



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

“En litterær analyse av Esra 9-10”

En studie av identitetsformasjoner i Esra 9-10, med særlig henblikk på קָרָד
 (“de skjelvende”).

Ranveig Dahle Svanholm

Veileder

Professor Dr Kristin Joachimsen

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

Det teologiske menighetsfakultet, 2017, høst

AVH5065: Masteroppgave profesjonsstudiet i teologi (30 ECTS)

Profesjonsstudiet i teologi

Antall ord: 18 208

Dette er en litterær analyse av Esra 9-10, hvor jeg utforsker identitetsformasjoner med særlig henblikk på תְּרָד ("de skjelvende"). Jeg legger teori om etnisitet og gruppeidentitet til grunn for analysen, og benytter meg av tre analytiske perspektiv i forlengelse av denne: Hvorvidt har vi å gjøre med etnisk grensesetting, og hvilke implikasjoner har denne? Hvilke etniske kategorier benyttes, og hvilke implikasjoner har disse? Hvorvidt har vi å gjøre med en asymmetrisk maktbalanse mellom gruppene, og hvem sitter med definisjonsmakten i den etniske grensesettingen og kategoriseringen?

Jeg identifiserer forbudet mot blandingssekteskap som en etnisk grense, da dette resulterer i en formaning om skilsmisse fra og bortvisning av ut-gruppens medlemmer. Grensesettingen baseres først og fremst på inn-gruppens renhetsideologi, hvilken skjelner mellom de rene på den ene siden og de urene på den andre.

Deretter identifiserer jeg fem ulike betegnelser i omtalen av inn-gruppen som helhet, og tre betegnelser av samme slag i omtalen av ut-gruppen som helhet. Denne etniske kategoriseringen impliserer det konstituerende ved de respektive gruppene – renhet og hellighet for inn-gruppen og urenheter for ut-gruppen. Enkelte av inn-gruppens medlemmer omtales imidlertid som תְּרָד ("de skjelvende"). Det er kun disse som fremstår som rettmessige innehavere av inn-gruppens øvrige betegnelser, i motsetning til מְעַל-gruppen ("de troløse") som utfordrer inn-gruppens identitet og status ved å gifte seg med נְשִׁים נְכָרִיּוֹת ("de fremmede kvinnene").

Videre hevder jeg at Esra og תְּרָד ("de skjelvende") innehar definisjonsmakten i den etniske grensesettingen og kategoriseringen.

I forlengelse av den litterære analysen drøfter jeg Joseph Blenkinsopp sin sektteori. Han hevder jøder har sitt opphav i תְּרָד ("de skjelvende"), og argumenterer således for at Esra-Nehemja er vår viktigste historiografiske kilde til jødedommens opprinnelse. Jeg hevder imidlertid at Blenkinsopp har trukket forhastede slutninger. Med dette avviser jeg ikke teorien, men jeg etterlyser ytterligere materiale som kan underbygge påstandene.

Innholdsfortegnelse

Kapittel 1: Innledning	4
Problemstilling med begrepsavklaring	4
Motivasjon	4
Metode: Analytiske perspektiv	5
Fremgangsmåte	6
Kapittel 2: Teori om etnisitet og gruppeidentitet	8
Innledning	8
Fredrik Barth	8
Kritikk	11
Analytiske perspektiv med relevans for min litterære analyse av Esra 9-10	14
Kapittel 3: Bakgrunn og tilblivelse	16
Innledning	16
Esra-bokens litterære kontekst	16
Esra-Nehemja: Komposisjon og redaksjonshistorie	17
Kapittel 4: Form	21
Innledning	21
Esra 1-6: Generering av etniske grenser	21
Esra 7-10: Opprettholdelse av etniske grenser	22
Kapittel 5: Litterær analyse av Esra 9-10	23
Innledning	23
Etniske grenser	24
<i>Gjenreisningen av templet</i>	25
<i>Påskefeiringen</i>	26
<i>Forbudet mot blandingsekteskap</i>	27
<i>Sammenfatning og utblikk</i>	33
Etnisk kategorisering	34
Betegnelser for inn-gruppen	35
יִשְׂרָאֵל (“Israel”), יְהוּדָה (“Juda”) og הַגּוֹלָה (“de bortførte” / “de eksilerte”)	35
זָרַע הַקִּדְוָה (“den hellige ætten”)	39
לְהוֹשִׁיעַר לְנוֹ פְּלִיטָה (“en rest som slapp unna”)	41
תָּרַד (“de skjelvende”)	42
<i>Sammenfatning</i>	45
Betegnelser for ut-gruppen	46
<i>Sammenfatning</i>	50
Kapittel 6: Joseph Blenkinsopp sin sektteori	52
Kapittel 7: Sammenfatninger og konklusjon	57
Litteraturliste	61

Kapittel 1: Innledning

Problemstilling med begrepsavklaring

Dette er en studie av identitetsformasjoner i Esra 9-10, med særlig henblikk på תְּרָד (“de skjelvende”). Studien er en litterær analyse, hvilket innebærer at jeg forholder meg til den virkelighet som formes “i teksten”. Med “identitetsformasjoner” sikter jeg til de faktorer som utgjør det karakteristiske og definerende ved de litterære karakterene og grupperingene som trer frem i narrativet, altså deres identitet og tilhørighet. תְּרָד (“de skjelvende”) er en betegnelse som benyttes for omtale nettopp en av disse grupperingene. Min oppfatning er at תְּרָד (“de skjelvende”) spiller en avgjørende rolle i den narrative utviklingen som forløper seg i Esra 9-10, og at de dermed også spiller en avgjørende rolle i den overordnede identitetsformasjonen.

Motivasjon

Esra 9-10 utgjør de to siste kapitlene i Esra-boken. I det foregående skildres judeernes/israelittenes første tilbakevending fra eksil i Babylon til hjemlandet Juda (Esra 1-2), hvorpå de påbegynner og avslutter gjenreisningen av templet i Jerusalem (Esra 3-6). Videre skildres judeernes/israelittenes andre tilbakevending fra eksil til Juda (Esra 7-8), hvilken innleder narrativet i perikopen jeg skal analysere (Esra 9-10). Her skildres en ekteskapskrise, nærmere bestemt en problematisering av blandingsekteskap mellom judeerne/israelittene som vendte tilbake fra eksil i Babylon og befolkningen som allerede befant seg i Juda ved deres ankomst.

Tematisering av blandingsekteskap i Esra-boken har stort sett blitt ignorert i vitenskapelige diskurser og forskning det siste århundret. De siste tiårene vitner imidlertid om økt interesse, da tematikken viser seg å være relevant for rekonstruksjonen av Det annet tempels jødedom i den persiske og hellenistiske perioden – deriblant konstruksjonen av Israel og konstitueringen av judeisk identitet¹. Tematiseringen av blandingsekteskap i Esra-boken gir oss med andre ord et innblikk i judeisk/israelittisk selvforståelse i etter-eksilsk tid.

¹ Frevel, 2011, s. 1

Metode: Analytiske perspektiv

Studien nødvendiggjør en teoretisk fortolkningsramme, og jeg har valgt å benytte meg av teori om etnisitet og gruppeidentitet. Denne utrunder meg med analytiske perspektiv, hvilke tjener min identifisering og analyse av de faktorer som bidrar til nettopp å forme identitet og tilhørighet.

Jeg tar utgangspunkt i Fredrik Barth (1928-2016) sitt banebrytende verk *Ethnic Groups and Boundaries*. Barth regnes for å være blant de mest anerkjente sosial-antropologene i det 20. århundre², hovedsakelig på bakgrunn av introduksjonen til denne boken. Han bevegde seg her bort fra den tradisjonelle forståelsen av etnisitet og gruppeidentitet ved å rette fokuset mot etniske grenser heller enn etniske gruppers typologi (det konstituerende ved etniske grupper). Dette hevdes å være Barths mest originale og betydningsfulle bidrag³. Fokuset på grenser fikk omfattende følger i ettertiden⁴, og har blitt drøftet i mange etterfølgende publikasjoner⁵ - deriblant Thomas Hylland Eriksens *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* og Katherine Southwoods *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10: An Anthropological Approach*.

Både Eriksen og Southwood reiser kritikk mot Barths vektlegging av etniske grensers betydning på bekostning av etniske grensers typologi. De hevder han hverken skaper rom for nyanseforskjeller i de etniske gruppene eller dynamiske aspekt ved etnisitet og gruppeidentitet⁶. Videre reiser de kritikk mot Barths liberale form for etnisk pluralisme. De hevder han ikke tar høyde for en eventuell asymmetri mellom gruppene, og at han dermed ignorerer hvorvidt og hvordan maktrelasjoner påvirker utformingen av etnisitet og gruppeidentitet⁷.

Med utgangspunkt i Barth, og i forlengelse av Eriksens og Southwoods kritikk, presenterer jeg følgende tre analytiske perspektiv for min analyse av Esra 9-10: Hvorvidt har vi å gjøre

² Eriksen, 2015, s. ix

³ Eriksen, 2015, s. 103

⁴ Eriksen, 2015, s. 104

⁵ Eriksen, 2015, s. 105

⁶ Eriksen, 2015, s. 107-108; Southwood, 2015, s. 23-24; 29-31

⁷ Eriksen, 2010, s. 287; Southwood, 2015, s. 24-25

med etnisk grensesetting, og hvilke implikasjoner har i så fall denne? Hvilke etniske kategorier (betegnelser som tilskrives medlemmene av de ulike gruppene) benyttes, og hvilke implikasjoner har disse? Og hvorvidt har vi å gjøre med en asymmetrisk maktbalanse mellom gruppene, og hvem sitter i så fall med definisjonsmakten i den etniske grensesettingen og kategoriseringen?

I forlengelse av min litterære analyse vil jeg drøfte Joseph Blenkinsopp sin sektteori, presentert i boken *Judaism – the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*. Blenkinsopp hevder her at jøder har sitt opphav i gruppen omtalt som קְרִי (“de skjelvende”), og argumenterer på bakgrunn av dette for at Esra-Nehemja er vår viktigste historiografiske kilde til kunnskap om jødedommens opprinnelse. Jeg vil i denne sammenheng utforske hvorvidt Blenkinsopp har trukket forhastede slutninger – både hva angår forholdet mellom den litterære betegnelsen קְרִי (“de skjelvende”) og en eventuell sosio-historisk gruppe, samt den påståtte kontinuiteten fra קְרִי (“de skjelvende”) til dagens jøder.

Fremgangsmåte

I neste kapittel vil jeg gi en utfyllende redegjørelse av teori om etnisitet og gruppeidentitet, samt tydeliggjøre hvilken relevans dette har for min litterære analyse underveis. Her vil jeg først presentere Barths teori, før jeg beveger meg over i Eriksens og Southwoods videre refleksjoner og kritikk. Avslutningsvis presenterer jeg de tre analytiske perspektivene som vil benyttes i min litterære analyse. Teorikapitlet bærer vel å merke preg av å være en redegjørelse heller enn en drøfting, da mitt hovedanliggende er en litterær analyse av Esra 9-10 og ikke en vurdering av de teoriene som foreligger.

I tredje kapittel vil jeg gi en kort redegjørelse av Esra-bokens bakgrunn og tilblivelse. Fokuset vil her rettes mot Blenkinsopp sin presentasjon av bokens litterære kontekst, samt dens komposisjon og redaksjonshistorie. Han er imidlertid ikke representativ for dagens syn på Esra-bokens bakgrunn og tilblivelse, da hverken presentasjonen av bokens litterære kontekst eller dens komposisjon og redaksjonshistorie får bred anerkjennelse i dag. Årsaken til at jeg likevel retter fokuset mot Blenkinsopp sin presentasjon er at denne legges til grunn for hans

tekstanalyse av Esra-boken, og representerer dermed også en premissleverandør for hans sektteori. I denne sammenheng vil jeg trekke inn Tamara C. Eskenazi sin artikkel “Revisiting the Composition of Esra-Nehemiah: A Prolegomenon”, hvilken også utgjør en sentral del av min drøfting av Blenkinsopps sektteori avslutningsvis.

I fjerde kapittel følger en presentasjon av Esra-bokens form, og er vel å merke et resultat av min egen litterære analyse. Denne presenteres ene og alene for å gi leseren et overblikk over narrativets litterære utvikling hva angår identitetsformasjoner. Jeg har derfor delt narrativet i to, hvorav første del skildrer Esra-bokens *generering* av etniske grenser og andre del skildrer bokens *opprettelse* av etniske grenser. Hver av delene har deretter blitt fordelt i ulike perikoper. Hver av disse perikopene gis en kort sammenfatning av det narrative innholdet. Disse sammenfatningene tjener også som benevnelser av perikopene, hvilke jeg vil referere til fortløpende underveis i min litterære analyse.

I femte kapittel tar jeg fatt på min litterære analyse av Esra 9-10. Innledningsvis vil jeg gi en kort oppsummering av det teoretiske rammeverket. Deretter vil jeg rette fokuset mot forekomster av etnisk grensesetting i første omgang, og forekomster av etnisk kategorisering i andre omgang.

I sjette kapittel vil jeg gi en mer utfyllende redegjørelse for Blenkinsopp sin sektteori. Deretter følger en drøfting av denne, hvor jeg, som allerede nevnt, også trekker inn Eskenazi sin artikkel.

I syvende og siste kapittel vil jeg gi en sammenfatning av min litterære analyse, samt legge frem mine konklusjoner hva angår identitetsformasjonen i Esra 9-10, samt תְּרָד (“de skjelvende”) sin rolle i denne.

Kapittel 2: Teori om etnisitet og gruppeidentitet

Innledning:

I det som nå følger presenteres teori om etnisitet og gruppeidentitet, da denne tjener min studie av identitetsformasjoner i Esra 9-10. Jeg vil i første omgang presentere Fredrik Barths epokegjørende arbeid i introduksjonen til *Ethnic Groups and Boundaries*. Deretter vil jeg presentere Thomas H. Eriksens og Katherine Southwoods kritikk av ham. Avslutningsvis vil jeg vise hvilken relevans dette teoretiske rammeverket har for min litterære analyse av Esra 9-10, samt presentere tre analytiske perspektiv for min litterære analyse.

Fredrik Barth

Fredrik Barth bevegde seg bort fra den tradisjonelle forståelsen av etnisitet og gruppeidentitet, ved å rette fokuset mot etniske grenser heller enn etniske gruppers typologi (det konstituerende ved etniske grupper)⁸. Han hevdet at etnisitet har å gjøre med *de sosiale grensene mellom grupper* heller enn det kulturelle innholdet i dem, og fremstilte dermed etnisitet som *et relasjonelt aspekt* heller enn en egenskap⁹. Videre viste han til at etniske grenser har sitt opphav i *etnisk kategorisering* (individens betegnelse av seg selv og andre) – en sosial prosess bestående av at individ selv velger hvilket kulturelt innhold som benyttes for å markere en distinksjon mellom “oss” og “dem”¹⁰.

Barth avviste den tradisjonelle koblingen mellom etnisitet og kultur, ved å poengtere at distinksjonen mellom etniske grupper ikke kan forklares ene og alene med kulturelt innhold. For det første finnes det kulturelle likheter mellom grupper, samt kulturelle forskjeller innad i en og samme gruppe. For det andre vedvarer den etniske distinksjonen av grupper, på tross av at kulturelt innhold overføres mellom dem. Etnisitet genereres dermed ikke av kulturelle forskjeller i seg selv¹¹.

⁸ Følgende er blitt regnet for å konstituere etniske grupper: Et kollektivt navn, en myte om felles opphav, felles forhistorie, felles kulturelle trekk (religion, skikk, språk, institusjoner, lover, mat, osv.), tilknytning til et hjemland, samt en opplevelse av solidaritet (Hutchinson and Smith, 1996, s. 6-7)

⁹ Barth, 1969, s. 9-10 + 15; Eriksen, 2010, s. 277

¹⁰ Barth, 1969, s. 13-14

¹¹ Barth, 1969, s. 10-12

Barth avviste imidlertid ikke at etnisitet har med kultur å gjøre. Han fremstilte etnisitet som en form for sosial organisasjon, hvis utgangspunkt er etnisk askripsjon (tilskrivning av etniske betegnelser): Individet kategoriseres på bakgrunn av dets grunnleggende og mest generelle identitet (kulturelt innhold). Etniske kategorier er imidlertid ikke summen av alt kulturelt innhold (objektive kulturelle forskjeller), men et utvalg av det kulturelle innholdet som aktualiseres i sosial interaksjon (relevante kulturelle forskjeller). Etnisitet genereres dermed når kulturelle forskjeller sosialt sett gjør seg gjeldende¹². Katherine Southwood gir uttrykk for det samme når hun omtaler etniske kategorier som sosiale og kulturelle produkter, heller enn kulturelle produkter alene¹³.

Kulturelt innhold fremstår dermed som en ressurs, hvorav kun enkelte kulturelle trekk aktualiseres i interaksjon (benyttes for å markere distinksjon). Andre kulturelle trekk ignoreres (irrelevante for markering av distinksjon), og kan i tilfeller også fornektes (hemmer markering av distinksjon). Med andre ord er etniske grenser (og grupper) et resultat av at individ selv velger ut hvilket kulturelt innhold som benyttes for å markere distinksjon i en gitt situasjon (kategorisering av kulturelt innhold)¹⁴. Thomas H. Eriksen forklarer dette med å henvise til stereotyper (forenklede beskrivelser av individet). Dersom kategoriseringen skal være vellykket, må den overbevise om reelle forskjeller mellom individ. Dermed tenderer kategoriseringen mot å fremheve det typiske og underkommunisere det nyanserte ved både medlemmer og ikke-medlemmer av en gruppe, slik at en distinksjon kan fremtre¹⁵. Det er konteksten som avgjør hvilke etniske kategorier som fremheves, og dermed hvilke stereotyper som formes. Identitet er med andre ord ikke gitt eller medfødt, men formes i møtet mellom individet og en sosial situasjon¹⁶.

Etniske grupper avhenger av at en gruppe evner å bevare sin identitet, på tross av interaksjon med en annen gruppe. Etniske grenser impliserer dermed 1) tegn og kriterier som muliggjør identifisering av medlemmer og ikke-medlemmer (kategorisering av kulturelt innhold) og 2) et sett med regler som strukturerer interaksjonen mellom gruppene, slik at

¹² Barth, 1969, s. 13-15; Eriksen, 2015, s. 104-105

¹³ Southwood, 2012, s. 23

¹⁴ Barth, 1969, s. 14-15

¹⁵ Eriksen, 2010, s. 278

¹⁶ Eriksen, 2010, s. 286

differensieringen av gruppene vedvarer (organisering av sosial interaksjon). Reglene tillater noen former for kontakt på den ene siden (gruppen eksponeres overfor den andre), og forbyr andre former for kontakt på den andre (gruppen isoleres fra den andre)¹⁷.

