

SPECIALAVHANDLING

FOR

KARL OLAV SANDNES

MOSE FORHOLD TIL JETRO OG MIDIANITTENE.

EN UNDERSØKELSE AV EX. 18 OG NÆRLIGGENDE TEKSTER.

Våren 1978.

## INNHALDSFORTEGNELSE

I.	INNLEDNING	
	1. Problemfeltet	s.1
	2. Arbeidsprosedyre	s.2
II.	TEKSTMATERIALET	
	1.Ex.3:1-6	s.2
	Ekskurs om <span style="margin-left: 2em;">0'75N77</span>	s.3
	2a. Ex.18:1-12	s.6
	Detaljseksegese v.9-12	s.9
	Ekskurs om erkjennelsesformelen	s.13
	2b. Ex.18:13-27	s.19
	3. Num.10:29-32	s.24
	Ekskurs: Jetro - Hobab - Reuel midianitter - kenitter	s.24
	4. Gen.4:1-16	s.26
	5. Utenombibelsk materiale	s.29
III.	TEMATISK KONKLUDERENDE DEL	
	1. Ex.3:1-6	s.30
	2a. Ex.18:1-12	s.31
	2b. Ex.18:13-27	s.32
	3. Num.10:29-32	s.33
	4. Gen.4:1-16	s.34
IV.	SAMMENFATNING	s.34
V.	NOTER	s.36
VI.	LITTERATURLISTE	s.39

## I INNLEDNING

### 1. Problemfeltet

Flere tekster i G.T. omtaler at Moses og Israel har vært i berøring med folkeslaget midianittene. Moses var etter Ex.2:21 gift med datteren av presten i Midian. Under dette opphold hos sin svigerfar er det at Moses mottar gudsåpenbaringen Ex.3. Dette forhold når et klimaks i Ex.18 hvor Jetro møter Moses etter Sivhavsunderet, et møte med såvel kultiske som juridiske implikasjoner. Vi vil undersøke av hvilken art dette forhold mellom Moses og Jetro, israelitter og midianitter er.

Da dette spørsmål i dette sekel ofte finner sitt svar i den såkalte kenitterhypotese, gir vi et skissemessig riss av denne. Under pseudonymet Richard von der Alm fremsatte F.W. Ghillany teorien i 1862<sup>1)</sup>. I korthet går den ut på at Jahve opprinnelig er midianittenes og kenittenes gud, og at Jetro er dennes prest. Kronvitnet i så henseende utgjør Ex.18. Mose religion har sin begynnelse her i Midians ørken, og det formidlende element er presten Jetro. Hypotesen fikk en veldig gjennomslagskraft, og ble nærmest allment akseptert til tross for noen kritiske røster<sup>2)</sup>. Sin fremste forsvarer fikk teorien i K. Budde<sup>3)</sup> i Tyskland, og i England i H.H. Rowley like til vår tid. Rowley medgir at teorien ikke er sikker, men "it seems to me to have all probability on its side"<sup>4)</sup>. Han presiserer at dette ikke undergraver Mose rolle i jahvismens dannelse. Det Moses overtok fra Jetro, har han omformet og hevet opp på et annet nivå. Denne nivåforskjell avspeiles best i de to dekaloger Ex.34 og Ex.20/Deut.5 hvor den første er av kenittisk, den andre av mosaisk opprinnelse<sup>5)</sup>.

Av nyere bibelteologier hvor denne tese uttrykkes, om enn forsiktigvis, kan nevnes G. von Rad<sup>6)</sup> og W.H. Schmidt<sup>7)</sup>. Kenitterhypotesen har likevel den senere tid møtt motstand fra flere hold, slik at vi idag kan si at den i sin klassiske form har begrenset støtte.

## 2. Arbeidsprosedyre

Vårt problemfelt er som sagt gitt av de gammeltestamentlige tekster selv, og vi ønsker derfor å knytte undersøkelsen så nær til tekstene som mulig. Arbeidet vil grovt sett forløpe i en tekstmateriell og en tematisk-konkluderende del. Av tekstmaterialet vil vi i første rekke konsentrere arbeidet om Ex.18, og særlig v.9-12 som vil bli gjort gjenstand for detaljeksegese. Det øvrige tekstmaterialet som undersøkes, vil i fordypningsgrad behandles lettere, og med vekt på det i disse tekster som er av verdi for vårt emne. Den rekkefølge tekstene behandles etter, er begrunnet i deres kronologiske ordning i Pentateukens sluttskikkelse. I en særstilling står behandlingen av Gen.4:1-16 som derfor er tatt opp sist umiddelbart før den utenombibelske teksten. Med denne nærhet til tekstene ønsker vi å vise at våre konklusjoner begrunnes i materialet selv. Den tematisk-konkluderende del vil for oversiktens skyld ta for seg de enkelte tekster for seg, men hele tiden som referanser til forståelsen av Ex.18. Av sekundærlitteraturen vil vi særlig fremheve artiklene av Chr.H.W. Brekelmans, A. Cody og R. de Vaux; ellers har konkordansarbeid etter Mandelkerns konkordans dannet grunnlag for konklusjoner underveis.

## II TEKSTMATERIALET

### 1. Ex.3:1-6

Kontekstuelle bemerkninger: I Ex.2:11ff fortelles det om at Moses i voksen alder gikk ut for å se til sitt folk. Opphisset over den behandling en av hans landsmenn får av en egypter, dreper han denne. Da han senere forstår at dette er blitt allment kjent, ser han seg tvunget til å flykte. Denne flukt bringer ham til landet Midian, og til giftermål med datter av presten Jetro. Under dette opphold er det Moses i Ex.3 møter Jahve i den brennende tornebusk. Dette kapittel deles litterærkritisk på Jahvisten og Elohisten, og for v.1-6 gjelder vanligvis følgende sondring; v.1-4a og 5 tilskrives J, og 4b og 6 er E.

Teksten:

Det forutsettes at Moses er i tjeneste hos sin svigerfar, som Jakob var det hos Laban Gen. 29. Jetro presenteres som כהן מדין jfr. Ex.2:16, 18:1. Tradisjonelt oversettes dette "Midians prest", men denne forståelse er motsagt av bl.a. Chr.H.W. Brekelmans<sup>8</sup>. Han påpeker at det er eneste sted i G.T. hvor כהן forbindes med et stedsnavn og ikke en guddom som vanlig Gen.14:18, 2. Kong. 11:18, 1. Sam. 14:3. En nøyaktig parallell mener Brekelmans å finne i ordet mkrb som finnes i sør-arabiske tekster, og som betegner øverstepresten, men som også er tittel på de eldste sabeiske konger<sup>9</sup>. Mkrb kalles mkrb over et landområde akkurat som Jetro er כהן over Midian. Når Jetro benevnes slik, betyr dette at han i lys av denne parallell er Midians høvding som også utfører prestelige funksjoner<sup>10</sup>. Hva vurderingen av dette syn angår, viser vi til vår kritikk under behandlingen av Ex.18:12.

Verbene נהג som flere steder anvendes som gjeterens virksomhet Gen.31:18, og נלך i v.1 etterfølges begge av et preposisjonsledd, og synes å peke i retning av en distanse mellom utgangspunktet hos Jetro og gudsfjellet. Denne iakttagelse bekreftes i Ex.18:5 hvor også bevegelsesverget נלך er brukt om Jetros stedlige forhold til gudsfjellet.

Ekskurs:

הר משה/יהוה brukes i G.T. enten om gudsåpenbarings fjell, eller om tempelhøyden Sion Ps.24:3. Her i Ex.3:1 identifiseres gudsfjellet med Horeb likesom i 1. Kong.19:8. Dette er først og fremst Deuteronomiums betegnelse på gudsfjellet 1:6, 4:10,15, og som sådan en senere betegnelse enn Sinai som er Jahvistens vanlige betegnelse. הררה i Ex.3:1 erklæres av mange for sekundært<sup>11</sup>. Sinai brukes både om et ørkenområde Ex.19:1f og om fjellet Ex.19:11,18,20,23. Når det gjelder lokaliseringen av dette fjell, er det et klassisk problem innen den gammeltestamentlige forskning uten noen konsensus blant forskerne den dag i dag. Man har med utgangspunkt i teofaniskildringen Ex.19 villet finne gudsfjellet i et vulkansk område. Men for å finne et slikt, må man langt sørover, sørøst for Akababukten i Arabia. Det er imidlertid ingen umulighet at et vulkansk trekk

i en teofaniskildring er knyttet til et ikkevulkansk fjell. Naturfenomenene vi møter i teofanien Ex.19:18, 1. Kong. 19:11f ledsager Jahve, og er ikke å forstå som beskrivelser av den lokale egenart.

Med henvisning til de gamle teofanitekster Dom.5:4f, Deut.33:2, Hab.3:3 lokaliseres Sinai av andre til edomittenes og midianittenes område. Disse steder synes å forutsette at Sinai lokaliseres sammen med de geografiske områder som er nevnt parallelt. Den folkelige tradisjon har siden det 6. århundre e.Kr. identifisert Sinai med fjellet Dsjebel Musa som ligger langt sør på Sinai-halvøya, og ved hvis fot vi finner Katarinaklosteret. Denne teori har vel den største tilslutning, men også toppene Dsjebel Katerin og Dsjebel Serbal i samme område har vært nevnt. R. de Vaux konkluderer om Sinais beliggenhet: "nous ne saurons jamais aussi ou il était situé"<sup>12</sup>.

Spørsmålet er imidlertid ikke så enkelt at det kun dreier seg om lokalisering av Sinai, men også identifiseringen av  $\text{סִינַי}$  med Sinai er blitt motsagt. M. Noth mener at spørsmålet om gudsfjellets beliggenhet må løses fra spørsmålet om Sinais lokalisering. Han konkluderer med at vi angående dette gudsfjell ikke har noen mulighet til å si noe annet enn at det var i ørkenen<sup>13</sup>. Noen utførlig behandling som kan danne grunnlag for noen konklusjon har vi ikke her beflittet oss på. Utifra den manglende konsensus kan vi imidlertid trekke den slutning at å argumentere med gudsåpenbaringens geografiske sted i forbindelse med jahvismens opprinnelse, er for teseaktig.

---

Vi kan i versene 2-4a(J) ikke unngå å legge merke til den gjentatte betoning av  $\text{סִינַי}$ . Foruten i denne tekst finnes ordet kun i Deut.33:16 som er en direkte referanse til Ex.3. Lydbildet forbinder dette ord med  $\text{סִינַי}$ . I tillegg til denne analogi synes ilden å alludere til teofanien i Ex.19. Er denne alludering tilsiktet av J. eller er ordet  $\text{סִינַי}$  kun et tilfeldig valgt ord for tornebusken? Meningene blant eksegetene spriker noe her. Et avgjort svar er vanskelig å gi, men det at  $\text{סִינַי}$  også anvendes i 4b(E) kan være en antydning om at vi ikke for raskt slutter fra  $\text{סִינַי}$  til  $\text{סִינַי}$ .

Ved siden av denne ordbruk er det verbformer av  $\text{נִלְוָה}$  som preger disse versene. Nifalformen i v. 2 står i en særstilling som teknisk term for tilsynekomst av oververdslige vesener Gen 12:7, Ex 3:16. Tre ganger er Moses subjekt for verbhandlingen  $\text{נִלְוָה}$  som her altså anvendes i en teofaniskildring. Gud selv er ikke objekt for denne handling, men den brennende tornebusk, m.a.o. det naturfenomen som ledsager teofanien. Teksten er her på linje med Ex 24:17 og Esek 1:28 hvor det er  $\text{כְּבוֹד יְהוָה}$  som er objekt for  $\text{נִלְוָה}$ . I Jes 6:1 og Ex 24:11 hvor  $\text{נִלְוָה}$  brukes direkte og uproblematisk om Gud dveles det ikke ved dette syn, men ved det som sies. Denne skildring av de ledsagende fenomener istedenfor av Gud selv er en viktig del av det gammeltestamentlige gudsbilde Ex 33:20, Dom 13:22.

$\text{יָנַח}$  i 4b refererer på det korteste Mose svar på gudstalen. Dette ord synes å være vanlig betegnelse på det lydhøre svar på Guds tiltake Gen 22:1, 31:11, og kanskje særlig i profetkallelser Jes. 6:8. Gud befaler Moses å ta av seg sine sandaler, og begrunner det i at jorden han står på er hellig  $\text{מֵרַמְתָּ קְדֹשׁ הוּא}$ . Det har vært påpekt at dette utsies om stedet før selve åpenbaringen<sup>14</sup>, fordi Jahve, midianittenes gud, bor der. Intet i teksten antyder at Moses visste at fjellet var guddommens bosted, noe vi rimeligvis kunne ventet, og særlig slik denne tanke vanligvis forbindes med Jetro som prest for denne guddom. Uttrykket  $\text{מֵרַמְתָּ קְדֹשׁ הוּא}$  sier intet om når stedet er helliget, men at det er hellig her og nå, fordi den Hellige nå har valgt det som sitt åpenbaringssted, Jos 5:15. Slik sett er denne tekst en parallell til de mange steder i patriark-fortellingene hvor en guds-åpenbaring innleder en ny kult Gen 12:7, 35:1 jfr. Ex 3:12,18. Helligheten er ikke en av Guds attributter, men selv hans vesen og væremåte; Jes. 6:3, Hos 11:9 hvor  $\text{קָדֹשׁ}$  betegner Gud i motsetning til det menneskelige. De objekter Lev 7:6 og de mennesker Deut.7:6 som kalles hellige, er det ene og alene ved deres tilknytning og til denne hellige gud.

