

# 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 skrivning for min del er preget av rykk og napp. Nå er jeg ferdig, og det er med stor takknemlighet.

Den høsten jeg begynte på NLA falt jeg for en jente fra Bjerkreim. Nå har vi vært gift i tre år, og jeg blir bare mer og mer sikker i min sak: Anne Mari er den beste konen jeg kan tenke meg. Hennes språkkompetanse har også vært til stor hjelp i avhandlingen, og de feilene jeg har klart å snike forbi henne får tilgis. Sammen venter vi på Guds største gave, og barnet har vært med i mine tanker gjennom nesten hele arbeidet med denne avhandlingen.

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 brette fjellet 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 uttrykk for meg, og hun står dermed som eksempel på all den støtte, hjelp og forbønn jeg har fått fra søsken, foreldre, svigerfamilie og fire besteforeldre som alle er velsignelser i min hverdag.

Tiden på NLA har vært fylt av mennesker. Fra et år til et annet har jeg møtt nye og blitt glad i enda flere. Det er noen jeg er nødt til å nevne her. Kjetil og Knut André som jeg begynte med er nå venner som jeg treffer i andre sammenhenger. Gunnar har så lenge jeg har kjent ham vært en inspirasjon og en viktig hjelper. Jammen fikk han ikke en finger med i denne avhandlingen også. Eivind – uten deg hadde de siste årene på NLA blitt ensomme år i tomme klasserom. Forskjellen på å være en og å være to er stor! Vi har blitt gode venner, som også deler en interesse for GT, og det betyr mye. Til dere og alle de andre jeg har fått dele studietiden med: Takk! Jeg kommer aldri til å klare å gå forbi kantinen og storstuen på NLA uten å stikke hodet inn for å se om dere er der.

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

<b>1. INNLEDNING</b> .....	1
1.1.Introduksjon .....	1
1.2.Problemstilling.....	1
1.3.Valg av kildetekst.....	1
1.4.Disposisjon for avhandlingen .....	1
<b>2. METODE</b> .....	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
<b>3. INNFØRINGSSTOFF TIL 1. KONGEBOK 12,26-33</b> .....	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
<b>4. SENTRALE KONSEPTER</b> .....	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

<b>5. JEROBOAMS RELIGIONSPOLITISKE PROGRAM .....</b>	<b>31</b>
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
<b>6. KONGEBOK 12,26-33 I ETTEREKSILSK TID .....</b>	<b>51</b>
6.1. Det ettereksilske samfunnet .....	51
6.2. Hvilken funksjon kan 1. Kg 12,26-33 ha hatt i denne settingen? .....	54
<b>7. OPPSUMMERING OG KONKLUSJON .....</b>	<b>57</b>
<b>8. UTBLIKK .....</b>	<b>59</b>
<b>9. KILDER OG LITTERATUR .....</b>	<b>61</b>



# 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 undersøkelse av hvordan makt blir representert. Tekstene omkring kroningen av barnekongene Joasj og Josjia har interessante elementer, og Jehus maktovertagelse har også det.<sup>1</sup> 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 presentere 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.

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Dermed er studier av andre gammelorientalske kilder av interesse for hvordan Det gamle testamentet kan studeres. 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> Det settes også et særlig fokus på hvordan representasjonen av makt foregikk i krisesituasjoner og i perioder preget av stor forandring.<sup>5</sup>

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,<sup>6</sup> uten at det betyr at en skal behandle 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 tekstene 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.<sup>7</sup> 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"<sup>8</sup> og Paul-Alain Beaulieu's artikkel "Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of His Steles from Harran and Babylon"<sup>9</sup>.

---

<sup>2</sup> Jf Internettressurs 1. Respekt for Det gamle testamentets plass innenfor jødiske og kristne religiøse tradisjoner medfører dog at både Gud og Herren vil få stor forbokstav når en med disse ordene forstår den kristne/jødiske Gud, og at tetragrammet forblir uvokalisert, jf også Launderville 2003: xi.

<sup>3</sup> Heinz & Feldman 2007

<sup>4</sup> Makt forstås i denne avhandlingen som "the capacity to act", slik det er definert hos Launderville 2003: 45, med henvisning til Giddens 1984: 173.

<sup>5</sup> ibid.: 1

<sup>6</sup> ibid.: xii

<sup>7</sup> Jf Berge 2008: 230 om mytens to funksjoner. Det samme gjelder for andre narrativer.

<sup>8</sup> Heinz 2007

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.

I artikkelen gjør hun et stort poeng av Sargons bruk av religion. Hun viser hvordan Sargon knyttet opprøret sitt til ikke mindre enn tre guder: An, Enlil og Ishtar. Dette hadde stor betydning. Ishtar var den lokale gudinnen i Kish, byen Sargon gjorde opprør i. Hun var dermed et naturlig utgangspunkt for et opprør mot herskeren i denne byen. Når Sargon i tillegg tar med Enlil og An signaliserer det større ambisjoner. De hørte i utgangspunktet ikke hjemme i Kish, men ble tilbedt i det sørlige Mesopotamia. An var på dette tidspunktet den øverste guden i det sumeriske panteon, og dermed den øverste autoriteten i det sørlige Mesopotamia. Enlil var sønnen til An, og i tillegg var han ansvarlig for orden og de kongelige i landet. Heinz spør så hvorfor Sargon knyttet seg til disse guddommene. Slik hun ser det må det ha en sammenheng med ambisjonene han hadde i sør. Dersom Sargon skulle bli hersker i sør måtte han knytte seg selv til guddommer som det var naturlig og attraktivt for de sørlige innbyggerne å tilhøre.

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.

Gjennomgående i artikkelen viser Heinz hvordan Sargon bruker samfunnets religiøse sfære til å skape en kontinuitet mellom det samfunnet han har underlagt seg og ødelagt og det nye samfunnet han vil skape. I forbindelse med invasjonen av det som i dag er Syria brukte Sargon guden Dagan. Han var leder for gudene i området og landets egentlige konge. Ifølge Sargons propaganda var det nettopp Dagan som gjorde invasjonen og okkupasjonen av disse områdene mulig. Det geniale i denne strategien er muligheten det gir til å forklare invasjonen. Sargon kunne for eksempel vise til at folkets tidligere ledere hadde brutt forpliktelsen til den/de lokale guden(e), og så presentere seg selv som den som satte ting i rette stand – gjennom å ødelegge, invadere og utnytte. Dette skapte også et internt konfliktpotensiale i de underlagte samfunnene – skulle man være for eller i mot denne nye utsendingen fra Dagan/Ishtar/Enlil? En slik konflikt svekket den lokale motstandsevnen kraftig, og gjorde livet som okkupasjonsmakt enklere.

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.

---

<sup>10</sup> 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-artikkelen 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 ambisiøst med tanke på historisk treffsikkerhet enn Heinz' arbeid er.

Beaulieus problemstilling er knyttet opp til behandlingen Nabonidus, Babylons siste konge (556-539 f. Kr.), får i enkelte skriftlige kilder.<sup>11</sup> I artikkelen begynner han med å vise til legenden om den gale kongen. Den er kjent fra Daniels bok i Det gamle testamentet, hvor kong Nebukadnesars galskap skildres på en måte som knyttes til Nabonidus. Kongen ble utstøtt fra riket i syv år, og var som et dyr frem til han igjen ble innsatt som konge.<sup>12</sup> Fortellingen i Daniels bok kan tyde på å være en sammenslåing av legender om Nebukadnesar og Nabonidus. Andre kilder forteller at Nabonidus oppholdt seg i det nordlige Arabia i ti år på grunn av en hudsykdom. Dette skal så ha blitt knyttet til galskap i det jødiske miljøet i Babylon, og videre overført til Nebukadnesar. Galskapsmotivet er altså et sekundært trekk ved legenden.

Hva var det da egentlig kritikken mot Nabonidus gikk ut på? Den kilden som er mest negativ 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 skrytliste og ettertidens hatliste/latterliggjøring? For å svare på dette spørsmålet trekker Beaulieu veksler på synet på kongen på Nabonidus tid og et grundig arbeid for å forstå Nabonidus' selvrepresentasjon 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 måneteologien. 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?

Dette forklarer hvorfor de samme handlingene og holdningene kan bedømmes så ulikt over såpass kort tid. Fra Nabonidus' vinkel var det positivt at han laget en Sjin-statue, og mente at Esagil-tempelet tilhørte Sjin. Det var også positivt at han var lærd i gammel kunnskap. For vismennene ble det hele motsatt – en konge skulle etter deres ideal ikke legge seg opp i hvem som ble tilbedt i hvilket tempel, hvilken gud som ble tilbedt hvor osv. Kongen skulle uansett ikke være den store innehaver av gammel kunnskap.

---

<sup>11</sup> Til dette og det følgende se: Beaulieu 2007: 138-140, 145-156 og 159-163

<sup>12</sup> 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 tett på hendelsene som beskrives som Beaulieus stelaer.<sup>13</sup> 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 ettereksilsk setting, altså mye nærmere komposisjonstidspunktet.<sup>14</sup> Konsekvensen av dette blir at jeg i eksegesen av 1. Kg 12,26-33 ikke vil legge vekt på å skille mellom hva i teksten som eventuelt er mer eller mindre historisk, men heller fokusere på det scenarioet 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 riktige.

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 tilnærming 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 scenarioet 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 legitimeringsproblematikken 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

---

<sup>13</sup> Kronologien i DH plasserer Jeroboam I som konge fra ca 929-908 f. Kr., jf Gottwald 2001:55

<sup>14</sup> Se s. 54 om 1. Kg 12,26-33s tilgjengelighet i det ettereksilske samfunnet.

gullkalver<sup>15</sup>. 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 legitimt uttrykk for JHVVH-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 bruken 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.

---

<sup>15</sup> Eller ungstuter, jf. s.31f



### 3. INNFØRINGSSTOFF TIL 1. KONGEBOK 12,26-33

Under dette punktet vil jeg samle de nødvendige innledende bemerkningene til kildeteksten min, 1. Kg 12,26-33. Jeg vil begynne med en gjennomgang av tekstens inndeling og sjanger. Deretter mener jeg det er nødvendig å bruke tekstkritikk for å rydde i teksten. Dessuten vil en enkel redaksjonskritikk tjene samme formål. Resultatet av tekst- og redaksjonskritikken er en mer sammenhengende tekst som fungerer bedre til denne avhandlingens bruk.

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

I 1. Kg 12 ser det ut til at teksten fra v. 1-24 utgjør en firedelt enhet, mens teksten fra v. 25-33 henger sammen med stykket som går frem til 13,34.<sup>16</sup> Avsnittet fra 12,25-13,34 kan deles inn på ulike måter. For det første kan en henvise til en tematisk inndeling som markeres ved at Jeroboams navn brukes direkte i teksten i v. 12,25, 12,26 og 12,32 og dermed dele teksten inn i følgende avsnitt: 1: 12,25; 2: 12,26-31; 3: 12,32-13,34.<sup>17</sup> En annen måte å inndele dette på er å tenke at 12,25-32 er et avsnitt som omhandler Jeroboams hovedstadsbygging og religiøse initiativ, mens 13,1-32 er en profetfortelling. I denne måten å tenke på forstår en 12,33 og 13,33f som redaksjonelle overganger mellom ulike avsnitt.<sup>18</sup> En tredje måte å forstå tekstene i 1. Kg 12 på, er å se hele kapitlet i tre avsnitt: 1: v. 1-20; 2: v. 21-24; 3: v. 25-33. Her kan en også dele det tredje punktet i tre: 1: v. 25 (bygging av hovedstad); 2: v. 26-27 (grunnlaget for religions- og kultpolitikken); 3: v. 28-33 (utførelsen av religions- og kultpolitikken).<sup>19</sup> Jeg synes denne inndelingen følger tekstens innhold på den beste måten, og vil derfor bruke den.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup> Hele avsnittet fra v. 26-33 inneholder tilsynelatende ulike elementer som har blitt redigert sammen fra et judeisk perspektiv.<sup>22</sup> 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 kulden som ble så karakteristisk for nordriket<sup>23</sup>, 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 forekommet flere redaksjoner i teksten.<sup>24</sup> 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.

