Gammeltestamentlig maktrepresentasjon

Et case-studium av 1. Kg 12,26-33

Av Inge Andersland

Veileder: prof. dr. theol. Kåre Berge

Masteravhandling i Kristendomskunnskap med spesialisering i teologiske emner (MK VI)

NLA Høgskolen

Høsten 2009
Forord

Bli ferdig! Det er tanken som har stått i hodet på meg i ca to og en halv måned nå, og som dessverre vitner om at veien til læring og skriving for min del er preget av rykk og napp. Nå er jeg ferdig, og det er med stor takknemlighet.


Å skulle skrive en hel masteravhandling med egne ord var på et tidspunkt som et uoverstigelig fjell for meg. Veilederen min, Kåre Berge, har med sin stødige hånd klart å brekke fjerret opp i biter og gjort det spiselig på veien. Jeg håper avhandlingen kan vise at jeg også har lært noe av ham underveis. Tusen takk, Kåre!

I løpet av denne høsten har jeg skrevet mange e-poster til Marianne på biblioteket, og i en av dem spurte jeg: Hva skulle vi gjort uten bibliotek? Takk til Marianne, Bente og Gunn for tålmodighet og hundrevis av fornyelser!

Min søster, Hedvig Elisabeth, har ordet oppgavens grafiske utrykk for meg, og hun står dermed som eksempel på all den støtte, hjelp og forbønn jeg har fått fra søskenen, foreldrene, svigerfamilien og fire besteforeldre som alle er velsignelser i min hverdag.


Til sist er det bare å si til Ham som vi skylder alt:

σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν

Loddefjord, 01.11.2009
# Innholdsfortegnelse

1. **INNLEDNING** ........................................................................................................................................................................... 1  
   1.1. Introduksjon ........................................................................................................................................................................... 1  
   1.2. Problemstilling ........................................................................................................................................................................ 1  
   1.3. Valg av kildetekst .................................................................................................................................................................. 1  
   1.4. Disposisjon for avhandlingen ........................................................................................................................................ 1  
2. **METODE** ............................................................................................................................................................................... 3  
   2.1. Metodisk utgangspunkt ......................................................................................................................................................... 3  
      2.1.1. Marlies Heinz: ”Sargon of Akkad” ................................................................................................................................. 4  
      2.1.2. Paul-Alain Beaulieu: ”Nabonidus the Mad King” ........................................................................................................... 5  
   2.2. Applisering av Representations of Political Powers vinkling på 1. Kg ............................................................... 6  
3. **INNFØRINGSSTOFF TIL 1. KONGBOK 12,26-33** .................................................................................................................. 9  
   3.1. Hva er 1. Kongebok 12,26-33? ............................................................................................................................................... 9  
   3.2. Gjennomgang av teksten med sikte på å etablere en bedre tekst .................................................................................. 10  
   3.3. Oversettelse av den etablerte teksten ......................................................................................................................... 13  
4. **SENTRALE KONSEPTER** ......................................................................................................................................................... 15  
   4.1. Kongen i Israel og Israels omverden ................................................................................................................................. 15  
      4.1.1. Forholdet mellom Gud og kongen .............................................................................................................................. 15  
      4.1.2. Kongen som forvalter av materielle og symbolske verdier .................................................................................... 18  
      4.1.3. Kongen som et samlende symbol i samfunnet ........................................................................................................... 18  
      4.1.4. Kongens kommunikasjon med Gud ........................................................................................................................ 19  
      4.1.5. Andre maktutøvere i samfunnet ............................................................................................................................... 22  
   4.2. Om erindring ...................................................................................................................................................................... 27  
      4.2.1. Erindring ....................................................................................................................................................................... 27  
      4.2.2. Erindringens kongelegitimerende funksjon ............................................................................................................. 29
5. JEROBOAMS RELIGIONSPOLITISKE PROGRAM ................................................................. 31
   5.1. Gullkalver .................................................................................................................. 31
      5.1.1. Hvordan så figurene ut, og hvordan var de laget? ............................................. 31
      5.1.2. Hvilken guddom var figurene tenkt i forhold til? ............................................. 33
      5.1.3. Hva var forholdet mellom figurene og den påtenkte guddom? ......................... 34
      5.1.4. Hva formidlet figurene om guddommen? ......................................................... 34
      5.1.5. Gullkalver som maktrepresentasjon ................................................................. 35
   5.2. Helligsteder i Betel og Dan, og offerhauger ellers? .................................................. 38
      5.2.1. Hvorfor ble akkurat Betel og Dan brukt som helligsteder? ............................ 38
      5.2.2. Hva menes med ”hus på offerhøydene”? ......................................................... 39
      5.2.3. Hva var forskjellen i status mellom Betel/Dan og husene på offerhøydene? .... 40
      5.2.4. Helligsteder som maktrepresentasjon ............................................................... 41
   5.3. Et nytt presteskap? .................................................................................................. 43
      5.3.1. Hva menes i 1. Kg 12,31? .................................................................................. 43
      5.3.2. Presteskap som maktrepresentasjon .................................................................. 44
   5.4. En høytid som den i Juda ....................................................................................... 45
      5.4.1. Hva inneholdt høstfesten i Juda? ....................................................................... 45
      5.4.2. Hva inneholdt høstfesten Jeroboam innstiftet? ................................................. 47
      5.4.3. Høytid som maktrepresentasjon ....................................................................... 48
   5.5. Oppsummering: Bruk av religion til representasjon av makt .................................... 50
6. KONGBOK 12,26-33 I ETTEREKSLISK TID ........................................................................ 51
   6.1. Det ettereksiliske samfunnet .................................................................................. 51
   6.2. Hvilken funksjon kan 1. Kg 12,26-33 ha hatt i denne settingen? ......................... 54
7. OPPSUMMERING OG KONKLUSJON ............................................................................. 57
8. UTBLIKK ......................................................................................................................... 59
9. KILDER OG LITTERATUR .............................................................................................. 61
1. INNLEDNING

1.1. Introduksjon
De historiske bøkene i Det gamle testamentet kjenner få personer som blir så grundig kritisert som Jeroboam, Nebats sønn. Der David står som Judas lysende grunnlegger, som sørger for at Juda kommer seg gjennom de frykteligste omstendigheter, er Jeroboam en riksgrunnlegger som gjennom sine handlinger ødelegger alt fra første stund.

Denne avhandlingen ønsker å ta et nytt blikk på en viktig del av historien om Jeroboam og riket hans, for å se om nye elementer kan komme frem i lyset. Jeg skal lese 1. Kg 12,26-33 som et eksempel på bruk av religion til å representere makt, og håper med det å få frem hva det er teksten skildrer.

Videre ønsker jeg å vise hvordan denne teksten kan ha fått konkret betydning i et bestemt samfunn, nemlig det samfunnet som oppstod når de tidligere bortførte judeerne fikk anledning til å dra fra Babylon tilbake til provinsen Yehud i det persiske imperiet.

1.2. Problemstilling
Denne avhandlingens problemstilling blir dermed:

På hvilken måte er det riktig å si at 1. Kg 12,26-33 skildrer et forsøk på å representere makt, hvordan er religion brukt til dette formålet og hvilken funksjon kan teksten ha hatt i en ettereksilsk setting?

1.3. Valg av kildetekst
Det er flere tekster i Det gamle testamentet som kunne vært gjenstand for en undersøke av hvordan makt blir representert. Tekstene omkring kroningen av barnekongene Joasj og Josjia har interessante elementer, og Jehus maktovertagelse har også det.¹ Når denne avhandlingen har 1. Kg 12,26-33 som kildetekst er det fordi denne teksten i særlig grad demonstrerer representasjon av makt på en konkret måte og gjennom ulike elementer. Det mest åpenbare utdraget fra Jeroboam-syklusen er 1. Kg 12,25-33, men på grunn av denne avhandlingens fokus på religionens funksjon kommer v. 25 utenfor.

1.4. Disposisjon for avhandlingen
I denne avhandlingen vil jeg begynne med en metodisk avklaring i punkt 2. Deretter vil jeg bruke tekst- og redaksjonskritiske virkemidler for å behandle kildeteksten i punkt 3 og presentere en oversettelse av den som avslutning på dette punktet. Videre vil jeg presenterere to sentrale konsepter, kongen og erindringen, i punkt 4 før jeg går til avhandlingens hoveddel.

I punkt 5 kommer hoveddelen av avhandlingen, og her vil jeg gi en grundig analyse av innholdet i 1. Kg 12,26-33 med vekt på å forstå den maktrepresenterende rollen som religion har i denne teksten. Etter dette vil jeg i punkt 6 først presentere det ettereksilske samfunnet, før jeg legger frem hvilken funksjon jeg mener denne teksten kan ha hatt i denne settingen. Til sist vil jeg oppsummere og konkludere i punkt 7, før jeg gir et lite utblikk til samtiden i punkt 8.

¹ Joasj: 2. Kg 11, Josjia: 2. Kg 21,24-23,30, Jehu: 2. Kg 9-10
2. METODE

2.1. Metodisk utgangspunkt
I denne avhandlingen er fokuset på Det gamle testamentet, lest som et kulturelt uttrykk fra gammelorienten, på lik linje med andre kulturelle uttrykk. Dermed er studier av andre gammelorientalske kilder av interesse for hvordan Det gamle testamentet kan studieres. Boken "Representations of Political Power – Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East" er et slikt studium på gammelorientalske kilder. Der settes det fokus på hva den herskende elite til enhver tid gjorde for å overbevise dem som de hersket over om at det var best at eliten hersket, altså strategier for å representere makt. Det settes også et særlig fokus på hvordan representasjonen av makt foregikk i krisesituasjoner og i perioder preget av stor forandring.

På hvilken måte er dette relevant for studiet av Det gamle testamentet? For det første er det et faktum at Det gamle testamentet inneholder stoff om konger og undersåtter, herskere og opprørere. Det innebærer at Det gamle testamentet inneholder fortellinger om kamp om makt. Videre er det slik at selv om menneskene som er skildret i Det gamle testamentet levde sine liv med en virkelighetsoppfatning som var fundamentalt annerledes fra vår tids mennesker, så var de altså mennesker. Derfor kan en også tale om politikere og religiøse ledere i 5 000 år gamle samfunn, uten at det betyr at en skal handle dagens politikere og religiøse ledere som kongruente med datidens. Det er heller tale om dels overlappende størrelser. Dersom målet med å studere Det gamle testamentet er å forstå teksten det består av, er det nødvendig å forstå mest mulig om samfunnet som tekstene oppstod i, men også samfunnet som tekstene beskriver. Det kan være mer eller mindre likhet mellom disse to størrelsene, men begge perspektiver er relevante. Et samfunn kan produsere en tekst som beskriver et annet samfunn enn sin egen samtid, for eksempel for å destabilisere samtiden og fremme forandring. Derfor mener jeg det er interessant å forsøke og applisere vinklingen fra "Representations of Political Power" på en tekst fra det deuteronomistiske historieverket (DH).

Jeg vil nå presentere to av artiklene i “Representations of Political Power” for med det å vise i detalj hva fokuset på maktrepresentasjon innebærer. Jeg har valgt Marlies Heinz’ artikkel om "Sargon of Akkad: Rebel and Usurper in Kish" og Paul-Alain Beaulieus artikkel "Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of His Steles from Harran and Babylon".

---

3 Heinz & Feldman 2007
4 Makt forstås i denne avhandlingen som “the capacity to act”, slik det er definer hos Launderville 2003: 45, med hensyn til Giddens 1984: 173.
5 ibid.: 1
6 ibid.: xii
8 Heinz 2007
9 Beaulieu 2007
2.1.1. Marlies Heinz: "Sargon of Akkad"

I denne artikkelen setter Heinz fokus på Sargon av Akkads (ca. 2340-2280 B.C.E) strategier for å legitimere sin egen makt og stabilisere de samfunnene han la under seg. Heinz skriver i oppsummeringen at Sargons handlinger førte til fundamentale og kompliserte forandringer i samfunnet.10 Dette har hun demonstrert ved å legge frem flere av Sargons prosjekter, og ved å vise til konsekvensene de fikk. Det er interessant å merke seg at hun ikke forutsetter noen absolutt kjennskap til historien rundt Sargons maktovertagelse. Hun har altså ikke til hensikt å konstruere en komplett Sargon-kronologi, for deretter å forsøke å dokumentere flest mulig av hendelsene. I stedet tar hun ut enkeltelementer og setter dem i sammenheng med spørsmålet om endringsstrategier og maktrepresentasjon.


Men hva gjør egentlig Sargon når han bruker disse gudene som støtter? Han bruker gudinnen Ishtar til å knytte an til de tradisjonelle religiøse ordningene, og skaper dermed en form for kontinuitet midt i all forandringen han bringer med seg.


Sargon brukte altså det religiøse systemet som et effektivt middel for å representere sin egen makt i forbindelse med overtakelsen av store landområder og dertil hørende folkegrupper.

---

10 Til dette og det følgende se Heinz 2007: 70-71, 80.83
2.1.2. Paul-Alain Beaulieu: "Nabonidus the Mad King"

Beaulieus artikkel er svært ulik Sargon-artikken til Heinz. Han tar utgangspunkt i et gitt sett med skriftlige kilder, og arbeider først og fremst med dem. Dette fører til at hele arbeidet foregår på et annet detaljnivå, og er mer ambisjøst med tanke på historisk treffsikkerhet enn Heinz’ arbeid er.


Hva var det da egentlig kritikken mot Nabonidus gikk ut på? Den kilden som er mest negative til Nabonidus er ”The Verse Account of Nabonidus” (VA), som ble forfattet i tiden etter at Kyros hadde overvunnet det babylonske imperiet. I denne teksten blir Nabonidus beskyldt for å fremtre som en med stor visdom og kunnskap, for å lage et nytt gudebilde av måneguden Sjin fra Harran og for å forsøke å tvinge gjennom at Esagil-tempelet i Babylon egentlig tilhørte Sjin. Det interessante ved denne kritikken er at den stemmer godt overens med Nabonidus’ selvpresentasjon, for eksempel gjennom to stelaer: Harran Stelaen og Babylon Stelaen.

Forsøker VA å delegitimere handlinger som i andre sammenhenger kunne bli forstått som korrekte og gode? Hvordan kan samme handling og holdning være med på kongens skryteliste og ettertidens hatliste/latterliggjøring? For å svare på dette spørsmålet trekker Beaulieu vekslar på synet på kongen på Nabonidus tid og et grundig arbeid for å forstå Nabonidus’ selvpresentasjon gjennom de to stelaene.

Dermed går Beaulieu i gang med å tolke tekstene fra de aktuelle stelaene. Han bruker ulike elementer fra eldre babylonsk og neo-assyrisk historie, ikke minst måneterologien. Til slutt trer det frem et bilde av en autoritets- og kompetansekonflikt mellom Nabonidus og de religiøse vismennene. Beaulieu viser hvordan Nabonidus’ teologiske program for innføringen av måneguden Sjin ble et spark i ansiktet for Babylons intelligentsia – av to grunner: For det første fordi det truet deres verdensbilde, med Babylon og guden Marduk som kosmiske sentra, og for det andre fordi det oppstod en kompetansestrid: Hvem har rett til å fortelle folket hvilke guder som skal tilbes – og hvordan disse gudene skal forstås?


11 Til dette og det følgende se: Beaulieu 2007: 138-140, 145-156 og 159-163
12 Dan 4,29-37
2.2. Applisering av Representations of Political Powers vinkling på 1. Kg

Når jeg nå skal applisere denne vinklingen på min tekst i 1. Kongebok, er det en del spørsmål som må avklares. For det første er ikke tekstene i 1. Kongebok like tekt på hendelsene som beskrives som Beaulieus stelær.13 Dermed blir kildestatusen av en annen karakter. For å løse dette problemet vil jeg trekke inn et moment fra Heinz’ artikkel, hvor hun gjør det klart at hun ikke forsøker å presentere en komplett kronologi over hvordan Sargon kom til makten (jf pkt 2.1.1.). Når jeg i det følgende bruker tekstene om Jeroboam i 1. Kongebok er ikke hensikten å presentere hva som skjedde eller hvordan det var på 900-tallet. I stedet er intensjonen å bruke tekstens innhold, i første omgang som et eksempel på hvordan makt blir representert, og særlig hvordan religion ble brukt til dette formålet. Jeg mener at det som denne teksten viser av maktrepresenterende dynamikk er et generelt element ved kulturen som skildres. Dermed er det av interesse å gå inn i en enkelt tekst for å se hvordan dette utarter seg i et konkret tilfelle.

Deretter ønsker jeg å bruke tekstens innhold for å si noe om hva slags funksjon en slik tekst kan ha hatt i etterreksils setting, altså mye nærmere komposisjonstidspunktet. Konsekvensen av dette blir at jeg i eksegesen av 1. Kg 12,26-33 vil legge vekt på å skille mellom hva i teksten som eventuelt er mer eller mindre historisk, men heller fokusere på det scenariot som teksten fremstiller. Når det er sagt blir det likevel nødvendig med en viss tekst- og redaksjonskritikk, på den måten at jeg vil legge til grunn den teksten som i forskningen ellers blir ansett for å være den riktigste.

Hva så med innholdet i det deuteronomistiske historieverket før min tekst? For å kunne vurdere det jeg tror er tekstens skildring av en gammeltestamentlig konges representasjon av makt, og hvordan religion er brukt til det formålet, er jeg nødt til å ha et forhold til det som det deuteronomistiske historieverket forteller om før min tekst. Her appliserer jeg samme tilnærmning som til teksten selv. Det er ikke denne avhandlingens oppgave å vurdere de ulike enkelthendelsenes historisitet, men heller å se hvordan de henger sammen med tanke på samfunnsdannelse og samfunnsidentitet. Dermed vil jeg for eksempel inkludere det forente monarkiet i scenariot jeg legger til grunn. Dette er viktig for å gi hendelsene i 1. Kongebok 12,26-33 en konkret bakgrunn som teksten kan vurderes i forhold til. Samtidig vil jeg, som med teksten selv, ta hensyn til resultater fra nyere forskning med tanke på hva tekstene skildrer.

Det er også relevant å trekke inn noe av det arkeologiske materialet. Det vil jeg forsøke å bruke for å gi et utfyllende bilde av det teksten skildrer i de tilfellene der det finnes relevant materiale. Her blir jeg nødt til å forholde meg til det som finnes av konsensus og plausibilitet.

Med disse spørsmålene avklart vil jeg nå tydeliggjøre hva jeg mener er vinklingen fra Representations of Political Powers positive anliggende.