Den talende Gud presenterer seg i v. 6 i den s.k. selvpresentasjonsformel hvor  $\text{יְהוָה/יְהוָה}$  forbindes med navnet f.eks. Ex 6:2 Også i fedrereligionen finner vi formelen brukt Gen 26:24, 31:13, 35:11, her vesentlig brukt som en identifikasjon av guden. I Ex 3:6 identifiserer den talende Gud seg med fedrenes gud. Slik

markerer denne åpenbaring såvel noe nytt i forhold til fedrene, som en kontinuitet bakover til fedrene.

## 2. Exodus 18

### a) Ex 18:1-12

#### Tekstkritikk

- v. 6) Samaritanus, LXX og den syriske versjon leser i stedet for '  $\text{N}$  utropet  $\text{N}$ . Den nære paralell i Gen 48:2 kan ha ledet til det vanligere  $\text{N}$ , og masoretenes tekst ~~bør~~ beholdes som lectio difficilior.
- v. 7) Samaritanus og Vaticanus leser hif. av  $\text{N}$  med suffiks 3 m sg. Vi mener dette fungerer som en anskueliggjøring av en vanskeligere tekst.
- v. 9) LXX leser i stedet for  $\text{N}$  prep.  $\text{S}$  med suffiks for 3 m. pl.  $\text{N}$ . I tråd med dette leser LXX da også suffiks 3 m. pl. etter  $\text{S}$ , og får her støtte av den syriske versjon. Bevitnelsen er ikke god nok til å rettferdiggjøre en endring av TM som gir god mening, og som dessuten antagelig er en vanskeligere tekst.
- v.12) Med referanse til den syriske versjon og Targum foreslår tekstapparatet å lese impf. hif. av  $\text{N}$  med betydningen "bringe offer". Dette er ganske sikkert en tolkningstradisjon av den vanskeligere tekst.

#### Litterærkritikk

Kap. 18 består av to separate hendelser som sammen danner et enhetlig bilde av teksten. Disse to hendelser er forbundet gjennom samme personer og ved en kronologisk tilordning. Vekslingen av gudsnavnene  $\text{N}$  og  $\text{N}$  oppfattes i de fleste tilfeller som tegn på i det minste to kilder. Det er vanlig å tilskrive E kapitelets grunnstamme, men med J-influens, særlig i fraseologien. v. 1-12<sup>15</sup>. En viss prestelig innflytelse, uten dermed å ville si kildekriftet P, kan enkelte steder ha nedfelt



seg. Dette vil bli nevnt på de aktuelle steder i eksegesen. Den syntaktiske vanskelighet i v.2 avslører en senere redaktør. Sippora ble sist fortalt om i 4:24-26, da hun med barna var på vei til Egypt med Moses 4:20. Nå opptrer hun plutselig sammen med sin far. Denne spenning er sannsynligvis av en redaktør søkt utjevnet ved tillegget

ה' תישו תנן.

11 b synes i TM å inneholde en anakolutt. Muligens er en del av setningen falt bort, eller 10b hører hjemme her. Dette siste er apparatets konjunktur, og det gir mening til v. 11, samtidig som v. 10 lettes for den unødige gjentakelse i 10b. V. 10-11 blir da å oversette slik: v.10 Jetro sa: Lovet være Jahve som har frelst dere fra egypternes hånd, og fra Faraos hånd. v. 11) Nå vet jeg at Jahve er større enn alle guder, fordi Han har frelst folket fra å være under egypternes hånd, da de behandlet dem overmodig.

#### Kontekst

Ex 18 knytter tilbake til tradisjonen om Moses ekteskap i Midian Ex 2:11-22 og til gudsåpenbaringen Ex 3. Under Guds førerskap er Moses nå med folket underveis til gudstjeneste for sin frelsergud Ex 3:12. Denne finner sted i Ex 19 som danner innledningen til det store Sinaikompleks Ex 19-Num. 10. Itinerariet 19:1-2 etterlater inntrykk av distanse mellom Guds fjell og Sinai; denne spenning kan være av redaksjonell art<sup>16</sup>.

Israelittenes og Mose gode forhold til midianitten Jetro står i kontrast til fiendskapet med amalekittene i foregående kapittel. Vi merker hvorledes det gode forhold mellom Moses og Jetro stadig understrekes i Ex 18. Dette er en mulig forklaring på spørsmålet om den kronologiske plassering av Ex 18. 1. Sam 15:5-7 kontrasterer også nettopp disse folks forhold til Israel. Den tematiske sammensetning synes å være overordnet den kronologiske. Ex 18 foregriper jo såvel kultiske som juridiske institusjoner. Sammen er da Ex 17 og 18 typetekster på folkenes forhold til Israel.

### Tekst

Allerede i v. 1 presenteres Jetro på samme måte som i Ex 3. Han har hørt alt det som Herren har gjort for Israel, og וְכִּי-setningen viser klart at referansen her er redningen fra Egypt. Hifil av יָצָא samler i seg alt det som uttrykket יְהוָה יָצָאנוּ מִמִּצְרַיִם vil si, og brukes flere steder som en teknisk term for Guds virke ved exodus Ex 6:6, Deut. 26:8, Jos. 24:6. I alle disse tekster knyttes verbet gjennom preposisjonen מִן til Egypt מִמִּצְרַיִם. Uttrykket יְהוָה יָצָאנוּ מִמִּצְרַיִם brukes tre ganger med Gud som subjekt i v. 1-12 (1, 8 og 9), og alle stedene synes det å være en formelpreget vending for Guds utfrielse av Egypt. Leddene i uttrykket kan nok variere endel, men alltid er יָצָאנוּ מִמִּצְרַיִם med, slik vi og finner det i Ex 14:31. Hyppigst finner vi uttrykket hos Deuteronomium og det deuteronomistiske historieverk, også der i tilknytning til Guds frelse under utfrielsen og ørkenvandringen Deut 1:30, 4:34, 7:18, 11:3.5 f.f. Formelen brukes også ofte i forbindelse med helligkrigstradisjonen Deut 3:21, 4:3, Jos 10:32, 23:3. I Jos 9:9 f og 24:17 knytter dette formeluttrykk exodus og hellig krig sammen, og denne linje kan vi føre tilbake til Ex 14:13 f og 31 som vi allerede har nevnt. Dette uttrykk rommer da noe av det vesentligste i Israels frelseshistorie, exodus og landnåm. I vår sammenheng er det desto viktigere, fordi det danner den motivmessige bakgrunn for Jetros bekjennelse i 10 f.

Det som nevnes om de to sønner griper tilbake til 4:20<sup>17</sup>, og den utførlige tolkning av navnene synes på et vis å gripe inn i fortellingens flyt. Navnet יִשְׂרָאֵל betyr gjest i et fremmed land jfr. Ex 2:22. Vi får her et bilde av Moses som minner om patriarkene Gen 15:13, 23:4. Det andre navnet alluderer til Ex 3:6 hvor Jahve åpenbarer seg som fedrenes gud. Likesom i Ex 3 knyttes også her forbindelsen tilbake til fedrene. יָצָא om Gud forekommer oftest i salmene Ps. 33:20, 70:6, 115:9-11. Guds hjelp presiseres som frelse fra Faraos krigsmaskin, også i Ps. 33:19 f og 72:12 er hif. av יָצָא og יָצָא parallellisert. Ex 6:6 anvender יָצָא hif. parallelt med יָצָא hif. om Jahves gjerning ved utfrielsen fra Egypt. I det hele ser vi hvorledes ord og uttrykk som fokuserer exodusfrelsen dominerer dette tekstavsnitt, først יְהוָה יָצָאנוּ מִמִּצְרַיִם og dernest hifilformer av יָצָא og יָצָא.

Som i Ex 3:1b ser vi også her i v. 5 at Jetros oppholdssted ikke er ved  $\text{D}^{\prime} \text{N} \text{N}$  men at han tvertom må forflytte seg for å ankomme hit hvor Moses har gjort stopp. Møtet mellom disse to gir oss innblikk i et idyllisk familieforhold. Den nære relasjon understrekes ved alle suffiksene. Mose reaksjon i møte med Jetro beskrives detaljert. Han bøyer seg for ham og kysser ham.

$\text{N} \text{N} \text{U}$  hitp. kan også brukes om å falle ned i gudstilbedelse Gen 24:26 Ex 20:5. Gen 33:7 og 2 Sam 9:8 viser at det dreier seg om å bøye seg for en person for å vise vedkommende ærefrykt og underdanighet.  $\text{P} \text{U}$ ], kysse, gir uttrykk for samme holdning, men med en mulig aksent-forskyvning i retning av hyllest Gen 27:26, 50:1 jfr. Ps 2:12. Vi får i det hele tatt et malende bilde av tidens skikk og høflighetsformer, samt i hvorledes et slikt møte ble innledet med spørsmål om hverandres velferd. Den ære Moses viser Jetro, og den underdanighet han fremviser ligger i at Jetro er hans  $\text{N} \text{N}$ . Å søke denne holdning motivert ut fra religiøse forhold, er unødvendig. Mose fremferd kommer jo nettopp som svar på det nære familieforhold teksten har understreket.

Dette møtet munner ut i at Moses forteller om Jahves frelse for sitt folk fra egypternes overmakt, og om de trengslene de møtte underveis.  $\text{N} \text{N} \text{S}$  er ingen vanlig betegnelse på trengslene som var forbundet med folkets opphold i Egypt og redningen derfra, selvom det brukes slik i Num 20:14.  $\text{N} \text{N} \text{N}$  inkluderer alt fra å bli forfulgt av egypterne Ex 14:5,10, Sivhavsunderet Ex 14:21-28, vannmangel Ex 15:23 f.f./17:1-6, sult Ex 16:2-8 og til krig med amalekittene Ex 17:8-16. Også her i v. 8 sammenfattes Jahves frelse i  $\text{S} \text{S}$ ] hif. Fra kapitelets første vers og til Mose tale v. 8 behersker Guds frelse ved Exodus fremstillingen. Bare på denne bakgrunn kan Jetros fremferd og ytring v. 9 f.f. forståes, fordi hans reaksjon grunner seg nettopp i kunngjøringen av denne frelse.

#### Detaljeksese v. 9-12.

Vi ønsker å gjøre Jetros reaksjon, hans bekjennelse og den derpå følgende kultakt til gjenstand for en mer detaljert undersøkelse, da vi tror at svaret på vårt emne i vesentlig grad vil være bestemt av den forståelse vi her finner.

Verbet  $\text{גלגל}$  gal (= glede seg) beskriver Jetros reaksjon. Foruten her forekommer ordet i gal bare i Jobs klage Job 3:6. Han forbanner her den natt han ble født, og unner den ingen glede med de øvrige årets dager. Det Job ikke forunner denne dag beskrives nettopp med  $\text{גלגל}$  gal.

Som om det ikke skulle være sagt klart nok, understrekes igjen hvorfor Jetro er glad. Dette utsies med  $\text{הטנה}$  som er det eneste i setningen som bringer noe nytt i forhold til det som tidligere er sagt.  $\text{הטנה}$  forefinnes særlig hyppig i Deuteronomium med flere betydningsnyanser. I Deut 1:35, 4:21, 6:18 brukes det om landet, men ordet anvendes her adjektivisk og ikke substantivisk og absolutt som i Ex 18:9. I det s.k. lille historiske credo står  $\text{הטנה}$  om de frelsesgoder Gud har gitt i landet Deut 26:11. Helt absolutt anvendes  $\text{הטנה}$  i Mose tale Deut 30:15 der det er parallellisert med  $\text{היה}$  og kontrastert med  $\text{המרה}$ . Slik ordet i vår tekst er knyttet sammen med  $\text{אשר עשה יהוה}$  og  $\text{לפי}$  hif. er dets meningsinnhold bestemt i lys av disse. Det ligger da nærmest å oppfatte det som den hjelp Jahve sendte i de mange trengsler vi nevnte i forbindelse med v. 8. Mens formelen  $\text{אשר עשה יהוה}$  i v. 8 ble anvendt om den negative side av frelsen, nemlig den skjebne Gud satte for egypterne, brukes den her positivt om det Gud gjorde for Israel. Dette understrekes ytterligere av preposisjonsleddet innledet med  $\text{כי}$  som er svært vanlig i forbindelse med  $\text{לפי}$  hif. Ex 3:8, 1. Sam 4:8, 7:14, alle disse steder med uttrykket  $\text{כח}$  hvor  $\text{ח}$  best oversettes med makt. Likheter med formuleringene i Ex 3:8 viser at den frelse som der ble lovet, er det Jetro nå gleder seg over å ha fått høre om.

v. 10) Mens foregående vers belyste Jetros reaksjon på Jahves frelse for Israel ved å fortelle om hans følelser, hører vi her om hans utsagn i denne forbindelse. Formelen  $\text{כרוך יהוה}$  er her lagt i Jetros munn. Denne nominalsetning med verbet i pual partisipp finner vi i G.T. brukt både om Gud og mennesker. Partisippet  $\text{כרוך}$  betegner den tilstand mennesket befinner seg i når det besitter  $\text{כרכה}$  som i GT bestemmes enten materielt Gen 24:34-36 eller mer åndelig religiøst Num. 6:22-26. Anvendt på mennesket står  $\text{כרוך}$  i samme betydning som  $\text{אשר}$ ; sammenlign Jer. 17:7 med Ps. 40:5, og har i senere tid åpenbart erstattet

ךךך Når formelen brukes om Gud, er ךךך lovprisende å forstå. Gud er ךךך fordi Han gir frelse i vid mening 1. Kong 1:48, 2. Sam. 18:28.

