8; Hos 13,14). Her beskrives døden som en fiende. <sup>23</sup>

Overbevisningen om at Gud har makt over liv og død finner uttrykt flere steder i GT. Ett av stedene er fra Deut 32,39:

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.

Senere i oppgaven skal vi se hvordan denne overbevisningen blir viktig i forestillingene om de dødes skjebne.

En annen kontrast knyttet til døden i GT, handler om hvordan et dødsfall beskrives. I tekster der mennesker dør, etter å ha levd et langt liv, beskrives døden fredelig og naturlig. Dette gjelder blant annet de som dør "mett av dager", som Abraham (Gen 25,8), Isak (Gen 35,29),

---

<sup>21</sup> Crenshaw, James L.: *Death* i OCB: 160

<sup>22</sup> OCB: 160

<sup>23</sup> Ibid: 160

David (1 Krøn 23,1) og Job (Job 42,16f). Vi finner også begrepet "gå til sine fedre" om dødsfall (jfr. Gen 15,15; 25,8), som en annen mildere beskrivelse.<sup>24</sup>

På den andre siden kan et dødsfall være til anfektelse, og gi grobunn for stor sorg og klage. Et kjent eksempel er når Jakob tror at hans sønn, Josef er død. I Gen 37,34-35 leser vi:

Så flerret Jakob klærne sine, bandt sekkestrie om hoftene og sørget over sønnen sin i lange tider. Alle sønnene og døtrene hans kom for å trøste ham, men han ville ikke la seg trøste. "I sorg skal jeg gå ned til min sønn i dødsriket", sa han. Og faren gråt over sønnen sin.

Denne kontrasten kommer til uttrykk på flere måter i GT. Vi kan blant annet belyse dette ved noen observasjoner om døden og dødsriket.

### 1.3 Dødsriket (Sheol)

Som i skrifter fra de fleste andre omkringliggende kulturer, finner vi i GT beskrivelsen av et dødsrike. Ordet שְׁאוֹל (*Sheol*) opptrer 66 ganger i GT, så sjansen er stor for at det må ha vært *noen* forestillinger om hvor de døde befant seg, og hva deres eksistens bestod i.<sup>25</sup>

Mange har spurt seg om hvordan Sheol skal forstås i tidlig, gammeltestamentlig litteratur<sup>26</sup>. Beskriver Sheol bare en tilstand, eller er det et sted? Siden det alltid står uten bestemt artikkel, er det sannsynligvis et *navn*, og kan dermed også beskrive et konkret sted. Av denne grunn skriver de fleste bibeloversettelser *Sheol* transkribert, og ikke oversatt.<sup>27</sup> Dette forsterkes av geografiske beskrivelser av Sheol. Det blir fremstilt som et *land* (Sal 88,13; Ex 15,12), og med *porter* (Job 11,8; Sal 17,18) som en by eller et fengsel.<sup>28</sup>

Sheol beskrives også tydelig et sted *under* jorda, da veien inn og ut beskrives som *ned* og *opp* (Sal 139,8; Job 11,8). Det har vært mye diskutert om Sheol bare er en omskrivning av *graven* (siden graven er langt under jorda), eller om det faktisk beskriver et reelt sted. En innvending mot å forstå Sheol som *graven* er at innbyggerne i Sheol kan snakke sammen (Jes 14,10).<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Ibid: 160

<sup>25</sup> Johnston, 2002: 69-70

<sup>26</sup> Med *tidlig* forstår jeg her tiden *før* mellomtestamentlig periode. Som vi skal se på senere i oppgaven får beskrivelsen av Sheol atskillige revisjoner her.

<sup>27</sup> Johnston, 2002: 70

<sup>28</sup> Weyde, Karl William: *Fra skyggetilværelse til oppstandelse: Om livet etter døden i Det gamle testamente*. Ung Teologi, 24. årg., 1991. S. 7-18: 8

<sup>29</sup> Johnston, 2002: 73-74

Det neste spørsmålet er hvem/hva som oppholder seg Sheol. Hvem er **דְּמוּתֵי** (dødningene)? Det er i alle fall tydelig at er avskåret fra Gud; Gud kan ikke gjøre under blant dem, og de kan ikke prise Gud (Sal 88,11). Likevel sier en annen tekst at de *skjelver* foran Gud (Job 26,5).<sup>30</sup> Det kan altså se ut til å ha vært forskjellige forestillinger om Sheol, men likevel enighet om at det er et mørkt og skyggefullt sted (Sal 88,7), der dødningene eksisterer uten tanke og bevissthet (Fork 9,10).<sup>31</sup>

### 1.3.1 Sheol er ikke et straffested

En bred misoppfatning i drøftelsen av Sheol i GT, er å forstå det på linje med langt senere jødiske og kristne bilder av stedet dit de døde kommer. M/L sammenfatter dette slik:

Nothing distorts the proper understanding of Sheol in the Hebrew Bible more than the traditional Jewish and Christian understanding of the afterlife as locus for reward and punishment.<sup>32</sup>

Denne misforståelsen har blant annet kommet til uttrykk i tendensiøse oversettelser av ordet Sheol. Den engelske *King James*-oversettelsen oversetter Sheol med *hell*; et ord som gir gale assosiasjoner for å forstå fenomenet.<sup>33</sup>

Som vi skal se senere i oppgaven, er tanken om at Gud også skal straffe døde en ny tanke som vokser fram i mellomtestamentlig periode.

### 1.3.2 Hvor og hvorfor nevnes Sheol?

"Everyone goes to Sheol". Dette kjente sitatet fra den danske teologen Johannes Pedersen (1883-1977) gjengis av M/L for å illustrere det tradisjonelle standpunktet blant gammeltestamentlere i dette spørsmålet.<sup>34</sup> Tanken er utledet på basis av tekster som Sal 89,49, som impliserer det, og langt senere tekster som Fork 9,1ff, som uttalt hevder det. I følge GT kommer alle mennesker som dør til Sheol.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> Ibid: 128-129

<sup>31</sup> Pitard, Wayne T.: *Afterlife in Ancient Israel* i OCB: 16

<sup>32</sup> Madigan; Levenson, 2008: 75

<sup>33</sup> Johnston, 2002: 73

<sup>34</sup> Madigan; Levenson, 2008: 42-43

<sup>35</sup> Ibid: 69

M/L reiser spørsmål ved denne vedtatte hypotesen. Hvorfor er det slik at Sheol bare nevnes 66 ganger i GT, når ordet מוֹת (død), i ulike former, forekommer nesten tusen ganger? En forklaring, framlagt av Ruth Rosenberg, er at Sheol bare nevnes i tekster der døden inntreffer unaturlig – eller "texts of personal engagement".<sup>36</sup> Et godt eksempel er teksten sitert over, om Jakob som får høre om Josefs død. I tillegg brukes ordet i flere salmer, der salmisten ønsker at ulykke eller død skal ramme hans fiender og de urettferdige (9,18; 55,16; 49,15).<sup>37</sup> Johnston gjør den samme observasjonen. Vi leser kun om Sheol de stedene der døden synes urettferdig. I tillegg figurerer begrepet utelukkende i tekster med et personlig, og gjerne emosjonelt, engasjement; som i salmer, narrative passasjer, samt i profetiske og poetiske tekster. Vi finner ingenting skrevet om Sheol i lovttekster; selv ikke de som omtaler dødsstraff.<sup>38</sup>

Et godt eksempel på denne skjelningen finner vi i Jobs bok. Flere steder i boka, midt i hans dypeste nød, sammenligner Job sitt liv med å være i Sheol. Kanskje aller sterkest kommer dette til uttrykk i 17,13:

Hva har jeg å håpe på?  
Dødsriket er min bolig,  
i mørket rer jeg min seng.

Og til stor kontrast, leser vi i bokens siste kapittel om hans siste leveår. Han blir rikt velsignet, får stor buskap og familie, og får leve et langt liv. Der beskrives hans død på en fredelig måte i 42,16-17:

Deretter levde Job i 140 år og fikk se barn og barnebarn i fire slektsledd. Så døde Job, gammel og mett av dager.

Dette er et av de mange eksemplene på en tekst der et dødsfall nevnes, uten at vi hører noe om Sheol. Og dette er ekstra påfallende her, da Jobs bok er blant de bøkene som refererer til Sheol flest ganger. Vi kan dermed at Sheol brukes som et poetisk uttrykk for en ulykkelig eller unaturlig død. Det brukes der dødsfallet er til anfektelse for de pårørende.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Ibid: 70

<sup>37</sup> Det er flere ord i GT som brukes om mennesker som ikke følger loven. Det mest vanlige, עֲשֵׂר, oversettes gjerne med *urettferdig*, *lovløs* eller *synder* (eng. *wicked*). Jeg vil jeg bruke ordene *urettferdig* eller *synder* i min oppgave om denne kategorien mennesker (selv i tekster der ikke עֲשֵׂר brukes, som i Sal 49).

<sup>38</sup> Johnston, 2002: 70-72

<sup>39</sup> Madigan; Levenson, 2008: 77-78



Vi finner ingen generell teologi i GT om de dødes skjebne<sup>40</sup>. De sjeldne referansene til Sheol kan fortelle oss at en oppfatning om dødsrike fantes, men at den ikke var så viktig for de gammeltestamentlige forfattere. Mange vil til og med lese denne tausheten om de dødes skjebne som en bevisst polemikk mot ikke-jødiske oppfatninger om liv og død. Denne tausheten vil jeg komme tilbake til senere i oppgaven ([1.6]).

Tekstene om Sheol forteller oss uansett noe viktig om synet på døden og dødsfall. Et dødsfall nevnes kort når det er naturlig og godt, men utbroderes når det er unaturlig og vondt. Sheol nevnes også der sykdom og lidelse herjer med et menneske (jfr Job 17,13) uten at døden faktisk har inntruffet. Vi kan dermed ane at GT opererer med et annet begrep om døden enn det som er vanlig for oss i dag. Dette skal vi se nærmere på i det følgende.

## 1.4 "Livet ebber ut" – om dødsbegrepet i GT

"Dødsriket er min bolig" sier Job i klagen over sin lidelse. Som vi har sett innebærer døden i GT innebærer at mennesket mister sin **שְׁפָרָה** (Sal 104,29; Job 11,20; Jer 15,9; Gen 35,18).

Døden kan ikke forstås like svart-hvitt som vår moderne forståelse. I GT kan et menneskes **שְׁפָרָה** kan forandre seg, og bli sterkere eller svakere. Job klager over at hans **שְׁפָרָה** er "tømt ut" (**רָפָה**), selv om han ennå ikke er fysisk død (30,16). Vi finner også **שְׁפָרָה** sammen med **רָפָה** i 1 Sam 1,15 og Klag 2,12 (jfr. overskrift), som også beskriver en tilværelse av sløvhet eller bevisstløshet.<sup>41</sup>

Det er dermed vanlig å si at GT opererer med et *graduelt* dødsbegrep. Det gjør seg særlig gjeldende i poetisk litteratur. I tillegg til Jobs bok, finner vi denne nære koblingen mellom sykdom og død i Salmenes bok. Lidelsen beskrives som å "stå ved dødsrikets rand" (Sal 88,4; 116,3). Lidelse og død er dermed så nært koblet sammen at de omtales som det samme.<sup>42</sup>

### 1.4.1 "Du har fridd mitt liv fra døden"

Flere tekster i Job, og i Salmenes bok, finner uttrykk for tillit om at Gud kan vekke dem fra døden. Utsagnene ser ut til å beskrive muligheten for oppstandelse. Et av disse uttrykkene finner vi i Sal 116 (jfr. oppgavens tittel):

---

<sup>40</sup> Ibid: 73

<sup>41</sup> Segal, 2004: 142

<sup>42</sup> Crenshaw: 160-161

Ja, du har fridd mitt liv fra døden,  
øyet fra tårer og foten fra å snuble. (Sal 116,8)

Beskriver denne salmen en oppstandelse? Her er forståelsen av det graduelle dødsbegrep, og identifiseringen av lidelse og død viktig å legge til grunn for svaret. Grunntonen i Salmenes bok at *dette livet* er eneste sted vi kan ha samfunn med Gud. Selv om steder som 116,8 og 16,10-11 kan se ut til å peke på oppstandelse, er dette ikke nødvendigvis den rette forståelsen.  
43

Hovedpoenget i disse tekstene, ifølge Johnston, er at Gud redder salmisten eller Job fra nød og lidelse. Men i tråd med GTs dødsbegrep er disse lidelsene å ligne med døden selv. Dermed kan vi si, med tekstenes egen terminologi, at det skjer en oppstandelse. Job var død (i metaforisk forstand), men ble levende igjen. Han var i dødsriket, men kom ut igjen. Dette betyr riktignok ikke at Gud ikke har *mulighet* til å vekke opp de fysisk døde til live, for vi har noen tekster i GT som eksplisitt viser dette.<sup>44</sup>

#### 1.4.2 Oppvekkelser i GT

I GT finner vi tre fortellinger om mennesker som er døde, men som får livet igjen. I 1 Kong 17,17ff leser vi om Elia som vekker opp enkens sønn, der gutten har mistet sin וְיָנִי (v.17), men etter Elias bønn får han den tilbake (v.22).

I 2 Kong 4 og 2 Kong 13 finner vi lignende fortellinger. Johnston påpeker at det er hvordan dette fortelles ganske "matter-of-factly", uten å utdype hendelsene noe særlig. Selv om slike hendelser er sjeldne, ser de ikke ut til å vekke noen oppsikt for forfatteren. Det forutsettes som naturlig at profeten, med Guds makt, kan vekke opp døde til liv.<sup>45</sup>

Segal lander på den samme konklusjon om disse fortellingene. Det er ingenting i GT som sier at Gud ikke kan gjøre de døde levende. Det begrunnes i forestillingen om at Gud er livets kilde, og har makt over liv og død. Denne overbevisningen kommer til uttrykk i tillitsutsagn slik vi så på over ([1.2]), fra Deut 32,39 og Sal 104,29-30.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Johnston, 2002: 201-202

<sup>44</sup> Ibid: 201-202

<sup>45</sup> Johnston, 2002: 220

<sup>46</sup> Segal, 2004: 145

Dermed uttrykker disse tekstene det samme som passasjene fra Job og Salmenes bok. De hevder at de ter Gud som gir og tar liv. Guds mulighet for å vekke døde opp igjen er derfor tilstede, men dette er likevel ikke tekster som sier noe om en allmenn oppstandelse.

### 1.4.3 "Ånden går tilbake til Gud"

Slik vi så i [1.1], beskrives mennesket i GT som støv med Guds pust i seg. Hverken **שְׁפָיִם** eller **רוּחַ** åpner opp for noen todeling av mennesket. De må ikke misforstås dithen at mennesket består av kropp og sjel/ånd, som to atskilte deler; eller som Segal uttrykker det: "We think we have a soul; the Hebrews thought they were a soul".<sup>47</sup>

Av tekstene om Guds **רוּחַ** i mennesket, har én blitt mye diskutert. I Fork 12,6-7 leser vi:

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

Dette verset uttrykker også, som Sal 104,29, en reversering av Gen 2,7. Flere har hevdet at vi det her skjer todeling av mennesket; at menneskets ånd stiger opp igjen til Gud etter døden, og at ånden dermed er udødelig. I sin kommentar til Forkynneren avviser Murphy denne påstanden:

Humans returns to the dust (Gen 3:19) whence they came, while the life-breath given by God returns to its original possessor. This is a picture of dissolution, not of immortality.<sup>48</sup>

I følge Murphy står teksten står i klar kontinuitet med både Gen 2 og Sal 104, og uttrykker simpelthen at Guds livspust forlater mennesket ved dets død. Det er hverken uttrykk for noen todeling, eller for at en del av mennesket lever videre etter døden. Den sier simpelthen at det er Gud som gir mennesket liv.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Ibid: 144

<sup>48</sup> Murphy, 1992: 120

<sup>49</sup> Ibid: 120

## 1.5 Elia og Enok

Er det virkelig slik, i følge Det gamle testamentet, at dette livet er et det eneste stedet mennesket kan ha fellesskap med Gud? Det finnes to fortellinger i GT om mennesker som ikke ser ut til å dø, men får en annen skjebne. Og begge disse fortellingene har avlet en svært stor virkningshistorie. Hvordan skal disse fortellingene forstås?

Den ene fortellingen er om Elia, og hvordan han forlater denne verden (2 Kong 2,1ff).

Gjennom hele kapittelet leser vi at Elia snart skal bli *tatt bort* (verbet  $\text{קָלַף}$ , brukes i vers 3.5.9.10), og i vers 11 kommer en ildvogn til jorda, som tar med Elia opp til himmelen i en storm.