Heinz og Beaulieu har aktualisert en kjent historie, for å se om en bevissthet omkring makt- og legitimimeringsproblematikken kan kaste nytt lys over materialet. Dermed blir denne avhandlingens oppgave å gå på jakt etter de sporene som denne typen problematikk har lagt igjen i Det gamle testamentet. Et relevant eksempel for denne oppgaven er hvilke spørsmål som stilles til Jeroboams

---

13 Kronologien i DH plasserer Jeroboam I som konge fra ca 929-908 f. Kr., jf Gottwald 2001:55
14 Se s. 54 om 1. Kg 12,26-33s tilgjengelighet i det ettereksilske samfunnet.
gullkalver\textsuperscript{15}. Fra et ikonografisk perspektiv kan en spørre: Hvordan så disse figurene ut? Hva slags symbolikk var de et uttrykk for? Fra det deuteronomistiske perspektivet blir spørsmålet utelukkende: Var disse figurene et legitimit uttrykk for JHVH-kulten?

I perspektivet fra Representations of Political Power blir spørsmålet heller: Hva var sammenhengen mellom Jeroboams gullkalver og hans maktpolitiske situasjon? Hva slags samfunnseffekt ønsket han å oppnå ved å få disse statuene laget, og ved å plassere dem der han gjorde? Hvem forsøkte han å legitimere seg selv overfor ved bruk av statuene?

Likevel er det viktig å merke seg at disse spørsmålene om maktrepresentasjon og legitimasjon ikke kan henge i løse luften. Det er nødvendig med en viss forståelse av samfunnskonteksten, og for eksempel ikonografiske spørsmål i tilknytning til statuene, for å kunne gi en tilfredsstillende behandling av maktrepresentasjonsproblematikken.

I punkt 5 vil jeg forsøke å svare på disse spørsmålene, og andre som blir relevante gjennom analysen av 1. Kg 12,26-33.

\textsuperscript{15} Eller ungstuter, jf. s.31f
3. INNFØRINGSSTOFF TIL 1. KONGEBOK 12,26-33


3.1. Hva er 1. Kongebok 12,26-33?


Slik 1. Kg 12,26-33 står i BHS har teksten kjennetegn som både tyder på en narrativ og på materiale fra et hoffkrønike i nordriket. Hele avsnittet fra v. 12,26-33 inneholder tilsynelatende ulike elementer som har blitt redigert sammen fra et judeisk perspektiv. Dette perspektivet kommer tydelig frem for eksempel i omtalen av Rehabeam som “deres herre” i v. 27 og at høytiden som omtales i v. 32 forstås på bakgrunn av den som var i Juda.

1. Kg 12,26-33 kan forstås som et stykke polemikk mot kulten som ble så karakteristisk for nordriket, samtidig som det kan se ut som dette polemiske avsnittet har bygget på kilder, for eksempel hoffkrøniker. Disse kildene er så satt sammen med en narrativ, og det ser også ut til at det har forekomet flere redaksjoner i teksten. Det er et mål for arbeidet i pkt 3.2. å identifisere de viktigste redaksjonelle endringene i teksten, slik at en kan komme nærmest mulig en tekst som har tilknytning til gamle hoffkrøniker.

16 Sweeney 2007: 167.175.
17 ibid.: 176
18 Toews 1993: 29
22 ibid.: 37
23 Knoppers 1994: 41
24 Jf gjennomgangen av v. 28.30 og 32-33 i s. 11-13.
Det er vanskelig å vite hvem som står bak dette tekstavsnittet, men mange ulike løsninger har blitt foreslått. For denne avhandlings del er det nok å slå fast at avsnittet slik det nå er i BHS er polemisk rettet mot Jeroboam og kulten han innstiftet.

3.2. Gjennomgang av teksten med sikte på å etablere en bedre tekst

Det mest fundamentale tekstkritiske problemet med tekstbolken fra 11,26-14,20 er den store forskjellen mellom septuaginta-teksten(e) (LXX) og masoretteksten (MT). Begge tekstradisjonene inneholder tilsynelatende selvmotsigelser, og i LXX ser det ut som samme stoff er gjentatt i to ulike versjoner. Versene er i delvis ulike rekkefølge i LXX, og teksten er også lengre. Jeg kommer ikke til å gå inn på dette hovedproblemet, siden det er avsnittet fra 12,26-33 som er i mitt fokus. Innenfor dette avsnittet kommer jeg selv så til å undersøke variabler mellom LXX og MT. I det følgende blir MT brukt som utgangspunkt, slik den er presentert i BHS. Jeg vil også bruke redaksjonskritikk i enkelte tilfeller der jeg mener det har skjedd en senere redaksjon av teksten som helt eller delvis har endret tekstens betydning. Jeg vil gå gjennom teksten vers for vers og gi de nødvendige kommentarene underveis.

v. 26: Den eneste åpenbare forskjellen på v. 26 i MT og LXX er sistnevntes tillegg av ἵδυν, tilsvarande הִנֵּה på hebraisk. Dette kan forstås som et sekundært tillegg, fordi הִנֵּה vanligvis kommer foran substantiv og verb.

v.27: Dette verset har en mer komplisert teksthistorie. For det første har enkelte manuskripter (Vaticanum (B), den etiopiske versjonen av kongebøkene og Lucifers av Cagliari) θυσίαν der MT har זְזְ בָחִיםם. Siden pluralisformen også støttes av flere andre LXX-manuskripter (bioc2e2) er det naturlig å bruke den lesemåten. For det andre har LXX bare τοῦ λαοῦ på det andre stedet hvor MT har בָעבָם. De fleste eksegetene mener בָעבָם er et tillegg i dette verset.

Det største problemet med verset er avslutningen. MT og B har וַהֲרבָּגֻנִי, mens den lukanske resesjonen til LXX og enkelte hebraiske og latinske manuskripter utelater dette ordet. Dette kan tolkes slik at en bør utelate ordet fra oversettelsen, men det er ikke alle som forstår det slik. Jeg synes det er et for tynt vitnesbyrd til å stryke ordet fra teksten, og vil inkludere det i min oversettelse.

Etter וַהֲרבָּגֻנִי fortsetter MT tilsynelatende med å gjenta det foregående (fra וַהֲרֵבָּגֻנִי). Dette mangler i de viktigste LXX-manuskriptene, derfor kan verset avsluttes her. Enkelte velger å beholde tillegget, men lectio brevior-prinsippet taler for å avslutte verset etter וַהֲרבָּגֻנִי. Lectio brevior veier enda tyngre når
en har en mulig forklaring på hvordan tillegget har oppstått, og i dette verset er dittografi (dobbeltskrivning),\textsuperscript{36} en sannsynlig forklaring på den lange varianten av verset.

\textbf{v.28:} Det er fire tekstkritiske momenter til dette verset. Det finnes flere varianter til det første ordet i verset, men de aller fleste følger MT og leser בָעַץ. Videre finnes det også ulike alternativer til subjektet for dette verbet. Kodeksene Alexandrinus og Vatincanus støtter MT i מַלְכָּם, mens for eksempel den lukanske resesjonen har לֶּבֶּשֶׁם, og enkelte andre utelater subjektet helt. Dette løses på ulike måter blant eksegetene.\textsuperscript{37} I og med at jeg mener at det er et skille mellom v. 26-27 og v. 28-33 er det mest naturlig å følge LXX her, slik at Jeroboams navn nevnes på nytt.

Det tredje momentet i verset er spørsmålet om mottageren av Jeroboams tale skal leses som: מַלְכָּם (MT) eller: מַלְכָּּם (πρὸς τὸν λαόν i LXX).\textsuperscript{38} Igjen mener jeg inndelingen mellom v. 26-27 og v. 28-33 taler for å følge LXX, slik at det gjøres helt tydelig hvem som er mottager for tiltalen.

Det fjerde momentet i dette verset er det sammensatte spørsmålet om flertallsformene i בָאֶלֹהֶּיך ...ם הֶּעֱלוּךְבָם. Skal subjektet for verbet oversettes med “din Gud” eller “dine guder”? Enkelte vil endre verbet til singulærfornen הֶּעֱלוּך.\textsuperscript{39} Det er det liten eller ingen støtte for i de ulike manuskriptene. Det ser ut til at teksten i sin endelige form har oppfattet dette som et vers som omhandler flere guder.\textsuperscript{40}

I dette spørsmålet mener jeg det er nødvendig å gå lenger enn det tekstmaterialet gjør. Det er svært vanskelig å tenke seg at Jeroboam har villet innføre en polyteistisk kult i det scenarioet teksten legger frem. Den fremstiller det som om han ville etablere en kult som kunne utkonkurrere kulten i Jerusalem, og gjennom valget av Betel og Dan som kultsteder knyttet han an til gamle tradisjoner. Når politikken hans har et generelt preg av å ville være i linje med tradisjonen, virker det å skulle innføre dyrking av to guder helt unaturlig.\textsuperscript{41} Jeg tror det mest sannsynlige er at noen\textsuperscript{42} har endret verset slik at Jeroboams- og Betel/Dan-kultens negative fremtoning blir enda mer tydelig. Dette er en del av tekstavsnittets polemiske karakter. Dersom en leser og oversetter entall entall på dette stedet, tror jeg en kommer nærmere en opprinnelig tekst, som ikke har en like sterk polemisk karakter som teksten nå har. Med entallsformen her, og en utelatelse av den første delen av v. 30 (se under) blir tekstavsnittet fra v. 28-30 en nøytral beskrivelse av kongens religionspolitiske program.\textsuperscript{43}

\textbf{v.29:} Den sentrale tekstoverleveringen til dette verset inneholder i det store og det hele ingen betydningsfulle varianter.

\begin{flushright}
\textsuperscript{36} DeVries 1985: 160, n. 27
\textsuperscript{37} Knoppers 1994: 25, pkt. H; DeVries 1985: 160; Cogan 2000: 357
\textsuperscript{38} ibid.
\textsuperscript{39} Montgomery 1951: 258, Jf også Neh 9,18, men merk også at LXX har pl. også her
\textsuperscript{40} Knoppers 1994: 27
\textsuperscript{41} Dette kommer jeg grundig tilbake til under pkt 5, s. 31-50. Her vil jeg bare begrunne forståelsen av teksten. Se forøvrig Toews 1993: 43f; 69
\textsuperscript{42} For eksempel en (gruppe) deuteronomistisk(e) redaktør(er)
\textsuperscript{43} Toews 1993: 37
\end{flushright}
v.30: Den første delen av dette verset blir iblant sett på som et innskudd. Gullkalvene blir karakterisert som en synd, men ordlyden er annerledes enn i de andre negative karakteristikkene av samme sak, i den forstand at den ikke nevner Jeroboams hus ved navn. Det finnes ingen tekstlige kilder som utelukker denne delen av verset, men i den lukanske versjonen av LXX er det lagt til at det ble en synd το̣ Ἰσραήλ. På grunnlag av teksten er det mest naturlig å følge MT. Likevel gir det god mening å tenke seg at samme (gruppe) redaktør(er) som endret teksten i v. 28, også la inn dette verset for å gjøre det tydelig at Jeroboams handlinger førte til synd. Siden jeg mener stykket fra v. 28-30 opprinnelig ikke var polemisk vil jeg utelate v. 30a i min oversettelse.

Den andre delen av dette verset bærer preg av at noe er galt. Formuleringen וַיְלַזְכוּ הבָעֵבָם לָפְנֵי הבָאֶּחבָד עד־ ֵֿית־אֵל וזְהַבָאֶּחבָד עַד־ ֵֿית־אֵל וַיְלַזְכוּ הבָעֵבָם לָפְנֵי הבָאֶּחבָד עַד־ ֵֿיתָּלְאִים, men at avskriverens blikk har hoppet fra første til andre עבָד, og dermed utelatt Betel. Dette synes jeg virker som en sannsynlig måte å forstå teksten på, og derfor følger jeg den lukanske resesjonen av LXX på dette punktet.

v.31: Det viktigste tekstspørsmålet i dette verset er om formuleringen בָּתָּי בָּמוֹת skal forstås som en constructus-forbindelse. Det er mulig å forstå teksten på denne måten, og da leses uttrykket gjerne som flertall fordi det andre ordet i forbindelsen er flertall.

v.32-33: Det er naturlig å behandle disse versene under ett, da de stort sett inneholder det samme (ca 63% av v. 33 finnes i v. 32). Jeg slutter meg til Gary Knoppers, som legger frem følgende forklaring på problemet:

I utgangspunktet har v. 32-33 bestått av det som nå er v. 32a (fra starten til יִיהו דבָה) og slutten av v. 33 (וַיְלַעַל ...ם). Så har noen satt inn det som nå er mellom første og andre לֵיתָּלְאִים i v. 33. Da har de brukt det daværende v. 32, men i motsatt rekkefølge og satt inn leddet som understreker at Jeroboam hadde tenkt ut datoen for høytiden på egen hånd midt i repetisjonen (wiederaufnahme). Deretter har noen satt inn v. 32b (fra לֵיתָּלְאִים i v. 32 og ut verset). Her har det blitt brukt samme metode, ved gjentakelse av første linje i v. 33 som ramme for innskuddet i 32b. Dette innskuddet forteller at

44 Knoppers 1994: 27, pkt M
45 Slik det gjøres i 1. Kg 13,34. Se også: 14,10; 15,29 og 2. Kg 17,22f
46 Knoppers 1994: 27, pkt N
47 Ulrichsen 2007: 43
48 DeVries 1985: 161
49 Da har jeg talt tegnene på de ordene som er nøyaktig like og står i innbyrdes lik rekkefølge i de ulike delene som ligner på hverandre. Totalt er det 90 konsonanttegn i v. 33, og 58 av disse gjenfinnes altså ord for ord i v. 32.
Jeroboam ofret til gullkalvene og at han satte prestene fra de høye stedene til å være prester i Betel. Knoppers viser også til at Jeroboam ikke blir kritisert for å ofre til kalvene.\footnote{Knoppers 1994: 28f}

\section*{3.3. Oversettelse av den etablerte teksten}

\begin{itemize}
  \item v. 26: \textit{Jeroboam sa i sitt hjerte: Nå kan riket vende tilbake til Davids hus.}
  \item v.27: \textit{Hvis dette folket går opp og ofrer i JHVHs hus i Jerusalem, så vil folkets hjerte vende tilbake til deres herre, til judakongen Rehabeam, og de vil drepe meg.}
  \item v.28: \textit{Og Jeroboam holdt råd, og han laget to ungstuter\footnote{Se s. 31f} av gull. Og så sa han til folket: “Nå har dere gått opp til Jerusalem lenge nok; se din Gud, Israel, som førte deg opp fra Egypt”.}
  \item v.29: \textit{Og han satte den ene i Betel, og den andre stilte han opp i Dan.}
  \item v.30: \textit{Og folket gikk for åsynet til den ene til Betel, og den andre til Dan.}
  \item v.31: \textit{Og han laget hus på offerhøydene, og han tok prester fra hele folket\footnote{Ordrett: fra folkets ender, altså fra hele folket.}, som ikke var av Levis sønner.}
  \item v.32: \textit{Og Jeroboam gjorde en høytid i den åttende måneden på den femtende dagen, som høytiden som er i Juda.}
  \item v.33: \textit{Og han steg opp på alteret og brente røkelse.}
\end{itemize}
4. SENTRALE KONSEPTER

For å kunne forstå 1. Kg 12,26-33, og maktrepresentasjonen i teksten, er det noen sentrale konsepter som må presenteres før analysen. Det første av disse er kongen, og tenkningen omkring ham i Israel og Israels omverden. I forlengelsen av denne refleksjonen er det nødvendig med en egen drøfting av erindringsforståelsen som jeg tar med meg til arbeidet med tekstene i pkt 5.

4.1. Kongen i Israel og Israels omverden


4.1.1. Forholdet mellom Gud og kongen

Kongen var grunnelementet i det nærorientalske samfunnet, og felles for alle disse kongene var statusen som "sakrale konger." Det innebar at kongen var den sentrale figuren i samfunnets kultiske liv, og bindeleddet mellom mennesker og guder.

For den politiske teologien en finner i Det gamle testamentet er det forutsatt a priori at Gud styrer himmel og jord. Dermed knyttes alt som skjer og all makt i det minste indirekte til Gud, og svært ofte direkte. Det er derfor umulig å tenke seg at en konge har legitim makt, uten at han har fått den av Gud.

"Makt" overlapper med begrepet "autoritet". I denne sammenhengen forstår det som utøvelsen av legitim makt. Det er en relasjonnell størrelse, som bidrar til samfunnets beste. Autoritet er altså noe som finnes i forholdet mellom kongen og samfunnet for øvrig. En måte å si dette på er at det er samfunnet som gir autoritet til personer i bestemte posisjoner gjennom tradisjoner, tradisjonelle handlinger og eksplisitte avgjørelser.