Slik formelen ךךך׳ ךךך er brukt i Ex 18:10, uttrykkes den enkeltes spontane og umiddelbare forundring og glede i møte med Guds konkrete inngrep til frelse. Ropet har altså en ikke-kultisk kontekst jfr. Ruth 4:14, 1. Sam. 25:32, 39, og kan etter sin funksjon karakteriseres som kerygmatiske. Illustrerende eksempel er Abrahams tjeners frierreise for Isak Gen 24. Tjeneren ber Gud om et tegn på hvem av kvinnene som er den rette v. 12-14. Dette tegn gis ham v. 15-25, og etterfølges umiddelbart av et spontant utrop fra tjeneren nettopp der ved brønnen: ךךך׳ ךךך v. 27. Imidlertid kan vi møte det samme rop også i kultisk sammenheng 1. Kong 8:56. Med ett unntak er alle steder i psalteret som har denne formel slike kultrop. En senere utvikling av denne formel finner vi i 1. Krøn. 29:10 og Ps. 119:12. Signifikant er her at pronomenet ךךך׳ er skutt inn og orienterer formelen mer i retning av en bønn. Disse sene steder har ingen henvisning til noen frelsesgjerning verken i fortid eller nåtid. Disse ulike typer av formelen er overveiende brukt av israelitter om sitt eget folks Gud. Visse unntak utgjøres av 2. Krøn. 2:11 (12 i NO) 1. Kong 10:9/2. Krøn. 9:8<sup>18)</sup> og Ex 18:10. Av disse steder synes sistnevnte å være det som refererer seg mest direkte til det innerste i gudsfolkets historie, nemlig utfrielsen fra Egypt. Saklig sett slutter Jetros utrop seg da nær til Mirjams lovsang Ex 15:21.

Etter vanlig syntaks etterfølges lovprisningsformelen av en relativsetning som grunn gir denne. Relativsetningen er nesten identisk med 9b såvel i form som i sak. Jetros gudspris finner sin grunn i Jahves frelse for sitt folk. Noen ny informasjon gir ikke denne setning, bare dette viktige at Israels grunnleggende frelsesopplevelse ytterligere understrekes, og denne gang av Jetro selv.

M. Buber<sup>19)</sup> har gjort gjeldende at v. 10 har sin parallell i Gen. 14:19-22. Her gjenfinner han ךךך-formelen med nominalledet ךךך׳ ךךך i v. 20. Abraham identifiserer uttrykkelig i v. 22 denne ךךך׳ ךךך med sin Gud Jahve. Et analogt forhold foreligger her i Ex 18:10 hevder Buber; Jetro identifiserer sin Gud

med Jahve. Vi tror imidlertid at denne identifisering av  $\text{יְהוָה}$  med Jahve er resultat av en lengre troskamp og reflekterer som sådan den seirende Guds tekstvitner snarere enn Abrahams handling i øyeblikket. LXX og den syriske versjon utelater  $\text{יהוה}$  i teksten. Gen. 14:19-22 avspeiler den kamp Jahvetroen har ført og vunnet mot fremmede guder og forestillinger. En refleks av den samme kamp finner vi også eksempelvis i Gen. 16:11 som har  $\text{יְהוָה}$  i navnet  $\text{יְהוָה שָׂרָי}$ , men hvor det i begrunnelsen er Jahvenavnet som fungerer. Også her leser flere tekstvitner  $\text{יהוה}$  i stedet for  $\text{יהוה}$ . Konkluderende mener vi at lovprisningen i seg selv intet utsier om Jetros tidligere kjennskap til Jahve, eller om hans egen guddom.

v. 11)

Her bekjenner Jetro at Jahve er den største av alle gudene. Denne bekjennelsen bæres av verbet  $\text{יָדָע}$  som er en ladet teologisk term for menneskets hele og positive gudsforhold Jos. 13:4. De parallelle uttrykk som anvendes til  $\text{יָדָע}$  illustrerer dette:  $\text{יָדָע}$  Ex 33:12:17,  $\text{יָדָע}$  1. Kong. 8:43, Jes. 11:2.  $\text{יָדָע}$  1. Krøn. 28:9,  $\text{יָדָע}$  Jes. 43:10. Disse uttrykk viser likeledes at det er det praktiske gudsforhold  $\text{יָדָע}$  avser. Profeten Hoseas samler sin anklage mot folket i mangelen på  $\text{יָדָע}$  4:1, 6. Derfor er også hans frelsesforkynnelse en restitusjon av nettopp gudskunnskapen i landet 2:22 (2:20 NO). Jes. 11:9 forkynner i sammenheng med det nye skudd fra Isai at landet skal være fylt av kjennskap til Jahve, og den nye pakt Jer. 31:34 er nettopp at hele folket skal kjenne  $\text{יָדָע}$  Herren.

Nif'al og hif'il-formene av  $\text{יָדָע}$  anvendes som åpenbaringsbegrep. I Ex 6:3 gir Jahve sitt rette navn tilkjenne, og han kommer til syne gjennom sine gjerninger Jes. 66:14, Jer. 16:21. Disse verbformer brukes også om det innhold Jahve avdekker Ex 25:22, Esek. 20:11. Nært knyttet til denne bruk er den såkalte erkjennelsesformel. Da det er ganske stor enighet om at  $\text{יָדָע}$  er en refleks av denne formel, vil vi gi et kort ekskurs om formelen.

Ekskurs om erkjennelsesformelen.

Den strengest oppbygde og vanligste vending er en gudshandling etterfulgt av <sup>וַיִּתֵּן</sup>. Om den erkjennelse som denne formel uttrykker, tales det bare i forbindelse med forangått Guds gjerning. Faktorenes orden kan her ikke forandres og erkjennelsen isoleres fra Jahves gjerninger. Sin rot har erkjennelsesformelen i tegn- og plagehendelsene i Exodus-tradisjonen. Her viser det seg på grunnleggende vis at Jahve er Herre, og ikke Farao og hans egyptiske guder.

I de eldre kilder finner vi ofte formelen etter finalpartikkelen <sup>וַיִּתֵּן</sup>, og knyttet til tegnene i Egypt Ex 7:17, 8:6,18,10:2. Disse tegn skulle bevirke en erkjennelse hos Israel, hos Farao og over hele verden<sup>20</sup>). Hos P finner vi en teologisk veloverveid og streng bruk av formelen. Erkjennelsesformelen anvendes absolutt i den forstand at det dreier seg om erkjennelse av hvem som egentlig er Gud <sup>וַיִּתֵּן</sup>. Sentrum i Israels credo, utfrielsen fra Egypt, er altbeherskende i P's bruk av formelen. Å kjenne Jahve vil ikke si å kjenne hans vesen, men hans velgjerninger<sup>21</sup>) mot Israel, og den grunnleggende velgjerning er nettopp exodus. Også Deuteronomium knytter formelen til denne frelseshendelse Deut. 4:32 f.f., 39, 7:8 f. 11:2 f. Karakteristisk for Deuteronomium og det deuteronomistiske historieverk er forøvrig den parenetiske anvendelse av formelen Deut 4:39 f. 1. Kong. 8:60 f.; Å kjenne Jahve vil si å holde hans lover og bud.

Ellers møter vi erkjennelsesformelen først og fremst i forbindelse med profetier om forestående hendelser 1. Kong. 20:13, 28. Ofte knytter den seg til tradisjonen om hellig-krigene Esek. 5:13, 6:14 Jer. 16:21. Formelen finner vi overveiende i domsord over det egne folk, men også i ord som går utover og bak dommen Esek. 37:13, 39:28. I henhold til dette synes det hos Deut. Jes. å være etablert i hans frelsesforkynnelse, og muligens med sitt Sitz im Leben i det prestelige frelsesorakel Jes. 41:20, 45:3, 6. Intet er i veien for at ikke-israelitter kan være gjenstand for denne gudserkjennelse både til dom og frelse Jes. 19:21, 45:3 f., Esek. 25:7.

---

Utfra vendingen <sup>וַיִּתֵּן</sup> har man diskutert hvorvidt det dreier seg om ny eller bare utdypet erkjennelse Jetro her gis del i.

Da dette uttrykk, og likeledes det lignende  $\text{הַנִּיחַ אֶת יָדָיו}$  finnes brukt om begge tilfeller, har man ment at konteksten selv må være tungen på vektskålen<sup>22</sup>). At diskusjonen ikke kan henges på den leksikalske forståelse av dette uttrykk, er klart. Det kan imidlertid være fruktbringende å undersøke om bruken av vendingen i noen grad er avhengig av, og at meningsinnholdet forskyves, etter det objekt som erkjennes. 1. Kong 17:24, Gen. 12:11, 1. Sam. 24:21 og 2. Kong 4:9 er steder hvor dette objekt er et menneske. I disse tilfeller synes ikke formelen å tilkjennegi noen ny erkjennelse. I høyden er det snakk om en utdyping av allerede foreliggende viten og kjennskap. Det avgjørende er om det forholder seg likedan også når Gud er det erkjente objekt. Foruten Ex 18:11 foreligger denne bruk i Dom. 17:13 Ps. 20:7 2. Kong. 5:15, på sistnevnte sted  $\text{וַיִּתֵּן אֶת יָדָיו}$  som i sak må være identisk med  $\text{וַיִּתֵּן אֶת יָדָיו}$ . At det dreier seg om brudd og ny erkjennelse vises klarest av 2. Kong 5:15 f.f. hvor det i v. 17 sies  $\text{וַיִּתֵּן אֶת יָדָיו}$ . I Dom. 17:13 synes levittens komme å bringe med seg en ny erkjennelse. Hvis det til grunn for omsvinget fra bønn i Ps. 20:2-6 til forvissning om frelse i v. 7, ligger et prestelig frelsesorakel<sup>23</sup>), må vi kunne si at det også her dreier seg om en ny erkjennelse. Det ligger da nær å sammenligne Ex 18:11 med 2. Kong. 5:15 f.f. om syrereren Naamans omvendelse. Mens det om Naaman klart og utvetydig utsies et trosskifte, sies dette ikke direkte om Jetro. Den nye visshet som i begge tekster antar form av en bekjennelse til Guds uforlignelighet er i Naamans tilfelle adskillig skarpere polemisk formet enn hva tilfellet er i Ex 18:11.

Dette at Gud er enestående kan i G.T. uttrykkes på svært mange måter. Sterkest formulert finner vi det i negasjonen  $\text{אֵין כֵּמוֹתָיו}$  "det finnes ingen som" ISam. 2:2, Ex 8:6(10 NO) Uttrykksmåten i 2. Kong 5:15 kommer ganske nær denne, mens vi i Ex 18:11 har en komparativisk konstruksjon med preposisjonen  $\text{כְּ}$ , jfr. Ps. 135:5, 2. Krøn. 2:4 (2:5 NO); samme sak kan også uttrykkes med preposisjonen  $\text{בְּ}$ . Retoriske spørsmål er også vanlig i denne sammenheng Ex 15:11, Ps. 35:10.

Sin opprinnelse har denne art språkbruk i daglivlivet Job 1:8,



2:3 1. Sam. 10:24, men er nok senere overført på guddommen<sup>24</sup>). Anvendt slik er nok bakgrunnen et polyteistisk miljø hvor den ene gud sammenlignes og fremheves i forhold til de andre; derfor den komparative uttrykksmåte. Når bl.a. dette språk ble annektert av jahvismen i kulturlandet, fungerer den komparative uttrykksmåte i sak superlativisk, det vil si som en hyllest til Jahve som alene er Gud. Ett blant flere unntak utgjør Jer. 10:2-6 hvor det virkelig foreligger en sammenligning mellom Jahve og gudene. Dette har imidlertid ikke sin grunn i at en avveining mellom størrelsene er mulig, men er nødvendig gjort av at folket faktisk dyrker avgudene. Sammenligningen får da i disse tilfeller argumenterende verdi, ved at Jahves overlegenhet stresses. Slik disse formuleringene fungerer, bryter de ikke med Israels monoteisme, som man tidligere mente<sup>25</sup>), men de understreker snarere Jahves majestet og suverene stilling.

