

SPESIALAVHANDLING VED TEOL. EMBETSEKSAMEN.

Emne: Sadok. Et forsøk på å belyse spørsmålet
om hans forhold til den jerusalemitiske
kulttradisjon.

Oppgaveskriver: Terje Auli

RETTELSER:

s.3: _[vil markere et nytt avsnitt.

s.19:[]angir stedet der følgende setningsledd er falt ut:

Mettinger nevner bare slektsnavnets betydning i.....

Gerhard von Rad skriver i sin bibelteologi at presten Sadoks opphav er en hemmelighet som vel er umulig å avsløre.¹ At Sadok skulle være en tidligere prestekonge som Mowinckel, Bentzen og Rowley mener², finner von Rad høyst tvilsomt.

Likevel, flere forskere i nyere tid vil nettopp under henvisning til Mowinckel, Bentzen og Rowleys arbeider se i Sadok en tidligere, om ikke prestekonge, så en jesusittisk prest i Jerusalem³. Andre er med von Rad ikke overbevist av de ovenfornevnte arbeidene og setter spørsmålet om Sadoks opphav åpent.⁴

Mowinckel, Bentzen og særlig Rowleys undersøkelser har vist seg å være grunnleggende for spørsmålet om Sadoks forhold til den før-iseraelske kulten i Jerusalem. Aktualitet har disse arbeidene i særlig grad fått p.g.a. den betydning forskere mer og mer tillegger Jerusalem i møtet mellom Jahvetroen og kanaaneisk religiøsitet. Lenge har man formodet at jesusittisk kult ble pleiet etter Jerusalems erobring.⁵ Først med H.Schmid i sin artikkel i 1955 blir ugarittisk materiale brukt for å beskrive de impulsene Jahvetroen mottok fra den jesusittiske El-troen.⁶ Disse impulsene betegner Schmid som en jerusalemittisk kulttradisjon. Denne kulttradisjonen er senere blitt utbygget og utdypet til den når sitt høydepunkt i F.Stolz' og O.H.Stecks arbeider.⁷

Den følgende oppgaven vil falle i to deler. Første del vil se på de argumentene den eldre Sadok-forskningen med Rowley i spissen brukte for å påvise Sadoks forhold til den jesusittiske kulten. Etter et kort omriss av Jerusalems historie og erobring, drøfting av spørsmålet om kultisk kontinuetet i byen og en framstilling av GT's vitnesbyrd om Sadok, vil jeg ta for meg åttetavlene der Sadok er nevnt samt personnavn med elementet PLY. De to sistnevnte emnene er på ny brakt i søkelyset av F.M.Cross som har problematisert et nesten enstemmig syn blant forskerne.⁸ Gen.14,18 ff. og Ps.110 vil tilslutt bli drøftet, både p.g.a. de eksplisitte utsagn om den før-iseraelske kulten i Jerusalem og Rowleys syn på bibelstedenes funksjon. Første hoveddel kan virke vel oppsplittende i de forskjellige emnene, men hensikten er å drøfte de enkelte argumentene isolert uten å presse de inn i en forutgitt helhetskonsepsjon. Andre hoveddel vil først gi et kort riss av hva en vanligvis forstår med den jerusalemittiske kulttradisjonen. Deretter vil opptagelses-prosessen av denne tradisjonen i Jahvetroen bli

drøftet. Hovedvekten i behandlingen vil ligge i et forsøk på å utkrystallisere de forutsetningene og hentydningene i teorien om en jerusalemitisk kultradisjon som kan kaste et lys over Sadoks forhold til denne forisraelske kulten.

Jerusalem, dens historie og erobring.

Overdragelsen av nordstammenes kongeverdighet på David betød en personalunion mellom Israel og Juda. Både Juda og Israel beholdt sin selvstendighet og sin selvbevissthet. De hadde frivillig undergitt seg David som konge. Kongedømmet var ennå i sin begynnerfase.

David var konge i Hebron i 7 år. Byens geografiske plassering dannet et fint midtpunkt for storriket Juda, men egnet seg lite som et samlingspunkt for det samlede riket.

Jerusalem derimot lå relativt isolert til mellom de to delstatene. Jebusittene bodde ennå i byen og David trengte en by med dens selvstendighet ovenfor de omkringliggende stammene. Han erobret byen med sine egne soldater (2 Sam.5,6) og tiltalte den som sin egen (2 Sam.5,7). Dermed forhindrede han krav om underleggelse av byen under en av stammene, og Jerusalem kunne bli et uavhengig, men samlende midtpunkt i det nye riket. Ved å velge nettopp denne kanaaneiske byen til sin hovedstad unngikk han skadelig rivalisering mellom stammene.

Jerusalem blir først omtalt i egyptiske tekster fra begynnelsen av det andre årtusen⁹. Da var Jerusalem sammen med andre kanaaneiske stater fiender av Egypt. Amarnabrevene fra det 14. årh. inneholder for det meste palestinske og syriske klager til den egyptiske sentralregjeringen¹⁰. I 6 av brevene fremstår en Abdi-hepa som hersker i Jerusalem¹¹. I en omseggerende frigjøringsbevegelse ovenfor Egypt viser han seg som en trofast egyptisk vasall. Når det i E A 288 5-7 står at "han har satt sitt navn på solens oppgang og solens nedgang blir dette vel sagt om den egyptiske kongen og ikke om kongedømmet i Jerusalem¹². Og Abdi-hepas selvbetegnelse u-e-u står for en offiser i lav stilling og vil illustrere den jerusalemitiske byherrens underdanighet ovenfor egypterkongen¹³. Noe selvstendig sakralt kongedømme synes det altså ikke å være i Jerusalem på denne tiden¹⁴.

Egypt mistet ettervert overherredømmet over Palestina, men den videre historie til det før-israelske Jerusalem er uviss. Byen lå under Benjamin-stammens interesseområde (Jos. 15,8 18,16) men ble ikke erobret (Dom. 1,21) Krigerske motsetninger mellom Jerusalem og Juda gir Dom. 1,5-8 og Josv.10 uttrykk for, men det ser ut til å ha vært episoder uten videre følger¹⁵. Så ble Jerusalem

en fremmed by for Israel (Dom.19,11-12) inntil Davids tid.

[Det jebusittiske Jerusalems betydning som kultsted er om- diskutert. Rowley forutsetter at byen hadde en helligdom med tilhørende presteskap.¹⁶ Bentzen ser også et sakralt kongedømme i byen.¹⁷ Bernhard derimot holder det for sannsynlig at byen kun er stedet for en aristokratisk forfatning, noe tempel, presteskap eller kongedømme kan en ikke regne med som noen selvfølge.¹⁸

Synet på Jerusalem som kultsted beror i stor grad på hvordan en bedømmer historisiteten i Gen.14,18 ff. I det Bernhard ser i Gen.14,18ff en tilbakeprojisering av det etter-eksilske yppersteprestideal til patriarktiden, har han også vanskeligheter med å finne den nødvendige historiske tyngde i utsagnene om Melkisedek som prestekonge, Gen.14,18 og Ps. 110,4.¹⁹ Men følger en storparten av nyere forskningsarbeider som tillegger Gen.14,18ff en funksjon i tidlig kongetid,²⁰ er det sannsynlig å se i opplysningene om Melkisedek en historisk troverdig gehalt.²¹ I Kanaan var det dessuten ikke uvanlig at en konge kalte seg selv prest.²² Alt i det før-israelske Jerusalem syntes det altså å være en prestekonge tilknyttet en helligdom. Men størrelsen på kultstedet og hvilken betydning det utøvet vet vi svært lite om.²³

Enkelthetene ved Jerusalems erobring kjenner vi ikke, heller ikke hva David gjorde med befolkningen. Dog er det å anta at han lot den jebusittiske befolkningen bli i byen. Dette er i samklang med hans særlige politikk ovenfor kanaaneerne. Han utryddet dem ikke , men innlemmet dem i sitt rike²⁴ (2Sam. 24 Sak.9,1) Vi hører ikke at David bygget om Jerusalem, så hans hoffolk og soldater må ha trent seg sammen med den opprinnelige befolkningen (jfr. 2 Sam. 11,2)²⁵ Ikke lenge etter erobringen av Jerusalem ble paktkista overført fra Kirjoth-Jearim der den hadde befunnet seg en tid uten kultiske funksjoner.²⁶ Overføringen av paktkista medførte ikke bare en oppvurdering av helligdommen i Jerusalem, men også en sakral binding av nordstammene til den nye residensen. I rammen av den fredlige behandlingen av de opprinnelige innbyggerne i Jerusalem passet det David å kjøpe plassen for det fremtidige tempelbygg, den såkalte Aravnas treskeplass.