I Det gamle testamentet finnes det ulike måter å tilrettelegge forholdet mellom Gud og kongen på. I 1. Sam 8,7 stilles kongen og Gud opp mot hverandre. Når folket vil ha en konge, er det fordi de ikke lenger vil at Gud skal være kongen deres. En helt annen tilretteleggelse av dette finner vi for eksempel i Salme 2, hvor Herren og hans salvede (v. 2) står sammen mot folkene som samler seg mot dem. I salmens sjette

53 Engnell 1962
55 ibid.: 348
56 Engnell 1962: 1332
57 Launderville 2003: 25
58 ibid.: 45
59 ibid.: 58
60 ibid.: 272, hvor han i note 133 henviser til en rekke forfattere.
vers er også kongen nevnt eksplisitt, og i det sjuende er det kongen som taler: “Herren sa til meg: Du er min Sønn, jeg har født deg i dag”. Dette refererer til et kronings- eller kroningsfornyelsesrituale.61


Dette bildet viser at kongen egentlig ikke eier noe av det han leder, men er helt avhengig av Guds velvilje og støtte. Rent pragmatisk er kongen avhengig av at folket oppfatter situasjonen slik at Gud støtter kongen. For å opprettholde en slik oppfatning måtte kongen la sin offentlige profil bli styrt av kravet om støtte fra Gud, og stadig forsøke å styrke den gjennom ord og handlinger.64

Siden kongen hele tiden må arbeide med folket for å opprettholde sin legitimitet, og dermed sin makt, er det rett å si at makt er en toveisgjørt gate mellom mennesker. Kongens legitimitet, og dermed autoritet og makt oppstår i relasjon til folket. Denne relasjonen kan pleies på ulike steder: i kongens palass, i templet, ved byporten og ved samlingen av soldater på slagmarken. Dette henger også direkte sammen med forventningen om kongens oppmerksomhet mot den guddommelige verden.65 Et typisk eksempel på en slik pleie av relasjonen kan være felles fremsigelse av enkelte av salmene i Det gamle testamentet, gjerne i en kultisk setting.66

Denne formen for legitimering av autoritet faller inn under det Max Weber kalte “Den evige fortids autoritet”, eller tradisjonell autoritet. Det vil si en legitimitet som bygger på skikk og bruk så langt tilbake som erindringen går, og som den vanlige borger i utgangspunktet er innstilt på å opprettholde.67

Når en konge skal forvalte en slik legitimitet blir det svært viktig å vise at en står i tradisjonen. Eventuelle nyvinninger må eksplisitt forankres hos Gud, slik at folket kan se det som en del av det opprinnelige mønsteret.68 Det var for eksempel vanlig at mesopotamiske konger iverksatte byggeprosjekter, og legitimerte dem med at gudene hadde befalt at de nye byggene skulle reises.69

Dette gjelder enda mer dersom noen vil forkaste kongen, og kanske bli konge selv. Skal en ny konge få folkets støtte etter å ha kastet den gamle, vil han måtte gjøre én av to ting, enten ha så stor våpenmakt, og være så brutal, at folket underkaster seg av frykt, eller å presentere en guddommelig legitimitet både

61 Mowinckel 1967: 62f, se også Engnell 1962: 1383f
62 Toews 1993: 106
63 Launderville 2003: 43
64 ibid.: 1
65 Jf s. 19-21
66 ibid.: 93f. 189
67 Weber 2008: 10
68 Launderville 2003: 178
69 ibid.: 179
for forkastelsen av den gamle kongen, og utvelgelsen av seg selv til ny konge.\textsuperscript{70} På denne måten vil han gi folket anledning til å tolke den nye situasjonen i kontinuitet med den gamle. I realiteten vil det som oftest være en kombinasjon av disse to alternativene som finner sted.\textsuperscript{71} Uansett hvordan en konge har fått legitimiten sin i første omgang, er det nødvendig å reproduere den med jevne mellomrom.\textsuperscript{72} I Israel var ikke den guddommelige legitimiten kongens betingelseløse eiendom. Han kunne miste den ved å handle i mot Herrens vilje, og dersom det var nødvendig å erstatte ham, var det legitim å drepe ham.\textsuperscript{73} Dette henger sammen med tanken om en etisk standard som kongen ble holdt opp mot. Dersom kongen var en tyrann, som styrte med hard hånd og gjorde det som var galt, ville han til slutt bli kastet.\textsuperscript{74}

Et eksempel på dette er tronskiftet etter Salomos død. Kongens tronarving, Rehabeam, ble raskt gjort til konge i Juda. I nord, derimot, var man mer avventende.\textsuperscript{75} De nordlige stammene hadde salvet David, Rehabeams farfar, til konge, men ville forhandle med Rehabeam før de gjorde det samme med ham. Temaet for forhandlingene var de store mengdene med tvangsarbeid som folket hadde blitt pålagt under Salomo. Rehabeam velger tyrannens vei, og truer med fysisk maktbruk. Da blir han forkastet av den nordlige befolkningen, og de velger Jeroboam som konge i hans sted. Rehabeam hadde vist seg som et dårlig kongsemne, og legitimiten han hadde gjennom slektskapet med Salomo og David var ikke nok til å gjøre ham til konge over hele Salomos rike.\textsuperscript{76} Davidshistorien innholder også et konkret eksempel på at kongen ikke får beholde sin blant folket for enhver pris. I 2. Sam 15-19 skildres Absaloms opprør mot David, og utgangspunktet er at Absalom vil lytte til folkets klager. Det kan se ut til at sentraliseringen av makt hos David i Jerusalem hadde ført til vansker for folket, og Absalom sørget for å være den som mottok klagene. Etter dette fortelles det hvordan Absalom, med folkets støtte, ledet et opprør mot David. Det kan tenkes at David hadde mistet sin legitimitet i folkets øyne på grunn av sine egne handlinger.\textsuperscript{77}

Kongens legitimitet kunne bare gis i forkant av at han ble valgt til konge, og kunne bare bli bekreftet etter at han var blitt utnevnt. En konges legitimitet ble derfor hele tiden vurdert opp mot det som skjedde i riket hans. En av de viktigste grunnene til å ha en konge, var å unngå kriger i matproduksjonen. Dersom det ble stor matmangel i landet var det et tegn på at kongen ikke lenger hadde støtte hos Gud, og motsatt ble overflod tolket til støtte for kongen. I Salme 72,1-3 er kongen forstått som en kanal som Herren sender sine velsignelser gjennom. I salmen kobles også rettferdighet og ressursrikdom sammen. Det gjenspeiler troen på at de moralske, fysiske og religiøse dimensjonene av livet hang sammen. Dersom folket hadde en god og rettferdig konge, ville det også ha nok ressurser og et rett forhold til sin Gud.\textsuperscript{78}

\textsuperscript{70} ibid.: 262
\textsuperscript{71} Jf Heinz 2007: 80, og s. 4 om Sargon av Akkads bruk av Dagan for å legitimere invasjonen av Syria, og Launderville 2003: 265 om kongedrap hos Homer.
\textsuperscript{72} Launderville 2003: 37
\textsuperscript{73} ibid.: 268
\textsuperscript{74} ibid.: 47
\textsuperscript{75} 1. Kg 12,1-20
\textsuperscript{76} Launderville 2003: 46
\textsuperscript{77} ibid.: 266, 2. Sam 15,1-6
\textsuperscript{78} ibid.: 35f, 113ff, 116
4.1.2. Kongen som forvalter av materielle og symbolske verdier
I og med at kongen var gjeter for samfunnet, var han også den som kontrollerte de materielle og symbolske verdiene i samfunnet. En viktig del av kritikken mot kongen i 1. Sam 8 er knyttet opp til at kongen ville utnytte ressursene i samfunnet, både menneskelige og materielle.79 Dersom en ser på samme problemstilling fra en mer positiv synsvinkel kan en tenke at kongen på denne måten kunne omfordde ressurser i samfunnet, og på den måten hjelpe de svakeste. Samtidig var det helt naturlig for kongen å bruke denne makten over ressursene til å skape en elite rundt seg, og til å gjøre denne enda mektigere.

Det var de symbolske verdiene som oftest kunne føre til konflikt internt i samfunnet, og en konge som ikke tok denne rollen på alvor var enten en svært svak konge, eller en tyrann. Et eksempel på en slik forvaltning av symbolske verdier kan være hyllesten av mektige krigere etter at de er døde, slik Davids hyllest til Saul og Jonatan er skildret i 2. Sam 1,19-27.80

4.1.3. Kongen som et samlende symbol i samfunnet
Gjennom historien har konger brukt kronen, septeret og ulike seremonier som symboler på kongens regjering der kongens person peker på enheten i samfunnet. Slike symboler er generelt sett flertydige, i kontrast til tegnet som har en bestemt betydning. Siden flere, til dels ulike, meninger kan finnes i ett symbol, kan symbolet forene en gruppe, uten å kreve uniformitet.81

I et fungerende kongedømme stod altså kongen i midten av samfunnet, og ble samfunnets referansepunkt. For kongen ble dette en måte å styrke sin posisjon på. Desto mer sentralisert et samfunn var, desto mer innflytelse hadde kongen. Hvis kongen kunne samle størstedelen av folkets felles religionsutøvelse i hovedstaden, med seg selv i sentrum for mange av ritualene, hadde han fått en god anledning til å styrke sin egen legitimitet. Samtidig var dette forbundet med fare for kongen. Desto mer sentralisert et samfunn var, desto større skyld måtte kongen bære hver gang noe gikk galt.

Alle de sentrale farene i det antikke menneskets liv knyttes opp mot kongen: fremmede krigsmakter, sult, sosial uro, uventet død og maktesløshet. Det var avgjørende for en konge at han klarte å bruke sin posisjon som samfunnets samlingspunkt til å finne veien gjennom disse utfordringene.


I 2. Sam 21,1-14 fortelles det at det var sult i landet mens David var konge. Dette blir forstått som at det er noe galt i Israels relasjon til Gud, og det viser seg at grunnen er en gammel blodskyld fra Sauls tid. Denne må gjøres opp, og det er kongen – David, som går til gibeonittene for å spørre dem om hva de vil.

79 1. Sam 8,11-17, Launderville 2003: 123
80 ibid.: 345, se også 2. Sam 23,8ff
81 ibid.: 99f, med “tegn” menes her det engelske ordet “sign”. Til resten av punktet, se ibid.: 102. 143f. 110f. 147


Alt dette viser hvordan kongen stod som det sentrale og samlende symbolet i samfunnet. I dagliglivet for den gammeltestamentlige israelitt var kongen et av de sentrale elementene som livet kretset rundt.

4.1.4. Kongens kommunikasjon med Gud
En konge var avhengig av å stå i en kommunikativ relasjon med Gud. Gjennom en slik relasjon fikk han stadig fornyet sin guddommelige legitimasjon, og dermed styrket sin posisjon som konge.82 Denne relasjonen ble opprettholdt gjennom ulike handlinger, som kongen måtte gjenta med jevne mellomrom. Dessuten var det avgjørende for kongen å fremvise den rette holdning i møte med guddommen: nemlig ydmykhet. Dersom kongen begynte å gi æren for det gode som skjedde til seg selv, og ikke gav den til Gud, var det fare for at det oppstod en konflikt mellom kongen og Gud. Det hadde dårlig påvirkning på kongens legitimitet blant folket.

82 Til dette og det følgende: Se ibid.: 44, 304, 315, 317f, 325 og 329
Det var viktig for kongen å fremstå som en from mann, som stod i et rett forhold til Gud. En konge kunne fremme sin egen fromhet på tre ulike måter: gjennom bønn, troskap mot samfunnets tradisjoner og ved å ofre og ellers støtte opp omkring tempelet.

En finner flere bedende konger i Det gamle testamentet. David står som den typiske bedende kongen for eksempel i Salme 101, hvor Davids stemme lover Herren å være trofast mot ham gjennom å fortelle hva han vil gjøre mot alt som står i mot det Herren vil. Her fremstår han som den fromme kongen, som også vil kjempe for fromhet i samfunnet for øvrig. Dersom en slik tekst ble bedt offentlig av en konge ville han gjennom den skape et bilde av seg selv som den fromme kongen, som kjempet på Herrens vegne.


I Deuteronomium 17,14-20 står kongeloven, som skilder kongens rolle i det deuteronomistiske idealsamfunnet. Der er forutsetningen for at en konge skal få leve lenge, at han bruker tiden sin på å studere kopien av lovbooken som han får fra de levittiske prestene. Dette er en svært tung vektlegging av et annet av kjennetegnene ved den fromme kongen: han lytter til samfunnets tradisjoner. Her er han også i funksjon som eksempel for folket. Dersom kongen sørger for å lære seg Herrens lover og leve etter dem, da blir det et kraftig insentiv til at folket skal gjøre det samme. Den eneste kongen som knyttes direkte til dette idealet er Josjia og hans reform. Uansett om ikke alle kongene forholdt seg til en tradisjon på en like sterk måte som Josjia, var det allment forventet av konger at de forholdt seg til tradisjonen, og lot den guddommelige vilje bli forstått innenfor samfunnets erindring og erfaring.

Det tredje kongen kan gjøre for å signalisere til folket at han er from, har med kulten å gjøre. I Det gamle testamentet finnes det konger som opptrer som prester, men normalen er at kongen ikke er prest. Likevel er det flere enkelt situasjoner hvor kongen er den som bærer frem offer eller har andre prestelige funksjoner.

---

83 Det var også en religiøs trussel, i og med at Sankerib hevdet at JHVH var hjelpeløs i møte med assyrermakten.
84 2. Kg 20,2f
85 Balentine 1993: 62-64
86 Launderville 2003: 315
87 Til dette og det følgende se: ibid.: 322f, 325, 327f
Salme 20 kan tenkes inn i en kultisk setting hvor kongen bærer frem offer, mens folket, eller en prest som taler på folkets vegne, ber for ham. Det er også tekster som forteller at David, Salomo og Jeroboam ofret.

Salomo og Jeroboam viser også hvordan konger er knyttet til kultstedet. Det er Salomo som står bak byggingen av templet, og det er han som innvier det. Jeroboam på sin side er knyttet til helligstedene i Betel og Dan.

Salme 132 har blitt lest som en salme ved innføringen av arken i Jerusalem. Arken var det sterkeste symbolet på Herrens nærvær i Davids sammenheng, og på denne måten viser David at han er Herrens tjener.

I Salme 18 formidler kongen sin ydmykhet overfor Gud til folket. Salmen kan forstås i forlengelsen av en takkefest for eksempel etter en militær seier, og i denne salmen understrekes det tungt at når kongen har vunnet slaget er det ikke fordi han er mektig, men fordi Herren er mektig.

Dermed ser en hvordan kongen kunne bruke bønn, tradisjonen og kulten for å vise seg selv som en from og ydmyk konge. Det var en konge som landet var tjent med å ha, og som hadde gode sjanser til å beholde folkets støtte over lenger tid.

Launderville oppsummerer dette på en god måte når han skriver:

...the pious, faithful Israelite king was one who acknowledged that his sovereignty was a participation in the sovereignty of the Lord, that his power as a warrior was a result of the protection given by the Lord, and that his kingdom and empire were sustained by the Lord.

88 Jf v. 4, og Mowinckel 1967: 69f
89 2. Sam 6,13.17f
90 1. Kg 3,4
91 1. Kg 12,33, men s. 12f. om denne delen av v. 33.
92 1. Kg 5-8
93 Se s. 38ff
94 Mowinckel 1967: 172-177
95 Launderville 2003: 328
96 Mowinckel 1967: 71
97 Launderville 2003: 328
### 4.1.5. Andre maktutøvere i samfunnet


Konflikten mellom Rehabeam og det nordlige folkets eldste som er nevnt over, er et eksempel på en konge som ikke forstod toveisprinsippet. Når en konge tar en bestemmelse, står objektet for bestemmelsen overfor flere alternativer: det kan trekke seg tilbake, gjøre nye prioriteringer eller føye seg. Dermed er makten i et forhold alltid bestemt av handlingene til begge parter.


Profeten kan også gi støtte til en ny konge, og 2. Kg 9 gir et godt eksempel på det. Her er det Elias etterfølger Elisja som sender ut en disippel for å salve Jehu, en militær leder, til kongen. Dette er

Profetene hadde en særlig aktiv rolle i det nordlige riket. Det kan en for eksempel se i tekstene om Jehu, og profetens rolle i makovertagelsen som dette avsnittet skildrer. Samtidig er det viktig å være klar over at det ikke finnes noen klar forståelse av hvordan profeten fungerte i samfunnet.


En annen viktig aktør i det gammeltestamentlige Israel er forsamlingen av folkets eldste. Disse har som nevnt en rolle ved innstiftelsen av kongedømmet i 1. Sam 8, og er viktige for kongens legitimitet i folket. Det kan se ut som om forsamlingen av de eldste står for folkets godtagelse av Herrens valgte konge. I 2. Sam 2,4 er det mennene fra Juda som salver David til konge, og i 2. Sam 5 kommer "alle Israels eldste" til Hebron i sør for å gjøre David til konge over hele Israel.

For å forstå hvem de eldste var og hvilken funksjon de hadde, er det nødvendig å danne seg et bilde av hvordan det israelittiske samfunnet var organisert. Dette er det vanskelig å si noe sikkert om, for Det gamle testamentet gir oss ikke noen utfyllende beskrivelse av disse eldste. Slik det vanligvis fremstilles er grunnenheten i samfunnet faderhuset, בֵּית אָב, som bestod av tre til fire generasjoner. Til sammen

---

107 Blenkinsopp 1995: 139
108 McNutt 1999: 179
109 2. Kg 18-20
110 2. Kg 22,14ff
111 McNutt 1999: 179
112 NO 78/85
113 ibid.: 2. Sam 5,3
114 2. Kg 18,26-28
115 McNutt 1999: 135
116 ibid.: 101
utgjorde faderhuset gjerne ca femten personer, som bodde i to til fire tetthyttehus, skjønt de mer velstående kunne være på opptil femti personer. En samling av slike faderhus ble kalt en klan, og klanen ble muligens ledet av fremtredende husfedre – de eldste.\(^{117}\) De eldste kunne løse konflikter i faderhusene og mellom dem, og deltak i samfunnsritualer.\(^{118}\) Det ser ut som samlingen av de eldste styrte etter konsensusprinsippet.\(^{119}\)

I omtalen av 1. Kg 12,1-20 under pkt 4.1.1. skrev jeg at den nordlige befolkningen forkastet Rehabeam. En slik formulering står i fare for å skape en misforståelse med tanke på hvem det var som valgte og forkastet konger.\(^{120}\) Det er vanlig å anta at det gammeltestamentlige Israel bestod av ca 90 prosent bønder.\(^{121}\) Det var ikke disse som tok avgjørelsen i Sjekem. I teksten står det at "hele Israel" var samlet i Sjekem, og at hele Israels forsamling var til stede. Det er mer sannsynlig at det var representanter for hele Israel i Sjekem, og det kan tenkes at det var forsamlingen av de eldste som tok stilling til kongevalget.\(^{122}\) Samtidig er det ikke sikkert at det var noen fast "forsamling av de eldste" som fungerte som en egen institusjon. Det er mer sannsynlig at det var den nordlige befolkningens ledere som forhandlet med kongemøtet, uten at disse nødvendigvis er å forstå som eldste. Det kan ha vært prominente stammeledere eller slektsledere.\(^{123}\) Sannsynligvis har også personlig rikdom vært avgjørende for deltakelse i en slik sammenheng. Disse stiller så et krav til Rehabeam, som han tar betenkningstid på. Han bestemmer seg for å avweise kravet, og forsamlingen av de eldste er da så mektig at den kan svare med å avweise Rehabeam som konge. Deretter velger de Jeroboam til konge, og Rehabeam blir aldri konge for nordriket. Dersom en ser denne sekvensen fra Jeroboams synsvinkel er forsamlingen av de eldste en sentral støttespiller. De avviser Rehabeam og velger Jeroboam, og dermed slipper Jeroboam for eksempel å utfordre Rehabeam direkte for å bli konge.

I blant fremtrer en gruppering under navnet “עַם־הָאֲבֶּרֶץ”.\(^{124}\) I kongebøkene refererer dette til frie menn som var i besittelse av eiendom og iblant slaver.\(^{125}\) Denne gruppen har vært en reel makthaver i samfunnet, i og med at de var i besittelse av store områder og stad bak de viktigste delene av hæren.\(^{126}\) De opptrer i forbindelse med kroningen av barnekongene Joasj\(^{127}\) og Josjia\(^{128}\) og seksti av dem er listet opp blant dem som bortføres til Babylon\(^{129}\). I 2. Kg 11 tar en allianse av hæren, prestene og עַם־הָאֲבֶּרֶץ makten fra Atalja, som har styrt landet siden sønnen Akasja døde. Her trer עַם־הָאֲבֶּרֶץ frem som en av de viktige maktinstitusjonene i landet. I 2. Kg 21 står det bare en kort notis om at עַם־הָאֲבֶּרֶץ drepte


\(^{118}\) McNutt 1999: 91, se også Blenkinsopp 1995: 25

\(^{119}\) McNutt 1999: 101

\(^{120}\) Lemche 1984: 126

\(^{120}^{121}\) ibid.: 20

\(^{120}^{122}\) Launderville 2003: 46

\(^{123}\) Lemche 1984: 123

\(^{124}\) Grabbe 1998: 18

\(^{125}\) Fried 2006: 126

\(^{126}\) ibid.: 127

\(^{127}\) 2. Kg 11,1-21

\(^{128}\) 2. Kg 21,23f

\(^{129}\) 2. Kg 25,19
dem som hadde tatt livet av kong Amon, og innsatte kongssønnen Josjia i farens sted. Igjen ser det ut til at

עַם־הָבָאָרֶץ var en gruppe som hadde stor makt i landet.


