

OPSTANDELSESTANKEN I GT

Disposition

INDLEDNING	s. 1
Kap.1: GT'S SYN PÅ DØDEN	s. 2
Mawæt	s. 2
En 'god' død eller en 'ond' død?	s. 2
Døden - naturlig eller en straf?	s. 3
Dødens væsen	s. 4
Døden og Israels Gud	s. 5
Kap.2: SHEOL	s. 6
Etymologi og ikke-bibelsk materiale	s. 6
Sheol og synonyme betegnelser	s. 6
Sheol og graven	s. 7
Sheol og de ugudelige	s. 8
Sheol og de troende	s. 9
Sheol og Israels Gud	s. 10
Kap.3: GT'S OPSTANDELSESHAB	s. 11
De tre dødeopvækkelser	s. 11
De to borttrykkelser	s. 11
Es.26,19	s. 12
Ez.37,1-14	s. 15
Sl.16,9-11	s. 16
Sl.49,15-16	s. 18
Sl.73,23-26	s. 20
Job 19,25-27	s. 22
Dan.12,1-3	s. 25
KONKLUSION	s. 28
LITTERATURLISTE	s. 30

Indledning

Når man læser konklusionen på Stamms "Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung" fra 1955, får man nærmest den opfattelse, at spørgsmålet om, hvorvidt der i Salmerne overhovedet er et håb om et hinsidigt liv, er afgjort. Svaret er nej.¹ En del nyere forskning har imidlertid en helt anden opfattelse. Banebryderen, M. Dahood, finder fx i sine studier troen på opstandelse og udødelighed ikke mindre end nogle fyrrer steder i Salmerne alene.² Selv om mange mener, han går for vidt i sine tolkninger, er det umuligt blot at ignorere dem. De giver grund til fornyet overvejelse af emnet.³ Det vil blive forsøgt i det følgende.

Når man vil undersøge en eventuel opstandelsestankes udbredelse og indhold i GT, bevæger man sig ind i et komplekst område med fare for ringslutninger mellem datering og fortolkning.⁴ Det ville klart sprænge de givne rammer for denne opgave at gå ind i denne problematik. Dateringsspørgsmålet er derfor udeladt. Det samme gælder den relaterede opgave, at klarlægge en eventuel udviklingslinie i det bibelske materiale.⁵ Vigtige redaktions- og traditionshistoriske spørgsmål vil af den grund ikke blive behandlet i nærværende opgave. Det er indholdet af opstandelsestroen, sådan som den er beskrevet i GT som kanon, der fokuseres på. Dermed er opgavens "ramme" sat.

Der er også foretaget en anden nødvendig begrænsning: Det ville være for omfattende at inddrage samtidige religioners opfattelse af livet efter døden og deres eventuelle indflydelse på GT.

Opgaven bliver derfor som følger: Først behandles forståelsen af døden i GT, fordi ikke mindst spørgsmålet om, hvorvidt den har karakter af noget naturligt eller bør opfattes som en straf, har stor betydning for en opstandelsestro (kap.1). Derefter inddrages, hvad GT siger om מָוֶת med specielt henblik på en undersøgelse af, om der er tale om en fælles skæbne for alle, eller der finder en opdeling sted (kap.2). På denne baggrund fokuseres så på opgavens hovedtema, opstandelsestanken. Dens indhold beskrives gennem en eksegese af udvalgte steder i den rækkefølge, de kommer i Biblia Hebraica.

1: Stamm s.67; også senere er synspunktet blevet fremført med den største selvfølgelighed jf. Dahood, der s.XLIII giver et eksempel fra 1967 2: Dahood s.XLV 3: Jf. Brønners vurdering s.210 4: Dahood giver s.XLIII-XLV flere eksempler på fortolkere, der ud fra tesen om, at håbet om et liv efter døden er af sen dato i GT, afviser den masoretiske teksts klare ordlyd som en fejlskrivning 5: Begrundelsen er den betragtning Greenspoon kommer ned på s.256: Udviklingen af GTs syn på opstandelsen skal ikke betragtes som en vækst fra simpelt til komplekst, men snarere som skift i betoningen som svar på skiftende historisk og teologisk interesse

GT'S SYN PÅ DØDEN

Centralt i enhver diskussion af GTs syn på livet efter døden befinder den hebraiske forståelse af døden sig. Hvordan blev døden opfattet? Betegnede den afslutningen på al eksistens? Eller var der noget ud over den?

Mawæt

Det hebraiske ord for død, מָוֶת, forekommer ca. 160 gange i GT, men ikke i en og samme betydning. W. Brueggeman⁶ skelner mellem tre brug: a) *biologisk* - i betydning af afslutningen på det historiske liv (fx 1.Mos.21,16), b) *mytologisk* - om en handlekraftig magt eller princip (fx Job 18,13; Jer.9,21), og c) *symbolsk* - i betydning af tabet af den gudvilledede rige, glædesfyldte eksistens (fx 5.Mos.30,15; Sl.13,3f).

Den sidste brug kan diskuteres. De anførte eksempler er ikke mere entydige, end at מָוֶת der godt kan forstås i en rent biologisk betydning. En fjerde mulighed inddrages ikke i overvejelserne, nemlig den, at ordet kan referere til stedet for eksistensen efter den biologiske bortgang (fx Job 38,17; Es.28,15).⁷

Denne variationsmulighed i brugen giver fortolkningsvanskeligheder nogle steder og spiller selvsagt en rolle, når det gælder om at nå frem til GTs opfattelse af livet efter døden.

En "god" død eller en "ond" død?

Beskrivelserne af den biologiske død falder efter L.R. Baileys mening i to kategorier: En person kan enten få en 'god' død eller en 'ond' død.⁸ Til dem, der fik en 'god' død, hører fx Abraham, der "døde i en god alderdom, gammel og mæt af dage" (1.Mos.25,8). Nævnes kan også Job 5,26 og 4.Mos.23,10, hvor Bileam ønsker at dø "de oprigtiges død".

Det står tydeligt i kontrast til en 'ond' død. Fx må Jakobs uvilje mod at lade sig trøste, da han tror, han har mistet Josef, tilskrives, at han betragter sin søns død som 'ond' (1.Mos.37,34f). I Es.28,10 tales der om, at Tyrus' fyrste skal "dø de uomskårnes død for fremmedes hånd".

Bailey anfører tre omstændigheder, der i hebraisk tankegang karakteriserer en 'ond' død: 1) Hvis den sker i en ung alder (fx 2.Sam.18,32f; Es.38,1-12); 2) hvis den er voldelig (fx 1.Sam.28,15-20; 1.Kg.2,28-33); 3) hvis ingen arving er i live (1.Mos.15,2f; 2.Sam. 18,18).⁹ Derimod har de, som opnår en god alder og har børn til at efterfølge

dem, ingen grund til at frygte døden.

Spørgsmålet er imidlertid, om disse omstændigheder i sig selv forklarer den hebraiske skelnen. En tidlig død kan faktisk godt være 'god' og befri den døde fra kommende ondskab (1.Kg.14,12f; Es.57,1; bemærk at det begge steder er nogle, Gud har behag i, der dør!). Kong Josias får en både tidlig og voldelig død (2.Kg.23,29f), men den beskrives dog positivt (2.Kg.22,20; jf. 2.Kr.35,24). Selv om disse eksempler kan siges at være usædvanlige, peger de dog på den mulighed, at distinktionen mellem en 'god' og en 'ond' død skyldes andre faktorer end dem, Bailey fremkommer med.

Det er vigtigt at mærke sig, som Alexander gør opmærksom på¹⁰, at Baileys opfattelse hviler på to afgørende præmisser: 1) Døden i GT er set som en *naturlig* konsekvens af menneskets dødelighed. 2) Efter døden venter en *fælles skæbne* for både retfærdige og gudløse. Disse antagelser vil vi nu gøre til genstand for en nøjere undersøgelse.

Døden - naturlig eller en straf?

I en behandling af GTs opfattelse af døden må beretningen om dens oprindelse stå centralt. Det er naturligt at fokusere på de første tre kapitler i 1.Mosebog. Døden introduceres for første gang i 1.Mos.2,17 og er et vigtigt tema i hele kap.3. Beskrives døden her som naturlig (en konsekvens af menneskets dødelighed), eller som en straf (en konsekvens af menneskets ulydighed)?¹¹

Det er blevet fremført, at 1.Mos.2-3 rummer to forskellige opfattelser af døden: 1) En paradys-hybris myte, der ser på døden som en straf for hovmod, og 2) en skabelsesmyte, der ser på døden som den naturlige afslutning på alt skabt liv.¹² Den første skulle ingen indflydelse have på den følgende GT-litteratur¹³, mens den anden repræsenterer basisopfattelsen.

Synspunktet er ikke holdbart. Dels er der intet til hinder for at læse 1.Mos.2-3 som én sammenhængende historie. Dels er de to påståede ældre og modstridende myter kombineret på en sådan måde, at "death appears unambiguously as a punishment, for man's disobedience as well as for his arrogance", som en af fortalerne for ovenfor nævnte synspunkt selv indrømmer det.¹⁴ Hvis døden havde været opfattet som natur-

Smith s.33 0: Alexander s.42 1: C. Westermann: Genesis 1-11 (London: SPCK, 1984) giver på s.266-67 udtryk for, at teologerne er nogenlunde ligeligt fordelt på spørgsmålet i dag 2: E. Nielsen: Creation and the Fall of Man, HUCA 43 (1972) s.1-22 if. Alexander s.42 3: Der er dog en parallel ide: synd fører til for tidlig død; if. Smith s.34 en tanke der først dukker op i de senere skrifter i GT 4: E. Nielsen, hvis udtalelse her er ci-

6: Taget fra Alexander s.41 7: Heidel s.177 8: Taget fra Alexander s.41 9: Taget fra Alexander s.42. Se også

lig, ville det være lige så naturligt, at denne opfattelse havde domineret billedet i 1.Mos.2-3.

Specielt 1.Mos.2,17 og 3,3f giver stærke grunde for opfattelsen af døden som en guddommelig straf for menneskets synd. Yderligere viser forekomsten af livets træ (3,22), at mennesket var tiltænkt evigt liv.⁵ Menneskets udødelighed er dog ikke absolut, men betinget af lydighed mod Guds bud (2,17). Tages truslen for pålydende, viser det følgende, at døden består i adskillelse fra Gud.⁶ Forvisningen i 3,22f må da opfattes som en afværgelse af, at det *syndige* menneske skal opnå udødelighed, dvs. for altid forblive syndigt og være udelukket fra frelse/nyskabelse.⁷

Til støtte for denne opfattelse kan anføres flere forskrifter ang. døde i 3. og 4.Mosebog. Berøring med lig, menneskeknogler og grave gør en person uren i syv dage (4.Mos.19,16 jf. v.11-13.14f). Regler for præster (3.Mos.21,2f.10f) og nasiræere (4.Mos.6,6-12) viser, at død og hellighed er uforenelige.⁸ Af 3.Mos.11 fremgår det, at uden rituel slagting er *alle* dyr urene (v.39f). At døden er den afgørende faktor fremgår af, at israelitterne uden risiko kunne have med *levende* urene dyr at gøre, men berørte de ådsler af disse dyr, blev de urene (v.8.11.24-28.31). Alle steder beskrives døden i negative udtryk. Den besmitter og vanhelliger (ligesom synden). Det er uforståeligt, hvis døden blev opfattet som naturlig.

Derfor synes det ikke for vidtgående at konkludere med Heidel: "Nowhere in the Old Testament is death regarded as a part of man's God-given constitution, or as the natural end of life. Nor is it indicated anywhere that death already existed before sin but became a punishment through sin".⁹

Dødens væsen

Der er udbredt enighed om, at GTs syn på mennesket er, at det er en *enhed*.¹⁰ Her er det nok at henvise til det klassiske sted, 1.Mos.2,7: "... mennesket blev en levende sjæl" (שָׁרֵן).