Det komparative ledd utgjøres vanligst av gudene Ex 15:11, Ps. 86:8, og de himmelske vesener Ps. 89:7. I disse ledd aner vi ofte den depotenserte motstander i religionskampen som ble utkjempet i kulturlandet. Som i Jetros bekjennelse knytter ofte Guds uforlignelighet seg til de frelseshistoriske gjerninger 2. Sam. 7:22 f. Deut. 3:24, Hos. 13:4. Det er nettopp et poeng i det at denne Gud også skal erkjennes av ikke-israelitter Ex 9:14, 1. Kong 8:60 Ps. 86:8-10. Ytringer om Guds enestående stilling finnes overveiende i hymnisk materiale Ex 15:11, 1. Kong. 8:23 Ps. 35:10, 40:6. 5172 om Jahve forekommer særlig i hymniske tekster med tilknytning til Sionstradisjonen Ps. 48:2, 99:2, og gjerne med referanse til gudene 2. Krøn. 2:4 (2:5 NO). Jetros bekjennelse får da karakter av å være en hyllest til den uforlignelige, og synes som sådan å reflektere en hymnisk Sions-tradisjon.

Som allerede antydnet under litterærkritikken, er llb ikke uten videre forståelig. Vi følger som nevnt konjekturen som er foreslått i tekstapparatet. Man har villet underforstå  $\text{ל'יהוה}$  som subjekt for verbformen 173<sup>26</sup>). Dette synes ikke å gi noen tilfredsstillende forståelse av llb hva enten man følger masoret-teksten eller apparatet. Mening blir det imidlertid om egypterne er subjekt for handlingen i 713. Verbet betegner den overmodige holdning Jer. 50:29 om Babels selvmot, og i hif'il den

handling som springer ut av dette sinn Deut. 1:43, Neh. 9:10 med nettopp Farao og hans folk som subjekt og Israel som objekt for verbet. At den dårlige behandling nevnes, tjener som bakgrunn for befrielsen som er selve begrunnelsen for Jetros bekjennelse.

v. 12)

Tekstavsnittet 1-12 ender ikke med Jetros bekjennelse til den seirende Jahve, men munner ut i et kultisk fellesskapsmåltid mellom Jetro og representanter for Israels folk. Forståelsen av  $\Pi P \bar{S}$  har avstedkommet mye diskusjon. Et tidlig vitne om dette har vi i den syriske versjon og Targum som leser  $\text{ךךך}$  hif. som er en vanlig term for å ofre Ex 29:3 Esra 8:35. Om dette var meningen, er det noe underlig at man ikke anvendte denne eller en av de mange termer som udiskutabelt betyr å frembringe offer  $N \text{ך}$  hif. Num 15:25, Mal 1:13,  $\Pi S Y$  hif. 1. Sam. 6:15, Jer. 33:18 e.l. Noe belegg for at  $\Pi P \bar{S}$  betegner offerhandlingen har vi ikke. M. Buber har utfra den generelle betydning "ta" hevdet at det kun dreier seg om å samle sammen offermaterie<sup>27)</sup>. Mot dette må man spørre hvilken funksjon det har å berette dette, for så å utelate hva som gjøres med offermaterien. Verbet har nok en mer direkte tilknytning til det sentrale i verset, nemlig hva som gjøres med offeret, enn bare det å betegne at offermaterien skaffes til veie. Med henvisning til Gen. 8:20 og 1. Sam. 16:2 har man ment at det dreier seg om å gjøre istand et dyr til ofring<sup>28)</sup>. Begge disse steder skjelnes det mellom denne handling  $\Pi P \bar{S}$  og selve offerhandlingen  $\Pi S Y$  hif. i Gen. 8:20 og  $\Pi \text{ך}$  gal i 1. Sam. 16:2. Denne forståelse lider vel under samme mangel som Bubers, intet i teksten beretter da om selve offerhandlingen eller noe tilsvarende vesentlig ved denne.

Nå er det klart at med Gud som subjekt kan  $\Pi P \bar{S}$  bety å akseptere et offer Dom. 13:23, Ps. 50:9, Job 35:7, og Ps. 6:10 om bønn<sup>29)</sup>. Men også med mennesker som subjekt kan verbet bety å akseptere<sup>30)</sup>. "If so, then Jetro did not offer the sacrifices: he accepted them"<sup>31)</sup>. En innvending vil være at i tekster hvor  $\Pi P \bar{S} / \Pi S Y$  nevnes i forbindelse med offer, er i de langt fleste tilfeller dette ledd et indirekte objekt til verbet som angir offerhandlingen. Etter A. Codys forståelse må dette ledd forbindes med

ofrene og ikke verbet, og han støtter seg her til Ex 12:27  
 וְזָבַח הַשְּׂמִימִים אֶשְׂרֵי יְהוָה וְזָבַח הַמִּזְבֵּחַ לַיהוָה  
 og Lev. 7:20 וְזָבַח הַשְּׂמִימִים אֶשְׂרֵי יְהוָה.

Det kan her innvendes at det vel er Guds sak, og ikke Jetros å akseptere dette offer. For å kunne vurdere dette motspørsmål, vil vi si litt om זָבַח-offeret. Dette offer bestod av småfe, og er det eldste og vanligste offer i Israel. Den mosaiske religion synes kun å ha kjent til dette offer. Offerformen er også bevitnet i nord-Arabia som en del av familiekulten der<sup>32)</sup>. Fellesskapsmotivet synes i det hele å være det dominerende aspekt ved dette offer. Konkret har dette offer karakter av en fest hvor offerdyrets kjøtt spises, og dets blod og fett ofres til guddommen Lev. 3:16-17, 7:11-38, 10:14 f. Ved at dyret slik ble delt mellom Gud, prest og den ofrende, markeres offerets fellesskapsstiftende karakter<sup>33)</sup>. Anvendt på Jetro og spørsmålet om det var hans sak å akseptere dette offer, kan sies "Speaking concretely, Jetro accepted a portion proffered to him by the Israelites, of the victims in a sacrifice specified as one made to Elohim"<sup>34)</sup>.

Støtte for denne forståelse av זָבַח finner man i Jos. 9:14 f hvor det sluttes en pakt mellom gibeonittene og israelittene. Her nevnes ikke noe offer, men spising av medbragt mat. Gibeonittene tar initiativet til en pakt, og israelittene aksepterer ( זָבַח ) dette ved at de spiser sammen med gibeonittene. M. Noth har påpekt at selve spisingen konstituerer pakten<sup>35)</sup>. Et analogt tilfelle er Gen. 21:27-31 om pakten mellom Abraham og Abimelek. Her er intet offer eller måltid involvert, men at Abimelek aksepterer זָבַח, de syv får, er et vitnesbyrd om at pakten er godtatt av begge parter. Vår eksegese her innebærer at vi i dette vers skimter konturer av en pakt mellom de to folkeslag. Brekelmans mener at Jetro her opptrer som mukarrib og inngår pakt med israelittene<sup>36)</sup>. Dette standpunkt forutsetter at Jetro selv tar initiativet, mens vår eksegese har søkt å vise at dette ligger hos israelittene. En annen innvending er at en mukarribs spesialfunksjon var pakter mellom folket og guddommen, og ikke mellom folk<sup>37)</sup>.

Jetro aksepterer offeret ved å spise et stykke av offerdyret. At brennofferet זָבַח nevnes, problematiserer imidlertid denne forståelse. Dette storfeoffer ble nemlig helt fortært av ilden

på alteret, og det er praktisk umulig at man etter denne offer-handling kan ha hatt et fellesskapsmåltid på "restene". Det er imidlertid vanlig å hevde at brennofferet  $\text{לֶחֶם}$  tilhører livet i kulturlandet, og altså hører en senere tid til <sup>38)</sup>. At offeret bestod av storfedyr, er en indikasjon i så måte. Den religiøse praksis i den nomadisk-arabiske kultur kjenner heller ikke til noe brennoffer, og man antar gjerne av disse grunner at  $\text{לֶחֶם}$  er et senere innskudd. En prestelig bearbeidelse av Ex 18:13-26 er påvist av R. Knierim <sup>39)</sup>, og man forklarer gjerne dette innskudd som stammende fra samme tradisjon.

Mange vil også henlegge Aron til samme senere tradisjon. Hans stilling i de eldre tradisjoner er svak, og i disse inntar han ingen prestelig rolle ifølge M. Noth. Entydig og klar er Arons tilsynekomst etter manges mening først i Ex 6:12 f.f. 7:6 ff (P) <sup>40)</sup>.  $\text{לְאֹהֲנֵי אֲרֹן הַבְּרִית}$  opptrer som folkets representanter i flere viktige tekster Ex 3:16, 24:9, 14 Jos. 24:1, og i tilknytning til en paktstekst er deres nevning vel så naturlig som Arons. Man har undret seg noe over at Moses her ikke nevnes. Men når det i v. 7 sies at han og Jetro gikk inn i  $\text{לְאֹהֲנֵי אֲרֹן הַבְּרִית}$ , kan dette vanskelig sikte til noe annet enn Moses eget telt. Litt banalt kan vi da si at bare Aron og de eldste kunne komme, Moses var der jo allerede.

At det i tråd med  $\text{לֶחֶם}$ -offerets karakter holdes måltid, sies direkte av  $\text{לֶחֶם בְּרֵזֶק}$ . Preposisjonen  $\text{בְּ}$  angir hensikten med Arons og de eldstes komme.  $\text{לֶחֶם}$  kan betegne mer spesielt brød Gen. 14:18, men også mat generelt Gen. 3:19.  $\text{לֶחֶם בְּרֵזֶק}$  brukes i Gen 31:54 i betydningen holde måltid i forbindelse med en paktsslutning, og i Gen. 37:25 om det ordinære måltid.

Det fellesskapsinkluderende i dette måltid kommer til orde ved preposisjonsleddet  $\text{לְפָנֵי יְהוָה}$ . Jetro innelukkes i dette fellesskap ved å delta i offermåltidet som utfolder seg  $\text{לְפָנֵי יְהוָה}$ . I Leviticus er dette teknisk term for den rette offer-praksis 1:3, 4:4, 16:7. At dette måltid skjer "for Herrens åsyn" garanterer dets berettigelse, men betyr også at Gud forbeholder seg retten til å gripe inn Lev. 10:1 f. I deuteronomistisk litteratur er vendingen  $\text{לְפָנֵי יְהוָה}$  karakteristisk for den kultiske lovgivning; Deut. 16:16 sier at man tre ganger om året skal vise seg "for Herrens åsyn, hvilket presiseres som å oppsøke

sentralhelligdommen jfr. Ex 23:17, Deut. 31:11. Vanligvis brukes Jahvenavnet i denne formel, og det er muligens en viss tilbakeholdenhet som her reflekteres i at  $\text{D}^7 \text{N}^7$  brukes; den bestemte artikkel skjærer likevel bort all tvil om hvilken gud det her dreier seg om.

Vi har allerede nevnt at våre belegg for betydningen "akseptere" av  $\text{N}^7 \text{P}^5$  viser tilknytning til paktssammenheng, noe vår gjennomgang av verset forøvrig også viser. Gen. 31:44-55 som beretter om paktsslutningen mellom Jakob og Laban, gir et konkret og malende bilde av den prosess som leder frem til selve aksepteringen av pakten. En  $\text{N}^7 \text{J}^7 \text{S}^7$  oppreises som vitne v. 45 jfr. Jos. 24:26 f, Abrahams Gud på den ene side og Nakors på den annen skal garantere at avtalen overholdes, hvoretter Jakob sverger ved sin fars Gud. Hele denne paktsslutning hvis utvikling vi så å si kan følge trinnvis, ratifiseres ved et  $\text{N}^7 \text{J}^7 \text{J}^7$ -offer og et måltid  $\text{D}^7 \text{N}^7 \text{S}^7 \text{N}^7 \text{v.} 54$ . Pakten mellom Abraham og Abimelek sluttføres analogt med et måltid uten at noe offer her eksplisitt nevnes Gen. 26:30. Man kan i denne sammenheng gjerne også henvise til paktsteksten Ex 24 hvor det i v. 11 fortelles om et måltid. Men vi bør gjøre oppmerksom på at kildesondringen i Ex 24 gjør at pakt og måltid i denne tekst ikke nødvendigvis har tilhørt samme tradisjon. Vi mener likevel, tross dette memento, å ha tekstmaterielet grunnlag til å hevde at Ex. 18:12 reflekterer sluttpunktet i en paktslutning slik særlig Gen. 31 anskueliggjør dette.

b) Ex 18:13-27

Tekstkritikk:

- v. 16) LXX leser flertall av  $\text{N}^7 \text{I}^7$  og oppnår dermed en bedre tekstlesing. Ganske avgjort er dette en forbedring av den vanskeligere tekst som imidlertid gir god mening om  $\text{N}^7 \text{J}^7 \text{J}^7$  leses som subjektet i setningen. Videre føyer i dette verset LXX, den syriske versjon og Targum inn prep.  $\text{D}^7 \text{N}^7$  etter  $\text{N}^7 \text{J}^7 \text{J}^7$ . Her følger vi TM som representerer lectio brevior.
- v. 19) LXX og den syriske versjon leser suffiks for 3. pl.  $\text{D}^7 \text{N}^7 \text{J}^7 \text{J}^7$ . Også her tror vi TM har lectio difficilior og derfor bør beholdes uforandret.