Den siste maktplassen jeg vil presentere er prestene. Det gamle testamentet inneholder mye stoff som omhandler dem og deres funksjoner, men mye av det er sannsynligvis knyttet opp mot presteskapet som stod i tilknytning til det andre templet i persisk tid. Når det gjelder presteskapet i kongetiden var det for det første like mange presteskap som det var kultsteder. En vanlig prest i denne perioden var mann, og hadde arvet stillingen av sin far. Samtidig var det nok kvinnelige prester på kultsteder som hadde tilknytning til kvinnelige guddommer, som for eksempel Asjera. Det var også vanlig at presteskapet på de

130 ibid.: 127
131 Den samme problemstillingen gjelder for Omri, jf ibid.: 126f
132 Skildringen av Jehus maktovertakelse viser også hvordan det militære kunne overta makten, jf 2. Kg 9-10
133 Blenkinsopp 1995: 24. 31f
135 Til dette og det følgende avsnittet: Se Blenkinsopp 1995: 40, 70, 77f, 80, 82ff
enkelte kultstedene hadde en hierarkisk struktur. Enkelte av kultstedene hadde en særstilling i relasjon til kongen, som tempel i Jerusalem i Juda, og Betel og Dan i nordriket. Presteskapet på disse kultstedene hadde en egen tilknytning til hoffet og kongen. Det kan en se tegn på i fortellingen om presten Amasjas refselse av profeten Amos.\footnote{Am 7,10-17} Her gjør presten først kongen oppmerksom på det farlige budskapet til Amos, før han forviser Amos fra Betel. Prestenes hovedoppgave var å sørge for bestemte ritualer, og dermed var de en viktig del av den religiøse sfæren i kongetiden. Dette har gjort presteskapet til en maktfaktor å regne med også i kongetiden.

De viktigste innehaverne av makt i kongetiden slik den er skildret i Det gamle testamentet var: profetene, ledere av folket som vi kan kalle “de eldste”, det militære, skrivekyndige og prester. Disse gruppene var kongen avhengig av å ha et godt forhold til, og når en konge skulle legitimere sin egen makt var det disse han gjorde det overfor.
4.2. Om erindring
I forlengelsen av arbeidet med å presentere ulike sider ved kongetenkningen i gammel tid er det nødvendig å drøfte erindringens betydning i denne sammenhengen. For å kunne gjøre det vil jeg først presentere hva jeg forstår med erindring, og deretter applisere det på kongetenkningen.

4.2.1. Erindring
Intet samfunn kan fungere godt over tid uten en egen erindring.\(^{37}\) Det vil si evnen til å huske, og til å skape og gjenskape vår egen fortid.\(^{138}\)

Det er vanlig å knytte følgende trekk til erindringssbegrepet:\(^{39}\)

For det første er erindring knyttet til steder og bilder. Det er fordi de fungerer slik at ”brukerne” kan samle erindring i tilknytning til dem. Enkelte deler av erindringen er av en slik karakter at dersom steder/bilder forsvinner, vil også erindringen bli borte.\(^{40}\) Videre er kroppen sett på som en viktig erindringsbærer. Med det tenkes det særlig på ritualer og holdninger som er knyttet til kroppen.

Når erindring formidles er det sjels- og tankelivet som er i funksjon, i større grad enn det rent intellektuelle. Myter og narrativer er erindringsbærere, og erindring assosieres også med poesi, visdom, mystikk og det okkulte. Her kommer også døden og de døde inn i bildet.

I forbindelse med forskning på erindring er det også viktig å ta erindringsmanipulasjon med i bildet. Dette gjelder særlig bruken av glemsel.

Erindring skjer både kollektivt og individuelt, men i denne avhandlingens sammenheng er det den kollektive erindringen som står i fokus. Dette er i hovedsak et elitefenomen, og knyttes ofte opp mot konger og byer. Eliten var dem som stod øverst i samfunnet, og samfunnet hadde en økonomisk elite, en kunnskapselte og en militær elite.\(^{41}\) De som forvalter kunnskapen i et samfunn har stor innflytelse over erindringen.\(^{142}\) Samtidig er det ulike grader av kontroll. En kan skille mellom store og kostbare erindringsbærere som bygninger og monumenter på den ene siden, og hverdagslige erindringsbærere som ritualer plassert i hjemmet på den andre siden. Det første er det lett for eliten å kontrollere, mens det andre er vanskeligere å utøve samme kontrollen over.\(^{143}\)

Et annet element ved erindringen utrykkes gjerne med begrepet *palimpsest*.\(^{144}\) Det referer til et stykke pergament som brukes på nytt. Altså tenker man seg at en som ønsker å skrive noe tar et stykke gammelt pergament, som inneholder en tekst. Deretter forsøker han å viske ut teksten, og så skriver han over den gamle teksten. Den gamle teksten kan likevel skimtes under den nye, og dermed har en bildet som ordet formidler: Det nye ligger over det gamle, men det gamle skimtes under det nye. Dette er et

---

\(^{37}\) Launderville 2003: 148

\(^{138}\) Rodríguez & Fortier 2007: 1

\(^{39}\) Til trekkene ved erindringsbegrepet, og forklaringen av dem i det følgende: se Berge 2008: 235

\(^{40}\) ibid.: 239

\(^{41}\) Skjønt ulike grupperinger kunne fungere som elite på flere områder samtidig. Se også: ibid.: 234

\(^{142}\) ibid.: 236

\(^{44}\) ibid.: 240
aspekt ved erindring som kan komme til syne i forbindelse med bygninger og arkitektur. En ny bygning settes på gamle grunnmurer, slik at begge deler er synlige. Da blir det nye gammelt, samtidig som det er noe nytt.

En annen måte å forklare hva som menes med erindring i denne sammenhengen er å stille begrepet opp mot to andre fenomener: historie og myte.

På samme måte som historien er erindringen bygget på faktiske hendelser, men dette faktamaterialet er kulturelt relativt (culturally relative). Med andre ord er forståelsen og tolkningen av ulike faktiske hendelser i stor grad styrt av verdensbildet til den kulturen som tolkeren er en del av. Dermed må observatører som forsøker å studere andre kulturers erindring alltid gi nøyaktig akt, ikke bare på hendelsene som erindringen skildrer, men også på systemet av bilder, symboler, stemninger, følelser og holdninger som erindringen også inneholder.\footnote{145}

Enkelte historiske hendelser har så stor betydning at de blir konstituerende for et folks selvoppfattning. Holocaust kan nevnes som eksempel på det, og i et gammeltestamentlig perspektiv er det lett å se en parallel. Exodushendelsens konstituerende karakter for Israel kommer tydelig frem flere steder i Det gamle testamentet, for eksempel i Salme 114 hvor Judas og Israels status som Herrens eiendom knyttes direkte til Exodus.

Når erindring sammenlignes med myte er det to elementer som trekkes frem. For det første har begge en forankring i historien, og for det andre har begge en forvandlende kraft. Myten er et effektivt middel for å videreformidle hendelser med basis i historien, og den er en erindringsbærer. Det er særlig mytens forvandlende kraft som kan overføres på erindringen. Erindringen har også kraft til å forvandle. En myte kan ha to ulike funksjoner i et samfunn. På den ene siden kan den bygge opp under de rådende strukturer og fremme status quo, og på den andre siden kan den svekke samme sak – kanskje til og med rive den ned.\footnote{146}

Erindring kan sies å bestå av to elementer, for det første er det snakk om det å huske (eller glemme), og for det andre er det snakk om det som blir husket (eller glemt). Det første er en prosess og det andre et produkt.\footnote{147} I arbeidet med dette er det nyttig å skjelne mellom disse elementene.

\footnote{145} Til dette og de neste avsnittene, se: Rodríguez & Fortier 2007: 11f. Jeg oversetter her “cultural memory” med erindring og “historical memory” med historie.
\footnote{146} Berge 2008: 230
\footnote{147} Rodríguez & Fortier 2007: 9
4.2.2. Erindringens kongelegitimerende funksjon

Når en konge skulle legitimere sin egen utvelgelse og makt var han avhengig av å bruke ord og uttrykk som knyttet ham til landets kollektive erindring. Erindringens kongelegitimerende funksjon

Kongens forhold til erindringen var likevel ikke bare preget av et behov for å fremstille seg selv som en som stod i forlengelsen av den kollektive erindringen. For kongen kunne det av ulike årsaker være interessant å manipulere erindringen, og som konge hadde han gode muligheter til å gjennomføre en slik manipulasjon.

I krisesituasjoner var bearbeidelse av erindringen helt avgjørende. Når det skjedde noe uventet som skapte en kraftig negativ endring av situasjonen, måtte et samfunn finne ut av hvordan det som skjedde passet inn i forhold til den kollektive erindringen.

Salme 89 er et gammeltestamentlig eksempel på dette. Den kan tenkes å innehølde en gammel hymne som hadde en sentral plass i kongetiden med en klage over at det ikke lenger er noen konge i Jerusalem. Det er vanskelig å vite sikkert om dette er riktig måte å forstå salmen på, men for eksempelets skyld vil jeg forutsette det.

Dersom en forstår salmen som sammensatt av gammelt og nytt er v. 6-16 å forstå som den gamle hymnen, og v. 20-38 er en grundig gjennomgang av løftet om et evig dynasti gjennom Davids ætt. Dette var sentrale deler av den kollektive erindringen. I hymnen slås det fast at Herren er Gud, som ingen kan sammenlignes med. Han er den øverste og mektigste. I v. 20 introduseres en hendelse som blir husket: Herren talte og gjorde David til konge.


Dersom denne salmen forstås i lys av de dramatiske hendelsene som endte i det babylonske fangenskapet, kan erindringsperspektivet gi følgende beskrivelse av hva som skjer:

Salmisten trekker frem to sentrale premisser fra den kollektive erindringen – Herrens suverene makt og Davidsættens utvelgelse – og stiller dem opp mot de sjokkerende hendelsene i samtid. Dette var hendelser som satte begge de to premissene i fare, og klagen i forlengelsen av dem er salmistens måte å appellere til Herren på.

---

148 Launderville 2003: 147
149 Berge 2008: 236
150 Launderville 2003: 149
151 ibid.: 152-154
153 Mowinckel knytter hele salmen til situasjonen etter at en konge har tapt et slag, jf Mowinckel 1967: 70
154 Launderville 2003: 154
I forlengelsen av krisesituasjoner kommer det ofte forandring. Dersom forandringer skal kunne forstås som legitime, må de kunne relateres til den kollektive erindringen før forandringen. I den sammenhengen kunne det være nødvendig å endre den kollektive erindringen, men dette var ofte noe som skjedde gradvis og forsiktig.\footnote{ibid.: 178} Innstiftelsen av et nytt element i et samfunn kunne være uttrykk for denne forandringen, for eksempel ved å gi en nytolkning av et element i erindringen. For eksempel kunne kongen, ved å trekke frem en hendelse fra den kollektive erindringen i en offentlig setting, gi denne hendelsen en ny betydning og utnytte palimpsest-konseptet\footnote{Se s. 27f om palimpsest.} – altså at det gamle og det nye var tilstede samtidig.
5. JEROBOAMS RELIGIONSPOLITISKE PROGRAM

Jeg vil nå gå grundig inn på det religionspolitiske programmet som er skildret i 1. Kg 12,26-33. Ut fra dette avsnittet mener jeg vi kan isolere fire ulike elementer. For det første får kongen laget de to gullkalvene. Deretter blir to steder valgt ut til helligsteder, i tillegg til at andre helligsteder bygges ut. Videre skjer det noe med presteskapet, og til slutt skildres innstiftelsen av en høytid. I det følgende vil hvert av disse fire elementene først bli grundig presentert, før jeg vil vurdere dem i et maktrepresentasjonsperspektiv. Til sist vil jeg oppsummeret bruken av religion for å representere makt.

Jeg vil begynne med å gå grundig inn på gullkalvene og stedene som ble valgt til helligsteder, Betel og Dan. Jeg vil så analysere byggingen av hus på offerhaugene og utnevnelsen av "lekfolk" til prester. Til sist vil jeg vurdere høytidsfesten som blir skildret i v. 32-33.

5.1. Gullkalver
Det grunnleggende elementet i Jeroboams religionspolitiske grep er fremstillingen av to gullkalver, slik det fortelles i 1. Kg 12,28a. I det følgende ønsker jeg å svare på disse spørsmålene:

1. Hvordan så figurene ut, og hvordan var de laget?
2. Hvilken guddom var figurene tenkt i forhold til?
3. Hva var forholdet mellom figurene og den påtenkte guddom?
4. Hva formidlet figurene om guddommen?\(^{156}\)

5.1.1. Hvordan så figurene ut, og hvordan var de laget?
I teksten i 1.Kg 12,28a står det עֶּגֶּלְיֵי זבָּהֶב, som jeg har oversatt til "ungstuter av gull".\(^{157}\) I de vanlige norske oversettelsene er ordene oversatt med "gullkalver". Disse to alternativene gir ganske ulike assosiasjoner. Dersom en i norsk kontekst dveler ved ordet "kalv" er det lett å tegne seg et bilde av en liten kalv av typen Norsk Rødt Fe som er støpt i fullskala av gull. Dette bildet er sannsynligvis feil på nesten alle punkter.

For det første er det nødvendig å vurdere oversettelsen av עֶּגֶּלְיֵי זבָּהֶב. Debatten om hvordan et personnavn på en ostrakon funnet i Samaria\(^{158}\) skal oversettes er et eksempel på at det finnes ulike oversettelser av dette ordet. Navnet er עזgün, og det har blitt oversatt til tysk som "Kalb Jahwes".\(^{159}\) En annen tysk oversettelse av navnet er "Jahwe ist ein Jungstier".\(^{160}\) Her er det så å si to forskjeller. Mens den første oversettelsen leser navnet som en constructus-forbindelse forstår den andre det som en nominal sats, og i tillegg har de ulik oversettelse av עזгуן. Ved å bruke ordet "Kalb" henleder den første oversettelsen til tanken på en liten og forsvarslos kalv, men det spørs om en ikke i stedet bør tenke på en kraftig

---

\(^{156}\) Jf spørsmålene til Koenen 2003: 95 og Toews 1993: 41
\(^{157}\) Jf s. 13
\(^{158}\) Samaria Ostracon nr. 41, jf Noth 1968: 284
\(^{159}\) Koenen 2003: 108, n. 140
\(^{160}\) ibid.:108

161 Koenen 2003: 108
162 ibid.:128, se også Würtwein 1977: 164
163 Koenen 2003: 128f
164 Jer 46,21;50,11. Ps 68,31. Ez 1,7
165 מַסְכָּבָה konge i Moab, Dom 3,12-22, מַסְכָּבָה Davids kone, og navnet fra Samaria-Ostrakaen מַסְכָּבָה.
166 Det kan for øvrig alle som har sett en bonde flytte halvårig gamle stuter rundt i fjøset lett se for seg.
167 En מַסְכָּבָה er et fast begrep for et gudebilde, jf Koenen 2003: 97
169 Jf min oversettelse s. 13
170 Se Aberbach/Smolar 1967

32
5.1.2. Hvilken guddom var figurene tenkt i forhold til?
I forskningen omkring Jeroboams statuer er det avgjørende å finne ut hvilken guddom han ville at statuene skulle knyttes til. Det er i hovedsak tre kandidater.\textsuperscript{171} For det første kan det tenkes at statuen var tenkt i forhold til El, kjent som den høyeste guddommen i det kanaeiske panteon.\textsuperscript{172} Det er sannsynligvis denne guden som har gitt navn til stedet Betel (Els hus), hvor den ene statuen stod. Denne guden var også tilbedt av det som etter hvert ble Israel, men da i en sammenkobling med JHVH.\textsuperscript{173} Likevel er det noen som mener at Jeroboam nå forsøkte å gripe tilbake til en enda eldre tradisjon, og at han altså laget statuer for El uten å inkludere JHVH i statuenes identitet.

For det andre er det mulig at statuen er for Baal(-Haddu), kjent fra Ugarit-tekstene som en fruktbarhetsgud. Baalstilbedelsen ble senere stor i riket Jeroboam grunnla, og det ville ikke vært overraskende om den var tilstede allerede i starten.\textsuperscript{174}

Problemet med å anta at Jeroboam innstiftet en Baal-kult ligger i teksten i Kongebøkene. Der er det gjennomført et skille mellom Baal-dyrkelse og lojaliteten mot Jeroboams statuer. Dette kommer kanskje aller tydeligst frem i tekstene om Jehu, som de deuteronomistiske redaktørene berømmer for å ha ”utrydget Ba’al fra Israel”, men kritiserer for ikke å ”holde opp med de synder som Jeroboam, sønn av Nebat, hadde fått israelittene til å gjøre: å dyrke gullkalvene i Betel og Dan”.\textsuperscript{175} Det er også vanlig å trekke frem Amos’ rolle i dette. Han kritiserer Betel som offered i kraftige ordelag, men nevner ikke selve statuene.\textsuperscript{176} Det gjør derimot Hosea som kaller statuen (trolig i Betel) for ”Samarias ungstut”.\textsuperscript{177}

Dermed ser det ut til at selve statuene ikke har vært noe problem for profetene i Israel, i alle fall frem til Hosea. Det er et avgjørende indisium på at statuene var ment som nettopp en JHVH-statue.

Jeroboams utrop under fremvisningen av statuen kan også tyde på dette. I 1.Kg 12,28 sier han: ”Se, din Gud, Israel som tok deg opp fra Egypt”.\textsuperscript{178} Guden som statuen står i forhold til knyttes til exodushendelsen. Ellers i Det gamle testamentet er exodushendelsen nesten alltid knyttet til JHVH.\textsuperscript{179} Unntaket er fra Bileams velsignelse i Num. 23,22: אל ממרות המפרים. Dette stedet nevnes som et eksempel på den tidligste israelittiske poesi, og dermed har det også en viss tyngde,\textsuperscript{180} og her knyttes altså gudsnavnet El direkte til exodushendelsen. Dersom det er riktig at Bileamsstekstene er svært gamle, kan det tyde på at det på dette tidspunktet var vanlig å tenke at det var El som førte Israel ut fra Egypt.

