



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Blenkinsopps sekthypotese

Ei kritisk vurdering

Tobias Wang

Rettleiar

Professor Kristin Joachimsen

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,
AVH5065: Masteroppgåve i profesjonsstudiet i teologi (30 ECTS), hausten 2022

Tal på ord: 18 878



Forord

Arbeidet med denne oppgåva har vore artig.

Eg vil takke rettleiar for tilbakemeldingar på teksta undervegs. Dei har vore uvurderlege. Men det eg er mest takksam for er dei tallause timane med sparring.

Skrivekurset til Blossom Stefaniw har sett eit inntrykk hos meg personleg. Og så gjenstår det å sjå om ikkje skrivekurset har ført til ei god tekst ;) Ein annan ting eg har hatt nytte av, særleg mot slutten av skrivinga, er ein invitasjon av ei gruppe til å presentere masteren min etter at sensur fell. Tanken på å skulle presentere stoffet i ein munnleg samanheng har, om noko, gjort meg varare på struktur og kommunikasjon. Og memes. For dei innvigde er det berre å gle seg!

Og så vil eg takke kjærasten min, som har utvist mangt tolmød dette semesteret.

God lesing!

Samandrag

Joseph Blenkinsopp (1927–2022) utarbeidde ein sekthypotese der han såg ein samanheng mellom Esra, Tritojesaja og Qumran-samfunnet. Sekthypotesen har okkupert eit slags ingenmannsland i faget, der han har halde seg gåande i lang tid, utan eigentleg å bryte gjennom i GT-forskinga. Målet med denne masteroppgåva har vore å gje ei grundig, samla og kritisk vurdering av sekthypotesen.

Det har eg gjort med å vurdere det eg har identifisert som fire kjerneelement i sekthypotesen: (§ 1) Ei gruppe i og bak Jesaja 56–66 er på kant med tempeleliten i Jerusalem på grunn av si profetisk-eskjatologiske tru; (§ 2) *Haḥ^arēdîm* i Esra 9–10 og Jes 66,1–6 viser til den same gruppa; (§ 3) Gruppa har tydeleg sekteriske trekk; (§ 4) Gruppa er protoqumransk.

Gruppa i Jes 65–66 er truleg på kant med tempeleliten. Det var dei på grunn av jahvismen sin. Jahvismen deira var eskjatologisk, men me har ikkje dekning for at eskjatologien var stridsmål.

I Esra viser ikkje *haḥ^arēdîm* til noka distinkt gruppe. I Jesaja har det meir for seg å sjå *ḥārêd* som ein karakteristikk enn som ei sær nemning.

Når sekthypotesen argumenterer for at gruppa er sekterisk, blandar han saman element frå grupper som ikkje har noko med kvarandre å gjere.

Alle samband mellom den påståtte gruppa og Qumran-samfunnet må ikkje forståast *suksessivt*, altså at der er ei linje med suksesjon frå den påståtte gruppa og ned til Qumran-samfunnet, men *repetitivt*, altså at ulike grupper har lese og tolka Jesaja-boka til ulike tider på måtar som liknar kvarandre. Dette punktet held stand, men må lesast for det det er.

Forkortingar

BHS *Biblia Hebraica Stuttgartensia*

BHQ *Biblia Hebraica Quinta*

DtrJ Deuterojesaja (Jesaja 40–55)

EN Esra–Nehemja

LXX Septuaginta

TJ Tritojesaja (Jesaja 56–66)

Innhald

1	Innleiing.....	1
1.1	Problemet.....	1
1.2	Fire kjerneidear.....	2
1.3	Avgrensing, utval og utvikling	3
1.4	Spørsmål til sekthypotesen	4
2	Historiografi.....	5
2.1	Sosiologisk historiografi.....	5
2.2	Teksttolking som drivkraft i historia	7
2.3	Akemenidisk kjeldemangel	9
2.3.1	Bruk det du har!	9
2.3.2	Les historia att og fram!.....	10
2.4	Forholdet mellom historisk og ideologisk lesing?.....	11
3	Tekstene.....	13
3.1	Relativ datering av Esra si reform og av Tritojesaja	13
3.1.1	Den historiske Esra?	13
3.1.2	Tritojesaja	15
3.1.3	Sekthypotesen, men utan rekkjefølgja til Blenkinsopp	17
3.2	Haggōlā og haḥ ^a rēdīm i Esra 9–10	19
3.2.1	Omsetjing av Esra 9,1–4; 10,1–4 og 10,9.....	19
3.2.2	Kven er skjelvarane i EN?	20
3.2.3	Reaksjonen til Esra	23
3.2.4	Skjelving meir enn skjelvarar	25
3.3	Tritojesaja	27
3.3.1	Omsetjing og analyse av Jesaja 66,1–6	28
3.3.1.1	Vers 1–2a.....	28
3.3.1.2	Vers 2b.....	29

3.3.1.3	Vers 3a.....	30
3.3.1.4	Vers 3b–4.....	32
3.3.1.5	Vers 5.....	33
3.3.1.6	Vers 6.....	36
3.3.2	Gud Amens folk (Jes 65,15–16).....	36
3.4	Tekstene og sekthypotesen	37
3.4.1	Er TJ-gruppa på kant med tempeleliten? Og korfor? (Vurdering av § 1)	37
3.4.2	Er <i>hah^arēdîm</i> i Jes 66,1–6 og Esra 9–10 dei same? (Vurdering av § 2).....	38
3.4.3	Korfor endrar Blenkinsopp meining i 2019?	40
4	Sektteori.....	42
4.1	Kriteria til Blenkinsopp	42
4.2	Grenser.....	43
4.3	Introversjonistisk eller reformistisk?	45
4.4	Kven er det sanne Israel?.....	45
4.5	Sekter oppstår ut or uro	48
4.6	Det karismatiske individet	48
4.7	Er gruppa sekterisk?	49
5	Konklusjon.....	50
6	Litteratur	52
7	Vedlegg.....	57
7.1	Samanhengande omsetjing av Jesaja 66,1–6	57

1 Innleiing

1.1 Problemet

Over ein periode på nærmare 40 år utarbeidde den britisk-amerikanske gamaltestamentlaren Joseph Blenkinsopp (1927–2022) ein sekthypotese der han såg ein samanheng mellom Esra, Tritojesaja og Qumran-samfunnet. Sekthypotesen begynte som eit forsøk på å skimte eit opphav for seinare sekterisme. Denne oppgåva er kort og godt ei kritisk vurdering av kor plausibel sekthypotesen er som forklaringsforslag. For sekthypotesen okkuperer eit snålt rom, eit slags ingenmannsland i faget.

På den eine sida har han aldri eigentleg fått det store nedslaget og gjennombrøtet i bibelvitskapen (eller for den del Qumran-forskinga). Korleis har sekthypotesen så blitt tatt imot? På den andre sida blir tesen referert til i forbifarten og kritikken ståande att snauvoren. Forskarar har stilt spørsmål ved både detaljar i sekthypotesen (t.d. fanst Esra?), men òg metode (er *sekt* det beste ordet?). Men sjølv om kritikken godt kan vere treffande, går han aldri skikkeleg i djupet på metodisk problematiske sider ved tesen. Hypotesen får heller aldri nokon samla kritikk. Kritikken går berre på enkeltelement. Innvendingane dei måtte ha hindrar heller ikkje forskarar frå å gå god for han. Trass i atterhalda sine kunne til dømes Philip R. Davies skrive at «Blenkinsopp has made a very powerful case».¹ Og ikkje alle har sånne atterhald. Både Andreas Schüle og Marvin A. Sweeney brukar tesen utan innvendingar.² Handsaminga av sekthypotesen har altså vore overflatisk, fragmentarisk og ukritisk.

¹ Philip R. Davies, «Sect Formation in Early Judaism», i *Sectarianism in Early Judaism*, red. David J. Chalcroft, Bible World (London: Routledge, 2007), 146.

² Andreas Schuele, «Who Is the True Israel? Community, Identity, and Religious Commitment in Third Isaiah (Isaiah 56–66)», *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 73, nr. 2 (april 2019): 182–83, <https://doi.org/10.1177/0020964318820595>: «Blenkinsopp labels this community ‘sectarian’ and considers them a precursor of the later Qumran group. This may be quite accurate ...»; Marvin A. Sweeney, *Isaiah 40-66, The Forms of the Old Testament Literature* 19 (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016), 379: «... insofar as [*hārēdīm* in Isa 66:2, 5] is the same term employed for the self-designation of the community under Ezra ...»

I det følgjande vil eg derfor gjere forsøk på ei grundig, samla og kritisk evaluering av sekthypotesen. I tillegg til over nemnde sektteoretiske (kap. 4) og historiografiske føresetnader for han (kap. 2), fordrar oppgåva ein gjennomgang og vurdering av tekstarbeidet som ligg til grunn for sekthypotesen (kap. 3). Me skal ta for oss alle tre. Men før me kjem så langt sømer det seg med ei forståing av nett kva sekthypotesen påstår og kva sekthypotesen er.

1.2 Fire kjerneidear

Eg har identifisert fire kjerneelement som utgjer sekthypotesen. Sekthypotesen påstår at:

- §1. Der er ei gruppe i og bak Tritojesaja (fork. TJ)³ som er på kant med tempeleliten i Jerusalem grunna si profetisk-eskjatologiske tru. Gruppa kallar seg sjølve for «Herrens tenarar» og «dei som skjelv for Herrens ord» (Jes 66,2.5).
- §2. Desse skjelvarane er dei same som «dei som skjelv for Guds bod» i Esra 9,4 og 10,3.
- §3. Gruppa har tydeleg sekteriske trekk.
- §4. Denne gruppa står i einkvan «historisk-genetisk slektskap»⁴ til seinare rørsler, særleg Qumran-samfunnet. Ho er å forstå som protoqumransk.

Hittil har eg nytta omgrepet *sekthypotese* utan å problematisere det. Blenkinsopp sjølv nyttar ikkje omgrepet. Eg kan heller ikkje sjå at andre har brukt tilsvarende.⁵ Ordet er eit analyseomgrep som står i vår teneste. Men sjølv om desse påstandane kan vurderast meir eller mindre uavhengig av kvarandre, står dei likevel i skyldskap til einannan. Etter kvart som me går desse elementa i saumane, vil det bli klart at argumentasjonen for eitt av elementa ofte

³ Tritojesaja (fork. TJ) omfattar kapitla Jesaja 56–66. Sjå kap. 3.1.2 for meir.

⁴ Blenkinsopp brukar uttrykket «genetic-historical connection», «The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim», i *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, red. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Rainer Albertz (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2007), 398.

⁵ Eitt unntak er ei masteroppgåve avlagt på MF hausten 2017, som nyttar omgrepet *sektteori* (Ranveig Dahle Svanholm, «En litterær analyse av Esra 9-10: En studie av identitetsformasjoner i Esra 9-10, med særleg henblikk på *hārēd* ('de skjelvende')» [Masteroppgåve, Oslo, Det teologiske menighetsfakultetet, 2017]). Problemet med nemninga *teori* er at ho kan gi inntrykk av at hypotesen har fått større gjennomslag enn han faktisk har.

byggjer vidare på eit av dei andre punkta. Dei fire elementa heng i praksis saman som éin hypotese.

1.3 Avgrensing, utval og utvikling

Utvalet eg har bruka for å bestemme sekthypotesen er frå perioden 1981–2019. Hypotesen har altså hatt mange utgåver. Ei kritisk vurdering av sekthypotesen burde derfor spørje: Kva for ein sekthypotese? Er det den frå sekthypotesen frå 80-, 90- eller 2000-talet? Kan me ikkje berre ta éin og vrake dei hine? Sekthypotesen er ein svevande storleik. Derfor høver det med eit stutt oversyn over utviklinga.

I «Interpretation and the Tendency to Sectarianism» (1981) prøver Blenkinsopp å peile oss inn på kva som kan vere opphavet til seinare sekteriske fraksjonar i jødedom. Alt her identifiserer han skjelvarane i Jes 66 og Esra 9–10 som ein mogleg kime til seinare utvikling. Me ser òg at Blenkinsopp samidentifiserer desse skjelvarane (jf. § 2).⁶ I *A History of Prophecy in Israel* og «Profile of a pietistic group in the Persian epoch» (begge 1983) blir gruppa noko nærmare bestemt (jf. § 1).⁷ Men det er ikkje før i «A Jewish Sect of the Persian Period» (1990) at Blenkinsopp beintfram argumenterer for at gruppa er sekterisk, eller iallfall kvasisekterisk (jf. § 3).⁸ Kommentaran hans på Esra–Nehemja (1988/1989) og Jesaja 56–66 (2003) er viktig fordi dei er vidgjetne og set desse tre punkta i samanheng med dei tekstene dei soknar til.⁹ Det er først i eit konferansebidrag i 2003 at Blenkinsopp identifiserer denne gruppa som

⁶ Joseph Blenkinsopp, «Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History», i *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, red. Ed Parish Sanders, Albert I. Baumgarten, og Alan Mendelson, *Jewish and Christian Self-Definition 2* (London: SCM Press, 1981), 1–26, særleg 8.

⁷ Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1983); idem, «The ‘Servants of the Lord’ in Third Isaiah: Profile of a Pietistic Group in the Persian Epoch», *Proceedings of the Irish Biblical Association 7* (1983): 1–23.

⁸ Blenkinsopp, «A Jewish Sect of the Persian Period», *The Catholic Biblical Quarterly* 52, nr. 1 (1990): 5–20.

⁹ Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, Old Testament Library (London: SCM Press, 1989); idem, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 19B (New York: Doubleday, 2003).

protoqumransk (§ 4).¹⁰ Punktet blir fyldigare greitt ut i *Opening the Sealed Book* (2006),¹¹ og dei andre punkta reformulerte i *Judaism: The First Phase* (2009).¹² I 2019 skal Blenkinsopp stille spørsmål ved og gå bort frå samidentifiseringa av skjelvarane (§ 2).¹³ Det ligg ope kva denne endringa har å seie for resten av hypotesen.

Etter mitt skjønn stod sekthypotesen i senit i 2009. På det tidspunktet er alle dei fire elementa komne i spel og alle har sett noka utvikling. Her er tesen dessutan meir samanhengande enn han har vore før og kjem til å vere seinare. Derfor, og for avgrensing skuld, kjem eg til å legge hovudvekt på monografiane frå 2006 og 2009. Etter kvart som me møter metodisk problematiske sider ved sekthypotesen vil det bli klart at desse trekka kjem til uttrykk på tvers av materialet og har vore til stades frå starten av. Evalueringa i denne oppgåva står dermed gyldig uavhengig av denne avgrensinga.

1.4 Spørsmål til sekthypotesen

Sekthypotesen kryssar ei bru frå teksta til røyndommen. Men kor langt kan me eigentleg gå i å konstruere ei verd bak teksta? Kan me rekonstruere spesifikke grupper på grunnlag av ulike tekster for så å kunne sjå slektskap mellom dei? Og kva betyr det å påvise ein sånn slektskap? Alt dette skal eg undersøke i det følgjande. Eg vil òg undersøke kva det er som får Blenkinsopp til å endre meining i 2019. Nemnd i bokmeldingar på Blenkinsopp er kreativiteten hans. Men kva for ei rolle kan me og skal me eigentleg gje førestillingsevna når me arbeider med bibelfag historisk? Til dess håpar eg denne avhandlinga kan tene som ein casestudie.

¹⁰ Blenkinsopp nemner artikkelen i innleiinga til *Opening the Sealed Book* (s. xix–xx; sjå neste fotnoten). Dette konferansebidraget har eg ikkje lukkast å få tak i.

¹¹ Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity* (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co, 2006).

¹² Blenkinsopp, *Judaism, the first phase: the place of Ezra and Nehemiah in the origins of Judaism* (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co, 2009).

¹³ Sjå høvesvis Blenkinsopp, «The Sectarian Element in Early Judaism: The Isaian Contribution», i *Essays on the Book of Isaiah*, *Forschungen Zum Alten Testament* 128 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 113–21, særleg 119–121, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-156483-3>; og idem, «Trito-Isaiah (Isaiah 56-66) and the Gôlâh Group of Ezra, Shecaniah, and Nehemiah (Ezra 7-Nehemiah 13): Is There a Connection?», *Journal for the Study of the Old Testament* 43, nr. 4 (juni 2019): 661–77, men særleg 673, <https://doi.org/10.1177/0309089218778589>:

2 Historiografi

For å gje ei grundig, samla og kritisk vurdering av sekthypotesen er det nødvendig å vurdere dei metodane og grepa som er nytta i utforminga. I dette kapittelet skal eg ta oss gjennom den historiefaglege sida ved utforminga av sekthypotesen. Der er særleg fire element som er viktige for å forstå korleis Blenkinsopp skriv historie. Alle fire av dei gjer seg gjeldande i utforminga av sekthypotesen. Dei er:

1. Eit sterkare *sosiologisk* fokus på profeten.
2. Ei forståing av teksttolking som drivkraft i historia.
3. Spesifikke strategiar for å hanskast det vantande kjeldegrunnlaget for akemenidisk periode.
4. Ein tilhug til å lese tekster som historiske der dei gjerne heller skulle vorte lesne som litterære og/eller ideologiske og politiske.

2.1 Sosiologisk historiografi

Ein av kjepphestane til Blenkinsopp i studiet av profetlitteraturen var den sosiale situasjonen til profeten. Tidlegare hadde faget freista skildre profetane psykologisk eller sosiologisk. Formkritikken si vinn på *Sitz im Leben* opna døra for eit sterkare sosiologisk fokus, men utan å seie noko om profeten sin sosiale situasjon per se.¹⁴ Sosiologisk metode blir no viktig, og for sekthypotesen er det særleg sektteori¹⁵ som er viktig.

Sosiologisk teori handlar om generalisering.¹⁶ Sosiologien har ikkje dermed særtilfella som studieobjekt, men prøver heller å «sette dem inn i en bredere samfunnsmessig sammenheng.»¹⁷

¹⁴ Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1983, 38–59, men særleg 39.

¹⁵ Eg brukar *sekte* som ei generell samnemning på sosiologisk teori om sekter og sekterisme. Dette er forskjellig frå *sekthypotesen* som Blenkinsopp utvikla og som er objekt for denne oppgåva.

¹⁶ Robert R. Wilson, «Social Theory and the Study of Israelite Religion: A Retrospective on the Past Forty Years of Research», i *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect*, red. Saul M. Olyan, Resources for Biblical Study 71 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 9; Gunnar C. Aakvaag, *Moderne sosiologisk teori* (Oslo: Abstrakt, 2008), 15.

¹⁷ Pål Repstad, *Hva er sosiologi?*, Hva er 23 (Oslo: Universitetsforlaget, 2007), 13.

Sosiologen skal abstrahere. Historikaren si oppgåve er annleis. For historia er alltid særtilfelle. Denne prinsipielle skilnaden mellom sosiologi og historiografi fører med seg utfordringar.

