

# KLAGENS ABC

BOKEN KLAGESANGENE I DENS SAMTID OG ETTERTID

Gard Granerød



Klagens ABC





Gard Granerød

# Klagens ABC

BOKEN KLAGESANGENE I DENS SAMTID OG  
ETTERTID

ÇAPPELEN DAMM AKADEMISK



© Gard Granerød 2022

Dette verket omfattes av bestemmelsene i *Lov om opphavsretten til åndsverk m.v.* av 1961. Verket utgis Open Access under betingelsene i Creative Commons-lisensen CC-BY 4.0. Denne tillater tredjepart å kopiere, distribuere og spre verket i hvilket som helst medium eller format, og å remixe, endre, og bygge videre på materialet til et hvilket som helst formål, inkludert kommersielle, under betingelse av at korrekt kreditering og en lenke til lisensen er oppgitt, og at man indikerer om endringer er blitt gjort. Tredjepart kan gjøre dette på enhver rimelig måte, men uten at det kan forstås slik at lisensgiver bifaller tredjepart eller tredjeparts bruk av verket.

Lisensvilkår: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Illustrasjoner er ikke omfattet av bokens lisens. Se nærmere informasjon om rettigheter i hver enkelt illustrasjonstekst.

Boken er utgitt med støtte fra MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn.

ISBN Heftet utgave: 9788202773304

ISBN PDF: 9788202768584

ISBN EPUB: 9788202772888

ISBN HTML: 9788202772895

ISBN XML: 9788202772901

DOI: <https://doi.org/10.23865/noasp.170>



Sitering: Granerød, G. (2022). *Klagens ABC: Boken Klagesangene i dens samtid og ettertid*. Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.170>

Dette er en fagfelleverdert monografi.

Omslagsdesign: Thea Nilsen, Cappelen Damm AS

Omslagsbilde: Montasje basert på et fotografi av Félix Bonfils (1870-årene) av jøder som ber ved Vestmuren (Klagemuren) i Jerusalem. De tre bokstavkolonnene viser (fra venstre) første og siste bokstav i det hebraiske, greske og norske alfabetet. Getty Villa, via Wikimedia Commons. Ingen opphavsrett.

Cappelen Damm Akademisk/NOASP  
[noasp@cappelendamm.no](mailto:noasp@cappelendamm.no)

Denne boken om Klagesangene er en lovsang til

hjemmekontoret,

som gir rom for konsentrasjon og lange, sammenhengende tankebaner  
... så lenge ektefelle er på jobb, barna er på skolen og hunden holder seg i ro.





# Innhold

<b>Liste over illustrasjoner</b> .....	<b>11</b>
<b>Forord</b> .....	<b>13</b>
<b>Forkortelser</b> .....	<b>15</b>
<b>Del I Introduksjon til Klagesangene og denne boken</b> .....	<b>21</b>
<b>Kapittel 0 Innledning</b> .....	<b>23</b>
0.1 En styggvakker tekst fra fortiden - med relevans for nåtiden .....	23
0.2 Hensikten med denne boken .....	25
0.3 Navn, språk og plassering i kanon .....	27
0.4 Tekstgrunnlag .....	28
0.5 Overblikk over innholdet i Klagesangene .....	29
0.6 Forfatterspørsmålet i tradisjonen og i bibelforskningen .....	31
0.7 Oppbygning og litterære virkemidler.....	34
a. Enkeltstående dikt og femklagebok.....	34
b. Alfabetdikt og alfabetiserende dikt .....	35
c. Versbinding.....	36
d. Kontrastering og reversering.....	38
e. Personifisering .....	38
f. Flerstemthet og dialogisk egenart .....	40
g. Parallellisme (bikolon) .....	41
0.8 Sjanger .....	41
a. Klagesalme .....	43
b. Likklage.....	44
c. Byklage.....	45
d. Botsbønn .....	46
e. Botsklage over Sion .....	47
0.9 Historisk bakteppe .....	47
0.10 Komposisjonshistorie .....	51
0.11 Glimt fra de siste årtiers forskningshistorie.....	55
0.12 Denne bokens ståsted og funn i henhold til forskningshistorien.....	59
0.13 Ny, annotert oversettelse .....	60



**Del II Klagesangene i dens samtid: Litterære, historiske og teologiske perspektiver..... 63**

**Kapittel 1 Første sang (Klag 1)..... 65**

1.1	Tekst, oversettelse og språklige noter .....	65
1.2	Klagens ABC .....	75
1.3	Desorientering og nyorientering .....	76
1.4	Nyorientering gjennom syndserkjennelse basert på deuteronomistisk teologi .....	80
1.5	Nyorientering gjennom bønn .....	84
1.6	Byen Jerusalem personifisert som kvinne .....	85
1.7	Talekor av monologer og dialoger.....	93
1.8	Ord og vendinger situert i en historisk sammenheng .....	96

**Kapittel 2 Andre sang (Klag 2)..... 103**

2.1	Tekst, oversettelse og språklige noter .....	103
2.2	Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg.....	113
2.3	Jeremia som fiktiv forfatter for den andre sangen (Klag 2) - og de øvrige sangene .....	115
2.4	Klage over ødeleggelse, sammenbrudd, gudsnærvær eller -fravær og krigermetaforer.....	118
2.5	Sion-teologi som bakteppe .....	120
2.6	Mening med og mening i katastrofen.....	129

**Kapittel 3 Tredje sang (Klag 3)..... 135**

3.1	Tekst, oversettelse og språklige noter .....	135
3.2	Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg.....	146
3.3	Litterære virkemidler.....	150
3.4	En skriftlærd tekst.....	152
	a. Respons på Klag 1-2 .....	153
	b. Tillitsbekjennelse som spiller på Jahves selvpresentasjon i Andre Mosebok 34,6-7.....	155
	c. Motiver og uttrykksmåter fra Jeremias bekjennelser .....	157
	d. Motiver og uttrykksmåter fra visdomslitteraturen.....	159
	e. Motiver og uttrykksmåter fra Jobs bok .....	161
	f. Motiver og uttrykksmåter fra Salmenes bok .....	163
3.5	Identiteten til «mannen» og vi-gruppen .....	164
3.6	Teologiske refleksjoner i etterkant av katastrofen.....	168
3.7	Tempelteologi og himmelteologi - partikularistisk og universell gud .....	176
3.8	En utilgjengelig og taus Jahve.....	179

**Kapittel 4 Fjerde sang (Klag 4) ..... 183**

4.1	Tekst, oversettelse og språklige noter .....	183
4.2	Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg.....	191
4.3	Litterære virkemidler.....	193

4.4	Litterære henspillinger.....	196
4.5	Desorientering gjennom klage over en nåtid dårligere enn fortiden .....	199
4.6	Sion-teologi og kongeteologi som bakteppe.....	202
4.7	Nyorientering gjennom syndserkjennelse og henvisning til Sodomas synd.....	209
4.8	Nyorientering gjennom bønn om hevn over Edom .....	212
4.9	Historiske perspektiver .....	219

**Kapittel 5 Femte sang (Klag 5).....225**

5.1	Tekst, oversettelse og språklige noter .....	225
5.2	Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg.....	229
5.3	Litterære virkemidler.....	231
5.4	Litterære henspillinger.....	232
5.5	Datering.....	233
5.6	Desorientering uttrykt gjennom elendighetsbeskrivelser .....	235
5.7	Nyorientering gjennom syndserkjennelse, gudsbilde og bønn om omvendelse .....	239

**Del III Klagesangene i dens ettertid .....245**

**Kapittel 6 Klagesangenes nomadiske vandring gjennom historien..... 247**

6.1	Resepsjonen i Jesajaboken .....	249
	a. Henspillinger på Klag 1.....	249
	b. Henspillinger på Klag 2.....	255
	c. Henspillinger på Klag 3.....	258
	d. Henspillinger på Klag 4 .....	263
	e. Henspillinger på Klag 5.....	269
6.2	Resepsjonen i håndskrifter fra antikken .....	272
6.3	Resepsjonen som mønsterklage i kriselitteratur fra antikken .....	278
	a. Første Makkabeerbok og Antiokos IV Epifanes’ vanhelligelse av templet (169-167 f.Kr.).....	278
	b. Klagesangliknende tekster fra Qumran .....	280
	c. Salomos salmer og Pompeius’ angrep mot Jerusalem (63 f.Kr.) .....	283
6.4	Resepsjonen i sørge- og fastedagen til minne om ødeleggelsen av templet (9. ab) .....	284
6.5	Resepsjonen i den stille ukens <i>tenebrae</i> -tidebønner .....	289

**Kapittel 7 Etterord: Hvordan kan Klagesangene være  
en ABC for vår tid? .....299**

**Referanseliste.....303**





## Liste over illustrasjoner

Illustrasjon 0.1	Forenklet modell av Klagesangenes komposisjonshistorie .....	54
Illustrasjon 1.1	Utsnitt av et relieff av den assyriske dronningen Asur-šarrat .....	89
Illustrasjon 1.2	Tyche (Fortuna) av Antiokia.....	91
Illustrasjon 2.1	Plakett av elfenben som viser en konge som troner på en kjerubtrone .....	125
Illustrasjon 4.1	En forenklet skjematisk fremstilling av tidsforståelsen hos nåtidsmennesket i Vesten og oldtidsmennesket i det gamle Midtøsten.....	200
Illustrasjon 4.2	Roer som ror en robåt .....	201
Illustrasjon 6.1	Jøder som ber ved Vestmuren (Klagemuren) i Jerusalem.....	289
Illustrasjon 6.2	Tabell som viser lesestykkene i <i>tenebrae</i> -liturgien .....	292
Illustrasjon 6.3	<i>Tenebrae</i> -lysestaken i katedralen i Mainz.....	293
Illustrasjon 6.4	De gotiske statuene <i>Ecclesia et Synagoga</i> .....	297



## Forord

Boken du nå leser, er en studie av boken Klagesangene i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet. Jeg har skrevet studien på et moderat-konservativt bokmål, dels i håp om å gjøre den lettere tilgjengelig for svensk- og danskspråklige lesere, dels fordi norske forskere har et ansvar for å opprettholde norsk som fagspråk. Jeg håper den vil være til nytte for teologi- og religionstudenter, forskere, prester, pastorer og andre kirkelige medarbeidere, lærere og enhver som interesserer seg for Bibelens klagelitteratur og gudsbilder, i et teologisk og religionshistorisk perspektiv. Boken er ikke en tradisjonell bibelkommentar som behandler vers for vers. Min målsetting har vært tredelt. For det første ønsker jeg å tilby en ny norsk oversettelse av Klagesangene, basert på et inngående filologisk arbeid med dens hebraiske tekst. Oversettelsen tilstreber å være tett på den hebraiske tekstens poetiske og litterære virkemidler, og på å være åpen og transparent i sine oversettelsesvalg. For det andre ønsker jeg å analysere og drøfte Klagesangenes litterære form og diktenes religionshistoriske, teologiske og historiske innhold. For det tredje ønsker jeg å følge Klagesangenes vandring gjennom historien et stykke på veien. Resultatet håper jeg også boktittelen gjenspeiler: *Klagens ABC: Boken Klagesangene i dens samtid og ettertid*.

Arbeidet med denne boken har pågått parallelt med mine undervisnings- og forskningsplikter ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn. Arbeidet ble påbegynt i april 2018, da et reisestipend fra Norsk faglitterær forfatter- og oversetterforening gjorde det mulig for meg å ha et forskningsopphold ved École biblique et archéologique française de Jérusalem. Store deler av boken ble skrevet i løpet av det forskningssemesteret MF vitenskapelig høyskole innvilget meg våren 2020. Boken har kun unntaksvis fanget opp relevant faglitteratur som har utkommet etter 2020, og den påberoper seg heller ikke full oversikt over all litteratur som har kommet ut før den tid (jf. Fork 12,12). Boken

ble ikke unnfanget under koronapandemien. Likevel vokste den seg stor i de periodene da samfunnet var nedstengt. Den er derfor langt på vei min koronababy.

I forordet til en annen bok jeg har skrevet, siterte jeg de kloke ordene professor Oskar Skarsaune skrev i forordet til sin bok *In the Shadow of the Temple*.<sup>1</sup> Skarsaunes ord står seg fortsatt godt. Derfor parafraserer jeg dem nok en gang:

Boken du nå leser, vil kanskje inneholde misforståelser knyttet til fakta, vurderinger, teori og fremgangsmåte. Samtidig er ethvert resultat i tekst- og historieforskning foreløpig og åpent for revisjon og forbedring. Jeg anser min bok som et bidrag til den åpne samtalen som stadig pågår – blant leserne av denne boken, av Klagesangene og av Bibelen. Den åpne samtalen har ingen egentlig avslutning.

Avslutningsvis vil jeg takke redaktør Ann Kristin Gresaker og den anonyme fagfellen. Begge leste bokmanuset samvittighetsfullt og ga meg mange gode, konkrete og konstruktive tilbakemeldinger.

I samme tidsrom som jeg gjorde de siste bearbeidelsene av manuset, startet Den russiske føderasjonen (Russland) en folkerettsstridig, brutal og uforståelig angrepskrig mot Ukraina. Russlands krig mot sin nabo er bifalt av Kirill, patriark av Moskva og hele Russland. Russlands angrepskrig, akkompagnert av velsignelsene fra overhodet for den russisk-ortodokse kirken, skaper nok en ny kontekst for Klagesangenes skildringer av lidelse og klage. Hva utfallet av krigen bli, er uvisst. Kanskje vil krigens ofre (på begge sider) – og vi som står på utsiden – lese Klagesangene med nye øyne?

Stokke, våren 2022

Gard Granerød

---

1 Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 13.

## Forkortelser

Henvisningene til bøker, kapitler og vers i Bibelen følger referanse-systemet som Bibelselskapet bruker i den norske 2011-oversettelsen av Bibelen<sup>1</sup> og 2018-oversettelsen av *Apokryfene*.<sup>2</sup> Henvisningene til andre tekstlige kilder fra det gamle Midtøsten og antikken følger retningslinjene i *The SBL Handbook of Style (SBLHS)*, tilpasset norsk ortografi.<sup>3</sup> De følgende symbolene og forkortelsene opptrer i de språklige notene og litteraturreferansene:

1. / 2. / 3.      Første, andre eller tredje person (grammatisk kategori).  
→                Se forklaringen eller noten gitt til det verset som kommer etter pilen.
- |                 Skille mellom ord eller setningsledd behandlet i de språklige notene.
- √                Verbrot eller ordrot. Symbolet er bare brukt i de språklige notene og opptrer bare sammen med hebraiske skrifttyper. Når jeg angir en hebraisk rot i den løpende teksten, skiller jeg radikalerne i røttene ved hjelp av bindestrek. Dermed er for eksempel verbroten √שב״ («å sitte; å bo») i språknotene identisk med verbroten j-š-b i den løpende teksten i kapitlene.
- 1930-oversettelsen      *Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentes kanoniske bøker: Revidert oversettelse av 1930*, red. av Det Norske Bibelselskap. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1930.