\textsuperscript{171} I tillegg til disse tre vil jeg nevne Bailey: 1971, hvor det argumenteres for at Jeroboam ville lage statuer for måneguden Sjin fra Mesopotamia (jf s. 5). Denne tenes har ikke fått noen særlig tilslutning i forskninga for øvrig.

\textsuperscript{172} Koenen 2003: 92

\textsuperscript{173} Gottwald 1999: 493-497

\textsuperscript{174} Toews 1993: 41f, Provan ser dette som det mest sannsynlige, se Provan 1988: 64f

\textsuperscript{175} 2. Kg 10,28f. Det gamle testamentet, prøvetekster, Bibelselskapet 2008,

\textsuperscript{176} Am 4,4,5,5.

\textsuperscript{177} Hos 8,5f

\textsuperscript{178} If gjennomgangen av v. 28 på s. 11.

\textsuperscript{179} Toews 1993: 45, som lister opp følgende i note 9: Dom 6,13; 1. Sam 12,6; 2. Kg 17,36; Jer 16,14f; Ex 16,6; Deut 1,27; 6,12,23; 7,8,19; 1. Kg 9,9; 2. Kr 7,22

\textsuperscript{180} Cross 1973: 99, n. 30
Det er vanlig å tenke at Israels opphav kan ligge i en eller annen form for sammenkobling av et innfødt kanaaneisk folk som dyrket El og et folk som kom fra et exodus og dyrket JHVH.\textsuperscript{181} Løsningen på spørsmålet om hvilken guddom statuen i Betel og Dan står i forhold til ligger sannsynligvis også i en sammenkobling, El=Yahweh. Jeroboam benyttet seg av de gamle tradisjonene der El knyttes til exodushendelsen, men i den forstand at El er identifisert med JHVH. Sannsynligvis var det altså denne guddommen statuene skulle stå i forhold til.\textsuperscript{182}

5.1.3. Hva var forholdet mellom figurene og den påtenkte guddom?

Frem til det tyvende århundre var det vanlig å se på Jeroboams statuer som gudebilder, men i løpet av den første delen av 1900-tallet ble tanken om statuene som bærer av den usynlige gud utviklet (die Tragtierhypothese).\textsuperscript{183} Tesen bygger på at statuene til Jeroboam ble forstått på samme måte som kjerubene i templet i Jerusalem\textsuperscript{184}, og delvis slik arken fremstilles i 1. Sam 4,3-7. Disse gjenstandene fungerte som bærere av JHVHs nærver, uten at kultdeltagerne trodde at gjenstandene var et bilde av JHVH. Problemet med die Tragtierhypothese er at selv om det er mulig å vise at en gjenstand kunne tenkes å ha en slik funksjon, sannsynliggjør ikke det at disse konkrette gjenstandene fungerte slik. Kort sagt er det vanskelig å finne argumenter for at akkurat Jeroboams statuer må ha hatt en slik bærer-funksjon.\textsuperscript{185} Samtidig er det fullt mulig å tenke seg at statuene kan ha vært gudebilder. Hovedargumentet for en gudebildeteori ligger i selve teksten. Både i Ex 32,4 og i 1. Kg 12,28 er det snakk om å "se" sin Gud.\textsuperscript{186} Dessuten kan en tenke på Hos 13,2, om at mennesker kysser ungstuter og tolker det som at mennesker tilber oksebilder som Gud. Problemet er at disse tekstene kommer fra en polemisk kilde, og følgelig ikke er sikre religionshistoriske kilder. Dermed blir det vanskelig å avgjøre hvordan de faktisk ble forstått. Det kompliserer saken at en må forholde seg til minst tre ulike instansers oppfatning av statuene: For det første kommer den forståelsen som ble lagt i statuene av dem som laget dem, deretter kommer forståelsen av statuene blant folk som var delaktige i kulten omkring dem, videre er det sannsynlig at folk som visste om statuene, men ikke deltok i kulten hadde sin forståelse av dem og til sist har de som skrev om dette etter at statuene var ødelagt også hatt sin egen forståelse av statuene.

Uansett er det lite som skiller oksebildene fra arken og kjerubene. Alle er de steder hvor to virkeligheter forenes, hvor det himmelske og det jordiske området forenes og de er alle tett forbundet med tanken om JHVHs nærver. For kultdeltageren, skriver Koenen, er dette fellesskapet mye viktigere enn forskjellen på pidestall eller gudebilde av den usynlige gud.\textsuperscript{187}

5.1.4. Hva formidlet figurene om guddommen?

Oksefigurer var i bruk over en lang periode, og over et stort område. Det finnes forskere som mener å finne bakgrunnen for Jeroboams figurer i den egyptiske, den mesopotamiske og den kanaaneiske

\textsuperscript{181} Jf Gottwald 1999: 493-497
\textsuperscript{183} Koenen 2003: 101ff, denne hypotesen kom i sin fulle form i 1927, jf Obbink 1927: 267-274
\textsuperscript{184} 2. Kg 19,15
\textsuperscript{185} Koenen 2003: 102
\textsuperscript{186} ibid.: 108-110
\textsuperscript{187} Toews tenker også i hovedsak på denne måten, se Toews 1993: 53-55
konteksten. Det enkleste er nok å tenke at bruken av denne figuren henspiller på fellesgodset som fantes i den gammelorientalske kulturen.\textsuperscript{188}

Men hva formidlet oksefigurene om guddommene som de ble brukt om? En kan skille mellom to hovedelementer: fruktbarhet og styrke.\textsuperscript{189}

En kan bruke de ugarittiske tekstene for å utdype hva slags betydning dette kan ha hatt i kanaaneisk sammenheng, og der finner en en to ulike måter å tenke fruktbarhet på. Den ene er i forbindelse med guden El, og handler i stor grad om El som far til alt (både guder og mennesker). Når det er snakk om El som okse, er det ofte også snakk om El som far.\textsuperscript{190}

Denne koblingen finnes også i den hebraiske bibel, og aller tydeligst er den i Gen 49,24f hvor en finner uttrykket אֲיַעֲקֹ (Jakobs okse) mot slutten av v. 24 og אֵל אֲיַעֲקֹ (El din far) i starten av v. 25.\textsuperscript{191}

Dermed ser en at oksebildet kan brukes for å signalisere en guddoms farsfunksjon i Jeroboams kanaaneiske kontekst, og at en slik kobling av “far” og “okse” også finnes i GT.

Den andre måten å tenke fruktbarhet på handler om jordbruk og avlinger. Dette er koblet sammen med Baal i de ugarittiske tekstene. Det er han som kan gi torden og regn slik at jorden gir grøde.\textsuperscript{192} Det virker ikke sannsynlig at Jeroboam ønsket å knytte sine statuer til denne type frukbarhetstenkning, men det er vanskelig å utelukke at koblingen kan ha skjedd i folketroen.\textsuperscript{193}

Et avgjørende moment i denne saken er koblingen mellom uttrykket אֲיַעֲקֹ, stedet Sjilo og Jeroboam. Det har blitt sannsynliggjort at akkurat denne formuleringen har vært i bruk i Sjilo\textsuperscript{194}, og siden legenden om profeten Akia fra Sjilo står sentralt i Jeroboam-syklusen (1. Kg 11,26-39) er det ikke vanskelig å tenke seg at koblingen når helt frem til statuene. Dette tyder altså på at en fra offisielt hold ønsket å knytte statuene til en måte å tenke fruktbarhet på som handler om at Gud er alles far.

Når det gjelder makt og styrke ser det ut til at assosiasjonen i hovedsak går i retning av styrke i kamp og krig. Det finnes flere ugarittiske tekster som tyder på det, og en kan vise at oksen også kan fungere på denne måten i Det gamle testamentet.\textsuperscript{195}

5.1.5. Gullkalver som maktrepresentasjon

Når jeg nå skal vurdere statuene i et maktrepresentasjonsperspektiv er det følgende spørsmål jeg ønsker å få svar på:

1. Var det vanlig for konger å lage gudestatuer og evt. Når gjorde de det?

\textsuperscript{188} ibid.: 47, merk note 20-22
\textsuperscript{189} ibid.: 55, se også Jaroš 1974: 352
\textsuperscript{190} 23 av 31 tilfeller, se Toews 1993: 55
\textsuperscript{191} Toews 1993: 57, se også note 63 og 64 samme side.
\textsuperscript{192} ibid.: 56
\textsuperscript{193} ibid.: 60
\textsuperscript{194} Ollenburger 1987: 41f, sitert hos Toews 1993: 59, note 69
\textsuperscript{195} Toews 1993: 61-65.
2. Hvilke konsekvenser fikk statuene for hvordan forholdet mellom kongen og Gud ble oppfattet?
3. Hvordan har statuene fungert i forholdet mellom kongen og de andre makthaverne i samfunnet?

5.1.5.1. Var det vanlig for konger å lage gudestatuer og evt. Når gjorde de det?

I pkt. 2.1.2. av denne avhandlingen ble Paul-Alain Beaulieus artikkel om den babylonske kongen Nabonidus presentert som et metodeeksempel. Nabonidus gjennomførte en større endring av kulten i Babylon, med fokus på å fremheve måneguden Sjin. Et ledd i denne prosessen var å få laget en statue av denne guddommen og plassere den i det relevante templet.\(^{196}\) Dette er helt klart sammenlinnbart med Jeroboams statuer. Kongen står bak endringer i kulten, og for å symbolisere dette lages det en ny gudestatue. Denne plasseres så på et sted som har en viktig posisjon i landets religiøse system.\(^{197}\)

I Det gamle testamentet er det andre konger som også lager gudebilder. En slik er Manasse, som laget et Astarte-bilde og satte det i templet i Jerusalem.\(^{198}\)


5.1.5.2. Statuene og oppfattelsen av forholdet mellom Gud og kongen

Det er selvsagt vanskelig å si med sikkerhet hva som skjedde med oppfattelsen av forholdet mellom Gud og Jeroboam i og med produksjonen av statuene, men det kan være mulig å nærme seg noe gjennom kvalifisert spekulasjon.

Jeroboam er fremstilt som en “outsider” i den forstand at han tilsynelatende ikke var en del av det herskende kongehuset. I tekstene har han heller ingen tilknytning til tempelet i Jerusalem, eller noen andre helligsteder før han blir konge. Han er i stedet presentert som en dyktig mann, som fikk ansvaret for å lede andre i arbeid.\(^{199}\) Dermed var han i utgangspunktet dårlig stilt med tanke på en naturlig kobling mellom seg selv og Gud. I tekstene fortelles det at han fikk støtte fra en profet fra Sjilo,\(^{200}\) men det er ingen tegn på noen videre støtte fra det holdet etter at han ble konge.

Jeg har tidligere understreket hvor avhengig en konge er av en utvelgelse og en støtte fra Gud. Det må være Gud som har valgt kongen, og den utvelgelsen må stå ved lag over tid.\(^{201}\)

Når Jeroboam så produserer to statuer, og sier at disse statuene er den Gud som førte Israel opp fra Egypt, knytter han seg tett til denne Gud. I og med statuene blir han en person som fremmer Guds

\(^{196}\) Beaulieu 2007: 155

\(^{197}\) Jf s. 41f om Helligsteder som maktrepresentasjon.

\(^{198}\) 2. Kg 21,3.7.

\(^{199}\) 1. Kg 11,26-28

\(^{200}\) 1. Kg 11,29-40

\(^{201}\) Se s. 15-17
posisjon i samfunnet og enhver som tilber denne Gud i forbindelse med disse statuene vil også indirekte gi sin støtte til Jeroboam. Anerkjennelse av statuene vil innebære anerkjennelse av at Jeroboam har legitim rett til å produsere statuer av Gud.

Ved hjelp av statuene kommer Jeroboam nærmere Gud, og dermed gjør han seg selv til et mer naturlig valg som kongsemne. På denne måten gjør han også noe av det samme som Sargon av Akkad gjorde da han startet opprøret sitt. I startfasen var det viktig for Sargon å knytte an til bestemte guder for å signalisere hvem han ville være, og hvilke ambisjoner han hadde. Jeroboam, på sin side, fikk vist at han ville være konge for Israel, det Israel som ble ført ut av Egypt.

Når Jeroboam knytter an til den Gud som førte Israel ut av Egypt kobler han samtidig de nye statuene sammen med den kollektive erindringen om exodushendelsen. Dette var en skjelsettingse hendelse i erindringen, som fungerte konstituerende for folkets identitet. Nå ble denne identiteten også knyttet til de nye statuene, og dermed til Jeroboam.

En kan også lure på om valget av oksesbilder har hatt med dette å gjøre. Det er vanskelig å fastslå med sikkerhet om det fantes en statue i tempelet i Jerusalem, men dersom det ikke var det kan det tenkes at Jeroboam legger opp til en gudsdyrkelse som skal være lettere tilgjengelig for folket. Da passer det godt å velge en ungstut som figur, i og med at ungstuten hadde en naturlig plass som gudefigur i den kanaanéiske kulturen. Forsøkte Jeroboam å konstruere en kult som var mer folkkelig enn den som var i Jerusalem? Det ville i så tilfelle tjene hans formål på en god måte.

5.1.5.3. Statuene og forholdet mellom kongen og andre makttutøvere i samfunnet

Det er lett å tenke seg at produksjonen av de to statuene har hatt en avgjørende påvirkning på forholdet mellom Jeroboam og de øvrige makttutøverne i samfunnet. Dersom Jeroboam var en “outsider” med liten tilknytning til den religiøse sfære har det gitt ham dårlige kår som den sentrale makttutøver i samfunnet.

Både eldste, prester og profeter hadde tilknytning til den religiøse livet i samfunnet, og kanskje de gav sin støtte til Jeroboam fordi de trodde at han ville la dem være mektigst på dette området? Det blir ren spekulasjon, men om så var tilfelle skjedde det en maktforskyvning i og med statuene, for da ble det opprettet en ny hovedkult i landet – med en ny hovedperson: Jeroboam.

I 1. Kg 12 er det i alle fall leder av folket som gjør Jeroboam til konge, sannsynligvis de samme som hadde forkastet Rehabeam. Det er fristende å spekulere i om de forventet at den nye kongen ville legge opp til en mindre sentralstyrt kongsmakt. I så tilfelle vil statuene ha vært et tegn på det motsatte. Ved hjelp av dem, og kultstedene de ble plassert på, la Jeroboam opp til en sterk religiøs sentralmakt.

---

202 Heinz 2007: 71
203 Jf s. 28
205 Jf Toews 1993: 55 og s. 37f over.
206 Se s. 22ff
5.2. Helligsteder i Betel og Dan, og offerhauger ellers?
De to statuene Jeroboam laget ble ifølge 1. Kg 12,29-30 plassert i Betel og Dan, henholdsvis i sør- og nord-enden av det nye kongeriket. Begge stedene er funnet arkeologisk.\textsuperscript{207} Det er også sannsynlig at det ble bygget (ut) helligsteder på disse plassene. Videre står det i v. 31 at Jeroboam ”laget hus på offerhøydene.”\textsuperscript{208}

Spørsmålene i det følgende blir:

1. Hvorfor ble akkurat Betel og Dan brukt som helligsteder?
2. Hva menes med ”hus på offerhøydene”?
3. Hva var forskjellen i status mellom Betel/Dan og husene på offerhøydene?

5.2.1. Hvorfor ble akkurat Betel og Dan brukt som helligsteder?
I 1. Kg 12,26-33 gis det bare en begrunnelse for at det ble bygget (ut) helligsteder i Betel og Dan, og det er fra frykten for at tempelet i Jerusalems plass som viktig helligdom skulle undergrave Jeroboams ferske kongsmakt. Samtidig gir teksten heller ingen signaler om at den vil fortelle om alt Jeroboam gjorde, eller bare om nok til å vise hvor galt han kommer ut i møte med den deuteronomistiske standarden.\textsuperscript{209} Det kan for eksempel tenkes at Hos 8,5f forteller om en statue i Samaria\textsuperscript{210}, men den byen ble grunnlagt lenge etter at Jeroboam var død. Dermed er det lite sannsynlig at den teksten tyder på flere steder på Jeroboams tid. Muligheten kan likevel ikke utelukkes, og det er også sannsynlig at Sjekem må ha hatt et helligsted.\textsuperscript{211}

Uansett er det Betel og Dan som fremheves i 1. Kg 12,26-33, og dermed får de avgjørende betydning for dette studiet. Finnes det gode grunner til at Jeroboam skulle velge akkurat disse stedene?

I forskningen har det blitt stilt spørsmålstegn ved henvisningen til Dan. Hører den med til den opprinnelige teksten, eller er den lagt til (sammen med en dobbling av antall statuer) for å fremstille Jeroboams kult som enten polyteistisk eller i det minste poly-jahvistisk?\textsuperscript{212}

De viktigste argumentene mot Dan-omtalens originalitet er:

- Mangelen på ovtvrig gammeltestamentlig vitnesbyrd om en sentral helligdom i Dan
- Manglende sammenheng mellom problemstillingen i v. 26-27 og Dan, som lå langt mot nord.
- At det virker passende for de deuteronomistiske redaktørenes prosjekt å gjøre Jeroboams synder overtydelig, for eksempel ved å øke antall statuer og helligsteder.\textsuperscript{213}

Disse argumentene besvares på følgende måte:

\textsuperscript{207} Forutsatt at man godtar det moderne Betin som Det gamle testamentets Betel, jf Koenen 2003: 3ff
\textsuperscript{208} Jf kommentaren til v. 31 på s. 12.
\textsuperscript{209} 2. Kg 2,17
\textsuperscript{210} Jf Ahlström 1982: 62, og debatten i n. 89.
\textsuperscript{211} Toews 1993: 80-86
\textsuperscript{212} Würthwein 1977: 165, omtalen av Dan forstås som: eine dtr Fiktion
\textsuperscript{213} Toews 1993: 70f, som lar Nielsen 1955 være utgangspunkt for argumentasjonen.
Det er ikke til å komme utenom at det gammeltestamentlige vitnesbyrdet for et viktig helligsted i Dan er mindre enn saken er for Betel, men i og med Dom 17-18 er det likevel bevitnet utenfor 1. Kg 12. Am 8,14 tyder også på at det har vært en statue i Dan.

- Det er en feilslutning å gå ut i fra at nærhet til Jerusalem var det eneste kriteriet for utvelgelsen av helligsteder. Andre kriterier kan ha vært alder på helligstedet og tilgjengelighet for andre deler av befolkningen, for eksempel de som bodde i Galilea-området.