Spørsmålet om kultisk kontinuitet i Jerusalem.

Arkens plassering i Jerusalem og Aravnas treskeplass aktualiserer spørsmålet om en kultisk kontinuitet i Jerusalem. Den gamle

pakthelligdommens plassering i det ennå jebusittisk befolkede Jerusalem og kjøpet av en jebusittisk eiendom til den nye helligdommen, tempelet, frister jo til en undersøkelse om jebusittiske kultsteder har dannet grunnlaget for plasseringen av israelske helligdommer.

Beretningen om paktens ark, 1 Sam. 4-6, 2 Sam. 6, og 2 Sam. 24 hvor Aravnas treskeplass blir omtalt, vil si oss hvordan Jerusalem ble til et hellig sted.²⁷ Det er Jahve som er det egentlige subjekt. Han traff valget som ble fullbyrdet i forflyttingen av arken. Han utvalgte stedet for sitt tempel. Jahve handlet i full frihet.

Ved å undersøke tekstene for å finne tegn til en kultisk kontinuitet, søker vi i teksten etter noe den ikke vil informere om. Mangelen på informasjon behøver ikke bero på en bevisst fortielse hos forfatteren(e), men fordi tekstenes funksjon er en annen, nemlig å vise at Gud selv valgte stedet, både for arken og tempelbygget.

Arken

Rowley anser det for mulig at arken ble plassert i en allerede eksisterende helligdom i Jerusalem.²⁸

I 2 Sam. 6,17, 7,2 og 1 Kong. 8,4 står det at arken ble plassert i et telt. De to sistnevnte stedene ser Rowley som senere ortodoks overarbeidelse. 2 Sam. 6,17 kunne være opprinnelig, men tillater ikke den konklusjon at arken var i teltet under hele Davids regjeringstid. M.h.t. 2 Sam. 6,17 foreslår Rowley dessuten den mulighet at substantivet $\square\prime\prime\Delta$ har betydningen helligdom og at det følgende setningsledd ble tilføyet for å skjule den opprinnelige meningen. Det alter Joab (1 Kong. 2, 28 ff.) og Adonijah (1 Kong. 1, 49) søkte tillflukt ved skulle etter Rowley ikke ha noen forbindelse med helligdommen der arken var plassert, men være alteret på Aravnas treskeplass.

Teksten i 2 Sam. 6, 17 gir ingen grunn til å bedømme ordene etter $\prime\Delta\prime\prime\Delta\prime\prime$ som sekundære. Om ordet $\square\prime\prime\Delta$ andre steder kan ha betydningen helligdom gir teksten i 2 Sam. 6,17 ingen signal om at ordet skulle ha noen annen betydning enn det nøytrale plass, sted. Det syntes å være litt vanskelig å forutsette en betydning av et ord som gir spenning i teksten, og så vurdere et ledd som sekundært ut fra denne spenningen ved å hevde at leddet nøytraliserer ordet til en betydning det meget vel kan ha. Hvis setningsleddet etter $\prime\Delta\prime\prime\Delta\prime\prime$ var sekundært og ordets betydning var helligdom, ville vel også suffikset i $\prime\Delta\prime\prime\Delta\prime\prime$ forutsette en forbindelse med arken som ikke var tilstede.

Teksten gir ingen grunn til å tvile på at arken ble plassert i et telt bygget spesielt for den. Noth ser det også som sannsynlig at den i 1 Kong. 1,49 ff. 2, 28 ff. omtalte helligdommen er telthelligdommen med arken som er blitt utstyrt med et alter.³⁰

2 Sam. 24.

Entydig velger Jahve selv stedet hvor han vil bli æret i Jerusalem. David, som vel kunne ha funnet et velegnet sted, er bare et verktøy i Jahves plan.³¹ Om stedet allerede er et kultsted er uvesentlig for teksten. Vesentlig er å få sagt at Jahve står fritt i sitt valg.

Om det er kultisk kontinuitet på stedet har teksten ingen interesse av å meddele og et entydig svar blir derfor heller ikke gitt. Teorier om at γ her er teknisk term for kultsted,³² at Aravna er konge³³ eller gudenavn³⁴ eller at det i kap. 24 kan skilles ut et opprinnelig motiv med jehusittisk herkomst³⁵ har vært lansert, men er ikke uten kritikk.³⁶ Dessuten har 2 Sam. 24 ingen hentydninger hverken til arken eller dets presteskap.³⁷

Sadok.

Sadok dukker plutselig opp som prest sammen med Abjatar etter Jerusalems erobring (2 Sam. 8,17) Abjatar er kjent som presten som overlevde Notmassakeren (1 Sa. 22, 20-23), søkte tilflukt hos David og fulgte han på hans vandring. (1 Sam. 23, 6.9. 30,9.) Sadok derimot har en ukjent forhistorie.³⁸

Sadok og Abjatar er nevnt i begge embedslistene under Davids tid (2 Sam. 8, 19. 20, 25.) mens navnene er trolig et senere tillegg i Salomos embedsliste (1 Kong. 4,7.)³⁹

Den første historiske hendingen Sadok figurerer i er Absalons opprør. Sadok fremstilles her som den presten tjenesten med arken særlig er blitt betrodd. Trolig var og Abjatar knyttet til dette gamle symbolet. (2 Sam. 15, 29. 1 Kong. 2, 26.) Både Sadok og Abjatar er under Absalons opprør trofaste mot David og blir satt til å formidle beskjeder mellom Jerusalem og David . (2 Sam. 15, 35. 17, 15. 19, 11.)

I tronfølgestriden etter David støttet Sadok Salomo (1 Kong. 1,8.) mens Abjatar holdt seg til Adonjah. (1 K 1,7.) Det syntes å være slik at Adonjah som var født i Hebron (2 Sam.3,4) vant på sin side noen av de som fulgte David i den første tiden. Personene rundt den jerusalemitiske storkongen David støttet derimot Salomo som var født i Jerusalem. (2 Sam. 5, 14)⁴⁰

Å forklare trønfølgestriden som en strid mellom en konservativt-israelsk innstilt krets rundt Adonjah og et mer jebusittisk-kanaanaisk orientert parti rundt Salomo kan ha noe for seg,⁴¹ men mangler grunnlag i teksten.⁴² I lys av at begge de ledende prestene (Abjatar og Sadok) og militære førere (Joab og Benjaja) står innbyrdes mot hverandre, kan trønfølgestriden meget vel forstås på bakgrunn av maktbegjær og ikke skilnad i forskjellige politisk-religiøse syn.

Salomo ble kronet til konge av Sadok. Abjatar ble bortvist til Anatot (1 Kong. 1,26 ff.) og Sadok ble alene yppersteprest (1 Kong. 1,35.) Vi hører ikke mer til ham , så han må ha dødd like etter.