---

1    Bibelselskapet, *Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentet* [bokmålsutgave] (Oslo: Bibelselskapet, 2011)

2    Bibelselskapet, *Apokryfene: Bibelens deuterokanoniske bøker* (Oslo: Bibelselskapet, 2018).

3    Billie Jean Collins, Bob Buller og John F. Kutsko, red., *The SBL Handbook of Style*, 2. utg. (Atlanta, GA: SBL Press, 2014)

1978/1985- oversettelsen	<i>Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamente</i> [bokmålsutgave]. 2. utg., red. av Det Norske Bibelselskap. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1985.
2011- oversettelsen	<i>Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentet</i> [bokmålsutgave], red. av Bibelselskapet. Oslo: Bibelselskapet, 2011.
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> . Bd. 1–6, red. av David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.
abs.	absolutus (hebraisk grammatisk form)
adj.	adjektiv
adv.	adverb; adverbial
AIL	Ancient Israel and its Literature
akt.	aktiv
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , 3. utg., red. av James B. Pritchard. Princeton: Princeton University Press, 1969.
ANETS	Ancient Near Eastern Texts and Studies
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BHQ	<i>Biblia Hebraica Quinta: quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato: Fascicle 18: General Introduction and Megilloth</i> , red. av A. Schenker, Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, G. J. Norton, S. Pisano, J. de Waard og R. D. Weis. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> . 5. utg, red. av K. Elliger, Wilhelm Rudolph, Rudolf Kittel, Hans Peter Rüger, H. Bardtke og Adrian Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
BibOr	Biblica et Orientalia
BKAT	Biblischer Kommentar, Altes Testament



BThSt	<i>Biblisch-theologische Studien</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
ConBOT	Coniectanea Biblica: Old Testament Series
cstr.	constructus (hebraisk grammatisk form)
DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)</i> . 2. utg., red. av Karel van der Toorn, Bob Becking og Pieter Willem van der Horst. Leiden: Brill, 1999.
DJD	Discoveries in the Judean Desert
EBR	<i>Encyclopedia of the Bible and Its Reception</i> , Bd. 1–, red. av Furey, Constance M., Joel LeMon, Brian Matz, Thomas Römer, Jens Schröter, Barry Dov Walfish og Eric J. Ziolkowski. Berlin: De Gruyter, 2009–.
ECC	Eerdmans Critical Commentary
EHLL	<i>Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics</i> , Bd. 1–4, red. av Khan, Geoffrey og Shmuel Bolokzy, Steven Fassberg, Gary A. Rendsburg, Aaron D. Rubin, Ora R. Schwarzwald og Tamar Zewi. Leiden: Brill, 2013.
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
f.	femininum (grammatisk kategori)
FAT	Forschungen zum Alten Testament
GAT	Grundrisse zum Alten Testament
HALOT	<i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , Bd. 1–5, red. av Ludwig Köhler, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, Benedikt Hartmann og Mervyn E. J. Richardson, Leiden: Brill, 1994–2000.
hapax	<i>hapax legomenon</i> , det vil si et ord som kun forekommer én gang, i denne sammenhengen i MT.
HBT	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
HPT	<i>Halvårsskrift for praktisk teologi</i>
HSS	Harvard Semitic Studies
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament

IBC	Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching
ICC	International Critical Commentary
imp.	imperativ (hebraisk grammatisk form)
imperf.	imperfektum (hebraisk grammatisk form)
imperf. cons.	imperfektum consecutivum (hebraisk grammatisk form)
inf. abs.	infinitiv absolutus (hebraisk grammatisk form)
inf. cstr.	infinitiv constructus (hebraisk grammatisk form)
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBS	Jerusalem Biblical Studies
<i>JHebS</i>	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>KAI</i>	<i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> . Bd. 2, 2. utg., red. av Herbert Donner og Wolfgang Röllig, Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.
ketiv	Den skrevne teksten i Leningradkodeksen
LHBOTS	The Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies
LSAWS	Linguistic Studies in Ancient West Semitic
LXX	Septuaginta
m.	maskulinum (grammatisk kategori)
MT	masoretteksten
NRSV-oversettelsen	<i>The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments: New Revised Standard Version</i> , National Council of the Churches of Christ in the United States of America, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989.
NSKAT	Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament
obj. merke	objektsmerke (hebraisk partikkel)
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OTE	<i>Old Testament Essays</i>

OTL	Old Testament Library
OTM	Oxford Theological Monographs
OTP	<i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> , Bd. 1–2, red. av James H. Charlesworth. Garden City, NY: Doubleday, 1983.
part.	partisipp (hebraisk grammatisk form)
perf.	perfektum (hebraisk grammatisk form)
perf. cons.	perfektum consecutivum (hebraisk grammatisk form)
pl.	pluralis (grammatisk kategori)
prep.	preposisjon
pron.	pronomen
pron. suff.	pronomensuffiks (hebraisk grammatisk form)
qere	Den leste teksten i Leningradkodeksen
RB	<i>Revue biblique</i>
SemeiaSt	Semeia Studies
SEÅ	<i>Svensk exegetisk årsbok</i>
SBLABS	Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLHS	<i>The SBL Handbook of Style</i> . 2. utg., red. av Billie Jean Collins, Bob Buller og John F. Kutsko. Society of Biblical Literature. Atlanta, GA: SBL Press, 2014.
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBT	Studies in Biblical Theology
Semeia	<i>Semeia</i>
SemeiaSt	Semeia Studies
sg.	singularis (grammatisk kategori)
SSN	Studia Semitica Neerlandia
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STL	Studia Theologica Lundensia
SubBi	Subsidia Biblica
TeoT	<i>Teologisk tidsskrift</i>
TTK	<i>Tidsskrift for teologi og kirke</i>

TWOT	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> , Bd. 1–2, red. av R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr. og Bruce K. Waltke. Chicago, IL: Moody Press, 1980.
UXLC 1.5	«Unicode/XML Leningrad Codex [UXLC 1.5]» av Christopher V. Kimball. <a href="https://www.tanach.us/">https://www.tanach.us/</a>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
Vulg.	Vulgata
WAW	Writings from the Ancient World
WiBiLex	<i>Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)</i> , red. av Michaela Bauks, Klaus Koenen, Michael Pietsch og Stefan Alkier. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007–. <a href="http://www.wibilex.de">http://www.wibilex.de</a>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAH	<i>Zeitschrift für Althebräistik</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

## Del I

# Introduksjon til Klagesangene og denne boken



## Innledning

### 0.1 En styggvakker tekst fra fortiden – med relevans for nåtiden

Boken Klagesangene i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet er et slag i ansiktet for den som påstår at Israels gud, og dermed også kirkens gud, utelukkende er god, kjærlig, rettferdig og forutsigbar. Klagesangene byr leseren på grafiske skildringer av vold, pakket inn i elegante poetiske og retoriske virkemidler. Både de anonyme fiendene og Jahve har vært voldelig mot et Sion personifisert som en kvinne. Religions- og teologi-historisk kan boken leses på bakgrunn av, ja som en negasjon av viktige teologiske strømninger i Bibelen. Fremfor alt dreier det seg om den såkalte Sion-teologien og dens forgreininger. Sion-teologien og den nært beslektede kongeteologien formidler tanken om at Jahve er den guddommelige kongen som har sin trone på Sionfjellet. Jahve har innsatt den israellittiske/ judeiske kongen som sin visekonge. Sion-teologiske tekster – fremfor alt i Salmenes bok og i flere av profetbøkene – legger til grunn at Sion er det stedet der Jahve bor. Derfor er Sion militært uinntakelig for ytre militære fiender. Derimot fremstiller Klagesangene Jahve som krigeren som har foretatt en helomvending. Guds nærværet i byen har endret karakter, fra å gi byen beskyttelse til å være dødelig. Jerusalems skytsgud har blitt byens fiende. Han har rammet byen med en enorm, dødelig kraft. Klagesangene fremstiller Jahve som en mannlig kriger og Sion som en kvinne, «datter Sion». Jahve har overgitt byen der han var nærværende, templet der han bodde, og altret der han mottak offergaver. Han vendte seg mot dem alle.

I både jødisk og katolsk tradisjon har boken fungert som mønstertekst eller leverandør av ord til kollektiv og individuell klage over ødeleggelse. I synagogene har boken gitt ord til den årlige klagen over ødeleggelsen av templene i Jerusalem. I katolsk gudstjenesteliv var Klagesangene i

århundrer sentral i de nattlige skyggegudstjenestene (de såkalte *tenebrae*-tidebønnene) i den stille uken før påskemorgen. Men også i katolsk tradisjon har Klagesangene mistet fast grunn etter at liturgireformer på 1900-tallet delvis fjernet *tenebrae*-tidebønnene. De protestantiske kirkene har tradisjonelt sett ikke brukt Klagesangene mye. Derfor går boken «under radaren» for mange protestantiske kristne. Riktignok har utdrag fra Klag 3,22–26 funnet veien inn i salmer, andaktsbøker, kjøleskapsmagneter med bibelord og liknende. Imidlertid er disse fortrøstningsfulle ordene om nåden som er ny hver morgen, bare en glime av håp i en bok som ellers er et osean av klage. Kirkeårets tekster for Den norske kirke har Klag 3,22–26 som sin gammeltestamentlige lesning i den tredje tekstrekken for nyttårsaften. I Den norske kirke er dessuten Klag 3,52–57 del av den tredje tekstrekken lesninger for Stefanusdagen (andre juledag).

Det er nok flere årsaker til at Klagesangene ikke er i utbredt bruk i nåtidig protestantisk andakts- og gudstjenestekirkeliv. Temaene som Klagesangene utfolder, vil oppleves fjerne – dersom man møter Bibelen med en forventning om at den skal gi ord som trøster og styrker egen gudstro. Klagesangenes språklige bilder er krasse og ubehagelige. Enkelte lesere opplever kanskje at Klagesangene fremstår nærmest som innbegrepet av en gammeltestamentlig bok med en voldelig og sjalu gud, i kontrast til gudsbildene mange mener å finne i Det nye testamentet.

Vi kan kanskje betegne Klagesangene som en *styggvakker bok*. Den er *stygg* fordi den skildrer nød og gudsforlatthet på en til tider temmelig grafisk og emosjonelt forstyrrende måte. Den er *vakker* på grunn av dens mange elegante poetiske virkemidler. Klagesangene er en antologi med fem *dikt* eller såkalte *sanger* (begrepet holder seg i bruk, selv om verken boken selv eller dens tidlige resepsjonshistorie gir noen hint om at man sang diktene til en melodi). Diktene kretser omkring temaer som ødeleggelsen av Jerusalem og Jerusalem-templet i snever forstand. De kretser også omkring temaer som det å være forlatt av Gud og ulike varianter av teodicé-problemet: Hvordan kan Jahve være rettferdig når han utøver vold mot Sion? Kan man rettferdiggjøre lidelse? Er tilværelsen, med Gud som én av faktorene, lik en matematisk likning som «går opp»?

Flere av temaene i Klagesangene (som ødeleggelsen av Jerusalem) viser at boken har oppstått i en konkret historisk situasjon. Samtidig er flere av



temaene også tidløse innenfor rammen av en religiøs fortolkningsramme. Særlig får boken en tidløs dimensjon når den inngår i det biblioteket av skrifter som jødisk og kristen tradisjon anser for å ha en kanonisk status, og som fastholder at det er den samme Jahve man møter i Bibelen, som man tilber i nåtiden.

I deler av moderne protestantisk kristendom skjer menneskets tale til Gud primært gjennom lovsang. Klagesangene gir et teologisk korrektiv til en slik «lovsangkristendom». Boken viser at det ikke er en selvfølge at man opplever Gud som utelukkende god, kjærlig, nærværende og forståelig. Tvert imot kan man oppleve ham som fiendtlig, fraværende og komplett irrasjonell – til og med som opphavet til ondskap. Klagesangene setter på ulike måter ord på disse opplevelsene. Hva mer er: Klagesangene hevder at disse følelsene ikke bare er tilsynelatende og opplevd, men realiteter. Med mindre man vil radere ut boken fra kirkens kanon, bør dens perspektiver og gudsbilder inngå i enhver *teo-logi*, det vil si (sam)tale om Gud.

## 0.2 Hensikten med denne boken

Denne boken er et studium av boken Klagesangene i Bibelen. Målsettingen er tredelt. Den første målsettingen er å gi en ny norsk oversettelse av Klagesangene basert på et inngående filologisk arbeid med dens hebraiske tekst. Hvordan kan jeg oversette den hebraiske teksten til norsk og samtidig i størst mulig grad ivareta poetiske virkemidler og innsikter fra nyere forskning på hebraisk grammatikk? Hvert av kapitlene som setter søkelyset på ett av Klagesangenes fem dikt (det vil si kapitlene i del II, «Klagesangene i dens samtid: Litterære, historiske og teologiske perspektiver»), åpner med en oversettelse av diktets hebraiske tekst. Oversettelsen forsøker i utstrakt grad å gjenspeile den hebraiske tekstens poetiske virkemidler. Dessuten legger oversettelsen, i dialog med nyere forskning på hebraisk og semittisk grammatikk, til grunn at det i en rekke tilfeller er nødvendig å tolke hebraisk perfektum (*qatal*) som såkalt prekativ perfektum («bønneperfektum»). Det innebærer at oversettelsen tolker de aktuelle setningene dithen at de uttrykker optativisk modus (uttrykker et ønske), ikke indikativisk modus (angir eller forteller «fakta»). Denne

forståelsen redegjør jeg for senere i boken (blant annet mot slutten av del I, «Introduksjon til Klagesangene og denne boken», samt flere steder i del II, «Klagesangene i dens samtid: Litterære, historiske og teologiske perspektiver»).

Jeg har forsøkt å behandle grunnspråklige temaer på en slik måte at alle interesserte lesere kan lese boken med utbytte, selv om man ikke behersker de bibelske språkene. Samtidig er målet at hebraisk- og greskkyndige lesere får muligheten til å være tett på de antikke tekstene. Jeg forsøker å være transparent overfor hebraisk- og greskkyndige lesere med henblikk på hvilke valg og tolkninger jeg har foretatt. I *gjengivelsen av den hebraiske teksten* og i de *språklige notene* som innleder hvert kapittel i del II, gjengir jeg hebraisk (og gresk) tekst med hebraiske (og greske) tegn. I *den løpende teksten* i kapitlene i del I–III *translittererer* jeg (skriver med latinske bokstaver) alle hebraiske og greske ord, fraser og ordrøtter. Håpet er at translitterasjonene setter leseren i stand til å gjenkjenne gjentakelser, ordspill og andre mønstre i den hebraiske og (til dels den) greske teksten, selv om han eller hun ikke behersker hebraisk og gresk. Translitterasjonene følger den akademiske stilen angitt i *SBLHS*.<sup>1</sup>

Den andre målsettingen med denne boken er å analysere og drøfte Klagesangenes litterære form og diktenes religionshistoriske, teologiske og historiske innhold. Hva er Klagesangens litterære form, og hva er diktenes innhold? Analysen og drøftingen skjer på grunnlag av det nitide filologiske arbeidet med den hebraiske kildeteksten og i dialog med de siste tiårs historisk-kritiske og litterærkritiske forskning. Analysene og drøftingene finner sted både i del I, «Introduksjon til Klagesangene og denne boken», og i del II, «Klagesangene i dens samtid: Litterære, historiske og teologiske perspektiver». Denne boken er ikke en tradisjonell bibelkommentar som behandler vers for vers. Et gjennomgående analysegrep er at kapitlene i del II forsøker å analysere Klagesangenes fem dikt med inspirasjon fra Walter Brueggemanns modell for å klassifisere salmene

<sup>1</sup> Society of Biblical Literature, *SBL Handbook of Style*, 2. utg., 56–58. Det er to unntak fra *SBLHS*-stilen. For det første gjengir jeg hebraisk *jôd* med *j* (ikke *y*). For det andre translittererer jeg vanligvis hebraiske gudsnavn på en forenklet måte. Det innebærer at יהוה blir «Jahve» eller «JHWH», אדוני blir «Adonaj», ייְהוָה blir «Eljon», אֱלֹהִים blir «El», og אֱלֹהִים blir «Eloah».

i Salmenes bok.<sup>2</sup> Sentrale stikkord i Brueggemanns salmetypologi – og dermed det analysegrepet som er brukt i møte med de fem diktene i Klagesangene – er orientering (en tilværelse i likevekt), desorientering (en tilværelse i ubalanse) og reorientering (en tilværelse der likevekten er gjenvunnet). Brueggemanns modell og analysegrepet blir nærmere presentert i underkapittel 1.3, «Desorientering og nyorientering».

Den tredje målsettingen er å forsøke å besvare følgende spørsmål: Hvordan har Klagesangene blitt lest, forstått og anvendt i dens resepsjons-, fortolknings- og virkningshistorie? Denne målsettingen får utløp i de fem underkapitlene i kapittel 6, «Klagesangenes nomadiske vandring gjennom historien» (i del III, «Klagesangene i dens ettertid»), der jeg avgrenser meg til å sette søkelys på utvalgte «stasjoner» langs bokens «nomadiske vandring» frem til i dag.

De tre målsettingene harmonerer med denne bokens undertittel; denne studien handler om Klagesangene i dens samtid og ettertid.

### 0.3 Navn, språk og plassering i kanon

Klagesangene opptrer under to navn i jødisk tradisjon.<sup>3</sup> Det mest utbredte navnet er *'Êkâ*. Navnet kommer av åpningsordet *'êkâ* i den første, den andre og den fjerde sangen (Klag 1,1; 2,1; 4,1). Navnet gjenspeiler den jødiske praksisen med at en boks åpningsord eller -frase fungerer som boks tittel. Ordet kan bety så vel «hvordan?» som «akk!». Det andre navnet boken er kjent under i jødiske tradisjon, er *Qînôt*, som kommer av flertallsformen for *qînâ* («likklage»). Dette navnet opptrer ikke i noe hebraisk manuskript, men forekommer i flere rabbiniske manuskripter fra middelalderen. Bakgrunnen for navnet *Qînôt* fant rabbinerne i 2 Krøn 35,25. Verset forteller at profeten Jeremia «stemte i en likklage» (*wajqônen*) over kong Josjia, som var blitt drept, at alle sangerne og sangerinnene siden da har sunget *likklager* (*qînôt*) om kongen, og at disse ble

2 Walter Brueggemann, «The Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function», i *The Psalms and the Life of Faith*, red. Walter Brueggemann og Patrick D. Miller (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), 3–32.

3 Gard Granerød, «Innledning til Klagesangene: Introduksjon og kommentarer», i *Studiebibelen: Bibelen i 2011-oversettelse med introduksjoner og kommentarer*, red. Ingvild Røsok et al. (Oslo: Verbum Akademisk, 2019), 732–742.

nedskrevet. Den antikke oversettelsen av Klagesangene til gresk, oftest kjent som Septuaginta, gjør en tilsvarende kopling mellom Klagesangene og Jeremia. Septuaginta har en lengre bokåpning enn den hebraiske teksten: «Og det skjedde etter at Israel var tatt til fange og Jerusalem lagt øde at Jeremia satt gråtende og klagde denne klagesangen over Jerusalem. Og han sa: ...» (Klag 1,1 i LXX). Septuagintas boknavn (*Thrénoi* eller *Thrénoi Ieremíou*, «Jeremias klager») er avledet av det greske verbet *thrēnō* («å klage»). Den antikke latinske oversettelsen kjent som Vulgata bruker navnet *Lamentationes* (av flertallsformen for «klage»).

