

Årsagerne til folkets selvbedrag i Jeremiasbogen 30 stp.

The Reasons to the Self-Delusion of the People in the Book of Jeremiah

Kandidat: Martin Haahr

Vejledere: Professor Jens Bruun Kofoed (hovedvejleder)

og Stipendiat Håkon Sunde Pedersen (bivejleder)

AVH501 Masterafhandling

Mastergrad i teologi og mission

31.204 ord eksklusiv forside, indholdsfortegnelse, fodnoter og litteraturliste

Fjellhaug Internasjonale Høgskole

Foråret 2014

Indholdsfortegnelse

1	Abstract	1
2	Indledning	2
2.1	<i>Problemindkredsning og problemformulering</i>	<i>2</i>
2.1.1	Begrebsdefinitioner	2
2.1.2	Motivation og formål	3
2.1.3	Afgrænsning.....	3
2.1.4	Arbejdsmetode	3
2.2	<i>Læsevejledning.....</i>	<i>3</i>
2.3	<i>Forkortelser.....</i>	<i>4</i>
3	Metodiske overvejelser.....	5
3.1	<i>Forholdet mellem Jeremiasbogen og den deuteronomistiske bevægelse</i>	<i>5</i>
3.1.1	Det deuteronomistiske paradigme	5
3.1.2	Det Jeremianske paradigme	7
3.2	<i>Forholdet mellem MT og LXX</i>	<i>8</i>
4	Jeremiasbogens historiske, politiske og religiøse kontekst	10
4.1	<i>Jeremias' virketid</i>	<i>10</i>
4.2	<i>Påvirkningen fra Manasse (697-642 f.Kr.).....</i>	<i>11</i>
4.3	<i>Tiden under Josija (640-609 f.Kr.)</i>	<i>12</i>
4.4	<i>Tiden under Jojakim (609-598 f.Kr.).....</i>	<i>14</i>
4.5	<i>Tiden under Sidkija (597-586 f.Kr.)</i>	<i>16</i>
5	Påvisning af folkets selvbedrag	18
5.1	<i>Selvbedragets udtryk i Jeremiasbogen</i>	<i>18</i>
5.1.1	Ordet «løgn» (שָׁקָר)	18
5.1.2	Vox populi	19
5.1.3	Folket er uanfægtet af Jeremias' forkyndelse	19
5.2	<i>Selvbedragets omfang under de forskellige konger i Juda.....</i>	<i>20</i>
5.2.1	Under Josija (640-609 f.Kr.)	20
5.2.2	Under Jojakim (609-598 f.Kr.).....	21
5.2.3	Under Sidkija (597-586 f.Kr.).....	21
6	Vox populi – en falsk virkelighedsforståelse	23
6.1	<i>Hvordan skal vi forstå vox populi udsagnene i Jeremiasbogen?.....</i>	<i>23</i>
6.2	<i>Syntese af de for os vigtigste vox populi udsagn.....</i>	<i>25</i>

6.2.1	Kontrastfyldte udsagn – og folkets selvbedrag.....	26
6.2.2	Bekræftende udsagn – og folkets selvrådighed.....	34
6.2.3	Folkets bagtalelse af og konfrontation med Jeremias.....	35
6.3	Årsagsforklaringerne i vox populi udsagnene	39
7	Tempeltalen – en falsk teologi	41
7.1	Jer 7:1-15: Tempeltalen og folkets falske fred.....	41
7.1.1	Historisk kontekst	41
7.1.2	Tekstens litterære kontekst og opbygning	42
7.1.3	Jer 7:1-2: Guds tale ved Jeremias	42
7.1.4	Jer 7:3-4: Overskrift og resume: Pagten og templet.....	44
7.1.5	Jer 7:5-7: 1. problem: Folkets ulydighed mod pagtens betingelser	44
7.1.6	Ekskurs: Afguderne er «לֹאֵלֹהִים» (שֶׁקֶר)	47
7.1.7	Jer 7:8-11: 2. problem: Folkets falske trøst i templet.....	48
7.1.8	Ekskurs: Folkets misforståelse og misbrug af offerkulten	50
7.1.9	Jer 7:12-15: Som Shilo, sådan også Jerusalem.....	57
7.2	Jer 26: Reaktionen på Jeremias' tempeltale	59
7.2.1	Historisk kontekst	59
7.2.2	Litterær kontekst og opbygning.....	59
7.2.3	Jer 26:1: Intro.....	60
7.2.4	Jer 26:2-6: Nye elementer i tempeltalen	60
7.2.5	Jer 26:7-11: Arrestation og anklage imod Jeremias.....	61
7.2.6	Ekskurs: Det politiske og religiøse lederskab i folket.....	62
7.2.7	Jer 26:12-15: Jeremias' forsvar	65
7.2.8	Jer 26:16-19: Indvendingen fra nogle af landets ældste	66
7.2.9	Jer 26:20-23: Henrettelse af profeten Urija.....	67
7.2.10	Jer 26:24: Ahikam redder Jeremias fra henrettelse.....	67
8	Pseudo-profeterne – en falsk vejledning	68
8.1	Indledende kommentarer til Jer 23 og 27-29.....	69
8.1.1	Jer 23.....	69
8.1.2	Jer 27-29	69
8.2	Pseudo-profeternes rolle i samfundet.....	70
8.3	Folkets forståelse af pseudo-profeterne	72
8.3.1	«Profetiens kerneproblem».....	72
8.3.2	Konflikten med Hananja som afspejling af «profetiens kerneproblem».....	73

8.4 Pseudo-profeternes påvirkning på folket.....	75
8.4.1 Pseudo-profeternes liv.....	75
8.4.2 Folkets bedømmelse af pseudo-profeternes liv	77
8.4.3 Pseudo-profeternes forkyndelse	78
8.4.4 Folkets bedømmelse af pseudo-profeternes forkyndelse.....	81
9 Konklusion.....	84
9.1 Jeremiasbogens historiske, politiske og religiøse kontekst	84
9.2 Vox populi.....	85
9.3 Tempeltalen.....	86
9.4 Pseudo-profeterne.....	88
10 Perspektivering.....	90
11 Bibliografi	91

1 Abstract

This dissertation is an investigation of the primary reasons why – according to the book of Jeremiah – large sections of the people of Juda lived in a delusion at the time of Jeremiah and therefore rejected Jeremiah's call to repentance. The formation of the text of the book has a history, but I choose to relate to the text as it is in the Masoretic text, and I try to understand the issue on the basis of the book's own statement about being a witness of the situation in the late seventh and early sixth century BC. The exegesis is based on a historical-grammatical approach.

After first having identified the most important historical, political and religious issues and the terms and scope of the delusion in the book I examine in the paper the three aspects, that I consider to be the most relevant to answer the issue: Firstly, the book's «vox populi» statements that give us an important insight into the people's understanding of themselves, of God and of their fundamental theology according to Jeremiah; Secondly, the temple speech in both Jer 7 and 26, which describes the book's main confrontation between Jeremiah and the people and the most clear rejection of the people's misguided temple and Zion theology, which was a primary source of the people's self-deception; Finally, I examine in what way and to what extent the pseudo-prophets affected the people with their lives and preaching and underlying theology.

I conclude in the dissertation that the explanations are many and complex. The reasons can be found both in the international political situation and in the government of various kings; in the people's self-perception, view of God, and their basic theology. A theology that can be described as para-covenantal, because the people – taking the covenant promises and the people's selection as an unconditional assurance of God's presence and protection in the temple – had developed a superficial attitude to the covenant conditions. A theology which to the people was also further confirmed in their prophetic, liturgical and historical tradition, and not least by the pseudo-prophets, who played a prominent role in the religious leadership in Juda. The people's self-deception and rejection of Jeremiah therefore seems to be largely, but not entirely, theological. And in light of this deep-rooted worldview the people's rejection of Jeremiah was not only understandable, but almost inevitable though the people wasn't inexcusable.

2 Indledning

2.1 Problemindkredsning og problemformulering

Det har ofte undret mig, når jeg har læst i Det Gamle Testamente (GT), at Israels folk – der levede i et teokrati, hvor både folkets politiske og religiøse lederskab betragtede Herren (יהוה) som Israels Gud (dog nogle gange som én gud blandt andre guder); hvor samfundets daglige liv både på hverdage og festdage var gennemsyret af troen på Gud; ja, hvor denne tro var en selvfølgelig del af deres worldview; som værnede så ærefrygtigt om overleveringen af deres historie, tradition og skrifter, og i lyset af disse havde en stærk identitet i at være Guds udvalgte folk; som kom i templet for at tilbede Gud, og som Gud ifølge både de historiske og profetiske skrifter i GT igen og igen sendte sine profeter til for at holde dem fast i troen på ham i lydighed mod pagten – at dette folk ifølge de kanoniske profeter på trods af deres tro og religiøsitet ofte var under anklage og dom, fordi de nok «havde Gud på læberne, men ikke i hjertet» (Jer 12:2b). I lyset af GT's beskrivelse af folket undrer det mig ikke, at folket var under anklage og dom. Men det undrer mig, at et folk med en så gennemgribende tro og tradition ifølge de kanoniske profeter ofte virkede oprigtigt uforstående overfor, hvorfor Guds profeter anklagede og dømte dem. Denne vrangforestilling og dette selvbedrag kommer måske allertydeligst frem i Jeremiasbogen, der som et helt centralt tema i bogen beskriver, hvordan folket levede i «løgn» og «bedrag» (שקר).

På den baggrund vil jeg i denne afhandling undersøge, hvad der ifølge Jeremiasbogen er de primære årsager til, at store dele af Israels folk på Jeremias' tid levede i et selvbedrag og derfor også afviste profeten Jeremias' kald til omvendelse? Med andre ord: I hvilken grad var folket selv, deres tro og tradition, deres politiske og religiøse lederskab og den storpolitiske situation medvirkende årsager til, at folket var uforstående overfor, hvorfor Jeremias kaldte dem til at vende om til Herren i lydighed mod pagten og derfor også afviste hans forkyndelse?

2.1.1 Begrebsdefinitioner

Med udsagnet «ifølge Jeremiasbogen» ønsker jeg at understrege, at jeg er klar over, at Jeremiasbogens tekst har en forhistorie, men at jeg vælger at forholde mig til teksten, som den foreligger i den masoretiske tekst (MT). Dette forhold og min forståelse af forholdet MT og Septuaginta (LXX) vil blive uddybet i afsnittet «Metodiske overvejelser».

Udsagnet «på Jeremias' tid» pointerer, at jeg ønsker at forstå Jeremiasbogen ud fra bogens eget udsagn om at være et vidnesbyrd om forholdene i slutningen af det syvende og starten af det sjette

århundrede f.Kr. Dette forhold vil blive uddybet i de to afsnit «Metodiske overvejelser» og «Jeremiasbogens historiske, politiske og religiøse kontekst».

Endelig vil jeg med ordet «selvbedrag» betegne det forhold, at der ifølge Jeremiasbogen ikke er overensstemmelse mellem folkets forståelse af sig selv og deres forhold til Gud sammenlignet med Guds forståelse af disse forhold ifølge Jeremias' forkyndelse i bogen. Dette forhold vil blive uddybet i afsnittet «Påvisning af folkets selvbedrag».

2.1.2 Motivation og formål

Min motivation for at arbejde med denne problemstilling er i høj grad pastoral-teologisk. Vi kan i dag let komme til at møde fortiden med en hovmodig og overfladisk bedrevidenhed. Men «dem, der glemmer historien, er dømt til at gentage den» (George Santayana). Og jo mindre vi forstår af fortiden, desto større tendens har vi til at afvise dens læring. Men da afhandlingens problemstilling både i Jesu møde med farisæerne (fx Joh 8:31-59), i Paulus undervisning om hvad det vil sige at tilhøre Guds folk (Rom 2:17-29), og mange gange senere i teologi-historien har vist sig at være enormt aktuel, finder jeg det yderst interessant at undersøge, hvad Jeremiasbogen – hvor denne problemstilling er central – på dette område kan lære os, som er relevant for den kristne kirke i dag.

2.1.3 Afgrænsning

På grund af manglende kundskaber i tysk og fransk, har jeg desværre kun haft mulighed for at forholde mig til den nordiske og engelske litteratur om emnet. Afgrænsning i forhold til forskellige diskussioner i Jeremiasbogen vil ske undervejs i afhandlingen.

2.1.4 Arbejdsmetode

Fordi jeg ønsker at undersøge problemstillingen ud fra Jeremias-bogen, har jeg i et forsøg på at give det store helhedsbillede i bogen valgt at inddrage et stort antal tekster, som jeg oversigts-eksegerer, og kun et mindre antal tekster, som jeg detail-eksegerer. Eksegesen bygger på en historisk-grammatisk tilgang.

2.2 Læsevejledning

Vi vil begynde afhandlingen med at se på de vigtigste metodiske overvejelser for vores undersøgelse: forholdet mellem Jeremiasbogen og den deuteronomistiske bevægelse, og forholdet mellem MT og

LXX. Dernæst vil vi, fordi Jeremiasbogen hævder at være talt ind i en specifik historisk, politisk og religiøs kontekst, skildre de for os væsentligste forhold under de fire vigtigste konger lige før og under Jeremias' tid som profet. Derefter vil vi, efter først at have påpeget selvbedragets udtryk og omfang i bogen, gå over til at undersøge de primære årsager til dette selvbedrag. Vi vil fokusere på de tre aspekter, jeg anser som de mest relevante til at besvare problemformuleringen: Først vil vi undersøge de vigtigste af bogens vox populi udsagn, der ifølge bogen giver os et indblik i folkets forståelse af sig selv, af Gud og andre vigtige forhold. Derpå vil vi se på tempeltalen i både Jer 7 og 26, da vi her finder bogens vigtigste konfrontation mellem Jeremias og folket og den nok klareste afvisning af folkets misforståede tempel- og Zionteologi. Til sidst vil vi undersøge, på hvilken måde og i hvilken grad pseudo-profeterne påvirkede folket med deres liv og forkyndelse og bagvedliggende teologi. Efter hoveddelen vil vi i konklusionen opsummere, hvad undersøgelsen har vist, inden vi i perspektivering til sidst vil se på, hvilken relevans Jeremiasbogens bidrag vedrørende denne problemstilling har for den kristne kirke i dag.

2.3 Forkortelser

Udover de almindelige og kendte forkortelser, anvender jeg følgende:

Afh.	=	Denne afhandling
BDAG	=	A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature
BDB	=	Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon
BHRG	=	A Biblical Hebrew Reference Grammar
DBB	=	Den deuteronomistiske bevægelse
DBL	=	Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)
DtH	=	Det deuteronomistiske historieværk
GKC	=	Gesenius' Hebrew Grammar
HALOT	=	The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
LXX	=	Septuaginta
MT	=	Den Masoretiske Tekst

Jeg følger MT's versinddeling. Alle bibelcitater er min egen – nogen gange konkordante, andre gange mere idiomatiske – oversættelse af MT.

Bibelhenvisningerne refererer altid til den bog, der sidst er angivet.

3 Metodiske overvejelser

Inden vi begynder at undersøge vores problemstilling, må vi først se på de metodiske overvejelser, der er mest relevant for arbejdet med denne afhandling. Vi vil standse op for de to spørgsmål, som har fyldt mest og har været mest bestemmende for forskningen i Jeremiasbogen: forholdet mellem Jeremiasbogen og den deuteronomistiske bevægelse, og forholdet mellem MT og LXX.

3.1 Forholdet mellem Jeremiasbogen og den deuteronomistiske bevægelse

Ifølge Jeremiasbogen er Jeremias via hans skriver Baruk forfatter til bogen (Jer 1:1; 36:4.32; 45:1). Men i forskningen er dette stærkt anfægtet. Mange mener, at bogen i forbindelse med den deuteronomistiske bevægelse (DDB) (som, man mener, opstod i forbindelse med Hilkijas fund af lovbogen i 622 f.Kr.) har gennemgået en deuteronomistisk redaktion. Det betyder ifølge teorien, at mange af bogens tekster ikke stammer fra Jeremias selv, men er en senere redigering¹. Dette gælder bl.a. Jer 7, som tilhører gruppen af prosataler, der netop betragtes som deuteronomistiske.

Spørgsmålet om forfatterskabet har siden Duhm været det primære spørgsmål i forskningen af Jeremiasbogen². Der er overordnet set to forståelsesparadigmer. Det ene mener, at bogen har været igennem en deuteronomistisk redaktion og derfor slet ikke eller kun i nogen grad indeholder ord af Jeremias selv³. Det andet paradigme fastholder, at hele bogen (eller i hvert fald størstedelen af den) er skrevet af Jeremias selv ved hjælp af hans skriver, Baruk⁴.

3.1.1 Det deuteronomistiske paradigme

Ophavsmanden til det deuteronomistiske paradigme var Duhm. Han adskilte autentiske Jeremiasord fra deuteronomistiske tilføjelser ud fra hans forudsætning om, at kun det poetiske materiale var ægte profetstof. Mowinckel byggede videre på hans tese og indførte en inddeling af materialet i Jeremiasbogen, som har været bestemmende for forskningen lige siden⁵:

¹ For en grundig behandling af dette emne, se Vang 1983

² For en kort forskningshistorisk oversigt, se Vang 1983: s. 8–21

³ Eksempler på denne overordnede tilgang er: Bernhard Duhm, Sigmund Mowinckel, J.P. Hyatt, Wilhelm Rudolph, Winfried Thiel, Robert Carrol og William McKane.

⁴ Eksempler på denne overordnede tilgang er: William Holladay, Jack Lundbom, Douglas R. Jones, J.A. Thompson og J.G. McConville.

⁵ McConville 1993: s. 12f og 16; Applegate 1997: s. 53

A-stof	= poesi og 1. person narrativer i Jer 1-25	: af Jeremias
B-stof	= biografiske narrativer i Jer 19f, 26, 28f og 36-43	: af en ukendt forfatter
C-stof	= prosataler i Jer 7f, 11, 18, 21, 24f, 32, 34f og 44	: af DDB
(D-stof	= Jer 30-31	: af en ukendt forfatter) ⁶

Forskningen har i forlængelse af Mowinckel i en lang årrække været optaget af ud fra en diakron læsning af bogen at identificere de forskellige kilder og redaktioner. De mest prominente fortalere i nyere tid har været Carrol og McKane. De to vigtigste faktorer til grund for denne teori har været bogens ligheder med det deuteronomistiske historieværk (DtH) i stil og teologi⁷.

Hvad angår ligheder i *stil*, så har senere forskning været med til at vise forskellen mellem prosatalerne i Jeremiasbogen (der betragtes som deuteronomistiske) og DtH; og lighederne mellem poesi og prosa i Jeremiasbogen, hvilket begge dele anfægter det deuteronomistiske paradigme⁸. Samtidig er det blevet understreget, at som isoleret argument siger ligheder i stil og sprog i sig selv intet om tekstens oprindelse, selvom det kombineret med andre forhold selvfølgelig fremstår som et del-argument⁹. Mere afgørende er det derfor at undersøge ligheder i teologi.

Hvad angår ligheder i *teologi*, så er det ofte blevet postuleret, at lighederne mellem prosatalerne i Jeremiasbogen og DtH skulle vise, at Jeremiasbogen har været igennem en deuteronomistisk redaktion. Forholdet mellem disse bøger er komplekst. Der er ligheder. Men som McConville påpeger, så er der også væsentlige forskelle. Det, som ifølge ham, er teoriens blindgyde er, at den læser Jeremiasbogens komplekse tekster løsrevet fra teksternes større litterære kontekst. Læst i lyset af denne større kontekst ser man nemlig forskellene imellem Jeremiasbogen og DtH. De taler begge om pagten, håbet, landet mm., men intentionen og betoningen er forskellig. Problemet for det deuteronomistiske paradigme bliver, at teorien må skræddersy, hvad der ligger i den deuteronomistiske redaktion af Jeremiasbogen til denne bog, for at kunne fastholde teorien¹⁰. Dette indrømmer bl.a. Carrol, der derfor postulerer, at der var en særlig deuteronomistisk redaktion til Jeremiasbogen, som adskilte sig fra den almindelige bevægelse. Han skriver: «Perhaps within Deuteronomistic circles there were those who worked specifically on a production of Jeremiah»¹¹. Dette er dog langt fra overbevisende.

⁶ Folkeoraklerne i Jer 46-51 og det historiske appendiks i Jer 52 forstod han som et sent appendiks. Applegate 1997: s. 53f

⁷ McConville 1993: s. 15–22

⁸ Se Vangs konklusion: Vang 1983: s. 150–152; Se også McConville 1993: s. 16–18

⁹ McConville 1993: s. 18

¹⁰ McConville 1993: s. 18–22

¹¹ Carroll 1989: s. 42; Citeret fra McConville 1993: s. 22

3.1.2 Det Jeremianske paradigme

McConville har mere overbevisende forsøgt at vise, hvordan bogens kompleksitet ikke er et udtryk for forskellige teologier fra forskellige forfattere. Hvis de enkelte tekster læses i lyset af deres større kontekst, er det på trods af kompleksiteten muligt at se enheden i bogen og forfatterskabet¹². Bogen synes at rumme en enhed uden uniformitet og en diversitet uden fragmentering.

Ifølge Jeremiasbogens eget udsagn blev dele af (en) bog(en) skrevet ned i Jeremias' virketid i Juda (Jer 29:2; 36:4.32; 45:1; 51:60), mens andre dele blev skrevet ned efter eksilet i 586 f.Kr. (fx Jer 42-44)¹³. I lyset af den tekst, der foreligger, og af de forhold, vi har lige har på, er det derfor sandsynligt, at Jeremias med hjælp fra Baruk har forfattet bogen efter eksilet og dermed sat de oprindelige budskaber ind i en ny litterær kontekst. I så fald er bogen en redaktion, men en redaktion af Jeremias og Baruk. Og i så fald betyder det også, at Jeremias unægtelig har skærpet sin skildring af begivenhederne i lyset af opfyldelsen.

Uanset tilgangen til bogen er dét, vi har at forholde os til, teksten, som den foreligger for os i dag. Det er, som McConville pointerer, et umuligt projekt at finde den oprindelige kontekst for de tekster, som ikke selv giver os de oplysninger¹⁴. Vi må som fortolkere derfor forholde os til teksterne i den nye kontekst, de nu er i. Her fremstår bogen som en refleksion over Jeremias' forkyndelse redigeret i lyset af *bogens* tale om den nye pagt. Den overordnede struktur og tankegang i bogen synes at være, at første halvdel af bogen (Jer 1-24) slukker håbet om, at eksilet vil blive afværget af folkets omvendelse, mens anden halvdel (Jer 25-52) vækker et nyt håb, der ligger på den anden side af eksilet, nemlig i Jeremias' tale om den nye pagt¹⁵.

McConvilles holistiske tilgang har været tiltrængt i Jeremiasforskningen, men er også blevet mødt af kritik på særligt tre områder¹⁶: Han kritiseres for at springe for let henover Jer 33:14-26, som, mange mener, er post-Jeremiansk. Bl.a. Unterman har dog argumenteret for autenticiteten af afsnittet¹⁷. Derudover er han blevet kritiseret for at springe for let hen over Jer 39 og 52, som indeholder passager, der er næsten identiske med DtH. Kritikken er reel nok, da McConvilles omtale af disse kapitler er meget kursorisk og problemstillingen reel. McConville er, så vidt jeg ved, ikke kommet med et gensvar på kritikken. Et kritikpunkt der er yderligere kompliceret af, at dele af

¹² McConville 1993: s. 22–26

¹³ Se Afh. note 29

¹⁴ Holladay forsøger i sin to-bindskommentar at lave en rekonstruktion af den historiske kontekst for hver enkelt tekst i Jeremiasbogen (også for de tekster, der ikke er daterede!). Holladay 1989 s. 25. Dette er for mig at se mere vildledende end vejledende. For vi har ikke adgang til tekstens forhistorie. Og konsekvensen bliver, at han nogle gange bygger sin eksegesi på konstruerede kontekster i stedet for at læse teksterne i den nye (og for Jeremias tilsyneladende intenderede) litterære kontekst, hvor de nu optræder.

¹⁵ McConville 1993: s. 25 og 173–176

¹⁶ Applegate 1997: s. 70–72

¹⁷ Unterman 1987: s. 142–145

teksterne ikke forekommer i LXX. Endeligt er han blevet kritiseret for at skrive, at Jeremias i hvert fald står bag «the substance of MT»¹⁸. Denne lille åbning overfor, at der måske har været en post-Jeremiansk redaktion af bogen, rejser nemlig spørgsmålet om McConvilles forståelse af omfanget og karakteren af denne.

Jeg er bevidst om udfordringerne ved McConvilles tilgang, men har på grund af kritikpunkternes omfang og kompleksitet ikke mulighed til at forholde mig yderligere til dem i afhandlingen. Men da jeg synes, at McConville har den (indtil videre) bedste helhedsforståelse af bogen, vælger jeg alligevel at følge hans overordnede forståelse. Det betyder, at jeg i afhandlingen refererer til Jeremias som forfatter af bogen, selvom jeg er klar over forfatterdiskussionen. Det betyder også, at jeg ikke vil gå ind i diskussionen om, hvorvidt det enkelte udsagn, der refereres til, er deuteronomistisk eller ej. Jeg vil heller ikke forsøge at rekonstruere Sitz im Leben for de enkelte udsagn, da de oprindelige budskaber er sat ind i en ny litterær kontekst redigeret efter eksilet med den nye pagt for øje. Det er denne litterære kontekst, vi har adgang til, og derfor også den, jeg vil forholde mig til. Dog vil jeg de steder, hvor bogen selv angiver en specifik historisk kontekst, selvfølgelig inddrage den som hjælp til at forstå teksten.

3.2 Forholdet mellem MT og LXX

Tekstvariationerne i Jeremiasbogen rummer nogle udfordringer. LXX er ca. 1/6 kortere end MT ækvivalerende til omkring 2700 ord; den udelader flere større afsnit (fx Jer 33:14-26; 39:4-13); udelader flere af MT's dubletter (fx 8:10b-12; 17:3f); mangler flere af MT's overskrifter (fx 2:1; 7:1f); skildrer folkeoraklerne i en anden indbyrdes rækkefølge og placerer dem efter 25:13; og har generelt en enklere tekst¹⁹. Disse forskelle er i forskningen blevet vurderet forskelligt²⁰. To forståelser har været dominerende. Nogle har ment, at LXX i oversættelsesfasen har forkortet og bearbejdet MT. Andre har ment, at LXX nok blev oversat ud fra et andet og kortere hebraisk forlæg.

Igennem en årrække har tendensen været at påpege, at fundet af Qumran-rullen 4QJer^b, som er en hebraisk udgave af Jeremiasbogen, der – selvom den ikke er helt identisk med – dog følger LXX m.h.t. tekstlængde og tekstrækkefølge, synes at understøtte teorien om, at LXX nok er blevet oversat ud fra dette kortere hebraiske forlæg²¹. Fragmentet indeholder dog kun dele af kapitel 9, 10, 43 og 50²². Foregangsmændene bag denne teori har været J.G. Janzen og Emmanuel Tov²³.

¹⁸ McConville 1993: s. 181

¹⁹ Dillard and Longman 1995: s. 291–294; For en god oversigt over væsentlige og mindre væsentlige forskelle mellem MT og LXX, se Tov 1999: s. 366–384

²⁰ For en god forskningshistorisk oversigt, se Rata 2008: s. 39–51

²¹ Wegner 2013: s. 462f

²² Tov 1999: s. 363

Den nye omfattende forskning i forholdet mellem MT og LXX har dog givet alternative forklaringer på formationen af tekstudgaverne. Paul D. Wegner har fornylig opsummeret denne nye forskning, som mener at have verificeret, at LXX og MT ikke er udtryk for to forskellige teksttyper, men at MT og LXX stammer fra én og samme tekst. Han skriver:

There is significant evidence that the LXX is a resignification of the MT. Recent studies of the LXX have demonstrated some very interesting conclusions: First, they have shown that the proto-MT underlies a significant portion of the readings in the LXX. What scholars previously thought to be a distinct reading of a Greek text that went back to a Hebrew Vorlage can now be better understood as a translator's free rendering of the proto-MT.....Third, some of what are termed large-scale differences (e.g., the LXX of Jeremiah is one-sixth shorter than the MT; the LXX's text of Ezekiel is shorter) may best be handled by arguing that the LXX is a resignified text of the MT (an intended shortening of the text)²⁴.

Selvom mange spørgsmål vedrørende forskellene på MT og LXX stadig er ubesvaret, vælger jeg i afhandlingen i forlængelse af disse nye forskningsresultater at tage udgangspunkt i MT og kun inddrage versionerne, når der er væsentlige afvigelser, der har betydning for vores undersøgelse.

Efter kortfattet at have argumenteret for teksternes validitet med de forskellige udfordringer det stadig rummer, vil vi nu gå over til at undersøge vores problemstilling ud fra en historisk-grammatisk eksegese af Jeremiasbogen, som den foreligger for os i dag.

²³ Tov 1999: s. 363ff

²⁴ Wegner 2013: s. 468f; Se også Ratas konklusion: Rata 2008: s. 50f

4 Jeremiasbogens historiske, politiske og religiøse kontekst

Jeremiasbogen hævder at være talt ind i en specifik historisk, politisk og religiøs kontekst. Den må vi som fortolkere have for øje, hvis vi ønsker at forstå teksten på dens egne præmisser. Derfor vil vi nu standse op for de for problemformuleringen væsentligste historiske, politiske og religiøse forhold under de vigtigste konger i Jeremiasbogen. Formålet er at undersøge, hvilket lys den storpolitiske situation og de forskellige kongers regeringsmåder kaster på Jeremias' budskab, på folkets selvbedrag, og på folkets afvisning af Jeremias' forkyndelse.

Fortolkerne vurderer pålideligheden af Jeremiasbogens vidnesbyrd om den tid, den hævder at beskrive, meget forskelligt. Vurderingen er særligt betinget af synet på den deuteronomistiske redaktion²⁵. Meget peger på at vidnesbyrdet er autentisk, da mange komparative tekster og arkæologiske fund fra Orienten bekræfter, at de personer og begivenheder, som nævnes i bogen, faktisk levede og fandt sted i overensstemmelse med, hvad bogen angiver²⁶. Formålet i afhandlingen er dog ikke at argumentere for historiciteten, men som baggrund for eksegesen at beskrive situationen i landet sådan som Jeremiasbogen skildrer den.

Dette afsnit er et forsøg på en historisk rekonstruktion af de vigtigste begivenheder i Jeremias' samtid ud fra Jeremiasbogens, Kongebøgernes (og til dels genfortællingen af Israels historie i Krønikebøgernes) udsagn, suppleret med babylonske og egyptiske kilder, hvor jeg følger Malamats, og bøger om Israels historie, hvor jeg primært følger Andersen og Provan, Long & Longman²⁷. Den præcise datering af forskellige begivenheder er omdiskuteret, men det ligger uden for denne afhandling at gå ind i denne diskussion.

4.1 Jeremias' virketid

Ifølge Jer 1:2f blev Jeremias kaldet til profet i Josijas 13. regeringsår, dvs. ca. år 627 f.Kr.²⁸, og virkede indtil Juda blev ført i eksil i 586 f.Kr.²⁹ Jeremias var derfor profet under følgende konger i Juda: Josija

²⁵ Se Afh. s. 5-8

²⁶ Se King 1993

²⁷ Se: Malamats 1975; Malamats 1979; Andersen 2000; Provan, Long and Longman 2003

²⁸ Holladay følger Horst og Hyatt i forståelsen af, at Jeremias' kaldelse i 627 f.Kr. (1:2) finder sted i forbindelse med hans fødsel (1:5). I så fald virker Jeremias ikke under Josija og hans første profetiske budskab er tempeltalen i 609 f.Kr. Holladay 1989: s. 25f. Selvom tesen er indbydende, da det kunne forklare, hvorfor vi ikke hører noget eksplicit til Josijas reform i bogen, så er argumenterne ikke overbevisende. Tesen afvises derfor af de fleste.

²⁹ Af Jer 42-44 fremgår det, at Jeremias efter 586 f.Kr. bliver tvunget med til Egypten, hvor han for en tid fortsætter med at profetere. Referencen i 1:3 er derfor meget generel og skyldes måske, at eksilet i 586 f.Kr. i én forstand er klimaks på Jeremias' forkyndelse, da netop denne begivenhed verificerer sandheden af hans

(640-609 f.Kr.), Joakaz (609 f.Kr.), Jojakim (609-598 f.Kr.), Jojakin (598-597 f.Kr.), Sidkija (597-586 f.Kr.) og statholderen Gedalja (586 f.Kr.)³⁰. At Joakaz, Jojakin og Gedalja ikke nævnes i 1:2f skyldes nok deres korte regeringstid³¹: Joakaz i 3 måneder (2 Kong 23:31); Jojakin i 3 måneder og 10 dage (2 Krøn 36:9); og Gedalja nok kun et par måneder (Jer 39:2; 41:1). Vi vil fokusere på påvirkningen fra Manasses regering og tiden under Josija, Jojakim og Sidkija.

4.2 Påvirkningen fra Manasse (697-642 f.Kr.)

Jeremias virkede ikke, mens Manasse eller hans søn, Amon (642-640 f.Kr.), var konge. Men ifølge Jer 15:4 havde Manasses regering en bestemmende indflydelse på situationen på Jeremias' tid og derfor indirekte også på hans budskab. Manasse er kun omtalt her, men dét, der siges om ham, er tankevækkende. Verset er placeret i en kontekst (15:1-4), der netop beskriver folkets tilstand som så håbløs, at selv forbøn fra forbedere som Moses³² og Samuel³³ ikke vil kunne ændre folkets tilstand (15:1; sml. Sl 99:6-8)³⁴. Folket er selv ansvarlige (Jer 14:20), men 15:4 betoner at pagtsforbandelsen³⁵, som skyldes folkets pagtsbrud, i høj grad rammer dem på grund af Manasse gudløse regering. Denne vurdering svarer til beskrivelsen i 2 Kong 24:3 (sml. 23:26f).

2. Kongebog skildrer Manasses 55 år lange regering som den værste i Judas historie (2 Kong 21:1-18; 24:3). Han lod afgudsdyrkelsen få frit løb og forledte folket til at handle «værre end de folkeslag, som Herren havde udryddet foran israelitterne» (21:9). Selvom det forbliver en hypotese, får man i lyset af Jer 15:4 og 2. Kongebog 21-25 den fornemmelse, når man læser Jeremiasbogen, at folket var kommet så langt bort fra Herren under Manasses regering, at omvendelse for manges vedkommende nu var blevet en umulighed³⁶ (se fx Jer 13:22f; 17:1f). En ting er i hvert fald klart: Under Manasse var både Guds lov og Gud selv blevet glemt (sml. 2:32; 3:21; 13:25; 18:15; 50:6). Men hvad der under Manasse var blevet glemt, skulle under hans barnebarn, Josija, findes frem igen.

budskab. Jer 42-44 kan derfor betragtes som et slags appendiks til flygtningene i Egypten. Thompson 1980: s. 141f

³⁰ Gedalja var ikke konge, men fungerede som statholder i Juda. Jeg regner ham med her, fordi han var indsat til at styre de tilbageblevne (Jer 40:7).

³¹ Jones 1992: s. 61

³² Se Ex 32:11-14 og Num 14:13-24.

³³ Se 1 Sam 7:8f og 12:19.

³⁴ Jones 1992: s. 214f

³⁵ At Gud gør folket "til rædsel (הִיָּיִת) for alle jordens kongeriger" alluderer til pagtsforbandelsen i Deut 28:25b.

³⁶ For diskussionen om hvorvidt Jeremias-bogen retrospektivt beskriver folkets omvendelse som en mulighed eller ej, se McConville 1993: s. 36-41.