For det første er det svært sjeldan at nokon av særtilfella i eit utval vil vere konforme med eitkvart generalisert gjennomsnitt eller einkvan annan typologi av seg sjølv. Ei generalisering kan altså eigentleg ikkje brukast for å bestemme eit særtilfelle. Relevant for denne oppgåva er omgrepet *idealtipe*, det vil seie ein konstruksjon som har alle dei typiske eigenskapane til eit gitt sosialt fenomen. Idealtypen kan vere nyttig for å forstå eit særtilfelle i ramma av det fenomenet det står som eksempel på. Det er med bakgrunn i ei forståing av sekt som idealtipe at sekthypotesen påstår me har med ei sekt å gjere (jf. § 3). Gruppa i Jes 66,2.5 og Esra 9,4; 10,3 samsvarar Blenkinsopp med ein bestemt kriteriologi utleidd frå idealtypen sekt. Idealtypen kan vere nyttig for å forstå «dokker som skjelv for hans ord» i Jes 66,2.5 som sekteriske. Men idealtypen sekt kan ikkje utan vidare brukast for å tilskrive gruppa sekteriske trekk som me elles ikkje har monaleg grunnlag for.

Ei anna sak er det prinsipielle juvet mellom notid og fortid. Bruk av moderne modellar på forne samfunn risikerer anakronisme. Det er ikkje gitt at den moderne religionssosiologiske termen *sekt* er brukande for forståinga av ei oblik gruppe i persisk periode. Det er nettopp ei sånn innvending Katherine Southwood ønsker seg i forkjøpet av i meldinga si på *Judaism: The First Phase*:

Some may object that by using the modern term 'sectarian' Blenkinsopp also opens himself to the charge of anachronism. However, such an argument would be misplaced; simply because this is a classification emerging from modern sociology, does not mean that it can only be relevant and useful for modern societies.¹⁸

¹⁸ Katherine Southwood, review of *Judaism, the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, av Joseph Blenkinsopp, *The Journal of Theological Studies* 61, nr. 2 (1. oktober 2010): 717, <https://doi.org/10.1093/jts/flq054>. Southwood meiner seg vidare overttydd om at EN-gruppa kan kallast sekterisk, men er likevel open for andre nemningar, t.d. *etnisk-religiøs*.

Der er ingen automatikk i at moderne teori er brukande på fortida. Men der er heller ingen automatikk i at moderne teori *ikkje* er brukande på fortida. I den grad historikaren har det sosiale livet som forskingsobjekt kan det liketil bli vanskeleg å komme utanom modellar frå sosiologien. Det kan dessutan bli vanskeleg å svare på spørsmål om korfor menneske har handla sånn eller sånn då og då. Spørsmålet burde altså ikkje vere *om* sosiologisk metode kan brukast i historiefaget eller ikkje. Spørsmålet burde heller vere *når* historikaren skal ta sosiologien i bruk.

2.2 Teksttolking som drivkraft i historia

Sekthypotesen påstår eit historisk-genetisk samband til Qumran-samfunnet (§ 4). Det at sekthypotesen blir gitt att som å framstille *haḥ^arēdī̄m* som forlaupar til Qumran-sekta er for så vidt ikkje feil.¹⁹ Men framstillinga vert upresis. Han blir òg lett å misforstå. I bokmeldinga si på *Judaism: The First Phase*, skriv H. G. M. Williamson om koplinga mellom *haḥ^arēdī̄m* og Qumran-sekta at «The case is attractive, but the long gap between the two periods inevitably leaves us with uncertainty.»²⁰ Men for at innvendinga til Williamson skal stemme, må Blenkinsopp meir spesifikt beskrive forholdet mellom *haḥ^arēdī̄m* og Qumran-sekta som *suksessivt*. Med *suksessivt* meiner eg at der (i teorien) finst ein suksesjon frå generasjon til generasjon, liksom katolikkar påstår apostolisk suksesjon tilbake til sankt Peter. Suksesjon er ikkje måten Blenkinsopp forstår sambandet mellom *haḥ^arēdī̄m* og Qumran-sekta.²¹

¹⁹ T.d. Schuele, «Who Is the True Israel?», 182–83: «Blenkinsopp labels this community ‘sectarian’ and considers them as a precursor of the later Qumran group.» Teknisk sett peiker Blenkinsopp på sambandet mellom *haḥ^arēdī̄m* og Damaskusekta (jf. n21), ikkje Qumran-sekta. Uavhengig av dette godtek Blenkinsopp hypotesen at Qumran-sekta står i slektskap til Damaskusekta.

²⁰ H. G. M. Williamson, review of *Judaism, the First Phase*, av Joseph Blenkinsopp, *Vetus Testamentum* 61, nr. 3 (2011): 525.

²¹ Faktisk vil Blenkinsopp *avvise* forståinga av eit *suksessivt* samband mellom *haḥ^arēdī̄m* og Qumran-sekta. I same artikkelen som han brukar uttrykket «genetic-historic connection, however inadequately we are to describe it», skriv han: «Whether these *ḥārēdīm* and *‘ābādīm* continued beyond the late fifth century [då B. Meiner TJ vart skriven *red. ann.*] into the ‘lost century’ and whether, beyond that point, they can be considered the remote forebears of the Damascus sect are questions that, in the present state of our knowledge, cannot be answered with assurance.» Sjå Blenkinsopp, «Development of Jewish Sectarianism», 402.

Blenkinsopp meiner å vise at framvoksteren av sekter i hovudsak har å gjere med tolkinga av tekster. Denne ideen er styrande for mykje av materialet. Alt i 1981 forsøker han å bestemme den rolla teksttolkinga hadde i utviklinga av forskjellige grupper.²² I *Opening the Sealed Book* (2006), undersøker Blenkinsopp verknadshistoria til Jesaja-boka i sein andre tempelperiode.²³ Der gjentek han same synet:

[T]he main point I want to make is the powerful impact that the interpretation of historical texts can have on social realities. [...] The specific instantiation of this general thesis will be the interpretation of the book of Isaiah as an essential and irreplaceable factor in the legitimizing, grounding, and shaping of dissident movements in late Second Temple Judaism, with special reference to the Qumran sects and the early Christian movements. [...] Our inquiry into the different ways in which the interpretation of texts from Isaiah played a part in the turmoil of the late Second Temple period should provide another demonstration of the power of a textual tradition to move the course of history in a certain direction and thus to make a difference in 'the real world'.²⁴

Den fjerde påstanden til sekthypotesen, nemleg at *hah^arēdîm* er protoqumranske, må forståast innafor dette skjemaet. Slektskapet følgjer ikkje einkvan suksesjon. Slektskapet følgjer ein spesifikk tolkingstradisjon for det jesajanske stoffet som Blenkinsopp meiner allereie er å finne i Jesaja 56–66. Desse utforskar han i *Opening the Sealed Book*, ein studie i verknadshistoria til Jesaja-boka. Den mest potente felles tolkinga han meiner å finne er ideen om Herrens tenar som protomartyr og eskjatologisk figur.²⁵ Med det meiner han at dei fleire «tenarane» i Tritojesaja står i eit disippelforhold til den eine «tenaren» i Deuterojesaja. I den siste av dei såkalla «tenarsongane» (Jes 52,13–53,12) minnest tenarane den eine tenaren sin død, med løfte om at siste ord i saka ikkje er sagt.²⁶ Same mønsteret mellom meister og læresvein finn Blenkinsopp

²² Blenkinsopp, «Interpretation and the Tendency to Sectarianism», 1.

²³ Undertittelen *Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity* verkar misvisande. Tekstene Blenkinsopp undersøker kom til i god tid før seinantikken.

²⁴ *Ibid.*, xv.

²⁵ *Ibid.*, 259–68.

²⁶ Etter lesnaden til Blenkinsopp, sett mange stader, men sjå særleg «The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book», i *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, red. Craig C. Broyles og Craig A. Evans, bd. 1, *Supplements to Vetus Testamentum, Formation and Interpretation of Old Testament Literature 70* (Leiden ; New York: Brill, 1997), 155–75.

att både i Qumran-sekta sitt forhold til den anonyme «læraren», men òg i dei kristne sitt forhold til Jesus frå Nasaret.²⁷ Sambandet mellom *haḥʿrēdīm* og Qumran-sekta i utforminga av sekthypotesen er derfor best skildra, ikkje som suksisjon, men som *repetisjon*.

2.3 Akemenidisk kjeldemangel

Det tredje og fjerde hundreåret før vår tid har gjerne vore kjende som «*Dark Ages*». Tilnamnet har perioden vunne på grunn av det veldig vantande kjeldetilfanget for Juda.²⁸ Blenkinsopp har ingen problem med å innrømme at kjeldegrunnlaget frå persisk periode er manglande eller tagalt.²⁹ Kva gjer me når kjeldene vantar? Blenkinsopp har to strategiar. Begge handlar om å gå fram trass i problema ved det.

2.3.1 Bruk det du har!

I 1996 kjem Blenkinsopp ut med ei ny, revidert og utvida utgåve av *A History of Prophecy in Israel*. I det nye forordet gir han til kjenne bakgrunnen for ei ny utgåve snautt tolv år etter den første. Omfram rettingar, språkvask og oppdatering av bibliografiane har nyutgivinga å gjere med utviklinga på fagfeltet og framvoksteren av synkrone lesingar og litterære metodar. Blenkinsopp ser ikkje dermed grunn til å gå vekk frå det han kallar for «more traditional methods of redactional analysis.»³⁰ Forsvaret synest nærmare programmatisk:

²⁷ Blenkinsopp, *Opening the sealed book*, 282–93.

²⁸ Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Manfred Oeming, «Introduction», i *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011), 1–2, <https://doi.org/10.1515/9781575066493-007>.

²⁹ Sjå Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1983, 40: «The likelihood of giving satisfactory answers to suhc questions [is] restricted by the relative paucity of our data[.]»; idem, «Pietistic Group», 2; idem, «Jewish Sect», 18; idem, *Isaiah 56-66*, 43, 66; mfl.

³⁰ Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, rev. og utv. utg. (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1996), ix.

I persist in the view that it is possible, and therefore necessary, to make the best of what we have, to keep trying to elevate possibilities into serious probabilities, and to detect some glimmer of personalities, politics, and ideas of those times using the often uncooperative texts and artifacts at our disposal.³¹

Dette er talande for historiografien sekthypotesen er støypt i. Der er mykje me ikkje veit. Kjeldene er få og lite «samarbeidsviljuge». Derfor *kan* rekonstruksjonen sjå ut som ei umogleg oppgåve. Men det er nettopp *på grunn av* mangelen på data at historikaren må ta i bruk det han eller ho har for handa. Og fordi det er mogleg meiner Blenkinsopp det òg er nødvendig. Det er sånn Blenkinsopp forstår historikaren si oppgåve og sjølv øver historiefaget.

2.3.2 Les historia att og fram!

Tekster frå same periode er derimot ikkje det einaste historikaren skal ha å jobbe med. Blenkinsopp meiner at for ein periode med knapt kjeldetilfang, må historikaren òg kunne ta i bruk tekster frå perioden rett før og rett etter. Avhengig av kor ein les seg ifrå, kallar han det for å lese historia «framover» eller «bakover».³²

På eitt vis er det òg i bakoverlesinga at sekthypotesen har sitt opphav. Josefus skriv om dei tre gruppene essenaarane, farisearane og saddukearane. Desse kan ikkje, peiker Blenkinsopp på, ha oppstått «*ex nihilo*». Dei må ha hatt forløparar.³³ Når Blenkinsopp skissar fram gruppa i 1983, meiner han å kunne vise at rørsle er «transitional between prophetic followings of the pre-exilic period and the well-known sects of Hasmonean and Roman times.»³⁴ Såleis blir sekthypotesen sjølv eit svar på eit spørsmål som blir stilt med utgangspunkt i hasmoneartida – ikkje i persisk periode.

³¹ Ibid. Men jf. òg den fiffige formuleringa i idem, *Isaiah 56-66*, 63: «some of the gaps may be bridgeable and others may not, but the best we can hope for is not a suspension bridge but a pontoon put together with whatever material lies at hand.» Ville du stolt på ein pongtong snikra på drivved?

³² Blenkinsopp, «Development of Jewish Sectarianism», 388–89; idem, «Jewish Sectarianism from Ezra to the Hasidim», i *Essays on Judaism in the Pre-Hellenistic Period*, Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft 495 (De Gruyter, 2017), 212, <https://doi.org/10.1515/9783110476873-014>.

³³ Sjø m.a. Blenkinsopp, *Opening the sealed book*, 58.

³⁴ Blenkinsopp, «Pietistic Group», 2.

Å skrive historie handlar til ein viss grad om fantasi. Det handlar om å sjå samanhengar og om å gjere koplingar. Sekthypotesen drar nokre lange linjer. Avstanden frå Esra og TJ til Qumran-samfunnet er stor. Same kor tiltalende koplinga over det tidsrommet måtte vere, er det òg såpass lang tid at såne koplingar blir suspekterte.

2.4 Forholdet mellom historisk og ideologisk lesing?

Ein klassisk måte å gjere historie på er med korrespondanseteorien. Korrespondanseteorien held at historia fortel ting som dei var.³⁵ Den mest grunnleggjande ideen i postmoderne historiografisk teori er ei avvising av at tekster faktisk refererer til fortida.³⁶ Blenkinsopp avviser ein såvoren korrespondanseteori eksplisitt: Både EN og TJ er ideologiske tekster.³⁷ Men eg meiner sekthypotesen ikkje alltid tar ideologi-kritikken nok på alvor.

Eit godt eksempel på dette meiner eg er handsaminga av *ḥārēd* i Jes 66,2 og *ḥaḥ^arēdīm* i 66,5. 66,2 skildrar skjelvarane som «fattige» og «motlause i ånda». Ifølgje 66,5 har «brørne» deira både støytt dei ut (hb. *m^anaddēkém*) og hata dei (hb. *šōn^a 'ēkém*). I utforminga av sekthypotesen tek Blenkinsopp desse skildringane på ordet. Men er dei eigentleg sannferdige skildringar av relasjonen mellom denne gruppa og tempeleliten i Jerusalem?

Med ei ideologisk orientert kritisk lesing av teksta, veit me at me ikkje kan ta teksta på ordet sann heilt utan vidare. For der kan finnast mange forskjellige grunnar for skildringane i Jes 66,1–6. Og fordi teksta både er retorisk og polemisk, må me òg kunne rekne påstandane for

³⁵ Richard J. Evans, «From Historicism to Postmodernism: Historiography in the Twentieth Century», *History and Theory* 41, nr. 1 (februar 2002): 81, <https://doi.org/10.1111/1468-2303.00192>.

³⁶ *Ibid.*, 80.

³⁷ «It is important to bear in mind that the final or canonical form of [Ezra–Nehemiah] is a theological or ideological construct. In other words, it is one possible interpretation of the events described and, whatever its authority, it is not immune to challenge by alternative explanations from a historical-critical perspective. One of the problems with ‘canonical criticism’—a term which, though sometimes disavowed, seems appropriate—is a tendency to circumvent the tension between confessional and critically reconstructed history. This tension seems to be inescapable, and it is difficult to see how theology can maintain its integrity, or avoid degenerating into ideology in the pejorative sense, if it is avoided. Hence the necessity of juxtaposing a critical reconstruction of a text like Ezra–Nehemiah with the form imposed on it by its successive authors and editors.» (Blenkinsopp, *Ezra–Nehemiah*, 41–42). Prøver Blenkinsopp å «redde» teksta frå ideologisk påverking?

å vere hyperbolske. Ved å skildre seg sjølv som marginalisert, oppnår gruppa å teikne seg sjølv som ein *underdog* og urettferdig behandla. Dermed påstår gruppa å stå på rett side i eit eskjatologisk oppgjer. Det faktiske økonomiske handlingsrommet er ikkje viktig. Gruppa seier òg at dei er utstøytte. Det er det dei seier, men ville «brørne» deira ha vore einige? Kan det vere at i plassen for at nokon har gått aktivt inn for å ekskludere dei, var gruppa sjølvsegregerande? Eller er òg dette ein hyperbol? Me veit ikkje. Det einaste me har att frå det me kan anta var ei konflikt, er den eine teksta. Og det er nettopp det som er poenget. Eg er stort sett einig i korleis sekthypotesen les Jes 66,1–6. Men det er i overgangen frå tekst til historie at problema dukkar opp. For sjølv om me kan og skal diskutere kva for ein lesnad av teksta som har mest for seg,

Det betyr ikkje at me kan bruke teksta til å påstå kva som helst om situasjonen ho vart skriven inn i. På grunn av all polemikken (igjen, sjå mitt kap. 3.3), meiner eg me kan vere relativt trygge i at der var ei konflikt der. Nidskrift skrivst ikkje for ingenting. Viss me først les 66,1–6 som ein kritikk mot tempelet og/eller det praktiserande prestskapet (jf. mitt kap. 3.1), kan me godt akseptere påstanden om at usemja er med tempeleliten. Men me bør ikkje dermed godta alt gruppa seier korkje om seg sjølv eller om *dei andre*.

3 Tekstene

Påstandane i sekthypotesen er ikkje utleidde frå historiefaglege grep og religionssosiologiske teoriar aleine. Ei kritisk evaluering av sekthypotesen kjem ikkje utanom å sjølv sjå på dei aktuelle tekstene og vurdere bruken av dei. Sekthypotesen legg til grunn eit sekterisk eller iallfall sekteriserande miljø (§ 3) som støtta reformforsøket til den historiske personen Esra og seinare vart utstøyt av med-judaitane sine jamfør stoda i Jes 66,1–5 (altså §§ 1–2). Derfor skal me vie plass til både EN og TJ og forholdet mellom dei. Relevant er då spørsmålet om den relative dateringa mellom EN og (dei ulike laga av) TJ.

3.1 Relativ datering av Esra si reform og av Tritojesaja

Blenkinsopp ser for seg at skjelvarane vart utstøytte *etter* at reformforsøket til Esra mislukkast. Den påfølgjande situasjonen vert då avspegla i Jes 66,1–5.³⁸ Blenkinsopp bestemmer ei viss rekkjefølgje. Rekkjefølgjer kan me i prinsippet teste. Spørsmåla då blir: (1) Når mislukkast reformforsøket til Esra? Og (2) Når vart Jes 66,1–5 skrive? Dersom TJ vart skrive mykje tidlegare enn hendingane i Esra 7–10 fann stad – om dei fann stad – vil me ha avkrefta den rekkjefølgja Blenkinsopp legg til grunn. Me merker oss òg at reformforsøk og TJ-tekst er to veldig forskjellige typar ting. Historisiteten til Esra er avgjerande for at rekkjefølgja til Blenkinsopp skal gå opp. Me kan slå opp i Jes 66,1–5 og lese og vete at det ein gong blei forfatta. Om der fanst ein Esra prest à la EN spørst meir.

3.1.1 Den historiske Esra?

Ifølgje Esra 7,8 kom Esra til Jerusalem i det sjuande styringsåret til kong Artaxerxes. Me får ikkje vete kva for ein av dei fleire kongane Artaxerxes det er. Same problemet gjeld for så vidt òg for Nehemja, som var munnskjenk for ein Artaxerxes (Neh 1,11b–2,1). Men sidan utgivinga

³⁸ Blenkinsopp, *Opening the sealed book*, 200–201. Det betyr at han er viljug til å gå lenger i 2006 enn i 2003, der «[Ezra's] supporters would have been exposed to the kind of hostility reflected in the last two chapters of Isaiah. Their excommunication would be repayment for the ostracism and confiscation of property threatened against those who stood aloof from Ezra's reforming measures.» men likevel: «Whether the marginalization of the *hārēdīm* took place before or after the religious 'reforms' of Ezra we can only speculate.» (idem, *Isaiah 56-66*, 54.).

av papyrane frå Elefantine har konsensus vore å datere Nehemja til under styringstida til Artaxerxes I.³⁹ Same semja for Esra finst ikkje.

EN kan i alle høve ikkje ha vorte sluttkomponert før Dareios III si regjeringstid. Det har å gjere med omtalen av Jaddua i 12,22. Sånne observasjonar sannsynleggjer ei datering av EN til tidleg hellenistisk periode.⁴⁰ Delar av han vil vere eldre.

Éin enkel lesnad vil ha det til at Esra og Nehemja er samtidige (Neh 8,9; 12,26.36). Esra vil då ha komme til Jerusalem i det sjuande styringsåret til Artaxerxes I, altså i 458 fvt. Den enkle lesnaden har vore gjengsast,⁴¹ og Blenkinsopp legg denne lesnaden til grunn.⁴² Andre meiner ein lesnad der Esra kom til Jerusalem i det sjuande styringsåret til Artaxerxes II, dvs. i 398, har meir for seg. Følgjer me tidslinja gitt i EN, kan ikkje reformforsøket ha feila før eitt år seinare enn dei respektive datoane.⁴³ Lisbeth S. Fried ser på dei ulike kongane sin praksis med pliktarbeid og landar på Artaxerxes II som den mest sannsynlege kongen.⁴⁴ Ho stemplar versa som samtidsfester Esra og Nehemja som seinare tillegg.⁴⁵

Bob Becking knyter oppdraget til Esra til to ting. For det første vart Juda grenseprovins då Egypt slo seg fri i 398. Juda vart då meir interessant for persarane. For det andre hadde persarane

³⁹ H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word Biblical Commentary 16 (Dallas, Texas: Word Books, 1985), 168–69. Det synet er framleis rådande; jf. Bob Becking, *Ezra-Nehemiah*, Historical Commentary on the Old Testament (Leuven ; Bristol, CT: Peeters, 2018), 167; Hannah K. Harrington, *The Books of Ezra and Nehemiah*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2022), 11.

⁴⁰ Lisbeth S. Fried, *Ezra: A Commentary*, A Critical Commentary (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015), 4–5.

⁴¹ Sjå mfl. Becking, *Ezra-Nehemiah*, 167; Harrington, *Ezra and Nehemiah*, 15; Williamson, *Ezra, Nehemiah*, xxix–xliv.

⁴² Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 140–44; idem, *Judaism, the first phase*, 47 n4.

⁴³ Det at ein politikk mislukkast er ikkje av den typen ting ein kan tidfeste, men noko som kjem over tid. Det eine året i forskjell har dessutan ingenting å seie for vår evaluering. Men for orden skuld: Ifølgje Esra 7,8–9 fór Esra frå Babel den første dagen i den første månaden og kjem fram til Jerusalem på den første dagen i den femte månaden. Mennene frå Juda og Benjamin samlast på tempelplassen på den tjuande dagen i den niande månaden (10,9). Korfor Esra tok seg så god tid har vore ei gåte for forskarar og eit problem for dei som held fast på historisiteten. Desse mennene forhandlar seg fram til ei delegert og mindre forhasta kartlegging (10,13–14). Dei begynner arbeidet i den tiande månaden og er ferdig på den første dagen i den første månaden (10,16–17).

⁴⁴ Fried, *Ezra*, 303–5.

⁴⁵ Ibid., 290.

hindra tempeldrifta i sju år som straff for drapet på øvstepresten Josva i 408. Straffetida rann no ut. Derfor meiner Becking at ei datering i 398 er meir sakssvarande enn alternativet i 458.⁴⁶ Men samtidig ser han Esra 7–10 som eit psevdepigrafisk skrift. Til skils frå Fried, meiner han at den opphavlege Esra-forteljninga er Neh 8; 12,26.36 og at «[t]his relatively junior person was fifty years [later] transformed into the protagonist of a bogus history; Ezra 7–10.»⁴⁷ Han meiner altså at Esra 7–10 *vart skrive* kring 398. Men dersom teksta er «a bogus history», ser eg ingen grunn for å måtte datere henne til korgje den første eller den andre Artaxerxesen. Hypotesen til Becking er iallfall éi løysing på problemet med at Esra har ei så lita rolle i Nehemja-boka. Men dersom Esra 7–10 først er å forstå som eit psevdepigrafisk skrift, er der andre spørsmål som blir meir interessante: Kven var det som skreiv Esra 7–10 og korfor? Desse spørsmåla gir han dessverre ikkje svar på.

Becking sitt svar fell i alle høve utanfor sekthypotesen, som påstår at reformforsøket til Esra mislukkast kort tid etter at Esra kom til Jerusalem. Blenkinsopp peiker på 458.

3.1.2 Tritojesaja

Den gjengse inndelinga av Jesaja-boka i tre bolkar: Protojesaja (kap. 1–39), Deuterjesaja (kap. 40–54) og Tritojesaja (kap. 56–66); skriv seg til Bernhard Duhm sin kommentar på Jesaja-boka i 1892.⁴⁸ Kvar av desse vart skrivne til kvar si tid i møte med kvar sine problem.⁴⁹ Desse delane finst ikkje som eigne skrift, berre samla. Det sterkaste argumentet for å forstå Jesaja 56–66 som ein eigen komposisjon kom derimot seinare og ligg i den kiastiske strukturen. Kor ein vil setje skilje mellom dei ulike delane av kiasmen varierer, men Blenkinsopp sitt forslag er typisk:

⁴⁶ Becking, *Ezra-Nehemiah*, 98–100. For ei hindra tempeldrift, tek Becking utgangspunkt i ei tolking av Josefus frå Rainer Albertz, «The Controversy about Judean versus Israelite Identity and the Persian Government: A New Interpretation of the Bagoses Story (Jewish Antiquities XI.297–301)», i *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, red. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Manfred Oeming (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011), 483–504.

⁴⁷ Becking, *Ezra-Nehemiah*, 6.

⁴⁸ Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892).

⁴⁹ John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 3.

It is nevertheless possible to discern the outline of a pyramidal structure converging at its apex on the apostrophe to Jerusalem in 60–62 and the first-person declaration of the prophetic author's identity and mission in 61:1–3.

60:1–3	
60 – 61 – 62	
59:15b–20	63:1–6
59:1–15a	63:7–64:11
56:9–58:14	65:1–16
56:1–8	66:18–24

Key: YHWH as warrior and vindicator (59:15b–20; 63:1–6); communal lament (59:1–15a; 63:7–64:11); condemnation of heterodox cult practices and the religious life of the community in general (56:9–58:14; 65:1–16); positive attitude to proselytes and mission to the Gentile world (56:1–8; 66:18–24).⁵⁰

Ein annan og parallell måte å forstå kiasmen på, er diakronisk. At ytre lag blir lagt til etter kvart [[har prosessen/modellen med noko namn?]], er ein ganske vanleg modell for å forstå tilvertinga av tekster i den hebraiske bibelen. Modellen heng saman med at desse tekstene vart skrivne og organiserte i bokrullar. Det er lettare å leggje til tekst på ein bokrull frå korgje og begge sidene, enn det er å opne teksta og skyte tillegget inn. Slik Blenkinsopp forstår det, vart 60–62 til i tidleg persisk periode. Paret 56,9–59,21 og 63,1–64,12 vart til i perioden mellom 516 og 458. Det ytste laget, 56,1–8 og 65,1–66,24, vart til i tida kring Esra og Nehemja.⁵¹ Det er særleg den siste me er interessert i.

For det er sekthypotesen som lar Blenkinsopp datere dei ytste laga og dermed sluttkomposisjonen av TJ til ikkje så lenge etter at reformforsøket til Esra mislukkast.

Kap. 60–62 er dessutan meir avhengig av DtrJ enn resten av TJ er det. Konsensus har følgjeleg vore at Jes 60–62 er det eldste stoffet i TJ.⁵² John Goldingay stiller spørsmål ved desse

⁵⁰ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 61. For andre, sjå John Goldingay, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56 - 66*, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments (London: T&T Clark, 2014), 2; Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*, 462; osfr.

⁵¹ Jf. Goldingay, *56–66*, 6.

⁵² Uwe Becker, «The Book of Isaiah: Its Composition History», i *The Oxford Handbook of Isaiah*, red. Lena-Sofia Tiemeyer (Oxford University Press, 2021), 47, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190669249.013.2>.

argumenta og spør korfor ikkje 60–62 like gjerne kan ha vore eit seinare innskot.⁵³ Så gamle tekstvitne har me ikkje.

Det er i det heile vanskeleg å datere Jes 56–66. Der finst ingen eksplisitte referansar til politiske storleikar på same måte som i EN. Sekthypotesen, og samidentifiseringa av skjelvarane, påstår å identifisere éin slik referanse. Den mest konvensjonelle dateringa av Jes 56–66 har i alle høve vore til under styringstida hans Dareios I.⁵⁴ Det er altså lenge før nokon vil påstå at Esra var verksam. Sekthypotesen vik altså av frå ei meir konvensjonell datering.

3.1.3 Sekthypotesen, men utan rekkjefølgja til Blenkinsopp

Eitt poeng eg meiner denne gjennomgangen illustrerer, er at sekthypotesen er avhengig av og fører til spesifikke konklusjonar i ganske mange spørsmål. At sekthypotesen svarar på så mykje er absolutt med og gjer han interessant. Men samtidig som dette er styrken til sekthypotesen, representerer det òg ein av dei største veikskapane ved han. Når sekthypotesen tek stilling i så mange spørsmål, blir sannsynet lite for at den som les om tesen vil gå god for alt. For for å gå god for sekthypotesen sånn Blenkinsopp har utforma han, må du gå god for (1) spesifikke lesnader av dei relevante tekstene (sjå kap. 3.2); (2) forståinga av Esra 9–10 som grunnleggjande historisk; (3) ei datering av Esra der han kom til Juda i 458; (4) ei forståing av Jesaja 56–66 som ein meir eller mindre sjølvstendig komposisjon; og (5) ei datering av Jes 66,1–5 til tida rundt Esra og Nehemja. Lista er ikkje uttømmende. Fleire av vala Blenkinsopp gjer er ukonvensjonelle, og der er rimelege innvendingar mot kvart einaste eitt av dei. Sekthypotesen har så mange bevegelege delar, så mange *points of failure*, at der skal mykje til for at du er einig i alt.

Men er sekthypotesen ei pakkeløysing der me må vere einige i alt eller ingenting? Kan me ikkje godta delar av han og vrake andre? Jo. Men sjølv om fleire forskarar har atterhald når dei

⁵³ Goldingay, 56–66, 6–7.

⁵⁴ Sjø Kristin Joachimsen, «The Book of Isaiah: Persian/Hellenistic Background», i *The Oxford Handbook of Isaiah*, red. Lena-Sofia Tiemeyer (Oxford University Press, 2020), 176, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190669249.013.11>.

aksepterer sekthypotesen, gjer ingen av dei arbeidet med å lage om sekthypotesen for atterhalda sine. Her vil eg presentere ei utgåve av sekthypotesen som prøver å svare på litt mindre og dermed har færre bevegelege delar, men som likevel svarar til dei tre første definerande enkelementa for sekthypotesen.⁵⁵

Esra slik han er framstilt i Esra 7–10 fanst ikkje. Me kan for eksempel følgje Becking sitt forslag om å forstå perikopen som eit pseudepigrafisk skrift frå seinare dato. Eller me kan leggje ei seinare datering til grunn. Vidare: Fordi Esra à la Esra 9–10 aldri fanst, har me heller ikkje noko haldepunkt for å datere TJ til etter 458. For TJ kan me gje ei meir generell og konvensjonell datering i persisk periode, i alle høve mykje tidlegare enn EN. Me kan godt halde fast ved at konflikta i TJ dreier seg om tempelkulten og at inngruppa utgjer eit segment i *haggōlā*. Då kan me lese *h^arēdīm* i Esra 9,4 og 10,3 som ein refleks av bruken i Jes 66,2.5 – om enn fylt med justert innhald.⁵⁶ Den relative datering av Esra og TJ er der for å svare på gapet mellom makta til Esra og avmakta til dei utstøyte i TJ. Men ein meir ideologisk orientert lesnad av Esra 9–10 lèt oss sjå skriftet som ei minoritetstekst; der er ei gruppe som prosjiserer programmet sitt på fortida. Viss Esra aldri fanst og EN er minoritetstekst, så er ikkje kontinuiteten mellom Esra og TJ noko problem. Begge blir jo minoritetstekster!

Den brigda utgåva av sekthypotesen presentert over løyser nokre av problema til sekthypotesen. Men ho tek òg av brodden av han. Ei såleis linnare samidentifisering av skjelvarane er i seg sjølv mindre interessant samanlikna med den sterkare samidentifiseringa hjå Blenkinsopp. Det blir òg uklart kva for slags spørsmål sekthypotesen no svarar på. For denne nye sekthypotesen kan ikkje brukast stil å datere korkje TJ eller EN. Han kan heller ikkje brukast til å svare på kva konflikta i TJ handlar om eller kven partane i han er.

⁵⁵ Dvs. §§ 1, 2 og 3. Vurderinga av §4 om sambandet til Qumran-samfunnet, vil stå urørt av denne endringa.

⁵⁶ Dette svarar til det andre alternativet lagt fram av Jill Middlemas, sjå s. 39.

Korkje Blenkinsopp sin sekthypotese eller mi tamde utgåve av han kjem forbi spørsmålet om korleis i det ytste sekteriske, i det minste minoritetstekster, kom inn i varmen.⁵⁷

3.2 Haggōlâ og haḥ^arēdîm i Esra 9–10

3.2.1 Omsetjing av Esra 9,1–4; 10,1–4 og 10,9

Omsetjinga er gjord på bakgrunn av tekstutgåva i *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ).

Esra 9,1–4

9,1	wkklwt 'lh ngšw 'ly hšrym l' mr l' -nbdlw h' m yšr' l whkhnym whlwym m' my h' ršwt ktw' bt-hm lkn' ny hḥty hprzy hybwsy h' mny hm' by hmšry wh' mry:	Då dette var gjort, kom <i>leiarane</i> til meg og sa: «Dei har ikkje skilt seg, [korkje] <i>Israelsfolket</i> , prestane eller levittane, <i>frå folka i landa</i> , styggedommen deira er lik med kanaanearene, hettittane, perisittane, jebusittane, ammonittane, moabittane, egyptarane og amorittane.
9,2	ky-nš' w mbnt-hm lhm wlbnyhm wht' rbw zr' hqdš b' my h' ršwt wyd hšrym whsgnym hyth bm' l hzh r' šwnh: s	For dei har teke døtrene deira [til koner] for seg sjølv og sønene sine, så <i>den heilage ætta</i> har vorte blanda med folka i landa. <i>Leiarane</i> og stormennene si rolle i dette sviket har vore fremst.
9,3	wkšm' y' t-hdbr hzh qr' ty' t-bgdy wm' yly w' mrth mš' yr r' šy wzqny w' šbh mšwmm	Då eg høyrde dette, reiv eg sund kjortelen min og kappa mi. Eg reiv meg i håret på hovudet og i skjegget og sat <i>lamslegen</i> .
9,4	w' ly y' spw kl hrd bdbry' lhy-yšr' l ' l m' l hgwlh w' ny yšb mšwmm	<i>Alle som skjelv for ordet frå Israels Gud samla seg om meg</i> <i>imot sviket til eksilantane.</i> Og eg sat <i>lamslegen</i> heilt til kveldsofferet.

Esra 10,1–4

10,1	wkhtpll 'zr' wkhtwdtw bkh wmtapl l'pny byt h' lhym nqbsw 'lyw myšr' l qhl rb-m' d ' nšym wšym wyldym ky-bkw h' m hrbh-bkh: s	Og mens Esra bad og kasta seg gråtande ned framfor Guds hus, <i>samla der seg rundt han</i> ei stor mengd av Israel, <i>menn og kvinner og barn.</i> For folket gret bittert.
10,2	wy' n šknyh bn-yḥy' mbny 'wlm	Då tok Sjekanja ben Jehiel frå Elam-slekta ordet

⁵⁷ Spørsmålet om kanonisering var eitt av atterhalda til Philip R. Davies, «Sect Formation», 153 n17: «Also problematic is the question of how the book of Isaiah came to be transmitted in a sectarian format (if Third Isaiah is essentially sectarian literature).» Han held fram: «It may be better to think of a Judean society in which a higher degree of toleration of differences was exercised than is often supposed.»

	wy'mr l'zr' 'nhnw m'lnw b'lhynw wnšb nšym nkrywt m'my h'rš w'th yš-mqwh lyšr'l 'l-z't	og sa til Esra: «Me svikta vår Gud då me tok oss framande koner frå folka i landet. Likevel finst der håp for Israel:
10,3	w'th nkrt-bryt l'lhynw lhwsy' kl-nšym whnwld mhd b'st'dny whrdym bmswt'lhynw wktwrh y'sh	Lat oss no gjere ei pakt for Gud og sende vekk kvinnene og barna deira, [???] på rådet frå Herren og <i>dei som skjelv for vår Guds bod</i> . Lat det skje etter lova!
10,4	qwm ky-'lyk hdbw w'nhnw 'mk h'zq w'sh: s	<i>Saka</i> ligg på deg, men me er med deg. Ver sterk! Iverksett!»

Esra 10,9

10,8	wkl 'šr l'-ybw' lšlšt hymym k'st hšrym whzqnym yħrm kl-rkwšw whw' ybdl mqhl hgwlh	Og [for] kvar den som ikkje kom innan tre dagar, etter rådet frå <i>leiarane</i> og dei eldste, skulle all eigedomen hans bannstøytast og han skiljast frå <i>forsamlinga av dei som hadde vore i eksil</i> .
10,9	wyqbšw kl-'nšy-yhwdh wbnymn yrwšlm lšlšt hymym hw' hđš htšy'y b'srym bħdš wyšbw kl-h'm brħwb byt h'lhym mr'ydy m 'l-hdbw wmhgšmym	Alle menn frå Juda og Benjamin samla seg i Jerusalem på tre dagar. Det var den tjuande dagen i den niande månaden. Og alt folket sat på plassen framfor Guds hus. <i>Dei skalv for [alvoret i] saka og på grunn av regnet</i> .

3.2.2 Kven er skjelvarane i EN?

Dei som skjelv for vår Guds bod i Esra 10,3 (hb. *b^amiš^awaṭ 'elōhēnū*) må vere å forstå som dei same som skjelv for Israels Guds ord i 9,4 (hb. *b^adibrē 'elōhē-yiśrā'él*). Sekthypotesen forstår desse skjelvarane som ei distinkt gruppe. Den gjengse oppfatninga er derimot at uttrykket er ei meir generell nemning på tilhengjarar av ein streng lovlydnad.⁵⁸ Spørsmålet blir då korleis me skal forstå desse skjelvarane. Blenkinsopp spelar mykje på andre tekster når han skal bestemme skjelvarane. Men eg vil vise at EN kan yte meir motstand mot tolkinga til Blenkinsopp enn det han ser ut til å forvente.

⁵⁸ Jf. Harrington, *Ezra and Nehemiah*, 234; Williamson, «Judaism, the First Phase», 133; mfl.

Chingboi Guite Phaipi innvender at Esraboka sjeldan gir spesifikke identifikasjonar. Ho brukar *leiarane* (hb. *haśśārîm*) i 9,1 som eksempel på andre uspesifiserte storleikar.⁵⁹ Men eg ser ikkje korleis det gjer det mindre sannsynleg at *kōl hārêd* og *hah^arêdîm* viser til ei spesifikk gruppe. Nemningane kan visseleg vise til spesifikke grupper sjølv om ikkje teksta identifiserer desse for oss. Kor mykje eller lite teksta spesifiserer ei gruppe, spørst på kva forfattaren (eller forfattarane) av bibelteksta forventar av lesarane sine den gong då. Det har me ingen tilgang på, men det har ikkje hindra forskarar frå å prøve. For eksempel har Fried argumentert for at *śārîm* viser til embetsmenn i det persiske byråkratiet.⁶⁰ Blenkinsopp forstår *śārîm* som leiarar for «forsamlinga av dei som hadde vore i eksil» (10,8).⁶¹ 9,1 røper ikkje *kven* av leiarane som rapporterer til Esra. Dei held fram namnlause.⁶² Såleis er nemninga lite spesifikk. Men då krev me eit nivå av spesifisitet som sekthypotesen aldri har for *kōl hārêd* og *hah^arêdîm*.

Rota *hrd* har iallfall grunntydninga 'å skjelve' eller 'å riste'. At dette verbet er bruka på Guds ord impliserer ein age (jf. Ex 19,16; 1Sam 14,15). Den substantiviske bruken av Qal partisipp med Guds ord eller bod som objekt, er unik for Esra 9,4; 10,3 og Jes 66,2.5. Men bruken i EN og TJ er forskjellig. Éin forskjell er at i Jesaja skjelv skjelvarane for det profetisk-eskjatologiske ordet frå Jahve. Dei som skjelv rundt Esra skjelv for Guds bod. Som Blenkinsopp peiker på gong på gong, er ikkje dei to gjensidig utelukkande.⁶³ Men det at profetisk-eskjatologisk skjelving og age-for-lova-skjelving ikkje utelukkar kvarandre, er ikkje utan vidare nok for å påstå at desse gruppene har noko med kvarandre.

Sjekanja vil at Esra skal handle på «rådet frå Herren og dei som skjelv for vår Guds bod.» (10,3). Omtalen av skjelvarane kan sjå ut til å vise til ei distinkt gruppe. På det grunnlaget

⁵⁹ Chingboi Guite Phaipi, *Rebuilding a post-exilic community: the golah and the «other» in the book of Ezra* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2019), 85–86.

⁶⁰ Fried, *Ezra*.

⁶¹ Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 174–75. Overlapp mellom desse to måtane å lese *haśśārîm* på er sjølv sagt mogleg. I narrativa i EN er reformene til Esra og Nehemja trass alt sanksjonerte av persarane.

⁶² Ulikt den angrande Sjekanja (10,2) eller dei nektande Asael, Jahseja, Mesjullam og Sjabbetai (10,15).

⁶³ Blenkinsopp, «Pietistic Group», 8; idem, «Jewish Sect», 9; mfl. På desse plassane brukar Blenkinsopp alltid Qumran-sekta komparativt, dvs. som *eksempel på* at profetisk-eskjatologisk og strikt lovtolking godt kan gå hand i hand. Det er først seinare han føreslår Qumran-sekta faktisk har noko med desse skjelvarane å gjere.

meiner Blenkinsopp at skjelvarnemninga «is less than a title such as ‘Pharisees’ or ‘Essenes’ but more than simply a way of referring to devout Israelites.»⁶⁴ Men sjølv om den lesnaden der Sjekanja siktar til ei særskild gruppe er ein mogleg, er han ikkje nødvendig. Jamfør Blenkinsopp sin modus operandi å prøve å reise opp sannsyn frå mogleikar (jf. 2.3 om historiografi). Men omtalen frå Sjekanja viser ikkje til ei distinkt gruppe like openlyst som Blenkinsopp skal ha det til.

Tvert om er der grunnlag i kap. 9–10 for å forstå skjelvarane som ei generell nemning på ei meir divers gruppe. Frå 9,15 til 10,1 skiftar skrifta frå førsteperson til tredjeperson. Ei rimeleg forklaring på skiftet er at forfattaren summerer opp føregåande informasjon, slik det òg er gjort i 8,35–36.⁶⁵ I 9,4 er det dei som skjelv for Guds ord som samlar seg om Esra (hb. *w^a’ēláy yē’ās^apū*). I 10,1 er det menn og kvinner og barn og ganske mange folk som samlar seg om Esra (hb. *niqb^ašū’ēlāw*). Dersom 10,1 gir att den same samlinga om Esra som i 9,4, betyr det at forfattaren framstiller skjelvarane som ei breitt samansett gruppe.

Det er ikkje berre i 9,4 og 10,3 at dei skjelv. Menn i Benjamin og Juda blir kalla inn til allmannamøte under trugsmål om utestenging frå *gola*-forsamlinga og bann og øydelegging av eigedomane deira. Når dei har samla seg (hb. *wayyiqqāb^ašū*) på tempelplassen i Jerusalem, står der at dei skjelv (10,9). Dei skjelv på grunn av regnet, men òg på grunn av *haddābār*. Ordet har fleire forskjellige tydingar berre i denne eine teksta. I 9,3 reagerer Esra på rapporten (hb. *haddābār hazzē*) om sviket til eksilantane. I 9,4 har me igjen desse som skjelv for *ordet* frå Israels Gud (hb. *b^adībrē’ēlōhē-yisrā’ēl*). Der viser ordet til lova. I 10,4 står *haddābār* på Esra. Det blir gjerne omsett med ‘oppgåva’ eller ‘saka’. NO11 si omsetjing av *haddābār* i 10,9 til ‘saka’ kan godt vere sakssvarande, men ho løyner ei dobbeltheit som ligg latent. For liksom dei som skalv for ordet først, skjelv no òg desse mennene for ordet. Ei skjelving som breier seg ut på denne måten, talar imot forståinga av skjelvarane som distinkt og avgrensa gruppe.⁶⁶ Rett

⁶⁴ Blenkinsopp, *Judaism, the first phase*, 199.

⁶⁵ Harrington, *Ezra and Nehemiah*, 255.

⁶⁶ Eg kan ikkje sjå at nokon andre har gjort dette poenget.

nok er ordet for ‘skjelving’ annleis. Medan både 9,4 og 10,3 brukar *hrd*, nyttar 10,9 det meir sjeldsynte synonymet *r’d*. Koplinga til age, frykt og redsel er nærliggande òg for denne rota.⁶⁷ Trugselen om utsletting ligg og vaker i bakgrunnen for møtet (jf. 9,14). Både *mar’īdīm* og *h^arēdīm* er substantiviske partisipp. Det kan tenkast at forfattaren har valt *mar’īdīm* for å oppnå ei dobbeltheit han ikkje kunne fått til med *h^arēdīm*: Mennene rister i frykt samtidig som dei hutrar for kulda.

3.2.3 Reaksjonen til Esra

Blenkinsopp omtalar skjelvarane konsekvent som støttegruppa til Esra.⁶⁸ Med utgangspunkt i sorgreaksjonen til Esra, antydar Blenkinsopp at Esra sjølv kunne ha vore ein av skjelvarane:

Ezra’s conduct may even suggest that he himself belonged to the ranks of the *h^arēdīm*. His emotional reaction to the bad news (9:3–5), his prolonged stupor (*mēšômēm* cf. Ezek 3:15 emended text), fasting and mourning (9:4; 10:6 cf. The ‘mourners’ in Isa 57:18; 61:2–3; 66:10), and penitential prayer (9:6–10) reproduced aspects of the ‘hasidic’ milieu common to Isa 56–66, Daniel and the Qumran sectarians.⁶⁹

Var Esra ein av *h^arēdīm*? Påstanden er umogleg å avsanne, men eg har to innvendingar. For det første: For at spørsmålet om Esra tilhøyrse i det heile skal gje meining, må *h^arēdīm* utgjere ei distinkt gruppe. Over argumenterte eg imot ein sånn lesnad. For dersom *kôl hārēd b^adibrē ’elōhē-yisrā’el* var ei nemning som omfatta alt og alle som målbar den spesifikke lovtolkinga, grensar det på banalt å tenke at Esra var ein av dei. Klart han var! Den andre innvendinga mi har å gjere med måten Blenkinsopp jamfører Esra sin reaksjon med det han meiner er kjenneteikn på sekta: dei sørgjer, dei fastar og dei nibed. I EN er dette noko dei gjer saman med Esra, men Blenkinsopp koplar òg an til TJ Problemet er at det ikkje er gitt at desse kriteria er særleine for *h^arēdīm* i EN og TJ og at dei ikkje fanst òg hjå andre grupper.

⁶⁷ Sjø Ex 15,15; Sal 55,6 og Dan 10,11–12.

⁶⁸ Blenkinsopp, «Pietistic Group», 8; idem, *Ezra-Nehemiah*, 69 og 178; idem, «Jewish Sect», 18; idem, *Opening the sealed book*, 67; mfl.

⁶⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 53.

Mens sorg, fasting og nibøn kan sjå ut som meir eller mindre tilfeldige koplingar mellom Esra og *haḥ^arēḏîm* i TJ, er «his prolonged stupor» kopla opp mot sjølv nemninga *ḥ^arēḏîm*. Annanstad skildrar Blenkinsopp tilstanden til Esra som både transeaktig og katatonisk.⁷⁰ Katatoni kan innebere noko småristing. Men Blenkinsopp er ikkje heilt eksplisitt på korleis han meiner denne stuporen knyter Esra til *haḥ^arēḏîm*. For på den eine sida har han forstått skjelvinga som uttrykk for einkvan age for lova.⁷¹ På den andre sida har han skildra transeaktige tilstandar som sekteriserande element ved profetisme: «[The condition of ecstasy or trance] can manifest itself in violent and orgiastic or lethargic and catatonic states[.]»⁷² Han vil heller ikkje ta for gitt at «ekstase» er eit fenomen som høyrer til «primitiv» profetisme, men ikkje «klassisk» profetisme. Esekiel er det store unntaket.⁷³ No peiker Blenkinsopp på at reaksjonen til Esra er skildra i mesta same ordelag som Esekiel (Esek 3,15; *mašmîm*).⁷⁴ Blenkinsopp bur altså lesaren på å lese reaksjonen til Esra innafør eit meir «klassisk» profetskjema. Det blir òg bruka som argument for at profetisk-eskjatologisk skjelving og age-for-lova-skjelving ikkje utelukkar kvarandre.

Grunnlaget for omsetjinga er i alle høve *wā' ēš^aḥâ m^ašômêḥ* i 9,3 og *yōšēḥ m^ašômēm* i 9,4. Det er inga klar sak kva som er den beste omsetjinga av *šmm*. Ordet rømmer avsky, forskrekking, sjokk og naud. Norsk omsetjing har vore labil: Ho har veksla frå Stu21: «og vart sitjande so sorgfull at eg kunde ikkje segja eit ord»; to NO78/85: «og sette meg ned, heilt avskræmd»; til NO11: «og sat lamslegen». Første Esdras har *sunnous kai parilupos* 'ottesam og sorgfull'. Fried meiner det er nettopp dette den hebraiske teksta prøver å beskrive.⁷⁵ Harrington hallar meir mot

⁷⁰ Sjå *ibid.* Omsetjinga til *stupor* kjem jamvel i EN-kommentaren hans: «and remained seated in a stupor» (Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 174).

⁷¹

⁷² Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1996, 36–38. Sitatet er frå s. 37. Blenkinsopp vil ikkje ta for gitt at «ekstase» er eit fenomen som høyrer til «primitiv», men ikkje «klassisk» profetisme (med Esekiel som unntaket; s. 36).

⁷³ *Ibid.*, 36.

⁷⁴ Blenkinsopp, *Opening the sealed book*, 67. Koplinga til Esekiel føyer seg dessutan inn i eit større volum felles ting for EN, Esekiel og kronisten.

⁷⁵ Fried, *Ezra*, 377: «[...] which renders exactly what the Hebrew text is trying to describe.»

ei katatonisk forståing.⁷⁶ Uavhengig av korleis nøyaktig me skal lese *m^ʔšômê^m*, må me uansett forstå det som ein sterk, negativ og kjenslemessig reaksjon på rapporten om sviket til *haggōlā*. Ordet blir altså eitt av tre partisipp som nemner sterke, negative og kjenslemessige reaksjonar på sviket.

Det Blenkinsopp i alle høve oppnår når han koplar åtferda til Esra opp mot inngruppa i TJ, er å bygge bru mellom *haḥ^arēḏîm* i EN og *haḥ^arēḏîm* i TJ. Denne «brua» var meir direkte før 2003. For før 2003 rekna Blenkinsopp Esra for å vere meir eller mindre representativ for *haḥ^arēḏîm* i EN. Fordi Esra fastar, sørgjer og nibed, skal fasting, sorg og nibøn vere karakteristisk for *haḥ^arēḏîm* i EN, og *haḥ^arēḏîm* i EN får dermed fellestrekk med inngruppa i TJ.⁷⁷ Frå av 2003 er Blenkinsopp meir forsiktig og Esra si tilhøyrse til *haḥ^arēḏîm* blir presentert som eit eige spørsmål.⁷⁸ Denne forskjellen gjer at handsaminga blir meir presis, men han gjer òg samidentifiseringa meir innvikla.

3.2.4 Skjelving meir enn skjelvarar

I dette delkapittelet har eg argumentert for at me ikkje bør forstå *kōl ḥārêḏ* og *haḥ^arēḏîm* som nemningar på ei distinkt gruppe. Bildet som teiknar seg er eit anna. I plassen for å rette søkelyset på og spørje *kven* det er som skjelv, trur eg me får meir att for å forstå verbet *ḥrd* som ledd i ein serie kjenslemessige reaksjonar ikkje berre over sviket til dei som hadde vore i eksil, men i gapet dei ser mellom boda i lova og eigne handlingar. Det begynner med Esra (*m^ʔšômê^m* i 9,3), spreier seg til dei rundt han (*kōl ḥārêḏ* i 9,4; jf. òg gråten og nedkastinga i 10,1) og så til heile *haggōlā* (*mar ṯḏîm* i 10,9; eller iallfall dei mennene som møtte på vegner av heile *haggōlā*). Me skiftar då fokus frå *skjelvarane* over på *skjelvinga*. Gudsfrykta bevegar seg utover gjennom konsentriske sirkclar med Esra og tempelet som midtpunkt. Heile seansen synest teatralisk.

⁷⁶ Harrington, *Ezra and Nehemiah*, 234. Ho legg òg til at «Ezra is not technically in mourning but distress[.]»

⁷⁷ Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1983, 250–51; idem, «Pietistic Group», 8; idem, «Jewish Sect», 18.

⁷⁸ Jf. sitatet over, men òg Blenkinsopp, *Opening the sealed book*, 67.

Typisk dei som kom tilbake frå eksilet var det å skildre si eiga nyare historie «by taking over national historical traditions, such as the Exodus and the settlement of the land under Joshua.»⁷⁹ Det at Esra legg fram og underviser i Moselova i Neh 8 er i seg sjølv eit døme såleis. Men me kan spørje om ikkje òg saga i Esra 9–10 kan vere eit døme på det same. Derfor spør eg: Korleis legg Esra 9–10 an til tidlegare nasjonal-historisk tradisjon?

Me kan begynne med sjølv ordet *hrd*. Etter Ex 19,16, «skalv heile folket» (hb. *wayyeh^erád kol-hā ‘ām*) då der torna og lyna og gjalla i horn.⁸⁰ For-høvet er at Herren skal gje Moses lova på fjellet Sinai. I plassen for Moses på fjellet Sinai har me her Esra på fjellet Sion som gir lova til folket. Men måten *hrd* er bruka er forskjellig. For i Esra kjem desse kjenslemessige reaksjonane i age for lova og/eller saka. Men i Eksodus skjelv israelittane (i frykt) på grunn av dei kraftige manifestasjonane av Herrens nærvær. Og dette er før lova blir gitt. Eg vil ikkje heilt avfeie at frasane «alle som skjelv for ordet frå Israels Gud» (9,4) og «dei som skjelv for vår Guds bod» (10,3) har noko med eksodusforteljinga å gjere. Men Esra 9–10 teiknar iallfall ikkje hovudpersonen sin som nokon ny Moses.

Men vidare minner reaksjonen til Esra etter han får melding om sviket til dei som hadde vore i eksil, om reaksjonen til kong Josjia då han fekk høyre det som stod i den bokrullen med lova i som dei hadde funne i tempelet: Esra riv sund klede sine og kapp si (Esra 9,3: hb. *qārá ‘tī ‘et-biḡdī ūm^o ‘lī*); Josjia riv òg i sund klede sine (2Kong 22,11 og 2Krøn 34,19: hb. *wayyiqrá ‘ ‘et-b^oḡāḏāw*). No er rivne klede ein heller gjengs reaksjon og/eller sorgreaksjon i det bibelske materialet. Men der er endå eit par ting som gjer jamføringa interessant:

For det første verkar både Esra og Josjia ut frå ei gudgitt kongsmynd. Josjia er konge av Davids ætt. Esra er ikkje konge, men ifølgje EN er han i Juda på oppdrag frå persarkongen (Esra 7,6.12–

⁷⁹ Dalit Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts Between the Exiles and the People Who Remained (6th-5th Centuries BCE)*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 543 (New York: Bloomsbury, 2013), 40. Dette er eit eksempel på korleis Rom-Shiloni meiner at inngruppa(/-ene) i EN brukar annekteringsstrategien for å etablere eksklusivitet.

⁸⁰ Ein annan likskap: For både Moses og Esra skal folket samlast på den tredje dagen (Ex 19,15–16; Esra 10,8–9; hb. *lišlōšōt (hay)yāmīm / bayyôm hašš^olīšī*)

26). Den hebraiske bibelen har det med å instrumentalisere persarkongane for det som i djupast forstand er Guds gjerning (Esra 9,9), det vere seg Kyros (1,1–11), Dareios (6,1–12) eller denne miskjennelege Artaxerxes.

For det andre reagerer både Esra og Josjia på truløysa til folket. Utløysande årsak er rett nok forskjellig. Esra er ein lovlærer frå Babel. Han blir sjokka over truløysa til folket når han kjem til Juda. Josjia voks opp under avgudsdyrkinga til far sin, Manasse. For kong Josjia er det Moselova som er det nye. I begge tilfella er det forskjellen mellom stoda i Juda og det lova føreskriv som er grunn for botshandlinga, i begge tilfella er Herrens vreide og dom ein trugande konsekvens (2Kong 22,13 par.; Esra 9,14), og i begge tilfella blir folket samla ved tempelet i Jerusalem for å gjere opp for uretten (2Kong 23,1–3; Esra 10,7–12). Den påfølgjande reforma har i begge tilfella som mål å betre relasjonen mellom folket og Gud.

Samtidig må me ikkje sjå oss blinde på likskapane. Mens problemet til Josjia er avgudsdyrking, er problemet til Esra det at «folket», i strid med pålegget om å vere eit heilagt folk, ikkje har skilt seg frå «folka rundt». Blandingsekteskapa bryt med eit prestleg reinleiksideal (Esra 9,11). I djupaste forstand handlar forbodet mot å knyte slektsband til grannefolka om å unngå avgudsdyrking (Deut 7,4).

Det er heller i ei slik narrativ ramme at me bør forstå skjelvinga. Såleis har me ikkje berre eit negativt argument mot å forstå skjelvarane som ei distinkt gruppe, men òg eit positivt argument for å heller forstå skjelvinga i ei narrativ ramme. Såleis meiner eg å ha gjort samidentifiseringa av *haḥ^arēḏīm* i Esra 9,4 og 10,3 med dei i Jes 66,2.5 mindre haldbar.

3.3 Tritojesaja

Sekthypotesen påstår (§1) at ei gruppe i og bak TJ er på kant med tempeleliten i Jerusalem på grunn av si profetisk-eskjatologiske tru. Påstanden grunnar på ein særleg lesnad av Jes 66,1–5. Derfor vil eg opne med omsetjing og analyse av denne perikopen. §1 er det av dei fire elementa i sekthypotesen som eg meiner er best underbygt. Men sekthypotesen påstår òg at gruppa har tydelege *sekteriske* trekk (§3). Kor vidt trekka er å rekne for sekteriske skal me komme tilbake til seinare. Her skal me heller sjå og vurdere korleis Blenkinsopp finn desse trekka i teksta.

3.3.1 Omsetjing og analyse av Jesaja 66,1-6

Eg har omsett på grunnlag av tekstutgåva i *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS); BHQ-utgåva ikkje er komen ut enno. Jes 66,1 har ei tydeleg avgrensing frå det føregåande materialet. Den attre grensa for perikopen er mindre markert, og har funne mindre konsensus. Dei aller fleste meiner at v. 1–4 høyrer saman. Men det gir meining å lese *hah^arēdīm* i v. 5 i samanheng med *hārēd* i v. 2. Vers 6 meiner eg òg høyrer med, fordi det gir samanheng med tempeltematikken.⁸¹

For ei samla omsetjing, sjå tillegg 1.

3.3.1.1 Vers 1-2a

66,1a	kh 'mr yhwh	Så seier Jahve:
66,1b	hšmym ks' y wh' rš hdm rgly	Himmelen er mi trone og jorda skammel for min fot.
66,1c	'y-zh byt 'šr tbnw-ly w'y-zh mqwm mnwḥty	Kor er det huset dokker kunne ha bygt for meg? Og kor er plassen eg kan kvile?
66,2a	w't-kl-'lh ydy 'sth wyhyw kl 'lh n' m-yhwh	Alt dette har handa mi laga, og så vart alt dette til! (<i>Jahve si utsegn</i>)

1b–2a er sett saman av tre par parallellismar. Alle handlar om tempelet. For i plassen for tempelet og paktsarka, er det *haššāmáyim* 'himmelen' og *hā'āreš* 'jorda' som er høvesvis *kis'ī* 'trona mi' og *h^adōm raglāy* 'ein skammel for min fot' i 1b. «Stol/trone» og «fotskammel» er kjende motiv som teiknar tempelet som Guds kongshall.⁸² For: «bur Gud verkeleg på jorda?» (2Kong 8,27). I parallellisme nummer to (1c) spør Jahve retorisk etter huset menneske kunne ha bygt til han. Hus menneske bygger kan aldri eigentleg vere Gud verdig. I den tredje parallellismen (2a) peiker Jahve på at det er han som har skapt «alt dette», dvs. himmelen og jorda frå den første parallellismen (jf. Gen 1,1).⁸³ Innskotet av *n^o'um-YHWH* er vanlegvis forstått som eit «(seier Jahve)». Ved å danne ei ramme med *kō 'āmár YHWH* i 1a, kan 1–2a sjå ut som ei lukka poetisk eining. I den samanhengande teksta verkar *n^o'um-YHWH* i alle høve

⁸¹ Lena-Sofia Tiemeyer, «'The Haughtiness of the Priesthood' (Isa 65,5)», *Biblica* 85, nr. 2 (2004): 237 n4.

⁸² Jf. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 295: «The footstool (*hādōm raglayim*) is variously presented as the earth (Isa 66:1), the land of Israel (Lam 2:1), and the ark (Ps 132:7; 1 Chr 28:2). As in the great vision scene of Isa 6:1–13, the basic image is that of the royal audience chamber.»

⁸³ Jf. Jan Leunis Koole, *Isaiah III*, bd. 3, Historical Commentary on the Old Testament (Leuven: Peeters, 2001), 473.

forsterkande. Eit tredje alternativ er å forstå *n^oum-YHWH* ikkje som eit innskot, men som eit fritt adverbial bruka instrumentelt.⁸⁴ 2aB vert då: «og så vart alt dette til *på Jahve si utsegn*», altså endå ein referanse til skapnaden i Gen 1.

Poenget blir i alle høva det same: Visseleg kan ingen menneskeleg konstruksjon målast med Guds skaparverk. Fleire har lese dette som ei avvising av tempelet og programmet til profetane Haggai og Sakarja (Hag 1,8; Sak 1,16; mfl.), men det passar dårleg med resten av perikopen, TJ og heile Den hebraiske bibelen.⁸⁵

3.3.1.2 Vers 2b

66,2b	w'l-zh 'byṭ 'l-ny wnkh-rwh whrd 'l-dbry	Men den som eg vil sjå til [er] den fattige, den med motlaus ånd og den som skjelv for mine ord.
-------	--	---

2b viser kven Jahve vil sjå til (hb. *'abbîṭ*), dvs. ha omsorg for. Der er tre karakteristikkar: *'ānî* 'den fattige', *n^okē-rúah* 'den med motlaus ånd' og *ḥārêḏ* '*al-d^obārî*' 'den som skjelv for mitt ord'. Den siste av dei tre karakteristikkane skil seg ut fordi han ikkje går på den omtalte gruppa sin materielle eller sjelelege situasjon, men heller på relasjonen til Jahve og hans ord. Dessutan er *ḥārêḏ* ei positiv nemning: Mens ingen ønsker seg korgje fattigdom eller motløyse, er agen, eller iallfall gudsfrykta, noko alle skulle hatt. Det er det einaste som sømer seg til møtes med Herrens ord. Men kva er forholdet mellom desse karakteristikkane? Kan «den fattige», «den med motlaus ånd» og «den som skjelv for mitt ord» vere den same? Viss me først godtek «dei som skjelv» som nemning på ei spesifikk og distinkt gruppe, så følgjer det at me må forstå v. 2b som ei indirekte skildring av *ḥaḥ^arêḏîm* som «fattige» og «motlause i ånda».

⁸⁴ Eg har ikkje sett andre skrive om dette alternativet. For «fritt adverbial», sjå Andrew Donald Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk* (Oslo: Universitetsforlaget, 2016), 272–73 (§ 59c).

⁸⁵ Blenkinsopp, «Jewish Sect», 9; Koole, *Isaiah III*, 3:472–73; Brooks Schramm, *The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration*, Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 193 (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 162–65, s. 165: «I would argue that Isa. 66.1, Isa. 56.7 and 1 Kgs 8.23-53 all reflect a certain reinterpretation of the temple, but to regard any or all of the as 'anti-temple' would be a gross misnomer.»

3.3.1.3 Vers 3a

66,3a	šwḥt ḥšwr zwbḥ ḥšh m'lh mnḥh mzkyr lbnh	mkh-'yš 'rp klb dm-ḥzyr mbrk 'wn	Den som slaktar oxen slår ein mann (i hel)! Den som ofrar lammet knekkjer nakken på ein hund! Den som ber fram grødeoffer, [ofrar] svineblod! Den som brenner minningsrøykjelse velsignar det vonde!
-------	--	---	---

3a inneheld fire par med partisipp-frasar, der del 2 er jamstilt med del 1 utan noko vidare bindeord mellom dei. Den grammatisk enklaste og eg er overtydd beste forklaringa er føreslått av Alexander Rofé: Rofé les del 1-ledda som subjekt og del 2-ledda som enten objekt eller predikat.⁸⁶ Det felles subjektet er altså skildra med del 1-ledda: *šōḥêt haššôr* ‘[den som] slaktar oxen’; *zōbēaḥ haššé* ‘[den som] ofrar lammet’; *ma^alê minḥâ* ‘[den som] ber fram grødeoffer’ og *mazkîr l^bōnâ* ‘[den som] minnest ved røykjelse’. Kvar av desse var legitime oppgåver i tempelkulten som prestane måtte aleine. Del 1, subjektet i kvart av desse para, blir altså å forstå som prestar.⁸⁷ Kva er det med desse prestane? Del 2-frasane, *makkē-’iš* ‘drep ein mann’, *’orēp kéleb* ‘knekkjer nakken på ein hund’, *dam-ḥ^azîr* ‘svineblod’ og *m^aḥārēk-’âwen* ‘velsignar det som er vondt’, skildrar strengt illegitime handlingar. Vers 3a er dermed ein krass kritikk av det praktiserande presteskapet. Men 3a krev at dei kultiske handlingane i seg sjølv framleis er legitime. Derfor bør me heller ikkje forstå 3a som ei avvising av tempelkulten. Subjektet er ikkje *alle* prestar. Subjektet er *somme* prestar. Identifiseringa av prestar som subjekt i 3a støttar i alle høve opp om sekthypotesen sin påstand om at dei såkalla skjelvarane står i opposisjon til tempeleliten.

⁸⁶ Alexander Rofé, «Isaiah 66:1–4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah», i *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, red. Ann Kort og Scott Morschauser (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1985), 208–9. Undertittelen, «Judean Sects», er enigmatisk. For Rofé gjer ingenstad greie for kva for sekter han meiner. Brooks Schramm gir først eit stutt oversyn over andre alternativ: (1) Set inn eit samanliknande bindeord mellom del 1 og 2: «Den som slaktar ein okse *er som* ein som drep ein mann.» [t.d. har 1QJes førefestet *k*- innskote] (2) Set inn konjunksjonen «og»: «Den som slaktar ein okse *og* drep ein mann [... (v. 4c)] gjorde det som var vondt i mine auge.»; (3) Les partisippet i del 1 som fortid, men partisippet i del 2 som notid: «Den som *har* *slakta* ein okse *drep* ein mann *no*.» Høvesvis blir verset då å forstå som ei avvising av (1) offerpraksis, (2) synkretisme eller (3) ny avgudsdyrking. Rofé sitt forslag blir det fjerde (Schramm, *Opponents*, 166–67).

⁸⁷ Rofé gir studentane sine æra for dette forslaget: Rina Mizraih og Michal Frumovici («Isaiah 66:1–4», 208 n15).

Goldingay vel ei anna tilnærming. Han er einig med lesnaden til Rofé, men vil heller identifisere subjektet som leke israelittar som deltek i tempelkulten.⁸⁸ Goldingay peiker på Lev 1,5 og Deut 27,6–7 som døme på at (1) slakt, (2) ofring og (3) grødeoffer var handlingar som lova på la den jamne, leke israelitt. Bruken av *zkr* i verset er så sjeldsynt at Goldingay ikkje torer same for (4) «den som brenner minningsrøykjelse». Men følgjer me subjekt/predikat-mønsteret, meiner han me godt kan forstå subjektet for den fjerde linja som same som dei første tre likevel. Det betyr leke israelittar.

Men Goldingay overser delar av argumentasjonen til Rofé. For Rofé innrømmer at slakt og ofring *opphavleg* var tilgjengeleg til alle israelittar (jf. Lev 1,2ff; 3,1ff). Han argumenterer for at praksis først *seinare* vart til at leke tok med seg offerdyr til prestane, som slakta og ofra.⁸⁹ Rofé ser for seg ei gradvis innskrenking, der slakt og ofring først vart avgrensa til prestar og levittar (Esra 6,20; Esek 44,10–11),⁹⁰ før oppgåvene til slutt tilfall berre prestar. LXX si attgjeving av Lev 1,5 (og fl.) formulerer seg med fleirtal *sphaksousi(n)* ‘dei ofra’, mens det er israelitten i eintal som kjem med offeret. Filon av Aleksandria skildrar slakt som gjort av prestar. Spørsmålet om leke kan slakte og ofre, eller om berre prestar kan det, blir diskutert i Talmud – men med ulike konklusjonar.⁹¹ Eg følgjer Rofé i at diskusjonen i seg sjølv tyder på at der har vore praksis at berre prestar stod for slakting og ofring. Det neste spørsmålet må då bli om det var prestane som stod for slakting og ofring då Jes 66,3a vart til. Det kan me sjølv sagt ikkje vite. Innvendinga frå Goldingay at subjektet i del 1 ikkje er prestar fordi Pentateuken ikkje krev det, blir iallfall mindre sikker.

⁸⁸ Goldingay, 56–66, 487. Såleis legg Goldingay seg på den grammatiske tolkinga til Rofé, altså det Schramm set opp som alternativ 4 (sjå fotnote 86). Men Goldingay si tolking gjer at han endar opp med konklusjonen på alternativ 2 (sjå same), dvs. synkretisme. Dersom me skal skrive Goldingay inn i oversikta til Schramm, kunne me godt gjort det som eit alternativ 5.

⁸⁹ Sjå Rofé, «Isaiah 66:1–4», 209–10.

⁹⁰ Ibid. Rofé brukar òg 2Krøn 30,16–17 som eksempel på at levittar slakta og ofra på vegner av folket. Men kommentaren i v. 17 at «mange i forsamlinga ikkje hadde helga seg» er å forstå som *grunnen* for at levittane slaktar påskelammet på vegner av folket.

⁹¹ Ibid., 210.

No er det ikkje utenkjeleg at nokon som stod i opposisjon til tempeleliten i Jerusalem òg skulle vere i stand til å kritisere dei som nytta tempeltenester. Ser me då for oss at ikkje inngruppa i TJ nytta tempeltenester? Som funn vil det vere oppsiktsvekkjande. Ifølgje Blenkinsopp kan sekta godt avvise tempelkulten i si noverande form, samtidig som ho held fast på tempelkulten på prinsipielt grunnlag: Han drar fram Qumran-sekta som eksempel.⁹² Derfor treng ikkje brodden i 3a vere retta mot tempelkulten i og for seg, sjølv om kritikken mot deltakarane er bra krass. Men Blenkinsopp tek utgangspunkt i lesnaden til Rofé.⁹³

For det tredje har Lena-Sofia Tiemeyer foreslått å forstå utsegna i 65,5, «eg er heilagare enn deg» (hb. *QDŠTYK*) som meint å karikere prestar.⁹⁴ I så fall kan me underbygge ei identifisering av utgruppa i TJ med presteskapet, og dermed tempeleliten, på breiare grunnlag enn berre 66,1–6. Eg hallar mot å forstå Jes 66,3a i samsvar med Rofé: Subjektet er prestane.

3.3.1.4 Vers 3b–4

66,3b	gm-hmh bħrw bdrkyhm wbšqwšyhm npšm hþsh:	Liksom dei har valt sine vegar og er glad i styggedommen sin, like eins vil eg velje å straffe dei.
66,4a	gm-ny 'bħr bt'lyhm wmgwrtm 'by' lhm y'n	Og eg vil føre over dei det dei er redd for.
66,4b	qr'ty w'yn 'wnh dbrty wl' šm'w	For eg ropa, men ingen svara. Eg tala, men dei høyrde ikkje.
66,4c	hr' b'yny wb'sr l' -hþsty bħrw: s	Dei gjorde det som var vondt i mine auge og valde det eg ikkje ville.

3b-4a dannar eit par, bunde saman med adverbet *gam* og verbet *bħr*. Subjektet i 3b er det same som i 3a, altså prestar. «Liksom *dei* vel» (hb. *gam-hēmmā bāḥ^arū*) sine eigne vegar, «like eins vel *eg* [Jahve]» (hb. *gam-^anī 'ebḥár*) å straffe dei. Ikkje berre blir prestar kritisert. Dei blir òg negativt samanlikna med Jahve.

⁹² Blenkinsopp, «Jewish Sect», 9.

⁹³ Ibid., 10 n20.

⁹⁴ Tiemeyer, «Haughtiness».

Ifølgje v. **4b–c** er det på grunn av ulydnaden deira, altså den til prestane. Påstanden om ulydnad må sjåast som kontrast til den ibuande påstanden om lydnad i nemningane *ḥārēd* 'al-d^obārī (v. 2b) og *ḥaḥ^arēdīm* 'el-d^obārō (v. 5a).

3.3.1.5 Vers 5

66,5a	šm 'w dbr-yhwh ḥr̄rdym 'l-dbrw	Høyr Jahve sine ord, dokker som skjelv for hans ord!
66,5b	'mrw 'hykm šn 'ykm mndykm lm 'n šmy	Brørne dokkar som hatar dokker og støyter dokker ut for mitt namn skuld, dei seier:
66,5c	ykbd yhwh wnr 'h bšmḥtkm	«Lat Jahve vise sin herlegdom, så me kan sjå gleda dokkar!»
66,5d	whm ybšw:	Men dei skal skamme seg.

Det femte verset byr på fleire utfordringar: Korleis skal me forstå *ḥaḥ^arēdīm* 'el-d^obārō? Og kva er relasjonen mellom desse og «brørne» deira som har støyt dei ut? Og for kven sitt namn skuld blir dei utstøytte?

Verset opnar liksom det opnar eit nytt orakel: *šim 'û d^obār-YHWH* 'høyr dokker ordet frå Jahve', etterfylgt av *ḥaḥ^arēdīm* 'el-d^obārō '[dokker] som skjelv for hans ord'. Dette er eit kjent mønster: Først kjem påbodet om å høyre (*šim 'û*), følgt av ei identifiserande adressering.⁹⁵ Jamfør adresseringa i Jes 1,10 og 28,14 til høvesvis *q^ošīnē s^odôm* '[dokker] Sodoma-hovdingar' og *'anšē lāšôn* '[dokker] spottarar'. Me bør altså forstå *ḥaḥ^arēdīm* 'el-d^obārō i 66,5 som ei tiltale på linje med dei andre to.

Dei skjelv for ordet frå Jahve. Men korleis skal me forstå det? Me har vore innom det at éi av dei innvendingane mot samidentifiseringa av *ḥaḥ^arēdīm* i EN og TJ som Blenkinsopp oftast forskansar seg mot, er at det ordet som skjelvarane skjelv i EN er lova, mens i TJ er det profetordet. Blenkinsopp er då kjapp med å innvende at desse to kategoriane ikkje utelukkar kvarandre. Det vil eg gi deg rett i. Men for orden skuld vil eg òg kommentere at det ikkje er så sikkert kva slags gudsord skjelvarane i denne perikopen skjelv for. Ser me posisjonen/handlingane til *ḥaḥ^arēdīm* i v. 2 og 5 i til illgjerningane og ulydnaden i v. 3–4, kan

⁹⁵ Koole, *Isaiah III*, 3:485.

me trygt anta at nemninga viser til dei som heller er lydige. Men igjen: Står lydningen til profetordet eller lovordet? På den eine sida: Midt mellom skuldingane om ulydnad og eigenheit i v. 3b og 4b–c kjem eit vitne om ei freista irettesetjing, som fell på døyve øyre: «[4b] For eg ropa [hb. *qārātī*], men ingen svara. // Eg tala [hb. *dibbārī*], men dei høyrde ikkje.» Lydnaden går altså på profetordet. På den andre sida kan fleire av skuldingane i v. 3a òg lesast skuldingar om lovbrot (jf. drap i Ex 20,13 eller svin i Lev 11,7).

Logikken i v. 1–4 krev at me les desse «brørne dokkar som hatar dokker» i v. 5 som dei same som subjektet i v. 3.⁹⁶ For det første er dette endå eit argument for å lese v. 5 og 6 som tilknytt v. 1–4. For det andre blir i så fall desse «brørne» då å forstå som dei same som desse prestane.⁹⁷ Uavhengig av det, kan me seie at nemninga *’ah* ‘bror’ bestemmer ein slags nær relasjon. Ofte blir ordet gjerne omsett med ‘landsmann’. Relasjonen vart i alle høve broten då brørne støyte dei ut. At brørne ‘hatar dei’ (hb. *śōn’ēkēm*) viser at ting ikkje er heilt som dei skal.

Ordet som er bruka for å ‘[dei] har støytt dokker ut’ er partisippet *mⁿnaddēkēm*. Einaste andre plassen i Den hebraiske bibelen ordet dukkar opp, er Am 6,3. Blenkinsopp meiner at dette «comes close to the technical sense of ‘excommunicate’ which it has in Mishnaic Hebrew.»⁹⁸ Ein vag påstand om at ordet *kan* ha ei teknisk tyding om eksklusjon frå eit tydeleg definert fellesskap, men må ikkje det. Og sjølv om ordet skulle hatt ei teknisk tyding, kan me likevel ikkje anta nokon éin-til-éin-korrespondanse mellom påstanden i teksta og den historiske røyndomen.

For kven sitt namn skuld er det desse brørne i så fall støyter *haḥ^arēdīm* ut? *L^amá ‘an š^amī* kan omsetjast noko linnare: ‘for mi skuld’.⁹⁹ Den gjengaste lesnaden skal ha det til at det er Jahve sitt namn skuld at utstøytinga skjer.¹⁰⁰ Det heile spørst på om ein les v. 5b som eit sitat av Jahve

⁹⁶ Schramm, *Opponents*, 170.

⁹⁷ Ibid.: «Westermann says that this ‘may’ be the case, but we ought not presume it. Why not? The logic of the passage demands that we read it in this way.» Jf. Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, The Old Testament Library (London: S.C.M. Press, 1969), 416. Viss me heller følgjer Goldingay

⁹⁸ Blenkinsopp, «Jewish Sect», 8. Jf. òg

⁹⁹ Jf. Goldingay, 56–66, 491.

¹⁰⁰ Ibid.; Koole, *Isaiah III*, 3:486.

eller ikkje. Samtidig er det profeten sjølv som er førsteperson i v. 5 og utover.¹⁰¹ Kan situasjonen til *haḥ^arēḏīm* skuldast sambandet deira til den ikkje namngitte profeten? Det vil i så fall passe som hand i hanske med ideen om at sekta hadde ein karismatisk leiar. Mest sannsynleg er nok likevel det første av dei to alternativa. Me må nok forstå v. 5b som ein type direkte tale.¹⁰²

Det brørne seier blir gitt att i 5c: «Lat Jahve vise sin herlegdom, så me kan sjå gleda dokkar!» Utsegna er klart meint sarkastisk (jf. 1Kong 18,27), og mobbar inngruppa for tilhøvet deira til Jahve. Utsegna spelar ei dobbel rolle. For det første karikerer ho motstandarane for vantrua deira. For det andre spår ho kva som faktisk skal skje: Jo! Jahve *skal* vise sin herlegdom! Dokker *skal* gle dokker! Men Blenkinsopp meiner ikkje at det er denne eskjatologien i seg sjølv som er grunn i eksklusjonen. Han skriv:

The taunt of the opponents, quoted verbatim, need not imply outright rejection of the eschatological views of the group, but rather rejection of the idea that they, and they alone, will rejoice in the parousia evidently thought to be imminent. This construction is confirmed by the final assertion [5d *red. anm.*] that these opponents will be put to shame when the real situation is revealed at the final showdown.¹⁰³

Skriftprofeten lovar at *haḥ^arēḏīm* skal gle seg og at motstandarane skal bli til skamme. Eg er einig med Blenkinsopp i at dette indikerer ei forskjellsbehandling «at the final showdown». Men den påstanden får faktisk ikkje motstandargruppa ta noka stilling til. Etter logikken i teksta kjem 5d som ein reaksjon på utsegna i 5c. Me kan godt sjå for oss at motstandargruppa, slik ho er skildra her, ville vore djupt ueinig i påstanden. Og det litle som blir sagt impliserer den profetisk-eskjatologiske trua til gruppa som splidsmålet. Men eg er ueinig med Blenkinsopp i at 5d gir noka som helst slags stadfesting på at brørne støyter ut *haḥ^arēḏīm* for at dei hevdar forrang på dommedag. I tillegg til å føre denne diskusjonen og finne ut kva teksta mest sannsynleg meiner, kjem me ikkje unna at denne skildringa av motstandarane er polemikk.

¹⁰¹ Sweeney, *Isaiah 40-66*, 373: «The prophet is the speaker throughout[.]»

¹⁰² Blenkinsopp peiker såleis på at denne typen veksling er ganske vanleg, jf. Jes 56,6; 50,19; 60,9; Mal 1,6–7.11.14; 2,5; 3,16.20. Sjå «Jewish Sect», 8.

¹⁰³ Ibid.

3.3.1.6 Vers 6

66,6	qwl š'wn m'yr qwl mhykl qwl yhw mšlm gmwl l'ybyw:	Høyr larmen frå byen, røysta frå tempelet, røysta frå Jahve! Han gir att fiendane sine.
------	--	--

Ei utdjupeing av domsordet, løftet i 5d om at motstandarane skal skamme seg, kjem iallfall i v. 6.¹⁰⁴ Jahve skal, frå tempelet i Jerusalem, gi att fiendane sine. Tempelet i Jerusalem spelar altså ei mykje meir positiv, ja, avgjerande rolle no enn i v. 1–4. Å forstå 1–4 som ei regelrett avvising av tempelet blir derfor å misforstå.

3.3.2 Gud Amens folk (Jes 65,15–16)

Éi av sjølvnemningane Blenkinsopp er tidleg ute med å identifisere er Amen-folket. Det kjem av korleis han les Jes 65,15–16, der Herren skal kalle sine tenarar «med eit anna namn» (hb. *šm ḥr*).¹⁰⁵ Me møter òg, meiner Blenkinsopp, gudsnamnet Amen. Han skriv:

Since this sounds strange, most commentators take it on themselves to emend MT *'āmēn* to *'emet*, *'ōmen*, or *'ēmūn*. MT is, however, textually unassailable and makes sense. If we retain it, it follows from the logical connection of v. 15 with v. 16 that this is to be the new name of the faithful community, a community which, in other words, says Yes to God.¹⁰⁶

Tekstleg forsvarar altså Blenkinsopp den masoretiske vokaliseringa av rota *'mn* til interjeksjonen *'āmēn* i 65,16 over adjektivet *'ōmen* 'trufast' og substantiva *'ēmūn* og *'emet*

¹⁰⁴ Jf. Christophe Nihan, «Ethnicity and Identity in Isaiah 56-66», i *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, red. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Manfred Oeming (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011), 88.

¹⁰⁵ Det er noko med brigdet frå førsteperson til tredjeperson i v. 15 som verkar rart. Er det Herren eller profeten som snakkar? Dei greske versjonane har iallfall ein variasjon her. Somme brukar t.d. *kainon* i plassen for t.d. *heteron*.

¹⁰⁶ Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1983, 277 n52.

‘truskap’. LXX gjer det òg adjektivisk: «*ton theon ton alēthinon*». Blenkinsopp fører to forsvar for å lese Gud Amen som gudsnamn og eitt for at tenarane skal kallast ved det.

Blenkinsopp fører tre argument:¹⁰⁷ For det første passar det inn i eit mønster med eskjatologisk namneendring sett annanstad i TJ (Jes 62,1–5). Tenarane skal kjennast som Gud Amens folk. For det andre meiner han at lesnaden av Gud som gudsnamn ikkje var framand for korkje Paulus eller openberraren (2Kor 1,17–20; Op 3,14).¹⁰⁸

For det andre var Amen som gudsnamn framand for korkje Paulus eller openberraren (2Kor 1,17–20; Op 3,14).¹⁰⁹ For det tredje blir ikkje gudsnamnet Amen så sært samanlikna med dei minst like sære gudsnamna *’hyh* i Ex 3,14 eller *l’ my* i Hos 1,9. I 2003 les Blenkinsopp framleis Amen som gudsnamn; omsetjinga hans går: «by the God whose name is Amen».

Men *pace* seg sjølv vekk frå si eiga tolking av at det nye tenarnamnet lét seg forklare som eit framhald av tidlegare jesajansk tradisjon med nyskaping som tema (42,9–10; 43,19; 48,6). Dette er eit godt eksempel på korleis Blenkinsopp har endra argumentasjonen for sekthypotesen sin over tid.

3.4 *Tekstene og sekthypotesen*

No har me vore gjennom nærlesingar av tekstene. No er tida inne for å bruke nærlesinga til å spesifikt vurdere element §§ 1 og 2 av sekthypotesen.

3.4.1 **Er TJ-gruppa på kant med tempeleliten? Og korfor? (Vurdering av § 1)**

Jesaja 66,1–6 spelar ei avgjerande rolle i utforminga av sekthypotesen. Det er i desse versa at Blenkinsopp heimlar påstanden om at *hah^arēdîm* er ei gruppe som er på kant med tempeleliten

¹⁰⁷ For dei to første argumenta, sjå *ibid.*, 277–78 n52. For alle tre, sjå Blenkinsopp, «Pietistic Group», 5; og *idem*, «Jewish Sect», 10.

¹⁰⁸ Det er uklart kor Blenkinsopp har det ifrå. Det har ikkje lukkast meg å finne nytestamentlarar som meiner at 2Kor 1,17–20 eller Op 3,14 spelar på Amen som gudsnamn. Og sjølv om Jes 65,16 skulle ligge der og vake, er det vanskeleg å seie noko meir enn at tolkinga er spennande.

¹⁰⁹ Eg har ikkje funne nokon nytestamentlarar som går inn for denne forklaringa.

i Jerusalem. Kritikken mot tempelkulten er fleirfelt. 1–2a kastar lys på tempelet og korleis menneske ikkje kan bygge noko til Guds standard. 3a inneheld ein kritikk mot deltakarar i tempelkulten, vere det seg prestar, levittar eller berre leke israellitar. menneskeleg utilstrekkelegdom i tilbeding. Eg meiner at lesnaden av ein tempelkritikk i desse versa er overtydande. Mindre overtydande er argumentet til Blenkinsopp om at *haḥ^arēḏîm* blir utestengde på grunn av si profetisk-eskjatologiske tru. Det er sjølvsagt ikkje umogleg. Men då gir me oss ut på tynnande is.

3.4.2 Er *haḥ^arēḏîm* i Jes 66,1–6 og Esra 9–10 dei same? (Vurdering av § 2)

Over har eg argumentert for at me ikkje bør forstå *kōl ḥārêḏ* i Esra 9,4 og *haḥ^arēḏîm* i Esra 10,3 som nemningar på ei distinkt gruppe. For å gje ei heilskapleg vurdering av sekthypotesen kan det likevel vere nyttig å spørje om ikkje nemningane i Esra og TJ kan ha noko med kvarandre å gjere. Har dei? Me skal altså vurdere samidentifiseringa av *haḥ^arēḏîm* (§ 2).

Den substantiviske bruken av partisippet *ḥārêḏ* er som før nemnt unik for Esra 9,4; 10,3; Jes 66,2 og 5. At nemninga skulle vise til det same er såleis langt frå langhenta. Somme, t.d. Ulrich Berges, har peika på at språket som er felles mellom EN og det jesajanske stoffet (t.d. *haḥ^arēḏîm*) er så signifikant at det ikkje kan vere tilfeldig.¹¹⁰ Like eins følgjer Marvin A. Sweeney argumentasjonen til Blenkinsopp når han konkluderer at «[Isaiah] 65–66 were written [...] to support the temple reforms of Nehemiah and Ezra.»¹¹¹

Sweeney og Berges og for det meste Blenkinsopp meiner at den meir inklusivistiske tonen i Jes 56,1–8 og 66,14–26 ikkje står i konflikt med reformprogramma til Esra og Nehemja.

Jill Middlemas ser to alternative forklaringar for korfor me ser det same uttrykket i Esra og TJ: Nemninga kan ha vore eit fast uttrykk i andre tempelperiode. Eller så bruka Esra språk frå TJ,

¹¹⁰ Ulrich Berges, «Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict?», *Biblica* 98, nr. 2 (2017): 174, <https://doi.org/10.2143/BIB.98.2.3217841>.

¹¹¹ Sweeney, *Isaiah 40-66*, 379.

men på ein måte som er ny og annleis.¹¹² Tekstgrunnlaget me har att frå andre tempelperiode er relativt fattig. At uttrykket var eit gjengs eit er sjølv sagt mogleg. Legg merke til korleis Middlemas legg til grunn ein annan kronologi enn Blenkinsopp: TJ vart skriven før Esra.

I alle høve: Mens nemninga i Esra 9–10 ikkje viser til noka distinkt gruppe, er det tydeleg at nemninga i Jes 66 gjer det. Nemninga blir ei sjølvnemning (eng. *self designation*) i det at inngruppa brukar nemninga om seg sjølv. Desse er dei same som kallar seg «tenarane» (Jes 65,13ff).¹¹³ Var *hāḥ^arēḏīm* ei nemning som TJ-gruppa bruka om seg sjølve utanfor det me har att av det bibelske materialet? Det kan me sjølv sagt ikkje vete. Men det eg vil seie noko om, det er det at *hārēḏ* og *h^arēḏīm* gir særleg meining i den nære samanhengen. Jahve klagar (ved profeten) over den manglande lydaden til folk som er involverte i tempelkulten – om ikkje meir spesifikt prestane. Nemning *hārēḏ* impliserer ein lydnad som då står i kontrast til den vantande lydaden frå dei andre. Såleis verkar *hārēḏ* som ein karakteristikk som gir meining i Jes 66,1–6 uavhengig av om gruppa bruka ordet som ei nemning på seg sjølve. Derfor kan me ikkje avvise at bruken av *hārēḏ* i Jes 66,1–6 er enkelttilfelle.

Men me kan faktisk gje diskusjonen om samidentifisering meir kjøt på beina. For kven er desse tenarane? Ifølgje Tiemeyer følgjer dei fleste forskarar éin av to motstridande teoriar:

[1] The individual texts in Isaiah 56–59, 65–66, as well as the final form of Isaiah 56–66, reflect the perspective of the exiles who had returned from Babylon. Their antagonists were the descendents of the people who remained in the land after the fall of Jerusalem in 586 BCE.

[2] The protagonists are (possibly) indigenous Judahites, while their opponents can be identified with the exilic leadership.¹¹⁴

¹¹² Jill Middlemas, «Trito-Isaiah's Intra- and Internationalization: Identity Markers in the Second Temple Period», i *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, red. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Manfred Oeming (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011), 123, <https://doi.org/10.1515/9781575066493-007>.

¹¹³ Eg er såleis einig med Blenkinsopp, «Jewish Sect», 10; og fl.

¹¹⁴ Lena-Sofia Tiemeyer, «Hope and Disappointment: The Judahite Critique of the Exilic Leadership in Isaiah 56–66», i *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History: Essays in Honour of Hans M. Barstad*, red. Rannfrid I. Thelle, Terje Stordalen, og Mervyn E.J. Richardson, bd. 168, *Supplements to Vetus Testamentum* (Leiden ; Boston: Brill, 2015), 58, https://doi.org/10.1163/9789004293274_007.

Dersom sekthypotesen til Blenkinsopp må passe inn i ein av desse to leirane, blir det den første. Skjelvarane i Esra 9–10 er definitivt eks-eksilantar. Samidentifiseringa krev dermed det same for skjelvarane i Jes 66. Men sekthypotesen er ikkje så tydeleg på å identifisere motstandarane. Frå TJ vil Blenkinsopp anta at motstandargruppa iallfall inneheldt prestar, og at *hah^arēdīm* såg sin eigen jahvisme som sentral i konflikta. Men Blenkinsopp identifiserer ikkje motstandarane i TJ på bakgrunn av TJ, han identifiserer dei på bakgrunn av EN: «[B]oth are dealing with the same opponents, namely, the priestly aristocracy in Jerusalem.»¹¹⁵ Til og med når han går vekk frå samidentifiseringa, ser han på dette som det største fellestrekket mellom EN og TJ.¹¹⁶ Sjølv om ikkje Blenkinsopp røper kva han meiner om saka, så kan me likevel gjere ei framskriving på vegner av sekthypotesen. Presteskapet i EN består av eks-eksilantar.¹¹⁷ Motstandarane i TJ er dei same som i EN. Ergo er motstandarane i TJ òg eks-eksilantar. Desse kan godt kritiserast for ikkje å ha skilt seg nok frå folkeslaga (jf. Esra 9,1), men dei er ikkje sjølv etterkommarar av dei som vart att.

Derfor passar sekthypotesen ikkje inn i korgje den eine eller den andre kategorien som Tiemeyer presenterer. Sekthypotesen representerer eit tredje alternativ der både protagonistane og antagonistane er eks-eksilantar. Det at forskarar flest går for andre konfigurasjonar av protagonistar og antagonistar i TJ, talar mot sekthypotesen.

3.4.3 Korfor endrar Blenkinsopp meining i 2019?

Innleiingsvis nemnde eg at Blenkinsopp endrar meining om samidentifiseringa i 2019. Det gjer han.¹¹⁸ Du skulle tru at argumenta i snuoperasjonen hans kunne kasta meir lys på diskusjonen

¹¹⁵ Blenkinsopp, *Judaism, the first phase*, 200. Han held fram: «It is clear, moreover, that Ezra's policy was not an unqualified success and that the temple clergy quickly recovered their freedom to conduct business, including marital business, without interference. This would have been bad news for Ezra's supporters, leaving them exposed as a marginalized and shunned minority, thus explaining their situation as it appears in Isa 66:1–5»

¹¹⁶ Blenkinsopp, «Trito-Isaiah (Isaiah 56-66) and the Gôlâh Group of Ezra, Shecaniah, and Nehemiah (Ezra 7-Nehemiah 13)», 675: «Attachment to the temple in theory and neglect of the temple in practice in Ezra-Nehemiah provides a clue to what is perhaps the only link between Ezra-Nehemiah and Trito-Isaiah.»

¹¹⁷ Her godtek eg ein grunnleggjande historisitet for EN, for sekthypotesen godtek denne historisiteten frå før av. Og poenget her er nettopp å sjå kva sekthypotesen ville gjort.

¹¹⁸ Sjå over s. 4 (òg n13). [!]

vår her. Det gjer dei ikkje. Implikasjonane av sekthypotesen blir reverserte: (1) TJ vart skrive før Esra kom til Jerusalem.¹¹⁹ (2) *Hārêd* viser ikkje lenger til noka distinkt gruppe.¹²⁰ (3) Maktforskjellen mellom Esra og dei utstøyte skjelvarane i TJ blir for stor.¹²¹ I dette kapitlet har eg argumentert for iallfall dei to første av desse tre punkta – uavhengig av Blenkinsopp sin snuoperasjon.¹²² Men ingen ein av desse tre konklusjonane er i og for seg ny. Alle tre var gjengse konklusjonar i GT-forskinga då sekthypotesen vart utforma. Der er altså ingen nye argument som gjer at Blenkinsopp endrar meining. Sekthypotesen gav desse tre punkta liv, ein skimt av noko meir: soga mellom linjene om ei gruppe menneske som fall i unåde. Det svarlause spørsmålet blir då:

I den eine av to artiklar i 2019 innrømmer Blenkinsopp at det han skriv går imot hans egne tidlegare konklusjonar.¹²³ Hensikta med artikkelen er i alle høve å følgje opp ein artikkel av Ulrich Berges på om TJ vart skriven i opposisjon til eller til inntekt for reformene til Esra og Nehemja.¹²⁴ Tingen er at både Berges – og Sweeney som Blenkinsopp òg nemner i den andre artikkelen – begge grunngir sin posisjon på Blenkinsopp sin egne tidlegare forskning.

¹¹⁹ Blenkinsopp, «Trito-Isaiah (Isaiah 56-66) and the Gôlāh Group of Ezra, Shecaniah, and Nehemiah (Ezra 7-Nehemiah 13)», 662–64. Blenkinsopp held fast på ei tidleg datering av Esra sitt virke til 458.

¹²⁰ Ibid., 672–73: «[T]he qualifications added to all four texts in which the *hārêdim* are mentioned preclude the possibility of taking this designation as the title of a distinctive group, party or sect[.]»

¹²¹ Ibid., 673.

¹²² Konklusjonen til Blenkinsopp til punkt 2 går lenger enn eg ville gått (sjå fotnote [[denne minus 2]]). Det ser ut til at Blenkinsopp vurderer om nemninga *hārêd* viser til noka distinkt gruppe som er *felles* for EN og TJ. Eg har derimot undersøkt dei kvar for seg.

¹²³ «... I propose to do so, complementing and at times correcting what I was able to say on the subject in my commentaries on Ezra-Nehemiah and Isaiah 56–66.» *ibid.*, 662.

¹²⁴ Berges, «Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah».

4 Sektteori

Sentralt i sekthypotesen er det at me har med ei sekt å gjere, eller iallfall noko som liknar (§ 3). Men kva er eigentleg grunnlaget for denne klassifiseringa? Og held ho mål?

4.1 Kriteria til Blenkinsopp

Når Blenkinsopp peiker på *haḥ^arēḏīm* som sekteriserande, gjer han det med utgangspunkt i ein bestemt kriteriologi. På den sosiologiske skalaen frå empirilaus teori til teorilaus empiri, ligg typologiar, for eksempel såkalla *idealtypar*.¹²⁵ Det varierer kva slags kriteriologi Blenkinsopp brukar. I «Persian Sect» (1990) legg han fram kriteria somt her og somt der. I «Servant and the Servants» (1997) brukar han element frå Bryan Wilson.¹²⁶ Kriteriologien blir aldri så klar som i siste hovudkapittelet i *Judaism, the First Phase* (2009). At ein fungerande sektdefinisjon ikkje kjem før så seint i boka er i seg sjølv overraskande. Samtidig som det er eit stort poeng for Blenkinsopp at *haḥ^arēḏīm* våre utgjer ei sekt, kan den spesifikke definisjonen sjå ut som lite meir enn ein *afterthought*.¹²⁷ Blenkinsopp endar i alle høve opp med desse kriteria:¹²⁸

1. Sekta har friviljug tilslutnad.
2. Sekter har ei streng forståing av grensa mellom inngruppa og utgruppa.
3. Sekter er enten introversjonistiske eller reformistiske. Introversjonistiske trekker seg ut av felles samfunn med andre. Reformistiske søkjer å endre verda.
4. Sekter definerer seg sjølve i forhold til overgruppa (eng. *the parent body*).
5. Sekter oppstår mellom marginaliserte og i periodar med sosial uro.

Sjølv om Blenkinsopp inkluderer friviljug tilslutnad som kriterium i typologien sin, gjer han ikkje noko vidare nummer ut av det.

¹²⁵ Aakvaag, *Moderne sosiologisk teori*, 15, 17–18. Eg nemnde idealtypar alt i kap. 2.1. [[]]

¹²⁶ Jf. Blenkinsopp, «The Servant and the Servants in Isaiah», 171; idem, *Judaism, the first phase*, 195.

¹²⁷ Jf. Southwood, «Judaism, the First Phase», 717: «[I]t is surprising that a working definition of what a sect is, and how it can be categorized as a ‘sect’ rather than some other type of group, is provided only in the final chapter with a fairly brief, but concise, description of secterianism that relies, mainly, on Max Weber.»

¹²⁸ Oversikta gir att Blenkinsopp, *Judaism, the first phase*, 191–92.

Blenkinsopp meiner sjølv at sekta oppfyller desse fem kriterier. Denne konklusjonen er berre mogleg på grunn av samidentifikasjonen av skjelvarane i EN og TJ (§3). Men eg meiner han ikkje gjer nok for å skilje på *haggōlā* og *ḥ^arēdīm* i EN. For dei tre storleikane (altså inngruppa i TJ, *ḥ^arēdīm* i EN og *haggōlā* i EN) blir, etter dette skjemaet, å forstå som sekteriske på forskjellige måtar.

I denne oppgåva har eg argumentert for at me ikkje bør forstå *kōl ḥārēd* i Esra 9,4 og *ḥ^arēdīm* i Esra 10,3 som noka sær nemning. Likevel blir det å ta det for langt å påstå at nemninga ikkje viser til spesifikke menneske i forteljingsuniverset. Desse er rett nok aldri meir enn statistroller, og dei utgjer inga såleis distinkt gruppe. Men for denne diskusjonen skuld skal me handsame dei som distinkt gruppe likevel. Forskjellar i korleis gruppa i EN og TJ oppfyller kriterier, kallar Blenkinsopp for utviklingstrekk.

4.2 Grenser

Ifølgje Blenkinsopp speler grensesetjing seg ut i regulering av tilbeding, reinleiksreglar, samfunn, klede og samliv. Sekta vil ta inn nye medlemmer på ein varleg måte, samt utøve retten til å stenge ute dei ho meiner bryt med reglane. Medlemslister er vanlege.¹²⁹ Samla ser *haggōlā* såleis ut til å ha ei veldig streng forståing av grenser mellom innside og utside. Blenkinsopp skriv:

[The *golah* group] had its own assemblies (Ezra 10:8, 14), maintained control over its members, and exercised the right to excommunicate deviants including those who failed to take part in its assemblies (Ezra 10:8; Neh 13:3). It was prepared to extreme lengths, beyond any explicit statement of law, to exclude marriage with outsiders. It reinforced its corporate identity and bound its members to it by covenants which, rather than enjoining commitment to the law in general terms as the standard Deuteronomic formulations, featured stipulations relating to the *golah* group's own specific commitments confirmed by an oath to which the participants appended their names [Ezra 10:3–5; Neh 9:38–10:39(MT 10:1–40); 13:23–27].¹³⁰

¹²⁹ Ibid., 191.

¹³⁰ Ibid., 198–99.

Me kan gje ideen om grenseforståing meir kjøt på beina. Grenser handlar om inklusivitet og eksklusivitet: Kven er det som får vere ein del av fellesskapet og korfor? I denne oppgåva har eg nytta omgrepsparet *inngruppe* og *utgruppe*. Det handlar om «me» og «dei». Inngruppa i EN blir identifisert som *haggōlā* ‘eksilet’, *bⁿē haggōlā* ‘søner av eksilet’ eller liknande.¹³¹ Det er diasporaen i Babylon som held fram og er premissleverandør, eller legg iallfall krav på å skulle vere premissleverandør, for dei som vender tilbake frå eksilet. Slik Tajfel og Turner definerer ei utgruppe, må ho stå seg som ei relevant samanlikning.¹³² Den o store utgruppa for *haggōlā* i EN er dei som vart att i landet.¹³³

Ingenstad ser me strengleiken tydelegare enn i spørsmålet om dei såkalla blandingssekteskapa i Esra 9–10, der *hā^arēdīm* står i bresjen for å få dei underkjent. Regulering av seksuelle relasjonar er iallfall éin måte å setje grensene mellom inne og ute. Dei trugar dessutan utestenging for å tvinge etterleving (jf. Esra 10,4).

Men der er ingenting som tilseier at *h^arēdīm* i Esra 9–10 er opptatt av grensene mellom seg og resten av *haggōlā*. Forskjellane er eventuelt den eigne nemninga og den meir introversjonistiske agendaen til *h^arēdīm*. Men ingen av dei vitnar i seg sjølv om noko ihuga innside/utside-medvett hjå den eine gruppa mot den andre. Tvert om. For Esra og *kōl hārēd* sørgjer over den *kollektive* skulda og synda til eksilantane (9,6–7.13), ei gruppe dei sjølv er ein del av (jf. 7,8).¹³⁴ Jamvel råkar straffa for svik kollektivt. Ingenting i bøna til Esra tilseier at denne «resten» (hb. *p^lētā*) som Gud har late sleppe unna då han straffa oss-et (9,13), er frommare eller meir gudfryktig

¹³¹ Høvesvis *haggōlā* i Esra 9,4; 10,6 og *bⁿē haggōlā* i Esra 4,1; 6,16.19.20; 8,35; 10,7.16). Rom-Shiloni antydar at ulike bølger av tilbakevendande eksilantar blir nemnde med ulike nemningar i Esraboka (*Exclusive Inclusivity*, 34–35). For eksempel peiker ho på *p^lētā* ‘rest’ i 9,8 som nemning på den bølga Esra kom i. Eg er skeptisk. Bruken av *p^lētā* er signifikant i kva han påstår om inngruppa. Men nemninga må òg sjåast i samanheng med domsmotivet i bøna til Esra.

¹³² Henri Tajfel og John C. Turner, «The Social Identity Theory of Intergroup Behavior», i *Psychology of Intergroup Relations*, red. S. Worchel og W. G. Austin (Chicago: Nelson-Hall, 1986), 16–17. Sitat sett hjå Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity*, 24. Henri Tajfel er for øvrig opphavsmann til ordparet *inngruppe* og *utgruppe*.

¹³³

¹³⁴ Jf. Phaipi, *Rebuilding a Post-exilic Community*, 85–86. Mot Blenkinsopp skriv ho at «[t]here is no compelling reason [...] that this phrase [‘tremblers’] has to be restricted to a certain group of people.» Dette argumentet kan me addere til diskusjonen over om kor vidt me bør forstå *kōl hārēd* og *h^arēdīm* i Esra 9–10 som distinkt eller generell nemning.

enn den delen han ikkje spara. Sviket til *haggōlā* er ein eksistensiell trugsel mot heile *kōl hārēd*, ikkje berre dei som hadde teke seg framande koner.

Annleis er iallfall stoda i TJ. Der er altså ingen ‘smitte’ av straff frå dei som gjer urett, over på dokker tenarar som skjelv for Herrens ord. Me-et skal få oppreising for sin truskap skuld. Dei-et skal bli til skamme for misgjerningane sine.

4.3 *Introversjonistisk eller reformistisk?*

Likeins er det med det tredje punktet til Blenkinsopp. Storleiken heile *haggōlā* kan, med di me såg over, godt kallast introversjonistiske.¹³⁵ Dei segregerer seg sjølve frå dei i landet som var att så vel som heidningfolka. Men *h^arēdīm* i EN er reformistiske. Dei prøver å redde overgruppa si, *haggōlā*, frå konsekvensane dei meiner sviket deira elles vil få. Samtidig er reforma desse skjelvarane eventuelt vil ha igjennom at *haggōlā* skil seg frå folka i landet. Den reformistiske agendaen er introversjonistisk. *Ha^arēdīm* i Esra 9–10 verkar reformistiske mot den nærmaste overgruppa, men introversjonistiske mot den fjernaste av dei. Eg er ikkje overtydd om me kan klassifisere *h^arēdīm* eller ‘*abādīm*’ frå TJ som korkje introversjonistiske eller reformistiske. Viss eg må velje, er dei nok introversjonistiske. For dei har gitt opp å irettesetje motstandargruppa si (jf. Jes 66,4b).

Her ser me at dei tre forskjellige storleikane (*haggōlā* i EN, *ha^arēdīm* i EN og *ha^arēdīm* i TJ) ikkje fell heilt inn under same kategoriane. Samtidig er dette òg eit godt eksempel på ein ting som Blenkinsopp gav ei forklaring for. Blenkinsopp føreslo at *ha^arēdīm* vart heilt desillusjonerte med overgruppa si då reformforsøket til Esra mislukkast. Om *ha^arēdīm* då gjekk gjennom ei vending til det meir introversjonistiske blir såleis forklart av sekthypotesen.

4.4 *Kven er det sanne Israel?*

Blenkinsopp peiker på at ei sekt definerer seg sjølv i forhold til overgruppa si. Det kan enten gå ut på at ho differensierer seg frå overgruppa, eller ved å leggje krav på ein status ho meiner

¹³⁵ Og det gjer Blenkinsopp, *Judaism, the first phase*, 199.

overgruppa har forsømt, forsaka eller på anna vis mist retten på. Denne typen sektdanning meiner han me ser framvoksteren av i andre tempelperiode.¹³⁶ Differensiering handlar om kor ein teiknar opp grensene (sjå over om grenser). Men det andre elementet, kravet om å representere det «sanne» Israel, liknar på ein meir finmoska definisjon av *eksklusivitet*.

For Dalit Rom-Shiloni handlar eksklusivitet om *framhald*, *heilskap* og *annektering* av nasjonal-religiøse tradisjonar.¹³⁷ Framhald handlar om at inngruppa legg krav på å vere framhaldet av fordoms Israel, og dermed Guds eine sanne folk. Heilskap handlar om at gruppa legg krav på å omfatte *alle* nolevande arvingar til den nasjonal-religiøse tradisjonen. Annektering handlar om at inngruppa tar over nasjonal-religiøse tradisjonar og institusjonar og formar dei om så dei blir relevante òg inn i framtida.

Samtidig som desse strategiane er bruka til å legitimere inngruppa, ber dei òg kvar sin brodd mot utgruppa. Agget *haggōlā* har imot dei som vart verande i landet i EN er det mest eksplisitte og derfor gjerne det beste eksempelet å begynne med. *Haggōlā* hevdar seg å vere framhaldet av det sanne Israel. Når teksta omtalar dei som kjem tilbake frå eksilet som «Israel» eller «Juda»,¹³⁸ så er det til forkleining for etterkommarane av dei som vart att i landet. Dersom *haggōlā* er Israel, så er dei andre ikkje det. Dei blir kalla for ‘folket i landet’ (hb. ‘*am hā`āreš*; Esra 4,4) eller fleirtal ‘folka i landa’ (hb. ‘*ammē hā`arāšōt*; 9,1). Styggedommen deira er lik med den til kanaaneane, hettittane, perisittane, jebusittane, ammonittane, moabittane, egyptarane og amorittane (9,1c). Denne lista set folka i landet/-a i kontinuitet med, som eit framhald av dei folka israelittane etter Deuteronomium ikkje skulle blande seg med (Deut 7,1–5 og 23,1–8).¹³⁹ At lista er anakronistisk støttar dessutan opp om argumentet til Rom-Shiloni.

¹³⁶ Blenkinsopp, 192. ff.

¹³⁷ Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity*, 27–29. Dei engelske omgrepa er *continuity*, *entirety* og *annexation*.

¹³⁸ Nemningar er ‘*anšē`am yišrā`ēl*’ ‘menn av Israelfolket’ (Esra 2,2; Neh 7,7), *kōl yišrā`ēl* ‘heile Israel’ (Esra 10,5), *zēra`yišrā`ēl* ‘Israels frø/ætt’ (Neh 9,2) *y`hūdā`ūbinyāmīn* ‘Juda og Benjamin’ (Esra 4,1) og ‘*am y`hūdā`*’ ‘Juda folk’ (4,4) (Rom-Shiloni, 37–38). Vidare vil *haggōlā* absolutt inngå òg i *hā`ām yišrā`ēl* ‘Israelfolket’ som i 9,1 ikkje har skilt seg frå folka rundt. Esra sørgjer spesifikt over dette sviket til *haggōlā* (9,4), og leiarane som rapporterer til Esra i 9,1 (hb. *haśśārīm*) kan godt vere dei same som i 10,8 (sjå over).

¹³⁹ Harrington, *Ezra and Nehemiah*, 231.

Heilskapsstrategien viser seg¹⁴⁰ positivt for det første i at dei som kom tilbake frå eksilet legg krav på å representere *heile* Israel eller *heile* folket.¹⁴¹ For det andre har me dei mange listene i EN. Dei er med og bygger ein heilskap frå dei ulike gruppene som kjem på rams. Motsett blir «folket(/a) i landet(/a)» blanda saman med folkeslaga så dei inngår i ein heilskap som iallfall ikkje er Israel.

Dei som kjem tilbake frå eksilet *annekterer* nasjonal-religiøse tradisjonar og institusjonar. Me ser det med innviinga av tempelet (Esra 1–6), reisinga av bymuren (Neh 3–4), den suksessive innføringa av høgtider og plikta til å følgje Moselova etter deira (Esra) tolking (Neh 8,1; 13,1). Dessutan teiknar dei heimkomma si som ein ny mosaisk eksodus og josvaisk busetjing av landet.¹⁴² Mot kanaanearane og grannefolka galdt for det første forbod mot å knyte slektsband med dei (Deut 7,3–6; 23,4), og for det andre ein påstand om at dei «har gjort seg ureine» (hb. *niṭm^a ’û*; Lev 18,24). Når «folka i landet» i det femte og fjerde hundreåret blir forstått som framhald av «folka i landet» frå Mose og Josva tid, blir begge elementa omfortolka og aktualiserte: Fordi «folka i landet» har gjort seg ureine, skal dei som kjem tilbake frå eksilet no òg skilje seg frå «folka i landet» (Esra 9,10–14).¹⁴³

Når Rom-Shiloni brukar dette skjemaet, gjer ho ingen eigen analyse av *kōl ḥārêd/haḥ^arêdîm* i EN per se. Det burde ikkje overraske, ettersom der allereie er så lite i teksta som skil desse skjelvarane ut som noka distinkt gruppe.

Rom-Shiloni opererer ikkje med Tritojesaja, men ser heller heile bolken Jes 40–66 som éi eining: Deuteroyesaja.¹⁴⁴ Derfor gjer eg her ei eiga vurdering av dynamikken i TJ basert på Jes 66,1–6. Profeten meiner at utgruppa har forsaka sin relasjon til Jahve er overtydeleg (jf. analysen på 3.3.1). Men ved omtalen av motstandargruppa som *’aḥēkém* ‘brørne dokkar’ legitimerer profeten, iallfall i teorien, utgruppa sitt krav til å vere eit framhald av det sanne

¹⁴⁰ Sjå Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity*, 38–40, 45.

¹⁴¹ Jf. døma i fotnote [[denne minus tre]] [[!]]

¹⁴² Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity*, 40–41.

¹⁴³ Jf. *ibid.*, 45.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 99–104.

Israel. Dei som skjelv for Jahve sitt ord står altså ikkje aleine om det. Såleis påstår ikkje Jes 66,1–6 eksklusivitet gjennom strategiane *framhald* eller *heilskap*. TJ påstår eksklusivitet ved hjelp av annekteringsstrategien. Poenget er nettopp at utgruppa *ikkje lenger* har rett på å vere Israel.

Igjen er bildet noko komplisert. Både *gōlā*-gruppa kring Esra og *haḥ^arēdīm/’abadīm* i TJ er tydeleg eksklusjonistiske, men mot forskjellige grupper. For Blenkinsopp er dette det avgjerande kriteriet for at gruppa er sekteriserande.¹⁴⁵ Men når for eksempel Rom-Shiloni diskuterer denne dynamikken, er det aldri snakk om at gruppa er sekterisk.

4.5 Sekter oppstår ut or uro

I grove trekk kan me seie at Blenkinsopp følgjer Weber i hans syn på at sekter oppstår i situasjonar prega av uro.¹⁴⁶ Positivismens prosjekt i sosiologien var å finne «sosiale lover» på linje med naturlovene i naturvitskapane.¹⁴⁷ Tidvis ser Blenkinsopp ut til å behandle dette punktet meir som ei lov enn som eit kriterium. Dette er gjerne tydelegast i 1981, der omveltingane tidleg i andre tempelperiode i seg sjølv blir bruka som argument for sektdanning.¹⁴⁸

4.6 Det karismatiske individet

I tillegg til desse fem, kan me òg føye eit sjette punkt: Ei sekt samlar seg ofte rundt ein *karismatisk leiar*. Den karismatiske leiaren Blenkinsopp meiner å ha identifisert for skjelvarsekta er heimla sterkast i det jesajanske materialet. Den karismatiske leiaren er den

¹⁴⁵ M.a. Blenkinsopp, *Judaism, the first phase*, 195.

¹⁴⁶ [[]]

¹⁴⁷ Aakvaag, *Moderne sosiologisk teori*, 21.

¹⁴⁸ Blenkinsopp, «Interpretation and the Tendency to Sectarianism».

deuterojesajanske eintalige tenaren som dei tritojesajanske fleirtalige tenarane står i ein disippelrelasjon til.¹⁴⁹

Ved første augekast kan det vere påfallande at ikkje Blenkinsopp inkluderer dette punktet saman dei andre fem i kriteriekatalogen i 2009. Punktet har til då vore ein gjengangar i argumentasjonen til Blenkinsopp. Men *Judaism, the first phase* tek mest utgangspunkt i EN. Grunnlaget for å bruke det karismatiske individet som kriterium finst mest i det jesajanske materialet. Utelatinga er derfor kanskje ikkje så påfallande likevel.

Eg har ikkje tid her til å diskutere kor vidt meister/læresvein-dynamikken Blenkinsopp påstår for forholdet mellom Deuterojesaja og Tritojesaja stemmer. Men ser me sekthypotesen som heilskap, kan opphavet til den påståtte sekta sjå ut til å ha ulike forklaringar: Vart sekta definert av tilhøyrsla til dette karismatiske individet? Eller av at reformforsøket til Esra mislukkast? Desse to forklaringane er rett nok ikkje eigentleg motstridande. Men dei er konkurrerende.

4.7 Er gruppa sekterisk?

Viss me følgjer Blenkinsopp sin eigen kriteriologi: Er *hah^arēdīm* sekteriske? Tja. Eg vil i alle høve vilja vise at det er på bakgrunn samidentifiseringa (§ 2) at kriteria blir oppfylte. Viss me først reknar *hah^arēdīm* i EN og TJ for å vere dei same, kan me sjå korleis dei i EN oppfyller det eine kriteriet og i TJ oppfyller det andre. Ved å legge desse gruppene saman kan me krysse av for fleire av kriteria på éin gong. Når me derimot bør avstå frå samidentifiseringa (jf. 3.4.3), er ikkje bildet like eintydig.

¹⁴⁹ Blenkinsopp, «Jewish Sect», 19: «They [the *h^arēdīm*] owed allegiance to the person and teaching of a charismatic individual, a prophetic figure who met a violent death under circumstances no longer known. Sjå òg idem, «The Servant and the Servants in Isaiah».

5 Konklusjon

Innleiingsvis identifiserte eg fire kjerneelement i sekthypotesen. Før eg oppsummerer vurderinga av dei, kan det vere lurt med ei oppfrisking. På side 2 definerte eg dei slik:

- §1. Der er ei gruppe i og bak Tritojesaja (fork. TJ)¹⁵⁰ som er på kant med tempeleliten i Jerusalem grunna si profetisk-eskjatologiske tru. Gruppa kallar seg sjølve for «Herrens tenarar» og «dei som skjelv for Herrens ord» (Jes 66,2.5).
- §2. Desse skjelvarane er dei same som «dei som skjelv for Guds bod» i Esra 9,4 og 10,3.
- §3. Gruppa har tydeleg sekteriske trekk.
- §4. Denne gruppa står i einkvan «historisk-genetisk slektskap»¹⁵¹ til seinare rørsler, særleg Qumran-samfunnet. Ho er å forstå som protoqumransk.

Kva fann eg ut? Gruppa i Jes 56–66 *er* truleg på kant med tempeleliten. Det var dei sannsynlegvis på grunn av jahvismen sin. Jahvismen deira inneheldt eskjatologiske element, men me veit ikkje nok til å seie om det var det profetisk-eskjatologiske elementet som var hovudsak i konflikta.

Nemninga *hāḥ^arēḏīm* var truleg ikkje nemning på noka distinkt gruppe. I både Esra 9–10 og Jesaja 66 bør me heller sjå ordet som ein karakteristikk. Karakteristikken viser tydelegare til ei distinkt gruppe i Jes 66,2.5, men ikkje så sterkt at me kan slå fast at *h^arēḏīm* var noko inngruppa i TJ kunne kalle seg sjølve til vanleg. Derfor var det ikkje ei sjølvnemning. Ordet *hārēḏ/h^arēḏīm* kan derfor ikkje brukast til å samidentifisere støttegruppa til Esra med inngruppa i TJ.

Samidentifiseringa av skjelvarane er mogleg når ein tillèt seg å lese Esra 9–10 og Jes 66 i samanheng. Argumentet at det er greitt fordi me har så få andre tekster frå persisk periode, kan vere nyttig for å finne svar på spørsmål ein har. Men då er det ikkje gitt at dei svara har noko som helst med den faktiske fortida å gjere.

¹⁵⁰ Tritojesaja (fork. TJ) omfattar kapitla Jesaja 56–66. Sjå kap. 3.1.2 for meir. [[]]

¹⁵¹ Blenkinsopp brukar uttrykket «genetic-historical connection», «Development of Jewish Sectarianism», 398.

Det neste elementet i sekthypotesen er avhengig av samidentifiseringa av skjelvarane for å gi meining. Det er ved å blande saman gruppene i EN og TJ at Blenkinsopp påstår at gruppa er sekteriserande. Viss han ikkje hadde blanda dei, kunne han ikkje ha konkludert såleis. Om typologien hans påviser sekter eller sekteriserande mønster er eit definisjonsspørsmål.

Alle samband mellom den påståtte gruppa og Qumran-samfunnet må ikkje forståast *suksessivt*, altså at der er ei linje med suksesjon frå den påståtte gruppa og ned til Qumran-samfunnet, men *repetitivt*, altså at ulike grupper har lese og tolka Jesaja-boka til ulike tider på måtar som liknar kvarandre. Dette punktet held stand, men må lesast for det det er.

I arbeidet med denne oppgåva er der ting eg ikkje fekk tid til. For eksempel ein diskusjon om eksklusivisme/inkludivisme vis-à-vis evnukken og utlendingen i Jes 56. Me får ta det att ein annan gong.

Med dette meiner eg å kunne avskrive sekthypotesen til Blenkinsopp på eit grundig og samla grunnlag. Sekthypotesen ber stundom preg av å vere eit positivistisk prosjekt. Det viser seg både i viljen til å bruke eit relativt lite og avgrensa tekstmateriale og sjå samanhengar mellom dei. Men det viser seg stundom òg i handsaminga av sektteori.

6 Litteratur

- Albertz, Rainer. «The Controversy about Judean versus Israelite Identity and the Persian Government: A New Interpretation of the Bagoses Story (Jewish Antiquities XI.297–301)». I *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, redigert av Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Manfred Oeming, 483–504. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011.
- Becker, Uwe. «The Book of Isaiah: Its Composition History». I *The Oxford Handbook of Isaiah*, redigert av Lena-Sofia Tiemeyer, 36–56. Oxford University Press, 2021. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190669249.013.2>.
- Becking, Bob. *Ezra-Nehemiah*. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven ; Bristol, CT: Peeters, 2018.
- Berges, Ulrich. «Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict?» *Biblica* 98, nr. 2 (2017): 173–90. <https://doi.org/10.2143/BIB.98.2.3217841>.
- Blenkinsopp, Joseph. *A History of Prophecy in Israel*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- . *A History of Prophecy in Israel*. Rev. og utv. Utg. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1996.
- . «A Jewish Sect of the Persian Period». *The Catholic Biblical Quarterly* 52, nr. 1 (1990): 5–20.
- . *Ezra-Nehemiah: A Commentary*. Old Testament Library. London: SCM Press, 1989.
- . «Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History». I *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, redigert av Ed Parish Sanders, Albert I. Baumgarten, og Alan Mendelson, 1–26. Jewish and Christian Self-Definition 2. London: SCM Press, 1981.
- . *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 19B. New York: Doubleday, 2003.
- . «Jewish Sectarianism from Ezra to the Hasidim». I *Essays on Judaism in the Pre-Hellenistic Period*, 207–20. Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft 495. De Gruyter, 2017. <https://doi.org/10.1515/9783110476873-014>.
- . *Judaism, the first phase: the place of Ezra and Nehemiah in the origins of Judaism*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co, 2009.

- . *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co, 2006.
- . «The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim». I *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, redigert av Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Rainer Albertz, 385–404. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2007.
- . «The Sectarian Element in Early Judaism: The Isaian Contribution». I *Essays on the Book of Isaiah*, 113–21. Forschungen Zum Alten Testament 128. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-156483-3>.
- . «The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book». I *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, redigert av Craig C. Broyles og Craig A. Evans, 1:155–75. Supplements to Vetus Testamentum, Formation and Interpretation of Old Testament Literature 70. Leiden ; New York: Brill, 1997.
- . «The ‘Servants of the Lord’ in Third Isaiah: Profile of a Pietistic Group in the Persian Epoch». *Proceedings of the Irish Biblical Association* 7 (1983): 1–23.
- . «Trito-Isaiah (Isaiah 56-66) and the Gôlâh Group of Ezra, Shecaniah, and Nehemiah (Ezra 7-Nehemiah 13): Is There a Connection?» *Journal for the Study of the Old Testament* 43, nr. 4 (juni 2019): 661–77. <https://doi.org/10.1177/0309089218778589>.
- Davies, Philip R. «Sect Formation in Early Judaism». I *Sectarianism in Early Judaism*, redigert av David J. Chalcraft, 133–55. Bible World. London: Routledge, 2007.
- Duhm, Bernhard. *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- Evans, Richard J. «From Historicism to Postmodernism: Historiography in the Twentieth Century». *History and Theory* 41, nr. 1 (februar 2002): 79–87. <https://doi.org/10.1111/1468-2303.00192>.
- Fried, Lisbeth S. *Ezra: A Commentary*. A Critical Commentary. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015.
- Goldingay, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56 - 66*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. London: T&T Clark, 2014.
- Harrington, Hannah K. *The Books of Ezra and Nehemiah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing

- Company, 2022.
- Joachimsen, Kristin. «The Book of Isaiah: Persian/Hellenistic Background». I *The Oxford Handbook of Isaiah*, redigert av Lena-Sofia Tiemeyer, 175–97. Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190669249.013.11>.
- Koole, Jan Leunis. *Isaiah III*. Bd. 3. 3 bd. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 2001.
- Lipschits, Oded, Gary N. Knoppers, og Manfred Oeming. «Introduction». I *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011. <https://doi.org/10.1515/9781575066493-007>.
- Middlemas, Jill. «Trito-Isaiah's Intra- and Internationalization: Identity Markers in the Second Temple Period». I *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, redigert av Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Manfred Oeming, 105–26. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011. <https://doi.org/10.1515/9781575066493-007>.
- Nihan, Christophe. «Ethnicity and Identity in Isaiah 56-66». I *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, redigert av Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, og Manfred Oeming, 67–104. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Phaipi, Chingboi Guite. *Rebuilding a post-exilic community: the golah and the «other» in the book of Ezra*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2019.
- Repstad, Pål. *Hva er sosiologi? Hva er 23*. Oslo: Universitetsforlaget, 2007.
- Rofé, Alexander. «Isaiah 66:1–4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah». I *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, redigert av Ann Kort og Scott Morschauer, 205–17. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1985.
- Rom-Shiloni, Dalit. *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts Between the Exiles and the People Who Remained (6th-5th Centuries BCE)*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 543. New York: Bloomsbury, 2013.
- Schramm, Brooks. *The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration*. Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 193.

- Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.
- Schuele, Andreas. «Who Is the True Israel? Community, Identity, and Religious Commitment in Third Isaiah (Isaiah 56–66)». *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 73, nr. 2 (april 2019): 174–84. <https://doi.org/10.1177/0020964318820595>.
- Southwood, Katherine. Review of *Judaism, the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, av Joseph Blenkinsopp. *The Journal of Theological Studies* 61, nr. 2 (1. oktober 2010): 716–18. <https://doi.org/10.1093/jts/flq054>.
- Svanholm, Ranveig Dahle. «En litterær analyse av Esra 9-10: En studie av identitetsformasjoner i Esra 9-10, med særlig henblikk på *ḥārēd* ('de skjelvende')». Masteroppgåve, Det teologiske menighetsfakultetet, 2017.
- Sweeney, Marvin A. *Isaiah 40-66*. The Forms of the Old Testament Literature 19. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.
- Tajfel, Henri, og John C. Turner. «The Social Identity Theory of Intergroup Behavior». I *Psychology of Intergroup Relations*, redigert av S. Worchel og W. G. Austin, 7–24. Chicago: Nelson-Hall, 1986.
- Tiemeyer, Lena-Sofia. «Hope and Disappointment: The Judahite Critique of the Exilic Leadership in Isaiah 56–66». I *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History: Essays in Honour of Hans M. Barstad*, redigert av Rannfrid I. Thelle, Terje Stordalen, og Mervyn E.J. Richardson, 168:57–73. *Supplements to Vetus Testamentum*. Leiden ; Boston: Brill, 2015. https://doi.org/10.1163/9789004293274_007.
- . «‘The Haughtiness of the Priesthood’ (Isa 65,5)». *Biblica* 85, nr. 2 (2004): 237–44.
- Wergeland, Andrew Donald. *Bibelhebraisk grammatikk*. Oslo: Universitetsforlaget, 2016.
- Westermann, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary*. The Old Testament Library. London: S.C.M. Press, 1969.
- Williamson, H. G. M. *Ezra, Nehemiah*. Word Biblical Commentary 16. Dallas, Texas: Word Books, 1985.
- . Review of *Judaism, the First Phase*, av Joseph Blenkinsopp. *Vetus Testamentum* 61, nr. 3 (2011): 524–25.
- Wilson, Robert R. «Social Theory and the Study of Israelite Religion: A Retrospective on the Past Forty Years of Research». I *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect*, redigert av Saul M. Olyan, 7–18. Resources for

Biblical Study 71. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
Aakvaag, Gunnar C. *Moderne sosiologisk teori*. Oslo: Abstrakt, 2008.

7 Vedlegg

7.1 Samanhengande omsetjing av Jesaja 66,1–6

Omsetjinga er gjort på bakgrunn av tekstutgåva i *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS).

66,1a	kh 'mr yhwh	Så seier Jahve:
66,1b	hšmym ks'y wh' rš hdm rgly	Himmelen er mi trone og jorda skammel for min fot.
66,1c	'y-zh byt 'šr tbnw-ly w'y-zh mqwm mnwḥty	Kor er det huset dokker kunne ha bygt for meg? Og kor er plassen eg kan kvile?
66,2a	w't-kl-'lh ydy 'sth wyhyw kl 'lh n'm-yhwh	Alt dette har handa mi laga, og så vart alt dette til! (<i>Jahve si utsegn</i>)
66,2b	w'l-zh 'byṭ 'l-ny wnkh-rwḥ wḥrd 'l-dbrw	Men den som eg vil sjå til [er] den fattige, den med motlaus ånd og den som skjelv for mine ord.
66,3a	šwḥt hšwr mkh-'yš zwbḥ hšh 'rp klb m'lh mnḥh dm-ḥzyr mzkyr lbnh mbrk 'wn	Den som slaktar oxen slår ein mann (i hel)! Den som ofrar lammet knekkjer nakken på ein hund! Den som ber fram grødeoffer, [ofrar] svineblod! Den som brenner minningsrøykjelse velsignar det vonde!
66,3b	gm-hmh bḥrw bdrkyhm wbšqwsyhm npšm ḥpšh:	Liksom dei har valt sine vegar og er glad i styggedommen sin, så vil òg eg velje å straffe dei.
66,4a	gm-'ny 'bḥr bt'lyhm wmgwrtm 'by' lhm y'n	Og eg vil føre over dei det dei er redd for.
66,4b	qr'ty w'yn 'wnh dbrty wl' šm'w	For eg ropa, men ingen svara. Eg tala, men dei hørde ikkje.
66,4c	hr' b'yny wb'šr l'-ḥpšty bḥrw: s	Dei gjorde det som var vondt i mine auge og valde det eg ikkje ville.
66,5a	šm'w dbr-yhwh ḥḥrdym 'l-dbrw	Høyr Jahve sine ord, dokker som skjelv for hans ord!
66,5b	'mrw 'ḥykm šn'ykm mndykm lm'n šmy	Brørne dokkar som hatar dokker og støyter dokker ut for mitt namn skuld, dei seier:
(c)	ykbd yhwh wnr'h bšmḥtkm whm ybšw:	«Lat Jahve vise sin herlegdom, så me kan sjå gleda dokkar!» Men dei skal skamme seg.
66,6	qwm š'wn m'yr qwl mhykl qwl yhwh mšlm gmwl l'ybyw:	Høyr larmen frå byen, røysta frå tempelet, røysta frå Jahve! Han gir att fiendane sine.