- v. 20) Innføyelsen av rel. pronomenet  $\gamma\upsilon N$  som LXX, den syriske versjon, den samaritanske pentateuk og en del håndskrifter har, synes som en glatting av såvel en kortere som en vanskeligere tekst.
- v. 22) Infinitiv absolutus av  $\text{SP}\pi$  må sies å være en vanskeligere tekst enn hif'il imperfektum som LXX, Targum Onkelos og Pseudo-Jonathan leser, og bør beholdes.
- v. 24) LXX og den syriske versjon leser her  $15$  til slutt i verset. Disse to tekstvitner synes i det hele å samstemme om en rekke glattende tekstforslag til Ex 18.
- v. 25) Samaritanus føyer til ordene fra Deut 1:9-18. Noen opprinneligere tekst er dette naturligvis ikke, men likefullt et vitnesbyrd om disse teksters nærhet til hverandre (se tekstbehandlingen).

Tekst:

Dette tekstavsnitt tilordnes konteksten kronologisk  $\text{J}\gamma\gamma\pi\upsilon$  dagen etter, og ved at Jetro er hovedperson i begge hendelser som er referert. Tema i v. 13-27 er organisering og ordning på det juridisk-administrative område. Fortellingen skifter påfallende mellom praktisk argumentasjon f.eks. v. 17 og en mer prinsipiell guddommelig synsvinkel v. 19, 23.

Ganske plutselig og uventet bringes temaet på bane. Den umiddelbare foranledning er det arbeidspress Moses er pålagt som folkets dommer, et press Jetro er vitne til. Denne virksomhet uttrykkes med  $\text{L}\gamma\upsilon$  som er normalordet i G.T. for dommerens aktivitet.  $\text{L}\gamma\upsilon$  betegner det å avsi dom mellom to eller flere parter Gen. 16:5, Num. 35:24, Jes. 2:4, men kan også bety å hjelpe en til sin rett Jes. 1:17, 11:4. Ordet betegner også den særlige plikt som tilkommer herskeren 1. Sam. 8:5, 2 Sam. 15:4, Ps. 72:4. Slik  $\text{L}\gamma\upsilon$  er brukt her knyttet til  $\text{J}\gamma\gamma\pi\upsilon$  er betydningen avsi dom rimeligst; samme uttrykksmåte finner vi i Gen. 31:53, Deut. 1:16, Jes. 5:3.

Folkets hensikt med å komme til Moses angis av uttrykket  $\text{ד'יהוה שר}$

. Termen angir enten en engangshendelse Gen. 25:22, eller en måte å forholde seg på stadig 2. Krøn. 12:14. Den første bruk er den eldste, og uttrykket er her en teknisk betegnelse hvis Sitz im Leben er profetiske orakelsvar. I en konkret akutt nød oppsøkes en profet eller gudsmann som formidler gudssvaret 1. Sam. 9:9, 2. Kong. 22:18. I Gen. 25:22 er foranledningen den forestående fødsel, men det kan også være sykdom 2. Kong. 1:2, 8:8 og politisk nød 2. Kong. 3:10 f. Spørsmålet til Gud formidles kun av den oppsøkte gudsmann 2. Kong 3:11. Dette spørsmål som springer ut av den akutte nød, er ikke det vitebegjærlige spørsmål etter informasjon, men det eksistensielle spørsmål etter nødens utgang; "om jeg skal komme meg av denne sykdom?"<sup>41)</sup> spør kongen 2. Kong. 8:8. I sak er dette klagesalmens nødstedte spørsmål

$\text{למה}$  Ps. 22:2  $\text{למה לך}$  Ps. 13:2. Med den deuteronomistiske teologi skjjer etterhvert en bruksendring av uttrykket, og dermed forskyves også betydningen. Formidlingen av gudssvaret faller bort, og termen betegner den frommes habitus Deut. 4:29, Jer. 29:13. Derfor vil ordet heretter også finnes brukt antitetisk til avgudsdyrkelse Sef. 1:6, 2. Krøn. 17:3 f. I Ex 18:15 synes den tekniske bruk av ordet om orakelsvar å være forlatt, og heller ikke betegnes her de frommes holdning. Teksten benytter derimot dette uttrykk i en rettslig sammenheng. Vi mener derfor  $\text{ד'יהוה שר}$  her er å forstå på linje med Deut. 17:9 om innhenting av gudsavgjørelse hos levittene i vanskelige rettstilfelle.

Mose dommerembete forutsettes som allerede etablert i folket. Jetros funksjon har altså intet å gjøre med en grunnlegging og etablering av en ny institusjon. Hans råd er av forbedrende karakter, og de tilsynelatende "nye" organer skal bare tjene som avlastning for det som med Moses alt er der<sup>42)</sup>. Bruken av  $\text{לשון}$  i v. 14 og 18 understreker dette. Det er av viktighet å påpeke dette slik teksten selv legger opp til, ikke minst fordi det er vanlig å si at her etableres på Jetros initiativ en ny institusjon<sup>43)</sup>.

16b og 20 synes å forutsette en annen type rett. Det anvendes i teksten utelukkende  $\text{לשון}$ , og man ville derfor ventet ordet  $\text{ד'לשון}$ . I stedet brukes termene  $\text{ד'קן}$  og  $\text{לשון}$ . Disse brukes vanligvis ikke om avgjørelser i sivile rettsaker som

16a forutsetter. **ד'ק'ן** er de prestelige bestemmelser som gis i kulten Lev. 10:11 f.f., eller termen summerer opp Guds vilje i den deuteronomistiske preken Deut. 7:11, 8:11. **ד'ק'ן** anvendes disse steder parallelt med **ד'ט'ט'ט'ט'ט'** og **ת'ו'ר'ת'**. **ת'ו'ר'ת'** brukes på samme måte om de kultiske bestemmelser Lev. 7:37, 14:54 og om Guds lov som ble gitt gjennom Moses, Deut 4:8 hvor disse tre termer anvendes paprallelt; **ת'ו'ר'ת'** er her brukt fordi dette ord i entall ofte betegner loven sett under ett. Flertallsformen **ת'ו'ר'ת'** er de enkelte bestanddeler av denne **ת'ו'ר'ת'** Lev. 26:46. Slik v. 20 viser, brukes **ד'ק'ן** og **ת'ו'ר'ת'** analogt med **ק'ך** og **ט'ע'ט'ה**. Begge disse ord er typiske for den deuteronomistiske parenese Deut 5:33, 8:6, 14:29. Alle disse juridiske termer i 16b og 20 er objekter for **י'ד'י'** hif. med betydningen kunngjøre. Beskrivelsen av Moses synes her å reflektere hans midlerolle Ex 19:20 f. 20:21, Deut. 5:31, og bildet av ham er forskjøvet fra dommeren til kunngjøreren av den guddommelige vilje. Det er derfor mulig, som vi antydte under litterærkritikken, at 16b og 20 representerer en bearbeidelse av teksten, og da helst en prestelig sådan.

Når det gjelder den nevnte avlashing av Moses, er det uenighet om hva den består i. M. Noth ser i teksten at den borgerlige justis skilles fra det sakrale område<sup>44)</sup>. Her opprettes med andre ord en institusjon for sivile saker, mens den sakrale jus forbeholdes Moses 16b, 19f, og denne identifiseres med **ה'ר'ב'ר' ה'ק'ט'ה** i v. 26. Mot dette hevder R. Knierim at det kun dreier seg om en desentralisering av Mose embede, og at altså dommerne gis mosaisk autoritet<sup>45)</sup>. Det eneste skille teksten kjenner, er skillet mellom lettere og vanskeligere rettstilfelle, jfr. skillet mellom **ה'ג'ר'ו'ל'ו' ו'ה'ר'ב'ר' ה'ק'ט'ן** og **ה'ר'ב'ר' ה'ק'ט'ן** v. 22 og 26 hvor førstnevnte uttrykk i v. 26 alterneres med **ה'ר'ב'ר' ה'ק'ט'ה**. Knierim mener videre at Ex 18:13 f.f. er preget av "ein akutes etiologischen Anliegen"<sup>46)</sup>. Det historiske "Haftpunkt" finner han i 2. Krøn. 19:5-11 om innsettelse av dommere under oppsyn av øverstepresten, en kongens mann og levittene; en ordning som fant sted under kong Josafat (873-849)<sup>47)</sup>. Denne struktur legitimeres iflg. Knierim av Ex 18:13 f.f. Inndelingen av folket i gruppene avspeiler forholdene i hæren 1. Sam. 29:2, 2. Sam. 18:1. **ד'ר'ט'ו'** og **ד'ט'ט'ט'ט'** reflekterer også en annen tid enn den



mosaiske<sup>48)</sup>. 21b og 25b erklæres derfor av Knierim og mange med ham for senere tillegg. Vi kan ikke her gå inn på disse spørsmål, da de neppe vil levere nevneverdige bidrag til klargjøring av vårt emne. Teksten synes i et hvertfall å inneholde en hel serie historiske forandringer i Israels juridiske struktur.

Deut. 1:9-17 er en parallelltekst til tradisjonen om innsettelse av underdommere, jfr. Samaritanus' innskudd i v. 25 i tekst-kritikken. Beretningen er her en del av Mose tale til folket, og hendelsen henlegges til gudsfjellet Horeb v. 6. Foranledningen er det sterke arbeidspress Moses er utsatt for. To ganger i teksten sies  $\text{לָקַח}$  v. 9 og 12, og dette kontrasteres virkningsfullt med folketallet som er å ligne med mengden av himmelens stjerner v. 10. Dommerne som innsettes, skal avlaste Moses, og initiativet ligger i denne tekst klart hos Moses selv. Noe skille mellom borgerlig og sakral jus gis ikke, tvert imot sies eksplisitt at hele det juridiske felt står under Jahves oppsyn  $\text{וְיָשִׁיב אֶתְכֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם}$  v. 17. Mens det om de saker Moses skulle ta seg av i Ex 18:26 ble brukt substantivet  $\text{דָּבַר}$ , brukes her verbet av samme rot.

Også i Num. 11:10-25 er avlastningsmomentet det avgjørende argument for innsettelse av de sytti eldste.  $\text{לָקַח}$  inntar en viktig funksjon også i denne tekst v. 14 + 17. Det er Jahve selv som tar initiativet her 16 f. Dermed sies det klarest i denne tekst at også den borgerlige jus lukkes inne i den sakrale sfære. De syttis embede hviler, eksplisitt utsagt i v. 17 og 25 på mosaisk autoritet; her tar Jahve av den ånd Han har gitt Moses og legger på de sytti. Denne korte gjennomgåelse viser med all ønskelig klarhet at disse tre tekster er bundet sammen av behovet for avlastning og desentralisering av Mose dommerembede, og vi merker oss bruken av  $\text{לָקַח}$  i alle tekstene. Men hva initiativet til dette angår, ligger det i de enkelte tekster hos henholdsvis Jetro, Moses og Jahve.

3. Num. 10:29-32.

Kontekstuelle bemerkninger.

Denne tekst danner sammen med Ex 18 rammen om det store Sinai-kompleks Ex 19-Num. 10. Denne bolk er altså i sine begge ender rammet inn av tradisjonen om Mose forhold til midianittene. Oppbruddet fra gudsfjellet nevnes i v. 11 f.f. ved at skyen over tabernakelet beveger seg; altså et oppbrudd på Jahves initiativ. V. 13-28 nevner den stammevisse orden folket brøt opp etter. Selve marsjen settes igang v. 33 f.f., og i de mellomliggende vers som utgjør vår perikope, skildres en samtale mellom Hobab og Moses. I klar billedtekst utsies dialogens hensikt i v. 31  $\text{וְהָיָה חֹבָב בֶּן־רְעֵוִי עֵינָיו עַל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ ; Hobab skal være folkets øye under marsjen i ørkenen. Etter utbredt oppfatning slutter kildekriftet P i 10:28, mens resten av kapitelet tilskrives J<sup>49)</sup>.

Ekskurs: Jetro - Hobab - Reuel/midianitter - kenitter.

Tradisjonen om Mose svigerfar er knyttet til tre navn, Reuel Ex 2:18, Jetro Ex 3:1, Ex 18 og Hobab Dom. 4:11. Når det gjelder Num. 10:29, er det noe uklart om  $\text{וְהָיָה חֹבָב בֶּן־רְעֵוִי}$  refererer seg til Reuel eller Hobab. Det vanligste er å knytte det til Hobab. Disse vanskeligheter forøkes ytterligere ved at Mose svigerfar kaller såvel midianitt Ex 3:1, Ex 18:1 som kenitt Dom 1:16. Da det på sistnevnte sted ikke nevnes noe navn i det hele tatt, har E. Meyer ment at tradisjonen ikke har kjent noe navn på Mose svigerfar, men at dette er kommet til senere<sup>50)</sup>. Litterærkritikken henfører vanligvis Hobab til J. og Jetro til E, mens Reuel i Ex 2:18 erklæres for sekundært.