---

<sup>16</sup> Sweeney 2007: 167.175.

<sup>17</sup> *ibid.*: 176

<sup>18</sup> Toews 1993: 29

<sup>19</sup> Knoppers 1994: 13-15. 33

<sup>20</sup> For enda en annen måte å dele inn teksten på: se Provan 1988: 78-81 som argumenterer for at teksten deles mellom 12,26-30 og 12,31.

<sup>21</sup> Det narrative er særlig v. 26-27, mens teksten fra og med v. 28 kan minne om hoffkrønike-stil. Jf Toews 1993: 34f

<sup>22</sup> *ibid.*: 37

<sup>23</sup> Knoppers 1994: 41

<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> For denne avhandlingens 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<sup>26</sup> er den store forskjellen mellom septuaginta-teksten(e) (LXX) og masoretteksten (MT). Begge teksttradisjonene inneholder tilsynelatende selvmotsigelser, og i LXX ser det ut som samme stoff er gjentatt i to ulike versjoner. Versene er i delvis ulik 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 selvsagt til å undersøke varianter 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 ἰδοὺ foran v̄v, tilsvarende הִנֵּה på hebraisk. Dette kan forstås som et sekundært tillegg, fordi הִנֵּה vanligvis kommer foran substantiv og verb.<sup>27</sup>

**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 זִבְחִים. Siden pluralisformen også støttes av flere andre LXX-manuskripter (bioc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>) er det naturlig å bruke den lesemåten.<sup>28</sup> For det andre har LXX bare τοῦ λαοῦ på det andre stedet hvor MT har הָעָם הַזֶּה. De fleste eksegetene mener הָעָם הַזֶּה er et tillegg i dette verset.<sup>29</sup>

Det største problemet med verset er avslutningen. MT og B har וְהִרְגֵנִי, mens den lukanske resesjonen til LXX<sup>30</sup> og enkelte hebraiske og latinske manuskripter utelater dette ordet. Dette kan tolkes slik at en bør utelate ordet fra oversettelsen<sup>31</sup>, men det er ikke alle som forstår det slik.<sup>32</sup> Jeg synes det er et for tynt vitnesbyrd til å stryke ordet fra teksten, og vil inkludere det i min oversettelse.

Etter וְהִרְגֵנִי fortsetter MT tilsynelatende med å gjenta det foregående (fra וְשָׁכַר). Dette mangler i de viktigste LXX-manuskriptene, derfor kan verset avsluttes her.<sup>33</sup> Enkelte velger å beholde tillegget<sup>34</sup>, men lectio brevior-prinsippet<sup>35</sup> taler for å avslutte verset etter וְהִרְגֵנִי. Lectio brevior veier enda tyngre når

<sup>25</sup> Se oversikt hos Knoppers 1994: 30f, og jf Toews 1993: 37f

<sup>26</sup> Altså Jeroboam-syklusen, jf Toews 1993: 28

<sup>27</sup> DeVries 1985: 160, n. 26

<sup>28</sup> Knoppers 1994: 25, pkt B

<sup>29</sup> For eksempel: ibid.: 25, pkt C

<sup>30</sup> Jf "KG<sup>L</sup>" i Knoppers liste over forkortelser: ibid: xvi

<sup>31</sup> ibid.: 25, pkt E

<sup>32</sup> Cogan 2000: 357; DeVries 1985: 160, n. 27

<sup>33</sup> Knoppers 1994: 25; DeVries 1985: 160, n. 27

<sup>34</sup> Cogan 2000: 357f, til v. 27

<sup>35</sup> Altså at den korteste lesemåten er den beste.



en har en mulig forklaring på hvordan tillegget har oppstått, og i dette verset er dittografi (dobbeltskriving),<sup>36</sup> en sannsynlig forklaring på den lange varianten av verset.

**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 **וַיִּזְעַק**. Videre finnes det også ulike alternativer til subjektet for dette verbet. Kodeksene Alexandrinus og Vaticanus støtter MT i **דְּמִלְךָ**, mens for eksempel den lukanske resesjonen har **Ἰεροβοαμ**, og enkelte andre utelater subjektet helt. Dette løses på ulike måter blant eksegetene.<sup>37</sup> 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: **אֶלְהִים** (MT) eller: **אֶל־הָעַמִּים** (**πρὸς τὸν λαόν** i LXX).<sup>38</sup> 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 ... **אֱלֹהֵיךָ** **הָעֲלֵוִים**. Skal subjektet for verbet oversettes med "din Gud" eller "dine guder"? Enkelte vil endre verbet til singularformen **הָעֵלֵוִי**.<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup>

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.<sup>41</sup> Jeg tror det mest sannsynlige er at noen<sup>42</sup> 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 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.<sup>43</sup>

**v.29:** Den sentrale tekstoverleveringen til dette verset inneholder i det store og det hele ingen betydningsfulle varianter.

---

<sup>36</sup> DeVries 1985: 160, n. 27

<sup>37</sup> Knoppers 1994: 25, pkt. H; DeVries 1985: 160; Cogan 2000: 357

<sup>38</sup> ibid.

<sup>39</sup> Montgomery 1951: 258, Jf også Neh 9,18, men merk også at LXX har pl. også her

<sup>40</sup> Knoppers 1994: 27

<sup>41</sup> 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

<sup>42</sup> For eksempel en (gruppe) deuteronomistisk(e) redaktør(er)

<sup>43</sup> Toews 1993: 37

**v.30:** Den første delen av dette verset blir iblant sett på som et innskudd.<sup>44</sup> Gullkalvene blir karakterisert som en synd, men ordlyden er annerledes enn i de andre negative karakteristikene av samme sak, i den forstand at den ikke nevner Jeroboams hus ved navn.<sup>45</sup> 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 τῷ 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 **וְהָאָחָד עַד-דָּן** ser ut til å mangle et motstykke om at folket også gikk foran gullkalven til Betel. I den lukanske resesjonen finner en følgende setning: πρὸ προσώπου τῆς μιᾶς ἕως Δάν και πρὸ προσώπου τῆς ἄλλης εἰς βαιθήλ. Dersom en tenker at leddet om Betel er opprinnelig, kan en argumentere med at feilen har oppstått gjennom et haplografi (enkeltskriving) ved homioarkton (like endelser), altså at det opprinnelig har stått: **וְהָאָחָד עַד-דָּן וְהָאָחָד עַד-בֵּית-אֵל**, men at avskriverens blikk har hoppet fra første til andre **עַד**, og dermed utelatt Betel.<sup>46</sup> 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 **בְּיַת בְּמֹת** skal forstås som en constructus-forbindelse.<sup>47</sup> Det er mulig å forstå teksten på denne måten, og da leses uttrykket gjerne som flertall fordi det andre ordet i forbindelsen er flertall.<sup>48</sup> En annen måte å forstå dette på er å vise til LXX hvor flere manuskripter har οἴκους (f. eks. Vaticanum), og dermed tenke at det opprinnelig har stått **בְּיַת בְּמֹת**. Jeg følger denne andre løsningen, fordi det er en grammatisk sett lettere lese måte.

**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).<sup>49</sup> 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 **בְּיַת בְּמֹת**) og slutten av v. 33 (**וְיַעַל ... לְהַקְטִיר**). Så har noen satt inn det som nå er mellom første og andre **וְיַעַל** 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 **וְיַעַל** 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

<sup>44</sup> Knoppers 1994: 27, pkt M

<sup>45</sup> Slik det gjøres i 1. Kg 13,34. Se også: 14,10; 15,29 og 2. Kg 17,22f

<sup>46</sup> Knoppers 1994: 27, pkt N

<sup>47</sup> Ulrichsen 2007: 43

<sup>48</sup> DeVries 1985: 161

<sup>49</sup> 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*.<sup>50</sup>

### 3.3. Oversettelse av den etablerte teksten

- v. 26: *Jeroboam sa i sitt hjerte: Nå kan riket vende tilbake til Davids hus.*
- v.27: *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.*
- v.28: *Og Jeroboam holdt råd, og han laget to ungstuter<sup>51</sup> 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".*
- v.29: *Og han satte den ene i Betel, og den andre stilte han opp i Dan.*
- v.30: *Og folket gikk for åsynet til den ene til Betel, og den andre til Dan.*
- v.31: *Og han laget hus på offerhøydene, og han tok prester fra hele folket<sup>52</sup>, som ikke var av Levis sønner.*
- v.32: *Og Jeroboam gjorde en høytid i den åttende måneden på den femtende dagen, som høytiden som er i Juda.*
- v.33: *Og han steg opp på alteret og brente røkelse.*

---

<sup>50</sup> Knoppers 1994: 28f

<sup>51</sup> Se s. 31f

<sup>52</sup> Ordrett: fra folkets ender, altså fra hele folket.



## 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

I 1. Kg 12,20 blir Jeroboam, Nebats sønn, gjort til konge over Israel. Hvilken betydning hadde det å være konge? I forskningen på Det gamle testamentet er det særlig den Skandinaviske skolen som er kjent for å tematisere kongen, og da særlig den sakrale kongen. Dette kom frem blant annet i arbeidene til Ivan Engnell. I det følgende vil jeg bygge på grunnlaget hos Engnell,<sup>53</sup> og i hovedsak dra veksler på Dale Laundervilles komparative kongestudium<sup>54</sup>, for å finne ut hva en konge egentlig var. Som disposisjon for dette punktet vil jeg bruke en tilpasset utgave av skjemaet han legger frem i konklusjonen sin.<sup>55</sup>

#### 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."<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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 forstås det som utøvelsen av legitim makt.<sup>58</sup> Det er en relasjonell størrelse, som bidrar til samfunnets beste.<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup>

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

---

<sup>53</sup> Engnell 1962

<sup>54</sup> Launderville 2003. Denne boken gjør et komparativt studie av ulike sider ved kongene i Homers Hellas, Det gamle testamentets Israel og det gammel-babylonske Mesopotamia.

<sup>55</sup> *ibid.*: 348

<sup>56</sup> Engnell 1962: 1332

<sup>57</sup> Launderville 2003: 25

<sup>58</sup> *ibid.*: 45

<sup>59</sup> *ibid.*: 58

<sup>60</sup> *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.<sup>61</sup>

Denne siste sammenkoblingen var den vanligste måten å tenke på. Kongen hersket på vegne av Gud, var utnevnt av Gud og kunne dermed forkastes av Gud, fordi det egentlig var Gud som var kongen.<sup>62</sup> Gjeter/hyrde-begrepet brukes ofte for å forklare denne relasjonen, også i de gamle tekstene.<sup>63</sup> Da tenker en at Gud er den som eier folket og landet, som forstås som sauene og markene. Kongen er utnevnt av Gud som gjeter. Det vil si at han har ansvaret for å vokte folket, gi det mat og være bindeleddet mellom folket og Gud.

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.<sup>64</sup>

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 toveiskjørt 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.<sup>65</sup> Et typisk eksempel på en slik pleiing av relasjonen kan være felles fremsigelse av enkelte av salmene i Det gamle testamentet, gjerne i en kultisk setting.<sup>66</sup>

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.<sup>67</sup>

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.<sup>68</sup> Det var for eksempel vanlig at mesopotamiske konger iverksatte byggeprosjekter, og legitimerte dem med at gudene hadde befalt at de nye byggene skulle reises.<sup>69</sup>

Dette gjelder enda mer dersom noen vil forkaste kongen, og kanskje 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

---

<sup>61</sup> Mowinckel 1967: 62f, se også Engnell 1962: 1383f

<sup>62</sup> Toews 1993: 106

<sup>63</sup> Launderville 2003: 43

<sup>64</sup> *ibid.*: 1

<sup>65</sup> Jf s. 19-21

<sup>66</sup> *ibid.*: 93f. 189

<sup>67</sup> Weber 2008: 10

<sup>68</sup> Launderville 2003: 178

<sup>69</sup> *ibid.*: 179

for forkastelsen av den gamle kongen, og utvelgelsen av seg selv til ny konge.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> Uansett hvordan en konge har fått legitimiteten sin i første omgang, er det nødvendig å reprodusere den med jevne mellomrom.<sup>72</sup> I Israel var ikke den guddommelige legitimiteten kongens betingelsesløse eiendom. Han kunne miste den ved å handle i mot Herrens vilje, og dersom det var nødvendig å erstatte ham, var det legitimt å drepe ham.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup>

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.<sup>75</sup> 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 legitimiteten han hadde gjennom slektskapet med Salomo og David var ikke nok til å gjøre ham til konge over hele Salomos rike.<sup>76</sup> Davidshistorien inneholder også et konkret eksempel på at kongen ikke får beholde sin stilling 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 klagen. 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.<sup>77</sup>

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 kriser 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.<sup>78</sup>

---

<sup>70</sup> *ibid.*: 262

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> Launderville 2003: 37

<sup>73</sup> *ibid.*: 268

<sup>74</sup> *ibid.*: 47

<sup>75</sup> 1. Kg 12,1-20

<sup>76</sup> Launderville 2003: 46

<sup>77</sup> *ibid.*: 266, 2. Sam 15,1-6

<sup>78</sup> *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.<sup>79</sup> Dersom en ser på samme problemstilling fra en mer positiv synsvinkel kan en tenke at kongen på denne måten kunne omfordele 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.<sup>80</sup>

#### **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.<sup>81</sup>

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.