I 1 Krøn. 12, 29. blir Sadok, en ung djerv stridsmann, nevnt blant de som var samlet til kongekroningen i Hebron. Verset er et nøkkelsted hos Hauer i hans hypotese om at Sadok var en jebusitterprest som før Jerusalems erobring gikk over til David. Senere skulle så Sadok ha blitt med ypperstepresteembedet.⁴³

I Krøn. 12, 25-33 gir en liste over de som var samlet i Hebron for å proklamere David som konge. Men 23f faller ut av listens ramme fordi den i motsetning til overskriften i v 24 nevner navn. Trolig er versene et senere tillegg for å gi prestene en plass ved en slik viktig begivenhet.⁴⁴

Etter 1 Krøn. 16, 39. ble Sadok satt til offertjeneste i tabernakelet i Gibeon under Davids tid. Dette skjedde etter at arken hadde blitt ført til Jerusalem fra Kiriath-jearim via Obed-edoms hus (1 Krøn. 15, 25-29. 16,1)

Sadok blir i de eldre tekstene nevnt sammen med arken og Jahves telt (2 Sam. 15, 25 1 K. 1,39.) Verset i krønikerboka synes altså å stå i en viss spenning til det syn det dtr. historieverk har gitt oss av Sadoks funksjon.

Funksjonen til 1 Krøn. 16, 39-41 syntes å være ved hjelp av tabernakelet, forbildet for tempelet, å legitimere den i Gibeon forbudte kulturn på וְדַל (2 Krøn. 1, 3-6)⁴⁵ Så er det også Sadok og hans brødre, dvs. de rettmessige prestene i det senere tempelet som bærer frem offeret (sml. Ex. 29, 38 ff. Num. 28, 3 ff. med 1 Krøn. 16, 40 m.h.t. offerpraksissen.) En slik legitimasjon av forholdene frister til å dra tekstens historisitet i tvil og og se den som en konstruksjon av Krønikerbokens forfatter.

Historisiteten i Krønikerens særstoff er vanskelig å bedømme.⁴⁶ Bare ut fra disse versene i Krønikerboka syntes det derfor være vanskelig å dra historisk troverdige konklusjoner m.h.t. Sadoks

opphav og funksjon.

Ættetavlene

Sadok framstår i bibelen med to ættetavler. Den ene (2 Sam. 8, 17) kaller Sadok sønn av Ahitub og syntes å ville knytte ham til Elifamilien. Den andre gjør han til etterkommer av Eleasar (1 Krøn. 24, 3) og 1 Krøn. 5, 29-34, 36, 35-38 gir en fullstendig ættetavle fra Aaron gjennom Eleasar til Sadok.

2 Sam. 8, 17. smk. 1 Krøn. 18, 16. Teksten i verset syntes å ha kommet i uorden. Abjatar er ellers nevnt som yppersteprest under David (2 Sam. 20, 25.) og Abjatar gjelder som sønn av Ahimelek, Ahitubs sønn. Vi møter i det dtr. historieverk ingen annen Ahitub enn denne presten som er knyttet til Elis hus. Det er vanskelig å anta at Ahitub knyttet til Sadok skulle være en annen person. Ingenting i teksten gir noen antydning til leseren om at hans oppfattelse av Ahitub i 2 Sam. 8, 17. skulle være en annen enn den han har dannet seg ut i fra de forutgående stedene som omtaler Ahitub.⁴⁷

Hvis altså Sadoks far er en elide og farfar til Abjatar, byr 2 Sam. 8, 17. på flere vanskeligheter.

I 1 Sam. 12, 16-20 blir Abjatar skildret som den eneste overlevende av Ahitubs etterkommere etter Nobmassakren. Noen andre Ahitubætlinger syntes ikke å ha unsluppet massakren.

Utnevnelsen av Sadok som eneste yppersteprest under Salomo blir sett på som oppfyllelsen av forbannelsen over Elis hus, 1 Kong. 2, 27. jfr. 1 Sam. 2, 27-36. 3, 11-14. Men det er vanskelig å se at utnevnelsen av en elide kan være oppfyllelsen av forbannelsen over Elis hus.

Sadoks opphav i 2 Sam. 8, 17. står altså i spenning til flere tekster. Den vanlige forståelse av 2 Sam. 8, 17. ble først lansert av Wellhausen.⁴⁸ Siden Ahitub var far til Ahimelek foreslo Wellhausen at den nåværende ordningen Sadok - Ahitub - Ahimelek - Abjatar var en total omveltning av den opprinnelige Abjatar - Ahimelek - Ahitub - Sadok. Denne omveltningen av teksten skulle vært utført av en sadokide som ønsket Sadok i første posisjon.⁴⁹ Wellhausens rekonstruksjon gir altså Abjatar, sønn av Ahimelek, sønn av Ahitub og Sadok.⁵⁰

1 Krøn. 24, 3. 5, 27-41. 6, 35-38.

Innholdsmessig er genealogien i 6, 35-38. identisk med v. 30-34. i yppersteprestlisten 5, 27- 41. Yppersteprestlisten blir av

formale grunner vurdert som eldst.⁵⁶

Listen i 5, 27-41. er kunstig. Det syntes å være for få generasjoner i forhold til tidsperioden genealogien strekker seg over,⁵² og flere yppersteprester nevnt ellers i GT blir ikke tatt med i lista.⁵³ En oppdeling av genealogien i en før og etter salomonisk tid med 12 personer i hver tidsperiode kan skimtes.⁵⁴

Innledningen av lista v 27-29. finner vi igjen i Ex. 6, 16-23. og Ahitub som far til Sadok reflekterer nok 2 Sam. 8, 17. Men hvorfra de seks leddene mellom Ahitub og Pinehas stammer fra er uvisst.⁵⁵

Sadoks tilknytning til Pinehas syntes å være en ren konstruksjon. Dtn hadde hevdet at alle prester skulle være levitter⁵⁶ og hos P blir "Levi" stående som første eponym til den felles Clerus, levittene som clerus minor og aronittene som de egentlige prestene.⁵⁷ Da P innskrenker presteretten til Aaron og hans sønner,⁵⁸ må Sadok bygges inn i ættetavlen som går fra Aaron.⁵⁹ Sadok knyttes til Pinehas og Eleazar som har mottatt spesielle tilsagn m.h.t. sine etterkommeres prestegjerning. (Num. 20, 24-26. 25, 10-13.)

Hos Chr. er levitiseringen av hele kultpersonalet fullstendig,⁶⁰ sadokidene har legitimert sin prestegjerning ved å føre ættetavlen sin tilbake til Aaron og de har framhevet sin spesielle stilling ved tilknytning til Eleazar (1 Krøn. 24, 3.)⁶¹

Usikkerheten m.h.t. Sadoks opphav viser seg også i 1 Chr. 9,10f der Merajot blir angitt som far og Ahitub som farfar til Sadok. Stedet antyder at Sadoks opphav i lang tid var usikkert og at det var rom for flere genealogiske teorier.⁶²

Genealogiene i 2 Sam. 8, 17. 1 Krøn. 5, 17 ff. og 9, 10 f gir oss ingen opplysninger m.h.t. Sadoks opphav. Han blir en $\alpha\pi\alpha\tau\omega\rho, \alpha\mu\eta\tau\omega\rho, \alpha\gamma\epsilon\nu\epsilon\alpha \lambda\omicron\gamma\gamma\eta\tau\omicron\varsigma$ ⁶³

Personnavnene

Med P 7 Y

En rekke semittiske navn inneholder ordroten P 7 Y. Navnene er nesten uten untagelse teofare navn. Enten tillegges en gud attributtet P 7 Y eller P 7 Y viser seg å være navnet på en gud, sådåq⁶⁴

Forekomsten av P 7 Y i GT finnes i påfallende grad i formtyper, forestillings- og språkområder som har kanaaneisk bakgrunn.⁶⁵ Det ligger nær å slutte at formidlingen av ordstammen P 7 Y har foregått gjennom kanaaneisk område,⁶⁶ trolig Jerusalem.⁶⁷ De eldste belagte egenavn i GT dannet av søer dessuten de to førisraelske

jerusalemkongenavnene Melkisedek og Adonisedek (Gen. 14, 18. Jos. 10, 1.3.)