Boken er opprinnelig skrevet på hebraisk, noe blant annet bruken av det hebraiske alfabetet som komposisjonsteknikk vitner om (se under). I den tredelte jødiske kanon (Loven, Profetene og Skriftene) inngår Klagesangene i Skriftene. Plasseringen varierer noe, men Leningradkodeksen plasserer boken mellom Forkynneren og Ester. Leningradkodeksen er det hebraiske manuskriptet som ligger til grunn for de fleste moderne oversettelser av Bibelen. I kristen tradisjon er Klagesangene overlevert i kanondelen Profetene. Gamle greske håndskrifter plasserer boken etter Jeremiaboken. En konsekvens av denne plasseringen og Septuagintas utvidede bokåpning er at jøder og kristne tradisjonelt har lest boken som et tillegg til Jeremiaboken. Normalt sett har man identifisert profeten Jeremia med den anonyme, klagende jeg-personen i Klagesangene.

## 0.4 Tekstgrunnlag

Det eldste belegget for Klagesangene som *litterært verk* eller *bok* er Septuaginta-manuskripter fra 300-tallet e.Kr., skrevet på gresk. Imidlertid er Klagesangene opprinnelig skrevet på hebraisk. Det eldste hebraiske komplette manuskriptet til Klagesangene er Leningradkodeksen fra omkring 1008 e.Kr. Leningradkodeksen er en representant for den såkalte masoretteksten, det vil si den hebraiske teksten som rabbinisk jødedom anser å være den autoritative, kanoniske versjonen av Den hebraiske bibelen.

Vi kjenner også til fragmenter av flere hebraiske manuskripter fra Qumran som inneholder bruddstykker av tekst vi i dag gjenkjenner som Klagesangene: 3QLam (3Q3), 4QLam (4Q111), 5QLam<sup>a</sup> (5Q6) og 5QLam<sup>b</sup>

(5Q7). Tekstfragmentene inneholder tekstbruddstykker fra alle fem diktene, men ingen av dem gjengir et helt dikt, enn si hele boken i sin fulle lengde. Skriftypen som er brukt i disse tekstfragmentene, er såkalt herodiansk skift. Dette gjør at forskere daterer Qumran-manuskriptene til mellom cirka 30 f.Kr. og 68 e.Kr. Vi drøfter Qumran-manuskriptene i underkapittel 6.2, «Resepsjonen i håndskrifter fra antikken».

Den hebraiske teksten som ligger til grunn for oversettelsen og drøftingen i denne boken, er Leningradkodeksen slik den er gjengitt i *BHS*, *BHQ* og i *UXLC* 1.5. Denne studien har ikke som mål å drøfte tekstkritiske spørsmål og ulike tekstvarianter fra antikken på en utførlig måte. For slike spørsmål er leseren henvist til det tekstkritiske apparatet og kommentarene i *BHQ* og spesialiserte studier.<sup>4</sup> Den annoterte oversettelsen redegjør likevel for viktige tekstlige varianter og alternative lesemåter.

## 0.5 Overblikk over innholdet i Klagesangene

Ett av de litterære virkemidlene som kjennetegner flere av de fem diktene eller sangene (vi bruker begrepene synonymt og om hverandre i denne studien), er at de gjengir stemmen til en rekke ulike talere. Talerstemmene snakker dels *med* og dels *forbi* hverandre. Ingen av stemmene kan sies å målbære bokens «budskap» eller bærende mening. Til tross for denne flerstemtheten kan vi likevel beskrive hovedtrekk i innholdet i de fem diktene.

Det første diktet (Klag 1) lar en umarkert, anonym fortellerstemme fremføre sin klage over byen Jerusalem, personifisert som en kvinne, «datter Sion». Den anonyme fortellerstemmen får karakter av å være øyevitne. I tillegg klager datter Sion selv. Hun ber Jahve om å se og om å

4 *BHQ*, 54–72, 113\*–136\*; Gideon R. Kotzé, *The Qumran Manuscripts of Lamentations: A Text-Critical Study*, SSN 61 (Leiden: Brill, 2013); Christl M. Maier og Rainer Hirsch-Luipold, «Threnoi: Threni seu Lamentationes / Die Klagelieder», i *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, red. Martin Karrer og Wolfgang Kraus (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 2826–2841; og Frank Ueberschaer, «Die Septuaginta der Klagelieder. Überlegungen zu Entstehung und Textgeschichte», i *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte: 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 22.–25. Juli 2010, red. Siegfried Kreuzer, Martin Meiser og Marcus Sigismund, WUNT 286 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 98–111.

gjengjelde seg på fiendene. Temaet for klagene er at datter Sion er plagd av både fiendene sine og Jahve.

Det andre diktet (Klag 2) ser ut til å ha samme «rollebesetning» som Klag 1. Også i dette diktet dreier klagene seg om de lidelsene som fiendene og Jahve har påført datter Sion, ispedd enkelte bønner til Jahve.

Det tredje diktet (Klag 3) har en annen rollebesetning, etter de talende (og klagende) stemmene å dømme. Store deler av diktet har et selvbiografisk preg. Målt i antall vers gir diktet mest taletid til ham som allerede i åpningsverset hevder at han er «mannen» som så nød under Jahves vredes «ris». Vi bør sannsynligvis forstå de siste ti–elleve versene som bønner «mannen» retter mot Jahve. Dessuten gir diktet taletid til en visdomsteologisk stemme. Blant annet rettferdiggjør den visdomsteologiske stemmen de lidelsene Jahve har påført «mannen»; den tolker lidelsene som gode, nødvendige redskaper i rammen av en guddommelig pedagogikk. I tillegg tar et kollektivt «vi» ordet med anklager mot Jahve.

Store deler av det fjerde diktet (Klag 4) lar en anonym stemme klage over lidelsene til datter Sion. Tilsynelatende er dette den samme anonyme stemmen som i Klag 1–2. I tillegg kommer et kollektivt «vi» til orde med klage over sin selvopplevde lidelse. Diktet slutter med en bønn om hevn over datter Edom, og om at Jahve må avslutte straffen mot datter Sion.

Det femte diktet (Klag 5) byr på det enkleste diktet i Klagesangene hva persongalleri angår. Gjennomgående er det et kollektivt «vi» som dels klager over hva som har skjedd, og som dels ber til Jahve.

I den grad vi kan hevde at Klagesangene har et sammenfattende tema, er det i så fall godt dekket av bokens tittel, det være seg på hebraisk, gresk, latin eller – som her – norsk. Den handler om klage. En av de nyeste engelskspråklige fagbøkene om Klagesangene introduserer den betegnende (men ikke helt oversettelige) boktittelen «The Book of How».<sup>5</sup> Utropsordet *'ékâ* åpner den første, den andre og den fjerde sangen (Klag 1,1; 2,1; 4,1, jf. 4,2).

---

5 Jill Middlemas, *Lamentations: An Introduction and Study Guide*, T&T Clark Guides to the Old Testament (London: T&T Clark, 2021), 1.

## 0.6 Forfatterspørsmålet i tradisjonen og i bibelforskningen

I antikken og frem til den moderne bibelforskningen regnet man profeten Jeremia som forfatteren. Som vi så over, henspiller det alternative hebraiske boknavnet *Qînôt* på «likklagene» profeten holdt over kong Josjia, ifølge 2 Krøn 35,25. Septuagintas utvidede bokinnledning fikk, som vi også så over, to konsekvenser. For det første fremsto Klagesangene som et tillegg til Jeremiaboken. For det andre fremsto Jeremia som identisk med den klagende jeg-personen, som opptrer flere steder i boken. Med andre ord gjorde navnet *Qînôt* og Septuagintas utvidede innledning at boken fikk preg av å være en biografisk tekst. Gamle greske håndskrifter plasserte følgelig Klagesangene umiddelbart etter Jeremiaboken. Plasseringen var med på å understreke ideen om at Jeremia var forfatteren. Også rabbiniske kilder hevder i klartekst at boken stammet fra Jeremia. Det er blant annet tilfellet i Targum Lamentations<sup>6</sup> (rabbinisk kommenterende oversettelse til arameisk fra senantikken eller tidlig middelalder) og i Talmud (b. B. Bat. 14b–15a).<sup>7</sup> Den tradisjonelle forståelsen av Jeremia som Klagesangenes forfatter satte fortolkningen av boken inn i en ramme hvor Jahves forkastelse av datter Sion måtte forstås som hans dom over hennes synd. På samme tid var det likevel håp for henne fordi man leste Klagesangene i lys av Jeremiaboken, betinget av at hun vendte seg om til Jahve.

På 1700- og 1800-tallet begynte bibelforskere å sette spørsmålsteget ved om Jeremia var forfatteren.<sup>8</sup> Ett argument mot tradisjonen om Jeremia som forfatter var at den hebraiske teksten ikke eksplisitt identifiserer Jeremia som forfatteren. I tillegg noterte man seg at Den hebraiske bibelens tredelte kanon (Loven, Profetene og Skriftene) innlemmer Klagesangene i Skriftene og ikke Profetene. Dessuten har man pekt på

6 For en engelsk oversettelse, se Christian Brady, «Targum Lamentations», i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*, red. Robin A. Parry og Heath A. Thomas (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011), 70–76.

7 Se Talmud-oversettelsen i Sefaria, «Talmud Bavli: The William Davidson Edition», <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>.

8 Robert B. Salters, «Searching for Pattern in Lamentations», *OTE* 11 (1998): 93–104 (95); Klaus Koenen, *Klagelieder (Threni)*, BKAT 20 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2015), 29\*–36\*.

flere språklige og innholdsmessige forskjeller mellom Jeremiaboken og Klagesangene:<sup>9</sup>

- I Jeremiaboken opptrer gudsnavnet *ʾădōnāy* (gjengitt med «Herren» i henholdsvis 1930-, 1978/1985- og 2011-oversettelsen) bare i forbindelse med tetragrammet, det vil si gudsnavnet som skrives med de fire hebraiske konsonantene *JHWH* (trolig uttalt *Jahve*; i 2011-oversettelsen gjengitt med «HERREN»<sup>10</sup>). I Klagesangene opptrer *ʾădōnāy* alene (Klag 1,14–15; 2,1–2.5.7.18–20; 3,31.36–37.58).
- Klagesangene 2,9 forteller at profetene hos datter Sion ikke fant noe syn fra Jahve. Derimot hevder Jeremia at han har mottatt profetiske åpenbaringer (f.eks. Jer 1,4–10).
- Jeremia hevder aldri å være forfulgt av Jahve. Det står i kontrast til hva jeg-personen («mannen») hevder i Klag 3.
- Vi-gruppen som klager over selvopplevd lidelse i Klag 4,17, ser ut til – riktignok fånyttet – å ha satt sin lit til et fremmed folk. Imidlertid kritiserer Jeremia i sterke ordelag dem som setter sin lit til Egypt (Jer 2,18.36).
- Vi-gruppen som fører ordet i Klag 5,7, bekjenner seg til tanken om at barn bærer skylden for foreldrenes synder. Derimot uttrykker Jer 31,29–30 seg tydelig negativt overfor en slik tanke, og hevder at enhver skal dø for sin egen synd.
- Klagesangene er utydelig i spørsmålet om hvilke synder folket har gjort seg skyldig i, og som forårsaket katastrofen. Jeremiaboken gir gjennomgående langt flere forklaringer på årsakene til Jahves dom. Jeremiaboken uttrykker sammenhengene mellom folkets gjerninger og Jahves dom ved hjelp av formuleringer som uttrykker årsak («fordi»: *kî*, *ʿal*, *jaʿan*, *ʾăšer*, *min*) og virking («derfor»: *lāken*).

<sup>9</sup> Koenen, *Klagelieder (Threni)*, \*34–35\*.

<sup>10</sup> Til de hebraiske gudsnavnene *JHWH*, *ʾădōnāy* og andre gudsnavn i Bibelen, se Reinhard Feldmeier og Hermann Spieckermann, *God of the Living: A Biblical Theology* (Waco, TX: Baylor University Press, 2011), 17–41; Tryggve N. D. Mettinger, *Namnet och närvaron: Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok* (Örebro: Bokförlaget Libris, 1987), 25–41; Karel van der Toorn, «Yahweh (*jwhh*)», *DDD*: 910–919; og Klaas Spronk, «Lord (*mrʾ*; *dnj*; *dwn*)», *DDD*: 531–533.



Dersom profeten Jeremia ikke forfattet Klagesangene, reiser spørsmålet seg om den har flere enn én forfatter.<sup>11</sup> Mange forhold gjør det sannsynlig at flere forfattere står bak de fem diktene.

Ett argument er at hver enkelt sang fremstår som en selvstendig, i seg selv fullstendig litterær enhet. Det er riktignok også likhetstrekk mellom flere av sangene. Dessuten er det litterære forbindelser mellom flere av diktene (særlig Klag 1; 2; 4). Likevel er det mulig å lese hvert av diktene isolert og uavhengig av hverandre. Fremfor alt underbygges dette av alfabetprinsippet som ligger til grunn for Klag 1–4. Hvert av alfabetdiktene (de såkalte akrostiske diktene) åpner med en strofe over bokstaven *’ālep* og slutter med en strofe over bokstaven *tāw*.

Både alfabetet som blir brukt, og hvordan alfabetet blir brukt i de fire alfabetdiktene, tyder på flere enn én forfatter. Klagesangene 1 har rekkefølgen *’ajin, pē* og *šādē*, mens Klag 2–4 har *pē, ’ajin* og *šādē*. Teoretisk sett kan vi ikke utelukke at én og samme forfatter brukte to versjoner av det hebraiske alfabetet innenfor ett og samme litterære verk. Likevel er det mer sannsynlig at én forfatter gjennomgående ville ha brukt den samme bokstavrekkefølgen. I tillegg bruker de fire alfabetiske diktene forskjellige mønstre i oppbygningen av strofene. Det er forskjeller mellom alfabetdiktene når det gjelder lengden på strofene. Klagesangene 1–2 lar hver av alfabetets bokstaver innlede en strofe med tre linjer. I Klag 4 består hver bokstavstrofe av to linjer. Sammenliknet med de øvrige alfabetdiktene tar Klag 3 det akrostiske prinsippet et steg videre. Hver av de 22 bokstavene i det hebraiske alfabetet åpner tre linjer med den aktuelle bokstaven (det vil si *’ālep–’ālep–’ālep, bêt–bêt–bêt, gîmel–gîmel–gîmel* og så videre).

Også innholdet i de fem sangene tyder på flere enn én forfatter. Kapitlene i del II vil sette søkelyset på innholdet i hvert av de fem diktene, men vi kan foregripe enkelte av punktene allerede her. For det første: Hva slags katastrofe klager diktene over? Er grunnproblemet at datter Sion er ødelagt, at innbyggerne er deportert, og at ingen trøster henne (f.eks. Klag 1,1–9,16–17,21)? Er problemet at de religiøse institusjonene (templet og altret) og de religiøse spesialistene (profetene og prestene) er vanhelliget, ødelagt eller korrumpert (f.eks. Klag 1,10; 2,6–7,9)? Eller er

11 Salters, «Searching for Pattern in Lamentations», 95.

problemet at Jahve er utilgjengelig for judeernes bønner (Klag 3,44)? For det andre: Hvilken rolle spilte Jahve i katastrofen? Tilrettela han for en, nær sagt naturlovmessig, mekanisme som innebar at straff måtte komme som en konsekvens av synd? Var Jahve den som aktivt handlet til Sions ugunst? For det tredje: Hva var den underliggende årsaken, og hva utløste katastrofen? Hver av de fem sangene peker på begrepet «synd», men i ulik grad og med ulike «eiere» av synden. Var det snakk om datter Sions synd (f.eks. Klag 1,22), unnlåtelsessynden til hennes profeter (Klag 2,14) eller fedrenes synder (Klag 5,7)? For det fjerde: Hvem var fienden? Var det datter Sions venner og elskere som bedro og forførte henne (f.eks. Klag 1,2.19)? Var det datter Edom (Klag 4,21–22) eller fremmede, utledninger og slaver (Klag 5,2.8)? Eller var fienden rett og slett Jahve (Klag 2)? For det femte: Var Jahve rettferd eller ikke? De fem sangene skiller seg fra hverandre i hvordan de rettferdiggjør Jahve. Noen passasjer (særlig i Klag 3) er teodiske (av *teodicé*, «guderettferdighet») og forsvarer Jahves rettferdighet, rettskaffenhet og godhet. Enkelte passasjer søker en form for mening i lidelsen, og tolker den som en konsekvens av at Sion syndet. Andre passasjer er derimot antiteodiske (motsatt av teodiske). De anti-teodiske svarene nekter å akseptere at lidelsene har en mening.