Barth skilte mellom to typer etniske kategorier – 1) åpenbare kjennetegn og 2) grunnleggende verdier/moralske standarder. Ved å identifisere seg med og bli tilskrevet disse kategoriene fremstår individet som en type, hvis identitet tilknyttet en gruppe av samme type. Individet proklamerer troskap overfor sin gruppe, og sier seg dermed villig til å bli behandlet som og bedømt ut fra dets tilhørighet til denne¹⁸. Dette impliserer for det første en forventning om en viss type adferd. Kategoriene er av en selvoppfyllende karakter, da individet søker å handle i samsvar med gruppens forventninger¹⁹. Dette impliserer for det andre en sanksjonering av avvikende adferd. Kategoriene er av en preventiv og konserverende karakter, da individet unnlater å handle i strid med gruppens forventninger. Dessuten vil det ofte vise seg å være uvillig til å utforske nye handlingsmønstre i frykt for å skulle handle i strid med gruppens forventninger²⁰. Med andre ord vil interaksjon med egen gruppe oppfordres og legges til rette for, samtidig som interaksjon med andre grupper frarådes og begrenses. Etnisitet og gruppeidentitet er dermed et produkt av individers kategorisering av seg selv og andre, samt deres organisering av sosial interaksjon²¹.

Barth påsto at etniske grenser vedvarer kun i tilfeller hvor konstellasjoner av kategorier og verdier har en selvoppfyllende karakter. Dersom konstellasjonen av kategorier og verdier ikke samstemmer med erfaringen eller ikke danner et grunnlag for etterlevelse i praksis, vil de etniske grensene opphøre. Han hevdet imidlertid at dette er et sjeldent tilfelle, og at revisjon av etniske grenser kun forekommer der hvor kategoriseringen er utilstrekkelig. Dette har å gjøre med at individet tenderer mot å bevare dikotomiseringen gjennom selektiv persepsjon, takt og sanksjonering, og har dessuten vanskeligheter med å finne en annen og mer adekvat kodifisering av uoverenskomstene²².

¹⁷ Barth, 1969, s. 14-16

¹⁸ Barth, 1969, s. 14

¹⁹ Barth, 1969, s. 30

²⁰ Barth, 1969, s. 18

²¹ Barth, 1969, s. 10

²² Barth, 1969, s. 30

Kort sammenfattet hevdet Barth at etnisitet og gruppeidentitet defineres av grensene mellom gruppene og ikke det kulturelle innholdet i dem, da dikotomisering vedvarer på tross av at det kulturelle innholdet varierer. Etnisitet er videre et relasjonelt aspekt og ikke en egenskap, da dikotomiseringen av gruppene nødvendigvis oppstår i interaksjonen mellom den ene og den andre. Etnisitet innebærer med andre ord kontakt (heller enn isolasjon), og avgjøres av sosial relevans (heller enn kulturelle forskjeller)²³. Dermed har vi å gjøre med sosiale grenser, og ikke kulturelle²⁴.

Dette hevdes å være Barths mest originale og betydningsfulle bidrag i *Introduction to Ethnic Groups and Boundaries*²⁵. Fokuset på grenser fikk omfattende følger i ettertiden²⁶, og har blitt drøftet i mange etterfølgende publikasjoner²⁷ - deriblant Thomas Hylland Eriksens *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* og Katherine Southwoods *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10: An Anthropological Approach*. Barths bidrag har imidlertid også blitt møtt med kritikk²⁸, som jeg vil gjøre rede for i det som nå følger.

Kritikk

Både Eriksen og Southwood legger Barths arbeid til grunn for egne refleksjoner og drøfting, og ser ut til å dele hans grunnleggende syn på etnisitet og gruppeidentitet – også de retter fokuset mot etniske grenser. De reiser imidlertid kritikk mot Barths rigide forståelse av etnisitet og gruppeidentitet: Ved å vektlegge etniske grensers betydning på bekostning av

²³ Eriksen, 2015, s. 104

²⁴ Barth, 1969, s. 15

²⁵ Eriksen, 2015, s. 103

²⁶ Eriksen, 2015, s. 104

²⁷ Eriksen, 2015, s. 105

²⁸ Barth hevdet at etnisitet og gruppeidentitet var en status overordnet alle andre (et absolutt), som hverken kunne tilsesettes eller ignoreres (et imperativ) (Barth, 1969, s. 16-17). Denne påstanden har blitt møtt med kritikk, og i ettertid har man distingvert mellom Barths primordialistiske/essensialistiske perspektiver på den ene siden og instrumentalistiske/konstruktivistiske perspektiver på den andre. Primordialisme/essensialisme: Etnisitet ansees for å være et grunnleggende og udefinerbart aspekt ved mennesket, og tilknyttes religion, blod, rase, språk, region og skikk. Dette synet tilknyttes som regel til et emisk perspektiv (den kulturelle virkeligheten slik den erfares og beskrives fra innsiden; et erfart perspektiv). Instrumentalisme/konstruktivisme: Etnisitet ansees for å være en sosialt konstruert idé som har sitt opphav i individets mulighet til å forme sin egen identitet. Etnisitet fremstår dermed som et redskap som benyttes i konkurransen/kampen om materielle interesser og makt; en sosialpolitisk ressurs. Dette synet tilknyttes som regel til et etisk perspektiv (den kulturelle virkeligheten slik den fremstår fra utsiden; et analytisk perspektiv) (Southwood, 2012, s. 22-23; 26-27). Jeg inngår imidlertid ikke i denne debatten her.

kulturelt innhold, la han ene og alene grunnlaget for en dikotomi mellom “oss” og “dem” – dermed skapte han hverken rom for nyansforskjeller i de etniske gruppene eller dynamiske aspekt ved etnisitet og gruppeidentitet²⁹. Videre reiser de kritikk mot Barths liberale form for etnisk pluralisme: Han hevdet at identitet formes fra begge sider av de etniske grensene, uten å ta høyde for en eventuell asymmetri mellom gruppene – dermed ignorerte han hvorvidt og hvordan maktrelasjoner påvirker utformingen av etnisitet og gruppeidentitet³⁰.

I første omgang hevder både Eriksen og Southwood at vi har å gjøre med *en nyansert differensiering mellom flere ulike grupper*, heller enn *en dikotomisering mellom “oss” og “dem”*. Sagt på en annen måte: Etniske grenser skiller ikke mellom én inn-gruppe og én ut-gruppe, men heller mellom flere ulike grupper med ulik grad av relevans overfor hverandres etnisitets- og identitetsdannelse.

I denne sammenheng poengterer Eriksen at etnisitet og gruppeidentitet defineres *både* av etniske grenser *og* etniske grensers typologi (i kontrast til Barth, som vektla etniske grensers betydning på bekostning av etniske grensers typologi). Sagt på en annen måte: Etnisitet og gruppeidentitet defineres både av det som skiller en gruppe fra en annen (“det en ikke er”) og det som konstituerer den enkelte gruppen (“det en er”)³¹. Slik vil det skapes rom for både nyansforskjeller i og dynamiske aspekt ved etnisitet og gruppeidentitet.

Videre poengterer både Eriksen og Southwood at etnisitet og gruppeidentitet avhenger av avstanden gruppene imellom. Grupper som befinner seg i en relativ nærhet til hverandre vil være av større betydning for hverandres etnisitets- og identitetsdannelse, mens grupper som befinner seg i en relativ avstand til hverandre vil være av mindre betydning. Det er med andre ord ikke snakk om en dikotomisering mellom to motpoler, men heller en differensiering mellom grupper som er forholdsvis like. I stedet for et rigid skille mellom

²⁹ Eriksen, 2015, s. 107-108, Southwood, 2015, s. 23-24; 29-31

Eriksen avviser imidlertid ikke Barths etniske modell. Han hevder derimot at denne kun er anvendelig i noen tilfeller, og er dermed ikke representativ i seg selv. Eriksen introduserer dermed en analytisk distinksjon mellom to ulike typer kategoriseringssystem. Digitale kategoriseringssystem åpner ikke for ulik grad av differensiering, da de opererer med entydige prinsipper for inkludering og ekskludering. Disse fremmer et rigid skille mellom “oss” og “dem”, lik Barths etniske modell. Analogiske kategoriseringssystem oppfordrer derimot ikke til entydige og skarpe grenser mellom “oss” og “dem”, da de åpner for ulik grad av differensiering (Southwood, 2012, s. 25).

³⁰ Eriksen, 2010, s. 287, Southwood, 2015, s. 24-25

³¹ Eriksen, 2015, s. 107-108

“oss” og “dem”, bør man derfor fremholde en nyansert differensiering mellom “oss” og “de relevante andre”³².

Dessuten hevder de at det vil være dem som ikke passer inn under de eksisterende kategoriene, og viser dermed til at etnisk kategorisering nødvendigvis medfører etniske anomalier (avvik). Disse kan enten identifisere seg med både “oss” og “dem”, eller hverken med “oss” eller “dem”³³. Etniske anomalier vil utfordre eksisterende kategorier, og kan i tilfeller medføre utformingen av nye kategorier. Denne utformingen kan følge en av to mønster – eksisterende kategorier vil enten utvides (grensene forflyttes utover) eller innsnevres (grensene forflyttes innover)³⁴. Ved å vise til etniske anomalier, tydeliggjøres dermed det dynamiske aspektet ved etnisitet og gruppeidentitet.

Southwood poengterer det kunstige ved etniske grenser, i forlengelse av dette. Et rigid skille mellom medlemmer og ikke-medlemmer av en gruppe vil være umulig, da etnisitet og identitet beror på kontakt og sosial interaksjon. Etniske grupper står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre, og inngår dermed i en kontinuerlig prosess hvor grensene til stadighet må reforhandles. Etnisk differensiering er derfor et paradoks; selv-identifikasjon vil nødvendigvis samtidig innebære annen-identifikasjon, visa versa³⁵.

I andre omgang understreker både Eriksen og Southwood nødvendigheten av at maktperspektiver på tas på alvor, når vi har å gjøre med etnisitet og gruppeidentitet³⁶. Barth hevdet at etnisk identitet formes fra begge sider av grensen; medlemmer av en etnisk gruppe vil selv identifisere seg med denne, samtidig som de vil bli identifisert med denne av ikke-medlemmer. Southwood poengterer imidlertid at dette ikke alltid er tilfellet. Kategorier en selv betegner seg med vil ikke nødvendigvis anerkjennes av andre, visa versa³⁷.

Southwood henviser i denne sammenheng til Jenkins, som understreker den etniske kategoriseringens betydningsfulle rolle i sosial konstruksjon av etnisitet. Han hevder

³² Eriksen, 2010, s. 276; Southwood, 2012, s. 24

³³ Eriksen, 2010, s. 279; Southwood, 2012, s. 24

³⁴ Southwood, 2012, s. 25

³⁵ Southwood, 2012, s. 24

³⁶ Eriksen, 2010, s. 287, Southwood, 2015, s. 24-25

³⁷ Southwood, 2012, s. 24-25

kategorisering avhenger av det relative maktforholdet mellom grupper, og ser derfor nødvendigheten av å introdusere en analytisk distinksjon mellom intern kategorisering (selv-betegnelser) og ekstern kategorisering (betegnelser av andre). Selv-betegnelser har å gjøre med interne definisjoner av identitet (medlemmers selvidentifikasjon), mens betegnelser av andre har å gjøre med eksterne definisjoner av identitet (ikke-medlemmers identifikasjon av medlemmer). Dersom ekstern kategorisering bekrefter intern kategorisering, vil selv-betegnelsene samsvare med de tilskrevne betegnelsene. Dette reflekterer som regel en fredfull relasjon mellom etniske grupper, og dermed et relativt symmetrisk maktforhold. Dersom ekstern kategorisering ikke bekrefter intern kategorisering, vil de tilskrevne betegnelsene utfordre og ramme selv-betegnelsene. Dette reflekterer som regel en konfliktfylt relasjon mellom etniske grupper, og dermed et asymmetrisk maktforhold. Det vil derfor være avgjørende å utforske hvem som konstruerer kategoriene (og som dermed definerer grensene mellom gruppene), samt hvem som rammes av og motstår disse tilskrevne kategoriene. Hvem sitter med definisjonsmakten?³⁸.

Analytiske perspektiver med relevans for min litterære analyse av Esra 9-10

Jeg vil – med utgangspunkt i Barths epokegjørende arbeid i introduksjonen til *Ethnic Groups and Boundaries*, samt Eriksens *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* og Southwoods *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10: An Anthropological Approach* – presentere tre analytiske perspektiv for min litterære analyse av Esra 9-10.

For det første er etniske grenser av betydning for generering og opprettholdelse av etnisitet og gruppeidentitet. Det vil derfor være avgjørende å identifisere etniske grenser i Esra 9-10, samt utforske årsakene til og implikasjonene av disse. I denne sammenheng vil ekteskapskrisens relevans aktualiseres, da denne markerer en grense mellom inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer.

For det andre er også etnisk kategorisering av betydning for generering og opprettholdelse av etnisitet og gruppeidentitet, da etniske grenser har sitt opphav i denne. Det vil derfor

³⁸ Southwood, 2012, s. 25

være fruktbart å identifisere hvilke betegnelser som benyttes i omtalen av inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer, samt utforske hvilke implikasjoner disse har for de respektive medlemmenes identitetsformasjon. Hvorvidt har vi å gjøre med en nyansert differensiering mellom ulike grupper, heller enn et dikotomisk skille mellom én inn-gruppe og én ut-gruppe? I denne sammenheng vil betegnelsen קְרִירָה ("de skjelvende") spille en avgjørende rolle, da denne kun tilskrives enkelte av inn-gruppens medlemmer. Videre vil det også være fruktbart å identifisere hvorvidt vi har å gjøre med etniske anomalier (avvik) i Esra 9-10, samt utforske hvilke implikasjoner disse har for den øvrige identitetsformasjonen. Befinner disse seg i sentrum for oppmerksomhet og konflikt? Og rammes de av den etniske kategoriseringen eller utfordrer de de eksisterende kategoriene?

For det tredje vil jeg utforske maktperspektiver i Esra 9-10, samt hvilke implikasjoner disse har for den øvrige identitetsformasjonen. Hvem sitter med definisjonsmakten i den etniske kategoriseringen, og hvem rammes av den?

Kapittel 3: Bakgrunn og tilblivelse

Innledning

I det følgende vil jeg gi en kort redegjørelse av Esra-bokens bakgrunn og tilblivelse. Fokuset vil her rettes mot Blenkinsopp sin presentasjon av bokens litterære kontekst, samt dens komposisjon og redaksjonshistorie. Blenkinsopp er vel å merke ikke representativ for dagens syn på Esra-boken – hans presentasjon får ikke bred anerkjennelse i dag³⁹. Jeg retter likevel fokuset mot Blenkinsopp, da hans presentasjon legges til grunn for både for hans analyse av Esra-boken og i forlengelse av denne også hans sektteori. Avslutningsvis vil jeg trekke inn Eskenazi sin artikkel “Revisiting the Composition of Esra-Nehemiah: A Prolegomenon”, hvilken også utgjør en sentral del av min drøfting av Blenkinsopps sektteori avslutningsvis i sjette kapittel.

Esra-bokens litterære kontekst

Blenkinsopp hevder Esra og Nehemja utgjør ett verk (selv om de i dag fremkommer separate)⁴⁰, og argumenterer for Esra-Nehemja og Krønikerbøkens felles opphav (og at de sammen utgjør Det kronistiske historieverket i Det gamle testamentet/Den hebraiske bibelen)⁴¹.

Det er flere enn Blenkinsopp som har hevdet sammenkoblingen mellom Krønikerbøkene og Esra-Nehemja, samt deres felles opphav⁴². Denne påstanden baseres på 1 Esdras (som sammenkobler bøkene), overgangen mellom Krønikerbøkene og Esra (de siste versene i Krønikerbøkene gjentas i de første versene i Esra), samt bøkens felles lingvistiske trekk (140

³⁹ Se f.eks. Eskenazi 2015 (jf. Williamson 1985, Dor 2003, Wright 2004), samt Fried 2015

⁴⁰ Blenkinsopp, 1988, s. 36. Se også Williamson, 1985, s. xxi-xxii; Clines, 1984, s. 2; Fried, 2015, s. 2-3. Det tidligste kildematerialet fremholder Esra-Nehemjas enhet, selv om det finnes unntak (bl.a. Sir. 49:12-13; 2. Makk. 1:18; 20-36; 1 Esdras; Ant. 11:1-158). Adskillelsen av Esra-Nehemja dateres til Origenes. Denne ble videreført i Hieronymus' Vulgata, før den også ble videreført i den jødiske tradisjonen fra og med det 15. århundret.

⁴¹ Blenkinsopp, 1988, s. 36

⁴² Blant annet Zunz (1832), Batten (1913), Rudolph (1949), Freedman (1961), Haran (1986), Z. Talshir (1986; 1999), D. Talshir (1988)

i antall)⁴³. Sammenkoblingen av Krønikerbøkene og Esra-Nehemja får imidlertid ikke bred anerkjennelse i dag⁴⁴.

Esra-Nehemja: Komposisjon og redaksjonshistorie

Blenkinsopp hevder den første redaksjonelle fasen var komposisjonen av Esra 1-6⁴⁵, og at denne avhenger og dermed står i naturlig forlengelse av Krønikerbøkene. Komposisjonen er et produkt av omfattende kildemateriale som forfatteren(e) innlemmet i en og samme tekst: Kong Kyros' kunngjøring (Esra 1:2-4, samt en arameisk versjon av denne i Esra 6:3-5 og en parafrase av denne i Esra 5:13-15), listen over tempelutstyr (Esra 1:9-11), listen over hjemvendte (Esra 2:1-67), brevvekslingen mellom Rehum og kong Artaxerxes (Esra 4:7-22); brevvekslingen mellom Tattenai og kong Darius (Esra 5:6-17; 6:6-12), samt den arameiskskrevne delen bestående av flere ulike kilder (Esra 4:8-6:18)⁴⁶.

Den andre redaksjonelle fasen var, i følge Blenkinsopp, komposisjonen av Esra-narrativet (Esra 7-10; Nehemja 8). Her ble et narrativ skildret i tredje person (som enten bygger på en uavhengig kilde eller en selektiv parafrase av forfatterens egne memoarer) (Esra 7:1-11; 10:1-44) koblet sammen med et narrativ skildret i første person (Esra 7:27-9:15).

Blenkinsopp ser ingen grunn til å avvise autentisiteten til sistnevnte narrativ, på tross av at

⁴³ Fried, 2015, s. 3

⁴⁴ Williamson, 1985, s. xxi-xxii; Fried, 2015, s. 3

Påstanden ble, som allerede nevnt, basert med henvisning til 1 Esdras. Williamson viser imidlertid til at ingen eksterne kilder i Den hebraiske bibelens teksthistorie bekrefter sammenkoblingen mellom Krønikerbøkene og Esra-Nehemja, med unntak av 1 Esdras. Den jødiske tradisjonen bevitner dermed at Esra-Nehemja utgjør ett selvstendig verk, uavhengig av Krønikerbøkene. Påstanden ble videre basert med henvisning til bøkens felles lingvistiske trekk. Fried presenterer imidlertid to motargument, med henvisning til Williamson og Japhet: Williamson viser til at bøkens felles lingvistiske trekk ikke har å gjøre med forfatterskap, men heller samtidens bruk av bibelhebraisk. Japhet viser deretter til at Krønikerbøkens forfatter ikke kan stå bak innlemmingen av Nehemja-narrativet (bøkene er dermed av ulikt opphav). Krønikerbøkens forfatter har endret flere lingvistiske begrep fra sine kilder (blant annet Samuelsbøkene og Kongebøkene). Disse er imidlertid uendret i Nehemja-narrativet.