- Utgravningene ved Tel-Dan har blant annet funnet et helligsted som kan dateres til Jerbooaams tid, eller litt før. Dette er av en størrelse og karakter som gjør det naturlig å tenke at det er en viktig helligdom. 214

Disse argumentene taler for at det er mest sannsynlig at Dan hører hjemme i den opprinnelige teksten. Da tenker en at Dan er med fordi det lå godt til for innbyggere nord i riket, og at det på tross av den tynne bevitnelsen i Det gamle testamentet hadde en viktig plass som kultsted i folkets tradisjoner.

For Betels del er det et større gammeltestamentlig materiale som tyder på at stedet har vært et naturlig alternativ. Det har tradisjoner knyttet til både Abram og Jakob, i tillegg til en tilknytning til paktsarken og Samuel.215 Dessuten har arkeologene funnet spor av helligsteder som går tilbake til før stedet kan knyttes til dyrkelsen av JHVH.

Dermed kan en konkludere med at Jeroboam valgte Betel og Dan som helligsteder fordi han på denne måten fikk gitt et religiøst tilbud som var tilgjengelig for befolkningen, og samtidig knyttet an til tradisjonelle helligsteder med en sentral plass i folkets erindring.

5.2.2. Hva menes med "hus på offerhøydene"?
Utrykket בָתֵּי בָמוֹת, som jeg i pkt. 3.2. har valgt å lese som בתה הבמות,216 har vært grundig diskutert i forskningen. I første omgang er det nødvendig å skille mellom בתה הבמות på den ene siden og בתה הבמות (sg.) eller בתה הבמות (pl.) på den andre. בתה blir vanligvis oversatt med "offerhøyde" i norske bibler og i arkeologien fungerer det som teknisk term på en bestemt tilbedelsesplass.217

Det er vanskelig å vite nøyaktig hva som kjennetegner en בתה הבמות, men de kan inkluderes i gruppen “alter” (i motsetning til “tempel”).218 Med det signaliseres det at en ikke forstår det som en bygning, men som et åpent sted hvor det stod minst et alter, og muligens andre elementer også. Samtidig kan det også forstås på en annen måte. På bakgrunn av omtalen av בתה הבמות i 1. Sam 9-10 kan det forstås som et sted hvor det er ofring, spising og husrom for minst tretti personer.219 Dermed skiller det fra alter-konseptet som er nevnt over. Det er også en uenighet om hvorvidt בתה הבמות måtte være på høyder eller ikke. Et kompromiss

---

214 Til hele listen: Toews 1993: 71-72, til de neste tre avsnittene se 73f
215 Gen 12,8;13,3f; 28,10;22; 35,1-7 og Dom 20,27, jf Toews i fotnoten over.
216 Se kommentaren til v. 31 på s. 12.
217 Haran 1981: 33
218 Haran 1981: 31-37
mellom de ulike måtene å forstå begrepene på er å tenke at בֵּית בָּמוֹת referer til noe mellom et tempel og en כָּפָה.

Det er også foreslått at בֵּית בָּמוֹת i 1. Kg 12,31 referer blant annet til Dan og dermed til Tel-Dan-utgravningen hvor man angivelig finner en כָּפָה og ved den avanserte kultiske bygningen som kanskje utgjorde en בֵּית בָּמוֹת."

For denne avhandlingen blir det interessant å forsøke og finne ut om בֵּית בָּמוֹת referer til Jeroboams byggeprosjekter i Betel og Dan, eller om det referer til noe helt annet. I 1. Kg 13,32 er det snakk om "alle helligdommer på haugen ved byene i Samaria"220. Dette kan tyde på at de fleste byene i nordriktet (og Juda?) hadde בֵּית בָּמוֹת i nærheten. Samtidig er det, som nevnt over, bare Betel og Dan som blir omtalt med statue i Kongebøkene. Slik det fremstilles der ser det ut som at Betel og Dan har vært sentrale deler av et nettverk av kongelige helligsteder.221 På grunn av materialets omfang og bredde er det vanskelig å konkludere her, men jeg går ut fra at "hus på offerhøydene" referer til en annen del av Jeroboams religiøse byggeprogram enn (ut)byggingen av helligstedene i Betel og Dan. Dermed ser jeg for meg at han bygget hus på offerhøydene i nærheten av de fleste byene i riket sitt, i tillegg til de to hovedhelligstedene i Betel og Dan.

5.2.3. Hva var forskjellen i status mellom Betel/Dan og husene på offerhøydene?

Når det ser ut som Jeroboams byggeprogram var todelt er det naturlig å stille dette spørsmålet: Var det forskjell i status? Betel og Dan omtales som kongelige helligsteder222, men hva legges i det? Utrykket er hentet fra Am 7,13 hvor Amasja, som er prest i Betel, kaller stedet for "מִקְזְדַשׁ־מֶלֶךְ" og "בֵּית מַמְלְכָּה".223 I første omgang kan en undre seg over mangelen på bestemt artikkel. Skal det oversettes "en kongelig helligdom" og "et rikstempel", i den forstand at det kan være mange andre av dem, eller skal det være "den kongelige helligdommen" og "rikstemplet"? Det kan tenkes at teksten skal forstås som en bestemt form, som blir skrevet ubestemt av poetiske grunner. 224

Når en tenker slik jeg gjør i pkt. 5.2.2. om betydningen av בֵּית בָּמוֹת blir det en naturlig å fortsette tanken slik at det er Betel og Dan som er בֵּית מַמְלָכָה og מִקְזְדַשׁ־מֶלֶך, men dette kan ikke bli mer enn en gjetning. Likevel antar jeg dette for arbeidet videre i avhandlingen.

Forskjellen i status mellom Betel/Dan på den ene siden og בֵּית בָּמוֹת på den andre, blir dermed at det var Betel/Dan som var direkte knyttet til kongen. Der ble kongens budskap gjort kjent, og offerpraksisen på stedene var preget av kongens religiøse preferanser. Det er derimot sannsynlig at det var lettere for enkeltpersoner å slippe til på de mange בֵּית בָּמוֹת, og følgelig vanskeligere for kongen og prestene å

---

220 NO 78/85
221 Toews 1993: 74
222 Se forrige side.
223 Oversatt med "kongelig helligdom" og "rikstempel" i NO 78/85
224 Andersen & Freedman 1989: 774f, De mener også at Jeroboam kan tenkes å ligge bak begrepet.
kontrollere hvem det ble ofret hva til.\textsuperscript{225} Samtidig har nok kongen også bygget בָּמוֹת, og dermed blir de også en del av hans religiøse maktrepresentasjon.

### 5.2.4. Helligsteder som maktrepresentasjon

For å belyse helligstedenes maktrepresentererende funksjon er det nødvendig å se hvordan steder og bygninger fungerer som erindringsbærere. Deretter vil jeg trekke frem andre kongers byggeprosjekter, med fokus på maktrepresentasjon. Til sist vil jeg applisere disse to elementene på Jeroboam og byggingen av helligsteder i Betel og Dan.

#### 5.2.4.1. Erindringens rolle for Betel og Dan

I pkt 4.2.1. skrev jeg at erindring knyttes til steder fordi disse lar “brukerne” samle erindring i tilknytning til dem. Et sted som Betel knytter sammen flere elementer fra tradisjonen, som for eksempel Jakob og Abraham. Nå gjør ikke teksten noe poeng av disse to i tilknytning til Betel, men viser hvordan et sted kan ha tilknytning til flere elementer fra erindringen samtidig. Stedet kjennetegnes også av at det kan forblie, og dermed er synlig og erfartbart også lenge etter at det som utgjør erindringen har skjedd.\textsuperscript{226} Det blir et bindeledd mellom erindringen og den som erindrer.


For at forandring skulle kunne godtas i samfunn som dette var det nødvendig å vise hvordan det nye stod i forlengelsen av det gamle, og det å plassere bygningene som rommet de nye statuene på gammel grunn gav inntrykk av at dette egentlig var en fortsettelse mer enn et brudd.\textsuperscript{227}

#### 5.2.4.2. Kongen som byggmester

I Det gamle testamentet er det relativt vanlig at kongen er ansvarlig for større eller mindre byggverk. David er skildret som byggherre, men blir langt overgått av Salomo, som er byggeren par excellence i Samuels- og kongebøkene.\textsuperscript{228}

I den gammelorientalske verden generelt fungerte for eksempel tempelbygging som en effektiv leverandør av ideologisk legitimasjon til kongen.\textsuperscript{229} Sargon av Akkad sørget for å få gjennomført store generelle arkitektoniske endringer i byen Kish, for å legge den nye verdensordenen inn over befolkningens erindring.\textsuperscript{230} Han ville fjerne alt som holdt oppe erindringen av det gamle, slik at det skulle glemmes, for på den måten å gjøre seg selv til enehersker også kulturelt og erindringsmessig sett.

\textsuperscript{225} Jf Koenen 2003: 109 om “Volksglaube”, altså tro og tanker hos menigmann som ikke alltid var slik kongen og prestene ville ha det.
\textsuperscript{226} For ikke å si: etter at det som utgjør erindringen har funnet sted.
\textsuperscript{227} Jf Launderville 2003: 178
\textsuperscript{228} Gottwald 2001: 90f
\textsuperscript{229} ibid.: 125
\textsuperscript{230} Heinz 2007: 73
Når en konge iverksatte et bygnings- eller oppussingsprosjekt i tilknytning til et tempel eller helligsted knyttet han seg til guddommen som holdt til der.

5.2.4.3. Hva oppnådde Jeroboam gjennom helligstedene i Betel og Dan?
For Jeroboam blir de gamle helligstedene koblingen til den kollektive erindringen. Selv om han forsøkte å lage en kult hvor den samme guddommen fortsatt skulle bli tilbedt gjorde han det gjennom to nye statuer, og for at dette nye elementet skulle bli godtatt trengte han en tilknytning til noe gammelt.

Betel og Dan har begge, som vist over, en lang tradisjon som helligsteder, og dermed oppfylte de Jeroboams behov for en slik tilknytning. Sammen med de nye statuene fungerte helligstedene som palimpsest – det nye trådte klart frem, men samtidig så en det gamle og tradisjonelle.

I og med byggingen eller utbedringen av bygningene på disse stedene fikk også Jeroboam vist seg som den som tok seg av kultstedene, og dermed den som sørger for kulten. Han fikk vist at han var en konge som tok sitt ansvar som bindeledd mellom Gud og folket alvorlig\(^{231}\), og styrket dermed sin gudommelige legitimasjon. Helligstedene var et godt egnet sted til å styrke relasjonen mellom folk og konge.\(^{232}\)

Disse stedene skulle være steder hvor store mengder folk kunne samles for å delta i religiøse høytider\(^{233}\), dermed bidrog de også til å samle den nye statens innbyggeren og fortelle dem hvem de var og hvem de hørte sammen med. De fungerte også ekskluderende i forhold til dem som ikke kom til å feire sine fester der, altså innbyggerne i sør. På denne måten ble skillet mellom sør og nord konkretisert i og med helligstedene i Betel og Dan.

Utrykkene “kongelig helligsted” og “rikstempel”\(^{234}\) forteller også noe om hvor sentrale disse stedene var for kongen. De var hans helligsteder, og dermed de sentrale helligstedene i riket. Det forteller også noe om at det kunne være en hel del andre helligsteder i landet, og Jeroboam kan ha bygget ut flere av disse også, men Betel og Dan var de stedene kongen først og fremst identifiserte seg med. Dermed ble det også de som først og fremst representerte hans makt.

Betel og Dan ligger langt fra hverandre for å være i nordriket, og dermed fylte de også en annen funksjon som representasjon av makt: De sørget for at det nye regimet fikk en synlig symbolisering i både sør- og nordenden av riket. Dermed markerte de også det geografiske området som Jeroboam hersket over, og gav identitet og enhet til den nye staten.\(^{235}\)

\(^{231}\) Jf s. 19-21  
\(^{232}\) Jf s. 15-17  
\(^{233}\) Jf s. 45ff  
\(^{234}\) Fra Am 7, se over s. 40f  
\(^{235}\) Toews 1993: 75
5.3. Et nytt presteskap?

I den andre delen av 1.Kg 12,31 fortelles det at Jeroboam tok prester fra hele folket\textsuperscript{236}, som ikke var av Levis sønner. Hva innebærer dette? Var dette vanlig praksis for nye konger? Hvorfor utnevnte eventuelt nye konger prester, og har det noen betydning at de ikke var levitter?

5.3.1. Hva menes i 1. Kg 12,31?

I Krønikebøkene parallelltekst om Jeroboam fortelles det at Jeroboam drev levittene og prestene\textsuperscript{237} bort fra nordriket.\textsuperscript{238} Denne avhandlingen bygger ikke på innholdet i Krønikebøkene, men tanken er interessant. Er det sannsynlig at Jeroboam utviste de prestene\textsuperscript{239} som hadde gjort tjeneste under Salomo fra nordriket og dermed var nødt til å innsette nye?

Det er i alle fall ikke usannsynlig.\textsuperscript{240} Det er i denne sammenhengen nødvendig å løse opp forholdet mellom sakral og sekulær tjeneste.\textsuperscript{241} Prester og levitter var en del av kongens menn, og det var vanlig for herskere å utnevne sine egne folk til høye stillinger i presteskapet.\textsuperscript{242} Det var vanlig for nye herskere å gjøre mer eller mindre drastiske grep i forhold til presteskapet. Saul, Salomo og Jehu kan nevnes som ulike gammeltestamentlige eksempler på dette.\textsuperscript{243}

Da kan en straks se en mulig forklaring på utnevnelser av nye prester, som er løsrevet fra den polemiske tendensen i 1. Kg 12,26ff.\textsuperscript{244} Det er sannsynlig at Salomo hadde utnevnt ledere for presteskapet i nord som han kjente og stolte på, enten personlig eller gjennom familiære bånd. Disse ville nødvendigvis bli et politisk problem for Jeroboam, med tanke på at lojaliteten nå kunne ha gått over til Rehabeam. Kanskje disse fikk valget mellom å sørge ny lojalitet, forlate landet eller bli drept?

I forlengelsen av dette er det dermed sannsynlig at Jeroboam fikk behov for å innsette nye prester, eller i det minste nye ledere av presteskapet. Dessuten vil det uansett ha vært naturlig med nye prester i forbindelse med innstiftelsen eller utvidelsen av helligstedene i Betel og Dan.\textsuperscript{245} Dersom en ser på rekrutteringen av prester tidligere i det deuteronomistiske historieverket ser det ikke ut som om det var noe presedens i tidligere utnevnelser som tilsa at det måtte være levitter, og dermed er det sannsynlig at det ikke var det nå heller.\textsuperscript{246}

Den første delen av v. 31 forteller at Jeroboam "laget hus på offerhøydene"\textsuperscript{247}, og en kan spørre seg om prestene han utnevnte også gjorde tjeneste i disse sammenhengene. Teksten i Dom 17 tyder på at også enkeltpersoner som hadde råd til det kunne "ansette" sine egne prester. Dermed tror jeg det mest

---

\textsuperscript{236} Ordrett: fra folkets ender, altså fra hele folket.
\textsuperscript{237} To adskilte størrelser i Krønikebøkene, jf Toews 1993: 88
\textsuperscript{238} 2. Krøn 11,13-15
\textsuperscript{239} Eller mer sannsynlig: noen få av dem, jf Toews 1993: 94
\textsuperscript{240} Toews 1993: 90-94
\textsuperscript{241} Ahlström 1982: 46, også sitert hos Toews 1993: 93
\textsuperscript{242} Ahlström 1982: 46f, se også Mettinger 1976: 306
\textsuperscript{243} Toews 1993: 90f, Se 1. Sam 21,7 om Saul, 1. Kg 1,5-8; 2,26 om Salomo og 2. Kg 10,11 om Jehu.
\textsuperscript{244} Som Toews gir mye oppmerksomhet, se ibid.: 88-95
\textsuperscript{245} Jf s. 22ff og Blenkinsopp 1995: 70
\textsuperscript{246} Toews 1993: 89
\textsuperscript{247} Jf s. 12 om v. 31.
sannsynlige er at husene på offerhøydene på noen steder ble betjent av prester utnevnt av Jeroboam, og at det muligens var prester som ikke var betalt av ham på andre offerhøyder. Det viktigste for Jeroboam var nok å få innsatt nye prester i forbindelse med helligstedene i Betel og Dan.

5.3.2. Presteskap som maktrepresentasjon
Prestene hadde en viktig maktrepresenterende funksjon i den forstand at de var i direkte kontakt med vanlige israelitter. Den jevne israelitt hadde sannsynligvis behov for å få gjennomført bestemte ofringer, og til det trengte han gjerne prestens kompetanse. Når så denne israelitten visste at presten som han gikk til var Jeroboams prest, hadde det en direkte maktrepresenterende funksjon.

Det er sannsynlig at prestene i tilknytning til Betel og Dan har hatt en sterk tilknytning til Jeroboam, i og med at disse helligstedene var kongelige helligsteder.248 Prestene på slike steder hadde ofte en sterk tilknytning til kongen og hoffet så å si, og kunne også tale på kongens vegne.249

I nærorienten generelt var presteskapet helt fundamentalt når det kom til politisk orden og kontroll,250 og selv om en ikke får inntrykk av at presteskapet var like mektig i kongetiden i Israel som det kunne være i Mesopotamia, var det likevel viktig nok til at Jeroboam sørget for å få innflytelse over dem gjennom å utnevne nye prester.

Prestene var forvaltere av religiøs sannhet, og hadde dermed autoritet når det gjaldt å formidle hva som var sant og rett. Det ser ikke ut til at prestene har hatt noen forkynnende virksomhet251, men de har nok likevel formidle sitt syn på samfunnet. Når Jeroboam har hatt presteskapets støtte har det sannsynligvis ført til at de i stor grad har vært positivt innstilte til ham. Det blir en effektiv form for representasjon av makt, i og med presteskapets religiøse stilling i samfunnet.

Sargon av Akkad sørget for å sikre seg et lojal klientell i Kish etter at han hadde gjort opprør.252 Det kan se ut som Jeroboam står i denne tradisjonen når han insetter nye folk som prester. Han var også avhengig av at presteskapet var lojale mot ham med tanke på høytidsfeiringene. Dersom han ikke hadde hatt prester som regnet ham for å være den legitime kongen, ville det ha vært mye vanskeligere å bruke høytidene til å representere makt.

\[248\] Jf s. 40f
\[249\] Jf s. 22ff. og Blenkinsopp 1995: 79
\[250\] Gottwald 2001: 146f
\[251\] Blenkinsopp 1995: 82
\[252\] Heinz 2007: 72
5.4. En høytid som den i Juda

Det siste identifiserbare grepet som er skildret i 1. Kg 12,26-33 er feiringen av en høytid etter mønster fra Juda. Det eneste den etablerte teksten forteller i tillegg er at den fant sted på en fest som ble feiret i den åttende måneden og på den femtende dagen.\[253\] Datoangivelsen forteller at dette var en høstfest, og dermed ligner den sannsynligvis på Løvhyttefesten i Jerusalem.\[254\] Det var en pilegrimsfest, og samlet mange mennesker fra til dels store områder. Den omtales også som den viktigste pilegrimsfesten i kongetiden.\[255\]

Utgangspunktet er altså at Jeroboam feiret en høytid som lignet på Løvhyttefesten i Jerusalem. Det åpenbare spørsmålet er: Hva inneholdt denne festen?