## 0.7 Oppbygning og litterære virkemidler

### a. Enkeltstående dikt og femklagebok

Klagesangene er både en samling av fem enkeltstående dikt og komponert som en «femklagebok» (*pentathrenos*, fra gresk *penta*, «fem» og *thrénos*, «klage»). Bibelen og bibelresepsjonen er ikke ukjent med at tallet fem fungerer som det bærende prinsippet i en litterær komposisjon. Mest kjent er Pentateuken (av gresk: *penta*, «fem» og *teúchos*, «rull; bok»), altså de fem Mosebøkene: Første Mosebok (Genesis), Andre Mosebok (Exodus), Tredje Mosebok (Leviticus), Fjerde Mosebok (Numeri) og Femte Mosebok (Deuteronomium). Ifølge moderne historisk-kritisk forskning fikk Pentateuken sin nåværende femdelte struktur i siste halvdel av første førkristne årtusen. Også Salmenes bok er overlevert som en samling av fem bøker, som hver for seg igjen består av enkeltstående salmer og

avgrensede salmesamlinger. Hver av de fem bøkene i Salmenes bok slutter med en lovprisning (Sal 41,13; 72,20; 89,52; 106,48; 150). Den jødiske bibelkommentaren *Midraš təhillim* («Fortolkning av Salmenes bok») fra middelalderen gir følgende kommentar til Sal 1,1: «Moses ga Israel de fem bøkene i Toraen, og David ga Israel de fem bøkene i Salmenes bok.»<sup>12</sup> Tallet fem ligger dessuten til grunn for de såkalte *Hāmeš mēgillôt* («De fem bokrullene»), på norsk gjerne omtalt som Festrullene. Det dreier seg om fem korte bøker fra Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet. Bøkene har en særskilt plass i synagogelesningene i forbindelse med fem jødiske høytider: Høysangen i forbindelse med påsken, Rut i forbindelse med ukefesten, Klagesangene i forbindelse med sørge- og fastedagen til minne om templets fall, Forkynneren i forbindelse med løvhyttetfesten og Ester i forbindelse med purim.

## b. Alfabetdikt og alfabetiserende dikt

Det mest iøynefallende poetiske virkemidlet i Klagesangenes hebraiske tekst er hvordan Klag 1–4 bruker det hebraiske alfabetet. Klagesangene 1–4 er ulike varianter av alfabetdikt, også kalt akrostiske dikt.<sup>13</sup> Den første bokstaven i det første ordet i hver strofe danner til sammen det hebraiske alfabetet. Kirkefaderen Hieronymus, som skapte den latinske Vulgataoversettelsen sent i det fjerde århundre, markerte alfabetstrukturen ved å la hver nye alfabetstrofe starte med den hebraiske bokstavens navn, skrevet med latinske bokstaver (f.eks. Klag 1,1 «ALEPH quomodo sedit sola civitas ...» og Klag 1,2 «BETH plorans ploravit in nocte et ...»). En rekke moderne oversettelser uttrykker alfabetmønstret i typografien ved å la hver ny strofe starte med den aktuelle hebraiske bokstaven.

Alfabetet har innvirkning på både alfabetdiktenes ytre form og deres innhold. Alfabetet strukturerer fremdriften. Poetene bak Klagesangene oppfattet alfabetmønstret kanskje både som en gave og som en tvangstrøye.

12 Min oversettelse. For en nettutgave av den hebraiske teksten, se Sefaria, «Midrash Tehillim», [https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tehillim](https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim).

13 Til temaet akrostikk i Bibelen, se følgende: Will Soll, «Acrostic», *ABD* 1: 58–60; Frederick William Dobbs-Allsopp, «Acrostic: I. Ancient Near East and Hebrew Bible/Old Testament», *EBR* 1: 281–288; og Scott B. Noegel, «Polysemy», *EHL* 3: 178–186 (183).

De måtte la *bêt*-strofen følge umiddelbart etter *ālep*-strofen, og så videre. Kanskje fikk formtvingen konsekvenser for innholdet. Alfabetmønstrer begrenset mulighetene til å forfølge temaer på tvers av strofene.

Det har blitt hevdet at den opprinnelige hensikten med å bruke alfabetet som strukturprinsipp i Klagesangene, var at det skulle fungere som et mnemoteknisk grep som lettet utenatlæringen. Imidlertid taler det imot denne antakelsen at Klag 1–4 ikke bruker alfabetet på en enhetlig måte. Dessuten gjenspeilte åpningsbokstaven ikke nødvendigvis hvordan man opprinnelig uttalte åpningsordet. Strupelydene som bokstavene *'ālep* og *'ajin* opprinnelig representerte, var kanskje falt ut av uttalen allerede da diktene ble til. Alfabetstrukturen var kanskje ikke primært med for lytternes ører, men for lesernes øyne. I så fall ble Klag 1–4 til på skrivernes arbeidsbord (dersom skrivere faktisk hadde arbeidsbord), skrevet av og for mennesker som kunne skrive og lese. Alfabetet i alfabetdiktene var i så fall først og fremst synlig visuelt.<sup>14</sup>

Klagesangene 5 er ikke et alfabetdikt. Det er likevel påfallende at det består av 22 strofer, det vil si det samme antallet som det er bokstaver i det hebraiske alfabetet, og det samme antallet strofer som i hver av de fire første diktene. Klagesangene 5 er dermed alfabetiserende.

### c. Versbinding

En konsekvens av den rigide strukturen i et alfabetdikt kan være at leseren opplever diktet som springende. Alfabetmønstrer kan gi en fragmentert og stakkato leseropplevelse. Imidlertid er det et annet litterært virkemiddel som balanserer alfabetmønstrers rigiditet: versbinding (*enjambement*, av fransk: «overskridelse; overgang»). En enkel definisjon er at versbinding betegner det forhold «at en mening ikke blir fullført ved slutten av en verselinje, men fortsetter over i den neste».<sup>15</sup> Vi har versbinding når setningsstrukturen (syntaksen) eller meningen fortsetter på tvers av strofene. Motsatsen er de tilfellene hvor en enkeltstående strofe representerer

<sup>14</sup> Robert B. Salters, *Lamentations: A Critical and Exegetical Commentary*, ICC (London: Bloomsbury, 2014), 19.

<sup>15</sup> Hans H. Skei, «Enjambement», *Store norske leksikon* (2020), <https://snl.no/enjambement>.

sin egen, avsluttede meningsenhet eller setning.<sup>16</sup> Det stikkordet eller setningsleddet i én strofe som fortsetter i den påfølgende strofen, kaller litteraturvitere *rejet*.<sup>17</sup>

Et eksempel på versbinding i Klagesangene er hvordan stikkordet «gull» (hebraisk: *zāhāb* og *paz*) binder sammen Klag 4,1–2. Et annet eksempel er hvordan ordet «skatt» (*maḥāmād*) binder sammen Klag 1,10–11. Dessuten kan tiltaleleddet (referansen for det vokativiske leddet i syntaksen) eller de personlige pronomenene være de(n) samme på tvers av påfølgende strofer i et alfabetdikt. For eksempel er «du» lik «Jahve» i Klag 2,20–22. Referansen til det personlige pronomenet «de» binder sammen Klag 2,11–12 («de» er lik «barn og spedbarn»). Poetiske tekster i Bibelen skaper dessuten versbinding ved at den påfølgende strofen fungerer som en leddsetning til den foregående strofen, eller ved at den påfølgende strofen fungerer som direkte objekt for verbalet i den foregående strofen.<sup>18</sup> Etter min mening er ikke denne formen for versbinding utbredt i Klagesangene. Derimot kan ord som har en nesten identisk eller liknende uttale, binde sammen strofer, selv om *betydningen* er ulik. Klagesangene 2,19–20 gir et eksempel på hvordan lik uttale skaper en (uoversettelig) versbinding. Strofene inneholder et spill på konsonantene ‘-l-l. Oversettelsen nedenfor understreker de ordene som er dannet ved hjelp av dette konsonantmønsteret, og gjengir den hebraiske teksten i klammeparenteser:

Reis deg! Skrik om natten, ved innledningen til nattevaktene!  
 Øs ut hjertet ditt likt vann fremfor Adonajs ansikt!  
 Løft hendene dine til ham for livet til småbarna dine [‘*ōlālajik*],  
 de som bukker under av sult på hvert gatehjørne!

Se, Jahve, og ta i øyesyn hvem du høstet [‘*ōlaltā*] slik!  
 Skal kvinner spise frukten sin, ferske småbarn [‘*ōlālê tippuḥim*]?  
 Skal prest og profet bli drept i Adonajs helligdom? (Klag 2,19–20)

I eksemplet over opptrer de hebraiske konsonantene ‘-l-l i Klag 2,19 med vokaler som gjør at ordet blir ‘*ōlel*, «barn». De samme hebraiske konsonantene opptrer igjen to ganger i Klag 2,20. Den første gangen i Klag 2,20

16 Frederick William Dobbs-Allsopp, «The Enjambling Line in Lamentations: A Taxonomy (Part 1)», *ZAW* 113 (2001): 219–239 (219–220).

17 Dobbs-Allsopp, «The Enjambling Line in Lamentations», 224.

18 Dobbs-Allsopp, «The Enjambling Line in Lamentations», 224–233.

skjer det ved hjelp av vokaler som gjør at ordet blir et bøydd verb basert på verbroten ‘-l-l («å ramme» eller «å sanke; å høste inn [nedfallsfrukt]»). Den andre gangen opptrer konsonantene ‘-l-l med vokaler som skaper substantivet ‘*ôlel*, «barn». Ulike ord basert på de hebraiske konsonantene ‘-l-l binder dermed sammen de to strofene. Også i Klag 2,21–22 finner vi tilsvarende uoversettelige versbindinger (*tābaḥtā*, «du hugg ned» og *ṭipaḥtî*, «jeg fødte») som binder versene sammen med *ṭippuḥîm* i Klag 2,20. Versbindingene gjør at alfabetstrofene henger tett sammen, til tross for alfabetstrukturen.

## d. Kontrastering og reversering

Flere av diktene bruker kontrastering og reversering som virkemidler. Klagesangene 4 beskriver katastrofen ved hjelp av en rekke reverseringer av forhold i naturen og samfunnet. Resultatet er at den aktuelle tingen eller forholdet har en degenerert status i diktets nåtid, sammenliknet med hvordan det var tidligere. Eksempelvis er gull blitt til brent leire (Klag 4,2), og mødre ammer ikke lenger spedbarna sine (Klag 4,3–4). Mennesker som tidligere spiste lekre retter og var vant til dyrt, fargete tøy, lever på gaten og dyngene (Klag 4,5). De tidligere vakre fyrstene er møkkete av sot (Klag 4,7–8). Opprinnelig omsorgsfulle kvinner koker sine egne barn (Klag 4,10). Fiendene trenger inn gjennom portene i Jerusalems bymurer (Klag 4,12). Prestene, som underforstått egentlig har som oppgave å sikre den kultiske renheten, er urene (Klag 4,13–15). Prester og gamle blir ikke vist den æren og nåden som egentlig tilkommer dem (Klag 4,16). Den femte sangen byr på tilsvarende reverseringer (se særlig Klag 5,8.12–15). Ikke minst reverserer Klag 2 bildet av Jahve. Klagesangene 2 forutsetter tanken om Jahve som krigerguden som bor på Sion og beskytter byen og folket der. Imidlertid reverserer Klag 2 dette bildet. Jahve har blitt krigeren som vender seg mot byen han bor i, og mot folket som bor der.

## e. Personifisering

Et sentralt litterært virkemiddel er personifisering. Kort fortalt dreier personifisering seg om at en ikke-levende gjenstand eller et fenomen får

kjennetegn og egenskaper som normalt sett er forbeholdt et levende menneske. En tekst som personifiserer, fremstiller gjenstanden eller fenomenet som en levende person.

For eksempel tilskriver Klag 2 byens festningsverk («skanse og mur») den menneskelige egenskapen å kunne sørge (Klag 2,8). Klagesangene 2,18 oppfordrer «datter Sions mur» til å la tårene strømme og ikke unne seg hvile. Likevel finner vi det mest fremtredende og gjennomgripende eksemplet på personifisering i omtalen av byen Jerusalem og dens innbyggere som «datter Sion».

I den moderne bibeloversettelseshistorien er det en lang tradisjon for å forstå det hebraiske uttrykket som ligger bak «datter Sion», *bat-šijjôn*, som en såkalt *status constructus*-forbindelse som uttrykker et eiendomsforhold. Når man forstår uttrykket *bat-šijjôn* slik, blir oversettelsen «Sions datter» (som i f.eks. 1978/1985-oversettelsen). Den tradisjonelle oversettelsen innebærer at kvinnen det er snakk om, er datteren *til* Sion. Imidlertid er det i nyere tid en tendens til å forstå den hebraiske frasen annerledes. Den nyere forståelsen legger til grunn at ordet *bat* («datter») fungerer som en apposisjon (sideordnet ledd) til ordet *šijjôn* («Sion»).<sup>19</sup> Resultatet er at man oversetter frasen med «datter, det vil si Sion», eller for enkelthets skyld «datter Sion» (som i blant annet 2011-oversettelsen og i oversettelsen av Klagesangene i denne studien). Dermed har ikke Sion noen datter; hun *er* derimot datteren.

I alle tilfeller personifiserer ordet «datter» Jerusalem som en kvinne. Frasen *bat-šijjôn* fungerer som et tilnavn på byen. Hos leseren kan personifiseringen av Sion som en kvinne bidra til å skape medfølelse for henne, særlig når hun møter vold og overmakt fra mannlige aktører. Andre sider ved hennes kvinnelighet kan skape antipati. Datter Sion opptrer i flere kvinneroller. Hun er portrettert som mor (f.eks. Klag 2,16.19; 4,3), jomfru (f.eks. Klag 1,15; 2,13), menstruerende kvinne (?) (Klag 1,17) og promiskuøs kvinne (f.eks. Klag 1,2.19.22).

---

19 Magnar Kartveit, «Sions dotter», *TTK* 72 (2001): 97–112; Magnar Kartveit, *Rejoice, Dear Zion: Hebrew Construct Phrases with 'Daughter' and 'Virgin' as nomen regens*, BZAW 447 (Berlin: De Gruyter, 2013).

## f. Flerstemthet og dialogisk egenart

Et påfallende trekk ved Klagesangene er at diktene, hver for seg og som femklagebok, lar en hel rekke stemmer komme til orde. Klagesangene er en flerstemt (polyfon) tekst.<sup>20</sup> Flerstemtheten gjør at leseren blir presentert for ulike perspektiver. Det budskapet man som leser mener Klagesangene har, avhenger av hvilken av de mange røstene man mener har forrang. Er det stemmen til datter Sion som skal få definere bokens budskap? Eller er det kanskje stemmen til dem som snakker *til* og *om* henne? Er det røsten til «mannen som så nød» i Klag 3? Eller er det kanskje heller røsten til det kollektive «vi» i den siste sangen (Klag 5)?

En konsekvens av flerstemtheten er at det er umulig å si hva Klagesangenes budskap egentlig er. På sett og vis gjør hver enkelt av de mange røstene krav på å få leserens sympati. Hver enkelt stemme krever at leseren bejaer det budskapet og perspektivet den målbærer. Ytterligere en effekt av flerstemtheten er dermed at leseren blir tvunget til å ta stilling. Er Sions datters klager forståelige og berettiget, eller er det rett og rimelig at hun befinner seg i den situasjonen som frembringer klagen? Er Jahve en lunefull og urimelig gud, eller inngår lidelsene han rammer datter Sion med, i en guddommelig pedagogikk?

Flerstemtheten skaper en dialogisk egenart. Noen ganger later det til at stemmene i Klagesangene samtaler *med* hverandre. Andre ganger virker det som om de snakker *forbi* hverandre. Bokens dialogiske egenart stiller leseren overfor jobben med å identifisere røstene og tilordne dem de ulike aktørene. I mange tilfeller kan leseren riktignok støtte seg til tekstintern informasjon, som hvilke personlige pronomener som forekommer, og hva pronomener refererer til. I andre tilfeller er denne jobben ikke så enkel som man kanskje skulle anta. Diktene kommer ikke med noen anvisninger om hvem som sier hva (slik, uten sammenlikning for øvrig, et moderne film- eller teatermanus gjerne gjør).

Å lese Klagesangene med det som mål å identifisere hvem som har hvilke replikker, kan noen ganger være som å identifisere enkeltstemmene i et talekor man hører gjennom veggen fra naboeliligheten. Leserens

---

20 Miriam J. Bier, *Perhaps There Is Hope: Reading Lamentations as a Polyphony of Pain, Penitence, and Protest*, LHBOTS 603 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015).



(i rollen som «tilhøreren i naboleiligheten») kan enkelt høre at det er flere stemmer. Mange ganger kan leseren også identifisere de ulike røstene. Men noen ganger, når stemmene i Klagesangene (som i naboleiligheten) snakker intenst i munnen på hverandre, er det ikke alltid lett å forstå *hvem* som sier hva.

## g. Parallellisme (bikolon)

Hebraisk poesi består ofte av to ledd eller verselinjer som på ulike måter forholder seg til hverandre, ved at det siste leddet gjentar (noen ganger motsier) det første. Faglitteraturen kaller gjerne et slikt enkeltledd for et kolon (fra gresk for «lem; setning»), eventuelt stikk (fra gresk for «linje; rad; verselinje»). Et kolon er dermed den minste byggeklossen i hebraisk poesi. En poetisk tekst kan knytte to innholdsmessig beslektede ledd sammen. Da oppstår et bikolon (flertall: bikola), som også går under navnet parallellisme.<sup>21</sup> En hebraisk poetisk tekst kan også knytte tre innholdsmessig beslektede kola sammen og danne et trikolon.