4.3 Tiden under Josija (640-609 f.Kr.)

Josija blev konge i 640 f.Kr. i en alder af bare otte år (2 Kong 22:1). Ifølge forfatteren til Krønikebøgerne begyndte han allerede som 16 årig at søge Herren og iværksatte som 20 årig i 628 f.Kr. sin første reform (2 Krøn 34:3ff). Året efter denne første reform blev Jeremias kaldet til profet (Jer 1:2).

Vi hører meget lidt om Josija i Jeremiasbogen. Det, der siges, kan sammenfattes i tre udsagn: I Jer 1:2 og 25:3 siges det, at Jeremias virkede i Josijas regeringstid. I 3:6 dateres udsagnet i 3:6-10 til Josijas regering³⁷. Og i 22:15f beskrives han som en rig, men retfærdig konge i modsætning til sin søn, Jojakim. De to første udsagn kaster lidt lys over den religiøse situation³⁸, men til forståelse af de historiske og politiske forhold under Josija er vi på grund af de sparsomme oplysninger henvist til andre kilder.

Josijas regeringstid og begyndelsen af Jeremias' virke var på den *storpoltiske* scene tiden for afviklingen af det assyriske storrige. Under Manasses regering, hvor Assyrien var på sit højeste og Juda var i en hærget tilstand efter Sankeribs felttog, havde Juda underlagt sig assyrisk overherredømme. Men under den sidste af Assyriens store konger, Ashurbanipal II (669-627 f.Kr.), og særligt efter hans død blev assyrerne igen og igen plaget af oprør og krig både udefra og indefra i riget. Det svækkede Assyriens magt i store dele af imperiet, heriblandt Juda, og blev anledning til at Josija kunne vriste Juda fri af Assyriens magt³⁹.

Midt i denne periode skete der på den *nationale* scene en vigtig ting i Juda. I 622 f.Kr. bad den nu 26 årige Josija ypperstepræsten Hilkija om at udbedre de skader, der i årenes løb var kommet på templet (2 Kong 22:3ff). Under restaureringen fandt Hilkija «lovbogen» (סֵפֶר הַתּוֹרָה) (22:8.11), der siden Hieronymus og Johannes Chrysostomos med rette er blevet identificeret som en udgave af Deuteronomium⁴⁰. Lovbogen havde tidligere været tilgængelig for kongerne (se 1 Kong 2:3; 2 Kong 10:31; 14:6; 18:6), men var nok blevet gemt eller glemt under Manasses lange og ugudelige

³⁷ Måske for at få den historiske rekonstruktion til at passe (se Afh. note 28) afviser Holladay Jer 3:6-10 som en tidlig midrash. Holladay 1986: s. 58 og 63f. Postulatet har intet tekstkritisk grundlag. Se McConville 1993: s. 33ff.

³⁸ Se Afh. s. 20f

³⁹ Provan, Long, and Longman 2003: s. 274–276; Barrett 2010: s. 167f

⁴⁰ Jones 1992: s. 38. Udtrykket “lovbogen” (סֵפֶר הַתּוֹרָה) bruges 12 gange i MT i forskellige variationer. HALOT: תּוֹרָה, E.4.c. Alle steder undtagen 2 Kong 22:8.11 refereres der eksplicit til Moses' lovbog (Deut 28:61; 29:20; 30:10; 31:26; Jos 8:31; 23:6; 2 Kong 14:6; Neh 8:8 (jf. 8:2); 2 Krøn 25:4; 34:14). Da den eneste anden brug i 2. Kongebog (14:6) også refererer til Moses' lovbog, og da Josijas regering opsamles i 2 Kong 23:35 ved at sige, at Josija vendte om til Herren helt efter Moses' lov, peger alt på, at dette også er referencen i 2 Kong 22:8.11. Moses' lovbog synes at referere til “denne lovbog” (סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה) i Deut 28:61; 29:20; 30:10 og 31:26, der i konteksten betegner lovbogen i Deuteronomium.

regering⁴¹. Men nu blev fundet af den anledning til en ydre vækkelse. Josija iværksatte en religiøs reform, der kaldte folket til at fjerne afguderne og vende tilbage til pagten (23:1ff)⁴². På grund af Assyriens tilbagetrækning forsøgte han også at forene Juda med det område, der tidligere tilhørte Nordriget, Israel. Vi hører, at reformerne nåede både Betel og Samaria (23:19) og ifølge 2 Krøn 34:6 helt til Naftali⁴³.

Blandt dem, der blev grebet af vækkelsen, var Josijas statsskriver Shafan (2 Kong 22:3-11); tre af hans sønner: Ahikam (Jer 26:24; 2 Kong 22:12f), El'asa (Jer 29:3) og Gemarja (36:10-25)⁴⁴; og to af Shafans børnebørn: Mika (36:11-13) og Gedalja (39:14-41:18)⁴⁵. Jeremias fik tilsyneladende et godt forhold til denne indflydelsesrige familie, hvilket endte med at redde hans liv. Men ifølge Jeremiasbogen virker det til, at vækkelsen for de fleste i folket forblev en ydre reform, der lod hjertet uberørt. Derfor kaldte Jeremias folket til omvendelse midt i en ydre vækkelse (3:6-10)⁴⁶. Josija kom for sent til at ændre Judas skæbne.

På den *storpolitiske* scene havde Assyriens tilbagetrækning i denne periode betydet, at Egypten nu var blevet den styrende magt i området omkring Juda⁴⁷. De forsøgte at komme Assyrien til undsætning i kampen mod, hvad der skulle blive det kommende storrige, det neo-babylonske imperium, grundlagt og under ledelse af Nebopolassar (625-605 f.Kr.). Men forgæves. Assyrien var svækket, og på få år faldt den ene assyriske storby efter den anden: Assur i 614, hovedstaden Nineve i 612 og Karan i 610⁴⁸. Midt i denne magtkamp lå Juda, og derfor blev det store politiske debateme i disse år, hvem man skulle støtte⁴⁹. Måske på grund af Assyriens undertrykkelse af Juda og Israel, og sikkert også i en rivalisering med Egypten om at overtage de assyriske områder i det tidligere Nordrige, valgte Josija Babylon⁵⁰.

Da egyptens Farao Neko (610-595 f.Kr.) i 609 f.Kr. drog ud for at komme assyrerkongen til undsætning imod Babylon, rykkede Josija derfor ud for at holde ham tilbage. Men han blev dræbt

⁴¹ Jones 1992: s. 38

⁴² Mange har undret sig over, at vi intet eksplicit hører om Josijas reform i Jeremiasbogen, og at DtH og Jeremiasbogen tilsyneladende vurderer reformen forskelligt. Vi har ikke mulighed for at gå dybere ind i denne omfattende diskussion, men vil blot med flere fortolkere påpege, at særligt Jer 11:1-17 synes at omhandle reformen, selvom der sprogligt tales om pagten, da Josija's reform - som vi lige har set - netop var en tilbagevenden til Sinaipagten; og at én mulig forklaring på den forskellige vurdering af reformen, er bøgernes forskellige perspektiv og formål. Se McConville 1993: s. 18-22; Thompson 1980: s. 59-67.

⁴³ Provan, Long, and Longman 2003: s. 276 og 379f; Barrett 2010: s. 168

⁴⁴ En af Shafans sønner, Ja'azanja, fulgte dog ifølge Ezekiels bog ikke i familiens fodspor (Ez 8:11).

⁴⁵ Overholt 1970: s. 32f

⁴⁶ Se Afh. s. 20f. Dette billede bekræftes af Sefanias' bog, der ifølge bogen selv er talt i Josija's regeringstid. Se særligt Sef 1:4-6 og 3:1-5.

⁴⁷ Malamat 1979: s. 206f

⁴⁸ Malamat 1979: s. 205; Barrett 2010: s. 170

⁴⁹ Malamat 1975: s. 125f

⁵⁰ Andersen 2000: s. 20

ved Megiddo i en alder af bare 39 år (2 Kong 23:29f). Ifølge 2 Krøn 35:25 skabte det stor sorg i landet. Landets folk gjorde hans søn, Joakaz, til konge efter ham (2 Kong 29:30). Men Faraos Neko var ikke tilfreds med en babylonervenlig konge i Jerusalem⁵¹. Efter bare tre måneder som konge kaldte Neko derfor Joakaz til sit hovedkvarter i Ribla i Syrien. Han afsatte ham, fængslede ham og førte ham i lænker til Egypten (23:31-35; sml. Jer 22:10-12). Neko indsatte i stedet hans pro-egyptiske storebror, Jojakim, som ny konge i Juda, der nu blev egyptisk vasal og derfor måtte betale skat til Egypten (2 Kong 23:33-35)⁵².

Overordnet betragtet var optimismen stor i tiden under Josija. Politisk generobrede Juda dele af Nordriget tilbage, og religiøst gav reformerne en religiøs optimisme. Ifølge Overholt var det netop denne optimisme, som blev en hovedkilde til Jeremias' konfrontation med profeterne og folket⁵³. For Jeremias kaldte dem til ikke bare at vende om i det ydre, men i hjertet, og det budskab havde få i folket øre til at høre midt i en tid med politisk og religiøs optimisme.

4.4 Tiden under Jojakim (609-598 f.Kr.)

Jojakims regering indledte en turbulent tid for Juda. Som nyliggjort vasal under Egypten og med et ekspanderende Babylon i horisonten og snart i fronten, blev Jojakims regering præget af politisk uro og usikkerhed. Det var ind i denne situation, at Jeremias i Jojakims tronbestigelsesår, 609 f.Kr., holdt sin tempeltale (Jer 26:1).

Efter Assyriens opløsning kæmpede Egypten og Babylon på den *storpoltiske* scene nu om stormagten. Det afgørende slag stod ved Karkemish i 605 f.Kr., hvor Babylon besejrede Egypten (Jer 46:2-12)⁵⁴. Babylons kong Nebukadnesar fortsatte erobringerne mod vest, og i 604 f.Kr. ødelagde han bl.a. Ashkalon. Det var højst sandsynligt denne situation, der fik Jojakim til at udråbe faste i et forsøg på at formilde Gud, så Babylon ikke også ødelagde Jerusalem (36:9ff)⁵⁵. Jerusalem slap dog i første omgang med skrækken. Babylonerne lod Jojakim beholde magten, fordi han lovede Babylon troskab. Men Juda var nu babylonsk vasal og måtte betale tribut (2 Kong 24:1), og flere af de ledende i folket blev ført i eksil – ifølge Danielsbogen bl.a. profeten Daniel (Dan 1:1f). At Jojakim bøjede sig for Babylon, skyldtes ikke, at han lyttede til Jeremias' profetier. Ved den først givne lejlighed – tre år efter – gjorde han derfor også oprør (2 Kong 24:1).

Oprørets foranledning blev, at Nebukadnesar i vinteren 601-600 f.Kr. gik til angreb på Egypten i et forsøg på at gøre det af med dem. Men han overvurderede deres ressourcer, og krigen endte uden

⁵¹ Overholt 1970: s. 31

⁵² Provan, Long, and Longman 2003: s. 277

⁵³ Overholt 1970: s. 5

⁵⁴ Malamat 1979: s. 207; Jones 1992: s. 39

⁵⁵ Provan, Long, and Longman 2003: s. 277; Malamat 1979: s. 208

en klar afgørelse men med store tab for begge parter⁵⁶. Egypterne var i de følgende år ikke i stand til at rykke i krig uden for Egyptens grænser (2 Kong 24:7). Og babylonerne måtte på grund af de voldsomme tab trække sig tilbage til Babylon og bruge de næste par år på at genopbygge hæren⁵⁷. Motiveret af denne gunstige situation og måske også af en falsk fortrøstning til Guds beskyttelse og Jerusalems uovervindelighed⁵⁸, gjorde Jojakim oprør. Men det var dog kun et spørgsmål om tid inden repressalierne ville komme.

Først måtte babylonerne dog rykke ud mod nogle arabiske stammer i det centrale og sydlige Syrien (Jer 49:28-33)⁵⁹. For at vise Jojakim at han ikke havde glemt ham, sendte Nebukadnesar militærstyrker mod Juda (2 Kong 24:2). I Jer 35 fornemmer vi lidt af den uro det skabte i Juda. Rekabitterne var et asketisk samfund, hvis tradition bød dem at bo i telte og ikke i faste bebyggelser, men det babylonske militær gjorde forholdene på landet så usikre, at de alligevel søgte sikkerhed bag Jerusalems mure⁶⁰. Endelig i vinteren 598-597 rykkede Nebukadnesar så selv ud mod Jerusalem (2 Kong 24:10f)⁶¹.

Midt under belejringen dør Jojakim af ukendte årsager⁶². Og meget naturligt under en belejring, blev der, som Jeremias havde profeteret, derfor ikke holdt ligklage over ham (Jer 22:18f; 36:30). Jojakin blev indsat som ny konge, men allerede få uger efter at Nebukadnesar havde begyndt belejringen overgav Jojakin sig (2 Kong 24:10-12). Ifølge den babylonske krønike skete det 16 marts 597 f.Kr.⁶³. Nebukadnesar sparede byen, men plyndrede templet og kongepaladset og indsatte Sidkija som ny konge (24:13-17). Jojakin førte han sammen med de øverste i folket i eksil til Babylon (24:14-16; Jer 52:28; sml. 13:18ff) – ifølge Ezekiels bog bl.a. profeten Ezekiel⁶⁴. I Jerusalem åndede man lettet op. Ifølge Ezekiels bog, mente nogle i folket endda, at eksilet var beviset på, at det var de bortførte, der var under Guds vrede, for Gud havde jo reddet resten i Jerusalem (Ez 11:15; 33:24).

Overordnet betragtet var tiden under Jojakim for Juda præget af politisk ustabilitet, først som egyptisk og senere som babylonsk vasal. Dette kom ifølge Jeremiasbogen som Guds svar på folkets ulydighed. Men i stedet for som Josija at kalde folket tilbage til lydighed mod Gud og pagten, skildres Jojakim i bogen som den store skurk, der ikke vil lytte til Gud (Jer 22:21), som åbenlyst afviste Jeremias' forkyndelse og forsøgte at lukke munden på ham (Jer 36:19ff), og som klandres for sin uretfærdighed og griskhed (22:13-23). Han fremstår derved som en personificering af folket selv.

⁵⁶ Malamat 1975: s. 131f; Barrett 2010: s. 171

⁵⁷ Andersen 2000: s. 22

⁵⁸ Overholt 1970: s. 3. Se også Afh. s. 41ff

⁵⁹ Malamat 1975: s. 132

⁶⁰ Andersen 2000: s. 23

⁶¹ Malamat 1979: s. 210

⁶² Provan, Long, and Longman 2003: s. 381

⁶³ Andersen 2000: s. 24f

⁶⁴ Provan, Long, and Longman 2003: s. 381

4.5 Tiden under Sidkija (597-586 f.Kr.)

Udfordringerne var store, men modenheden lille for den blot 21 årige ny-udråbte vasalkonge, Sidkija, der kom til magten i forlængelse af deportationen i 597 f.Kr. (2 Kong 24:18). Ifølge Jeremiasbogen havde han stor sympati for Jeremias, men ikke rygrad til at modstå presset fra sine stormænd (Jer 38:5.24-26), der dermed styrede politikken i en pro-egyptisk retning.

Efter bare nogle få år på tronen opstod de første planer om oprør. Anledningen var, at Nebukadnesar i 596-595 f.Kr. måtte rykke ud mod Elam og i vinteren 595-594 f.Kr. måtte nedkæmpe en opstand i Babylon. Samtidig fik Egypten i 595 f.Kr. en ny farao, Psammetik II (595-589 f.Kr.), som ønskede at generobre de tidligere assyriske områder⁶⁵. Denne situation – måske koblet med de falske profeters forkyndelse – fik Sidkija til i 594 f.Kr. at overveje et oprør mod Babylon⁶⁶. Måske fik Nebukadnesar besked om dette, for engang i 594-593 f.Kr. blev Sidkija kaldt til Babylon – højst sandsynlig for at forsikre, at han ikke ville gøre oprør⁶⁷. Ved den anledning medbragte Sidkijas ledsager Seraja, Baruks bror, et brev fra Jeremias til de bortførte (Jer 51:59-64). Visitationen synes dog ikke til at have afskrækket Sidkija, for i sommeren 593 f.Kr. indkaldte han nabofolkene til et diplomatisk møde, hvor de skulle drøfte et oprør mod Babylon (27:2-15)⁶⁸. Mødet fik tilsyneladende ingen politiske konsekvenser, men blev anledning til Jeremias' konfrontation med de falske profeter (Jer 27-29)⁶⁹.

I 589 f.Kr. blev Hofra (589-570 f.Kr.) ny farao i Egypten. Han fortsatte Psammetiks ekspansionsforsøg⁷⁰. Dette var måske en medvirkende årsag til at Sidkija i 589 f.Kr. gjorde oprør mod Babylon (2 Kong 25:1), selvom Jeremias forkyndte, at et oprør ville ende med Jerusalems undergang⁷¹. Derved bragte Sidkija det eksil, han forsøgte at undgå, over folket.

I efteråret 589 f.Kr. sendte Nebukadnesar sin hær mod Jerusalem, og midt i januar 588 f.Kr. indledte de belejringen (Jer 39:1ff; 52:4ff; 2 Kong 25:2f)⁷². Ifølge Ezekiels bog søgte Sidkija hjælp fra Egypten (Ez 17:15-18). I efteråret 588 eller foråret 587 rykkede Egypten da også ud for at komme Jerusalem til undsætning med det resultat, at Nebukadnesar opgav belejringen for en tid⁷³. Men Jeremias gjorde det klart for kongen, at hjælpen var kortvarig, for Nebukadnesar ville komme tilbage

⁶⁵ Andersen 2000: s. 28

⁶⁶ Se Afh. s. 68ff

⁶⁷ Malamat 1979: s. 214f

⁶⁸ Andersen 2000: s. 28

⁶⁹ Overholt 1970: s. 30

⁷⁰ Malamat 1979: s. 215

⁷¹ Malamat 1975: s. 218f; Andersen 2000: s. 28

⁷² Andersen 2000: s. 29

⁷³ Provan, Long, and Longman 2003: s. 280

og ødelægge byen (Jer 37:5ff). Og ganske rigtig. Da egypterne til sidst måtte trække sig tilbage, genoptog babylonerne belejringen af Jerusalem.

Da Babylonerne langt om længe brød igennem Jerusalems bymur i juli 586⁷⁴, forsøgte Sidkija at flygte, men han blev fanget og ført til Nebukadnesars militære hovedkvarter i Ribla i Syrien (Jer 39:2-7; 52:6-11; 2 Kong 25:3-7). Hans sønner blev dræbt, og han selv blev ført i lænker til Babylon. Templet blev brændt af. Jerusalem blev ødelagt. Og Davids-dynasiet ophørte (Jer 39:8-10; 52:12-30; 2 Kong 25:8-21). Alt, hvad folket havde sat deres lid til, var nu taget fra dem. Jeremias' profetier var blevet til virkelighed. Ulykken var kommet. Juda var lagt i ruiner og eksisterede nu ikke længere som en selvstændig nation.

Babylonerne indsatte Gedalja som leder for de folk, der var tilbage i landet (Jer 39:10; 40:5; 2 Kong 25:22-26). Gedalja, der var statsskriveren Shafans barnebarn, blev dog hurtigt dræbt af Ismael tilskyndet af Ammons konge (Jer 41:ff). Af frygt for repressalier fra Babylon valgte mange i folket imod Jeremias vejledning at flygte til Egypten og tvang Jeremias med (Jer 42:1ff). At frygten ikke var ubegrundet fremgår måske af Jer 52:30, der fortæller om endnu en deportation til Babylon i 582-581 f.Kr.⁷⁵. Jeremias fortsatte sit virke i Egypten (Jer 42-44), hvor han med al sandsynlighed også endte sine dage⁷⁶.

Efter dette korte rids af de for problemformuleringen væsentligste historiske, politiske og religiøse forhold under de vigtigste konger i Jeremiasbogen, vil vi nu gå over til at påvise at store dele af folket ifølge bogens vidnesbyrd levede i et selvbedrag.

⁷⁴ Malamat 1979: s. 220

⁷⁵ Barrett 2010: s. 172

⁷⁶ Jones 1992: s. 40

5 Påvisning af folkets selvbedrag

Inden vi tager fat på at undersøge, *hvad* der ifølge Jeremiasbogen er de primære årsager til, at store dele af Israels folk levede i et åndeligt selvbedrag og derfor også afviste profeten Jeremias' kald til omvendelse, vil vi i dette afsnit først ud fra bogen påpege, *at* store dele af folket levede i et selvbedrag. Først vil vi se på de primære måder, selvbedraget kommer til udtryk i bogen. Dernæst vil vi antyde, at selvbedraget virker til at have været et gennemgående problem i hele Jeremias' virke som profet.

5.1 Selvbedragets udtryk i Jeremiasbogen

Ordet «selvbedrag» findes ikke på hebraisk og bruges derfor heller ikke i Jeremiasbogen, men selve sagen er meget central. Den kommer særligt til udtryk på tre måder: For det *første* i brugen af ordet «løgn» (שָׁקֶר). For det *andet* ved at der ikke er overensstemmelse mellem Jeremias' syn på folkets tilstand og folkets selvforståelse, sådan som den kommer til udtryk i de mange vox populi udsagn i bogen⁷⁷. Og for det *tredje* bekræftes dette selvbedrag ved, at folket bl.a. på grund af deres selvforståelse ikke mener, at de har behov for at omvende sig og derfor afviser Jeremias' forkyndelse. Da alle tre forhold vil blive udfoldet i afhandlingen, vil vi her blot komme med nogle overordnede kommentarer.

5.1.1 Ordet «løgn» (שָׁקֶר)

Ordet "løgn" (שָׁקֶר) forekommer 37 gange i bogen ud af i alt 113 gange i GT og er et nøgleord⁷⁸. Det kan oversættes med både «løgn», «falskhed» og «bedrag»⁷⁹. Ordet indebærer ikke bare, at noget er urigtigt, men også at det er bedragerisk. Den, der stoler på שָׁקֶר, ledes ind i et bedrag⁸⁰. Man kan sammenfatte brugen af ordet i bogen på følgende måde: «Folkets virkelighedsforståelse var spundet ind i שָׁקֶר. De lyttede til profeter, der forkyndte שָׁקֶר. De dyrkede afguder, der ikke virkelig fandtes og derfor var שָׁקֶר. Og folket selv blev fulde af שָׁקֶר»⁸¹. Vi vil i afhandlingen særligt undersøge, hvad det

⁷⁷ For diskussionen om hvorvidt vox populi udsagnene er en troværdig gengivelse af folkets tale, tanker og holdninger, se Afh. s. 23-25.

⁷⁸ Et vigtigt tysk forskningsbidrag til forståelsen af שָׁקֶר er: Klopfenstein 1964

⁷⁹ Se BDB: שָׁקֶר

⁸⁰ Vang 1981: s. 145

⁸¹ Ifølge Overholt bruges ordet "løgn" (שָׁקֶר) på tre måder i Jeremiasbogen: a) om folkets *falske* følelse af sikkerhed, som hindrede folket i at respondere på Guds kald til omvendelse gennem Jeremias; b) om de *falske*

vil sige, at folkets virkelighedsforståelse var spundet ind i שֶׁקֶר og lyttede til profeter, der forkyndte שֶׁקֶר. Her konstaterer vi blot, at Jeremias brugte ordet שֶׁקֶר som et nøglebegreb, der beskriver folkets selvbedrag. Dette ses bl.a. af Jer 7:4.8, hvor Jeremias afslører, at folket klynger sig til «løgn», når de tror, at de er reddet, blot fordi de har templet i deres midte⁸².

5.1.2 Vox populi

Når man sammenligner Jeremias' syn på folkets tilstand med folkets selvforståelse i vox populi udsagnene, afsløres selvbedraget åbenlyst. Her kommer det nemlig bl.a. til udtryk, at folket ikke erkender (alvoren af) deres ulydighed mod Gud, hvilket gør, at de blot fortsætter deres liv i ulydighed mod ham, mens Jeremias forkynner, at netop deres vedvarende ulydighed er årsagen til, at Gud vil fælde sin dom. Et tydeligt eksempel er Jer 2:34f. I et kapitel, hvis hovedpointe er at afsløre det historiske og nuværende Israels frafald fra Gud og pagten⁸³, siges det, at folket på trods af deres uretfærdighed siger: «Jeg er uskyldig. Sandelig [Guds] vrede har vendt sig fra mig» (נִלְיִיתִי אֶדָּי שֶׁב־אִפּוֹ) (מִמֶּנִּי (2:35; sml. 4:8). Men Guds svar til dem er, at han vil bringe dem for retten, netop fordi⁸⁴ de siger: «Jeg har ikke syndet» (לֹא חָטָאתִי). At folket ifølge Jeremias ikke har nogen erkendelse af deres ulydighed, er et selvbedrag, der fastholder folket i at afvise Jeremias' kald til omvendelse⁸⁵.

5.1.3 Folket er uanfægtet af Jeremias' forkyndelse

Netop på grund af den virkelighed Gud ifølge Jeremiasbogen giver Jeremias at se, kalder han folket til at vende om fra deres ulydighed. Ordet «at vende om» (שׁוּב) har med sine 106 gange i bogen den hyppigste forekomst i GT og er endnu et centralt nøgleord. I sit grundige studie af dette ord konkluderer Holladay, at den grundlæggende betydning af שׁוּב er «at vende om/tilbage (til Gud)», og

profeter og deres forkyndelse; og c) om *løgnen* knyttet til afgudsdyrkelsen. Overholt 1970: s. 1. Ud fra en undersøgelse af de 37 gange ordet bruges i bogen, er jeg enig med Overholt i denne gruppering bortset fra, at han burde tilføje en fjerde kategori, nemlig "at sværge eller tale falsk" (se Jer 5:2; 7:9; 9:2.4; 37:14; 40:16; 43:2).

⁸² Se Afh. s. 41ff

⁸³ Der er diskussion om, hvem "Israel" refererer til i Jer 2-3. McConville 1993: s. 27–41. Jeg forstår med McConville "Israel", ikke som Nordriget, der på dette tidspunkt ikke længere eksisterede som selvstændigt folk, men som "hele Israel".

⁸⁴ עַל har her nok kausalt ("fordi"). Se BHRG: §39.19.5; Holladay 1986: s. 110

⁸⁵ Se Afh. s. 23ff

at det i de profetiske bøger ofte har den særlige betydning at vende tilbage til pagten⁸⁶. Et eksempel er det opsummerende udsagn i Jer 25:3-5, hvor det siges, at folket ikke hørte på profeterne, som Gud igen og igen sendte til dem, når de forkyndte: «Vend nu om fra jeres onde veje...» (שובוֹנָא אִישׁ מִדֶּרְכּוֹ (הֲרָעָה)). Folket ser bl.a. på grund af deres selvforståelse ikke noget behov for at omvende sig og afviser derfor Herrens profeter. På denne måde bekræfter folkets reaktion på Jeremias' omvendelsesforkyndelse folkets selvbedrag.

Vi kan altså konkludere, at selvom ordet «selvbedrag» ikke forekommer i bogen, så er sagen meget central. Vi vil nu gå over til kort at påpege, at selvbedraget virker til at have været et gennemgående problem i hele Jeremias' tid som profet – både under den gudfrygtige Josija, den oprørske Jojakim og den vaklende Sidkija.

5.2 Selvbedragets omfang under de forskellige konger i Juda

5.2.1 Under Josija (640-609 f.Kr.)

Jeremias virkede som profet i Juda fra Josijas 13. regeringsår, år 627 f.Kr. (Jer 1:2). Men den eneste tekst i bogen, der er dateret til Jeremias' ca. 18 år lange virke under Josija, er 3:6-10. Spørgsmålet i konteksten er, om genoprettelsen af forholdet mellem Juda og Herren er mulig – højst sandsynlig i forlængelse af folkets frafald under Manasse⁸⁷. I vers 1-5 afvises dette. Juda har i metaforisk forstand begået ægteskabsbrud med Herren, er blevet skilt fra ham og gift med en anden (3:1) og kan ifølge Moseloven ikke forvente at vende tilbage til sin første mand, Herren (Deut 24:1-4). Denne pointe forstærkes i vers 6-10⁸⁸. Israel, der ca. 100 år tidligere var blevet ført i eksil i Assyrien og som folk forsvundet fra historien, bruges som et advarende eksempel for Juda. Israel skulle have omvendt sig, mens det var muligt. Men nu var det for sent (3:7f). Juda skulle have lært af Israel skæbne (3:8), men Juda vendte ikke om til Herren af hele sit hjerte (3:10). At Juda i det ydre vil tilbage (3:1), er muligvis en henvisning til én af Josijas reformer⁸⁹. Men Herren afviser Juda, da hun forstiller sig (3:4f) og ikke vender om «af hele hendes hjerte, men [kun] i uoprigtighed» (בְּכָל-לֵבָהּ כִּי אִם-בְּשֶׁקֶר) (3:10), dvs. hun

⁸⁶ Se Thompsons resume af Holladays bog "The Root *Shub* in the Old Testament" (1958). Thompson 1980: s. 76–81. Se også HALOT: שׁוּב.

⁸⁷ Thompson 1980: s. 194

⁸⁸ McConville 1993: s. 33f

⁸⁹ Thompson 1980: s. 196.

foregav at vende om i det ydre uden virkelig at gøre det i hjertet⁹⁰. Derfor forkyndte Jeremias dette domsord eller kald til omvendelse midt i en ydre vækkelse.

I lyset af Jeremias' ca. 18 år lange virke under Josija og af at de fleste tekster særligt i første del af bogen er udaterede, er andre tekster i bogen muligvis også oprindeligt talt i tiden under Josija⁹¹. Flere tekster beskriver som 3:6-10 en ydre omvendelse, som ikke nåede folkets hjerte (se fx 3:22b-4:4; 8:4-7; 12:2). Derfor er det også tankevækkende, at Jeremias kaldes til profet mindre end et år efter Josijas første reform i 628 f.Kr. Opgaven i første del af hans virke synes at være, at kalde folket til at omvende sig i hjertet og ikke blot være medløbere på de ydre reformer⁹².

Selvbedraget var altså ifølge Jeremiasbogen et problem under den ydre vækkelse under Josija.

5.2.2 Under Jojakim (609-598 f.Kr.)

Flere tekster i bogen er dateret til Jojakims regeringstid (25:1ff; 26:1ff⁹³; 35:1ff; 36:1ff; 45:1ff; 46:2ff)⁹⁴. Særligt interessant her er tempeltalen i Jer 7 og 26. Her siges det, at ikke bare nogle få fra Juda, men «hele Juda» (כָּל־יְהוּדָה) kommer til templet «for at tilbede Herren» (לְהִשָּׁתַחֲוֹת לַיהוָה) (7:2; 26:2). Og i templet tror folket sig reddet (7:10). Men Jeremias forkynder, at Gud – på grund af deres ulydighed mod pagtsbetingelserne (7:5-7) og deres falske trøst i templet (7:8-11) – vil forstøde folket fra sit ansigt, ligesom han forstødte Nordriget, og ødelægge templet i Jerusalem, ligesom han ødelagde templet i Shilo (7:12-15). Dette selvbedrag bekræftes også af folkets fjendske reaktion på Jeremias forsøg på at afdække virkeligheden fra Guds perspektiv gennem talen (26:7ff)⁹⁵.

Selvbedraget var altså ifølge Jeremiasbogen også et problem under den oprørske Jojakim.

5.2.3 Under Sidkija (597-586 f.Kr.)

Flere tekster i bogen er også dateret til tiden under Sidkija (21:1ff; 24:1ff (se v. 8); 27:1ff⁹⁶; 28:1ff; 29:1ff (se v. 2); 32:1ff; 34:1ff; 37:1-39:10). Særligt interessant her er Jer 27-29, der beskriver Jeremias' kamp med de falske profeter. Af grunde som vi skal vende tilbage til, sætter de fleste i

⁹⁰ Holladay 1986: s. 118

⁹¹ Thompson 1980: s. 54–56

⁹² Måske det også er årsagen til, at «hjertet» (לֵב) har så central en plads i Jeremias' forkyndelse. Se særligt udtrykket «fjern jeres hjertes forhud» (לִבְכֶם הָסֵרוּ עֲרֻזֹת) (Jer 4:4) og «hele Israels hus er uomskårne i hjertet» (כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל עֲרֻזֵי־לֵב) (Jer 9:25).

⁹³ Ud fra forudsætningen om at 7:1-15 beskriver samme begivenhed som 26:1ff, hører 7:1-15 også med. Se Afh. s. 41

⁹⁴ For dateringen i 27:1, se Afh. s. 69

⁹⁵ Se Afh. s. 41ff

⁹⁶ For dateringen af Jer 27-29, se Afh. s. 69f

folket deres lid til de falske profeters tale om, at folket ikke skal i eksil (fx 27:9) og da nogle først er kommet i eksil i 604 og 597 f.Kr., at eksilet vil være kort (fx 28:2-4). Jeremias derimod forkynder, at fordi folket ikke frivilligt bøjer sig under Babylons magt, skal de føres i eksil (fx 27:10f) og at dette eksil vil vare 70 år før Gud vil føre dem tilbage (fx 29:10). Folket sætter altså deres lid til profeternes løgn og fastholdes derved i deres selvbedrag.

Selvbedraget var altså ifølge Jeremiasbogen også et problem under den vaklende Sidkija.

Efter at have set at folkets selvbedrag er et centralt tema i bogen og tilmed ser ud til at forekomme i hele Jeremias' virke som profet, vil vi nu gå over til at undersøge de primære årsager til dette selvbedrag.

6 Vox populi – en falsk virkelighedsforståelse

Som vi lige har set kommer folkets selvbedrag bl.a. til udtryk gennem bogens vox populi udsagn, der beskriver folkets tale, tanker og holdninger, ifølge Jeremias. Disse citater giver os både et vigtigt indblik i folkets selvforståelse, gudsbillede og grundlæggende teologi. Vi får her et indblik i, hvad det var for en populær-teologi, folket klyngede sig til og som fastholdt dem i deres selvbedrag, og derved også i de teologiske uenigheder folket havde med Jeremias og som lå til grund for deres afvisning af ham⁹⁷.

Først vil vi standse op for, hvordan vi helt generelt skal forstå vox populi udsagnene i bogen. Dernæst vil jeg forsøge at give et overblik over og en syntese af de for os relevante udsagn for til sidst at lave en opsummering af, hvad vi ifølge disse udsagn lærer om folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias⁹⁸.

6.1 Hvordan skal vi forstå vox populi udsagnene i Jeremiasbogen?

De mange vox populi udsagn er et karakteristisk træk ved Jeremiasbogen. Ifølge Overholt er der ca. 100 udsagn spredt ud over hele bogen⁹⁹. Inden vi ser på de for os vigtigste af disse udsagn, er det nødvendigt at standse op for, hvordan vi generelt skal forstå dem. Det har nemlig igennem flere årtier været et debattemne i forskningen. Er det folkets egen stemme, som kommer til udtryk, eller lægges der ord i munden på dem af Jeremias? Og hvis det er folket egen stemme, ville de i så fald føle sig fejlciteret, fordi de kun er et selektivt udvalg af folkets udsagn, fordi citaterne oftest bruges imod dem, og fordi de optræder i den litterære kontekst, de nu gør? Selvom vi ikke kan komme med et endeligt svar på disse spørgsmål, så har forskningen været med til at give os nogle brugbare guidelines, der kan hjælpe os til at forstå teksten på dens egne præmisser og undgå eisegese og spejllæsning. Da den største udfordring i Jeremiasbogen (i modsætning til visdomslitteraturen) ikke er at *identificere* vox populi udsagnene¹⁰⁰, vil vi her kun fokusere på, hvordan vi skal *forstå* dem.