Hvem skulle for eksempel avgjøre hvem som var utenfor eller innenfor et samfunn? David utfordret forståelsen av dette med sine gjerninger som konge. Da han ble konge hadde Israel hatt en selvforståelse som semi-nomadiske, med et symbiotisk forhold til byene. David ville bygge et tempel i én by, og dermed gjøre det israelittiske samfunnet likere de omkringliggende samfunnene. Dette ville innebære en ny maktbalanse med byen i sentrum, og dermed en svekkelse av ledere med semi-nomadisk bosetelsesmønster.

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

---

<sup>79</sup> 1. Sam 8,11-17, Launderville 2003: 123

<sup>80</sup> *ibid.*: 345, se også 2. Sam 23,8ff

<sup>81</sup> *ibid.*: 99f, med "tegn" menes her det engelske ordet "sign". Til resten av punktet, se *ibid.*: 102. 143f. 110f. 147



ha i erstatning for den gamle forbrytelsen. De stiller sitt krav, og kongen imøtekommer kravet. Videre ryddes det opp i forhold omkring Sauls og Jonatans begravelse, og så kan Gud igjen høre landets bønn. I hele avsnittet vises det hvordan David som konge står i sentrum for det avgjørende prosjektet: å få Gud til igjen å gi landet regn og grøde.

Når det gjelder trusselen om sosial uro har kongen som samfunnets øverste leder et ansvar for å sørge for å fange opp potensielle trusler før de blir farlige. I 1. Kg 11,26-28 fortelles det at Jeroboam, Nebats sønn, var en dyktig kar, som kong Salomo satte til å ha tilsyn med alt pliktarbeidet til de nordlige stammene. På denne måten løftet han Jeroboam opp i det sosiale hierarkiet. Videre fortelles det at profeten Akia utpekte Jeroboam som fremtidig konge over de nordlige stammene. Da ble han en trussel og en kilde til sosial uro, og kong Salomo måtte gripe inn. Han forsøkte å drepe Jeroboam, men lyktes ikke. Dette tekstavsnittet blir et eksempel på hvordan kongen kan bruke sin posisjon på toppen av hierarkiet til å påvirke enkeltpersoners bevegelse opp eller ned i samfunnshierarkiet.

I den antikke verden var omstendighetene rundt døden viktigere enn det at man døde. Alle mennesker dør, men det var vanlig å tenke at måten man døde på hadde påvirkning på hva som skjedde etter døden. Dessuten var det avgjørende at man ble husket av sine etterkommere, og kanskje til og med feiret som en helt av hele samfunnet. I denne sammenhengen var kongen avgjørende – han kunne arrangere store fester og seremonier til ære for dem som døde i landets tjeneste, og sikre viktige personers ettermæle gjennom inskripsjoner, statuer osv.

Dette er særlig relevant for soldater, og i 2. Sam 23,8-39 listes det opp en gruppe helter. Listen inneholder over tretti personer som æres på ulike måter. Noen av dem har en særlig heldedåd knyttet til navnet sitt, mens andre bare er på listen over de tretti. Aller sist står hetitten Uria, som i følge 2. Sam 11,17 ble drept i kamp mot filistere. Det kan tyde på at listen inneholder døde soldater, som her ble æret post mortem. Håpet om en slik ære kan ha vært svært viktig i soldatmiljøene, og kongen er mannen som kan gi dem det de håper på.

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.<sup>82</sup> 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.

---

<sup>82</sup> 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 2. Kg 19,8-19 er det Hiskia som er den bedende kongen. I møte med den militære trusselen fra assyrerkongen Sankerib<sup>83</sup> går Hiskia til templet og ber. I denne bønnen appellerer han direkte til Gud og hans makt. Han bretter bokstavelig talt brevet ut for Herren, og ber Herren reagere på fornærmelsen Sankerib har kommet med. Reaksjonen fra Herren kommer, og Jerusalem blir reddet. Like etter at Herren har slått assyrerne blir Hiskia dødssyk, og igjen ber han til Herren.<sup>84</sup> Dette er en kortere bønn, men det er en bønn hvor han kombinerer formelt bønnespråk med en personlig bønn om frelse fra sykdom.<sup>85</sup> I denne bønnen appellerer han ikke til Herrens vesen, men heller til sin egen fromhet. Gjennom denne bønnen kobler Hiskia seg til David-skikkelsen, og dermed til løftene om at Davids slekt skulle herske i Juda. Dermed skildres kongen som det klassiske eksemplet på den som lar sin relasjon til Herren være styrt av trofasthet og hengivenhet. Måten han løser både nasjonale og personlige problemer på viser at han er en from konge. Det viser også hvordan en from konge er bra for samfunnet, for gjennom kongens fromhet kommer Guds hjelpende hånd.<sup>86</sup>

I Deuteronomium 17,14-20 står kongeloven, som skildrer 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 lovboken 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.<sup>87</sup> 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 enkeltsituasjoner hvor kongen er den som bærer frem offer eller har andre prestelige funksjoner.

---

<sup>83</sup> Det var også en religiøs trussel, i og med at Sankerib hevdet at JHVH var hjelpeløs i møte med assyrermakten.

<sup>84</sup> 2. Kg 20,2f

<sup>85</sup> Balentine 1993: 62-64

<sup>86</sup> Launderville 2003: 315

<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> Det er også tekster som forteller at David<sup>89</sup>, Salomo<sup>90</sup> og Jeroboam<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> Jeroboam på sin side er knyttet til helligstedene i Betel og Dan.<sup>93</sup>

Salme 132 har blitt lest som en salme ved innføringen av arken i Jerusalem.<sup>94</sup> Arken var det sterkeste symbolet på Herrens nærvær i Davids sammenheng, og på denne måten viser David at han er Herrens tjener.<sup>95</sup>

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,<sup>96</sup> 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.*<sup>97</sup>

---

<sup>88</sup> Jf v. 4, og Mowinckel 1967: 69f

<sup>89</sup> 2. Sam 6,13.17f

<sup>90</sup> 1. Kg 3,4

<sup>91</sup> 1. Kg 12,33, men s. 12f. om denne delen av v. 33.

<sup>92</sup> 1. Kg 5-8

<sup>93</sup> Se s. 38ff

<sup>94</sup> Mowinckel 1967: 172-177

<sup>95</sup> Launderville 2003: 328

<sup>96</sup> Mowinckel 1967: 71

<sup>97</sup> Launderville 2003: 328

#### 4.1.5. Andre maktutøvere i samfunnet

Det gammeltestamentlige samfunnet var i hovedsak basert på slektskap, med faderhuset og klanen i sentrum.<sup>98</sup> Selv om kongen hadde stor makt var han dermed ikke den eneste maktutøveren i samfunnet. En kan faktisk si at kongens posisjon som sentrum i kulten står i omvendt proporsjonalitet til hans forhold i samfunnet, som var regulert av en mengde normer og regler, i tillegg til de andre maktutøverne i samfunnet.<sup>99</sup> Dette kunne være militære krefter og religiøse institusjoner, i tillegg til øvrig aristokrati og familiebasert innflytelse. Prester, profeter og offiserer kunne ha stor makt i kongetiden. Alt dette kan uttrykkes i en sum ved å si at makt er en toveiskjørt gate.<sup>100</sup> Med dette begrepet trekker en veksler på Anthony Giddens arbeid "The Constitution of Society".<sup>101</sup> Der skriver Giddens om maktens dualitet, altså om forholdet mellom den som utøver makt og den som blir influert av maktutøvelsen.<sup>102</sup>

Konflikten mellom Rehabeam og det nordlige folkets eldste som er nevnt over,<sup>103</sup> 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.<sup>104</sup>

Kongene i Det gamle testamentet var ikke hevet over enhver kritikk. Idealet var den rettferdige kongen, og dermed var scenen satt for vurdering og kritikk.<sup>105</sup> I 1. Sam 8 finner en et godt eksempel på kongekritikken i Det gamle testamentet. Kongen blir her forstått som den som kommer i Guds sted – folket forkaster Gud når de ber om en konge. Dessuten vil kongen utnytte folket og være en tyrann. Likevel ville folket ha en konge, og denne teksten plasserer ansvaret for innføringen av kongedømmet i Israel hos folket og deres eldste.<sup>106</sup>

Profeten står ofte som målbærer av kritikken mot kongen i Det gamle testamentet. I 1. Kg 21 fortelles det om kong Akabs kone, Jesabel, som tar vingården til en mann ved navn Nabot for å gi den til kongen. Hun går frem på uærlig vis og får Nabot drept. Etter at ugjerningen har skjedd bærer profeten Elia frem kritikk mot kongen og hans kone. Han sier frem et domsord mot Akab og hans hus, og forteller at det skal utryddes. Akab hører Elias ord, og ydmyker seg for Herren. Dermed blir straffen utsatt til etter at Akab selv er død. I denne teksten viser Elia seg som en viktig aktør på maktarenaen i Israel. Han målbærer Herrens ord og kan tale midt i mot kongen. Samtidig er det gunstig for kongen å få høre denne dommen. Dersom han ikke hadde fått høre den ville han ikke ha ydmyket seg, og dermed ville ikke dommen ha blitt utsatt. Slik kan Elias domsord i denne teksten forstås som hjelp til kongen.

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 konge. Dette er

---

<sup>98</sup> Bendor 1996: 279, men se Gottwald 1999: 245-292 for nyansering og presisering av termer.

<sup>99</sup> Engnell 1962: 1333

<sup>100</sup> Launderville 2003: 93

<sup>101</sup> Giddens 1994

<sup>102</sup> Giddens 1994: 14-16

<sup>103</sup> Se s. 17.

<sup>104</sup> Launderville 2003: 93

<sup>105</sup> *ibid.*: 38f

<sup>106</sup> Jf Engnell 1962: 1336

iverksettelsen av dommen som ble forkynt i 1. Kg 21, men for Jehu blir det en legitimasjon av hans egne ambisjoner. Her stiller profeten seg bak kuppet, og knytter det dermed til Herren. Kongelig legitimitet gis fra oven, og i denne situasjonen er profeten det middelet som legitimiteten gis ved.