Cross forsøker å vise at forbindelsen mellom navnene Sadok og Melkisedek eller Adonisedek er uten betydning. Han mener navn med elementet sad som oftest følger tre modeller.⁶⁹ Navnene Melkisedek og Adonisedek skulle tilhøre den modell der sad er et gudommelig navn.⁷⁰ Navnet Sadok skulle derimot være en hypocoristic av typen DN- saduq(guden Ner rettf.) og uten forbindelse med navn der DN er sadu.⁷¹

Selvom sad i Sadok i motsetning til Melkisedek og Adonisedek ikke er et gudommelig navn, er det likevel vist ovenfor at roten sad trolig er av kanaaneisk opprinnelse formidlet gjennom Jerusalem. Navnet Sadok, som dukker opp like etter Jerusalems erobring, syntes derfor å ha tilknytning til det før-israelske Jerusalem.

Gen. 14, 18 ff.

Bare Gen. 14, 18 ff. sier noe eksplisitt om den før-israelske kulten i Jerusalem. Av denne grunn tiltrekker teksten seg særlig oppmerksomhet til belysning av spørsmålet om Sadoks forhold nettopp til denne kulten.

Kap. 14 inneholder noe av det vanskeligste stoffet i hele GT.⁷² Det skiller seg innholdsmessig fra resten av fedrehistorien ved at at omverdenens politiske historie trekkes inn og at Abraham opptrer som kriger. Rent formalt er kap. 14 særegnet ved at vi her har en kronikeartet fortellerstil med et vel av detaljerte historiske og geografiske angivelser. Det har ikke lyktes å sette kap. 14 i forbindelse med noen av de vanlige kildene i GT og sannsynligvis er det innføyet i den nåværende fortellings-sammenheng av en redaktør. Melkisedekscenen (væ 18-20.) er puttet inn i og deler fortellingen om Abrahams møte med kongen fra Sodom (v.17. 21-24.)⁷³

Kap. 14 rommer enkeltmomenter av høy alder, men det sier intet om hvor gammel teksten er. Melkisedekscenens isolerte stilling fører til at denne perikopens alder må bestemmes i lys av eksegesen.⁷⁴

Melkisedek er konge i Salem og samtidig prest for El Eljon.

Salem er lik Jerusalem. Dette fremgår for det første av at Melkisedektrad. settes i forbindelse med den davididske trone, (Ps. 110) og at Ps. 76, 3. bruker navnet Salem for Jerusalem.⁷⁵ Melkisedek syntes å være en før-israelsk bykonge i Jerusalem. Foreningen av embedene konge og prest er et kjent fenomen fra

den gamle orient.

El Eljon var trolig en bygd i Jerusalem på samme måte som El Olam fra Beerseba. Muligens var Eljon opprinnelig en selvstendig Gud,⁷⁶ men alt i før-israeltiske Jerusalem var El og Eljon identifisert med hverandre.⁷⁷ El Eljon er etter Gen. 14,16 ff. skaper av himmel og jord. I andre inskrifter er bare El som skaper av jorden belagt.⁷⁸ Noen verdensskapelsesmyte er ikke kjent i Kanaan. Tittelen kan være et vitne om nyskapelse i det før-israelske Jerusalem.⁷⁹

Dette tekst-avsnittets skildring av en kongeskikkelse med prestelige funksjoner er enestående sett i forhold til den øvrige Abrahamshist. Men det som i særlig grad skiller Gen. 14,18. ff. fra resten av GT er dens uforbeholdne anerkjennelse og akseptering av en kanaaneisk gudsdyrkelse. En slik positiv vurdering av fremmed gudstro er helt usedvanlig i GT. Samtidig gir Abrahams tiende uttrykk for en anerkjennelse av Melkisedek's rettsmessige andel av Abrahams gods og viser at Abraham stiller seg inn under hans overhøyhet.

Disse trekkene samt tekstens isolerte stilling i Abrahams-historien tyder på at ~~yder-på-til~~ teksten har vært utformet med en bestemt hensikt.

Rowley argumenterer for at tekstens funksjon var å legitimere Sadoks posisjon på Davids tid.⁸⁰ Rowley finner det usannsynlig at Sadok skulle være en jebusittisk prestekonge⁸¹, men ser i ham et medlem av en jebusittisk prestefamilie som ble utvalgt av David til prest i den israelske kulten. Denne nye posisjon til Sadok skulle så Gen. 14,18. ff. rettferdiggjøre.

Rowley finner teorien vanskelig å opprettholde hvis Melkisedek skulle være både prest og konge. Dermed kunne teksten legitimere både en kongelig og en prestelig status for Melkisedeks etterfølger. David var konge, og hvis Melkisedek skulle representere Sadok, kunne Melkisedek ikke bli skildret som konge. Rowley hevder derfor det er tvilsomt om Melkisedek ble sett på som prestekonge.⁸²

Rowleys teori strander mot det faktum at Gen. 14,18 framstiller Melkisedek utvedtydig både som konge og prest. Samtidig er det vanskelig å forstå Rowleys motstand mot å innrømme Gen.14. en etiologisk relevanse til David.⁸³ Rowley setter overbevisende tekstens funksjon i forbindelse med Melkisedek-skikkelsen.⁸⁴ Naturlig ville det da være å se teksten i lys av

de forestillinger som er knyttet til denne skikkelsen. Melkisedek var i den kultiske Jerusalemstradisjonen forstått som typos dvs. urbilde og forløper til davididen (Ps. 110.) Tekstens hensikt er å knytte en forbindelse mellom stamfaren Abraham og Jahves sølvede i Jerusalem. Liksom folkets stamfar bøyde seg inn under Davidkongens forbilledlige kanaaneiske prestekonge, skulle alle israelitter bøyde seg inn under den aktuelle davididen i det før-jebusittiske Jerusalem og gi ham tiende. Tekstens positive vurdering av den gudsdyrkelse Melkisedek representerer kan være et forsøk på å oppmuntre israelittene i å akseptere kombinasjonen av Jahvekult med Elkult som fant sted i Davids by. Men noen legitimasjon av Sadok er vanskelig å se i Gen. 14, 18. ff.

Ps. 110.

Rowley vil se Ps. 110 i nær forbindelse med sin forståelse av Gen. 14, 16. ff.⁸⁵ Salmen skulle, etter Rowleys forslag være diktet til en bestemt situasjon, nemlig da David ble anerkjent som konge i Jerusalem. I de tre første versene blir David tiltalt av Sadok . Han priser kongens makt og hans gud og gir løfte om lojalitet fra den erobrede byen. I v. 4 skulle så David bekrefte Sadoks prestedømme som han alt hadde som Melkisedeks etterfølger. Som Abraham hadde anerkjent Melkisedeks prestedømme, så anerkjenner David Sadoks prestedømme og avlegger en høytidelig ed i Jahves navn som bekrefter Sadoks presteembede.

Rowley baserer sin forståelse av v. 4 på at Melkisedek ikke var prestekonge. Det er nemlig umulig å forstå Melkisedek som prestekonge hvis Sadok skulle få bekreftet sin stilling som 'prest etter Melkisedeks vis'. Under gjennomgåelsen av Gen. 14, 16. ff. så vi at Melkisedek utvetydig ble framstilt som både konge og prest. Det særegne ved Melkisedek var nemlig det at han var konge og prest i en person.⁸⁶ Samtidig gir den særlige innledningsformelen i v. 4 ingen tilstrekkelig grunn til å anta scené - veksling.⁸⁷

Det er ingen grunn til ikke å se v. 4 som en forsettelse av tilsagnene til davididen v. 1-3. Davididen skal være konge etter Melkisedeks vis, nemlig konge og prest i en person. Hovedsaken var ikke det kultiske, men at David og davididen ble tildelt alle de verdigheter som var i området. Hva de kana-

aneiske innbyggerne håpet på av deres prestefyrste, overdro israelittene på sin konge David.⁸⁸

Den antatte formidlingen av ordstammen P7Y gjennom Jerusalem, den glutselige fremkomsten av en prest med navnet Sadok etter Jerusalems erobring, den påfallende usikkerheten m.h.t. Sadoks slektstilhørighet hos de bibelske vitnene samt vitnesbyrd om at den jebusittiske befolkningen forsatte å bo i Jerusalem kan peke i den retning av at Sadok opprinnelig var en jebusittisk prest. Men verken noen kultisk kontinuitet i Jerusalem, noen tekster som skulle retferdiggjøre det jebusittiske presteskap eller noe jebusittisk parti under tronfølgerstriden gir Bibelen vitnesbyrd om. Sadoks prestegjerning blir i GT satt i forbindelse med den gamle israelske helligdommen, arken. En kan bli fristet til å anta at overbevisningskraften i teorien om Sadoks forhold til den jebusittiske kulten ikke ligger i de hittil drøftede argumentene, men i den slagkraft teorien om den jerusalemittiske kulttradisjon har hatt.

Den jerusalemitiske kulttradisjon.

Ut fra det gtl materialet kan en slutte seg tilbake til tre gudspredikater som sannsynligvis hørte hjemme i det før-israelittiske Jerusalem, Sedek, Salem og Eljon.⁸⁹ Eljon blir i Gen. 14, 18. brukt som attributt til byguden El.⁹⁰ Om Salem og Sedek er forskjellige guder eller binavn til El er usikkert.⁹¹

Det vesentlige i vår sammenheng er å påvise Jerusalem som det sannsynligvis avgjørende stedet for overdragelsen av forestillinger om El samt de overfor nevnte gudspredikatene.⁹²

Det syntes å være en almen enighet om innholdet i Sions-tradisjonen etter Rohlands undersøkelser over emnet.⁹³ Etter han består tradisjonen av følgende motiver.

1. Sion er Zaphons topp.
2. Fra den går paradistrømmen ut.
3. Gud har der beseiret chaosvannets angrep.
4. Gud har der beseiret kongene og deres folk.

Gudebergforestillingen, paradismotivet og kaoskamptradisjonen sammen med forestillinger om El blir av H. Schmid regnet som bestanddeler av en kulttradisjon fra Jerusalem som israelittene

overtok fra jebusittene. Rohland finner det også mulig at folkekampmotivet er en utenomisraelsk tradisjon som senere er overdratt på Jahve.⁹⁵ Dette motivet skulle også ha sin plass i den før-israelske Jerusalemtradisjonen.

En dominerende gren av forskningen omkring Sionstradisjonen, syntes å følge Schmid og Rohlands bedømmelse m.h.t. motivenes opphav,⁹⁶ og en før-israelsk Jerusalemtradisjon er blitt en vel etablert størrelse.⁹⁷

Steck⁹⁸ vil se i den jerusalemitiske kulttradisjonen ikke bare forestillinger om El og motiver fra Sionstradisjonen, men en "weltumfassende reflektiert - geschlossene, theologische Konzeption". I sionssalmene, skapelsessalmene, Jahve-konge og kongesalmene skulle vesentlige elementer av denne tradisjonen ha fått sitt nedslag og den skulle omfatte bl. a. følgende tema: Guds trone, skapelsen og opprettholdelsen av verden, hindringen av folkeopprøret, kongedømmet og Guds verdensherredømme gjennom den davidiske kongen som regent. Tradisjonen skulle være en israelsk modifikasjon av den religiøse konsepsjon i det jebusittiske Jerusalem. Steck finner støtte i en rekke tradisjons-historiske enkeltstudier som syntes å påvise at de vesentlige og bærende elementene i denne tradisjonen er av kanaaneisk opphav eller formidlet gjennom Kanaan.

Jerusalems særpreg ovenfor de spesielle israelske overleveringene kommer til sin rett i Stecks undersøkelse, men det er likevel tvilsomt om forestillinger som opptrer i så forskjellige tekster, både m.h.t. alder og gruppetilhørighet, skulle fremstille en enhet.⁹⁹

Teorien om en jerusalemitisk kulttradisjon i en enklere utgave enn Steck's har heller ikke stått uanfektet. Wanke¹⁰⁰ benekter ikke at en rekke elementer fra den før-israelske El-religionen er overdratt på Jahve, men han vil ikke på forhånd betegne summen av disse elementene eller en av dem som en tradisjon. Motivene i Sionstradisjonen mener Wanke er så sene at en overdragelse av disse fra det før-israelske Jerusalem er usannsynlig. Eernhard¹⁰¹ ser ennå ingen tilstrekkelige argumenter som gjør tesen om en vidtgående innflytelse fra det jebusittiske Jerusalem på kulten og kongedømmet i Israel sannsynlig.

Hypotesen om en kulttradisjon i Jerusalem er altså åpen for hugg. Men det er vel ennå det beste forsøk på å forklare innflytelsen av kanaaneiske religiøse elementer og begreper på

Jahvetroen i Jerusalem.¹⁰² Denne innflytelsen kunne bare være virksom i større grad hvis David overtok den allerede eksisterende kulten med dets presteskap.¹⁰³ En kontinuitet mellom de jebusittiske og de israelske helligdommene syntes altså å være gitt,^{en} med ubevist forutsetning.¹⁰⁴

Opptagelsen av den jerusalemitiske kulttradisjonen i Jahvetroen.

Innflytelsen fra den kanaaneiske kulten syntes å ha begynt straks etter byens erobring. For dette taler navngivningen av Davids sønner. I motsetning til sønnene som ble født i Hebron (2 Sam. 3, 2-5) får flere av sønnene født i Jerusalem navn med El og ikke Jahve som teofort element. Desuten kan kanskje navnene Salomo og Absalon ha noen forbindelse med gudenavnet Salem.¹⁰⁵

Denne positive holdningen til El-kulten i Jerusalem allerede under David kan ha sin årsak i at israelittene allerede kjente sin Gud under navnet El. G¹⁰ bevitner at fedrene i forbindelse med innvandringen til Kanaan begynte å dyrke sin Gud under navnet El. De gamle palestinske helligdommene hvor El-Bethel (Gen. 31, 3.) El Roi (Gen. 16, 13.) El Israel (Gen. 33, 20.) og El Olam (Gen. 21, 33.) ble dyrket, ble beslaglagt av fedrenes gudstro. Her var det ikke en fremmed gud, men deres egen Gud som viste seg. Samtidig er det i Jahvetroen fra første stund en bevisst identifikasjon av fedrenes Gud og Jahve, (Ex. 3,6. 13,15.) Også i Jerusalem ville det da være naturlig at Jahve ble identifisert med El ved at Jahve knyttet til seg forestillinger som før var forbeholdt El.¹⁰⁶

Men forestillingene fra den kanaaneiske religiøsiteten ble ikke overtatt samlet under ett.¹⁰⁷ Noen ble forkastet, andre opptatt og forandret. Overdragelsen av fremmed tankegods i Jahvetroen var en usedvanlig kritisk prosess. Dog brakte denne innflytelsen utenfra noe virkelig nytt og ble vesentlig for Israels tro. Men å betegne det som synkretisme er neppe rett.¹⁰⁸ Vel ble fremmed religiøse forestillinger opptatt i Jahvetroen, men det var en kritisk utvelgelse. Kriteriet for utvelgelsen kan søkes i Jahves $\text{D}^{\text{X}}\text{D}$ som særlig gir seg til kjenne i 1. og 2. bud. Samtidig har vel den særegne israelske historietenkning øvet sin innflytelse i møtet med fremmed religiøsitet.

Faren i Jerusalem etter erobringen var at den kanaaneiske

innflytelsen skulle bli så sterk at Jahvetroens særegenhet ble trengt fullstendig i baksunnen. Arkens overføring til Jerusalem blir gjerne sett på som en motvekt mot de fremmede forestillinger hos jebusittene.¹⁰⁹ Arken med dens tradisjoner skulle demme opp for påvirkning fra kanaaneisk religiøsitet og styrke den israelske arven i Jerusalem. Det kunne da tenkes at arkens tilstedeværelse nettopp aktualiserte de ovenfornevnte kriterier som var virksomme under overtagelsen av fremmede forestillinger. Paktens ark skulle da ikke bare ha demmet opp for kanaaneisk innflytelse i Jerusalem, men også muliggjort en oppdagelse av jebusittiske tradisjoner i Jahvetroen.