Er vox populi udsagnene ordrette citater eller er de konstrueret af Jeremias? Ifølge Horwitz understøtter indholdet i vox populi udsagnene bogens generelle budskab, hvilket ifølge ham peger på, at de er ægte¹⁰¹. Men dels kan ligheden ligeså vel pege på, at udsagnene er konstrueret, og dels

⁹⁷ Manahan 1980b: s. 163f

⁹⁸ En systematisering af komplekse forhold fra en fjern tilgængelig tid vil uundgåeligt være tilbøjelig til at forenkle de forhold, der beskrives. Jeg er bevidst om diversiteten af personer, relationer, teologier osv., men vil forsøge i al utilstrækkelighed at systematisere forholdene, som Jeremias retrospektivt har valgt at fremstille dem i Jeremiasbogen.

⁹⁹ Overholt 1979: s. 262

¹⁰⁰ Fox 1980: s. 416

¹⁰¹ Horwitz 1970: s. 564. Dog bygger hans konklusion primært på narrativerne i Jer 26 og 36-44.

er det, som Overholt har påpeget, vigtigt at bemærke, at citaterne udelukkende bruges i en polemik *imod* tilhørerne:

That is to say, the consistency between the quotations and the prophets message might well be explained by his own conscious construction of his speeches: on the basis of his experience Jeremiah may have selected from, altered, even created "audience reactions" to serve as foils for his indictment of the people¹⁰².

Overholt henviser bl.a. til H.W. Wolfs bog «Das Zitat im Prophetenspruch»: «Wolff has observed that quotations in the prophetic literature are usually attributed to groups of *opponents*, and are sometimes strange enough (e.g., the quotation of *future word*) to suggest that they are *homiletical devices*»¹⁰³. Vox populi udsagnene i bogen er ifølge både Wolff, Overholt og flere andre med al sandsynlighed derfor en blanding af ordrette og konstruerede citater¹⁰⁴. Men det, at nogle udsagn er konstrueret, betyder ikke (nødvendigvis), at Jeremias er manipulator. Willis konkluderer i sit studie, at selvom Jeremias i en forstand lægger ord i munden på sine tilhørere for at afvise deres holdninger og teologi, så er der ingen grund til at tro, at han bevidst lægger ukorrekte og fremmede udsagn i deres mund, for det ville blot undergrave hans egen autoritet, tillid og taleret hos både tilhørerne og læserne¹⁰⁵. I tråd med dette konkluderer Overholt med udgangspunkt i Wolff: «It would thus seem that the prophets were more concerned with the «truth» (Wahrheit) conveyed by these quotations than with their authenticity» (Echtheit)¹⁰⁶.

Et andet for os væsentligt aspekt ved Jeremiasbogen er, at bogen ifølge dens selvvidnesbyrd ønsker at beskrive folkets situation fra Guds perspektiv. Crenshaw skriver:

...some of the prophetic quotations of the popular mind...are obvious creations of the prophets themselves, *reflecting more the prophetic gift of mind reading than the actual voice of the people.....* Nevertheless, most of the quotations have a ring of authenticity that justifies their acceptance as genuine popular response to prophetic faith¹⁰⁷.

¹⁰² Overholt 1979: s. 263; Han følges bl.a. af Willis 1985: s. 76f

¹⁰³ Overholt 1979: s. 263. Kursiveringerne er mine.

¹⁰⁴ Se også Manahan 1980b: s. 166; og Willis 1985: s. 76f.

¹⁰⁵ Willis 1985: s. 75

¹⁰⁶ Overholt 1979: s. 263

¹⁰⁷ Crenshaw 1971: s. 23; citeret fra Overholt 1979: s. 264. Kursiveringen er min. Se også Manahan 1980b: s. 166

Ifølge Jeremias' selvforståelse i bogen var hans forkyndelse ikke blot udtryk for hans egne tanker og vurderinger af folkets situation, men han forstod sig selv som åbenbaringsmodtager af den virkelighed, som Gud så om folket (se fx Jer 1:7.9.17). Derfor er det muligt at antage, at han – ifølge bogen selv – ikke bare citerer, hvad folket siger, men også konstruerer udsagn om, hvad de tænker. Her er det værd at bemærke, at vox populi udsagnene normalt introduceres af et locendi-verbum – oftest אמר – som både kan referere til, hvad folket siger, men også til, hvad de tænker¹⁰⁸.

Enkelte vox populi udsagn kan virke divergerende. Nogle udsagn giver nemlig udtryk for folkets ubevidste selvbedrag, andre mere for folkets bevidste selvrådighed overfor Gud. Hvis vi forsøger at forstå bogen på dens egne præmisser, er dette næppe et udtryk for, at Jeremias modsiger sig selv, men derimod, at udsagnene er talt af forskellige folk, eller er talt i forskellige perioder af de samme folk, eller blot er udtryk for Jeremias' beskrivelse af nogle af folkets udtalte tanker og holdninger.

Samtidig må vi have for øje, at det forhold, at bogen er udtryk for Jeremias' retrospektive skildring af hans oprindelige budskab, unægtelig også betyder, at Jeremias retorisk kan have skærpet sin skildring af begivenhederne i lyset af opfyldelsen – hvilket også gælder vox populi udsagnene.

I lyset af det ovenstående synes det derfor plausibelt at konkludere tre ting: For det *første*: At Jeremias – i ifølge Jeremiasbogen selv – er tro mod sine tilhørere i gengivelsen af deres tale, tanker og holdninger – også når disse er konstrueret. For det *andet*: At nogle vox populi udsagn – ifølge Jeremiasbogen selv – ikke bare er udtryk for, hvad folket har sagt, men er udtryk for «the prophetic gift of mind reading». Og for det *tredje*: At også skildringen af vox populi udsagnene er blevet skærpet – men ikke fordrejet – i lyset af bogens retrospektive skildring af Jeremias' virke og den nye kontekst, vox populi udsagnene nu er sat ind i.

Disse forhold skal vi have i baghovedet, når jeg nu vil forsøge at give et overblik over og en syntese af de for os vigtigste vox populi udsagn i bogen.

6.2 Syntese af de for os vigtigste vox populi udsagn

Jeg vil i dette afsnit forsøge at give et overblik over og en syntese af de for os vigtigste vox populi udsagn med fokus på, hvad der ud fra «folkets (egen) stemme» er de primære kilder til folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias' forkyndelse.

Bogen indeholder som sagt rigtig mange vox populi udsagn. Ikke alle er relevante i denne afhandling. Vi vil derfor udelade udsagn, der er:

¹⁰⁸ HALOT: אמר, Qal, 4

- citater fra fremmede folk¹⁰⁹
- citater der ikke omhandler Jeremias samtid¹¹⁰
- citater hvor Jeremias ber på folkets vegne¹¹¹
- citater hvor landet personificeres¹¹²
- citater af folket som ikke bidrager med væsentlige oplysninger i forhold til vores undersøgelse¹¹³

Bogen indeholder også citater fra folk, der (til tider) lyttede til Jeremias: Stormændene og nogle af landets ældste i Jer 26 (v. 16.18f), stormændene Elnatan, Delaja og Gemarja i Jer 36 (v. 14.15.16.17.19; jf. v. 25), Ebed-Melek (38:9), Gedalja (40:9f.16) og Baruk (45:3)¹¹⁴. Disse citater hører med til «folkets stemme» og er med til at nuancere billedet af modstanden mod Jeremias' forkyndelse. Vi vil dog udelade dem i det følgende, da det ikke er Jeremias' «med-standere», men «mod-standere», der er vores fokus i afhandlingen.

Vox populi udsagnene er blevet undersøgt ud fra forskellige metodiske tilgange¹¹⁵. Jeg følger her Manahans tilgang ved at fokusere på både den *kontekst*, udsagnene står ind i, og *indholdet* af det enkelte udsagn¹¹⁶. Jeg har inddelt udsagnene i tre overordnede grupper: For det første: udsagn som står i kontrast til Jeremias' anklage og dom i konteksten. For det andet: udsagn som bekræfter Jeremias' anklage og dom i konteksten. For det tredje: udsagn der citerer (nogle fra) folkets bagtalelse af eller direkte konfrontation med Jeremias.

6.2.1 Kontrastfyldte udsagn – og folkets selvbedrag

Flere gange i bogen citeres folket for udsagn, som står i kontrast til den anklage og dom over folket, som findes i den nuværende litterære kontekst. Det er naturligvis i disse udsagn, at folkets selvbedrag særligt kommer til udtryk. Udsagnene har noget forskelligt indhold, man kan inddeles i tre overordnede grupper:

1. Folkets fejlagtige forståelse af sig selv
2. Folkets fejlagtige forståelse af Gud
3. Folkets fejlagtige forståelse af forskellige ydre forhold

¹⁰⁹ Se Jer 6:4; 12:16; 38:22; 39:12; 40:2-5; 46:8.14.16f; 48:2.3.14.17.19; 49:4.29 og 50:7.46.

¹¹⁰ Se Jer 3:16; 16:14f.19; 23:7f; 31:7.18f.23.29.34; 33:11 og 51:34f.

¹¹¹ Se Jer 14:7-9.13.19-22 og evt. 3:22b-25. Se Afh. note 128.

¹¹² Se Jer 10:19f.

¹¹³ Se Jer 4:2.5.31; 5:2; 9:18; 13:12; 22:14.18; 34:5; 38:10; 40:14; 41:6.

¹¹⁴ Og evt. nogle af pilgrimmene fra Sikem, Shilo og Samaria (Jer 41:8; jf. v 5).

¹¹⁵ Se Manahan 1980b: s. 169f

¹¹⁶ Manahan 1980b: s. 171

Folkets fejlagtige forståelse af sig selv

Flere vox populi udsagn i bogen afslører Jeremias' og folkets forskellige syn på folket selv. Dette gælder særligt det forhold, at folket ikke har nogen erkendelse af deres egen synd overfor Gud. Først vil vi se på tre udsagn, der sætter ord på den manglende syndserkendelse: Jer 2:23.34f og 8:6. Dernæst vil vi se på tre forhold, der bekræfter dette.

Jer 2:23

Første gang vi møder folkets manglende syndserkendelse, er i Jer 2:23. I kontrast til kapitlets omfattende anklage og dom over det historiske og nuværende Israel¹¹⁷, undrer Gud sig over, «hvordan» (אִיךָ) folket kan sige: «Jeg har ikke gjort mig uren, efter Ba'alerne er jeg ikke fulgt» (לֹא נִטְמָאתִי אַחֲרֵי הַבְּעָלִים הַלְכָתִי). I Guds øjne er folkets urenhed nemlig så omfattende, at den ikke uden videre kan vaskes væk (2:22.7). Og af bogen fremgår det igen og igen, at folket dyrkede Ba'alerne (se fx 7:9)¹¹⁸. Derfor befaler Gud dem at se på deres livsførelse i dalen og erkende, hvad de har gjort (sml. 3:13). Ordet «vej» (דֶּרֶךְ) refererer til folkets vane eller livsstil¹¹⁹. «Dalen» (גִּיאָ) er siden Hieronymus med rette blevet identificeret som Hinnoms dal¹²⁰, da «dalen» i bestemt form i Jerusalem var Hinnoms dal¹²¹, og da ordet «dal» (גִּיאָ) refererer til Hinnoms dal de syv andre gange, det forekommer i bogen¹²². Af 32:35 fremgår det, at folket her i dalen både dyrkede guden Molok og Baal. Folket er altså åbenlyst skyldigt. At folket hævder deres uskyld, kan derfor virke selvmodsigende – også i lyset af konteksten. For i 2:20 citeres folket for at sige, at de ikke vil tjene Herren og samtidig beskrives deres afgudsdyrkelse; og i 2:25 citeres folket for at være fast besluttet på, at de vil følge de fremmede guder; men her i 2:23 påstår folket altså deres uskyld. Dette får nogle fortolkere til at rette i teksten, da de ikke mener, at folket kan have sagt begge dele¹²³. Andre mener, at årsagen til selvmodsigelsen nærmere er, at folkets falskhed overfor Gud har gjort, at de blevet spundet ind i en forvirring af selvmodsigelser¹²⁴. Derfor benægter de her den åbenlyse virkelighed.

Jer 2:34f

Et meget parallelt udsagn finder vi i Jer 2:34f. På trods af folkets uretfærdighed (v. 34), siger de: «Jeg er uskyldig. Sandelig [Guds] vrede har vendt sig fra mig» (נִלְיִיתִי אֵדָּ שֶׁב אָפּוֹ מִמֶּנִּי). Folkets

¹¹⁷ McConville 1993: s. 29–33; Overholt 1979: s. 266

¹¹⁸ Se også Jer 2:8; 9:13; 11:13.17; 12:16; 19:5; 23:13.27 og 32:29.35.

¹¹⁹ Holladay 1986: s. 100

¹²⁰ Versionerne har forskellige bud på, hvad der refereres til. Holladay 1986: s. 100; Jones 1992: s. 90f.

¹²¹ Holladay 1986: s. 100

¹²² Se Jer 7:31.32(x2); 19:2.6(x2) og 32:35.

¹²³ Se Jones 1992: s. 90f.

¹²⁴ Holladay 1986: s. 100; Jones 1992: s. 90f

selvretfærdige udsagn kan forstås som en benægtelse af deres skyld ift. social uretfærdighed (v. 34). Alternativt henviser folket måske til, at ofrene har sonet deres synd. Godt nok nævnes der intet om ofre i konteksten, men at Guds vrede «har vendt sig fra» (שׁוּב) dem, kan antyde dette¹²⁵ – et vigtigt forhold vi vender tilbage til i behandlingen af Jer 7. Uanset hvad er Guds svar til dem, at han vil bringe dem for retten (vs. 2:29), fordi¹²⁶ de siger: «Jeg har ikke syndet» (לֹא חָטָאתִי) (v. 35). Folkets problem er deres manglende syndserkendelse overfor Gud. For så længe de ikke erkender synden, vil de ikke lytte til Jeremias' kald til omvendelse men blot blive i deres synd og vende sig imod Jeremias. Og så længe de gør det, vender Guds vrede sig ikke fra dem (4:8; sml. 23:20; 30:24).

Jer 8:6

I tråd med dette anklager Jeremias folket i Jer 8:6 – i et åbenlyst konstrueret udsagn – for ikke at angre deres ondskab. Selvom folket foregiver at være vendt om til Gud (8:4), så bliver de ifølge Gud i deres frafald og «nægter at vende om» (מֵאֲנִי לְשׁוּב) (8:5). Omvendelsen er en forstillelse (sml. 3:10). Problemet, at «intet menneske angre sin ondskab og siger: «hvad har jeg gjort?»» (אִין אִישׁ נִחַם עָלָיו). I konteksten synes årsagerne til dette at være, at de – ud over at stille sig tilfreds med en ydre omvendelse – «ikke kender Herrens forordninger» (לֹא יָדְעוּ אֶת מִשְׁפָּט יְהוָה) (8:7; sml. 5:4f). מִשְׁפָּט angiver her summen af pagtskravene¹²⁷. Fordi de ikke kender Herrens pagtskrav, ser de ikke, hvad de har gjort imod ham og angre deres ondskab.

«Folkets» erkendelse af synd

Tankevækkende nok er de tre eneste steder i bogen, vi hører at «folket» erkender deres synd, tilsyneladende udtrykt i en overfladisk bødsbøn, som Gud afviser (Jer 3:22b-25)¹²⁸; i en bødsbøn som Jeremias beder på folkets vegne (14:7-9.20)¹²⁹ og i en klage, hvor Jeremias identificerer sig med folket (8:14)¹³⁰. I dette lys er det heller ikke underligt, at nogle vox populi udsagn giver udtryk for, at folket både før, under og efter eksilet står fuldstændigt uforstående overfor, hvorfor ulykken skulle ramme dem.

¹²⁵ Jones 1992: s. 94f

¹²⁶ עַל er her kausalt, “fordi”. Jf: HALOT, II עַל, 9; Se også: Holladay 1986: s. 110

¹²⁷ Vang 1981: s. 142

¹²⁸ Forståelsen af Jer 3:22b-4:4 er omdiskuteret. For forskellige tolkninger, se Willis 1985: s. 67. 2:22b-25 forstås bedst som en overfladisk omvendelsesbøn, folket beder i et forsøg på at undslippe Guds dom. Men Gud afviser bønnen og kalder dem til at omvende sig i hjertet (4:1-4). Holladay 1986: s. 75

¹²⁹ Holladay 1986: s. 432

¹³⁰ Jones 1992: s. 161; Holladay 1986: s. 289

Folkets undren over ulykken

I forbindelse med at Gud pålægger Jeremias at forkynde dom i Jer 16, forudsiger han, at folket vil respondere ved at spørge Jeremias: «Hvorfor har Herren forkyndt hele denne store ulykke over os?» (על־מָה דִּבֶּר יְהוָה עָלֵינוּ אֶת כָּל־הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת). «Og hvad er vores skyld, og hvad er vores synd, som vi har begået mod Herren, vores Gud?» (וּמָה עֲוֹנֵנוּ וּמָה חַטָּאתֵנוּ אֲשֶׁר חָטָאנוּ לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ) (16:10). Spørgsmålene viser, at folket er oprigtigt uforstående overfor, hvorfor Jeremias skal forkynde dom over dem. Men dommen vil ramme dem dels på grund af deres fædres synd (16:11; sml. 2:5; 11:10; 14:20), og dels fordi folket selv har handlet værre end deres fædre (16:12; sml. 7:26).

Samme undren møder vi i Jer 13:22, som tilsyneladende er talt i forbindelse med den anden bortførelse og tronskiftet i 597 f.Kr.¹³¹: «Og når du siger i dit hjerte: «Hvorfor ramte dette mig?»» (כִּי בִרְבִּי עֲוֹנִי), så lyder svaret: «fordi din skyld er stor...» (תֹּאמְרִי בְלִבְךָ מִדּוֹעַ קִרְאֵנִי אֵלֶּה)¹³².

Og i Jer 5:19 forudsiger Gud, at folket i fremtiden, når dommen er kommet, vil sige: «Hvorfor har Herren, vores Gud, gjort alt dette imod os» (תַּחַת מָה עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לָנוּ אֶת־כָּל־אֵלֶּה). Folket står altså fuldstændig uforstående overfor, hvorfor ulykken skulle ramme dem.

Det er de andres skyld

Nogle i folket synes tilsyneladende at have ment, at ulykken ramte dem på grund af deres forfædres synd (Jer 31:29; sml. Ez 18:1ff). Og ifølge Ezekiels bog mente nogle i folket, at Gud nok straffede dem, der blev ført i eksil på grund af deres synd, men sparede de resterende retfærdige i Jerusalem (Ez 11:15; sml. 33:24). I dette lys er det ikke underligt at folket – selv under den sidste belejring i 587-586 f.Kr., da folket aner at Jeremias' varslede ulykke nu er blevet til virkelighed – ikke erkender, at ulykken skyldes deres pagtsbrud, men i stedet anklager Gud for at have forkastet sit folk: «To slægter udvalgte Herren, og dem har han forkastet» (שְׁתֵּי הַמִּשְׁפָּחוֹת אֲשֶׁר בָּחַר יְהוָה בָּהֶם וַיִּמְאַסֵּם) (Jer 33:24)¹³³.

Folket har altså ifølge Jeremias en fejlagtig forståelse af sig selv, og særligt af deres egen uskyld. Vi vil nu vende os til nogle af et vigtigt udsagn, der sætter ord på folkets fejlagtige forståelse af Gud.

¹³¹ "Kongen og kongemoderen" i 13:18 refererer til Jojakim og hans mor Nehushta (2 Kong 24:8), som regerede tre måneder i 597 f.Kr. Holladay 1986: s. 409

¹³² Holladay 1986: s. 414. כִּי oversættes her bedst med "når" på grund af udsagnets realisme. Se BHRG §40.9.1.2

¹³³ Manahan 1980a: s. 86

Folkets fejlagtige forståelse af Gud

Folket har ifølge Jeremias ikke bare en fejlagtig forståelse af sig selv, men også af Gud. Dette kommer til udtryk på flere måder, men særligt ved at deres billede af Gud indebærer, at han ikke kunne finde på at sende en ulykke over dem, men under alle omstændigheder vil beskytte dem. Dette forhold kommer klarest til udtryk i Jer 5:12.

Jer 5:12

I kontrast til anklagen og dommen i afsnittet, benægter folket at Gud kunne finde på at sende en ulykke over dem: «Ikke ham. Ulykken vil ikke komme over os. Og sværd og sult vil vi ikke se» (לֹא־הוּא) (וְלֹא־תִבּוֹא עָלֵינוּ רָעָה וְחֶרֶב וְרָעָב לֹא נִרְאָה). Forståelsen af verset er omdiskuteret. Det gælder særlig identificering af citatets længde og afsender¹³⁴ og forståelsen af udtrykket «ikke ham» (לֹא־הוּא).

Udsagnets ophav synes at være folket, da den logiske antecedent for verberne i vers 12a er «Israels hus og Judas hus» (בֵּית יִשְׂרָאֵל וּבֵית יְהוּדָה) i vers 11. Udsagnet «ikke ham» (לֹא־הוּא) er ikke udtryk for teoretisk eller praktisk ateisme, for i så fald ville der have stået אֵינֶנּוּ¹³⁵. Holladay følger Volz og Rudolf og oversætter: «there is nothing to him», dvs. folket er ligeglade med Gud¹³⁶. De fleste underforstår et verbum og oversætter: «Han [vil] ikke [gøre noget]» (sml. Sef 1:12), hvilket er den bedste forståelse¹³⁷. For det overordnede tanke flow i konteksten er, at Gud vil sende sin dom (Jer 4:6; 5:9.15), hvortil folket synes at svare, at det kunne Gud ikke finde på at gøre (sml. 23:17; 14:13.15)¹³⁸.

Udsagnet «ulykken skal vi ikke se» (רָעָב לֹא נִרְאָה) er et citat fra Mika 3:11, hvor Mika citerer de optimistiske profeter på hans tid¹³⁹. Også Jer 5:12f kobles folkets forståelse af Gud sammen med de falske profeter (v. 13), hvilket vi skal uddybe senere.

Folkets forståelse af Gud synes altså ikke at indebære, at han vil sende en ulykke over dem – måske på grund af et deistisk gudsbillede¹⁴⁰, men mere sandsynligt på grund af folkets misforståelse af pagtsløfterne, som vi skal se på om lidt (sml. Jer 7:4.10)¹⁴¹.

¹³⁴ For forskellige tolkninger, se Willis 1985: s 68f

¹³⁵ Holladay 1986: s. 186f

¹³⁶ Holladay 1986: s. 186f

¹³⁷ Manahan 1980b: s. 181.

¹³⁸ Jones 1992: s. 123f

¹³⁹ Holladay 1986: s. 187

¹⁴⁰ Jer 12:4b er måske et deistisk udsagn (sml. Sef 1:12). Holladay 1986: s. 379

¹⁴¹ I forlængelse af dette gudsbillede er det også interessant, at Jeremias flere steder anklager folket for, at de ikke tager imod Guds "tugt" (מוֹסֵר) (se 2:30; 5:3; 7:28; 17:23; (30:14) og 32:33). Ordet kan både referere til

Folket har altså ifølge Jeremias også en fejlagtig forståelse af Gud. Dette falske gudsbillede er nært knyttet til deres forståelse af bla. pagtsløfterne, som vi nu skal se.

Folkets fejlagtige forståelse af forskellige ydre forhold

Ud over en fejlagtig forståelse af sig selv og af Gud, har folket ifølge Jeremias også en fejlagtig forståelse af forskellige ydre forhold. Dette gælder særligt synet på templets og Zions uovervindelighed.

Templet, Zion og kongedømmet

Som vi skal vende tilbage til, så giver folket med udsagnet «Herrens tempel...» (הֵיכַל יְהוָה) i Jer 7:4 udtryk for, at de sætter deres lid til, at tilstedeværelsen af templet er garant for deres beskyttelse uafhængigt af forholdet til Gud og pagten. For på trods af deres pagtsbrydende adfærd søger de sikkerhed i templet og siger: «vi er reddet» (נִצָּלְנוּ) (7:10).

Og i dommen over Judas kongehus i Jer 21:13, hvor Gud forkynder, at han vil komme over Jerusalem, siger folket: «Hvem kan trænge os tilbage og hvem kan komme ind i vores skjulesteder» (מִי־יָחַת עָלֵינוּ וּמִי יָבוֹא בְּמַעוֹנוֹתֵינוּ) (sml. 7:10f). Konteksten giver ikke svar på, hvorfor folket føler sig uovervindelige. Men i lyset af bogens overordnede beskrivelse, tror folket tilsyneladende, at både templet og Zion er uovervindelige – ikke primært fordi byens beliggenhed og borge gav dem tryghed¹⁴², men fordi folket satte deres lid til Guds ubetingede beskyttelse af Zion¹⁴³.

Samme teologiske forståelse synes at ligge bag folkets undrende spørgsmål i Jer 8:19: «Er Herren ikke i Zion, er hendes konge ikke i hende» (הֲיִהְיֶה אֵין בְּצִיּוֹן אֱ־מֶלֶכָּהּ אֵין בָּהּ). «Hendes konge» (מֶלֶכָּהּ) kan både referere til kongen i Jerusalem og til Gud. Folket synes at regne Guds tilstedeværelse i og beskyttelse af Zion (og bevarelsen af de davidiske kongedømme), som en selvfølge, hvis selvfølgelighed folkets ulykke nu sætter spørgsmålstejn ved¹⁴⁴. Guds forklarende svar på deres undrende spørgsmål er: «Hvorfor har I krænket mig med jeres gudebilleder...?» (מָדוּעַ הִכְעַסְתֶּם אֹתִי). Guds beskyttelse af Zion er altså ikke ubetinget, men betinget.

mundtlig belæring og fysisk opdragelse. Se HALOT: מוֹסֵר. På grund af folkets gudsbillede ser de tilsyneladende ikke pagtsforbandelserne som et kald til at vende om til Gud og pagten.

¹⁴² Calvin 2000: s. 124

¹⁴³ Manahan 1980b: s. 180. Se Afh. s. 53-57

¹⁴⁴ Wessels 2007: s. 741

De religiøse autoriteter og Herrens lov

Det fremgår også af bogen, at folket havde en stærk tiltro til de religiøse autoriteter både i Jerusalem (Jer 18:18)¹⁴⁵ og i Babylon (29:15). De satte deres lid til dem, selvom deres forkyndelse fastholdt folket i ulydighed mod pagten og derved bragte dommen over folket¹⁴⁶.

Og i Jer 8:8 siges det, at også lovens tilstedeværelse hos folket, gjorde dem opblæste, så de mente, de var vise (og måske derfor ikke så sig under Jeremias' anklage og dom). Udsagnet må være fra efter Hilkijas fund af Herrens lov. Men selvom loven nu var hos dem, så «kendte folket ikke Herrens forordninger» (עַמִּי לֹא יָדְעוּ אֶת מִשְׁפָּט יְהוָה) (8:7; sml. 5:4f), og så længe de forkastede Herrens ord, var den visdom, de mente at have, ikke til nogen nytte (8:9)¹⁴⁷. Derfor lyder Guds undrende spørgsmål: «Hvordan kan I sige: «vi er vise og Herrens lov er hos os»» (אֵיכָה תֹאמְרוּ חֲכָמִים אֲנַחְנוּ וְתוֹרַת יְהוָה אֵתֵנוּ) (8:8).

Folket havde altså ifølge Jeremias også en fejlagtig forståelse af forskellige ydre forhold som templet, Zion, kongedømmet, de religiøse autoriteter og Herrens lov. Dette worldview var uden tvivl en del af grunden til, at folket afviste Guds invitation til dem gennem Jeremias.

Afvisning af Guds invitation

To vigtige udsagn falder lidt uden for vores inddeling, men udgør en god overgang til de følgende udsagn, hvor folkets selvrådighed overfor Gud kommer til udtryk. I disse to udsagn, udgør citatet også en kontrast til konteksten, men her som en afvisning af Guds invitation: Jer 6:16f og 18:12¹⁴⁸.

Jer 6:16f

I Jer 6:16 opfordrer Herren folket til at spørge efter «de gamle stier» (לְנִתְבוֹת עִוִּלִּים). Vej-metaforen er en meget brugt metafor for en livsførelse i overensstemmelse med Guds vejledning¹⁴⁹. Udtrykket «de gamle stier» refererer derfor nok til den vej, Moses havde anvist folket i pagten og loven¹⁵⁰. Dette er «vejen til det gode» (דֶּרֶךְ הַטּוֹב)¹⁵¹. Følger folket den, «så skal de finde hvile for deres sjæle» (וּמְצָאוּ מְנוּחָה לְנַפְשָׁם). Ordet «hvile» (מְנוּחָה) forekommer kun her. Men da det afledte verbum (רָגַע) ofte

¹⁴⁵ Se Afh. s. 36

¹⁴⁶ Se Afh. s. 68ff

¹⁴⁷ Manahan 1980b: s. 174

¹⁴⁸ For lidt mere indirekte invitationer, se også Jer 2:25; 22:21 og evt. også 2:6.8.31; 5:24, hvor Guds godhed mod folket er en invitation til at følge ham.

¹⁴⁹ Jones 1992: s. 136f

¹⁵⁰ Holladay 1986: s. 221

¹⁵¹ Holladay 1986: s. 221

bruges om hvile i national-politisk forstand, så er det nok også betydningen her¹⁵². Men folkets svar er: «Vi vil ikke gå [på den vej]» (לֹא גֵלֵךְ). De afviser altså Guds lov. I vers 17 siges det, at Gud også har stillet «vægtere» (צִלְמִים) i folket igen og igen¹⁵³. Vægternes opgave var at holde vagt over byen og advare folket, så snart der var fare på færde (sml. 2 Sam 18:24-27). Dette var i overført betydning også profeternes opgave. Fx fik Ezekiel i forbindelse med hans kaldelse at vide, at når han hørte et ord fra Herrens mund, skulle han som en vægter advare folket fra Herren (Ez 3:17; 33:1-7). Da det, at folket her i konteksten skal lytte til vægterens shofar-horn (se Jer 4:5; 6:1), står parallelt med at folket skal lytte til Guds ord og lov (6:19), er vægterne nok også her en metafor for profeterne¹⁵⁴. Men folket svar på Guds opfordrende bøn er: «Vi vil ikke lytte [til profeterne]» (לֹא נִקְשִׁיב)¹⁵⁵. Folket afviser Guds invitation. De hverken vil eller kan høre (6:10), og derfor kommer dommen (6:19)¹⁵⁶.

Jer 18:12

På samme måde afviser folket Guds invitation i Jer 18, hvor Gud siger, at han vil fortryde den ulykke, han har planlagt mod folket, hvis folket vil omvende sig (18:1-11). Men Gud forudser, at folket vil svare: «Det er forgæves, for vi vil følge vores egne planer og enhver vil handle efter sit onde hjertes genstridighed» (נוֹאֵשׁ כִּי־אֲחֲרֵי מַחְשְׁבוֹתֵינוּ נֵלֵךְ וְאִישׁ שְׁרָרוֹת לְבֹהֶרֶעַ נַעֲשֶׂה) (18:12)¹⁵⁷. Fordi de er fast besluttet på at følge deres egne planer i stedet for Herrens planer (v 11), afviser de invitationen. Denne holdning opsummeres i udtrykket «hårdhjertethed» eller «genstridighed» (שְׁרָרוֹת)¹⁵⁸. På grund af folkets afvisning bliver symbolhandlingen om folkets håb – det formbare ler i

¹⁵² I Es 28:12 bruges et parallelt udtryk (מְנַעֵה) i tilsyneladende samme betydning.

¹⁵³ “Jeg har stillet” (וְהִקְמַתִּי) beskriver gentagende handlinger i fortiden. Se: GKC, §112.d. Se 7:25; 25:4; 26:5; 29:19; 35:15 og 44:4.

¹⁵⁴ Holladay 1986: s. 221

¹⁵⁵ Sml. med Jojakims afvisning af Guds tale i 22:21: “jeg vil ikke høre” (לֹא אֶשְׁמָע).

¹⁵⁶ Dette hovedtema afspejles i bogens gentagende omkvæd: “... I hørte/adlød ikke” (לֹא־שָׁמַעְתֶּם). Se Jer 3:13.25; 5:21; 6:10.19; 7:13.24.26.27.28; 9:12; 11:3.8; (12:17); 13:10.11.17; 17:23.(27); (22:5).21; 25:3.4.7.8; (26:4).5; 29:19; 32:23.33; 34:14.17; 35,13.14.15.16.17; 36:31; 37:2.14; 40:3; 42:13.21; 43:4.7; 44:5.23.

¹⁵⁷ נֹאֵשׁ er et nifal participium af roden יָאֵשׁ, som betyder “at fortvivle”. Se HALOT: יָאֵשׁ. Her fungerer det som en interjektion: “Det er forgæves”. Det kan både forstås som et udtryk for fortvivlelse, dvs. “vi kan ikke!” (fx BDB, som oversætter oversætter “there is no hope”. Se BDB: יָאֵשׁ). Men det kan også forstås som et udtryk for trods, dvs. “vi vil ikke!” (fx Holladay, som oversætter “We don’t care!”. Holladay 1986: s. 102). I lyset af folkets respons i 18:13ff er sidstnævnte at foretrække.

¹⁵⁸ Se HALOT og BDB: שְׁרָרוֹת. Ifølge DBL beskriver ordet “the state or condition of refusing to change any behavior”. Se DBL: שְׁרָרוֹת. Uden for Jeremiasbogen forekommer ordet kun i Deut 29:18 og Sl 81:13. I Jeremias forekommer det otte gange (3:17; 7:24; 9:13; 11:8; 13:10; 16:12; 18:12 og 23:17) og bortset fra 3:17 beskriver det altid Israels folk.

pottemagerens hånd (Jer 18) – i stedet til en symbolhandling om folkets dom – den færdige lerkrukke skal knuses i Hinnoms søns dal (Jer 19)¹⁵⁹.

Disse afvisninger af Guds invitation bliver yderligere bekræftet, når vi nu skal se på de udsagn, hvor folkets forhærdelse overfor Gud særligt kommer til udtryk.

6.2.2 Bekræftende udsagn – og folkets selvrådighed

Flere steder i bogen er folket også citeret for udsagn, der bekræfter Jeremias anklage og dom over dem. Det er i disse udsagn, at folkets selvrådighed over for Gud særligt kommer til udtryk. Folket giver her udtryk for, at de ikke vil adlyde Gud, men vil følge deres egen vilje og dyrke Gud på deres egen måde. Men når ulykken kommer, vil de gerne have Herrens hjælp.

Gudsdyrkelse efter folkets hoved

Som en bekræftelse af kapitlets anklage og dom over folket, citerer Jer 2:20 folket for at sige: «jeg vil ikke tjene» (לֹא אֶעֱבֹד). Vers 20a beskriver metaforisk folket som en slave¹⁶⁰ eller et husdyr¹⁶¹, der har brudt sit åg og vedvarende afviser at tjene sin herre¹⁶². Dette skete «for lang tid siden» (מֵעוֹלָם) uden at tidspunktet defineres nærmere. Udtrykket «du har brudt dit åg» (שִׁבְרָתִי טָלָה) bruges normalt om at bryde politisk trældom, men refererer her og i 5:5 nok til at bryde pagten¹⁶³. Som Holladay skriver: «...on the level of the animal metaphor Israel says, «I will not work!» and on the level of covenant Israel says, «I will not submit!»»¹⁶⁴. At folket har brudt Guds åg (2:20; 5:5), bringer dem under Babylons åg (27:8.11.12; 28:2.4.11.14), som Gud dog i fremtiden vil fjerne igen (30:8). Det er ironisk, at selvom folket nægter at være Herrens slave, så er de alligevel blevet slave for andre (2:14). At folket ikke vil tjene Herren begrunder eller kontrasterer Jeremias i vers 20b med¹⁶⁵, at de «vedvarende horer» (צִנְעָה זָנָה) med afguderne¹⁶⁶ (sml. 2:25). De høje bakker og grønne træer var steder for fertilitetskulten (se 3:6.13; 17:2)¹⁶⁷. Pointen synes at være, at folket ikke vil tjene Herren, fordi de

¹⁵⁹ McConville 1993: s. 52f

¹⁶⁰ Jones 1992: s. 89f

¹⁶¹ Holladay 1986: s. 97

¹⁶² Imperfektiv-formen (אֶעֱבֹד) beskriver det vedvarende.