5.4.1. Hva inneholdt høstfesten i Juda?

Forskningen har etter hvert kommet frem til at høstfesten i Juda sannsynligvis inneholdt følgende elementer:

1) Feiringen av JHVH som konge
2) Feiringen av JHVHs utvelgelse av David og Jerusalem
3) Feiringen av exodushendelsen og landnåmet\[256\]

Feiringen av JHVH som konge passet særlig godt inn i denne høstfesten, også på grunn av klimaet. Når sommeren var var landet tørt, og befolkningen var helt avhengig av at deres Gud gav regn, slik at det ble grunnlag for liv også i det kommende året. En slik kobling av Gud som konge og Guds makt over regnet finner en i Salme 29\[257\], 68\[258\], 84\[259\] og 93\[260\].\[261\] En kan også se på profetlitteraturen for å knytte Guds kongsmakt til denne festen, og dette tyder på at en slik feiring også fant sted før eksilet.\[262\]

Det er antydninger utenfor salmene i retning av at også kongens tronstigelse (enthronement) ble feiret på høstfesten.\[263\] For det første virker det som et bra tidspunkt for kuppforsøk, eller konkurrerende krav på tronen, for eksempel for Absalom, Adonijah og Salomo.\[264\] For det andre tyder den israelske måten å datere hendelser på, der en bruker regjeringstid som utgangspunkt, at kroninger skjer på samme tid av året.\[265\] For det tredje blir det helt naturlig med en fornyelse av guddommens utvelgelse av kongen i...

---

\[253\] Kanskje grunnen til at den femtende dagen er valgt har med et skifte fra fullmåne-kalender til nymåne-kalender å gjøre?, jf Eaton 1986: 104. Jf også s. 12f av denne avhandlingen om v. 32-33: Teksten en finner i våre bibeloversettelser inneholder også en påstand om at denne datoen var noe Jeroboam tenkte ut for seg selv, men siden dette sannsynligvis er et innskudd i teksten vil jeg ikke Behandle denne problemstillingen direkte.

\[254\] ibid.: 112

\[255\] ibid.: 112

\[256\] Se særlig v. 2 og 11

\[257\] Se særlig v. 10 og 25

\[258\] Se særlig v. 4 og 7

\[259\] Se særlig v. 1 og 4

\[260\] Eaton 1986: 107

\[261\] ibid.

\[262\] ibid.: 112

\[263\] ibid.: 112, som sitter Mowinckel i denne sammenhengen.
forlengelsen av at guddommens status som konge blir feiret, når man tar sammenhengen mellom kongens og Guds kongestatus med i bildet. 

Fra salmematerialet kan en trekke frem blant annet Salme 2 og 132.

I Salme 2 er kroningen av kongen innsluttet i en presentasjon av Guds kongedømme. Salmen handler om JHVH og hans salvede, og forteller hvordan JHVHs makt langt overgår alle kongene i området rundt. Formuleringen “אֲנִי נבָסַכזְת ִי מַלזְכ ִי” gjør det helt eksplisitt at det er Gud som har valgt kongen, og tanken videre er at kongen hersker så å si på vegne av Gud. Denne salmen kaster muligens lys over ritene i forbindelse med innsattelsen av en konge, og det kan tenkes at dette hørte hjemme i høstfesten.

Salme 132 blir forstått som en tekst til bruk i forbindelse med en feiring av at paksarken, og dermed JHVHs nærvar, ble flyttet til Jerusalem av David. I denne feiringen gjentok man mye av handlingen, og det kan blant annet ha vært en prosesjon der paksarken på nytt ble ført inn i byen. På den måten blir selve grunnlaget for helligstedet fornyet, og dermed understrekes statens livgivende funksjon. I denne salmen knyttes også høstfesten sammen med tanken om kongens kall.

Salme 144 kan også ha bakgrunn i høstfesten. I denne salmen virker det som kongen er satt i stor fare, og trenger å bli reddet (v. 10). Dette kan ha sammenheng med et rite som kongen måtte gå gjennom i løpet av høstfesten. Der ble han satt i stor fare, måtte ned i mørket for å bli frelst fra mørket av JHVH. Dette ritet understreket forholdet mellom kongen og JHVH, og styrket troen på at Gud ville velsigne samfunnet gjennom kongen.

Med tanke på innholdet i salmene som jeg nå har gjennomgått, og indisiene fra det øvrige materialet ser det ut som høstfesten har inneholdt riter knyttet til kongen.

Når det gjelder exodushendelsens rolle i høytiden er det avgjørende å fokusere på den funksjonen exodushendelsene, inklusiv paksinngåelsen ved Sinai, har for Israel. Den er Israels skapelse, i den forstand at den er en manifestasjon av Guds utvelgelse av Israel som sitt folk. Dermed bør formuleringen "עֹששֵֵּׂנו ם" i Salme 95,6 forstås som den henvisning til denne skapelsen av folket, av Israel. Salmen har for øvrig exodus-tematikk helt eksplisitt i v. 8-11. Exodushendelsken kan også forstås som det stedet hvor Gud gjør seg til konge over Israel.

---

266 ibid.: 113, jf også s. 15-17
267 ibid.
268 Bokstv: ”Jeg har tømt ut min konge”, dvs. ”Jeg har innsatt min konge”, kanskje: ”Jeg har salvet min konge”, jf Craigie & Tate 2004: 63
269 Eaton 1986: 113. Til neste avsnitt: se ibid. 126
270 Leslie C. Allen leser den på en annen måte, se Allen 2002: 357-365
271 Eaton 1986: 129
272 ibid.: 130
273 Mowinckel 1967: 108
274 ibid.
Fornyelsen av exodushendelsen var etter all sannsynlighet et element ved høstfesten, og det er blant annet fire andre poetiske tekster en kan bruke for å vise dette: Ex 15,1-18; Sal 68, Sal 81 og Sal 114.275

I Ex 15 synger Moses og israelittene om Herrens seier over egypterne, og det er interessant å merke hvordan stykket slutter. I v. 17-18 nevnes både helligdommen som Herren har grunnlagt og at Herren er konge. Dette styrker teorien om at exodushendelsen er det stedet hvor Herren ble konge over Israel.

I de to første versene av Sal 114 står det at det var da Israel dro ut fra Egypt at det ble Herrens rike. Igjen fungerer altså exodushendelsen konstituerende for tanken om Israel som Herrens kongedømme.276

Sal 68 kan sies å være en prosesjonssalme (jf v. 25), som kan høre hjemme i høstfesten. I v. 8-11 er exodushendelsen omtalt, og Gud er blant annet den som lar regne strømme. Videre viser denne salmen hvordan exodushendelsen fungerer som myten om seieren over de andre folkeslagene.277

Salme 81 er en nytårsalsalme, som dermed ble brukt på høstfesten. I v. 11 av denne salmen introduserer Gud seg selv med ordene: "Jeg er Herren, din Gud, som førte deg opp fra Egypt".278

Dermed er exodushendelsen knyttet direkte til høytiden som det refereres til i 1. Kg 12,32-33.

5.4.2. Hva inneholdt høstfesten Jeroboam innstiftet?

I det foregående punktet ligger det mye informasjon om høstfesten i Juda, men hvor mye forteller det egentlig om festen Jeroboam innstiftet? En kan trekke tydelige likhetslinjer. Dersom en kan sannsynliggjøre at to av elementene fant sted, er det rimelig å gå ut i fra at også det tredje elementet har vært til stede.279 De to som lettest kan sannsynliggjøres direkte er feiringen av JHVH som konge, og feiringen av JHVH som den som førte Israel ut av Egypt.


Formuleringen fra 1. Kg 12,28 knytter guden nevnt over statuene til Jeroboam eksplicit til exodushendelsen. Dette er nok til å antyde at exodushendelsen har vært en del av kulten som fungerte i Jeroboams rike.

---

275 ibid.: 129f
276 ibid.: 108f, se også s. 28
277 ibid.: 173
278 NO 78/85: Salme 81,11
279 Toews 1993: 105, resonnementet som jeg legger frem i det følgende er bygget på s. 105-107
280 Som har direkte tilknytning til Jeroboam gjennom legenden om profeten Akia, jf. s.34f
Dermed er det sannsynliggjort at to av de sentrale elementene fra festen i Juda passer godt inn i nordriket. Når det gjelder det tredje elementet, JHVHs utvelgelse av David og Jerusalem er det vanskelig å finne eksplicitte hentydninger. Likevel var også denne tanken svært vanlig i Jeroboams omverden, og for en konge som ham, som var uten biologisk legitimitet var en slik guddommelig utvelgelse svært betydningsfull.\textsuperscript{282} I en slik nordlig variant av feiringen av utvelgelsen av David og Jerusalem er det vanskelig å være sikker på hva som skulle svare til Jerusalem. Det er mulig å tenke at dette skulle være Sjekem\textsuperscript{283}, men det var Betel og Dan som var de viktigste kultstedene\textsuperscript{284}, og da virker det spesielt om Sjekem skulle være det som ble markert i en høytid. Det letteste svaret på dette problemet er nok å anta at det ikke trengte å være noe som tilsvarte Jerusalem direkte. Kanskje de markerte at landet var utvalgt? Uansett, ettersom de to andre elementene sannsynligvis var til stede, er det også sannsynlig at høstfesten Jeroboam innstiftet feiret utvelgelsen av ham til konge over Israel.

5.4.3. Høytid som maktrepresentasjon


Nyårsfesten i Babylon inneholdt et eksempel på et rituale som synliggjorde forholdet mellom templet, kongen og gudene. Kongen ble ført frem for templet, slått av ypperstepresten og deretter dratt etter ørene inn i templet. Der måtte kongen fremsi sin uskyld for gudene. Etter at kongen hadde gjort det fikk han alle de fysiske symbolene på at han var konge, som kronen og septeret, og ble på nytt slått av ypperstepresten. Dersom tårene så strømmet fra kongens øyne var guden med kongen, men dersom kongen ikke gråt, var guden sint på kongen.\textsuperscript{285}

I løpet av høytiden i nordriket vil det ha blitt markert at Jeroboam er konge, utvalgt av Gud, og en kan tenke seg at Guds velvilje mot kongen blir rituelt sikret. Dersom en tekst som Salme 2 ble brukt i en slik sammenheng har den fremstilt kongen som Guds sønn.

En pilegrimsfest som denne høstfesten var vil ha vært særdeles effektiv som sted for maktrepresentasjon. I og med at det er en pilegrimsfest har det vært stor oppslutning om den. Felles resitasjon av for eksempel salmer har vært en god anledning til å styrke relasjonen mellom folk og konge,\textsuperscript{286} og dersom det er riktig at festen kretset omkring håpet om at Gud ville gi regn i det kommende året vil innsatsen også ha vært stor. Dette kan ha vært et tveeggget sverd for kongen, med tanke på at han plasseres som den som skal sørge for at Gud gir regn.\textsuperscript{287} Dersom det ikke kommer regn det neste året kan det være en seriøs trussel mot kongens legitimitet.

\textsuperscript{282} Mettinger 1976: 168
\textsuperscript{283} Jf Toews 1993: 105
\textsuperscript{284} I og med at det var på disse stedene at statuene ble plassert.
\textsuperscript{285} Lambert 1998: 65
\textsuperscript{286} Jf s. 15-17
\textsuperscript{287} Jf s. 17
I løpet av høstfesten ble, som nevnt over, exodushendelsen markert. Når en slik konstituerende hendelse trekkes frem fra den kollektive erindringen, og for eksempel knyttes sammen med folkets mytiske opphav, har kongen anledning til å plassere seg selv inn i dette. Gud blir feiret som den egentlige kongen, og som den som grunnla folket i og med exodushendelsen og alt den innebar. Samtidig er kongen også forstått som Guds representant, og dermed blir også han dratt inn i erindringen. Når den kollektive erindringen trekkes frem i slike offentlige sammenhenger gir det også anledning til å trekke frem nye dimensjoner fra den samme erindringen.\textsuperscript{288} Den opprinnelige hendelsen blir erfart på nytt, og en kan tenke seg at for Jeroboams høytids vedkommende har det ført til en sterk fornyelse av fellesskapet i samfunnet.


Gjennom høstfesten ble alle de ulike elementene fra Jeroboams religionspolitiske program synliggjort. Høstfesten fant sannsynligvis sted på helligstedet, enten i Betel eller Dan. Kanskje den vekslet mellom de to stedene fra år til år? Statuene kan ha spilt en rolle i en form for prosesjon, eller et ritual hvor folk skulle kyse statuene.\textsuperscript{289} Presteskapet stod helt klart sentralt, jf yppersteprestens rolle i det babylonske ritalet. Dermed samlet høytiden hele det religionspolitiske programmet til Jeroboam, og effekten som maktrepresentasjon ble uovertruffen.

Jeroboams stilling som konge blir udiskutabel gjennom en slik høytid, og han blir også fremstilt som nødvendig for at folket skal få det de trenger for å leve. I alt dette blir han markert som den legitime kongen, som har gyldig krav på makt og autoritet i samfunnet.

\textsuperscript{288} Launderville 2003: 179
\textsuperscript{289} Jf Hos 13,2
5.5. Oppsummering: Bruk av religion til representasjon av makt

Hvordan er religion brukt til å representere makt? De foregående punktene om maktrepresentasjon i tilknytning til statuer, steder, prester og høytider har gitt et eksempel på hvordan en konge representerte makt. Dette har vist hvilken sentral plass religion hadde i representasjon av makt i samfunn som det som er skildret i 1. Kg 12,26-33.

Dersom et opprør mot den gjeldende orden i det før-moderne samfunnet skulle slå rot og etablere en ny, stabil situasjon var det nødvendig å kontrollere visse parametere i samfunnet. En må ha en viss mengde militære makt, og tilgang på økonomiske ressurser som kan gi håp om en bedre materiel fremtid. Videre er det nødvendig å få kontroll over de mekanismer i et samfunn som styrer identitets- og samfunnsforståelsen. Dersom en ny konge skal lykkes med å etablere seg trenger han altså noe som kan levere identitets- og samfunnsforståelse, og her kommer religion på banen. I det før-moderne samfunnet er religion, her forstått som troen på noe overnaturlig, tilstede a priori. Det betyr at dersom en hersker kunne knytte seg selv til det kultiske livet og den religiøse forestillingsverdenen, og i tillegg gjerne bruke denne verdenen for å forklare hva som har skjedd, da hadde han et mektig våpen i hendene. En kan forvente at religion spiller denne rollen gjennom all kultur som Det gamle testamentet ble til i. Det er selvsagt ikke det eneste religion gjør, men det vil alltid være en del av bildet.

Gjennom presentasjonen av Jeroboams religionspolitiikk har jeg vist hvordan han brukte religionens posisjon til å representere sin egen makt på ulike måter. Jeg vil nå forsøke å gi noen tanker om hvorfor akkurat han gjorde det på denne måten.


Jeroboam sørget for å knytte en ny kult, på en gammel og tradisjonsrik grunnmur, til seg selv, ved å produsere to statuer, utbedre eller gjenreise to gamle helligsteder, innsette sine egne prester og feire en pilegrimsfest som bandt elementene sammen. Dermed fikk han kontroll over det offisielle religiøse livet i sitt eget rike og sørget dermed for å gi seg selv et effektivt verktøy for å representere og dermed legitimere sin egen makt.

290 Heinz 2007: 69
291 Jf s. 15-17 om at det forutsettes at det er Gud som styrer landet.
292 Altså en territorialstat, jf Lemche 1984:71
293 Militært sett stod han sannsynligvis likt med Rehabeam.
294 Jeroboams problem må ha vært hans egen legitimitet som konge, og at templet i Jerusalem har vært et kultisk tyngdepunkt. Som ny konge i et nytt land kunne han ikke appellere til fødselsstatusen sin for å forklare hvorfor han var konge, og han måtte dermed finne et annet utgangspunkt for sin egen legitimasjon. Løsningen på dette problemet, som samtidig gav ham kontroll over den lokale identitets- og samfunnsforståelsen, lå i religionspolitiikken.

295 Heinz 2007: 70
6.1. Det ettereksilske samfunnet


I Ebir Nari var det stor kontrast mellom kyst- og fjell-landet. Provinsene som lå mot Middelhavet var preget av byer og handel på en helt annen måte enn fjell-provinsene Samaria og Yehud. Disse var i all hovedsak preget av jordbruk og landsbybosetting, selv om byen Samaria nok var et urbant senter i området.

Det persiske imperiet lot de jødene som ønsket det returnere til Yehud, men det var ikke snakk om noen massiv bølge av babylonske judeere som ønsket å vende tilbake. Det skjer noe med en eksilbefolkningstanker om og holdninger til hjemlandet, og på samme tid skjer det en utvikling blant dem som blir værende og som ikke måtte dra i eksil. Dette er relevant for å forstå det samfunnet som oppstod i tiden etter at personer lot de judeerne som ønsket det dra til Yehud.

For å oppsummere dette i korte trekk kan en si at den gruppen som blir ført bort fra hjemlandet utvikler en rekke sosiale mekanismer for å bevare sin egen identitet. Samtidig vil de tilpasse seg vertskulturen i større eller mindre grad. De sosiale mekanismene for å bevare egen identitet inkluderer holdninger til

---

296 Lemche 1984: 150
297 Hägglund 2008: 156
299 Som betyr: Landet på den andre (dvs. vestlige) siden av Eufrat.
300 Til dette og det følgende avsnittet: se Lipschits 2006: 24f. 28-31. 34
301 Becking anslår antallet som returnerte til omtrent 4000 personer, se Becking 2006: 10
302 Til dette og de følgende to avsnittene: se gjennomgang av studier av flyktninger som vender hjem hos Hägglund 2008: 156-164
hjemlandet, og ofte en tanke om å vende tilbake. Når så denne hjemkomsten finner sted viser det seg at hjemlandet ikke er slik en forestilte seg at det var. Dersom en har hatt gode kår i landet en ble bortført til, kan det bli en stor kontrast å komme til hjemlandet for å finne ut at noen andre bor på landområdet som tidligere tilhørte ens egne forfedre for tre eller fire generasjoner siden.