Fortellingen om Elia og ildvognen er helt i tråd med hans mirakuløse presentasjon i Kongebøkene. Vi har allerede sett på fortellingen om oppvekkelsen av enkens sønn (1 Kong 17,17ff). Vi kan også lese hvordan han *deler elven i to* (2 Kong 2,8-10), som minner sterkt om både Ex 14 og Jos 4. M/L viser hvordan hans majestetiske avskjed, sammen de andre miraklene, er med å gi ham profetisk autoritet. Dette er spesielt viktig i 2 Kong 2, når han straks skal gi sitt oppdrag videre til Elisja. Umiddelbart etterpå leser vi at Elisja nå kan gjøre de samme miraklene.<sup>50</sup>

De står ingenting i 2 Kong 2,11 om *hvor* Elia ble av. M/L påpeker at ordet som her oversettes *himmelen* ( $\text{שָׁמַיִם}$ ), ikke trenger å vise til noe annet enn at han for *til værs* eller *opp mot skyene*. Det står ikke noe eksplisitt at han kom til Gud, og det står heller ingenting om at han ikke døde.<sup>51</sup>

Tradisjonen har riktignok tolket denne fortellingen på sin egen måte. Selv om ingen vet *hvor* Elia dro, finner vi flere steder en forventning om at Elia ikke er død, og skal komme tilbake igjen. Denne forventningen kommer blant annet til uttrykk i Mal 4,5-6 og var svært utbredt i jødedommen på Jesu tid (jfr. Matt 11,14; 17,10).<sup>52</sup>

Den andre fortellingen er om Henok, som vi finner vi i Gen 5,21-24:

Da Henok var 65 år, fikk han sønnen Metusjalah. Henok vandret med Gud i 300 år etter at han hadde fått Metusjalah, og han fikk sønner og døtre. 23 Hele Henoks levetid ble 365 år. 24

Henok vandret med Gud. Så var han ikke mer, for Gud tok ( $\text{קָלַף}$ ) ham til seg (Gen 5,21-24)

---

<sup>50</sup> Madigan; Levenson, 2008: 98-99

<sup>51</sup> Ibid: 100

<sup>52</sup> Ibid: 100

I P-kildens slektshistorie mellom Adam og Noah (Gen 5,1ff) skiller Henok seg ut. Mens alle de andre blir 7-900 år gamle, lever Henok kun i 365 år. I tillegg møter han en helt annet skjebne. Det er tydelig at det skjer noe brått og uventet, men uvisst akkurat hva. Slik som med Elia, er det uklart om Enok dør eller ikke. Verbet  $\text{מָלַךְ}$  brukes om døden i Jona 4,3 og Esekiel 24,16-18. I begge disse tekstene finner vi riktignok også ordet død ( $\text{מָוֶת}$ ); et ord som uteblir i Gen 5,21-24. Til kontrast finner vi en mildere formulering: "Så var han ikke mer".<sup>53</sup>

Uansett hva denne fortellingen egentlig uttrykker, er det liten tvil om hvor stor oppsikt den har skapt i tradisjonen etterpå. Med tanke på den mangfoldige Enok-tradisjonen som skulle springe ut fra 200-tallet f.Kr., er har flere<sup>54</sup> spurt seg om Gen 5,21-24 kan være et senere tillegg, for å støtte opp denne tradisjonen. Samtidig må jo det være en grunn til at tradisjonen oppstod. Vi kan uansett ane at Enok-tradisjonen er langt mer omfattende enn det som hittil er funnet.<sup>55</sup>

Blant disse bøkene finner vi Enoks bok<sup>56</sup> eller Første Henoks bok<sup>57</sup>, som er den eldste skriftsamlingen i Enok-tradisjonen<sup>58</sup>. Den vil jeg ta en nærmere kikk på denne senere i oppgaven.

Fortellingene om Elia og Enok har blitt nitidig tolket og nytolket i senere tradisjon. Nye forestillinger har dukket opp, som legger ut i detalj om hva som skjedde med Elia og Enok etter de ble borte fra jorda. Samtidig har fortellingene har skapt en håp om at Gud kan *ta* mennesker til seg, så mennesket får leve med Gud i en annen tilværelse, utenfor dette livet.<sup>59</sup>

Ordet  $\text{מָלַךְ}$  dukker blant annet opp igjen i Sal 49 og 73, som jeg vil komme tilbake til senere i oppgaven ([2.3]).

---

<sup>53</sup> Ibid: 101

<sup>54</sup> Mer om spørsmål rundt dateringen av Gen 5,21-24 i Segal, 2004: 275-276

<sup>55</sup> Madigan; Levenson, 2008: 101

<sup>56</sup> Selv om B11 bruker *Henok*, vil jeg videre i oppgaven bruke *Enok*. Dette gjør jeg i tråd med etter oversettelsen av *Enoks bok* jeg bruker: Furuli, Rolf. *Enoks bok*. Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske bokklubbene, 2004. Navnet på delene av boka, og alle tekstutdrag, er hentet fra Furuli: 2004.

<sup>57</sup> Jeg vil heretter bruke *Enoks bok* som navn på boka. Dette gjør jeg fordi jeg ikke behandler noen andre av Enoks-bøkene i min avhandling.

<sup>58</sup> Segal, 2004: 154-155

<sup>59</sup> Johnston, 2002: 199-200

## 1.6 Taushet om de dødes tilværelse

Slik jeg nevnte i innledningen og i [1.3.2] er GT påfallende taus om de dødes skjebne. Flere<sup>60</sup> har undret seg over denne tausheten. Her står GT i sterk kontrast til både egyptisk, mesopotamsk og kanaanittisk religion, der vi finner fyldige og livlige beskrivelser av de dødes skjebne og framtid<sup>61</sup>. Det er lite trolig at israelittene ikke kjente til noen av disse forestillingene. Riktignok kan det se ut som om fortellinger om de dødes tilværelse er redigert ut med hensikt. Hvorfor er det slik? Er denne tausheten bevisst, fra de bibelske forfatters side? "The best we can offer is speculation", svarer Segal, og viser til en oppsiktsvekkende fortelling vi nå skal ta en nærmere kikk på.<sup>62</sup>

### 1.6.1 Seansen ved En-Dor

Et spørsmål som blir viktig når det gjelder de dødes tilstand er: er det mulig å gjenopprette kontakt med dem? Åndemaning, å kalle på de avdødes ånder for å søke råd, var et kjent fenomen i omkringliggende kulturer i tidlig gammeltestamentlig tid<sup>63</sup>. Selv om det ikke er et stort tema i GT, så finner vi tekster som åpner opp for at det var mulig.<sup>64</sup>

I tillegg til tekster som nevner fenomenet (2 Kong 21,6; Jes 8,19), og tekster som forbyr det (1 Sam 28,3; Lev 19,31; Deut 18,10-14), er det særlig én fortelling om dette som stikker seg ut. I 1 Sam 28,3ff leser vi om hvordan Saul oppsøker en spåkvinne i En-Dor, for å spørre den døde profeten Samuel til råds. Dette er like etter at han selv har landsforvist alle åndemanere, og innført dødsstraff for slik praksis (v.3). Derfor skjønner vi allerede at dette er en fortelling til skrekk og advarsel.<sup>65</sup>

Teksten viser at åndemaning var forbudt, men langt ifra umulig, eller som Segal formulerer det i en overskrift: "Necromancy forbidden is necromancy affirmed". Saul sin seanse lot seg gjennomføre, men han får riktignok få ingen nyttig hjelp av ånden han møter, så hans desperate lovbrudd blir en tydelig fiasko.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> Johnston, 2002: 166; Segal, 2004: 123-124; Crossan, John Dominic: *The Resurrection of Jesus in its Jewish Context*. Neotestamentica, 1 January 2003, Vol.37 (1), pp.29-57, 2003: 34-35

<sup>61</sup> For mer om dette, se Segal, 2004: kap. 1-2; 4-5; Johnston, 2002: 230ff

<sup>62</sup> Segal, 2004: 123-124

<sup>63</sup> Johnston: 2002: 150

<sup>64</sup> Ibid: 150-151

<sup>65</sup> Johnston, 2002: 156-157

<sup>66</sup> Segal, 2004: 126-127

### 1.6.2 Taushet som bevisst *Kulturkampf*

Hva viser denne teksten oss, og hvordan kan den forklare den nevnte tausheten? Seansens dårlige utfall gjør at teksten kan tolkes som en polemikk, og et eksempel på hvorfor praksisen forbys. Antageligvis var praksisen forbudt fordi den ble assosiert med fremmede kulturers religionsutøvelse. Teksten er uttrykk for det Segal kaller en *Kulturkampf*, at å spørre de døde til råds ble sett på som et tillitsbrudd til Gud. Dette understrekes ytterligere i at Samuels ånd kalles אֱלֹהֵי הַיָּם (v.13), et himmelsk vesen, og praksisen kan lignes med avgudsdyrkelse (jfr. Ex 20,3).<sup>67</sup>

Vi aner tydelig en slik *Kulturkampf* i måten forbudet mot åndemaning innledes i Deut 18,9:

Når du kommer til det landet Herren din Gud gir deg, skal du ikke ta etter alle avskyelige skikker hos folkeslagene der.

Tausheten om de dødes tilværelse og skjebne kan dermed tolkes som en bevisst polemikk fra de bibelske forfatteres side, grunnet i en uttalt skepsis mot fremmede kulturers døds kult.

## 1.7 Barn og barnløshet

Når vi leser GT i dag kan denne tausheten om døden synes merkelig. Hvorfor finner vi ingen større og tydeligere reaksjon på livets endelighet? M/L beskriver den gammeltestamentlige kulturen som "a culture that understands the self in familial, transgenerational, terms".<sup>68</sup>

Dette er viktig å legge til grunn når vi drøfter dødens betydning. Når et individ er uløselig knyttet til familie og slekt, får et enkeltmenneskes død en mindre betydning. Vi ser dermed i GT at et menneske kan fortsette å leve, etter døden, gjennom sine barn.

Derfor er *barn* og *barnløshet* et gjentakende tema i GT. I Gen 12,2 får Abraham løftet om en lysende framtid:

Jeg vil gjøre deg til et stort folk. Jeg vil velsigne deg og gjøre navnet ditt stort. Du skal bli til velsignelse.

Senere, i Gen 15,1-3 leser vi at han undrer seg over hvordan framtiden kan være lys, når han ikke har fått noen barn:

---

<sup>67</sup> Ibid: 123-126

<sup>68</sup> Madigan; Levenson, 2008: 107

Etter at dette hadde hendt, kom Herrens ord til Abram i et syn: "Vær ikke redd, Abram! Jeg er ditt skjold. Lønnen din skal bli stor!" Men Abram svarte: "Herre, min Gud, hva vil du gi meg? Jeg går jo barnløs bort, og Elieser fra Damaskus er arving til mitt hus." Og Abram sa: "Du har ikke gitt meg etterkommere. Se, en av husfolkene mine skal arve meg."

Gud gir ham da løftet i Gen 15,5:

Så førte han Abram ut og sa til ham: "Se opp mot himmelen og tell stjernene, om du kan telle dem!" Og han sa: "Så tallrik skal ætten din bli."

Løftet til Abraham blir brakt videre til hans kone Sara, som blir lovet at hun skal føde sønnen Isak, tross sin høye alder (Gen 18,9-15). Barn er dermed et tydelig symbol på velsignelse og framtid. På samme måte blir barnløshet, infertilitet, sett på som den verste forbannelse, tydelig uttrykt gjennom Rakels ord i Gen 30,1: "Gi meg barn! Ellers dør jeg."

Et annet sterkt uttrykk for barnas store betydning finner vi i teksten vi så på i [1.2], om Jakob som får beskjed om at Josef er død. En lignende klage finner vi i *skriket fra Rama* i Jer 31,15. Barna var en livsnødvendig støtte i foreldrenes eldre dager, og sikret en persons navn (jfr. Gen 12,2: "Jeg vil...gjøre navnet ditt stort") ble ført videre.<sup>69</sup>

Slik klagene vi har sett på beskriver, volder barnløshet eller tap av barn en grusom sorg. Med dette til grunn kan vi forstå hvordan "det lukkede morsliv" blir sidestilt med Sheol i Ordsp 30,16. M/L kaller barnløshet for "the functional equivalent of death".<sup>70</sup>

På samme måte som klagen over barnløshet er stor, er gleden over fruktbarhet og barn desto større. Denne store omveltningen kan vi blant annet se i Ruts bok. Der leser vi om Noomi, som mister sin mann og sine to sønner (1,1-5). I stor sorg sender hun sine svigerdøtre av gårde. Sorgen hennes kommer særlig tydelig til uttrykk i 1,20:

Kall meg ikke Noomi! Kall meg heller Mara! For Den veldige har gjort livet meget bittert for meg.

På grunn av hennes barnløshet ser det ut til å være over for Noomi. Men etter Rut møter Boas og de får sønnen Obed (4,13), endrer dette også kårene til Noomi. Hun blir hans fostermor (4,16). Da sier kvinne rundt Noomi til henne:

Velsignet er Herren  
som lot deg få en løsningsmann i dag!  
Hans navn skal bli stort i Israel. (Rut 4,14)

---

<sup>69</sup> Ibid: 107

<sup>70</sup> Ibid: 110-111



Slik barnløshet var Noomis store sorg, blir dattersønnens fødsel hennes redning. Med dette sterke bildet av barnas betydning til grunn kan vi se hvordan barn og etterkommere i GT utgjør et slags liv etter døden, eller som M/L kaller det: "the functional equivalent of resurrection" <sup>71</sup>

Denne nære koblingen mellom liv og død, fruktbarhet og barnløshet, finner vi også i Hannas lovsang i 1 Sam. Hanna, som hittil har vært barnløs, blir lovet sønnen Samuel. I hennes takk og lovsang finner vi følgende utsagn:

Herren tar liv og gir liv,  
han sender ned til dødsriket,  
og han fører opp igjen. (1 Sam 2,6)

Denne tillitserklæringen er med å bekrefte det vi har sett på over, at løftet om barn er som en oppstandelse. Og det er iøynefallende at et slik utsagn om Guds makt over liv og død utløses av løftet om barnefødsel. I tillegg er det interessant at Sheol nevnes her. Det understreker poenget i [1.3.2], om at Sheol nevnes der en død er unaturlig. Hannas død uten barn ville blitt en vond død, en død til anfektelse, så derfor beskrives løftet om barn som å bli *ført opp* fra Sheol. <sup>72</sup>

## 2 Guds rettferdighet og dom

### 2.1 Innledning

I Det gamle testamentet leser vi at Gud er hellig og rettferdig. Loven gis til Israel fordi Gud er hellig, og for at Guds folk skal være *hellige* (Ex 19,6; Lev 11,44). Det mennesket som "har sin glede i loven" blir erklært rettferdig (Sal 1,2; 119,13-14). Siden Gud er rettferdig, må han straffe alle lovbrudd. Og når Israel gang på gang feiler i å følge loven, er *Guds dom* et av de hyppigste temaer nevnt i GT. <sup>73</sup>

Som jeg vil se på i kapittel 4, er Guds dom og rettferdighet svært viktig i den gryende oppstandelsesteologien i mellomtestamentlig periode. Dan 12,1-3 beskriver en domsscene, der døde våkner opp for å få sin fortjente lønn eller straff. Det er en gammel tanke i GT at

---

<sup>71</sup> Madigan; Levenson, 2008: 111

<sup>72</sup> Ibid: 67

<sup>73</sup> Schwarz, Hans: *Eschatology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000: 41-42

Gud skal dømme. Gud beskrives som både konge og dommer (Gen 18,24; Dom 11,27; Sal 82,8), og disse to rollene går i ett.<sup>74</sup> Det er riktignok en ny tanke i mellomtestamentlig periode at denne dommen også skal gjelde de døde.

Hvordan straffer Gud mennesker for sine lovbrudd? Den mest utbredte tanken i GT er at Guds straff og belønning kommer i dette livet. Det negative som rammer et menneske blir dermed tolket som en direkte konsekvens av deres synd. Det er Gud som straffer dem. I dag kjenner vi kanskje denne tankegangen best fra *karma*-begrepet i hinduisk religion, men den har altså klare røtter i GT.

## 2.2 De to veiene

Vi finner det tydeligste uttrykket for denne tankegangen i Deut 28. Vers 1ff forteller om konsekvensene av å følge Moselovens forskrifter; velsignelser i form av et langt liv i landet, godt avkom, rik grøde og Guds beskyttelse mot fiender. Til kontrast forteller vers 15ff om konsekvensene av å trosse loven; forbannelser i form av et vondt liv, sykdom og elendighet.<sup>75</sup>

Vi kaller denne typen teologi for *deuteronomistisk*<sup>76</sup> teologi; at livet er et valg mellom to veier, der bare den ene leder til det gode. Den som vil gå på den gode veien, må følge loven. Denne formen for etisk formanings *radikaliseres* i Deut 30, der vi leser:

Se, i dag har jeg lagt fram for deg livet og det gode og døden og det onde. Gjør du som jeg pålegger deg i dag, så du elsker Herren din Gud og *går på hans veier* og holder hans bud, forskrifter og dommer, da skal du leve og bli tallrik. Herren din Gud skal velsigne deg i landet du går inn i og legger under deg (...) *Jeg har lagt fram for deg liv og død*, velsignelse og forbannelse. *Velg da livet*, så du og dine etterkommere kan få leve. Du skal elske Herren din Gud, lyde hans røst og holde fast ved ham! Da skal du få leve og *bo lenge i det landet* som Herren med ed lovet å gi dine fedre, Abraham, Isak og Jakob. (Deut 30,15-16.19bc-20)

I ytterste konsekvens leder de to veiene henholdsvis til liv og død. Vi ser at de to veiene har en *didaktisk* funksjon. Det brukes som begrunnelse for en argumentasjon om å følge loven. I

---

<sup>74</sup> Feldmeier, Reinhard; Spieckermann, Hermann: *God of the Living: A Biblical Theology*. Oversatt fra tysk av Mark E. Biddle. Waco, Texas: Baylor University Press, 2011: 470

<sup>75</sup> Crossan 35-36

<sup>76</sup> En sikker datering av Deuteronomium er vanskelig. Den har antageligvis blitt til i ulike etapper. Når jeg senere i min oppgave sammenligner andre tekster med "deuteronomistisk teologi", hevder jeg ikke at alle disse tekstene er yngre enn Deut 28 og 30. Jeg anser heller Deut 28 og 30 som uttrykk for en tradisjon og tankemåte som er sterkt til stede i GT; en tradisjon som flere steder blir forfektet og nytolket. For mer om dateringen av Deuteronomium, se Oxford, 1993: 164.