J. Jeremias finner det sannsynlig at gjennom arkens overføring til Jerusalem ble forutsetningen skapt som førte til at israelske og kanaaneiske trosforestillinger ble ^{blandet} sammen med hverandre i en hittil ukjent intensitet.¹¹⁰ Men i møtet og sammensmeltingen av tradisjonene forbundet med arken med de genuine jebusittisk-kanaaneiske var det avgjort de første som preget de siste og ikke omvendt.¹¹¹ Målestokken for måten og graden av sammensmeltingen var de eldre israelske overleveringene. Jeremias foreslår å beskrive hele Sionstradisjonen i sin eldste utgave som en moderne, fullbyrdet eksegese av arken med dens tradisjoner ved hjelp av kanaaneiske motiver.¹¹¹ Også ved overdragelsen av kongetittelen på Jahve og dannelsen av Davidstradisjonen skulle etter Jeremias arken ha vært delaktig. Ut fra denne forståelsen m.h.t. opptagelse av kanaaneiske forestillinger i Jahvetroen syntes det sannsynlig å anta arken, kulten forbundet med arken og arkens kultpersonale som det sted der de eldre forestillingene ble nyintèrpretert.

Den kultiske kontinuiteten i Jerusalem vi ikke kunne finne entydige belegg for i de gtl. tekstene, syntes å være en nødvendig forutsetning i teorien om en jerusalemittisk kulttradisjon. Sadoks forhold til arken, som etter de Vaux ¹¹² skulle borge for hans israelske integritet, kan være et uttrykk for den overtagelsesprosessen av kanaaneisk religiøsitet som muligens foregikk i tilknytning til arken

Synet på Jerusalem som en dør i Israel der kanaaneisk og annen fremmed religiøs innflytelse trengte seg inn i den offisielle Jahvetroen,¹¹³ samt paktens ark med dets forestillinger som

muliggjorde denne opptagelsen¹¹⁴ peker i retning av kultpersonalet rundt arken som den personale forbindelsen mellom kanaaneisk og israelsk kult. Sadok syntes da, særlig på bakgrunn av den eldre Sadokforskningen, å fremstå som den fremste representanten for den personale kontinuiteten i den jerusalemittiske kulten.

Den eldre Sadokforskningen som etter Bernhard¹¹⁵ ville vise kontinuiteten i det sakrale kongedømmet, syntes nå å være med på å fremheve stedet for over-tagelsen av den jerusalemittiske kulttradisjonen - kulten og kultpersonalet omkring paktens ark.

Noter.

1. von Rad (1962) s. 262 anm 49
2. Mowinckel (1916) s. 109 anm 2. Bentzen (1933) s.174
Rowley (1959) s. 461 ff.
3. Schmidt (1975) s. 209 Föhrer (1969) s. 209
Stolz (1970) s. 3
4. Schreiner (1963) s. 118. Rudolph (1955) s. 53
de Vaux (1974) s. 374
5. Se Stolz (1970) s. 3 anm 6
6. Schmid (1955) s. 168 ff.
7. Stolz (1970) Steck (1972)
8. Cross (1973) s. 209 - 15
9. Noth (1966²) s. 37 Hermann (1973) s. 50
10. Hermann (1973) s. 52
11. 2 av brevene EA, no 236 - 290 er gjengitt i Pritchard
(1969) s. 437 - 439
12. Noth (1950) s. 132 f.
13. ibid s. 183 anm 35.
14. Bernhard (1961) s. 101 , se og Noth (1950) s.170
15. Noth (1960) s. 172
16. Rowley (1959) s. 124.
17. Bentzen (1931) s. 9.
18. Bernhard (1961) s. 102 , 96 f.
19. ibid s. 94.
20. Se gjennomgåelsen hos Emerton (1971) s. 114 - 26
21. Stolz (1970) s. 7. Föhrer (1969¹) s. 207.
Schreiner (1963) s. 19 f. Noth (1950) s. 183
22. Cody (1969) s. 102.
23. Jfr. det heller negative synet på Jerusalems betydning
hos Alt (1959) s. 244 f. og Noth (1966²) s. 175 med
det mer positive syn hos Schreiner (1963) s. 19 og
Stolz (1970) s. 7
24. Herzberg (1965) s.221.
25. Alt (1959) s. 254. Se til dette Hermanns (1973)
beskrivelse av Jerusalem på Davids tid s. 206 f.
26. Se til dette avsnittet Hermann (1973) s. 200 f.
27. Schreiner (1963) s. 21 , 46 og 67.
28. Rowley (1939) s. 126-28.
29. Schmitt (1972) s. 296. Herzberg (1965) s. 229.

30. Noth (1968) s. 23.
31. Schreiner (1963) s. 66
32. Ahlström (1960) s. 7 - 10.
33. ibid. s. 10.
34. Stolz (1970) s. 10.
35. Fuss (1962) s. 161 - 63.
36. $\gamma\lambda$ som kultsted : Stolz (1970) s. 9 Schreiner (1963) s. 66. Aravna som konge : Cross (1973) s. 210 anm. 53. Motiver uten jebusittisk herkomst er sammenblandet : Schreiner (1963) s. 62 - 65. Aravna som kongenavn : Rudolph (1955) s. 146.
37. Fuss (1962) s. 147.
38. Se behandlingen av ættetavlene.
39. Noth (1968) s. 59.
40. ibid s. 17.
41. Gunneweg (1972) s. 80 Cody (1969) s. 91. Bentzen (1963) s. 11.
42. Ingenting i teksten knytter profeten Natan og Benaja spesielt til det jebusittiske Jerusalem. Se Soggin (1966) s. 136 m.h.t. Natan og Bentzens (1931) argument til støtte for Benajas tilknytning til det jebusittiske parti s. 91 anm 30.
43. Hauer (1963) s. 39 - 94.
44. Rudolph (1955) s. 109 ff.
45. ibid s. 121.
46. ibid ff.
47. Mot Cross (1973) s. 213 f. Man skulle ha ventet en mer tydelig avgrensing av Sadoks opphav ovenfor Eliprestskapet hos dtr. historieverk hvis ikke Ahitub var elipresten. Men det dtr. historieverk lider av en pinlig taushet m.h.t. Sadoks opphav.
48. Wellhausens synspunkter tilgjengelig hos Gunneweg (1965) s. 99. Rowley (1939) s. 114 og Cody (1969) s. 89.
49. Cross (1973) s. 213 antar som sannsynlig at hvis en skriver ønsket å forandre setningsleddet " Abjatar sønn av Ahimelek sønn av Ahitub og Sadok " ville han sette Sadok først og la de andre leddene stå uberørt. Dette er sannsynlig hvis skriveren bare ønsket å sette Sadok i første posisjon, men ønsket han også å knytte en

ottotavle til Sadok var det vel naturlig å forandre 2 Sam. 8, 17 slik Wellhausen antar.

90. Cross hevder at Wellhausens rekonstruksjon bryter med embedslistens form (1 Sam. 8, 16 f sml. 2. Sam. 20, 23-26 1 Kong. 4, 2-6) ved å benevne Abjatar med to generasjoner og Sadok med ingen. Etter Cross skulle en ha ventet et enkelt slektsnavn i embedslistene (eller kanskje ingen)

Embedslisten i 1 Kong. 4, 2-6 nevner, etter Noth (1968) s. 53, kort navn og embedsområde, til det personlige navnet hører farsnavnet. Sammenlignbare embedslistes finner han i 2. Sam. 8, 16 ff. og 20, 23 ff. (s. 62) , men at de skulle ha de samme formale kjennetegn tar han ikke opp til diskusjon.

Det syntes vanskelig å finne en fast formel struktur m.h.t. slektsnavn i embedslistene ut fra det lille matrialet som er overlevert oss i GT.

Mettinger (1971) s. 5 ser ingen vanskeligheter med å følge Wellhausens tekstrettelser i 2 Sam. 8, 17. [] forbindelse med tjenesten som var הַבַּיִת (1 Kong. 4,6) Slektsnavnet mangler her, og Mettinger ser dette som et tegn på den lave vurderingen av denne nye tjenesten.

Muligens er Ahitub føyd til Sadok nettopp for å unngå misforståelsen om en lav vurdering av Sadoks embede.

Cross (1973) s. 213f. vil forsøke å forklare tekstvanskeligheten i 2 Sam. 8, 17. ut fra tekstkritiske prinsipper. Han går ut fra den syriske versjonen av 2 Sam. 8, 17. , men leser Abimelek med 1 Krøn. 18, 16.

Teksten skulle så ha gjennomgått en haplografi; feil innsetting av en margnotis som leser Abjatar og fylt ut med bn. Leddet " Sadok , sønn av Ahitub " viser ingen forandring og skal da kunne være opprinnelig.

Cross' forslag syntes å presse 2 Sam. 8, 17. inn i et " restaurasjon av haplografi " skjema for å vise nettopp det han forutsetter, nemlig at leddet " Sadok, sønn av Ahitub " kan være opprinnelig. Bortsett fra de udokumenterte forutsetninger i Cross' rekonstruksjon, kan vi ikke, når vi leser Ahitub lik Elipresten, unndra leddet " Sadok, sønn av Ahitub" tekstkritiske overveielser.

51. Rudolph (1955) s. 61 Möhlenbrink (1934) s. 204.
52. Rudolph (1955) s. 51
53. Auerbach (1931) s. 327 Rudolph (1955) s. 53
54. Rudolph (1955) s. 51
55. ibid. s. 53
56. Gunneweg (1965) s. 222 Cody (1969) s. 146
57. Gunneweg (1965) s. 223
58. Ex 231 Num 3,4. 10. 18, 1 b. 7.
59. Til den historiske bakgrunnen se de Vaux (1974) s. 394 ff.
Cody (1969) s. 156 ff.
60. Til Levis betydning Gunneweg (1965) s. 225.
61. Gunneweg (1965) s. 204
62. Rudolph (1955) s. 55.
63. Budde (1934) s. 42.
64. Schmid (1968) s. 74.
65. ibid s. 10 f.
66. ibid s. 11, 12 anm 49.
67. ibid s. 184 anm 77. jfr. Rowley (1939) s. 131
Soggin (1972) s. 21
68. Cross (1973) s. 209
69. 1. Sidqi - Dn = guden Ner min rettferdighet.
2. Dn - saduq = guden Ner rettferdig.
3. Navn i hvilket element^{et} sidqu er et gudommelig navn.
70. Slik og Schmid (1968) s. 11 Nyberg (1933) s. 355
Anderledes Noth (1966) s. 161 anm 4 , men han anerkjenner navnene som kanaaneisk dannelselse (s. 114),
men vil forstå elementet s d q predikativt.
71. Schmid (1968) s. 75 mener det er uvisst å se om ordstammen s d q i Sadok er gudenavn eller verb dvs. adjektiv.
72. Til hele drøftingen av perikopen se særlig von Rad (1972) s. 134 f. 138 ff. og T.J. Sørensen / H.Bekken i Bjørndalen (1973)
73. Se til dette Emerton (1971) s. 407 ff.
74. Til Melkisedekperikopens forhold til resten av kap. 14 se Soggin (1972) s. 21 Stolz (1970) s. 151.
75. Til en videre drøftelse av salem se Stolz (1972) s 149 anm 1 Emerton (1971) s. 412 f. særlig anm 3.
76. Rendtorff (1966) s. 290 f.

77. Schmidt (1975) s. 137 og (1966) s. 60 Stolz (1970) s. 150 anm 3.
78. Rendtorff (1966) s. 291 ser i tittelen i Gen 14 en sammensmelting av egenskapene til to forskjellige guder: El som skaper av jorden og Eljon som skaper av himmelen. Eljon skulle være identisk med Paal. Paal blir riktignok forbundet med himmelen, men aldri som dens skaper. Schmidt (1966) s. 60 og (1975) s. 138.
79. Stolz (1970) s. 150.
80. Rowley (1939) s. 124 Rowley (1950) s. 461 ff.
81. Mot Mowinckel (1916) og Fentzen (1931). Rowley (1950) s. 471 anm 3 og Rowley (1939) s. 129.
82. Rowley (1950) s. 471.
83. ibid s. 472.
84. Rowley (1950) s. 462 særlig anm 4 (1939) s. 124.
85. Rowley (1950) s. 466 ff. Teorien til Rowley tatt opp av Rohland (1956)
86. Schreiner (1963) s. 116.
87. Kraus (1972) s. 760 Schreiner (1963) s. 116
88. Kraus (1972) s. 761.
89. Sedek og Salmes tilknytning til Jerusalem utleder man fra dets bruk i teofore navn som er tilknyttet Jerusalem samt ordenes forankring i Sionstradisjonen. Sedek og Salem blir ikke brukt som gudenavn i GT, men er vel kjent ellers i Orienten som guder.
Eljon er tilknyttet El i Gen. 14, 18 og lever videre, særlig i Sionssalmene, som gudenavn.
Se Schmidt (1975) s. 209 f. Fohrer (1969)' s. 208 f.
90. Se fotn. 78.
91. Nyberg (1938) særlig s. 356 ser i El , Eljon , Sadok og Salim en og samme gud. Stolz (1970) derimot s. 149 ff. 181 ff. og 218 ff. hevder at Salem, Sadok og El Eljon tilhører et gudepanteon hjemmehørende i Jerusalemkulten.
92. Schmidt (1975) s. 137 Fohrer (1969)' s. 208
Stolz (1970) s. 1 Til de enkelte Elforestillingene se Kraus (1966) s. 197 ff.
93. Rohland (1956) s. 142 sml. Wanke (1966) s. 64, 70.
Kraus (1972) s. 342 ff.

- Wildberger (1957) har folkevalfarten til Sion som det 5. motiv i Sionstradisjonen. Se og Schmidt (1975) s.214 f.
94. Schmid (1955) s. 131 f. s. 187 særlig s. 197.
95. Rohland (1956) s. 140 f.
96. Gudebegrep motivet : F. eks. von Rad (1962) s. 59
Stolz (1970) s. 163 ff.
Steck (1972) s. 14 anm 15.
Schmidt (1975) s. 212 .
- Kaoskampmotivert : F. eks. Schmidt (1966) s. 43 ff.
Stolz (1970) s. 12 ff.
Steck (1972) s. 16 anm 19.
- Paradismotivet : F. eks. Shreiner (1963) s. 235.
Schmidt (1966) s. 212.
Kraus (1972) s. 343.
- Folkekampmotivert : F. eks. Schreiner (1963) s. 226.235.
Lutz (1968) s. 174 ff.
Stolz (1970) s. 36 ff.
Kraus (1972) s. 344.
Steck (1972) s. 18 anm 25. Mer usikker m.h.t. dette motivets jebusittiske herkomst er Schmidt (1966) s. 91 f. og Jeremias (1971) s. 189.
97. Rohland (1956) s. 143 f. Von Rad (1960) s. 167 f. 305, 365 f. Schreiner (1963) s. 235 Lutz (1968) s. 235. Müller (1969) s. 44 f. Kraus (1972) s. 344 f. Se og Sæbø (1969) s. 257 f. 300, 303, 317.
98. Steck (1972) særlig s. 9 ff s 14 anm 15.
99. Schmidt (1975) s. 213.
100. Wanke (1966) s. 109 ff. Se kritikken av Wanke hos Lutz (1968) s. 213 ff. Svar på Lutz' kritikk hos Vollmer (1971) s. 191 ff.
101. Bernhard (1975) s. 665.
102. Soggin (1972) s. 21 f.
103. Wanke (1966) s. 52.
104. Rohland (1956) syntes s. 119 å forutsette bruken av kanaaneiske kultursteder i Jerusalem etter at arken ble overført til byen. Formidlingen av de mytologiske forestillingene skulle etter Rohland ha foregått gjennom det før-israelske tempelet (s. 139 anm 1) Schmidt (1975)