Profetene hadde en særlig aktiv rolle i det nordlige riket.<sup>107</sup> Det kan en for eksempel se i tekstene om Jehu, og profetens rolle i maktovertagelsen 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.<sup>108</sup>

I punkt 4.1.4. ble kong Hiskia brukt som et eksempel på den bedende kongen. Disse tekstene gir også et godt eksempel på hvordan profeten kunne være bindeleddet mellom kongen og Gud. Når Hiskia har bedt Gud om hjelp i de to situasjonene er det profeten Jesaja som kommer med Guds svar.<sup>109</sup> Det er også slik at før Hiskia har bedt om hjelp, kommer profeten med et trøsteord og med et løfte om hjelp. I situasjonen som teksten skildrer forsøker assyrerkongens utsending å bryte ned det som måtte være igjen av kampvilje og samhold blant Jerusalems innbyggere.<sup>110</sup> På bakgrunn av dette ser en profetens funksjon som kongens medhjelper. Når Jesaja sier at Herren faktisk vil hjelpe dem, sier han samtidig noe om kongen. Folket kunne ha tenkt at assyrerhæren var kommet fordi kongen hadde gjort noe galt, og dermed kunne Hiskia ha mistet sin status som Herrens utvalgte. Når løftet om hjelp fra Herren kommer fra profeten sier han at kongen ikke har gjort noe galt, og fremdeles har den rette forbindelsen til Herren. Videre responderer kongen på profetens hjelp med å understreke at det er fra Herren hjelpen må komme, gjennom å legge frem problemene i bønn. En kan se noe av den samme funksjonen med profetinnen Hulda, i Jesajas rolle noen kapitler senere, hvor hun bekrefter kongens frykt og gir støtte til hans tolkning av situasjonen.<sup>111</sup> Profetstanden kunne altså være viktige medhjelpere i kongens omkrets, som støttet ham i arbeidet med å opprettholde den sosiale stabiliteten.<sup>112</sup>

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<sup>113</sup>, og i 2. Sam 5 kommer "alle Israels eldste"<sup>114</sup> til Hebron i sør for å gjøre David til konge over hele Israel.<sup>115</sup>

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.<sup>116</sup> Slik det vanligvis fremstilles er grunnenheten i samfunnet faderhuset, **בית אב**, som bestod av tre til fire generasjoner. Til sammen

---

<sup>107</sup> Blenkinsopp 1995: 139

<sup>108</sup> McNutt 1999: 179

<sup>109</sup> 2. Kg 18-20

<sup>110</sup> 2. Kg 18,26-28

<sup>111</sup> 2. Kg 22,14ff

<sup>112</sup> McNutt 1999: 179

<sup>113</sup> NO 78/85

<sup>114</sup> ibid.: 2. Sam 5,3

<sup>115</sup> McNutt 1999: 135

<sup>116</sup> ibid.: 101

utgjorde faderhuset gjerne ca femten personer, som bodde i to til fire tettbygde hus, 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.<sup>117</sup> De eldste kunne løse konflikter i faderhusene og mellom dem, og deltok i samfunnsritualer.<sup>118</sup> Det ser ut som samlingen av de eldste styrte etter konsensusprinsippet.<sup>119</sup>

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.<sup>120</sup> Det er vanlig å anta at det gammeltestamentlige Israel bestod av ca 90 prosent bønder.<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> 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 kongsemnet, uten at disse nødvendigvis er å forstå som eldste. Det kan ha vært prominente stammeledere eller slektsledere.<sup>123</sup> 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 avvise kravet, og forsamlingen av de eldste er da så mektig at den kan svare med å avvise Rehabeam som konge. Deretter velger de Jeroboam til konge, og Rehabeam blir aldri konge for nordriktet. 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 "עַמְּהֻאֲרָיִם".<sup>124</sup> I kongeboekene referer dette til frie menn som var i besittelse av eiendom og iblant slaver.<sup>125</sup> Denne gruppen har vært en reel makthaver i samfunnet, i og med at de var i besittelse av store områder og stod bak de viktigste delene av hæren.<sup>126</sup> De opptrer i forbindelse med kroningen av barnekongene Joasj<sup>127</sup> og Josjia<sup>128</sup> og seksti av dem er listet opp blant dem som bortføres til Babylon<sup>129</sup>. I 2. Kg 11 tar en allianse av hæren, prestene og עַמְּהֻאֲרָיִם makten fra Atalja, som har styrt landet siden sønnen Akasja døde. Her trer עַמְּהֻאֲרָיִם frem som en av de viktige maktinstitusjonene i landet. I 2. Kg 21 står det bare en kort notis om at עַמְּהֻאֲרָיִם drepte

---

<sup>117</sup> Launderville 2003: 122, McNutt 1999: 90. Tekstmaterialet lar oss ikke vite noe sikkert om dette.

<sup>118</sup> McNutt 1999: 91, se også Blenkinsopp 1995: 25

<sup>119</sup> McNutt 1999: 101

<sup>120</sup> Lemche 1984: 126

<sup>121</sup> *ibid.*: 20

<sup>122</sup> Launderville 2003: 46

<sup>123</sup> Lemche 1984: 123

<sup>124</sup> Grabbe 1998: 18

<sup>125</sup> Fried 2006: 126

<sup>126</sup> *ibid.*: 127

<sup>127</sup> 2. Kg 11,1-21

<sup>128</sup> 2. Kg 21,23f

<sup>129</sup> 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 עַמְהָאֲרָמִי var en gruppe som hadde stor makt i landet.

Militære krefter har også spilt en stor rolle i gammeltestamentlige samfunn. I skildringen av nordriket fra Sjekem og fram til ødeleggelsen ved assyrerne, fremtrer riket som mer eller mindre soldatstyrt.<sup>130</sup> Omris maktovertakelse er et godt eksempel på dette. Den er skildret i 1. Kg 16,8-23, og historien begynner med at Ela, sønn av Basja, er konge (v.8). Han blir drept av Simri, som er leder for den ene halvdel av stridsvognene, altså en offiser. Simri nevnes ikke etter sin fars navn, slik for eksempel Jeroboam blir nevnt, og det kan tyde på at han enten var fra en ukjent familie, hadde illegitimt opphav eller kanskje til og med ikke var israelitt.<sup>131</sup> Simri sørger for å få drept hele slekten til den forrige kongen, sannsynligvis for å forsikre seg om at det ikke ville komme noen konkurrerende krav på tronen fra den familien. Når denne nyheten når hoveddelen av hæren, som beleirer en filisterby, reagerer de med å krone Omri til konge. Det kan se ut som om Omri står over Simri i hærens hierarki, siden han er leder for en hel beleiring, som har bestått av flere elementer av det militære. Når hæren så har valgt Omri, dreper de Simri. Deretter oppstår det en maktkamp mellom Omri og en ny kandidat ved navn Tibni. Han nevnes etter sin fars navn, Ginat, og dermed er det sannsynlig at han var en representant for en innflytelsesrik familie. Tekstens observerer kort at de som holdt med Omri fikk overtaket, og Tibni, sønn av Ginat, dør. Dermed har representanter for det militære først drept en konge, deretter kjempet innbyrdes om kongsmakten og til slutt utkonkurrert en representant for en viktig familie.<sup>132</sup>

Kjennskap til skriftspråket var ikke allment gods i gammeltestamentlige samfunn. Kulturen var i hovedsak muntlig, og det skriftlige kom bare inn i bestemte tilfeller – som kontrakter og nedskrivning av krøniker ved hoffet.<sup>133</sup> Samtidig finnes det arkeologisk materiale fra enkelte perioder som tyder på at profesjonelle skrivere var tilgjengelig for de som kunne betale for seg, muligens også utenfor hoffet.<sup>134</sup> Uansett vil de få personene i samfunnet som har kunnet skrive representerte et eget maktelement. Det var disse som skrev ned kongens bedrifter, og dermed hadde disse en direkte kobling til det å bli festet til erindringen. I Jer 8,8 reises problemstillingen omkring den skrivekyndige. Hva om han bruker sin griffel til løgn? Denne teksten kan også forstås som en konflikt mellom profet-autoriteten og den skriftlige autoriteten, men den vitner likevel om refleksjon omkring den skrivekyndiges makt.<sup>135</sup>

Den siste maktgruppen 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 prestskapet som stod i tilknytning til det andre templet i persisk tid. Når det gjelder prestskapet 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 prestskapet på de

---

<sup>130</sup> *ibid.*: 127

<sup>131</sup> Den samme problemstillingen gjelder for Omri, jf *ibid.*: 126f

<sup>132</sup> Skildringen av Jehus maktovertakelse viser også hvordan det militære kunne overta makten, jf 2. Kg 9-10

<sup>133</sup> Blenkinsopp 1995: 24. 31f

<sup>134</sup> Mazar 1992: 516 nevner for eksempel en inskripsjon som ser ut til å være på vegne av en arbeider som vil levere en klage.

<sup>135</sup> 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 templet 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.<sup>136</sup> 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.

---

<sup>136</sup> Am 7,10-17



## 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.<sup>137</sup> Det vil si evnen til å huske, og til å skape og gjenskape vår egen fortid.<sup>138</sup>

Det er vanlig å knytte følgende trekk til erindringsbegrepet:<sup>139</sup>

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.<sup>140</sup> 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 kunnskapselite og en militær elite.<sup>141</sup> De som forvalter kunnskapen i et samfunn har stor innflytelse over erindringen.<sup>142</sup> 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.<sup>143</sup>

Et annet element ved erindringen uttrykkes gjerne med begrepet *palimpsest*.<sup>144</sup> 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

---

<sup>137</sup> Launderville 2003: 148

<sup>138</sup> Rodríguez & Fortier 2007: 1

<sup>139</sup> Til trekkene ved erindringsbegrepet, og forklaringen av dem i det følgende: se Berge 2008: 235

<sup>140</sup> *ibid.*: 239

<sup>141</sup> Skjønt ulike grupperinger kunne fungere som elite på flere områder samtidig. Se også: *ibid.*: 234

<sup>142</sup> *ibid.*: 236

<sup>143</sup> *ibid.*: 240

<sup>144</sup> *ibid.*: 237

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 nøye akt, ikke bare på hendelsene som erindringen skildrer, men også på systemet av bilder, symboler, stemninger, følelser og holdninger som erindringen også inneholder.<sup>145</sup>

Enkelte historiske hendelser har så stor betydning at de blir konstituerende for et folks selvoppfatning. Holocaust kan nevnes som eksempel på det, og i et gammeltestamentlig perspektiv er det lett å se en parallell. 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.<sup>146</sup>

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.<sup>147</sup> I arbeidet med dette er det nyttig å skjelve mellom disse elementene.

---

<sup>145</sup> Til dette og de neste to avsnittene, se: Rodríguez & Fortier 2007: 11f. Jeg oversetter her "cultural memory" med erindring og "historical memory" med historie.

<sup>146</sup> Berge 2008: 230

<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup> En annen måte å oppnå samme effekt på kunne være å knytte an til steder eller objekter som var viktige i erindringen. Deltagelse i kulten må også kunne sies å være en måte for kongen å knytte an til den kollektive erindringen.

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.<sup>149</sup>

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.<sup>150</sup>

Salme 89 er et gammeltestamentlig eksempel på dette.<sup>151</sup> Den kan tenkes å inneholde 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<sup>152</sup>, 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.

Når v. 39 stilles opp på denne bakgrunnen får det en ekstra sterk effekt. Herren, som salmisten i v. 35 fremstiller som en som ikke vil bryte sin pakt, har nå forkastet og forstøtt sin salvede. Videre fortsetter salmen fra v. 39 og utover som en klagesalme.

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 samtiden.<sup>153</sup> 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.

---

<sup>148</sup> Launderville 2003: 147

<sup>149</sup> Berge 2008: 236

<sup>150</sup> Launderville 2003: 149

<sup>151</sup> *ibid.*: 152-154

<sup>152</sup> Verken Kraus (1993: 202) eller Heim (1998: 296-322) vil knytte salmen sikkert til tiden etter år 586. f. Kr. Mowinckel knytter hele salmen til situasjonen etter at en konge har tapt et slag, jf Mowinckel 1967: 70

<sup>153</sup> 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.<sup>154</sup> 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<sup>155</sup> – altså at det gamle og det nye var tilstede samtidig.

---

<sup>154</sup> *ibid.*: 178

<sup>155</sup> Se s. 27f om palimpsest.