Vi finner bikola, altså parallellismer, flere steder i Klagesangene, blant annet i de fleste av strofene i Klag 4 og 5. De to følgende versene fra Klag 4,5 og Klag 5,3 er eksempler på parallellismer (de to skråstrekene signaliserer her at de to leddene er parallelle):

De som spiste lekre retter, ble ødelagt i gatene. // De som ble oppfostret på skarlagen, klynget seg til dyngene. (Klag 4,5)

Vi ble foreldreløse, uten far. // Mødrene våre ble lik enker. (Klag 5,3)

De aller fleste bokstavstrofene i de tre første diktene (Klag 1–3) består av tre ledd (kola). Vi kan identifisere parallelle ledd som danner et trikolon, i flere av dem (f.eks. Klag 1,13; 2,1; 3,52–54 [hele *sādê*-strofen]).

## 0.8 Sjanger

Ordet «sjanger» kommer fra fransk og betyr «type». Målet med å drøfte sjangeren til en tekst er å drøfte dens *litteraturtype*. Drøftingen kan rette

<sup>21</sup> Adele Berlin, «Parallelism», *ABD* 5: 155–162.

søkelyset mot forfatteren og mot leseren. Hvilken litteraturtype skrev *forfatteren* opprinnelig teksten som? Hvilken litteraturtype leser *vi* teksten som? Spørsmålet om sjanger henger tett sammen med litterær kompetanse.<sup>22</sup>

Mye blekk har gått med når litteraturvitere, filosofer og andre har diskutert hvem som har fortrinnsretten til å definere hva som er meningen med og i en tekst: forfatterens intensjon eller leserens meningsdannelse?<sup>23</sup> Vi skal ikke gå dypt inn i denne debatten her. Jeg vil kort hevde at idealet innenfor rammen av en historisk orientert bibellesning er at den nåtidige leseren forsøker å forstå hvilken mening og funksjon bibelteksten hadde da den ble skrevet, og i den kulturen den ble skrevet i. Den historiske forfatteren hadde (må vi anta) en hensikt med teksten. Samtidig var forfatteren vevd inn i en konkret historisk, kulturell, religiøs og litterær kontekst som formet ham og dermed også teksten. En nåtidig, historisk orientert leser kommer ikke utenom at det var mennesker som skrev bibeltekstene. Forfatterne levde i en annen tid og i en annen historisk kontekst enn vår egen. I tillegg er den nåtidige bibelleseren vevd inn i en historisk, kulturell, religiøs og litterær kontekst som preger vedkommendes teksttolkning.

Spørsmålet om Klagesangenes sjanger er del av de store litteraturvitenskapelige og filosofiske spørsmålene vi bare så vidt berørte over. Hvilken litteraturtype hadde forfatterne av de fem diktene til hensikt å skrive? Hvilken litteraturtype leser vi diktene som? I Klagesangenes tilfelle var det mest sannsynlig snakk om flere enn én forfatter. Forfatterne er anonyme, men vi kan med sikkerhet si at de var jødiske Jahve-dyrkere. De må ha levd i perioden etter den babylonske krisen som Juda og Jerusalem erfarte omkring 587 f.Kr. (se under). Hvilken funksjon hadde diktene da de ble til? Avstanden mellom Klagesangenes opprinnelige tid og kontekst og vår samtid skaper utfordringer når vi forsøker å bestemme sjangeren.

---

22 John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (London: Darton, Longman and Todd, 1996), 8–19.

23 Se f.eks. Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004); og Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge: With a New Epilogue* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2005).

Det er nåtidige lesere som setter sjangermerkelapper på ulike bibeltekster. Samtidig er sjangerbestemmelsen en nødvendig del av det å forstå hvordan teksten fungerte da den ble til.

Bibelforskere skjeler til en håndfull ulike sjangre påvist i litteratur fra det gamle Midtøsten når de forsøker å beskrive Klagesangenes sjanger: *klagesalmer, likklager, byklager og botsbønner*.

## a. Klagesalme

Sjangeren *klagesalme* dominerer Salmenes bok, der den utgjør omtrent en tredel av de 150 salmene. Den er også til stede i andre bibelbøker. Det er vanlig å skille mellom *individuelle* og *kollektive* klagesalmer. I de individuelle klagesalmene (som enkelte forskere foretrekker å omtale som *bønnesalmer*) er klageren en jeg-person. Jeg-personens klage handler om en rekke ulike temaer: sykdom, at Jahve er fjern, falske anklager og fiender. Jeg-personen er anonym. Sannsynligvis representerer de individuelle klagesalmene «mønsterklager» som – i prinsippet – hver og en som befant seg i en nødssituasjon, kunne lese sin egen situasjon inn i. I de kollektive klagesalmene (Sal 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 90; Jes 63,11–64,11; Joel 2,17; Klag 5) klager en vi-gruppe som gjør krav på å representere det jødeiske folket. Vi-gruppen klager over tapet av Jahve-templet i Jerusalem, og over at det ikke er noen jødeisk konge. De individuelle klagesalmene forutsetter de erfaringene som Juda og Jerusalem fikk i møte med den babylonske overmakten i tiden omkring 587 f.Kr.

En individuell klagesalme består av minst tre komponenter. For det første har den en *påkallelse* til Jahve. Påkallelsen angir hvem som er adressaten. For det andre inneholder den en *klage*. Klagen kan ha mange uttrykk og kan handle om mange ulike forhold. Ikke sjelden er det spørsmål som «hvorfor» (f.eks. Sal 10,1) eller «hvor lenge» (f.eks. Sal 13,2) som uttrykker klagen. For det tredje inneholder en individuell klagesalme en *bønn* rettet til Jahve. I tillegg inneholder enkelte klagesalmer en bekjennelse av klagerens *tillit* til at Jahve vil berge vedkommende, og klagerens *løfte* om å lovprise Jahve.

Riktignok er det forhold i Klagesangenes dikt som skiller dem fra klagesalmene i Salmenes bok. Blant annet er Klagesangenes persongalleri

mer uoversiktlig enn tilfellet er i mange klagesalmer. Likevel inneholder flere av diktene i Klagesangene (især Klag 1; 2; 4) elementer som minner om klagesalmer. Ett av forholdene som viser tydelig at de tar sikte på å være nettopp klager, er åpningsordet *'ékâ* (Klag 1,1; 2,1; 4,1, jf. 4,2). *'ékâ* er både et spørreord (interrogativ, «hvordan») og et utropsord (interjeksjon, «hvordan!; akk!»). Ordet *'ékâ* har en dobbelt klangbunn. Måten det fungerer på i Klag 1; 2; 4, kan sammenliknes med hvordan klagesalmer uttrykker klage gjennom spørreord. Også Klag 5, der det gjennomgående er en vi-gruppe som fører ordet, uttrykker klage blant annet ved hjelp av spørreordet «hvorfor» (*lāmmâ*) (Klag 5,20). Et annet element flere av diktene i Klagesangene har til felles med klagesalmer, er påkallelse av Jahve og bønner rettet mot ham. Flere ganger bes det om at Jahve må se nøden (Klag 1,11–12; 2,12; 3,63; 5,1), og enkelte ganger om at han må ta hevn på motstandere og fiender (Klag 3,64–66, jf. 4,21–22).

## b. Likklage

Sjangeren klagesalme (det være seg av den individuelle eller kollektive varianten) har et element av håp bakt inn i det faktum at salmen henvender seg til Jahve. En klagesalme har på sett og vis blikket rettet fremover. Det finnes også en tilbakeskuende form for klage som ikke har noe håp om at forholdet det klages over, kommer til å bli bedre: *likklagen* (hebraisk: *qîmâ*, jf. Jer 9,17–19 [hebraisk tekst: 9,16–18]; Esek 32,16; 2 Krøn 35,25).<sup>24</sup> I det gamle Midtøsten var likklagen de profesjonelle gråtekonenes domene. Likklagen fungerte på én og samme tid som en kunngjøring av et dødsfall, som en minnetale, og som en oppfordring til fellesskapet om å ta del i sorgen. Et påfallende fellestrekk med enkelte likklager er utropsordet *'ékâ* (Klag 1,1; 2,1; 4,1–2, jf. 4,2), som i Jer 9,19 [hebraisk tekst: 9,18] dukker opp i formen *'ék* (i 2011-oversettelsen: «Å!»). Lest i dette perspektivet fremstår deler av Klagesangenes dikt som en likklage som et øyevitne fremfører til minne om et Jerusalem personifisert som en kvinne.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Se Saul M. Olyan, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 28–61, 137–153; og Gard Granerød, «Temple Destruction, Mourning and Curse in Elephantine, with a View to Lamentations», *ZAW* 132 (2020): 84–107 (93–94).

<sup>25</sup> Middlemas, *Lamentations*, 33.

### c. Byklage

En tredje tilnærming til sjangerspørsmålet er at Klagesangenes forfattere brukte elementer fra sjangeren *byklage* («city lament»). Sett fra dette perspektivet representerer diktene en israelittisk-judeisk utgave av en sjanger som var i bruk i Mesopotamia i en rekke tekster fra ulike epoker, skrevet på ulike språk. En sammenlikning mellom mesopotamiske byklager og Klagesangene kan hjelpe oss med å se særtrekk ved den sistnevnte i et klarere lys. Frederick William Dobbs-Allsopp påviser kjennetegn ved mesopotamiske byklager i Klagesangene.<sup>26</sup>

En fellesnevner i mesopotamiske byklager er temaet «ødeleggelse av byen» og en bedrøvet, dyster stemning. En annen fellesnevner er tanken om at byguden har forkastet byen sin. I mesopotamisk mytologi kunne en by bare bli ødelagt etter at byguden hadde forlatt den; bygudens oppbrudd fra sin egen by viste seg i materielle ødeleggelser, og i at statuen av byguden ble ført bort. Ytterligere en fellesnevner er knyttet til hvem som beslutter å ødelegge byen, og hvem som utfører ødeleggelsen. I mesopotamiske byklager er det gudenes rådsforsamling som beslutter å oppgi byen. Oftest er det stormguden Enlil som utfører oppgaven ved å herje gjennom byen og dens oppland. Mesopotamiske byklager skildrer i detalj hvilke konsekvenser Enlils herjinger har for bygningene, veiene, økonomien, innbyggerne og de politiske, sosiale og religiøse sedvanene i byen. Nok en fellesnevner er den gråtende bygudinnen. Hun klager og gråter over beslutningen til gudenes rådsforsamling og over stormgudens herjinger. Generelt hadde de mesopotamiske byklagene sin funksjon innenfor rammene av de seremoniene som fant sted i forbindelse med at man gjenoppbygde og gjeninnvidde en ødelagt by eller et ødelagt tempel. En forutsetning for at en by eller et tempel skulle kunne gjenoppstå, var at byguden vendte tilbake.

Klagesangene har enkelte trekk til felles med mesopotamiske byklager, riktignok med de nødvendige tilpasningene som Jahve-dyrkelsen medførte (for eksempel forbudet mot å avbilde Jahve og nedtoningen eller fraværet av andre guder). Grunnleggende sett handler også Klagesangene

---

26 Frederick William Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible*, BibOr 44 (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993), 30–96.

om at Jahve forkaster sin by, Sion (Jerusalem), og stemningen er gjennomgående preget av dette. I likhet med mesopotamiske byklager skildrer Klagesangene den materielle ødeleggelsen i byen. Imidlertid kjenner Klagesangene ikke til noen rådsforsamling satt sammen av ulike guder. Derimot fatter Jahve beslutningen selv. Dessuten gjennomfører Jahve delvis stormløpet mot byen selv, men også med hjelp fra datter Sions fiender. Klagesangene skildrer ingen scener hvor et gudebilde av Jahve føres ut av templet og byen, men de gjør det likevel tydelig at han har ødelagt boligen sin, forkastet altrett sitt og distansert seg fra helligdommen sin (Klag 2,6–7). Videre er det ingen gråtende bygudinne i Klagesangene. Samtidig er det en annen gråtende kvinnelig skikkelse: byen Jerusalem, personifisert som datter Sion (Klag 1,2.11.16, jf. 2,18). Dobbs-Allsopp og andre forskere antyder at datter Sion i Klagesangene har overtatt den rollen som den gråtende bygudinnen spiller i mesopotamiske byklager. Til sist: De mesopotamiske byklagene hadde sin opprinnelige funksjon i samband med gjenoppbygging og gjeninnvielse av by og tempel – og i siste instans i samband med at guden vendte tilbake. Klagesangenes opprinnelige liturgiske funksjon er strengt tatt ukjent, og ingen av sangene snakker om at Jahve *vender tilbake* til templet i Jerusalem. Kanskje er det en rest av tilbakevendings tematikken som toner med når vi-gruppen bønnfaller Jahve om at han må vende «oss» tilbake til seg (Klag 5,21).

#### d. Botsbønn

Den fjerde sjangeren foreslått for Klagesangene, er botsbønn. I Bibelen opptrer sjangeren i tekster vi med sikkerhet kan si ble skrevet i tidsepokene *etter* den babylonske krisen (bl.a. Esra 9; Neh 1; 1 Krøn 29; Joel 1–2; Dan 9; Sal 106).<sup>27</sup> I form og innhold overlapper botsbønner med kollektive klagesalmer. Botsbønner er kollektive klager, men vekten ligger likevel mer på bot og omvendelse enn på klage. En klagende vi-gruppe forsøker å få en slutt på Jerusalems ødeleggelser ved hjelp av syndsbekjennelse. Vi-gruppen erkjenner og bekjenner sin egen synd i fortiden og i nåtiden.

27 Olyan, *Biblical Mourning*, 65–76; Mark J. Boda, «The Priceless Gain of Penitence: From Communal Lament to Penitential Prayer in the 'Exilic' Liturgy of Israel», *HBT* 25 (2003): 51–75; Middlemas, *Lamentations*, 36–38.

Følgelig inneholder botsbønner gjerne historiske sammenfatninger. Dessuten inneholder flere botsbønner bekjennelser av vi-gruppens tillit til Jahve og lovprisninger av hans nåde og storhet.

I Klagesangene er det tilløp til syndserkjennelse på individnivå (Klag 1,18.22, jf. 1,8.14; 4,6.13) og på kollektivt nivå (Klag 5,7.16). Særlig utmerker Klag 3 seg. Den tredje sangen lar «mannens» klage over egen lidelse munne ut i en oppfordring til kollektiv selvransakelse og syndsbe-kjennelse (Klag 3,40–47), for deretter å avslutte med «mannens» innstendige bønner om at Jahve må gripe inn (Klag 3,48–66).

## e. Botsklage over Sion

Spørsmålet om hvilken sjangerbetegnelse vi bør bruke om Klagesangene, er ikke besvart i én vending. De fem diktene inneholder elementer av sjangrene klagesalme, likklage, byklage og botsbønn. Når det gjelder sjangeren til Klagesangene som helhet, velger Jill Middlemas å vektlegge dens sentrum (Klag 3) som ligger tett på botsbønn, samt bønnen om omvendelse som inngår i det siste diktets avslutningsbønn (Klag 5,20–22). Konklusjon hennes er at de fem diktene i Klagesangene til sammen skaper én, lang, utvidet og forent botsklage over Sion. Som helhet representerer boken en blandet sjanger og et nytt uttrykk som det er mest fruktbart å omtale som botsklage over Sion («penitential lament over Zion».<sup>28</sup> Sett på denne måten har klagen – og klagene – en instrumentell betydning: gjennom klage og syndserkjennelse å få Jahve til å snu datter Sions skjebne.

## 0.9 Historisk bakteppe

En konsekvens av tanken om at profeten Jeremia også forfattet Klagesangene, er at Jeremiaboken og Klagesangene har et identisk historisk bakteppe; den militære, politiske og teologiske krisen som Det babylonske riket påførte kongeriket Juda og hovedstaden Jerusalem i årene omkring 587 f.Kr. I moderne tid har de fleste historisk-kritiske

---

28 Middlemas, *Lamentations*, 39–42.

bibelforskere forkastet ideen om at Jeremia er forfatteren, selv om mange fortsatt mener at Klagesangene litterært sett forutsetter og henspiller på Jeremia-tradisjonen. Det er noen ytterst få isolerte røster som tar til orde for at makkabeerkrisen i Juda i det andre århundre f.Kr. utgjør bokens historiske kontekst.<sup>29</sup> Imidlertid hevder den absolutte majoriteten at Judas babylonske krise på 500-tallet f.Kr. er Klagesangenes historiske bakteppe. Konsensusen om hvilken krise Klagesangene refererer til, er uanfektet av at bibelforskningen har «tatt livet av» Jeremia som bokens forfatter.

Klagesangene omtaler aldri Babylon i klartekst; boken setter ikke navn på de hærstyrkene som ødela Juda og Jerusalem. Likevel er det overveiende sannsynlig at de hendelsene og situasjonene som Klagesangene skuer tilbake på, dreier seg om babylonernes ødeleggelser og ettervirkningene av dem.