Til dette har imidlertid W.F. Albright<sup>51)</sup> hevdet at Reuel som Hobabs far Num. 10:29 er en stammebetegnelse, da farsnavnet hos nomadene ofte var klanens betegnelse. I Gen. 25:3 LXX mener han å finne navnet brukt som benevnelse av stammen, og likeledes i 1. Krøn. 1:35,37. Med dette syn går Albright til Ex 2:18. Det dreier seg her iflg. ham ikke om et senere innskudd, men heller om at noe av teksten er falt ut, nemlig enten < Hobab ben > eller < Jetro ben > foran Reuel i teksten. En så åpenbar diskrepans mellom navnene Jetro og Reuel er i Pentateukens

sluttskikkelse så umulig, at det for Albright berettiger og begrunner denne tekstendring. Reuel elimineres da i spørsmålet om Midians prest og Mose svigerfar, fordi det er stammenavnet.

Mens Jetro i Ex 18 fremtrer som en eldre mann omgitt av sin familie, møter vi i Num. 10 Hobab som en ung mann skikket til å ledsage Israel gjennom ørkenen. Hvis vokaliseringen i <sup>יִרְמִיָּהוּ</sup> Num. 10:29 endres slik det er foreslått av det tekstkritiske apparatet, løser vanskeligheten seg. Hobab er da Mose svigersønn Gen. 19:12, 14 Dom. 15:6, og både han og Jetro er av Reuel-klanen. Den samme ubetydelige tekstrettelse foreslås også i Dom 4:11.

Forholdet midianitter - kenitter synes også vanskelig å klarlegge tilfredsstillende, og flere mener vi her har to forskjellige tradisjoner som ikke lar seg harmonere.<sup>52</sup> I Ex. 17 og 18 kontrasteres amalekitters og midianitters holdning overfor Israel, og et analogt forhold finner vi i Num. 24:20 f. og 1. Sam. 15 5f mellom amalekitter og kenitter. Tradisjonen har imidlertid også kjent til fiendtlige holdninger overfor midianittene Num. 25:6-9;31 og Dom. 6-8 uten at noe tilsvarende eksplisitt sies om kenittene. Forholdet mellom disse stammebetegnelser klargjøres gjerne ved å henvise til det aramaiske og arabiske Qayn med betydningen smed<sup>53</sup>). Gen. 4:22 anføres som belegg, her forklares navnet <sup>קַיִן</sup> med at han smidde av kopper og jern. I ørkenområdene i Midian har det lenge vært utvunnet kopper ifølge arkeologien<sup>54</sup>). Positivt tilrettelegges da stammeforholdet ved å si at kenittene utgjør metallarbeidere av midianitterstammen.

Moses tar her initiativet til en samtale hvor han fremlegger løfter for den Hobab som følger med gjennom ørkenen. Israelittene har ikke noe blivende sted her i midianitterland, og ønsker seg Hobab som veiviser. Dette oppbrudd er grunnet i Jahve selv som har gitt folket løfte om landet. Guden som åpenbarte seg for Moses i tornebusken ved gudsfjellet Ex 3 gav nettopp ved den anledning et løfte v. 8,17 hvis rekkevidde gikk langt utover gudstjenesten på dette fjell Ex 3:12. Nettopp dette land er målet for oppbruddet i Num. 10. <sup>אֶרֶץ מִדְיָן</sup> er sjelden brukt om løfteslandet; vanligvis brukes <sup>אֶרֶץ מִדְיָן</sup> Gen. 15:18 Ex 3:8. <sup>אֶרֶץ מִדְיָן</sup> anvendes imidlertid i Ex 3:8 parallelt med <sup>אֶרֶץ מִדְיָן</sup>.

I deuteronomistisk litteratur blir  $\text{אֶרֶץ}$  betegnelsen på det rette kultiske sted Deut 12:5, 14:23. Verbet  $\text{בָּרַח}$  brukes ofte om landtildelingen Gen. 15:18 Ex 6:4, 8, og kvalifiserer også her  $\text{אֶרֶץ}$  til å bety løfteslandet. Hobab oppfordres til å slå følge til dette land.

Hobab synes på mange måter å befinne seg i en situasjon analog med Abrahams i Gen. 12:1 f.f. Begge to hører imperativen av  $\text{בָּרַח}$  og den derpå følgende løftestale. Selvom utfordringen i Gen. 12 gis av Jahve selv, og her av Moses, synes den i sak å gå ut på ett og det samme. Mot de sikre størrelser  $\text{אֶרֶץ}$  og  $\text{אֶרֶץ}$  v. 10 (Gen. 12:1 nevner også  $\text{אֶרֶץ}$ ) stilles i begge tilfeller løftet om Guds medgang. I Gen 12:1 f.f. er det en klar forutsetning for denne medgang at Abraham går. Den samme struktur mener vi Num. 10:29-32 oppviser. Løftene gis også her under forutsetning av et brudd med det til da kjente. Mot Hobabs tilværelse stilles både i v. 29 og 32 Jahves goder.  $\text{אֶרֶץ}$  brukes ofte om gavene i kulturlandet Deut. 26:11 Ps. 85:13; Num. 24:1 viser at  $\text{אֶרֶץ}$  i sak klinger nær  $\text{אֶרֶץ}$ . Vi mener at den konsekutive sammenheng det er mellom oppfordringen til å bryte opp og løftet om Guds medgang i Gen. 12:1 f.f. også består i denne tekst. Først ved å slutte seg til Israelsfolket er det altså at Hobab blir delaktig i Jahves goder og gaver, og denne delaktighet grunnes i et brudd analogt med Abrahams. Teksten forutsetter at Hobab følger med til forskjell fra det som sies om Jetro i Ex 18:27. Jahve bryter så opp fra sitt åpenbaringssted og gir seg på vandring med sitt folk.

#### 4. Gen. 4:1-16.

##### Innledende bemerkninger:

Denne tekst har helt siden B. Stades artikkel i ZAW XIV 1894 spilt en viktig rolle i debatten om jahvismens opprinnelse. Typisk i så henseende er titlene på flere av monografiene til dette felt "Jahve der Gott Kains"<sup>55)</sup> og "Kain, der erste Jahve-Verehrer"<sup>56)</sup>. Denne teksts relevans for vår undersøkelse er betinget av at vår tilretteleggelse av forholdet mellom midianitter

og kenitter er riktig, og det er under denne forutsetning vi kort tar opp denne tekst.

Utleggelsen av Gen. 4, som tilskrives Jahvisten, har forløpt langs to linjer; en kollektiv, dvs. en etnologisk etiologisk, og en individuell urhistorisk tolkningsmåte. Den kollektive tolkning ser i Kain kenittenes stamfar, og viser til Num. 24:21 f. hvor kenittene kalles Kain<sup>57)</sup>. C. Westermann bemerker noe sarkastisk i sin Genesiskommentar: "Die radikale und einseitige kollektive Deutung von Gen. 4:2-16 begegnet so gut wie nur in Monographien, d.h.i. Untersuchungen, die thematisch vorgehen"<sup>58)</sup>. Til støtte for den individuelle tolkning kan nevnes bl.a. kapitelets urhistoriske kontekst, videre den strukturelle likhet med kap. 3 hvor det tales om fellesskapet mann - kvinne, mens det her i kap. 4 tales om brødrefellesskapet. Mens det i foregående kapitel ble fortalt om mannen og kvinnen, berettes det her om deres første barn.

#### Teksten:

Det første som virkeliggjøres i livet utenfor hagen, er den vel-signelse som ble talt Gen. 1:28(P ); det første menneskepar får sitt første barn.  $\text{יָלַד}$  i betydningen samleie etterfulgt av  $\text{יָלַד}$  føde er vanlig uttrykksmåte Gen. 4:25, 1. Sam. 1:19 f. Kvinnens utrop  $\text{וַיִּשְׂרַח אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר וַיִּשְׂרַח אֶל־יְהוָה}$  er å forstå som et gledesrop, muligens på linje med mannens rop i Gen. 2:23.  $\text{וַיִּשְׂרַח}$  kan brukes allment om å erverve seg noe Lev. 25:30. 2. Kong 12:13, men også mer spesielt om å skape, og gjerne med Gud som subjekt Ps. 139:13, Prov.8:22 Gen 14:19, 22. Ordet brukes også om Jahves gjerning til frelse for sitt folk Ex. 15:16, Jes. 11:11. Ut fra konteksten (jfr. verbet  $\text{וַיִּשְׂרַח}$ ) synes det rimeligst at momentet av å skape er med her.

Det etterfølgende  $\text{מֵיְהוָה}$  er vanskelig å betydningsbestemme. Man har lest det som objektsmerket nota accusativi<sup>59)</sup>. Det er imidlertid ganske uvanlig at en constructusforbindelse deles opp slik<sup>60)</sup>. Rimeligere oppfatter man da  $\text{מֵיְהוָה}$  som en preposisjon. De fleste følger LXX (ἐκ τῆς βοῆς) og Vulgata (per dominum) og leser "med hjelp fra"<sup>61)</sup>. Da det er noe usikkert om preposisjonen anvendes slik om Gud, tar man heller feste på steder der  $\text{מֵיְהוָה}$  betyr "med" Gen. 5:24 og Jer. 23:28 hvor det brukes om en sammenligning.

Sett på bakgrunn av  $\text{HHP}$  er det mulig at Evas fødsel her sammenlignes med Guds skapergjerning, og at  $\text{HN}$  i sak betyr det samme som preposisjonen  $\text{H}^{62)}$ .

Brodermordet kan vi ikke her gå nærmere inn på, men vi vil se litt nærmere på Kains livsforhold etter denne udåd. V. 11 uttaler klart at livet for brodermorderen heretter er et liv i forbannelse.

$\text{HN}$ -formelen møter vi også i domsordene over slangen Gen. 3:14 og over mannen 3:17. Forbannelsen synes å ramme Kain selv til forskjell fra dommen over mannen 3:17; det er muligens en tilsiktet stigning. Det liv som  $\text{HN}$ -formelen gir, er en tilværelse i ekskommunikasjon, jfr. den flittige bruk av preposisjonen  $\text{H}$  i denne forbindelse, og forverrede levevilkår Gen. 3:14. Denne formel anvendes overveiende om enkeltindivider Dom. 21:18, Jer. 20:15, og kun unntaksvis om et kollektiv Gen. 9:25.

I pakt med forbannelsens ekskluderende karakter betegner partippene  $\text{H}$  og  $\text{H}$  Kains liv.  $\text{H}$  kan bety "skjelve" Jes. 6:4, Ex 20:18, men også "flakke omkring" Jer. 14:10. Amos 8:12, og  $\text{H}$  har flere steder samme betydning Jer. 4:1, 49:30. Den bruk disse verb oppviser sier klart at vi har med en domssituasjon å gjøre. Man har villet lese dette som om Kain her utleveres til et nomadeliv. Men disse to verb brukes aldri om nomadelivet, og heller ikke ble vel dette liv betraktet som en forbannelse. Det liv Kain utleveres til, synes ikke å avspeile seg hos hans etterkommere, hans sønn bygger endog en by 4:17.

Det merket Kain gis av Jahve v. 15 er blitt tatt som et uttrykk for et spesielt forhold mellom disse to. "Der deutlichste Beweis ist aber, dass Kain auch als grober Sünder von Jahve noch Wort und Zeichen des bleibenden Schutzes für seine Person bekommt"<sup>63)</sup>. Noe utover den gudsbeskyttelse som gis Gen. 3:21 kan vi vanskelig se at det er tale om her. At dette  $\text{HN}$  er et Jahvetegn, sies ikke, og heller ikke at dette tegn også gjelder åtte slik det uttrykkelig gjøres i Gen. 17:9-12.  $\text{HN}$  som et uttrykk for gudstilhørighet er bevitnet flere steder Gen. 17:11, Ex 13:9, Deut. 6:8. Konteksten og tegnets begrunnelse gjør det likevel klart at det her er et beskyttelsestegn, jfr. Gen. 9:12 f., Ex 12:13, Jos. 2:12. I tilslutning til forbannelseslivet slutter teksten med en bemerkning om Kains komme til landet  $\text{H}$ . I

dette land, hvis navn inneholder en klar allusjon til verbet av samme rot, skal dette liv utfoldes.

## 5. Utenombibelsk materiale.

Blant dette kildemateriale er det ett forhold som bør trekkes frem. Man har i Egypt funnet belegg for konsonantene Jhw. I Amuntepelet i Soleb (Nubia) har man funnet denne sammenstilling i geografiske lister fra Amenophis III's tid (1408 - 1372 f.Kr.). Kopier av de samme lister er funnet i Vest-Amara fra Ramses II's tid (ca. 1305-1290). I disse lister nevnes størrelsen Shasu som oppfattes som en samlebetegnelse på beduiner. Parallelt med "landet som tilhører beduinene fra Seir" står "landet som tilhører Jhw-beduinene". Seir er etter Gen. 36:30 et landområde som har stått i et visst forhold til Jahve, nemlig som gudsåpenbaringssted Dom 5:4, Deut 33:2. Dette geografiske område settes ofte i forbindelse med lokaliseringen av midianittene. Oversettelsen "landet som tilhører Jhw-beduinene", er fullt mulig. Men her ligger det problem at man ikke kjenner til noen Shasu-gruppe som nærmere bestemmes gjennom et person- eller gudsnavn. Som Seir er et geografisk navn, ligger det da nær å lese også Jhw som stedsbetegnelse. Nå kan det innvendes at det geografiske navn kan være identisk med den guddom som tilbes på stedet "mais cela est une pure hypothèse"<sup>64</sup>). Det er interessant at det ser ut til å ha vært et sted forbundet med Jhw, men det er utilstrekkelig på dette grunnlag å snakke om en kenittisk jahvekult.