Dette materialet lar seg anvende på provinsen Yehud i det persiske imperiet, og er med på å forklare den kompliserte sosiale situasjonen i området.303


De judeerne som unnslapp eksilet og ble boende i landet hadde utviklet sin egen samfunnsstruktur. Det er en del av tanken om en Charter Group at de erstatter de eksisterende sosiale strukturerne i området den kommer til, og dermed ble de som bodde der da Golah-befolkningen ankom skjøvet nedover i samfunnsstrukturen. Uansett ser det ut som det var befolkningen som kom fra Babylon som hadde kontroll over den økonomiske og ideologiske makten i dette samfunnet. Denne makten var sentrert rundt tempelet i Jerusalem, som var både det religiøse og administrative senteret.306

Det var også andre grupperinger i dette samfunnet. I den delen av den hebraiske Nehemja-boken som gjerne kalles Nehemjas Memoarer fortelles det at Nehemja ble utnevnt til guvernør for provinsen Yehud,

303 Jf Douglas 2004: 66
304 Hägglund 2008: 167
og dermed ble han en direkte rival til guvernøren for provinsen Samaria som lå rett nord for Yehud.\textsuperscript{307} Dessuten har deler av befolkningen i området vært uten tilknytning til judeernes religion.

En kan se disse fire gruppene representert ved Nehemja, en representant for Golah-befolkningen, og de tre personene som er omtalt i Neh 6,1 etter at muren rundt Jerusalem er ferdig bygget: Tobias, en judeer som ikke var fra en deportert familie,\textsuperscript{308} Sanballat, guvernøren i Samaria og araberen Gesjem. Nehemja-boken skildrer også situasjoner som tyder på at disse grupperingene ikke var entydige. Så lenge Nehamja er i Jerusalem ser det ut til at han hovedsaklig har støtte fra presteskapet, men når han drar bort sørger en prest som var i slekt med Tobias for at Tobias får et lagerrom i tilknytning til tempelet.\textsuperscript{309}

I Esra 4,4 er en annen gruppe omtalt: יָאָרָּיִם. I tekster som skildrer den før-eksilske perioden forstår en denne grupperingen som det landeiende aristokratiet.\textsuperscript{310} Enkelte mener at når denne betegnelsen brukes på det ettereksilske samfunnet viser det til en gruppe som bestod av etterkommerne av de judeerne som ikke ble bortført til Babylon.\textsuperscript{311} I Esra 9 og Nehemja 9-10 er utrykket tilsynelatende brukt om hedninger, og i forlengelse av tanken om at dette er gamle judeere forstås dette som en polemisk tilpasning av virkeligheten.\textsuperscript{312} En helt annen teori om יָאָרָּיִם gir Esra 9 og Nehemja 9-10 rett i at gruppen består av hedninger. Denne teorien innebærer at begrepet sikter til de som styrer i landet, og i forlengelse av bruken i Esra 4,4 kan en se at begrepet nå referer til de persiske myndighetene i Yehud. Perserne har fått rykte for å være mildere enn babylonerne, men det betyr ikke at de lot provinsene styre seg selv – verken Egypt eller Yehud. Dette utfordrer tanken om Golah-befolkningen som samfunnets topp, som i alle fall må moderes slik at en ikke glemmer at i det persiske imperiet var det perserne som styrte.\textsuperscript{313}

\begin{flushright}
\textsuperscript{308} ibid.: 166, se også s. 161
\textsuperscript{309} Neh 13,4-8, se også Grabbe 1998: 170
\textsuperscript{310} Jf s. 24f
\textsuperscript{312} Jf Esra 9,1
\textsuperscript{313} Om יָאָרָּיִם se: Fried 2006:130.140f
\end{flushright}
6.2. Hvilken funksjon kan 1. Kg 12,26-33 ha hatt i denne settingen?

Før jeg sier noe om hvilken funksjon denne teksten kan ha hatt i den ettereksielske settingen er det nødvendig å sannsynliggjøre at teksten var tilgjengelig i denne konteksten. For å gjøre det vil jeg i det følgende se helt kort på teorier for kongebøkenes tilblivelse.

1. Kongebok er en del av Det deuteronomistiske historieverk (DH) som er en rekonstruert tekstsamling som kom til å omfatte følgende bøker i dagens hebraiske bibel: Deuteronomium, Josva, Dommerne, Samuelsbøkene og Kongebøkene. Samlingen som enhet er ikke anerkjent av noen trossamfunn i dag, men er rekonstruert av forskere på bakgrunn av flere fellestrekk.\(^{314}\)

Det har blitt gitt ulike forklaringer på DHs tilblivelse, og ulikhete handler i stor grad om hvorvidt tekstsamlingen har blitt redigert en eller flere ganger, og om redaksjonsarbeidet har funnet sted før eller under eksilet.\(^{315}\)

For denne avhandlingen er spørsmålet først og fremst om 1. Kg 12,26-33 har vært tilgjengelig for det ettereksielske samfunnet i omtrent den formen en finner den i MT i dag. Uansett om redaksjonsarbeidet har funnet sted før eller under eksilet er det sannsynlig at de som reiste til Yehud i perioden etter 530 f. Kr. hadde tekstsamlingen med seg. Da har teksten vært tilgjengelig i det ettereksielske samfunnet.\(^{316}\)

Videre er det avgjørende at selv i teorier som plasserer deler av DH i den persiske perioden er 1. Kg 12,26-33 inkludert på et tidligere tidspunkt.\(^{317}\)

Dermed mener jeg det er sannsynlig at det ettereksielske samfunnet kjente teksten tilnærmet lik slik en kan lese den i MT. Samtidig er det viktig å merke seg at det ikke betyr at den har vært tilgjengelig i den forstand som våre bøker er tilgjengelige i dag. Tekster av en viss betydning ble oppbevart på viktige steder, og sannsynligvis bare lest av betydningsfulle personer ved betydningsfulle anledninger. Likevel er det sannsynlig at det har vært en bevissthet om innholdet i teksten i det minste blant de lærde i samfunnet, og at historien har vært kjent av en enda større del.

Hvilken funksjon kan så 1. Kg 12,26-33 tenkes å ha hatt i dette samfunnet?

Jeg bruker her ”funksjon” i samfunnsvitenskapelig betydning, definert slik: De virkninger som skikker, handlingsmønstre og institusjoner har for hele (eller deler av) samfunnet.\(^{318}\) Jeg forstår da teksten som en del av den religiøse institusjonen i det (etter-) ekilske samfunnet.

Jeg tror denne teksten har vært viktig for Golah-befolkningen i Yehud. Teksten skildrer handlinger som på deres premisser gjorde mer enn å representere makt. Når de leste at Jeroboam, Nebats sønn, opprettet en alternativ kult til erstatning for tempelet i Jerusalem, har det gitt dem assosiasjoner direkte til deres egen situasjon.

\(^{314}\) Römer 2007: 13
\(^{315}\) ibid.: 21-43
\(^{316}\) Se for eksempel McKenzie 1991: 151f
\(^{317}\) Jf Römer 2007: 102, hvor han behandler denne teksten i forbindelse med DHs opprinnelse i den assyriske perioden. Römer deler DH inn i tre sjikt ut fra tre ulike sosiale kontekster: et fra den assyriske perioden, et fra den babylonske og et fra den persiske perioden, jf Römer 2007: 45-64
\(^{318}\) Korsnes 2008: 92

319 Dersom jeg har rett i at 1. Kg 12,30a er en deuteronomistisk redaktørs innskudd vil denne delen av verset sannsynligvis ha vært tilstede i tekstutgaven man hadde i den ettereksilske perioden, jf s. 12
320 Knoppers 1994: 42
7. OPPSUMMERING OG KONKLUSJON

Denne avhandlingen har behandlet 1. Kg 12,26-33 ut fra følgende problemstilling:

_På hvilken måte er det riktig å si at 1. Kongebok 12,26-33 skildrer et forsøk på å representere makt, hvordan er religion brukt til dette formålet og hvilken funksjon kan teksten ha hatt i en ettereksilsk setting?_

For å svare på denne problemstillingen har jeg anvendt vinklingen som boken Representations of Political Power legger på en rekke kilder fra nærorienten på min egen kildetekst. For å gjøre det har jeg først gått gjennom kildeteksten med tekst- og redaksjonskritiske hjelpemidler (pkt 3). Deretter har jeg presentert to sentrale konsepter, kongen og erindringen, for å forstå teksten bedre (pkt 4). Videre har jeg gitt grundig analyse av 1. Kg 12,26-33, som i første omgang gjør det klart hva som er ment i teksten, og deretter viser hvordan alle elementene i Jeroboams religionspolitiske program fungerer som representasjon av hans egen makt (pkt 5). Alle disse elementene er knyttet til religion, og sammen viser de hvordan religion brukes til å representere makt. Jeg har også antydet hvorfor jeg tror religionen var særlig viktig for Jeroboam. Dermed har jeg vist hvordan det er rett å si at 1. Kg 12,26-33 skildrer et forsøk på å representere makt.

Deretter har jeg satt teksten i sammenheng med det ettereksilske samfunnet, for å se hvilken funksjon den kan ha hatt i denne settingen. Jeg har vist at den kan ha fungert som en legitimasjon av det skarpe skillet som befolkningen som hadde vendt tilbake fra Babylon var opptatt av å opprettholde mellom seg selv og de andre grupperingene i landet.
8. UTBLIKK


I USA kjemper politikerne en kamp om hvem som er de religiøses kandidater, og det er en komplisert kamp. Midtsommers i 2007, under opptakten til den kommende nominasjonsstriden før presidentvalget i 2008, publiserte TIME en artikkel som omhandlet måten det demokratiske partiet hadde omdefinert sitt forhold til religion på. Et stykke ut i artikkelen slipper daværende presidentkandidat og nåværende nobelprisvinner, President Barack Obama til:

"If we scrub language of all religious content, we forfeit the imagery and terminology through which millions of Americans understand both their personal morality and social justice,"

Obama peker med den etter hvert så velkjente stilen sin, på den fundamentale sannheten som de øvrige politikerne på den demokratiske siden av USA har oppdaget: Gruppen av mennesker som tolker virkeligheten i religiøse termer er for stor til at politikerne kan ignorere den. Følgelig blir kampen om å være den som på en best måte taler til disse menneskene en kamp som handler om hvem som styrer samfunnet.

Det er viktig for teologer å være bevisst på religionens funksjon i det offentlige liv. Teologene sitter på kunnskap og kompetanse som til enhver tid kan utfordre, korriger og heve kvaliteten på den religiøse diskursen i samfunnet.

__321__ Altså: benytter søketjenesten på www.google.com
__322__ Internettressurs 2
__323__ Internettressurs 3
<table>
<thead>
<tr>
<th>Autor</th>
<th>Tittel</th>
<th>År</th>
<th>Annen informasjon</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Aberbach, Moses &amp; Smolar, Leivy</td>
<td>“Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves”, s. 129-140</td>
<td>1967</td>
<td>i Journal of Biblical Literature, the Society of Biblical Literature</td>
</tr>
<tr>
<td>Bailey, L. R.</td>
<td>The golden calf, i: Hebrew Union College Annual 42: s. 97-115</td>
<td>1971</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Balentine, Samuel E.</td>
<td>Prayer in the Hebrew Bible</td>
<td>1993</td>
<td>Augsburg Fortress, Minneapolis</td>
</tr>
<tr>
<td>Beaulieu, Paul-Alain</td>
<td>“Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of His Steles from Harran and Babylon”, s. 137-166</td>
<td>2007</td>
<td>i: Representations of Political Power, Eisenbrauns, Winona Lake</td>
</tr>
<tr>
<td>Becking, Bob</td>
<td>“’We All Returned as One!’: Critical notes on the Myth of the Mass Return ”, s. 3-18</td>
<td>2006</td>
<td>i: Judah and the Judeans in the Persian Period, Lipschits, Oded &amp; Oeming, Manfred (red.), Eisenbrauns, Winona Lake</td>
</tr>
<tr>
<td>Bendor, S.</td>
<td>The Social Structure of Ancient Israel, Jerusalem Biblical Studies 7</td>
<td>1996</td>
<td>Simor Ltd, Jerusalem</td>
</tr>
<tr>
<td>Berge, Kåre</td>
<td>Elitær teologi og folkelig resonans i Patriarkfortellingen, i Dansk Teologisk Tidsskrift 71. årgang</td>
<td>2008</td>
<td>s. 229-251</td>
</tr>
<tr>
<td>Biran, Avraham</td>
<td>To the God who is in Dan, s. 142-151</td>
<td>1981</td>
<td>i: Biran, Avraham (red.): Temples and High Places In Biblical Times, The Nelson Glueck School of Biblical Archaeology of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem</td>
</tr>
<tr>
<td>Coats, George W.</td>
<td>The Golden Calf in Psalms 22, i: Horizons in Biblical Theology vol. 9</td>
<td>1987</td>
<td>s. 1-12, Clifford E. Barbour Library, Pittsburgh, PA</td>
</tr>
<tr>
<td>Author</td>
<td>Year</td>
<td>Title</td>
<td>Publisher/Editor/Location</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------------</td>
<td>------</td>
<td>-----------------------------------------------------------------------</td>
<td>-------------------------------------------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>DeVries, Simon J.</td>
<td>1985</td>
<td><em>1 Kings</em>, Word Biblical Commentary 12</td>
<td>Word Books Publisher, Waco, Texas</td>
</tr>
<tr>
<td>Douglas, Mary</td>
<td>2004</td>
<td><em>Jacob’s Tears</em>, Oxford University Press</td>
<td>Oxford University Press, Oxford</td>
</tr>
<tr>
<td>Engnell, Ivan (red.)</td>
<td>1962</td>
<td><em>Svenkst Biblisk Uppslagsverk</em>, Första Bandet</td>
<td>Nordiska Uppslagsböcker, Stockholm</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Heim, Knut  
1998  
The (God-)forsaken King of Psalm 89: A Historical and Intertextual Enquiry, i Day, John (red.) “King and Messiah in Israel and the Ancient Near East”, JSOT Supplement series 270, Sheffield Academic Press, Sheffield

Heinz, Marlies  
2007  
“Sargon of Akkad: Rebel and Usurper in Kish”, s. 67-86 i: Representations of Political Power, Eisenbrauns, Winowa Lake

Heinz, Marlies & Feldman, M. H.  
2007  
Representations of Political Power, Eisenbrauns, Winowa Lake

Jaroš, Karl  
1974  
Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion, Orbis Biblicus et Orientalis 4, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Kessler, John  
2006  
“Persia’s Loyal Yahwists”, s. 91-121 i: Judah and the Judeans in the Persian Period, Lipschits, Oded & Oeming, Manfred (red.), Eisenbrauns, Winona Lake

Knoppers, Gary N.  
1994  
Two nations under God, vol 2, Harvard Semitic Museum Monographs 53, Scholars Press, Atlanta, Georgia

Koenen, Klaus  
2003  
Bethel, Orbis Biblicus et Orientalis 192, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Korsnes, Olav (red.)  
2008  
Sosiologisk Leksikon, Universitetsforlaget, Oslo

Kraus, Hans-Joakim  
1993  
Psalms 60-150, Fortress Press, Minneapolis

Kuhrt, Amélie  
2007  

Lambert, W. G.  
1998  
“Kingship in Ancient Mesopotamia”, s. 54-70 i: Day, John (red.): King and Messiah in Israel and the Ancient Near East, JSOT Supplement Series 270, Sheffield Academic Press, Sheffield

Launderville, Dale  
2003  
Piety and Politics, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids
Lemche, Niels Peter  
1984  
*Det gamle Israel*, Forlaget Anis, Århus  

Lipschits, Oded  
2006  

Mazar, Amihai  
1992  

McKenzie, Steven L.  
1991  
*The Trouble With Kings*, Supplements to Vetus Testamentum vol XLII, E. J. Brill, Leiden  

McNutt, Paula  
1999  

Mettinger, T. N. D.  
1976  
*King and Messiah – The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, CWK Gleerup, Lund  

1982  

1997  

Miller, P. D.  
1985  

Montgomery, James A.  
1951  
*A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, T. & T. Clark, Edinburgh  

Mowinckel, S.  
1967  

Niehr, Herbert  
1997  

Nielsen, E  
1955  
*Shechem: A Tradition-Historical investigation*, G. E. C. Gad, København
<table>
<thead>
<tr>
<th>Author</th>
<th>Year</th>
<th>Title</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Noth, Martin</td>
<td>1968</td>
<td>Königste, Biblischer Kommentar Altes Testament Band IX/1, Neukirchener verlag, Des Erziehungsfereins Neukichen-Vluyn</td>
</tr>
<tr>
<td>Obbink, H. Th.</td>
<td>1929</td>
<td>“Jahwebilder“, i: Zeitschrift für die Alttentamentliche Wissenschaft 47: 264-272</td>
</tr>
<tr>
<td>Ollenerburger, Ben C.</td>
<td>1987</td>
<td>Zion, the city of the great king: a theological symbol of the Jerusalem cult, JSOT Supplement series 41, JSOT Press, Sheffield</td>
</tr>
<tr>
<td>Rodríguez, J. &amp; Fortier T.</td>
<td>2007</td>
<td>Cultural Memory, University of Texas Press, Austin</td>
</tr>
<tr>
<td>Römer, Thomas</td>
<td>2007</td>
<td>The So-Called Deuteronomistic History, T &amp; T Clark, London</td>
</tr>
<tr>
<td>Toews, Wesley</td>
<td>1993</td>
<td>Monarchy and religious institutions in Israel under Jeroboam I, The Society of Biblical Literature Monograph Series nr. 47, Scholars Press, Atlanta, Georgia</td>
</tr>
<tr>
<td>Ulrichsen, Jarl H.</td>
<td>2007</td>
<td>Lærebook i Bibelhebraisk, 2. utg, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim</td>
</tr>
<tr>
<td>Würthwein, Ernst</td>
<td>1977</td>
<td>Das Erste Buch der Könige kap. 1-16, Das Alte Testament Deutsch, Vandenhoeck &amp; Ruprecht, Göttingen</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Internettressurs 1  „Erindringens medier – forskningsområder“ www.teol.ku.dk/afd/bicum/forskomr
lest 19.oktober 2009

Internettressurs 2  „How the Democrats Got Religion“, av Nancy Gibbs og Michael Duffy, publisert på
Times nettside den 12. juli 2007. URL:
http://www.time.com/time/politics/article/0,8599,1642649,00.html

Internettressurs 3  Siert fra andre side av „How the Democrats Got Religion“, av Nancy Gibbs og Michael
Duffy, publisert på Times nettside den 12. juli 2007. URL:
http://www.time.com/time/politics/article/0,8599,1642649-2,00.html

Kilder

NO 78/85  ”Den Hellige Skrift”: Bibelen: Det gamle og Det nye testamentet, 2006, Det gamle
testamentet 1978/85, Det nye testamentet 2005, Det Norske Bibelselskap, Oslo

BHS  ”Biblia Hebraica Stuttgartensia”, 1997, 5. Opplag av utgave fra 1969/77, Deutsche
Bibelgesellschaft, Stuttgart

LXX  ”Septuaginta“, ettbindsutgaven, 1935, 1979, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart