

Dystopia i Amosboken

Et forsøk på å lese Amosboken som dystopisk litteratur

Kristine Kråvik



Foto: WordSwag

Masteroppgave i Kristendomskunnskap
KRD3 med selvvalgt fordypning
40 studiepoeng

Veileder: Kåre Berge

NLA HØGSKOLEN BERGEN
Våren 2020

Sammendrag

I denne oppgaven gjør jeg et forsøk på å lese Amosboken som dystopisk litteratur. Jeg har tatt utgangspunkt i Amosbokens mørke og dystre karakter og stiller spørsmål som: Hva er poenget med en så mørk tekst og hva slags funksjon kan en slik tekst ha? For å belyse de spørsmålene som teksten vekker vil jeg se Amosboken gjennom linsen av dystopisk litteratur og dystopisk litterær teori. Dette gjøres som en videreføring av bibelvitenskaplige arbeider der utopi og dystopi er tatt i bruk. Jeg vil først gi noen eksempler på hvordan utopi og dystopi er blitt tatt i bruk i bibelvitenskapen. Deretter vil jeg gi en innføring i utopisk og dystopisk litteratur og dystopisk litterær teori. Denne kunnskapen vil jeg ta i bruk i en gjennomlesing av Amosboken. Jeg har valgt en litterær tilnærming til teksten og leser boken som litterær enhet. Dette kommer til syne ved at jeg er opptatt av de litterære kvalitetene i teksten og at jeg i liten grad vil gå inn på redaksjonshistoriske betraktninger. Får å belyse de problemstillingene jeg skisserer over har jeg tatt i bruk en rekke ulike kilder. Jeg har lest boken *Utopia* av Thomas More og en rekke dystopiske verk for å skaffe meg førstehåndskunnskap om denne sjangeren. Jeg har også lest ulike verk som tar for seg dystopisk litterær teori. Hovedpoenget i denne oppgaven ligger på selve gjennomlesningen av Amosboken som dystopisk litteratur og på hva en slik gjennomlesning kan tilføre til forståelsen av teksten som helhet.

Innhold

Sammendrag	3
Innledning.....	7
Utgangspunkt for oppgaven	9
Utopi og dystopi i bibelvitenskapen.....	10
Ehud Ben Zvi.....	10
Steven J. Schweitzer.....	11
Prosjekt og tese.....	13
Innføring i begrepene utopi og dystopi og dystopisk litterær teori.	15
Utopia.....	15
Dystopisk litteratur	17
Kjennetegn og historisk utvikling	17
Georg Orwell: <i>1984</i> (1949)	18
Veronica Roth: <i>Divergent-trilogien</i> (2011)	19
Narrativ og mot-narrativ.....	20
Anti-utopi, kritisk dystopi og dystopisk skala	21
Ugjenkjenneliggjøring.....	23
Amosboken som dystopisk litteratur	25
Amosbokens mørke	25
Sosial kritikk	25
Politisk kritikk.....	29
Advarsel	31
Overvåkning.....	38
Ugjenkjenneliggjøring.....	42
Amosbokens håp.....	46
Amosboken som anti-utopi	47
Profeten Amos som mot-narrativ.....	49
Amosboken som kritisk dystopi.....	55
Avsluttning.....	64
Referanseliste.....	67

Innledning

Ild, mørke, ødeleggelse og død. Dette er det som preger Amosboken. Utnytting av fattige (4:1; 8:4-6), korrupsjon (5:12), undertrykking av sannhet (4:10), hat og avgudsdyrkelse er beskrivelsen av samfunnet Amos lever i (5:21-27). I den første delen av boka kan vi lese en rekke profetier mot både omkringliggende stater, mot Israel og mot Juda. Herren tar i bruk naturkatastrofer som tørke og gresshoppesvermer for å få folket til å vende om (4:6-9). Men de vender ikke om. Han tar i bruk fremmede makter som vil plyndre, drepe, brenne og jakte folket ned og føre dem i eksil for å straffe dem (5:10-11). Men de vender ikke om. Mot slutten av boken viser Herren Amos en rekke syner. Nå begynner strikken å stramme seg rundt folket. Synene er skremmende og mørke. De bringer med seg ødeleggelse av kosmisk karakter. Hele jorden skjelver, solen skal gå ned midt på dagen, friske unge mennesker skal forgå av tørst og ingen skal kunne slippe unna Herrens vrede (8:9-13):

Jeg så Herren stå på alteret.
Han sa: Slå til søylehodene
så dørtersklene skjelver,
knus dem så de faller i hodet på alle!
De som måtte bli igjen, vil jeg drepe med sverd,
ingen av dem skal kunne flykte,
ingen skal berge seg unna.
Om de graver seg ned i dødsriket,
skal min hånd hente dem opp,
om de farer opp til himmelen,
skal jeg styrte dem ned.
Om de gjemmer seg på Karmels topp,
skal jeg finne dem og hente dem ned.
Om de skjuler seg for mine øyne på havets bunn,
befaler jeg slangen å bite dem.
Om de må gå som fanger foran sine fiender,
befaler jeg sverdet å drepe dem.
Jeg retter øynene mot dem
til det onde og ikke til det gode.
(Am 9:1-4)

Det finnes ingen steder å gjemme seg for Herrens alttopplukende vrede. Hans øyne er vendt mot dem til det onde, ikke det gode.

Ja, mørk er Herrens dag og ikke lys, dyster og uten lysskjær. (Am 5:20)

Gjennom hele boken får vi også innsikt i hva som har vekket denne kosmiske vreden og som er årsaken til ødeleggelsen som er på vei for israelfolket. Krigsforbrytelser (1:9; 1.13), forakt

for Herrens lov (1:4), utnyttning av fattige (5:10), incest (2:7), korrupsjon (5:12), utnyttning av rettssystemet (5:10-12), falsk religiøsitet (4:5; 5:21-23), svindel (8:5-6) og urettmessig bruk av vold (1:11; 2:7). Den rike eliten bodde i palasser, hadde kostbare møbler og spiste god mat (6:4-5) mens de fattige knapt hadde mat nok til å overleve. Likevel tok de penger fra de fattige for å gjøre seg selv enda rikere (8.4-6). De smykket seg med fine religiøse fester mens hjertene var vendt bort fra Gud og medmenneskene. Folket hadde vendt seg bort fra Herren og hans lov og eliten utnyttet på det groveste de svakeste i samfunnet.

Disse to temaene, overtredelse og ødeleggelse, går hånd i hånd gjennom hele boken. Den ene legitimerer den andre, den andre forklarer den første. Dette paret gir boken sitt mørke preg. Det mørke preget forsterkes også av at det er få steder i teksten der det blir gitt leseren noe håp for Israels skjebne. I kapittel fem får vi allikevel to korte oppfordringer om omvendelse. Men oppfordringene blir ikke etterfulgt av løfter om velsignelse og overflod for den som vender om slik man kan finne i mange av de andre profetbøkene. Det beste utfallet en kan håpe på, er å berge livet.

Søk det gode og ikke det onde, så dere får leve! Da skal Herren, hærskaenes Gud, være med dere, slik dere sier. Hat det onde og elsk det gode, håndhev retten i porten! Så vil kanskje Herren, hærskaenes Gud, være nådig mot resten av Josef. (Am 5:14-15)

Den forestående ødeleggelsen av landet og folket er ikke til å unngå, men kanskje vil noen kunne redde livet, kanskje vil Herren være nådig mot en rest av folket. Også i det siste kapitlet i Amosboken kan vi finne en kime av håp. Denne teksten står i sterk kontrast til resten av boken. Davids falne hytte skal bli reist opp igjen, byer skal bygges opp igjen og det skal være overflod av mat og vin. «Jeg plantet dem i deres egen jord, og de skal aldri mer trekkes opp av jorden jeg har gitt dem sier Herren din Gud» (Am 9:15). Denne teksten gir en motvekt til bokens ellers mørke karakter. Teksten har også tydelige eskatologisk trekk, det handler om frelse og gjenopprettelse for Israel en gang i fremtiden, mer enn at det som skal skje i nær fremtid kan unngås (Anderson og Freedman, 1989, s. 864).

Det siste elementet av håp finner vi i Amos 7:10-17. Dette avsnittet er en liten narrativ med to karakterer, presten Amasja av Bethel og profeten Amos av Tekoa. Narrativen er en dialog mellom de to der Amasja ber Amos slutte å profetere i Bethel og reise hjem der han kommer fra. Men Amos svarer han i sterke ordelag og nekter for at han er profet eller profetlærling og avslutter med en profeti over kong Jeroboams hus og over presten Amasja og hans familie. Håpet her ligger i den ene personen som står opp mot undertrykkelse, som tør å tale makten midt imot og som nekter å la seg kategorisere eller kue.

Utgangspunkt for oppgaven

Mitt utgangspunkt for denne oppgaven er undring over Amosbokens mørke og dystre karakter. Hvordan skal vi forstå en så mørk tekst og hvilken funksjon kan en slik tekst ha? Men også interesse for profeten Amos som karakter. Hvordan skal vi forstå denne karakteren som viser så stort mot og nekter å la seg kategorisere? Finnes det en måte å holde sammen bokens mørke og profetens mot? Dette var noen av de spørsmålene jeg startet med når jeg begynte arbeidet med denne oppgaven.

For å finne svar på disse spørsmålene har jeg valgt å se Amosboken gjennom linsen av en litteratur som tar opp de samme temaene som Amosboken og som også kjennetegnes av mørke og dystre beskrivelser av en tenkt virkelighet, den dystopiske litteraturen. For å muliggjøre en slik lesning av Amosboken kreves det innsikt i både den dystopiske litteraturen og den litterære teorien på feltet. Derfor vil både referanser til og beskrivelser av dystopiske verk være en viktig del av denne oppgaven. Jeg vil også forsøke å forstå Amosboken ved hjelp av redskaper som er utviklet for å forstå og analysere dystopiske verk.

Dette gjør jeg som en fortsettelse av det arbeidet Ehud ben Zvi og andre bibelforskere har gjort ved å ta i bruk utopi og dystopi i deres arbeid med bibeltekster. Deres anvendelse av disse begrepene er det som har gitt meg inspirasjonene til å utforske bruken av disse begrepene i analysen av Amosboken. Jeg har valgt en tilnæringsmetode der jeg først og fremst vil lese Amosboken som en litterær tekst. Jeg leser teksten slik den foreligger og går i liten grad inn på redaksjonshistoriske betraktning og diskusjoner. Samtidig er det umulig å se helt bort ifra disse betraktningene fordi de i stor grad har påvirket tolkningen og forståelsen av boken opp igjennom tiden. Derfor vil jeg likevel i noen grad behandle disse temaene der det er nødvendig eller der slike betraktninger kan bidra til å belyse de problemstillingene jeg ønsker å ta opp.

Amosboken er en tekst som kan være vanskelig å lese. Den store overvekten av dom og ødeleggelse kan gi leseren en følelse av hjelpeløshet i møte med teksten og de få ordene av gjenoppbyggelse og frelse på slutten er ikke nok til å veie opp for den dystre stemningen i resten av boken. Nettopp denne stemningen og de følelsene som teksten vekker hos leseren har vært en viktig drivkraft igjennom dette arbeidet. Jeg har funnet igjen den samme stemningen hos meg selv i møte med flere dystopiske tekster og dette fikk meg til å undre på hva som ligger i disse tekstene som skaper denne responsen hos leseren. Jeg ønsket å gå bak tekstene og finne ut hvordan dystopiske tekster er konstruert for å skape det inntrykket som leseren sitter igjen med. Denne kunnskapen kan jeg deretter anvende på Amosboken for å se om boken inneholder de samme elementene eller er konstruert på en lignende måte. Slik håper jeg å kunne bidra med et unikt perspektiv på Amosboken, som på en ny måte kan holde de ulike delene av boken sammen i lyset av den dystopiske litteraturen.

Utopi og dystopi i bibelvitenskapen

Ehud Ben Zvi

En av de som først tok i bruk begrepene utopi og dystopi i gammeltestamentlig forskning var historikeren og bibelforskeren Ehud Ben Zvi. Hans tilnærming fokuserer i hovedsak på utopibegrepet. Han mener at *utopian images* er allestedsnærværende i de profetiske bøkene og at de gir uttrykk for ulike bilder av en idealisert fremtid. Han har en historisk tilnærming til de gammeltestamentlige tekstene og er interessert i hva tekstene kan fortelle oss om den gruppen litterater som «composed, read and reread» (Ben Zvi, 2006, s. 59) disse tekstene, hovedsakelig i den persiske perioden (538 - 332 f.kr.). Han mener at denne perioden bærer preg av et samfunn som bor i ruinene av sin egen storhetstid og som ser tilbake på katastrofene som har rammet folket for å forstå og forklare hva som skjedde. Ben Zvi har redigert boken *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* som er en samling artikler fra ulike teologer som tar i bruk utopi eller dystopibegrepet i analysen av profetiske tekster. Utgangspunktet for arbeidet er at disse begrepene er relevante i tolkningen av profetiske tekster.

The theme of the volume is “*Utopia and Dystopia in Prophetic literature*”. It was selected because there was a clear sense that approaching this literature with questions of « Utopia» and «Dystopia» in mind bring to the forefront important literary and ideological aspects of prophetic texts or their message, as well as shed light on the social circumstances in which these texts were produced and read, and their roles within society and the discursive worlds of which they were an integral part (Ben Zvi, 2006, s. 1).

I sitt bidrag til boken gir han leseren innblikk i hvilke funksjoner de utopiske bildene hadde for det jødiske samfunnet i Juda under persisk styre. Han legger også vekt på at de profetiske tekstene inneholder ett mangfold av tilsynelatende motstridende positive bilder av fremtiden, men at disse kan ha eksistert ved siden av hverandre i dette samfunnet uten at det er uttrykk for en konflikt innad i denne gruppen. Han viser til at de utopiske tekstene hadde flere funksjoner for samfunnet som leste dem: De ga samfunnet håp for en bedre fremtid, de tydeliggjorde hva som manglet i den nåværende situasjonen og de hjalp samfunnet å håndtere gapet mellom det Herren hadde lovet folket og den situasjonen de befant seg i (Ben Zvi, 2006, s. 68). Slike utopiske forestillinger tillot folket å opprettholde drømmen om den dagen da Herren skulle vise sin allmektighet for hele verden og gjenopprette Israels rettmessige plass i hans rike. I denne artikkelen nevner Ben Zvi begrepet dystopi bare noen få ganger og alltid i forbindelse med fortiden, «past dystopias» (Ben Zvi, 2006, s 57; s. 71). Fra perspektivet til det jødiske samfunnet i den persiske perioden befinner de seg midt imellom den dystopiske fortiden og en utopisk fremtid. Beskrivelser av den dystopiske fortiden fungerer som en didaktisk fortelling om hva som skjer hvis folket ikke

følger Herrens lov. Han bruker Hoseaboken er et eksempel på en slik fortelling og selv om dystopia er fortid og utopia fremtid er likevel teksten konstruert på en måte som lar utopien vokse ut av dystopia.

Thus, utopia was not only related to a past dystopia, but was constructed as existing in an embryonic way in the latter. Within the general perspective of the book of Hosea, the matter was reinforced by the setting of the divine announcement concerning the utopian future of Israel within the world of the book: YHWH proclaim the sure-to-be utopia and by doing so makes it “real” in the midst of one of the most dystopian periods of monarchic Israel. From the perspective of the intended and primary readers of the book of Hosea, the seeds of utopia were planted already in, and emerged out of dystopia (Ben Zvi, 2006, s. 71).

Det kan virke som Ben Zvi i liten grad er opptatt av opprinnelsen til utopibegrepet eller den utopiske eller dystopiske litteraturen. Han løsriver begrepene fra sin opprinnelige sammenheng og tar dem i bruk med en intuitiv forståelse av hva som ligger i begrepene. Dette reiser spørsmålet om hva som er årsaken til at disse begrepene oppleves som relevante begreper for analyse av bibelske tekster generelt og profetiske tekster spesielt. Og om å utforske sjangerne utopisk og dystopiske litteratur og den litterære teorien på disse feltene vil kunne si noe om hvorfor disse begrepene oppleves som intuitivt relevante. Jeg lurer også på om en mer inngående kunnskap om den litteraturen som ligger bak begrepene i større grad kan nyansere og opplyse bruken av begrepene inn mot de relevante bibeltekstene.

Steven J. Schweitzer

En slik tilnærmingen finner vi i hos bibelforskeren Steven J. Schweitzer. I bla. boken *Reading Utopia in Chronicles* og artikkelen *Exile, Empire, and Prophecy: Reframing Utopian Concerns in Chronicles* bruker han utopibegrepet som ett verktøy for å forstå krønikebøkene. Schweitzer har også tatt i bruk utopibegrepet i sin analyse av Ezra-Nehemja (Schweitzer, 2016, s. 81) og Sefanja (Schweitzer, 2006, s. 249-267). I motsetning til Ben Zvi utforsker han begrepets opprinnelse og historie som en del av sine analyser og tar i bruk utopisk litterær teori i sitt arbeid med tekstene. Schweitzer er også først og fremst interessert i utopiske forestillinger og dystopibegrepet får en langt mindre plass i hans arbeid. Også når det gjelder litteratur og litterær teori er det utopibegrepet som står i fokus. Schweitzer skiller mellom tre ulike manifestasjoner av *utopianism*: «(1) as a *literary genre* of utopia; (2) as an *ideology* through which the world is viewed; and (3) as a *sociological* movement that writes utopias» (Schweitzer, 2006, s. 13). Ved en slik avklaring tydeliggjør han at det kan finnes utopisk innhold også i tekster som ikke vil kunne klassifisere som utopisk litteratur. Et annet viktig element han legger vekt på er utopiske litteraturen som samfunnskritikk.

The importance of social critique in utopian literature is emphasized in recent critical theory as a means of reading such works *not as blueprints* for ideal societies, but rather as *revolutionary texts* designed to challenge the *status quo* and question the way things presently are being done (Schweitzer, 2006, s. 19).

Schweitzer tar i bruk dette perspektivet i en analyse av det som blir kalt *Second Zechariah* Sak. 9-14 (Schweitzer, 2006, s. 249-267). Også i denne analysen er det utopibegrepet som står i sentrum for forståelsen av boken, men han tar også i bruk dystopibegrepet. Hans forståelse av dystopibegrepet i Sakarja skiller seg fra Ben Zvi bruk av dystopia i Hosea. Mens Ben Zvi bruker dystopibegrepet kun om fortiden er Schweitzer i større grad åpen for tanken om at også det ettereksilske jødiske samfunnet kunne se for seg en dystopisk fremtid. Dette kan ha sammenheng med hvilken tid Sakarjaboken omhandler. Profetiene i denne boken bli uttalt til ett folk som lever under persisk styre og som allerede har overlevd ødeleggelsen og eksilet. De bor som tidligere nevnt i ruinene av en fallen tid og arbeider for å bygge opp ett nytt samfunn. Profetier om dom og ødeleggelse, og kritikk av dårlige ledere i denne sammenhengen kan ikke bare handle om en dystopisk fortid, men må nødvendigvis også handle om muligheten for en dystopisk fremtid for dette samfunnet.

However, Second Zecharia recognizes that the transition from the present to the future will only be accomplished by enduring first an dystopian period in which Israel is again engaged in violent conflict, warfare against its foes, and even partial or temporary defeat, with several different scenarios outlined through the book (Schweitzer, 2006, s. 256).

Vi finner også ulike og motstridende forestillinger om den utopiske fremtiden i Sak 9-14. I Sak. 9:9 kan vi lese om en konge av folket som skal komme, mens i Sak 14:9 er det Herren selv som skal være konge over hele verden. Også folkets bidrag i opprettelsen av dette kongedømme spriker. I Sak 9:13 er det folket som skal kjempe med Herrens støtte, mens i Sak 14:5 skal Herren kjempe alene og folket kommer til å flykte. For å forstå disse motsetningene bruker Schweitzer utopisk litterær teori.

These divergent and inconsistent portrayals of the future represent a utopian vision that contrasts with the present. It is precisely in the diversity of the details and emphases that the utopianism of Second Zechariah is most clearly evident. Utopian literary theory contends that inconsistencies in a utopian work functions as possibilities for continued adaption and options for actions (Schweitzer, 2006, s. 254).

Schweitzer tar aktivt i bruk utopisk litterær teori i sin gjennomgang av teksten. Han fletter inn ulike elementer ved denne teorien og litteraturen ettersom ulike aktuelle

sammenligninger dukker opp. Han konkluderer med at selv om vi finner dystopiske elementer i teksten er det de utopiske forestillingene som er de mest dominerende.

In addition, some elements of these depictions are dystopian in nature, but clearly the dominant vision in second Zechariah is of a utopia that transcends the disappointment of the present (Schweitzer, 2006, s. 265)

Schweitzer har gjort et grundig arbeid med å forstå, referer og anvende utopiske litteratur og litterær metode i sitt arbeid. Noen elementer ved hans arbeid, spesielt med krønikebøkene, har også blitt kritisert. Mark J. Boda og Matthew Forrest Lowe stiller spørsmålsteget ved bruken av utopisk litterær teori på Krønikebøkene. «Of course, the question then must be raised and the elephant in the room is whether Schweitzer is justified in applying utopian literary theory to the book of Chronicles at all” (Boda og Lowe, 2007, s 7). Denne kritikken kan også ramme det arbeidet jeg har tenkt å gjøre i denne oppgaven. Er det i det hele tatt mulig å ta i bruk dystopibegrepet på Amosboken? Jeg mener at Schweitzer viser gjennom sitt arbeid at hans sammenligning og anvendelse av utopisk litterær teori har noe for seg både i krønikebøkene og i andre tekster. Jeg håper å kunne vise at også dystopibegrepet kan anvendes på denne måten på Amosboken.

Prosjekt og tese

Denne oppgaven bygger på det arbeidet Ben Zvi, Schweitzer og andre har gjort ved å etablere bruken av utopi og dystopi som relevante begreper for analyse av bibelske tekster. Begge disse bibelforskerne er opptatt av en bestemt periode i det jødiske folks historie, den persiske og hellenistiske perioden (528-63 f.kr.), og undersøker hvordan tekstene reflekterer denne perioden. Jeg ønsker imidlertid ikke å avgrense min analyse til denne perioden, men er mer interessert i de litterære og universelle kvalitetene i teksten. På denne måte kan jeg ta ett skritt tilbake og se teksten som en enhet som er mer uavhengig av sin opprinnelse. Fordi utopisk og dystopisk litteratur alltid relatere seg til samtiden til forfatteren og kritiserer denne kan denne tilnæringsmåten settes spørsmålsteget ved. Jeg mener likevel at en slik tilnærming både er mulig og hensiktsmessig fordi utopiske og dystopiske verk tar opp allmennmenneskelige og universelle tema i sine fremstillinger. Det gjør at fortellingene kan oppleves like relevant for en leser som leser teksten lenge etter at den ble skrevet. Dette kan vi se både i Tomas Mores *Utopia* og Georgs Orwells *1984*. Selv om leseren ikke har mye kunnskap om den samtiden som forfatteren skrev i og kritiserte, kan leseren likevel forstå teksten og oppleve den som relevant for sitt liv og sin samtid. Ved å ta ett skritt tilbake fra den spesifikke tiden forfatteren skriver i kan også perspektivet endre seg, og andre elementer ved teksten kan komme inn i fokus. På bakgrunn av dette har jeg formulert min tese på denne måten:

I denne oppgaven vil jeg anvende innsikt fra dystopisk litteratur og dystopisk litterær teori i en analyse av Amosboken som helhet.

Jeg har i arbeidet med denne oppgaven ikke funnet noen som ser de bibelske tekstene gjennom denne linsen. Som vi har sett er det utopibegrepet som har fått mest oppmerksomhet innfor denne tilnærmingen. Både Ben Zvi, Schweitzer og andre (O'Connor 2006, s. 86-104; Sweeny, 2006, s. 175-185; Davies, 2006, s. 160-174) bruker dystopibegrepet, men ingen går inn i den dystopiske litteraturen eller den dystopiske litterære metoden slik som Schweitzer gjør det med utopibegrepet. Derfor vil jeg bruke en betydelig del av denne oppgaven til å gå gjennom begrepene utopi, dystopi og dystopisk litterær teori. Dette danner grunnlaget for gjennomgangen av Amosboken som dystopisk litteratur. Jeg vil ofte referere til *leseren* i denne oppgaven. Dette gjør jeg for å sette fokus på de følelsene og opplevelse som leseren får i møte med teksten. Det er gjort mange forsøk på å definere hvem leseren er i møte med bibelske tekster. Uten å gå mer inn i dette feltet lener jeg meg på denne betraktningen fra Robert M. Fowler:

Therefore, who is "the reader"...? It is I, as critical reader. And it is I, as a supposed ideal reader, although I shall strike that pose by formulating and putting forth a composite ideal reader created out of the best that has been thought and said by my critical community. But the ideal reader can only be an abstraction from the countless readers implied by countless texts. And each manifestations of "the reader" – critical, ideal, implied – is to be conceptualized as reading through time, as a dynamic, temporal experience (Fowler, 1992, s. 393).

I det følgende vil jeg først gi en innføring i begrepene utopi og dystopi. Denne delen vil også inneholde beskrivelser av eksempler på utopisk og dystopisk litteratur og gi innsikt i dystopisk litterær teori. Denne delen danner grunnlaget for gjennomgangen av Amosboken som kommer etterpå. I den neste delen vil jeg gjøre en gjennomlesning av Amosboken som dystopisk litteratur. Jeg vil forsøke å vise hvordan vi kan se likheter mellom dystopisk litteratur og Amosboken ved å ta for meg ulike tekster fra boken. Jeg vil disponere denne gjennomlesningen i to deler. Den første delen vil ta for seg *Amosbokens mørke*, som er de dystopiske elementene i Amosboken, mens den andre delen tar for seg *Amosbokens håp*. I denne siste delen vil jeg sammenligne Amos som karakter med hovedpersonene i dystopiske romaner. Denne analysen vil være basert på tekstene: 7:10-17 og 3:2-8. Jeg vil også gjøre en analyse av løfte om gjenoppbygging i Am 9:7-15. Oppgaven ender med en kort avslutning som tar opp igjen tråden fra innledningen.

Innføring i begrepene utopi og dystopi og dystopisk litterær teori

Utopia

For å forstå begrepet dystopi må vi først bli kjent med begrepet utopi. Ordet utopia ble først presentert i boken *Utopia* av Thomas More (1516). Det er latin og betyr både «good place» og «no place». I boken forteller Raphael Hythloday om øya Utopia, menneskene som lever der og deres skikker og lover. Utopia er et samfunn preget av likhet. Det finnes ingen privat eiendom, ingen sentral styring og alle har de samme pliktene og rettighetene. Hvis noen søker makt, blir de automatisk diskvalifisert for offentlige verv. Raphael beskriver på mange måter et samfunn i full harmoni der alle yter det de kan og får det de trenger og der alle problemer har en enkel løsning. Men for å opprettholde et slikt samfunn må man nødvendigvis ha ett sett med lover og regler for å opprettholde likhet og harmoni. Livene og hverdagen til utopierne er nøye strukturert og alle må gå med like klær, alle må bidra i jordbruket, alle jobber til samme tid og legger seg til samme tid. Tilsynelatende følger alle utopierne disse rutineene uten å gjøre opprør, for fraværet av privat eiendom gjør menneskene der immune mot negative holdninger som gjerrighet, eiersyke og selvhevdelse. For de få som likevel bryter reglene er det strenge straffer. Hvis noen for eksempel er utro mot sin ektefelle to ganger blir personen henrettet. Annen kriminalitet blir straffet med at personen blir nedgradert fra borger til slave. Mange av utopiernes skikker vil virke svært merkelige for leseren. Blant annet har de en seremoni der forlovede jenter inspiserer sin tilkommende ektemann helt naken sammen med en anstand. Et annet påfallende trekk ved det utopiske samfunnet er deres forhold til gull og edelstener. De ser på gull og edelstener som verdiløse fordi de ikke kan brukes til noe. Og for å markere deres lave status bruker de gull til å lage lenker til slavene og edelstener som leker til små barn.

Helt på slutten av boken gir More en kort vurdering av det han har hørt om det utopiske samfunnet. (More siteres her i en oversettelse gjort av Clarence H. Miller i 2001 som er kommet i en ny utgivelse i 2014.)

When Raphael had ended his tale, there occurred to me quite a few institutions established by the customs and laws of the nations which seem to me quite absurd, not only in their way of waging war, their religious belief and practice, and other institutions as well, and also (and above all) in the very point which is the principal foundation and their whole social structure, namely their common life and subsistence with no exchange of money. (More, 2014, s. 134)

More hadde altså noen innvendinger når det gjaldt samfunnsstrukturene som fantes på øya Utopia. Men i den siste setningen av boken skriver han: «I readily confess that in the Utopian

commonwealth are very many features which in our societies I would wish rather than expect to see" (More, 2014, s. 135). Og i introduksjonen til boka skriver Clarence H. Miller dette:

The real More does not have his character spell out *their* disagreements because the experience of the book is not supposed to give the reader a view of a perfect society or analyse what is good or bad about Utopia. Rather the work encourages taking a new view of social and political problems by seeing alleged (and strange) solutions to them and challenges readers to try to find out what they disapprove of and why (Miller, 2014, s. ix).

Dette samsvarer med det Schweitzer sier om utopier. De er ikke ment som *blueprints* for det «ideelle samfunnet», men utfordrer etablerte sannheter og oppfordrer leseren til å se ting i ett annet lys. Det er tydelig at boken er skrevet som en kritikk og opposisjon til samfunnet i England på den tiden More skriver, men den er ikke ment som en oppskrift på hvordan et samfunn bør være i detalj. Boken tar opp allmenmenneskelige og tidløse spørsmål, som arbeid og hvile, styresett, kriminalitet og privat eiendom. Dette gjør at boken kan oppleves like aktuell for dagens lesere som for en leser på 1500 tallet. Og den kan oppnå den samme effekten, å skape refleksjon over samfunnet leseren lever i og det samfunnet som boken beskriver. Når vi ser boka i dette lyset fjerner utopibegrepet seg noe fra den allmenne bruken av begrepet i dag. Utopi i dag blir ofte brukt om drømmer eller planer som skisserer det perfekte men uopnåelige samfunn. Det blir også ofte brukt negativt med utsagn som «det er en utopi» som indikerer at drømmene og planene er urealistisk og at å tro på dem er naivt og mulig ødeleggende. Men Mores *Utopia* er ikke en oppskrift på en perfekt stat eller samfunn, men et forsøk på å få leseren til å forstå at det de kanskje tenker på som gudgitt eller naturgitt ikke nødvendigvis er det. Dette er en finurlig måte å drive samfunnskritikk på ved å på den ene side kritisere deler ved samfunnet gjennom Raphael stemme og deretter gi et alternativ i det utopiske samfunnet.

Boken *Utopia* har inspirert en hel sjanger av samfunnskritisk litteratur. Hundre år etter i 1627 skrev Francis Bacon boken *New Atlantis* med søkelys på viktigheten av vitenskap for samfunnsmessige fremskritt. Og på slutten av 1800 tallet og begynnelsen av 1900 tallet ble det gitt ut en rekke utopiske verker, Edward Bellamys *Looking Backward*, William Morris *News From Nowhere* og H. G Wells *A Modern Utopia*. De viser alle en positiv holdning til fremtiden og menneskenes evne til å ta i bruk ny kunnskap for å skape bedre samfunn. Det er i samsvar med modernismens og opplysningstidens tankegang om at ting går fremover. Men i det samme tidsrommet begynner stemningen å skifte og drømmene om hva fremtiden kan bringe byttes ut med angst for hva som ligger foran.

Dystopisk litteratur

Kjennetegn og historisk utvikling

De dystopiske romanene begynte å gjøre sitt inntog tidlig på 1900-tallet og økte i antall mot midten av århundret. Dette sammenfaller med endringer i den politiske og økonomiske utviklingen i verden. Eksempler på dette er selvfølgelig første og andre verdenskrig, men også den økonomiske depresjonen og Boerkrigen er viktige elementer som har påvirket litteraturen. Disse tragediene brakte med seg ufattelige lidelser blant mennesker over hele verden. Disse hendelsene, som førte til ødeleggelse, død, sult og elendighet gjorde at mange mistet håpet for fremtiden (Booker 2013:8). I dette tidsrommet ble kjente titler som Jack London *The Iron Heel* (1907), Yevgenj Zamjatins *Vi* (1924), Aldous Huxleys *Brave New World* (1932), og ikke minst Georg Orwells klassiker *1984* (1949) gitt ut. Dystopisk litteratur har et sterkt element av samfunnskritikk på samme måte som utopisk litteratur. Men mens en utopi er en beskrivelse av et samfunn som leseren vil oppfatte som betraktelig bedre enn sitt eget, er dystopia det motsatte, ett samfunn som leseren vil oppfatte som betraktelig verre (Sargent, 1994, s. 9). Handlinger er ofte lagt til fremtiden, men tar tak i problemstillinger som er aktuelle i tiden forfatteren lever i. De er kritiske til samfunnsutviklingen og advarer mot negativ konsekvenser av denne utviklingen. Stemningen i bøkene er dystre med beskrivelser av ødeleggelse, krig og mangel på mat og andre viktige ressurser. Det er detaljerte beskrivelser av samfunnsstrukturer og styreformers og et tema som ofte går igjen, er overvåkning. Ofte møter vi i disse bøkene et individ eller en liten gruppe som ikke passer inn i systemet og som utgjør motvekten til den dystre framtidsutsikten. Disse dystopiske heltene, som jeg vil kalle dem, er ofte ikke de mest sannsynlige heltene. De er ikke helter basert på deres styrke, intellekt eller posisjon. Men de er helter i kraft av å være *annerledes* og fordi de ikke passer inn. Ofte kommer de på banen gjennom tilfeldigheter og deres heldedåder blir presset frem gjennom en følelse av nødvendighet mer enn mot og styrke.

Sjangeren har utviklet seg fra midten av 1900-tallet og frem til vår tid. Den har i dag en viktig plass i populærkulturen både i litteratur og film. Eksempler på dette er Veronica Roths *Divergent-trilogien* (2011) og Suzanne Collins *The Hunger Games* (2008) som begge er blitt filmatisert. Også netflix-serien *Dark Mirror* og filmatiseringen av *A Handmaids Tail* er eksempler på den samme sjangeren. Thorstein Norheim, som er litteraturviter på Universitetet i Oslo, har sett en hyppigere forekomst av dystopier i ungdomslitteraturen det siste tiåret og setter det i sammenheng med den generelle samfunnsutviklingen (Norheim, referert i Sveen, 2017). De store globale problemstillinger som møter oss hver dag gjennom media kan gi mennesker en følelse av hjelpeløshet. Både klimakrisen, finanskriser, krigen mot terror og frykten for nye flyktningestrømmer kan skape grobunn for produksjonen av denne type litteratur og publikums villighet til å lese den.

Norheim mener at forfatteren bruker dystopien i et forsøk på å røske tak i leseren og få oss til å gjøre noe før det er for sent. Ved å tegne et bilde av ett

framtidssamfunn viser forfatteren hva som kan skje med oss hvis ikke vi står opp og reagerer. Han beskriver dystopien som en type litteratur som maner til aktivisme. Fortellingene handler ofte om enkeltindivider eller grupper som på en eller annen måte står i kontrast til det ødelagte framtidssamfunnet. De driver motstandskamp eller representerer en motkraft til det destruktive, og gjennom deres anstrengelser får leseren håp om at det kan nytte å kjempe (Norheim, referert i Sveen, 2017).

Motstanden mot det dystopiske samfunnet er ett trekk som er mer fremtredende nå en det var i de tidlige dystopiske romanene. Norheim mener bøkene maner til aktivisme og er konstruert for å skape håp i en håpløs situasjon. På samme måte som utopisk litteratur tvinger leseren til å reflektere over sitt eget samfunn tvinger dystopisk litteratur leseren til å tenke på fremtiden og nåtiden og hvilket samfunn han ønsker og hvilken rolle de selv spiller i dette samfunnet

Georg Orwell: *1984* (1949)

Mørket i denne boken er et mørke som er vanskelig å være i. På samme måte som hovedpersonen i boken, Wilson, aldri kan slippe unna *Partiets* jerngrep, slipper ikke leseren unna den kvelende stemningen som boken gir. Handlinger i boken er lagt til årstallet 1984 i London. Verden har gått gjennom flere ødeleggende kriger og har blitt delt opp i 3 superstater som stadig bytter på å ligge i krig med hverandre. London er en del av *Oceania* der *The Party*, «Partiet» har makten. Befolkningen er delt i 3 klasser. Eliten (inner party), middelklassen (party members) og underklassen (the proles). Samfunnet er preget av en ekstrem overvåking av borgerne, spesielt middelklassen. Lederfiguren for *Partiet* blir kalt *Big Brother*. Han er nasjonenes far og den alle ser til for frelse og trygghet. Alle partimedlemmer har *a telescreen* i leiligheten sin som uten stop sender propaganda og som i tillegg *Partiet* kan bruke for å overvåke partimedlemmene. Orwell beskriver i detalj hvordan *Partiet* har bygd opp samfunnet for å holde borgeren under kontroll og slik beholde makten. Her komme prinsippet om *doublethink* inn. Borgeren blir opplært til å tro alt det partiet forteller dem selv om det motsier det vi vil kalle fakta. Det er et stort apparat som driver kontinuerlig sensur og endring av virkelighet slik at den passer med situasjonen akkurat nå. Winston tilhører middelklassen, er medlem av *Partiet* og jobber i sensuravdelingen i *Ministry of truth*. Han prøver å oppføre seg konformt i det ytre, men inne i seg klarer han ikke å tro på det han blir fortalt og oppdager stadig nye ting som ikke stemmer med det som er hans indre overbevisning. Etter hvert kommer han i kontakt med en ung dame, Julia, og på svært besværlig vis klarer de å møtes noen ganger og de forelsker seg i hverandre. Hun er også i indre opposisjon til partiet, men utad er hun et ivrig partimedlem. De begynner å snakke og drømme om å gjøre opprør mot *Partiet*. Helt fra begynnelsen av boken vet Winston at det er bare ett spørsmål om tid før *tankepolitiet* vil finne ut hva han tenker og ta han til fange. Han vet også hva som vil skje med han når det skjer. Som leser ble jeg likevel overrasket når det viser seg at *tankepolitiet* har holdt øye med han helt siden hans første lille opprørske tanke

for over 10 år siden og at han og Julia til slutt blir tatt til fange og ført til *Ministry of Love* som er fengselet i byen. Her viser det seg at den personen som Winston og Julia har møtt for å bli med i motstandskampen er en av de øverste lederne for *Partiet* og den som leder torturen av Winston. Han tar i bruk de forferdeligste torturmetoder for å knekke Winston og indoktrinere han med *Partiets* propaganda. Til slutt i boken får vi se han sittende på en skitten kafe med et tomt blikk. Han er et skall av en person, ribbet for alle egne tanker og full av angst for alt han hører om fra *the telescreen*. Tidligere hatet Winston *Big Brother* og alt som hadde med *Partiet* å gjøre, men nå i dette øyeblikket elsker han *Big Brother*. Slik slutter boken uten noe håp for Wilson, hans medborgere eller noen andre.

Veronica Roth: *Divergent-trilogien* (2011)

Handlingen i denne bokserien er lagt til byen Chicago en gang fremtiden. Innbyggeren vet bare at det har vært en stor katastrofe og de er de eneste som har overlevd. Byen er omgitt av høye murer og det er strenge lover mot å bevege seg utenfor murene. For å holde freden i byen er samfunnet bygget opp av fem fraksjoner, *Uselvisk*, *Fryktløs*, *Fredsommelig*, *Lærd* og *Sannferdig*. Alle innbyggerne i Chicago må være medlem i en fraksjon. Disse lever sine liv adskilt fra hverandre og har ulike funksjoner i samfunnet. Det finnes også en sjettede gruppe, *de fraksjonsløse*. Dette er mennesker som er blitt kastet ut av fraksjonene sine. De lever på utsiden av samfunnet og må sette sin lit til almisser fra de uselviske for å overleve. Når ungdommene blir 16 år, må de velge hvilken fraksjon de vil tilhøre. Dette valget varer livet ut og det finnes ingen mulighet for å bytte fraksjon. For å få hjelp til å velge fraksjon går de gjennom en test der de får injisert et serum som lar dem komme inn i en virtuell virkelighet der de blir satt på ulike prøver. Bokens hovedperson, Tris Prior, er en sped jente fra fraksjonen *Uselvisk*. Etter simuleringen finner hun ut at hun ikke passer inn i en av fraksjonene, men i tre. Hun er annerledes og passer ikke inn i de trange rollene samfunnet tilbyr. Hun finner senere ut at hun er *Divergent*, som betyr at hun blant annet kan motstå virkningen av ulike serum og kan manipulere simuleringer, men også at hun er en trussel mot selve samfunnsstrukturen og at hun vil bli jaktet på. Når valgdagen kommer velger hun *Fryktløs* og vi følger henne når hun prøver å finne sin plass i den nye fraksjonen. Men det er ikke trygt å være *Divergent* i Chicago og Tris må holde det skjult for alle de nye vennene sine. Til slutt velger hun å stole på en av instruktørene sine, Tobias og finner ut at også han er *Divergent*. De forelsker seg i hverandre og holder samme gjennom de mange farene og sorgene de opplever. Det brygger opp til krig i Chicago og *Lærd* tar i bruk et simuleringsserum for å få medlemmene *Fryktløs* til å ta livet av alle medlemmene i *Uselviske*. I dette angrepet bli Tris vitne til at begge foreldrene hennes dør og hun selv, som ikke blir påvirket av serumet, blir nødt til å drepe en av sine beste venner. Det viser seg at motivet for angrepet er å holde skjult for folket i Chicago hva som er utenfor murene, men med Tris og Tobias hjelp kommer sannheten for en dag. Det finnes en verden utenfor murene og Chicago og fraksjonssystemet som de lærde kjemper for å opprettholde og de fraksjonsløse kjemper for å avskaffe er bare en del av et forskningsprosjekt ledet av *Byrådet for genetisk velferd*. Tris og noen av vennene hennes reiser ut utenfor muren og oppdager en hel verden utenfor.

De blir ønsket velkommen av *Byrådet for genetisk velferd* som har overvåket alt som har skjedd i Chicago gjennom flere generasjoner. I verden utenfor murene finnes det ikke fraksjoner, men menneskene er delt opp i to grupper. *GDer* – «genetisk defekte mennesker» og *GPer* – «genetiske perfekte mennesker». For lenge siden begynte menneskene å manipulere genene sine for å fremheve ulike trekk og resultatet av dette ble med tiden at genmaterialet ble defekt og det endte opp i en stor og blodig krig som etterlot kontinentet i ruiner. Denne krigen ble kalt renhetskrigen. *GDer* fikk skylden for denne krigen og defekte gener får skylden for alle problemene som samfunnet opplever. Etter *renhetskrigen* ble *Byrådet* opprettet og flere by-prosjekt, som det i Chicago, opprettet for å finne måter å lege defekt genmateriale på. Mens Chicago er på randen til full krig mellom de fraksjonsløse og en gruppe lojale som vil gjeninnføre fraksjonsystemet er det et annet opprør på gang inne i byrådet. Byrådet vil redde prosjektet i Chicago ved å ta i bruk et serum de har utviklet som sletter en persons hukommelse. Serumet fungerer som et luftbåret virus og de vil slippe det ut over hele byen for å redde prosjektet. Men en opprørsgruppe av *GDer* som ikke er enig i byrådets syn på defekte gener lager en plan for å bruke deres eget våpen mot dem. Tris, Tobias og vennene deres fra Chicago blir med på planene for å redde byen. Men for å komme inn i våpenlageret der serumet er, må ett menneske ofre livet og i siste øyeblikk tar Tris på seg dette oppdraget, hun fullfører planen, og mister dermed livet. Tobias er helt knust og er svært nær å bruke hukommelseserumet på seg selv for å slippe smerten av å miste Tris. Men han blir overtalt til å ikke gjøre det og velger å leve med smerten og minnene. Men historien ender ikke i fullstendig mørke. Vi får se hvordan Chicago bygges opp igjen uten fraksjoner. De ansatte ved *Byrådet for genetisk velferd*, som har fått hukommelsen slettet, blir nå en del av et samfunn som ikke skiller mellom *GDer* og *GPer*. Resten av landet holder fortsatt fast på dette som en sannhet, men i Chicago finnes det en kime av håp for fremtiden.

Narrativ og mot-narrativ

I både *1984* og *Divergent-trilogien* følger vi i hovedsak en hovedperson. Selv om Winston og Tris er veldig ulike karakterer, har de noen fellestrekk. De er begge helt vanlige mennesker i sitt samfunn og innehar hverken en maktposisjon eller befinner seg i en marginalisert gruppe. De har begge etter hvert en indre overbevisning om at det samfunnet de lever har fundamentale feil og de velger å være i opposisjon til den ledende eliten vel vitende om hvilke konsekvenser det kan eller vil få. Vi blir kjent med den dystopiske verden gjennom disse karakterene og gjennom deres indre og ytre kamp mot den. Denne fortellingen om enkeltindivider er noe av det som skiller dystopiske narrativer fra utopiske. I boken *Utopia* blir vi ikke kjent med noen av innbyggerne på øya Utopia, men vi ser samfunnet utenifra fra eventyreren Rafaels perspektiv. Mens de utopiske fortellingene ofte er strukturert som en reise eller en guidet tur der leseren blir tatt med inn i den fremmede verden av forfatteren, blir leseren av dystopiske romaner kastet inn i det marerittaktige samfunnet og må på egenhånd finne ut av hvordan denne verden henger sammen (Moyland, 2000, s. 148). Denne strukturen har av Raffaella Baccolini blitt kalt en struktur av narrativ og mot-narrativ,

conter-narrativ. (På grunn av problemer med å få tak i de originale tekstene til Baccolini referer jeg hennes arbeid slik det er gjengitt av Tom Moyland.)

Baccolini identifies a deeper agenda in the dystopian form itself, as she argues that the text is "build around the construction of a narrative (of the hegemonic order) and a counter-narrativ (of resistance)" ("It`s Not in the Womb" 293n) (Baccolini, referert i Moyland, 2000, s. 148).

De to narrativene som formidles i teksten står i opposisjon til hverandre og leseren får servert både en fortelling om håpløshet og en fortelling om håp i samme bok. Kontrasten mellom den dystre beskrivelsen av samfunnet og fortellingen om opposisjon og håp er det som gir de dystopiske fortellingene sin unike karakter og nerve. Leseren blir oppfordret til å håpe, selv om han ikke blir gitt noen garantier for at det vil gå bra.

Amosboken har også to narrativer. Den ene narrativen handler om mørke, dom og ødeleggelse, mens den andre handler om håp. Den strukturen vi finner i de dystopiske fortellingene mener jeg vi også kan finne i Amosboken. Dette gir oss et grunnlag for sammenligning på det strukturelle planet. Amosboken tar ikke bare opp de samme temaene som den dystopiske litteraturen, men den har også en lignende struktur. Narrativen i Amosboken er beskrivelsene av den korrupte eliten og dommen og ødeleggelsen som skal komme, mens mot-narrativen er Amoskarakteren som står opp mot denne eliten og som representere håpet. Hvordan disse to narrativene kan forenes er et av de vanskeligste spørsmålene vi blir stilt overfor i møte med Amosboken. Å se Amosbokens oppbygging som en struktur av narrativ og mot-narrativ gir oss en mulighet til å se de to delene sammen slik at de utgjør en helhet.

Anti-utopi, kritisk dystopi og dystopisk skala

Selv om begge de to eksemplene over har den samme strukturen av narrativ og mot-narrativ ender de svært forskjellig. *1984* har en lukket slutt der individet går under, og fortellingen ender i mørke og fortvilelse for leseren. *Divergent-trilogien* har en mye mer åpen slutt som gir leseren håp for en bedre fremtid. Disse ulike nyansene i den dystopiske litteraturen har i økende grad blitt et felt som er blitt utforsket av de litterære teoretikerne. Tom Moyland har gitt ut boken *Scraps of the Untainted Sky Science Fiction Utopia Dystopia*, som går gjennom utviklingen i den litterære kritikken på feltet. Den tar for seg skjæringspunktet mellom utopia, dystopia og science fiction. Boken trekker opp noen historisk linjer og gir innsikt i flere aspekter ved den litterære kritikken på feltet. Når det gjelder den dystopiske litteraturen har det skjedd en utvikling fra det som blir kalt de *klassiske dystopiene*, og som av mange blir klassifisert som *anti-utopier*, til det som blir kalt *kritiske dystopier* (critical dystopias) som preger sjangeren i dag. Lyman Tower Sargent, som er en av de viktigste teoretikerne på felte utopisk litterær teori, definere en anti-utopisk tekst på denne måten:

Anti-utopia- a non-existing society described in considerable detail and normally located in time and space that the author intended a contemporaneous reader to view as a criticism of utopianism or some particular eutopia (Sargent, 1994, s. 9).

En anti-utopisk tekst er konstruert som en kritikk av en utopi eller utopisk ideologi. Dermed trenger den ikke å forholde seg direkte til det samfunnet forfatteren skriver i, men til en utopisk forestilling eller ideologi som forfatteren vil advare mot. I denne sammenhenger gir det mening at disse romanene ikke ender med en mulighet for håp, men med en lukket slutt som ender med at regimet vinner over individet. Dette gjør kritikken av utopien total og har en kraftig og effektiv virkning på leseren som gjennom boken blir ledet til å håpe til tross for de overveldende bevisene for at det ikke vil gå bra. Anti-utopisme er ikke, ifølge Sargent, bare en kritikk av spesifikke utopier, men en holdning til utopisk tankegang.

He explains that anti-utopian social thoughts in the 1940s and 1950s especially asserted that humans are incapable of working towards a qualitatively better society and will do so only by means of externally imposed force. Since this is the case, no utopian phenomenon can ever be an enabler of self-determination and fulfilment, for it will inevitably lead to totalitarian rule by virtue of the force required to impose an alternative system on a selfish and reluctant population (Sargent, referert i Moyland, 2000, s. 135).

Dette representerer ett negativt syn på menneskets natur og evne til å skape positive endringer i et samfunn. Sargent trekker en linje fra den anti-utopiske ideologien til den kristne ideen om arvesynden og mener at han her kan finne noe av roten til en slik tankegang. Forholdet mellom anti-utopien og dystopien har flere forskjellige teoretikere forsøkt å gjøre rede for. Noe av grunnen til at det er vanskelig å sette klare skillelinjer mellom de ulike kategoriene, er at de ofte har en innbygd tvetydighet. Men det er tydelig at det har skjedd en dreining fra de tidlige anti-utopiene som ofte er svært pessimistiske på menneskeheten vegne til stadig mer rom for flertydighet, forhandling mellom posisjoner og håp. Sargent kaller denne nye teksttypen innfor sjangeren utopisk og dystopisk litteratur for *critical dystopias*.

Critical Dystopia: A non-existing society described in considerable detail and normally located in time and space that the author intended a contemporaneous reader to view as worse than contemporary society but that normally includes at least eutopian enclave or holds out hope that the dystopia can be overcome and replaced with a eutopia (Sargent, 1994, s. 9).

Moyland mener at vi kan se forløperne til disse tekstene allerede på 60- og 70-tallet, men han vil først ta i bruk begrepet på tekster fra sent 80-tall og begynnelsen av 90-tallet. Han setter, på samme måte som Norheim, denne dreiningen i sammenheng med de politiske

forholdene i verden. Moyland, som skriver fra et amerikansk perspektiv, tar opp flere viktige samfunnsendringer som har påvirket denne sjangeren. Blant disse er; fremveksten av multinasjonale selskaper og det frie markedet, økende grad av ulikhet i samfunnet, angrep på marginalisert grupper som fargede og homofile og klima og miljøaksjonen. Baccolini beskriver de kritiske dystopiene som tekster som beholder en utopisk kjerne midt i en dystopisk realitet. Disse tekstene nekter å følge mønsteret med lukkede slutter, men har mer åpne slutter som opprettholder en utopisk impuls innarbeidet i verket (Moyland, 2000, s. 189). I følge Baccolini er dette en slags sjangerblanding som skaper sitt eget unike uttrykk (Moyland, 2000, s. 189). Og på denne måten kan forfatteren åpne opp *horizons of hope* (Moyland, 2000, s. 147) også for leseren som befinner seg i en komplisert verden der det ikke finnes enkle løsninger. Moyland karakteriserer denne sameksistensen av utopia og dystopia i samme verk som en forhandling mellom posisjoner innad i verkene. Det viser at disse verkene ikke først og fremst gir svar, men starter en refleksjon og diskusjon som leseren kan ta med seg videre. Hvordan leseren forstår verket vil også variere ut ifra leserens egen bakgrunn, livssituasjon og kulturell tilhørighet. Litterære kritikere kan også være uenig i hvor mye håp et gitt dystopisk verk åpner opp for. Moyland foreslår å sette opp et dystopisk kontinuum (en dystopisk skala) som analyseverktøy for å forstå disse tekstene og nyansene mellom dem. I stedet for å kategorisere de dystopiske og utopiske verkene inn i klart adskilte grupper vil han heller plassere de på en dystopisk skala (Moyland, 2000, s. 5). I den ene enden av skalaen finner vi den pessimistiske anti-utopien og i den andre, den kritiske dystopien. Denne måten å tenke på åpner opp for en diskusjon om hvor de ulike verkene bør plasseres på en slik skala. Det samsvarer godt med verkens egen flertydighet og åpner for en diskusjon om hvor de hører hjemme på en slik skala. Samtidig er det i resonans med den tiden vi lever i, der vi må forholde oss til ett mangfold av kompliserte spørsmål uten enkle svar.

Ugjenkjenneliggjøring

Et annet viktig aspekt ved dystopisk litteratur er *defamiliarization* også kalt *estrangement*. Det er ikke lett å finne en god oversettelse for dette ordet til norsk, men jeg har valgt å bruke ordet *ugjenkjenneliggjøring*. Ved å ta i bruk dette noe konstruerte ordet blir meningsinnholdet i det opprinnelige uttrykket ivaretatt. I begrepets kjerne ligger det å gjøre noe som er kjent ugjenkjennelig slik at leseren ser det hun allerede kjenner på en ny måte eller at hun ser det som om hun ser det for første gang. Ved å bruke et ukjent og oppkonstruert ord for dette fenomenet håper jeg å kunne tydeliggjøre denne effekten. De russiske formalistene med Viktor Sjklovskij i spissen mente at ugjenkjenneliggjøring er litteraturens fremste metode. De analyserte litteratur som en kunstform, og forsøkte å avdekke dens universelle estetiske elementer (Erlich, 1981). Dystopisk, og utopisk, litteratur tar i bruk ugjenkjenneliggjøring for å sette lys på samfunnsproblemer og skape refleksjon hos leseren.

I consider the principal literary strategy of Dystopian literature to be defamiliarization: by focusing their critiques of society on imaginatively distant settings, Dystopian fiction provides fresh perspectives on problematic social and political practice that might otherwise be taken for granted or considered natural and inevitable (Booker, 1994, s. 3).

Et eksempel på bruken av ugjenkjenneliggjøring er Jevgenij Zamyatins roman *Vi* som kom ut i 1924. I Zamyatins verden er alt laget av glass så alt mennesker gjør er synlig. Hele livet er transparent, og all aktivitet er planmessig styrt. Alle mennesker har nummer istedenfor navn og de bor alene i små rom med vegger, gulv og tak bygget av glass. Familiestrukturer er oppløst og seksualiteten er regulert ved timeavtaler mellom innbyggerne. Zamyatin, som skriver i et Russland etter den russiske revolusjon, kritiserer i denne romanen den utopiske ideologien til sosialistene og kommunistene i Russland. Han viser et skrekkbilde av hva som kan skje når en utopisk ideologi blir innført. I dette tilfellet ender det med at menneskene mister sin individualitet og privatliv og uten frihet ender samfunnet opp med et diktatur der myndighetene styrer all menneskelig aktivitet med jernhånd. Det tar tid før leseren klarer å se for seg hvordan denne verden ser ut fordi den er så annerledes en vår verden. Stadig blir leseren minnet på at alt rundt karakteren er laget i glass. Denne historien følger hovedpersonen D-503s utvikling fra «lykkelig» borger til å bli en del av en motstandsgruppe. Boken er skrevet som en dagbok og vi får innblikk i D-503s indre dialog der han slites mellom å være en lydig borger og de nye tankene han får gjennom møte med motstanderne av *Den ene stat*. Men også denne fortellingen ender med at opposisjonen blir slått ned, og i D-503s siste dagboknotat får vi høre at han er blitt tatt til fange, bundet til et bord og «underkastet Den Store Operasjonen» (Zamyatin, 2016, s. 280). Denne operasjonen skal bli utført på alle borger for å utslette all fantasi fra menneskers bevissthet. Etter *Den Store Operasjonen* setter ikke D-503 lenger noe spørsmålsteget ved *Den ene Stats* gode vilje for samfunnet observerer bare rolig sine tidligere venner bli torturert *under Klokken*. Men *Den ene Stat* har ennå ikke klart å slå ned hele det opprøret som D-503 var en del av og i denne bemerkningen ligger en liten kime til håp, midt i det håpløse. «I morgen må de alle gå skrittene opp til Velgjørerens Maskin. Dette kan ikke lenger utsettes – for i de vestlige kvarter er det ennå kaos, brøl, lik, ville dyr – og dessverre – et betydelig antall numre som har forrådt fornuften» (Zamyatin, 2016, s. 280). Zamyatin opplevde å bli hetset og forfulgt for sine publikasjoner og fikk forbud mot å skrive å publisere flere verker i Russland. Romanen *Vi* ble satt på sensurlisten og var ulovlig lesning i Russland og den ble ikke gitt ut i Sovjetunionen før i 1988 (Bøhler, 2016, s. 283-285).

Ugjenkjenneliggjøring kan være et kraftfullt virkemiddel. Det er det fremste virkemiddelet forfatteren av dystopisk litteratur tar i bruk for å tvinge leseren til å reflektere over sitt eget samfunn og sitt eget liv.

Amosboken som dystopisk litteratur

Denne gjennomlesningen av Amosboken som dystopisk litteratur vil jeg som tidligere nevnt dele opp i to deler. Dette gjør jeg på bakgrunn av strukturen i dystopiske verk, en struktur av narrativ og mot-narrativ. Den første delen vil ta for seg den dystopiske narrativen i Amosboken, *Amosbokens mørke*. Her vil jeg se på de tematiske likhetene mellom de dystopiske romanene og Amosboken og bruken av ugjenkjenneliggjøring i teksten. Den andre delen vil ta for seg mot-narrativen, *Amosbokens håp*. Her vil jeg undersøke hvor Amosboken hører hjemme på den dystopiske skalaen, hvordan vi kan forstå profeten Amos som mot-narrativ i boken, og hvordan vi kan forstå Amos 9:7-15 i lyset av den kritiske dystopien.

Amosbokens mørke

Det viktigste og kanskje mest fremtredende trekket ved dystopisk litteratur er samfunnskritikken. Denne kritikken utøves i form av en advarsel til leseren om hvordan fremtiden kan bli seende ut hvis ikke det gjøres noen forandringer i dag. Dystopisk romaner inneholder ofte detaljerte fremstillinger av det alternative samfunnet og beskrivelser av styresett og samfunnsstrukturer i dette samfunnet. Dette finner vi ikke på samme måten i Amosboken, og det er kanskje på dette punktet Amosboken i størst grad skiller seg fra den dystopiske litteraturen. Men når det gjelder samfunnskritikk, advarsel og også overvåkning finner vi alle disse elementene til stede i boken. Også den viktige litterære strategien, ugjenkjenneliggjøring, finner vi tatt i bruk i Amosboken. Jeg har valgt å dele samfunnskritikken i Amosboken opp i to deler, sosial kritikk og politisk kritikk. Dette har jeg gjort for å tydeliggjøre to forskjellige elementer av den kritikken som blir utøvd i verket.

Sosial kritikk

Med sosial kritikk mener jeg, i denne sammenhengen, den kritikken som knytter seg til sosial urettferdighet og den rike elitens utnyttning av de fattige. Den sosiale kritikken i Amosboken er velkjent for leseren av boken og tekstene er blitt tatt i bruk som kamptekster mot sosial urettferdighet rundt om i verden. I 1961 tok Martin Luther King i bruk profeten Amos i sin kamp for borgerrettigheter og mot undertrykking av den svarte minoriteten i USA.

So, let us be maladjusted, as maladjusted as the prophet Amos, who in the midst of the injustice of his day could cry out in words that echo across the centuries. «Let justice run down like waters and righteousness like a mighty stream» (King, referert i Carroll, 2002, s. 58).

Også videre på 70- og 80-tallet ble Amosboken en viktig tekst for frigjøringssteologien og i kampen for en mer rettferdig verden (Carroll, 2002, s. 47). Selv om urettferdigheten og undertrykkingen, som blir beskrevet i Amosboken, har noen konkrete historiske rammer er temaene universelle slik at mennesker i ulike historiske situasjoner kan lese sin egen

situasjon inn i materialet. Amosbokens tydelige fordømming av de rike og mektiges groteske sløsing og utnyttning av resten av folket kan gi en stemme til mennesker som opplever det samme til ulike tider.

De hater den som hevder retten i porten,
og avskyr den som taler sant.
Dere trækker ned småkårsfolk
og krever korn i avgift av dem. Derfor:
Dere har bygd hus av tilhugget stein,
men skal ikke få bo i dem,
dere har plantet herlige vinmarker,
men skal ikke få drikke vinen.
For jeg kjenner til de mange lovbruddene
og de talløse syndene deres,
dere som forfølger rettferdige, tar bestiktelser
og avviser fattige i porten. (Am 5:10-12)

Dette tekstavsnittet er en enhet med en chiastisk struktur slik den er satt opp ovenfor (Anderson og Freedman, 1989, s. 495). I sentrum av denne enheten finner vi truslene i vers 11. På begge sider av disse truslene finner vi kritikk rettet mot dem som truslene rammer. Og hele enheten rammes inn av ordet שַׁעַר, som betyr «port», og som gir oss sammenhengen som kritikken blir gitt i. «The open space near the city gate was a place for trade and cult activities. It was also the place where judicial disputes was settled» (Eidevall, 2017, s. 159). Vi finner det samme temaet beskrevet i Jesaja: «De som med sitt ord dømte folk skyldige, la snarer for den som hevdet retten i byporten, og med tomme ord drev rettferdige bort» (Jes 29:21). Her finner vi den samme formuleringen *den som hevder retten i porten*, dette er en oversettelse av ordet מוֹכִיחַ, som kan ha blitt brukt «..as a designation for a certain legal functionary, such as an arbiter or umpire (see Job. 9:33) or procecutor (see Prov. 28:23)» (Eidevall, 2017, s. 159). דֹּבֵר, som kan oversettes med *anklage* eller *sak* i denne sammenhengen, blir også brukt i begge tekstene, sammen med צַדִּיק, som betyr *rettferdig*. Dette gir oss ett innblikk i problemstillingen i begge tekstene. Anklageren, som er en av *de fattige* (אֲבִיּוֹנִים), har en sak (דֹּבֵר), og det blir forutsatt at han har retten på sin side. Men den personen som skal tale hans sak blir forsøkt lurt og hatet. I Amos 5:10-12 blir dommerne beskrevet som de som: hater den som hevder retten, avskyr sannheten, trækker ned småkårsfolk, krever skatt på korn, forfølger de rettferdige, tar bestiktelser og avviser de fattige. Denne beskrivelsen gir ingen god tilstandsrapport av rettsvesenet i *porten*. Og litt senere i vers 15 kommer oppfordringen om å gjøre noe med dette.

«Hat det onde og elsk det gode, håndhev retten i porten! Så vil kanskje Herren, hærskares Gud, være nådig mot resten av Josef» (Am 5:15).

Denne teksten viser at det er den mektige eliten som sitter på makten til å endre tilstandene i *porten*. På den tiden da profeten Amos, ifølge teksten, hadde sitt virke var Israel på toppen av sin storhetstid både i utstrekning og rikdom. «Archaeological excavations at Samaria, Israel's capital, have been cited as evidence of the wealth and prosperity of this period, as have the prophetic books of Amos and Hosea, with their emphasis on social and economic injustice in Israel, presumably in reaction to an increase in class distinctions» (Mcnutt, 1999, s. 146). En økende urbanisering økte forskjellen mellom eliten, som bodde i byene, og resten av folket. Flesteparten av folket bodde i landsbyer utenfor de store byene og var avhengige av eliten for militær beskyttelse og for å få solgt varene sine. Selv om Israel hadde lover som skulle beskytte de svake og sårbare i samfunnet er Amos 5:10-12 ett eksempel på at disse lovene ikke ble praktisert etter intensjonene.

Numerous prophetic texts in the Hebrew Bible (e.g. Isa 10:2; Jer 22:16; Amos 5:11) attack the disparities under the monarchy that consigned citizens to a life in poverty and indebtedness. The cities ... constituted havens for the upper classes. They created for themselves the legal structure governing the nation, privileging themselves with legal protection and advantages to the detriment of the majority of the population (Knight, 2011, s. 178).

En av de konkrete anklagene mot de rike og mektige handler om skatt på korn. Det er ulike meninger om opprinnelsen til ordet *מִשְׁאַת בָּר*, som her er oversatt med «korn i avgift». En mulighet er at det er avledet av det akkadiske ordet *sabasu* som betyr «to gather, collect a (grain) Tax» (Paul 1991, s. 172). Selv om ikke noen av ordene som blir brukt i teksten i seg selv sier at dette var en urettferdig skatt, kan vi lese det ut av sammenhengen. Den som blir pålagt skatten blir beskrevet som en av *de fattige* (*אֲבִיּוֹנִים*) og *rettferdig* (*צַדִּיק*). Det fantes ordninger for hvordan samfunnet skulle ta vare på de fattige og mangelen på generøsitet med de som hadde det vanskelig ble hardt slått ned på av Herren i denne teksten.

...they were to be generous, and there was means for dispensing largesse that was more than a handout. The institution of gleaning preserved the honour of the destitute. It recognized them as sharers in the produce of the good land that the lord had given them all.... To go back and collect the residue of grain, normally left for the poor, would be an infringement of the basic rule of compassion, a sin even though not a crime in the legal sense. The parallelism would seem to be: "you impose a burden on the poor, and you take from him even the measure of grain to which he is entitled (Anderson og Freedman, 1989, s. 501).

Ved å ikke la noe stå igjen etter innhøstningen, slik skikken var, tok de rike fra de fattige mulighet til å skaffe seg mat til seg selv og sin familie. Den økende urbaniseringen og organiseringen av staten gjorde at stadig mer av den dyrkbare jorden kom i elitens hender. Og samfunnet utviklet en ordning som betegnes som, *rent capitalism* (Coote, 1981, s. 29).

Dette var enda en måte de rike kunne utnytte de fattige på, ved å binde dem til seg gjennom å leie ut både jord og de redskapene de trengte for å dyrke den.

The peasant occupiers of the prebendal estate had not only to pay tribute for the use of the land, but also rent for the various means, or factors, of production, like water, seed, work animals, tools, human labour for assistance, and potentially many others (Coote, 1981, s. 29).

Denne ordningen resulterte i at stadig flere ble sittende med stor gjeld og ingen eiendom, og enda mer av den dyrkbare jorden og andre resurser falt i hendene på eliten. Amosboken gir flere beskrivelser av hvordan eliten oppfører seg overfor de fattige.

Hør dette, dere som trækker fattige ned
og gjør ende på de hjelpeløse i landet!
Dere sier: «Når er nymånefesten over,
så vi kan selge korn,
og sabbaten,
så vi kan åpne kornsalget?
Da gjør vi målet for lite
og prisen for høy
og fusker med falske vekter.
Da kjøper vi småkarsfolk for penger,
en fattig for et par sandaler
og selger avfallskorn!» (Am 8:4-6)

Så sier Herren:
Tre ugjerninger av Israel, ja, fire
– jeg holder det ikke tilbake!
For de selger den rettferdige for penger,
den fattige for et par sandaler.
De tramper de svakes hode ned i støvet
og trenger hjelpeløse bort fra veien.
En mann og hans far går til samme jente
så mitt hellige navn blir vanhelliget.
De breier seg på pantsatte klær
ved hvert alter,
vin innkrevd som bøter
drikker de i sin Guds hus. (Am 2:6-8)

I sentrum av den kiastiske strukturen i Amos 5:10-12 ligger trusselen som blir uttalt over de som har misbrukt sin posisjon. De husene de har bygget skal de ikke få bo i og den vinen de

har produsert på vingårdene sine skal de ikke få drikke. En enda mer utførlig beskrivelse av de rike og mektige livsstil finner vi i Amos 6:4-7:

De ligger på elfenbensbenker
og strekker seg på divaner,
de spiser lam fra saueflokkene
og gjøkalver fra buskapen.
De skråler til harpespill
som om de var David,
og regner instrumentene hans for sine.
De drikker vin av offerskåler
og smører seg med den fineste olje,
men lider ikke under Josefs sammenbrudd.
Derfor skal de nå drives i eksil,
fremst blant de bortførte.
Da blir det slutt på festsamlingene
der de ligger og drar seg. (Am 6:4-7)

Overklassens undertrykking av underklassen er et velkjent tema i dystopisk litteratur. Ofte er undertrykkelsen satt i system ved hjelp av loven. I denne teksten ser vi også at dette skjer. Eliten har begynt å hate de som står for rettferdighet og de tilpasser lovene slik at de favoriserer dem selv. De utnytter sin posisjon i samfunnet ved å ta fra de som har lite fra før.

Politisk kritikk

Den politiske kritikken i Amosboken handler først og fremst om religion og religionsutøvelse. Denne kritikken er likevel av en politisk karakter fordi politikk og religion ofte hang sammen på den tiden som teksten omhandler. En stor del av den politiske kritikken i Amos handler om fordømmelse av tilbedelsessteder og den praksis som foregår der. Selv om denne kritikken også rammer den rike eliten, rammer den i større grad hele folket som er en del av denne praksisen. Dette viser hvordan alle i ett samfunn rammes når de lever under et urettferdig styre. Bak den politiske/religiøse kritikken ligger et ønske om å samle kultusen i Jerusalem. Dette ønske om sentralisering er et kjent tema i de gammeltestamentlige tekstene og gjør seg også gjeldende i Amosboken. Helt fra bokens begynnelse blir det gjort klart at Herren taler fra Jerusalem.

Herren brøler fra Sion, fra Jerusalem runger hans røst (Am 1:2).

Amos selv kommer også fra sør fra landsbyen Tekoa som ligger sør for Jerusalem. Kritikken har en retning, fra Jerusalem i sør mot Bethel i nord. I Amosboken er det spesielt Bethel som tilbedelsessted som blir kritisert. Bethel blir omtalt tre steder i Amosboken (4:4; 5:5-6; 7:10-13) og er også stedet for konfrontasjonene mellom profeten Amos og presten Amasja (7:10-

17). Amos 5:5-6 er en av tekstene som tar for seg Betel sammen med to andre av nordrikets tilbedelsessteder.

For så sier Herren til Israels hus:
Søk meg, så skal dere leve!
Søk ikke til Betel,
gå ikke til Gilgal,
dra ikke til Beer-Sjeba.
For Gilgal skal drives i eksil,
og Betel skal bli til intet.
Søk Herren, så skal dere leve!
Ellers kommer han som ild over Josefs hus,
den fortærer,
og Betel har ingen til å slukke (Am 5:4-6).

Historien om Betel går lang tilbake i de gammeltestamentlige tekstene. I 1. Mosebok kan vi lese om Abraham, som bygde et alter i Betel når han bosatte seg i det nye landet, Kanaan (1. Mos 12:8). Og vi kan lese om Jacob, som satte opp et alter i Betel etter befaling fra Gud og gav Betel sitt navn (1. Mos 35:1). Vi finner også historier om profeter og dommere i og i nærheten av Betel (1. Kong 13:11; 2. Kong 2:3; Dom 20:18,26,31;). Og Samuel brukte også Betel som bosted når han var dommer i Israel (1. Sam 7:16). Alle disse tekstene etablerer Betel som et legitimt tilbedelsessted for israelsfolket. Under Davids dynasti ble Jerusalem etablert som det sentrale kultstedet, men etter at riket ble delt kan vi lese i 1. Kongebok at Jeroboam I gjenoppretter Betel som kultsted i konkurranse med Jerusalem.

Den femtende dagen i den åttende måneden holdt Jeroboam en fest i likhet med den store festen som feires i Juda, og han bar fram offer på alteret. Dette gjorde han i Betel: Han ofret til kalvene han hadde laget, og satte prester fra offerhaugene som han hadde anlagt, til å gjøre tjeneste i Betel. 33 Han steg opp til det alteret han hadde bygd i Betel. Det var den femtende dagen i den åttende måneden, en dag han hadde valgt etter eget hode. Han holdt en høytid for israelittene, og han steg opp til alteret for å tenne offerild (1. Kong 12:32-33).

Det er dette kultstedet Amosboken kritiserer. Dette motivet av en rivalisering mellom Betel og Jerusalem står sterkest i den tradisjonen som blir kalt Deuteronomisten. Kongebøkene er en del av det deuteronomistiske historieverket, og i 2. kongebok finner vi historiene om hvordan Betel skal ha blitt lagt i ruiner av kong Josiah som var konge i Juda 639- 609 f.kr.

I Betel rev han også ned alteret og offerhaugen som Jeroboam, Nebats sønn, hadde bygd, han som fikk Israel til å synde. Både alteret og haugen ble jevnet

med jorden. Så knuste han steinene til støv og brente opp Asjera-stolpen (2. Kong 23:15).

Det blir fortalt at Joshia ødela alteret i Betel etter at han hadde funnet en torarull i tempelet i Jerusalem og satte i gang en reform med bakgrunn i det han leste i rullen (2. Kong 22:10-11; 23:4-24).

Hele Betels historie i de gammeltestamentlige tekstene ligger i bakgrunnen når vi leser Amosboken. Som vi allerede har sett er denne teksten om Betel ett uttrykk for en politisk drakamp mellom sør og nord. På den andre side er den også et uttrykk for at noe blir snudd opp ned. Betel som tidligere var et legitimt kultsted for israelsfolket, og som Herren hadde knyttet sitt navn til, blir nå fordømt og oppløst som et legitimt sted å søke Herren. Selv om det blir gjort tydelig i Amos 1:2 at Herren taler fra Jerusalem, blir det ikke sagt eksplisitt, i denne teksten, at det er der Herren er å finne. Dette gir en åpning for en bredere tolkning av teksten. For på samme måte som Herren opphever Betel som «sitt sted», kan han kanskje gjøre det samme med det stedet leseren søker Herren. Dette tvinger også leseren til å tenke over hva han tar for gitt. Amosboken retter en sterk kritikk mot de som tror at de er trygge for de farene som blir omtalt i teksten.

For sverdet skal de dø,
alle synderne i folket mitt,
de som sier: «Det onde når oss ikke,
det rammer ikke oss.» (Am 9:10).

Her gis leseren et bilde av at det finnes en gruppe som tror at ingenting vondt vil skje dem fordi de har Herren på sin side. Amosboken har en tydelig polemikk mot denne gruppen som tror at Herrens vrede ikke kan ramme dem. Denne gruppen, som Amosboken kritiserer inneholder ikke bare eliten, men også resten av folket, *Israels hus*.

Samfunnskritikken i dystopisk litteratur rammer heller ikke bare eliten i et samfunn, selv om dette motivet ofte har en sentral rolle i fortellingene. De store massene som lar seg styre blir også problematisert på ulike måter. Det finnes alltid individer eller grupper som ikke passer inn eller som på sin måte står opp mot overmakten, og disse individene viser leseren at alle har et ansvar. Samtidig viser de dystopiske fortellingene oss at alle kommer til å lide i et samfunn som går i gal retning. Denne dobbeltheten gjør at teksten i større grad rammer leseren uansett hvor han selv befinner seg i sitt eget samfunn. Den er designet på en slik måte at ingen leser kan slippe unna den krasse kritikken som ligger i teksten.

Advarsel

En av profetens oppgaver er å advare folket om det som kommer. Hele Amosboken fremstår som en advarsel til folket om at Herrens tålmodighet er over. Advarslene bli formidlet på ulike måter gjennom hele boken, blant annet gjennom fire visjoner som Herren viser Amos (7:1-9; 8:1-3). På samme måte som dystopiske litteratur gir disse visjonene leseren et blikk

inn i en mulig fremtid som er mørk og dystert. Det finnes også et femte syn som hører sammen med de fire andre, men det vil jeg ta for meg under kapittelet om overvåkning. De fire første visjonene er en enhet, med en innskutt narrativ mellom den tredje og fjerde visjonene. På grunn av likhetstrekk både i stil, språk og innhold deles de også inn i to par. På grunn av vanskeligheten med å oversette noe av ordene og begrepene i denne teksten har jeg valgt å bruke en engelsk oversettelse gjort av Shalom M. Paul (Paul, 1991, s. 226; s. 253).

Første visjon

This is what my Lord God showed me: Lo, he was creating locusts just when the late-sown crops were beginning to sprout – the late-sown crops are after the kings mowing

And when it finished consuming the herbage of the land, said. "O my lord God, please pardon! How can Jacob survive? He is so small

The Lord relented concerning this. "It shall not happen," said the lord. (Am 7:1-3)

Den første visjonen er knyttet til jordbruk og matproduksjon. Ordet som er brukt for å skape (יוצר) blir også brukt i Amos 4:13. Her blir det brukt som en parallell til ברא, fra skapelsesberetningen i 1. Mosebok (Anderson og Freedman, 1989, s. 741). Denne koblingen til ברא tydeliggjør enda sterkere at det er Herren som er årsaken til gresshoppene som ødelegger avlingene. Tidspunktet for gresshoppesvermen er heller ikke tilfeldig. Det baserer seg på at bøndene sådde avlingene sine i to omganger.

If a locust plague attacks in the late spring, the results are extremely deleterious. At the time when the late sowing, the grain crop, is already well advanced. Thus, the locusts would devastate not only the late crop but also the more developed, but as yet unreaped, earlier crop-spelling a total agricultural catastrophe (Anderson og Freedman, 1989, s. 741).

Amos ser i visjonene inn i en mulig fremtid som ennå ikke har skjedd og går derfor inn som en mellommann og ber om nåde på folkets vegne. En viktig funksjonene for en profet var å stille seg slik mellom Gud og folket og tale på deres vegne, som en *intercessory mediator*. Dette motivet finner vi blant annet i Esekiel 22:30.

Jeg lette blant dem etter en mann som ville mure opp en mur og stille seg i gapet for mitt åsyn til vern for landet, så jeg ikke skulle ødelegge det. Men jeg fant ingen (NB Es 22:30).

Profetens oppgave som mellommann blir her illustrert med en mann som står i *gapet* i muren for å hindre Gud fra å ødelegge folket. Jeg har her valgt å bruke Norsk Bibels oversettelse av teksten, fordi denne oversettelsen får bedre frem at det er Herren selv profeten skal beskytte folket mot. Det samme ordet פָּרַץ, som blir brukt i denne teksten, finner vi også i Salme 106:23. I denne teksten er det Moses som fungerer som mellommann mellom Gud og folket. Også i Amos 4:3 finner vi ordet פָּרַץ brukt.

Gjennom revner (פְּרִצִּים) i murene skal dere gå ut, kvinne etter kvinne. Dere skal drives bort til Hermon, sier Herren (Am 4:3).

Når Amos går inn i rollen som mellommann mellom folket og Gud kan vi se for oss at han stiller seg i bruddet i muren for å forsvare folket mot Herrens dom. Det eneste argumentet Amos bruker for å appellere til Herren er: «Hvordan kan Jakob bli stående han som er så liten?» (Am 7:2). Lille Jacob står i kontrast til Herrens storhet og suverenitet og forsterker dette bildet. Oppmerksomheten til lesere er allerede blitt ledet mot Amos 4:13, som er en av de tre *teofaniene* (gudsåpenbaringer), vi finner i Amosboken. Her blir Herrens storhet åpenbart for leseren.

For se, han som former fjellene og skaper vinden,
han som forteller mennesket hva det tenker
han som skaper morgenrøde og mørke,
som farer frem over jordens høyder,
Herren, hærskaenes Gud, er hans navn (Am 4:13)

Det første synet ender med at Herren ombestemmer seg og sier: «det skal ikke skje». Dette gir leseren håp om at det som teksten advarer mot, kan forhindres. Men håpet står og faller på om de har en mellommann som er villig til å stille seg i bruddet og redde dem fra Herrens ødeleggelse.

Andre visjon

This is what my Lord God showed me: Lo, my
Lord God was summoning a judgement by
fiery heat; it consumed the great deep and
was consuming the fields.
I said, "O my Lord God, please cease! How can
Jacob survive? He is so small."
The Lord relented concerning this. "This to
shall nor happen," said my Lord God (Am 7:4-6)

Det andre synet er av kosmisk karakter og forsterker bildet av Herren som stor, allmektig og fryktingytende. Visjonene viser Herren som maner frem en ødeleggende ild. Det er knyttet

usikkerhet til betydningen av sammensetningen לָרִב נִאָשׁ. Noen mener det handler om en *legal contest* der Herren skal straffe folket med ild.

The Heb. רִב (written without a yod also in Exod 23:2; Prov 25:8; Job13:16 (plural); 29:16; 31:13) is a technical term that signifies a legal disputation in which Israel is put on trial for the crimes it has committed. This is a well - known motif and pattern in prophetic literature. The problem is however that in just such instances the next word introduced by the particle וְ, should point to the party accused, for example, Gen 31,36; Judg 6:32; Hos2:4. But here וְנִאָשׁ does not refer to the accused against whom God is contending but rather to the means whereby he is about to execute his judgement (Paul, 1991, s. 231).

Vi kan likevel tenke oss at teksten gir mening slik den står. Når ord blir satt sammen på en nye og uvanlig måte tvinger det leseren til å reflektere over hva teksten betyr på ett dypere plan. Motivet ild er umiddelbart ikke ukjent for leserne av Amosboken. I kapitel en og to av Amosboken blir det proklamert at Herren skal sende ild syv ganger over ulike folkeslag og til slutt over Juda (1:4; 1:7; 1:10; 1,12; 1;14; 2:2; 2:5). Og det er tydelig at ilden er en straff fra Herren for de ulike folkeslagenes synd og urett. I 5:6 finner vi også det samme motivet.

Søk Herren, så skal dere leve! Ellers kommer han som ild over Josefs hus, den fortærer, og Bethel har ingen til å slukke (Am 5:6).

Det siste stedet i Amosboken som nevner ild er 4:11.

Jeg ødela dere slik Gud ødela Sodoma og Gomorra. Dere var som et utbrent vedtre, raket ut av ilden. Men dere vendte ikke om til meg, sier Herren (Am 4:11).

Dette er avslutningen på et tekstavsnitt som strekker seg fra 4:6-11. Dette tekstavsnittet blir ofte sett i sammenheng med de to første visjonene fordi det er noen paralleller mellom de to tekstene. Herren sender flere plager for å teste folket, men hver plage ender med at folket ikke vender om. Både gresshoppene i visjon 1 og ilden fra visjon 2 er til stede blant disse plagene. Forskjellen mellom de to tekstene er at i 4:6-11 blir hendelsene fremstilt som de allerede har skjedd mens i denne teksten er det noe som skal skje i fremtiden. Bildet av Herren som straffer folket med ild er altså veletablert i Amosboken når vi kommer til den andre visjonen. Men i denne teksten går ikke straffen bare utover begrensede geografiske områder. Begrepet תְּהוֹמוֹת רָבָה er ett fast uttrykk som vi også finner i Gen 7:11 og Jes 51:10. Det er et mytisk begrep for *det store dypet*, som ifølge bibelsk kosmologi ligger under jorden og er opphavet til alle kilder og elver (Paul, 1991, s. 232). Her får vi igjen en påminnelse om Herrens kosmiske storhet. Her ledes også leserens oppmerksomhet mot en av teofaniene i Amosboken.

Han som skapte Sjustjernen og Orion,

han som gjør dødsskygge om til morgen
og dagen til svarte natt,
han som kaller på vannet i havet
og øser det ut over jorden,
Herren er hans navn (Am 5:8-9).

Herren er den som både har makt til å øse vannet over jorden og brenne og tørke ut alle kilder. Det er ulike meninger om denne ilden er en faktisk brann eller om det er ett bilde på en total tørke der til og med kilder og brønner tørker ut. Det ville i tilfelle korrespondere med tørken i 4.7-8. Om leseren ser for seg en mektig brann eller en ødeleggende tørke vil virkningen være den samme. Teksten skaper frykt hos leseren, frykt for at ikke bare noen få vil bli straffet for Israels synd, men at straffen vil være total og ramme hele folket. Ordet קִלְקַל som her blir oversatt med *fields* står som en motpart til det store dypet og gjelder land som ligger over bakken. קִלְקַל betyr oftest *patrimonial land* (אֲרָמִית , land arvet på farssiden) men blir også knyttet til israelsfolket. I 5. Mosebok 32:9 identifiseres Jacob som Jahves קִלְקַל . Bruken av קִלְקַל i denne teksten knytter Herren tett sammen med landet. Om det begrenser seg til israelsfolkets land eller om dette synet innebærer hele verden gir teksten ikke svar på (Anderson og Freedman, 1989, s. 749). Også i denne visjonen kan vi se for oss at Amos står i bruddet i muren og ser Herren på avstand der han kaller frem ilden og lar den fortære det store dypet og landet som ligger over det. En Gud som viser sin kosmiske storhet. På ny tar Amos rollen som mellommann og ber Herren stoppe sine planer for å skåne folket og også denne gangen svarer Herren: «Det skal ikke skje».

Tredje visjon

This is what he showed me: Lo my lord was
Standing by a wall of anak with anak in
his hand
And the Lord asked me, "what do you see,
Amos?" "Anak" I replied. And my Lord
Declared, "Lo, am setting anak in the
midst of my people Israel. I will pardon them
no more.
The high places of Isaac shall become
desolate,
The sanctuaries of Israel shall be ruined.
And I will rise against the house of
Jeroboam with the sword (Am 7:7-9).

I den tredje visjonen ser Amos Herren stå ved siden av eller oppå en mur. Herren er nå kommet helt bort til muren og Amos rolle som mellommann er over. Det største problemet med forståelsen av denne teksten er oversettelsen av ordet אַנַּק , *anak* som dukker opp fire

ganger i teksten, men ikke finnes noe annet sted i GT. Det er enighet om at ordet er et låneord fra det Akkadiske ordet *annaku* som betyr «tinn» (Paul, 1991, s. 234). Anak har ofte blitt oversatt med blylodd eller *plumb line*. Dette er en snor med en blykule nederst som ble brukt til å måle om en vegg var rett. Problemet med denne oversettelsen er at ordet for blylodd i GT er תִּנְיָה (2. Kong 21:13; Jes 28:17) og at det ikke finnes noe støtte for at *anak* i denne teksten skal bety bly (Stuart, 1988, s. 373). Flere andre mulige lesninger er blitt foreslått der en eller flere av forekomstene av *anak* blir regnet for å være ødelagt tekst som opprinnelig skulle ha vært noe annet. *Anak* blir dermed byttet ut med ulike alternativer for at teksten skal gi mer mening (Paul, 1991, s. 234). Men også slik teksten fremstår kan den gi mening. Tinn er ett mykt metal som ble brukt til fortinning av jern og stål, i legeringer med fek. bronse og til å lage tallerkener, fat og drikkebeger (Pedersen, 2018). På bakgrunn av tinns egenskaper og kjente bruk er det lite sannsynlig at tinn ble brukt i bygging av murer, det finnes heller ingen andre henvisninger til dette i GT. Det finnes eksempler på tekster som nevner murer av ulike metaller både GT og i andre *near eastern texts*. Noen ganger bærer disse tekstene med seg en symbolsk dimensjon.

In Egyptian texts Seti 1 is portrayed as a «wall of bronze for Egypt with crenellations of flint” and “a great wall of copper” which protects his soldiers. His son Ramses 2 while addressing his troops before the battle of Qadesh, describes himself as “your wall of iron”. In an Akkadian from El Amarna, Abimilki of Tyre addresses Pharaoh, “you are the sun which rises over me and a wall of bronze (dur sippari) erected for me”. Similarly in the Bible, the Lord promises Jeremiah that he will be unassailable against the attack of the people, because he is making him “a fortified city, and an iron pillar, and bronze walls” (תִּנְיָה מִחֶמֶט; Jer 1:18; compare Jer 15:20) (Paul, 1991, s. 235).

I disse eksemplene blir murer av bronse og jern brukt for å beskrive styrke, mens en mur av tinn vil i dette tilfelle bli et bilde på svakhet. Vi har allerede sett i Amos 4:13 at muren er full av brudd og dette kan være en annen måte å vise leseren et bilde av en svak mur. Her har vi igjen et eksempel på språkets evne til å skape refleksjon. Når leseren møter en tekst som ikke umiddelbart gir mening blir han tvunget til å se tingene i teksten på ny. Leseren må stoppe opp å tenke over hva tinn er og hva det brukes til, og hva en mur er og hvilke funksjoner den har. Amos ser også i Herrens hånd *anak*. Det gis ingen indikasjon på hvilken form *anak* har i Herrens hånd. Eidevall påpeker at tinn er en viktig ingrediens i bronse og at «...it is conceivable that YHWH is seen as a warrior wielding a bronze weapon (for instance, a sword) in v. 7 and that the tin mentioned in v.8 is an arsenal of an invading army» (Eidevall 2017, s. 199). Men hvorfor bruker forfatteren da ordet tinn og ikke bronse og hvorfor blir det akkadiske ordet *anak* brukt og ikke det hebraiske ordet for tinn, כֶּדֶיִל (Es 22:18; 20; 27:12). *Anak* i Herrens hånd blir ofte bare oversatt med *en klump med tinn* og siden ingen redskaper ble laget av tinn *alene* er det vanskelig å vite noe om hvilken form denne gjenstanden tok. Når Herren spør Amos hva han ser svarer han bare *anak*. Dette tyder på at også karakteren

Amos er usikker på hva dette synet betyr. I de to tidligere visjonene var det ingen usikkerhet om hva visjonene betydde, og bildene var tydelige. De to siste visjonene er bygget opp av metaforer og lek med ord. I denne visjonen går Amos ikke inn i rollen som mellommann, men lar bare Herren forklare hva visjonen betyr. Herren vil sette *anak* ned midt imellom folket. En mulig tolkning av dette er en *paronomasia*, «en lek med likhet i ordlyd». Denne tolkningen henger sammen med parallellen i visjon fire der teksten spiller på likheten mellom ordene sommerfrukt og ende. $\eta\eta$ høres nesten likt ut som $\eta\eta$ *moaning* som vi finner i andre profetiske bøker i sammenheng med en kommende straff (Eidevall, 2017, s. 200).

Derfor se, dager skal komme, sier Herren, da jeg straffer gudebildene hennes; i hele landet skal sårede stønne ($\eta\eta$) (Jer 51:52).

Her ser vi igjen hvordan ord blir brukt på en ny og innovativ måte for å skape en reaksjon hos leseren. Hele avsnittet virker rart og ufattelig, men likevel en del av en progresjon fra de to forrige visjonene. Herren har beveget seg fra markene utenfor byen og fra den kosmiske scene og helt inntil bymuren. Han lener seg til og med over muren for å sette noe (muligens *moaning*) midt imellom folket. Og denne gangen vil han ikke bære over med folket lenger og trekke tilbake den ødeleggelsen som kommer. De to forrige synene gav leseren håp om at straffen ikke vil ramme dem og at Herren ville være nådig mot folket. I denne visjonen forsvinner håpet for leseren og igjen står kun forferdelse. Denne dynamikken mellom det lille håpet som leseren blir ledet til å ha og de overveldende bevisene på at det ikke kommer til å gå bra er typisk for dystopisk litteratur. Det er slik advarselen om fremtidens fryktelige utsikter blir malt for leserens øyne. Teksten er konstruert slik for å vekke opp leseren fra sin eksistensielle døs og tvinge han til å se realiteten i øynene. I denne visjonen er det Israels tilbedelsessteder og kongehus som må møte Herrens straff. Herren utøver sin dom over folkets religiøse praksis og deres ledere.

Fjerde visjon

This is what the Lord God showed me: Lo, a basket of summer fruit.

And he asked, "What do you see, Amos?" I replied, "a basket of summer fruit." Then the Lord said to me, "The summery hour is at hand for my people Israel. I shall pardon them no more.

And the singing woman of the palace shall wail on that day – declared my Lord God: So many corpses! Strewn everywhere! Hush!" (Am 8:1-3)

Den fjerde visjonen har same struktur som den tredje. Den største forskjellen er at denne visjonen kun består av et objekt og ikke Herren selv. Det Amos ser er *en kurv med*

sommerfrukt (קָלוֹב קִי). Det hebraiske substantivet קָלוֹב finner vi også i Jer 5:27 der det betyr fuglebur (Paul, 1991, s. 253). I denne teksten betyr det kurv, mest sannsynlig en flettet kurv som var laget på samme måte som et fuglebur. Ordet קִי betyr sommer (Gen 8:22; Am 3:15), men kan også bety frukt. Da referer det til den frukten som høstes sent på sommeren feka fiken (Paul, 1991, s. 253). Hva dette synet betyr er heller ikke denne gangen åpenbart for leseren eller Amosboken. På samme måte som i tredje visjon spør Herren Amos hva han ser og Amos svarer med en frase denne gangen: קָלוֹב קִי. De fleste bibelforskere mener at betydningen av visjonen ligger i ordspillet mellom ordene קִי og קָ (Paul, 1991, s. 253; Stuart, 1988, s. 379). Ordene har ulike røtter, men uttalelsen av ordene lå ganske tett opp til hverandre. På grunn av den spesielle dialekten i det nordlige Samaria på den tiden profeten Amos skal ha virket kan uttalen også ha vært helt lik (Stuart, 1988, s. 379). קָ betyr *ende* og blir ofte bukt i forbindelse med Herrens dom over folket (Gen 6:13; Jer 51:13). Denne gangen er det hele folket, *my people Israel*, som er objektet for Herrens dom og han gjentar ordene «I shall pardon them no more». Det som følger etter dette, er en beskrivelse av hvordan det vil se ut etter at dommen er fullført. Mens vi kunne høre stønning og se ødeleggelse av tilbedelsessteder i den forrige visjonen kan vi nå høre klagesang og se lik som ligger strødd utover. Hele enheten med de fire visjonene ender her med synet av lik i gatene. I starten av visjonene finnes det et lite håp for leseren. Herren står fremdeles langt borte utenfor muren og Amos står i bruddene i muren mellom folket og Herren. Men i løpet av teksten forsvinner håpet og Herren og hans dom kommer nærmere og helt inn i byen. Og til slutt har han utført sin dom og forlatt folket i sorg og elendighet. Den fryktelige stemningen leseren sitter igjen med forsterkes bare av det siste ordet. *Hush!* Stillhet er eneste passende respons. Advarselen til folket er blitt gitt og utfallet av dommen som kommer er fatal.

Overvåkning

Ofte fremstår dystopisk litteratur som fortelling om mørke, men når det gjelder overvåkning handler dystopisk litteratur like mye om lys. I dystopiske romaner handler lyset om alltid å kunne bli sett av den som overvåker deg. I den femte visjonen får vi en god illustrasjon på hvordan det at *noen ser deg* ikke er til det gode.

Jeg så Herren stå på alteret.
Han sa: Slå til søylehodene
så dørtersklene skjelver,
knus dem så de faller
i hodet på alle!
De som måtte bli igjen, vil jeg drepe med sverd,
ingen av dem skal kunne flykte,
ingen skal berge seg unna.
Om de graver seg ned i dødsriket,
skal min hånd hente dem opp,
om de farer opp til himmelen,

skal jeg styrte dem ned.
Om de gjemmer seg på Karmels topp,
skal jeg finne dem og hente dem ned.
Om de skjuler seg for mine øyne på havets bunn,
befaler jeg slangen å bite dem.
Om de må gå som fanger foran sine fiender,
befaler jeg sverdet å drepe dem.
Jeg retter øynene mot dem
til det onde og ikke til det gode. (Am 9:1-4)

Denne femte visjonen er en storslått fremstilling av Guds hellige vrede, Guds skyggeside. I mange av de profetiske bøkene kan vi finne lignende fremstillinger av Guds vrede, men vanligvis balanseres de ut av løfter om frelse og overflod. Men i Amosboken finner vi ikke denne balansen mellom frelse og dom. Frelsesbildet er ikke helt utelatt, men spiller en birolle i dette dramaet der dommen har inntatt hovedrollen. I denne teksten blir det gjort klart at ingen kan gjemme seg fra den allestedsnærværende Gud, og uansett hvor menneskene flykter vil han finne dem. Hans øye er rette mot dem, til det onde og ikke til det gode. George Orwells *1984* er bygget opp rundt temaet overvåkning. Her er det myndighetene som overvåker befolkningen gjennom *telescreens*, overvåkningskameraer og et nett av informanter. Innbyggerne i London er aldri fri fra *Big Brothers* øye. *Big Brother* blir, av myndighetene, fremstilt som folkets velgjører, men i virkeligheten er han et verktøy som myndighetene bruker for å kontrollere befolkningen. I Amosboken er det ikke myndighetene som overvåker innbyggerne, men Herren som overvåker sitt folk. På dette punktet skiller den dystopiske litteraturen seg fra Amosboken. I dystopiske fortellinger leser vi *om* overvåkningen fra et utenfra perspektiv eller fra perspektivet til noen av dem som blir overvåket, men i Amosboken får vi et annet perspektiv. Vi får tilgang til overvåkerens perspektiv. Teksten taler direkte til leseren og på denne måten innlemmes den som leser teksten i overvåkningen. Dette perspektivet gjør at overvåkeren kommer nærmere leseren og gir en opplevelse av at teksten angår han selv. Andre steder i GT blir uttrykket *å rette øynene mot* (עַיִן עַל) alltid brukt i en positiv kontekst for den det gjelder (Paul, 1991, s. 279). «Når jeg vender øynene mot dem til det gode, fører jeg dem tilbake til dette landet. Jeg skal bygge dem opp og ikke knuse, plante dem og ikke rykke opp» (Jer 24:6). I Amosboken er betydningen snudd på hodet og Herrens øyne representerer ikke lenger trygghet og frelse, men vrede og dom. Dette bilde av Gud som overvåker, som utfører henrettelser og som ikke lar en eneste slippe unna kan oppleves fremmed for leseren. Teksten fremhever en side ved Gud som ikke kommer like tydelig frem i andre profetiske tekster. Jeg vil kalle denne siden for Guds skyggeside. Det er som om teksten viser oss en Gud som snur seg rundt og lar den side som vanligvis ligger i skyggen komme frem i hele sin fylde. På denne måten tvinger teksten leseren til å se Gud i et nytt lys og reflektere over hva dette betyr for han selv.

Den femte visjonen skiller seg ut fra de fire andre på flere punkter. Den er ikke en del av et par slik de andre og det er heller ingen dialog mellom Herren og Amos. Men den er likevel en fortsettelse av de fire andre. Den er klimakset for gjennomføringen av Herrens dom. Nå har Herren kommet helt frem til tempelet og alteret. I utgangspunktet ville en slik åpenbaring av guddommen ved et hellig sted bli forbundet med at guddommen tok imot folkets offer og blir sett på som en positiv hendelse (Paul, 1991, s. 274). Men i denne sammenhengen betyr det det motsatte, at Herren avviser folkets ofringer og vil ødelegge alteret og tempelet. Teksten sier ikke hvilket tempel den referer til, men mye kan tyde på at den referer til tempelet i Betel. At det befinner seg mennesker inne i tempelet kan tyde på at det er et tempel som er bygget etter kanaaneisk skikk, der det var vanlig at tilbederne var til stedet inne i tempelet. Israelittenes templer ble bygget slik at tilbederne oppholdt seg utenfor i borggården (Stuart, 1988, s. 392). Teksten er konstruert på en slik måte at flere tolkninger er mulig. På den måten kan teksten lett bli re-aktualisert av ulike lesere til ulike tider. Da kan teksten også handle om tempelet i Jerusalem eller andre hellige bygninger som leseren setter høyt. At Herren selv ødelegger sitt hellige sted som folket har bygget for å ære ham vil gjøre et sterkt inntrykk på leserne av denne teksten. Det er et sterkt bilde på Herrens avvisning av folkets religiøse praksis.

Etter at Amos har sett Herren stå på alteret følger en monolog fra Herren selv. Monologen begynner med en befaling om å ødelegge tempelet. Hvem som skal utføre befalingen fremkommer ikke, men det kan være profeten Amos som skal utføre handlingen eller en av Herrens engler (Eidevall, 2017, s. 228). Ordet כַּפְתֹּרִים referer til den øverste delen av en søyle. Søylar var både bærende strukturer og *dekorative features* i alle tempel i jernalderen (Stuart 1988:391). Dørtersklene skjelver (דַּרְתֵּי הַמִּזְבֵּחַ) og hele tempelet skal falle i hodet på dem som tilber inne i det. Helt fra øverst til nederst skal tempelet bli ødelagt. Fra dette punktet skifter fokuset fra tempelet til folket. Folket har mistet det de satte sin lit til, kulten, tempelet og troen på at Herren er med dem. De som overlever tempelets ødeleggelse, må flykte for å komme unna Herrens blikk. Men Herren selv vil drepe dem med sverd og ingen vil slippe unna. Her tar teksten opp tråden fra Amos 2:14-16.

Den raske er ikke i stand til å flykte,
den sterke kan ikke bruke sin kraft,
og helten berger ikke livet.
Bueskytteren holder ikke stand,
den som er lett på foten, kommer seg ikke unna,
og rytteren berger ikke livet.
Den modigste helt
skal flykte naken på den dage
sier Herren (Am 2:14-16).

I det som følger får vi en beskrivelse av hva som vil skje med de som prøver å komme seg unna. Og det finnes ingen grenser for hvor Herrens øyne kan nå folk. Mulige fluktruter blir

presentert i en rekke av α setninger som alle ender med at Herren på en eller annen måte bringer flyktningen tilbake $\alpha\psi\eta$. Det første paret er $\lambda\alpha\psi$ og $\alpha\eta\psi$. Disse to mytiske begrepene blir noen ganger brukt sammen for å vise at Gud er allestedsnærværende og rekkevidden av hans herredømme.

Hvor skulle jeg gå fra din pust,
hvor kunne jeg jeg flykte
fra ditt ansikt?
Stiger jeg opp til himmelen
er du der,
legger jeg meg ned i dødsriket,
er du der.
Tar jeg soloppgangens vinger
og slår meg ned der havet ender,
da fører din hånd meg
også der,
din høyre hånd holder meg fast.
Jeg kan si:
«La mørket skjule meg
og mørket omkring meg bli natt.»
Men mørket
er ikke mørkt for deg,
natten er lys som dagen,
mørket er som lyset. (Sal 139:7-12)

Denne teksten har flere paralleller til Amos 9:2. Her finner vi både *shammaim*, *sheol* og *Herrens hånd*. Men denne teksten har en helt annen stemning. Vi kan merke oss at i salme 139 stiger salmisten opp til himmelen og legger seg ned i dødsriket, mens i Amos 9:2 graver folket seg ned til dødsriket og klatrer opp til himmelen. Herrens hånd fører salmisten gjennom livet og holder ham fast og Herrens hånden representere trygghet og hvile. I Amos 9:2 er det Herrens hånd som skal dra menneskene opp fra *sheol* og hente dem ned fra himmelen. Her representerer Herrens hånd frykt, og ikke frelse. Teksten starter ved de ytterste ender, *sheol* og *shammaim*, og fastsetter ved dette Herrens kosmiske makt og herredømme over disse domenene. Heller ikke på Karmel-fjellets topp eller på bunnen av havet vil folket være trygge. Også her vil Herren finne dem enten han selv vil hente dem ned eller han vil befale slangen å bite dem. Denne slangen forbindes ikke med kaosmonsteret eller Leviathan, men er en slange som følger Herrens ordre og gir assosiasjoner til slangen i Amos 5:19 (Eidevall, 2017, s. 230). Den siste mulighet for flukt som blir nevnt, er å gå i eksil som en fremmed makts fange. Dette er et paradoks fordi eksil ofte ble sett på som den ultimate straff og flere steder i Amosboken blir det fremstilt som en straff (4:2; 5:27; 6:7; 7:17). Men også denne formen for flukt vil Herren sette en stopper for. Det er ingen utvei.

Herren ser deg overalt. Den siste setningen i avsnittet er en oppsummering av det vi finner over. «Jeg retter øynene mot dem til det onde ikke det gode» (Am 9:4). Herren viser seg som den ultimate overvåker med sitt allestedsnærvær og kosmiske makt.

Ugjenkjenneliggjøring

Gjennom hele Amosboken kan vi finne eksempler på ugjenkjenneliggjøring.

Ugjenkjenneliggjøring handler om å gjøre *det kjente* ukjent for å skape en reaksjon hos leseren. Når vi leser om hvordan Bethel blir forkastet som tilbedelsessted (5:4-6) eller hvordan templet skal ramle i hodet på folket (9:1) er dette tekster som snur opp ned på etablerte motiver hos leseren. Vi finner også flere eksempler på ugjenkjenneliggjøring i de fem visjonene. I den tredje visjonen har vi bruken av ordet *anak* (7:7-9) og i den femte visjonen sterke bilder av Herren som befaler tempelets ødeleggelse og av Herren som forfølger sitt folk (9:1-4). Hele Amosboken er bygget opp på en slik måte at den røsker tak i leserens forutinntatte holdninger og meninger om hvem Gud er og hvordan han forholder seg til sitt folk. Vanligvis er de profetiske bøkene bygget opp rundt tre hovedtema; Israels og andre folkeslags overtredelser, dom over overtrederne og frelse for Israel (og noen ganger for andre folkeslag). Dette er selvfølgelig en overforenkling av innholdet i de profetiske bøkene, men samtidig viser det oss hvorfor Amosboken skiller seg ut fra de andre profetbøkene. Amosboken har en overvekt av de to første temaene og mangler nesten helt det siste. Dette er det som gir Amosboken sitt mørke og dystre preg. Lesere av Amosboken får aldri en pause i teksten der sjelen kan hvile og troen på at alt vil gå bra til slutt kan slå rot. Istedenfor går han gjennom teksten med høye skuldre og en urolig følelse som aldri avtar i styrke. Leseren av Amosboken blir på samme måte som leseren av dystopiske romaner tvunget til å bli i det mørke og dystre, tvunget til å forholde seg til den virkeligheten teksten vil formidle. Amosboken snur opp ned på folkets tillit til at Gud vil frelse dem og tar bort alt det folket setter sin lit til.

Ve dere som lengter
etter Herren dag!
Hva vil dere med Herrens dag?
Den er mørk og ikke lys.
Den ligner en mann
som flykter fra løven
og treffer på bjørnene.
Og når han kommer hjem
og støtter hånden mot veggen,
biter slangen ham.
Ja, mørk er herrens dag
og ikke lys,
dyster og uten lysskjær. (Am 5,18-20)

Dette er den teksten i Amosboken som på tydeligst måte viser oss ugjenkjenneliggjøring. Herrens dag (הַיּוֹם יוֹם ה'ֵה), som tydelig sees på som noe positivt, kommer ikke til å bli slik som folket forventer. Det er tydelig at det finnes en etablert oppfatning av *Herrens dag* som noe folket kan lengte etter. Men denne forventningen vil ikke bli møtt.

The opening address (v 18a) is followed by a question (v. 18ba), in which it is of vital importance to notice the emphasis on *lakem*, "for you". The prophet/author does not ask, in general terms, "What will the day of YHWH be like?" The question is decidedly contextual and relational: "What will the day of YHWH be/entail *for you*?" The answer given in v. 18bB, that "it will be darkness not light", must be understood as reversing the audience's expectations; otherwise, it fails to make any sense, from a rhetorical point of view (Eidevall, 2017, s. 164)

Før vi går videre for å se hva denne oppfatningen av Herrens dag var skal vi først ta for oss ulike oppfatninger av opprinnelsen til begrepet. Det finnes flere mulige tilnærminger til begrepet *Herrens dag*, og jeg vil raskt gå gjennom noen av de mest kjente her. Hugo Gressman hadde en eskatologisk tilnærming til begrepet og mente at begrepet hadde sin opprinnelse i en eskatologisk forestilling som går tilbake til tiden før profetene. «His conclusions were that the concept of *ywm yhw* constitutes the very essence of Old Testament eschatology, an eschatology originating from a common Near Eastern conception of an imminent cosmic catastrophe, and ultimately stemming from Babylonian mythology" (Barstad, 1984, s. 89). Sigmund Mowinckel mener at begrepet hadde en kultisk opprinnelse og satte det i sammenheng med at YHWH blir satt på tronene under feiringen av nyttårsfesten. Han mener at det har skjedd en utvikling fra den kultiske settingen og over i en eskatologisk bruk av begrepet (Barstad, 1984, s. 90). Gerhard von Rad legger vekt på krigselementet og ser begrepet i sammenheng med krigstradisjoner der Herren ble sett på som Israels hærfører og begrepet hellig krig. Disse tradisjonene mener han går tilbake til før kongetiden (Barstad, 1984, s. 102). Disse ulike teoriene har alle sine styrke og svakheter og kanskje finnes svaret et sted midt imellom eller som en kombinasjon av flere av disse. Men uavhengig av hva som var opprinnelsen til begrepet, *Herrens dag*, er det tydelig at begrepet var etablert blant leserne av Amosboken. Siden dette er en kort tekst og vi ikke får mye informasjon om Herrens dag i Amosboken må vi bruke andre forekomster av begrepet for å få et bilde av hva Herrens dag handler om. Når vi ser på bruken av begrepet andre steder i de profetiske bøkene blir *Herrens dag* oftest tatt i bruk i forbindelse med dom over andre folkeslag og noen ganger i en kombinasjon av dom over Israel og andre folkeslag. I Jesaja 13 finner vi det brukt i et domsord over Babel.

Et budskap om Babel som Jesaja,
sønn av Amos, fikk se.
Løft banneret på snaue fjellet,
rop høyt til dem,

vink med hånden
så de kan dra inn
gjennom storfolkets porter.
Jeg har kalt inn mine hellige krigere
som skal tjene min vrede,
jeg har samlet inn mine stridsmenn,
de som jubler over min storhet.
Hør ståket på fjellene
som fra et stort folk!
Hør larmen av kongeriker,
folkeslag som samler seg!
HERREN over hærskaene
mønstrer en hær til strid.
Fra et land langt borte,
der himmelen ender,
kommer HERREN
og det redskapet han bruker
i sin harme
til å ødelegge hele jorden.
Klag for Herrens dag er nær.
Som vold fra Den veldige
kommer den. (Jes 13:1-6)

Denne teksten inneholder sterke elementer av krig og Herren blir beskrevet som krigsherre. Det samme motivet finner vi igjen i Joel der begrepet *Herrens dag* blir brukt fem ganger (Joel 1:15, 2:1, 2:11, 3:4, 3:19). «Herren hever stemmen foran sin hær, for veldig er hæren hans, og mektig er de som lyder hans ord. Ja stor og skremmende er Herrens dag, hvem kan holde den ut? (Joel 2:10-11)». I begynnelsen av Joel kan det virke som at også Israel må frykte *Herrens dag*. Men et av hovedtemaene i Joels bok er oppfordringen til bot og omvendelse og midt i boken skjer det vending i fortellingen. «Da ble Herren fylt av lidenskap for sitt land, han fikk medlidenhet med folket sitt» (Joel 2:18). Videre i Joels bok ser vi hvordan Herren vil ta vare på folket sitt og *Herrens vrede* blir vendt mot de andre folkeslagene. «Da vil jeg samle alle folkeslag og føre dem ned i Josjafats dal. Der vil jeg holde rettegang med dem» (Joel 3:7a). Og mot slutten av Joels bok er *Herrens dag* blitt noe Israel kan glede seg til der folkeslagene skal få sin dom og Herren skal sikre folkets trygghet.

Larm og atter larm i Dommens dal,
for Herrens dag er nær i dommens dal.
Sol og måne svartner,
og stjernene mister sin glans.
Herren skal brøle fra Sion,

la røsten runge fra Jerusalem,
himmel og jord skal skjelve.
Men Herren er et vern for sitt folk,
en borg for Israels barn.
Da skal dere kjenne at jeg er Herren deres Gud
som bor på Sion, mitt hellige fjell.
Jerusalem skal være et hellig sted,
der skal fremmede aldri mer komme inn (Joel 3:19-22).

I Sefanja finner vi en lignende utvikling der boken begynner med dom over Juda og Jerusalem og at *Herrens dag* er noe de skal frykte. Men mot slutten av boken vil dommen likevel ikke nå folket. «Herren har fridd deg fra dommen, drevet dine fiender bort. Herren Israels konge, er hos deg, du skal ikke lenger frykte noe ondt» (Sef 3:15). Vi kan se av disse tekstene at *Herrens dag* er sterkt knyttet opp mot bilder av Herren som konge og hærfører og hans vrede på *Herrens dag* er i overvekt rette mot de andre folkeslagene. I de tekstene der Israel til å begynne med kan frykte Herrens dag, vil han snu sin vrede bort fra dem slik at Herren dag også i disse tekstene kun vil ramme Israels fiender.

Et annet viktig element i *Herrens dag* er hendelser av kosmiske proporsjoner. I Joel kan vi lese at «sol og måne svartner, og stjernene mister sin glans» (Joel 3:20), og i Sefanja skal ilden fra hans lidenskap «...fortære hele jorden. For han utrydder, ja, han gjør brått ende på alle som bor på jorden» (Sef 1:18b). I Jesaja 13 finner vi denne beskrivelsen av Herrens dag: «Derfor får jeg himmelen til å skjelve. Og jorden ristes ut av lage fordi Herren over hærskaerene er harm, det er dagen for hans brennende vrede» (Jes 13:13). Dette språket vitner om hendelser som går utover vanlige krigssituasjoner. Det er hendelser som overgår naturens vanlige gang og viser at det finnes elementer av eskatologi i disse tekstene.

Teksten begynner med et ve-rop som er en form som er typisk for profetlitteraturen. Men i denne teksten blir ve-ropet brukt mot dem som lengter (דַּמְתִּים) etter *Herrens dag*. De som lengter etter *Herrens dag* og tror at den vil bringe frelse og trygghet til folket får vite at *Herrens dag* er mørk og ikke lys. I flere av de tekstene som omhandler *Herrens dag* kan vi også lese om det samme motivet, mørke. I Jesaja finner vi denne beskrivelsen av *Herrens dag*: «For himmelens stjerner og stjernebilder lar ikke lyset skinne, mørk er solen når den går opp, og månen gir ikke lys» (Jes 13:10). Og i Joel «For Herrens dag kommer, den er nær, en dag med mulm og mørke, en dag med skyer og skodde» (Joel 2:1b-2a). Overraskelsen for de som venter på Herrens dag kan ikke være at den er mørk, men at den er mørk også for dem. Etter denne uttalelsen følger en liten narrativ som illustrerer poenget i påstanden om Herrens dag. Situasjonen for de som venter på Herrens dag er som: «...en mann som flykter fra løven og treffer på bjørnen. Og når han kommer hjem og støtter hånden mot veggen, biter slangen han» (Am 5:19). Hvis vi deler narrativen opp i to deler ser vi hvordan begge to omhandler en situasjon der mannen føler seg trygg. I den første har han flyktet fra løven og i den andre er han hjemme i sitt eget hus og hviler seg mot veggen. I begge situasjonene viser det seg at

mannens trygghet var en falsk trygghet. Teksten minner oss om Amos 4:6-11, der Herren sender en rekke plager over folket, men de vender ikke om. Og den minner oss om Amos 9:1-4, der ingen i folket kan slippe unna Herrens vrede uansett hvor de gjemmer seg. Dette er eksempel på hvordan følelsen av å ikke kunne slippe unna blir bygget opp igjennom boken. Dette bygger opp under en stemning av uro og hjelpeløshet som leseren ikke kan slippe unna. Til slutt får vi en gjentakelse av den opprinnelige uttalelsen om *Herrens dag* som forsterke det budskapet som allerede er levert. Herrens dag er mørk og ikke lys.

Denne uttalelsen kan sees på som en oppsummering for hele Amosboken: Herrens dag blir ikke slik som folket forventer. Herren har vendt seg mot dem på grunn av deres synder, han kommer etter dem og den dagen han kommer er mørk og ikke lys.

Amosbokens håp

Det er et dystert bilde av fremtiden som blir presentert i Amosboken. Samfunnet er gjennomsyret av urettferdighet og Herren vil ikke lenger bære over med folkets synder. Kan en slik tekst, som er bærer av så mye mørke, også formidle håp? Og hvilket håp formidler i tilfelle teksten? På samme måte som karakterene i dystopiske romaner kan være en kilde til håp og inspirasjon for leseren kan karakteren Amos også ha den samme funksjonen for leserne av Amosboken. I denne dynamikken mellom narrativ og mot-narrativ finner vi nerven i de dystopiske verkene og kimer til håp i håpløsheten. For å finne ut hvor mye håp og hvilken type håp Amosboken formidler kan det være nyttig å se hvor boken vil falle ned på Moylands dystopiske skala. Det finnes en indre spenning i Amosboken. Denne spenningen kommer sterkest til uttrykk i forholdet mellom det siste avsnittet (9:7-15) og resten av boken. Dette avsnittet blir ofte kalt epilogen og skiller seg på mange måter fra resten av teksten. Her blir det sagt eksplisitt at Herren ikke fullstendig skal ødelegge Jacobs hus (9:8), det blir antydning at en rest vil overleve (9:9) og gjenoppbyggelsen av landet blir beskrevet i utopiske bilder av overflod av vin og korn (9:13-15). Denne teksten blir av mange bibelforskere sett på som sent tillegg til boken som ble lagt til av en eller flere redaktører i etterrettsilsk (Coote, 1981, s. 110-134; Jeremias, 1998, s. 162). Derfor har teksten fått betegnelsen epilogen. Denne oppfatningen deles imidlertid ikke av alle og flere tar til orde for at teksten kan være en del av en original utgave av boken eller et tidligere redaksjonelt (Paul, 1991, s. 288-289; Sweeny, 2006, s. 175-185). Uavhengig av tekstens tilblivelse kan vi lese epilogen som et svar på resten av boken. En utopisk reaksjon på en dystopisk beskrivelse av virkeligheten. Det er som om boken slik den fremstår ikke kan bli stående uten å bli motsagt, dens budskap er uutholdelig. Nettopp hvordan vi forstår epilogen vil ha stor betydning for hvordan vi forstår teksten og hvilket håp vi finner der. Skal vi forstå Amosboken som en anti-utopi eller som en kritisk dystopi?

Amosboken som anti-utopi

Hvis vi velger å se bort ifra epilogen for ett øyeblikk tegner det seg et ganske dystert bilde av fremtiden for Israel i Amosboken. Boken ender da med at ingen vil slippe unna Herrens vrede (9:1-4) og igjen sitter Herren på sin høye trone.

Herren, hærskares Gud,
rører ved jorden, og den skjelver.
Alle som bort der sørger.
Hele jorden stiger som Nilen
og synker som Egypts elv.
Han som har bygd
sine høye saler i himmelen
og reist sin hvelving over jorden,
han som kaller på vannet i havet
og øser det ut over jorden,
Herren er hans navn (Am 9:5-6).

Anti-utopier har som hovedfokus å kritisere utopier. Dette gjør de ved å vise hvordan et samfunn ville sett ut om «utopien» ble virkeliggjort i samfunnet. Hvis vi skal kunne lese Amosboken som anti-utopi må vi undersøke om det finnes en slik utopi som teksten kritiserer. Hva eller hvem er kritikken i Amosboken rettet mot? Som vi allerede har sett over rettes kritikken først og fremst mot den rike eliten. De som utnytter de fattige, fråtser i god mat og drikke og manipulerer rettssystemet til sin egen vinning. Kritikken av denne gruppen begynner i kapitel to: «For de forakter Herrens lov, de holdt ikke hans forskrifter» (2:4). Gjennom hele boken får vi eksempler på hvordan dette kommer til uttrykk. Men dette er ikke selve kjernen i kritikken som Amosboken formidler. Kjernen i kritikken finner vi i kapitel fem. Midt i en av de to oppfordringene om å søke det gode finner vi en interessant uttalelse. «Søk det gode og ikke det onde, så dere får leve. Da skal Herren, hærskares Gud, være med dere, slik dere sier» (5:14). Her ser vi at det ligger en forventning hos den gruppen teksten kritiserer at Herren vil være med dem. Sammen med teksten om Herrens dag (5:18-20) tegner det seg et bilde av en gruppe som stoler på at Herren vil være med dem uansett. Dette skulle man i utgangspunktet tenke var en beundringsverdig egenskap for Herrens folk, men kombinasjonene av forakt for Herrens lov og en tro på at «Herren er med oss uansett» er det som har skapt det samfunnet vi får skildret i Amosboken. De religiøse «anstrengelsene» denne gruppe gjør seg for å tilfredsstille Herren blir også avvist i kapitel 5.

Jeg forakter, ja, hater festene deres, høytidssamlingene holder jeg ikke ut. For om dere bærer fram brennoffer eller grødeoffer vil jeg ikke ha dem. Og fredsofrene deres med gjøkalvkjøtt vil jeg ikke se. Fri meg fra de støyende sangene dine, jeg vil ikke høre på harpespill! (Am 5:21-23)

Og i kapitel 6 får vi et levende bilde av denne gruppens adferd.

De ligger på elfenbensbenker og strekker seg på divaner, de spiser lam fra saueflokken og gjøkalver fra buskapen. De skråler til harpespill som om de var David, og regner instrumentene hans for sine. De drikker vin av offerskåler og smører seg med den fineste olje, men lider ikke under Josefs sammenbrudd (Am 6:4-7).

Her ser vi også kontrasten mellom de som er årsaken til Josefs sammenbrudd og de som lider under det. Gruppen som blir kritisert er nordrikets rike elite og utopien som blir kritisert er overbevisningen om at Herren er med Israelsfolket uansett hva de gjør. At Herren er på deres side og at han vil redde dem fra deres fiender på Herrens dag. At Herren har ett spesielt bånd til Israel som skiller dem fra alle andre folk. At de fortjener Herrens beskyttelse i kraft av å være hans folk. Denne holdningen, som teksten tillegger den rike eliten, er ikke ett uttrykk for håp, men for det Stan Van Hooft kaller *presumption*.

Presumption is an excess of hope. It consists in being overconfident that the good outcome for which one hopes will come about. Presumption lacks the sense of uncertainty that is a defining characteristic of hope....The presumptuous person is one who feels overly confident that whatever cosmic powers are out there are indeed on his side and are indeed in connivance with him... Accordingly, those powers can be relied on to ensure that the desired outcome will occur. Indeed, an even more extreme form of such presumption is the feeling that one is entitled to the good outcome or deserves it in some way, either because one has been good or because one has placed trust in those powers or gods. Authentic hope would never go so far. (Van Hooft 2014:44)

Van Hooft, som er forfatter av boka *Hope* som tar for seg ulike sider av håpet som fenomen, legger vekt på at håp alltid må ha et element av *contingency*, en usikkerhet på utfallet av det du håper på. Hvis man er sikker på at noe vil skje, trenger man ikke håp. Eliten i Israel har satt seg i en situasjon der de vet at Herren er med dem uansett og de gjør som de vil uten å ta hensyn til hans lov, sine undersåtter eller medmennesker. Og for dette skal de dømmes på den hardeste måten. Ikke bare skal de miste alt de har av jordisk gods og landet de bor i. Men de må møte døden uten å ha Herren på sin side. Men også resten av folket må lide for de syndene eliten har begått og hele folket vil kjenne Herrens vrede. Det gir mening at en anti-utopi ender slik, i mørket. Når kritikken av en utopi er kjernen i verket blir kritikken mest effektiv hvis den tas til den ytterste konsekvens. Det er ikke *noe* bra med elitens holdninger og handlinger og hvis de fortsette på samme måten vil den totale ødeleggelse av samfunnet bli konsekvensen. Da ender vi på den motsatte enden av håpsskalaen, i fortvilelse. «Despair consists in not being able to hope because one has lost all confidence that things could turn out well” (Van Hooft, 2014, s. 45). Noen steder er det som om teksten maner til fortvilelse.

Den dagen sier Herren Gud,
lar jeg solen gå ned
ved middagstid
og gjør jorden mørk
ved høylys dag.
Festene gjør jeg til sørgehøytider
og alle sangene til likklage,
jeg legger sekkestrie
om alle hofter
og lar hvert hode rakes snaut,
som i sorg over den eneste
sønnen.
Enden blir en bitter dag.
Se, dager skal komme,
sier Herren Gud,
da jeg sender sult i landet,
ikke sult etter brød
og ikke tørst etter vann,
men etter å høre Herrens ord.
De skal flakke om
fra hav til hav,
streife omkring fra nord til øst
og søke etter Herrens ord,
men de skal ikke finne det (Am 8:9-12).

Når vi leser Amosboken som anti-utopi ender teksten i fortvilelse og leseren sitter igjen med en følelse av håpløshet. Men det betyr ikke at teksten er helt blottet for håp og det er her mot-narrativen gjør sin entre.

Profeten Amos som mot-narrativ

Vi blir kjent med Amoskarakteren gjennom møte mellom han og presten Amasja i Bethel i 7:10-17. Dette møtet er plassert rett etter den tredje visjonen som ender med at Amos retter sine profetier direkte mot Jeroboams hus.

Isaks offerhauger skal legges øde og Israels helligdommer i ruiner. Jeg vil reise meg med sverd mot Jeroboams hus (Am 7:9)

Fortellingen fortsetter slik:

Amasja, presten i Bethel, sendte bud til Jeroboam, Israels konge: Amos har fått i stand en sammensvergelse mot deg midt i Israels hus. Landet kan ikke tåle alle ordene hans. For Amos sier: «Jeroboam skal dø for sverd og Israel drives i

eksil, bort fra sitt land.» Siden sa Amasja til Amos: Du seer, gå din vei, kom deg av sted til Juda! Der kan du spise ditt brød, der kan du profetere. I Betel får du ikke lenger profetere, for det er en kongelig helligdom, et rikstempel. Da tok Amos til orde og sa til Amasja: Ikke er jeg profet og ikke profetdisippel. Jeg holder husdyr og dyrker fiken. Men Herren tok meg bort fra saueflokkene, og Herren sa til meg: «Gå og tal profetord til mitt folk Israel!» Hør nå Herrens ord: Du sier: «Ikke tal profetord mot Israel, ikke spå mot Isaks hus!» Derfor sier Herren: «Din kone skal være en hore i byen, sønnene og døtrene dine skal falle for sverd. Jordan din skal deles med målesnor, du selv skal dø på uren jord, og Israel skal drives i eksil fra sitt land.» (Am 7:10-17)

Det som skiller denne teksten fra resten av Amosboken er dens narrative karakter. Det er ikke Amos som taler Herrens ord eller forteller om syner som Herren har vist han, men en fortelling om profeten Amos og hans møte med presten Amasja. På grunn av fokuset på dialogen i fortellingen kaller Gøran Eidevall Amos 7:10-17 for en «disput narrative».

I suggest the more specific label “dispute narrative”. At the center of this piece of prose is a heated debate between two characters, Amaziah and Amos. The geographical and historical setting of this discussion is described in an indirect and sketchy manner. No major events are recounted. This is the story of the power of words. It revolves around conflicting messages and rival claims. Whereas Amaziah represents the authority of the state, Amos allegedly acts and speaks with the authority of YHWH (Eidevall, 2017, s. 204).

Han beskriver Amasja og Amos som litterære karakterer i en opphetet debatt. Fortellingen begynner med at Amasja, som blir presentert som presten i Bethel, har sendt et brev til kong Jeroboam. I brevet skriver han at Amos har fått i stand en sammensvergelse mot kongen. Ordet קשר betyr *konspirasjon* og ville blitt sett på som en alvorlig anklage. Amasja hevder at Amos er en del av en gruppe som ønsker å styrte kongen. Dette er ikke et fenomen som er ukjent i den gammeltestamentlige litteraturen. I 2 kong 9:1-10 kan vi lese om hvordan profeten Elisja spilte en viktig rolle i konspirasjonen mot kong Jehu. I Amos 7:10-13 ser vi hvordan språket blir brukt for å forme en narrativ om hvem Amos er. Amasja fremstiller profeten Amos som en politisk aktør som konspirerer mot kongen og proklamerer kongens død og folkets eksil. Han nevner ikke Amos religiøse og etiske budskap som også rammer Amasja og hans presteembete. Det er typisk for representanter for den styrende elite å sette merkelapper på de som er i opposisjon for å kunne undertrykke deres motstand. Dette kan vi også finne mange eksempler på i den dystopiske litteraturen. I *Divergent-trilogien* bli denne gruppe kalt *divergenter*, mens i *1984* blir motstanderne av partiet kalt *brorskapet*. Dette er konstruerte grupper som blir brukt av lederne for å skremme befolkningen. Dette gjør den styrende eliten for å rettfærdiggjøre arrestasjoner og forfølgning av enkeltmennesker eller grupper som de ser på som en trussel mot deres makt. Amasja skriver videre at landet ikke kan tåle alle ordene hans. Dette blir formidlet gjennom en henvisning til et kar som

flyter over. לִּיְהוָה er en hifil form av verbet כּוּל og betyr inneholde. Vi finner det samme ordet brukt i Joel og her er det Herrens dag som ikke kan holdes ut. «Herren hever stemmen foran sin hær, for veldig er hæren hans, og mektig er de som lyder hans ord. Ja, stor og skremmende er Herrens dag, hvem kan holde den ut? (יִכְלֹנוּ)» (Joel 2:11). Amasja ser Amos som en trussel for landets stabilitet. Det er hans oppfatning at en person som profeterer kongens død og folkets eksil ikke kan få fortsette sin virksomhet i landet. Når Amasja tiltaler Amos direkte bruker han betegnelsen הֵן , som betyr «seer». Den samme betegnelsen blir blant annet brukt for å betegne Gad, som ble kalt Davids seer (2 Sam. 24:11; 1 Krø. 21:9; 2 Krø. 29:25).

Although הֵן may be employed in a negative framework (see Mic. 3:7) , it appears in a positive context alongside נְבִיא in 2 Sam 24:11; 2 Kgs 17:13; Isa 29:10; and is set in parallelism with yet another term , רוֹאֶה (in plural), in Isa 30:10. (Paul 1991:241).

Dette kan tyde på at de tre betegnelsene ble brukt om hverandre og har omtrent den samme betydningen. Amasja bruker senere i tekste לְהַנְבִיא om Amos virke i vers 13, noe som kan tyde på at de to betegnelsene *hoze* og *navi* har den samme betydningen. I tillegg finner vi roten til ordet הֵן i innledningen til Amosboken. Her blir det brukt for å beskrive Amos profetier. «Ord av Amos, en sauebonde fra Tekoa, det han så (הֵן) om Israel i de dager da Ussia var konge i Juda og Jeroboam, sønn av Joasj, var konge i Israel, to år før jordskjelvet» (1:1). Ved å bruke *hoze* og *navi* om profeten Amos avviser ikke Amasja at Amos er en profet. Men han befaler han å reise fra Bethel og tilbake til Juda og heller profetere der. Frasen «der kan du spise ditt brød» er en antydning til at Amos tjener til livets opphold ved å profetere. Det finnes flere eksempler på profeter som tar imot betaling for tjenester i GT (1. Sam 9:8, 1. Kong. 14:3, 2. Kong 4:42, 2. Kong 8:9), men ikke blant de klassiske profetene. Å ta betaling for å profetere forbindes med falske profeter som er opptatt av egen vinning. «Så sier Herren om de profetene som fører folket mitt vill, som roper «fred» bare de får noe å tygge på, men lyser hellig krig mot dem som ikke gir dem munnen full» (Mika 3:5). Når vi ser utsagnet «der kan du spise ditt brød» i dette lyset kan det ikke være noe annet enn en fornærmelse. Og den respons Amos gir viser oss også at det blir oppfattet slik. Amasja er ikke villig til helt å avvise Amos profetstatus, men han forsøker å slå hull på Amos legitimitet og autoritet som profet og viser sin egen autoritet som prest i Betel. Teksten er tydelig konstruert som en retorisk dialog og vi ser hvordan både Amos og Amasjas ord har to ulike adressater. Vi kan sammenligne dialogen med en politisk tv-debatt. Politikerne snakker til hverandre, men samtidig snakker de til velgerne som befinner seg hjemme bak en skjerm. Ordene er tilpasset den faktiske debatten i tv-studioet, men budskapet er ment for et større publikum. Slik er det også for Amos og Amasjas ord i denne sammenhengen. Amasjas budskap til Amos er at han skal komme seg bort fra Bethel, budskapet til publikum (eller leseren) er at Amos budskap ikke kan regnes som et legitimt budskap fra Herren og at Amasja har autoritet til å forvise Amos fra Bethel. Amasja har flere strategier for å hindre

Amos i å fremme sitt budskap. Han appellerer til kongen med å si at Amos er en trussel mot kongemakten. Han forsøker å true Amos til å reise fra Bethel og han prøver å undergrave Amos profetiske budskap. Amasja operer på vegne av eliten og den gruppen som Amosboken kritiserer, det er et eksempel på kritikken vi finner i kapitel to: «Men dere skjenket nasireerne vin og befalte profetene: Tal ikke profetord!» (2:12).

I Amos svar til Amasja finner vi noe av kjernen til hvem karakteren Amos er og hvordan han ser på seg selv. Amos starter med å adressere forsøket på å undergrave hans profetiske autoritet. Han svarer: «Ikke er jeg profet og ikke profetdisippel (לֹא נְבִיא אֲנִי וְלֹא בֶן נְבִיא אֲנִי)» (7:14). Dette svaret er blitt undersøkt av mange bibelforskere både på grunn av den språklige komposisjonen og at det står i motsetning til hvordan Amos opptrer. Amos opptrer jo helt tydelig som profet gjennom hele boken og i kapitel tre henviser han også til seg selv som profet: «Løven brøler– hvem blir ikke redd? Herren Gud taler – hvem blir ikke profet? (מִי לֹא יִנְבֵּא)» (3:8). Denne tilsynelatende selvmotsigelsen er blitt løst på ulike måter. Noe av utfordringen med tolkningen er at utsnittet ikke inneholder noen verb som kan angi tid.

Nominal sentences, however, are neutral in reference to time, which can only be determined by either the context of the passage (which here is ambiguous) or by the tense of other verbs that appear in the contiguous verses (here, too, the situation is equivocal). If one refers to Amos 7:13a, the passage should be translated in the present tense; if one relies on Amos 7:15, then the past tense would be correct. Hence the dilemma: Is Amos denying that he *is* not or *was* not a prophet, nor a son of a prophet (בֶּן נְבִיא), that is, belonging to a group or guild of prophets? (Paul, 1991, s. 244)

Selvmotsigelsen kan løses ved å se Amos utsagn som et utsagn om fortiden: Jeg *var* ikke profet eller profetlærling (underforstått, men nå er jeg det). Men da må vi akseptere at Amos også sier at han nå er profetlærling eller del av et profetlaug. Det er ingenting i denne teksten eller i Amosboken for øvrig som tyder på at Amos var en del av en slik gruppe. Hvis vi velger å lese teksten på denne måten mister vi også kontrasten mellom de to negative utsagnene som kommer først og det positive utsagnet om hva han er, nemlig at han holder husdyr (בּוֹקֵר) og dyrker fiken (שִׁקְמִים בּוֹלֵם). Betydningen av ordet בּוֹקֵר settes i sammenheng med בִּקְרָה (*cattel*) og kan oversettes med: «herder of cattle, herdsman, cattel/livestock breeder» (Paul, 1991, s. 247). I det første kapitlet av Amosboken finner vi en annen betegnelse brukt på Amos, נֹקֵד . Denne betegnelsen er en ekvivalent av de akkadiske *naqidu* som er en bred referanse til en person som driver med kveg, sauer eller geiter (Paul, 1991, s. 249). Dette tegner et bilde av Amos som en person som enten eide flokker av dyr, drev med avlsvirksomhet eller at han var en oppsynsmann med ansvar for flere flokker av dyr. Eller en kombinasjon av noen av disse. I tillegg til denne virksomheten drev han med fiken. Fikentre er avhengig av et varmt klima og kan derfor ikke dyrkes i Tekoa der Amos kommer fra. Det kan derfor tenkes at han reiste rundt og utførte en tjeneste eller at han hadde ansvar for dyrking av fiken på et annet sted enn sitt eget hjemsted. På grunn av fikenens

modningsprosess ble det ett par dager før innhøstning gjort ett lite snitt i hver fiken for at fikenen ikke skulle tørke ut og bli uspiselig for mennesker (Paul, 1991, s. 248). Det er mest sannsynlig denne prosessen teksten referer til. Denne profesjonen krever heller ikke et konstant tilsyn med fikenene og muliggjør dermed at Amos også kunne holde på med andre ting. Ved å understreke sine virksomheter visere Amos at han ikke er avhengig av å tjene penger på profetvirksomheten, men at han har kvalifikasjoner og arbeid som sikrer han en inntekt. Det kan også tenkes at Amos fortsatte denne virksomheten samtidig som han virket som profet.

Både syntaxen og konteksten i Amos 7:14 støtter å lese teksten som nåtid (Eidevall, 2017, s. 209). Hvis vi tolker dette utsagnet på bakgrunn av en diskusjon om autoritet kan vi se karakteren Amos svar som et retorisk grep. "Since Amos is not a member of a local prophetic guild, he is not the kind of prophet whom Amaziah has the authority to supervise" (Eidevall 2017, s. 210). På denne måten gjør Amos det klart at han ikke står under Amasjas autoritet samtidig som han ikke nekter for å være «...a *hozeh* («seer»), one who recives prophetic visions, a man with a mission to prophecy» (Eidevall 2017, s. 210). En annen måte å tolke utsagnet i 7:14 er som et uttrykk for en ambivalens i forhold til egen profettjeneste. Kanskje kan teksten være et uttrykk for at karakteren Amos synes det er vanskelig å se seg selv som en profet. En slik rolle kan ikke være lett å fylle og karakteren Amos legger vekt på at han ikke er profet fordi han selv har valgt det, men fordi Herren tok han bort fra saueflokken og bød han tale profetord til Israelsfolket. I kapitel tre gir Amos oss ett innblikk i sitt forhold til profettjenesten.

Går vel to i følge
Uten å ha en avtale

Brøler vel løven i skogen
uten å ha et bytte?
Knurrer ungløven i hulen
uten å ha fanget noe?

Faller vel fuglen til jorden
uten at en felle er satt opp?
Spretter snaren opp fra marken
uten å ha fanget noe?

Gjaller hornet i byen
uten at folket skjelver?
Skjer det en ulykke i byen
uten at Herren har gjort det?

Nei, Herren Gud gjør ikke noe

uten å åpenbare sitt skjulte råd
for sine tjenere profetene.

Løven brøler

– hvem blir ikke redd?

Herren Gud taler

– hvem blir ikke profet? (Am 3:3-8)

Her er flere par av årsak og virkning satt opp etter hverandre. De fleste handler om redsel eller å bli fanget. Her får vi et innblikk i hvordan Amos opplever kallet fra Herren. Han opplever sin egen profetvirksomhet som en uunngåelig virkning av det kallet Herren har gitt ham. Men han sammenligner det også med det å bli fanget og å frykte en løve. I begynnelsen av boken står det jo nettopp at Herren brøler fra Sion. Amos er ikke bare et eksempel på en som følger Herren, men et eksempel på en som, med rette, frykter hans vrede. Vi får også et innblikk i den fortroligheten som er mellom en profet og hans Gud. Det som er skjult for folk flest er blitt åpenbart for profeten. Denne kunnskapen gir profeten en spesiell rolle i forhold til Herren, men med den følger også et stort ansvar som kan være tungt å bære. Vi kan få følelsen av at Amos skulle ønske at han ikke hadde trengt å være profet. Han definerer seg i hvert fall fremdeles med sin opprinnelige profesjon. Men på tross av sin ambivalens utfører han oppdrag sitt med mot og autoritet. Og han taler Amasja midt imot på hans egen hjemmehane.

Du sier: «Ikke tal profetord mot Israel, ikke spå mot Isaks hus!» Derfor sier Herren: «Din kone skal være en hore i byen, sønnene og døtrene dine skal falle for sverd. Jordan din skal deles med målesnor, du selv skal dø på uren jord, og Israel skal drives i eksil fra sitt land» (Am 7:16-17)

Ved disse ordene gjenoppretter han sin egen legitimitet som Herrens profet ved å referer direkte til Herrens ord. Han kaster også en knusende dom over presten Amasja og hans familie. Dette kan sees som en direkte respons på Amasja forsøk på å hindre Amos i å profetere og han forsøk på å undergrave hans profetvirksomhet. Amos mot i møte med Amasja og den måten han konfronterer de rike med deres overtredelser, samsvarer med den måten dystopiske helter stå opp mot de undertrykkende regimene i de dystopiske romanene. På samme måte som både Tris og Winston i utgangspunktet bare var vanlige borgere i sitt samfunn blir de helter gjennom sin overbevisning og gjennom sine handlinger. Spesielt når det gjelder karakteren Tris Prior kan vi se likhetstrekk mellom henne og karakteren Amos. Begge karakterene passer ikke inn i de rollene som samfunnet tilbyr. Som divergent gjennomskuer Tris de lovene og normene som samfunnet er bygget på. Ved å være annerledes blir hun overbevist om at samfunnet må endres og at alle mennesker er verdt å kjempe for. Profeten Amos sprenger også grensene for den profetiske rollen ved å både nekte for å være profet samtidig som han opptre som en. Heltestatusen springer ut av at en helt ordinær person gjør ekstraordinære ting. Dette kan gi leseren, som også bare er en

ordinær person, håp om at kanskje han også kan gjøre en forskjell i den situasjonen han befinner seg i. En av de faktorene som skiller divergenten Tris fra profeten Amos er årsaken til den endrede adferden. Hos Tris er det kunnskap om at hun er annerledes som markerer starten av hennes motstandskamp. Mens for profeten Amos er det Herren som tok han bort fra flokken og bød han å profetere. Dette kan også være en kilde til håp for leserne av Amosboken, et håp om at Herren vil reise opp profeter, individer som kan være mellommenn mellom Herren og folket.

Etter denne konfrontasjonen mellom Amos og Amasja fortsetter profeten Amos å referere sine syner og profetier fra Herren. Og fortsettelsen gir lite håp om at den totale ødeleggelsen av landet og folket kan forhindres. Amos 9:1-4 ender med at Herren skal la sitt øye hvile på dem, til det onde og ikke til det gode. Etter dette kommer en hymne om Herrens makt over verden.

Herren, hærskares Gud,
rører ved jorden, og den skjelver.
Alle som bor der, sørger.
Hele jorden stiger som Nilen
og synker som Egypts elv.

Han som har bygd sine høye saler i himmelen
og reist sin hvelving over jorden,
han som kaller på vannet i havet
og øser det ut over jorden,
Herren er hans navn.

Hvis Amosboken hadde endt her og vi skulle plassere boken på den dystopiske skalaen ville det falt ned et sted i nærheten av anti-utopi. Da kunne vi sett boken som en advarselstekst om hva som vil skje hvis lederne ikke frykter Herren, holder hans bud og tar vare på de svake i samfunnet. Men Amosboken ender ikke her og det som kommer etterpå bidrar til å kaste lys over flere dimensjoner ved teksten som ikke kommer like tydelig frem i en anti-utopisk lesning.

Amosboken som kritisk dystopi

Kjennetegnene til en kritisk dystopi er at den kan fremtre både som en utopi og en dystopi på samme tid og at den er konstruert som en forhandling mellom flere posisjoner. På bakgrunn av de mange ulike forsøkene som er gjort på å forstå sammenhengen mellom Amos 9:7-15 og resten av boken er dette et interessant utgangspunkt for en analyse av denne teksten. De ulike synene på denne teksten (9:7-15) kan deles inni to hovedkategorier. I den ene kategorien finner vi de som ser denne teksten som et sent tillegg til Amosboken, som kan føres tilbake til en redaktør i etterrettslik tid (Coote, 1981, s. 110-134; Jeremias, 1998, s. 162). I den andre kategorien finner vi de som mener at denne teksten kan ha vært

en del av en tidlig utgave av boken eller at det ikke kan sies med sikkerhet at den stammer fra ettereksilsk tid (Paul, 1991, s. 288-289; Sweeny, 2006, s, 175-185). En representant for den første kategorien er Robert B. Coote. Han deler Amosboken inn i tre redaksjonelle lag som han kaller A, B og C stage. Det siste redaksjonelle laget, C stage, tillegger han en redaktør eller flere redaktører som opererte i ettereksilsk tid. Dette C stage inneholder først og fremst Amos 9:7-15 og innledningen til boken Amos 1:1, men også flere mindre redaksjoner gjennom boken. Han tolker dette tillegget som en reversering av resten av Amosboken. «It is useful to look at the C stage in terms of reversal” (Coote 1981:111). Han finner flere eksempler på dette:

Hun er falt, hun reiser seg ikke mer,
jomfru Israel.

Hun ligger forlatt på egen jord,
ingen reiser henne opp. (5:2)

De skal falle og aldri reise seg mer. (8:14)

Den dagen reiser jeg opp igjen Davids falne hytte. (9:11)

Dere har plantet herlige vinmarker, men skal ikke få drikke vinen. (5:11)

De skal plante vinmarker og drikke vinen. (9:14)

Jeg holder det ikke tilbake! (2:4)

Da vil jeg vende skjebnen for mitt folk Israel. (9:14)

Dette er ifølge Coote en omskriving av Amosboken for å tilpasse budskapet til de problemstillingene som var aktuelle i den etter-eksilske tiden. Den gruppen som redaktørene hører til i er eliten som er vendt tilbake til Jerusalem og skal bygge opp igjen et samfunn som ligger i ruiner. Da er det hensiktsmessig å skille mellom *alle syndere blant mitt folk* og en rest som skal overleve. Denne gruppen ser seg selv som denne resten og med løfte om gjenoppbygging kan de nå se mot fremtiden og en ny tid. Coote tolker dette i retning av at eliten bruker den definisjonsmakten de har som skrivende og tolkende samfunn til å omskrive Amos profetier. De profetiene som opprinnelig fordømte eliten og deres handlinger blir nå brukt til å legitimere elitens overlevelse, som en rettfærdig rest som Herren har latt overleve (Coote, 1981, s. 123). Coote løser motsetningene innad i boken med å hevde at de skyldes ulike forfattere/redaktører til ulike tider som adresserer ulike problemer i sin samtid. Og i tillegg mener han at den eneste måten disse motsetningene kan forstås er at de har ulikt opphav. På den andre siden finner vi de som mener at ulikt opphav ikke trenger å være den eneste løsningen på det som oppfattes som motsetninger i teksten. I sitt bidrag til boken *Utopia and Dystopia in Prophetic Litteratur* tar Marvin A. Sweeny for seg den samme teksten, men med en annen innfallsvinkel. Han mener vi kan lese Amosboken som en helhet og legger vekt på at Amosboken er et retorisk verk rettet mot nord-riket Israel fra Juda og Jerusalem. Han avviser ikke mulighetene for redaksjonelle lag i boken, men

argumenterer for at vi ikke må forutsette slik lag for at boken skal gi mening. Han mener at den sene dateringen av 9:7-15 har lagt for lite vekt på formaningene i 5:4-6 der folket blir oppfordret til å søke Herren og ikke Betel. I følge Sweeny er det viktig å se disse to i sammenheng for å få en helhetsforståelse av boken.

Such exhortation establishes the fundamental rhetorical purpose of Amos' portrayals of coming judgement – and restoration. Amos' oracle can not be taken individually as past scholars have done, but as components of a larger well designed text – whether oral or written – that presents a rhetorical argument designed to convince its audience to adapt the book's viewpoint and recommended course of action. In this case, Amos' exhortation to return to YHWH means rejection of Beth El and the northern Juhu dynasty together with return to Jerusalem and the restoration of Davidic rule over all Israel (Sweeny, 2006, s. 182)

Dette setter teksten inn i en sammenheng som gir mening uten å måtte forutsette eksilet eller hjemvendingen i ettertid. Han sier derimot at senere lesere av teksten vil lese teksten i lyset av disse hendelsene og Amos 9:7-15 vil få et preg av an «eschatological age of restoration» (Sweeny, 2006, s. 185). Disse to eksemplene viser hvordan ulike syn på når teksten ble skrevet påvirker tolkningen av teksten og hvordan teksten kan bli tolket på ulike måter av lesere til ulike tider. Uavhengig av når de ulike delene av teksten ble lagt til boken er det tydelig at alle de enkelte delene av 9:7-15 forholder seg til resten av boken. Avsnittet begynner med at Herren sammenligner Israel med andre folkeslag.

For meg, israelitter, er dere som kusjittene,
sier Herren.
Jeg førte Israel opp fra Egypt,
men også filisterne fra Kaftor
og arameerne fra Kir.

Dette utsagnet kan vi se som en oppsummering av budskapet i boken. Israel er ikke spesielle for Herren, slik de tror. Dette er igjen ett eksempel på ugjenkjenneliggjøring. Frigjøringen fra egypterne, ørkenvandringen, pakten med Herren på Sinai og til slutt å ta det nye landet i eie er jo selve grunnlaget for folkets spesielle forhold til sin Gud. Og i denne teksten sidestilles Israel med de andre folkeslagene. Dette sette Israels spesielle forhold til Herren på spill, men viser også hvordan Herren er Gud ikke bare for Israel, men også for de andre folkeslagene. Dette utsnittet peker også tilbake på avsnittet 1:3-2:6 der Herren utsier dommer over Israels nabofolk for deres overtredelser og til slutt også over Israel og Juda. Her blir også både Filisterne og aramerne nevnt. Kusjittene blir regnet for å være det fjerne folket, etiopierne, og er valgt her for å vise rekkevidden av Herren makt og handlingsrom (Paul, 1991, s. 282). Videre ser vi hvordan teksten begynner å forhandle og nyansere det bilde som er skapt tidligere i boken.

Se, Herren Guds øyne er rettet mot det syndige riket:
 Nå skal jeg utslette det fra jorden.
 Nei, jeg skal ikke utslette Jakobs hus,
 sier Herren
 For se, jeg befaler,
 og jeg rister Israels hus mellom alle folkeslagene
 som når en rister i en sikt
 og ikke et sandkorn faller til jorden.
 For sverdet skal de dø,
 alle synderne i folket mitt,
 de som sier: «Det onde når oss ikke,
 det rammer ikke oss.» (Am 9:8-10)

Referanse til Herrens øyne som er rettet mot det syndige riket ser tilbake på 9:4 der Herrens øyne er vent mot dem, «til det onde og ikke til det gode». I dette verset referer det til hele folket og hele 9:1-4 handler jo nettopp om at ingen vil slippe unna. I Amos 9:8 ser vi begynnelsen til en oppdeling i to grupper i det teksten legger vekt på *det syndige riket* som det Herrens øyne er vendt mot. Deretter kommer en gjentakelse av det budskapet som hele boken har bygget opp til, nemlig at Herren vil utslette *det syndige riket* fra jorden. Men rett etterpå kommer et tydelig forbehold, Herren skal ikke helt utslette *Jakobs hus*. Dette er første gang i Amosboken det blir sagt eksplisitt at Herren vil redde noen av folket. Dette forbeholdet blir uttrykt ved hjelp av ordene יִצְרָח . Dette begrepet uttrykker ikke en motsetning, men et forbehold. Det kan vi se ut ifra hvordan begrepet blir brukt andre steder i GT.

As for syntax, inn all the other passages contrasting continuation to that which immediately precedes it; Num 13:27-28 "...We came to the land you sent us to; it does indeed flow with milk and honey, and this is its fruit. However (יִצְרָח) the people who inhabit it is powerful and the cities are fortified and very large..." (Paul 1991:285).

Herren vil altså ikke fullstendig ødelegge Jakobs hus. Dette kan tolkes som at *det syndige rike*, kongedømme og staten Israel, vil bli utslettet, men ikke folket. I vers 9 får vi et bilde på hvordan utvelgelsen av de som vil overleve skal skje. Dette bilde er av en sikt som ristes. Israelfolket er innholdet i sikten som skal ristet mellom alle folkeslagene og ingen יִצְרָח skal falle til bakken. Dette ordet blir oversatt med *pebbel* (småstein) og sikten er en kornsikt som skiller det gode kornet fra småstein og annet urent rusk (Eidevall, 2017, s 237-238). De blant *Jakobs hus* som skal overleve katastrofen vil bli spredt ut i eksil bant folkeslagene mens synderne vil falle for sverdet. Her finner vi igjen en referanse til den gruppen som boken kritiserer. «For sverdet skal de dø, alle synderne i folket mitt, de som sier «Det onde når oss ikke, det rammer ikke oss» (Am 9:10). Tanken om at noen av folket kan unnsnippe døden ved å gå i eksil står i kontrast til 9:4 der heller ikke eksil vil være en mulighet for å unnsnippe

Herrens vrede og dom. Den tydelige delingen inn i to grupper står også i kontrast til det vi kan lese i 9:1-4. Dette er en motsetning som ikke umiddelbart er lett å løse. Men i kapittel fem kan vi i alle fall finne en mulig kilde til det håpet og de mulighetene som formidles i 9:7-15.

For så sier Herren til Israels hus:
Søk meg, så skal dere leve!
Søk ikke til Betel,
gå ikke til Gilgal,
dra ikke til Beer-Sjeba.
For Gilgal skal drives i eksil,
og Betel skal bli til intet.
Søk Herren, så skal dere leve!
Ellers kommer han som ild over Josefs hus,
den fortærer,
og Betel har ingen til å slukke (Am 5:4-6)

Søk det gode og ikke det onde,
så dere får leve!
Da skal Herren, hærskaenes Gud,
være med dere, slik dere sier.
Hat det onde og elsk det gode,
håndhev retten i porten!
Så vil kanskje Herren, hærskaenes Gud,
være nådig mot resten av Josef (Am 5:14-15).

Hvis vi avslutter lesningen av Amosboken med 9:6 og ser bort fra hele 9:7-15 blir disse tekstene fort glemt av leseren som ett blaff av håp som raskt slukker. Håpet om å overleve virker ikke realistisk opp mot den overveldende dommen og ødeleggelsen som blir malt for øynene på leseren. Men i lyset av 9:7-15 gir disse oppfordringene i kapittel fem en ny gnist til håpet. Vi har allerede sett hvordan for mye håp kan føre til *presumption* og *entitlement* og hvordan mangel på håp kan føre til fortvilelse og resignasjon. Mens ekte håp finnes alltid et sted midt imellom disse to tilstandene. Som nevnt tidligere må det ifølge Van Hooft alltid være et element av *contingency* i håpet, en usikkerhet på om det en person håper på, vil skje. Dette innebærer at det må være en mulighet for at det skjer, men også for at det ikke skjer. Hvis vi overfører dette på Amosboken kan den bare formidle håp om den på samme tid formidler at det er mulig for en rest å overleve og at det er mulig at ingen overlever. Eller at det er en usikkerhet om leseren selv er en del av den gruppen som vil overleve. Disse oppfordringene gir israelsfolket og leseren noe å holde fast i midt i alt det mørke. Det er det eneste stedet i boken der vi finner en slik oppfordring og det er tre ting Herren formaner folket til å gjøre. 1. Å søke Herren. 2. Å søke det gode og ikke det onde. 3. Å

håndheve retten i porten. Å gjøre dette er det eneste folket kan gjøre for å oppnå Guds nåde. De skal ikke søke Herren på de kjente tilbedelsesstedene Bethel, Gilgal eller Beersheba. De kan ikke gjøre Herren til lags med flotte religiøse fester, men ved å gjøre det rette og gode. «One finds the lord, according to the prophet, not in the observance of rituals, but in one`s undivided devotion to the moral dimensions of human relations» (Paul, 1991, s. 176). Men selv da er ikke utfallet sikkert og alt man kan gjøre, er å håpe. «Hope covers the gap between effort and outcome and where that gap is extremely small no hope is needed, while where it is huge hope is all we have» (Van Hooft, 2011, s. 35). Gapet er stort mellom redselen for ødeleggelsen som skal komme og håpet om at noen vil overleve, men oppfordringene i kapittel 5 gir folket en mulighet til å vite hva Herren ønsker av dem.

Det håpet som skapes i epilogen gir også en ny dimensjon til fortellingen om profeten Amos. I lyset av håpet om at en rest skal bli reddet og overleve og bygge opp ett ny samfunn, får fortellingen om Amos en enda større betydning i boken som helhet. Han blir ikke bare et ensomt modig individ som kjemper mot det onde, men han blir ett forbilde og ett eksempel på en som følger Herrens formaninger og en som kan danne et utgangspunkt for det nye samfunnet. Dette skal bli et samfunn av de som søker Herren og det gode, som hater det onde og styrer rettferdig i porten. Dette nye samfunnet finner vi beskrevet i 9:11-15:

Den dagen reiser jeg opp igjen
Davids falne hytte.
Revnene murer jeg igjen,
og det som ligger i grus, gjenreiser jeg.
Jeg bygger den som i gamle dager,
så de kan ta resten av Edom i eie
og alle andre folkeslag
som navnet mitt er nevnt over,
sier Herren, som gjør dette.
Se, dager skal komme, sier Herren,
da den som pløyer, tar igjen den som høster,
og den som trækker druer, tar igjen den som sår.
Druesaft skal dryppe fra fjellene
og flyte fra alle høyder.
Da vil jeg vende skjebnen for mitt folk Israel.
De skal bygge opp igjen ødelagte byer og bo i dem.
De skal plante vinmarker og drikke vinen.
De skal anlegge hager og spise frukten.
Jeg planter dem i deres egen jord,
og de skal aldri mer rykkes opp
av jorden jeg har gitt dem,
sier Herren din Gud. (Am 9:11-15)

Den første delen av 9:7-15 blir brukt til å lage et skille mellom *de syndige i folket*, som skal bli utslettet, og *en rest*, som skal overleve. Amos 9:11-15 handler om gjenoppbygging og overflod for dette nye samfunnet som vil vokse ut av denne resten som foreløpig befinner seg i eksil blant folkeslagene. Vi får ikke vite når dette vil skje, men bare vage referanser til *den dagen* og *se, dager skal komme*. Disse formuleringene har bidratt til at teksten ofte har blitt tolket som en eskatologisk tekst. Den siste bemerkningen om at *de aldri mer skal rykkes opp fra jorden* kan også tyde på at dette er en referanse til en eskatologisk tid av fred og frelse for Israel. Dette utelukker imidlertid ikke at teksten kan ha hatt en mer konkret mening og tolkning, spesielt blant de opprinnelige leserne av teksten. Sweeney mener blant annet at teksten kan leses som et retorisk grep for å argumentere for gjenoppbyggingen av Jerusalem og Juda som sentrum for Israel (Sweeney 2006:184). Bakgrunnen for en slik tolkning ligger i forståelsen av begrepet Davids falne hytte תַּיִת דָּוִד הַנִּפְּלָא. Sammenstillingen av ordene David og sukka finner vi bare brukt her og dette er enda et eksempel på at Amosboken tar i bruk ugjenkjenneliggjøring. Siden det er en helt unik sammensetning av ord, kan den tolkes på ulike måter. Noen, som Sweeney, tolker det til å bety det samme som det mer vanlige *Davids hus* og sidestiller det med en gjenoppbygging av det davidiske kongedømme. Douglas Stuart mener det referer til byen *Sukkot* som ligger på østsiden av Jordandalen og som ble brukt som et militært hovedkvarter av kong David (Stuart 1988:398). Anderson og Freedman mener *sukka* referer til et militærtelt og setter det i sammenheng med Davids militære erobringer. Dette passer også tematisk med det som kommer etter der folket skal «ta resten av Edom i eie» (9:12). I følge Coote er en *sukka* en midlertidig konstruksjon bestående av tak uten vegger, som ble satt opp under på vingårdene under innhøstningen av vindruer (Coote 1981:124). På denne måten setter Coote forståelsen av *Davids sukka* i sammenheng med vingården i vers 14. Eidevall mener at Davids *sukka* er et bilde på Jerusalem, som skal bygges opp igjen (Eidevall, 2017, s. 240). Alle disse ulike tilnærmingene passer på sin måte inn med resten av teksten. Jeg tror at årsaken til at begrepet Davids sukka blir tatt i bruk her er nettopp fordi det er flertydig og gir grobunn for refleksjon over hva dette kan bety. Dette blir tydelig illustrert ved de mange ulike måtene å tolke begrepet på. Jeg tror at bruken av *Davids falne sukka* er ment å fortelle to ting samtidig. Det som skal bygges opp er noe helt nytt. Samtidig skal det bygges på det gamle. Vi ser hvordan teksten strekker seg bakover til en storhetstid der David regjerte over Israel, men også hvordan den viser vei fremover til ny tidsalder der folket planter hager og Herren planter folket i det landet han har gitt dem. Det er Herren selv som skal vende folkets skjebne og ikke sterke ledere eller en mektig konge. Det gode liv blir beskrevet som et liv nær til jorden og landet som Herren har gitt dem. Dette er en beskrivelse av et samfunn som ligner mer på det samfunnet som fantes i Israel før den monarkiske æraen. I denne tiden levde folket av å dyrke jorden og de hadde ingen andre konger en Gud (Coote, 1988, s. 126). På dette punktet ser vi også at teksten trekker trådene tilbake til fortiden, men den går også lengre. Beskrivelsen av jordens fruktbarhet overgår naturens grenser. Dette ligner på det løfte som blir gitt folket i 3. Mosebok: «Hos dere skal tresketiden vare helt til vinhøsten, og vinhøsten skal vare til kornet blir sådd. Dere skal spise dere mette av eget brød og bo trygt i

landet deres» (3.mos 26:5). Avlingene som jorden gir, skal overgå det vanlige jordbruksåret der det er et opphold mellom høsting og pløying og tråking av druer og såing. Bildet av druesaften som drypper fra fjellene forsterker følelsen av overflod og velvære. Dette nye samfunnet er basert på arbeidsinnsats fra folket, som skal bygge opp byene, plante vingårder og anlegge hager. Men de skal også nyte godt av fruktene av dette arbeidet. De skal bo i byene, drikke vinene og spise frukten. Ingen skal lenger utnytte andre, men enhver skal nyte fruktene av sitt eget arbeid. Men arbeidet blir ikke hardt og vanskelig for fruktbarhetene er stor og gir overflod av det gode. Men det er ikke folket selv som har æren for denne gjenoppbyggingen, det er Herren. Han skal reist opp *Davids sukka* og han skal vende deres skjebne og han skal plante dem i landet slik at de kan bli der for alltid. På samme måte som han er den suverene Herren som kan dømme folket for deres overtredelse, er han også den som kan redde en rest og bygge opp noe nytt i ruinene av det gamle.

Motivet av en rest som skal overleve og bygge opp ett nytt samfunn er også et viktig motiv i den dystopiske litteraturen og spesielt i den kritiske dystopien. Dette ser vi blant annet i *Divergent-trilogien* der vi leser om hvordan de overlevende bygger opp ett nytt samfunn midt i en verden som fremdeles er full av urettferdighet. Et annet eksempel som illustrerer håpet om en rest som skal overleve er novellen *The Machines Stops* (1974) av E.M. Forster. I denne novellen har menneskene konstruert en maskin som styrer alle delene av livene til menneskeheten. Menneskene har for lengst sluttet å leve over jordens overflate og har bosatt seg i små kuber under bakken. Alle familiestrukturer er brutt og folk bor alene i hvert sitt lite rom. Fordi menneskene har bodd så lenge under jorden kan de ikke lenger overleve på overflaten uten spesielt utstyr. Vi blir kjent med Kuno som prøver å overbevise sin mor, Vashti, om at det livet de lever er meningsløst og at de må gjøre noe i forhold til maskinen som har tatt styringen over menneskenes liv. Han har flere ganger tatt seg opp til overflaten og der hevder han å ha sett mennesker som lever der oppe. Under en av disse turene blir han oppdaget av maskinen og den setter en stopper for utfluktene hans. Etter en stund begynner det å skje rare ting i de små kubene og en dag stopper maskinen. Det bryter ut panikk og folk dør i hopetall. I den siste scenen ser vi Kuno og moren, som ser utover alle disse døde kroppene med visshet om at de snart vil være døde de også.

“Is there any hope, Kuno?”

“None for us”

She crept towards him over the bodies of the dead. His blood poured over her hands.... “Kuno is it true? Are there still people on the surface of the earth? Or is this terrible dark passage really the end?” He replied: “I have seen them, I have spoken to them, I have loved them, they are hiding in the mist and in the hills. Today they are the homeless. Tomorrow...” (Forster 21-22)

Og novellen ender slik:

For a moment, Vashti and Kuno saw the nation of the dead. And, before they joined them, they raised their eyes to the pure blue sky.

Maskinene har eksplodert og eksplosjonene har skutt i stykker laget mellom der menneskene bor og jordens overflate. De befinner seg nede i mørket omringet av døde kropper, men de ser opp på den blå himmelen og håper at det finnes noen der opp som kan føre menneskeheten videre og skape noe bedre enn det de selv har klart. Dette motivet gjør et sterkt inntrykk og illustrer det samme håpet og den samme håpløsheten som vi finner i Amosboken. Håpet som skapes i det siste avsnittet av Amosboken er ikke nok til å nulle ut den forferdelsen som resten av boken har skapt. Men midt i forferdelsen finnes det en horisont av håp, som kanskje eller kanskje ikke vil bli til virkelighet en dag.

Avslutning

Håpløshet, resignasjon, sorg og forlatthet. Det er det som preger Amosboken. Herren ser ikke lenger på folket sitt med vellyst, men har vendt øyet sitt mot dem til det onde. Amosboken maler ett bilde av Herren, som en stor og mektig Gud, som har makt over himmelen og stjernene, havene og elvene og folk og riker på jorden. Denne mektige guden har reist seg mot israelsfolket på grunn av deres utallige overtredelser. Samfunnet blir ledet av korruperte og egoistiske ledere som tror at Herren er med dem, og nå avviser Herren folkets kult. Han vil ikke ha fester og sanger, men rettferdighet.

Jeg forakter, ja, hater festene deres,
høytidssamlingene holder jeg ikke ut.
For om dere bærer fram brennoffer eller grødeoffer,
vil jeg ikke ha dem.
Og fredsofrene deres med gjøkalvkjøtt
vil jeg ikke se.
Fri meg fra de støyende sangene dine,
jeg vil ikke høre på harpespill!
La rett velle fram som vann
og rettferd lik bekker som alltid strømmer (Amos 5:21-24).

Den måten de ulike elementene i Amosboken er flettet sammen på gjør at leseren sitter igjen med en følelse av uunngåelighet og håpløshet; Den dystopiske beskrivelsen av ett samfunn der en eliteklasse styrer resten av folket med jernhånd, og undertrykker all opposisjon. Advarsler om hvilke fryktelige ting som kommer til å skje i fremtiden, om folket fortsetter å hate rettferdighet. Herren som overvåker og forfølger folket for deres synder, ned til siste mann og kvinne. Og til slutt oppløsningen av det som folket setter sin lit til, nå er ikke lenger Herren på folkets side. Alle disse elementene bidrar til å tvinge leseren til å forholde seg til denne mørke siden ved Herren. Tekstens overveldende mørke visere leseren alvoret i situasjonen. Herrens dag er ikke lys, men mørk, og folket må frykte sin Gud. Så sitter Israelsfolket igjen med disse ordene fra sin Gud:

Hør dette ordet, Israels hus,
en likklage som jeg stemmer i om dere:
Hun er falt, hun reiser seg ikke mer,
jomfru Israel.
Hun ligger forlatt på egen jord,
ingen reiser henne opp (Amos 5:1-2).

Men, midt i håpløsheten finnes det likevel kanskje et håp. Ikke først og fremst et håp om at det forferdelige som blir beskrevet i boken ikke kommer til å skje. Men et håp om at hun som er fallet vil bli reist opp igjen, og den som er forlatt igjen vil bli funnet av Herren. Disse

to fortellingene om håp og håpløshet, narrativ og mot-narrativ veves sammen og gir boken sin unike karakter. En fortelling der leseren blir tvunget til å forholde seg til dommen, ødeleggelsen og en Gud som har vent folket ryggen. En fortelling som ikke gir leseren et svar på hvordan de skal forholde seg til det mørke og vanskelige i teksten, men viser at det kan finnes en vei videre selv om alt ser mørkt ut her og nå. En fortelling om håp, midt i håpløsheten.

Referanseliste

- Andersson, Frances I.;
Freedman, David Noel:
1989 *The Anchor Bible. Amos: A new translation with introduction and commentary.*
Doubleday, New York.
- Barstad, Hans M:
1984 *The Religious Polemics of Amos.* Nederland
- Ben Zvi, Ehud:
2006 *Introduction.* I Ben Zvi, E. red. *Utopia and Dystopia in Prophetic literature.*
Finnish Exegetical Society, Helsinki.
- Ben Zvi, Ehud:
2006 *Utopias, Multiple Utopias, and Why Utopias at All?* I Ben Zvi, E. red. *Utopia and Dystopia in Prophetic literature.* Finnish Exegetical Society, Helsinki.
- Ben Zvi, Ehud:
2016 *Re-negotiating a putative utopia and the stories of the rejection of foreign wives in Ezra-Nehemia.* I Schweitzer, Steven J. red. og Uhlenbruch, Frauke red. *Worlds that could not be. Utopia in Chronicles, Ezra and Nehemiah.*
T and T Clark, Bloomsbury Publishing Plc, New York og London.
- Boda, Mark, J. og
Lowe, Matthew Forrest:
2007 *Encountering an Alternative Reality: Schweitzer and the Utopian Turn.* I Boda, Mark J, red.: *In Conversation with Steven Schweitzer, Reading Utopia in Chronicles.* The Journal of Hebrew Scripture. Volume 9, Article 11. s. 4-9.
www.jhsonline.org
- Booker, Keith M. red.:
2013 *Critical Insight. Dystopia.* Salem Press, Ipswitch Massachusetts.
- Booker, Keith M:
1994 *Dystopian Literature. A Theory and Research Guide.* Greenwood Press,
Westport Conn.
- Bøhler, Torgeir:
2016 *Etterord.* s. 283-291. I Zamjatin, J. Vi. Solum Forlag, Riga.

- Carroll R., 2002 M. Daniel:
Amos - The Prophet and His Oracles. Research on the Book of Amos. Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky.
- Coote, 1981 Robert B.
Amos Among the Prophets. Composition and Theology. Fortress Press, Philadelphia.
- Eidevall, 2017 Gøran:
Amos. The anchor Yale Bible. Volum 24G. Yale university, USA.
- Erlich, 1981 Victor
Russian Formalism. History – Doctrine. New Haven and London. Yale University Press, Stoughton, Mass.
- Forster, 1974 E.M.:
The Machine Stops and other stories. Longman Group Limited, London.
- Fowler, 1992 Robert M.:
Who is "The Reader" in Reader respons Criticism. I House, Paul R. (red): Beyond Form Criticism. Essays in Old testament Literary Criticism. Eisenbrauns, USA.
- Jeremias, 1998 Jorg:
The book of Amos. A Commentary. Westminster John Knox Press, USA.
- Knight, 2011 Douglas A.:
Law, Power, and Justice in Ancient Israel. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.
- Mcnutt, 1999 Paula M.:
Reconstructing the Society of Ancient Israel. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.
- Miller, 2014 Clarence H.:
Introduction. I More, Thomas: Utopia. Yale University Press, USA.
- More, 2014 Thomas:
Utopia. Oversatt til engelsk av Clarence H. Miller: Yale University press. New haven and London. Originalspråk: Latin. Første utgitt: London, 1516.

- Moyland, Tom:
2000 *Scraps of the untainted sky Science fiction Utopia Dystopia*. Westview Press, USA.
- O`Connor, Kathleen M.:
2006 *Jeremias Two Visions of the Future*. I Ben Zvi, Ehud red. *Utopia and Dystopia in Prophetic literature*. Finnish Exegetical Society, Helsinki
- Orwell, Georg:
1949 *1984*. Harcourt Brave Jovanivich, inn., New York.
- Paul, Shalom M.:
1991 *Amos. Hermeneia- A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Fortress press, Minneapolis.
- Pedersen, Bjørn:
2018 *Tinn*, i Store norske leksikon (Internett). Tilgjengelig fra: <https://snl.no/tinn> (Lest 15. mai 2019)
- Roth, Veronica:
2015 *Divergent*. Oversatt av Torleif Sjøgren-Erichsen. Schibsted forlag AS, Oslo. Originalspråk: Engelsk. Utgitt: Harper Collins Publisher, New York, 2011.
- Roth, Veronica:
2015 *Divergent. Opprøreren*. Oversatt av Torleif Sjøgren-Erichsen. Schibsted forlag AS, Oslo. Originaltittel: *Insurgence*. Harper Collins Publisher, New York, 2012.
- Roth, Veronica:
2015 *Divergent. De Lojale*. Oversatt av Torleif Sjøgren-Erichsen. Schibsted forlag AS, Oslo. Originaltittel: *Allegiant*. Harper Collins Publisher, New York, 2013.
- Sargent, Lyman Tower:
1994 *The Three Faces of Utopianism Revisited*. I *Utopian Studies* 5, no.1 1-37. Accessed February 4, 2020. www.jstor.org/stable/20719246.
- Schweitzer, Steven J:
2016 *Exile, Empire and Prophecy: Reframing utopian concerns in Chronicles*. I Schweitzer, Steven J. (red) og Uhlenbruch, Frauke (red): *Worlds that could not be. Utopia in Chronicles, Ezra and Nehemiah*. T and T Clark, Bloomsbury Publishing Plc, New York og London.

- Schweitzer, Steven J:
2006 *Utopia and Utopian Literary Theory: Some preliminary Observations*. I Ben Zvi, Ehud red.: *Utopia and Dystopia in Prophetic literature*. Finnish Exegetical Society, Helsinki.
- Schweitzer, Steven J:
2006 *Visions og the Future as Critique of the Present: Utopian and Dystopian Images of the Future in Second Zechariah*. I Ben Zvi, Ehud (red): *Utopia and Dystopia in Prophetic literature*. Finnish Exegetical Society, Helsinki.
- Stuart, Douglas:
1988 *Word Biblical Commentary. Hosea-Jonah*. Zondervan, USA.
- Sveen, Karen Brodshaug:
2017 *Mening i mørket. Hva skal vi med forferdelige fortellinger om verdens undergang*. Nrk (Internett), 15. April. Tilgjengelig fra: <https://www.nrk.no/kultur/xl/dystopiens-funksjon-1.13452776> (Lest 1. April 2017)
- Sweeney, Marvin, A:
2006 *The Dystopianization of Utopian Prophetic Literature: The Case of Amos 9:11-15*. I Ben Zvi, Ehud red: *Utopia and Dystopia in Prophetic literature*. Finnish Exegetical Society, Helsinki.
- Van Hooft, Stan:
2011 *Hope*. Routledge Taylor and Francis Group, London and New York.
- Zamyatin, Jevgenij:
2016 *Vi*. Oversatt fra russisk av Torgeir Bøhler. Solum forlag, Riga. Først utgitt på engelsk i New York, 1924. Først utgitt på originalspråket russisk i Praha, 1927.