¹⁶³ Holladay 1986: s. 97; שִׁבְרָתִי har en gammel femininumsendelse (תִּי). Thompson 1980: s. 175

¹⁶⁴ Holladay 1986: s. 97f

¹⁶⁵ כִּי er eksplikativt. Alternativt er det et co-ordinerende “men”. Se BHRG: §40.9.2.3

¹⁶⁶ Participlerne (צִנְעָה זָנָה) beskriver det vedvarende.

¹⁶⁷ Holladay 1986: s. 98; Jones 1992: s. 89f

vil tjene andre guder; eller at folket nok gerne ville tjene Herren, men ikke på den monoteistiske måde, som pagten krævede; eller at Jeremias udstiller, hvor inkonsistent folket er, når de ikke vil tjene Herren, men gerne andre guder. Spørgsmålet er ikke, om de vil tjene, men hvem de vil tjene¹⁶⁸.

Guds hjælp, når krisen kommer

På trods af folkets genstridighed overfor Gud og deres afvisning af at dyrke ham i overensstemmelse med pagten, vil folket gerne have Guds hjælp, når ulykken kommer. Dette møder vi bl.a. i Jer 2:27¹⁶⁹. Med folkets åbenlyse afgudsdyrkelse har folket vendt ryggen til Herren (2:27a; sml. 18:17; 32:33). Men hvad gør de, når «når ulykken kommer» (בְּעֵת רָעָתָם)? Jo, så minder de tilsyneladende Gud om en salme og om Guds frelse af Jerusalem i forbindelse med Sankeribs angreb i 701 f.Kr. og siger: «Rejs dig, og frels os!» (קוּמָה יְהוֹשִׁיעֵנוּ). Ordvalget er nemlig et citat fra Sl 3:8 og alluderer til 2 Kong 19:19¹⁷⁰. Som vi vender tilbage til det i gennemgangen af Jer 7, var både løfterne om Guds frelse på Zion i Salmernes bog og Esajas og manifesteringen af dette i Guds mirakuløse frelse af Jerusalem i 701 f.Kr. interessant nok nogle af kilderne til folkets falske følelse af fred.

Efter at have set på nogle af de udsagn, hvor folket – ifølge Jeremiasbogen – (selv) bekræfter det frafald, Jeremias anklager dem for, vil vi nu vende os til nogle af de udsagn, der citerer folkets bagtalelse af eller direkte konfrontation med Jeremias. Disse udsagn giver os nemlig flere perspektiver på, hvad der ligger til grund for folkets selvbedrag og deres afvisning af Jeremias.

6.2.3 Folkets bagtalelse af og konfrontation med Jeremias

Flere steder i bogen citeres (nogle fra) folkets omtale af eller direkte konfrontation med Jeremias. Disse vox populi udsagn giver os et vigtigt perspektiv på folkets forståelse af Jeremias og hans forkyndelse og giver os derved også et indblik i årsagerne til selvbedraget og afvisningen af Jeremias. Først vil vi se på nogle udsagn, hvor (nogle fra) folket bagtaler Jeremias, og dernæst hvor (nogle fra) folket er i dialog eller konfrontation med Jeremias.

¹⁶⁸ Holladay 1986: s. 98

¹⁶⁹ Se også Jer 3:22b-25 (jf. Afh. s. 28) og folkets bøn til Gud på grund af de hårde tider i landet i 3:3-5 (NB! מִעֲתָה i v. 4).

¹⁷⁰ Holladay 1986: s. 104f

Folkets bagtalelse af Jeremias

Flere steder i bogen bagtales Jeremias af forskellige personer og grupper i folket. To udsagn er særligt interessante: Jer 18:18 og 38:4.

Jer 18:18

I Jer 18:18 hører vi, hvordan (nogle fra) folket lægger planer imod Jeremias. Det er ikke klart, hvem antecedanten til «de» i «Og de sagde» (וַיֹּאמְרוּ) er, men det er tilsyneladende (nogle i) folket, da verset beskriver guppens uforbeholdne tillid til, at præsterne, profeterne og de vise ikke tager fejl. De vil ikke lytte til nogen af hans ord og ønsker derfor at fange ham i hans egne ord¹⁷¹. Det er ironisk, at folket er ude af stand til at lytte til Jeremias' ord (6:10), men her alligevel gør det, men for at slå ham ihjel. Deres begrundelse er, at de ikke mener, at den åndelige vejledning¹⁷², som det religiøse establishment kommer med, vil gå til grunde¹⁷³, sådan som Jeremias forkynnder (fx 27:10.15). Men paradoksalt nok er det netop denne åndelige vejledning, som gør, at folket går til grunde.

At folket sætter deres lid til det religiøse establishment fremfor Jeremias er dog i en forstand meget forståeligt. Vi må vogte os for en anakronistisk læsning af bogen. Det, at Jeremias – ifølge bogen – var en sand profet, var – som vi skal uddybe det i afsnittet om de falske profeter – ikke ligeså indlysende for folket dengang, som det er for os som læsere i dag¹⁷⁴. Jeremias tilhørte ikke samfundets anerkendte kultprofeter, men var højst sandsynlig fra en vraget præsteslægt i Anatot (Jer 1:1; sml. 1 Kong 2:26f)¹⁷⁵. Og ikke nok med det, så stod Jeremias næsten alene med sit minoritetssynspunkt. Hans budskab stod i kontrast til og var en dom over både folkets og det religiøse lederskabs perspektiv, og fra folkets perspektiv lød Jeremias tale som en kritik af traditionen (se fx Jer 26:8f)¹⁷⁶ – hvilket vi vender tilbage til. Og at Jeremias' budskab også primært var et for folket byrdefuldt omvendelses- og domsbudskab (se 23:33-40), gør det lettere at forstå, at folket (oprigtigt eller uoprigtigt) kan have brugt nogle af disse begrundelser til at vende sig imod Jeremias¹⁷⁷.

¹⁷¹ For denne forståelse af בָּלֶשׁוֹן נִכְרְהוּ, se Holladay 1986: s. 530. Se også 20:10, hvor Jeremias beskriver, at folk "fra alle sider" (מִכָּבֵּיב) ja selv "alle hans nære venner" (כָּל אֲנָשׁוֹ שְׁלֹמִי) prøver at få ham forført (יִפְתָּה), så de kan få hævn over ham - tilsyneladende på grund af hans uønskede budskab.

¹⁷² Holladay 1986: s. 530

¹⁷³ For אָבַד i betydningen "gå til grunde", se: BDB: אָבַד, Qal, 2.

¹⁷⁴ Brueggemann 2006: s. 66f

¹⁷⁵ Brueggemann 2006: s. 29f

¹⁷⁶ McConville 1993: s. 61f

¹⁷⁷ Spørgsmålet i 23:33 "Hvad er Herrens byrde/udsagn?" (מִה־מִשָּׂא יְהוָה) synes at udtrykke dette. Manahan 1980b: s. 175f; מִשָּׂא kan både betyde "byrde" og "udsagn". Se HALOT: I מִשָּׂא og II מִשָּׂא. Med spørgsmålet synes folket lidt pejorativt at udtrykke, at Herrens udsagn gennem Jeremias altid er en byrde.

Jer 38:4

I Jer 38:4 citeres stormændene under Jerusalems belejring i 587 f.Kr. for at sige til kong Sidkija, at Jeremias bør lide døden, fordi han tager modet fra krigerne og folket ved at forkynde, at det kun er den, der overgiver sig til Babylonerne, der skal leve (38:2). Og ikke nok med det. Ifølge stormændene er årsagen til Jeremias' tale¹⁷⁸, at «denne mand ikke søger dette folks fred, men dets ulykke» (הַאִישׁ הַזֶּה אֵינֶנּוּ דֹרֵשׁ לְשָׁלוֹם לָעָם הַזֶּה כִּי אִם-לְרָעָה). Konteksten uddyber ikke, om stormændene taler ud fra et ateistisk eller deistisk verdensbillede og derfor agerer ud fra, hvad der menneskeligt betragtet var mest fornuftigt, eller om de klynger sig til et religiøst betinget håb om Herrens frelse på Zion. Men fra deres perspektiv var det åbenlyst, at Jeremias' domsforkyndelse ikke var et udtryk for, at han søgte folkets fred, men dets ulykke! Hans tale lød utvivlsomt som landsforrædderi (sml. 37:13f).

Folkets konfrontation med Jeremias

Andre steder i bogen citeres forskellige personer eller grupper i folket for udsagn i forbindelse med en dialog eller direkte konfrontation med Jeremias¹⁷⁹. Vi vil her kun standse op for det vægelsind, der kendetegnede både Sidkija og folket i forbindelse med Juda's sidste år. Selvom de synes at erkende, at Jeremias var en sand profet sendt af Gud og derfor søgte vejledning hos ham, så var de alligevel ikke villige til at handle på hans ord.

Sidkija og Jeremias

Det er interessant af følge den gentagne dialog mellem kong Sidkija og Jeremias i bogen. Bortset fra Jer 32:3-5.7f, hvor Sidkija fængsler Jeremias og spørger ham, hvorfor han har forkyndt, at byen skal overgives til Babylon og Sidkija føres i eksil, så har Sidkija i de resterende fire konfrontationer med Jeremias en positiv holdning til ham. Han ved tilsyneladende godt, at Jeremias er Guds talerør, og søger derfor Guds hjælp gennem ham. I 21:1f sender han midt under Babylons belejring i 587 f.Kr. Pashkur og præsten Sefanja til Jeremias for at få ham til at spørge Herren til råds for folket i håbet om, at «Herren måske vil gøre med os ligesom med alle sine undere» (אֲוִלִי יַעֲשֶׂה יְהוָה בְּכָל-נִפְלְאוֹתָיו) ¹⁸⁰. Sidkija har højst sandsynlig Guds frelse af Jerusalem i forbindelse med Sankeribs belejring i

¹⁷⁸ Det første כִּי i vers 38b er kausalt.

¹⁷⁹ Udsagn i denne gruppe indebærer: forbuddet fra nogle af mændene i Anatot mod at Jeremias profeterede i Herrens navn (Jer 11:19.21); Folkets generelle hån af Jeremias' forkyndelse (17:15); Præsterne, profeterne og hele folkets ønske om at få Jeremias henrettet for indholdet i hans tempeltale (26:8f.11); Jojakims hadfyldte tale om og holdning til Jeremias (36:29; jf v. 19.23.26); Jir'ijas anklage om Jeremias' landsforrædderi (37:13) og afvisningen af Jeremias forkyndelse til de kvinder (og deres mænd), der dyrkede Himmeldronningen i Egypten (44:16.25f).

¹⁸⁰ אֲוִלִי er et nifal participium af roden פֿלא i betydningen "under". Se HALOT: פֿלא, Nifal, 3.a

701 f.Kr. i baghovedet¹⁸¹. Jeremias svarer, at det er dødens vej at kæmpe imod babylonerne, men livet vej at overgive sig (21:3-10). Vi hører intet om Sidkijas mod-respons.

Senere da Babylonerne for en tid ophæver belejringen på grund af Egyptens intervention (Jer 37:5.7f), sender Sidkija Jukal og præsten Sefanja til Jeremias igen med en indtrængende bøn om, at han skal bede til Herren for folket (37:3). Men Jeremias forkynder, at babylonerne vil vende tilbage og indtage byen (37:8-10). Igen hører vi ingen respons fra Sidkija.

Og igen efter at Jir'ija og stormændene har fået arresteret Jeremias på grund af anklager om landsforrædderi (Jer 37:11-16), sender Sidkija nu i hemmelighed bud efter Jeremias og spørger, om Jeremias har et ord fra Herren (37:17). Igen forkynder Jeremias, at kongen vil blive givet i babylonerkongens magt.

Endeligt beskrives i Jer 38:14-28, hvordan Sidkija i sin desperation igen sender bud efter Jeremias. Det interessante her er, at én del af forklaringen på, at Sidkija på trods af, at han erfarede, at Jeremias var en sand profet, alligevel ikke adlød, var, at han var bange for sine stormænd (38:24-28). Han erkendte tilsyneladende sandheden, men var for fyldt af frygt og vægelsind til at handle på den.

De overlevende og Jeremias

Det samme synes til dels at gøre sig gældende for flere i folket i forbindelse med Jerusalems fald i 586 f.Kr. I en erkendelse af at Jeremias har profeteret sandt¹⁸², kommer de tilbageblevne i folket til ham og beder ham om at søge Guds vejledning i deres situation (42:2f.13f; sml. 15:2). Men selvom de forsikrer, at de nu langt om længe vil lytte til Jeremias (42:5f), ender de alligevel med at afvise hans vejledning om ikke at drage til Egypten (43:2f). De har ikke tillid til Jeremias, men mistænker ham sammen med Baruk at få folket dræbt ved at blive i landet. Mistilliden synes her at sejre over erkendelsen af, at Jeremias er en sand profet.

Af det ovenstående står det klart at størstedelen af folket virker til at have været i opposition til Jeremias igennem hele hans virke som profet – vi møder oppositionen fra Jer 2-44 (jf. 1:19). Manahan opsummerer:

That citizens from his hometown, the nation at large, friends, priests, false prophets, political officials, and even an exile all opposed him demonstrates the breadth of opposition. The length of that ill-feeling persisted throughout most of

¹⁸¹ Thompson 1980: s. 467

¹⁸² En erkendelse Nebukadnesar og chefen for hans livvagt ifølge bogen også synes at have haft (39:12; 40:2-5).

the prophets ministry. And the depth of that ill-feeling is seen very plainly in [that]...they wanted his death¹⁸³.

I lyset af så voldsomt et fjendskab, rejser spørgsmålet sig: Hvilket verdensbillede lå bag denne modstand? Som Bright påpeger, og som det også er fremgået af det ovenstående, så er politiske uenigheder ikke nok til at forklare denne opposition. Årsagen var nærmere overvejende teologisk¹⁸⁴.

6.3 Årsagsforklaringerne i vox populi udsagnene

Efter at have forsøgt at give et overblik over og en syntese af de for os relevante udsagn, vil vi nu kort forsøge at samle op på, hvad vi ud fra dette helhedsbillede kan sige om de primære årsager til folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias' kald til omvendelse.

I lyset af denne gennemgang af vox populi udsagnene virker folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias mere forståelig end ved et hurtigt skøn. Ifølge Jeremiasbogen så folket ikke sandt på *sig selv*. De havde ikke nogen erkendelse af (alvoren af) deres synd, dels fordi de ikke kendte Guds pagtskrav (Jer 8:6f), dels fordi de mente sig frikendt på nogle områder eller misbrugte offerkulten til at legitimere synd på andre områder (2:34f), og dels ved i falskhed at benægte synden overfor Gud (2:23). Og da folket samtidig stod i (forlængelse af) en ydre vækkelse under Josija, hvor de tilsyneladende selv troede, at de var vendt om til Gud (8:4-6), så er der ikke noget at sige til, at de var oprigtigt uforstående overfor Jeremias' anklage og kald til omvendelse (5:19; 13:22; 16:10).

At essensen af Jeremias' tale om *Gud* – at Gud ville sende en ulykke, hvis ikke folket omvendte sig – heller ikke var i harmoni med folkets forståelse af Gud (Jer 5:12), gav dem blot des større grund til at afvise ham.

Forskellige *ydre forhold* bekræftede dette yderligere. Ifølge folket var Guds ubetingede beskyttelse af templet og Zion en urokkelig sandhed (Jer 7:4.10; 8:19; 21:13), som traditionen forkyndte, historien beviste og som det religiøse establishment holdt fast ved (18:18; 29:15). Ud fra dette verdensbillede var Jeremias tale ikke bare usand, men direkte gudsbespottelig (26:8f.11) og nedbrydende for folket (38:4). Og samtidig var han i folkets øjne en "nobody" fra en vraget præsteslægt i Anatot (1:1). Så hvorfor lytte til ham?

At folket selv efter deportationerne i 604 og 597 f.Kr. stadig fastholdt Guds ubetingede beskyttelse af Zion (se fx 28:2-4), viser hvor dybt denne sandhed lå i folket. Ja, ifølge Ezekiels bog bekræftede deportationerne blot folkets opfattelse yderligere: Guds vrede havde ramt de bortførte, mens de tilbageblevne var under Guds beskyttelse (Ez 11:15; sml. 33:24). Folkets syn på Gud og hans

¹⁸³ Manahan 1980b: s. 178

¹⁸⁴ Bright 1976: s. 175f

udvælgelse af folket, byen og templet udelukkede den Gud, Jeremias forkyndte (5:12; 33:24). Dette verdensbillede og denne teologiske forståelse vil vi uddybe, når vi nu skal se på Jer 7 og 26.

7 Tempeltalen – en falsk teologi

7.1 Jer 7:1-15: Tempeltalen og folkets falske fred

Med vox populi udsagnene i baghovedet vil vi nu gå over til at undersøge, hvad der ifølge Jer 7 og 26 var de primære årsager til folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias' kald til omvendelse. Tempeltalen giver os nemlig bogens vigtigste konfrontation mellem Jeremias og folket. Samtidig finder vi her den klareste afvisning af folkets misforståede tempel- og Zionteologi¹⁸⁵.

Der er en almen konsensus i forskningen om, at Jer 7:1-15 beskriver samme begivenhed som Jer 26¹⁸⁶. Dette kan ikke endegyldigt bevises, men er på grund af de store ligheder i indhold og sprog en meget plausibel antagelse. At talen optræder to gange, skyldes nok at Jeremias på det litterære plan bruger talen på to forskellige måder i bogen. I Jer 7 bruges den til at beskrive Guds kald til omvendelse til sit pagtsbrydende folk, hvilket er et centralt tema i Jer 1-25. Mens Jer 26 fokuserer på folkets reaktion på og afvisning af Jeremias' forkyndelse, hvilket er et centralt tema i Jer 26-36¹⁸⁷. Vi vil derfor nu i nævnte rækkefølge se på tempeltalen med disse to perspektiver for øje. Inden vi ser på selve talen, vil vi dog først kort se på den historiske og litterære kontekst for talen i Jer 7¹⁸⁸.

7.1.1 Historisk kontekst

Der er ingen datering af afsnittet i Jer 7:1-15. Men ud fra forudsætningen om, at Jer 7 og 26 beskriver samme tale, holdt Jeremias ifølge teksten selv sandsynligvis denne tale i begyndelsen af Jojakims regering (26:1)¹⁸⁹, dvs. ca. år 609 f.Kr. At ikke bare folk fra Jerusalem men fra hele Juda kommer til templet (7:2; 26:2), kan pege på, at talen blev holdt i forbindelse med én af valfartsfesterne¹⁹⁰.

Stemningen må have været speciel – præget af nok både fest og fare på samme tid. Juda var nemlig i forlængelse af Josijas død fornyligt blevet gjort til vasalstat under et Egypten, som kæmpede

¹⁸⁵ Overholt 1970: s. 1

¹⁸⁶ Vang 1983: s. 58f; Se også Holladay 1986: s. 239f; McConville 1993: s. 190; Jones 1992: s. 143; Overholt 1970: s. 4; Thompson 1980: s. 274. For andre tilgange, se Overholt 1970: s. 4

¹⁸⁷ McConville 1993: s. 86f; Som O'Connor påpeger, så er der dog diskussion om funktionen af Jer 26. Se O'Connor 1989: s. 617f;

¹⁸⁸ Jer 7 udgør den første prosatale i Jeremiasbogen, som på grund af mange sproglige og indholdsmæssige ligheder med DtH af mange forskere betragtes som deuteronomistisk. De fleste forskere anerkender flere af disse ligheder, men på grund af de sproglige og indholdsmæssige forskelle der også er (!), er det – som vi så i metodeafsnittet – ikke alle, der betragter talen som deuteronomistisk. Se bl.a. Vang 1983: s. 47f

¹⁸⁹ De fleste forskere følger Joachim Begrichs forslag om, at "I begyndelsen af...regering" (בְּרֵאשִׁית מַמְלָכֻתוֹ) i 26:1 svarer til det akkadiske "res sarruti", som er en teknisk term for tronbestigelsesåret, dvs. perioden mellem kongens tronbestigelse og nytåret, hvorfra kongens første regeringsår blev regnet på dette tidspunkt. Holladay 1989: s. 103; Se også Jones 1992: s. 341; Thompson 1980: s. 524.

¹⁹⁰ Jones 1992: s. 146

med et stærkt ekspanderende og truende Babylon om den storpolitiske magt i Mellemøsten¹⁹¹. Set i lyset af denne situation var Jeremias' spørgsmålstegn ved folkets fortsatte eksistens i landet derfor et højaktuelt spørgsmål (Jer 7:3.7.14f) – selvom problemet for Jeremias' var mere moralsk og teologisk end politisk. Men underligt nok virkede det ikke til, at realiteten i denne trussel blev opfattet som en virkelighed i Juda. Og den primære grund synes at være, at folket så templet som en garant for, at de var «reddet» (7:4.10). Var dette blot udtryk for en naiv forestilling uden realitetssans, eller var der i samtiden nogle gode grunde til, at folket levede som ubekymrede på et synkende skib?

7.1.2 Tekstens litterære kontekst og opbygning

Den større kontekst handler om folkets falske religiøsitet og truslen om Guds straf på grund af denne (7:1-10:25)¹⁹². Jer 7:1-8:3 betragtes normalt som en litterær enhed på grund af deres fælles tema om falsk religiøsitet. Jer 7:16-8:3 er en dom over: tilbedelsen af Himmeldronningen (v 16-20), det at bringe ofre løsrevet fra et liv i lydighed mod Herren (v 21-28), børneofringer i Hinnoms dal (v 29-34) og dyrkelsen af stjerneguder (8:1-3)¹⁹³.

Tempeltalen i 7:1-15 kan inddeles som følger¹⁹⁴:

Vers 1-2	Guds befaler Jeremias at holde tempeltalen
Vers 3-4	Overskrift over og resume af talen
Vers 5-7	1. Problem: Folket lever i ulydighed mod pagtens betingelser
Vers 8-11	2. Problem: Folket har samtidig en falsk trøst i, at templet kan redde dem
Vers 12-15	Klimaks: Som Gud ødelagde templet i Shilo, vil han ødelægge templet i Jerusalem

Vi vil nu se på, på hvilken måde tempeltalen kaster lys over vores undersøgelse.

7.1.3 Jer 7:1-2: Guds tale ved Jeremias

Indledningen til tempeltalen i vers 1-2 beskriver tre vigtige forhold for os¹⁹⁵. For det *første* understreges det, at Jeremias' selvforståelse er, at han *ikke har sendt sig selv og ikke taler sine egne*

¹⁹¹ Se Afh. s. 14f

¹⁹² Thompson 1980: s. 126

¹⁹³ Disse afsnit er muligvis fra tiden efter 609 f.Kr., hvor Jojakim tillod en tilbagevenden til den åbenlyse afgudsdyrkelse. Vers 21-28 kan dog også være fra Josijas regering. Thompson 1980: s. 272f

¹⁹⁴ Der er flere tekstkritiske spørgsmål til afsnittet, men jeg vil kun forholde mig til dem, der er mest relevante for vores undersøgelse.

ord, men at han er sendt af Gud og taler hans ord (sml. 1:2.7): Ordene kommer til Jeremias «fra Herren» (מֵאֵת יְהוָה); folket skal høre «Herrens ord» (דְּבַר־יְהוָה); og Gud befaler Jeremias, hvad han skal udråbe, og hvor og til hvem han skal gøre det (sml. 26:1f.4)¹⁹⁶. At Jeremias' selvforståelse er, at han ikke har sendt sig selv og taler sine egne ord, er et vigtigt tema i bogen, som vi vender tilbage til, når vi skal se på de falske profeter.

For det *andet* fortælles det, *hvor* Jeremias skal holde denne tale, nemlig «i porten til Herrens tempel» (בְּשַׁעַר בֵּית יְהוָה)¹⁹⁷. Det er der nok i hvert fald to grunde til. Den ene er, som vi vender tilbage til om lidt, at folket tilsyneladende havde en forkert forståelse af løfterne, der var knyttet til templet, hvilket blev en primær kilde til folkets falske forestilling om fred (Jer 7:4.10.11.12-15). Derfor skal Jeremias nok tale disse domsord netop «dér» (שָׁם). For det er i én forstand forståelsen af templet, talen handler om. Den anden grund er nok, at Jeremias næppe fik større publikum og bedre lydhørhed end i templet. Og hvis Jeremias holdt talen i forbindelse med én af valfartsfesterne, har der været ekstraordinært mange mennesker, der kunne høre profetens budskab.

For det *tredje* nævnes det, *hvem* Jeremias skal holde denne tale til, nemlig «hele Juda» (כָּל־יְהוּדָה) (sml. Jer 26:2). Talen er altså ikke bare rettet til en del af folket, men til hele folket i Juda. Det siges, at de kommer til templet «for at tilbede Herren» (לְהִשְׁתַּחֲוֹת לַיהוָה)¹⁹⁸. Der beskrives intet andet formål i konteksten. Der er derfor ingen grund til at betvivle, at folkets oprigtige ønske og formål var at tilbede «Herren» (יְהוָה). Med andre ord forstod folket tilsyneladende sig selv som sande tilbedere af Herren¹⁹⁹.

Selve talen, som vi nu vil vende os til, hører vi i vers 3-15²⁰⁰.

¹⁹⁵ Vers 1-2a findes ikke i LXX. Nogle fortolkere følger MT, andre forstår afsnittet som en sekundær harmonisering med Jer 26 og følger LXX. Holladay 1986: s. 235. Hvorvidt versene er oprindelige eller ej, har ikke nogen afgørende betydning for afhandlingen.

¹⁹⁶ Jf. imperativerne “stil dig” (עֲמֹד), “udråb” (וְקָרָאתָ) og “hør” (שָׁמַעְנוּ).

¹⁹⁷ Ifølge Jer 7:2 stod Jeremias “i porten” (בְּשַׁעַר), men ifølge 26:3 “i forgården” (בְּחֶצֶר). Det behøver ikke være kontradiktorisk, da han sandsynligvis stod i porten mellem den indre og ydre forgård (sml. 19:14). Jones 1992: s. 146; Thompson 1980: s. 524

¹⁹⁸ לְהִשְׁתַּחֲוֹת er en histaf'al-form af roden חוה. Betydningen er “at bøje sig”, “at kaste sig ned” og i kultiske kontekster “at tilbede” (se Ex 20:5; Deut 5:9). Holladay 1986: s. 42. Se også HALOT, חוה

¹⁹⁹ Overholt 1970: s. 6

²⁰⁰ Holladay mener ikke, at vers 12-15 oprindeligt hører med til talen, fordi dommen her er uigenkaldelig og ikke betinget som i vers 3 og 7. Holladay 1986: s. 236f. Årsagen er nok Jeremias' retrospektive perspektiv.

7.1.4 Jer 7:3-4: Overskrift og resume: Pagten og templet

Vers 3-4 fungerer som en slags overskrift over og resumé af talen. Først understreges det igen, at indholdet i talen ikke har Jeremias, men Herren som ophavsmand (v 3a). Dernæst følger en befaling om, hvad folket skal gøre (v 3b) og en om, hvad de ikke skal gøre (v 4). Til den første befaling er der knyttet et betinget løfte. Den første befaling udfoldes i vers 5-7, den anden i vers 8-11²⁰¹. Disse to befalinger, som hænger sammen, beskriver de to primære årsager til folkets falske forestilling om fred i Jer 7.

For det *første* befaler Gud dem positivt, at de skal «gøre deres veje og gerninger gode». Verset rejser to væsentlige spørgsmål: Hvad betyder det i praksis at de skal gøre deres veje og gerninger gode? Og hvorfor er dette en forudsætning for at kunne bo i landet? Svarene udfoldes i vers 5-7. Men vi ser allerede her, at problemet har med deres livsførelse at gøre.

For det *andet* befaler Gud dem negativt, at de ikke skal sætte deres lid til løgneordene «Herrens tempel»²⁰². Verset rejser tre vigtige spørgsmål: Hvad vil det sige, at folket sætter deres lid til ordene «Herrens tempel»? Hvorfor betegner Jeremias ordene «Herrens tempel» som løgneord²⁰³? Hvad fik folket til at sætte deres lid til templet? Svarene udfoldes i vers 8-15. Her skal det blot siges, at problemet (som jeg vil argumentere for det nedenfor) tilsyneladende var, at folket så Herrens tempel – som var et symbol på Guds nærvær, og som Gud havde knyttet evige løfter til – som en garant for at Gud under alle omstændigheder ville redde folket fra deres fjender – også uafhængigt af folkets lydighed mod pagten.

7.1.5 Jer 7:5-7: 1. problem: Folkets ulydighed mod pagtens betingelser

I stedet for at sætte deres lid til løgneordene «Herrens tempel», befaler Jeremias i vers 5-7, at de skal gøre deres veje og deres gerninger gode og uddyber, hvad det i praksis betyder, og hvorfor det er en forudsætning for at blive i landet (sml. v 3b)²⁰⁴.

Jeremias forkynnder først *generelt* i vers 5a, at både «[deres] veje» (דֶּרֶכֶיכֶם), dvs. deres livskurs, og «[deres] gerninger» (מַעַלְלֵיכֶם), som var udsprunget deraf, måtte ændres²⁰⁵. Udsagnet er generelt

²⁰¹ Overholt 1970: s. 11. Jf. de sproglige ligheder mellem vers 3b og 5a, og mellem vers 4 og 8.

²⁰² Pluralisformen “disse” (הֵמָּה) i 7:4 angiver nok hele tempelkomplekset. Thompson 1980: s. 271

²⁰³ Nøgleordet “løgn” (שָׁקֶר) bruges tre gange i talen: i vers 4 og 8 om “løgneord” (דְּבָרֵי הַשָּׁקֶר), i vers 9 om at sværge falsk (הַשָּׁבַע לַשָּׁקֶר). Se Afh. note 81

²⁰⁴ Vers 5-7 er en betingelsessætning, hvor vers 5-6 udgør protasis, og vers 7 udgør apodosis. Der er tre betingelser i protasis. De to første indledes med אם, den sidste er underforstået. אם + Impf. indikerer, at betingelsen er mulig at opfylde. Se GKC: §159.b

²⁰⁵ Thompson 1980: s. 276

og kan parafraseres: «Whatever it is you do, make it good instead of bad»²⁰⁶. Måske fordi folket havde en forståelse af, at de gjorde det gode (fx ved at tilbede Herren i templet)²⁰⁷, skærper Jeremias tonen: «Hvis I virkelig gør det gode...» (אִם-הֵיטִיב תֵּיטִיבוּ)²⁰⁸. Baggrunden for denne formaning er, som det er blevet udpenslet i begyndelsen af bogen, at folket som helhed levede i ulydighed mod Herren, mod hans pagt og lov. For at vække folket af deres selvbedrag konkretiserer Jeremias deres ulydighed i vers 5b-6 og 9. Jeremias har her fire konkrete formaninger – én positiv og tre negative. De udgør alle religiøse og moralske brud på pagten, som folket burde være bekendt med fra loven²⁰⁹. Pagten nævnes ikke eksplicit her, men er generelt et underliggende worldview i Jeremias' forkyndelse og ligger også implicit i sprogbrugen her.

Ordet «pagt» (בְּרִית) bruges 24 gange i bogen om både frigivelsesaftalen i Jer 34, den nye pagt og mest relevant for os om GT's pagter (11:2.3.6.8.10²¹⁰; 24:21; 22:9 og 31:32). Derudover henvises der til pagtsformularen: «Jeg vil være jeres Gud, og I skal være mit folk...» (וְהָיִיתִי לְכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם) (תְּהִיוּ לִי לְעָם) (7:23; 11:4)²¹¹. Og endelig er der – som her – rigtig mange allusioner til pagtens indhold i Deuteronomium²¹².

Lidt mere konkret formaner folket i vers 5b-6 til, at de skal handle retfærdigt mand og mand imellem (se fx 5:1; sml. Deut 27:19)²¹³, at de ikke skal undertrykke de svage i samfundet (se fx Jer 5:28; sml. Deut 27:19), at de ikke må udgyde uskyldigt blod (se fx Jer 2:34; sml. Deut 27:15)²¹⁴, og at de ikke må dyrke andre guder (se fx Jer 1:16; sml. Deut 5:7).

²⁰⁶ Holladay 1986: s. 241. Holladay påpeger også, at udtrykket “at gøre godt” (יטב i hifil) andre steder i bogen står i kontrast til “at gøre ondt” (רעע i hifil) (se Jer 4:22; 13:23) og derfor ikke skal forstås komparativt i betydningen “at bedre”.

²⁰⁷ Se også Afh. s. 27-29

²⁰⁸ Jf. brugen af אם og inf. abs. (הֵיטִיב) + verbum (תֵּיטִיבוּ). Holladay 1986: s. 242

²⁰⁹ Jones 1992: s. 148; Overholt 1970: s. 8; Pagtsbetingelserne i Jer 7:5-6.9 sammenfattes ifølge Thompson i 26:4 i udtrykket “min lov” (תּוֹרָתִי). Sml. 9:12; 32:23; 44:10.23. Thompson 1980: s. 277.525.

²¹⁰ For betydningen af Jer 11:1-17 i den større kontekst i Jer 11:1-17:27, som ifølge Stulman er en demontering af Judas pagtsteologi, se Diamond et al. 1999: s. 53f

²¹¹ Se også Jer 24:7; 30:22; 31:1.33; 32:38; sml. 13:11; 31:36

²¹² Måske ligger der også i bogens gentagne omkvæd “...mig hørte/adlød I ikke” (בְּקוֹלִי לֹא-שָׁמַעְתֶּם) en allusion til den grundlæggende formaning i pagten: “hør/adlyd mig” (שָׁמַעוּ בְּקוֹלִי) (Ex 19:5). Udtrykket er dog meget generelt og brugen omfattende. Se Afh. note 156

²¹³ Holladay 1986: s. 242

²¹⁴ Thompson påpeger, at dette var særlig aktuelt i et samfund, hvor dødsstraf var hyppig. Og det synes særligt at have været et problem i frafaldstider. Se fx. mordet på Urija i Jer 26:23 (sml. 22:3; 26:15). Thompson 1980: s. 277–279. Om Jojakim siges det i 22:17, at han ikke har tanke på andet end vinding, at udgyde uskyldigt blod og at undertrykke og mishandle!

Det vigtigste for os er ikke den specifikke betydning af disse udsagn, men dét at disse fire forhold beskriver nogle af de betingelser, der var knyttet til pagten. I overensstemmelse med pagten forkynder Jeremias derfor også, at efterlevelse af disse forhold er en betingelse for, at «[Gud] vil lade²¹⁵ [dem] bo på dette sted»²¹⁶ (וְשִׁכְנִיתִי אִתְּכֶם בְּמִקְוֹם הַזֶּה) (Jer 7:7). Pagtsløftet er bundet til pagtsbetingelserne (se Deut 28:1ff). Gud truer folket med dommen, men han vil holde sit løfte, hvis folket vil blive i pagten.

Selvom det er folkets generelle forhold til pagtsbetingelserne, der for os er det væsentligste, tjener det vores undersøgelse at se lidt nærmere på anklagen om afgudsdyrkelse. Brud på det første bud i dekalogen (Ex 20:3; Deut 5:7) var nemlig et udbredt problem i folket – ikke bare under den oprørske kong Jojakim, men ifølge Jeremias også under den ydre vækkelse under den gudfrygtige kong Josija (Jer 3:6-10). Afgudsdyrkelsen bestod både af åbenlys afgudsdyrkelse (fx 7:16-20) og af synkretisme (fx 11:9-13)²¹⁸.