⁴⁵ Williamson, 1984, s. xxxiv- xxxv; Blenkinsopp, 1988, s. 43: Williamson hevder imidlertid at Esra 1-6 ble komponert etter sammenkoblingen av Esra-narrativet og Nehemja-narrativet. Han argumenterer for at Esra 2:1-3:1 ble kopiert fra det parallelle avsnittet i Nehemja 7:6-73, og viser deretter til den nødvendige sammenhengen mellom Nehemja 7 og 8. Dermed konkluderer han med at den nåværende plasseringen av Nehemja 8 også var den opprinnelige plasseringen, og at sammenkoblingen av Esra-narrativet og Nehemja-narrativet således fant sted før komposisjonen av Esra 1-6. Han skisserer således følgende redaksjonshistoriske utvikling: Nedskrivningen av primærkildene utgjorde den første redaksjonelle fasen (hvilken er mer eller mindre samtidig med de historiske hendelsene den refererer til), sammenkoblingen av Esra-narrativet og Nehemja-narrativet (samt øvrige kilder) utgjorde den andre fasen (som dateres til 400-tallet f.Kr.), og komposisjonen av Esra 1-6 utgjorde den tredje og siste (som dateres til 300-tallet f.Kr.).

⁴⁶ Blenkinsopp, 1988, s. 42-44

det heller ikke kan bekreftes. Videre ble diverse kildemateriale innlemmet i teksten: Kong Artaxerxes' kunngjøring (skrevet på arameisk) (Esra 7:12-26), slektsregistrene (Esra 8:1-20), en liste over dem som hadde inngått blandingssekteskap (Esra 10:18-44) og muligens også Esras bekjennende bønn (Esra 9:6-15). Dessuten er også Nehemja 8 tilhørende Esra-narrativet, hvis opprinnelige plassering var i forlengelse av Esra 8, i følge Blenkinsopp⁴⁷.

Blenkinsopp viser i denne sammenheng til at kong Artaxerxes' kunngjøring i Esra 7:12-26 – som inneholdt et påbud om å gjenopprette tempelkulten og den religiøse rettslige praksisen – tjente en legitimering av forbudet mot blandingssekteskap, samt formaningen om å bortvise de fremmede kvinnene og barna⁴⁸.

Videre viser han til at narrativet skildret i første person i Esra 7:21-36 er en ideologisk konstruksjon. הַגִּזְרִים ("de bortførte" / "de eksilerte") fremstilles her som de eneste og rettmessige etterkommerne av det gamle Israel. Dermed fremstår de som arvtakerne av løftene, forpliktelsene og privilegiene tradisjonen vitnet om, samt ansvarlige for videreføringen av Israels teologi, lover og religiøse praksis. Dette reflekteres blant annet i utvelgelsen av de tolv prestene (som skulle ha ansvar for å medbringe gavene til templet) i Esra 8:24 og opplistingen av brennofferet (jf. tallet 12 og dets multipler 96 og 72) i Esra 8:35. Det reflekteres imidlertid også i slektsregistrene i Esra 8:1-14, i følge Blenkinsopp⁴⁹.

Den tredje og siste redaksjonelle fasen var komposisjonen av Nehemja-narrativet (Nehemja 1:1-7:5; 7:5-10:40; 11:1-13:31). Her ble et narrativ skildret i første person (hvor forfatteren setter ord på sin egen historie) (Nehemja 1:1-2:20; 3:33-7:5; 12:31-43; 13:4-31) koblet sammen med et narrativ skildret i tredje person (som enten bygger på en uavhengig kilde eller en selektiv parafrase av forfatterens egne memoarer) (Nehemja 3:1-32; 11:1-2; 12:27-30, 44-47; 13:1-3), i likhet med den foregående redaksjonelle fasen. Videre ble diverse kildemateriale innlemmet i teksten: Lister og genealogier (Nehemja 11:3-12:26), samt en redaksjonell konstruksjon sammensatt av diverse materiale (Nehemja 7:5-10:40). Sistnevnte

⁴⁷ Blenkinsopp, 1988, s. 44-47

⁴⁸ Blenkinsopp, 2009, s. 57

⁴⁹ Blenkinsopp, 2009, s. 61

er en selvstendig enhet uavhengig av sin ovennevnte kontekst, og utgjør det seneste bidraget i Nehemja-narrativet (hvoriblant Nehemja 10 er det aller seneste)⁵⁰.

Blenkinsopp viser til at Esra-Nehemja skildrer hendelser som fant sted i løpet av det første århundret under persisk styre (538-432 f.Kr.), og gir ikke ellers uttrykk for en annen datering⁵¹. Jeg tolker det dermed dithen at han daterer Esra-Nehemja i relativ nærhet til de historiske hendelsene som skildres.

Eskenazi gjør oppmerksom på at Blenkinsopp er en representant for “documentary hypothesis”-modellen. Denne forutsetter at det eksisterte selvstendige og atskilte dokumenter, hvilke ble samlet og sammenkoblet av forfatteren(e). Representanter for “supplementary hypothesis”-modellen, derimot, forstår formasjonen av den bibelske litteraturen som en prosess, hvor et opphavsverk gradvis modnes ved at lag på lag tilføres inntil det når sin kanoniske form⁵².

Eskenazi hevder at Blenkinsopps teori om Esra-Nehemjas komposisjon og redaksjonshistorie hverken kan bekreftes eller avkreftes. Teorien kan ikke avkreftes, da påstandene er både overbevisende og plausible. Hun baserer dette på Jeffrey H. Tigays verk “The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgamesh Epic” i *Empirical Models for Biblical Criticism* (2005), hvilket er en komparativ studie av samtidige bibelske og utenom-bibelske kilder. Denne kan bekrefte at Blenkinsopps teori er i overenskomst med den litterære utviklingen og overleveringen i samtiden⁵³. Teorien kan imidlertid heller ikke bekreftes, da vi mangler eksterne bevis for påstandene⁵⁴. Videre er det vel å merke at Eskenazi – på bakgrunn av nok en komparativ studie, denne gang av bibelsk og gresk historiografi – advarer mot å trekke forhastede slutninger om virksomheten og budskapet til

⁵⁰ Blenkinsopp, 2009, s. 46-47

⁵¹ Blenkinsopp, 1988, s. 60

⁵² Eskenazi, 2010, s. 223-225: Eskenazi henviser til Jacob L. Wright som en representant for “supplementary hypothesis”-modellen: “The Nehemiah Memoir has gradually developed from a short building report into an account of Judah’s Restoration, which in turn provided the theological impulses for the literary maturation of Ezra-Nehemiah”. Han identifiserer tre redaksjonelle lag, hvilke har sitt opphav i Nehemja-memoaret: Det første utgjorde komposisjonen og tilleggsen av Esra 1-6, det andre utgjorde komposisjonen og tilleggsen av Esra 7-8, og det tredje utgjorde komposisjonen og tilleggsen av Esra 9-10.

⁵³ Eskenazi, 2010, s. 225; 228

⁵⁴ Eskenazi, 2010, s. 225

forfatterne av Esra-Nehemja, basert på bokens komposisjon og redaksjonshistorie⁵⁵. Jeg vil komme tilbake til dette når jeg avslutningsvis drøfter Blenkinsopps sektteori.

⁵⁵ Eskenazi, 2010, s. 232

Kapittel 4: Form

Innledning

I det følgende presenteres Esra-bokens form. Denne gir leseren et overblikk over narrativets litterære utvikling hva angår identitetsformasjoner. Narrativet er derfor delt i to, basert på etnisk grensesetting i Esra-boken. Første del skildrer Esra-bokens *generering* av etniske grenser og andre del skildrer bokens *opprettholdelse* av etniske grenser. Hver av delene har deretter blitt fordelt i ulike perikoper. Hver av disse perikopene gis en kort sammenfatning av det narrative innholdet. Disse sammenfatningene tjener også som benevnelser av perikopene, som jeg vil referere til fortløpende underveis i min litterære analyse.

Esra 1-6: Generering av etniske grenser

Esra 1-3 Oppdrag – gjenreisningen av templet

Esra 1:1-4 Inn-gruppens oppdrag legitimeres ved Kyros' kunngjøring

Esra 1:5-2:70 Inn-gruppens første tilbakevending

Esra 3:1-13 Inn-gruppen påbegynner gjenreisningen av templet

Esra 4 Problem – oppdraget stagnerer

Esra 4:1-3 Ut-gruppen ekskluderes fra gjenreisningen av templet

Esra 4:4-24 Ut-gruppen stanser arbeidet med å gjenreise templet

Esra 5:1-6:12 Løsning – oppdraget fortsetter

Esra 5:1-2 Inn-gruppen gjenopptar arbeidet med å gjenreise templet

Esra 5:3-6:12 Kong Dareios bekrefter kong Kyros' kunngjøring

Esra 6:13-18 Oppdraget gjennomføres

Esra 6:13-15 Inn-gruppen gjenreiser templet

Esra 6:16-18 Inn-gruppen innvier templet

Esra 6:19-22 Feiring

Esra 6:19-22 Inn-gruppen feirer påske

Esra 7-10	Opprettholdelse av etniske grenser
Esra 7-8	Oppdrag – gjenopprettelse av tempelkult og religiøs-rettslig praksis
Esra 7:1-10	Inn-gruppens andre tilbakevending
Esra 7:11-26	Inn-gruppens oppdrag legitimeres ved Kong Artaxerxes' kunngjøring
Esra 8:1-36	Inn-gruppens andre tilbakevending (forts.)
Esra 9:1-15	Problem – blandingsekteskap mellom inn-gruppen og ut-gruppen
Esra 9:1-2	Inn-gruppens medlemmer anklages for troløshet
Esra 9:3-4	Esra i botsøvelse
Esra 9:5-15	Esra i bekjennende bønn
Esra 10:1-44	Løsning – skilsmisse fra og bortvisning av ut-gruppens medlemmer (de fremmede kvinnene og barna)
Esra 10:1-4	Sjekanjas svar til Esra
Esra 10:5-8	Esra sammenkaller forsamlingen
Esra 10:9-17	Esra formaner befolkningen
Esra 10:18-44	Liste over troløse

Kapittel 5: Litterær analyse av Esra 9-10

Innledning

Fredrik Barth bevegde seg som sagt bort fra den tradisjonelle forståelsen av etnisitet og gruppeidentitet, ved å rette fokuset mot etniske grenser heller enn etniske gruppers typologi (det konstituerende ved etniske grupper). Han hevdet at etnisitet har å gjøre med *de sosiale grensene mellom grupper* heller enn det kulturelle innholdet i dem, og fremstilte dermed etnisitet som et relasjonelt aspekt heller enn en egenskap⁵⁶. Videre viste han til at etniske grenser har sitt opphav i *etnisk kategorisering* (individens betegnelse av seg selv og andre) – en sosial prosess bestående av at individ selv velger hvilket kulturelt innhold som benyttes for å markere en distinksjon mellom “oss” og “dem”⁵⁷.

Eriksen og Southwood hevder imidlertid at Barth, ved å vektlegge etniske grensers betydning på bekostning av kulturelt innhold, ene og alene la grunnlaget for en dikotomi mellom “oss” og “dem” – dermed skapte han hverken rom for nyanseforskjeller i de etniske gruppene eller dynamiske aspekt ved etnisitet og gruppeidentitet⁵⁸. Videre kritiserer de ham for å hevde at identitet formes fra begge sider av de etniske grensene, uten å ta høyde for en eventuell asymmetri mellom gruppene – dermed ignorerte han hvorvidt og hvordan maktrelasjoner påvirker utformingen av etnisitet og gruppeidentitet⁵⁹.

Med utgangspunkt i Barth, og i forlengelse av Eriksens og Southwoods kritikk, har jeg presentert følgende tre analytiske perspektiv for min analyse av Esra 9-10: Hvorvidt har vi å gjøre med etnisk grensesetting, og hvilke implikasjoner har i så fall denne? Hvilke etniske kategorier (betegnelser som tilskrives medlemmene av de ulike gruppene) benyttes, og hvilke implikasjoner har disse? Og hvorvidt har vi å gjøre med en asymmetrisk maktbalanse mellom gruppene, og hvem sitter i så fall med definisjonsmakten i den etniske grensesettingen og kategoriseringen?

⁵⁶ Barth, 1969, s. 9-10 + 15; Eriksen, 2010, s. 277

⁵⁷ Barth, 1969, s. 13-14

⁵⁸ Eriksen, 2015, s. 107-108, Southwood, 2015, s. 23-24; 29-31

⁵⁹ Eriksen, 2010, s. 287, Southwood, 2015, s. 24-25

Jeg vil i første omgang rette fokuset mot etnisk grensesetting i Esra 9-10, før jeg retter fokuset mot etnisk kategorisering. Hovedvekten i analysen vil tillegges gruppen omtalt som קָרָד (“de skjelvende”), og i denne sammenheng aktualiseres også maktperspektivene.

Etniske grenser

Etniske grenser er av betydning for etnisitet og gruppeidentitet, da disse tjener generering og opprettholdelse av et skille mellom inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer. Det vil derfor være fruktbart å identifisere forekomsten av etniske grenser i Esra 9-10, samt utforske årsakene til og implikasjonene av disse, da dette er en studie av identitetsformasjoner i nevnte perikope.

Etnisk grensesetting forekommer ved tre ulike tilfeller i Esra-boken: I første omgang representerer *gjenreisningen av templet* en etnisk grense, da deltakelse i arbeidet forutsetter erfaring fra eksilet i Babylon og tilbakevendingen til Juda (Esra 4:1-3). I andre omgang representerer *påskefeiringen* en etnisk grense, da deltakelse i denne forutsetter renhet (Esra 6:19-22). Og i tredje omgang representerer *forbudet mot blandingsekteskap* en etnisk grense, da dette resulterer i skilsmisse fra og bortvisning av ut-gruppens medlemmer (Esra 9-10). I samtlige av tilfellene har vi derfor å gjøre med inkludering og ekskludering.

Jeg vil i det følgende argumentere for at de to førstnevnte tilfellene *genererer* etniske grenser, mens det sistnevnte tilfellet tjener *oppretholdelse* av allerede etablerte etniske grenser. Innledningsvis vil jeg derfor redegjøre for årsakene til og implikasjonene av gjenreisningen av templet og påskefeiringen, da forbudet mot blandingsekteskap forutsetter disse. Hovedvekten av analysen vil imidlertid tillegges sistnevnte, da dette er en analyse av Esra 9-10.

Blenkinsopp poengterer vel å merke at felles for hvert av de tre tilfellene, er deres utgangspunkt og grunnlag i de kongelige kunngjøringene: הַגְּזוּלָה (“de bortførte” / “de eksilerte”) vendte tilbake til Juda etter påbud av kong Kyros (i første omgang) og kong Artaxerxes (i andre omgang), med det oppdrag å gjenreise templet (Esra 1:1-4) og gjenopprette tempelkulten og den religiøse praksisen (Esra 7:11-26). Påbudene i disse

kunngjøringene tjener med andre ord som en legitimering av deres kontroll over templet (jf. ekskluderingen av ut-gruppen fra gjenreisningen av templet og påskefeiringen, Esra 4:1-3; 6:19-22), samt forbudet mot blandingssekteskap (jf. bortvisningen av de fremmede kvinnene og barna, Esra 9-10)⁶⁰. Underveis kommer imidlertid også andre bakenforliggende årsaker til uttrykk, i tillegg til de kongelige kunngjøringene.

Gjenreisningen av templet

Innledningsvis i Esra 4 skildres inn-gruppens motvillighet til å inkludere ut-gruppen i gjenreisningen av templet (Esra 4:1-3). Medlemmene av ut-gruppen ba om å få ta del i arbeidet, og forsikret om at de tilba samme Gud som inn-gruppens medlemmer (Esra 4:1-2). I det påfølgende informeres leseren om at gjenreisningen av templet var forbeholdt inn-gruppens medlemmer, i henhold til kong Kyros' kunngjøring. Ut-gruppens medlemmer ble derfor nektet å delta i arbeidet (Esra 4:3).

Gjenreisningen av templet representerer en etnisk grense. Med utgangspunkt i denne markeres en distinksjon mellom to ulike grupperinger, hvis distinkte innhold impliserer inkludering i eller ekskludering fra deltakelse i arbeidet. Distinksjonen mellom gruppene har i dette tilfellet sitt utgangspunkt i Kong Kyros' kunngjøring (Esra 1:2-4): Påbudet om å gjenreise templet var rettet mot alle dem som tilhørte Israels Gud sitt folk (Esra 1:3), nærmere bestemt judeerne som hadde blitt ført i eksil i Babel av kong Nebukadnesar – omtalt som הַגִּזְרִים (“de bortførte” / “de eksilerte”) (Esra 2:1)⁶¹. Erfaringen av eksilet i Babylon og tilbakevendingen til Juda blir med andre ord konstituerende for inn-gruppen, hvis narrativ vi følger. Ut-gruppen representerer dermed *de andre*. I denne omgang får vi ikke innblikk i hva som er konstituerende for denne gruppen, annet enn at de (nødvendigvis) hverken ble ført i eksil i Babel eller vendte tilbake til Juda.

Erfaringen av eksilet og tilbakevendingen blir med andre ord avgjørende (både for inn-gruppen og ut-gruppen), da inkludering i eller ekskludering fra gjenreisningen av templet avhenger av denne.

⁶⁰ Blenkinsopp, 2009, s. 57

⁶¹ Blenkinsopp, 1988, s. 107; Williamson, 1985, s. 50

Påskefeiringen

Avslutningsvis i Esra 6 skildres påskefeiringen (6:19-22). Prestene og levittene rensset seg før de slaktet påskelammet for medlemmene av inn-gruppen (Esra 6:20), og deretter ble påskemåltidet holdt (Esra 6:21).

Bibelen 2011 har oversatt Esra 6:21 til: “Så holdt israelittene måltid, både de som hadde vendt tilbake fra eksil, og alle som sammen med de andre ville dyrke Herren, Israels Gud, og som derfor hadde skilt seg fra urenheten til folkeslagene i landet”. Betegnelsen בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (“israelittene”) omfatter i denne sammenheng הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”), samt “alle som sammen med de andre ville dyrke Herren, Israels Gud, og som derfor hadde skilt seg fra urenheten til גּוֹיֵהָאָרֶץ (“folkeslagene i landet”)”. Det kan dermed se ut til at medlemmer av ut-gruppen fikk delta i påskefeiringen, så fremt de identifiserte seg med inn-gruppens religiøse praksis (jf. renselse). I så tilfelle, har vi her å gjøre med en viss inkludering av ut-gruppen⁶².

Oversettelsen av Esra 6:21 er imidlertid omdiskutert, nærmere bestemt oversettelsen av konkunksjonen (*waw*) som sammenholder den første og andre leddsetningen. David Janzen fremholder følgende oversettelse av verset: “the children of Israel, the captives from the exile; *that is*, all who had separated themselves from the impurity of the nations of the land to them”⁶³. Betegnelsen בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (“israelittene”) omfatter i dette tilfellet kun הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”), nærmere bestemt alle som hadde skilt seg fra urenheten til גּוֹיֵהָאָרֶץ (“folkeslagene i landet”). Denne oversettelsen åpner ikke for inkludering, og bekrefter dermed den gjennomgående ekskluderingen av ut-gruppen i Esra-boken.

Påskefeiringen representerer likevel en etnisk grense, uavhengig av hvilken oversettelse som fremholdes. Med utgangspunkt i denne markeres en distinksjon mellom to ulike grupperinger, hvis distinkte innhold impliserer inkludering i eller ekskludering fra feiringen. Distinksjonen mellom gruppene har i dette tilfellet sitt utgangspunkt i religiøs praksis/renhet⁶⁴: Påskefeiring (gudsdyrkelse) forutsetter renhet, og nødvendiggjør derfor

⁶² Blenkinsopp, 1988, s. 132-133; Williamson, 1985, s. 85; Joachimsen, 2011, s. 32; 35-36

⁶³ Janzen, 2008, s. 125-126

⁶⁴ Blenkinsopp, 1988, s. 133; Williamson, 1985, s. 85; Joachimsen, 2011, s. 35-36

renselse – blant annet ved å skille seg fra urenheten til גוֹיֵי הָאָרֶץ (“folkeslagene i landet”)⁶⁵. Renhet blir dermed konstituerende for inn-gruppen, mens urenhet blir konstituerende for ut-gruppen. Renhet blir med andre ord avgjørende (både overfor inn-gruppen og ut-gruppen), da deltakelse i påskefeiringen avhenger av denne⁶⁶.

Forbudet mot blandingssekteskap

Narrativet i Esra 9-10 forutsetter at inn-gruppens medlemmer allerede har inngått ekteskap med ut-gruppens medlemmer, og leseren blir umiddelbart gjort oppmerksom på at dette er et problem som må løses. Esra 9 uttrykker det problematiske ved disse blandingssekteskapene, i første omgang gjennom anklagen om troløshet (Esra 9:1-2) og i andre omgang gjennom Esras bot og bekjennende bønn (Esra 9:3-15).

Innledningsvis anklages enkelte av inn-gruppens medlemmer for מעל (“å ha handlet troløst”) (Esra 9:1-2). מעל forekommer 44 ganger i Det gamle testamentet/Den hebraiske Bibelen, og benyttes for å omtale synd mot Gud⁶⁷ (som i alle tilfeller medfører det straff)⁶⁸. I Esra-boken forekommer מעל fem ganger, hvorav tre av forekomstene er nominale (Esra 9:2; 9:4; 10:6 – “troløse handlinger”) og to er verbale (Esra 10:2; 10:10 – “å handle troløst”). I samtlige av tilfellene refererer begrepet til blandingssekteskapene mellom inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer: Årsaken til at de anklages for מעל (“å ha handlet troløst”) er at “de har tatt døtrene deres til koner for seg og sønnene sine”, mens konsekvensen av denne troløsheten er at יְרֵעַ הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”) er blitt blandet med folkene i landområdene omkring” (Esra 9:2). Blandingssekteskapene og konsekvensene av dem innebærer med andre ord at inn-gruppens medlemmer står syndige og skyldige overfor Gud⁶⁹.

Spesifiseringen av מעל gjentas i Esra 10:2 og 10:10, men med noe annerledes formuleringer. Her refererer מעל til “det å ta til seg fremmede kvinner fra folkene i landet” (10:2) og “det å

⁶⁵ Renheten til prestene og levittene er tilknyttet renselsen, mens renheten til de resterende medlemmene av inn-gruppen er tilknyttet påskemåltidet (de spiser påskelammet som ble slaktet av prestene og levittene, og forenes dermed i gudsdyrkelsen av Jahve). Dessuten forstås eksilet som en renselse. Inn-gruppens renhet er dermed sikret på bakgrunn av deres eksilerfaring (Joachimsen, 2011, s. 35; 39).

⁶⁶ Joachimsen, 2011, s.35-36; 39

⁶⁷ Forekomstene faller imidlertid inn under to kategorier: synd mot Gud og krenkelse av en pakt/brudd med en ed. Begge impliserer imidlertid synd mot Gud, da en sverger en ed ved Guds navn.

⁶⁸ Milgrom, 1976, s. 236-238

⁶⁹ Blenkinsopp, 1988, s. 176

ta til seg fremmede kvinner” (10:10). Det kan også nevnes at de samme handlingene settes ord på i Esra 9:12 og 9:14, også her med noe annerledes formuleringer: “det å gi bort døtrene til folkene i landområdene omkring sine sønner, eller å la folkene i landområdene omkring sine døtre ta sønnene deres til ekte” (9:12) og “det å knytte slektsbånd med folkene i landområdene omkring” (9:14). I disse tilfellene karakteriseres de imidlertid ikke som troløse handlinger per se, men som avvik fra Guds bud (9:10). Forbudet mot blandingssekteskap kommer med andre ord til uttrykk gjennom identifikasjonen av blandingssekteskap som מעל (“troløshet”).

Identifikasjonen av מעל (“de har tatt døtrene deres til koner for seg og sønnene sine”) henspiller på et sitat fra Deuteronomium 7:3 (forbudet i Deut. 7:3 omhandler imidlertid begge kjønn: “... ikke gi din datter til hans sønn og ikke ta hans datter til kone for din sønn”)⁷⁰. Blandingssekteskap i seg selv forbyes imidlertid ikke i Moseloven, og det finnes flere eksempler på at både patriarkene og andre sentrale karakterer inngikk slike ekteskap (Gen. 16:3; 41:45; Exod. 2:21; Num. 12:1; 2. Sam. 3:3). Det advares imidlertid mot at blandingssekteskap kan medføre religiøst frafall eller synkretisme (Exod. 34:11-16; Deut. 7:1-4; 20:10-18), og i slike tilfeller uttrykkes et forbud⁷¹.

Konsekvensen av מעל (“den hellige ætten er blitt blandet med folkene i landområdene omkring”) ser imidlertid ikke ut til å inneholde noen bibelske referanser. Det ser derimot ut til at Esra-boken her appellerer til forskriftene i hellighetsloven, hvor det uttrykkes et forbud mot å sammenblende dyr, korn og materiale av ulike slag (Lev. 19:19). I så tilfelle insinuerer narrativet et nødvendig skille mellom inn-gruppen og ut-gruppen, da de respektive medlemmene er av ulike slag/raser⁷².

Estras bot og bekjennende bønn (Esra 9:3-15) bekrefter identifikasjonen av blandingssekteskap som מעל (“troløshet”), og formidler et alvor over situasjonen inn-gruppen befinner seg i. Estras botsøvelse bestod av å flerke skjorte og kappe, å rive seg i hår og skjegg og å sitte lamslått til kveldsofferet (9:3-4). Deretter introduserer han sin bønn med å

⁷⁰ Blenkinsopp, 1988, s. 177 og Williamson, 1985, s. 131

⁷¹ Williamson, 1985, s. 130

⁷² Williamson, 1985, s. 131-132

bekjenne deres synd og skyld (9:6). Videre begir han seg ut på en tolkning av Israels historie (forstått i lys av en guddommelig intervensjon), og setter ord på hvilke konsekvenser deres tidligere synd og skyld medførte: Han forsto den assyriske, babylonske og persiske invasjonen som en guddommelig straff; Gud overlot israelittene i hendene på fremmede styresmakter som følge av deres synd og skyld (9:7). Videre forsto han eksilet (og tilbakevendingen fra eksilet) som en guddommelig redning; Gud viste velvilje overfor folket sitt og lot לְהִשְׁאִיר לָנוּ פְּלִיטָה (“en rest slippe unna”), til tross for deres synd og skyld (9:8-9; 9:13). Slik tegnet han et bilde av en rettferdig og nådig Gud. For ved Guds rettferdighet ble israelittene straffet på grunn av sin synd og skyld. Straffen var imidlertid mindre enn hva de egentlig fortjente. For ved Guds nåde fikk לְהִשְׁאִיר לָנוּ פְּלִיטָה (“en rest slippe unna”), og ble dermed gitt en ny sjanse.

Med dette som utgangspunkt retter Esra blikket tilbake til deres samtid, og setter ord på hvilke konsekvenser deres synd og skyld ville kunne få denne gang. לְהִשְׁאִיר לָנוּ פְּלִיטָה (“resten som slapp unna”) hadde forspilt sin nye sjanse, og sto nok en gang syndige og skyldige overfor Gud. De hadde knyttet slektsbånd med folkene i landet, og dermed brutt med Guds bud (9:10-12; 9:14). Undrende setter Esra ord på hvorvidt dette vil medføre tilintetgjørelse denne gang, at ingen rest ville slippe unna lik sist. For den rettferdige Gud ville kreve et oppgjør med deres synd og skyld (9:15).

Både botsøvelsen og bønnen uttrykker på hver sin måte at de fortjener straff med døden som følge. Esras botsøvelse bestod av handlinger som vanligvis utføres i tilknytning til riter ved sørping over de døde⁷³. Og i sin bønn setter Esra ord på muligheten for at deres synd og skyld ville kunne medføre deres tilintetgjørelse (9:15). Esra formidler med dette et betydelig alvor, og uttrykker håpløshet overfor situasjonen inn-gruppen befinner seg i. Leseren gjøres dermed oppmerksom på at tingenes tilstand er uholdbar.

Esra 10 presenterer imidlertid en løsning, og introduserer dermed vendepunktet i narrative. Innledningsvis skildres Sjekanjas svar til Esra, bestående av en bekjennelse, et uttrykk for håp og en oppfordring (Esra 10:1-4). Bekjennelsen repeterer og bekrefter innholdet i anklagen og Esras bot og bekjennende bønn – blandingssekteskap identifiseres også her som מעל (“en

⁷³ Williamson, 1985, s. 132-133

troløs handling”) (Esra 10:2a). Håpet står imidlertid i kontrast til det foregående, da det presenterer en løsning på den uholdbare og tilsynelatende håpløse situasjonen inn-gruppen befinner seg i: Sjekanja antyder at de kan inngå en pakt om å bortvise “נְשִׁים נְכַרְיֹת” (“de fremmede kvinnene”) og barna”, da dette ville være i henhold til loven og i tråd med de rådene de hadde fått fra אֲדֹנָי (“vår herre”) og הָרֹדֶד (“de skjelvende”) (Esra 10:2b-3). Avslutningsvis oppfordrer han Esra til å ta ledelsen, og forsikrer om at de vil la seg lede av ham (Esra 10:4). I det påfølgende oppgjøret (Esra 10:5-44) skildres Esras sammenkalling av forsamlingen (Esra 10:5-8) og formaning om skilsmisse fra נְשִׁים נְכַרְיֹת (“de fremmede kvinnene”) (Esra 10:9-17). Avslutningsvis presenteres en liste over dem som hadde tatt til seg נְשִׁים נְכַרְיֹת (“fremmede kvinner”) (Esra 10:18-44).

I denne sammenheng er det interessant å vie oppmerksomhet til begrepene som benyttes i omtalen av “ekteskap” og “skilsmisse”. Bautch viser til at Esra-boken inneholder ni referanser til “ekteskap”, og at det i disse tilfellene benyttes tre ulike begrep⁷⁴.

Det første begrepet som benyttes for å betegne ekteskap er נִשְׂא. Dette forekommer totalt tre ganger (Esra 9:2; 9:12; 10:44). Bruken av נִשְׂא som en referanse til ekteskap er relativt sen, og betegner det å *ta en ektefelle fra en annen gruppe enn den en selv tilhører* (Rut 1:2; Neh. 13:25; 1. Krøn. 23:22; 2. Krøn. 11:21; 13:21; 24:3). I Esra-bokens tilfelle kobles נִשְׂא til נִתֵּן, et begrep som betegner det å *gi sitt barn til ekte med noen fra en annen gruppe enn den en selv tilhører*. Begge begrepene betegner med andre ord *eksogamisk ekteskap*. Bruken har som regel nøytrale konnotasjoner, med unntak av Esra-Nehemja. Her er bruken nedsettende; det er klanderverdig å gifte seg med en fremmed⁷⁵.

Det andre begrepet som benyttes for å betegne ekteskap er הִתֵּן. Dette forekommer kun ved ett tilfelle i Esra-boken (Esra 9:14). I dette tilfellet betegner det “upassende ekteskap med fremmede” (tilsvarende bruk finner vi i Deut. 7:3 og Josva 23:12), og oversettes som regel til “blandingsekteskap”. הִתֵּן har negative konnotasjoner både i Esra-boken og i de

⁷⁴ Bautch, 2008, s. 10

⁷⁵ Bautch, 2008, s. 10

deuteronomistiske referansene, selv om dette ikke alltid er tilfellet (se Gen. 34:9; 1. Kong. 3:1; 2. Krøn. 18:1)⁷⁶.

Det tredje begrepet som benyttes for å betegne ekteskap er יִשָּׁב. Dette forekommer totalt fem ganger (Esra 10:2; 10:10; 10:14; 10:17; 10:18). Forfatterens bruk av יִשָּׁב i sammenheng med ekteskap er imidlertid unik⁷⁷. Det vil derfor være interessant å utforske årsakene til og implikasjonene av forfatterens valg av nettopp dette begrepet.

יִשָּׁב oversettes som regel til “å sitte” eller “å bo”, og en direkte oversettelse av for eksempel Esra 10:2 ville derfor kunne lyde: “Vi sørget for at נְשִׂים נְכָרִיּוֹת (“fremmede kvinner”) fra folkene i landet ble bosatte.” Denne betydningen kommer imidlertid ikke til uttrykk i de norske bibeloversettelsene. Vi finner følgende oversettelser i Bibelen 1930 og Bibelen 1978/85: “Vi har ... *tatt fremmede kvinner* av de andre folk her i landet *til hustruer*” og “vi har ... *tatt oss koner* blant den fremmede befolkningen her i landet.” Begge disse oversettelsene er eksplisitte i sine koblinger mellom יִשָּׁב og ekteskap, og beveger seg dermed et stykke bort fra verbets konkrete betydning. Dette er imidlertid ikke tilfellet i Bibelen 2011, hvor oversettelsen i større grad (men ikke fullt og helt) reflekterer verbets konkrete betydning: “vi har ... *tatt til oss fremmede kvinner* fra folkene i landet.”

Bautch og Williamson har presentert to ulike hypoteser om årsakene til og implikasjonene av at forfatteren benytter seg nettopp av יִשָּׁב. Bautch hevder forfatteren retter oppmerksomheten mot følgene av blandingssekteskap – bosetting av נְשִׂים נְכָרִיּוֹת (“de fremmede kvinnene”), og dermed også tildeling av delvis eierskap til landet/eiendommen. Blandingssekteskap ville innebære en fremmedgjøring av landet/eiendommen, samt en reversering av det tradisjonelle eierskapet⁷⁸. Williamson hevder derimot at bruken av יִשָּׁב reflekterer forfatterens syn på blandingssekteskap – ekteskapet mellom inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer ble ikke ansett for å være legitime. Begrepet יִשָּׁב (“å bo” / “å bosette”) er dermed mer passende, da dette betegner det de i realiteten sto overfor – nemlig, bosetting av נְשִׂים נְכָרִיּוֹת (“de fremmede kvinnene”). Williamson underbygger denne

⁷⁶ Bautch, 2008, s. 10

⁷⁷ Bautch, 2008, s. 10; Williamson, 1985, s. 150

⁷⁸ Bautch, 2008, s. 11

påstanden ved å henvise til forfatterens omtale av kvinnene som נְכָרִי. Dette begrepet oversettes som regel til “fremmed”, men kan også benyttes for å betegne “skjøger” (jf. Ordspråkene). Hvis så er tilfelle også i Esra-boken, har vi å gjøre med en ugyldiggjøring av נְשִׂים נְכָרִיּוֹת (“de fremmede kvinnene”) sin status som koner⁷⁹.

Bautch sin hypotese er i tråd med Blenkinsopps påstander. Han hevder forbudet mot blandingssekteskap ikke har å gjøre med religiøst frafall og synkretisme (da נְשִׂים נְכָרִיּוֹת – “de fremmede kvinnene” tilba Jahve), på tross av at det henspiller på Deuteronomium 7:1-5 og 23:3-8⁸⁰. Forbudet har heller å gjøre med tap av eierskap til landet (da נְשִׂים נְכָרִיּוֹת – “de fremmede kvinnene” ville tildeles delvis eierskap til det, som følge av blandingssekteskapene)⁸¹. Han hevder dette kan reflekteres i renhetsideologien tilknyttet זָרַע הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”), som henspiller på tempellovgivningen i Esekial 40-48⁸².

Nå over til begrepet som benyttes i omtalen av “skilsmisse” – יָצָא (Esra 10:2). Forfatterens bruk av יָצָא i sammenheng med skilsmisse er også unik⁸³. Det oversettes som regel til “å utbringe”, og en direkte oversettelse av Esra 10:2 ville derfor kunne lyde: “om utbringelse av alle kvinnene og de som fødes”. Oversettelsen av יָצָא varierer imidlertid, på lik linje med oversettelsen av יָשַׁב. Bibelen 1930 har oversatt verbet med å “skille oss med”, mens Bibelen 2011 og Bibelen 1978/85 har oversatt verbet med å “sende fra oss”. De to sistnevnte oversettelsene er med andre ord ikke eksplisitte i sin kobling mellom יָצָא og skilsmisse, og reflekterer dermed i større grad verbets konkrete betydning.

Begrepet יָצָא har sitt antonym i begrepet יָשַׁב⁸⁴, og koblingen mellom disse er verdt å merke seg. Sjekanja bekjente at de handlet troløst da de tok til seg fremmede kvinner fra folkene i landet; problemet var knyttet til det å *la de fremmede kvinnene bosette seg*. Sjekanja oppfordret her til å sende נְשִׂים נְכָרִיּוֹת (“de fremmede kvinnene”) (og barna deres) bort; løsningen var knyttet til det å *ikke la dem forbli bosatte*. Med andre ord reflekterer bruken

⁷⁹ Williamson, 1985, s. 150

⁸⁰ Blenkinsopp, 2009, s. 10; 126

⁸¹ Blenkinsopp, 2009, s. 67

⁸² Blenkinsopp, 2009, s. 10: Tempellovgivningen foreskriver blant annet ekskluderingen av fremmede fra kult og samfunn; distinksjonen mellom Saddukeerne og Levittene; den sekulære lederens rolle; tilegnelsen av land.

⁸³ Williamson, 1985, s. 150

⁸⁴ Williamson, 1985, s. 150

av de to førstnevnte begrepene en problematisering av selve blandingssekteskapene, mens bruken av יִשָּׁב reflekterer en problematisering av konsekvensene av blandingssekteskapene.

Sammenfatning og utblikk:

Esra 9 presenterer problemet i narrativet: Det identifiserer blandingssekteskap som מעל ("troløshet") (9:1-2) og viser til de alvorlige konsekvensene av å begå מעל ("troløse handlinger") (9:3-15). Inn-gruppen sto med andre ord syndige og skyldige overfor Gud, og kunne forvente guddommelig straff. Narrativet forutsetter vel og merke at inn-gruppens medlemmer allerede hadde inngått ekteskap med ut-gruppens medlemmer. Det gir imidlertid ikke uttrykk for hvorvidt aktørene hadde kjennskap til at disse ble ansett for å være מעל ("troløse handlinger") da de ble inngått.

Årsaken til forbudet mot blandingssekteskap har sitt utgangspunkt i identifikasjonen av blandingssekteskap som מעל ("troløshet"). Forfatteren henspiller her på Deuteronomium 7:3, og umiddelbart ser det derfor ut til at forbudet har å gjøre med religiøst frafall og synkretisme. Forfatteren setter imidlertid eksplisitt ord på annen forklaring.

Blandingssekteskapene innebar at עַמֵּי הָאֲרָצוֹת ("den hellige ætten") hadde blitt blandet med עַמֵּי הָאֲרָצוֹת ("folkene i landområdene omkring"). Forfatteren henspiller her på hellighetsforskriftene i Levitikus 19:19, og argumenterer med utgangspunkt i disse for å skille inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer. Forfatterens problematisering av blandingssekteskapene i denne sammenheng, reflekteres i hans bruk av נִשְׂא ("eksogamisk ekteskap") og חֵתָן ("blandingssekteskap").

Esra 10 presenterer løsningen i narrativet: Her skildres Sjechanjas oppfordring om å inngå en pakt om å bortvise נְשִׂים נְכָרִיּוֹת ("de fremmede kvinnene") og barna (Esra 10:1-4), samt Esras formaning om inngåelsen av denne (Esra 10:5-44). Forfatterens bruk av יִשָּׁב ("å bo" / "å bosette") og יִצֵּא ("å utbringe", "å bortvise") i denne sammenheng, gir leseren grunn til å tro at מעל ("troløsheten") også omfatter bosettingen av נְשִׂים נְכָרִיּוֹת ("de fremmede kvinnene") og barna. Årsaken til forbudet mot blandingssekteskap kan derfor også ha å gjøre med tildelingen av delvis eierskap til landet, og dermed også en fremmedgjøring av det.

Forbudet mot blandingssekteskap tjener opprettholdelse av en allerede etablert etnisk grense, da det tilsynelatende resulterer i skilsmisse fra og bortvisning av ut-gruppens medlemmer (narrativet skildrer formaningen om skilsmisse og bortvisning; selve gjennomføringen skildres imidlertid ikke). I det foregående har ut-gruppens medlemmer blitt ekskludert fra gjenreisningen av templet og påskefeiringen, i første omgang på grunn av manglende erfaring fra eksilet i Babylon og tilbakevendingen til Juda og i andre omgang på grunn av urenhet. Forbudet mot blandingssekteskap nødvendiggjør skilsmisse fra og bortvisning av נָשִׁים נְכַרְיֹת ("de fremmede kvinnene") og barna på bakgrunn av forskriftene i hellighetsloven, og forsterker dermed betydningen av renhet. Inn-gruppens renhetsideologi ser med andre ord ut til å være definerende både for inn-gruppens og ut-gruppens identitetsformasjon. Jeg vil utforske implikasjonene av dette, når jeg i det følgende tar for meg etnisk kategorisering i Esra 9-10.

Etnisk kategorisering

Etnisk kategorisering (individens betegnelse av seg selv og andre) spiller også en sentral rolle i genereringen og opprettholdelsen av etnisitet og gruppeidentitet, da etniske grenser har sitt opphav i denne. Det vil derfor være fruktbart å identifisere hvilke betegnelser som benyttes i omtalen av inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer, samt utforske hvilke implikasjoner disse har for de respektive medlemmenes identitetsformasjon. Underveis vil jeg relatere bruken av betegnelsene til den etniske grensesettingen – forbudet mot blandingssekteskap. Følgende spørsmål vil bli besvart i denne sammenheng: Hvorvidt har vi å gjøre med en nyansert differensiering mellom ulike grupperinger, heller enn et dikotomisk skille mellom inn-gruppen og ut-gruppen?

Etnisk kategorisering medfører nødvendigvis etniske anomalier (avvik). Det vil alltid være dem som ikke passer inn under de eksisterende kategoriene – dem som identifiserer seg med både "oss" og "dem", eller hverken "oss" eller "dem". Sannsynligheten er stor for at nettopp disse vil befinne seg i sentrum for oppmerksomhet og konflikt, da de enten rammes av den etniske kategoriseringen eller utfordrer de eksisterende kategoriene. Også dette vil være fruktbart å utforske i denne sammenheng. Har vi å gjøre med etniske anomalier i Esra

9-10? Og i så tilfelle, hvorvidt befinner disse seg i sentrum for oppmerksomhet og konflikt? Og fremstår de som ofre for eller entreprenører i den etniske kategoriseringen?

I det følgende vil jeg derfor vie oppmerksomhet til de ulike betegnelsene som benyttes i Esra 9-10, i første omgang i omtalen av inn-gruppens medlemmer og i andre omgang i omtalen av ut-gruppens medlemmer.

Betegnelser for inn-gruppen

Esra-boken benytter fem ulike betegnelser for å identifisere inn-gruppen som helhet:

Betegnelser tilknyttet *יִשְׂרָאֵל* ("Israel") og *יְהוּדָה* ("Juda"), samt *הַגּוֹלָה* ("de bortførte" / "de eksilerte"), *זֶרַע הַקֹּדֶשׁ* ("den hellige ætten") og *לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה* ("en rest som slapp unna"). Tre av disse benyttes gjennomgående, henholdsvis *יִשְׂרָאֵל* ("Israel") (Esra 2:2; 2:70; 3:1; 3:11; 6:16-17; 6:21; 7:7; 7:11; 7:13; 8:18; 8:25; 8:35; 9:1; 10:2; 10:5; 10:10), *יְהוּדָה* ("Juda") (Esra 1:5; 4:1; 4:4; 4:6; 4:12; 4:23; 5:1; 5:5; 6:7-8; 6:14; 10:9) og *הַגּוֹלָה* ("de bortførte" / "de eksilerte") (Esra 1:11; 2:1; 4:1; 6:16; 6:19-21; 8:35; 9:4; 10:6-8; 10:16). Disse tjener en grunnleggende og overordnet etablering av inn-gruppens identitet. De øvrige betegnelsene benyttes imidlertid kun i sammenheng med ekteskapskrisen som forløper seg i Esra 9-10, henholdsvis *זֶרַע הַקֹּדֶשׁ* ("den hellige ætten") (Esra 9:2) og *לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה* ("en rest som slapp unna") (Esra 9:8; 9:13; 9:15). Disse utdyper og spesifiserer inn-gruppens allerede etablerte identitet, og er både avgjørende for og uatskillelige fra den etniske grensesettingen (forbudet mot blandingssekteskap). Det er imidlertid én betegnelse som skiller seg ut fra de ovennevnte, da denne kun tilskrives deler av inn-gruppens medlemmer – *הַרְדֵּי* ("de skjelvende"). Denne forekommer også kun i sammenheng med ekteskapskrisen (Esra 9:4; 10:3).

יִשְׂרָאֵל ("Israel"), *יְהוּדָה* ("Juda") og *הַגּוֹלָה* ("de bortførte" / "de eksilerte")

Philip R. Davies har foretatt en litterær analyse av betegnelsen *יִשְׂרָאֵל* ("Israel") slik den kommer til uttrykk i Det gamle testamentet/Den hebraiske bibelen, og viser til at det ikke finnes "ett bibelsk Israel"⁸⁵. Betegnelsen reflekterer både etniske, politiske og religiøse definisjoner ved ulike tilfeller, og tekstene vitner dermed om flere (og motstridende)

⁸⁵ Davies, 2007, s. vii

forestillinger⁸⁶. Etter Judas fall og den påfølgende deportasjonen av judeere til Babylon, ble Israel forstått som en religiøs og etnisk størrelse. En israelitt ble dermed definert på bakgrunn av sin herkomst og religiøse tilknytning. Det er denne etnisk-religiøse betegnelsen som videreføres i Esra-boken⁸⁷.

Blenkinsopp viser til en lignende utvikling i forbindelse med betegnelsen יהודיָא יהודיָא var opprinnelig navnet til den proto-arabiske gruppens stamfar, avledet av den topografiske betegnelsen יהודה ("Juda"). יהודיָא ble deretter en etnisk-geografisk betegnelse på dem som tilhørte (men ikke nødvendigvis befant seg i) kongedømmet יהודה ("Juda")⁸⁸. Ødeleggelsene av יהודה ("Juda") og de påfølgende deportasjonene, resulterte imidlertid i en problematisering av יהודיָא⁸⁹. Oppløsningen av den politiske og religiøse infrastrukturen forårsaket et fremvoksende mangfold av sentre, grupperinger og parter. Dette medførte ulik bruk og forståelse av betegnelsen, da hver av disse gjorde krav på sin rettmessige berettigelse av denne (ved å bevitne sin tilknytning til fortiden)⁹⁰. Dette reflekteres blant annet i Esra-Nehemja, hvor הגולה ("de bortførte" / "de eksilerte") legger krav på betegnelsene tilknyttet ישראל ("Israel") og יהודה ("Juda"). יהודיָא videreføres her som en etnisk-religiøs betegnelse⁹¹.

Blenkinsopp viser i denne sammenheng til den distinkte betegnelsen יהודיָא ("judeer") i den arameiskskrevne delen av Esra (4:8-6:18), og trekker deretter en interessant kobling til bruken av samme betegnelse i de samtidige Elefantine-papyriene. יהודיָא ("judeer") benyttes her som en betegnelse på de judeiske/jødiske bosetterne på øyen Jeb/Elefantine. Deres identitet og tilhørighet knyttes til Nordriket Israel (først og fremst på bakgrunn av deres tilknytning til den kvinnelige guddommen Anath-bethel og den mannlige guddommen Herem-bethel), selv om de ellers aldri omtales med referanse til ישראל ("Israel"). I Esra-boken knyttes imidlertid יהודיָא ("judeere") sin identitet og tilhørighet til Sørriket Juda, og benyttes side om side med tradisjonell nomenklatur (יהודה, עם ישראל og בני ישראל).

⁸⁶ Davies, 2007, s. vii; 5-6; 41-43

⁸⁷ Davies, 2007, s. 6

⁸⁸ Blenkinsopp, 2009, s. 20-21

⁸⁹ Blenkinsopp, 2009, s. 22

⁹⁰ Blenkinsopp, 2009, s. 22; 228-229

⁹¹ Blenkinsopp, 2009, s. 22; 25-28

וּבְנֵימִן (“Juda og Benjamin”) og הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte”/“de eksilerte”)⁹². Dette er med andre ord et eksempel på hvordan definisjonen av יהוּדִים (“judeer”) var under utvikling i den persiske perioden, da tekstene bevitner ulik bruk og forståelse av betegnelsen. I Esra-boken brukes og forstås denne som en etnisk-religiøs betegnelse, på lik linje med יִשְׂרָאֵל (“Israel”)⁹³. Blenkinsopp hevder derfor at betegnelsen יהוּדִים kan oversettes til både “judeer” og “jøde”⁹⁴, og argumenterer på bakgrunn av dette for dateringen av jødedommens fremvekst til de to århundrene under akamedinsk styre⁹⁵.

Esra-boken viderefører med andre ord de tradisjonelle betegnelsene יִשְׂרָאֵל (“Israel”) og יהוּדָה (“Juda”). Betegnelsene omfatter imidlertid ikke alle dem som tradisjonelt sett knyttet sin identitet til kongedømmet. De refererer kun til de tre stammene Juda, Benjamin og Levi som vendte tilbake fra eksil i Babylon til Juda, og begrenses dermed til en distinkt judeisk gruppering omtalt som הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”)⁹⁶. Denne identifikasjonen av inn-gruppen etableres innledningsvis, og i det påfølgende benyttes הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) enten i sammenheng med eller i stedet for betegnelse tilknyttet יִשְׂרָאֵל (“Israel”) og יהוּדָה (“Juda”). Erfaringen fra eksilet i Babylon og tilbakevendingen til Juda blir med andre ord konstituerende for inn-gruppen.

I denne sammenheng er det verdt å henvise til Blenkinsopp sine bemerkninger. Han hevder Abraham tjener som modell for הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”), da narrativet om הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) i stor grad gjenspeiler narrativet om Abraham og isrealittene: Dette kommer i første omgang til uttrykk i skildringen av הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) sin tilbakevending, da denne gjenspeiler Abrahams og isrealittenes okkupasjon av Kanaan. Tilbakevendingen fremstilles som det andre eksodus (Esra 1-2). Dette kommer i andre omgang til uttrykk i הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) sin ankomst i Juda, da denne gjenspeiler Abrahams og isrealittenes ankomst i Kanaan. Det første Abraham gjorde var å bygge et alter for Gud (Genesis 12:7), og det første הַגּוֹלְיָהּ (“de bortførte” / “de

⁹² Blenkinsopp, 2009, s. 23

⁹³ Blenkinsopp, 2009, s. 25

⁹⁴ Blenkinsopp, 2009, s. 23

⁹⁵ Blenkinsopp, 2009, s. 28

⁹⁶ Davies, 2007, s. 43. Se også Blenkinsopp, 2009, s. 34

eksilerte”) gjorde var å gjenreise alteret der det tidligere hadde stått (Esra 3:1-3)⁹⁷. Vi har dermed å gjøre med en parallellisering mellom הַגּוֹלִיָּהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) og israelittene som erobret landet fra kanaaneerne, samt en parallellisering mellom dem som allerede befant seg i Juda ved הַגּוֹלִיָּהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) sin ankomst og kanaaneerne. Eventuelle andre judeere (som ble boende i Juda i stedet for å sendes i eksil) ekskluderes dermed fra יִשְׂרָאֵל (“Israel”) (jf. Esra 9:1 - “de som handler like avskyelig som kanaaneerne”)⁹⁸. Med dette fremstilles הַגּוֹלִיָּהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) som de eneste og rettmessige etterkommerne av det gamle Israel, de tolv stammene. Og således fremstår de som arvtakerne av løftene, forpliktelsene og privilegiene tradisjonen vitnet om, samt ansvarlige for videreføringen Israels teologi, lover og religiøse praksis. Dette kommer videre til uttrykk i tallsymbolikken som benyttes i skildringen av den andre tilbakevendingen (Esra 8:1-36): De tolv-foldige slektsregistene i Esra 8:1-14, utvelgelsen av de tolv prestene (som skulle ha ansvar for å medbringe gavene til templet) i Esra 8:24, samt opplistingen av brennofferet (jf. tallet 12 og dets multipler 96 og 72) i Esra 8:35⁹⁹.

I denne sammenheng er det også verdt å henvise til Ackroyd sine bemerkninger. Han gjør leseren oppmerksom på at eksilet i Babylon er premissleverandøren for inn-gruppens renhet. Eksilet forstås ikke simpelthen som en erfaring inn-gruppen har med seg. Det forstås som en renselse inn-gruppen gikk gjennom, som frigjorde dem fra sin syndige og skyldige fortid (dette kommer eksplisitt til uttrykk i Esras bekjennende bønn, jf. Esra 9:5-15). Således markerer eksilet slutten på det gamle Israel (jf. Jerusalems fall), mens tilbakevendelsen markerer begynnelsen på det nye (jf. inn-gruppens oppdrag i å gjenreise templet og reetablere gudsdyrkelsen)¹⁰⁰.

⁹⁷ Blenkinsopp, 2009, s. 38-39

Skildringen av הַגּוֹלִיָּהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) sin tilbakevending gjenspeiler skildringen av Abrahams og israelittenes okkupasjon av Kanaan, og fremstilles dermed som det andre eksodus (Esra 1-2). Skildringen av הַגּוֹלִיָּהּ (“de bortførte” / “de eksilerte”) sin ankomst i Juda gjenspeiler skildringen av Abrahams og israelittenes ankomst i Kanaan. Det første Abraham gjorde ved ankomst var å bygge et alter for Gud (Genesis 12:7), og det første הַגּוֹלִיָּהּ-gruppen (“de bortførte” / “de eksilerte”) gjorde ved ankomst var å gjenreise alteret der det tidligere hadde stått (3:1-3).

⁹⁸ Ben Zvi, 1995, s. 96

⁹⁹ Blenkinsopp, 2009, s. 61: Dette reflekteres blant annet i slektregistrene i Esra 8:1-14, utvelgelsen av de tolv prestene (som skulle ha ansvar for å medbringe gavene til templet) i Esra 8:24, samt opplistingen av brennofferet (jf. tallet 12 og dets multipler 96 og 72) i Esra 8:35.

¹⁰⁰ Joachimsen, 2011, s. 39

Betegnelsen הַגּוֹלָה ("de bortførte" / "de eksilerte") reflekterer med andre ord det konstituerende ved inn-gruppens medlemmer, nemlig renhet, og markerer således distinksjonen mellom inn-gruppen og ut-gruppen. Inn-gruppens renhetsideologi er med andre ord avgjørende for begge tilfellene av etnisk grensesetting i første del av Esra-boken (Esra 1-6), selv om dette kun kommer eksplisitt til uttrykk i sistnevnte – ut-gruppens medlemmer ekskluderes fra gjenreisningen av alteret og påskefeiringen på bakgrunn av deres urenhet. Forbudet mot blandingssekteskap i Esra 9-10 understreker betydningen av denne renhetsideologien, da det resulterer i en nødvendig bortvisning av de fremmede kvinnene og barna. Dette vil komme tydeligere til uttrykk når jeg i det følgende tar for meg betegnelsene זָרַע הַקֹּדֶשׁ ("den hellige ætten") og לְהַשְׁאִיר לְנוֹ פְּלִיטָה ("en rest som slapp unna").

I denne omgang ønsker jeg avslutningsvis å poengtere følgende: Det er flere tekster i Det gamle testamentet/Den hebraiske Bibelen skrevet etter 586 BCE som enten eksplisitt eller implisitt identifiserer יִשְׂרָאֵל ("Israel") og יְהוּדָה ("Juda") med הַגּוֹלָה ("de bortførte" / "de eksilerte")¹⁰¹. Disse tekstene reflekterer et mangfold både når det gjelder sjanger, historisk kontekst, forfatterskap og adressater¹⁰². Koblingen mellom יִשְׂרָאֵל ("Israel") og יְהוּדָה ("Juda") og הַגּוֹלָה ("de bortførte" / "de eksilerte") er med andre ord ikke et sjeldent tilfelle som kun forekommer i her.

זָרַע הַקֹּדֶשׁ ("den hellige ætten"):

Betegnelsen זָרַע הַקֹּדֶשׁ ("den hellige ætten") benyttes i sammenheng med anklagen om מעל ("troløshet") (Esra 9:1-2), og forekommer kun én gang (Esra 9:2). Betegnelsen ser ut til å være en omarbeidet versjon av den tradisjonelle betegnelsen עַם קָדוֹשׁ ("et hellig folk") fra Deuteronomium, fortolket i lys av konseptet "Abrahams ætt" fra Pentateuken og זָרַע ("sæd" / "frø" / "avkom" / "ætt") fra Levitikus¹⁰³. Begrepet זָרַע ("sæd" / "frø" / "avkom" / "ætt") gjør oss oppmerksomme på at genealogi er definerende for inn-gruppens medlemmer.

¹⁰¹ Deriblant Krønikerbøkene, det deuteronomistiske historieverket og Esra-Nehemja. Det er imidlertid vel å merke at betegnelsen forekommer som en sjeldenhet ellers i Det gamle testamentet/Den hebraiske bibelen: Jeremia 28:4; 29:1; 20; 31; Ezekiel 1:1; 3:11; 15; 11:24-25; 12:3-4; 7; 25:3; Sakarja 6:10-11.

¹⁰² Ben Zvi, 1995, s. 95

¹⁰³ Williamson, 1985, s. 132

Hovedvekten tillegges imidlertid adjektivet שְׁקֵטָה (“hellig”) ¹⁰⁴. Christine Hayes argumenterer for at forbudet mot blandingssekteskap i Esra 9-10 har å gjøre med frykten for å vanhellige שְׁקֵטָה הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”). I denne sammenheng poengterer hun nødvendigheten av å skjelne mellom hellig/profan på den ene siden og ren/uren på den andre. Hun viser til at *hellig* refererer til det som er innviet av Gud, og som derfor hører Gud til. Det hellige er nødvendigvis også rent. *Ren/uren* refererer imidlertid til det kultiske. Renhet er et premiss for kultisk deltakelse; urenhet er inkompatibelt med kultisk praksis ¹⁰⁵.

Den naturlige tilstanden for alle ting er verdslig og ren. Dersom et i utgangspunktet verdslig objekt skal kunne ansees som hellig, må det bli innviet av Gud. Og dersom et i utgangspunktet rent objekt ansees som urent, har det blitt vanæret. Det er ingen syndig handling å vanære et objekt som er rent og verdslig (objektets renhet kan gjenopprettes gjennom en rituell renselse). Vanhelligelse av et hellig objekt er imidlertid en syndig handling (og i så tilfelle må det renses før det skal kunne innvies på nytt av Gud) ¹⁰⁶.

Identifiseringen av inn-gruppen som שְׁקֵטָה הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”) har i denne sammenheng flere implikasjoner. I det foregående har vi bemerket at renhet er konstituerende for inn-gruppen, men urenhet er konstituerende for ut-gruppen. Nå kan vi imidlertid bemerke at også hellighet er konstituerende for inn-gruppens medlemmer. Blandingsekteskap (og felles avkom) mellom inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer er med andre ord vanhelligelse. Budskapet i Esras bot og bekjennende bønn gir dermed resonans. Inn-gruppen befinner seg i en uholdbar og håpløs situasjon; en rituell renselse ville ikke være tilstrekkelig, og dermed er en potensiell guddommelig straff overhengende.

Betegnelsen שְׁקֵטָה הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”) forekommer kun ved ett annet tilfelle i Det gamle testamentet/Den hebraiske Bibelen – i Jesaja 6:13. I det foregående skildres kallelsen av Jesaja gjennom et syn. Synet avsluttes med et forvarsel om Jerusalems fall og det påfølgende eksilet; landet (Juda) og befolkningen (judeerne/israelittene) ville ende opp “... som når en eik eller trebinte blir felt og bare *en stubbe står igjen*. Denne stubben er *en hellig ætt*”.

¹⁰⁴ Williamson, 1985, s. 132

¹⁰⁵ Hayes, 1999, s. 5

¹⁰⁶ Hayes, 1999, s. 5

Koblingen mellom “en stubbe som står igjen” og “en hellig ætt” i Jesaja 6:13, gjør oss oppmerksomme på koblingen mellom *עֲרַע הַקֹּדֶשׁ* (“den hellige ætten”) og *לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה* (“en rest som slapp unna”) i Esra-boken¹⁰⁷.

לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה (“en rest som slapp unna”):

Betegnelsen *לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה* (“en rest som slapp unna”) benyttes i sammenheng med Esras bot og bekjennende bønn (Esra 9:3-15), og forekommer totalt tre ganger (Esra 9: 8; 9:13; 9:15).

Betegnelsen vekker i utgangspunktet positive assosiasjoner. Roten *שָׂאֵר* (“en rest”) kommer til uttrykk i det symbolske navnet til profeten Jesajas sønn, Sjejar-Jasjub, bokstavelig oversatt til “en rest vil vende tilbake” (Jesaja 7:3). Navnet forespeiler ødeleggelse (Jerusalems fall), men forkynner samtidig overlevelse (eksil) og gjenopprettelse (tilbakevendelsen fra eksil og det nye Israel)¹⁰⁸. Dette gjenspeiles i betegnelsen *לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה* (“en rest som slapp unna”) i Esra-boken, hvor inn-gruppen fremstår som et levende uttrykk for Guds nåde: Ved Guds rettferdighet ble isrealittene straffet på grunn av sin synd og skyld (jf. ødeleggelse). Ved Guds nåde fikk imidlertid *לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה* (“en rest slippe unna”), og ble dermed gitt en ny sjanse (jf. overlevelse og gjenopprettelse) (Esra 9:5-15).

Bruken av betegnelsen *לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה* (“en rest som slapp unna”) får implikasjoner for inn-gruppens identitetsformasjon: Eksilet markerer slutten på det første *יִשְׂרָאֵל* (“Israel”) og begynnelsen på det nye *יִשְׂרָאֵל* (“Israel”). Inn-gruppen fremstår dermed som de eneste etterkommerne av og forløperne til *יִשְׂרָאֵל* (“Israel”)¹⁰⁹.

Betegnelsen vekker imidlertid også negative assosiasjoner i denne sammenheng. *לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה* (“resten som slapp unna”) hadde forspilt sin nye sjanse, og sto nok en gang syndige og skyldige overfor Gud. De hadde knyttet slektsbånd med folkene i landet, og dermed vanhelliget *עֲרַע הַקֹּדֶשׁ* (“den hellige ætten”). Trusselen om nok en guddommelig straff er

¹⁰⁷ Blenkinsopp, 2009, s. 35-36

¹⁰⁸ Blenkinsopp, 2009, s. 36

¹⁰⁹ Blenkinsopp, 2009, s. 36

derfor overhengende, og bruken av betegnelsen לְהַשְׁאִיר לְנֹחַ פְּלִיטָה (“en rest som slapp unna”) understreker dermed nødvendigheten av et oppgjør (Esra 9:5-15).

תְּרֵד (“de skjelvende”):

Én betegnelse skiller seg ut blant de ovennevnte – תְּרֵד (“de skjelvende”). Denne identifiserer ikke inn-gruppen i sin helhet, men tilskrives enkelte medlemmer av הַגּוֹלָה-gruppen (“de bortførte” / “de eksilerte”). Betegnelsen forekommer to ganger i Esra-boken (Esra 9:4; 10:3), i første omgang i sammenheng med Esras bot (Esra 9:3-4) og i andre omgang i sammenheng med Sjekanjas svar til Esra (Esra 10:1-4).

Anklagen om מַעַל (“troløshet”) (Esra 9:1-2) forutsetter riktignok at kun deler av inn-gruppens medlemmer har inngått blandingssekteskap, da denne impliserer en anklagende part og en anklaget part. Perikopen gir dermed implisitt uttrykk for et internt skille i inn-gruppen. Dette fremkommer imidlertid tydeligere i Esras botsøvelse (Esra 9:3-4) og Sjekanjas svar (Esra 10:1-14), da disse perikopene eksplisitt distingverer mellom inn-gruppens medlemmer ved bruk av betegnelsen תְּרֵד (“de skjelvende”). Det interne skillet mellom Esra og תְּרֵד (“de skjelvende”) på den ene siden og מַעַל-gruppen (“de troløse”) på den andre, impliserer imidlertid ikke at vi også har å gjøre med nok en etnisk grense. Begge grupperingene tilhører den samme etniske gruppen, og identifiserer seg med alle de ovennevnte betegnelse. Det interne skillet mellom inn-gruppens medlemmer impliserer heller at vi har å gjøre med en nyansert differensiering mellom ulike grupper, heller enn et dikotomisk skille mellom én inn-gruppe og én ut-gruppe.

Etter anklagen om מַעַל (“troløshet”) gikk Esra inn i botsøvelse. I denne sammenheng står det at “alle תְּרֵד (“som skalv”) for ordet fra Israels Gud, samlet seg omkring meg (Esra) på grunn av troløsheten til dem som hadde vært i eksil” (9:4). תְּרֵד-gruppen (“de skjelvende”) fremstilles her som den uskyldige og rammede part, mens מַעַל-gruppen (“de troløse”) fremstilles som den skyldige og rammende part (Esra 9:3-4). Ved å inngå blandingssekteskap hadde מַעַל-gruppen (“de troløse”) vanhelliget det Gud hadde helliget; de hadde blandet det rene og hellige (עַמֵּי הַקְּדוֹשׁ – “den hellige ætten”) med det urene (עַמֵּי הָאָרֶץ – “folkene i landet”). Med andre ord var det de som sto ansvarlige for den uholdbare og håpløse situasjonen inn-gruppen befant seg i. Handlingene deres ville imidlertid ikke bare ramme

dem selv, men alle medlemmene av inn-gruppen. De sto alle syndige og skyldige overfor Gud, og alle ville måtte stå til ansvar for troløsheten.

I forlengelse av Sjekanjas oppfordring om å inngå en pakt om bortvisning av נְכַרִּיּוֹת (“de fremmede kvinnene”) og barna, står det at “dette råd har vi fått fra אֲדֹנָי (“vår herre”) og תְּרַד (“de skjelvende”) for budene fra vår Gud” (10:3). תְּרַד-gruppen (“de skjelvende”) fremstilles her som den rådgivende og veiledende part overfor מַעַל-gruppen (“de troløse”) (Esra 10:1-4). תְּרַד-gruppen (“de skjelvende”) har i utgangspunktet sitt på det rette overfor Gud. De fremstår i denne sammenheng som rettroende og –handlende, da de ikke hadde inngått blandingsekteskap og dermed handlet i tråd med Guds bud. Videre fremstår de som gudfryktige, da de var innforståtte med konsekvensene av å handle i strid med Guds bud. Legitimiteten ved inn-gruppens status som יְרַע הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”) og לְהַשְׁאִיר לָנוּ פְּלִיטָה (“en rest som slapp unna”) hviler med andre ord på תְּרַד-gruppen (“de skjelvende”); disse fremstår som premissleverandørene for gjenreisningen av og overlevelsen til det nye יִשְׂרָאֵל (“Israel”). Deres rådgivning og veiledning overfor מַעַל-gruppen (“de troløse”) er derfor avgjørende.

Blenkinsopp bemerker at betegnelsen תְּרַד (“skjelvende”) ikke er en formell tittel. Det er snarere en referanse til en distinkt israelittisk gruppering som sto i en særegen relasjon til Esra, hvis forpliktelse var å undersøke og sørge for at loven ble overholdt i Jerusalem og Juda. De spiller derfor en avgjørende rolle i ekteskapskrisen skildret i Esra 9-10, da de i første omgang tar sterk avstand fra de troløse handlingene (9:4) og i andre omgang fremstilles som ansvarlige for pakten og dens rettslige begrunnelse (10:3). Blenkinsopp poengterer imidlertid at det finnes ingen rettslig begrunnelse for utvisningen av de fremmede kvinnene, og hevder derfor at Esra og תְּרַד (“de skjelvende”) fremholder en rigid fortolkning av loven¹¹⁰. Hvis så er tilfelle, er det grunn til å utforske maktperspektivene i denne sammenheng. Southwood understreker hvilken betydning maktforhold har for den overordnede identitetsformasjonen, og poengterer derfor at det vil være avgjørende å utforske hvem som sitter med definisjonsmakten i den etniske kategoriseringen (jf. hvem tilskriver etniske kategorier og hvem blir tilskrevet etniske kategorier).

¹¹⁰ Blenkinsopp, 2009, s. 199; Blenkinsopp, 1985, s. 178; 188

Narrativet forutsetter at inn-gruppens medlemmer allerede har inngått ekteskap med ut-gruppens medlemmer. Leseren får imidlertid ikke innblikk i hvorvidt aktørene hadde kjennskap til at blandingssekteskapene ble ansett for å være מעל ("troløse handlinger") da de ble inngått. Det er riktignok verdt å poengtere at מעל-gruppen ("de troløse") ikke bekjente sin skyld og synd som følge av de inngåtte blandingssekteskapene, men ble anklaget. Leseren får heller ikke innblikk i hvorvidt de selv ville ha definert blandingssekteskap som מעל ("troløshet"), ei heller hvorvidt de anerkjenner nødvendigheten av å bortvise נְשִׁים נְכַרְיֹת ("de fremmede kvinnene") og barna. Det fremkommer imidlertid at enkelte av de anklagede motsatte seg formaningen om å bortvise נְשִׁים נְכַרְיֹת ("de fremmede kvinnene") og barna (Esra 10:15). En viss grad av indre uenighet om praksis, reflekteres med andre ord. Dette gjør at leseren lokkes til å spekulere i hvorvidt det reflekteres en viss asymmetri i maktforholdet mellom Esra og תְּרַד-gruppen ("de skjelvende") på den ene siden og מעל-gruppen ("de troløse") på den andre.

Esra og תְּרַד-gruppen ("de skjelvende") sine reaksjoner på anklagen, bekrefter identifikasjonen av blandingssekteskap som מעל ("troløshet") og tydeliggjør årsaken til at disse forbys. Med dette fremstiller de situasjonen inn-gruppen befinner seg i som håpløs og uholdbar, og legger dermed grunnlaget for nødvendigheten av at נְשִׁים נְכַרְיֹת ("de fremmede kvinnene") og barna bortvises. Esra og תְּרַד-gruppen ("de skjelvende") spiller dermed en avgjørende rolle i ekteskapskrisen som forløper seg i Esra 9-10; de driver den narrative utviklingen fra problemet til løsningen fremover. I realiteten kan det derfor se ut til at forbudet mot blandingssekteskap og formaningen om å bortvise de fremmede kvinnene og barna har sin opprinnelse i dem; det er Esra og תְּרַד-gruppen ("de skjelvende") som står bak den etniske grensesettingen. Leseren gis dermed grunn til å tro at Esra og תְּרַד-gruppen ("de skjelvende") også utgjør den definerende part i den etniske kategoriseringen, både overfor andre medlemmer av inn-gruppen og overfor medlemmer av ut-gruppen.

All sannsynlighet tilsier også at dette er en skildring av inn-gruppens narrative versjon – nærmere bestemt Esras og תְּרַד-gruppens ("de skjelvende") – da det tilsynelatende er deres tro og praksis som "vinner gjennom" i narrativet. Dette kan i seg selv tyde på at Esra og תְּרַד-gruppen ("de skjelvende") innehar definisjonsmakten, og at vi derfor har å gjøre med en relativ asymmetri (inn-gruppen og ut-gruppen imellom, men også תְּרַד-gruppen ("de skjelvende") og מעל-gruppen ("de troløse") imellom).

Sammenfatning:

Esra-boken viderefører de tradisjonelle betegnelsene יִשְׂרָאֵל (“Israel”) og יְהוּדָה (“Juda”), men den tradisjonelle bruken av disse er endret. I første del av Esra benyttes יִשְׂרָאֵל (“Israel”) og יְהוּדָה (“Juda”) som en betegnelse på הַגּוֹלָה-gruppen (“de bortførte” / “de eksilerte”); en distinkt judeisk gruppering som vendte tilbake fra eksil i Babylon til Juda. Koblingen mellom disse identitetsmarkørene benyttes også i andre del av Esra, men her forstås הַגּוֹלָה-gruppen (“de bortførte” / “de eksilerte”) videre i lys av identitetsmarkørene זָרַע הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”) og לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה (“en rest som slapp unna”). Dette får ulike implikasjoner for identifiseringen av inn-gruppen:

For det første er *renhet* konstituerende for inn-gruppen, da eksilet forstås som en renselse. Eksilet markerer slutten på det gamle Israel, og tilbakevendingen fremstilles således som begynnelsen på det nye Israel (jf. det andre eksodus). Leseren bes dermed om å identifisere inn-gruppen som de eneste og rettmessige etterkommerne av det gamle Israel; הַגּוֹלָה (“de bortførte” / “de eksilerte”) er med andre ord arvtakerne av de løftene, forpliktelsene og privilegiene tradisjonen vitnet om. Leseren bes videre om å identifisere inn-gruppen som forløperne til det nye Israel; הַגּוֹלָה (“de bortførte” / “de eksilerte”) er med andre ord ansvarlige for videreføringen av Israels teologi, lover og religiøse praksis.

For det andre er *hellighet* konstituerende for inn-gruppen. Inn-gruppen omtales som זָרַע הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”) og fremstilles dermed som et rent og hellig folk, hvis identitet nødvendiggjør adskillelse fra ut-gruppen. Inn-gruppen omtales deretter som לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה (“en rest som slapp unna”) og fremstilles dermed som prisgitte Guds nåde, hvis håp avhenger av troskap overfor Gud. Leseren bes derfor om å betegne blandingsekteskap som מַעַל (“troløse handlinger”), samt anerkjenne formaningen om å bortvise נְשִׁים נְכַרְיֹת (“de fremmede kvinnene”) (og barna).

תְּרָד (“de skjelvende”) skiller seg ut blant de øvrige betegnelsene, da denne tilskrives kun enkelte medlemmer av inn-gruppen. Vi har dermed å gjøre med en nyansert differensiering mellom gruppene, heller enn et dikotomisk skille mellom én inn-gruppe og én ut-gruppe. Esra og תְּרָד-gruppen (“de skjelvende”) spiller en avgjørende rolle i ekteskapskrisen som forløper seg i Esra 9-10, da det er disse som driver den narrative utviklingen fremover. Både

forbudet mot blandingssekteskap og formaningen om å bortvise de fremmede kvinnene og barna har sin opprinnelse i dem. Dette tyder på at Esra og תְּרָד-gruppen (“de skjelvende”) innehar definisjonsmakten i den etniske grensesettingen og kategoriseringen, og at vi derfor har å gjøre med en relativ asymmetri i maktforholdet mellom gruppene.

Betegnelser for ut-gruppen

Esra-boken benytter tre betegnelser av samme slag for å identifisere ut-gruppen som helhet: עַמֵּי הָאֲרָצוֹת (“folkene i landområdene omkring”) (Esra 3:3; 9:1-2; 9:11), עַמֵּי הָאֲרָץ (“folkene i landet”) (Esra 4:4; 10:2; 10:11) og גּוֹיֵי הָאֲרָץ (“folkeslagene i landet”) (Esra 6:21). Disse er fraværende i Esra 1-2 og 7-8. Med andre ord var de hverken blant dem kong Kyros henvendte seg til i Esra 1 og som nevnes i listen over tilbakevendte i Esra 2, eller blant dem kong Artaxerxes henvendte seg til i Esra 7 og som nevnes i listen tilbakevendte i Esra 8. Dermed tar de ikke del av det vi-et som etableres innledningsvis i første og andre del av Esra (1-6 og 7-10), og representerer derfor *de andre* – ut-gruppen. Og, som betegnelsen gir uttrykk for, var denne gruppen bestående av befolkningen som allerede befant seg i Juda da הַגּוֹלָה (“de bortførte” / “de eksilerte”) ankom landet. Disse assosieres med kanaaneerne fra Abrahams erobring av landet (jf. Esra 9:1 – “de som handler like avskyelig som kanaaneerne”)¹¹¹.

Ut-gruppen introduseres innledningsvis i Esra 3, her omtalt som עַמֵּי הָאֲרָצוֹת (“folkene i landområdene”). Fokuset i kapitlet er rettet mot den nylig ankomne inn-gruppen, og deres arbeid med gjenreisningen av alteret og grunnvollen. Ut-gruppen nevnes kun i en bisetning – *de fryktet* עַמֵּי הָאֲרָצוֹת (“folkene i landområdene”) (3:3). Det første vi dermed får vite om ut-gruppen er at de representerer en potensiell trussel, sannsynligvis overfor det oppdraget inn-gruppen var satt til å gjøre. Alteret og grunnvollen ble imidlertid gjenreist, tilsynelatende uten reaksjoner fra ut-gruppen (Esra 3:3-13).

Ut-gruppen trer tydeligere frem i Esra 4, hvor fokuset rettes mot עַמֵּי הָאֲרָץ (“folkene i landet”). De omtales imidlertid innledningsvis som צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימֶן (“motstanderne til Juda og Benjamin”) (4:1), en betegnelse som umiddelbart ikke gir resonans: Ut-gruppen ba בְּנֵי הַגּוֹלָה

¹¹¹ Ben Zvi, 1995, s. 96

(“de som hadde vært i eksil”) om å få ta del i gjenreisningen av templet, og forsikret dem om at de dyrket samme Gud (4:2). Leseren har dermed utfordringer med å anse ut-gruppen som *en potensiell trussel* overfor inn-gruppens oppdrag (jf. 3:3) – de uttrykte et ønske om å hjelpe til med gjenreisningen, heller enn å sette en stopper for den. Leseren har også utfordringer med å anse ut-gruppen som *reelle motstandere* av inn-gruppen (jf. 4:1) – de identifiserte seg med הגולה (“de bortførte” / “de eksilerte”) sin religion. I det påfølgende informeres imidlertid leseren om at gjenreisningen av alteret var forbeholdt הגולה (“de bortførte” / “de eksilerte”). Ut-gruppen ble nektet å delta i arbeidet, i henhold til kong Kyros’ kunngjøring (4:3). עַם־הָאָרֶץ (“folkene i landet”) responderte på dette med å gjøre sitt for at arbeidet på templet ble stanset (4:4-24), og dermed aktualiseres fremstillingen av ut-gruppen som en potensiell trussel overfor og reelle motstandere av inn-gruppen.

Templet ble imidlertid gjenreist (6:15) og innviet (6:16-17), på tross av videre innblanding fra עַם־הָאָרֶץ (“folkene i landet”) (5:1-17). Og første del av Esra (1-6) avsluttes deretter med skildringen av påskefeiringen (6:19-22). Det kan som sagt se ut til at skildringen av denne åpner for en viss form for inkludering av ut-gruppen (“så holdt israelittene måltid, både de som hadde vendt tilbake fra eksil, og alle dem som sammen med de andre ville dyrke Herren, Israels Gud, og som derfor hadde skilt seg fra urenheten til גוֹיֵי־הָאָרֶץ (“folkeslagene i landet”)). Men, som allerede nevnt, gir narrativet likevel uttrykk for at både gjenreisningen av templet og påskefeiringen representerer etniske grenser, da ut-gruppen ekskluderes fra dem begge. Ekskluderingen inntreffer på bakgrunn av deres urenhet – det konstituerende for ut-gruppens medlemmer. Dette, samt fremstillingen av ut-gruppen som en trussel overfor og motstandere av inn-gruppens medlemmer, gjør at de fremstår som en disfavorisert gruppe i Esra-boken¹¹².

Esra 9-10 benytter to av de ovennevnte betegnelsene: עַמֵּי הָאָרְצוֹת (“folkene i landområdene”) (Esra 9:1; 9:2; 9:11) og עַם־הָאָרֶץ (“folkene i landet”) (Esra 10:2; 10:11). Selv om fokuset gjennomgående er rettet mot inn-gruppen, trer ut-gruppen tydeligere fram enn tidligere. Både ekteskapskrisen som skildres i Esra 9 og oppgjøret som skildres i Esra 10 omhandler (og rammer) ut-gruppen i aller høyeste grad.

¹¹² Joachimsen, 2011, s. 46

Ut-gruppen omtales i første omgang i sammenheng med anklagen om troløshet (Esra 9:1-2) og Esras bekjennende bønn (Esra 9:5-15). Her sammenlignes עַמֵּי הָאֲרָצוֹת (“folkene i landområdene omkring”) med de åtte folkegruppene som listes opp (Esra 9:1). Slike lister forekommer flere ganger i Det gamle testamentet/Den hebraiske Bibelen. Det finnes imidlertid ingen eksakte paralleller til denne, selv om den gjenspeiler de tradisjonelle opplistingene (Gen. 15:19-20; Ex. 3:8; 3:17; 33:2; 34:11; Deut. 7:1; 20:17; Dom. 3:5). Den ser derimot ut til å være en eksegetisk sammenkobling av listen i Deut. 7:1 og Deut. 23:3-7, hvorav kun førstnevnte forekommer i sammenheng med et forbud mot blandingsekteskap. De fire førstnevnte og de to sistnevnte folkegruppene er å finne i Deut. 7:1 og de to gjenværende er å finne i Deut. 23:3-7. Lover omhandlende lokalbefolkningen i Kanaan fortolkes dermed med referanse til ut-gruppen i Esra¹¹³. Med andre ord kan det også her trekkes paralleller til skildringen av eksodus (jf. Esra 1-3)¹¹⁴.

Fremstillingen av ut-gruppen bærer videre preg av at den tilskrives תועֵבָה (“avskyelige handlinger”) (9:1; 9:11; 9:14), hvilke medfører מִטְמָאָה (kultisk “urenhet”) (9:11). Begrepet תועֵבָה (“avskyelige handlinger”) er typisk for Deuteronomium¹¹⁵, og refererer som regel til fremmed religiøs praksis¹¹⁶. Begrepet מִטְמָאָה (kultisk “urenhet”) forekommer imidlertid kun ved to andre tilfeller – Levitikus 16:16 og 16:19. Urenhet som det konstituerende for ut-gruppen, bekreftes med andre ord her. I dette tilfellet settes det imidlertid eksplisitt ord på hva som forårsaker urenheten, nemlig fremmed religiøs praksis (jf. תועֵבָה – “avskyelige handlinger”).

Ut-gruppen omtales i andre omgang i sammenheng med Sjekanjas svar til Esra (Esra 10:1-4), etterfulgt av formaningen om å bortvise נְעִים נְכַרִּיּוֹת (“de fremmede kvinnene”) og barna (Esra 10:5-44). I denne sammenheng er det interessant at fokuset rettes mot kvinnene fra ut-gruppen. Anklagen om troløshet var riktignok rettet mot menn som hadde “tatt døtrene deres (עַמֵּי הָאֲרָצוֹת – “folkene i landområdene omkring”) til *koner* for seg og sønnene sine” (Esra 9:2), selv om forbudet om blandingsekteskap omfattet begge kjønn (Esra 9:11, jf. Deut. 7:3). Dette tydeliggjøres i Esra 10. Her omtales kun נְעִים נְכַרִּיּוֹת (“de fremmede kvinnene”)

¹¹³ Williamson, 1985, s. 130-131

¹¹⁴ Blenkinsopp, 1988, s. 175

¹¹⁵ Blenkinsopp, 1988, s. 185

¹¹⁶ Williamson, 1985, s. 131

(10:2), og i det følgende omtales ut-gruppen ene og alene med referanse til disse (10:10-11; 10:14; 10:17-18; 10:44).

Harold C. Washington har fortolket Esra 9-10 i lys av feministteologiske perspektiver. Han viser til at Esra-boken åpner for en viss inkludering av menn fra folkene i landet (jf. påskefeiringen i Esra 6:19-22), men at tilfellet ikke er det samme for kvinnene (jf. ekteskapskrisen og den påfølgende bortvisningen av de fremmede kvinnene i Esra 9-10). Som en forklaring på denne diskrimineringen, henviser han til det kjønnete språket som benyttes. Han argumenterer for at Esra-boken forbinder det feminine med urenhet og det maskuline med renhet, og at dette danner fortolkningsrammen for ekteskapskrisen og den påfølgende bortvisningen¹¹⁷.

Washington eksemplifiserer ved å henvise til terminologien i Esra 9: זָרַע הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”) gir uttrykk for Israels renhet. זָרַע er et maskulint begrep som refererer til sæd (eventuelt også avkom eller ætt), og defineres av adjektivet קָדֹשׁ (“hellig”) (Esra 9:2). Inn-gruppens menn fremstilles med andre ord som bærere av Israels hellighet og renhet. נְדָה er derimot et feminint begrep som refererer til menstruasjon, og tilskrives dermed kvinnene fra עַמֵּי הָאֲרָצוֹת (“folkene i landområdene”). Ut-gruppens kvinner fremstilles med andre ord som bærere av landets urenhet (Esra 9:11). Trusselen overfor inn-gruppen materialiserer seg med andre ord i נְשִׂים נְכָרִיּוֹת (“de fremmede kvinnene”), i følge Washington¹¹⁸.

Videre er det interessant å bemerke at det kun er kvinnene som omtales som נְכָר (“fremmede”), og at Esra velger begrepet נְכָר (“fremmed”) i stedet for גֵּר (“fremmed”). נְכָר (“fremmed”) er et begrep som benyttes i omtalen av uomskårede utlendinger/fremmede (jf. fremmed religiøs praksis) (Esra 12:43)¹¹⁹. גֵּר (“fremmed”) benyttes imidlertid med referanse til utlendinger/fremmede/ innflyttere. Den “fremmede” (גֵּר) gis en beskyttet status (Ex. 23:9; Deut. 24:17-18) og israelittene påbys å behandle hen rettferdig (26:12-13). Videre inkluderes den “fremmede” (גֵּר) i kultiske riter, sabbatsfeiring (Deut. 5:14) og løvhyttfesten (Deut. 16:11; 16:14), påskefeiring (Num. 9:14), ofring (Num. 15:14) og renhetsforskriftene (Num.

¹¹⁷ Washington, 2003, s. 428; 431

¹¹⁸ Washington, 2003, s. 431; 434-435

¹¹⁹ Douglas, 2002, s. 7

19:10). Esra-boken benytter imidlertid begrepet נָכַר (“fremmed”), antakeligvis for å unngå de bibelske retningslinjene for גֵּר (“fremmede” / “innflyttere”)¹²⁰.

I denne sammenheng er det imidlertid også interessant å rette oppmerksomheten mot barna. Disse nevnes kun i to omganger: I første omgang i sammenheng med Sjekanjas svar til Esra (Esra 10:3) og i andre omgang i sammenheng med listen over מעל-gruppen (“de troløse”) (Esra 10:44).

Barna passer ikke inn under de eksisterende kategoriene, da de nødvendigvis tilhører både inn-gruppen og ut-gruppen. Jeg har allerede identifisert det konstituerende ved de respektive gruppens medlemmer – henholdsvis renhet og urenheter. Det er imidlertid ingen enkel sak å identifisere det konstituerende ved barna, da renhet og urenheter er inkompatibelt. Samtidig som de tilhører både inn-gruppen og ut-gruppen, kan de dermed hverken tilhøre inn-gruppen eller ut-gruppen. Barna representerer med andre ord etniske anomalier (avvik).

Southwood hevder sannsynligheten er stor for at nettopp disse vil befinne seg i sentrum for oppmerksomhet og konflikt. Dette er ikke tilfellet i Esra 9, da anklagen om og reaksjonene på inn-gruppens מעל (“troløshet”) ene og alene omhandler ekteskapet mellom inn-gruppens menn og ut-gruppens kvinner. Ved første øyekast utgjør med andre ord ikke barna en del av *problemet* i Esra-boken. Barna utgjør imidlertid en del av *løsningen* i narrativet, da forbudet mot blandingsekteskap rammer både de involverte partene og barna. Forbudet resulterte i en formaning om skilsmisse mellom inn-gruppens menn og ut-gruppens kvinner, samt en formaning om bortvisning av נָעִים נְכָרִיּוֹת (“de fremmede kvinnene”) og barna.

En alternativ løsning på ekteskapskrisen ville kunne være skilsmisse, uten bortvisning. I så tilfelle ville inn-gruppen måtte ta stilling til barnas tilhørighet, og da er det ikke vanskelig å forestille seg et mulig scenario hvor barna hadde utfordret de eksisterende kategoriene. Dette er imidlertid ikke tilfellet. Barna rammes av den etniske kategoriseringen, og narrativet impliserer således at urenheter også er konstituerende for barna.

¹²⁰ Douglas, 2002, s. 19-21

Sammenfatning

Esra-boken benytter tre betegnelser av samme slag for å identifisere ut-gruppen som helhet: עַמֵּי הָאֲרָצוֹת (“folkene i landområdene omkring”) (Esra 3:3; 9:1-2; 9:11), עַם-הָאָרֶץ (“folkene i landet”) (Esra 4:4; 10:2; 10:11) og גּוֹי־הָאָרֶץ (“folkeslagene i landet”) (Esra 6:21). Denne gruppen var bestående av befolkningen som allerede befant seg i Juda da הַגּוֹלָה (“de bortførte” / “de eksilerte”) ankom landet. Disse fremstilles som en trussel overfor og motstandere av inn-gruppens medlemmer, da det konstituerende ved deres identitet er urenhet (jf. fremmed religiøs praksis). Ut-gruppen fremstår dermed som en disfavorisert gruppe.

Trusselen overfor inn-gruppens medlemmer i Esra 9-10, materialiserer seg i נְשִׁים נְכַרְוֹת (“de fremmede kvinnene”). De allerede inngåtte blandingsekteskapene mellom inn-gruppen og ut-gruppen, nødvendiggjorde dermed skilsmisse fra og bortvisning av נְשִׁים נְכַרְוֹת (“de fremmede kvinnene”). Barna – som i narrativet representerer etniske anomalier (avvik) – rammes imidlertid også av forbudet mot blandingsekteskap, da det resulterer i også deres bortvisning. Trusselen overfor inn-gruppens medlemmer materialiserer seg med andre ord også i barna, kan hende på grunn av muligheten for at de ville utfordre de eksisterende kategoriene (og dermed inn-gruppens identitet).

Kapittel 6: Joseph Blenkinsopp sin sektteori

Joseph Blenkinsopp hevder jøder har sitt opphav i den etniske gruppen **תְּרָר** (“de skjelvende”), og argumenterer på bakgrunn av dette for dateringen av jødedommens opprinnelse til de to århundrene under akamedinsk styre (539-332 f.Kr).

Innledningsvis gjør han rede for identifiseringen av jøder som en etnisk gruppe, og benytter seg her av Hutchinsons og Smiths definisjon av gruppeidentitet. En etnisk gruppe konstitueres av noen eller alle av de følgende kriteriene: En tittel/et navn, en myte om felles opphav, felles forhistorie, felles kulturelle trekk (som regel språk og religion), en kobling til et hjemland (som en ikke nødvendigvis befinner seg i), samt en opplevelse av solidaritet. Blenkinsopp hevder jøder fyller de fleste (om ikke alle) nevnte kriterier, hvoriblant myten om et felles opphav er det mest fremtredende¹²¹.

Deretter gjør han rede for identifiseringen av **יְהוּדִים** (“judeer”, “jøde”) som en etnisk-religiøs betegnelse, ved å følge dens terminologiske utvikling. Og, som allerede nevnt, viser han til at **יְהוּדִים** (“judeer”, “jøde”) opprinnelig var en etnisk-geografisk betegnelse¹²², men at den i Esra-Nehemja fremstår som en etnisk-religiøs betegnelse på gruppen omtalt som **הַגּוֹלְיָהּ** (“de bortførte” / “de eksilerte”). Med dette som utgangspunkt argumenterer han for Esra-Nehemja er vår viktigste historiografiske kilde til kunnskap om jødedommens opprinnelse, da det nettopp er her vi kan få innblikk i denne gruppen¹²³.

Blenkinsopp hevder **הַגּוֹלְיָהּ**-gruppens (“de bortførte” / “de eksilerte”) tilbakevending fra eksil i Babylon bør forstås som en religiøs kolonialisering av Juda, en prosess han kaller “a diaspora in reverse”¹²⁴. Han hevder kjernen av denne gruppen besto av Esra og **תְּרָר** (“de skjelvende”) (Esra 9:2; 10:3), og at det var deres religiøse overbevisninger som ble overført til den sosiopolitiske sfæren. Agendaen var å skape et segregert og rent samfunn.

¹²¹ Blenkinsopp, 2009, s. 15

Myten om et felles opphav trer frem i Esra-Nehemja, da narrativet om **הַגּוֹלְיָהּ** (“de bortførte” / “de eksilerte”) i stor grad gjenspeiler narrativet om Abraham. Abraham tjener med andre ord som modell for **הַגּוֹלְיָהּ** (“de bortførte” / “de eksilerte”) (Blenkinsopp, 2009, s. 38-39).

¹²² Blenkinsopp, 2009, s. 20-21

¹²³ Blenkinsopp, 2009, s. 28; 44

¹²⁴ Blenkinsopp, 2009, s. 229

Renhetsideologien ble basert på en rigid, selektiv og på ingen måte selvinnsyende fortolkning av den deuteronomistiske lovgivningen (nærmere bestemt 7:1-5; 23:3-8), samt tempellovgivningen i Esekiel 40-48¹²⁵ (hvilken kommer tydeligst til uttrykk i ekteskapskrisen i Esra 9-10)¹²⁶.

I denne sammenheng bemerker Blenkinsopp at betegnelsen קְרָרָה (“de skjelvende”) kun forekommer ved ett annet tilfelle i Det gamle testamentet/Den hebraiske bibelen – Jesaja 66:1-5. Her tar Jahve parti med “den hjelpeløse”, “den som har en motløs ånd og skjelver for mitt ord”. Betegnelsen refererer til en profetisk gruppe som ble bannlyst av de religiøse autoritetene. Denne bestod av jøder som var segregert fra omverdenen, hvilke fremholdt en rigid fortolkning av loven – nærmere bestemt Deuteronomium og Esekiel 40-48¹²⁷.

Blenkinsopp hevder Esra-boken og Jesaja refererer til den samme gruppen, dog fra ulike perspektiv og ulike perioder. I Esra knyttes קְרָרָה (“de skjelvende”) til lederen Esra, og står dermed i en maktposisjon. I Jesaja, derimot, knyttes de til de fattige og undertrykte som utestenges fra det borgerlige og kultiske samfunnet. Begge har imidlertid å gjøre med de samme “konkurrentene” – det prestelige aristokratiet i Jerusalem. I Esra-boken er prestene blant dem som ble anklaget for blandingssekteskap (9:2), blant dem som måtte inngå en pakt om å skille seg og sende de fremmede kvinnene bort (10:2) og blant dem som listes opp som skyldige (10:18-23). Likhetene overveier imidlertid ulikhetene, i følge Blenkinsopp, som dermed trekker koblinger mellom קְרָרָה-gruppen (“de skjelvende”) i Jesaja-boken og קְרָרָה-gruppen (“de skjelvende”) i Esra-boken¹²⁸.

Videre bemerker han at sekteriske og kvasi-sekteriske bevegelser i den påfølgende gresk-romerske perioden anså seg selv som etterkommere av קְרָרָה-gruppen (“de skjelvende”), og trekker deretter koblinger også mellom disse og קְרָרָה-gruppen (“de skjelvende”) i Esra-boken¹²⁹.

¹²⁵ Blenkinsopp, 2009, s. 9-10

¹²⁶ Blenkinsopp, 2009, s. 230

¹²⁷ Blenkinsopp, 2009, s. 84-85

¹²⁸ Blenkinsopp, 2009, s. 199-200

¹²⁹ Blenkinsopp, 2009, s. 188

Disse koblingene – i første omgang mellom gruppen omtalt som קְרָד (“de skjelvende”) i Jesaja og gruppen omtalt ved samme navn i Esra-Nehemja, og i andre omgang mellom sistnevnte og sekteriske/kvasi-sekteriske grupperinger i den gresk-romerske perioden – danner med andre ord grunnlaget for Blenkinsopps påstand introdusert innledningsvis: Jøder har sitt opphav i den etniske gruppen קְרָד (“de skjelvende”), og jødedommens opprinnelse kan derfor dateres til de to århundrene under akamedinsk styre (539-332 f.Kr).

Sagt på en annen måte: Blenkinsopp tar utgangspunkt i den litterære betegnelsen קְרָד (“de skjelvende”), og forutsetter at denne representerer faktiske sosio-historiske grupper. Han redegjør imidlertid ikke for hvordan han kan forutsette dette en-til-en-forholdet mellom den litterære betegnelsen og de sosio-historiske gruppene. Vi har ingen andre kilder som kan underbygge denne påstanden, så vidt meg bekjent, annet enn at sekteriske/kvasi-sekteriske grupperinger i senere tid selv benyttet seg av denne.

Videre viser han til at קְרָד (“de skjelvende”) forekommer ved to anledninger i Det gamle testamentet/Den hebraiske bibelen (henholdsvis Jesaja 66:1-5 og Esra 9:4; 10:3), og hevder tilknytning mellom disse på bakgrunn av deres felles fortolkning av loven (henholdsvis Deuteronomium og tempellovgivningen i Esekial 40-48). En felles fortolkning av loven impliserer imidlertid ikke nødvendigvis en faktisk kontinuitet/tilknytning mellom gruppene (det samme gjelder den påståtte tilknytningen mellom קְרָד – “de skjelvende” i Esra og senere sekteriske/kvasi-sekteriske grupper), og er dermed ikke et holdbart argument i seg selv.

Med dette avviser jeg ikke Blenkinsopps sektteori. Det kan tenkes at קְרָד (“de skjelvende”) representerer faktiske sosio-historiske grupper, og det kan tenkes at senere sekteriske/kvasi-sekteriske grupper var etterkommere av קְרָד (“de skjelvende”) som benevnes både i Esra-Nehemja og Jesaja. Jeg savner imidlertid ytterligere materiale som kan underbygge teorien, og hevder Blenkinsopp har trukket forhastede slutninger – både hva angår forholdet mellom den litterære og historiske virkeligheten, og den påståtte kontinuiteten fra קְרָד (“de skjelvende”) til dagens jøder.

I denne sammenheng ønsker jeg å henvise til Eskenazi. Hun innleder sin artikkel med å definere historikerens oppgave: “The historian’s task is to complicate not to clarify. He

strives to celebrate the diversity of manners, the variety of species, the opacity of things. He is therefore barred from making a frontal assault on his topic. Like a pilgrim, the historian is obliged to approach his subject obliquely. He must circumambulate the spot several times before making even the most fleeting contact". Hun gjengir her et sitat hentet fra Jonathan Z. Smith sin bok *Map Is Not Territory*, hvis tittel sammenfatter poenget – like lite som vi kan forutsette et en-til-en-forhold mellom kartet og terrenget, kan vi forutsette et en-til-en-forhold mellom tekstens litterære og historiske virkelighet¹³⁰. Dette tjener både som utgangspunktet for og konklusjonen av Eskenazis artikkel "Revisiting the Composition of Ezra-Nehemiah: A Prolegomenon".

Her viser hun til at Blenkinsopp sin teori – hva angår Esra-Nehemjas komposisjon og redaksjonshistorie – ikke kan avkreftes, da påstandene er både overbevisende og plausible. Hun baserer dette på Jeffrey H. Tigays verk "The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgamesh Epic" i *Empirical Models for Biblical Criticism*, hvilket er en komparativ studie av samtidige bibelske og ekstra-bibelske kilder. Denne kan bekrefte at Blenkinsopps redaksjonshistoriske teori er i overenskomst med det karakteristiske for samtidens litterære praksis¹³¹.

Nevnte studie underbygger med andre ord Blenkinsopps redaksjonshistoriske fremstilling, hvilken er premissleverandøren for Blenkinsopps sektteori¹³². I denne omgang kan det derfor se ut til at det er hold i slutningene Blenkinsopp trekker i sin bok *Judaism – The First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, henholdsvis at jøder har sitt opphav i den etniske gruppen קְרָרָה ("de skjelvende").

Deretter viser hun imidlertid til at Blenkinsopp sin teori – hva angår Esra-Nehemjas komposisjon og redaksjonshistorie – ei heller kan bekreftes, da vi mangler eksterne bevis for

¹³⁰ Eskenazi, 2010, s. 215-216

¹³¹ Eskenazi, 2010, s. 225; 228

¹³² Eskenazi, 2010, s. 216: Redaksjonshistorien legges til grunn for tekstanalysen. Eskenazi argumenterer imidlertid for at enhver tekstanalytiker bør ta utgangspunkt i tekstens endelige form (det vil si, det *fenomenologiske*), heller enn dens opprinnelse (det vil si, det *redaksjonskritiske*), da datering av denne er mindre spekulativ enn datering av dens redaksjonelle faser.

påstandene¹³³. Dessuten advarer hun – på bakgrunn av nok en komparativ studie, denne gang av bibelsk og gresk historiografi – mot å trekke forhastede slutninger om virksomheten og budskapet til forfatterne av Esra-Nehemja, basert på bokens komposisjon og redaksjonshistorie. Studien tvinger oss til å fremlegge desto mer tentative påstander om tekstens historisitet, da den gresk-historiografiske praksisen utfordrer flere av de tilsynelatende logiske antakelsene vi har forutsatt¹³⁴.

Nevnte studie rammer med andre ord Blenkinsopps sekkteori. Eller, sagt på en annen måte, det faktum at Blenkinsopps sekkteori ikke kan bekreftes, bør veie tyngre enn det faktum at Blenkinsopps sekkteori ikke kan avvises.

¹³³ Eskenazi, 2010, s. 225; 232: Eskenazi oppfordrer til en komparativ studie av det tilsynelatende autobiografiske Esra-Nehemja og samtidens greske selvbiografier/biografier, da denne vil styrke vår vurdering av hva som kan ansees for å være fornuftig å anta om forfatternes virksomhet og budskap.

¹³⁴ Eskenazi, 2010, s. 232

Kapittel 7: Sammenfatninger og konklusjon

Jeg har foretatt en litterær analyse av Esra 9-10, hvor jeg har utforsket identitetsformasjoner med særlig henblikk på תְּרַד ("de skjelvende"). I denne sammenheng har jeg benyttet meg av tre analytiske perspektiv: For det første har jeg søkt å identifisere etnisk grensesetting, samt utforsket hva årsaken til og implikasjonene av disse er. For det andre har jeg søkt å identifisere etnisk kategorisering, samt utforsket hvilke implikasjoner de etniske betegnelsene har. For det tredje har jeg utforsket maktperspektiver i sammenheng med den etniske grensesettingen og kategoriseringen.

I første omgang identifiserte jeg forbudet mot blandingsekteskap som en etnisk grense (Esra 9), da dette resulterte i en formaning om skilsmisse fra og bortvisning av ut-gruppens medlemmer (Esra 10). Jeg hevder forbudet tjener en *oppretholdelse* av allerede etablerte etniske grenser, og at det derfor forutsetter en *generering* av etniske grenser i det foregående – henholdsvis ekskluderingen av ut-gruppen fra gjenreisningen av templet (Esra 4:1-3) og den påfølgende påskefeiringen (Esra 6:19-22).

Årsakene til den etniske grensesettingen er imidlertid sammensatte: Narrativet gir selv uttrykk for at den kongelige kunngjøringen tjener en legitimering. Ved denne gis inn-gruppens medlemmer påbud om å gjenopprette tempelkulten og religiøsrettslig praksis (7:11-36), hvilket utgjør en sekulær rettferdiggjørelse av forbudet mot blandingsekteskap. Hovedvekten tillegges imidlertid loven – nærmere bestemt det deuteronomistiske lovverket (Deuteronomium 7:1-5; 23:3-8) og renhetsforskriftene i hellighetsloven (Lev. 19:19), samt muligens også tempellovgivningen (Esekiel 40-48) – hvilken utgjør en religiøsrettslig rettferdiggjørelse av forbudet mot blandingsekteskap. Henvisningene til loven danner grunnlaget for inn-gruppens renhetsideologi, hvilken begrunner ekskluderingen av ut-gruppen på bakgrunn av deres urenhet (fremmed religiøs praksis, jf. synkretisme og religiøst frafall). Ekskluderingen av ut-gruppen kan imidlertid også se ut til å begrunnes i tap av eierskap til landet (jf. terminologien som benyttes i omtalen av ekteskap og skilsmisse).

Implikasjonene av den etniske grensesettingen er imidlertid først og fremst tilknyttet renhetsideologien til inn-gruppen. Forbudet mot blandingssekteskap gir uttrykk for en dikotomi mellom *de rene* på den ene siden (inn-gruppens medlemmer) og *de urene* på den andre siden (ut-gruppens medlemmer). Det kan derfor se ut til at Barths noe rigide teoretiske fremstilling av etnisitet og gruppeidentitet gjenspeiles i Esra 9-10.

Forbudet mot blandingssekteskap ble imidlertid ikke etterfulgt i praksis, og den påfølgende formaningen om skilsmisse og bortvisning rammet dermed (naturligvis) kun enkelte av de respektive gruppens medlemmer – henholdsvis inn-gruppens menn og ut-gruppens kvinner, samt barna. Ulike grupperinger trer dermed frem, i lys av den etniske grensesettingen. Inn-gruppens medlemmer består både av dem som ikke hadde handlet troløst (תְּרֵדִים-gruppen, “de skjelvende”) og dem som hadde handlet troløst (מְעֵלִים-gruppen, “de troløse”), mens ut-gruppens medlemmer består både av mennene (som i og for seg ikke vies oppmerksomhet) og נְשֵׁים נְכַרְיֹת (“de fremmede kvinnene”). Barna utgjør nok en gruppe, hvilken ikke lar seg plassere innenfor de ovennevnte grupperingene. Dermed ser det ut til at Esra 9-10 gjenspeiler en nyansert differensiering av ulike grupper, heller enn en dikotomisering mellom én inn-gruppe og én ut-gruppe.

I andre omgang identifiserte jeg ulike betegnelser som benyttes i omtalen av inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer. Inn-gruppen som helhet omtales med fem ulike betegnelser, henholdsvis betegnelser tilknyttet יִשְׂרָאֵל (“Israel”) og יְהוּדָה (“Juda”), samt הַגּוֹלָה (“de bortførte” / “de eksilerte”), זֶרַע הַקֹּדֶשׁ (“den hellige ætten”) og לְהִשָּׁאֵר לְנוֹ פְּלִיטָה (“en rest som slapp unna”). Koblingen mellom de tre førstnevnte impliserer for det første at inn-gruppen fremstår som de eneste og rettmessige etterkommerne av det gamle Israel, og dermed ansvarlige for videreføringen av Israels teologi, lover og religiøse praksis. For det andre impliserer disse betegnelsene det konstituerende ved inn-gruppens medlemmer, nemlig renhet (jf. eksilet forstått som en renselse). Koblingen mellom de to sistnevnte, hvilke er både avgjørende for og uatskillelige fra den etniske grensesettingen, utdyper og spesifiserer inn-gruppens allerede etablerte identitet. Disse betegnelsene impliserer også det konstituerende ved inn-gruppens medlemmer, nemlig renhet og hellighet.

Ut-gruppen som helhet omtales med tre betegnelser av samme slag, henholdsvis עַמֵי הָאָרְצוֹת (“folkene i landområdene omkring”), עַם-הָאָרֶץ (“folkene i landet”) og גוֹיֵי-הָאָרֶץ (“folkeslagene i landet”). Disse betegnelsene er av en mer generell karakter (sammenlignet med inn-gruppens), og gir ikke eksplisitt uttrykk for det konstituerende ved den respektive gruppens medlemmer (i motsetning til זֶרַע הַקֹּדֶשׁ – “den hellige ætten”) – nemlig urenhet. Disse fremstår som en trussel overfor og motstandere av inn-gruppen, og fremstilles dermed som en disfavorisert gruppe.

Implikasjonene av den etniske kategoriseringen danner grunnlaget for den etniske grensesettingen; skillet mellom inn-gruppens og ut-gruppens medlemmer var nødvendig, da en sammenblanding (i dette tilfelle blandingsekteskap) var vanhelligelse (omtalt som מעל – troløshet). Den etniske kategoriseringen gir dessuten uttrykk for et dikotomisk skille mellom de respektive gruppenes medlemmer. Helheten av inn-gruppen fremstår som rene og hellige, mens helheten av ut-gruppen fremstår som urene.

Den nyanserte differensieringen mellom de ulike gruppene kommer først til uttrykk når enkelte av inn-gruppens medlemmer omtales som תָּרֵד (“de skjelvende”) i kontrast til מעל (“de troløse”), samt enkelte av ut-gruppens medlemmer omtales som נִכְרִי (“fremmede”) (henholdsvis ut-gruppens kvinner). I denne sammenheng er det interessant å bemerke at det er nettopp disse grupperingene som gis en nærmere beskrivelse. תָּרֵד-gruppen (“de skjelvende”) fremstår som den eneste rettmessige innehaveren av inn-gruppens ovennevnte betegnelser, i motsetning til מעל-gruppen (“de troløse”) som utfordrer inn-gruppens identitet og status ved å gifte seg med נְשִׂים נִכְרִיֹּת (“de fremmede kvinnene”). Både Eriksen og Southwood poengterer at grupper som befinner seg i en relativ nærhet til hverandre vil være av større betydning for hverandres identitetsformasjon, mens grupper som befinner seg i en relativ avstand til hverandre vil være av mindre betydning. Dette kaster lys over årsaken til at nettopp disse gruppene gis en nærmere beskrivelse.

I tredje omgang utforsket jeg maktperspektivene i Esra 9-10. Jeg hevder Esra og תָּרֵד (“de skjelvende”) driver den narrative utviklingen fremover. Disse spiller en avgjørende rolle både i identifiseringen av blandingsekteskap som מעל (“troløshet”) og i nødvendiggjøringen av skilsmissem fra og bortvisningen av נְשִׂים נִכְרִיֹּת (“de fremmede kvinnene”) og barna. Dermed

er det deres tro og praksis som “vinner gjennom”. På bakgrunn av dette argumenterer jeg for at det nettopp er disse som innehar definisjonsmakten i den etniske grensesettingen og kategoriseringen. Dette underbygges ved at det er מַעֲלָּים-gruppen (“de troløse”), נְשִׁים נְכָרִיּוֹת (“de fremmede kvinnene”) og barna som rammes.

I denne sammenheng har det vært interessant å bemerke det faktum at også barna, hvilke jeg identifiserer som etniske anomalier (avvik), rammes. Både Eriksen og Southwood viser til at etniske anomalier vil medføre at grensene enten utvides eller innsnevres, hvorav sistnevnte er tilfelle i Esra 9-10.

I forlengelse av den litterære analysen har jeg drøftet Joseph Blenkinsopp sin sektteori: Han hevder jøder har sitt opphav i תְּרִיד (“de skjelvende”), og argumenterer derfor for at Esra-Nehemja er vår viktigste historiografiske kilde til kunnskap om jødedommens opprinnelse. Min litterære analyse står ikke i direkte uoverensstemmelse med denne, da jeg vektlegger תְּרִיד (“de skjelvende”) sin rolle i den overordnede identitetsformasjonen i Esra 9-10. Jeg hevder imidlertid at Blenkinsopp har trukket forhastede slutninger – både hva angår forholdet mellom den litterære og historiske virkeligheten, og den påståtte kontinuiteten fra תְּרִיד (“de skjelvende”) til dagens jøder. Med dette avviser jeg ikke teorien, men jeg etterlyser ytterligere materiale som kan underbygge påstandene.

Litteraturliste

Barth, F. (1969): Introduction, i Barth, F (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, (s. 1-38), Oslo: Universitetsforlaget

Bautch, Richard J. (2008): The Function of the Covenant Across Ezra-Nehemiah, i Boda, M.J. og Redditt, P.L. (red.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah: Redaction, Rhetoric, and Reader*, (s. 8-24), Sheffield: Sheffield Phoenix Press

Ben Zvi, E. (1995): Inclusion in and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term "Israel" in Post-Monarchic Biblical Texts, i Holloway, S.W. and Handy, L.K. (red.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, (s. 95-149), Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd

Blenkinsopp, Joseph (1988). *Ezra-Nehemiah: A Commentary*. London: SCM Press

Blenkinsopp, Joseph (2009). *Judaism – The First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans

Clines, David J.A. (1984). *Ezra, Nehemiah, Esther: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids: Eerdmans

Davies, Philip R. (2007). *The Origins of Biblical Israel*. New York: T & T Clark Interntional

Douglas, M. (2002): Responding to Ezra: The Priests and the Foreign Wives, i *Biblical Interpretation*, 10(1), s. 1-23

Eriksen, Thomas H. (2010). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (3. utg.) New York: Pluto Press

Eriksen, Thomas H. (2015). *Fredrik Barth: An Intellectual Biography*. London: Pluto Press

Eskenazi, T.C. (2010): Revisiting the Composition of Ezra-Nehemiah: A Prolegomenon, i Ames, F.R. og Miller, S.W. (red.), *Foster Biblical Scholarship: Essays in Honor of Kent Harold Richards*, (s. 215-233), Atlanta: Society of Biblical Literature

Frevel, C. (2011): Introduction: The Discourse of Inter-marriage in the Hebrew Bible, i Frevel, C. (red.), *Mixed Marriages: Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period*, (s. 1-14), New York: Bloomsbury T & T Clark

Fried, Lisbeth (2015). *Ezra: A New Translation with Introduction and Commentary*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press

Hayes, C. (1999): Inter-marriage and Impurity in Ancient Jewish Sources, i *The Harvard Theological Review*, 92(1), s. 3-36

Hutchinson, John og Smith, Anthony D. (1996). *Ethnicity*. Oxford: University Press

Janzen, D. (2008): The Cries of Jerusalem: Ethnic, Cultic, Legal, and Geographical Boundaries in Ezra-Nehemiah, i Boda, M.J. og Redditt, P.L. (red.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah: Redaction, Rhetoric, and Reader*, (s. 117-135), Sheffield: Sheffield Phoenix Press

Joachimsen, K. (2011): Kultisk bonding i Esra 6:21. Om de som vendte tilbage fra det babylonske eksil sin status i det persiske Juda, i *Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, 55, s. 31-49

Milgrom, J. (1976): The Concept of Ma`al in the Bible and the Ancient Near East, i *Journal of the American Oriental Society*, 96(2), s. 236-247

Southwood, Katherine E. (2012). *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10: An Anthropological Approach*. Oxford: University Press

Washington, H.C. (2003): Israel's Holy Seed and the Foreign Women of Ezra-Nehemiah: A Kristevan Reading, i *Biblical Interpretation*, 11, s. 427-437

Williamson, Hugh G.W. (1985). *Ezra-Nehemiah: A Commentary*. London: SCM Press