Deut 30,20 kan vi også se hvor nært *velsignelse* og *liv* knyttes til *landet*. Den fremste velsignelsen av alle er knyttet til et langt liv i landet.

Å bruke *de to veiene* som metafor for etisk formaning har type røtter i GT, som i Noahfortellingen i Gen 6, der vi leser:

Da Gud så på jorden, var den fordervet; for alle mennesker over hele jorden *gikk på onde veier* (Gen 6,12 – B78/85).

Den samme metaforen går som en rød tråd gjennom mye av visdomslitteraturen i GT, der vi finner mye etisk formaning. I Ordsp 1-8 blir den gode vei beskrevet som *rett* og *lys*, mens den onde er *mørk* og *krokete* (4,10ff). De to veiene er også hovedmotiv i Sal 1 (se særlig v.5-6) og Sal 119. Motivet fortsetter å vokse langt etter denne tiden, og er også fremtredende i mellomtestamentlig periode (Dan 12,1-3; Enoks bok), og i Det nye testamentet (se f.eks. Matt 7,13-14).<sup>77</sup>

Men er det virkelig så enkelt, at det er en symmetri mellom menneskers lovlydighet og hva slags liv de får? I mange tekster i GT ser dette mekanistiske verdensbildet ut til å slå sprekker, og det fordrer en annen tolkning. Det er i denne spenningen at oppstandelsesteologien i mellomtestamentlig periode utvikles. Men som vi skal se på i de neste avsnittene, var dette en kjent problemstilling lenge før den tid.

## 2.3 Mellom visdom og klage

Tanken om de to veiene utvikler seg på forskjellige måter i visdomslitteraturen. I tillegg til den didaktiske funksjonen vi har sett på over, er den i andre visdomstekster gjenstand for klage og anfektelse. For den erfarte virkelighet er ikke alltid slik som løftene sier.

Denne klagen over livets urettferdighet gir i mellomtestamentlig periode grobunn for en teologi om oppstandelse; den rett Gud ikke utøver her i livet, skal han utøve i det neste. Men før vi kommer dit, finner vi tidligere tekster som løser dette problemet på en annen måte.

I Sal 49 og 73, som begge er visdomssalmer, uttrykker salmisten sin klage over de urettferdiges velstand og rikdom. Deres gode liv synes ufortjent og ulogisk. Deres livsførsel og lovløshet skulle jo gitt dem et langt vondere liv!<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Nickelsburg, George W. E.: *1 Enoch 1: a commentary on the Book of 1 Enoch, chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2001: 454-456

<sup>78</sup> Craige, 2004: 358

Visdomssalmene 49 og 73 forsøker med å komme med en løsning på dette problemet. Flere steder i Salmenes bok (16,10-11; 49,16; 73,24) finner vi uttrykk for salmistens ønske om å være med Gud for alltid. Både i Sal 49 og 73 finner vi igjen uttrykksmåten fra fortellingene om Enok og Elia; verbet  $\text{קָנַח}$  brukes om hvordan Gud *tar* salmisten *til seg*.<sup>79</sup>

Hvordan skal vi forstå bruken av dette ordet? Det som synes tydeligst er at salmene skiller mellom salmistens skjebne og de urettferdiges. Sal 49 sier om "dårer og utforstandige" (v. 11) at "graven blir deres hjem for evig" (v. 12), til kontrast fra salmistens skjebne i 49,16:

Men Gud vil kjøpe meg fri fra dødsrikets grep,  
for han vil ta ( $\text{קָנַח}$ ) meg til seg.

En lignende kontrast finner vi også i Sal 73, i v. 19 og 23-24:

19 Plutselig går de til grunne,  
det er slutt, de ender i redsel.  
...  
23 Men jeg blir alltid hos deg,  
du har grepet min høyre hånd.  
24 Du leder meg med ditt råd,  
siden tar ( $\text{קָנַח}$ ) du imot meg i herlighet.

I disse salmene finner vi altså uttrykk for en tillit om at Gud vil høre deres klage om urettferdighet, og gi dem den belønning de fortjener. Gud skal en gang *ta dem til seg*, slik han tok imot Enok og Elia. Slik skal de endelig få sin etterlengtede oppreisning. Eller som M/L uttrykker det: "God will dramatically turn the tables".<sup>80</sup>

Uten at vi kan si at Sal 49 og 73 beskriver en oppstandelse, er det klart at de adresserer samme problemstilling som de senere, mer åpenbare, oppstandelsestekstene gjør. De uttrykker med et poetisk språk et scenario som skal bli langt mer eksplisitt og konkret i mellomtestamentlig periode.

---

<sup>79</sup> Johnston, 2002: 202-206

<sup>80</sup> Madigan/Levenson, 2008: 104

## 2.4 Jobs klage og oppreisning

En lignende klage finner vi i Jobs bok, som også er en krysning mellom visdomslitteratur og klage. Det kan synes som om Jobs bok utgjør en bearbeidelse av eksilets traumer, og en reaksjon på at den deuteronomistiske teologien ikke "går opp", slik Crossan uttrykker det: "The book of Job is...a crack in Deuteronomistic theology".<sup>81</sup>

Job får sitt liv ødelagt, selv om han er "en from og rettskaffen mann som frykter Gud og unngår alt ondt" (Job 1,8). Klagen hans rommer det samme spørsmålet som salmistens: hvorfor får urettferdige leve i velstand, mens han må lide (21,7-15)? Job roper ut til Gud, og forlanger å få oppreisning for sin lidelse (23,2-7).<sup>82</sup>

Jobs ord i 19,25-26 har i tradisjonen, særlig den kristne, blitt tolket som et utsagn om Jobs håp om oppstandelse. Der leser vi:

Jeg vet at min gjeløser lever.  
Som den siste skal han stå fram i støvet.  
Når huden er revet av meg og kjøttet er borte,  
skal jeg se Gud.

Håper Job på en oppstandelse, og at dette skal bli oppreisningen for hans lidelse? Som vi har sett på i [1.4.1], kan vi godt si at Job var død, men ble levende igjen. Riktignok får han sin oppreisning i dette livet; en ny familie, og nye barn (jfr. den nære koblingen mellom oppstandelse og barn i [1.7]). Han blir reddet fra dødsriket, men innenfor dette livet.<sup>83</sup>

Johnston lander på den samme konklusjonen om Job, i drøftelsen av hvorvidt Job 19 beskriver en oppstandelse, med følgende konklusjon: "Job is vindicated before death". Oppstandelse er ikke nødvendig, siden Job får sin oppreisning her i livet.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Crossan, 2003: 37

<sup>82</sup> Madigan/Levenson, 2008: 181-182

<sup>83</sup> Ibid: 78

<sup>84</sup> Johnston, 2002: 217

## 3 Nasjonal gjenopprettelse

### 3.1 Innledning

En rød tråd gjennom hele Det gamle testamentet er landløftet et sentralt motiv. Abraham får løftet om å innta landet Kanaan i Gen 12,1. Det gjenopplives i utsagnet til Moses i Ex 3,8, om befrielsen fra Egypt. Og til sist finner vi flere tekster om landløftet hos de ettereksilske profeter (Esekiel, Hosea og Trito-Jesaja). Israel skal bli befridd fra eksilet, og få komme tilbake til landet. I flere av disse tekstene finner vi et språk om død og oppstandelse. Finner vi i disse tekstene en teologi om oppstandelse, eller er de bedre å forstå om metaforer om hjemvendelse og nasjonal gjenopprettelse? Vi skal ta en kikk på noen av disse tekstene.

### 3.2 Esekiel 37

Esekiel 37,1ff er en tekst som har hatt mye å si for utviklingen av oppstandelsesteologi i jødedommen. Profeten får et syn om en dal fullt av døde knokler (v.1-2). Herren ber Esekiel tale profetord til knoklene, om at de skal bli levende (v.3-6). Og når Esekiel taler, settes knoklene sammen til kropper av sener, kjøtt og hud, og til slutt med ånd. Da reiser de seg og står på føttene (v.7-10). Etterpå (v.11-14) får Esekiel forklart at knoklene er Israels folk, som var døde, men nå skal stå opp fra graven og vende tilbake til Israel.

Teksten dateres vanligvis til rundt år 539, da babylonerne ble beseiret av kong Kyros, og jødene får vende hjem fra eksilet i Babylon (jfr. Esra 1,1-4).<sup>85</sup> Hva representerte denne teksten i sin nærmeste litterære sammenheng? Er dette en tekst om oppstandelse? Eller er teksten hovedsakelig å forstå metaforisk, som et løfte om frelse til Israel, om at de skal befris fra eksilet og få komme tilbake til landet?

Uansett er denne teksten viktig på grunn av dens brede virkningshistorie. Ingen annen tekst i GT tegner et mer fysisk og tydelig bilde av døde mennesker som står opp. Bildet har definitivt blitt toneangivende for utviklingen av tanken om oppstandelsen i jødedommen og kristendommen. I sin virkningshistorie har teksten blitt tolket svært konkret.<sup>86</sup>

Likevel er det lite som tyder på at denne teksten representerte det samme for sine første lesere. Det går fram i forklaringen av visjonen (v. 11-14), at Israels folk er ikke *virkelig døde* (v.11), så *graven* i vers 12-13 kan derfor leses som et uttrykk for tilstanden i eksilet.

---

<sup>85</sup> Segal 255

<sup>86</sup> Segal: 255-257

Oppstandelsesspråket i Esekiel 37 blir dermed en metafor for folkets nye kår ved deres tilbakekomst til landet.<sup>87</sup>

Dette er riktignok ikke alt som bør sies om denne teksten. Viktige spørsmål står igjen. Hvorfor bruker Esekiel akkurat denne metaforen? Og hvor henter han språket og motivene fra? I lyset av skepsisen knyttet til oppmerksomhet om de dødes skjebne (jfr. [1.6]), blir ikke dette et upassende og ikke-jødisk bilde? Hvorfor vekker det ikke anstøt hos Esekiel? Dette vil jeg se nærmere på i det følgende.

### 3.2.1 Frelse og nyskaping

Bildet som tegnes i visjonen har klare fellestrekk med tekster om skapelsen av mennesket. Beskrivelsen av knoklene som blir levende i v. 5-6 minner sterkt om Gen 2,7. Selv om de bruker ulik terminologi (Esek 37,6 bruker רִיחַ, mens Gen 2,7 bruker נְשָׁמָה), finner vi begge steder et tydelig skille mellom kroppen, og det som gir kroppen liv.<sup>88</sup>

Likheten er også påfallende mellom disse versene og en annen beskrivelse av menneskets skapelse, fra Job 10,11-12:

Esek 37,5-6	Job 10,11-12
<p>5 Så sier Herren Gud til disse <i>knoklene</i> (רִיחַ):            Se! Jeg lar det komme <i>ånd</i> (רוּחַ) i dere, så dere blir levende. 6 Jeg fester <i>sener</i> (גִּידִי) på dere, legger på <i>kjøtt</i> (בָּשָׂר), trekker <i>hud</i> (עוֹר) over og gir dere <i>åndedrett</i> (רוּחַ) så dere blir levende.</p>	<p>11 Du kledde meg med <i>hud</i> (עוֹר) og <i>kjøtt</i> (בָּשָׂר), <i>knokler</i> (רִיחַ) og <i>sener</i> (גִּידִי) vevde du meg. 12 Du ga meg liv og alt som godt er, du vernet og vokter min <i>livskraft</i> (רוּחַ).</p>

I en av Jobs klager beskriver hvordan han ble formet i sin mors liv (v.11-12). Som vist over er denne beskrivelsen svært lik den vi finner i Esek 37,5-6.

Sammen med parallellen til Gen 2,7 forstår vi at Esek 37 er en tekst om kobler frelse og skapelse svært tett sammen, og dette med et språk om oppstandelse.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Segal: 255-257

<sup>88</sup> Weyde, 1991: 13

<sup>89</sup> Madigan; Levenson, 2008: 148-149

Den nære sammenhengen mellom skapelse og frelse er også tydelig om vi ser Esek 37 sammen med kapitlet før. I Esek 36,24-28 leser vi:

24 Jeg henter dere fra folkeslagene, samler dere fra alle landene og fører dere hjem til deres eget land. 25 Jeg stenker rent vann på dere, så dere blir rene. Jeg renser dere for all urenhet og for alle avgudene. 26 Jeg gir dere et nytt hjerte, og en ny ånd gir jeg inni dere. Jeg tar steinhjertet ut av kroppen deres og gir dere et kjøtt hjerte i stedet. 27 Jeg gir min Ånd i dere og gjør at dere følger forskriftene mine, holder lovene mine og lever etter dem. 28 Da skal dere få bo i det landet jeg ga fedrene deres. Dere skal være mitt folk, og jeg skal være deres Gud.

Her blir et løfte om utfrielse og hjemvendelse (vv.24.28) vevd sammen med et løfte om renselse og nyskapelse (v.25-27). Med denne koblingen i bakhodet, holder M/L fram at *dette* er Esekiels viktigste budskap i kap. 37: at israelittene skal komme tilbake til landet, men de skal være et åndelig og moralsk forvandlet folk. Dermed er utfrielsen å ligne med en *nyskapelse*, som i Esek 37 beskrives som en oppstandelse.<sup>90</sup>

### 3.2.2 En bevegelse fra død til liv

En annen ting viktig observasjon om Esek 37 er den nære sammenhengen mellom slaveri og død. Vi kjenner denne koblingen fra Ex 1,8-22, som beskriver hvordan den nye Faraos i Egypt farer fram mot israelittene, med slavearbeid, og etter hvert med barnemord. Vi leser om hvordan Israelfolkets klager (Ex 2,23) får Gud til å minnes sin pakt med dem (2,24).

Slaveriet gjøres til det ytterste uttrykk for de elendige forhold Israel opplever i landflyktighet.<sup>91</sup>

Denne nære koblingen mellom Exodus og Esek 37, kommer tydelig til uttrykk i M/L sin overskrift i deres drøfting av sistnevnte: "Israel's Exodus from the Grave".<sup>92</sup>

Jeg stilte spørsmålet over om hva denne teksten primært handler om. Hva innebærer Esekiels løfte? Er det primært et løfte om utfrielse fra eksil, eller om et liv etter døden, eller begge deler? M/L svarer på spørsmålet slik:

To ask whether he restores them from hopelessness, slavery, exile, estrangement from God and his righteous will, or, rather, from death is academic and misses the way Israel conceives these things. Most seriously, it misses the deep inner connection between the substance of the

---

<sup>90</sup> Ibid: 149-150

<sup>91</sup> Ibid: 150-151

<sup>92</sup> Ibid: 146



symbol (resurrection from death) and its decoded message (a return to the land, to the knowledge of God, and to obedience to him).<sup>93</sup>

Poenget deres er at folket virkelig ikke kan være *levende* utenfor Israel. Når den levende Gud er knyttet til *landet*, er tilværelsen utenfor landet å ligne med døden; den er som tilværelsen i graven. De er kuttet vekk fra livets og velsignelsens kilde. Dette er helt i tråd med løftene i Deut 28 og 30. Israels gjenreisning er derfor *en bevegelse fra død til liv*, noe som gjør visjonen i Esek 37 langt mer eksistensiell. Den uttrykker mer enn befrielse fra en konkret situasjon, men forvisser folket om at Gud er trofast mot sin pakt med Israel.<sup>94</sup>

I tråd med drøftelsen av dødsbegrepet i [1.4] skal vi være forsiktige med å skille lidelse, sykdom og død for langt fra hverandre. Disse tingene flettes sammen i GT. M/L gjentar dette poenget i sin drøftelse av Hos 6,2. Til problemstillingen om teksten snakker om befrielse fra lidelse, sykdom eller død, stiller de følgende spørsmål:

Why, after all, should almighty God be able to heal all illnesses but death?<sup>95</sup>

Det er lite i GT som tyder på at Gud ikke har *muligheten* til å vekke opp døde. Hverken Esek 37 eller Hos 6 utelukker dette. Samtidig er det ingen av disse som beskriver oppstandelsen som *hendelse*, noe som skal skje ved tidens slutt.

Vi står også igjen med den iøynefallende observasjonen at en metafor om oppstandelse brukes. Den må ha kommunisert med sin målgruppe, så tanken om at døde står opp kan ikke ha vært noe frastøtende eller teologisk ukorrekt. Er dermed forestillinger om de dødes skjebne ikke lengre å anse som avgudsdyrkelse? Drives det ikke lengre noen *Kulturkampf* mot fenomenet? Esekiel 37 viser i alle fall at dette er en forestilling i utvikling.<sup>96</sup>

### 3.3 Jesaja-apokalypsen

Jes 24,1-27,13 er en svært vanskelig tekst å datere<sup>97</sup>. Den kalles ofte for *Jesaja-apokalypsen* på grunn av dens apokalyptiske<sup>98</sup> preg, og brudd med kontinuiteten i Proto-Jesaja. Noen har ment at kapitlene utgjør en uavhengig og selvstendig del av boken. Riktignok gjør den bruk

---

<sup>93</sup> Ibid: 152

<sup>94</sup> Ibid: 152

<sup>95</sup> Ibid: 191

<sup>96</sup> Ibid: 151-152

<sup>97</sup> Tekstens vanskelige datering gjør den vanskelig å plassere i oppgavens struktur. Jeg har valgt å plassere den her fordi den forutsettes kjent for forfatteren av Daniels bok, og vil dermed presentere den før jeg kommer inn på drøftingen av Daniel.