To forhold er for os særligt interessante i forbindelse med afgudsdyrkelsen. For det *første* virker det til, at (i hvert fald dele af) folket i det ydre vendte tilbage til (en monoteistisk) dyrkelse af Herren, når de var i trængsler²¹⁹. Et tydeligt eksempel på dette møder vi fx i Jer 2:27f²²⁰. Men hvorfor forbarmer Gud sig ikke over folket og tilbagetrækker ulykken, når de tilsyneladende vender om til ham? Som Calvin påpeger, er det tilsyneladende fordi, at folket misbrugte Guds godhed og kun kom til ham, når de var i store vanskeligheder. Derfor afviser Gud dem, for de ønsker ikke virkelig at omvende sig, blot at blive fri fra trængslen²²¹. Det samme synes at være tilfældet flere andre steder (se fx 3:1-5 og 3:22b-4,4)²²².

Det andet interessante forhold for os vedrørende afgudsdyrkelsen er, hvad der ligger i, at Jeremias beskriver den som «løg» (שֶׁקֶר).

²¹⁵ וְשִׁכְנִיתִי er en piel voluntativ i betydningen: "...så vil jeg lade dem bo...".

²¹⁶ Det er omdiskuteret om udtrykket "på dette sted" (בְּמִקְוֹם הַזֶּה) i Jer 7:3.7.14 referer til templet, Jerusalem eller landet. Se Holladay 1986: s. 237; Jones 1992: s. 147f; Måske er uklarheden intenderet, da der er en reference til alle tre. Thompson 1980: s. 279

²¹⁷ Der er på grund af tekstkritiske problemer uenighed blandt forskere om, hvorvidt betydningen af udtrykket er, at "jeg vil bo med jer på dette sted" eller "jeg vil lade jer bo på dette sted". Holladay 1989: s. 236f; Jones 1992: s. 147; Thompson 1980: s. 276 Uanset tolkningen er pointen, at Guds løfter om beskyttelse er betinget af folkets forhold til pagtsbestemmelserne.

²¹⁸ Ifølge både Ezekiels bog (8-11) og Sefanias' bog (1:4-6), der hævder at være samtidige med Jeremias, bekræftes dette billede.

²¹⁹ Overholt 1970: s. 10f

²²⁰ Se Afh. s. 35

²²¹ Calvin 2000: s. 27f

²²² Se Afh. s. 28

7.1.6 Ekskurs: Afguderne er «løgn» (שָׁקֶר)

Fire udsagn i Jeremiasbogen forbinder afguderne med «løgn» (שָׁקֶר). I Jer 3:23, i folkets overfladiske omvendelsesbøn²²³, siges det: «Sandelig, løgn er [det, der kommer] fra højene» (אֵין לְשָׁקֶר מִגְבְּעוֹת) «Højene» (מִגְבְּעוֹת) er et udtryk for de forskellige offerhøje, hvor afgudsdyrkelsen fandt sted (2:20; 17:2)²²⁴. Som kontrast hertil bekender folket: «Sandelig, hos Herren, vores Gud er Israels frelse» (אֵין בִּיהוָה אֱלֹהֵינוּ תְּשׁוּעָה יִשְׂרָאֵל) (3:23b)²²⁵. I parallelismen synes der at være en kontrast mellem «det, der kommer fra højene» og «hos Herren», og mellem «løgn» og «Israels frelse». At afguderne er «løgn» (שָׁקֶר) indebærer bl.a., at de ikke kan frelse Israel.

I de to afsnit i bogen, der mest systematisk behandler emnet om afguderne (Jer 10:1-16 og 51:15-19²²⁶) siges det, at «det, [guldsmeden] støber er løgn; der er ikke ånd i dem» (כִּי וְלֹא-רוּחַ בָּם) (שָׁקֶר נִסְכָּו) (10:14; 51:17). Fordi afguderne er skabt af mennesker, kan de hverken gøre ondt eller godt (10:5), men er ifølge Jeremias kun tomt blændværk, der går til grunde, når straffen kommer (10:15). Fordi de selv går til grunde, når straffen kommer, er de heller ikke i stand til at frelse folket, når straffen kommer. Men Herren er ikke som dem (10:16)²²⁷.

Samme pointe understreges i Jer 16:19b, hvor Jeremias beskriver, hvordan folkene i fremtiden vil komme til Herren og sige: «Kun løgn arvede vores fædre, tomme guder, der intet gavner» (אֵין-שָׁקֶר) (נָחֲלוּ אֲבוֹתֵינוּ הָבֵל וְאֵין-בָּם מוֹעִיל) (16:19a). I kontrast hertil siges det: «Herren er min styrke og mit værn, min tilflugt på nødens dag» (יְהוָה עֲזִי וּמַעֲזִי וּמְנוּסִי בְיוֹם צָרָה) (16:19a).

Grunden til at Jeremias karakteriserer afguderne som «løgn» (שָׁקֶר), synes altså at være, at afguderne ikke er virkelige guder og derfor heller ikke i stand til at hjælpe folket, når ulykken kommer (sml. Jer 11:12)²²⁸. Folket søger dem, fordi de tror, de kan hjælpe dem. Men ifølge Jeremias er de et bedrag, som kun er »til ulykke for [folket]» (לְרָע לָבָם) (7:6). For netop det, at folket søger deres hjælp fra dem, er en primær grund til, at Gud sender ulykken over dem (1:16). Derfor er afguderne både bedrageriske og destruktive. Og derfor vil Jeremias, at folket skal stoppe med at dyrke dem (7:6.9).

²²³ Se Afh. s. 28

²²⁴ Calvin 2000: s. 36; Thompson 1980: s. 209

²²⁵ Se Afh. note 83

²²⁶ Afsnittet er identisk med 10,12-16. Jones 1992: s. 176

²²⁷ Denne kontrast mellem Gud og afguderne er et mønster i Jeremiasbogen. Overholt 1970: s. 86; Calvin 2000: s. 71

²²⁸ Overholt 1970: s. 86

7.1.7 Jer 7:8-11: 2. problem: Folkets falske trøst i templet

Vers 4 har allerede antydnet, at templet var en hovedårsag til folkets selvbedrag. I vers 8-11 uddyber Jeremias dette. Talen rejser nogle vigtige spørgsmål: Hvad vil det sige, at folket sætter deres lid til ordene «Herrens tempel»? Hvorfor betegner Jeremias ordene «Herrens tempel» som løgneord? Og hvad fik folket til at sætte deres lid til templet? Samtidig rejser disse spørgsmål nogle større og dybere metaspørgsmål: Hvilken rolle havde tempelofrene og Guds løfter til templet og Jerusalem (og det davidiske kongedømme) for folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias? Det er det, vi nu skal se på.

Hvad vil det sige, at folket sætter deres lid til ordene «Herrens tempel»?

Verbet «at sætte sin lid til» (בטח) bruges tre gange i talen: I vers 4 og indirekte også i vers 8²²⁹ om at folket sætter deres lid til løgneordene «Herrens tempel»²³⁰; og i vers 14 om at sætte sin lid til «det hus, som [Guds] navn er udråbt over» (לְבֵיתִי אֲשֶׁר יִקְרָא שְׁמִי עָלָיו) (sml. Jer 7:10f), dvs. som Gud offentligt har erklæret som sin helligdom, nemlig templet (Deut 12:5)²³¹. På hvilken måde folket satte deres lid til templet, kommer til udtryk i vox populi udsagnet «vi er reddet» (נִצַּלְנוּ) (7:10). Verbet נִצַּל betyder i nifal «at blive reddet» eller «at være i sikkerhed»²³², og samtlige 10 steder i Jeremiasbogen bruges det om at blive reddet fra fysiske farer²³³. Oftest bruges det om, at Gud redder. I lyset af ordets betydning og brug, og i lyset af den storpolitiske situation og det deraf afledte hovedtema i talen om folkets forbliven i landet (v. 3.7.14f), er det derfor naturligt at forstå folkets udsagn, som et udtryk for, at de troede, at templet var en automatisk garant for national sikkerhed²³⁴. Udsagnet gør det også klart, at der må have været et synspunkt i omløb, der betragtede templets blotte tilstedeværelse som en forsikring om, at Jerusalem var uovervindelig²³⁵. Hvor dette synspunkt kom fra, vender vi tilbage til om lidt, men først skal vi standse op for, hvorfor Jeremias betegner ordene «Herrens tempel» som løgneord.

²²⁹ I vers 8 beskriver participiet בִּטְחִים, at folket vedvarende sætter sin lid til løgneordene. Holladay 1986: s. 244

²³⁰ Tre gange i bogen det siges, at nogen får folket til "at sætte deres lid til løgn" (בטח + שֶׁקֶר) (se Jer 13:25; 28:15; 29:31). To af de tre gange bruges det om, at de falske profeter, Hananja (28:15) og Shemaja (29:31), får folket til at sætte deres lid til "løgn". Begge steder er indholdet af løgneren forkyndelsen af et kortvarigt eksil (28:2-4; 29:25-28). Profeternes rolle i folkets bedrag, vender vi tilbage til.

²³¹ Overholt 1970: s. 15; Holladay 1986: s. 245f

²³² Se HALOT: נִצַּל, nifal, 1

²³³ Se Jer 1:8.19; 7:10; 15:20.21; 20:13; 21:12; 22:3; 39:17 og 42:11.

²³⁴ Overholt 1970: s. 18

²³⁵ Thompson 1980: s. 274

Hvorfor betegner Jeremias ordene «Herrens tempel» som løgneord?

Årsagen til at Jeremias betegner ordene «Herrens tempel» (הֵיכַל יְהוָה) som «løgneord» (דְּבַרֵּי הַשֶּׁקֶר) (v. 4), får vi i vers 8-11. I vers 9-10 stiller Jeremias folket et retorisk spørgsmål som kunne parafraseres, som følger: «Kan I leve i modstrid med pagtens betingelser (v 9) og så stadig regne med pagtens løfter om Guds nærvær i og beskyttelse af templet»? Det implicitte svar på spørgsmålet er et klart «NEJ». Pagtens løfter er uløseligt knyttet til pagtens betingelser.

Vers 9 henviser (ligesom vers 6) til pagtens indhold, nærmere bestemt til det 1. og 2. og 6.-9. bud i dekalogen ud fra en calvinsk opregning af budene²³⁶. At tro at man kan leve i ulydighed mod disse betingelser og samtidig være beskyttet af pagtens løfter, er et bedrag. Bemærk konstruktionen: «Hvordan vover I at stjæle...» (וְהִגְדִּיב) (v. 9), «... og så komme og stå foran mig i dette hus...» (וְעַמְדִּיתֶם) (v. 10). At stå foran Herren burde fylde folket med ærefrygt, men folket kommer skødesløst og søger tilflugt hos Gud i templet, blot «for at [de] kan begå» (לְמַעַן עֲשׂוּת) endnu flere afskyelige handlinger (v. 10b)²³⁹. Og i vers 11 skærper Jeremias pointen yderligere: »Er en røverkule, hvad mit hus er blevet til...?» (הֲמִקְעֵרֶת פְּרָצִים הִיא הַבַּיִת הַזֶּה). For et folk, der lever i ulydighed mod pagten og samtidig søger tilflugt i (løfterne til) templet, er templet blevet til det samme som en røverkule er for røvere – et sted hvor røveren søger tilflugt for at undgå at blive stillet til ansvar for sine forbrydelser, og hvorfra endnu flere forbrydelser udspringer²⁴⁰. Overholt citerer Volz for at påpege, hvilken vanvittig krænkelse det er at bruge Guds hus som et værn mod amoral!²⁴¹ Det er ikke templet i sig selv, der er problemet (se fx 17:24-26), men folkets misforståelse af og misbrug af templet²⁴². Som svar på folkets skødesløse adfærd og måske deistiske gudsbillede²⁴³, siger Gud ironisk til dem: «Også jeg kan se» (גַּם אֲנִי הִנֵּה רֹאֶינִי) (7:11b). Gud ser deres adfærd og/eller hvordan de betragter templet²⁴⁴, og han vil ikke lade dem ustraffet, hvis ikke de vender om.

²³⁶ Overholt 1970: s. 13f; Jones 1992: s. 148. At rækkefølgen er anderledes end i Ex 20 og Deut 5, skyldes nok bare profetisk frihed (Sml. Hos 4,2).

²³⁷ Spørgeartiklen הֲ kombineret med de isolerede inf. abs. i verset udtrykker en distance mellem den talende og handlingen. Holladay oversætter: "How dare you steal...?" eller "Do you think to steal...?". Holladay 1986: s. 244. For brugen af inf. abs. som erstatning for et finit verbum, se GKC: §113.y

²³⁸ For brugen af perf. med waw-konsekutiv efter en inf. abs., se: GKC: §112.o

²³⁹ לְמַעַן kan kun angive formål. Se HALOT: מַעַן. Pointen synes altså at være, at folkets formål med at søge tilflugt i templet, blot er at fortsætte med at begå deres afskyelige handlinger. Holladay 1986: s. 246

²⁴⁰ Jones 1992: s. 149

²⁴¹ Overholt 1970: s. 18

²⁴² Thompson 1980: s. 276; Overholt 1970: s. 16

²⁴³ Se Jer 5:12; 12:4b; sml. Sef 1:12.

²⁴⁴ Udtrykkets lidt mærkelige ordstilling rummer begge tolkninger. Holladay 1986: s. 247

Folket klynger sig altså til en løgn eller et bedrag, når de sætter deres lid til, at (Guds løfter til) templet formår at redde dem i deres nationale og storpolitiske krise, når de samtidig lever i modstrid med pagtens betingelser²⁴⁵. Templet i sig selv er ingen garant for sikkerhed. Derfor betegner Jeremias «Herrens tempel...» (הֵיכָל יְהוָה) som «løgneord, der intet gavner» (דְּבַר הַשָּׁקֶר לְבִלְתִּי הוֹעִיל) (7:8)²⁴⁶. Det er et bedrag, der ikke hjælper dem, når ulykken kommer. Inden vi ser på, hvad der fik folket til at sætte deres lid til templet, vil vi først standse op for folkets forståelse og brug af offerkulten i templet, da det giver os yderligere et perspektiv på selvbedraget.

7.1.8 Ekskurs: Folkets misforståelse og misbrug af offerkulten

I lyset af tempeltalens placering i den større kontekst i Jer 7:1-8:3 er det relevant at se på, hvilken betydning folkets forståelse af templets offerkult havde for folkets selvbedrag. For ligesom de andre afsnit i konteksten sætter ord på folkets afgudsdyrkelse (7:16-20.29-34; 8:1-4), sætter 7:21-28 ord på folkets misforståelse og misbrug af den mosaiske kult. Udover 7:21-28 er der spredte referencer til offerkulten i bogen, hvoraf 6:19f; 14:12 og til dels 17:19-27 for os udgør de vigtigste.

Jer 6:19f

Den første kritik af offerkulten i bogen finder vi i Jer 6:19f. Gud vil bringe en ulykke (רָעָה) over folket, «for til [hans] ord lyttede de ikke og [hans] lov forkastede de» (כִּי עַל-דְּבָרֵי לֹא הִקְשִׁיבוּ וְתוֹרָתִי וַיִּמָּאֲסוּ) (6:19; sml. 8:9). I lyset af at folket forholder sig på denne måde til Guds ord og lov, er den voldsomme afvisning af folkets ofre i 6:20 forståelig. Verset indledes ikke bare med et retorisk «hvorfor» (לָמָּה), men med et stærkt afvisende retorisk spørgsmål, man kunne parafrasere: «why in the world...?» (לָמָּה-זֶה)²⁴⁸. Mens Gud er ved at bringe en ulykke over folket fra det fjerne på grund af folkets ondskab (5:15), bringer folket forskellige røgelse til Gud fra det fjerne (6:20a). Folket bringer alle typer ofre²⁴⁹, men Gud er fuldstændigt uforstående overfor hvorfor. For når folket forholder sig til hans ord og lov, som de gør (6:19), så tager Gud ikke imod ofrene (6:20). At ofrene «ikke er ønskede» (לֹא לְרָצוֹן) og «ikke er [Gud] til behag» (לֹא-עֲרֹבוּ לִי), er to tekniske termer fra kulten, brugt af

²⁴⁵ Overholt 1970: s. 11

²⁴⁶ לְבִלְתִּי + inf. er en nægtende konjugation, der ordret betyder “uden at...”. Her er betydningen “som intet gavner”.

²⁴⁷ כִּי i 6:19c er eksplikativt (“For”).

²⁴⁸ Holladay 1986: s. 222f

²⁴⁹ “Brændofre” (עֹלָה) og “slagtofre” (זֶבַח) beskriver ofte totaliteten af ofre eller i det mindste af dyreofre (se Hos 6:6; Sl 50:8). Holladay 1986: s. 222f; Jones 1992: s. 137f

præsterne til at erklære ofrene gyldige eller ugyldige²⁵⁰. Folket anklages ikke for at være ligeglad med måden ofrene skulle ofres på ifølge Moseloven. Men anklagen går på, at ofre til Herren løsrevet fra lydighed mod ham, behager ham ikke og er uden virkning for folket. Denne begrundelse for afvisningen af folkets ofre uddybes i Jer 7:21-28²⁵¹.

Jer 7:21-28

Den vigtigste og mest udførlige kritik af offerkulten er Jer 7:21-28. I afsnittet forkastes ofre løsrevet fra lydighed mod Herren. Teksten er meget omdiskuteret²⁵². Nogle fortolkere har ment, at Jeremias i 7:22f påstår, at Sinaipagten overhovedet ikke indeholdt forordninger om ofre – hvilket ville være i modstrid med bl.a. Num 28:7, som netop bekræfter dette. Milgrom afviser med rette denne forståelse og påpeger, at det er vigtigt at bemærke, at Jeremias i denne kontekst kun omtaler «brændofre og slagtofre» (עֹלָה וְזֶבֶחַ) (Jer 7:21f). Når de to ord bruges sammen, bruges de udelukkende om frivillige ofre (se fx Lev 17:8; 22:17ff; Num 15:1ff), dvs. ofre som ikke var påkrævet i kulten og i den forstand ikke befalet (צוה) af Gud (Jer 7:22)²⁵³. Af samme grund taler Jeremias ikke til præsterne, men til folket²⁵⁴.

«Slagtofferet» (זֶבֶחַ) refererer til «måltidsofferet» (זֶבֶחַ הַשְּׁלָמִים) (Lev 7:15-21), som var det eneste offer, man ifølge Moseloven måtte spise²⁵⁵. At Gud i Jer 7:21 befaler, at folket «skal tilføje [deres] brændofre til [deres] slagtofre og spise kødet» (עֲלֹתֵיכֶם סָפוּ עַל־זֶבְחֵיכֶם וְאָכְלוּ בָשָׂר) ²⁵⁶ – fra dem begge! – er derfor en sarkastisk kommentar (sml. Amos 4:4f)²⁵⁷. Pointen er: «You might as well eat meat from the burnt offering as offer it on the alter»²⁵⁸. Gud er ligeglad med deres selvvalgte fromhed, hvis ikke de er lydige mod ham. Milgrom opsummerer fint afsnittets pointe:

In sum, Jeremiah has nothing to say whatsoever concerning the fixed Temple sacrifices such as the tamid [תָּמִיד]. Rather he turns to the people and urges them to renounce their individual offerings because their ritual piety is vitiated by their immoral behavior. He underscores his point with the claim that the wilderness

²⁵⁰ Holladay 1986: s. 222f; Jones 1992: s. 137f

²⁵¹ Lignende kultkritik findes i de profetiske bøger også i Es 1:10-17; Hos 6:6; 8:13; Amos 5:21-24 og Mika 6:6-8.

²⁵² For de forskellige forståelser, se Jones 1992: s. 152f

²⁵³ Milgrom 1977: s. 273

²⁵⁴ Det samme gælder Jer 6:19f.

²⁵⁵ Milgrom 1977: s. 273

²⁵⁶ סָפוּ kommer af סָפַ, der betyder “at tilføje”. Se HALOT: Qal, 1

²⁵⁷ Holladay 1986: s. 261

²⁵⁸ Holladay 1986: s. 262

covenant never enjoined upon the people to honor God with sacrifices. Thus Jeremiah does not contradict the Priestly Code which considers the olah [עֹלָה] and sebah [זִבְחָה] as individual, voluntary offerings.²⁵⁹

Gud befalede altså ikke Sinai-generationen at bringe frivillige ofre, fordi de netop var frivillige (Jer 7:22). Men Gud befalede dem at adlyde ham (שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי) (7:23; sml. Ex 19:5)²⁶⁰. Men hverken Sinai-generationen (Jer 7:24-26) eller Jeremias-generationen (7:27f) adlød ham. Og derfor afviste Gud deres ofre (7:21).

Jer 14:12

En tekst, som kaster yderligere et perspektiv på folkets forståelse af offerkulten, er Jer 14:12. I den større kontekst taler Jeremias om folkets trængsel under tørken (14:1-6). Han går i forbøn for folket (14:7-9), men Guds svar er at påpege folkets synd (14:10) og at forbyde Jeremias at gå i forbøn for folket (14:11; sml. 7:16; 11:14; 15:1). At Gud ikke vil forbarme sig over folket, uddybes i vers 12: «Når²⁶¹ de faster, vil jeg ikke høre deres klage, og når de bringer brændofre og afgrødeofre, har jeg ikke behag i dem» (כִּי יִצְמוּ אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ אֶל־רִנָּתָם וְכִי יַעֲלֶוּ עֹלָה וּמִנְחָה אֵינֶנִּי רָצִים). Verbet «at faste» (צוֹם) forekommer kun her i bogen, men navneordet «faste» (צוֹם) forekommer i 36:6 og 9. Begge steder fastes der i et forsøg på at formilde Gud på grund af folkets trængsler – i Jer 36 på grund af truslen fra Babylon²⁶² og her på grund af tørken²⁶³. Formålet med folkets brændofre og afgrøde ofre, synes at være det samme. Men Gud afviser både ofrene og folket²⁶⁴. Årsagen angives ikke eksplicit, men i lyset af bogens generelle beskrivelse af folket har Calvin nok ret, når han skriver: «[God] will not hear

²⁵⁹ Milgrom 1977: s. 274; Han følges af: Holladay 1986: s. 260–262; Contra: Levine 1993: s. 204–210. Levines konklusion vedrørende Jer 7:21-23 er, “that the first duty of the Israelites and their leaders is to obey God, not simply to worship him in accepted and expected ways.

²⁶⁰ Verbet שמע indebærer både at lytte og adlyde. Se HALOT: שמע, Qal. Derfor oversætter LXX også flere gange med ὑπακούω. Se fx Jer 3:13.25; 13:10; 16:12.

²⁶¹ כִּי kan både oversættes “når”, “hvis” og “selvom”. BHRG §40.9. Holladay 1986: s. 434

²⁶² Holladay 1989: s. 255

²⁶³ Manahan peger på, at Jer 44:16-18 kan antyde, at folket havde en magisk forståelse af ofrene. Jeremias forkyndte, at ofre til andre guder bragte Guds dom (44:2-14). Men det afviste folket og hævdede i stedet for, at ofrene bragte dem lykke og manglende ofre ulykke (44:15-18). Selvom det ikke siges eksplicit, er det muligt, at denne magiske forståelse af ofrene også ligger bag ofringerne til Herren. Manahan 1980a: s. 85

²⁶⁴ Begge dele synes at være impliceret i pluralis-suffikset i אֵינֶנִּי רָצִים. Holladay 1986: s. 434

their cries, because their heart is false»²⁶⁵. Problemet er ikke ofrene i sig selv, men folkets ulydighed mod Gud og deraf afledte misbrug af ofrene²⁶⁶.

Jer 17:19-27

At det ikke er ofrene i sig selv men folket, der er problemet fremgår af Jer 17:19-27, hvor både følgerne af folkets lydighed og ulydighed mod Herren beskrives. Hvis de vil adlyde Herren (17:24), er én af følgerne at folket skal komme fra hele landet og bringe ofre i Herrens tempel (17:26). Og af konteksten er det underforstået, at Gud da vil tage imod ofrene²⁶⁷. Dette bekræftes også af talen om ofre for det fornyede pagtsfolk efter eksilet (se fx 33:11.18).

Hvad fik folket til at sætte deres lid til templet?

I lyset af folkets falske fortrøstning til templet er det interessant at spørge, *hvad* der fik folket til at sætte deres lid til templet som garant for, at Jerusalem var uovervindelig? Eller sagt med andre ord: Hvad var kilderne til folkets optimistiske syn på deres fortsatte eksistens i landet²⁶⁸? Fortrøstningen til templet gør det klart, at det ikke bare var udtryk for en naiv og optimistisk politik, men at årsagen var at finde i en stærk teologisk overbevisning. Bright skriver:

The truth is that Jeremiah and his opponents held equally strong theological convictions. Jeremiah was convinced – on theological grounds – that the nation had fallen under God's judgment and would be destroyed if it continued in this course. His opponents were convinced – again on theological grounds – that such a thing could never happen: God would not allow it!²⁶⁹

Da Jeremiasbogen ikke svarer systematisk på, hvad der var kilderne til denne optimistiske teologi, er vi henvist til spredte referencer i bogen og en forsøgsvis rekonstruktion af den generelle ideologi og teologi ud fra andre tekster. Her synes tre forhold at have været konstituerende: Pagterne, og i

²⁶⁵ Calvin 2000: s. 87

²⁶⁶ Endnu en vigtig tekst, som synes at bekræfte, at folket mente, at ofrene i sig selv kunne afværge trængslerne, er Jer 11:15. Desværre har verset en meget usikker overleveringshistorie og rummer så mange tekstkritiske og eksegetiske problemer, at vi ikke har plads til at give det en fair behandling i dette afsnit. Se: Holladay 1986: s. 354–356; Thompson 1980: s. 340

²⁶⁷ Thompson 1980: s. 430f

²⁶⁸ Påberåbelsen af sikkerhed i Jer 7:4.10 var ikke absolut. Vi har tekster, der taler om, at profeten (8:19; 14:19) og folket (9,18) frygter dommen og har en fornemmelse af, at Gud ikke længere bor i og vil beskytte Zion. Nogle i folket huskede også Mikas ord om dommen over Zion (26,18; Mika 3:12). Og nogle virker til at have været klar over, at pagten var betinget og at dommen kom på grund af synden (8,14). Overholt 1970: s. 19

²⁶⁹ Bright 1976: s. 17

forlængelse heraf Zion-traditionen i Salmernes bog og Esajas' bog, og Guds frelse af Jerusalem i 701 f.Kr.

Pagterne

John Bright forsøger i sin bog «Covenant and Promise» at undersøge årsagerne til folkets optimistiske teologi²⁷⁰. Han peger som mange andre fortolkere på, at pagterne synes at have været konstituerende for folkets selvforståelse og en primær kilde til folkets optimisme²⁷¹. I tråd med dette skriver også Overholt:

[It] seems to be that the roots of this confidence sink deep into the soil of Israel's two great covenant traditions, both of which were connected with the temple cultus: Sinai (bound up, we must remember, with the Pentateuchal promise of the land) and David (the guarantee of a continuing monarchy)²⁷².

Det er værd at bemærke, at pagtsløfterne om både landet (Gen 13:15; Jos 14:9) og kongedømmet (2 Sam 7:13.16)²⁷³ er givet «for evigt» (עַד-עוֹלָם)²⁷⁴. Og ikke nok med det: Under David blev pagtens ark ført til Jerusalem, og Zion udpeget som stedet for Guds jordiske bolig (1 Kong 8:12; Sl 132:13f)²⁷⁵. I lyset af disse pagter med deres evige løfter er det derfor ikke underligt, at der opstod en optimistisk teologi omkring templet, som påstod, at templet, Jerusalem og folket var uovervindelige. For Gud boede jo hos dem – symboliseret ved pagtens ark i templet (Jer 3:16). Bright skriver:

The belief that Yahweh had chosen Mt. Zion as his permanent abode, and had promised to David a dynasty that would never end, was affirmed in the cult of the Jerusalem Temple and became, indeed, a central feature in the official theology of the monarchy in Judah²⁷⁶.

²⁷⁰ For en gennemgang af nogle af de forskellige årsagsforklaringer, der er blevet givet, se Bright 1976: s. 21ff

²⁷¹ Bright 1976: s. 49–77

²⁷² Overholt 1970: s. 3f

²⁷³ Davidspagten omtales ikke som “en pagt” (בְּרִית) i 2 Sam 7, men dog andre steder (fx 2 Sam 23:5; Sl 89:4.29.35.40).

²⁷⁴ Jones 1992: s. 148

²⁷⁵ Thompson 1980: s. 277; Hayes 1963: s. 420

²⁷⁶ Bright 1976: s. 58; Se også: Wessels 2007: s. 726

Denne teologi synes at ligge bag folkets optimistiske tro på, at Gud under ingen omstændigheder ville tillade templets og byens ødelæggelse²⁷⁷. Bright skriver:

Such a theology must have enabled the nation...to march toward the future with an unshakable confidence²⁷⁸.....The existing order of the nation was willed by God and founded by God; it is therefore secure forever in his immutable promises. Troubles, reversals, it may experience, but final catastrophe it need never fear, for God will never be false to his sure covenant with David²⁷⁹.

Folket var sandsynligvis klar over, at pagtsløfterne var betingede (Jer 26:18f). Men som Overholt skriver:

...by taking their election for granted (as a kind of guarantee of continuing security) the people had ceased to heed these demands...Their error was probably not so much that they denied that the covenant carried with it certain conditions, as that their view of salvation (based on their knowledge of election) as guaranteed did not permit them to take these conditions seriously enough. We are not here dealing so much with simple callousness or even naivete as with a secure orthodoxy, fed by the «forever» of the covenant traditions²⁸⁰.

Zion-traditionen i Salmernes bog og Esajas' bog

Denne optimistiske teologi i folkets unilaterale forståelse af pagterne synes at være blevet bekræftet for folket af den af pagterne afledte Zion-teologi i særligt Salmernes bog og Esajas' bog. Jones skriver:

[This confidence] is...no doubt encouraged by the long liturgical tradition, that the LORD's house can never be destroyed and therefore the people are safe. This conviction was strengthened by the theology of the Zion psalms, the events of 701 B.C. and by a complacent understanding of the teaching of Isaiah. Isaiah had predicted that, in his day, Zion *would* not fall. He had not thought that Zion *could*

²⁷⁷ Calvin 2000: s. 55

²⁷⁸ Bright 1976: s. 72

²⁷⁹ Bright 1976: s. 73

²⁸⁰ Overholt 1970: s. 22

not fall. The dogma of the inviolability of Zion is not taught by Isaiah: it is popular²⁸¹.

Pagternes fantastiske løfter blev sunget og bedt ind i folkets hjerter gennem brugen af Salmernes bog i liturgien i templet²⁸². Dette gælder særligt Zion-salmerne og kongesalmerne²⁸³. I Zion-salmerne blev det bl.a. forkyndt, at Gud bor på Zion (Sl 9:12; 76:3; 132:13f; 135:21), og at Guds frelse er knyttet til Zion (14:7; 20:3; 53:7; 69:36; 102:14). Se fx Sl 132:13f: «For Herren har udvalgt Zion, han har ønsket det som sin bolig: «Det er mit hvilested for altid, her vil jeg bo, fordi jeg har ønsket det»»; og Sl 69:36: «For Gud frelser Zion og opbygger Judas byer, og de skal bo dér og eje det». Og i kongesalmerne stadfæstes Guds evige løfter til David (se særligt Sl 78; 89 og 132). Se fx Sl 132:11f: «Herren tilsvar David en sikker ed, som han ikke vender sig fra: «Af dit livs frugt vil jeg sætte konger på din trone. Hvis dine sønner holder min pagt og mine vidnesbyrd, som jeg vil lære dem, da skal også deres sønner for altid sidde på din trone»».

Denne tradition blev yderligere artikuleret af Esajas, hvis budskab havde rod i og var formet af traditionerne om Davids-dynastiet og Zion²⁸⁴. Hayes henviser bl.a. til Es 14:32. Da en budbringer tilsyneladende beretter om truslen fra det assyriske storrige, forkynder Esajas: «Herren har grundlagt Zion, og dér skal hans hjælpeløse folk søge tilflugt»²⁸⁵ (sml. Es 10:24; 12:6; 14:32; 28:16; 30:19; 33:20; 46:13; 52:7). Men som Jones påpegede i citatet ovenfor, så blev Esajas forkyndelse af, at Zion på hans tid ikke *ville* falde, tilsyneladende til en forståelse på Jeremias tid af, at Zion ikke *kunne* falde. Men på grund af de ændrede religiøse og politiske forhold i forhold til Esajas' tid var Zion ikke en garant for sikkerhed længere, for på grund af folkets pagtsbrud og manglende omvendelse stod Zion under Guds dom (Jer 4:6.31; 6:2.23)²⁸⁶.

Guds frelse af Jerusalem i 701 f.Kr.

Guds løfte om frelse på Zion blev senere til virkelighed, da Gud ifølge både Esajas og forfatteren til Kongebøgerne greb ind og frelste Jerusalems indbyggere på mirakuløs vis i forbindelse med Sankeribs angreb i 701 f.Kr. (Es 36f; 2 Kong 18:13-29:37). Esajas forkynder i den forbindelse: «Jeg [Gud] beskytter denne by og frelser den, for min og min tjener Davids skyld» (Es 37:35). Flere

²⁸¹ Jones 1992: s. 147f

²⁸² Vi har dog på grund af usikkerhed omkring dateringen af de forskellige salmer ikke mulighed for præcist at bestemme, hvilke salmer folket har haft adgang til.

²⁸³ Se gennemgang af flere vigtige salmer i: Bright 1976: s. 58-70; Se også: Hayes 1963: s. 420-422. Ifølge Hayes bliver pagternes Zions-tradition inkorporeret i en før-israelitisk tradition om Zion som et helligt sted beskyttet af det guddommelige.

²⁸⁴ Se gennemgang i: Bright 1976: s. 94-110; Se også Motyer 1993: s. 13-17

²⁸⁵ Hayes 1963: s. 424

²⁸⁶ Overholt 1970: s. 19

fortolkere peger derfor på, at denne begivenhed kan have bekræftet folkets misforståelse af, at templet og Zion i sig selv var garant for folkets frelse²⁸⁷. Siden David erobrede Jerusalem var byen ikke blevet indtaget. Og i lyset af pagterne, traditionen og Guds tidligere indgreb, hvorfor skulle det så ske nu?

Bliver disse årsagsforklaringer bekræftet af Jeremiasbogen?

Det interessante spørgsmål er selvfølgelig, om disse årsagsforklaringer bekræftes af Jeremiasbogen selv. Selvom bogen ikke udfolder disse årsagsforklaringer tydeligt, synes de dog at blive bekræftet, både i tempeltalen og i bogen generelt.

I *tempeltalen* er det værd at bemærke, at Jeremias henviser til både løfterne om landet (Jer 7:3.7) og løfterne om Guds nærvær i templet (7:10.11.14). Men i stedet for at bekræfte folkets misforståede og unilaterale tempel- og Zion-teologi (7:4.8-15), så forsøger han at gøre det klart for folket, at Guds pagtsløfter var betingede af folkets forhold til pagtsbetingelserne (7:3.5-7).

Også andre steder i *Jeremiasbogen*, synes at bekræfte de nævnte årsagsforklaringer. Som vi så i afsnittet om vox populi udsagnene, så gav folket i Jer 21:13 udtryk for, at de betragtede Jerusalem som uovervindelig, og 8:19 synes at pege på, at noget af forklaringen var, at folket satte deres lid til, at Herren boede på Zion og havde givet løfter om et evigt kongedømme (sml. 14:19-21; 17:12f; 11:15; 12:7; 14:13). Og som vi har set, citeres folket i 2:27 for i trængslen at søge Gud og som en bøn om frelse tilsyneladende minde ham om en salme og om hans frelse af Jerusalem i forbindelse med Sankeribs angreb i 701 f.Kr. Og midt under Babylons belejring i 587 f.Kr. ber Sidkija Jeremias om at spørge Gud til råds for folket i håbet om, at Gud vil gøre ét af sine under – med en meget mulig reference til begivenhederne i 701 f.Kr. (21:1f).