## 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 oppsummere 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?<sup>156</sup>

#### 5.1.1. Hvordan så figurene ut, og hvordan var de laget?

I teksten i 1. Kg 12,28a står det **עֲגֻלֵי זָהָב**, som jeg har oversatt til "ungstuter av gull".<sup>157</sup> I de vanlige norske oversettelsene er ordene oversatt med "gullkalver". Disse to alternativene gir ganske ulike assosiasjoner. Dersom en i norsk kontekst dweler 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 **עגל**. Debatten om hvordan et personnavn på en ostrakon funnet i Samaria<sup>158</sup> skal oversettes er et eksempel på at det finnes ulike oversettelser av dette ordet. Navnet er **עגלִי**, og det har blitt oversatt til tysk som "Kalb Jahwes".<sup>159</sup> En annen tysk oversettelse av navnet er "Jahwe ist ein Jungstier".<sup>160</sup> Her er det så å si to forskjeller. Mens den første oversettelsen leser navnet som en constructus-forbindelse forstår den andre det som en nominalsats, og i tillegg har de ulik oversettelse av **עגל**. Ved å bruke ordet "Kalb" henleder den første oversettelsen til tanken på en liten og forsvarsløs kalv, men det spørs om en ikke i stedet bør tenke på en kraftig

<sup>156</sup> Jf spørsmålene til Koenen 2003: 95 og Toews 1993: 41

<sup>157</sup> Jf s. 13

<sup>158</sup> Samaria Ostrakon nr. 41, jf Noth 1968: 284

<sup>159</sup> Koenen 2003: 108, n. 140

<sup>160</sup> *ibid.*:108

ungstut.<sup>161</sup> Denne oversettelsen kan en argumentere for på følgende måte: Ordet עגל skiller seg ikke fra andre ord for okser (som ראם og אביר) med unntak av en nyanse, nemlig at עגל illustrerer livskraft og vitalitet.<sup>162</sup> Mot denne forståelsen av עגל står den utbredte tanken om at bruken av עגל som betegnelse på alle kultiske fremstillinger av okser har en polemisk og ydmykende hensikt.<sup>163</sup> Da tenker en at ettertiden gjør narr av for eksempel Jeroboam ved å omtale hans antatte oksestatuer som kalver, etter at de opprinnelig har blitt omtalt som for eksempel ראם, som betyr villokse. Men bruken av "ungokse" kan forsvares: For det første kjenner en til hunkjønnformen עגלה, som det er vanlig å oversette med "kvige". I Gen 15,9 får Abram beskjed av Gud om å hente en "tre år gammel kvige". Dette bør kunne overføres på עגל, og dermed har en å gjøre med en tre år gammel (og stor!) stut. Ordet er også brukt i positiv forstand på flere steder i Det gamle testamentet,<sup>164</sup> i tillegg til flere positive personnavn.<sup>165</sup> Det er også verd å merke seg at polemikken mot oksebildet ikke benytter seg av ydmykende ord som "liten", "svak" eller "ynkelig". Dermed er konklusjonen at ordet עגל betegner en fullvokst ungstut som oser av kraft, styrke og energi.<sup>166</sup>

Det er altså ikke snakk om noen liten kalv i 1. Kg 12,28a, men hva med resten av bildet? En stor stut i fullskala av gull? Det er ikke så sannsynlig at det er riktig heller. Det finnes flere argumenter både for og i mot ulike størrelser og konstruksjonsmetoder for statuene, men dersom en benytter den svært parallelle beretningen i Ex 32, hvor det skildres at Aron laget en gullkalv på vegne av folket, kan en tegne seg et bilde. Aron samlet sammen alt gullet som folket eide, kastet det i ilden og oksen kom ut av den. Bruken av begrepet מַסְכָּה<sup>167</sup> i det verset tyder på at det er snakk om en liten statue på 5-10 cm eller maks 15-20 cm høyde. Den var nok heller ikke støpt i gull tvers gjennom, men hadde i stedet en kerne av tre.<sup>168</sup>

Det er i denne forbindelse nødvendig å gjøre kort oppmerksom på sammenhengene mellom 1. Kg 12,26-33 og Ex 32. Det er flere kontaktpunkter mellom disse tekstene. Det mest åpenbare er at begge tekstene skildrer konstruksjonen av ungstuter i gull. Deretter sies de samme ordene over statuene "Se, din Gud, Israel, som tok deg opp fra Egypt",<sup>169</sup> og etterpå bygges det et alter og det utlyses en høytid. Utover denne umiddelbart synlige koblingen kommer den videre linken mellom Aron og Jeroboam. Arons sønner heter Nadab og Abihu og Jeroboam sønner heter Nadab og Abija. Dette tar samlet likhetene til et slikt nivå at det er nødt til å være et forhold mellom disse tekstene. Det faller likevel utenfor denne avhandlingens interesse å forsøke å etablere nøyaktig hvilke forhold, men det finnes flere forslag.<sup>170</sup>

<sup>161</sup> Koenen 2003: 108

<sup>162</sup> ibid.:128, se også Würtwwein 1977: 164

<sup>163</sup> Koenen 2003: 128f

<sup>164</sup> Jer 46,21;50,11. Ps 68,31. Ez 1,7

<sup>165</sup> עַגְלוֹן־מֶלֶךְ konge i Moab, Dom 3,12-22, עֲגֻלָּה Davids kone, og navnet fra Samaria-Ostrakaen עגליר.

<sup>166</sup> Det kan for øvrig alle som har sett en bonde flytte halvt-år-gamle stuter rundt i fjøset lett se for seg.

<sup>167</sup> En מַסְכָּה er et fast begrep for et gudebilde, jf Koenen 2003: 97

<sup>168</sup> Koenen 2003: 95, se også Würtwwein 1977: 164.

<sup>169</sup> Jf min oversettelse s. 13

<sup>170</sup> Se Aberbach/Smolar 1967

### 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.<sup>171</sup> For det første kan det tenkes at statuen var tenkt i forhold til El, kjent som den høyeste guddommen i det kanaaneiske panteon.<sup>172</sup> 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.<sup>173</sup> 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.<sup>174</sup>

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 "utryddet 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".<sup>175</sup> Det er også vanlig å trekke frem Amos' rolle i dette. Han kritiserer Betel som offersted i kraftige ordelag, men nevner ikke selve statuene.<sup>176</sup> Det gjør derimot Hosea som kaller statuen (trolig i Betel) for "Samarias ungstut".<sup>177</sup>

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".<sup>178</sup> Guden som statuen står i forhold til knyttes til exodushendelsen. Ellers i Det gamle testamentet er exodushendelsen nesten alltid knyttet til JHVH.<sup>179</sup> Unntaket er fra Bileams velsignelse i Num. 23,22: אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרַיִם. Dette stedet nevnes som et eksempel på den tidligste isrealittiske poesi, og dermed har det også en viss tyngde,<sup>180</sup> og her knyttes altså gudsnavnet El direkte til exodushendelsen. Dersom det er riktig at Bileamstekstene 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.

---

<sup>171</sup> 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 tesen har ikke fått noen særlig tilslutning i forskningen for øvrig.

<sup>172</sup> Koenen 2003: 92

<sup>173</sup> Gottwald 1999: 493-497

<sup>174</sup> Toews 1993: 41f, Provan ser dette som det mest sannsynlige, se Provan 1988: 64f

<sup>175</sup> 2. Kg 10,28f. Det gamle testamentet, prøvetekster, Bibelselskapet 2008,

<sup>176</sup> Am 4,4;5,5.

<sup>177</sup> Hos 8,5f

<sup>178</sup> Jf gjennomgangen av v. 28 på s. 11.

<sup>179</sup> 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

<sup>180</sup> 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.<sup>181</sup> Løsningen på spørsmålet om hvilken guddom statuene 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.<sup>182</sup>

### 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).<sup>183</sup> Tesen bygger på at statuene til Jeroboam ble forstått på samme måte som kjerubene i templet i Jerusalem<sup>184</sup>, og delvis slik arken fremstilles i 1. Sam 4,3-7. Disse gjenstandene fungerte som bærere av JHVHs nærvær, 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* konkrete gjenstandene fungerte slik. Kort sagt er det vanskelig å finne argumenter for at akkurat Jeroboams statuer må ha hatt en slik bærer-funksjon.<sup>185</sup> 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.<sup>186</sup> 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 nærvær. For kultdeltageren, skriver Koenen, er dette fellesskapet mye viktigere enn forskjellen på pjestall eller gudebilde av den usynlige gud.<sup>187</sup>

### 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

---

<sup>181</sup> Jf Gottwald 1999: 493-497

<sup>182</sup> Toews 1993: 46, med f. eks. Koenen 2003: 100 og Würthwein 1977: 165

<sup>183</sup> Koenen 2003: 101ff, denne hypotesen kom i sin fulle form i 1927, jf Obbink 1927: 267-274

<sup>184</sup> 2. Kg 19,15

<sup>185</sup> Koenen 2003: 102

<sup>186</sup> *ibid.*: 108-110

<sup>187</sup> 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.<sup>188</sup>

Men hva formidlet oksefigurene om guddommene som de ble brukt om? En kan skille mellom to hovedelementer: fruktbarhet og styrke.<sup>189</sup>

En kan bruke de ugarittiske tekstene for å utdype hva slags betydning dette kan ha hatt i kanaaneisk sammenheng, og der finner 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.<sup>190</sup>

Denne koblingen finnes også i den hebraiske bibel, og aller tydeligst er den i Gen 49,24f hvor en finner uttrykket אֲבִיר יַעֲקֹב (Jakobs okse) mot slutten av v. 24 og אֵל אֲבִירָא (El din far) i starten av v. 25.<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup> Det virker ikke sannsynlig at Jeroboam ønsket å knytte sine statuer til denne type fruktbarhetstenkning, men det er vanskelig å utelukke at koblingen kan ha skjedd i folketroen.<sup>193</sup>

Et avgjørende moment i denne saken er koblingen mellom uttrykket אֲבִיר יַעֲקֹב, stedet Sjilo og Jeroboam. Det har blitt sannsynliggjort at akkurat denne formuleringen har vært i bruk i Sjilo<sup>194</sup>, 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 oxen også kan fungere på denne måten i Det gamle testamentet.<sup>195</sup>

### 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?

---

<sup>188</sup> *ibid.*: 47, merk note 20-22

<sup>189</sup> *ibid.*: 55, se også Jaroš 1974: 352

<sup>190</sup> 23 av 31 tilfeller, se Toews 1993: 55

<sup>191</sup> Toews 1993: 57, se også note 63 og 64 samme side.

<sup>192</sup> *ibid.*: 56

<sup>193</sup> *ibid.*: 60

<sup>194</sup> Ollenburger 1987: 41f, sitert hos Toews 1993: 59, note 69

<sup>195</sup> 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 Beaulieu's 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.<sup>196</sup> Dette er helt klart sammenlignbart 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.<sup>197</sup>

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.<sup>198</sup>

Begge tilfellene er eksempler på konger som bryter mer eller mindre med forgjengerne sine. Nabonidus endret hvilke guder som hadde prioritet, mens Manasse brøt med sin far Hiskias JHVH-linje. I arbeidet med å representere dette fikk de laget gudestatuer. Jeroboam stod midt i et relativt dramatisk brudd med den politiske kontinuiteten, og hadde det samme behovet for å representere sin egen makt og legitimitet. Produksjonen av gudestatuer passer i så måte godt som en del av hans program.

#### **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.<sup>199</sup> 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 Sjiilo,<sup>200</sup> 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.<sup>201</sup>

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

---

<sup>196</sup> Beaulieu 2007: 155

<sup>197</sup> Jf s. 41f om Helligsteder som maktrepresentasjon.

<sup>198</sup> 2. Kg 21,3-7.

<sup>199</sup> 1. Kg 11,26-28

<sup>200</sup> 1. Kg 11,29-40

<sup>201</sup> 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.<sup>202</sup> 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.<sup>203</sup> Dette var en skjelsettende 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 oksebilder har hatt med dette å gjøre. Det er vanskelig å fastslå med sikkerhet om det fantes en statue i tempelet i Jerusalem,<sup>204</sup> 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 kanaaneiske kulturen.<sup>205</sup> Forsøkte Jeroboam å konstruere en kult som var mer folkelig 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 maktutøvere 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 maktutøverne i samfunnet. Dersom Jeroboam var en "outsider" med liten tilknytning til den religiøse sfære har det gitt ham dårlige kår som den sentrale maktutøveren i samfunnet.

Både eldste, prester og profeter hadde tilknytning til det religiøse livet i samfunnet<sup>206</sup>, 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 ledere 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.

---

<sup>202</sup> Heinz 2007: 71

<sup>203</sup> Jf s. 28

<sup>204</sup> Jf Nierh 1997 og Mettinger 1997.

<sup>205</sup> Jf Toews 1993: 55 og s. 37f over.

<sup>206</sup> 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.<sup>207</sup> 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".<sup>208</sup>

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 at 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.<sup>209</sup> Det kan for eksempel tenkes at Hos 8,5f forteller om en statue i Samaria<sup>210</sup>, 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.<sup>211</sup>

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 dobling av antall statuer) for å fremstille Jeroboams kult som enten polyteistisk eller i det minste poly-jahvistisk?<sup>212</sup>

De viktigste argumentene mot Dan-omtalen originalitet er:

- Mangelen på øvrig 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.<sup>213</sup>

Disse argumentene besvares på følgende måte:

---

<sup>207</sup> Forutsatt at man godtar det moderne Betin som Det gamle testamentets Betel, jf Koenen 2003: 3ff

<sup>208</sup> Jf kommentaren til v. 31 på s. 12.

<sup>209</sup> 2. Kg 2,17

<sup>210</sup> Jf Ahlström 1982: 62, og debatten i n. 89.

<sup>211</sup> Toews 1993: 80-86

<sup>212</sup> Würthwein 1977: 165, omtalen av Dan forstås som: *eine dtr Fiktion*

<sup>213</sup> 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 Jeroboams tid, eller litt før. Dette er av en størrelse og karakter som gjør det naturlig å tenke at det er en viktig helligdom.<sup>214</sup>

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.<sup>215</sup> 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 **בְּמִזְבֵּחַ**, som jeg i pkt. 3.2. har valgt å lese som **בְּמִזְבֵּחַ**,<sup>216</sup> har vært grundig diskutert i forskningen. I første omgang er det nødvendig å skille mellom **בְּמִזְבֵּחַ** på den ene siden og **בְּמִזְבֵּחַ** (sg.) eller **בְּמִזְבֵּחַ** (pl.) på den andre. **בְּמִזְבֵּחַ** blir vanligvis oversatt med "offerhøyde" i norske bibler og i arkeologien fungerer det som teknisk term på en bestemt tilbedelsesplass.<sup>217</sup>

Det er vanskelig å vite nøyaktig hva som kjennetegner en **בְּמִזְבֵּחַ**, men de kan inkluderes i gruppen "alter" (i motsetning til "tempel").<sup>218</sup> 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 **בְּמִזְבֵּחַ** i 1. Sam 9-10 kan det forstås som et sted hvor det er ofring, spising og husrom for minst tretti personer.<sup>219</sup> Dermed skiller det fra alter-konseptet som er nevnt over. Det er også en uenighet om hvorvidt **בְּמִזְבֵּחַ** måtte være på høyder eller ikke. Et kompromiss

<sup>214</sup> Til hele listen: Toews 1993: 71-72, til de neste tre avsnittene se 73f

<sup>215</sup> Gen 12,8;13,3f; 28,10-22; 35,1-7 og Dom 20,27, jf Toews i fotnoten over.

<sup>216</sup> Se kommentaren til v. 31 på s. 12.

<sup>217</sup> Haran 1981: 33

<sup>218</sup> Haran 1981: 31-37

<sup>219</sup> Til dette og de følgende to avsnittene: Se Biran 1981: 142. 145 og 148f.

mellom de ulike måtene å forstå begrepene på er å tenke at **בֵּית בְּמוֹת** referer til noe mellom et tempel og en **בְּמֶה**.

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

For denne avhandlingen blir det interessant å forsøke og finne ut om **בֵּית בְּמוֹת** 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 haugene ved byene i Samaria"<sup>220</sup>. Dette kan tyde på at de fleste byene i nordriktet (og Juda?) hadde **בֵּית בְּמוֹת** 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.<sup>221</sup> 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 helligsteder<sup>222</sup>, men hva legges i det? Utrykket er hentet fra Am 7,13 hvor Amasja, som er prest i Betel, kaller stedet for "**מִקְדָּשׁ-מֶלֶךְ**" og "**בֵּית-מִמְלָכָה**".<sup>223</sup> 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.<sup>224</sup>

Når en tenker slik jeg gjør i pkt. 5.2.2. om betydningen av **בֵּית בְּמוֹת** blir det en naturlig å fortsette tanken slik at det er Betel og Dan som er **בֵּית מִמְלָכָה** og **מִקְדָּשׁ-מֶלֶךְ**, 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 בְּמוֹת** 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 בְּמוֹת**, og følgelig vanskeligere for kongen og prestene å

---

<sup>220</sup> NO 78/85

<sup>221</sup> Toews 1993: 74

<sup>222</sup> Se forrige side.

<sup>223</sup> Oversatt med "kongelig helligdom" og "rikstempel" i NO 78/85

<sup>224</sup> Andersen & Freedman 1989: 774f, De mener også at Jeroboam kan tenkes å ligge bak begrepet.

kontrollere hvem det ble ofret hva til.<sup>225</sup> Samtidig har nok kongen også bygget *בֵּית קְמוֹת*, og dermed blir de også en del av hans religiøse maktrepresentasjon.

#### **5.2.4. Helligsteder som maktrepresentasjon**

For å belyse helligstedenes maktrepresenterende 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 forbli, og dermed er synlig og erfarbart også lenge etter at det som utgjør erindringen har skjedd.<sup>226</sup> Det blir et bindeledd mellom erindringen og den som erindrer.

Jeg trakk også frem begrepet palimpsest, og det kommer til nytte nå. De nye bygningene som en kan anta at Jeroboam bygget i Betel og Dan, ble bygget på grunnmurene av de gamle. Eventuelt kan en tenke at det allerede var bygninger der, og at Jeroboam bare endret litt på dem, eller pusset dem opp. Uansett vil en ha kunnet se det gamle og det nye samtidig. Det har i høy grad bidratt til å gi legitimitet til den nye kulten, som dermed kunne fremtre som litt mindre ny.

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.<sup>227</sup>

##### **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 kongeboekene.<sup>228</sup>

I den gammelorientalske verden generelt fungerte for eksempel tempelbygging som en effektiv leverandør av ideologisk legitimasjon til kongen.<sup>229</sup> 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.<sup>230</sup> 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.

---

<sup>225</sup> Jf Koenen 2003: 109 om “Volksglaube”, altså tro og tanker hos menigmann som ikke alltid var slik kongen og prestene ville ha det.

<sup>226</sup> For ikke å si: etter at det som utgjør erindringen *har funnet sted*.

<sup>227</sup> Jf Launderville 2003: 178

<sup>228</sup> Gottwald 2001: 90f

<sup>229</sup> *ibid.*: 125

<sup>230</sup> 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<sup>231</sup>, og styrket dermed sin gudommelige legitimasjon. Helligstedene var et godt egnet sted til å styrke relasjonen mellom folk og konge.<sup>232</sup>

Disse stedene skulle være steder hvor store mengder folk kunne samles for å delta i religiøse høytider<sup>233</sup>, 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”<sup>234</sup> 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.<sup>235</sup>

---

<sup>231</sup> Jf s. 19-21

<sup>232</sup> Jf s. 15-17

<sup>233</sup> Jf s. 45ff

<sup>234</sup> Fra Am 7, se over s. 40f

<sup>235</sup> 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*<sup>236</sup>, 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 Krønikebøkens parallelltekst om Jeroboam fortelles det at Jeroboam drev levittene og prestene<sup>237</sup> bort fra nordriktet.<sup>238</sup> Denne avhandlingen bygger ikke på innholdet i Krønikebøkene, men tanken er interessant. Er det sannsynlig at Jeroboam utviste de prestene<sup>239</sup> som hadde gjort tjeneste under Salomo fra nordriktet og dermed var nødt til å innsette nye?

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

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.<sup>244</sup> Det er sannsynlig at Salomo hadde utnevnt ledere for presteskabet 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 sverge 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 presteskabet. Dessuten vil det uansett ha vært naturlig med nye prester i forbindelse med innstiftelsen eller utvidelsen av helligstedene i Betel og Dan.<sup>245</sup> 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.<sup>246</sup>

Den første delen av v. 31 forteller at Jeroboam "laget hus på offerhøydene"<sup>247</sup>, 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

---

<sup>236</sup> Ordrett: fra folkets ender, altså fra hele folket.

<sup>237</sup> To adskilte størrelser i Krønikebøkene, jf Toews 1993: 88

<sup>238</sup> 2. Krøn 11,13-15

<sup>239</sup> Eller mer sannsynlig: noen få av dem, jf Toews 1993: 94

<sup>240</sup> Toews 1993: 90-94

<sup>241</sup> Ahlström 1982: 46, også sitert hos Toews 1993: 93

<sup>242</sup> Ahlström 1982: 46f, se også Mettinger 1976: 306

<sup>243</sup> 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.

<sup>244</sup> Som Toews gir mye oppmerksomhet, se ibid.: 88-95

<sup>245</sup> Jf s. 22ff og Blenkinsopp 1995: 70

<sup>246</sup> Toews 1993: 89

<sup>247</sup> Jf s. 12 om v. 31.

sannsynlige er at husene på offerhøydedene 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.<sup>248</sup> Prestene på slike steder hadde ofte en sterk tilknytning til kongen og hoffet så å si, og kunne også tale på kongens vegne.<sup>249</sup>

I nærorienten generelt var presteskapet helt fundamentalt når det kom til politisk orden og kontroll,<sup>250</sup> 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 virksomhet<sup>251</sup>, men de har nok likevel formidlet 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 lojalt klientell i Kish etter at han hadde gjort opprør.<sup>252</sup> Det kan se ut som Jeroboam står i denne tradisjonen når han innsetter 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.

---

<sup>248</sup> Jf s. 40f

<sup>249</sup> Jf s. 22ff. og Blenkinsopp 1995: 79

<sup>250</sup> Gottwald 2001: 146f

<sup>251</sup> Blenkinsopp 1995: 82

<sup>252</sup> 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 i den åttende måneden og på den femtende dagen.<sup>253</sup> Datoangivelsen forteller at dette var en høstfest, og dermed ligner den sannsynligvis på Løvhyttfesten i Jerusalem.<sup>254</sup> Det var en pilegrimsfest, og samlet mange mennesker fra til dels store områder. Den omtales også som den viktigste pilegrimsfesten i kongetiden.<sup>255</sup>

Utgangspunktet er altså at Jeroboam feiret en høytid som lignet på Løvhyttfesten 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<sup>256</sup>

Feiringen av JHVH som konge passet særlig godt inn i denne høstfesten, også på grunn av klimaet. Når sommeren var over 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<sup>257</sup>, 68<sup>258</sup>, 84<sup>259</sup> og 93<sup>260</sup>.<sup>261</sup> 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.<sup>262</sup>

Det er antydninger utenfor salmene i retning av at også kongens tronstigelse (enthronement) ble feiret på høstfesten.<sup>263</sup> For det første virker det som et bra tidspunkt for kuppforsøk, eller konkurrerende krav på tronen, for eksempel for Absalom, Adonijah og Salomo.<sup>264</sup> 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.<sup>265</sup> For det tredje blir det helt naturlig med en fornyelse av guddommens utvelgelse av kongen i

---

<sup>253</sup> 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.

<sup>254</sup> Toews 1993: 102

<sup>255</sup> Eaton 1986: 102

<sup>256</sup> Toews 1993: 105, som henviser til Miller 1985: 221f

<sup>257</sup> Se særlig v. 2 og 11

<sup>258</sup> Se særlig v. 10 og 25

<sup>259</sup> Se særlig v. 4 og 7

<sup>260</sup> Se særlig v. 1 og 4

<sup>261</sup> Eaton 1986: 107

<sup>262</sup> *ibid.*

<sup>263</sup> *ibid.*: 112

<sup>264</sup> *ibid.*

<sup>265</sup> *ibid.*: 112, som siterer 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.<sup>266</sup>

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.<sup>267</sup> Salmen handler om JHVH og hans salvede, og forteller hvordan JHVHs makt langt overgår alle kongene i området rundt. Formuleringen “אֲנִי נִסַּכְתִּי מִלְּכָרִי”<sup>268</sup> 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 innsettelsen av en konge, og det kan tenkes at dette hørte hjemme i høstfesten.<sup>269</sup>

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

Salme 144 kan også ha bakgrunn i høstfesten.<sup>270</sup> 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 så 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.<sup>271</sup> Dette kommer også frem i salmens avslutning, hvor kongen ber JHVH om velsignelser på vegne av folket.