- s. 209 syntes også forutsette en opprettholdelse av den jebusittiske kulten under Davids tid.
105. Se Nyberg (1938) s. 373 f.
106. Mot Nyberg (1938), særlig s. 372. som mener at israelittene i Jerusalem hadde et dobbelt religiøst forhold, både til den kanaaneiske El og til Jahve. Nyberg har tydelig overvurdert Jerusalems religiøse og politiske betydning under jebusittene som skulle være årsaken til at David måtte underkaste seg El.
- Cross (1973) s. 210 spiller Davids religiositet ut mot den jebusittiske kulten og finner disse uforenbare. Hvis El-kulten i Jerusalem i stor grad bestod av forestillinger som ikke var anstøtlige for Jahvetroen, ville en opptagelse og forvandling av disse i Jahvetroen være naturlig på bakgrunn av den tidligere identifikasjonen El - Jahve. Noen motsetning til " David, a primitive Yahwist of well-documented piety " skulle dette ikke være.
107. Til det følgende se Schmidt (1966) s. 88 og (1975) s. 176 ff.
108. Mot Ahlström (1969) s. 9 Soggin (1966) #. og Fohrer (1969)² s. 118 f. har tolket opptagelsen av kanaaneiske forestillinger i Jahvetroen som politisk motivert synkretisme. Sekritikken av denne tolkningen hos Otto (1976) s. 66 f.
109. Fohrer (1969)² s. 209 Eissfeld s. 421 Wanke (1966) s. 52 og Schmidt (1975) s. 219.
110. Jeremias (1971) s. 185.
111. ibid s. 196 ibid s. 198.
112. de Vaux (1974) s. 374.
113. Jeremias (1971) s. 185 , senere Schmidt (1975) s. 208.
114. Også Zimmerli (1972) s. 64.
115. Bernhard (1961) s. 96.

Litteraturliste.

- Ahlström (1960) G.W. Profeten Natan och tempelbygget i Svensk Exegetisk Årsbok 25 s.5-22.
- Ahlström (1963) G.W. Aspects of Syncretism vi Israelite Religion. Lund.
- Alt (1959) A. Jerusalems Aufstäg i Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III. München s. 243-57.
- Auerbauch (1931) E. Die Herkunft der Sadokiden i ZAW 49 s. 327-328.
- Bentzen (1931) Aa. Studier over det Zadokididske Præsteskabs Historie. København.
- Bentzen (1933) Aa. Zur Geschichte der Sadokiden i ZAW 51 s. 173-176.
- Bernhardt (1961) K-H Das Problem der Altorientalischen Koningsideologie im Alten Testament. Leiden.
- Bernhardt (1975) K-H Anmeldelse av Stolz (1970) i ThLZ 100 s. 663-667.
- Ejørndalen (1973) AJ m.fl. Første Mosebok. En kommentar Drammen.
- Budde (1934) K. Die Herkunft Sadok's i ZAW 52 s. 42-50.
- Cody (1969) A. A history of Old Testamrnt priesthood. Rome.
- Cross (1973) F.M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, Massachusetts.
- Kart (1976) O. Silo und Jerusalem i Th.Z 32 s. 65-77
- Eissfeldt (1966) O. Silo und Jerusalem i Kleine Schriften, Dritter Band s. 417 - 425.
- Emerton (1971) J.A. The riddle of Genesis XIV i V t 21 s. 403 - 39.
- Fohrer (1969)¹ G. Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966). Berlin.
- Fohrer (1969)² G. Geschichte der israelitischen Religion. Berlin.
- Fuss (1962) W. 11 Samuel 24 i ZAW 74 s. 145 - 64

- Gunneweg (1965) A.H.J. Leviten und Priester. Göttingen
Gunneweg (1972) A.H.J. Geschichte Israels bis Bar Kochba,
Stuttgart.
- Hauer (1963) C Who was Zadok i JBL 82 s. 89 - 94.
Hermann (1973) S Geschichte Israels in alttestament-
licher Zeit. München.
- Herzberg (1965) H.W. Die Samuelbücher. Göttingen.
Jeremias (1971) J. Lade und Zion i Probleme biblischer
Theologie, München s. 183 - 198.
- Kraus (1972) H.J. Psalmen 1 og 2. Neukirchener - Vluyn.
Lutz (1968) H.M. Jahve, Jerusalem und Völker.
Neukirchen - Vluyn.
- Mettinger (1971) T Solomonic State Officials. Lund.
Möhlenbrink (1934) K Die levitischen Überlieferungen des
Alten Testaments i ZAW 52 s. 184-231
Esra den Skriftlerde.
- Mowinckel (1916) S. Ursprunge und Strukturen alttest-
amentlicher Eschatologie. Berlin.
Müller (1969) H-P Die israelitischen Personennamen
im Rahmen der gemeinsätischen
Namengebung. Hildesheim.
- Noth (1966)¹ M. Geschichte Israels. Göttingen.
Noth (1966)² M. Gott, König, Volk im Alten Testament
i ZTK 47 s. 157 - 191.
Noth (1950) M. Jerusalem und die isrealitische
Tradition. i Gesammelte Studien zum
Alten Testament. s. 172 - 187
München.
- Noth (1968) M. Konige 1. Neukirchen - Vluyn.
Nyberg (1938) H.S. Studien zum Religionskampf im Alten
Testament i ARW s. 329 - 337.
- Pritchard (1969) J.E.ed. Ancient Near Eastern Texts Relating
to the Old Testament. Princeton.
Rad (1960) G. von Theologie des Alten Testaments II.
München.
Rad (1962) G. von Theologie des Alten Testaments I.
München.
Rad (1972) G. von Das erste Buch Mose. Genesis.
Göttingen.
Rendtorff (1966) R. El, Baal und Jahve i ZAW 78
s. 277 - 292.

- Rohland (1956) E Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten. München.
- Rowley (1939) H.H. Zadok and Nehushtan i JBL 58 s. 113 - 139.
- Rowley (1950) H.H. Melchizedek and Zadok (Gen. 14 and Ps. 110) i Festschrift Bertholet, Tübingen, s. 461 - 72.
- Rudolph (1955) W Chronikbücher. Tübingen.
- Schmid (1955) H. Jahve und die Kulttraditionen von Jerusalem i ZAW 67 s. 168 - 197.
- Schmid (1968) H.H. Gerechtigkeit als Weltordnung. Tübingen.
- Schmidt (1966) W.H. Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Berlin.
- Schmidt (1975) W.H. Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte. Neukirchen - Vluyn.
- Schmitt (1972) R. Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Gütersloh.
- Schreiner (1963) J Sion - Jerusalem Jahwes Königssitz. München.
- Soggin (1966) J.A. Der offizielle geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts i ZAW 78 s. 179 - 204.
- Soggin (1972) J.A. Der Beitrag des Königtums zur Israelitischen Religion i Studies in the religion of ancient Israel. Leiden s. 9 - 26.
- Steck (1972) O.H. Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Zürich.
- Stolz (1970) F. Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Berlin.
- Sæbø (1969) M. Sacharja 9 - 14. Untersuchungen von Text und Form. Neukirchen - Vluyn.
- Vaux (1974) R. de Ancient Israel Its Life and Institutions. London.
- Vollmer (1971) J Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja. Berlin.

- Wanke (1966) G Die Zionstheologie der Zorachiten.
Ferlin.
- Wildberger (1975) H. Die Volkerwallfahrt zum Sion,
Jes. 2, 1-5 i V 77 s. 62 - 81.
- Zimmerli (1972) W. Grundriss der alttestamentlichen
Theologie. Stuttgart.