Både tempeltalen og Jeremiasbogen generelt synes altså at bekræfte, at pagterne, og i forlængelse heraf Zion-traditionen i Salmernes bog og Esajas' bog, og Guds frelse af Jerusalem i 701 f.Kr. var væsentlige faktorer bag folkets falske fred i templet i Jerusalem. Og som vi skal se om lidt, synes dette bekræftet af talens klimaks i 7:12-15.

7.1.9 Jer 7:12-15: Som Shilo, sådan også Jerusalem

Ligesom folket sandsynligvis henviste til Guds frelse af Jerusalem i fortiden, henviser Jeremias nu som klimaks i sin tale til, at når Gud i fortiden havde ødelagt Shilo, som engang var Guds udvalgte helligsted, så var Jerusalem ikke sikret, selvom de i dag var Guds udvalgte helligsted (Jer 7:12-14). Og ikke nok med det: ligesom Gud godt 100 år tidligere havde forstødt Nordrigets indbyggere, ville han

²⁸⁷ Overholt 1970: s. 7f; Jones 1992: s. 147f

forstøde Judas indbyggere, fordi de ikke ville omvende sig (7:15). Det betingede løfte er nu i Jeremias retrospektive skildring blevet til en trussel.

At Jeremias vælger at henvise til Shilos ødelæggelse i stedet for udelukkende at fokusere på Nordrigets fald (som i fx Jer 3:6-10), synes at bekræfte de årsagsforklaringer, vi har været inde på ovenfor. Lighederne mellem forholdene, da Shilo var Guds udvalgte helligsted (1 Sam 1:1-7:2), og forholdene på Jeremias' tid, hvor Jerusalem var Guds udvalgte helligsted, er nemlig slående.

Helligstedet i Shilo var – i modsætning til Nordrigets helligedomme (1 Kong 12:26-33; Amos 5:5) – sanktioneret af Gud (Jos 18:1; 1 Sam 1:3). Og Shilo var – så vidt vi ved – det eneste sted ud over Jerusalem, hvor der havde stået et «Herrens tempel» (1 Sam 1:7.9.24; 3,3.15). Shilos tempel indeholdt også pagtens ark, som var helt central i Sinaipagten (1 Sam 4:4).

Derudover var tilstanden i folket på de forskellige tidspunkter meget ens. Også dengang var folket både moralsk korrupte og i politisk krise. Og dengang levede folket også i en fejlagtig forståelse af Guds nærvær hos sit folk. Og også de troede, at pagtens ark, som var symbolet på Guds nærvær hos sit folk, var en garant for Guds beskyttelse og sejr efter folkets hjerte (1 Sam 4:3). Derfor forsøgte de at udnytte pagtens ark som et politisk magtmiddel og få Gud til at handle efter deres ønske, selvom folket levede i frafald, og Gud derfor var ved at forlade sit folk²⁸⁸. Og det endte med at helligdommen blev ødelagt og præsteskabet forkastet på trods af evige løfter (2 Sam 2:30f).

1 Samuelsbog beskriver ikke eksplicit Shilos ødelæggelse, men den ligger implicit i 1 Sam 4. Det ødelæggelsen synes også at være implicit i Sl 78:60 (jf. v. 56), hvor det siges, at Gud som en straf for at Israel ikke ville overholde hans formaninger «...vragede sin bolig, Shilo» (וַיִּטַּשׁ מִשְׁכָּן שִׁלּוֹ)²⁸⁹. Arkæologien bekræfter, at Shilo blev ødelagt omkring 1050 f.Kr. Byen har derfor ganske givet ligget i ruiner på Jeremias' tid og har været et så stærkt eksempel til advarsel, at Jeremias kan sige: «Gå nu til mit sted, som var i Shilo» (לְכוּ-נָא אֶל-מְקוֹמִי אֲשֶׁר בְּשִׁילּוֹ)²⁹⁰. Når Gud ikke skånede Shilo på grund af folkets ondskab, vil Gud heller ikke skåne Jerusalem på grund af folkets ondskab (Jer 7:13f). Og ligesom Gud havde forstødt hele Efraims slægt, vil Gud forstøde Judas indbyggere (7:15).

Af det foregående står det klart, at folkets trøst i templet langt fra var tilfældig eller ubegrundet, men havde stærke traditioner og historiske begivenheder bag sig. Det var denne teologi og ideologi Jeremias var på kollision med. I den usikre nationale og politiske situation søgte folket sikkerhed. Men hvor skulle de finde den? Folket klyngede sig til ofrene og Guds løfter til templet, Zion og kongedømmet, mens Jeremias forkyndte, at problemet netop var, at folket klyngede sig til disse ydre

²⁸⁸ Overholt 1970: s. 20f

²⁸⁹ Holladay 1989: s. 102–104

²⁹⁰ Thompson 1980: s. 525

forhold som garant for, at de var reddet²⁹¹. Disse ydre ting kunne ikke redde et pagtsbrydende folk. De måtte vende om til Gud og ikke blot klynge sig til pagtens løfter, men leve efter pagtens betingelser, hvis folket skulle gøre sig håb om at blive i landet. Men folkets misforståelse af traditionen holdt dem fast i deres bedrag med alvorlige konsekvenser til følge²⁹². Og hvor dybt denne teologi og ideologi lå i folket får vi et indblik i, når vi nu skal se på folkets reaktion på tempeltalen i Jer 26. Med denne teologiske spænding i baghovedet bliver konfrontationen og afvisningen forståelig, ja nærmest uundgåelig.

7.2 Jer 26: Reaktionen på Jeremias' tempeltale

Efter at have set på tempeltalen i Jer 7, vil vi nu vende os til tempeltalen i Jer 26 og undersøge, hvad dette kapitel bidrager med af informationer om årsagerne til folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias' kald til omvendelse²⁹³. Vi vil her kun standse op for det, som er særligt for dette kapitel.

Noget af det, der gør Jer 26 særligt interessant, er, at vi her hører om forskellige reaktioner på tempeltalen fra forskellige grupper i folket og samtidig får et konkret eksempel på, hvordan forholdet mellem de civile autoriteter, de religiøse autoriteter, folket og Jeremias udspillede sig. Inden vi ser på indholdet i denne afgørende konfrontation, vil vi kort se på den historiske og litterære kontekst for afsnittet.

7.2.1 Historisk kontekst

Se afsnittet «Jer 7» og «Jeremiasbogens historiske, politiske og religiøse kontekst».

7.2.2 Litterær kontekst og opbygning

I den større kontekst beskriver Jer 26-36 folkets afvisning af Guds ord gennem Jeremias. I dette større afsnit zoomer Jer 26-29 ind på Jeremias' konfrontation med de optimistiske profeter²⁹⁴. Jer 26 har samme tema som Jer 27-29, nemlig spørgsmålet om sand og falsk profeti, men står selvstændigt på grund af dateringen i 26:1²⁹⁵. Som en intro til dette større afsnit introducerer Jer 26 derfor spørgsmålet om autenticiteten af Jeremias' profetier og beskriver forskellige reaktioner på Jeremias' tempeltale. I forhold til Jer 7 fokuserer Jer 26 altså mindre på indholdet og mere på reaktionen.

²⁹¹ Manahan 1980b: s. 181f

²⁹² Wessels 2007: s. 742

²⁹³ For forholdet mellem Jer 7 og 26, se Afh. s. 41

²⁹⁴ Holladay 1989: s. 102; Jones 1992: s. 339–341; Thompson 1980: s. 521–523

²⁹⁵ For dateringen i Jer 27:1, se Afh. s. 69f

Man kan inddele teksten, som følger:

Vers 1-6	Resume af tempeltalen
Vers 7-11	Arrestation og anklage imod Jeremias
Vers 12-15	Jeremias' forsvar
Vers 16-19	Indvending fra nogle af landets ældste
Vers 20-23	Henrettelse af profeten Urija
Vers 24	Ahikam redder Jeremias fra henrettelse

7.2.3 Jer 26:1: Intro

Ifølge 26:1 er talen fra år 609 f.Kr., og er måske blevet holdt i forbindelse med en valfartsfest dette år.

7.2.4 Jer 26:2-6: Nye elementer i tempeltalen

Vers 2-6 synes på grund af ligheder i kontekst, indhold og sprog at udgøre et resume af tempeltalen i Jer 7:1-15²⁹⁶. Begge anklagepunkter fra Jer 7 findes også her i en lidt ny sprogdragt: For det første siges det, at den varslede *ulykke* (הָרָעָה) skyldes «[folkets] *onde vej*» (מִדְרֶכּוֹ הָרָעָה) og «deres onde gerninger» (רָעָה מַעֲלָלֵיהֶם) (v. 3; sml. 7:3b.5a)²⁹⁷. For det andet alluderes der til talen om Shilo (v. 6; sml. 7:12.14). Dette resume og særligt allusionen til Shilo, som prædikenens klimaks, genkalder hovedargumentet fra Jer 7. Og netop den deri liggende kritik af den komfortable Zion-teologi, synes at være dét, der i den videre kontekst vækker modstanden mod Jeremias' tale²⁹⁸.

Som allerede nævnt er der et forskelligt fokus i Jer 7 og 26. Dette overordnede skift i fokus antydes allerede i dette resume ved nogle få tilføjelser ift. Jer 7. Her er to forhold særlig relevante.

For det første tilføjes det i Jer 26:2, at Gud indskærpede for Jeremias at sige alle de ord, som Gud havde befalet ham at sige til folket, uden at trække et ord fra. Befalingen er antitetisk formuleret. Positivt formuleret skal Jeremias tale «*alle de ord, som [Gud] har befalet [ham]*» (אֵת כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ), hvilket alluderer til kaldelsen i Jer 1:7.17. Her får Jeremias indledningsvis at vide, at hans opgave som profet er at sige *alt* det, Gud befaler ham, også når hans tilhørere vil vende sig

²⁹⁶ Thompson 1980: s. 524; Jones 1992: s. 339–341

²⁹⁷ Der er igennem hele bogen et ordspil i, at den kommende “ulykke” (רָעָה) skyldes folkets “ondskab” (רָעָה). Se fx Jer 1:14.16. Ordet forekommer 89 gange i bogen og er et nøgleord.

²⁹⁸ Jones 1992: s. 340f

imod ham. Negativt formuleret skal han tale «uden at trække et ord fra» (אֶל-תִּגְרַע דְּבָר) ²⁹⁹. Fordi Jeremias stod i fare for at formilde Herrens ord på grund af frygt for konsekvenserne (sml. 1:17), så får Jeremias at vide, at han ikke må holde et eneste ord tilbage uanset, hvor uvelkomment det er. Af dette udsagn får læseren et link om, at denne tale ville gøre folket fjendtlige overfor Jeremias ³⁰⁰. Af det følgende fremgår det, at Jeremias er lydige mod befalingen (v. 7.8.12.15).

For det andet antyder sprogbrugen i vers 5, at folket ikke vil lytte til Jeremias' kald til omvendelse. Selvom det eksplicit siges, at de «måske» (אִילָּי ³⁰¹) vil høre og vende om (v 3a), og at betingelsessætningen i vers 4b-6 peger på, at dette er en mulighed (sml. v 13; 7:3.5-7) ³⁰², så antyder sprogbrugen i vers 5, at de ikke vil: En del af betingelsen for at undgå ulykken er, at folket vil høre profeterne, «som [Gud] bliver ved med at sende» (אֲשֶׁר אֲנֹכִי שִׁלַּח אֲלֵיכֶם וְהַשָּׁבִים וְשִׁלַּח). Udtrykket betyder «at sende igen og igen» ³⁰³. Men at folket blev ved med ikke at høre på dem (v 5b), varsler, at de heller ikke nu vil lytte til profeten Jeremias' tale.

Det, som folket i det følgende reagerer imod, er (for en ydre betragtning) ikke så meget kaldet til omvendelse som konsekvenserne af, at de ikke omvender sig. Nemlig, at Gud vil gøre med templet «som Shilo» (בְּשִׁלֹה) og gøre Jerusalem «til en forbandelse» (לְקָלָה) for alle jordens folk (v 6) ³⁰⁴. Forbandelsen er i lyset af konteksten en forbandelse på grund af ulydighed mod pagten ³⁰⁵. Selvom der intet forbud er i loven om at tale imod templet eller Jerusalem, så var Jeremias' tale imod accepterede teologiske synspunkter og blev derfor betragtet som blasfemi, hvilket den følgende retssag tydeligt viser ³⁰⁶.

7.2.5 Jer 26:7-11: Arrestation og anklage imod Jeremias

I dette afsnit hører vi om flere vigtige grupper: præsterne, profeterne, Judas kongelige embedsmænd, nogle af landets ældste og hele folket (Jer 26:7.10). For bedst muligt at kunne forstå

²⁹⁹ Denne formulering bruges også i Deut 4:2 og 13:1 om Moses, der indskærper Israels folk at de ikke må lægge noget til eller trække noget fra Guds lov. Se HALOT: גרע. Vi møder samme sag i Jer 38:14.25 og 42:4.

³⁰⁰ Thompson 1980: s. 524

³⁰¹ Se også Jer 36:3.7 og 21:2.

³⁰² Også אם i vers 4b med imp. i protasis (v 4b) og kons. perf. i apodosis (v 6a) angiver oftest, hvad der er muligt eller virkeligt. Se GKC: §159.I

³⁰³ שָׁבִים er en inf. abs. i betydningen «at gøre noget tidligt». Det er et tilbagevendende udtryk i bogen, som bruges om det at gøre noget ivrigt og vedholdende (sml. Jer 7:25; 25:4; 29:19; 35:15; 44:4.). Se HALOT: שָׁבִים, hifil 2.b.; Se også Thompson 1980: s. 524.

³⁰⁴ Se HALOT: קָלָה

³⁰⁵ Jones 1992: s. 342

³⁰⁶ Thompson 1980: s. 525

den følgende konfrontation, vil vi, inden vi går videre, først se på en kort karakteristik af disse grupper.

7.2.6 Ekskurs: Det politiske og religiøse lederskab i folket

Præsterne (הַכֹּהֲנִים)

Der er i bogen ingen kritik af, at præsterne ikke er indsat ifølge loven om slægtsfølge (Lev 3:1ff). Præsterne er derfor med al sandsynlighed det officielt sanktionerede kultiske personale, der er knyttet til templet i Jerusalem³⁰⁷. Over halvdelen af de gange præsterne er nævnt i bogen, forekommer de sammen med profeterne³⁰⁸. Et meget præcist billede af forholdet mellem dem er ud fra de tilgængelige oplysninger ikke mulig. Dog synes det som om, at præsterne i høj grad lyttede til de falske profeter. I Jer 5:31b siges det, at «præsterne hersker ved [profeternes] hånd» (עַל־יְדֵיהֶם) ³⁰⁹, dvs. på profeternes befaling³¹⁰. Præsterne synes med andre ord at være styret af profeternes ord og vejledning. Dette billede bekræftes af 27:16, hvor Jeremias formaner præsterne i Jerusalem til ikke at lytte til de falske profeter (sml. 28:1.5)³¹¹. Og i forlængelse heraf beskriver 29:25ff, hvordan en falsk profet fra eksilet i Babylon, Shemaja, havde sendt et brev til andenpræsten Sefanja med en befaling om, at få ham til at lukke munden på Jeremias³¹². Den samme Sefanja fungerer også som udsending for kong Sidkija i 21:1 og 37:3 og virker altså til i en eller anden forstand også at have været tilknyttet kongehuset. Det fremgår også, at (i hvert fald nogle af) præsterne også profeterede. Et eksempel på dette finder vi i 20:1-6, hvor Jeremias anklager Pashkur, der var præst og overopsynsmand i Herrens tempel, for at have profeteret «løgn» (שֶׁקֶר). Præsterne generelt anklages også sammen med de falske profeter for at forkynde «fred, fred, skønt der ikke er fred» (6:13-14; 8:10-11). Og i domsafsnittet over de falske profeter (23:9-40), er der også en dom over præsterne (23:11.33.34). I kraft af deres position i establishmentet, var de derfor også en autoritet, som folket lyttede til (18:18). Og netop i kraft af deres indflydelse på folket også en gruppe,

³⁰⁷ Thompson 1980: s. 525

³⁰⁸ Se Jer 2:8.26; 4:9; 5:31; 6:13; 8:1.10; 13:13; 14:18; 18:18; 23:11.33.34; 26:7.8.11.16; 27:16; 28:1.5; 29:1.25(x2).26(x2); 32:32. I alt 26 ud af 41 gange.

³⁰⁹ Suffikset יְדֵיהֶם refererer mest naturligt til profeterne i 5:30a.

³¹⁰ Udtrykket er dog omdiskuteret, særligt forståelsen af יָדָה. Holladay 1986: s. 201; Holladay afviser den almindelige betydning af יָדָה, nemlig "herske" (se HALOT: I יָדָה), fordi han mener, at tanken om, at præsterne er i hænderne på profeterne, er fremmed for Jeremiasbogen. Argumentet holder dog ikke (se Jer 27:16; 29:25ff). Se forskellige tolkninger hos Jones 1992: s. 129–131

³¹¹ Jones 1992: s. 342

³¹² Se 52:24; sml. 2 Kong 25:18.

som Jeremias var i opposition til. Dette står klart allerede fra bogens indledning (1:18) og bekræftes bogen igennem (se særligt 20:1-6; 26:7-9).

Profeterne (הַנְּבִיאִים)

Titlen «profet» (נְבִיא) forekommer 95 gange i Jeremiasbogen ud af i alt 315 gange i GT³¹³. Dette indikerer vigtigheden af talen om profeter i bogen! Ordet bruges om både sande og falske profeter. I dette afsnit bruges det om de profeter, der var Jeremias' modstandere, dvs. de falske profeter. I LXX har man i Jer 26:7-16 (MT) derfor også valgt at oversætte eller tolke «profeterne» (הַנְּבִיאִים) som «de falske profeter» (οἱ ψευδοπροφῆται). At profeterne så ofte beskrives sammen med de kultiske præster og her fører en fælles sag sammen med dem, kan pege på, at de måske også var en del af templets kultiske personale³¹⁴. Uanset var de en vigtig autoritet i samfundet og havde en bestemmende indflydelse på folket (5:31; 18:18), som vi skal se i afsnittet om de falske profeter. Her skal det blot forud påpeges, at Jeremias' primære anklage imod dem er, at de i stedet for at forkynde Guds kald til omvendelse (23:22), forkynnder «nøgen» (שָׁקֵר) ved at forkynde, at folket i den meget kritiske storpolitiske situation ikke skal frygte, men at Gud vil give dem tryghed og fred i Jerusalem (14:13-15). Som en overfladisk og ligegyldig læge, der sender en døende patient hjem uden at diagnosticere og behandle, sådan forkyndte de fred og ingen fare med et faretruende Babylon inden for rækkevidde (6:13f; 8:10f). Det er denne forkyndelse, der er baggrunden bag Jeremias' konfrontation med profeterne og præsterne i Jer 26, med profeterne i Jerusalem i Jer 27-28 og med profeterne i Babylon i Jer 29.

Judas kongelige embedsmænd (שָׂרֵי יְהוּדָה)

I kongetiden blev ordet שָׂר brugt både om militære kommandører (2 Kong 11:4); om guvernører over byer og distrikter (1 Kong 20:14) og om embedsmænd ved kongens palads (1 Kong 22:26)³¹⁵. I Jeremiasbogen er שָׂר oftest omtalt sammen med Judas eller nabofolkenes konger³¹⁶. De har derfor med al sandsynlighed været embedsmænd for kongen³¹⁷. Men det er ikke muligt at være meget

³¹³ Se HALOT: נְבִיא

³¹⁴ Thompson 1980: s. 525

³¹⁵ Holladay 1986: s. 45

³¹⁶ Fra Jer 40:7 bruges dog også flere gange også om militære kommandører.

³¹⁷ Se også udtrykket "hans [dvs. Sidkijas] stormænd" (שָׂרָיו) i Jer 24:8 og 34:21.

mere specifik³¹⁸. Her i afsnittet fungerer de som dommere (Jer 26:10). Der har uden tvivl været lidt forskellige stormænd under forskellige konger – da nogle blev ført i eksil i 597 f.Kr. (24:1; 29:1). De har uden tvivl haft en afgørende rolle i lederskabet – under Sidkija ser det ud til, at de helt tog magten (38:25.27). De omtales generelt negativt (se fx 1:18)³¹⁹. Derfor er det også lidt overraskende, at de her i konteksten skildres overvejende positivt, ved at de lytter til Jeremias og erklærer ham uskyldig (26:16). Det samme gælder Jer 36 (se v. 12.14.19.21). Men modstanden mod Jeremias virker til åbenlyst at spire frem, da hans forkyndelse under babyloniernes belejring får ham til at fremstå som en landsforræder (37:14f; 38:4.25.27)³²⁰.

Nogle af landets ældste (אֲנָשִׁים מִזְקְנֵי הָאָרֶץ)

Ordparret «landets ældste» forekommer kun her. I Jer 19:1 hører vi om «folkets ældste» (מִזְקְנֵי הָעָם) og «præsternes ældste» (מִזְקְנֵי הַכֹּהֲנִים) og i 29:1 om «de overlevende ældste» (יְתֵר זִקְנֵי הַגּוֹלָה). Vi ved ikke meget om dem, men de var tilsyneladende en vigtig gruppe, der havde en eller anden form for officiel position som ledende indbyggere eller repræsentanter for folket eller byen³²¹.

Hele folket (כָּל־הָעָם)

Identificeringen af denne gruppe i Jer 26:7-19 er omdiskuteret. Årsagen er, at «hele folket» i vers 7-9 ønsker at henrette Jeremias, mens de i vers 11f.16 forsvarer Jeremias. Men i lyset af, at konteksten nok er en af valfartsfesterne, hvor der var mange mennesker forsamlet (og stemningen var optimistisk), er Calvin nok ikke helt gal på den, når han understreger, hvordan store forsamlinger let kan rives med i mange forskellige retninger (sml. Apg 19:32)³²². «Hele folket» er med andre ord de folk, der er kommet for at tilbede i templet (Jer 26:2).

Med gennemgangen af Jer 7 og dette overblik over de forskellige grupperinger i baghovedet, bliver den voldsomme reaktion på Jeremias' tale i Jer 26:7-11 mere forståelig. De griber ham og kræver

³¹⁸ Holladay 1986: s. 45

³¹⁹ De er sikker inkluderet i gruppen "de store [i folket]" (הַגְּדֹלִים) i Jer 5:5; 6:13; 8:10; 16:6; 31:34; 42:1.8 og 44:12.

³²⁰ Jones 1992: s. 340

³²¹ Jones 1992: s. 343f

³²² Calvin skriver: "...sedition is easily raised when thoughtless people are excited". Calvin 2000: s. 153; Han følges af: Holladay 1989: s. 104f; Thompson påpeger, at referencen til "hele folket" (כָּל־הָעָם) i vers 8 må forstås generelt som "nogle fra hele folket", da alle umuligt kunne gribe Jeremias. Thompson 1980: s. 521

hans død: «Du skal visselig dø» (מֹות תָּמוּת) (26:8)³²³. Præsterne og profeterne tager initiativet (26:11.16). De kan have været styret af motiver om hævn på grund af Jeremias' anklage og dom over dem³²⁴. Men i lyset af hvad vi har været inde på, er den primære grund nok nærmere, at de oprigtigt mener, at Jeremias med sin tale om templet og Jerusalem viste sig at være en falsk profet, der ifølge Moseloven skulle stenes (Deut 13:1ff)³²⁵. Han modsagde grundlæggende dogmer i den officielle teologi i det stærkeste sprog og i Herrens navn³²⁶. Holladay skriver: «What one sees here then is not so much mob hysteria as a theological judgment anchored in the tradition»³²⁷.

Som det ofte kan ske i debatter, hvor man er fordomsfuld og fastlåst (måske fordi man føler sig forurettet) og derfor ikke er villig til at spørge, om der er noget sandt i det modparten siger, så fortægger de Jeremias' tale i et forsøg på at retfærdiggøre sig selv. Folket udelader det betingede i talen («hvis I ikke lytter til mig...», Jer 26:4f), og gør derved pagtsbetingelsen til en uigenkaldelig guddommelig straf³²⁸. Anklagen retter sig mod Jeremias' tale om templet og byen (26:9). Der var ingen lov imod at profetere imod Jerusalem (sml. 26:18f). Men det virker til, at de var så fastlåst i deres egen teologi, at de mente, at dét, at Jeremias talte imod Guds løfter, var tegn på, at han var en falsk profet³²⁹. De mente at have teologien og loven på deres side i deres anklage. Og da Judas stormænd kommer til og fungerer som dommere i en officiel retssag (26:10)³³⁰, udelader de igen Guds godhed i det betingede løfte og vælger samtidig kun at omtale «denne by» (הָעִיר הַזֹּאת) og ikke også omtale «dette hus» (הַבַּיִת הַזֶּה). Derved fokuserer de udelukkende på de politiske konsekvenser (byen) og ikke på de kultiske konsekvenser (templet) (26:11). Effekten af anklagen bliver, at Jeremias undergraver staten og samtidig taler blasfemisk imod Herren ved at tale imod byen. Dødsdommen fremstår nu som den retfærdige straf for blasfemi (Lev 24:10-16)³³¹.

7.2.7 Jer 26:12-15: Jeremias' forsvar

Som et forsvar på det religiøse establishment og folkets anklage forsvarer Jeremias sig ved at fastholde, at det er Herren, der har sendt ham (Jer 26:12.15); ved at korrigere fordrejelsen af hans prædiken og tale om *både* byen og templet; ved at understrege, at det betingede løfte viser, at både

³²³ מֹות תָּמוּת er en forstærkende inf. abs. + verbum af samme rod. Se GKC: §113.n

³²⁴ Jones 1992: s. 342

³²⁵ Thompson 1980: s. 525

³²⁶ Bright 1976: s. 164

³²⁷ Holladay 1989: s. 106

³²⁸ Holladay 1989: s. 105f

³²⁹ Jones 1992: s. 343

³³⁰ Jones 1992: s. 343

³³¹ Holladay 1989: s. 107

Gud og Jeremias vil dem det godt og ikke beder dem om noget urimeligt (26:13); ved at tale til deres samvittighed og bede dem gøre, hvad de finder rigtigt (26:14); og til sidst komme med en advarsel mod at komme til at bringe uskyldigt blod over byen og dens indbyggere (26:15; sml. Deut 19:10-13)³³².

7.2.8 Jer 26:16-19: Indvendingen fra nogle af landets ældste

Jeremias' forsvar overbeviser stormændene, og folket vender på en tallerken og støtter dem (Jer 26:16)³³³. Jeremias frikendes og dødsdommen annulleres. Begrundelsen er: «For i Herren vores Guds navn har han talt til os» (כִּי בְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ) (26:16). Denne frikendelse udtales før de ældstes forsvar (26:17-19). Men som Holladay påpeger, så er GT generelt ikke optaget af kronologi på samme måde som vi er i dag³³⁴. Stormændenes frikendelse kan derfor både skyldes, at de af Jeremias' forsvar var blevet overbevist om, at han var sendt af Gud (sml. 26:11.15), men også at de lyttede til de ældstes forsvar af Jeremias. Alternativt forstærker de ældstes forsvar blot stormændenes dom. Jeremias får altså her støtte fra både de officielle og mere uofficielle ledere i folket.

De ældste henviser til, at Mika, som traditionen anså som en sand profet, også havde forkyndt Zions ødelæggelse (Jer 26:18). De citerer næsten ordret Mika 3:12. Deres argument går altså på, at der er præcedens for, at en profet taler imod Jerusalem uden at blive henrettet. Mikas ord var endnu ikke blevet opfyldt, men hans ord blev alligevel betragtet som sande. Det antyder, at i hvert fald nogle af landets ældste havde en forståelse af, at Zion ikke var uovervindelig, og at profetord kunne være betingede (sml. Jer 26:19).

Forsvaret ender med en kontrast mellem Hizkijas reaktion på Mikas budskab og folkets reaktion på Jeremias' budskab (26:19). Hizkija og folket dengang gik ikke så vidt³³⁵, at de dræbte Mika, men de frygtede Herren og formildede ham, så han fortrød ulykken i forbindelse med Sankeribs invasion i 701 f.Kr. (Es 37-38; sml. Jer 26:13). «Men vi er ved at skabe en stor ulykke for os selv» (וְאַנְחֵנוּ עֹשִׂים) (רָעָה גְדוֹלָה עַל־נַפְשׁוֹתֵינוּ). Udtrykket må i konteksten forstås som en mulig men uønsket fremtid³³⁶. At det er den vej, det går, antydes af inklusionen af 26:20-23, som beskriver en ny begivenhed, der ikke

³³² For det "at udgyde uskyldigt blod", se Afh. note 214

³³³ Calvin 2000: s. 153

³³⁴ Holladay 1989: s. 102

³³⁵ Inf. + verb af samme rod (הָרַמַּת הָמָתָהוּ) skal her nok forstås i betydningen "go so far as to put him to death".

Holladay 1989: s. 108

³³⁶ Jones 1992: s. 344

fandt sted i forbindelse med tempeltalen³³⁷. Her stilles Jojakims i kontrast til Hizkija, og forstærker temaet i Jer 26-36 om at folket ikke ville lytte til Herrens profeter og derved bragte dommen over sig selv³³⁸.

7.2.9 Jer 26:20-23: Henrettelse af profeten Urija

Mange mener, at disse vers er en senere tilføjelse, men det er uden tekstgrundlag³³⁹. Inddragelsen af afsnittet er en del af argumentet. Ligesom Mika var en parallel til Jeremias i fortiden, er Urija en parallel til Jeremias i nutiden. Det vigtige for os er ikke detaljerne, men hovedpointen.

Vi hører ikke om Urija andre steder, men af teksten fremgår det, at han var en profet, der ligesom Jeremias forkyndte imod «denne by» (הָעִיר הַזֹּאת) og «dette land» (הָאָרֶץ הַזֹּאת) (Jer 26:20). Jeremias har uden tvivl inkluderet denne begivenhed for retrospektivt at understrege, hvilken stor fare han var i³⁴⁰, og for gennem kontrasten mellem Hizkija, der omvendte sig, og Jojakim, der lod Urija myrde (26:21-23; sml. 2 Krøn 24:20-22), at antyde, at Jojakim og folket skabte en stor ulykke for sig selv ved ikke at lytte til Jeremias. Derved introduceres det store hovedtema i Jer 26-36: På trods af den forholdsvist positive reaktion fra stormændene, nogle af landets ældste og folket i forbindelse med tempeltalen, så ville hverken stormændene eller folket tage Jeremias' budskab til sig og omvende sig og bragte derved ulykken over sig selv.

7.2.10 Jer 26:24: Ahikam redder Jeremias fra henrettelse

Som vi har været inde på blev statsskriveren Shafan og hans sønner tilsyneladende grebet af vækkelsen under kong Josija og synes at have haft et godt forhold til Jeremias. De synes også at have haft stor status og indflydelse i folket som fx Ahikam, der her redder Jeremias fra døden³⁴¹.

Af det ovenstående er det blevet klart, hvor dybt den misforståede tempel- og Zionteologi lå i folket. Vi vil nu se på, hvordan folket blev yderligere prisgivet i dette selvbedrag af, at pseudoprofeterne, der var den primære åndelige autoritet i folket, blot bekræftede folket med deres vejledning, der af Jeremias betegnes "falsk" (שָׁקֶר).

³³⁷ Dette er den mest naturlige forståelse, da alle stormændene her går imod Urija i modsætningen til Jer 26:16. Jones 1992: s. 340

³³⁸ Jones 1992: s. 344

³³⁹ Holladay 1989: s. 102. LXX har nogle små ubetydelige afvigelser fra MT i Jer 26:20-23. Thompson 1980: s. 522

³⁴⁰ Thompson 1980: s. 528

³⁴¹ Holladay 1989: s. 110

8 Pseudo-profeterne – en falsk vejledning

Som det er fremgået af afhandlingen, og som det fremgår mange steder af Jeremiasbogen, så havde pseudo-profeterne en afgørende betydning for folkets selvbedrag og deres afvisning af Jeremias' forkyndelse. Derfor vil vi nu undersøge, på hvilken måde og i hvilken grad de påvirkede folket med deres liv og forkyndelse og bagvedliggende teologi?

Profeterne blev i Jeremias' samtid forstået som budbringere fra Herren ind i folkets konkrete situation³⁴². Og den tiltagende storpolitiske trussel fra det neo-babylonske imperium, synes at have krævet et religiøst svar i Juda. Derfor fremstod der mange profeter³⁴³. Men ikke alle var, hvad de forgav at være.

Intet sted i GT hører vi så meget om pseudo-profeter som i Jeremiasbogen. Dette afspejles bl.a. ved, at ordet «profet» (נָבִיא)³⁴⁴ forekommer 95 gange i bogen ud af i alt 315 forekomster i GT³⁴⁵. Ikke alle, men langt de fleste af disse steder omhandler pseudo-profeterne, dvs. de profeter som Jeremias' stod i opposition til og var i konfrontation med. De beskrives med ordet נָבִיא, fordi der i MT ikke findes et ord for «en falsk profet»³⁴⁶. Termen «pseudo-profet» kommer fra LXX, der ni steder har valgt at fortolke og oversætte ordet «profet» (נָבִיא) med «pseudo-profet» (ψευδοπροφήτης)³⁴⁷ (MT: 6:13; 26:7.8.11.16; 27:9; 28:1; 29:1.8)³⁴⁸. Brugen er ikke konsistent, men synes at være en forklarende tilføjelse i LXX i Jeremias' konflikt med pseudo-profeterne i primært Jer 26-29³⁴⁹. Som vi skal se i det følgende anklages disse profeter for at forkynde «לֹא» (שֶׁקֶר). I lyset af, at hebraisk ikke har noget ord for en «pseudo-profet», så er ψευδοπροφήτης i konteksten en velbegrunnet oversættelse af נָבִיא. Omtalen af pseudo-profeterne finder vi primært i Jer 23 og 27-29. Derfor vil vi først komme med nogle indledende kommentarer til dette afsnit.

³⁴² Overholt 1967: s. 241

³⁴³ Manahan 1980a: s. 78

³⁴⁴ Den etymologiske betydning af נָבִיא har været stærkt omdiskuteret; men i dag vil de fleste aflede det af det akkadiske ord nabû, "at kalde"; Se HALOT: נָבִיא. Det er stadig uvist, om ordet skal forstås aktivt (en der kalder, dvs. en talsmand) eller passivt (en der er kaldet). Vang 1981: s. 145

³⁴⁵ Verbet "at profetere" (נָבִיא) forekommer 40 gange i bogen ud af i alt 115 gange i GT.

³⁴⁶ Ordet "løgne-profet" (נָבִיא כֶּזֶב) bliver først formuleret ifm. Qumran-teksterne. Vang 1981: s. 137

³⁴⁷ "Pseudo-profet" er den bedste oversættelse af ψευδοπροφήτης, da udtryk som "falsk profet" eller "løgne-profet" kan give den fornemmelse, at disse profeter var uoprigtige og falske og bevidst fyldte folket med løgn. Som vi skal se i det følgende er dette langt fra tilfældet. Sagen er derimod, at de foregiver at være noget, som de ikke er uden selv at vide det. BDAG oversætter ψευδοπροφήτης med "one who falsely claims to be a prophet of God or who prophesies falsely, false/bogus prophet". Se BDAG: ψευδοπροφήτης.

³⁴⁸ Herudover forekommer ψευδοπροφήτης kun i Zak 13:2 i LXX.

³⁴⁹ Hill 2002: s. 34

8.1 Indledende kommentarer til Jer 23 og 27-29

Inden vi vender os til at undersøge, på hvilken måde og i hvilken grad pseudo-profeterne var en medvirkende årsag til folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias, må vi komme med nogle indledende bemærkninger til de to afsnit i bogen, der mest udførligt behandler disse hovedaktører i Jeremiasbogen.