<sup>98</sup> Se [4.5] for definisjon

av språk, og "svarer på" profetiene, fra kapittel 13-23. Watts kaller passasjen for "A concluding liturgy", og påpeker at den har nær sammenheng med de omkringliggende kapitler, selv om den antageligvis har hatt en lengre tilblivelsesprosess.<sup>99</sup>

Det finnes bare noen få, vage, historiske henvisninger i teksten. Et eksempel er de "andre herrer" som omtales i 26,13. I spørsmålet om historisk bakgrunn, lander Watts på følgende konklusjon: (Jesaja-apokalypsen er) "A reaction to the Assyrian and Babylonian devastation of the land in the seventh and early sixth centuries".<sup>100</sup>

Kapittel 26 er en pilegrimssang, der de rettferdige er på vei opp til Jerusalem. Det er en sang i tillit om at deres skjebne skal være en annen enn de urettferdiges. Kontrasten i deres skjebner kommer klart til uttrykk i vers 14 og 19:

Jes 26,14ab	Jes 26,19ab
Døde blir <i>ikke levende</i> , dødnings <i>står ikke opp</i> .	Dine døde <i>skal bli levende</i> , mine lik <i>skal stå opp</i> .

Det er ingen tvil om hva slags bilde som tegnes her. Vi kjenner nok en gang igjen den deuteronomistiske todelingen. Det som er nytt her er at et språk om oppstandelse brukes. Her må spørsmålet igjen stilles: er dette en tekst om en oppstandelse som skal skje? I så fall er dette det tidligste belegget vi har på en slik tanke i GT. Alternativet er at den primært handler om gjenopprettelsen av Israel, og hvordan landet skal samles igjen etter eksilet (i likhet med Esek 37 og Hos 6).<sup>101</sup> Segal gjør følgende observasjon om Jes 26,19:

While it is scarcely true that the imagery of life after death automatically assumes a mature belief in resurrection, it is quite true that this very concrete resurrection imagery suggests that the belief was present in Israelite society.<sup>102</sup>

Med antagelsen om at Jes 26,19 også reflekterer hendelsene rundt tilbakevendingen fra eksilet, er konteksten lik som i Esek 37. Det primære, og mest prekære, problemet er Israels gjenreisning etter eksil. Teksten fortsetter dermed i samme spor som Deut 28 og Esek 37, og

<sup>99</sup> Watts, 1985: 367-370

<sup>100</sup> Ibid: Introduction: C

<sup>101</sup> Collins, 1993 392

<sup>102</sup> Segal, 2004: 258

hevder at Gud utøver sin rettferdighet i dette livet. Likevel viser språket her oppstandelse som brukes at dette ikke var et ukjent fenomen.<sup>103</sup>

Jesaja-apokalypsen forblir en vag og vanskelig daterbar tekst. Det som riktignok gjør denne teksten svært viktig, er dens klare påvirkning på Dan 12.<sup>104</sup> Dette vil jeg komme tilbake til under drøftingen av Daniel.

### 3.4 Jes 65-66: en gryende eskatologi

Som vi har sett på i [1.6], skiller GT seg fra omverdenen når det gjelder synet på døden og det som kommer etter. Den er veldig *dennesidig* fokusert. Schwarz påpeker hvor overraskende det er at GT ikke har noe eget skrift om de dødes skjebne. Et eksempel til kontrast er Egypt, som han kaller en "death-driven culture". De hadde nedtegnet mangfoldige beskrivelser av hva som ventet de døde. GT, på den andre siden, vier liten oppmerksomhet til de dødes skjebne.<sup>105</sup>

GTs dennesidige fokus er, som vi har sett i [2.2], nært knyttet til landløftet og et langt liv i landet. Esekiel 37 gjenoppliver landløftet og lover et nytt, forvandlet Israel. En lignende forestilling finner vi i Jes 65-66. Den forteller om Gud som skaper en ny himmel og en ny jord, der de rettferdige får leve i et nytt, forvandlet Jerusalem (65,17-25). Trito-Jesaja (Jes 56-66) dateres vanligvis til rundt 520-450 f.Kr.<sup>106</sup>

I tillegg til denne nyskapsen leser vi i Jes 66 om hvordan Guds endelige dom skal falle over rettferdige og urettferdige. På samme måte som i Esek 37 blir motivene skapelse og frelse/dom koblet sammen. Dommen beskrives svært konkret og lokalt, der de urettferdige skal ligge utenfor Jerusalems murer, i evig ild og forråtnelse (66,24). Denne teksten er svært viktig for utviklingen av tanken om Hinnom-dalen som stedet for straff, noe jeg vil komme tilbake til i drøftelsen av Enok og Daniel.

Jes 65-66 er en typisk eskatologisk<sup>107</sup> tekst. Schwarz kaller Jesaja for: "the first preacher of the eschatological expectation". Allerede i Proto-Jesaja, i 2,2-4 finner vi forestillinger om hva

---

<sup>103</sup> Ibid: 260-261

<sup>104</sup> Ibid: 261

<sup>105</sup> Schwarz, 2000: 35-36

<sup>106</sup> Watts, 2005: *Introduction*, lxix-lxx

<sup>107</sup> Jeg forstår her *eskatologi* som "læren om de siste ting", og *eskatologiske tekster* er de som beskriver hva som skal skje ved denne verdens slutt. For ytterlig definisjon, se OCB: 192.

som skal skje i "de siste dager" (jfr. lignende formulering i Jer 23,20; 30,24; 48,47; Esek 38,16; Hos 3,5). Guds dom skal falle over alle mennesker, og jorden skal forvandles.<sup>108</sup>

Flere steder i GT leser vi om en lignende hendelse, som blir kalt *Herrens dag*. Den beskrives som *Den siste krigen* (Sak 14,1ff), en dag med ulykke og mørke (Am 5,18ff), med ild og forbannelse for syndere (Mal 4). Det skal skje en stor omveltning av både historisk, politisk og kosmisk art.<sup>109</sup>

Disse tekstene er eksempler på det M/L kaller "restoration eschatology". I forkant, under, og i etterkant av eksilet lå Israel lenge under fremmed herredømme. Tekstene er en profetisk reaksjon på denne undertrykkelsen. De uttrykker en tillit til at Gud skal komme og gjøre slutt på urettferdigheten. Gud skal komme og gjenopprette Israel, og etablere sitt herredømme på jord, som aldri skal ta slutt.<sup>110</sup>

### 3.4.1 Eskatologi og apokalyptikk

Ingen av disse eskatologiske tekstene sier noe eksplisitt om de dødes skjebne. De sier at Gud skal omforme og dømme verden, men det skal kun gjelde de levende. Det nevnes ikke hvorvidt denne nyskapelsen og dommen skal gjelde de døde. I sin kommentar til Jesaja 26, avslutter Watts med følgende bemerkning:

The Vision has no doctrine of a general resurrection. (...) For that, one must wait until apocalyptic thought describes the resurrection as part of God's solution to all the world's problems, as in the Christian gospel

Den gryende eskatologien tjener som et viktig bakteppe for tekstene om oppstandelsen vi skal se på fra Enok, Daniel og 2 Makk. For det er i mellomtestamentlig periode, og i apokalyptikken (jfr. [4.5]), at oppstandelsen føres inn i eskatologien.<sup>111</sup>

En annen bevegelse som skjer når vi nærmer oss mellomtestamentlig periode, er at eskatologien blir *individualisert*. I Dan 12 og 2 Makk leser vi om *enkeltmenneskers* oppstandelse, og ikke om nasjonens gjenopprettelse (som i Esek 37). Denne individualiseringen har vært forklart som en reaksjon på all lidelsen under og etter eksilet. Schwarz uttrykker det slik: "Israel's corporate existence collapsed"<sup>112</sup>. Det oppstod en dyp

---

<sup>108</sup> Schwarz, 2000: 37

<sup>109</sup> Ibid: 44-45

<sup>110</sup> Madigan; Levenson, 2008: 5

<sup>111</sup> Schwarz, 2000: 43

<sup>112</sup> Ibid: 41

kløft mellom individ og fellesskap, der håpet om nasjonens gjenopprettelse måtte vike for den enkeltes håp om oppstandelse og frelse.<sup>113</sup> Denne individualiseringen fortsatte i mellomtestamentlig periode.

## 4 Mellomtestamentlig periode

### 4.1 Innledning

Hope for eternal life beyond death was a remarkable development in the faith and traditions of Second Temple Judaism. At the beginning of this period, in the late sixth century B.C.E., there may not have been any such belief at all. Only a small number of Jews, at most, were then likely to have believed in life after death. At the end of the period, however, in the late first or early second century C.E., belief in life after death had become dominant within Judaism.<sup>114</sup>

Slik Richard Bauckham påpeker, var forestillingen om livet etter døden i massiv endring i Andre tempels jødedom. Den største innovasjonen i oppstandelsesteologien skjedde i mellomtestamentlig periode. Hva var så spesielt med denne tiden? Hvorfor ble synet som vokste fram her så dominerende? Hvilke historiske hendelser kan ha spilt inn, og ført til den sterke fremveksten av denne tanken?

Både Makkabeerbøkene, Daniels bok og deler av Enoks bok er blitt skrevet i denne perioden, som var tiden for hellenisering og Antiokos IVs regime. Derfor vil jeg gi et kort sammendrag av hendelsene i Jerusalem på 100-tallet, for å ha et bakteppe før vi går videre.

### 4.2 Jerusalem på 100-tallet f.Kr.<sup>115</sup>

Etter Israelfolket kom tilbake fra eksilet i 538 f.Kr., levde de nesten fire århundrer under utenlandsk styre, henholdsvis persisk (Esra, Nehemja), gresk, syrisk og egyptisk (1 og 2 Makk, Daniels bok; Enoks bok). Riktignok lot stort sett okkupasentene det jødiske folk være i

---

<sup>113</sup> Weyde, 1991: 18

<sup>114</sup> Bauckham, 1998: 80

<sup>115</sup> Dette historiske sammendraget gjengir delvis et faglig essay jeg skrev om temaet våren 2015 (nevnt i innledning). Se litteraturliste for referanse.

fred, og de fikk fri religionsutøvelse. De hadde også utstrakt selvstyre, der øverstepresten var representant for folket.<sup>116</sup>

Etter Alexander den Store beseiret Perserriket i 332 (1 Makk 1,1-4), startet riktignok en prosess som skulle skape splittelse og uenighet. Med Alexander startet *helleniseringen* av Israel. Alle områder under Alexander ble sterkt påvirket av gresk kultur, språk og religion. Men flere jøder satte seg i motvilje til helleniseringen, så prosessen gikk tregere i Israel enn andre omkringliggende steder. Ved inngangen til 200-tallet hadde ennå ikke den greske kulturen (og i alle fall ikke religionen) satt noe tydelig preg på israelittenes hverdag.<sup>117</sup>

I år 323 dør Alexander, og landområdene blir delt mellom generalene hans (1 Makk 1,5-7; Dan 8,8). Ptolemaios får makten i Egypt og Selevkos i Syria. Disse to blir ikke enige om hvem som har rett på Israel, og det oppstår strid mellom dem (1 Makk 1,8-9). Etter mye fram og tilbake faller Israel under ptolemeisk styre i 320, og dette varer til 198, da selevkidene overtar landet. Den første selevkidiske kongen, Antiokos III, lar stort sett jødene være i fred. Men dette skulle få en brå endring i år 175, da Antiokos IV kommer til makten. Han tar epitheten *Epifanes*: den åpenbarte (guddom).<sup>118</sup>

Antiokos IV sitt program for hellenisering og religionsutøvelse er et helt annet enn hans forgjengere. Han finner raskt medsammensvorne i sin politikk, og innsetter en av dem, Jason, til øversteprest (2 Makk 4,7-17; Dan 11,22). Tre år etter dette blir Jason erstattet av Menelaos, som byr en høyere sum for stillingen (2 Makk 4,23-29; Dan 11,23). De får også tilhengere blant folket, da stadig flere jøder blir positive til den greske kulturen (Makk 1,11-15; Dan 11,30b). Denne fremmedkulturelle optimismen vekker anstøt hos mange jøder, og splitter dem opp i partier.

I årene framover blir Antiokos langt mer aggressiv. Først plyndrer han tempelet for alt av verdi (1 Makk 1,20-24; Dan 11,27), og deretter reiser han en festning rett ved tempelhøyden (1 Makk 1,29-35; Dan 11,31).

I år 167 gjør han sine mest voldsomme og radikale framstøt. Han gjør all jødisk religionsutøvelse, omskjærelse og overholdelse av sabbaten forbudt. De som står imot de nye lovene blir straffet med døden. Deretter innfører han obligatorisk Zevs-dyrkelse i tempelet (1 Makk 1,41-64; 2 Makk 6,1-11; Dan 11,31). Denne hendelsen, profaneringen av tempelet, blir

---

<sup>116</sup> Skarsaune, Oskar: *In the shadow of the temple: Jewish influences on early Christianity*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002: 23-24

<sup>117</sup> Ibid: 27-30

<sup>118</sup> Ibid: 27-30

hyppig nevnt i Daniels bok, og kalles for *den ødeleggende synden* (8,13) eller *det motbydelige som ødelegger* (9,27; 11,31; 12,11). Hendelsen nevnes også eksplisitt i 1 Makk, og omtales som *den ødeleggende styggedom* (1,54).

Dette satte jødene i en meget vanskelig posisjon. Skulle de adlyde kongen, og dermed gå på akkord med Moseloven? Eller skulle de trosse kongen, og risikere livet sitt for å opprettholde sabbaten og følge Moseloven? Jødene valgte ulike strategier. Noen underkastet seg kongen, og fikk leve i fred og velstand. Andre stod i stille protest mot kongens dekreter, og flere av dem ble drept for sin motstand. Mens en tredje gruppe møtte hardt og mot hardt, og kjempet imot.

Den militære motstanden mot Antiokos IV fikk et ansikt i Juda, med tilnavnet Makkabi. Derfor ble disse kalt *makkabeerne*, og denne perioden kalt *makkabeertiden*. Han starter geriljakrig mot øvrigheten med sine fire brødre og faren, presten Mattatja (1 Makk 2; 2 Makk 8). Som en dyktig strateg og med flere overraskende angrep (1 Makk 3,10-4,35), presser han Antiokos ut, og erobrer Jerusalem i år 164. Og i desember skjer den sagnomsuste renselsen og gjeninnvielsen av tempelet; Zevs-alteret ble fjernet og jødisk tempeltjeneste ble gjenopprettet. Det er denne hendelsen som er opphavet til den jødiske feiringen *hanukka* (fra hebr. *chanukka*, innvielse) (1 Makk 4,36-59)<sup>119</sup>. Makkabeernes framstøt endrer jødenes vilkår drastisk. I samme periode dør Antiokos IV (1 Makk 6,1-17; 2 Makk 9; Dan 11,45).

### 4.3 Martyriets problem

Av hendelsene som skjedde i denne perioden, er det særlig én ting som skulle utgjøre teologisk problem for forfatterne av både Daniel, 2 Makkabeerbok og Enoks bok. Det var den store diskrepansen som oppstod mellom jødernes vilkår under Antiokos' regime.

Som vi har sett på i [2.2], arter den deuteronomistiske teologien seg som et valg mellom to veier. Den som velger Moseloven, skal velsignes, og den som velger å bryte loven, skal forbannes. Både Enoks bok, Daniel og Makkabeerbøkene og later til å være skrevet i en virkelighet der akkurat det motsatte ble erfart.

Antiokos gav også jødene et valg. Vi leser at han lover stor rikdom og høy anseelse til de som sto imot ham – hvis de ville bytte side (1 Makk 2,18; 10,89; 2 Makk 7,24). De skulle få bli en

---

<sup>119</sup> Fotnote til 1 Makk 4,59 i Bibelen, 2011

av *Kongens venner*, en spesiell gruppe av adelen som arbeidet nært med kongen. Dermed vanket det *velsignelser* for dem som brøt Moseloven, i sterk kontrast til løftene fra Deut 28.

Og hva skjedde med dem som valgte å stå imot kongens påbud, og holde på Moseloven? De ble forfulgt, torturert, lemlestet og drept (1 Makk 2,29ff ; 2 Makk 7). Selv om ikke ordet *martyr* blir brukt i noen av disse tekstene, er dette ordet som har blitt brukt om disse tekstene etterpå. Martyrene er de som døde på tross av sin religionsutøvelse og lydighet mot Moseloven. Dette er martyriets problem. Nickelsburg formulerer problemet slik: "Piety caused death, and disobedience led to life" <sup>120</sup>. Den deuteronomistiske teologien ble snudd opp-ned.

Så hvilket valg skulle jødene ta, når det vanket både velsignelse og forbannelse for begge alternativer? Hvordan kan Gud være rettferdig, når de rettferdige forbannes, og de urettferdige velsignes? Martyriet fordrer, som aldri før, spørsmålet om *teodicé*, det ondes problem <sup>121</sup>. Eller som Crossan formulerer problemet så presist: "How could deuteronomic theology explain martyrdom?" <sup>122</sup> Dette utgjorde et teologisk og eksistensielt problem, og er viktig for å forstå hvilken funksjon oppstandelsen spiller i tekstene vi nå skal se på.

## 4.4 Hasideerne

Det var flere grupper med jøder som stilte seg til motverge mot Antiokos. I tillegg til makkabeerne var *hasideerne* en slik gruppe. *Hasideere* kommer av hebr. *hasidim*, som betyr *de fromme*. Det er uklart om de var voldelige i sin motstand, eller om de var blant de jødene som protesterte i stillhet (mange av disse ble brutalt drept). <sup>123</sup>

Når Josefus forteller om hendelsene fra denne perioden, assosierer han hasideerne med en fredelig motstandsgruppe (Ant 12.6.2 §§272-76). Makkabeerbøkene er mer tvetydige. Vi leser både at de tok del i tok del i makkabeernes voldelige motstand (1 Makk 2,42f; 2 Makk 14,6), men også at de drev fredsarbeid (1 Makk 7,13). <sup>124</sup>

Mange har stilt seg spørsmålet om forfatteren av Daniels bok var en av hasideerne. Det er hevdet, blant annet hos *Plöger*, at hasideerne var en gruppe som samlet og kanoniserte

---

<sup>120</sup> Nickelsburg, 1972: 19

<sup>121</sup> Jeg forstår her *Det ondes problem* som problemstillingen: "Hvis Gud er god og allmektig, hvorfor finnes det ondskap i verden?"

<sup>122</sup> Crossan, 2003: 38

<sup>123</sup> Collins, 1993: 67

<sup>124</sup> Ibid: 67-68



profetiske bøker, og at dette miljøet er opphav til mange apokalyptiske skrifter, som Daniels bok og deler av Enoks bok. Vi finner riktignok ingen hentydninger i Makkabeerbøkene om at hasideerne var en spesielt lærd gruppe, eller noen henvisning til apokalyptisk litteratur.<sup>125</sup>

Det er rimelig å anta at Daniels bok ble til i et miljø som var sterkt kritisk til Antiokos og helleniseringen. Det samme kan riktignok sies om en rekke grupper og miljøer på denne tiden. Derfor er ikke tydelig nok grunnlag for å skulle assosiere Daniels miljø direkte med hasideerne, eller noen annen distinkt gruppe. Likevel er det rimelig å anta at det er en betydelig overlapp.<sup>126</sup>

## 4.5 Apokalyptikk og oppstandelse

Både store deler av Enoks bok og Daniels bok er viktige eksempler på *apokalyptisk* litteratur. Sjangeren har navnet sitt fra det greske ordet *apokalypsis*, som betyr åpenbaring. En apokalyptisk åpenbaring er ofte gjengitt narrativt. Et menneske får innblikk i en transcendent virkelighet, der overnaturlige vesener og fenomener opptrer hyppig. Etterpå får seeren forklart synet av et annet overnaturlig vesen (som en engel).<sup>127</sup>

Synene i Daniels bok (kap.7-12) kan plasseres i undersjangeren *historisk apokalypse (ex eventu)*. Her blir fortidige og nåtidige hendelser tolket i lys av den overnaturlige virkeligheten i synet, for dermed å kunne si noe om fremtiden. I synet blir historien blir delt inn i epoker (jfr. *rikene* i Daniel), der ulike jordiske herskere har makten. I den siste epoken skal Guds makt bryte igjennom for fullt, og enden skal komme. Dette riket skal være *evig* (Dan 2,44; 7,14.18.27). I Daniel (12,1-3) er dette også tiden for Guds endelige dom, og for de dødes oppstandelse. Derfor sier vi at de fleste jødiske apokalypser har et eskatologisk<sup>128</sup> perspektiv.<sup>129</sup>

Denne inndelingen av historien i epoker finner vi også i to historiske apokalypser i Enoks bok, i *Åpenbaringen om ukene* (91,11-17; 93,1-10) og *Dyreapokalypsen* (85-90). Her blir også den siste epoken preget av at ondskapen bekjempes (91,11), at syndere straffes (90,25-

---

<sup>125</sup> Ibid: 68-69

<sup>126</sup> Ibid: 69

<sup>127</sup> Collins, John J: *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984/1998.: 4-5

<sup>128</sup> Jfr. definisjonen av eskatologi i [3.4]. Det er altså en forskjell på *eskatologi* og *apokalyptikk*. Mens eskatologi er "læren som de siste ting", er apokalyptikk en sjanger, men som ofte har et eskatologi perspektiv.

<sup>129</sup> Collins, 1993: 54-55

27) og de rettferdige velsignes (90,31-33).<sup>130</sup> Dette minner også beskrivelsene i Jesaja-apokalypsen, at Gud skal "sluke døden for evig" (Jes 25,8) og fiendene skal beseires (25,10-12).

Et av hovedmålene for de apokalyptiske forfattere er å forutsi *når* denne enden skal komme. Både Daniels bok og *Dyreapokalypsen* (Enok 85-90), forutsier at *makkabeertiden* skal være denne endelige epoken (som gjør det svært sannsynlig at de begge er skrevet i denne perioden). Som vi har sett på over, var dette en periode der de rettferdiges tro ble prøvet som aldri før. Denne verste prøvelsens tid tolkes derfor som "starten på slutten"; tiden som innleder Guds endelige dom og nyskapelse.<sup>131</sup>

Det spesielle med den apokalyptiske eskatologien er at den siste epoken, eller *enden*, også omfatter en oppstandelse fra de døde. Collins beskriver forholdet mellom apokalyptikk og oppstandelse slik:

The hope for resurrection and judgement of the dead was introduced into Judaism in the context of apocalypticism in the books of Enoch and Daniel and remained a trademark of apocalyptic literature while spreading also to other sectors of Judaism.<sup>132</sup>

Sjangerens utbredelse og popularitet vokste seg stor mot slutten av mellomtestamentlig periode. Vi finner lignende forestillinger, som også omtaler oppstandelsen, i flere av de senere jødiske apokalypser. Eksempler er 4 Esra, 2 Baruk, Jubileerboka, Sibyllens orakler og Abrahams apokalypse. I NT finner vi flere apokalyptiske passasjer i Jesu forkynnelse (Mark 13; Matt 24; Luk 21), i tillegg til Johannes åpenbaring.<sup>133</sup>

For å forstå tankene som uttrykkes i Daniel 12, er det derfor viktig å forstå den apokalyptiske sjangeren, og spore opp dens eldste røtter. I senere forskning på Enoks bok har det blitt påvist at deler av den er eldre enn Daniel. Derfor er det her vi finner de aller tidligste apokalyptiske tekstene, og det er sannsynlig at de oppstod i samme miljø. Derfor vil jeg, før jeg kommer inn på drøftingen av Daniel, ta en kikk på et par av disse tekstene.

---

<sup>130</sup> Ibid: 54-55

<sup>131</sup> Nickelsburg, 2004: 68; 354

<sup>132</sup> Collins, 1993: 397

<sup>133</sup> Collins, 1984: 5

## 4.6 Enoks bok

### 4.6.1 Innledning

I dag har Enoks bok hverken plass i den jødiske eller kristne kanon <sup>134</sup>. Unntaket er i Etiopia, hvor boken har kanonisk status både for etiopiske jøder og i den etiopisk-ortodokse kirke. I sin helhet har boken bare blitt bevart i etiopisk versjon, og ble ikke introdusert for vesten før på slutten av 1800-tallet, gjennom oversettelsen av R. H. Charles fra 1893. Det er enighet om at boken først fantes i en semittisk original, ble oversatt til gresk, og deretter til ge'ez (etiopisk). Riktignok var ingen av disse eldre manuskriptene funnet, så det var lite håndfast å gå ut ifra når boken skulle dateres. <sup>135</sup>

Senere oppdagelser har gitt boken har fått en ny status, og en langt eldre datering. I Egypt ble det i 1886 funnet en tredel av Enoks bok i gresk oversettelse. Men det som virkelig skulle sette et vannskille i Enok-forskningen, var når store deler av boka ble funnet i arameisk utgave i Qumran (hule 4). Denne utgaven inneholdt kapittel 1-36 og 72-107, noe som fordrer en langt eldre datering av disse delene av boka. Der ble dermed klart at store deler av Enoks bok har blitt til i mellomtestamentlig periode. <sup>136</sup>

Det er ikke stort som sies om Enok i Gen 5,24 (jfr. [1.5]). Enoks bok kan kalles en fortsettelse av disse få opplysningene. Vi hører om hans reiser til fremmede verdener, til himmelens kamre, og guddommelige domstoler. Her blir han skjenket rikt med syner og hemmeligheter om fremtiden og endetiden. Det største gjennomgående temaet er Guds endelige dom. Boken forteller gjentatte ganger om hvordan de rettferdige skal velsignes, og de urettferdige skal straffes. Dette handler ikke bare om mennesker, og vi finner mange tekster om hvordan englene og stjernene skal straffes og belønnes. <sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> I kanonisk litteratur finner vi bare noen få allusjoner og sitater fra Enoks bok i NT: jfr. 2 Pet 2,4.13; Jud 4.6.13.14–15

<sup>135</sup> Nickelsburg, 2001: 9-10

<sup>136</sup> Ibid: 9-12

<sup>137</sup> Ibid: 37

Enoks bok er blitt til trinnvis over tid. Boken kan deles inn i fem hoveddeler: <sup>138</sup>

	<b>Kap.</b>	<b>Datering</b>
I	<i>Vekterboken</i>	1-36 200 f.Kr.
II	<i>Enoks sinnbilder</i>	37-71 180 e.Kr.
III	<i>Den astronomiske boken</i>	72-82 3-400 f.Kr.
IV	<i>Drømmesynene</i>	83-90 165 f.Kr.
V	<i>Enoks epistel</i>	91-105 Etter 167 f.Kr.

Vekterboken (1-36) er av all sannsynlighet den eldste delen av Enoks bok. Dette kan vi blant annet se ved at bokens øvrige deler drar veksler på disse kapitelen. I 20-36 leser vi om Enoks mange reiser til fjerne steder. Flere av stedene beskrives som himmelske domstoler, der både mennesker og engler skal få sin belønning og straff. <sup>139</sup>

Parallellene mellom martyrenes problem i Daniel og 2 Makk, og tekstene i Enoks bok, er for mange til at jeg kan vise alle her. Jeg har derfor valgt ut to tekster fra Enoks bok, begge fra Vekterboken, som forteller om de dødes skjebne.

#### 4.6.2 Enok 22: De dødes fjell

I Enok 22 leser vi om hans reise et fjell, der de dødes sjeler <sup>140</sup> blir oppbevart i tre rom. <sup>141</sup> Dette er ingen tekst om oppstandelse, men den har et tydelig fokus på Guds kommende dom og menneskers kontrasterende skjebner etter døden. Det spesielle med Enok 22, er at den tydelig skjelner mellom de som har fått sin fortjente lønn og straff i livet, og de som skal få den etter livet (noe som setter den i klar relasjon til Dan 12,2). <sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> Dateringen er et anslag, og basert på Nickelsburg sin sammenfattede oversikt (Nickelsburg 2001: 7-8). I tillegg til de oppsatte bøker finnes også *Noahs fødsel* (106-107) og *Tillegg* (108).

<sup>139</sup> Englenes identitet, opprør og straff er et stort tema i Enoks bok. Dette er ikke noe jeg vil gå inn på, og jeg vil begrense meg til det som sies om menneskers skjebne.

<sup>140</sup> Jfr. n15 i min oppgave.

<sup>141</sup> Vi finner en selvmotsigelse i fortellingen. Mens vers 2 sier det er *fire* rom, sier vers 9 det er *tre*. Jeg vil ikke gå inn på en drøfting av dette spørsmålet her, og gå ut ifra (som Nickelsburg gjør) at det er *tre* rom, og at vers 12 og 13 beskriver det samme rommet. For mer om dette, se Nickelsburg, 2004: 302

<sup>142</sup> Nickelsburg, 2001: 302

Beskrivelsen av fjellet i vers 1-4 kan minne om forestillingen av Sheol vi har sett på i [1.3]. Fjelleets indre er mørkt, stort og med glatte vegger, som et stort fengsel det er umulig å rømme fra. Samtidig er det store ulikheter her. Dødsriket er her ingen underverden, men et *fjell langt vest*. Antageligvis er denne forestillingen inspirert av babylonsk kosmografi <sup>143</sup>, der vi finner en lignende beskrivelse om stedet for de dødes sjeler. <sup>144</sup>

Den største kontrasten til det gammeltestamentlige bildet av Sheol ligger i hva som skal skje med de dødes sjeler. Sheol i GT blir beskrevet som *endestasjonen* for de døde. Mens her leser vi om dødes skjebne de ulike menneskenes sjeler skal få. Det ser ut som om fjellet er et slags *venteværelse* for de dødes sjeler. <sup>145</sup> Eller som Segal uttrykker det: "it looks like a kind of heavenly, judicial bureaucracy". <sup>146</sup>

Før Enok har forklart hvilke sjeler som hører til hvor, får han øye på en sjel "hvis klage ikke tar slutt" (22,6). Han får forklart at dette er sjelen til Abel, som vil klage helt inntil "Kains ætt er fullstendighet utryddet" (22,7). Her brukes Abel, og fortellingen fra Gen 4,1ff som et slags forbilde for alle de som døde en urettferdig død. Det å bruke Abel som prototypen for martyrene skulle bli langt mer vanlig i senere tradisjon, spesielt den kristne. <sup>147</sup>

I 22,8-13 hører vi om de ulike rommene der sjelene oppbevares. Her skal de være helt "inntil dagen ... da den store dom skal ramme dem" (22,4). Sjelene skal bli belønnet eller straffet etter omstendighetene rundt deres død. Første rom (9b) er for de rettferdiges sjeler. I kontrast til de andre rommene, er dette et rom med *vann* og *lys*. Andre rom (10-11) er for synderne som ikke fikk sin rettmessige straff her på jord. På dommens dag skal de flyttes til et nytt sted, der de skal pines til evig tid. Og det tredje rommet (12-13) er for syndere som allerede har fått sin straff. De skal "ikke vil bli ført ut fra dette sted" (v.13b), og bli værende i fjellet. <sup>148</sup>

Det er utydelig hva slags skjebne de rettferdige sjeler får, men på grunn av rommets beskrivelse, med *vann* og *lys*, er det rimelig å anta en slags forvandling, og at de ikke skal møte samme pinsler som synderne. *Vann* og *lys* som tegn på Guds nærvær minner om Sal 36,10. Ettersom denne salmen også handler om de rettferdiges og urettferdiges ulike skjebner, er det rimelig å anta en jødisk leser vil assosiere hit. <sup>149</sup>

---

<sup>143</sup> Mer om dette i Wacker: *Weltordnung* (146-77)

<sup>144</sup> Nickelsburg, 2001: 304

<sup>145</sup> Ibid: 306-307

<sup>146</sup> Segal, 2004: 278

<sup>147</sup> Nickelsburg, 2001: 306

<sup>148</sup> Ibid: 306

<sup>149</sup> Ibid: 307

Hvor er dette *nye stedet*, dit den andre gruppen skal føres bort for å straffes? Språket minner om Enok 10,13-14 og 21,7-10, som begge snakker om en kløft med ild. Det er derfor sannsynlig at 22,11 snakker om samme sted. Det er mindre trolig at dette er en henvisning til Hinnom-dalen (som senere blir nevnt i 27,2-3a), selv om begge disse steder ser ut til å ha samme funksjon.<sup>150</sup>

Enok 22 sier ikke noe eksplisitt om en oppstandelse. Riktignok mener Nickelsburg det er åpenbart at forfatteren må ha hatt et klart bilde om det, og at det er underforstått i denne teksten. Det sies klart er at tredje gruppe *ikke* skal forlate fjellet, og Nickelsburg understreker dette med sin oversettelse av vers 13c: "nor will they be raised up from there".<sup>151</sup>

Kontrastene i denne teksten gjenspeiler de kjente problemer om *teodicé* og martyriet. Teksten sier underforstått at alle mennesker skal få den straffen de fortjener, enten om det blir her i livet, eller etter døden. Som nevnt er dette grunntonen gjennom hele Enoks bok, men forestillingen om hvordan dette skal skje, er i stadig utvikling.

Med en datering av Vekterboka til rundt 200 f.Kr. kan Enok 22 være det aller tidligste belegget vi har (i en jødisk kilde) på forestillingen om at Gud også skal dømme de døde. Dette var antageligvis et kjent scenario for forfatteren av Dan 12,2.<sup>152</sup> Dog sier Enok 22 lite klart om *hvordan* og *hvor* denne dommen skal gå for seg. Her gir den neste teksten vi skal se på fra Enok klare antydninger til et svar.

#### 4.6.3 Enok 25-27: Jerusalem og Den fordømte dal

I en ny reise blir Enok tatt med til stedene der de rettfærdige skal belønnes, og synderne skal straffes. I sterk kontinuitet med Jes 65 er *Jerusalem* i Enok 25 stedet der de rettfærdige skal leve til evig tid. Her skal de få smake frukten av *Livets tre* (jfr. Gen 2,9; 3,22). Jerusalem beskrives som *jordens midtpunkt*, som er en tanke vi kjenner fra Esek 5,5; 38,12. Like ved byen finnes en kilde (Enok 26) der er det rikelig med *vann*, noe som minner oss om det første rommet i Enok 22.<sup>153</sup>

Videre alluderer 26-27 tydelig til Jes 66 i sin beskrivelse av *Den fordømte dal* som det stedet der de urettferdighet skal straffes. De som "har talt upassende ord mot Herren" skal her være

---

<sup>150</sup> Ibid: 307-308

<sup>151</sup> Ibid: 307-308

<sup>152</sup> Ibid: 304. Flere andre framhever at Enok 22 må være eldre enn Dan 12; se bl.a. Collins, 1993: 396; Bauckham, 1998: 83 og Segal, 2004: 185.

<sup>153</sup> Nickelsburg, 2004: 318

"forbannet for evig" (Enok 27,2 – jfr. Jes 66,24). Selv om stedene beskrives ulikt geografisk, er har dette stedet samme funksjon om *ildkløfta* som er beskrevet tidligere (jfr. Enok 22).

Den fordømte dalen viser antageligvis til Hinnom-dalen utenfor Jerusalem. De topografiske beskrivelsene i kapitlet er ganske entydige. I GT blir dalen assosiert med avgudsdyrkelse og barneofring (2 Kong 23,10; 2 Krøn 28,3). I Jer 7,32ff leser vi at denne praksisen fortsatte, der forutsier at dalen skal bli et forbannet sted og en gravplass.<sup>154</sup>

Tanken om Gehenna som *straffested* finner vi første gang i Jes 30,33. Her er dalen stedet for en *stort bål*, der assyrerne og deres konge skulle straffes med ild. I hellenistisk periode, og særlig i apokalyptikken, blir Hinnom-dalen (gresk *Gehenna* etter arameisk form *Gehinnam*) stadig oftere brukt som metafor for det stedet der syndere skal straffes. Dette i stor kontrast til de kontrasterende bildene som tegnes av Jerusalem, der de rettferdige skal bo.<sup>155</sup>

Kapittel 25-27 utgjør en slags som *konklusjon* på Vekterbokens syn på dom, og gjør det svært tydelig det kommer til å bli to utfall. Sammen med Enok 22 viderefører den en gammeltestamentlig tradisjon om menneskers kontrasterende skjebner, slik Sal 49; 73, samt Jes 26; 65-66 har uttrykt før. Nytt i disse tekstene er at denne dommen også skal gjelde de døde. Med en tidlig datering av Vekterboka kan vi ane at også denne forestillingen var kjent i Daniels miljø.

## 4.7 Daniels bok

### 4.7.1 Innledning

I Daniel 12,1-3 leser vi:

- 1 (a) På den tiden skal Mikael stå fram  
den store fyrsten  
som står ved dine landsmenns side.
- (b) Det skal komme en trengselstid  
som det ikke har vært maken til  
fra folkeslag oppsto  
og helt til den tiden.
- (c) Men på den tiden skal ditt folk bli berget,  
alle som er skrevet opp i boken.

---

<sup>154</sup> Segal, 2004: 134-135

<sup>155</sup> Reicke, Bo: *Gehenna* i OCB: 243

- 2 (a) Mange av dem som sover i jorden,  
(b) skal våkne,  
(c) noen til evig liv,  
(d) andre til spott og evig avsky.

- 3 (a) De kloke skal skinne som den strålende himmelhvelvingen;  
(b) og de som har ført de mange til rettferd,  
(c) skal skinne som stjernene til evig tid.

Det kan ikke underbetones hvor stor betydning disse tre versene har hatt i utviklingen av en teologi om oppstandelsen. Den korte passasjen henter språk og motiver fra tidligere GT-tekster, og fra Enoks bok, og aktualiserer temaet oppstandelse på en helt ny måte.<sup>156</sup>

Det er vanlig å datere slutføringen av Daniels bok til 167-164 f.Kr.<sup>157</sup>. Tradisjonen viser at Daniels bok ble akseptert som autoritativt skrift kort tid etterpå. Boka er klart kanonisk allerede når 1 Makk blir skrevet (1 Makk 2,59-60), altså sent på 100-tallet f.Kr..<sup>158</sup>

Tradisjonen fra Daniel føres tydelig videre i rabbinisk jødedom, hos Josefus og i de jødiske psevdapigrafer.<sup>159</sup>

Passasjen beskrives av Collins som en "eskatologisk profeti". Den åpner karakteristisk for slike tekster med "På den tiden...", slik flere andre profetier om denne verdens slutt gjør (jfr. Jer 3,17; 4,11). Endetiden beskrives her som en domsscene (v. 1).<sup>160</sup> Dan 12,1 uttrykker derfor ikke noe nytt, og står i kontinuitet med den eskatologiske forventningen om dom (jfr. [3.4]). Det er verset etterpå som utgjør den største innovasjonen.

Det hersker liten uenighet om at Daniel 12,2 uttrykker forventningen om en konkret hendelse; en oppstandelse og Guds endelige dom av levende og døde. Collins uttrykker dette slik:

Resurrection language is certainly used metaphorically in the Hebrew Bible (Ezek 37; Hos 6) but there is virtually unanimous agreement among modern scholars that Daniel is referring to the actual resurrection of individuals from the dead, because of the explicit language of everlasting life. This is, in fact the only generally accepted reference to resurrection in the Hebrew Bible.<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Madigan; Levenson, 2008: 5-6

<sup>157</sup> Jeg vil ikke gå inn på spørsmålet om datering av de ulike delene av Daniels bok. Det som er viktigst i denne oppgavens henseende, er at Dan 12 dateres til denne perioden. Jfr. Madigan; Levenson, 2008: 180; Johnston, 2002: 226; Collins, 1993: 23.

<sup>158</sup> Collins, 1993: 72

<sup>159</sup> Madigan; Levenson, 2008: 7

<sup>160</sup> Collins, 1993: 390

<sup>161</sup> Ibid: 391-392



Selv om forestillingen og *språket* står i sterk kontinuitet med gammeltestamentlig tradisjon, bringer Dan 12,2 inn noe helt nytt.<sup>162</sup>

#### 4.7.2 Livets bok

I vers 12,1c leser vi en *bok*, der dommens utfall står skrevet. Før dette verset finner vi flere referanser slike *bøker* i Daniel. Første gang er i Dan 7,9-10, i det første synet, som i likhet med Dan 12,1-3 er en tydelig domsscene. "Den gamle av dager" stiger fram, og "retten ble satt og bøker åpnet". Videre finner vi en lignende referanse til *Sannhetens bok* i Dan 10,21.<sup>163</sup> Tanken om det finnes bøker der menneskers liv og skjebne er beskrevet, har en lang tradisjon, både i Det gamle testamentet, og i omkringliggende kulturer.

Etter fortellingen om Gullkalven i 2 Mos 32 frykter Moses at deres synd vil få Gud til å "stryke dem ut av sin bok" (v.32). Da svarer Herren: "Den som synder mot meg, stryker jeg ut av min bok" (v.33). I Salmene finner vi også en tanke om at Gud har skrevet ned menneskenes handlinger og skjebne i en bok (69,29; 139, 16). I Mal 3,16 leser vi om en "minnebok om dem som frykter Herren og ærer hans navn". På den dagen da Herren griper inn (jfr. [3.4]), skal de som har sine navn skrevet opp i boken få en mildere dom. På denne måten skal forskjellen på de rettferdige og urettferdige bli tydelig. Vi finner også en lignende forestilling i Jes 4,2-6, der en bok skal vise hvem som skal få bo i det nye, forherligede Jerusalem.<sup>164</sup>

Flere steder i Enoks bok leser vi om lignende bøker, eller tavler (90,41; 103,2-3; 104,1). De inneholder en liste over menneskers gjerninger (både syndere og rettferdige), navnene på alle de rettferdige, og belønningene de rettferdige skal få. Bøkene blir skrevet av engler, og vi leser også et sted at Enok blir en slags medforfatter av bøkene, og har oversikt over hva som står der (14,1).<sup>165</sup>

Beskrivelsen av slike bøker, der menneskets gjerninger er skrevet inn, er altså ikke noe nytt i den apokalyptiske litteraturen. Det som *er* helt nytt i Dan 12 (og Enoks bok) er at bøkene knyttes direkte til oppstandelsen, og at de inneholder oppstandelsens utfall for hver enkelt.

---

<sup>162</sup> Ibid: 395

<sup>163</sup> Nickelsburg, 2001: 478-479

<sup>164</sup> Ibid: 478-479

<sup>165</sup> Ibid: 478-479

Denne tradisjonen føres videre i Det nye testamentet (Luk 10,20; Fil 2,3; Hebr 12,23) og i senere jødiske apokalypter (4 Esra 6,20; 2 Bar 24,1).<sup>166</sup>

#### 4.7.3 Hvem skal stå opp?

Hvordan skal ordet *mange* (רַבִּים) i v. 2a forstås? Hvem er det som skal våkne? Det har vært hevdet at ordet viser til *alle* de som sover, men så å si alle kommentarer avviser denne forståelsen<sup>167</sup>. Collins viser at på grunn av preposisjonen לְ i ordet etterpå (רַבִּים לְ) – *mange av/blant* dem som sover - må רַבִּים forstås partitivt. Det er ikke snakk om noen universell oppstandelse. Det tydeligste er at *de kloke*<sup>168</sup> skal stå opp (v. 3) og at Daniel selv skal stå opp (v.13).<sup>169</sup>

Dan 12,2 er dermed ikke et uttrykk for en generell oppstandelse. Men den uttrykker en tydelig tanke om at *mange* skal stå opp. Nickelsburg uttrykker dette slik:

Daniel does not conceive a general resurrection of all men, but of those particular people whose unjust treatment in this life presents a problem for the writer ... The book is not a general treatise on theodicy.<sup>170</sup>

Et av hovedanliggende til forfatteren av Daniels bok er *teodicé*, men begrenset til sin egen historiske kontekst. Med Collins' ord er det bare "the very good and the very bad" som loves oppstandelse her.<sup>171</sup> Vi finner dermed en parallell til inndelingen av de døde i Enok 22, der noen blir værende i fjellet, mens andre skal dra derfra. Ved hjelp av tydelige allusjoner til andre GT-steder brukes oppstandelsen i Daniel 12 for å løse et vanskelig moralsk og teologisk problem; *martyriets problem* (jfr. [4.3]).<sup>172</sup>

#### 4.7.4 Oppstandelsens juridiske funksjon

Teksten lover at noen skal stå opp til *evig liv*, og andre til *spott og evig avsky*. Det er meget trolig at Daniel her tenker på problemene i sin egen tid; på de ulike jødiske grupperinger, og

---

<sup>166</sup> Collins, 1993: 391

<sup>167</sup> Jfr. Collins, 1993: 392n211

<sup>168</sup> Mer om *de kloke* i [4.7.10]

<sup>169</sup> Collins 392

<sup>170</sup> Nickelsburg, 1972: 23

<sup>171</sup> Collins, 1984: 113

<sup>172</sup> Segal, 2004: 271-272

deres vanskelige valg. Martyriets problem handler om paradokset i møte med løftene uttrykt i den deuteronomistiske teologien. Hvordan kunne løftene være sanne, når syndere ble velsignet, mens de rettferdige led? Nickelsburg hevder at oppstandelsen, slik den utvikler seg i mellomtestamentlig periode, gir en løsning på dette problemet.<sup>173</sup>

Oppstandelsen skal reversere denne tildelingen av velsignelse og forbannelse. Rollene skal snus opp-ned. De rettferdige skal få sin rettmessige *oppreisning* (vindication) i oppstandelsen. De som måtte lide her i livet i sin kamp for Moseloven, skal få sin fortjente lønn og velsignelse. Og de som brøt Moseloven, men likevel levde et velsignet skal få sin *fordømmelse* (condemnation). Dermed har oppstandelsen en dobbelt funksjon. Oppstandelsens totale omkalfatring "syr sammen" den deuteronomistiske teologien.<sup>174</sup>

Vi kjenner igjen motivet om oppreisning for urettferdighet fra Salmene og Job (jfr. [2.3-2.4]). I Sal 49 og 73 består også oppreisningen i at mennesket får ulike skjebner. Men nye i Daniel at dette knyttes til oppstandelse og Guds dom etter døden.

Her blir Daniels bruk andre gammeltestamentlige tekster og motiver viktig. Daniel har tydelig tolket GT-tekster som profetier om sin egen tid.

#### 4.7.5 "De som sover i jorden"

Parallellene mellom Daniels bok og Jes 24-27 er mange og tydelige. Begge har klare apokalyptiske trekk, og begge tekster uttrykker klart at Guds dom har to ulike utfall.

Todelingen i Jes 26,14.19 ligner på den vi finner i Dan 12cd. Og ikke minst er Dan 12,2ab et tydelig ekko av Jes 26,19:

Dan 12,2	Jes 26,19
(a) Mange av dem som sover i jorden (אֲדָמַתְּ עֹפְרִים)	Våkne opp (וָקִים) og rop av fryd,
(b) skal våkne (וָקִים)	dere som ligger i støvet (עֹפְרִים)!

Jes 26,19 er en åpenbar inspirasjonskilde for forfatteren av Dan 12. Hva enn forfatteren av Jes 26,19 ønsket å formidle, har Daniel tolket dette som et uttrykk for individuell oppstandelse.

<sup>175</sup> Daniel låner språk fra en tidligere profeti, og fyller det med nytt innhold. I tillegg legger han til et ytterligere element. Mens todelingen i Jes 26,14.19 bare lover oppstandelse for den

<sup>173</sup> Nickelsburg, 1972: 18

<sup>174</sup> Ibid: 18

<sup>175</sup> Collins 392

ene gruppen (de rettferdige), lover Daniel en *tofoldig* oppstandelse, der de urettferdige også skal stå opp.<sup>176</sup>

Uttrykket אֶדְמַתְּ-עֶפְרָיִם gir også assosiasjoner til andre steder i GT. Uttrykket er en pleonasme, der to synonyme ord settes sammen. Skal vi oversette uttrykket direkte, får vi "fra jorden, i støvet". Støvet (עֶפְרָיִם) er ifølge Gen 2,7;3,19 og Fork 3,20; 12,7 der mennesket kommer fra, og dit kroppen går etter døden. I Job 17,16 finner vi en parallellisme som kobler sammen *Sheol* og עֶפְרָיִם. Dermed er det tydelig at 2a spiller på kjent språkbruk for graven og dødsriket.

177

#### 4.7.6 Sove og våkne

Ordene *sovne* og *våkne* om død og oppstandelse er et ordpar vi kjenner fra Jer 51,39 og Job 14,12 (uten at oppstandelse her blir holdt fram som en mulighet). Beskrivelsen av *søvn* i GT skiller seg på mange måter fra våre moderne assosiasjoner. Vi knytter søvnen til *fornyelse* og *hvile*, mens det er lite i GT som peker i den retning.

I GT beskrives søvn som en farlig og usikker tilstand, der den sovende er forsvarsløs og sårbar. Et eksempel er søvnen som kommer over Abram i Gen 15,12, der han i søvnen får forutsagt slavekårene hans etterkommere skal lide under i Egypt. Salmisten ber også om vern fra sine fiender ved at Herren holder ham våken (Sal 3,6). Søvn beskrives, kort sagt, i GT som en midlertidig død.<sup>178</sup>

Det er dermed ikke merkelig at vi finner denne formuleringen om oppstandelse i Dan 12,2. M/L viser til en lignende formulering i en tradisjonell, jødisk morgenbønn. Når den bedende våkner, takker han Gud for at han har "gitt meg sjelen tilbake". Det hebraiske ordforrådet vitner dermed om en gammel oppfattelse av søvn som en livsfare, og det å våkne som noe mirakuløst.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Nickelsburg, 1972: 18

<sup>177</sup> Collins 392

<sup>178</sup> Madigan; Levenson, 2008: 175

<sup>179</sup> Ibid: 175-176

#### 4.7.7 Spott og evig avsky

Ordet **אֲבִיטָה** (B11 oversetter *avsky*) i Dan 12,2d finner vi bare *ett* annet sted i GT, og det er i Jes 66,24:

De skal gå ut og se  
likene av de menneskene  
som gjorde opprør mot meg.  
For dem skal marken ikke dø  
og ilden ikke slukne.  
De skal være en *gru* (**אֲבִיטָה**) for alle mennesker.

Segal kaller dette ordets bruk i Dan 12, **אֲבִיטָה**, for en "tracer bullet" til Jes 66,24. Vi kan dermed ane at Dan 12 vil videreføre profetien fra Jes 66, og fortelle om hvordan, og når, dette skal skje.<sup>180</sup> Og det er ikke bare språklige likheter vi kan øyne mellom disse to tekstene.

Som Dan 12 er Jes 65-66 også en domsscene. Beskrivelsen av Israel vi finner her har mange paralleller til perioden som Daniel skriver ut ifra. Israel er delt inn i to grupper; *Jahves tjenere* (65,8), som holder fast på pakten, og de som har forkastet den. Og blant ugjerningene de sistnevnte får refs for finner vi spising av svinekjøtt (65,4), avgudsdyrkelse (65,11) og at de ikke følger sabbaten (58,13). Alt dette skjedde også i makkabeertiden.<sup>181</sup>

Det er en grunnleggende tanke i Trito-Jesaja at Gud skal henrette de ugudelige (66,16f) og kroppene deres skal ligge synlig for alle i Hinnom-dalen (jfr. **אֲבִיטָה**, 66,24). Han vil samtidig opprette et nytt Jerusalem, en ny himmel og en ny jord (65,17ff; 66,22f) med sine tjenere.<sup>182</sup>

Daniel kan ha lest Trito-Jesaja som en profeti om sin egen tid. Her kan det legges til et ytterlige poeng til oppstandelsens juridiske funksjon. Daniel 12 gir uttrykk for en oppstandelse med to utfall, der de urettferdige skal stå opp til spott og *evig avsky*. Og ved å se på Jes 66,24 som bakgrunn, kan vi også hvorfor oppstandelsen må være *kroppslig*.

Mange rettferdige døde i forfølgelsene under Antiokos IV. Av disse ble flere både brent og lemlestet (jfr. [4.3]). Deres pine var fysisk, og deres nederlag ble *synlig* for alle. Jes 66,24 forteller om hvordan likene av de urettferdige skal legges ut synlig, til **אֲבִיטָה** for alle

---

<sup>180</sup> Segal, 2004: 263-264

<sup>181</sup> Nickelsburg, 1972: 20

<sup>182</sup> Ibid: 22

mennesker. Segal påpeker hvordan dette blir enda tydeligere ut ifra LXX, der  $\text{יְרֵאִי}$  oversettes med *όρασις* (syn).<sup>183</sup>

Dan 12,2 hevder dermed hva som vil skje i oppstandelsen. Nå skal synderne stå opp igjen, og de skal være til samme  $\text{יְרֵאִי}$  som engang de rettferdige var. Dermed reverseres scenen som martyrene hadde opplevd, og de får sin oppreisning på denne svært visuelle og konkrete måten.<sup>184</sup>

I dette, og flere aspekter, blir Dan 12,1-3 også koblet nært til Enok 25-27. Nickelsburg sammenfatter denne koblingen slik:

The present vision [Enok 25], and its dependence on Isaiah 65, and the next vision, and its allusions to Isaiah 66, constitute a scenario for the eschaton that appears to be presumed and alluded to in Dan 12:2 and its references to “eternal life” and “eternal contempt”.<sup>185</sup>

Det er altså svært sannsynlig at Daniel kjente til Enok 25-27, eller samme tradisjon som denne teksten spiller på. Dette understrekes ytterligere av Mikael's nærvær i Dan 12,1, som også opptrer i Enok 25-27. Begge tekster gjør aktivt bruk av Jes 65-66.<sup>186</sup>

#### 4.7.8 Evighet og tid

Ordet som oversettes med *evig* i Dan 12,2cd.3c,  $\text{עוֹלָם}$ , kan misforstås. Når vi oversetter med *evig*, eller engelsk *eternal*, er det lett å lese inn en gresk-filosofisk forståelse av evighet, som senere skulle bli inkorporert i kristen teologi.<sup>187</sup>

Denne tanken, tilskrevet greske tenkere som Aristoteles og Orfeus, holder fram at evigheten er *tidløs*. Det holdes frem at mennesker er dødelige, mens gudene er udødelige. Evigheten der dermed helt atskilt fra tiden, slik gudene er atskilt fra menneskene. I GT, derimot, er  $\text{עוֹלָם}$  alltid knyttet til tid, og kan ikke løsrives fra den. Tid og evighet er dermed ikke motsetninger.<sup>188</sup>

TDOT viser at den mest korrekte oversettelsen av  $\text{עוֹלָם}$  i GT er "long time" eller "remotest time". Det er den lengst tenkelige tidsangivelsen vi finner. Ordet kan beskrive et menneskes levetid (1 Sam 1,22) eller tjenestetid (1 Sam 27,12). Det opptrer også hyppig i beskrivelsen av

<sup>183</sup> Segal, 2004: 263

<sup>184</sup> Nickelsburg, 1972: 22

<sup>185</sup> Nickelsburg, 2001: 315

<sup>186</sup> Ibid: 315-316

<sup>187</sup> Mer om dette i Feldmeier; Spieckermann, 2011: 403ff

<sup>188</sup> Ibid: 403-404

Guds pakt med Israel (בְּרִית עֹלָם i Gen 9,16; Ex 17,7; Sal 105,8). Her er poenget at pakten ikke skal ta slutt, at pakten blir stående for *all tid*, men begrepet er fortsatt knyttet til tid.<sup>189</sup>

I Dan 12,2 og 12,3 bør uttrykket forstås i lys av inndelingen av tiden i epoker i Daniel<sup>190</sup>. Vi har sett hvordan epokene i de historiske apokalypsene skal avsluttes ved at Gud skal seire over urett, og Hans rike skal være evig (jfr. Dan 7,14; 2,44). Det *evige* livet som beskrives i Dan 12 er dermed en beskrivelse av dette nye riket (jfr. også 2,44). Det er en tid som aldri skal ta slutt.<sup>191</sup>

עֹלָם må altså ikke forstås som atskilt fra tiden. Jeg vil derfor argumentere, på bakgrunn av drøftingen i TDOT, påpeke at *evig* er en oversettelse som kan gi gale assosiasjoner. En bedre oversettelse vil være "alltid" eller eng. "everlasting". For det *er* snakk om tid. Det er et høyst temporært uttrykk.

#### 4.7.9 Oppstandelseskroppen

Dan 12,3c sier at noen av de oppståtte skal "skinne som stjernene til evig tid". Hvordan skal vi tolke dette verset? Går dette på akkord med den kroppslige oppstandelsen vi har sett på drøftingen av Dan 12,2?

I senere jødisk og kristen tradisjon har dette spørsmålet blitt omhyggelig drøftet: hvordan skal de oppstandnes kropper se ut? Er det noen av dem som skal opphøyes til himmelen? På slutten av 100-tallet f.Kr. finner vi, i noen kilder, en viss sammensmeltning mellom greske og jødiske forestillinger om livet etter døden. Her blir tanken om en kroppslig oppstandelse kraftig forfektet<sup>192</sup>

Spesielt godt kjenner vi dette fra Philo (15. f.Kr. – 50 e. Kr.), som forkastet tanken om en kroppslig oppstandelse. Sjelen er udødelig, og de rettferdiges sjeler skal en gang stige opp til himmelen. Tradisjonen fra Philo ble videreført i Visdommens bok, og i pseudepigrafene 4 Makkabeerbok, Pseudo-Phocylides og Jobs testamente.<sup>193</sup>

På den andre siden finner vi flere jødiske skrifter fra samme periode som forsvaret den kroppslige oppstandelsestanken. Den mest toneangivende av disse er 2 Makkabeerbok, som jeg vil drøfte senere i oppgaven. Den apokalyptiske tradisjonen viderefører også tanken om en

---

<sup>189</sup> Theological dictionary of the Old Testament : 10 : naqam – azab. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmann, 1999: 531-534

<sup>190</sup> Ibid: 542-543

<sup>191</sup> Madigan; Levenson, 2008: 176

<sup>192</sup> Grabbe, 2000: 261

<sup>193</sup> Ibid: 261-262

kroppslig oppstandelse. Det er disse tankene som ser ut til å ha størst innflytelse på Det nye testamentets forfattere.<sup>194</sup>

På grunn av oppgavens omfang har jeg ikke mulighet til å gå inn på detaljene i denne uenigheten. Det som riktignok er et viktig spørsmål å stille her, er hvilke tanker som kommer til uttrykk Dan 12,3. Hva slags oppstandelse er det som beskrives?

Noen har hevdet at Dan 12,2 og 12,3 motsier hverandre. Her hevder M/L at det ikke trenger å være slik. De viser til 1 Kor 15, i Paulus sin omtale av oppstandelsen, som er et senere ledd i samme tradisjonen fra Daniel. I vers 44 står det:

Det blir sådd en kropp som hadde sjel, det står opp en åndelig kropp.

Om det finnes en kropp med sjel, finnes det også en åndelig kropp.

Her ser vi at den oppstandne kroppen er *annerledes*, men den er fortsatt en kropp. Derfor vil M/L forstå Dan 12,3 som et uttrykk for det samme. Oppstandelsen er kroppslig, men kroppene vil være forherliget, og *annerledes*. De hevder dermed at Dan 12,3 ikke er uttrykk for sjelens udødelighet eller opphøyelse, men står i kontinuitet med bildet av kroppslig oppstandelse fra Jes 65-66 og Esek 37.<sup>195</sup>

Samtidig med kontinuiteten, er Dan 12 uttrykk for atskillig innovasjon. Det *evige* livet i Dan 12,1-3 uttrykker noe langt mer enn en opprettelse av den forrige virkeligheten. M/L sammenfatter dette slik:

In both the Christian and the rabbinic cases, postmortem existence is a radical transformation, and not the indefinite prolongation, of earthly life.<sup>196</sup>

Uttrykket "skinne som stjernene til evig tid" viser den nye tilværelsen skal være helt *annerledes*. I kontrast til Esek 37 og Jes 24-27; 65-66, som beskriver en virkelighet som er forandret, men fortsatt ligner den gamle, beskriver Dan 12 en forherliget virkelighet, der ingenting skal være som før. Likevel, som sammenligningen med 1 Kor 15 viser, skal oppstandelsen fortsatt være kroppslig.<sup>197</sup>

Det er vanskelig, ut ifra de få versene i Daniels bok, å si noe konkret om *hva* denne *annerledesheten* består i. Forestillingene om endetid, nyskapelse og oppstandelse fortsetter å utvikle seg i mellomtestamentlig periode, og i Det nye testamentet. Fordi jeg i denne

---

<sup>194</sup> Ibid: 264-266

<sup>195</sup> Madigan; Levenson, 2008: 178

<sup>196</sup> Ibid: 178

<sup>197</sup> Ibid: 178



oppgaven begrenser meg til Det gamle testamentet og tidlig mellomtestamentlig litteratur, har jeg ikke mulighet til å utdype mer hvordan denne tradisjonen utvikler seg.

#### 4.7.10 De kloke og Herrens tjener

Hvem er *de kloke* (הַמְּשִׁבֵּי לֵי) i Dan 12,3a? Ordet *maskil* var vanlig å bruke om en lærer. Det er en hiphil flertall av שָׂכַל (avgjøre, vurdere), så direkte oversatt får vi "de som fører andre til innsikt/klokskap". Dette viser at v. 3a og 3b omtaler samme gruppe. Uten at det går an å sette likhetstegn mellom denne gruppen og *hasidierne* nevnt i [4.4], er det i alle fall mulig å ane en overlapp. Det er også tydelig selv Daniel identifiserer seg med *de kloke* (jfr. 12,13).<sup>198</sup>

Tidligere i Daniel leser vi at *de kloke* identifiseres med jøder som ble forfulgt i makkabeertiden (jfr. Dan 11,33-35). Nickelsburg viser hvordan det er klare paralleller mellom denne gruppen og *Herrens tjener* i Jes 52,13-53,12 (Andre tjenersang). Det er derfor trolig at tjeneren ble brukt som forbilde for visdomslærerne fra Daniels miljø.<sup>199</sup>

To ting har vært flittig diskutert om *Andre tjenersang*. Det første handler om å identifisere tjeneren. Er det snakk om en enkeltperson (refererer forfatteren av Deutero-Jesaja til seg selv?), eller er det snakk om hele Israels folk? Denne diskusjonen er for omfattende til at jeg kan gå inn på den her.<sup>200</sup>

Det andre handler om hvorvidt denne teksten omtaler muligheten for oppstandelse. Etter sin død skal tjeneren "se etterkommere og leve lenge" (53,10), og han skal *se lys* (53,11). Om dette omtaler en oppstandelse avhenger av spørsmålet over, om tjeneren skal forstås som en enkeltperson, eller hele folket. Det er vanskelig å trekke en sikker konklusjon her, men det synes i alle fall klart at Daniel bruker tjeneren som mønster og eksempel for sin egen tid, og dette i en tekst om oppstandelse.<sup>201</sup>

Tjeneren har i Jes 52-53 har mange likheter med martyrene i makkabeertiden. Vi leser at han lider (53,5.7), og blir drept (53,8-9), selv om han var uskyldig (53,9b). Tjeneren skal også "gjøre de mange rettferdige" (53,11, jfr. Dan 12,3b), og på grunn av hans død, skal "hans etterkommere få leve lenge" (53,10). Disse beskrivelsene minner oss klart om martyrene i mellomtestamentlig periode. Det at martyrenes død får konsekvenser for folket er noe som

---

<sup>198</sup> Nickelsburg, 1972: 24

<sup>199</sup> Ibid: 24-25

<sup>200</sup> Madigan; Levenson, 2008: 177-178

<sup>201</sup> Ibid: 177

blir langt viktigere i marty- og oppstandelsestekstene fra 2 Makkabeerbok, som vi skal vende oss mot nå.

## 4.8 2 Makkabeerbok

### 4.8.1 Innledning

Andre makkabeerbok skiller seg fra Første makkabeerbok på flere områder. Selv tittelen på boka er villedende, da den ikke er noen fortsettelse av 1 Makk. 2 Makk er ikke primært en historiebok, men heller en retorisk ladet appell, og en tolkning av enkelthendelser.<sup>202</sup> Boka er overstrødd med mirakelfortellinger og eksempler på guddommelig inngripen (som i kap. 9 og 10), i sterk kontrast til 1 Makk. Mens makkabeerbrødrenes heltestatus løftes fram i 1 Makk, er de i 2 Makk tydeligere prisgitt direkte hjelp fra Gud (jfr. 8,2.18; 13,10).<sup>203</sup>

### 4.8.2 Martyrium som etisk formaning

Det er ikke bokas historiske nøyaktighet eller troverdighet som gjør den viktig. Vi ser utav forordet at forfatterens tydeligste mål for boken er å motivere publikum til å følge Moseloven<sup>204</sup>, og her spiller martyrene en avgjørende rolle.

Hovedtrusselen i 2 Makk introduseres i 6,1: jødene ble tvunget til å forkaste sin egen lov<sup>205</sup>. Gjennom kapittel 6 og 7 hører vi om martyrenes skjebne, om deres heltemot og deres håp om oppstandelse. Martyrenes håp, og oppstandelsen, fungerer dermed som *etisk formaning* til alle jøder, som et løfte om at Gud vil være trofast mot sine løfter og velsignelse (jfr. [2.2]), selv om velsignelsene uteblir i dette livet.

### 4.8.3 Til syvende og sist

Kapittel 7 spiller en svært viktig rolle i 2 Makk. Vi er ved det absolutte bunnpunktet for jødenes vilkår. I kapitlene 5 og 6 leser vi hvordan at Antiokos' forfølgelser av jødene tiltar. Grusomhetene når sitt klimaks i kapittel 7, der vi leser en dramatisk fortelling om syv brødre

---

<sup>202</sup> Doran, 2012: 1

<sup>203</sup> Goldstein, Jonathan A.: *I Maccabees: a new translation with introduction and commentary*. Garden City, N.Y: Doubleday, 1976: 26-29

<sup>204</sup> Doran, 2012: 13-14

<sup>205</sup> Ibid: 13

som blir torturert og henrettet på grusomt vis av Antiokos for sin motstand, rett foran deres mors øyne.

Doran påpeker at tallet *syv* i fortellingen ikke er noe tilfeldighet. Det å få syv sønner (eller barn) brukes som bilde av en den størst tenkelige velsignelse i Rut 4,15; 1 Sam 2,5; Job 1,2 og Jer 15,9. Med motivene nevnt i [1.7] om barn og barnløshet i bakhodet, kan vi dermed ane hvor stor ulykke dette volder moren i denne fortellingen. Hun må stå og se på mens alle hennes syv sønner blir drept.<sup>206</sup>

Beretningen om de syv brødrene spiller en vesentlig rolle i utviklingen av martyrtidstradisjonen. Dens virkningshistorie i både jødedom og kristendom kan ikke underbetones. Dette kapitlet knytter også oppstandelse og martyrium tett sammen. Som har vi har sett i [4.7.4] og [4.7.7] er dette allerede en kjent tanke fra Daniels bok, men det gjøres langt mer eksplisitt i 2 Makk.<sup>207</sup>

Fortellingen utgjør et tydelig vendepunkt i boka, da makkabeerne begynner motstandskampen fra kapittel 8. Herfra begynner Antiokos og hans medsammensvorne å bli presset tilbake, og makkabeerne får overtaket. Kort etter leser vi om skildringen av Antiokos' død (9,1-29).

Antiokos verste herjinger tolkes som *starten på slutten*, og det som bringer fram endetiden. Vi finner altså en lignende tankegang om *epoker* her som i Daniel. Herfra vokser en ny tid fram.<sup>208</sup>

Denne omveltningen i jødernes kår blir tolket som en følge av brødrenes martyrdød; brødrenes offer skaper forsoning mellom Gud og hele folket (7,6.16.33.37-38), og derfor lar Gud makkabeerne få overtaket. Dette motivet minner oss sterkt om både Jes 53,11 (jfr. ordet *tjenere* i 7,6.33-34) og Dan 12,3. Martyrenes død skaper konsekvenser for hele folket.<sup>209</sup>

#### 4.8.4 De syv brødrene

Ved sin henrettelse holder brødrene med hver sin avskjedstale på dødsleiet. I disse talene ytrer flere av dem et håp (ordet *håp* nevnes i vers 11.14.20) om at de skal stå opp igjen (7,9.11.14.23.29.36) fra de døde. Siden de ikke får sin lønn her livet, klamrer de seg til en klar

---

<sup>206</sup> Ibid: 166

<sup>207</sup> Schwartz, Daniel R.: *2 Maccabees*. Berlin: deGruyter, 2008: 298-299

<sup>208</sup> Ibid: 298-300

<sup>209</sup> Ibid: 272-274

overbevisning om at Gud fortsatt står ved sine løfter, selv etter døden. Slike avskjedstaler av helter på dødsleiet kjenner vi blant annet fra Jakob i Gen 49,1ff og Moses i Deut 32-33.<sup>210</sup>

Hele dette kapitlet er med å gi svar til hvordan Guds rettferdighet kan forsvares, og martyriets problem skal løses. Når den første broren er døende, uttrykker brødrene sin overbevisning om at Gud *ser* det som skjer, og at han "vil forbarme seg over sine tjenere" (7,6). Med et direkte sitat fra Deut 32,36a viser brødrene sin tillit om at Gud skal gripe inn og rette opp i uretten. Denne tilliten konkretiseres i utsagnene om oppstandelsen senere i kapitlet.

I andre brorens avskjedsord kan vi lese:

- (a) Du din usling kan nok skille oss fra dette liv;
- (b) men verdens konge skal reise oss opp igjen til evig liv
- (c) fordi vi har gått i døden for hans lover. (2 Makk 7,9)

Problemet vi allerede har sett på, gjentas her. Brødrene var, på samme måte som alle andre jøder på denne tiden, tvunget til å adlyde noen; enten Gud eller Antiokos. Ved å sette sin lit til oppstandelsen, påpeker broren den store kontrasten mellom det Antiokos (9a) kan gjøre med dem (lemlestelse, tortur, drap) og det Gud (9b) vil gi dem (de skal reises opp til evig liv). Oppstandelsen settes her i en direkte sammenheng med deres martyrium. Formuleringen i 9b, *til evig liv*, minner også sterkt om både Enok 25 og Dan 12,2.<sup>211</sup>

Den tredje brorens siste ord lyder:

- (a) Himmelen Gud har gitt meg disse lemmer.
- (b) Hans lover betyr mer for meg enn lemmene,
- (c) og av ham håper jeg å få dem tilbake igjen. (2 Makk 7,11)

Og den fjerdes:

- (a) Når man skilles fra livet blant menneskene,
- (b) er det godt å kunne sette sitt håp til Guds løfter om at han skal reise oss opp igjen.
- (c) Men for deg finnes det ingen oppstandelse til liv. (2 Makk 7,14)

Språket i v. 9b og 14bc minner tydelig om Dan 12,2 og En 91,10, som antageligvis er inspirasjonskilder for denne. Kontrasten mellom *du* og *oss* i v.9 viser også en tydelig todeling, slik vi har sett i Sal 49;73; Jes 26,14.19, samt Enokstekstene og Dan 12. Det er uklart hva som ligger i formuleringen "oppstandelse til liv" (14c), om det her utelukkes for at de urettferdige

---

<sup>210</sup> Doran, 2002: 156

<sup>211</sup> Ibid: 156

skal stå opp (slik Dan 12 hevder). Det som riktignok er åpenbart, er at Antiokos skal få en svært annen skjebne enn martyrene (jfr 7,36), og at *han* får sin straff her i livet (kap. 9).<sup>212</sup>

Den siste brorens avskjedstale (v.30-38) er et uttalt forsvar av den deuteronomistiske teologien. Lidelsen de rettferdige nå opplever er ingenting å snakke om i forhold til den belønningen som venter dem (v.36). Talen avslutter med en bønn om Guds *nåde* (v.37); om at grusomhetene nå må ta slutt (v.38). Og som vi har sett på over, starter omveltningene i fortellingen herfra. Dette poengteres ytterligere av hvordan forfatteren avslutter fortellingen om brødrene: "Hermed får det være sagt nok om offermåltidene og de umenneskelige grusomhetene" (2 Makk 7,42).

#### 4.8.5 Kroppslighet og skapelse

En annen ting som skiller 2 Makk 7 fra de andre tekstene vi har sett på, er dens klare fokus på *kroppsligheten* i oppstandelsen (Dan 12 er mer vag, jfr. [4.7.7]). Dette kommer særlig sterkt til uttrykk i den tredje brorens rop. Segal påpeker at dette fokuset på kroppen løsriver 2 Makk 7 fra forestillinger om oppstandelse i platonisk eller annen gresk filosofi. Her fantes utbredte tanker om sjelens udødelighet, men tanken om at kroppen skulle stå opp igjen, var frastøtende. Dermed kan dette være en bevisst hensikt for forfatteren av 2 Makk.<sup>213</sup>

At oppstandelsen må være kroppslig, og ikke bare en opphøyelse av sjelen, er essensielt i jødisk tanke. Som vi har sett i Deut 28 er Guds løfter og velsignelser knyttet til svært jordiske ting, og et langt og godt liv i landet. I 2 Makk 7 gjøres dette veldig konkret, da brødrene blir *lemlestet*, bokstavelig talt. Det er disse lemmene de skal få tilbake igjen. For hvilken nytte hadde det vært å gå lemlestet inn i det nye livet?<sup>214</sup>

Senere i kapitelet, i morens trøstende ord (v.22-23.27-29), kobles oppstandelsen nært sammen med skapelsen:

22 "Jeg vet ikke hvordan dere ble til i mitt morsliv, og ikke var det jeg som gav dere liv og ånde. Det var ikke jeg som føyde sammen kroppens enkelte deler. 23 Nei, det er verdens skaper som former mennesket, og som har tenkt ut hvordan alt skulle bli til. Derfor skal han i sin barmhjertighet gi dere både liv og ånde tilbake, fordi dere nå ofrer dere selv for hans lover." (2 Makk 7,22-23)

---

<sup>212</sup> Schwartz, 2008: 303

<sup>213</sup> Segal, 2004: 268-269

<sup>214</sup> Ibid: 269-270

På samme måte som i Esekiel 37s bruk av Gen 2,7, og andre tekster om skapelsen, kobler også forfatteren av 2 Makk oppstandelsen til skapelsen av mennesket. Segal forklarer denne koblingen slik:

God needs to not just to preserve the souls of the righteous alive. Now, God needs to be praised for the power to create their bodies again. Previously, the creation testified to God's power and the Sabbath was the ritual celebration of his power. Now, the creation is also the demonstration of God's power to resurrect. That was a total innovation in Jewish thought <sup>215</sup>

Denne Guds skapermakt, som er stor nok til å vekke mennesker fra de døde, radikaliseres i morens neste utsagn til sin døende sønn, der hun sier:

Jeg ber deg, mitt barn: Løft blikket og betrakt himmelen og jorden, se på alt det de rommer og tenk så på at Gud skapte dette av intet, og at hele menneskeslekten blir til på samme måte. (2 Makk 7,28)

Dette er det eldste klare utsagn i GT vi finner om "creatio ex nihilo", at Gud skapte verden fra intet. Denne tanken, næret av dette verset, skulle senere i jødedom og kristendom bli gjenstand for stor debatt. Ordenes plass i denne teksten er antageligvis ikke noe argument i en debatt, men heller en radikaliserings av tanken om Guds skapermakt. Moren vil forvise de lemlestedede sønnene om at slik Gud en gang skapte verden, fra intet, skal han gi dem deres liv og lemmer tilbake. <sup>216</sup>

En lignende, og like eksplisitt, fortelling finner vi i 2 Makk 14,37ff om Razis' selvmord. Razis, en avholdt og gudfryktig jøde, blir forsøkt arrestert for sin jødiske tro. Han blir omringet, men nekter å falle i hendene på fiendene. Med grusomhetene fra 2 Makk 7 i bakhodet kan vi ane hva som venter han, om han blir tatt til fange. Razis nekter å bli drept på "en uverdigg og æreløs måte" (14,42f). Han kjemper til siste slutt, og rett før de får has på ham leser vi i beretningens siste vers:

Han hadde allerede mistet nesten alt blod, og nå rev han ut innvollene sine, grep dem med begge hender og slynget dem mot mengden. Samtidig ropte han til ham som råder over liv og ånde, og bad om at han en gang måtte gi ham alt dette tilbake igjen. Slik forlot Razis dette liv. (2 Makk 14,46)

---

<sup>215</sup> Ibid: 271

<sup>216</sup> Ibid: 270

Denne martyrbereitningen fremholder (på samme måte som kap. 7) den klare forestillingen om Guds skapermakt. Hans selvmord gjøres til et stort forbilde i troen på Guds løfter, og dermed troen på oppstandelsen.<sup>217</sup>

I dette motivet, i spenningen mellom skapelse og oppstandelse, blir mange av tekstene jeg har sett på koblet nært sammen. Dan 12, samt 2 Makk 7 og 14,42 viderefører dermed sammenhengen fra Esek 37 og Jes 65-66 om nyskapelse og frelse. Nyskapelsen og frelsen vil fullbyrdes ved at de rettferdige får stå opp til evig liv.

I tillegg er noe annet viktig å merke seg i Razis' rop. Her bruker forfatteren tittelen "ham som råder over liv og ånde" om Gud. Dette minner sterkt om tillitsutsagnene fra Deut 32,39 og 2 Sam 2,6 om at Gud er herre over liv og død.<sup>218</sup>

## 4.9 Hvorfor oppstandelse?

Jeg startet kapittel 4 med å stille spørsmålet om hvilke historiske hendelser som kan ha ført til den sterke framveksten av oppstandelsestanken. Nickelsburgs hovedargument er at tanken om oppstandelsen oppstår i mellomtestamentlig periode, for løse et konkret, historisk, problem som oppstår i her; martyriets problem (jfr. mart).

Flere har stilt seg til motverge mot denne påstanden. M/L er enige i observasjonen om at de historiske omstendighetene i makkabeertiden er avgjørende for Daniels teologi. Det de ikke er enige i, er at oppstandelsen er en tanke som oppstår i denne perioden.<sup>219</sup> Bauckham trekker den samme slutningen, og sier følgende:

The hope of resurrection...did not, as has sometimes been argued, originate only in the connection with the martyrs.<sup>220</sup>

I følge Bauckham står oppstandelsesteologien i mellomtestamentlig periode i sterk kontinuitet med det GT forøvrig sier om Gud. Vi har tydelig sett at både Enoks bok, Daniel og 2 Makk spiller på kjente tekster og forestillinger fra GT. Det er heller ikke noen tekst i GT som sier at Gud ikke har muligheten til å vekke opp mennesker fra døden. Bauckham kaller dermed dette nye håpet om oppstandelse for:

A radical version of Old Testament faith, found especially in the Psalms, that God will deliver from premature death those who are faithful to him and trust in him.<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> Ibid: 271

<sup>218</sup> Bauckham, 1998: 85

<sup>219</sup> Madigan; Levenson, 2008: 180

<sup>220</sup> Bauckham, 1998: 85

Det er altså ikke noe teologisk fremmed som uttrykkes i tekstene fra mellomtestamentlig periode. Det er simpelthen en ny, radikal konklusjon på et velkjent faktum; at Gud er herre over liv og død, og at Gud er rettferdig og vil gi oppreisning til de rettferdige.

---

<sup>221</sup> Ibid: 85



## 5 Oppsummering

Jeg har i denne oppgaven vist hvordan forestillingen om de dødes skjebne utvikler seg gjennom Det gamle testamentet og i tidlig mellomtestamentlig litteratur.

I innledningen delte jeg mitt hovedmål for oppgaven inn i tre. Jeg vil her oppsummere det jeg har kommet fram til.

### I Mulighet og potensiale

Selv om Dan 12 antageligvis er den første teksten som omtaler oppstandelsen som en hendelse, er GT klar på at Gud har makt over liv og død. Vi finner ingen tekster i GT som sier at Gud ikke har *mulighet* til å vekke opp døde (jfr. [1.4.2]). Som vi har sett i [1.4] er dødsbegrepet i GT annerledes enn vårt. Vi finner flere uttrykk for tillit til at Gud befri mennesker fra dødskreftene, enten om det er fra sykdom og lidelse ([1.3-1.4]), barnløshet ([1.7]) eller eksil og undertrykkelse ([3.2]).

Å stille spørsmålet om disse tekstene omtaler en oppstandelse eller ikke, er unødvendig, fordi tekstene er hele tiden fokusert på *dette livet*. Det dennesidige i fokuset i GT henger nært sammen med landløftet (jfr. [3.1]). Dermed trenger ikke *personen selv* å leve videre, så lenge denne personens etterkommere får gjøre det (jfr. [1.7]). I ettereksilsk og mellomtestamentlig periode later det kollektive og familiære håpet til å slå sprekker, og det skjer en individualisering (jfr. [3.4.1]) av håpet om befrielse og frelse.

Tekstene fra Esekiel og Jesaja har blitt tolket og nytolket i senere tradisjon. Språket og forestillingene fra Esek 37, samt Jes 26 og 65-66 har blitt tolket svært konkret i mellomtestamentlig periode som et uttrykk for personlig oppstandelse. I tillegg viser språket om oppstandelse i disse tekstene at tanken ikke kan ha vært helt fremmed for forfatteren. Den nevnte *Kulturkampf* (jfr. [1.6.2]) fra tidlig, gammeltestamentlig tid ser ut til å ha stilnet.

### II Tradisjon eller innovasjon?

Tekstene fra mellomtestamentlig periode (særlig Enoks bok) tegner et helt nytt bilde av de dødes skjebne. I tidlige, gammeltestamentlige tekster ser Sheol ut til å være en slags omskriving for en tidlig grav. Graven er menneskenes endelige hvilested, og all belønning og straff skjer her i livet. I Enok 22 og 25-27 finner vi de eldste uttrykkene for forestillingen om

at Guds dom også skal gjelde de døde. Her leser vi at det er gjort i stand et eget sted for synderne som fortjener ytterlig straff, og at de rettferdige skal bli ført opp fra dødsriket for å bli belønnet.

Hvordan oppstandelsen skal foregå, hvordan kroppene skal se ut, og hvordan det nye livet skal være, er forestillinger i utvikling i mellomtestamentlig periode. Det sikreste vi kan si er at det *evige* livet i Dan 12 beskriver en tilværelse som er *annerledes* (jfr. [4.7.8-4.7.9]).

Enok, Dan 12 og 2 Makk 7 står altså både i sterk kontinuitet med tradisjonen, samtidig som de fører inn noe helt nytt. Denne tradisjonen og innovasjonen kan sammenfattes i tre hovedmotiver:

### ***Gud som rettferdig***

Tekstene opprettholder forestillingen om at Gud er rettferdig, og at han derfor vil belønne og straffe rett. Dan 12 spiller på profetiene fra Jesaja, og videreutvikler den eskatologiske forventningen om Guds dom. Det nye som Daniel innfører, sammen med Enok og den apokalyptiske tradisjonen, er at disse siste tider skal inkludere en oppstandelse, og at Gud skal dømme både levende og døde.

### ***Gud er trofast mot sine løfter***

Både Esekiel 37 og Daniel 12 uttrykker tilliten om at Gud stadig er trofast ved sine løfter, selv om dette kommer til uttrykk på ulike måter i disse tekstene. Gud vil befri den rettferdige fra det som truer, enten det er slaveri eller død. 2 Makk 7 gjenoppliver løftene fra Deuteronomium, men aktualiserer dem på en ny måte. De kan bare mening om det skjer en oppstandelse.

### ***Gud som skaper og frelser***

2 Makk knytter oppstandelsen nært til forestillingen om Guds skapelse av mennesket og verden, og knytter (på samme måte som Esek 37 og Jes 65-66) skapelse og frelse tett sammen. Det nye som uttrykkes i 2 Makk er at Guds skaperkraft og frelse radikaliseres i oppstandelsen av de rettferdige. Gud skal skape deres kroppar på nytt, og fri dem fra ondskap og urettferdighet.

### **III Funksjon**

Som vi så på i [4.7.4] er oppstandelsens viktigste funksjon, i følge Nickelsburg, at den gir oppreisning til de rettferdige i tiden da Antiokos IV herjet. Vi har i [2.3-2.4] sett hvordan dette ropet om urettferdighet ikke er noe nytt i GT, men problemet løses på en ny måte i mellomtestamentlig periode. Oppstandelsen er en ny, radikal tolkning av tilliten om at Gud skal berge de rettferdige til slutt (jfr. [4.9]).

Denne oppreisningen blir både i Dan 12 og 2 Makk 7 knyttet til et håp om legemlig oppstandelse. Oppstandelsen tar utgangspunkt i dette livet, der godene er urettferdig fordelt, og gir alle den belønningen og straffen de fortjener i det neste.

## 6 Litteraturliste

### Primærkilder

*Bibelen : Den hellige skrift : Det gamle og Det nye testamentet.* Oslo: Bibelselskapet, 2011.

*Bibelen : Den hellige skrift : Det gamle og Det nye testamentet.* Oslo: Bibelselskapet, 1978/85

Det gamle testamentets *Apokryfiske bøker.* Oslo: Bibelselskapet, 1988.

Furuli, Rolf: *Enoks bok.* Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske bokklubbene, 2004.

### Sekundærkilder

Austad, Kjetil: *Jerusalems historie på 100-tallet f.Kr. og dens funksjon i Daniel og Makkabeerbøkene.* Faglig essay, TEOL6135 (Studietur til Jerusalem). Vår, 2015, MF.

Bauckham, Richard: *Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism* – i Longenecker, Richard N.: *Life in the Face of Death – The Resurrection Message of the New Testament.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998.

Collins, John J.: *Daniel : a commentary on the book of Daniel.* Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1993.

Collins, John J.: *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984/1998.

Crossan, John Dominic: *The Resurrection of Jesus in its Jewish Context.* Neotestamentica, 1 January 2003, Vol.37 (1), pp.29-57.

Doran, Robert: *2 Maccabees : a critical commentary.* Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2012.

Feldmeier, Reinhard; Spieckermann, Hermann: *God of the Living: A Biblical Theology.* Oversatt fra tysk av Mark E. Biddle. Waco, Texas: Baylor University Press, 2011.

Goldstein, Jonathan A.: *I Maccabees: a new translation with introduction and commentary.* Garden City, N.Y: Doubleday, 1976

- Goldstein, Jonathan A.: *II Maccabees : a new translation with introduction and commentary*. Garden City, N.Y: Doubleday, 1983.
- Johnston, Philip: *Shades of Sheol : death and afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic Apollos, 2002.
- Keener, Craig S.: *Acts: an exegetical commentary: Vol. 3: 15:1-23:35*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014.
- Madigan, Kevin J.; Levenson, Jon D: *Resurrection : the power of God for Christians and Jews*. New Haven, Connecticut. Yale University Press, 2008.
- Metzger, Bruce M. (red.): *The Oxford companion to the Bible*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Nickelsburg, George W. E.: *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Harvard Theological Studies 26. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Nickelsburg, George W. E.: *I Enoch 1: a commentary on the Book of I Enoch, chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2001.
- Schwartz, Daniel R.: *2 Maccabees*. Berlin: deGruyter, 2008.
- Schwarz, Hans: *Eschatology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.
- Segal, Alan F.: *Life After Death – A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York. Doubleday, 2004.
- Skarsaune, Oskar: *In the shadow of the temple: Jewish influences on early Christianity*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002
- Theological dictionary of the Old Testament* : 10 : naqam – azab. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1999.
- Von Rad, Gerhard: *Genesis: A Commentary*. Oversatt fra tysk av John H. Marks. London: SCM Press, 1972
- Watts, John D.W.: *Word Biblical Commentary: Isaiah 1-33*. Nashville, Tenn: Nelson Reference & Electronic, 1985/2005
- Weyde, Karl William: *Fra skyggetilværelse til oppstandelse: Om livet etter døden i Det gamle testamente*. Ung Teologi, 24. årg.,1991. S. 7-18.