III TEMATISK KONKLUDERENDE DEL.

1. Ex. 3.

Det er på gudsfjellet at Jahvegir seg tilkjenne for Moses. Meningene deler seg når det gjelder å bestemme det nærmere forhold mellom stedet og den Gud som åpenbarer seg her. Noen mener at Jahve er fjellguden som bor på dette sted. En utførlig drøftelse av dette har vi ikke kunnet gi. Men Jahve synes i Ex. 19:18 å komme <sup>77'</sup> til fjellet på samme måte som Han bryter opp derfra Num. 10:33 f.f. og vi gis et bilde av en kommende, bevegelig Gud. Jahve er på fjellet, men er der samtidig ikke i den forstand at Han bindes hit. Denne Jahve som skal ha hatt bosted på gudsfjellet, kombineres ofte med Jetro og midianittenes gudsdyrkelse. Moses synes ikke å ha forventet noe møte med en guddom på fjellet, hva vi ville ventet om det eksisterte disse bånd mellom midianittene og den angivelige fjellgud. Vi mener at vår eksegese av Ex. 18:9-12 har anfektet disse bånd, og "Sinaiguden" blir i så tilfelle uten tilknytning til noe folk.

Gudsåpenbaringen kan likevel ikke isoleres fra Jetroskikkelsen, hele Sinaikomplekset Ex. 19-Num. 10 er jo rammet inn av denne tradisjon. Jahve gir seg tilkjenne mens Moses oppholder seg i tjeneste hos sin svigerfar. Gudsåpenbaringen knyttes således til Jetro rent temporært, og gudsfjellets sted er verken i Ex. 3 eller Ex. 18 Jetros sted. Som nevnt under tekstbehandlingen, er Ex. 3 en parallell til patriarkfortellingene hvor gudsåpenbaringen innleder en ny kult. Patriarkene Abraham Gen. 12:7 og Jakob 35:1 blir kultstiftere for kulten på åpenbaringsstedet, og likeledes blir Moses stifteren av en kult på Sinai Ex. 3:12, 18; men vel å merke for en kult som i neste omgang selv sprenger den lokale bundethet, fordi guden selv gir seg på vandring.

Moses skildres også som den første Jahve-profet med et direkte oppdrag til folket. Vi så i <sup>777</sup> i 4b en referanse til en profetkallelse, noe som finner støtte i v. 10 hvor den pregnante oppdragsformel uttales med verbene <sup>757</sup> og <sup>756</sup>.



2.a) Ex. 18:1-12.

Vi har markert at høydepunktet utvilsomt er Jetros reaksjon og bekjennelse v. 9-12. Bakgrunnen for dette høydepunkt utfoldes i de foregående vers. Exodus-frelsen tegnes som denne bakgrunn, og understrekes stadig gjennom uttrykkene  $\text{אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה}$   $\text{יְיָ}$  hif.  $\text{בְּיָד}$  hif. Her levnes ingen tvil om hvorfor Jetro gleder seg, bekjenner og deltar i det kultiske måltid. Inntil opphopning maler teksten Exodus-hendelsen for våre øyne. Denne frelse danner ikke alene bakgrunn for bekjennelsen, men det er selve "Exodus-guden" som er dens innhold. Som påpekt, minner Jetros reaksjon mye om Mirjams sang Ex. 15:1-21.

Med henvisning til vår eksegese mener vi at Jetros bekjennelse innledet med formuleringen  $\text{עַתָּה יִרְצֵתִי}$  rommer en ny og til da ukjent erkjennelse. Derfor har man gjerne hevdet at Ex. 18 vil frembære Jetros omvendelse, og sammenlignet med syrereren Naamans omvendelse 2. Kong. 5:15 f.f. Også Naaman ytrer en bekjennelse innledet med  $\text{עַתָּה יִרְצֵתִי}$  som i sak er på linje med  $\text{עַתָּה יִרְצֵתִי}$  Ex. 18:11. I begge tilfeller etterfølges dette uttrykk av bekjennelsen til Guds uforlignelighet, hva Jetro angår uttrykt med en komparativisk konstruksjon  $\text{גַּדְלוֹ כִּי}$ . Dette er i 2. Kong. 5:15 formulert adskillig skarpere, og Naaman benekter de andre guder  $\text{כִּי אֵין מִזְבְּחֵיהֶם נִכְסֵי הָאָרֶץ כִּי אֵם יִשְׂרָאֵל}$  som er en av de sterkeste måter å uttrykke Guds uforlignelighet på, jfr. Ex. 8:6, 1. Sam. 2:2<sup>(No 10) 65)</sup>. Naaman forsikrer videre at han ikke lenger vil ofre til gudene, men forbeholde dette for Jahve. Hans omvendelse skildres i det hele som en subjektiv opplevelse sprunget ut av helbredelsen v. 14. Noen lignende forsikring gis ikke av Jetro.

2. Kong. 5 er altså adskillig mer profilert i sin fremstilling av Naamans omvendelse enn hva man kan si om Ex. 18. Mens det for Naamans vedkommende klart sies at all kult fra nå forbeholdes Jahve, går Ex. 18:12 over til å snakke om et måltid av mer objektiv tilsluttende karakter. Det fellesskapsinkluderende i  $\text{וַיִּזְבֹּחַ}$  offeret og kultmåltidet på offerdyret understreker midianittens opptagelse i fellesskapet. Når vi derfor taler om Ex. 18:11 som en omvendelse, må vi være tilbakeholdende med å identifisere tilfellene Jetro og Naaman og heller oppfatte

den nye erkjennelse som støttet til det nye fellesskap.

Hva denne tilslutning konkret består i, har vi utfoldet under vår forståelse av v. 12 hvor vi fant reflekser av sluttpunktet i en paktsslutningsprosess. Israelittene tilbyr Jetro og midianittene en pakt, og denne aksepteres ved at de deltar i offermåltidet. Under forutsetning av vår tilretteleggelse av forholdet mellom midianitter og kenitter, har vi i 1.Sam.15:6 en antydning om en slik pakt. Her advarer kong Saul kenittene mot den truende ødeleggelse, og dette begrunnes med at det ble gjort en 707 mellom kenitter og israelitter da de dro fra Egypt<sup>66)</sup>.

Kenittene synes her å bli minnet om en gammel hendelse som kan ha vært en paktslutning. Dernest kan man vise til Dom. 4:17-22, 5:6, 24-27. Denne tekst utgjør deler av Deborasangen, og er nok for svært gammel å regne. Her fortelles om kenitten Jael som dreper Sisera som er på flukt etter nederlaget mot Israel i deres hellige krig. Etter de juridiske prinsipper man mener å ha klargjort<sup>67)</sup>, er det mulig at Jael var forpliktet til å drepe sin alliertes fiende. Vi tror disse tekster best lar seg forstå som utslag av en pakt mellom disse folk.

Eksegesen av Jetros reaksjon og bekjennelse v. 9-12 viste at disse vers var preget av et ladet teologisk språk. Såvel hans følelsesmessige som verbale bekjennelse rører ved det innerste i Israelfolkets tro, og det religiøse språk i versene er på mange måter det vi kjenner fra kulturlandet. Vi mener imidlertid at dette forhold avspeiler seg mer og mindre i G.T. i det hele, og forsåvidt ikke er noe spesielt ved denne tekst. Vår oppgave har vært å undersøke hvorledes denne tradisjon om Jetro faktisk har nedfelt seg i de gammeltestamentlige tekster. Om Ex. 18 er en "anstøtelig" tekst som i tradiseringsprosessen er omgjort og bearbeidet, faller derfor strengt tatt utenfor vår undersøkelse; annet enn hypoteser kan svar på dette spørsmål heller neppe bli.

## 2.b) Ex. 18:13-27.

Hva Jetro positivt har tilføyet Israel, finner sitt svar her.

Noen etablering av en helt ny institusjon har vi ikke sett i teksten. Mose dommerfunksjon forutsettes etablert i folket. Jetro spiller rådgiverens rolle, og anbefaler at underdommere, også de med mosaisk autoritet, utnevnes til å ta seg av de enklere rettsavgjørelser. Med denne institusjon etableres intet nytt, men et avlastningsorgan som desentraliserer Mose dommerautoritet. Vi påviste den sentrale rolle 725 inntar i teksten og dens paralleller, og hvorledes denne ordning i de samme tekster begrunnes praktisk. Jetro tar altså initiativet til en administrativ forbedring av det juridiske embete hos israelittene.

Denne tradisjon fant vi også i Deut. 1:9-17 og Num. 11:10-25 hvor dette initiativ knyttet til henholdsvis Moses og Jahve selv. Hvilken av disse tradisjonene som er den opprinneligere, er vanskelig å si noe sikkert om. Men på samme måte som vi i tekst-kritikken foretrakk lectio difficilior, vil vi her anse den "anstøteligere" tekst for den opprinneligere. Vi holder det for mindre sannsynlig at et opprinnelig Jahve-initiativ senere er overdratt til Moses og Jetro; en tiltagende Jahvemonopolisering av alt initiativ er derimot mer tenkelig tradisjonshistorisk sett.

### 3. Num. 10:29-32.

Om vi mer vagt ante at det i Ex. 18 dreide seg om en ny erkjennelse, sies dette i klar tekst her. I møte med Moses og israelittene har midianittene erkjent en for dem til da ukjent guddom. I denne perikope synes det å foreligge et brudd med det sosiale og religiøse liv for Hobab, og til forskjell fra Jetro Ex. 18:27 følger Hobab derfor med israelittene. Vi mente å påvise at Hobabs situasjon på mange måter var analog med Abrahams Gen. 12:1 f.f. Der var løftet om velsignelse knyttet til den Abraham som forlot sitt sted og gikk på Jahves ord. På samme måte gir denne tekst ingen løfter til Hobab som forblir i sitt miljø, men kun til den som begir seg på vandring med israelittene. Deter først ved å knytte seg til Israel at Hobab får del i Jahves goder.

4. Gen. 4:1-16.

Vi vil hevde at kun en individuell tolkning kommer til rette med teksten i dens sammenheng. Noen stamme-etnologisk interesse oppviser den ikke. Det Kain utleveres til, er straff og forbannelse, og avspeiler seg ikke i det liv hans etterkommere fører, de som endog bygger en by 4:17.

Tegnet er ikke et trostegn som markerer Jahvetilhørighet, men det er et beskyttelsestegn. Den omsorg Kain gis, står ikke i noen særstilling sammenlignet med den omsorg som blir Adam og Eva til del Gen. 3:21. Det er i det hele underlig om nettopp denne tekst presenterer den første Jahve-dyrker. Typisk er det derfor at man antar en omforming av teksten som skjuler dens opprinnelige mening<sup>68)</sup>.

Det liv Kain lever, møter vi igjen hos rekabittene i kulturlandet mener mange. Deres liv som tegnes i Jer. 35:1-9 og som kjennetegnes av avhold og motstand mot enhver form for bofasthet, lar seg da kun forstå som avledet av Kains liv. Rekabittene er en religiøs ekstremistsekt vi kjenner særlig fra profeten Jeremias. De var brennende jahvister, og regnet sin begynnelse fra Rekabs sønn Jonadab. Han deltok med iver i Jehus revolusjon 2. Kong. 10:14-25. Om disse brennende jahvister sier 1. Krøn. 2:55 at de er av Kenittisk avstamning. Kritikerne innvender mot dette at teksten er noe usikker fordi den nevner Rekab og ikke Jonadab. Vi finner det vanskelig å gjenfinne Kains liv i rekabittenes nomadeliv. De betraktet neppe sitt liv som straff og forbannelse, og dette liv kan like gjerne forstås som et utslag av idealisering av folkets tid i ørkenen. Vi kjenner i det hele til rekabittene først fra Jehus revolusjon 842<sup>69)</sup>, og deres historie som brennende jahvister ser ut til å begynne her.

IV SAMMENFATNING.

Vi ser intet grunnlag i tekstene til å opprettholde en kenitterteori om jahvismens opprinnelse; en teori som til tider har vært å betrakte som et dogme. Den grunnleggende gudsåpenbaring er tempo-

rært knyttet til Jetro, m.a.o. er Jahves selvåpenbaring i tid, og mer tvilsomt hva sted angår, satt i forbindelse med Jetro, men dette er også det eneste.