Derimod er der ikke enighed om, hvordan man skal definere døden i forhold til dette. For Greenspoon er liv og død ikke to skarpt adskilte sfærer, men korresponderer med styrke og svaghed. Der er en gliden-

teret fra Alexander s.42 5: Payne s.444 6: Jacob s.303 7: Heidel s.143, hvor det videre bemærkes, at 3,19 ikke som hævdet begrundes dødsårsagen i menneskets oprindelige skabelse, men blot fastslår en af dødens konsekvenser 8: Alexander s.46 note 16 9: Heidel s.143; Sl.49,8-11, 89,49 og Præd.3,19 siger intet om menneskets tilstand før faldet. Se også Seierstad s.738f 10: Fx Greenspoon s.250, Waite s.6, Smith s.8 og Ladd s.45

de overgang fra livet via fx ulykke og sygdom, der svækker *hele* mennesket, til døden. "The unity that was man in life remains, in its weakest state, to man in death".¹ For Greenspoon er døden naturlig.

Over for dette synspunkt står fx Heidel, der siger, at døden består i en adskillelse af legeme og sjæl, eller legeme og ånd (1.Mos.35,18; 1.Kg.17,21; Jon.4,3; Præd.12,7).³ Smith er noget mere detaljeret, når han skriver, at mennesket if. GT er en enhed af fire elementer (נֶפֶשׁ, גִּוּף, נֶפֶשׁ, וְרוּחַ). Denne helhed opløses ved døden. Legemet bliver i jorden, sjælen går til שָׁמַיִם (Es.38,17; Sl.16,10; Job 33,18-30 (4x); Ord.23,14), mens menneskets ånde/ånd (behandles under ét) vender tilbage til Gud (Præd.12,7; Sl.104,29f).⁴

Selv om Smiths fremstilling ved en nærmere undersøgelse skulle vise sig at være for vidtgående, synes der dog ikke at kunne røkes ved selve grundlaget: GT forklarer dødens natur som en adskillelse.

Tages truslen i 1.Mos.2,17 for pålydende, viser det følgende (kap.3; spec. v.22ff), at døden grundlæggende består i at blive skilt fra Gud og afskåret fra hans fællesskab.⁵ Døden er altså i første række *åndelig*, hvilket stemmer overens med 1.Mos.2,7, der ikke blot giver udtryk for menneskets fysiske, men også dets moralske og åndelige afhængighed af Gud.⁶

Den *biologiske* død følger ikke øjeblikkeligt den åndelige, men må dog ses som en udløber deraf⁷ (jf. Sl.90, der forbinder menneskelivets korthed med Guds vrede). Den kan ikke helt løsrives fra det, der sker i 1.Mos.3, som Smith fx gør det.⁸ Den biologiske død består også i en adskillelse, nemlig en adskillelse i mennesket selv. Men ligesom ved den åndelige død resulterer det ikke i en tilintetgørelse. "When the spirit returns to God and the body to dust, the *nephesh* has not, as some maintain, ceased to exist".⁹

Døden og Israels Gud

GTs gudsbillede er i god samklang med ovenstående konklusion om døden. Modsat mange samtidige, omkringboende folkeslags guddomme kan GTs Gud ikke dø. Han er אֱלֹהִים חַיִּים (1.Sam.17,26), אֱלֹהִים חַיִּים (2.Kg.19,4.16) og אֱלֹהִים חַיִּים (1.Mos.21,33). Himmelen og jorden kan forgå, men hans år får ingen ende (Sl.102,25b-28; se også fx Sl.90,2; Dan.12,7; 5.Mos.32,40; Jos.3,10). Hos ham er livets kilde (Sl.36,10).

1: Greenspoon s.251. Lignende tanker findes hos Chr. Barth if. Kapelrud s.57 2: Greenspoon s.252 3: Heidel s.143; se også Morey s.40, Ellison s.128 og Waite s.6 4: Smith s.8 og 34f 5: Jacob s.303 6: Waite s.5; se også Sl.20,1 7: Payne s.444 8: Smith s.33 9: Ellison s.128; lige inden har han omtalt "nephesh" som GTs de-

Overalt i GT afbildes Israels Gud som absolut herre over liv og død (fx 1.Sam.2,6; 5.Mos.32,39; Hos.13,14; Am.9,2; Sl.139,8), der virker alt (Es.45,7). Døden er dog ikke som livet et aspekt af Guds væsen. Han vil liv. Døden kan nok beskrives som et handlekraftigt princip⁰, men den er ikke en selvstændig magt, så der skulle være tale om en dualisme. Døden er aldrig mere personificeret, end at den har sin magt fra Gud.¹ På trods af Guds domæne over de dødes verden, er der altid noget uforligeligt mellem ham og døden. Derfor kan løsningen på dødens problem kun findes i en endelig livets triumf², hvilket Es.25,8 da også giver løfte om.

SHEOL

Etymologi og ikke-bibelsk materiale
שְׁאוֹל forekommer 66³ gange i GT, mens det kun er fundet to steder i ikke-bibelsk materiale. Det ene er et jødisk papyrus på aramæisk fra Elefantine i Egypten skrevet i det 5. årh. Bortset fra at det klart refererer til de døde sted, giver det ingen hjælp.⁴ Det andet sted er en indskrift på en lille stenæske, hvor man opbevarede afdødes ben. Heller ikke det giver en afklaring.⁵

Når det gælder ordets etymologi, er der fremsat flere teorier. Delitzsch identificerede det med det babyloniske ord šu'alû, som han antog betød "underverden", men det er senere tilbagevist som en misforståelse af den babyloniske tekst.⁶

Andre har peget på det akkadiske verbum š'al ("at spørge"; jf. det hebraiske שָׁאַל). Oprindeligt skulle שְׁאוֹל da have betydet en slags "guddommelig eksamination", som efterhånden blev til "underverden". Heller ikke dette forslag er problemfrit.⁷ Det samme må siges om fx שְׁוֹל ("hul"), שְׁוֹאָה ("være hærget") og Shu'ara (Tammuz' hvilested i underverdenen).⁸

Sheol og synonyme betegnelser

De aktuelle ord i denne forbindelse er: אֲבִדוֹן (udryddelse, undergang; Job 26,6)⁹, בּוֹר (cisterne, fælde; Sl.30,4; Es.14,15; 38,18), שְׁחַת (hu-

le, grav; Job 17,14; Sl.30,10; 55,24; Es.38,17; Jon.2,7; bortset fra Es.38 er paralleliteten ikke direkte udtrykt) og מוֹת (død; Es.28,15. 18; 38,18).

Jacob foreslår også דְּיוֹמָה (stilhed; Sl.94,17; 115,17) og "mørkets og mulmets land" (Job 10,21f; 38,17; Dan.12,2).⁰ Her er dog tanken på graven mindst lige så sandsynlig. Smith mener at finde שְׁאוֹל skjult i 2.Mos.15,12 og drager paralleller til מוֹתוֹם.¹ Billedet kan nok ligne (jf. Sl.71,20 med fx Sl.30,4), men der er dog intet holdbart tekstgrundlag for at tage מוֹתוֹם som synonym for שְׁאוֹל.² At שְׁאוֹל er et poetisk synonym for קֶבֶר vil blive taget op i det følgende afsnit.

Et syn med en lang historie, og som nyder en vis udbredelse, er den opfattelse, at alle, når de dør, stiger ned i שְׁאוֹל, hvor retfærdige og gudløse straks bliver skilt i forskellige afdelinger.³ 1.Enok. 22,1-4 taler fx om fire sektioner. If. "Hebrew and English Lexicon" af Brown, Driver og Briggs betegner ordene אֲבִדוֹן, בּוֹר og שְׁחַת en "place of ruin in She'ol for lost or ruined dead".⁴

Flere har imidlertid påvist, at de anførte ord kun er synonymer for שְׁאוֹל og ikke bør betragtes som betegnelser for en separat, nedre afdeling af underverdenen.⁵ De bibelske tekster selv støtter ikke tanken om, at שְׁאוֹל blev opfattet som bestående af flere afdelinger. 5.Mos.32,22 taler ikke som hævdet⁶ om en nedre og en øvre del i שְׁאוֹל.

Sheol og graven

Harris argumenterer for, at שְׁאוֹל uden undtagelse refererer til "graven" og tilslutter sig tanken om, at שְׁאוֹל er et poetisk synonym for קֶבֶר. Motivet er at undgå en vanskelighed, som rejser sig, hvis man accepterer, at alle menneskers sjæle samles i שְׁאוֹל: "Lærer GT, i modsætning til NT, at alle mennesker efter døden går til et mørkt og trist sted, hvor de døde intet ved og er afskåret fra Gud?"⁷ Det teologiske problem forsvinder, hvis שְׁאוֹל kun betegner graven, legemets (ikke sjælens) hvilested.

Harris' opfattelse står ikke uimodsagt.⁸ Nogle af de alvorligste indvendinger er følgende:

1) Nogle steder kan שְׁאוֹל ganske enkelt ikke betyde "grav", fx første

0: Jacob s.303 1: Smith s.41 2: LXX oversætter מוֹתוֹם med ὁμοῖος, der i NT overvejende bruges om stedet for de onde ånder; fx 2.Pet.2,4 og Ab.20,1.3) 3: Morey fx har overvejelser i den retning, men siger dog samtidig, at der fastslås intet afgjort i GT (s.78). Se også Jacob s.303 4: Citeret efter Alexander s.43 5: Se Smith s.40; Heidel s.177; Alexander s.43 6: Morey s.28 7: R.L. Harris: Theological Wordbook of the Old Testament, s.892; her citeret fra Alexander s.43 8: Fx Smith s.40; Morey s.75-77; Ellison s.127; Alexander s.43

finition på et menneske 0: Jf. s.2 1: Kapelrud s.57 2: Jacob s.307 3: Hvis מוֹתוֹם i Es.7,11 medregnes 4: Alexander s.43 5: Harris s.58f 6: Heidel s.173 7: Alexander s.43. Nogle tanker sig her en forbindelse til den aldrig tilfredsstillede grav; Payne s.445 og Lutherskt Sandebrev 8: Jacob s.302 9: Endvidere Ord.27,20 (K: אֲבִדוֹן); Sl.88,12 og Ord.15,11 (par. med קֶבֶר); Job 28,22 (par. med מוֹת).

gang ordet forekommer i GT (1.Mos.37,35): a) Josef har i Jakobs tanker ingen grav, da han tror, han er dræbt af et vildt dyr. b) Jakob taler klart om en genforening med sin favoritsøn i שְׂאוֹל.

Sammenholder man v.9f med v.19 i Es.14, ses det, at שְׂאוֹל og קֶבֶר her står i et modsætningsforhold. Morey opregner ikke mindre end 20 forskelligheder i brugen af de to ord.⁹

Endvidere er betydningen "grav" vanskeligt forenelig med de steder, der taler om modsætningen שְׂאוֹל - שְׁמַיִם (Job 11,8; Sl.139,8; Es.7,11; Am.9,2) Og flere steder i Ordsprogenes Bog (fx 15,24; 23,14) synes שְׂאוֹל også at rumme mere end en oversættelse med "grav" ville antyde - noget Harris i øvrigt selv er klar over.¹⁰

2) Intet sted i GT har שְׂאוֹל bestemt artikel eller forekommer i flertal, hvilket antyder, at ordet meget vel kan være brugt som et navn for underverdenen.

3) Harris har ret i, at nogle beskrivelser af שְׂאוֹל meget ligner en palæstinensisk grav. Men det kan være et resultat af, at israelitterne så שְׂאוֹל som en typisk grav udvidet til gigantiske dimensioner. Da de ikke af selvsyn kendte שְׂאוֹל, lod de graven bestemme over forestillingen.

Der må siges at være klare argumenter imod Harris' forståelse. Hvis brugen af שְׂאוֹl i GT er entydig, kan ordet ikke betegne graven. Selv om nogle beskrivelser af שְׂאוֹl ligner en grav, fører de i en helt anden retning.

Sheol og de ugudelige

Heidel giver שְׂאוֹl en bred vifte af betydninger. Det skal generelt oversættes med "the realm of the dead" og betegner: Den underjordiske åndeverden (fx i 4.Mos.16,30-33; 5.Mos.32,22), graven (fx i Es.14,11; Ez.32,26f) og en talemåde for ekstrem ulykke eller tilsyneladende uundgåelig død (fx i Sl.30,4; 86,13; 88,4; Jon.2,3).¹

Efter denne redegørelse kommer han med et bemærkelsesværdigt synspunkt: "And as regards She'ol, in particular, we have evidence that it, in the signification of the subterranean realm of the spirits, applies to the habitation of the souls of the wicked only".²

Heidels tolkning virker dog ret forudfattet. Hvis en tekst taler om en retfærdigs død, bliver שְׂאוֹl uden undtagelse forstået om graven (fx 1.Mos.37,35; 42,38; Es.38,10), men når de ugudelige er nævnt, be-

tegner שְׂאוֹl normalt den underjordiske åndeverden (fx 4.Mos.16,30; Es.14,13-15), selv om der dog er steder, hvor det kan betegne graven (fx Es.14,11; Ez.32,26f).

Spørgsmålet bliver: I hvor høj grad er Heidels syn på den retfærdiges skæbne efter døden afhængig af, at han forstår שְׂאוֹl om graven? Er hans konklusion stadig levedygtig, hvis שְׂאוֹl udelukkende betegner "underverdenen"?

En undersøgelse af samtlige steder i GT, hvor שְׂאוֹl er brugt, viser, at på nogle få steder nær, som ikke er afgørende (Præd.9,10; Højs.8,6), har שְׂאוֹl altid negative overtoner: Det står antitetisk til Himlen (Job 11,8; Sl.139,8; Es.7,11; Am.9,2). Det forbindes med angst, trængsel og nød (Sl.88,4; 116,3), med reb og snarer (2.Sam.22,6; Sl.18,6) og med Guds vrede (5.Mos.32,22). Det er et sted, man ønsker at undgå (Sl.16,10; 30,4; 86,13). Det afbildes som et umætteligt rovdyr (Es.5,14; Hab.2,5; Ord.1,12; 27,20; 30,16) og anvendes af Jonas om hans ophold i fisken (Jon.2,3).

For det andet er שְׂאוֹl et betydeligt antal steder utvetydigt forbundet med ugudelige: Det tager dem, der har syndet (Job 24,19). Til שְׂאוֹl skal de gudløse fare (Sl.9,18), drives ned, og det skal være deres bolig (Sl.49,15). Kora, Datan og Abiram for levende ned i שְׂאוֹl, fordi de gjorde oprør (4.Mos.16,30.33) og en lignende skæbne ønskes siden over de gudløse fjender (Sl.55,16). I Ordsprogenes Bog er שְׂאוֹl klart forbundet med et ugudeligt liv (5,5; 7,27; 9,18; bemærk modsætningen til den kloge, der lader sig tugte: 15,24; 23,14). Nogle med et ugudeligt liv indgår en pagt med שְׂאוֹl (Es.28,15.18). Følgende steder må også kunne komme på tale: 1.Kg.2,6.9; Job 21,13; Sl.31,17; Es.14,9. 11.15; Ez.31,15.16.17; 32,21.27.

Sammenholdes disse iagttagelser, synes det at pege på, at שְׂאוֹl virkelig betegner det endelige opholdssted alene for de ugudelige.

Sheol og de troende

Der er imidlertid nogle få steder, der synes at vise, at de retfærdige også tænkes at ende i שְׂאוֹl. Troende kan komme med mørke, fortvivlede udsagn angående døden og שְׂאוֹl. De tre mest oplagte eksempler er 1.Mos.37,35, Es.38 og Sl.6,6.

Det ville dog if. Waite være helt forkert at tage disse udtalelser som repræsentative for den retfærdiges tro på GT-lig tid, for - som han gør opmærksom på - de findes altid, hvor den troende går gennem svære tider og lever under en sky af åndelig depression.³

⁹: Morey s.76f ¹⁰: Harris s.68; "Helvede" en mulig oversættelse i Ord.23,14 siger han ¹: Heidel s.173-177 ²:

Heidel s.184

³: Waite s.13

Jakobs dybe sorg og uvilje mod at lade sig trøste kan tyde på, at han tror, Josef er blevet guddommeligt straffet og derfor nu er blandt de gudløse i שׂוֹאִי. Denne forståelse af שׂוֹאִי giver Jakobs klage over sin søn vægt. En lignende forklaring er også mulig i 1.Mos.42,38; 44,29.31.⁴

Es.38,10 og 17f bliver oftest tolket i retning af, at Ezekias troede, at de retfærdige - som han selv må anses for at høre til - ender i שׂוֹאִי. Ser man det imidlertid i lyset af Esajas' ord i v.1 og Ezekias' bevidsthed om personlig synd (v.17), giver det god grund til at mene, at Ezekias frygtede, han var dømt til at dele skæbne med de gudløse i שׂוֹאִי. "Jeg tænkte: Ej skuer jeg HERREN i de levendes land" i v.11 peger i samme retning.

Her er for mig at se givet en brugbar tolkningsnøgle også til Sl.6 og de øvrige steder, der måtte kunne komme på tale. I Sl.6 er salmisten bevidst om, at Gud skjuler sit ansigt for ham på grund af hans synd. Hvis han dør, inden Guds velbehag over ham er genoprettet, hvad kan han da håbe på efter døden?⁵ Da er han at regne for en gudløs, hvis skæbne er שׂוֹאִי.

Det er således muligt, at både Jakob, Ezekias og David forstod שׂוֹאִי som de gudløses endelige opholdssted. En foreløbig konklusion synes derfor at skulle bekræfte Heidels synspunkt, at kun de ugudelige stiger ned i שׂוֹאִי.⁶ I det følgende vil der blive fremdraget yderligere nogle steder i GT, der peger i denne retning.

Sheol og Israels Gud

Siden skabelsesberetningen ikke taler om skabelsen af שׂוֹאִי, mener Jacob, at det kan tænkes, at der i opfattelsen af שׂוֹאִי var træk af det oprindelige kaos. Det får ham til at spørge: Var שׂוֹאִי under en anden guds domæne, fx Mot? Eller var שׂוֹאִi denne guddom selv?⁷

Han lader det blive ved spørgsmålene. Derimod hævder han, at det er sikkert, at dette område forblev uden for Israels Guds indflydelsessfære ret lang tid og først gradvist blev åbnet for hans magt.

Disse tanker afvises af Waite. Det rigtige er, at Gud på en måde hverken har forbindelse med שׂוֹאִי eller dem, der befinder sig der. Men

4: Alexander s.44 5: Waite s.13 6: Det svarer godt til Smiths iagttagelse, at der ikke er nogen etisk forskel i שׂוֹאִי (s.44). Bemærkes skal dog, at han ikke vil følge denne strikte skelnen mellem retfærdige og gudløse 7: Jacob s.304; han peger på, at "døden" og "שׂוֹאִי" nogle steder er onbytkelige, et faktum der viser, at vægten blev lagt på שׂוֹאִi's funktion, snarere end dets lokalitet

det betyder ikke, at Gud ingen magt har deri!⁸ Gud er herre selv over שׂוֹאִי.⁹ Det skulle være tilstrækkeligt at pege på Sl.139,8, Am.9,2, 5.Mos.32,22, Job 26,5f og Ord.15,11. שׂוֹאִי er aldrig mere personificeret, end at det har sin magt fra Gud.⁰

GT'S OPSTANDELSESHAB

De tre dødeopvækkelser

GT rummer tre tilfælde, hvor døde personer vækkes til live igen (1.Kg.17,17ff; 2.Kg.4,18ff; 13,20f). Beretningerne efterlader, som de står, ingen tvivl om, at de pågældende personer virkelig døde.¹ Opvækkelsen må alle steder forstås som sjælens² tilbagevenden til legemet (jf. Elias' bøn; 1.Kg.17,21), så de pågældende personer kunne fortsætte deres tidligere liv. Alt tyder på, at dette 'andet' liv endte på normal vis med døden.

Selv om der altså ikke er tale om en endelig opstandelse til evigt liv, så vidner beretningerne dog om troen på, at Gud kan oprejse fra de døde, hvis han vil.³ De to første steder udtrykker en overbevisning om, at de dodes personlighed eller sjæl overlever døden.⁴ Den sidste illustrerer if. Greenspoon, at Elisass forbindelse med Gud ikke er brudt ved profetens død.⁵

De to borttrykkelser

Selv om GT generelt siger, at alle skal dø (Sl.89,49), er der to undtagelser:

Enok (1.Mos.5,24): Ud fra konteksten (det stadig gentagne "og derpå døde han") er der ingen tvivl om, hvad stedet betyder. Enok døde ikke fysisk. Gud tog ham fra denne jord i hans totalitet af fysisk-åndeligt væsen. נָפַל må her betyde "tage til sig".⁶ Forklaringen må ligge i, at Enok "vandrede med Gud" - altså i det fortrolige gudsfællesskab.⁷ Smith siger, at det viser, at der er personer, for hvem שׂוֹאִi ikke er en passende endestation.⁸

Elias (2.Kg.2,1-18): Her siges det direkte, at Elias tages op til Himlen af Gud uden om døden og שׂוֹאִi. Stedet er endnu mere bemærkelsesværdigt, eftersom der er vidne til borttrykkelser (v.12). Profetsønnernes tvivl om, at Elias virkelig er optaget til Himlen, bruges i beretningen til at understrege historiciteten.⁹

8: Waite s.14 9: Smith s.50 0: Kapelrud s.57 1: Greenspoon s.299 og 305; til 2.Kg.4,18ff sml. med 2.Kg.8,1. 5 2: Jf. 1.Mos.2,7; Dyrness s.242 3: Smith s.49; Heidel s.210 4: Dyrness s.242 5: Greenspoon s.306 6: Waite s.7f; Greenspoon s.301 7: Payne s.444 8: Smith s.49 9: Waite s.7

Konklusionen må være, at Gud, som satte døden som grænse for menneskeligt liv, også har magt til at fjerne den og krone et menneskes fortrolige fællesskab med ham med en bortrykkelse til den evige verden uden om לְעוֹלָם .⁰ Selv om det er enkelttilfælde, er flere inde på, at det må have stået som et håb for sam- og eftertidens troende.¹

Es. 26, 19

V.19 Dine døde skal leve, mine legemer opstå. Vågn og råb af glæde, støvets beboere! For lysenes dug er din dug, og jorden skal lade dødnings falde.

Versets bredere kontekst er kap.24-27, den såkaldte Esajas' apokalypse. I snævrere forstand er det 26,7-19², som der her kort skal redegøres for. Wildbergers³ og Fohrers⁴ forsøg på at placere versene i en klagesangsstruktur er ikke vellykkede. Fx mangler det typiske klageskrig, som en sådan sang åbnes med. Basisfunktionen i versene er derimod belærende. Der er nok elementer af klage, men klagesangens præcise form er ikke dominerende.⁵

Det er bedre at følge Oswalt, der giver afsnittet overskriften "Psalm of dependence".⁶ Den anslår begge strenge i v.7-19:

- 1) *Afhængighed* af Gud (v.12b) pga. egen total magtesløshed (v.17f) og
- 2) *tillid* til Gud (v.9.12a.13b), at han magter at gribe ind og oprejse selv de døde (v.19).

Hvem taler i v.19? Folket kan det ikke være ud fra v.20, hvor de tiltales direkte. Tilbage bliver så Gud (Wildberger⁷) eller profeten (Fohrer, Delitzsch, Oswalt).

Problemet for Wildbergers position er לְךָ i v.19ba. Da Gud taler, må לְךָ forventes. At det nu skulle være menigheden, der taler til Gud, er der intet, der tyder på, og at følge Rudolph, der tager לְךָ som en obj. gen. ("den på dig faldende dug"), virker søgt.⁸ Bedre er det derfor at anse v.19 for noget, profeten siger. Det er talt til Gud og ikke til folket, for i modsat fald vil לְךָ ingen mening give.⁹

0: Seierstad s.739 1: Waite s.7, Dyrness s.242, Payne s.445.459 og Jacob s.307f, der også med henvisning til Mal.3,23ff nævner et helt andet aspekt, nemlig forventningen om en tilbagekomst af Elias 2: Se dog også Delitzsch, der tager kap.26 som et hele og mener, at her fejres Israels genrejsning og opstandelse; s.423 og 443 3: Wildberger s.904 og 994 4: Fohrer s.27 5: Oswalt s.477. Dette vedgår Fohrer og Wildberger da også. Den sidste taler om en i form og indhold stærkt nedbrudt klagesang; Wildberger s.987 6: Oswalt s.473 7: Fordi han ser v.19 som et frelsesorakel 8: Wildberger s.994f, Oswalt s.486: Argumentet, at kun Gud kan befale (kræver at man fastholder den masoretiske teksts imperativer) de døde at opstå, er heller ikke tvingende (det er i denne forbindelse ligegyldigt, om der er tale om opstandelse eller national genrejsning) 9: Oswalt s.486; "dine (= Guds) døde" minder om Sl.116,15

Tekstkritisk er der et par ting at bemærke til v.19:

a) Syr. (og Targ.) tilbyder (w)šldjwn, som tyder på וְשִׁלְדְּוָן (deres døde legemer) som hebraisk forlæg. Det gør dog ikke teksten bedre, for man skulle forvente suffix for 2. sg. At tage det som en glosse (fra en læser, der ville vide sig helt udtrykkeligt inkluderet i opstandelseshåbet)⁰ løser heller intet - ikke engang for læseren selv! Der er ingen hjælp at hente i LXX, som helt udelader suffixer, så det eneste rigtige må være at fastholde den hebr. tekst.¹

b) Q^A har impf. 3.pl., Syr. perf. cons. jf. Aquila, Symm., Theodt. og Targ., der synes at have haft et forlæg, der svarer til Q^A. De kan godt have ret, men betydningen er under alle omstændigheder futurisk (jf. LXX: ἐγερθήσονται).

c) Q^A har impf. cons. jf. LXX (fut. pass.), Aquila, Symm., Theodt., Syr. og Targ. Wildberger mener, den masoretiske tekst er umulig og vokaliserer med flere andre וְשִׁלְדְּוָן som perf. cons.² Den masoretiske tekst synes dog ikke mere umulig, end at både Delitzsch og Oswalt følger den.³

Sammenfattende til b) og c) kan bemærkes, at ligegyldigt hvilken læsemåde man vælger, ændrer det ikke væsentligt ved indholdet.

Taler v.19 om opstandelse eller national genrejsning af Israel? Fohrer og Wildberger mener det sidste ud fra deres forståelse af v.7-18 som en klagesang, der har sin årsag i, at Israels eksistens trues. Svaret på en sådan trussel er ikke opstandelse, men genrejsning. Mens Wildberger mener, at forestillingen om, at døde bliver levende igen, var bekendt og forudsættes her⁴, vil Fohrer hellere se verset som en antitese til v.14, som if. ham rummer en afgjort påstand om, at de døde ikke opstår. Undergang modsvares af frelse, ikke opstandelse.⁵

Men v.14 taler ikke imod en generel opstandelse. Pointen er, at dødeligt kød intet håb har om at fortrænge den uuddelige Gud. Døden ses som en spotter af menneskeligt hovmod (her i skikkelse at de i v.13 omtalte "herrer", som לְהִירֵאִים og לְהִירֵאִים hentyder til). לְךָ har ikke kausal betydning. Tankegangen er altså ikke, at Gud har forårsaget "herrerens" død, fordi der overhovedet ingen opstandelse er fra de døde. V.14b rummer blot en videre udvikling af det, der ligger implicit i v.14a.⁶ Det antitetiske element i v.14 og v.19 består i det uartikulerede לְהִירֵאִים i v.14 og לְךָ i v.19. De sidste hører Gud til. Derfor er døden ikke den ultimative slutning for dem. Imod menneskelig erfaring

0: Wildberger s.985 1: Oswalt s.486 note 49 2: Wildberger s.985; der rokkes altså ikke ved konsonanterne 3: Delitzsch s.450 og Oswalt s.476 og 486 4: Wildberger s.996 5: Fohrer s.31f 6: Oswalt s.481f; ang. לְךָ se og-

har Gud givet profeten vished om, at deres legemer skal opstå.⁷

Jf. den tidligere afvisning af, at der er tale om en klagesang, må argumenterne for en metaforisk forståelse af v.19 siges at være uholdbare. En national genrejsningstanke svarer ikke til konteksten, der har hele jorden for øje (v.9b.10a.13f.21).⁸ For en legemlig opstandelse i v.19 taler Sawyers analyse af hebr. ord for opstandelse fra de døde. Ikke mindre end 4 centrale ord forekommer i v.19: קוּם, הָיָה, וְיָצֵא, וְיָחִי. Den "negative" side af opstandelsen er også tydelig i verset: וְיָחִי, וְיָצֵא, וְיָחִי. Man må konkludere, at v.19 udtrykkeligt rummer tanken om fysisk opstandelse.⁹ Parallelismen mellem וְיָחִי og וְיָצֵא identificerer dem med hinanden.¹

Oswalt tolker v.18b-19 i lyset af v.9-11. Disse vers taler om Guds domme, der rammer jorden, og antyder, at נָפַל (v.18), hvis grundbetydning er "falde", skal forstås som "falde i krig".²

Det beskriver kulminationen på Israels magtesløshed: Folket kan ikke bringe frelse på jorden, for det kan end ikke demonstrere Guds magt for verden ved at slå undertrykkerne ned. Ingen af verdens beboere falder, kun Israels folk selv, som det fremgår af v.19 (jf. 59,10). Det rejser det uudtalte spørgsmål: Hvad med dem af folket, der kæmper og dør, inden Gud gør ende på sit folks skam (jf. 25,8)? V.19 har svaret: Dine døde skal blive levende..³ Pga. duggen fra Guds herlighed kommer de døde igen levende til syne på jordens overflade.⁴ Både "dug" og "lys" er symboler på liv, trivsel, sundhed og frelse (jf. 9,1; 42, 6.16; 58,8.10). מַלְאָכָא betyder da noget i retning af "livgivende, frelsesbringende dug".⁵ Billedet i v.19bβ er som i v.18bβ heller ikke en fødsel, men jorden, der som et vilddyr har opslugt de døde, men nu tvinges til at lade sit bytte, som det har i munden, falde.⁶

V.19 handler kun om de retfærdiges opstandelse. Hvad der eventuelt skal ske med de vantro, siger det intet om, da det ikke har interessen. Spørgsmålet, om de døde skal få del i frelsestiden, besvares på en måde, der viser, at tanken om opstandelse ikke er fuldstændig

så Delitzsch s.448 7: Hasel s.275 8: For nærmere detalier se Hasel s.273f 9: Sawyer s.220-224 10: Rost s.69; Hasel s.268 og 275, hvor han giver en kort opsamling af argumentationen 1: Hasel s.272 2: Betydningen "falde" må afvises. Begrundelsen er dels, at dette positive billede ikke passer i sammenhængen, dels at denne betydning ellers ikke forekommer i hebraisk, kun i aramaisk; Oswalt s.476 og 485. Navneordet er dog brugt om en abort eller et misfoster if. Wildberger s.985 3: Oswalt s.485; Seierstad s.742 4: Delitzsch s.451 5: Wildberger s.997f. I jødisk tradition er "dug" og "opstandelse" nært forbundet; Hasel s.275 note 68 6: Til billedet af jorden, der opsluger de døde, se 4.Mos.16,30.32.34; Sl.106,17; Ord.1,12. Til det, at den igen må give slip på sit bytte, se v.21; Jer.51,34.44; Job 29,17. Jf. Oswalt s.476 note 22

ny.⁷ Esajas' apokalypse "topper" i en åbenbaring af de troendes fysiske opstandelse.⁸

Ez . 37 , 1 - 14

V.1-10 er helt fra kirkens første tid blevet anset for et *locus classicus* for dogmet om de dødes opstandelse - og det helt korrekt, mener Keil.⁹ Fortalerne for denne forståelse er imidlertid delt i to hovedgrupper, når det gælder visionens oprindelige mening og hensigt: 1) Det er en direkte og umiddelbar profeti om en generel opstandelse fra de døde på den sidste, store dag. 2) Det er et billede på en genrejsning til nyt liv for det Israel, som nu lider eksilets "død".

En nærmere undersøgelse af versene taler for, at den sidste forståelse er den rigtige. Der er to dele: Selve visionen (v.1-10) og en tolkning (v.11-14). V.11-14 taler tydeligt om nationen Israels genrejsning. וְיָחִי וְיָצֵא (v.11) kommer igen i det følgende afsnit (i v.16), hvor hovedtanken er, at Israel og Juda en gang skal samles til ét rige under David, den kommende Messias.¹⁰

Dette medgiver fortalerne for den første forståelse, men mener så, at v.11-14 blot er en applikation af v.1-10 på Israels nuværende situation. En sådan applikationsforståelse tillader, at visionen egentlig er noget andet end genrejsningen af Israel til nyt liv, nemlig en generel opstandelse fra de døde. Men det strider mod "disse ben er alt Israels hus" i v.11.¹ וְיָחִי וְיָצֵא (v.12) må opfattes som et billede, da v.12 er parallelt med v.14a², og da de, der skal gå ud af gravene, er de samme, som klager i v.11.³

Et ord i selve visionen går også imod den første forståelse. הָרָגָם (af הָרָג som betyder "dræbe") kan ikke bruges om alle døde og udelukker dermed en generel opstandelsestanke.⁴ Billedet stammer if. Fohrer fra de deporteredes klage (v.11). Benene er de deporterede, der ligger forslåede og udtørrede i eksilet på deres håbs og ønskers slagmark.⁵ Det er håbet om national genrejsning, der er bristet, tænkeligt ved meddelelsen om Jerusalems fald (Ez.33,21). Visionen skal give dem nyt mod.

Fohrer mener, det også udelukker en bagvedliggende opstandelsestro hos både profet og folk.⁶ Hans argumenter holder imidlertid ikke. Dels kan han ikke bruge Ezekiels svar i v.3 som bevis på, at han ikke tror

7: Rost s.69 8: Hasel s.275 9: Keil s.121. Samme opfattelse findes for øvrigt inden for jødedommen fra omkr. 245 e.Kr.; Fohrer s.207 10: Keil s.119 1: Keil s.118 2: Keil s.119 3: Keil s.126 4: Keil s.117 5: Fohrer s.206 og 209 6: Fohrer s.208

på en legemlig opstandelse, når visionen tilsigter en åndelig⁷ og/eller national genoplivning af Israel. Dels overser han, at Ezekiel må have kendt til beretninger om tidligere profeters opvækkelser af døde⁸ og Guds magt selv i שָׁמַיִם.⁹ At opstandelsestroen som hævdet af Fohrer hverken lader sig udlede af døende og opstående guder i den kanaanæiske kult eller af de israelitiske nytårsfester⁰, får dermed mindre betydning, og hans argument er ikke længere tvingende.

Det er derfor muligt at følge dem, der mener, at afsnittet antyder, at tanken om en legemlig opstandelse var velkendt for både profet og folk.¹ Ezekiel bruger "the language of resurrection" for at illustrere løftet om Israels genrejsning.²

Det må være rigtigt at konkludere, at Ez.37,1-14 ikke direkte lærer dogmet om opstandelse fra de døde, hverken generelt, nationalt eller individuelt.³ Skal der vælges mellem 1) og 2), må den sidste klart foretrækkes. Men der findes imidlertid en tredje mulighed⁴: Visionen stammer ikke fra klagen i v.11, men er Guds svar på folkets nødsdøds. Den er dog ikke dermed udtømt, men peger videre frem mod en opstandelse fra de døde. Den har været en almindelig accepteret opstandelsestros blandt israelitterne, er den oprindelige situation uvedkommende, men ikke dermed udelukket - snarere tværtimod.⁵

Sl. 16, 9-11

V.9 Derfor glæder mit hjerte sig, og råber med glæde min herlighed, endog mit kød skal bo i tryghed,

V.10 for du overlader ikke min sjæl til Sheol, giver ikke din hengivne til det at se graven.

V.11 Du lader mig kende livets sti og mættes af glæde for dit ansigt. Lyksaligheder er i din højre for evigt.

Hovedspørgsmålet her er, om denne bønssalme (תְּהִלָּה) udtrykker håbet om 1) redning fra dødsfare, eller 2) opstandelse. I et fortolkningshistorisk ekskurs⁷ nævner Kraus NT (Ap.G.2,31; 13,35f), Luther og Calvin som fortalere for den første løsning. Af vor tids forskere finder G. Beer en senjødisk lære om de frommes himmelske paradys, mens E.Sellin, R. Smend, F.Baethgen og R.Kittel (med visse indskrænkninger) ser v.10 som et udtryk for udødelighedslæren.

Som fortæller for 1) inddrages C.Barth, der som argument mod 2)

7: Jf. folkets klage i v.11 over, at de er "afskåret". Verbet תָּלַל bruges andre steder om afskærelse fra livet (Es.53,8), fra tempeltjenesten (2.Kr.26,21) og fra Guds hånd (Sl.88,6). Visionens kontekst taler også om en åndelig levnedsgørelse (36,24ff; 37,23,26f) 8: Greenspoon mener, at der afgjort er mulighed for, at Ezekiel har haft 2.Kg.13,20f i tanke; s.306 9: Fx 1.Sam.2,6 og Sl.139,8 jf. Carley s.249 0: Fohrer s.208 1: Ledd s.48; Greenspoon s.292; Smith s.49; Peterson s.106 2: Taylor s.236 3: Taylor s.236 4: Keil s.126-28. Den kan udmerket kombineres med 2), som Keil selv går ind for 5: Greenspoon s.293 6: Kraus s.267 7: En mere detaljeret redegørelse findes hos Stamm

anfører, at der ikke i salmen gives nogen forklaring på, hvad der skal forstås med et evigt liv i det hinsidige.⁸ Kraus følger selv Barth, men fører to andre argumenter i marken: a) Stilen er en bønssalme med en anmodning om bevarelse fra akut livstrussel, som ellers forbindes med forfølgelse eller sygdom. Digteren forsikres om sin "livsvej". b) Udsagnet adskiller sig ikke væsentligt fra tilsvarende skildringer i andre salmer, som omhandler redning fra dødsfare. Digteren stoler på som medlem af Guds folk at kunne gå sin livsvej til ende gennem alle farer.⁹

Delitzsch mener også, digteren (David) har været i dødsfare (v.1.10), men peger på, at den øjeblikkelig opsluges af et strålende håb om ikke at dø.⁰ V.10 forklarer betydningen af שָׁכַן לִבְנֵי חַיִּים (v.9). Håbet hviler på den konklusion, at det er umuligt for det menneske, der altid har HERREN i sin nærhed (v.8), at blive dødens bytte (v.10). תָּלַל (v.9) implicerer, at David omfatter sit legeme (בָּשָׂר) med det samme håb om guddommelig beskyttelse som sit åndsliv¹, og at dette håb rækker ud over det jordiske liv. תָּלַל (= også, endog) bliver meningsløst, hvis alt i salmen kun går på det dennesidige. Hvis det skal give nogen mening at tale om et dennesidigt liv, må legemet jo nødvendigvis bo i tryghed (= ikke blive overgivet til Sheols magt; v.10).

Delitzsch siger, at det, at legemet ikke skal dø, kun er ydersiden af sagen. "On its inward, unseen side it is a living, inwrought of God in the whole man, which in its continuance is a walking in the divine life".²

Når det gælder Barths argument mod 2), er det et spørgsmål, om ikke netop v.11 er den efterlyste forklaring. Verset er en antitese til udsagnet i v.10 (jf. Ord.2,19; 5,6) og beskriver altså det modsatte af at blive bytte for שָׁמַיִם. Sawyer peger på, at תָּלַל i flere sammenhænge forekommer i betydningen "(op)rejse fra de døde" (1.Kg.17,22; Es.26,14.19; Ez.37,10; Hos.6,2). Dan.12,2 angives ofte som eneste sted, hvor תָּלַל betegner evigt liv, men Dahood anfører hele 14 steder i Sl. og Ord., hvor det har denne betydning, bl.a. Sl.16,11. Han henviser til en ugaritisk tekst, hvor "liv" står parallelt med "udødelighed"³. Man kan også pege på Ord.12,28 (MT), hvor תָּלַל bruges parallelt med אֵלֶּיךָ-לֹא ("ikke-død", dvs. udødelighed).⁴ I Ord.15,24 er תָּלַל

8: Kraus s.267 9: Kraus s.268. Den sidste sætning henter han fra Barth 0: Delitzsch s.217 1: Delitzsch s.227f 2: Delitzsch s.229 3: Egl. "ikke-død"; Dahood s.XLVI-XLVII 4: Hos Smick findes en imødegåelse af M. Popes indvending mod Dahoods brug af stedet, som han mener bryder afsnittets opbygning i antitetiske paralleliser. Det er faktisk typisk for Ord. med en række antitetiske udsagn "krydret" med en eller to synonyme paral-

antitese til שָׂאִיל. Hvis שָׂאִיל kun betyder "grav", betyder יִיִן kun "liv", men meget taler for, at שָׂאִיל snarere betegner de døde sfære (fx viser Ord.2,18.19; 9,18 at הָיָה og שָׂאִיל indvolverer mere end graven), og da må יִיִן betegne "liv efter døden".⁵

En indholdsmæssig oversættelse af v.11a må da blive: "Du lader mig kende⁶ stien til det evige liv". Sidste del af verset beskriver da dette liv. יִיִן betegner en varighed strækkende sig ud over alt andet - et udtryk for יִיִן.⁷ Bemærk i øvrigt billedet, der bruges. Det ligger ikke fjernt fra den skuen af Gud, som Dahood også mener, flere steder hentyder til livet efter døden.⁸

Til Kraus' indvendinger mod 2) skal bemærkes, at Dahoods arbejde - uanset om han skulle overdrive - er umuligt at ignorere⁹, og det underminerer argument b). Der er også tidligere rokket ved dets rigtighed i forbindelse med påpegningsen af, at døden ikke er naturlig, hvis blot den ikke sker "for tidligt" eller voldeligt. Det første argument falder på forståelsen af יִיִן, ligesom det forekommer mig at hvile på en uholdbar brug af klassificeringen af salmens genre.

Skal man så også følge Dahood, når han hævder, at digteren forventer en legemlig optagelse til Gud i lighed med Enok og Elias? Det hviler hovedsagelig på tolkningen af יִיִן i v.10. Dahood oversætter med "put" - altså: Herren vil ikke "anbringe" digteren i שָׂאִיל. Den almindelige betydning af יִיִן, nemlig "forlade" eller "overlade"¹⁰, giver dog god mening her og bør foretrækkes. Gud vil ikke overlade digteren til שָׂאִיל. Det åbner mulighed for at betone v.9b i lighed med NT og meningsoversætte v.10 til οὐδὲς .. ἔδωκεν διαφθορὰν (Ap.G.2,27).

Sl. 49, 15-16

V.15 Som småkvæg har de lagt sig i Sheol, døden vogter dem, og de oprigtige træder på dem ved morgengry; og deres skikkelse (hengives) til at tæres bort af Sheol uden bolig.

V.16 Visselig, Gud løskårer min sjæl fra Sheols hånd, for han tager mig (til sig).

V.15 er svært at forstå fuldstændigt. Kraus hævder, at teksten er uopretteligt ødelagt og en sagligt funderet rekonstruktion af v.15b umulig.¹ Det er ikke her stedet for en detaljeret gennemgang af alle de løsningsforsøg, der er bragt på bane. Målet må være at forstå den hebr. tekst så langt, at en afklaring af spørgsmålet, om der her gives udtryk for en form for opstandelsestro, bliver mulig.

lelisme, jf. 15,23; s.17f 5: Se Smick s.18 6: יָדָה = kende; en viden/erfaring, der omfatter hele mennesket

7: Delitzsch s.229 8: Sl.17,15 (bemærk her også, at יָדָה bruges begge steder); 21,7; 27,4.13 (bemærk brugen af יָדָה; jf. Dahood her "evigt liv") m.f. Dahood s.XLIX-XLX 9: Bronner s.210; se endvidere s.208 10: Smick s.15

1: Kraus s.517

Tekstvarianterne giver ringe hjælp. Forskellen i v.15 på K (צִירָה, af צִיר = skikkelse, form) og Q (צִירָה; af צִירָה = skikkelse, form) har ingen betydningsmæssig indflydelse. Begge ord kommer af roden צִיר, hvis grundbetydning er at forme vha. tryk med hånden. לִי refererer til צִירָה og viser, at det ikke er en sammentrækning af צִירָה, som den syriske version har.² LXX afviger fra de øvrige med sit βοήθειά (= hjælp) og bør ikke følges.

Nogle få håndskrifter har יִיִן i st.f. יִיִן, hvorved betydningen ændres til "ødelægge" eller "udrydde", men det må tilskrives en afskrivningsfejl. LXX (og den syriske) har δοξα (= ære, herlighed) i st.f. MT לִי (= bolig). Der er dog ingen grund til at afvige fra den hebr. tekst, som passer godt ind i konteksten.³ Tilføjelsen ἐξωσθησάν (LXXAL(S)) må ses som et forsøg på at klargøre tekstens mening og er ikke oprindeligt.

Tekstkritisk ligger v.15 altså ret fast. Ud fra konteksten (v.12-14), der taler om de riges endeligt, må v.15 beskrive, hvad der bliver af de afdøde rige.⁴ De er som en flok småkvæg, der vogtes af døden, som er personificeret (jf. Job 18,14). Billedet er en diametral modsætning til fx Sl.23. Døden står i Guds tjeneste og fuldbyrder hans dom over de forbryderiske mægtige.⁵

Med konsekutivformen יִיִן udtrykkes en kendsgerning, som vil blive virkeliggjort i fremtiden. Efter 'lidelsens nat' bryder der for de oprigtige en morgen frem, hvor de finder dem selv som herre over deres tidligere undertrykkere (træder på dem ligesom sejrherren, der sætter sin fod på nakken af de besejrede).⁶

I v.15b udmales skæbnen for dem, som er nedfaret til שָׂאִיל. Kraus mener, יִיִן (til at fortæres) og לִיִן (uden bolig) kan komme på tale som 'faste holdpunkter'.⁷ Delitzsch er dristigere i sin tolkning: לִיִן er det mest præcise ord for den langsomme, men sikre og fuldstændige hentæring (jf. Job 13,28) af de riges nuværende tilstandsform. לִיִן er brugt som i Es.6,13. שָׂאִיל er subjekt. צִיר eller צִירָה betegner her legemlighed inkluderende hele den ydre fremtrædelsesform.⁸ Til de opblæste ugudelige, som troede, de havde bygget evige huse for sig selv, er der ikke længere nogen לִיִן til deres ydre, kropslige natur, men de

2: Delitzsch s.116f 3: Kraus har יִיִן som et 'fast punkt', uledt af konteksten; s.517 4: Delitzsch s.115 og 117 5: Kraus s.522 6: Delitzsch s.115: יִיִן (jf. LXX: κατακλυπησάν = have magt over). Kraus' og Dahoods forslag om at udlede ordet af יָדָה (stige ned) følges ikke trods henvisningen til v.18b og oplysningen om, at denne rod meget ofte forekommer i afsnit, der drejer sig om underverdenen, fordi de begge bygger på en korrigering af den hebr. tekst uden støtte i tekstvarianter (Kraus s.517, Dahood s.300) 7: Kraus s.517 8: jf.

må føre en skyggetilværelse i שְׁמַיִם.⁹

I v.16 vender salmisten tilbage til sin egen skæbne. Spørgsmålet er, om verset skal forstås som et modstykke til v.6f eller til v.8. Vælges den første løsning, har v.16 karakter af en triumferende vished om, at Gud redder fra dødssfæren: Gud løser min sjæl fra fjendens magt, som if. Barth helt normalt for Salmerne bliver betragtet som "Sheols sfære". Tolkningen støtter sig på v.11a.⁰ Den synes dog ikke at tage højde for, at der med forsæt er brugt forskellige ord om den vises og dårens død. V.11bff taler *kun* om den dåragtige rige, kulminerende i v.15 med en beskrivelse af, hvad der sker, når han er død.¹

Bedre er det derfor at se v.16 som et modstykke til v.8 (og v.11b-15) - især da begge vers indledes med מָלַךְ. Ordet er brugt adversativt i v.16 om den i forhold til de rige totalt anderledes skæbne, der venter digteren og hans ligesindede: Mens den rige ikke kan købe sin sjæl fri, så træder Gud ind for den arme, løser ham af שְׁמַיִם's hånd og "borttrykker" ham. Gud er med ham, og da er שְׁמַיִם magtesløst.² Der er altså tale om en vished om et hinsidigt liv med Gud. Ved brugen af מָלַךְ, der hentyder til beretningen om Enok (Gen.5,24), antydes det noget om, hvordan forløsningen tænkes.³

Taler salmen om opstandelse? Smith mener, at מָלַךְ (v.15) og אָרַר (v.20) hentyder til en opstandelse.⁴

Trods den svært tilgængelige tekst må det dog være rigtigt at konkludere: Der beskrives to dødsskæbner: 1) De uforstandige (jf. v.21) rige kan se frem til en mørk dødsskæbne i שְׁמַיִם, som allerede nu forunkler livet (de er, midt i deres strålende liv, dødens slagtekvæg). 2) Den arme, der sætter sit håb til Gud alene, bliver derimod udløst fra שְׁמַיִם af Gud selv og skal være hos ham.⁵

Sl. 73, 23-26

V.23 Men jeg er altid hos dig, du holder fast i min højre hånd.

V.24 Ved dit råd leder du mig, og bagefter modtager du mig i herlighed.

V.25 Hven har jeg i Himlen? Og med dig ønsker jeg intet på jorden.

V.26 Bliver mit kød og mit hjerte tilintetgjort, mit hjertes klippe og min del er Gud for evigt.

Sl.73 er primært beretning og først i anden række lære. Den kan kaldes en stiliseret selvbiografi, der har typisk almengyldig karakter.⁶ Digteren har været inde i en bitter anfægtelse, der nær havde kostet ham

παρρησια; Ap.6,25,23 9; Delitzsch s.115-116 0; Kraus s.522 1; Delitzsch s.113f 2; Ladd s.46 3; Kraus s.522, Delitzsch s.118f, Dahood s.301. Mens Dahood taler om en sikker tro på "optagelse", taler Delitzsch mere forsigtigt om "a 'bold flight' of faith"; digteren har intet fuldtudviklet kendskab 4; Smith s.65 5; Kraus s.523f. Han drager i øvrigt paralleller til Lk.16,19ff 6; Kraus s.666

troen på Gud (v.2): Hvordan kan Gud være retfærdig, når det går de gudløse vel (v.3-9.11f), mens de retfærdige, som han selv hører til (jf. v.13) må lide (v.14.26)? I nøden tager han sin tilflugt til Gud (v.28aβ) og søger Guds nærhed (v.28aα), helligdommen (v.17a). Her bliver "enden" kundgjort (v.17b): De selvsikre gudløse befinder sig på "fedtet grund" og står umiddelbart foran at blive styrtet i undergang af Gud (v.18-20; billedet jf. v.2, formen en ligklage jf. Am.5,1). Selv får digteren imidlertid en vished om til sidst at blive modtaget i herlighed af Gud (v.24), en vished, som overvinder alle lidelser og anfægtelser (v.23-26).⁷

מָלַךְ (v.17) har i visdomslitteraturen betydningen "problemløsning" eller "procesafslutning". Dette aspekt er imidlertid ikke tilstrækkeligt her⁸, hvor מָלַךְ betegner 'den endegyldige udgang', 'den sidste begivenhed der kaster lys over alt', eller 'synligblivelsen af en endnu tildækket, faktisk omstændighed', som i salmen er genstand for en spændt, eskatologisk forventning. Dahood kalder det endda term. techn. for den eskatologiske bestemmelse.⁹

Mens מָלַךְ står for de ugudeliges endegyldige udgang (beskrives nærmere i v.18-20), finder vi i v.24 et ord, der svarer dertil (מָלַךְ), og som indleder beskrivelsen af den retfærdiges endeligt.

Der er ikke enighed om, hvordan מָלַךְ skal forstås. Delitzsch og Kraus tager det adverbialt i betydningen "bagefter". Hos Gesenius er det en (tids)præposition ("efter"). Dahood har en tredie forklaring, der samtidig får betydning for det tekstkritiske apparats note b. Ud fra UT,77:32-33, hvor det ugarittiske ord svarende til מָלַךְ står parallelt med ordet "med", mener han, at LXXs καὶ μετὰ δόξης er en ordret oversættelse af den hebraiske tekst. Han oversætter selv מָלַךְ כְּבוֹד = "og med herlighed".⁰ Selv om denne løsning er spændende, er det nok rigtigst at følge Kraus (og Delitzsch) og som ham underforstå et ב: "Og bagefter i herlighed".¹

At tage מָלַךְ (v.24) som term. techn. for "at lede ind i Paradiset"² er for vidtgående, men på den anden side er det klart, at i v.24b sammenfattes det, digteren ser frem til som målet for den guddommelige

7: Generelt er der enighed om denne parafrase; Kraus s.666f og 670; Delitzsch s.320; Dahood s.187 8; Kraus s.673; at tale om eskatologi er dog if. ham at gå for vidt. Til det flg. se også Kraus s.670 9; Dahood s.192 0; Dahood I, s.302 og II, s.194 jf. Holladay, der i "A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament" under מָלַךְ 2.β skriver: Behind) with - med henvisning til Prad.12,2 1; מָלַךְ enten akk. om målet, dvs. "til herlighed", eller bedre akk. om måden, dvs. "i herlighed" (= Guds herlighedsåbenbarings lysfenomen); Kraus s.672; Delitzsch s.321 2; Dahood II s.194; henviser til Sl.5,9

ledelse.³ Allerede det at blive grebet om den højre hånd af Gud (v.23 jf. det reddende indgreb mod udglidningen i v.2) vidner om en æresstilling og fællesskab med Gud, men det overgås dog af den herlighed (כבוד), som venter ved Guds sidste og endegyldige indgreb.

מִפֶּנִּי er term. tech. for "bortrykkelse".⁴ עִמָּךְ ("med dig" = Gud; v.25) er nok det bedste udtryk for det, digteren ser frem til. Han forventer en forbindelse med Gud, som dette livs mørke, ja ikke engang den legemlige død⁵ og "Sheols nat"⁶ ophæver. Visheden om dette under, der vender alle synlige livsforhold, fortrænger alle andre ønsker, endog det at redde det jordiske liv (v.26). Anfægtelsen er brudt.

Konklusionen må blive, at livet ikke kan bedømmes efter øjeblikkets skær af lykke eller ulykke. Man må se på enden, Guds sidste og personlige indgreb, der resulterer i to forskellige, endegyldige udgange på menneskelivet: a) For de ugudelige karakteriseret ved בליהו (= pludselig rædsel; v.19), b) for de retfærdige ved כבוד (= herlighed; v.24), eller måske bedre: תמיד עִמָּךְ (= altid hos dig, dvs. Gud; v.23 jf. v.25.26b)

Job 19,25-27

V.25: Og jeg ved, min forsvarer lever, og som den sidste skal han stå frem på støvet.

V.26: Og efter (tabet af) min hud, revet i stykker på denne måde, og (fri) fra mit kød skal jeg skue Gud,

V.27: som jeg skal se til mit bedste, og mine øjne skal se (ham) og ingen fanned. Mine nyrer hentes (derefter) i mit indre.

Intet sted i Jobs Bog er udlagt på så mange måder som dette afsnit. Alle tolkninger lader sig dog føre tilbage til én af to grundformer: Job venter sin løser indtræden 1) endnu mens han lever (ante mortem), eller 2) først efter sin død (post mortem). Hovedopgaven her bliver at finde ud af, hvilken der er rigtig.

Job er vis på, at hans גואל lever.⁷ Ordet betyder egentlig "blodhævner" (5.Mos.19,6.12; 2.Sam.14,11). Tanken her er, at Jobs גואל vil stå frem som hans forsvarer⁸ og som den sidste sige det afgørende ord, der giver Job den ønskede oprejsning fra lidelsen og vennernes uretfærdige anklager. Stedet er עַל-עֹמֶר ("på støvet"). En nærmere definition er vanskelig, da עֹמֶר hos Job kan betegne både "jord" (substanten; fx 5,6; 14,8), "jorden" (kloden; 41,25) og det, mennesket består

af (4,19?) og bliver til ved døden (9,10; 34,15). Da mennesket if. GT kan kaldes נֶפֶשׁ både som levende (1.Mos.3,19; Sl.103,14) og som død (Sl.30,10; Præd.12,7), synes Fohrer at have ret i, at man ikke af udtrykket i v.25 kan slutte, at der tales om Jobs død.⁹

Hvornår Jobs גואל skal træde frem, svarer v.26 på. Forståelsen af מִפֶּנִּי og מִבְּשָׂרִי er afgørende. מִפֶּנִּי kan både være adverbium, en konjunktion og en præposition med enten lokal eller temporal betydning. Ud fra ordets sammenhæng her er det mest oplagt at betragte det som en præposition, noget flertallet af kommentatorer da også har gjort.¹

Fortalerne for ante mortem teorien tillægger både מִפֶּנִּי og מִבְּשָׂרִי lokal betydning: "bagom min hud" (dvs. "af min hud endnu omsluttet") og "ud fra mit kød" (pga. parallelismen).² Fohrer mener, at da מִבְּשָׂרִי står parallelt med עֹמֶר, betegner det ikke "livet", men det "kød" som er mellem huden og knoglerne. Han forstår da מִבְּשָׂרִי som "afmagret". Da knoglerne, livets vigtigste bestanddel, ikke er ramt, kan der ikke være tale om Jobs døde tilstand.³

Fohrers argumenter er følgende: a) Konteksten: Den "retfærdigheds-sindskrift", som Job overvejer i v.23f, er unødvendig, fordi Job ved, hans løser lever og snart vil erklære ham uskyldig. Ligeledes placerer den afsluttende advarsel til vennerne (v.28f) Jobs frifindelse og den truende straf over vennerne endnu i deres levetid. b) Jobs Bog som helhed handler om Jobs nærværende lidelse og følgelig om den øjeblikkelige anerkendelse af hans uskyld. c) 19,25ff står i en forberedelseslinie hen mod teofanien i 38,1ff. If. Fohrer går Jobs ønske på at se Gud som sin forsvarer inden sin nært forestående død.⁴

Jeg mener ikke, argumenterne kan holde. Sukket efter en optegnelse af hans eget forsvar, som eftertiden kan læse, viser jo netop, at Job har indset, at han ikke vil se nogen oprejsning i dette liv.⁵ At den kommende dom (v.29) nødvendigvis skal finde sted, mens de alle endnu er i live, forudsætter a priori, at med døden er alting slut. Så er det klart, at konklusionen bliver, som den bliver.

Når det gælder hele indholdet af Jobs Bog, taler Petersons analyse imod Fohrer. Peterson peger hele dialogens gennemgående tankelinie,

0: Fohrer s.320. מִפֶּנִּי forstås derfor nok bedst som jordens støv. Med tanke på den nedbrydningsproces, som foregår i Jobs legeme, og som har fået ham til at opgive håbet om at leve videre, synes der dog ikke langt til en tale om det støv, som hans døde krop skal lægges i, altså graven; Delitzsch s.353 1: Peterson s.100f 2: Lysningsforslagene er Buddes; se Peterson s.99 3: Fohrer s.320 4: Fohrer s.321. Til b) se også Smith s.58 5: Rowley s.173, der konkluderer, at det derfor er mest sandsynligt, at Job ser frem til en oprejsning efter døden. Jf. Waite s.11

3: Delitzsch s.321 4: Kraus s.672; Dahood s.194 5: Kraus s.672 6: Delitzsch s.321 7: Til diskussionen om, hvem Jobs גואל er, se Rowley s.172, Peterson s.98 (begge mener det er Gud) og Pope s.134f (mener det er den i 9,33 omtalte voldgiftsmand 8: Jf. Ord.23,10f og brugen af מִפֶּנִּי, der er et almindeligt udtryk for optræden i retssager jf. 5.Mos.19,15f; Sl.94,16 9: Jf. Es.41,4; 44,6; 48,12. Ordet kan også oversættes adverbialt: "til sidst". Meningen forbliver dog den samme; Pope s.135

som udgør forfatterens inderste ledemotiv: 7,21b > 9,21 > 13,18f > 14,13-17 > 16,19 > 17,3 > 19,25-27.⁶ Det sidste betegner bogens religiøse såvel som litterære højdepunkt.⁷ Efter ulykkerne i kap.1-2 længes Job først efter døden (3,21; 7,15). Men i mødet med vennernes anklager, hvor dødens bratte bortrykkelse af de gudløse er sidste led i deres bevisførelse mod Job (8,4), undergår Jobs opfattelse af døden en forandring. I lyset af deres tankegang fremstår den forventede nært forestående død for Job som endnu en uretfærdighed, der skal overgå ham. Døden mister sin fredfulde karakter (sml. 3,13-18 med 10,22). Nu bliver en "gennembrydelse" af døden snarere et kardinalpunkt for Job, for at han kan redde sin tro.

Hjørnestenen i Jobs tankegang er hans egen uskyld og Guds retfærdighed. Dertil kommer et indre fællesskab med Gud. Når disse forenes, ser vi en mere positiv indstilling til Gud (tankelinien ovenfor). Men pessimismen indtræder hurtigt igen, for der er én ubevægelig faktor: døden. I 14,13-15 har vi et forsøg på at sprænge den. På baggrund af planteverdenens lejlighedsvis triumf over forgængeligheden fremsætter Job et ønske, han dog godt ved er utopi. I det følgende rykker krisen nærmere. På den mørkest tænkelige baggrund (råbet til vennerne om nåde i 19,21 og hans fortvivlede nødråb i 19,23f, der har tanken om den nært forestående død som årsag) kommer det endelig til et gennembrud i 19,25ff, som Peterson betegner som en dobbeltsejr: "Dennesidighedsbundetheden" sprænges og gengældelsesdogmets problemkompleks får en befriende løsning. Peterson påpeger, at det ikke er nogen teoretisk fær-digtømret anskuelse, men et praktisk postulat.⁸

At man ikke siden finder tanken i 19,25ff, bør derfor ikke forundre. Selv om den gamle pessimisme endnu en gang presser sig på, er selve grundtonen efter 19,25ff dog alligevel afgjort positiv. Jobs slutord (31,35b-37) er enten triumfatorens, der er vis på sejren, selv om kampen er afblæst, eller den anklagedes, der trygt afventer rettens afgørelse med god samvittighed, overbevist om en frifindelsesdom.⁹

At Job tillades at skue Gud allerede her i livet og få sin rigdom igen som tegn på hans uskyld, strider ikke mod en post mortem tolkning, som Fohrer hævder. Det er belønning for Jobs tro, der står fast selv over for den visse død. At Job fastholder håbet om - selv efter døden - at skue Gud i fremtiden som forsvarer for sin uskyld, kommer ikke uventet efter 14,13-15 og 16,18-21.¹⁰

Ud fra Petersons analyse yder Fohrers forståelse af versene slet

6: Peterson s.104 7: Peterson s.103 8: Peterson s.104 9: Peterson s.108f 10: Delitzsch s.361

ikke Job den hjælp, han har brug for. Hvad skal forsvaret egentlig gøre godt for, når Job alligevel dør lige efter?

Tilbage til אַחֲרָיָה. Som præposition med lokal betydning giver det en alt for dunkel mening.¹ Bedst er det at tage ordet temporalt: "efter min hud", dvs. "efter tabet af min hud". Det passer godt med v.20b og spedalskheden, Job er ramt af, og som direkte nedbryder huden.²

Når det gælder אַחֲרָיָה, er det logisk set naturligt at tage אַחֲרָיָה i privativ betydning, altså: "(fri) fra mit kød". Er denne opfattelse rigtig, levner det kun rum for post-mortem-tolkningen. עַלֵּיךְ og אַחֲרָיָה står her pars pro toto og betegner hver for sig livet.³

V.27 taler om, hvordan Job vil skue sin אַחֲרָיָה. Job skal se ham for sig (אֵלַי jf. Sl.56,10; 118,6). Job siger ikke אַחֲרָיָה, men עַלֵּיךְ skal se ham. Det peger på, at der ikke er tale om en absolut legemløs skuen af Gud.⁴

Konkluderende må man sige, at 19,25-27 ikke rummer en klart udformet opstandelsestro, men dog udtrykker en sikker forvisning om, at Job vil blive erklæret uskyldig efter sin død af sin אַחֲרָיָה, og at det ikke sker, uden han på en eller anden måde er ved bevidsthed.⁵ Brugen af אַחֲרָיָה tyder på, at Jobs tanker går i retning af en legemlig tilstandsform. Om den eventuelle forbindelse til det gamle legeme, der går til grunde i døden (v.26), siges der intet om.⁶

Dan. 12, 1-3

V.1 Og på den tid står han op, Michael, den store leder, som beskytter dit folks sønner, og det bliver en trangselstid, som ikke er indtruffet, fra der var folkeslag til indtil den tid, Og på den tid skal dit folk frelses, alle, der er fundne indskrevet i bogrullen,

V.2 og mange af dem, der sover i støvets jord, skal vågne, nogle til evigt liv, andre til vanære, til evig afsky.

V.3 Og de forstandige skal skinne som himmelhvalvingens glans og de, der førte de mange til retfærdighed, som stjerner evigt og altid.

Afsnittet må ses som højdepunktet på det syn, som begynder i 10,1⁷ og betegnes som apokalyptisk eskatologi.⁸ Det skildrer en uhørt trangselstid, der munder ud i en lige så enestående frelse for alle, der er indskrevet i bogrullen (= Daniels/Guds folk) (v.1). Mange af dem er døde, men de skal alligevel få del i fuldendelsen gennem en opstandelse. For andre bliver opstandelsen derimod til dom (v.2). De retfærdi-

1: Nogle fortalere for post mortem tolkningen har også villet give udtrykkene i v.26 lokal karakter. עַלֵּיךְ og אַחֲרָיָה bliver da udtryk for det herliggjorte legeme. Denne tolkning er umulig, siger Delitzsch s.358f 2: Peterson s.101 3: Peterson s.101, der til støtte for sin argumentation nævner, at אַחֲרָיָה i 21,21 betyder "efter hans død", og אַחֲרָיָה i 1.Mos.24,67 betegner "efter hans moders død" 4: Waite s.11; Delitzsch s.362 5: Delitzsch s.361; Rowley s.174; Pope s.LXXII; Ellison s.129 6: Delitzsch s.362 7: Plöger s.169 8: Hasel s.276. At definere "apokalyptik" som "the Transcendence of Death" (Collins s.26) forekommer mig ikke dækkende nok

ges evige herlighed beskrives nærmere (v.3).

En egentlig tidsfæstelse af begivenhederne ligger uden for opgavens rammer. Men da en sådan til dels indvirker på fortolkningen, skal der her bemærkes et par ting: Trængselstiden beskrives med så stærke udtryk, at det forekommer for snævert at opfatte den som forfølgelsen under Antiokus Epifanes.⁹ Det medfører, at de to grupper ikke kan begrænses til martyrer og frafaldne under denne forfølgelse.⁰ Det resulterer også i, at martyrerne ikke er de reelle skabere af troen på et nyt liv efter døden.¹

At opstandelsestroen skulle udspringe af gengældelsesideen er også med rette blevet draget i tvivl.² Opstandelsen beskrives i Dan.12 som et middel³, hvis hovedformål er at demonstrere Guds ære og herredømme over historien og over liv og død. Et vigtigt moment er også, at de retfærdiges opstandelse bibringer dem oprejsning og genoprettelse af det vitale gudsfællesskab.⁴

Der er almen enighed om, at v.2 taler om en dobbelt⁵, legemlig⁶ opstandelse. En billedlig fortolkning må afskrives.⁷ לְחַיֵּי bruges i GT som metafor for død (Jer.51,39.57; Job 3,13; 14,12). יָפִי bliver da et naturligt udtryk for genoplivelse (2.Kg.4,31; Sl.17,15; Job 14,12; Es.26,19).⁸ Dan.12,13 kan også anføres som argument. Her kan ikke være tænkt på andet end Daniels død og opstandelse. Versenes ordknappe form antyder, at opstandelsestanken ikke er ny på affattelsestidspunktet. Den fysiske opstandelse fra de døde og Guds folks frelse fører ind i hjertet af bibelsk fremtidsforventning.⁹

Hvor mange, der får del i opstandelsen, er stærkt omdiskuteret. Ordet רַבִּים bruges. Det betyder normalt "mange", men nogle steder skal det imidlertid oversættes med "alle".⁰ Denne inklusive brug af רַבִּים har ført til to opstandeshypoteser: 1) Alle israelitter er indbefattet.¹ 2) Der er tale om en generel opstandelse af universel karakter.² Det synes dog at kunne udelukkes, at רַבִּים her betyder "alle", da ordet også bruges i v.3, 4 og 10, alle gange i betydningen "mange".

Dermed er problemet imidlertid ikke løst. Forståelsen af præposi-

9: Keil s.476; Waite s.10 0: Tanken findes hos Hanner s.116; afvises af Plöger s.171 og Hasel s.278 1: Tanken findes hos Jacob s.314 2: Tanken findes hos Jacob s.314; afvises af Hasel s.283 og Rost s.72 3: Nickelsburg s.19 4: Hasel s.281-84 5: Hasel refererer dog på s.279 B.Alfrink, der mener, at לְחַיֵּי .. לְחַיֵּי ikke sigter til to grupper, der vil opstå, men til de retfærdige, der vil opstå, i modsætning til dem, som ikke skal opstå, men hvis lod er ubetinget afsky 6: Ladd s.49; Smith s.75; Greenspoon s.284 7: Nickelsburg s.18 8: Nickelsburg s.17; Dahood s.L-LI; Sawyer s.223 9: Hasel s.281 0: If. Baldwin s.204 fx i 5.Mos.7,1; Es.2,2-3; 52,14,15; 53,11.12 1: Plöger s.171; Seierstad s.743; Rost s.68 2: Baldwin s.204; Ellison s.133

tionen לְחַיֵּי spiller også ind. Der er tre muligheder:

1) לְחַיֵּי har partitiv betydning: "Og mange af dem, som sover ..." Det harmonerer med almindelig jødisk grammatik og de gamle oversættelser (LXX, Theodt., Vg., Syr.). Det eneste sproglige parallelsted i GT³ er Est.8,17 ($\text{וּרְבִיּוֹת מֵעַמִּי הָאֵלֶּה}$), og der er לְחַיֵּי brugt partitivt.⁴ Derfor taler meget for denne forståelse.

2) לְחַיֵּי har lokal betydning: "Many who will arise from sleeping in the dust".⁵ Denne mulighed må afvises pga. grammatikken. לְחַיֵּי skulle da være forbundet med en rumlig term, men det er ikke tilfældet her.

3) לְחַיֵּי er brugt forklarende: "Og mange, nemlig de, som sover ..." Der er med andre ord tale om alle døde.⁶ En lignende brug af לְחַיֵּי findes fx i 1.Mos.7,22; 9,10; 17,12; 3.Mos.11,32; 1.Kr.5,18 og Jer.40,7.⁷

Selv om 3) ikke kan udelukkes, er det sprogligt set mest nærliggende at vælge betydning 1).⁸ Det medfører dog ikke *nødvendigtvis*, at der er tale om en partiel opstandelse. V.2 er forbundet med v.1 vha. et ו og fortsætter derfor tanken i v.1b, dvs. den videre beskrivelse af Guds folks frelse. I overensstemmelse hermed er רַבִּים brugt med reference til v.1: Af dem, der er indskrevet i bogrullen skal *mange* få del i den kommende frelse gennem en opstandelse i forhold til de *få*, som skal opleve den i levende live.⁹

Denne tolkning harmonerer udmærket med konteksten. Allerede i 11, 33 og 35 tales der om tab af liv. I den endnu større trængsel i 12,1 er det naturligt, at de døde antal bliver betydeligt større. Endvidere gælder det for de døde som for de levende: ikke alle opnår frelse (v.2b).

Udtrykket אֶרֶץ עָפָר volder problemer. Af de tidlige oversættelser har Syr. kun b'pr', mens LXX (ἐν τῷ πλεῖστοι τῆς γῆς), Theodt. (ἐν γῆς χαμαί) og Vg. (in terrae pulvere) enten alle fejloversætter eller forudsætter modsat ordstilling. Fastholdes den masoretiske tekst, er den mest ordrette oversættelse "støvs jord" ("ground of dust"). Udtrykket må forstås som en reference til den substans, den døde er indkapslet i.¹

3: dvs. רַבִּים fulgt af לְחַיֵּי forbundet med en konstrukt forbindelse, hvor non. reg. er et menneskeligt væsen og non. rec. er en rumlig term 4: Hasel s.279 5: Hasel s.277 6: Seierstad s.742f; ud fra konteksten mener han dog, at det kun omfatter alle israelitter 7: Heideel s.221; selv foretrækker han 3) frem for 1) pga. Joh.5,28f 8: Hasel s.279; Keil s.481 9: Keil s.477 og 482 0: Foreslået af Hasel s.276; Smith s.75 har "earth of dust". Oversættelsen "dust of the earth" må afvises, da den forudsætter, at der stod אֶרֶץ חַיִּים (Hasel s.272; Keil s.481). Endvidere behøver אֶרֶץ ikke at betragtes som et geografisk udtryk med betydningen "land", da אֶרֶץ aldrig er brugt om et geografisk territorium 1: Hasel s.272 jf. Fohrer s.319f

Når det gælder forslaget om, at לְהַרְבִּיחַ er en glosse, må det være nok at påpege, at det ikke finder nogen støtte hos tekstvidnerne.

עוֹלָם findes i GT kun her i Dan.12,2. At det skulle betyde, at de retfærdige får et langt liv efter opstandelsen,² er utilfredsstillende. Keil skriver, at ordet er knyttet til det sande liv med Gud for at karakterisere det som uforgængeligt.³ עוֹלָם beskriver en kontrast mellem to ting; her en kontrast til livet på jorden, der har en fastsat ende. Opstandelseslivet er derfor ende-løst, evigt. Det underbygges yderligere af, at עוֹלָם i v.3 står parallelt med עַד .⁴ Både de retfærdiges og de ugudeliges skæbne forventes at være uendeligt.

Er der for de retfærdiges vedkommende tænkt på en tilbagevenden til det jordiske liv igen? Tanken har været fremført.⁵ Billedbrugen ("himmelhvælvingens glans" og "stjerner") taler imidlertid mere for, at de skal løftes op til en himmelsk livssfære.⁶ Collins mener, at der intet er, der tyder på, at forfatteren er interesseret i det jordiske livs videreførsel.⁷

Når det gælder de ugudeliges skæbne, taler brugen af ordet דָּרְאֵן for, at der tænkes på noget lignende som i Es.66,24. Det er nemlig de to eneste steder i GT, hvor dette ord anvendes.⁸

Konklusion: Der er tale om en opstandelse med bredere konjunkturer end i Es.26. Som det eneste sted i GT tales der udtrykkeligt om en dobbelt opstandelse til hhv. evigt liv og evig afsky. Der er tale om en legemlig opstandelse for begge gruppers vedkommende. Der læses hverken en generel eller partiel opstandelse. Det siges blot, at af dem, som er optegnet i bogrullen, skal mange opnå frelsen og herligheden gennem en opstandelse fra de døde.

KONKLUSION

Selv om ikke alt materiale er entydigt og en del spørgsmål er forblevet ubesvaret, så må det dog nu være muligt at trække nogle linier for GTs opfattelse af et liv efter døden:

- 1) Overalt i GT tages det for givet, at der er et liv efter døden.⁹ "For the Hebrew mind human life is such an absolute and positive value that it involves eternity".⁰ Mennesket er skabt til liv med Gud.¹
- 2) Døden, forstået som en adskillelse fra Gud², er i GT en straf for

menneskets oprør mod Gud.³ Den biologiske død er en konsekvens heraf og er derfor unaturlig.⁴ Døden er aldrig mere personificeret, end at den har sin magt fra Gud.⁵

3) שְׁאֵי־לָאֵלֵךְ beskrives med negative udtryk⁶ og betegner oftest, om ikke altid, det endelige opholdssted alene for de ugudelige.⁷ Sammenholdt med Dan.12,2 er deres skæbne "evig afsky". שְׁאֵי־לָאֵלֵךְ er kraftesløst over for de retfærdige⁸, for de har del i livsfællesskabet⁹ med den Gud, der er herre over שְׁאֵי־לָאֵלֵךְ .⁰

4) De retfærdige lever i håbet om, at Gud vil redde dem fra dødens magt og tage dem til sig, for at de skal være hos ham efter livet på jorden.¹ Håbet er grundet på Guds magt over døden, ikke på noget udødeligt i mennesket.² Der er to konkrete eksempler på bortrykkelser³, som må have givet håbet styrke, men visheden bunder dog i, at Gud er deres "del for evigt".⁴ Hans skaber-⁵ og forløsermagt⁶, retfærdighed⁷ og trofasthed⁸ er garantien for, at de kan se frem til evig, himmelsk herlighed.⁹

5) De retfærdiges håb omfatter også legemet. I Es.26, Sl.16, Sl.49(?), Job 19(?) og Dan.12 konkretiseres den mere ureflektede vished om gudsfællesskabets fortsatte beståen efter den legemlige død i en tale om legemlig opstandelse. Den ordknappe form, det bliver beskrevet i, tyder på, at opstandelsestanken hverken var ny eller enestående på affattelsestidspunktet, men genstand for en udbredt tro og forventning.⁰

6) GT taler om en dobbelt udgang på dette liv.¹ Både gudløse og retfærdige skal if. Dan.12 opstå til en skæbne, der forventes at være uendeligt, nemlig henholdsvis evig afsky og evig herlighed.

Jf. s.5 3: Jf. s.4 4: Jf. s.5 5: Jf. s.6 6: Jf. s.9 7: Jf. s.9-10 8: Jf. s.20 9: Dyrness s.240; Ellison s.129 og 131 (peger på Job 19 og Sl.17, 23, 73 og 139) 0: Jf. s.11 1: Sl.49 m.f. 2: Ladd s.47 3: Jf. s.11f 4: Sl.73,26 5: Nickelsburg s.22f; Kirkeland s.26; Jf. også talen om "duggen" i Es.26 6: Seierstad s.734; Payne peger s.443 på pagtslutningstanken 7: Job 19; Jakob s.315 8: Kapelrud s.58 9: Sl.73 og Dan.12; se også Jakob s.315 og Collins s.33 0: Jf. s.14f, s.16 og s.27 1: Sl.49, 73 og Dan.12

2: Nickelsburg s.23 3: Keil s.483 4: Morey s.114f 5: Smith s.76 6: Jacob s.313; Hanner s.116 peger på et muligt fællesskab med englens 7: Collins s.33 8: Nickelsburg behandler forholdet mellem de to steder mere indgående s.20 9: Smith s.IX 0: L.Shain i Clergy Review 52 (1967) s.105 if. Dahood s.XLVI 1: Waite s.5 2:

LITTERATURLISTE

Primær litteratur

Ez.37:

- Carley, K.W.: The Book of the Prophet Ezekiel. The Cambridge Bible Commentary, London-New York 1974, s.246-50 5
- Fohrer, G.: Ezechiel. Handbuch zum Alten Testament, Tübingen 1955, s.206-10 5
- Keil, C.F.: Ezekiel. Commentary on Old Testament IX, Michigan 1976, bd.2 s.114-28 15
- Taylor, J.B.: Ezekiel. Tyndale Old Testament Commentaries, Illinois 1969, s.234-38 5

Es.26:

- Delitzsch, F.: Isaiah. Commentary on Old Testament VII, Michigan 1976, bd.1 s.443-52 10
- Fohrer, G.: Das Buch Jesaja. Zürcher Bibelkommentare, Zürich-Stuttgart 1967², bd.2 s.25-33 9
- Oswalt, J.N.: The Book of Isaiah, Chapters 1-39. The New International Commentary on the Old Testament, Michigan 1986, s.473-88 15
- Wildberger, H.: Jesaja. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen-Vluyn 1978, bd.2 s.981-98 17

Job 19:

- Delitzsch, F.: Job. Commentary on Old Testament IV, Michigan 1976, bd.1 s.352-62 10
- Fohrer, G.: Das Buch Hiob. Kommentar zum Alten Testament, Güterloch 1963, s.316-22 7
- Habel, N.C.: The Book of Job. The Cambridge Bible Commentary, s.102-05 4
- Pope, M.: Job. The Anchor Bible, New York 1965, s.LXXII, 129 og 134f 4
- Rowley, H.H.: Job. The Century Bible New Series, London 1970, s.171-75 5

Sl.16:

- Dahood, M.: Psalms 1-50. The Anchor Bible, New York 1966, s.86-91 6
- Delitzsch, F.: Psalms. Commentary on Old Testament V, Michigan 1976, bd.1 s.216-230 15
- Kraus, H.-J.: Psalmen 1-59. Biblischer Kommentar Altes Testament XV, Neukirchen-Vluyn 1978, bd.1 s.260-70 11

Sl.49:

- Dahood, M.: Psalms 1-50. The Anchor Bible, New York 1966, s.295-303 9
- Delitzsch, F.: Psalms. Commentary on Old Testament V, Michigan 1976, bd.2 s.108-20 13
- Kraus, H.-J.: Psalmen 1-59. Biblischer Kommentar Altes Testament XV, Neukirchen-Vluyn 1978, bd.1 s.516-24 9

Sl.73:

- Dahood, M.: Psalms 51-100. The Anchor Bible, New York 1968, s.186-197 11
- Delitzsch, F.: Psalms. Commentary on Old Testament V, Michigan 1976, bd.2 s.308-23 15
- Kraus, H.-J.: Psalmen 60-150. Biblischer Kommentar Altes Testament XV, Neukirchen-Vluyn 1978, bd.2 s.663-75 13

Dan.12:

- Baldwin, J.G.: Daniel. Tyndale Old Testament Commentaries Leicester 1978, s.203-206 4
- Hammer, R.: The Book of Daniel. The Cambridge Bible Commentary Cambridge 1976, s.114-117 4
- Keil, C.F.: Daniel. Commentary on Old Testament IX, Michigan 1976, bd.3 s.474-484 10
- Plöger, O.: Das Buch Daniel. Kommentar zum Alten Testament Gütersloh 1965, s.169-172 4

Primær litteratur i alt 235

Alexander, D.: The Old Testament View of Life after Death, Themelios vol.11 nr.2 (1986) s.41-46 6

Birkeland, H.: Oppstandelsestroen i GT og dets omverden Svensk Exegetisk Arsboek XIII (1948) s.22-54 33

Bronner, L.: מן המוות אל החיים במקרא לאור כתבי אגורית Beth Mikra vol.82/3 (1980) s.202-212 11

Collins, J.J.: Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death, Catholic Biblical Quarterly 36 (1974) s.23-43 20

Dahood, M.: Psalms 101-150, The Anchor Bible, New York s.XLI-LII 12

Dyrness, W.: Themes in Old Testament Theology, Exeter 1979, s.237-242 6

Ellison, H.L.: The Conquered Grave, Irish Biblical Studies 2/3 1980 s.127-133 7

Greenspoon, L.J.: The Origin of the Idea of Resurrection, i Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith (red. B.Halpern & J.D.Levenson) Winona Lake 1981, s.247-321 75

Harris, R.L.: Why Hebrew שֹׁׁלַיִם Was Translated "Grave", i The NIV. The Making of a Contemporary Translation (red. K.Barker) Grand Rapids Michigan 1986, s.58-71 14

Hasel, G.F.: Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic, ZAW 92 bd.2 (1980) s.267-284 18

Heidel, A.: The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago & London 1949², s.137-223 86

Jacob, E.: Theology of the Old Testament, 1958, s.299-315 16

Kjellrud, A.S.: Liv og død i GTs klage- og takkesalmer Svensk Exegetisk Arsboek XIII (1948) s.55-61 7

Kjellrud, G.E.: I Believe in the Resurrection of Jesus, Grand Rapids 1980³ s.44-50 6

Landerskrona Sändebrev: Läran om Hades, Landskrona 2/1985 8

Rey, R.A.: Death and the Afterlife, Minneapolis 1984, s.72-81 10

Schubert, G.W.E.: Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism, Cambridge 1972, s.11-27 17

Samlet litteraturmængde	$235 + 517 =$	752
-------------------------	---------------	-----