8.1.1 Jer 23

Jer 23:9-40 er Jeremias' mest omfattende vurdering af og dom over pseudo-profeterne. Afsnittet indeholder flere mindre perikoper, som er sat sammen på grund af det fælles tema: kritik af pseudo-profeternes budskab³⁵⁰. Der er i afsnittet ingen væsentlige tekstkritiske problemer, der har indflydelse på vores undersøgelse.

8.1.2 Jer 27-29

Jer 27-29 er et historisk narrativ, der viser nogle eksempler på Jeremias' kamp med pseudo-profeterne i Jerusalem (Jer 27-28) og i Babylon (Jer 29). Afsnittet betragtes normalt som en enhed på grund af fælles stil, tid, tema og struktur³⁵¹.

Hele narrativet synes at være fra perioden mellem den anden og tredje deportation i 597-586 f.Kr. under kong Sidkija (Jer 27:3.12; 28:1; 29:2)³⁵².

Det overordnede tema i afsnittet er folkets underkastelse under Babylon – symboliseret ved Jeremias' åg (Jer 27:2; 28:2) – og længden af eksilet for de deporterede i (604 og) 597 f.Kr. – symboliseret ved karrene fra Herrens tempel (27:16; 28:3).

Strukturelt indeholder Jer 27-28 og 29 hver to overordnede afsnit. Først forkyndes Jeremias' budskab om de to nævnte forhold (27:2-22; 29:1-14). Dernæst gives der konkrete eksempler på modstanden mod denne forkyndelse (28:1-17; 29:15/21-32)³⁵³. Baggrunden for brevet til de

³⁵⁰ Overholt 1970: s. 49

³⁵¹ Overholt 1967: s. 242f. Osuji 2006: s. 437f

³⁵² Der er i Jer 27-29 nogle væsentlige forskelle mellem MT og LXX. Oftest mangler LXX nogle ord, sætninger, ja endda et helt afsnit (29:16-20). Men næsten alle MT's tilføjelser indeholder ikke nye tanker, men forklarer de eksisterende. Overholt konkluderer: "...the narrative is in all its essentials the same, no matter which of the versions an investigator favours" (s. 27). To forhold skal dog bemærkes. For det første: Jer 27:1 findes ikke i LXX og MT passer ikke i konteksten. 27:2-22 beskriver åbenlyst tiden efter Jojakin (27:16f) og under Sidkija (27:3.12). 27:1 kunne evt. høre til Jer 26, men det er utænkeligt, da Jeremias plejer at indlede og ikke afslutte med et sådant introduktionsvers. Verset bør derfor udelades som i LXX. For det andet: Mange betragter Jer 29:16-20 som sekundært. Uanset vurderingen af dette forhold bidrager afsnittet ikke med nye og vigtige indsigter for os og vil derfor blive udeladt i behandlingen. Overholt 1970: s. 25-27

³⁵³ Overholt 1967: s. 242

landflygtige i Babylon (29:1ff) er muligvis, at Jerusalem-profeternes forkyndelse om at eksilet snart ville være overstået, nok havde nået de bortførte i Babylon og givet dem et falsk håb, som Jeremias ønskede at komme i møde³⁵⁴.

Overordnet betragtet giver Jer 27-29 et indblik i, hvordan pseudo-profeternes virksomhed udspillede sig i praksis, hvad deres selvforståelse var, hvad indholdet i deres forkyndelse var, og hvordan folket opfattede både dem og dét, de sagde.

Den omfattende omtale gør, at vi ikke har mulighed for en tilbundsående undersøgelse af pseudo-profeterne i Jeremiasbogen. Vi vil derfor blot se på nogle hovedtræk. Vores fokus er, hvilken rolle pseudo-profeterne og deres forkyndelse havde for folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias. Dette vil vi undersøge ved først at se på pseudo-profeternes rolle i samfundet og folkets forståelse af pseudo-profeterne. Med denne baggrund forstår vi nemlig bedre, på hvilken måde og i hvilken grad pseudo-profeterne prægede folket med deres liv og forkyndelse og deres bagvedliggende teologi³⁵⁵.

8.2 Pseudo-profeternes rolle i samfundet

Når vi skal undersøge, hvilken indflydelse pseudo-profeterne havde på folkets selvbedrag og deres afvisning af Jeremias, er det væsentligt at standse op for, hvilken rolle disse profeter havde i det politiske og religiøse lederskab og i samfundet generelt. Med andre ord: Hvor stor en autoritet var de? Og hvor stor taleret havde de i lederskabet og samfundet?³⁵⁶

Det overordnede billede i bogen er, at profeterne sammen med kongehuset udgjorde den vigtigste autoritet i samfundet, og at der næppe var nogen gruppe med større taleret i folkets liv end profeterne. Udover folkeoralerne har vi kun to steder i bogen et længere domafsnit talt til én specifik gruppe. Det ene er talt «til Judas kongehus» (לְבֵית מֶלֶךְ יְהוּדָה) (Jer 21:11-23:8). Det andet er talt «til profeterne» (לְנָבִיאִים) (23:9-40). Formålet med disse to udtryk og afsnit er nok at linke kongehuset og profeterne som de mest indflydelsesrige og dermed også mest ansvarlige ledere i folket³⁵⁷. Dette billede synes at blive bekræftet af den omfattende omtale og kritik af særligt profeterne og til dels også kongehuset igennem hele bogen. Tankevækkende nok er der ingen samlet vurdering og kritik af

³⁵⁴ Overholt 1970: s. 28

³⁵⁵ En systematisering af komplekse forhold fra en fjern tilgængelig tid vil uundgåeligt være tilbøjelig til at forenkle de forhold, der beskrives. Jeg er bevidst om diversiteten af personer, relationer, teologier osv., men vil forsøge i al utilstrækkelighed at systematisere forholdene, som Jeremias retrospektivt har valgt at fremstille dem i Jeremiasbogen.

³⁵⁶ For bogens tale om profeterne, se også Afh. s. 63

³⁵⁷ Jones 1992: s. 302

hverken præster eller stormænd. Tre tekster i bogen uddyber på en særlig måde pseudo-profeternes autoritet og taleret i folket nærmere: Jer 23:15b; 18:18 og 5:30f.

Jer 23:15b

I domsafsnittet om profeterne siges det i Jer 23:15b, at «fra Jerusalems profeter er gudløsheden gået ud til hele landet» (מֵאֵת נְבִיאֵי יְרוּשָׁלַם יֵצְאָה הַנֶּפֶחַ לְכָל־הָאָרֶץ). Ordet הַנֶּפֶחַ forekommer kun her i bogen, men er afledt af verbet חָנַף, som betyder «at være gudløs eller vanhellig» (se 3:1f.9; 23:11)³⁵⁸. Ordet beskriver det, der krænker Guds hellighed³⁵⁹. Denne «gudløshed» har offentligt fundet sted i templet (23:11; sml. fx 32:34f)³⁶⁰, og måske bl.a. derfor og derfra spredt sig til hele folket. Uanset gør verset det klart, at Jerusalems profeter er en meget væsentlig – om ikke den væsentligste – årsag til folkets gudløshed. Som lederne, så folket.

Jer 18:18

At det forholder sig på denne måde, skyldes i høj grad også den autoritet profeterne var i samfundet og deraf den taleret, folket gav dem i deres liv. Som vi så i afsnittet om vox populi, citerer Jeremias folket for at lave en sammensværgelse imod Jeremias, fordi de sætter deres lid til det religiøse establishment i folket, heriblandt profeterne (Jer 18:18)³⁶¹. Folket er overbevist om, at deres vejledning ikke fejler. Derfor afviser de Jeremias. Og som vi så, havde folket mange gode grunde til at de skulle sætte deres lid til pseudo-profeterne og ikke til Jeremias.

Jer 5:30f

I Jer 5:30f tilføjes yderligere to perspektiver. Som vi så i afsnittet om præsterne, synes 5:31 at pege på profeternes ledende rolle i det religiøse lederskab, hvilket blot yderligere understreger deres indflydelse i samfundet³⁶². Samtidig fremstilles folket i 5:31c som passive tilhængere, der er tilfredse med establishmentets destruktive ledelse³⁶³. Profeterne og præsterne har altså det primære ansvar, men folket er medansvarlige, fordi «[de] elsker det sådan» (וְעָמִי אֲהַבּוּ כֵן). «Sådan» (כֵן) synes at referere til profeternes rolle i både selv og gennem præsterne at udbrede «løgn» (שָׁקֶר) (5:31ab)³⁶⁴.

³⁵⁸ Se HALOT: I חָנַף.

³⁵⁹ Jones 1992: s. 307; Holladay skriver: "It denotes that which resists what is sacred". Holladay 1986: s. 628

³⁶⁰ Og ifølge Ezekiels bog også i det skjulte (Ez 8-11).

³⁶¹ Se Afh. s. 36

³⁶² Se Afh. s. 63

³⁶³ Holladay 1986: s. 201

³⁶⁴ Jones 1992: s. 130f

Men da denne løgn intet gavner dem, når ulykken kommer, lyder Jeremias' reaktion: «Men hvad vil de gøre, når enden kommer?» (וְמַה־תַּעֲשׂוּ לְאַחֲרֵיתָהּ)³⁶⁵.

Dette billede af profeternes omfattende og destruktive indflydelse på folket, synes at blive bekræftet af, at Jeremias flere gange går i forbøn for folket og undskylder dem, fordi de bliver forført af pseudo-profeternes fredsforkyndelse (Jer 14:13; sml. 4:9f³⁶⁶), og af at kritikken af profeterne fylder så meget i bogen generelt og særligt i Jer 23:9-40 og Jer 26-29.

Vi vil nu gå over til at undersøge, hvordan folket opfattede disse pseudo-profeter.

8.3 Folkets forståelse af pseudo-profeterne

Når vi skal undersøge, hvilken indflydelse pseudo-profeterne havde på folkets selvbedrag og deres afvisning af Jeremias, er det også væsentligt at standse op for, hvordan folket forstod pseudo-profeterne: var folket klar over, at de ikke var sendt af Gud, men lyttede alligevel til dem, fordi deres forkyndelse passede dem bedre end Jeremias'? Eller troede folket oprigtigt, at pseudo-profeterne var sande profeter, og at Jeremias var en pseudo-profet? Og i så fald hvad var årsagerne til, at de gjorde det? Havde folket forudsætninger for at kunne skelne sande profeter fra pseudo-profeter? Det er nogle af de spørgsmål, vi nu skal se på.

8.3.1 «Profetiens kerneproblem»

Folket stod i en krise. I denne krise gav forskellige profeter forskellige svar på, hvad der var Guds vilje. Både de sande profeter og pseudo-profeterne var overbevist om at tale i Herrens navn. Men hvem talte sandt, og hvem talte falskt? Det var det problem, folket stod over for. Et problem som for dem ikke bare var teoretisk, men var essentielt og eksistentielt. Det rejser et vigtigt spørgsmål: havde folket nogle objektive kriterier, de kunne bedømme ud fra? Dette spørgsmål har fyldt meget i forskningen og er af Quell blevet formuleret som «profetiens kerneproblem»³⁶⁷. Vi vil her ikke gå ind

³⁶⁵ אַחֲרֵיתָהּ betyder "ende". Se HALOT: אַחֲרֵיתָהּ. Femininum-suffikset refererer til "landet" (אֶרֶץ) i 5:30. Holladay 1986: s. 201

³⁶⁶ Jer 4:9f er meget omdiskuteret, fordi MT kontroversielt udtrykker, at Jeremias anklager Gud for at have forført folket ved at tillade pseudo-profeternes fredsforkyndelse. At der refereres til pseudo-profeternes forkyndelse antydes af, at citatet "I skal have fred" (שָׁלוֹם יִהְיֶה לָכֶם) i 23:17 tilskrives dem. Ifølge Holladay er alle tekstrettelser unødvendige, og meningen klar selvom den er kontroversiel: "Yahweh is closing off... and in so doing he intends to beguile and deceive his people [by the prophets]". Holladay 1986: s. 155f. For et lignende forhold, se bl.a. 1 Kong 22:22.

³⁶⁷ Vang 1981: s. 136

i selve diskussionen, men blot bruge diskussionen til at kaste lys over vores problemstilling ved at zoome ind på de udfordringer folket stod overfor i at bedømme profeterne, og den indvirkning det havde på folkets selvbedrag.

Det er i forskningen blevet postuleret, at der ikke findes sikre kriterier til bedømmelse, og at den eneste, der i sidste instans kan bedømme en profet til at være falsk, er en sand profet selv, og det kan han kun på baggrund af en åbenbaring fra Herren (H. J. Kraus)³⁶⁸. Dette postulat er ikke ubegrundet og rummer en vigtig pointe, selvom jeg – som vi skal se i det følgende – mener, at folket havde visse kriterier at bedømme ud fra, selvom de i nogen grad var af begrænset værdi.

8.3.2 Konflikten med Hananja som afspejling af «profetiens kerneproblem»

At folket stod med en reel udfordring i bedømmelsen af profeterne fremgår meget klart af Jeremias' konfrontation med Hananja, der synes at fremstå som prototypen på en pseudo-profet i Jerusalem (Jer 28)³⁶⁹. Hananja (חַנְּנִיָּה) betyder tankevækkende nok «Herren er nådig»³⁷⁰. For en umiddelbar betragtning er det næsten umuligt at identificere Hananjas «falskhed» (שֶׁקֶר). Og at MT betegner både Jeremias og Hananja som «profet» (נְבִיא) understreger, at de begge i det ydre fremstod som sådan³⁷¹. LXX forenkler konflikten ved anakronistisk at betegne Hananja «pseudo-profet» (ψευδοπροφήτης).

Hananja talte med en stærk subjektiv bevidsthed om at være sendt af Gud og indledte sit budskab med «så siger Herren» (כֹּה אָמַר יְהוָה) (Jer 28:2-4.11)³⁷², hvor den profetiske perfektum (אָמַר) beskriver en forsikrende profeti³⁷³. Teksten giver os ingen grund til at betvivle hans overbevisning om at være sendt af Gud. Han fremstår ikke som en bevidst bedrager. Det er også værd at bemærke, at han ikke anklages for at tilhøre gruppen af kultprofeter, for måden han modtog sine åbenbaringer på eller for personlig amoral³⁷⁴. Og det spidsfindige er, at løsrevet fra den historiske kontekst og folkets situation var der intet i sig selv «falskt» ved Hananjas budskab om, at Gud ville bryde Babylons åg og

³⁶⁸ Overholt 1967: s. 241

³⁶⁹ Brueggemann 2006: s. 69

³⁷⁰ חַנְּנִיָּה kommer af חַנּוּן, der betyder «Herren er nådig». Se HALOT: חַנּוּן

³⁷¹ McConville 1993: s. 88f

³⁷² Pseudo-profeterne generelt mente at tale «i Herrens navn» (בְּשֵׁם יְהוָה) (Jer 14:14.15; 23:17.25; 27:15; 29:9; 29:21).

³⁷³ Vang 1981: s. 137

³⁷⁴ Drømme var en sanktioneret åbenbaringsform i GT (Num 12:6-8). Jeremias' omfattende kritik af drømme i Jer 23:25-32 skyldes nok, at folket uden videre troede, at en drøm måtte være fra Gud. Vang 1981: s. 140 Se også 27:9; 29:8

bringe de bortførte hurtigt tilbage (28:2-4)³⁷⁵. Et fredsbudskab var ikke i sig selv falskt (28:9). Hans budskab var tilsyneladende også i tråd med traditionen. Derfor var hans falskhed svær at identificere. Og for folket blev dette yderligere kompliceret af, at hans budskab synes at klinge sammen med folkets misforståede tempel- og Zionteologi. Manahan påpeger, at Hananjas henvisning til tempelkarrene og Jojakin nok opsummerer essensen af hans teologi (28:2-4)³⁷⁶:

That he should cite these two items would imply that the proclamation of security required the existence of the temple and the presence of continuing kingship. Putting together these ideas with other quotations, it appears that the factors which supported a *Peace Theology* were the temple and the dynasty. These components became a «Para-Covenantal» theology built on dynastic and temple hopes³⁷⁷.

Af dette er det klart, at der var en tæt sammenhæng mellem folkets falske teologi og profeternes falske forkyndelse. Problemet for Hananja såvel som for folket synes at være, at de misforstod, hvad folkets udvælgelse indebar og ikke indebar. De glemte pagtens betingelser, men fasthold pagtens løfter og den del af traditionen, der bevidnede dem. Hananja så – lige så vel som de andre pseudo-profeter – for overfladisk på folkets pagtsbrud og forstod ikke at tolke de politiske begivenheder som Guds tugt på grund af dette pagtsbrud. Derfor forkyndte han et budskab om fred i stedet for et kald til omvendelse. Han var tilsyneladende optaget af at fastholde traditionen og havde ikke syn for Guds specifikke budskab til dette specifikke folk i denne specifikke tid³⁷⁸. Overholt skriver: «It is the historical context alone that makes an otherwise unobjectionable message «false»»³⁷⁹. Hananja fremstår altså ikke som en bevidst bedrager, men som en oprigtig mand, der ønskede at være tro mod traditionen og forkynde et budskab, der skulle være en trøst for folket i deres kritiske situation³⁸⁰.

Jeremias' reaktion på Hananjas tale tydeliggør også vanskelighederne i at afsløre Hananjas identitet (Jer 28:5-11). Jeremias advarer mod en forhastet accept af Hananjas profeti, men det er meget forsigtigt. Der er ingen fordømmelse og ingen afsløring, kun nogle retningslinjer, der ikke

³⁷⁵ Overholt 1967: s. 244

³⁷⁶ LXX varierer i Jer 28:3f lidt fra MT, men den grundlæggende mening er den samme. Thompson 1980: s. 537

³⁷⁷ Manahan 1980a: s. 95

³⁷⁸ Overholt 1967: s. 241–248; Manahan 1980a: s. 82

³⁷⁹ Overholt 1967: s. 245

³⁸⁰ Overholt påpeger forskellige forhold, som kunne stå i vejen for at profeterne talte Guds ord til folket: magtforhold ift. lederskabet, ønsket om at være succesfuld, traditionen og modstand og forventninger fra folket. I hvert fald det tredje punkt var aktuelt for Hananja og i lyset af folkets modstand mod Jeremias nok også det fjerde. Overholt 1970: s. 42

hjælper i den konkrete situation (28:8f). Jeremias henviser i 28:9 til opfyldelseskriteriet fra Deut 18:21f, men som det ofte er blevet påpeget, er kriteriet af begrænset værdi til at afgøre situationen i nuet – først senere kan opfyldelsen af- eller bekræfte profetiens og profetens sandhed³⁸¹. Jeremias ender med at gå sin vej. For folket må det have set ud som om, at han kom til kort. Først ved en åbenbaring er Jeremias i stand til at afsløre Hananja og hans forkyndelse (28:12ff). Denne situation peger på, at også Jeremias var usikker på Hananjas identitet eller i hvert fald på, hvordan han skulle afsløre ham³⁸². Og hvis Jeremias havde denne usikkerhed, hvor meget desto mere så ikke folket? Det giver en forståelse for, at det ikke var åbenlyst for folket, hvem de skulle lytte til. Men som vi skal se i det følgende, så var folket ikke fuldstændig prisgivet i forhold til at vurdere identiteten af profeterne.

8.4 Pseudo-profeternes påvirkning på folket

I lyset af pseudo-profeternes rolle i samfundet og af, at det mest nærliggende for folket var at lytte til traditionen og det religiøse establishment, når de var i tvivl, om en profet var sand eller falsk, så var pseudo-profeternes påvirkning på folket uundgåelig. Ja, den var ikke bare uundgåelig, men også så omfattende, at Jeremias beskriver den som en primær kilde til folkets selvbedrag. Derfor skal vi nu se på, hvordan de påvirkede folket med både deres liv, deres forkyndelse og deres bagvedliggende teologi.

8.4.1 Pseudo-profeternes liv

Ifølge Overholt lå pseudo-profeternes falskhed udelukkende i indholdet af deres budskab³⁸³. Dette er rigtig med hensyn til Hananja, men ikke når vi ser på den generelle beskrivelse af profeterne. I tre passager i bogen anklages profeterne nemlig for at føre et amoralsk liv: Jer 6:13f/8:10f³⁸⁴; 23:14 og 29:23. De to første udsagn er generelle, det sidste er specifikt.

6:13/8:10

I 6:13/8:10 anklages hele samfundet fra top til bund for materialisme: «Alle søger uretfærdig profit» (כָּלֵּוּ בּוֹצֵעַ בְּצֵעַ) (sml. Sef 3:4)³⁸⁵. Selvom bogen ikke indeholder nogen direkte anklage af, at profeterne er levebrøds-profeter (sml. Mika 3:5-12), så er profeterne og præsterne her inkluderet i anklagen

³⁸¹ Overholt 1970: s. 39

³⁸² Vang 1981: s. 137f

³⁸³ Overholt 1967: s. 244

³⁸⁴ Jer 6:13f og 8:10f er en dublet. Jones 1992: s. 135

³⁸⁵ Se HALOT: בָּצַע

«alle» (כֻּלּוֹ)³⁸⁶. Udover materialisme anklages profeterne også for «at handle løgnagtigt» (עֲשֶׂה שֶׁקֶר). Udtrykket er måske parallelt til «at handle afskyeligt» (תוֹעֵבָה עָשׂוּ) i 6:15a. Normalt siges det, at de «profeterer» שֶׁקֶר, kun her at de «praktiserer» שֶׁקֶר (sml. 23:14). Udtrykket er ikke helt klart, men refererer nok til, at ligesom deres tale var også deres handlen mærket af שֶׁקֶר³⁸⁷. De var ikke oprigtige overfor Gud og mennesker, men var fyldt af «løgn» – nok også i det at søge uretfærdig profit. Disse to forhold synes at spille ind på deres forkyndelse, hvilket vi vender tilbage til.

Jer 23:14

I Jer 23:14 møder vi endnu en generel anklage mod pseudo-profeterne. I konteksten sammenlignes Jerusalems profeter med Samarias fortidige profeter (23:13-15). Folket erkendte uden tvivl retfærdigheden i den dom, der faldt over Nordriget i 722 f.Kr. og pseudo-profeternes medskyldighed i den (23:13; sml. 3:6-10). Men de var blinde for deres egen og større synd³⁸⁸. Her er fokus ikke på profeternes forkyndelse, men deres amoralske liv, selvom Jeremias i konteksten synes at understrege forbindelsen imellem dem³⁸⁹. Jerusalems profeter anklages i 23:14 for tre konkrete forhold, der beskrives som «grufulde» (שְׁעִירוֹהָ)³⁹⁰.

For det første: «De horer» (נָאֹף)³⁹¹. Verbet נָאֹף betyder «at hore» eller «at være utro» og bruges i bogen både metaforisk (Jer 3:8f) og bogstaveligt (7:9; 29:23)³⁹². Kun her og i 29:23 bruges ordet om profeterne. Da det ikke klart fremgår af konteksten, at det er metaforisk, og da det i 29:23 også er bogstaveligt, må det skulle forstås på samme måde her³⁹³.

For det andet: «De vandrer i løgn» (וְהִלְךְ בְּשֶׁקֶר) (sml. 6:10/8:13). Udtrykket «at vandre i...» (הִלְךְ) bruges ofte i forbindelse med udtrykket «deres onde hjertes genstridighed» (הָרַע בְּשִׁרְיוֹת לִבָּם), som muligvis er parallelt til וְהִלְךְ בְּשֶׁקֶר³⁹⁴. I så fald beskriver udtrykket, at de nægter at adlyde Guds vilje, fordi de vil følge deres egen vilje³⁹⁵.

³⁸⁶ Holladay 1986: s. 216

³⁸⁷ Holladay 1986: s. 217

³⁸⁸ Sml Jer 3:11; Ez 16:47; 23:11.

³⁸⁹ Jones 1992: s. 306

³⁹⁰ Se HALOT: שְׁעִירוֹהָ. Ifølge Jones er ordet den strækeste term for moralsk væmmelse (sml. Jer 5:30; 18:13). Jones 1992: s. 307

³⁹¹ Inf. abs. i både נָאֹף og הִלְךְ i 23:14b er forstærkende. Se GKC: §113.y

³⁹² Se HALOT: נָאֹף

³⁹³ Vang 1981: s. 138

³⁹⁴ Se Afh. note 158

³⁹⁵ Holladay 1986: s. 631

For det tredje: «De opmuntrer forbrydere, så ingen vender om fra sin ondskab» (אִישׁ מְרַעֲתוֹ) (וְחִזְקוּ יְדֵי מְרַעִים לְבִלְתִּי־שָׁבוּ)³⁹⁶. Vi hører intet sted i bogen, at profeterne aktivt opfordrer folket til at handle amoralsk. Men som vi skal se i det følgende, er det en central anklage imod dem, at de passivt opfordrer folk til at følge deres eget hjerte fremfor Guds vilje, fordi de ikke kalder folket til omvendelse fra deres onde handlinger (23:17.22; sml. Ez 13:22), og fordi de selv aktivt handler ligeså amoralsk som folket selv. Fordi de selv er amoralske, taler de ikke imod folkets amoral. Men amoralen er blevet laveste fællesnævner. At både profeterne og byens indbyggere er blevet som Sodoma og Gomorra synes at antyde, at de er «beyond redemption» (23:14c; sml. Gen 18:23-33)³⁹⁷.

Jer 29:23

Et konkret eksempel på profeternes amoral finder vi i Jer 29:23. De landflygtige hævder at være veludrustet med profeter i Babylon (29:15), heriblandt Akab og Sidkija (29:21-23). Men de blev ifølge teksten på Guds initiativ henrettet af babylonerkongen (29:22). To årsager angives i 29:23, hvoraf kun den første er aktuel her³⁹⁸: «De begik en nedrighed i Israel, de horede med deres landsmænds hustruer» (עָשׂוּ נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּנָּאֲפוּ אֶת־נִשְׁי רֵעֵיהֶם) (sml. 5:8). Ordet נְבִלָה betegner noget, som er en bevidst og modbydelig handling i trods mod Gud, der nedbryder relationer mellem mennesker³⁹⁹. Ordet bruges oftest om sex forbrydelser⁴⁰⁰. Sådan også her. I stedet for at leve i lydighed mod pagten og være et forbillede for resten af folket, gik disse to pseudo-profeter foran i at nedbryde moralen i folket.

8.4.2 Folkets bedømmelse af pseudo-profeternes liv

Det interessante spørgsmål er nu, om folket havde mulighed for at vurdere profeternes identitet ud fra deres moral? I lyset af det ovenstående synes kriteriet anvendeligt, men dog kun i begrænset omfang. For ikke alle pseudo-profeter var amoralske eller i hvert ikke, så det var åbenlyst for andre (fx Hananja). Derudover var kriteriet også afhængigt af, hvilken norm tilhøreren selv havde. Var man selv amoralsk, ville man frikende amoral⁴⁰¹. Selvom folket derfor burde have været i stand til at bedømme de amoralske pseudo-profeter som falske, så var de på grund af deres egen amoral næppe i stand til at gøre det.

³⁹⁶ Waw-konsekutiv i וְחִזְקוּ synes at angive følge (sml. 7:10). Holladay 1986: s. 632

³⁹⁷ Jones 1992: s. 307

³⁹⁸ עָנָה ("fordi") angiver årsagen. se HALOT: עָנָה

³⁹⁹ HALOT: נְבִלָה. Se også Holladay 1989: s. 143f

⁴⁰⁰ Se fx Gen 34:7; Dom 19:23f; 20:6.10; 2 Sam 13:12.

⁴⁰¹ Vang 1981: s. 139

Nogle forskere har afvist dette kriterium fuldstændigt, da de mener, at de kanoniske profeter selv ville falde for kriteriet. Vi hører fx at Jeremias lyver for at redde sit liv (Jer 38:24-27). Som Vang påpeger, så var de kanoniske profeter mennesker som alle andre og faldt i synd. Men der er væsensforskel fra disse enkeltstående fald, og så det at have disse fald som livsstil, ja endda gøre det til en integreret del af tjenesten⁴⁰². Kriteriet synes derfor anvendeligt, men i begrænset omfang på grund af folkets egen amoral.

Selvom ikke alle pseudo-profeter levede et åbenlyst amoralsk liv, så synes der alligevel i nogen grad at være et link mellem pseudo-profeternes liv og deres forkyndelse. Manahan skriver:

Such looseness indicates that at least these prophets level of morality was not consistent with OT norms and may be suggestive of a theological perspective from which such practices could arise (perhaps confidence in Jerusalem's existence apart from adherence to the moral obligations of Yahweh's treaty with the nation)⁴⁰³.

Det er det, vi nu skal se på.

8.4.3 Pseudo-profeternes forkyndelse

Når vi skal undersøge indholdet af pseudo-profeternes forkyndelse, finder vi næppe et bedre sted at tage udgangspunkt end «profeternes (egen) stemme» (vox prophetae), som den fremgår af bogen⁴⁰⁴. Her tegner der sig et interessant billede. Samtlige udsagn, som vedrører pseudo-profeternes forkyndelse, citerer dem nemlig for at forkynde «fred» (שָׁלוֹם) (Jer 6:14/8:11; 14:13; 23:17), hvilket i den storpolitiske krise var et budskab om, at folket ikke ville komme til at trælle for Babylon (27:9.14; 37:19), og at eksilet for de bortførte ville være kort (27:16; 28:2-4.11). Af samme grund citeres pseudo-profeterne også for at reagere voldsomt på Jeremias divergerende budskab (26:8f.11; 29:26-28)⁴⁰⁵. Vi vil her zoome nærmere ind på, hvad der karakteriserede denne fredsforkyndelse og hvorfor Jeremias betegner den som «ghø» (שָׁקָר) – begge dele i et forsøg på bedre at forstå, hvad det var for et budskab folket lyttede til hos pseudo-profeterne, som ledte dem ind i og fastholdt dem i deres selvbedrag.

⁴⁰² Vang 1981: s. 139

⁴⁰³ Manahan 1980a: s. 90

⁴⁰⁴ For spørgsmålet om hvordan vi skal forstå vox populi udsagn generelt, se Afh. s. 23-25

⁴⁰⁵ Yderligere citater fra pseudo-profeterne er Jer 23:25.33-35.38 og 29:15.

Hvad karakteriserede fredsforkyndelsen?

Et af de karakteristiske træk ved pseudo-profeternes forkyndelse var brugen af ordet «fred» (שָׁלוֹם).

De for os tre vigtigste forekomster i bogen er: Jer 6:14/8:11⁴⁰⁶; 14:13 og 23:17. Vi vil se på, hvad der ud fra disse tre udsagn kendetegnede pseudo-profeternes fredsforkyndelse.

Jer 6:14/8:11

Vi har set, at profeterne i Jer 6:13/8:10 blev anklaget for at tage del i samfundets materialisme ved at søge uretfærdig profit og for at handle løgnagtigt. I 6:14/8:11 anklages de så for deres overfladiske forkyndelse. Ifølge Manahan er der en sammenhæng mellem de to anklager: «Base gain replaced a desire to lead the nation into obedience to covenant stipulations»⁴⁰⁷. Fordi materialisme styrede deres adfærd, ledte det profeterne til at handle ligesom en læge, der var mere optaget af at tjene penge end at hjælpe klienterne med deres sygdomme. Uanset om der er en sammenhæng eller ej, anklages de for, at de kun helbredte folket «overfladisk» (עַל־נֶקְלָה), selvom folket var «lemlæstet» (שָׁבֵר). שָׁבֵר bruges i 4:6.20 og 6:1 om den kommende ødelæggelse, men bruges her på grund af verbet «helbrede» (רָפָא) i den metaforiske betydning «lemlæstet»⁴⁰⁸. Denne betegnelse skyldes i lyset af bogens beskrivelse af folket nok deres synd og frafald, der var som et uhelbredeligt sår (8:22; 30:12f). Profeternes overfladiske behandling bestod i at de – på trods af folkets synd og i mødet med den kommende ødelæggelse – forkyndte ««fred, fred», selvom der ikke er nogen fred» (שָׁלוֹם שָׁלוֹם) (וְאֵין שָׁלוֹם) (sml. 8:11; 12:12; 30:5)⁴⁰⁹. Pseudo-profeterne ønskede at helbrede og troede tilsyneladende, at de helbredte (6:14a). Men ifølge Jeremias var de kvaksalvere, der blot gjorde situationen værre.

Jer 14:13

I Jer 14:13 hører vi, hvordan Jeremias tager folket i forsvar overfor Gud, fordi folket bliver forført af profeterne, der forkynder, at de ikke skal frygte for sværd og sult, «fordi [Gud] i sandhed vil give dem fred på dette sted» (כִּי־ שָׁלוֹם אֵמֶת אֶתֶּן לָכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה). Det som er særligt interessant her er, at profeternes forkyndelse af «fred» er knyttet til «dette sted» (מָקוֹם הַזֶּה) (sml. 26:8f.1). I lyset af parallellen «i dette land» (בְּאֶרֶץ הַזֹּאת) i 14:15 synes referencen at være landet⁴¹⁰. Profeternes teologi bag dette udsagn udfoldes desværre ikke, men på grund af profeternes tilknytning til templet og

⁴⁰⁶ Jer 6:13f og 8:10f er en dublet. Jones 1992: s. 135

⁴⁰⁷ Manahan 1980a: s. 89

⁴⁰⁸ Overholt 1970: s. 75

⁴⁰⁹ Manahan 1980a: s. 89

⁴¹⁰ Jones 1992: s. 210f

Zion-teologiens plads i folkets og profeternes worldview har mange med rette forstået profeternes fredsforkyndelse i forlængelse af teologien om Zions uovervindelig og Davidsdynastiets udvælgelse⁴¹¹. At profeterne, som vi har set, også havde bevistekster for deres teologi, gjorde selvbedraget så meget mere overbevisende og fastlåst.

Jer 23:17

Karakteren af fredsforkyndelsen udfoldes nærmere i Jer 23:17 i domsafsnittet over profeterne. To parallelle udsagn udtrykker samme anklage: Selvom folk foragter Gud, forkynder pseudo-profeterne, at Gud vil give dem fred. Første anklage lyder: «De siger vedvarende til folk, der foragter mig: «Herren har talt: I skal have fred»» (אֲמָרִים אָמֹר לְמַנְאֲצֵי דְבַר יְהוָה שְׁלוֹם יְהוָה לָכֶם) (sml. 4:10⁴¹³). לְמַנְאֲצֵי er et piel participium af roden נָאץ, der betyder «foragte»⁴¹⁴. På trods af denne foragt for Gud, forkynder de fred «for [dem]» (לָכֶם). Og den anden anklage forstærker dette yderligere: «Og til alle, som vandrer i hjertets genstridighed, siger de: «ulykken skal ikke komme over jer»» (לֹא־תָבוֹא עָלֵיכֶם) (וְכָל הַלֵּךְ בְּשִׁרְיוֹת לְבָבוֹ אָמְרוּ רָעָה)⁴¹⁵. Problemet var ikke i sig selv, at de forkyndte fred, for fredbudskaber kunne være sande (28:9), og også Jeremias forkyndte fred (fx 29:7.11). Men som en læge, der ikke diagnosticerer en kræftsyg, men blot sender personen hjem med et budskab om, at der ikke er noget galt og at ubehaget nok skal gå over, forkyndte de et budskab om fred til folk, der foragtede Gud. Gud havde taget sin fred fra folket (16:5), men pseudo-profeterne forkyndte det stik modsatte. De skulle have fået folket til at omvende sig (23:22), men prisgav dem blot yderligere i deres ondskab ved letsindigt at forkynde fred. Årsagen til denne overfladiske og destruktive forkyndelse angives ikke eksplicit, men kan både være den underliggende tempel- og Zion-teologi, og at de selv kendte Guds pagtskrav (5:4f), og derfor ikke så (problemet i) deres egen og folkets ulydighed.

I lyset af Jeremias' radikale afvisning af folkets forståelse af fred, er det ikke underligt at stormændene i Jer 38:4 anklager Jeremias for at søge folkets ulykke og ikke dets fred⁴¹⁶. Profeternes forkyndelse fik meget naturligt folket til at håbe på fred. Men de ventede forgæves. Der kom intet

⁴¹¹ Sisson 1986: s. 429; Bright 1976: s. 136–139. Se også beskrivelsen af Hananjas teologi ovenfor.

⁴¹² אֲמָרִים אָמֹר (part. + inf. abs.) udtrykker, at “de vedvarende siger...”. Se GKC: §113.r. Det skal også bemærkes, at דְּבַר (“har talt”) kan revokaliseres til דָּבַר (“ord”), så betydningen bliver som i LXX: “til dem, der foragter Herrens ord...”. Betydningen er dog grundlæggende den samme. Thompson 1980: s. 497

⁴¹³ Se Afh. note 366

⁴¹⁴ BDB oversætter med “contemn” eller “spurn”. Se BDB: נָאץ, piel. HALOT oversætter med “to treat disrespectfully” eller “discard”. Se HALOT: נָאץ, piel. Sml. Es 5:24; Num 14:11.23.

⁴¹⁵ For udtrykket “hjertets genstridighed”, se Afh. note 158. For udsagnet “ulykken rammer jer ikke”, se Afh. s. 30

⁴¹⁶ Sisson 1986: s. 441f

godt, ingen fred, ingen helbredelse, men kun den ulykke, Jeremias havde advaret imod (8:15; 14:19). Derved blev pseudo-profeternes fredsforkyndelse afsløret som falsk (28:9), men da var det for sent for folket. Stik imod både pseudo-profeternes og folkets tanker var Jeremias domsbudskab, det budskab der gav frelse; mens pseudo-profeternes fredbudskab var det budskab, der bragte dommen⁴¹⁷. Det er derfor ikke underligt, at Jeremias betegnede deres forkyndelse som «løgn» (שָׁקָר).

Hvorfor karakteriseres pseudo-profeternes forkyndelse som «løgn»?

Den hyppigste anklage imod profeterne er, at de forkynder «løgn» (שָׁקָר). Fire/fem gange specificeres udsagnet ikke nærmere (Jer 5:31; (8:8); 20:6; 23:25.32), men de fleste gange betegner løgneforkyndelsen det, at pseudo-profeterne forkynder, at ulykken fra nord, Babylon, ikke vil ramme folket (20:6 (jf. 19:15-20:2); 14:14; 27:10.14.15) eller at eksilet vil blive kort (27:16; 28:15; 29:9.21.23.31)⁴¹⁸. I lyset af hvad vi har været inde på ovenfor, forstår vi nu, hvorfor Jeremias betegner pseudo-profeternes fredsforkyndelse for «løgn» (שָׁקָר). Den er ikke bare usand, men den fik folket til at sætte deres lid til et bedrag, så de i stedet for at vende om til Gud og bøje sig under Babylons åg blot fortsatte i deres ulydighed. Pseudo-profeterne bragte med deres forkyndelse den ulykke, de forsøgte at undgå, over folket (fx 27:9f)⁴¹⁹. Derfor forkyndte Gud gennem Jeremias, at det at lytte til pseudo-profeterne ville føre til død og ødelæggelse (27:8.10.13.15.17b), mens Gud gav løfte om at bevare livet, for dem, der lyttede til ham (27:11.12.17a)⁴²⁰.

8.4.4 Folkets bedømmelse af pseudo-profeternes forkyndelse

Det interessante spørgsmål er nu igen, om folket havde mulighed for at vurdere pseudo-profeternes «falskhed» (שָׁקָר) ud fra indholdet i deres forkyndelse? Vi vil se på to forhold.

Bedømmelse af profeter som forkyndte andre guder

Af Moseloven var det klart, at en profet, der ledte folket til at dyrke andre guder, helt sikkert var en falsk profet (Deut 13:2-6). I forlængelse af dette fik også Ezekiel ifølge Ezekielsbogen at vide, at en profet som ikke forkyndte Guds dom over afgudsdyrkelsen var en falsk profet (Ez 14:4-11)⁴²¹. I

⁴¹⁷ Overholt 1970: s. 36

⁴¹⁸ Eneste mulige undtagelse er Jer 29:21.23. Men da profeterne, Akab og Sidkija, her straffes af Nebukadnesar, synes det at antyde, at deres budskab var af politisk art imod Babylon. Overholt 1970: s. 29

⁴¹⁹ Overholt 1970: s. 92

⁴²⁰ Overholt 1967: s. 243

⁴²¹ Vang 1981: s. 141

Jeremiasbogen hører vi to steder, at «profeterne profeterede ved Baal» (הַנְּבִיאִים נְבִאָוּ בַּבַּעַל), men i Jer 2:8 synes det at referere til fædrene og i 23:13 til Samarias profeter. Pseudo-profeterne anklages altså ikke direkte for at forkynde andre guder. Men af bl.a. 23:22 fremgår det, at pseudo-profeterne ikke kaldte folket til omvendelse – heller ikke fra deres afgudsdyrkelse. Og ikke nok med det: af 2:26f fremgår det, at (i hvert fald nogle af) profeterne selv tog del i afgudsdyrkelsen. Derved forkyndte de i en forstand med deres liv andre guder.

I en forstand burde folket derfor have været i stand til at bedømme profeterne ud fra dette kriterie, men det forudsatte, at de selv anerkendte det 1. bud, hvilket ikke synes at have været tilfældet. Den dømmekraft, de skulle have haft til at bedømme profeterne, var derfor ødelagt.

Bedømmelse af profeter som ikke forkyndte til omvendelse

I Jer 23:22 møder vi endnu et vigtigt kriterium til bedømmelse. En sand profet forkyndte ifølge Jeremias Guds kald til omvendelse. Den falske profet forkyndte Guds fred og hjælp uden omvendelse⁴²². Der var tider for fredsforkyndelse. Men ifølge Jeremias var det reglen mere end undtagelsen, at folket havde brug for at høre et kald til omvendelse (28:8f). Og problemet med pseudo-profeterne var netop, at de forsømte dette (23:17:22). Når de talte om pagten, talte de kun om løfterne. Betingelserne blev udeladt, og pagten fremstod som ubetinget⁴²³.

Det er ofte blevet postuleret, at dette «indholdskriterie» ikke var brugbart for folket. Jeg anerkender, at kriteriet rummer vanskeligheder som fx i konflikten med Hananja (Jer 28). Dog tror jeg, at noget af grunden til denne vurdering er, at der oftest fokuseres på, hvad profeterne sagde, og ikke på, hvad de ikke sagde. Hvis man udelukkende fokuserer på, hvad de sagde, kan det være svært at høre falskheden. Men kriteriet i 23:22 betoner netop, at pseudo-profeternes falskhed blev afsløret ved, hvad de *ikke* sagde. Og dette er netop noget af anklagen i Jeremiasbogen. De forkynnder ikke det kald til omvendelse, som folket havde brug for at høre i den situation, de var i.

Her er det også værd at bemærke, at hvert af de store afsnit om pseudo-profeterne i Jerusalem (Jer 27-28) og i Babylon (Jer 29) afsluttes med udsagnet, at de «har prædiket frafald fra Herren» (סָרָה) (דָּבַר עַל־יְהוָה) (28:16; 29:32)⁴²⁴. Sprogbrugen er så parallel med Deut 13:6 og brugen af ordet «frafald» (סָרָה) så sjældent⁴²⁵, at der utvivlsomt er en allusion til dette vers. I Deut 13:2-6 beskrives

⁴²² Vang 1981: s. 142

⁴²³ Overholt 1970: s. 99

⁴²⁴ Udtrykket mangler dog i 28:16 i LXX. Thompson 1980: s. 538

⁴²⁵ Med ordet «at tale» (דָּבַר) forekommer סָרָה udover Deut 13:6 kun i Es 59:13; Jer 28:16 og 29:32. HALOT: II

סָרָה, 2

indholdskriteriet i forhold til bedømmelse af pseudo-profeter. Det er værd at bemærke, at det her bliver understreget, at man hverken må føje noget til eller trække fra Guds ord (13:2) (sml. Jer 26:2). Problemet for pseudo-profeterne i Jeremiasbogen var det sidste – for de forkyndte fred til dem, der trodsede Gud (23:17) i stedet for at få dem til at vende om fra deres onde vej (23:22). Derved blev folket fastholdt i deres gudløshed, afgudsdyrkelse og frafald. I forlængelse heraf siges det også retrospektivt i Klageseangene om årsagen til dommen i 586 f.Kr.: «Profeternes syner om dig var falskhed og blændværk. De afslørede ikke din skyld, så de kunne vende din skæbne» (Klages 2:14).

I en forstand var der derfor et objektivt grundlag at vurdere profeterne ud fra. Problemet var bare igen, at også dette kriterie forudsatte, at folket kendte og accepterede pagten som norm. Men da mange i folket ikke delte Jeremias' indblik i og forståelse af pagten, vurderede de profeterne anderledes end Jeremias⁴²⁶. Så i stedet for at afsløre pseudo-profeternes «løgn» og «bedrag» (שָׁקָר), blev de i stedet for fastholdt og prisgivet yderligere i dette bedrag.

⁴²⁶ Vang 1981: s. 142

9 Konklusion

Vi har i denne afhandling set på nogle af de væsentligste årsagsforklaringer til, at Israels folk på Jeremias' tid levede i et selvbedrag og derfor også afviste Jeremias' kald til omvendelse. Forklaringerne er mange og komplekse. Jeg har i afhandlingen hverken ment eller forsøgt at give en tilbundsgående analyse af disse forhold. Dertil er spørgsmålet for komplekst og afstanden til kilderne for stor. Men jeg har forsøgt at se på nogle af de væsentligste årsager, som de er beskrevet ifølge Jeremiasbogen.

Vi har – ud over at skildre problematikken på baggrund af bogens påstand om at være skrevet i en specifik historisk, politisk og religiøs kontekst – set på de tre overordnede aspekter, som jeg anså som mest relevant til at undersøge problemstillingen: bogens vox populi udsagn, tempeltalen i Jer 7 og 26 og de falske profeters rolle. Jeg vil her konkludere, hvad afhandlingen har vist.

9.1 Jeremiasbogens historiske, politiske og religiøse kontekst

I afsnittet om Jeremiasbogens historiske, politiske og religiøse kontekst så vi, at den storpolitiske situation og de forskellige kongers regeringsmåder kaster et vigtigt lys over Jeremiasbogens forståelse af folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias' forkyndelse.

Selvom Jeremias ikke virkede som profet, mens *Manasse* var konge i Juda (697-642 f.Kr.), så havde hans regering en bestemmende indflydelse på situationen i folket på Jeremias' tid (Jer 15:4). Under Manasses lange og ugudelige regering fik afgudsdyrkelsen frit løb, og Guds lov og Gud selv blev glemt. Og mange synes i denne tid at være kommet så langt bort fra Gud, at Jeremias retrospektivt skildrer folkets omvendelse før eksilet som en umulighed (13:22f; 17:1f). De var i mørket, og så derfor ikke mørket.

Under *Josija* (640-609 f.Kr.), hvor Jeremias blev kaldet til profet i 627 f.Kr. (Jer 1:2), ændredes både den storpolitiske og religiøse situation sig markant. Politisk betød afviklingen af det assyriske storrige, at Juda vristede sig fri af Assyriens magt og tilmed udvidede sit territorie mod nord. Religiøst blev fundet af den deuteronomistiske lovbog i 622 f.Kr. anledning til en ydre vækkelse. Men ifølge Jeremiasbogen forblev vækkelsen for de fleste i folket en ydre reform. Derfor kaldte Jeremias folket i denne tid til ikke bare at vende om i det ydre, men i hjertet (3:6-10). Men dette budskab havde få i folket øre til at høre midt i en tid med politisk og religiøs optimisme. Således blev optimismen under Josija en hovedkilde til både profeternes og folkets afvisning af Jeremias.

Tiden under *Jojakim* (609-598 f.Kr.) blev en turbulent og usikker tid, hvor folkets misforståede tempel- og Zionteologi både blev udfordret af Jeremias' tempeltale i 609 f.Kr. (Jer 26:1ff), men også af, at Juda inden for få år blev gjort til både egyptisk og babylonsk vasal og oplevede en deportation

af de ledende i folket i 604 f.Kr. Men selvbedraget synes at have ligget så dybt, at folket i stedet for at revurdere deres teologi i lyset af disse begivenheder blot blev endnu mere påståelige i deres konfrontation med Jeremias.

Selvom den storpolitiske situation under *Sidkija* (597-586 f.Kr.) blev yderligere tilspidset, valgte han – trods Jeremias' advarsler og nok tilskyndet af de falske profeter – at gøre oprør mod Babylon. Med oprøret fulgte ulykken, og i 586 f.Kr. blev folkets falske fortrøstning til templet, byen, kongen og de religiøse autoriteter knust, og sandheden af Jeremias' budskab bekræftet.

9.2 Vox populi

I afsnittet om vox populi så vi, at folkets tale, tanker og holdninger, som de er gengivet ifølge Jeremiasbogen, gav udtryk for, at folket havde en fejlagtig forståelse af både sig selv, af Gud og forskellige ydre forhold, og at de samtidig ønskede at dyrke Gud på deres egen måde og ikke i overensstemmelse med pagten. Derfor afviste de Jeremias kald til at vende tilbage til Gud og pagten.

I forhold til *sig selv* havde folket ikke nogen erkendelse af deres synd overfor Gud, dels fordi de ikke kendte pagtens krav (Jer 8:6f), dels fordi de mente sig frikendt på nogle områder eller misbrugte offerkulten til at legitimere synd på andre områder (2:34f), og dels ved i falskhed at benægte synden overfor Gud (2:23). Da folket samtidig stod i (forlængelse af) en ydre vækkelse under Josija, hvor de tilsyneladende selv troede, at de var vendt om til Gud (8:4-6; sml. 3:10) og nu havde Guds lov hos sig (8:8f), så er det ikke underligt, at folket var oprigtigt uforstående overfor Jeremias' anklage og kald til omvendelse – både før, under og efter begivenhederne i 586 f.Kr. (16:10; 13:22; 5:19). De anklagede både fædrene (31:29) og Gud (33:24), men ransagede ikke sig selv.

Dette selvbedrag blev yderligere forstærket af, at essensen af Jeremias' tale om *Gud* – at Gud ville sende en ulykke over dem, hvis ikke de omvendte sig – ikke var i harmoni med folkets forståelse af Gud (Jer 5:12) – måske på grund af et deistisk gudsbillede, men mere sandsynligt på grund af folkets misforståelse af pagtsløfterne. Uanset var de fremmede for Jeremias' måde at tale om Gud på (26:7ff). Og de tog tilsyneladende på grund af dette gudsbillede heller ikke imod Guds tugt som et kald til omvendelse (fx 2:30).

Samtidig satte folket deres lid til forskellige *ydre forhold*. At Gud ubetinget ville beskytte templet og Zion og bevare det davidiske kongedømme (og derigennem også folket) var en urokkelig sandhed i folket (Jer 7:4.10; 8:19; 21:13), som traditionen forkyndte, historien bevidnede og som det religiøse establishment holdt fast ved (18:18; 29:15). Med så stærke støtter bag sig, var det nærmest utænkeligt, at folket skulle lytte til en «nobody» fra en vraget præsteslægt i Anatot (1:1), som ikke tilhørte det anerkendte religiøse establishment, og hvis budskab stod i kontrast til og var en dom over både folkets og det religiøse lederskabs liv og teologi. Fra deres perspektiv lød Jeremias' tale

som en kritik af traditionen (26:8f). Og ikke nok med det: Jeremias' minoritetssynspunkt lød ikke bare usandt, men direkte gudsbespotteligt (26:8f.11) og også nedbrydende og byrdefuldt for folket (38:4; 23:33-40). Folkets syn på Gud og hans udvælgelse af folket, byen og templet synes at have udelukket den Gud, Jeremias forkyndte.

Og fordi folket – ifølge Jeremiasbogen – var selvrådige og ville dyrke Gud på deres egen måde og ikke i overensstemmelse med pagten (Jer 2:20.27), afviste de Guds invitation og kald til omvendelse til dem gennem Jeremias og andre af Guds profeter (6:16f; 18:12). Og selv nogle af dem i folket, der til sidst erkendte, at Jeremias var en sand profet, afviste ham i sidste ende på grund af vægelsind (38:24-28) og mistillid (42:2f; 43:2f).

9.3 Tempeltalen

I vores gennemgang af tempeltalen blev det billede, vi fik aftegnet i vox populi udsagnene, yderligere bekræftet for os. Vi så, at Jeremias her overordnet anklagede folket for to ting, som var nært forbundet. For det første havde folket udviklet en letsindig og overfladisk attitude til pagtsbetingelserne (Jer 7:5-7). Og for det andet satte de deres lid til Guds ubetingede og unilaterale beskyttelse af templet midt i den storpolitiske krise (7:8-11). De satte deres lid til pagtens løfter, men levede i ulydighed mod pagtens betingelser, selvom de to var uløseligt forbundet. Folket havde derved gjort templet til en «røverkule», hvor de som røvere søgte tilflugt for at undgå at blive stillet til ansvar for deres forbrydelser, og hvorfra endnu flere forbrydelser udsprang (7:11). Folket så ikke selv problemet, og nogle af de primære årsager synes at være deres forståelse af både deres tradition, liturgi og historie.

Særligt folkets forståelse af *pagtsløfterne* bliver i bogen skildret som en væsentlig grund til selvbedraget. Gud havde i pagterne til Abraham, Moses og David givet folket løfter om landet og kongedømmet «for evigt» og havde udpeget Zion som sin jordiske bolig, hvor Gud var nær – symboliseret ved pagtens ark i templet. I lyset af disse pagter med deres evige løfter var det derfor ikke underligt, at der opstod en optimistisk teologi omkring templet, som påstod, at templet og Jerusalem var uovervindelig (Jer 7:4.10). Folket var med al sandsynlighed klar over, at pagtsløfterne var betingede, men ved at tage deres udvælgelse for givet (som en garanti for Guds nærvær og beskyttelse) havde folket udviklet en letsindig og overfladisk attitude til pagtsbetingelserne.

At pagternes løfter om Guds nærvær og frelse på Zion også blev nedfældet i folkets bønne- og salmebog, *Salmernes Bog*, og via liturgien i templet blev sunget og bedt ind i folkets hjerter, bekræftede blot folket yderligere i deres teologiske forståelse (fx Sl 132:11-14). De havde jo bevistekster for deres synspunkter. Denne Zion-tradition var også ca. 100 år tidligere blevet stærkt betonet af profeten *Esajas*, hvis forkyndelse – ifølge Esajasbogen og forfatteren til Kongebøgerne –

endda var blevet bekræftet på mirakuløs vis ved Guds frelse af Jerusalem i 701 f.Kr. i forbindelse med Sankeribs felttog (Es 36f; 2 Kong 18:13-29:37). Siden David erobrede Jerusalem var byen ikke blevet indtaget, fordi Gud havde reddet den. Så i lyset af pagterne, traditionen, liturgien og Guds tidligere indgreb til fordel for folket, hvorfor skulle det så ske nu? I dette lys bliver folkets reaktion imod Jeremias' domsforkyndelse over templet, Jerusalem og folket mere forståelig.

At folket levede i ulydighed mod pagten synes også at have andre årsagsforklaringer. Måske som efterdønninger af Manasses regering anklages både folket og det religiøse lederskab, som skulle oplære folket i pagten, for ikke at kende pagtskravene (Jer 5:4f; 8:7). Fordi de levede på afstand af budene, forstod de nok ikke i hvilken grad, de overtrådte dem. Samtidig levede folket i en misforståelse og misbrug af *den mosaiske kult*. Folket bragte nidkært ofre. Og de bragte ikke bare dem, der var påkrævet, men bragte også frivillige ofre (7:21). Så det var ikke dét, der var problemet. Folket anklages heller ikke for, at de ikke udførte ofringerne i overensstemmelse med Moselovens anvisninger. Nej, anklagen var, at ofrene, som de bl.a. bragte for at formilde Herrens vrede (14:12), var løsrevet fra lydighed mod ham. De troede at ofrene kunne afværge dommen på trods af deres vedvarende pagtsbrud (11:15). Men ofre løsrevet fra lydighed, behagede ikke Gud og havde ikke nogen virkning for folket (6:19f; 7:21-28). Problemet var altså ikke ofrene selv, men folkets misbrug af ofrene, fordi de løsrev dem fra et liv i lydighed mod Herren (17:19-27).

Også folkets forhold til *afgudsdyrkelsen*, synes ifølge Jeremias at have været en medvirkende årsag til folkets selvbedrag. Folket søgte afguderne for at få hjælp. Men ifølge Jeremias var afguderne – stik imod folkets opfattelse – ikke virkelige guder og var derfor heller ikke i stand til at hjælpe folket, når ulykken kom (Jer 3:23; 10:14; 16:19). Jeremias betegner dem derfor i bogen som «løgn» og «bedrag» (שָׁקֵר). At folket dyrkede dem, fastholdt dem i et bedrag og bragte dommen over dem. For paradoksalt nok var netop dét, at folket søgte afgudernes hjælp, en primær grund til, at Gud sendte ulykken over dem.

I lyset af de ovennævnte forhold er det derfor ikke bare forståeligt men nærmest uundgåeligt, at folket, som vi så i afsnittet om Jer 26, regerede på Jeremias' tempeltale og hans generelle forkyndelse, som de gjorde og anklagede ham for at undergrave staten og tale blasfemisk imod Herren ved at tale imod byen og templet (26:7-11). For folket mente at have tungtvejende argumenter fra pagterne, traditionen, liturgien, historien og majoriteten i lederskabet for deres synspunkt. Ud fra dette worldview lød Jeremias' tale ikke bare usand og nedbrydende, men direkte gudsbespottelig.

9.4 Pseudo-profeterne

I afsnittet om pseudo-profeterne standsede vi op for tre forhold, der skulle hjælpe til at forstå pseudo-profeternes rolle i folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias. For det første så vi på, *hvor stor en autoritet de var i samfundet, og hvor stor en taleret de havde i folkets liv*. Her fremgik det af bogen, at pseudo-profeterne sammen med kongehuset var de mest indflydelsesrige og dermed også mest ansvarlige ledere i folket. Og i kraft af deres position, lyttede folket til dem som de autoriteter, der gav dem åndelig vejledning (Jer 18:18). Men ifølge Jeremias var problemet, at pseudo-profeterne med både deres liv og forkyndelse ledte folket ind i et «bedrag» (שֶׁקֶר). Og ikke nok med det: ifølge Jeremias var selve kilden til gudløsheden i landet Jerusalems profeter (23:15b). Profeterne havde altså et primært ansvar i selvbedraget, selvom folket var medansvarlige, fordi de bifaldt profeternes vejledning (5:31).

For det andet så vi på *folkets forståelse af pseudoprofeterne*. Her blev det klart, at folket stod med en reel og vanskelig udfordring i at skelne, hvem, der talte sandt, og hvem, der talte falskt, blandt de mange profeter, der gav en religiøs forklaring på Judas politiske krise – en udfordring der var mindre åbenlys i tiden end ved en anakronistisk læsning i eftertiden. Pseudo-profeterne fremstår i bogen ikke som bevidste bedragere, men som personer, der havde en stærk subjektiv bevidsthed om at være sendt af Gud og tale i hans navn (fx Jer 28:2). De var selv overbevist om, hvad de sagde. Og det eneste, der i hvert fald for profeten Hananjas vedkommende, gjorde ham «falsk», var indholdet i hans forkyndelse. Et indhold der – løsrevet fra den konkrete historiske kontekst – ikke i sig selv var noget falskt i. Og da forkyndelsen synes at være i tråd med folkets misforståede tempel- og Zionteologi, var der intet i forkyndelsen, der for folket lød «falskt». I folkets ører var det derfor ikke pseudo-profeterne, der fremstod falske, men Jeremias, der som en minoritetsrøst talte imod den dybtliggende teologi hos både folket og lederskabet.

For det tredje så vi på *pseudo-profeternes påvirkning på folket* både qua deres liv og forkyndelse. Hvad angik deres *liv* fremgik det, at pseudo-profeterne generelt blev anklaget for amoral (med undtagelse af Hananja). De tog del i samfundets materialisme, handlede løgnagtigt, horede og var selvrådige og opmuntrede – både ved deres eget dårlige eksempel og ved deres deraf afledte manglende irettesættelse af disse forhold – folket til at handle ligeså amoralsk som dem selv (Jer 6:13/8:10; 23:14; 29:23). Problemet for folket var, at de på grund af deres egen amoral ikke så og derfor også frikendte pseudo-profeternes amoral. Folket fortsatte uanfægtet i deres amoral, fordi de så den hos de religiøse ledere selv.

Hvad angik *indholdet* af pseudo-profeternes forkyndelse, så forkyndte de ifølge Jeremias ««fred, fred», selvom der ikke var fred» (Jer 6:14; 8:11). Som læger, der var mere optaget af at tjene penge end at diagnosticere og hjælpe klienterne med deres sygdomme, var den lægedom, de

tilsyneladende velment forsøgte at give. Men ifølge Jeremias var de blot kvaksalvere, der gjorde situationen værre. Fredsforkyndelse var – i tråd med folkets tempel- og Zionteologi – knyttet til Guds frelse af templet og Jerusalem (14:13). Dette løfte om fred rakte de til alle – også folk som åbenlyst foragtede Gud og pagten (23:17). Derved prisgav pseudo-profeterne blot folket yderligere ud i deres selvbedrag i stedet for at kalde dem til omvendelse (23:22). Derfor betegner Jeremias deres forkyndelse som «løgn» og «bedrag» (שֶׁקֶר). Problemet for folket var, at hverken de selv eller pseudo-profeterne kendte pagtens krav (5:4f; 8:7). Derfor vurderede folket pseudo-profeterne og situationen anderledes end Jeremias, og derfor lød Jeremias i folkets ører som en falsk profet, som de med gode grunde ikke bare skulle afvise, men også henrette ifølge Moseloven.

Overfladisk betragtet kan man undre sig over, hvorfor et folk med en så gennemgribende tro og tradition var så oprigtigt uforstående overfor, hvorfor Jeremias anklagede og dømte dem. Men i lyset af, hvad vi har været inde på, var folkets selvbedrag og afvisning af Jeremias ikke bare forståelig, men for flertallet nærmest uundgåelig, selvom de dermed ikke var uden ansvar. Jo mere jeg har arbejdet med problemstillingen og desto flere årsagsforklaringer, jeg har set, desto større forståelse har jeg fået for Israels folk, og desto mere har jeg set, hvor aktuel problemstillingen er også i dag.

10 Perspektivering

Som jeg nævnte i indledningen har min motivation for at arbejde med afhandlingens problemstilling i høj grad været pastoral-teologisk. Da afhandlingens problemstilling både hos profeterne i GT, Jesus og Paulus i Det Nye Testamente (NT) og også senere i kirkens historie har vist sig at være enormt aktuel, har jeg haft et ønske om at undersøge, hvad vi ud ud fra Jeremiasbogen – hvor denne problemstilling er central – på dette område kan lære, som er relevant for den kristne kirke i dag.

Jeg skal ikke her gentage vores observationer fra hoveddelen og konklusionen, men blot påpege, at det er interessant, at mange af de årsagsforklaringer, vi har set på i afhandlingen, går igen i Jesu konfrontation med det religiøse lederskab og dele af folket i evangelierne. Også for jøderne på Jesu tid var det at være Guds udvalgte folk en selvfølgelig og en urokkelig sandhed. Men Jesus anfægtede flere gange denne selvfølgelighed (bl.a. Joh 8:31ff). Han anklagede dem også for at leve i overtrædelse af budene, fordi de i deres forståelse var mere styret af traditionen end af budene selv (Matt 5:21ff), og for at al deres ydre fromhed blot var et dække for, at de inden i var fulde af hykleri og lovløshed (Matt 23:1ff). Og ligesom Jeremias anklagede også Jesus i forbindelse med tempelrensningen dele af folket for at have gjort templet til en røverkule (John 2:13ff og Mark 11:15-18). Og ikke bare Jesus, men også Paulus indskærper, at det at være en del af Guds ydre folk intet gavner, hvis man lever i ulydighed mod loven. Med en sprogbrug taget fra bl.a. Jeremiasbogen, siger Paulus: «For jøde er man ikke i det ydre, og omskærelse er ikke det, som ses på kroppen. Jøde er man i det indre, og omskåret er den, som er det i sit hjerte» (Rom 2:28f). Ifølge både Jeremias, Jesus og Paulus var det at tilhøre Guds folk i det ydre ikke lig med at tilhøre Guds folk i hjertet. Ind i denne problematik afdækker Jeremiasbogen mange af selvbedragets årsager og facetter, som vi også kan tage ved lære af i dag, så vi ikke glemmer historien og er dømt til at gentage den.

11 Bibliografi

11.1 Kilder

Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB 2.0 Version with Apparatus. 2003. Stuttgart: German Bible Society

Septuaginta: With Morphology. 1996. Logos Edition. Stuttgart. German Bible Society

11.2 Sekundærlitteratur

Andersen, Ole. 2000. *Ezekiels Bog*. København Ø: Credo Forlag.

Applegate, J. 1997. "Peace, Peace, When There Is No Peace': Redactional Integration of Prophecy of Peace into the Judgement of Jeremiah." In *The Book of Jeremiah and Its Reception*, s. 51–90. Leuven: Leuven University Press/Peeters.

Arndt, W., Danker, F.W., & Bauer, W. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Logos Edition. Chicago: University of Chicago Press.

Bright, John. 1976. *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel*. Philadelphia: Westminster John Knox Pr.

Brown, Francis, S. R. Driver, and Charles A. Briggs. 2000. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems.

Brueggemann, W.A. 1973. "Jeremiah's Use of Rhetorical Questions." *Journal of Biblical Literature (JBL)* 92/3: s. 358–374.

———. 2006. *The Theology of the Book of Jeremiah*. New York: Cambridge University Press.

Calvin, Jean. 2000. *Jeremiah and Lamentations*. Wheaton, Ill.: Crossway Books.

Carroll, R, P. 1997. *Jeremiah*. Sheffield: JSOT Press.

Crenshaw, James L. 1971. *Prophetic Conflict: Its Effect Upon Israelite Religion*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Currid, John D. and David P Barrett. 2010. *Crossway ESV Bible Atlas*. Wheaton, Ill: Crossway.

Diamond, A. R., etc, Kathleen O'Connor, and Louis Stulman. 1999. "The Prose Sermons as Hermeneutical Guide to Jeremiah 1-25: The Deconstruction of Judah's Symbolic World." In *Troubling Jeremiah (JSOT Supplement)*, s. 34–63. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.

Dillard, Raymond B, and Tremper Longman. 1995. *An Introduction to the Old Testament*. Leicester: Apollos.

Fox, Michael V. 1980. "The Identification of Quotations in Biblical Literature." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* 92: s. 416–431.

Gesenius, F. W. 1910. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Edited by E. Kautzsch and Sir Arthur Ernest Cowley. 2nd English Logos edition. Oxford: Clarendon Press.

Hayes, John H. 1963. "The Tradition of Zion's Inviolability." *Journal of Biblical Literature (JBL)* Vol. 82, No. 4: s. 419–426.

Hill, John. 2002. "The Book of Jeremiah MT and Early Second Temple Conflicts About Prophets and Prophecy." *Australian Biblical Review (ABR)* Vol. 50: s. 28–42.

Holladay, William L. 1986. *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*. Minneapolis: Fortress Press.

- . 1989. *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*. Minneapolis: Fortress Press.
- . 1958. *The Root Subh in the Old Testament / with Particular Reference to Its Usages in Covenantal Contexts*. Leiden: E. J. Brill.
- Horwitz, William. 1970. "Audience Reactions to Jeremiah." *Catholic Biblical Quarterly (CBQ)* 32: s. 555–564.
- Jones, Douglas Rawlinson. 1992. *Jeremiah: Based on the Revised Standard Version*. London; Grand Rapids: Marshall Pickering; Eerdmans.
- King, Philip J. 1993. *Jeremiah: An Archaeological Companion*. Louisville, Kentucky.: Westminster/John Knox Press.
- Klopfenstein, Martin A. 1964. *Die Lüge Nach Dem Alten Testament*. Zurich-Francfort/Mein: Gotthelf Verlag.
- Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner, M. E. J. Richardson, and Johann Jakob Stamm. 1999. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Logos Edition. Leiden; New York: Brill Academic Publication.
- Levine, Baruch A. 1993. "An Essay on Prophetic Attitudes Toward Temple and Cult in Biblical Israel." In *Minhah le-Nahum*, s. 202–225. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Malamat, Abraham. 1975. "The Twilight of Juda: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom." In *Supplements to Vetus Testamentum* Vol. 28, s. 123–145. Congress Volume. Leiden: Brill
- . 1979. "The Last Years of the Kingdom of Judah." *Journal of Near Eastern Studies (JNES)* Vol. 38, No. 4: s. 205–221.
- Manahan, Ronald E. 1980a. "A Theology of Pseudoprophets. A Study in Jeremiah." *Grace Theological Journal (GTJ)* 1: s. 77–96.
- . 1980b. "An Interpretive Survey: Audience Reaction Quotations in Jeremiah." *Grace Theological Journal* 1.2: s. 163–183.
- McConville, J. G. 1993. *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*. Leicester, England; Winona Lake, Indiana, USA: Apollos; Eisenbrauns.
- Merwe, Christo Van der, Jan H. Kroeze, and Jackie A. Naudé. 1999. *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Milgrom, J. 1977. "Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* 89: s. 273–275.
- Motyer, Alec. 1993. *Prophecy of Isaiah*. New edition. Leicester: IVP.
- O'Connor, Kathleen M. 1989. "Do Not Trim a Word: The Contributions of Chapter 26 to the Book of Jeremiah." *Catholic Biblical Quarterly (CBQ)* 51 (1989): s. 617–630.
- Osuji, A. 2006. "True and False Prophecy in Jer 26--29 (MT): Thematic and Lexical Landmarks." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 82: s. 437–452.
- Overholt, Thomas W. 1970. *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*. London: S.C.M. Press.
- . 1967. "Jer 27-29: The Question of False Prophecy." *Journal of the American Academy of Religion (JAAR)* 35: s. 241–249.
- . 1979. "Jeremiah 2 and the Problem of 'Audience Reaction'." *Catholic Biblical Quarterly (CBQ)* 41: s. 262–273.
- Provan, Iain, V. Philips Long, and Tremper Longman. 2003. *Biblical History of Israel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

- Rata, Tiberius. 2008. "The History of the Text of Jeremiah." *Scripture and Interpretation (S&I)* 11/1: s. 39–51.
- Sisson, J. P. 1986. "Jeremiah and the Jerusalem Conception of Peace." *Journal of Biblical Literature (JBL)* 105: s. 429–442.
- Swanson, J. 1997. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. Logos Edition. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc.
- Thompson, J. A. 1980. *The Book of Jeremiah*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Tov, Emanuel. 1999. "The Literary History Of The Book Of Jeremiah In Light Of Its Textual History." In *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, s. 363–384. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Unterman, Jeremiah. 1987. *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition (JSOT supplement)*. Sheffield: Continuum International Publishing Group.
- Vang, Carsten. 1981. "Konflikten mellem sand og falsk profeti i Det Gamle Testamente." *IXΘΥΣ* nr. 8: s. 136–146.
- . 1983. *Jeremias' og Jeremiasbogens forhold til den deutoronomistiske tradition i lyset af nyere forskning*. Århus Universitet: Prisopgave for året 1983: Teologi A [i.s].
- Wegner, Paul D. 2013. "Current Trends in Old Testament Textual Criticism." *Bulletin for Biblical Research (BBR)* 23.4: s. 461–480.
- Wessels, W.J. 2007. "Zion, Beautiful City of God--Zion Theology in the Book of Jeremiah." *Verbum et Ecclesia* 27: s. 729–748.
- Willis, J.T. 1985. "Dialogue Between Prophets and Audience as Rhetorical Device in the Book of Jeremiah." *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)* 33: s. 63–82.