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.<sup>272</sup>

Når det gjelder exodushendelsens rolle i høytiden er det avgjørende å fokusere på den funksjonen exodushendelsen, inklusiv paktsinngåelsen ved Sinai, har for Israel.<sup>273</sup> Den er Israels skapelse, i den forstand at den er en manifestasjon av Guds utvelgelse av Israel som sitt folk. Dermed bør formuleringen עֲשֵׂנוּ i Salme 95,6 forstås som en henvisning til denne skapelsen av folket, av Israel. Salmen har for øvrig exodus-tematikk helt eksplisitt i v. 8-11. Exodushendelsen kan også forstås som det stedet hvor Gud gjør seg til konge over Israel.<sup>274</sup>

---

<sup>266</sup> ibid.: 113, jf også s. 15-17

<sup>267</sup> ibid.

<sup>268</sup> Bokstvt: “Jeg har tømt ut min konge”, dvs. “Jeg har innsatt min konge”, kanskje: “Jeg har salvet min konge”, jf Craigie & Tate 2004: 63

<sup>269</sup> Eaton 1986: 113. Til neste avsnitt: se ibid. 126

<sup>270</sup> Leslie C. Allen leser den på en annen måte, se Allen 2002: 357-365

<sup>271</sup> Eaton 1986: 129

<sup>272</sup> ibid.: 130

<sup>273</sup> Mowinckel 1967: 108

<sup>274</sup> 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.<sup>275</sup>

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.<sup>276</sup>

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 strømmen. Videre viser denne salmen hvordan exodushendelsen fungerer som myten om seieren over de andre folkeslagene.<sup>277</sup>

Salme 81 er en nyttårssalme, 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".<sup>278</sup>

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.<sup>279</sup> 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.

For å vise dette kan en ta utgangspunkt i Sjilo.<sup>280</sup> Det er tegn på at El ble hyllet som konge der. Det kan en blant annet basere på narrativen i 1. Sam 4,4 og forskeres resultater med tanke på Sjilo.<sup>281</sup> Det er også andre kilder forbundet med nordriket som inneholder tanken om El=JHVH som konge, for eksempel Ex 15 og Num 23. Numeriteksten kobler også sammen El, El=konge og bildet av en villokse for å utrykke Els makt. Den generelle tenkningen omkring guder som konger i Jeroboams omverden taler også for at hans rike skulle innholde en slik ideologi. Alt dette plasserer tanken om El=JHVH som konge i nordriket, og det vil dermed ha vært en naturlig del av en høstfest.

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

---

<sup>275</sup> *ibid.*: 129f

<sup>276</sup> *ibid.*: 108f, se også s. 28

<sup>277</sup> *ibid.*: 173

<sup>278</sup> NO 78/85: Salme 81,11

<sup>279</sup> Toews 1993: 105, resonnementet som jeg legger frem i det følgende er bygget på s. 105-107

<sup>280</sup> Som har direkte tilknytning til Jeroboam gjennom legenden om profeten Akia, jf. s.34f

<sup>281</sup> Toews 1993: 12, han siterer Cross 1973:60-71 og Mettinger 1982.

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 eksplisitte 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.<sup>282</sup> 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<sup>283</sup>, men det var Betel og Dan som var de viktigste kultstedene<sup>284</sup>, 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

I en høytid som den som er beskrevet i de foregående punktene ble hele grunnlaget for kongens makt effektivt synliggjort. Gjennom ulike ritualer og tekster ble relasjonen mellom Gud og kongen, folket og kongen, og folket og Gud gjennomgått og fornyet. Dermed blir en høytid som denne noe av kjernen i Jeroboams 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 sepetret, 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.<sup>285</sup>

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,<sup>286</sup> 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 tveegget sverd for kongen, med tanke på at han plasseres som den som skal sørge for at Gud gir regn.<sup>287</sup> Dersom det ikke kommer regn det neste året kan det være en seriøs trussel mot kongens legitimitet.

---

<sup>282</sup> Mettinger 1976: 168

<sup>283</sup> Jf Toews 1993: 105

<sup>284</sup> I og med at det var på disse stedene at statuene ble plassert.

<sup>285</sup> Lambert 1998: 65

<sup>286</sup> Jf s. 15-17

<sup>287</sup> 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.<sup>288</sup> 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.

Salme 132 ble sannsynligvis brukt i forbindelse med en prosesjon med paktkisten i Jerusalem. Kan det tenkes at det har vært en tilsvarende prosesjon med for eksempel en av statuene til Jeroboam? Denne kunne for eksempel bli båret inn i enten Betel eller Dan på nytt. Dersom noe slikt har vært en del av høytiden har det også vært en effektiv måte å styrke kulten som Jeroboam står bak, og dermed Jeroboams legitimitet som kultstifter.

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 kysse statuene.<sup>289</sup> Prestskapet stod helt klart sentralt, jf yppersteprestens rolle i det babylonske ritualet. 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.

---

<sup>288</sup> Launderville 2003: 179

<sup>289</sup> 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 materiell fremtid. Videre er det nødvendig å få kontroll over de mekanismer i et samfunn som styrer identitets- og samfunnsforståelsen.<sup>290</sup> 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.<sup>291</sup> 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 religionspolitikk 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.

Kroningen av Jeroboam og dannelsen av nordriket som en egen stat<sup>292</sup> kan forstås som et opprør mot den gjeldende ordenen i landet. Det utløser behovene som er nevnt over. For Jeroboam sin del kan en anta at det var nok å signalisere at han ikke ville fortsette med Salomos og Rehabeams høye skatte- og tvangsarbeidsnivå, for å få støtte fra det materielle perspektivet.<sup>293</sup> Militært sett stod han sannsynligvis likt med Rehabeam.<sup>294</sup> 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 religionspolitikken.<sup>295</sup>

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 pilgrimsfest 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.

---

<sup>290</sup> Heinz 2007: 69

<sup>291</sup> Jf s. 15-17 om at det forutsettes at det er Gud som styrer landet.

<sup>292</sup> Altså en territorialstat, jf Lemche 1984:71

<sup>293</sup> Lemche 1984: 124

<sup>294</sup> Det kan virke som de delene av hæren til Rehabeam som hadde base i nord sluttet opp om Jeroboam, men det var ikke snakk om noen særlig stor mengde profesjonelle soldater, jf s. 25 og Lemche 1984: 70.124

<sup>295</sup> Heinz 2007: 70



## 6. 1. KONGEBOK 12,26-33 I ETTEREKSILSK TID

I denne siste delen av avhandlingen skal jeg undersøke hvilken funksjon 1. Kg 12,26-33 kan ha hatt i en bestemt sosial setting, nemlig den ettereksilske. For å gjennomføre dette vil jeg først presentere det ettereksilske samfunnet, så vil jeg vise at teksten var tilstede i dette samfunnet og til sist forklare hvordan jeg mener teksten kan ha fungert i denne settingen.

### 6.1. Det ettereksilske samfunnet

I løpet av de første tyve årene av det sjette århundre f. Kr. inntraff katastrofen som den jødiske historie kjenner som Eksilet. Det ser ut som det var tre deportasjoner av mennesker fra Juda til Babylon – en i 597 f. Kr, en i 587 f. Kr. og en i 582 f. Kr.<sup>296</sup> De babylonske deportasjonene tømte ikke landet for folk, men endret likevel situasjonen dramatisk.<sup>297</sup>

I år 539 f. Kr. kapitulerte det babylonske riket for det persiske imperiet under ledelse av Kyros,<sup>298</sup> og i alle fall fra år 535 f. Kr. ble provinsen Yehud styrt av Satrapen av Babylon og Ebir Nari<sup>299</sup>. I perioden etter det babylonske opprøret i 482 f. Kr. ble Ebir Nari organisert som et eget satrapi med en egen guvernør. Slik var området organisert frem til Aleksander den Stores invasjon av det persiske imperiet på 300-tallet.<sup>300</sup> I utgangspunktet var det Mizpah, og ikke Jerusalem, som var hovedstad i provinsen Yehud. Perserne flyttet hovedstaden til Jerusalem på midten av 500 tallet f. Kr., i forlengelse av at forsvarsverkene rundt Jerusalem ble gjenreist.

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 landsbybosettelse, 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.<sup>301</sup> Det skjer noe med en eksilbefolknings tanker 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 perserne lot de judeerne som ønsket det dra til Yehud.<sup>302</sup>

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

---

<sup>296</sup> Lemche 1984: 150

<sup>297</sup> Häggglund 2008: 156

<sup>298</sup> Kuhrt 2007: 169, Lemche 1984: 160

<sup>299</sup> Som betyr: Landet på den andre (dvs. vestlige) siden av Eufrat.

<sup>300</sup> Til dette og det følgende avsnittet: se Lipschits 2006: 24f. 28-31. 34

<sup>301</sup> Becking anslår antallet som returnerte til omtrent 4000 personer, se Becking 2006: 10

<sup>302</sup> Til dette og de følgende to avsnittene: se gjennomgang av studier av flyktninger som vender hjem hos Häggglund 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.

Den kulturelle konflikten kan bli like sterk som den materielle. De bortførte har gjerne utviklet en stram definisjon på sin egen identitet, som også kan inkludere det å bli bortført. De som ble værende har ikke vært gjennom denne hendelsen på samme måte, og kan dermed lett bli sett som annenrangs eller bare annerledes. Den bortførte befolkningen har vært en kulturell minoritet, og vil derfor ofte ha utviklet et skarpt skille mellom seg selv og andre. Den befolkningen som blir værende opplever ikke det samme behovet for eksklusivitet og vil ha lettere for å tilpasse seg og finne sammen med omkringliggende kulturer.

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

I tekstene som skildrer denne perioden finner en spor av flere ulike grupperinger, som er mer eller mindre fremtredene. Et grunnleggende skille går mellom dem som kom fra Babylon og dem som hadde vært boende i landet sammenhengende siden år 600 f. Kr.<sup>304</sup> Det er vanlig å betegne gruppen som kom fra Babylon som "Golah", i betydningen: de som kom fra eksilet. Denne gruppen kan forstås som en Charter Group i sosiologisk forstand. Det innebærer at gruppen var en elite, som flyttet til et geografisk nytt område og etablerer en ny struktur i dette området. Samtidig har gruppen bånd som knytter dem tilbake til det område de kom fra, i dette tilfellet Babylon. Denne gruppen har også hatt bånd til de persiske myndighetene. Slik Golah'en skildres i Esra-Nehemja var det tre sentrale elementer som kjennetegnet dem som sto innenfor gruppen: genealogiske eller etniske røtter til Juda-riket i tiden før eksilet, eksil-opplevelsen og den varianten av JHVH-dyrkelse som Golah'en praktiserte.<sup>305</sup>

De judeerne som unnslett eksilet og ble boende i landet hadde utviklet sin egen samfunnsstruktur. Det er en del av tanken om en Charter Group at den erstatter de eksisterende sosiale strukturene 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.<sup>306</sup>

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,

---

<sup>303</sup> Jf Douglas 2004: 66

<sup>304</sup> Hägglund 2008: 167

<sup>305</sup> Kessler 2006: 99-101, som benytter den sosiologiske modellen til John Porter. Se også Kessler 2006: 108

<sup>306</sup> Römer 2007: 168, jf også Stern 2006: 202

og dermed ble han en direkte rival til guvernøren for provinsen Samaria som lå rett nord for Yehud.<sup>307</sup> 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,<sup>308</sup> Sanballat, guvernøren i Samaria og araberer Gesjem. Nehemja-boken skildrer også situasjoner som tyder på at disse grupperingene ikke var entydige. Så lenge Nehemja er i Jerusalem ser det ut til at han hovedsakelig 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.<sup>309</sup>

I Esra 4,4 er en annen gruppe omtalt: **עֲמֻדָּאֵי יְהוּדָא**. I tekster som skildrer den før-eksilske perioden forstår en denne grupperingen som det landeiende aristokratiet.<sup>310</sup> 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.<sup>311</sup> I Esra 9 og Nehemja 9-10 er uttrykket tilsynelatende brukt om hedninger, og i forlengelse av tanken om at dette er gamle judeere forstås dette som en polemisk tilpasning av virkeligheten.<sup>312</sup> En helt annen teori om **עֲמֻדָּאֵי יְהוּדָא** 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 topper, som i alle fall må modereres slik at en ikke glemmer at i det persiske imperiet var det perserne som styrte.<sup>313</sup>

---

<sup>307</sup> Grabbe 1998: 161, merk også at Grabbe tror Nehemjas Memoarer er en kilde som går tilbake til Nehemja selv – på godt og vondt, jf Grabbe 1998: 155f

<sup>308</sup> ibid.: 166, se også s. 161

<sup>309</sup> Neh 13,4-8, se også Grabbe 1998: 170

<sup>310</sup> Jf s. 24f

<sup>311</sup> Grabbe 1998: 138, jf også Douglas 2004: 71f og Römer 2007: 169

<sup>312</sup> Jf Esra 9,1

<sup>313</sup> Om **עֲמֻדָּאֵי יְהוּדָא** se: Fried 2006:130.140f

## 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 ettereksilske 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 kongeboekenes 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.<sup>314</sup>

Det har blitt gitt ulike forklaringer på DHs tilblivelse, og ulikhetene handler i stor grad om hvorvidt tekstsamlingen har blitt redigert en eller flere ganger, og om redaksjonsarbeidet har funnet sted før eller under eksilet.<sup>315</sup>

For denne avhandlingen er spørsmålet først og fremst om 1. Kg 12,26-33 har vært tilgjengelig for det ettereksilske 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 ettereksilske samfunnet.<sup>316</sup> 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.<sup>317</sup>

Dermed mener jeg det er sannsynlig at det ettereksilske 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.*<sup>318</sup> Jeg forstår da teksten som en del av den religiøse institusjonen i det (etter-) eksilske 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.

---

<sup>314</sup> Römer 2007: 13

<sup>315</sup> *ibid.*: 21-43

<sup>316</sup> Se for eksempel McKenzie 1991: 151f

<sup>317</sup> 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

<sup>318</sup> Korsnes 2008: 92

Esra 4,2 forteller om en gruppe som tilbad samme Gud som judeerne, men som judeerne som kom fra Babylon likevel ikke mente tilhørte det rette folket. Dette knytter an både til konflikten mellom befolkningen som kom fra Babylon og de som ikke hadde blitt bortført, og konflikten med ledelsen i provinsen Samaria. Hvor kunne de funnet belegg for et slikt skille mellom dem som dyrket den samme Gud? I 1. Kg 12,28 gjøres det helt klart at Jeroboam mente å innstifte en kult for den samme guddom som ble dyrket i Jerusalem – og likevel var kulten en grunnleggende synd.<sup>319</sup> At dette i tillegg skjer ved innstiftelsen av en av Judas gamle arvefiender, nordriktet, har forsterket nytteverdien. Kritikken som DH leverer mot Jeroboams kult nøyer seg ikke med å stemple den som ikke-judeisk – den er ikke-israelsk.<sup>320</sup> Det har i denne perioden vært med på å legitimere det skarpe skillet som befolkningen fra Babylon var opptatt av å opprettholde mellom seg selv, forstått som det sanne Israel, og de andre grupperingene som bodde i provinsene Yehud og Samaria.

---

<sup>319</sup> 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

<sup>320</sup> 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 antydnet 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

1. Kg 12,26-33 er et eksempel på hvordan religion kan brukes til å representere makt, og dermed legitimere den. Dersom en googler<sup>321</sup> "religion" får en i dag omtrent 215 millioner treff. Et søk på "Jesus" gir omtrent 171 millioner treff. Religion er med andre ord i vinden som aldri før.

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.<sup>322</sup> 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,"<sup>323</sup>*

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, korrigere og heve kvaliteten på den religiøse diskursen i samfunnet.

---

<sup>321</sup> Altså: benytter søketjenesten på [www.google.com](http://www.google.com)

<sup>322</sup> Internettressurs 2

<sup>323</sup> Internettressurs 3



## 9. KILDER OG LITTERATUR

- Aberbach, Moses &  
Smolar, Leivy  
1967      *"Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves"*, s. 129-140 i Journal of Biblical Literature, the Society of Biblical Literature
- Ahlström, G. W.  
1982      *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*,  
Studies in the History of the Ancient Near East, vol 1, E. J. Brill, Leiden
- Allen, Leslie C.  
2002      *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary 21, Thomas Nelson, Inc, Colombia
- Bailey, L. R.  
1971      *The golden calf*, i: Hebrew Union College Annual 42: s. 97-115
- Balentine, Samuel E.  
1993      *Prayer in the Hebrew Bible*, Augsburg Fortress, Minneapolis
- Beaulieu, Paul-Alain  
2007      *"Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of His Steles from Harran and Babylon"*,  
s. 137-166 i: *Representations of Political Power*, Eisenbrauns, Winowa Lake
- Becking, Bob  
2006      *"We All Returned as One!": Critical notes on the Myth of the Mass Return "*, s. 3-18 i:  
*Judah and the Judeans in the Persian Period*, Lipschits, Oded & Oeming, Manfred (red.),  
Eisenbrauns, Winona Lake
- Bendor, S.  
1996      *The Social Structure of Ancient Israel*, Jerusalem Biblical Studies 7, Simor Ltd, Jerusalem
- Berge, Kåre  
2008      *Elitær teologi og folkelig resonans i Patriarkfortellingen*,  
i Dansk Teologisk Tidsskrift 71. årgang, s. 229-251
- Biran, Avraham  
1981      *To the God who is in Dan*, s. 142-151 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
- Blenkinsopp, Joseph  
1995      *Sage, Priest, Prophet*, Library of Ancient Israel (red. D. A. Knight),  
Westminister John Knox Press, Louisville
- Coats, George W.  
1987      *The Golden Calf in Psalms 22*, i: Horizons in Biblical Theology vol. 9, s. 1-12, Clifford E.  
Barbour Library, Pittsburgh, PA

- Cogan, Mordechai  
2000 *1 Kings*, The Anchor Bible vol 10, Doubleday, New York, New York
- Craigie, P. C. &  
Tate, M. E.  
2004 *Psalms 1-50* 2<sup>nd</sup> edition, Word Biblical Commentary 19, Thomas Nelson, Inc, Colombia
- Cross, Frank M.  
1973 *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*,  
Cambridge: Harvard University Press
- DeVries, Simon J.  
1985 *1 Kings*, Word Biblical Commentary 12, Word Books Publisher, Waco, Texas
- Douglas, Mary  
2004 *Jacob's Tears*, Oxford University Press, Oxford
- Eaton, John H.  
1986 *Kingship and the psalms*, 2<sup>nd</sup> edition, JSOT Press, Sheffield
- Engnell, Ivan (red.)  
1962 *Svenkst Biblisk Uppslagsverk, Första Bandet*, Nordiska Uppslagsböcker, Stockholm
- Freid, Lisbeth S.  
2006 *"The 'am ha'arets in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration"*, s. 123-145 i:  
*Judah and the Judeans in the Persian Period*, Lipschits, Oded & Oeming, Manfred (red.),  
Eisenbrauns, Winona Lake
- Giddens, Anthony  
1984 *The Constitution of Society*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Gottwald, Norman K.  
1999 *The Tribes of Yahweh*, The Biblical Seminar 66, Sheffield Academic Press, Sheffield  
2001 *The Politics of Ancient Israel*, Library of Ancient Israel (red. D. A. Knight), Westminster  
John Knox Press, Louisville
- Grabbe, Lester L.  
1998 *Ezra-Nehemiah*, Old Testament Readings, Routledge, London
- Haran, Menahem  
1981 *Temples and Cultic Open Areas as Reflected in the Bible*, s. 31-37 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
- Hägglund, Fredrik  
2008 *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile*, Forschungen zum Alten Testament  
2. Reihe 31, Mohr Siebeck, Tübingen

- 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 kanaanäischen 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 *“Cyrus the Great of Persia: Images and Realities”*, s. 169-191 i Heinz & Feldman (red.) 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 *"Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E."*, s. 19-52 i:  
*Judah and the Judeans in the Persian Period*, Lipschits, Oded & Oeming, Manfred (red.), Eisenbrauns, Winona Lake
- Mazar, Amihai  
1992 *Archeology of the land of the Bible 10'000-586 B.C.E*, The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York
- McKenzie, Steven L.  
1991 *The Trouble With Kings*, Supplements to Vetus Testamentum vol XLII, E. J. Brill, Leiden
- McNutt, Paula  
1999 *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Library of Ancient Israel (red. D. A. Knight), Westminster John Knox Press, Louisville
- Mettinger, T. N. D.  
1976 *King and Messiah – The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, CWK Gleerup, Lund
- 1982 *"YHWH SABAOTH – The Heavenly King on the Cherubim Throne"*,  
i: *Studies in the Period of David and Solomon and other essays*.  
Red. T. Ishida. Winona Lake: Eisenbrauns, s. 109-138.
- 1997 *"Israelite Aniconism: Developments and Origins"*, i: Toorn, Karel van der (red.):  
*The Image and the Book, Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Uitgeverij Peeters, Leuven
- Miller, P. D.  
1985 *"Israelite Religion"*, i: *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*,  
red. D. A. Knight og G. M. Tucker, Fortress, Philadelphia
- Montgomery, James A.  
1951 *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, T. & T. Clark, Edinburgh
- Mowinckel, S.  
1967 *The Psalms in Israel's Worship*, bind I, opptrykk av lik utgave fra 1962, Basil Blackwell, Oxford, oversettelse og revisjon av *Offersang og Sangoffer* fra 1951.
- Niehr, Herbert  
1997 *"In Search of YHWHs Cult Statue in the First Temple"*, i: Toorn, Karel van der (red.):  
*The Image and the Book, Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Uitgeverij Peeters, Leuven
- Nielsen, E  
1955 *Shechem: A Tradition-Historical investigation*, G. E. C. Gad, København

- Noth, Martin  
1968 *Könige*, Biblischer Kommentar Altes Testament Band IX/1, Neukirchener verlag, Des  
Erziehungsfereins Neukichen-Vluyn
- Obbink, H. Th.  
1929 *"Jahwebilder"*, i: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 47: 264-272
- Ollenburger, Ben C.  
1987 *Zion, the city of the great king: a theological symbol of the Jerusalem cult*,  
JSOT Supplement series 41, JSOT Press, Sheffield
- Provan, Iain W.  
1988 *Hezekiah and the book of kings*, Walter de Gruyter & Co., Berlin/New York
- Rodríguez, J. &  
Fortier T.  
2007 *Cultural Memory*, University of Texas Press, Austin
- Römer, Thomas  
2007 *The So-Called Deuteronomistic History*, T & T Clark, London
- Stern, Ephraim  
2006 *"The Religious Revolution in Persian-Period Judah"*, s. 199-205 i:  
*Judah and the Judeans in the Persian Period*, Lipschits, Oded & Oeming, Manfred (red.),  
Eisenbrauns, Winona Lake
- Sweeney, Marvin A.  
2007 *I & II Kings: a commentary*, The Old Testament Library, Westminster John Knox Press,  
Louisville
- Toews, Wesley  
1993 *Monarchy and religious institutions in Israel under Jeroboam I*, The Society of Biblical  
Literature Monograph Series nr. 47, Scholars Press, Atlanta, Georgia
- Ulrichsen, Jarl H.  
2007 *Lærebok i Bibelhebraisk*, 2. utg, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim
- Weber, Max  
2008 *Makt og byråkrati*, utdrag fra *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), *Gesammelte Aufsätze  
zur Wissenschaftslehre* (1922), J. C. B. Mohr, Tübingen 1922 og 1951, og *Gesammelte  
politische Schriften* (1921), Dunker & Humblot, Berlin 1958. Oversatt av Dag Østerberg, 5.  
opplag av 3. utgave, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo
- Würthwein, Ernst  
1977 *Das Erste Buch der Könige kap. 1-16*, Das Alte Testament Deutsch, Vandenhoeck &  
Ruprecht, Göttingen

- Internettressurs 1     „Erindringens medier – forskningsområder“ [www.teol.ku.dk/afd/bicum/forskomr](http://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     Sitert 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