Selve møtet mellom Jetro og Moses er det således ingen grunn til å bestride. Derimot stiller vi oss sterkt kritiske til det innhold man tradisjonelt har gitt denne hendelse. Primært beretter Ex. 18 om hvorledes Jetro lærer Jahve å kjenne og slutter seg til israellittene med en pakt; sekundært fortelles at Mose arbeidspress avlastes ved at det på Jetros initiativ opprettes underdommere. Denne forståelse av Ex. 18 styrkes av de andre tekster vi har behandlet, og heller ikke den egyptiske tekst forstyrrer vårt bilde. Vi er dermed etter vårt syn igjen etterlatt med uvisshet om jahvismens opprinnelse. I parentes bemerket oppnår kenitterteorien kun å skyve spørsmålet ut av G.T. Det beste svar på dette problem er muligens at Jahve selv har stiftet sin religion.

\* \* \*

NOTER

- 1) R.von der Alm: Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation. Bd. 1. Leipzig 1862.
- 2) Av disse fortjener særlig å nevnes E. Kønig: Geschichte der alttestamentliche Religion. Gütersloh 1912.
- 3) K.Budde: Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. Giessen 1900.
- 4) H.H.Rowley : From Moses to Qumran, s.51.
- 5) Ibid. s.59.
- 6) G.von Rad, s.23 : "Dann aber ist dem Schluss kaum auszuweichen, dass die Midianiter vor den Israeliten Jahweverehrer waren."
- 7) W.H.Schmidt, s.66 : "Alles in allem kommt der Hypothese, die so gut den Zusammenhang zwischen Jahwe, Sinai und Midian erklärt, Wahrscheinlichkeit, aber keine Sicherheit zu".
- 8) Chr.H.W.Brekelmans artikkel.
- 9) For en nærmere behandling av mkrb se M.Høfner.
- 10) BDB oversetter יָדוּdisse steder med "chieftain (exercising priestly functions)" s.463.
- 11) R.deVaux: Histoire... s.399. M.Noth: Exodus s.32.
- 12) R.deVaux: Histoire... S.409.
- 13) M.Noth: Überlieferungsgeschichte s.151 f.
- 14) L.B.Paton: The Origin of Yahwe-Worship in Israel. Biblical World 28/1906 s.113-127.
- 15) O.Eissfeldt s.144 f.
- 16) Se forøvrig ekskurset om יָדוּ s.3 i oppgaven.
- 17) Jfr. litterærkritikken s.7.
- 18) 1.Kong. 10:9 og 2.Krøn. 9:8 er formelt sett ikke helt analoge.
- 19) M.Buber s.96 f.
- 20) W.Zimmerli s.65.
- 21) Ex.6:3,5 jfr. Ph.Melanchton, Loci Communes: "Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere".
- 22) B.S.Childs s.329.
- 23) H.J.Kraus s.166.
- 24) C.J.Labuschagne s.15.

- 25) J. Calvin, se B.S. Childs s. 328.
- 26) U. Cassuto: Exodus s. 216.
- 27) M. Buber s. 95 f.
- 28) U. Cassuto s. 216. H.H. Schmid THAT I/876 3(a).
- 29) Ibid. 878/4(a).
- 30) BDB s. 543.  $\Pi P 5$  4 f. 1. Sam. 8:3, Ps. 15:15 m. fl.
- 31) A. Cody s. 159.
- 32) R. de Vaux: Histoire... s. 438-440.
- 33) Ibid.: Les sacrifices... s. 32.
- 34) A. Cody s. 159.
- 35) M. Noth: Das Buch Joshua, HAT I/7 Tübingen 1953 <sup>2</sup> s. 56.
- 36) Jfr. s. 3 i oppgaven.
- 37) M. Høfner
- 38) R. de Vaux: Les sacrifices... s. 33 f, A. Cody s. 162 f.
- 39) R. Knierim s. 154 f, 167.
- 40) M. Noth: Überlieferungsgeschichte s. 195-199.
- 41) Sitert etter NO 1930.
- 42) R. Knierim s. 149 "Der Rat des Schwiegervaters bezieht sich also nur auf die Verbesserung, keineswegs auf die Gründung der Institution".
- 43) H. Schmid s. 77 "Das Auffallendste in Ex 18:13 ff ist zunächst, das Moses midianitischer Schwiegervater geradezu als sein und damit Israels organisatorischer Präzeptor erscheint". I note 16 til dette bemerket Schmid mot bl.a. Knierim at det er misvisende på grunnlag av Ex 18:13 ff å tale om et mosaisk embede.
- 44) M. Noth: Exodus s. 150.
- 45) R. Knierim s. 150.
- 46) Ibid. s. 157.
- 47) Etter J. Brights kronologi.
- 48) E. Junge s. 57.
- 49) O. Eissfeldt deler teksten 10:29-36 på J og L= Laienquelle som han identifiserer med den eldre J<sup>1</sup> til forskjell fra J<sup>2</sup> s. IX f.
- 50) E. Meyer s. 89 ff.
- 51) W.F. Albright CBQ 25/ 1963.
- 52) R. de Vaux: Sur l'origine... s. 29 "Il faut plutôt reconnaître deux traditions concurrents".

- W.H.Schmidt s.65 "So schliesst man häufig, das die Keniter ein Teil der Midianiter waren, aber für eine solche Gleichsetzung beider Stämme bietet das Alte Testament sonst keinerlei Anhalt".
- 53) BDB s.883 <sup>קו</sup> "metal-worker".
- 54) W.F.Albright: The Archeology s.206 n.7.
- 55) W.Visher 1929.
- 56) H.Heyde.
- 57) Jfr. Jes.14:1, 41:8, 45:4 hvor Israel kalles Jakob.
- 58) C.Westermann: Genesis s. 387.
- 59) H.Heyde s.9 "Ich habe erworben den Jahwe-Mann". Det henvises til Deut.33:1, Sam.9:6,8 hvor lignende uttrykk er brukt.
- 60) H.Birkeland: §574 "Derfor må ikke noe skille status constructus fra status absolutus".
- 61) EDB <sup>לעזרה</sup> la s.86 "with the help of".
- 62) U.Cassuto: Genesis s. 198 " I have created a man equally with the Lord".
- 63) H.Heyde s. 18.
- 64) R.de Vaux: Sur l'origine... s.30.
- 65) s.14 i oppgaven.
- 66) Genesis <sup>ברית</sup> 1b s.247 nevner betydningen "Eundestreue", og viser til Gen.24:12,14 og 2.Sam.10:2 hvor det er brukt samme konstruksjon <sup>ברית</sup> <sup>לעזרה</sup> som i 1.Sam.15:6.  
BDB <sup>ברית</sup> II le s.338 viser til steder hvor <sup>ברית</sup> kan ha betydningen "covenant" Mika 7:20, 1Kong.3:6,8:23, Deut.7:9,12. De tre siste steder har <sup>ברית</sup> parallellt med <sup>ברית</sup>.
- 67) F.C.Fensham s.53.
- 68) H.Heyde s.21 "Zu vermuten ist schliesslich, dass der Jahwist eine nähere Beschreibung des Zeichens Kains unterdrückt hat".  
s.40 "Was der Jahwist bestreitet, ist also lediglich dies, dass Kain für alle späteren Jahwe-Verehrer der entscheidende Vorfahre sei, so dass die ihm auferlegte Lebensweise für sie verbindlich wäre".
- 69) Etter J.Brights kronologi.



LISTE OVER ANVENDT LITTERATUR

- Albright, W.F. Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition. CBQ 25/1963 s.1-11.
- The Archeology of Palestine and the Bible 1932.
- Bernhardt, K.H. Gott und Bild, Berlin 1965 s.119 ff.
- Birkeland, H. Lærebok i hebraisk grammatikk Oslo 1967.
- Bjørndalen, A.J. Eksegese av hebraiske tekster II Universitetforlaget 1974.
- Brekelmans, Chr.H.W. Exodus XVIII and the Origin of Yahwism. in Israel, OTS 10/1954 s.215-224.
- Bright, J. A History of Israel. London 1974.
- Brown, F, Driver, S.R, Briggs, C.A. (BD<sup>8</sup>) A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford 1966.
- Buber, M. Moses. Oxford/London 1946.
- Cassuto, U. A Commentary on the book of Genesis, Part I. Jerusalem 1972.
- A Commentary on the book of Exodus. Jerusalem 1967.
- Childs, B.S. Exodus. A Commentary. London 1974.
- Coats, G.W. Moses in Midian. JBL 92/1 1973.

- Junge, E. Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia. Stuttgart 1937.
- Kapelrud, A.S. Forelesninger over Exodus 19-20. Universitetsforlaget 1975.
- Keller, C.A. 77N Jenni/Westermann THAT I/236. München 1971.
- Kinyongo, J. Origine et signification du nom divin Jahvé. A la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-ibliques. Bonn 1970.
- Kittel, R. Biblia Hebraica. Stuttgart 1973<sup>3</sup>.
- Knierim, R. Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit. ZAW 73/1961 s.146-171.
- Kraus, H.J. Psalmen .I BKAT Neukirchen 1961.
- Labuschagne, C.J. The Incomparability of Yahweh in the Old Testament. Leiden 1966.
- Landes, G.M. Midian. IDB K-Q Vol.3. s.375. New York:/ Nashville 1962.
- Liedke, G. 73U Jenni/Westermann THAT II /999. München 1976.
- Mandelkern, S. Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae. Tel-Aviv 1971.

- Cody, A. Exodus 18:12: Jethro accepts a Covenant with the Israelites. Biblica 49/1968 s.153-166.
- Eissfeldt, O Hexateuchsynopse. Leipzig 1922.
- Fensham, F.C. Did a treaty between the Israelites and the Kenites exist? BASOR 175/1964 s.51-54
- Gerleman, G, Ruprecht, E.  $\psi$  77 Jenni /Westermann THAT I/460. München 1971.
- Gesenius. W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962 17
- Gray, J. Joshua, Judges and Ruth, The Century Bible. London /Edinburgh 1967.
- Gunneweg, A.H.J. Nose in Midian. ZThK 61/1964 s.1-9.
- Hentschke, R. Satzung und Setzender. Ein Beitrag zur israelitischen Rechtsterminologie. Stuttgart 1963.
- Herrmann, S. Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. München 1973.
- Der alttestamentliche Gottesname  
EvTh 26/1966 s.281- 293.
- Heyde, H. Kain, der erste Jahwe-Verehrer. Stuttgart 1965.
- Höfner, M. War der sabäische mukarrib ein Priesterfürst? WZKM 54/1957 s. 77-85.
- Jenni, E.  $\psi$  77 Jenni/Westermann THAT I/402. München 1971.

- McCarthy, D.J. Three Covenants in Genesis. CBQ 26/2  
1964 s.179-189.
- Meyer, E. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme.  
Halle 1906.
- Nicholson, E.W. Exodus and Sinai in History and  
Tradition. Oxford 1973.
- Noth, M. Überlieferungsgeschichte des Pentateuch.  
Stuttgart 1948.
- Exodus. A Commentary. London 1966.
- von Rad, G. Theologie des Alten Testaments I.  
München 1962<sup>2</sup>.
- Rahls, A. LXX I-II. Stuttgart 1935.
- Rost, L. Erwägungen zum israelitischen.  
Brandopfer BZAW 77/1961 s.177-183.
- Rowley, H.H. From Joseph to Joshua. London 1950.
- From Moses to Qumran. London 1964.
- Worship in Ancient Israel. London 1967.
- Mose und der Monotheismus. ZAW 69/ 1957  
s.1-21.
- Schmid, H. Mose. Überlieferung und Geschichte.  
BZAW 110, Berlin 1968.
- Schmid, H.H. <sup>TP5</sup>Jenni/Westermann THAT I/875.  
München 1971.
- Schmidt, W.H. Alttestamentlicher Glaube in seiner  
Geschichte. Neukirchen-Vluyn 1975<sup>2</sup>.

Schotttroff, W.

277 Jenni/Westermann THAT I/682.  
München 1971.

Seebass, H.

Zu Num X:33f. VT XIV 1964 s.111-113.

Der Erzvater Israels und die Einführung  
der Jahweverehrung in Kanaan. BZAW 98  
Berlin 1966.

Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg.  
Bonn 1962.

Seierstad, I.P.

Gammeltestamentlig bibelteologi I.  
Universitetsforlaget 1971.

Towner, S.W.

"Blessed be YHWH" and "Blessed art  
Thou, YHWH". The Modulation of a  
Biblical Formula. CBQ 3/1968 s. 386-399.

de Vaux, R.

Les sacrifices de l'ancien testament.  
Paris 1964.

Histoire ancienne D'Israel. Des  
Origines a l'installation en Canaan.  
Paris 1971.

Ancient Israel, Its Life and Institutions.  
London 1974.

Sur l'origine Kenite ou Madianite du  
Yahwisme. Eretz Israel IX. W.F. Alb-  
right Vol. ed. A.Malamat.  
Jerusalem 1969.

Westermann, C.

Die Begriffe für Fragen und Suchen im  
Alten Testament. KuD 6/1960 s.2-30.

Genesis. 1. Teilband 1-11.  
Neukirchen-Vluyn 1974.

Wright, G.E.

Sinai, Mount. IDB R-Z Vol 4.s.376.  
New York/Nashville 1962.

Zimmerli, W.

Gottes offenbarung. München 1963.