Det syrisk-palestinske området har til alle tider vært en landbro mellom elvekulturene i Egypt og Mesopotamia. Under perioden med assyriske og etter hvert babylonske overherredømme hadde Juda flere ganger befundet seg i en skvis mellom Mesopotamia og Egypt.<sup>30</sup> På Juda-kongen Josjias tid var Assyria i ferd med å kollapse. I 612 f.Kr. gikk Assyrriket under som følge av angrep fra de mesopotamiske nabomaktene Babylon og Media. Den egyptiske kongen Neko II mønstret da hæren sin for å dra mot Syria. Målet til Neko II var trolig å støtte assyrerne. Kongen i Egypt så seg antakelig mer tjent med et svekket Assyria som en buffer mot et Babylon på fremmarsj, enn med et sterkt Babylon i sin egen sikkerhetspolitiske bakgård i det syrisk-palestinske området. I dette storpolitiske spillet spilte Juda-kongen Josjia sine kort feil. I likhet med sine forgjengere var kong Josjia opprinnelig vasallkonge og klient underlagt Det assyriske rikets geopolitiske system med klientstater. Til tross for dette forsto han sannsynligvis ikke prinsippet «min fiendes fiende er min venn». Ifølge 2 Kong 23,29–30 gikk Josjia til strid mot Neko II ved Megiddo. Denne

29 Marco Treves, «Conjectures sur les dates et les sujets des Lamentations», *Bulletin Renan* 95 (1963): 1–4.

30 Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 2, 2. utg., ATD Ergänzungsreihe 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 391–413; Reinhard G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel: Drei Überblicke zum Alten Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 35–37; og Gard Granerød, «Siste skrik fra elvene i Babel: Nye kilder til det jødiske eksilet i Babylon», *TeoT* 4 (2015): 357–372 (359–360).



feilen kostet Josjia livet. Den korte påfølgende perioden var Juda underlagt egyptisk kontroll. Kong Joahas etterfulgte Josjia som konge i Juda, men rakk bare å regjere i tre måneder før Neko II avsatte ham og deporterte ham til Egypt. Deretter innsatte egypterne Eljakim, som nå ble kalt Jojakim, (608–598 f.Kr.) som konge i Juda, ifølge 2 Kong 23,31–37. I denne perioden beseiret imidlertid babylonerkongen Nebukadnesar II den egyptiske hæren i slaget ved Karkemisj. En følge av dette var at Juda og andre småkongedømmer i det syrisk-palestinske området ble vasallstater kontrollert av Babylon. Nebukadnesar II forsøkte dessuten å erobre selve Egypt, men mislyktes. Juda-kongen Jojakim sluttet seg til en proegyptisk allianse. Ifølge 2 Kong 24,1 gjorde han opprør mot Babylon. Opprøret førte til at Nebukadnesar II i 597 f.Kr. satte i gang det første babylonske hæertoget mot Jerusalem. Der hadde i mellomtiden kong Jojakin bestegget tronen etter sin far Jojakim. Babylonerne inntok byen og deporterte deler av befolkningen. Blant annet hevder babylonske krøniker at babylonerkongen inntok «Juda-byen» (det vil si Jerusalem), bortførte kongen (Jojakin) og innsatte en ny konge i hans sted. Andre Kongebok 25,27–30 hevder at babylonerkongen benådet Jojakin noen år senere. Kongen babylonerne innsatte i Jerusalem, var Mattanja, som de ifølge 2 Kong 24,17–20 ga navnet Sidkia. Imidlertid viste det seg at også Sidkia var svikefull, sett fra babylonernes perspektiv. 2 Kong 24,20 forteller at han gjorde opprør mot babylonerne. Sidkias opprør beseglet Jerusalems skjebne. I 587 f.Kr. inntok Nebukadnesar II Jerusalem for andre gang, drepte Sidkia foran øynene på sønnene hans, plyndret og brant ned byen og templet (2 Kong 25,1–7; Jer 52,4–11; 39,1–7; 2 Krøn 36,13–21). De såkalte Lakisjbrevene omtaler de dramatiske hendelsene forut for Jerusalems fall. Brevene inneholder brevvekslingen mellom judeiske offiserer og soldater stasjonert i den befestede byen Lakisj. Et brev fra 589 f.Kr.<sup>31</sup> viser spenning internt i de judeiske stridskreftene. Dessuten forteller det at judeiske befalingsmenn dro til Egypt, trolig for å søke hjelp.<sup>32</sup> Etter at babylonerne hadde avsatt og tatt Sidkia til fange, innsatte de ifølge 2 Kong 25,22–26 judeeren Gedalja

31 Dateringen ifølge James M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 2. utg., WAW 14 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003), 116, 125.

32 Lakisj-ostrakon nr. 3, oversatt til engelsk i Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 125–126, tekst nr. 62.

som guvernør, med byen Mispa som administrasjonssete. Gedalja skulle «styre over den delen av folket som var tilbake i Juda, dem som kongen hadde latt bli igjen» (2 Kong 25,22). Etter Jeremiaboken å dømme hørte Gedalja og Jeremia til den samme probabylonske grupperingen (Jer 40,6). Imidlertid, etter Jer 41,1–3 å dømme, snikmyrdet judeere fra den konkurrerende proegyptiske grupperingen Gedalja omkring år 582 f.Kr. Etter dette politiske attentatet ble Jeremia tvunget med på flukt til Egypt (Jer 43).

Innholdet i Klagesangene består i stor grad av teologiske og emosjonelle reaksjoner på ødeleggelsene (klage), teologiske tolkninger av årsakene til ødeleggelsene (syndsbekjennelse) og bønner som har til formål å gjenopprette forholdet mellom Jahve og Sion (bot). Fra Jerusalems historie i babylonsk og persisk periode (det vil si perioden mellom cirka 612 og 330 f.Kr.) kjenner ikke historikerne til andre ødeleggelser av byen, dens tempel og dens politiske strukturer enn dem som babylonerne frembrakte i flere omganger omkring perioden 597–582 f.Kr.

Arkeologisk bedømt hadde Jerusalem en beskjeden størrelse i perioden etter babylonernes herjinger.<sup>33</sup> Jerusalems befolkningsstørrelse i persisk og tidlig hellenistisk tid står i kontrast til situasjonen før babylonerkrisen. Sett fra arkeologiens synsvinkel fremsto byen riktignok først omkring 750 f.Kr. som hovedstad for en utviklet stat med en gjennomorganisert forvaltning.<sup>34</sup> I årene frem mot babylonernes felttog vokste byen i utstrekning og innbyggertall. Flere forskere setter denne veksten i innbyggertall i sammenheng med den demografiske og politiske uroen Assyria skapte omkring år 722 f.Kr. I det året underla Assyrieriket seg Israel (Nordriket), ødela hovedstaden Samaria og deporterte mange israelitter. Jerusalem ble trolig hjem for mange flyktninger fra nord.

33 Israel Finkelstein, «Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah», *JSTOT* 32 (2008): 501–520; Israel Finkelstein, «Persian Period Jerusalem and Yehud: A Rejoinder», *JHebS* 9 (2010): artikkel 24, <https://doi.org/10.5508/jhs.2009.v9.a24>; Israel Finkelstein, «The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods», *RB* 117 (2010): 39–54; og Klaus Bieberstein, «Jerusalem», *WiBiLex* (2006), <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/22380/> (avsnitt 7.1.4 og 7.2.8).

34 Bieberstein, «Jerusalem», avsnitt 6.2.4.

Da assyrerkongen Sanheribs hær sto utenfor Jerusalem i år 701 f.Kr., var byen omkranset av en bymur.<sup>35</sup> Sanherib skriver følgende om Judakongen Hiskia i en av sine annaler: «Himself I made a prisoner in Jerusalem, his royal residence, like a bird in a cage.»<sup>36</sup> Jerusalems areal var da omtrent 600 mål, og byen kunne huse mellom 8000 og 12 000 innbyggere. Størrelsen og innbyggertallet var neppe mindre drøye hundre år senere, da babylonerkongen Nebukadnesar II inntok byen.

Omfanget av babylonernes herjinger blir synlig i kontrasten mellom før og etter den babylonske krisen. Fra et arkeologisk perspektiv var Jerusalem i persisk periode (ca. 550–330 f.Kr.) og de første delene av hellenistisk periode en liten landsby uten noe festningsverk. Frem til inn i den hellenistiske perioden dekket Jerusalems areal mellom 20 og 25 mål. Befolkningen talte noen få hundre mennesker. Det er få arkeologiske funn fra persisk og tidlig hellenistisk periode. Fraværet av arkeologiske funn fra disse periodene tolker forskere som Israel Finkelstein som en indikasjon på at aktiviteten på Tempelhøyden ikke kan ha vært omfattende.<sup>37</sup> Det situasjonsbildet Finkelstein tegner, står i spenning til bildet i bibelske tekster, nemlig at det andre, gjenoppbygde templet ble ferdigstilt rundt år 515 f.Kr. (jf. Esra 3–4; Hag 2; Sak 6–7).

## 0.10 Komposisjonshistorie

Flere enn én forfatter sto bak de fem diktene i Klagesangene. Hvordan ble de fem diktene til, hver for seg? Hvordan ble de fem diktene til én bok?

Det er usikkert hva som var intensjonen med alfabetprinsippet i de fire første sangene (Klag 1–4).<sup>38</sup> Uansett har alfabetprinsippet relevans for komposisjonshistorien til de alfabetiske enkeltdiktene. For det første er

35 For oversettelse av Sanheribs egen beretning av hæertoget mot og beleiringen av Jerusalem i 701 f.Kr., se *ANET*: 287–288, tekst nr. 8; Se også Manfred Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, GAT 10 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 329–333, tekst nr. 181.

36 Sitert etter *ANET*: 288.

37 Finkelstein, «Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period», 506.

38 Var alfabetprinsippet ment som en hjelp til å huske? Var det en magisk teknikk? Forsøkte man å uttrykke en form for fullstendighet i klagen («klage fra a til å»)? Var alfabetprinsippet bare et kunstnerisk virkemiddel? Se Paul Joyce, «Lamentation and the Grief Process: A Psychological Reading», *BibInt* 1 (1993): 304–320 (316); Salters, *Lamentations*, 19–21; og Koenen, *Klagelieder (Threni)*, 9\*–14\*.

det sannsynlig at alfabetdiktene oppsto som nettopp alfabetdikt. Det er usannsynlig at alfabetstrukturen ble innført i sangene på et senere trinn.<sup>39</sup> For det andre gjorde alfabetprinsippet diktene immune mot sekundære endringer. Alfabetmønstrer fikserte hovedstrukturen. Dette innebar ikke at det var umulig å redigere de akrostiske diktene i etterkant. For eksempel er både *zajin*-strofen i Klag 1,7 og *qôp*-strofen i Klag 2,19 lengre enn nabostrofene. Lengden kan være en indikasjon på at disse strofene fikk sekundære tilføyelser i ettertid. Likevel konserverte alfabetprinsippet diktene og ga dem et «medfødt immunforsvar» som beskyttet mot senere endringer.<sup>40</sup> Vi kan anta at alfabetdiktene ikke har endret seg vesentlig siden de ble forfattet.

Mindre sikkert er hvordan enkelt diktene vokste sammen til å bli det litterære verket vi kjenner som Klagesangene. De eldste materielle kildene til Klagesangenes hebraiske tekst er tekstfragmentene fra Qumran (fra herodiansk tid, cirka 30 f.Kr.–68 e.Kr.). Qumran-tekstene er riktignok fragmentariske, men gir likevel indikasjoner på at Klagesangene eksisterte som et litterært verk – eller i det minste som samlinger av flere enn ett klagedikt – i tiden omkring årtusenskiftet for to tusen år siden.<sup>41</sup>

Det ligger i sakens natur at enhver rekonstruksjon av Klagesangenes komposisjonshistorie før de eldste materielle kildene (Qumran-tekstene) er beheftet med usikkerhet. I nyere tid har Klaus Koenen og Christian Frevel skissert en modell for den redaksjonelle prosessen som ledet frem til den overleverte femklageboken,<sup>42</sup> og Gard Granerød har foreslått en

39 Dette synet forfektes i bl.a. Claus Westermann, *Lamentations: Issues and Interpretation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994), 98–100.

40 Det finnes eksempler på ufullstendige alfabetdikt i Bibelen. Samtidig er det nettopp avvikene fra alfabetmønstrer som gjør at vi gjenkjenner dem som ufullstendige alfabetdikt. Alfabetdiktet i Nah 1,2–8 har bare rekkefølgen *âlep-kâp*. De elleve siste bokstavene i alfabetet mangler. Dessuten er *âlep*-strofen lengre enn de øvrige strofene. I Sal 9–10; 25; 34; 145 mangler enkelte alfabetstrofer, eller så åpner enkelte strofer med andre bokstaver enn det man skulle vente, på grunnlag av alfabetet. Eksempelvis mangler Sal 145 *nûn*-strofen i masoretteksten, men den er til stede i Septuaginta-teksten og i Qumran-manuskripter. Se Klaus Koenen, «Akrostichon», *WiBiLex* (2013), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12961/>.

41 Underkapittel 6.2, «Resepsjonen i håndskrifter fra antikken», gir en presentasjon og drøfting av Qumran-manuskriptene 3QLam (3Q3), 4QLam (4Q111), 5QLam<sup>a</sup> (5Q6) og 5QLam<sup>b</sup> (5Q7).

42 Koenen, *Klagelieder (Threni)*, 36\*–46\*; Christian Frevel, «Gott in der Krise: Die Komposition der Klagelieder als Modell kollektiver Krisenbewältigung», i *Im Lesen verstehen: Studien zu Theologie und Exegese*, red. Christian Frevel, BZAW 482 (Berlin: De Gruyter, 2017), 155–176; og Christian Frevel, *Die Klagelieder*, NSKAT 20/1 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2017), 36–50.

forenklet revisjon av den.<sup>43</sup> Modellen baserer seg på enkeltdiktenes form og innhold og gir en relativ kronologi. Den innbyrdes kronologien og de kronologiske fikspunktene i modellen er ikke nødvendigvis tvingende nødvendige. Likevel er argumentene som leder frem til modellen, transparente og koherente.

Modellen tar utgangspunkt i den såkalte *'ékâ*-komposisjonen, altså de tre diktene som begynner med *'ékâ* («akk!; hvorfor!») (Klag 1–2; 4). Modellen legger til grunn at den eldste delen av Klagesangene er å finne her. Kjernen i *'ékâ*-komposisjonen – og trolig også det eldste diktet – er sannsynligvis Klag 2. Argumentet for dette er at Klag 2 peker på Jahve som ansvarlig for katastrofen.<sup>44</sup> På et noe senere trinn i Klagesangenes komposisjonshistorie ble Klag 1 og Klag 4 lagt til, slik at de på hver sin kant omsluttet Klag 2. Som en konsekvens av at Klag 1 og Klag 4 ble lagt til før og etter Klag 2, oppsto *'ékâ*-komposisjonen. Klagesangene 1 og 4 har til felles at de formidler en noe annerledes teologisk refleksjon over skyldspørsmålet, enn hva Klag 2 gjør. Mens Klag 2 nøyer seg med bare én henvisning til «synd» og «skyld» (Klag 2,14), utvider det første og det fjerde diktet forklaringen på katastrofens årsak ved å omtale datter Sions «synd» og «skyld» flere ganger (Klag 1,5.8.14.22; 4,6.13.22).

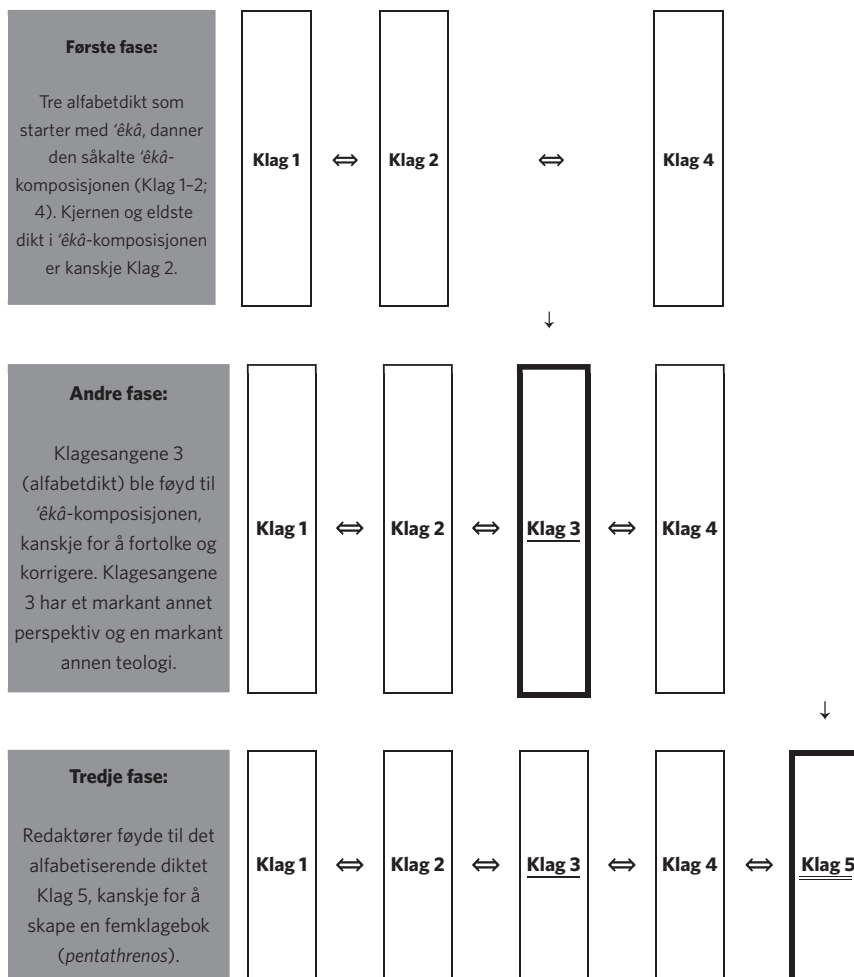
Den neste fasen i komposisjonshistorien fant sted da en forfatter eller redaktør utvidet *'ékâ*-komposisjonen ved å skrive og føye til Klag 3 (resultat: Klag 1–4). Diktet er stilet som bekjennelsen til «mannen som så nød under hans [Jahves] sinnes ris» (Klag 3,1). Litterært og teologisk sett kommenterer, korrigerer, supplerer og henspiller Klag 3 på *'ékâ*-komposisjonen. Klagesangene 3 introduserer teodicé- og visdomstematikk (f.eks. Klag 3,27.31–33). Forfatteren av Klag 3 hadde for øye å gi en teologisk kommentar til eller korreksjon av *'ékâ*-komposisjonens fremstilling av lidelsestematikken. Jahve er rettferdig, og lidelsen er del av en guddommelig pedagogikk.

Den siste fasen i Klagesangenes komposisjonshistorie fant sted da en forfatter eller redaktør føyde til Klag 5. Resultatet var en femklagebok (*pentathrenos*,<sup>45</sup> se illustrasjon o.1). Det er usikkert om femtallstrukturen

43 Granerød, «Temple Destruction», 102.

44 Frevel, *Klagelieder*, 84.

45 Frevel, *Klagelieder*, 35.



**Illustrasjon 0.1.** Forenklet modell av Klagesangenes komposisjonshistorie (inspirert av Frevel, «Gott in der Krise», 161). Kilde: Granerød, «Temple Destruction», 102

var et bevisst forsøk på å få det fremvoksende verket (Klag 1–4 + Klag 5) til å svare til femdelingen i Mosebøkene (Pentateuken) og Salmenes bok, selv om femdelingen i ettertid skaper det inntrykket.<sup>46</sup> Klag 5 er ikke et alfabetdikt, i motsetning til Klag 1–4. Likevel har Klag 5 like mange strofer som det er bokstaver i det hebraiske alfabetet, og som det er strofer

<sup>46</sup> Et «ja» på dette spørsmålet svarer Christopher R. Seitz i *Word without End: The Old Testament as Abiding Theological Witness* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 143.

i de fire foregående diktene, det vil si 22.<sup>47</sup> Det er usannsynlig at antall strofer i Klag 5 er en tilfeldighet. Sannsynligvis ble Klag 5 føyd til *etter* at Klag 1–4 var samlet til en samling med alfabetdikt. Den teologiske tendensen i Klag 5 og i *'ékâ*-komposisjonen (Klag 1–2; 4) er nokså lik; de klager over ødeleggelsen av Jerusalem. Imidlertid tilhører perspektivet i Klag 5 det slektsleddet som kom *etter* generasjonen med katastrofens førstehåndsvitner. Ifølge Klag 5,7 har det gått én generasjon: «Fedrene våre syndet. De finnes ikke.»

Den relative kronologien for Klagesangenes komposisjonshistorie, slik den er skissert over, medfører at grensen mellom tilblivelseshistorien og resepsjonshistorien blir flytende. Med denne relative kronologien oppsto diktene i Klagesangene på sett og vis i *flere* kontekster. Klagesangene (både dens forløpere og den overleverte teksten) er en nomadisk tekst som vandret gjennom historien. Denne nomadiske vandringen (jf. kapittel 6, «Klagesangens nomadiske vandring gjennom historien») tok til allerede *før* Klagesangene fikk den formen den er overlevert i.

Minnet om Jerusalems fall og lidelser, slik *'ékâ*-komposisjonen (Klag 1–2; 4) uttrykker og reflekterer over dem, slik bekjennelsene til «mannen» (Klag 3) kommenterer og fortolker dem, og slik den kollektive klagesalmen (Klag 5) reflekterer over dem, gir ikke sikre holdepunkter for en absolutt datering. Det er likevel ett absolutt fikspunkt: Ingen av Klagesangenes fem dikt stammer fra perioden *før* den babylonske krisen, som fant sted omkring 587 f.Kr. Samtidig viser Klagesangenes komposisjonshistorie at *minnet om* Jerusalems fall og lidelser ble gjenstand for stadig nye fortolkninger, kanskje først i Klag 2, deretter i *'ékâ*-komposisjonen (Klag 1–2; 4), videre i bekjennelsene til «mannen» (Klag 3) og endelig i vi-gruppens kollektive klage (Klag 5).

## 0.11 Glimt fra de siste årtiers forskningshistorie

Det er bred enighet om at Klagesangene som helhet representerer et svar på den babylonske krisen som rammet Juda i tiden omkring og etter 587

---

47 Riktignok har Klag 3 tre ganger så mange strofer (66), fordi diktet gir hver bokstav tre strofer ( $22 \times 3 = 66$ ).

f.Kr. Bibelen inneholder også annen litteratur som byr på andre innfallsvinkler til de politiske, militære og teologiske traumene som denne katastrofen forårsaket. Mange profettekster svarer på og forklarer katastrofen.<sup>48</sup> Det samme gjør Bibelens to – delvis konkurrerende – historieverker: det såkalte deuteronomistiske historieverket (Josva, Dommerne, Første og Andre Samuelsbok og Første og Andre Kongebok)<sup>49</sup> og det såkalte kronistiske historieverket (Første og Andre Krønikebok).<sup>50</sup>

I likhet med alle andre bøker i Bibelen har Klagesangene vært gjenstand for granskning så lenge boken har vært i bruk. Det som har endret seg gjennom tidene, er forutsetningene for og hensikten med granskningen. Opplysningstiden medførte at forskere begynte å forstå Bibelen som en samling historisk betingede tekster. De stammer fra en tid som skiller seg fra nåtiden. Klagesangens forskningshistorie er slik sett del av bokens resepsjonshistorie. På sett og vis kunne den påfølgende korte fremstillingen av Klagesangenes nyere forskningshistorie vært del av kapittel 6, «Klagesangenes nomadiske vandring gjennom historien». Imidlertid samtaler denne studien med den nyere forskningshistorien. Derfor gir dette underkapitlet glimt av viktige bidrag og tendenser i forskningshistorien fra midten av 1900-tallet og frem til i dag.

I 1950-årene var forskningen på Klagesangene preget av diskusjonen om hva som er Klagesangenes teologiske bakgrunn. Norman K. Gottwald fant bakgrunnen i den teologien som preger Femte Mosebok (Deuteronomium), og i de fortellende historiebøkene som er preget av Femte Mosebok sin teologi.<sup>51</sup> Den såkalte deuteronomistiske teologien er kjennetegnet av blant annet retribusjonsprinsippet, det vil si tanken om at mennesket høster som det sår. En rettferdig og gudfryktig person har

48 David M. Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 67–90.

49 Se særlig David Janzen, *Trauma and the Failure of History: Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem*, SemeiaSt 94 (Atlanta, GA: SBL Press, 2019), jf. Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction* (London: T&T Clark, 2007).

50 Se følgende: Magnar Kartveit, «Innleiing til Første og Andre Krønikebok: Introduksjon og kommentarer», i *Studiebibelen: Bibelen i 2011-oversettelse med introduksjoner og kommentarer*, red. Ingvild Røsok et al. (Oslo: Verbum Akademisk, 2019), 349–351; og Raymond F. Person, *The Deuteronomistic History and the Book of Chronicles: Scribal Works in an Oral World*, AIL 6 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2010).

51 Norman K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, SBT 14 (London: SCM, 1954).



fremgang i livet, mens en urettferdig og ond person uten lojalitet overfor Jahve høster lidelser. Ifølge Gottwalt gjenspeiler Klagesangene den spenningen som oppstår mellom det deuteronomistiske retribusjonsprinsippet og de historiske realitetene som judeerne opplevde etter babylonernes herjinger omkring 587 f.Kr.

Også Bertel Albrektson pekte på spenninger i Klagesangene. Ifølge Albrektson gjenspeiler Klagesangene spenningene mellom Sion-teologien (Jerusalems tempelteologi og -tradisjoner) og opplevelsene i kjølvannet av babylonerkrisen.<sup>52</sup> Albrektson hevdet at deuteronomistisk teologi bidrar i Klagesangene til å finne en form for mening *i* og *med* katastrofen. Klagesangene tolker Jerusalems fall som Jahves dom.

En annen retning i forskningen på Klagesangene drøfter bokens sjanger og forbindelseslinjene til annen litteratur fra det gamle Midtøsten. Michael Emmendorffer<sup>53</sup> og Frederick William Dobbs-Allsopp<sup>54</sup> har argumentert for en tett forbindelse med såkalte mesopotamiske byklager.

I en noe annen retning går den forskningen som argumenterer for at Klagesangene er en kilde til teologien, perspektivene og opplevelsene til de judeerne som *ikke* dro i eksil på 500-tallet f.Kr. Jill Middlemas hevder boken fremstiller opplevelsene til judeerne som forble i Juda etter 587 f.Kr. Hun betegner perioden som fulgte etter ødeleggelsen av Jerusalem og templet, som den tempelløse perioden. Tittelen på hennes monografi *The Troubles of Templeless Judah*<sup>55</sup> har en dobbel mening. På den ene siden henspiller boktittelen på de utfordringene som de historiske kildene gir når man vil studere denne tidsepoken. På den andre siden henspiller den på de teologiske, eksistensielle og faktiske problemene som den tempelløse tiden medførte for judeere.

---

52 Bertel Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations: With a Critical Edition of the Peshitta Text*, STL 21 (Lund: C. W. K. Gleerup, 1963).

53 Michael Emmendorffer, *Der ferne Gott: Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*, FAT 21 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998).

54 Frederick William Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, IBC (Louisville, KY: John Knox Press, 2002), 6–12.

55 Jill Middlemas, *The Troubles of Templeless Judah*, OTM (Oxford: Oxford University Press, 2005). Se også Jill Middlemas, «Thi din ulykke er stor som havet: Klagesangene og håb», i *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, red. Jan Dietrich et al. (København: Bibelselskabets Forlag, 2021), 377–396.

Trendene skissert over har til felles at de forsøker å forbinde den litterære verdenen *innenfor* Klagesangene (Klagesangenes litterære univers) med den historiske og teologihistoriske verdenen *bak* Klagesangene (forfatterens historiske, kulturelle og teologiske univers). De forsøker å knytte tekstenes innhold sammen med forfatterens livsvirkelighet. En metodisk sett nokså annerledes tendens i forskningen på Klagesangene finner man i forskningsbidrag som gjenspeiler den såkalte språklige vendingen («linguistic turn») som menneskevitenskapene (*humaniora*) gjennomgikk i den siste halvdel av 1900-tallet. Flere forskningsbidrag som gjenspeiler den språklige vendingen, vektlegger tekstens litterære univers. En rekke studier retter søkelyset på dialogene som utspiller seg mellom de stemmene som tar til orde i Klagesangene (datter Sion som snakker i første person, observatøren eller «fortelleren» som omtaler datter Sion i tredje person, og så videre). Flere av de dialogorienterte forskerne er inspirert av litteraturteoretikeren Mikhail Bakhtin. Deres kanskje viktigste konklusjon er at Klagesangene ikke har noe hovedbudskap. Tvert imot er Klagesangene, slik blant andre Miriam J. Bier fremholder, verken en teodicé (forsøk på å rettferdiggjøre Jahve) eller en antiteodicé. Boken er derimot en dialogisk polyfoni av smerte, bot og protest.<sup>56</sup>

Den siste tendensen innenfor forskningen vi nevner her, er drøfting av de intertekstuelle relasjonene mellom diktene i Klagesangene og mellom Klagesangene og andre bøker i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet. Jesajaboken står sentralt, særlig Jes 40–55 (den delen av Jesajaboken mange forskere omtaler som Deutero-Jesaja eller den andre Jesaja). De siste tiårene har flere forskere argumentert for at Jes 40–55 henspiller på og gjenbruker motiver, temaer og sitater fra Klagesangene. Forskere som arbeider innenfor denne retningen, hevder det er intertekstuelle, forfatterintenderte forbindelser mellom Klagesangene og Jes 40–55. Jesaja 40–55 henspiller på, reverserer og til dels svarer på problemstillinger og spørsmål som Klagesangene reiser.<sup>57</sup>

56 Bier, 'Perhaps There Is Hope'.

57 Se bl.a.: Carleen R. Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations*, SemeiaSt 58 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2007), 103–119; Seitz, *Word without End*, 130–149; Benjamin D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), 127–132; Lena-Sofia Tiemeyer, «Isaiah 40–55 and Lamentations», i *For the Comfort of Zion: The Geographical and*

## 0.12 Denne bokens ståsted og funn i henhold til forskningshistorien

Lesningen av bibeltekster har alltid vært avhengig av strømninger i leserens egen tid. Slik er det også med bibelforskningen. Det er neppe mulig å frigjøre seg fra den kulturen og den konteksten man som bibelleser befinner seg i. Derimot er det mulig å erkjenne at man leser innenfor rammen av en kontekst, og å forsøke å sette ord på hva som kjennetegner ens eget ståsted og egen synsvinkel. I menneskevitenskapene spiller ens personlige ståsted og synsvinkel en rolle. En forsker må ha et ståsted, for hvis man ikke har et sted der man kan stå, er faren stor for at man befinner seg i fritt fall. I menneskevitenskapene innebærer vitenskapelighet altså ikke fravær av et ståsted, men heller vilje til å «løfte føttene» og endre ståsted, dersom den faglige drøftingen tilsier det. Vitenskapelighet innebærer ikke skråsikkerhet, men en bevissthet om at kunnskap hele tiden er foreløpig.

Jeg posisjonerer ikke denne studien av Klagesangene som et kampskrift som bestrider enkeltfunn eller enkelte retninger innen den nyere forskningshistorien. Tvert imot står denne boken på skuldrene til dem som har jobbet faglig med Klagesangene tidligere, men jeg håper samtidig den går noen skritt videre. Leseren vil likevel se at jeg legger vekt på Klagesangenes teologihistoriske bakteppe, fremfor alt den deuteronomistiske teologien og Sion-teologien. Leseren vil dessuten se at jeg legger vekt på intertekstuelle forbindelser. På den ene siden henspiller Klagesangene på antatt eldre tekster eller litterære tradisjoner, herunder deler av Femte Mosebok (Deuteronomium) og Jeremia-tradisjonen. På den andre siden henspiller yngre deler av Jesajaboken (den såkalte andre Jesaja i Jes 40–55) på Klagesangene (se underkapittel 6.1, «Resepsjonen i Jesajaboken»). Minst to forhold sannsynliggjør at Klagesangene ikke oppsto som et impulsivt, folkelig uttrykk for ettervirkningene av den babylonske krisen

---

*Theological Location of Isaiah 40–55*, red. Lena-Sofia Tiemeyer, VTSup 139 (Leiden: Brill, 2010), 347–361 (357–361); Lena-Sofia Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40–55», i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*, red. Robin A. Parry og Heath A. Thomas (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011), 55–63; og Patricia Tull Willey, *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*, SBLDS 161 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1997).

som rammet judeerne omkring 587 f.Kr. Det ene er de intertekstuelle forbindelsene mellom de antatt eldre tekstene og Klagesangene. Det andre er diktens alfabetdiktform. Derimot oppsto Klagesangene som et litterært, nærmest «skriftlærd» verk. I tillegg setter denne studien søkelys på hvordan resepsjons-, tolknings- og virkningshistorie viser at Klagesangene har fungert som en klage-ABC. Klagesangene har delvis fungert som en lærebok i klage, som kunne gi ord og danne mønstre for hvordan jøder og delvis kristne kunne klage, også i forbindelse med kriser som oppsto uavhengig av og etter Judas babylonske krise. For øvrig bifaller jeg flere av innsiktene fra den litterære vendingen som har kjennetegnet blant annet bibelforskningen de siste årtiene. Vi må erkjenne at diktene er flerstemt. Stemmene som ytrer seg i dem, har ulike budskaper. Dermed er det umulig å hevde at Klagesangene har én klar og sammenhengende teologi.

## 0.13 Ny, annotert oversettelse

Hvert av de fem kapitlene i bokens andre hoveddel (del II, «Klagesangene i dens samtid: Litterære, historiske og teologiske perspektiver») svarer til ett av Klagesangenes fem dikt. Hvert av kapitlene i del II åpner med den hebraiske teksten og en ny norsk oversettelse. I tillegg kommer språklige noter.

Til grunn for oversettelsen ligger Leningradkodeksen, slik den er gjengitt i *BHS*, *BHQ* og i *UXLC* 1.5. Den hebraiske teksten som er gjengitt parallelt med oversettelsen, er kopiert fra *UXLC* 1.5. Linjeoppsettet i den hebraiske teksten og den norske oversettelsen følger linjeoppsettet i Leningradkodeksen, slik det fremkommer av *BHS* og tilleggsmodulen med fotografier i programvaren *Accordance Bible Software* 12.<sup>58</sup>

Med mindre annet er angitt, er jeg ansvarlig for den norske oversettelsen av de siterte bibeltekstene, både i Klagesangene og ellers i Bibelen. Sagt annerledes: Jeg markerer alle sitater som jeg henter fra 2011-oversettelsen eller andre bibeloversettelser.

---

58 Bruce Zuckerman og West Semitic Research, «Leningrad Codex Images», *Accordance Bible Software* 12.3.7 (2020), <https://accordancebible.com/product/leningrad-codex-images/>.

Den norske oversettelsen har som mål å være nær den hebraiske kilde-tekstens formuleringer, språklige bilder og sågar grammatikk og setningsstruktur. Samtidig har jeg forsøkt å unngå hebraismer og språklige blødmer som gjør oversettelsen unødvendig fremmed for norske språkbrukere. Oversettelsen påberoper seg ikke poetiske eller liturgiske kvaliteter. Først og fremst danner den grunnlag for drøftingen av hvert av Klagesangenes fem dikt.<sup>59</sup>

Norsk tekst med understrekning antyder at jeg oppfatter den hebraiske teksten som uklar, at oversettelsen er foretatt på grunnlag av et annet tekstvitne enn Leningradkodeksen, eller at oversettelsen følger en korrektur foreslått av *BHS*, *BHQ* eller en vitenskapelig kommentar til Klagesangene.

Parenteser markerer ord som jeg har føyd til oversettelsen for å skape tydeligere mening i målspråket.

I oversettelsen har jeg forsøkt å bruke korte setninger. Som hovedregel har jeg forsøkt å unngå innfløkt syntaks (underordnede leddsetninger, finalsetninger og så videre). I enkelte tilfeller kan vi ikke være sikre på om vi forstår den hebraiske syntaksen. Likevel er det strofer der jeg mener den hebraiske syntaksen sannsynligvis overskrider den enkelte strofen. Dette medfører at oversettelsen i enkelte tilfeller forstår noen strofer som deler av en større, strofeoverskridende setningsstruktur.

En del ganger har jeg av hensyn til konvensjonene i det norske språket innført bestemt artikkel i oversettelsen. Dette skjer til tross for at det tilsvarende hebraiske ordet eller uttrykket er ubestemt.

I mange tilfeller har jeg unnlatt å gjengi den hebraiske tekstens gjentatte bruk av pronomensuffiks (f.eks. «meg/mine; deg/dine») i én og samme kontekst. På norsk fremstår slike gjentakelser overflødige. Det er likevel flere tilfeller i oversettelsen der jeg har vurdert det som nødvendig å gjengi de gjentatte pronomensuffiksene.

Et forhold særpreger denne oversettelsen i forhold til andre norske oversettelser. I en del tilfeller mener jeg at den litterære konteksten og

---

59 I norsk faglitteratur finner man et eldre, sammenliknbart eksempel på en vitenskapelig oversettelse utført av Sigmund Mowinckel (under tittelen «Sørgesangene») i S. Michelet, Sigmund Mowinckel og N. Messel, *Det gamle testamente* (Oslo: Aschehoug, 1929–1963), Bd. V Skriftene, 2. del, 76–97.

komparative filologiske perspektiver gjør det nødvendig å tolke forekomster av hebraisk perfektum (*qatal*) som såkalt *prekativ perfektum* («bønneperfektum», jamfør blant annet den språklige noten til Klag 1,21 og underkapittel 4.8, «Nyorientering gjennom bønn om hevn over Edom»). Det innebærer at oversettelsen tolker de aktuelle setningene dit hen at de uttrykker optativisk modus (uttrykker et ønske), ikke indikativisk modus (angir eller forteller «fakta»).

Som hovedregel har jeg valgt å gjengi de hebraiske verbene med norsk preteritum (enkel fortid), unntaksvis med norsk presens (nåtid). Jeg legger til grunn at klagediktene skuer tilbake i tid, like mye som de klager over samtidssituasjonen til stemmene som ytrer seg.

## Del II

Klagesangene i dens samtid:  
Litterære, historiske og  
teologiske perspektiver





## KAPITTEL 1

### Første sang (Klag 1)

#### 1.1 Tekst, oversettelse og språklige noter

1,1 ( <i>'alep</i> )	אִיכָהּ   יֹשְׁבָה בְדוּד הָעִיר רַבָּתִי עֵם הַיְתָה כְּאַלְמָנָה רַבָּתִי בְּגוֹיִם שָׂרְתִי בְּמִדְיָנוֹת הַיְתָה לְמָס: ס	Akk! Hun sitter ensom. Byen var folkerik. Hun ble lik en enke. Hun var stor blant folkeslagene. Prinsessen blant provinsene ble utskrevet til tvangsarbeid.
1,2 ( <i>bêt</i> )	כָּכֹו תִבְכֶּה בַּלַּיְלָה וְדַמְעָתֶהָ עַל לְחַיֶּיהָ אֵין־לָהּ מִנְחָם מִכָּל־אֲהֻבֶיהָ כָּל־רֵעֵיהָ בָּגְדוּ בָּהּ הָיוּ לָהּ לְאֹיְבִים: ס	Hun strigråter om natten, og det er tårer på kinnet hennes. Det finnes ingen trøster blant alle elskerne hennes. Alle vennene hennes forrådte henne. For henne ble de fiender.
1,3 ( <i>gîmel</i> )	גָּלְתָה יְהוּדָה מֵעֲנִי וּמֵרַב עֲבָדָה הִיא יֹשְׁבָה בְּגוֹיִם לֹא מְצָאָה מְנוּחַ כָּל־רֹדְפֶיהָ הַשִּׁיגוּהָ בֵּין הַמְצָרִים: ס	Juda reiste landflyktig bort fra nød og hardt arbeid. Hun bor blant folkeslagene. Hun fant ikke hvile. Alle forfølgerne hennes innhentet henne mellom trengslene.

- 1,4  
(*dālet*)
- דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת מִבְּלִי בָּאֵי מוֹעֵד  
 Veiene til Sion er i sorg, uten  
 tilreisende til festene.
- כָּל־שַׁעְרֶיהָ שׁוֹמְמִין כַּהֲגִיהַ נְאֻנָּהִים  
 Alle portene hennes er  
 ødelagt. Prestene hennes  
 stønner.
- בְּתוֹלְתֶיהָ נוֹגֹת וְהִיא מֵרָלָה: ׀  
 Jomfruene hennes pines. Og  
 hun selv – bittert er det for  
 henne.
- 1,5  
(*hē'*)
- הָיוּ צָרִיהָ לְרֹאשׁ אֲיָבִיהָ שָׁלוֹ  
 Motstanderne hennes  
 ble overhode. Fiendene  
 hennes er uten  
 bekymringer.
- כִּי־יִהְיֶה הַזֶּה עַל רַב־פְּשָׁעֶיהָ  
 For Jahve forvoldte henne  
 pine på grunn av de  
 mange syndene hennes.
- עוֹלָלֶיהָ הֵלְכוּ שָׁבִי לַפְּנֵי־צָר: ׀  
 Barna hennes gikk i  
 fangenskap foran  
 motstanderne.
- 1,6  
(*wāw*)
- וַיֵּצֵא מִבֶּת־צִיּוֹן כָּל־הַדָּרָה  
 Den forlot datter Sion,<sup>1</sup> hele  
 glansen hennes.
- הָיוּ שָׂרֵיהָ כְּאֵילִים לֹא־מְצָאוּ מְרֻעָה  
 Prinsene hennes ble som  
 hjorter. De fant ikke beite,<sup>2</sup>
- וַיֵּלְכוּ כְּבֵלֵא־כֶחַ לִפְנֵי רוֹדְף: ׀  
 men gikk kraftløse<sup>3</sup> foran  
 forfølgeren.

1 Ketiv er מִבֶּת־צִיּוֹן, mens qere er מִבֶּת־רָם.

2 4QLam har «Ikke, ikke fant han og [sic] beite.» Dette skyldes sannsynligvis at skriveren har vært unøyaktig.

3 4QLam har כְּבֵלֵא־כֶחַ, trolig skrivefeil for כְּבֵלֵא־כֶחַ, jf. MT.

- 1,7 זָכְרָה יְרוּשָׁלַם יָמֵי עֲנִיָּה וּמְרוֹנֶיהָ  
(zajin) Jerusalem husket sine dager  
med nød og hjemløshet,<sup>4</sup>  
כָּל מִקְמָלֶיהָ אֲשֶׁר הָיוּ מִיָּמֵי קֶדֶם  
alle skattene sine som fantes  
i tidligere tider.  
בְּנִפְלֵ עָמָה בְּיַד־צָר וְאֵין עֹזֵר לָהּ  
Da falt folket hennes for  
motstanderens hånd. Men  
det fantes ingen hjelper for  
henne.<sup>5</sup>  
רְאוּהָ צָרִים שָׁחֲקוּ עַל מִשְׁבֹּתֶיהָ: ס  
Motstanderne så henne. De  
lo over endeliktet hennes.<sup>6</sup>
- 1,8 חָטְאָה חָטְאָה יְרוּשָׁלַם עַל־כֵּן לִינִדָּה הִגְתָּה  
(hêt) Jerusalem syndet stort.  
Derfor ble hun til  
hoderysting.<sup>7</sup>  
כָּל־מְכַבְּדֶיהָ הִזְלִיחֶהָ כִּי־רָאוּ עֲרוֹנֶיהָ  
Alle beundrerne hennes  
avskydde henne,<sup>8</sup> for de så  
nakenheten hennes.  
גַּם־הִיא נֶאֱנָחָה וַתִּשָּׁב אֶחָזֵר: ס  
Også hun stønnet og vek  
tilbake.
- 1,9 טִמְאַתָּה בְּשׂוֹלֵיָהּ לֹא זָכְרָה אַחֲרֵיָהּ  
(têt) Urenheten hennes var på  
kappefliken hennes. Hun  
hadde ikke fremtiden i  
sinne.  
וַתִּרְדַּ פְּלֵאִים אֵין מְנַחֵם לָהּ  
Hun sank ned på  
forunderlig vis. Det finnes  
ingen trøster for henne.  
רְאֵה יְהוָה אֶת־עֲנִיָּי כִּי הִגְדִּיל אוֹיְבִי: ס  
Se, Jahve, min nød, for  
fienden har gjort seg stor!

4 4QLam har en annen tekst i begynnelsen av strofen: זכורה יהוה [כול] מכאובנו «Husk, Jahve, [all]e våre smerter».

5 4QLam mangler לָהּ, «for henne».

6 4QLam har teksten מִשְׁבֹּרֶיהָ על [כול] מִשְׁבֹּרֶיהָ, «Motstanderne hennes lo over [all] hennes ødeleggelse».

7 4QLam har formen לִנִּדָּה, sannsynligvis med samme betydning som MTs לִינִדָּה.

8 4QLam har «avskydde».

1,10 ( <i>jôd</i> )	<p>יָדוֹ פָּרַשׁ זָרַע עַל כָּל־מַחְמְדֵיהָ  כִּי־רָאָתָהּ גּוֹיִם בָּאוּ מִקִּדְשָׁהּ  אֲשֶׁר צִוִּיתָהּ לֹא־יָבֹאוּ בַקֹּהֶל לָךְ: ׀</p>	<p>Motstanderen strakk ut hånden sin mot alle skattene hennes. Ja, hun så folkeslag gå inn i helligdommen sin. Om den erklærte du: «De får ikke komme inn i forsamlingen din!»<sup>9</sup></p>
1,11 ( <i>kāp</i> )	<p>כָּל־עַמָּה נֶאֱנָחִים מִבְּקָשִׁים לָהֶם  נִתְּנוּ מַחְמְדֵיהֶם בְּאֶכֶל לְהָשִׁיב גִּפְשׁ  רָאָה יְהוָה וְהִנֵּה וְהִבִּישָׁה כִּי הִיְתִי זֹלְלָה: ׀</p>	<p>Hele folket hennes stønner, leter etter brød.<sup>10</sup> De ga skattene sine<sup>11</sup> mot mat for å få livet til å vende tilbake. Se, Jahve,<sup>12</sup> og ta i øyesyn, for jeg har blitt til avsky!</p>
1,12 ( <i>lāmed</i> )	<p>לֹא אֲלֵיכֶם כָּל־עֲבָרֵי דְרָף הַבָּיְטוּ וּרְאוּ  אִם־גַּשׁ מִכְאוֹב כְּמִכְאֹבִי אֲשֶׁר עֹלְלָה לִּי  אֲשֶׁר הוֹגְהָ יְהוָה בְּיֹמֵי תְרוֹן אִפּוֹ: ׀</p>	<p>Nei! Til dere, alle som går forbi på veien: Ta i øyesyn og se! Finnes det en smerte lik min smerte som jeg ble rammet med,<sup>13</sup> som pinen Jahve forvoldte<sup>14</sup> på dagen for sin brennende<sup>15</sup> vrede?</p>

9 4QLam mangler frasen «i forsamlingen din».

10 4QLam har ikke denne setningen.

11 Ketiv er מַחְמְדֵיהֶם, mens qere er מַחְמוּדֵיהֶם.

12 4QLam skriver gudsnavnet med gammelhebraisk skrift.

13 4QLam har עֹלְלָה לִי, sannsynligvis «de rammet meg».

14 4QLam har הוֹגִירָנִי, som er hifil perf. 3.m.sg. וְגַרְרָא, «å være redd», etterfulgt av pronomensuffiks for 1.sg., altså «han [Jahve] gjorde meg redd ...».

15 Ordet mangler i 4QLam.

1,13 ( <i>mēm</i> )	מִפְרוֹם שְׁלַח־אֵשׁ בְּעֶצְמֹתַי וַיִּרְדְּנָה פָּרַשׁ רֶשֶׁת לְרַגְלֵי הַשִּׁיבְנֵי אַחֲוֹר נִתְנַנֵּי שְׁמֵמָה כָּל־הַיּוֹם דָּוָה: ס	Fra høyden sendte han ild ned i knoklene mine. Så steg den ned i <u>dem</u> . <sup>16</sup> Han spente en snare for føttene mine. Han lot meg vike tilbake. Han overga meg til ødeleggelse. Hele dagen er syk.
1,14 ( <i>nún</i> )	נִשְׁקָדָה עַל פְּשָׁעַי בְּיָדוֹ יִשְׁתַּרְגּוּ עָלוּ עַל־צְוֹאֵרֵי הַכְּשִׁיל כַּתִּי נִתְנַנֵּי אֲדֹנָי בְּיָדֵי לֹא־אוּכַל קוֹם: ס	<u>Et sammenbundet åk er</u> <u>syndene mine</u> . <sup>17</sup> Av hånden hans ble de flettet sammen. <sup>18</sup> De steg <sup>19</sup> til halsen min. Han tappet kreftene mine. Adonaj <sup>20</sup> overga meg i hendene på den jeg ikke klarer å stå opp mot.
1,15 ( <i>sāmek</i> )	סִלָּה כָּל־אֲבִירַי   אֲדֹנָי בְּקִרְבִּי קָרָא עָלַי מוֹעֵד לְשֹׁכֵר בַּחֲוָרַי גַּת דְּבַר אֲדֹנָי לְבַתּוּלַת בַּת־יְהוּדָה: ס	Adonaj gjorde alle de sterke mennene mine <sup>21</sup> verdiløse i min midte. Han ropte ut over meg en fastsatt tid til å knuse de unge mennene mine. En vinpresse tråkket Adonaj <sup>22</sup> opp for jomfruen, datter Juda.

16 4QLam har ויורדני (Og) «Så lot han den stige ned i meg».

17 Teksten og bildebruken i MT er uforståelig. Derfor velger jeg å følge teksten i 4QLam: נקשרה על פשעי. Verbet נקשרה i nifal kan vi oversette med «å binde». I tillegg velger jeg å se på frasen בידו som det leddet som angir det logiske subjektet for enten nifal-verbet נקשרה eller hit-pael-verbet ישתרגו; Se også Koenen, *Klagelieder (Threni)*, 12–13.

18 4QLam har וישתרג, «og han/den flettet».

19 4QLam har עולו «hans åk», der MT har עלו «de steg (opp)».

20 4QLam har יהוה «Jahve».

21 4QLam har כול אבודי «alle mine omkomne».

22 4QLam har יהוה «Jahve».

1,16 ( <i>ajin</i> )	עַל־אֵלֶּהָ   אֲנִי בּוֹכֶיָה עֵינַי   עֵינַי יִרְדֶּה מַיִם	På grunn av dette gråter jeg. Øyet mitt, øyet mitt strømmer ned ( <u>lik</u> ) vann. <sup>23</sup>
	כִּי־רַתַּק מִמֶּנִּי מִנַּחֵם מְשִׁיב נִפְשִׁי	For en trøster som snur om på livet mitt, <sup>24</sup> er fjern fra meg.
	הָיוּ בְּנֵי שׁוֹמְמִים כִּי גָבַר אוֹיֵב: ס	Sønnene mine ble ødelagt. Ja, fienden ble sterk. <sup>25</sup>
1,17 ( <i>pê</i> )	פָּרִשָׁה צִיּוֹן בְּגִדֶיהָ אֵין מִנַּחֵם לָהּ	Sion strakk ut hendene sine. Det finnes ingen trøster for henne. <sup>26</sup>
	צָנָה יְהוָה לִיעֲלֹב סְבִיבוֹ צָרִיו	Jahve befalte for Jakob. <sup>27</sup> Motstanderne hans omringet ham.
	הָיְתָה יְרוּשָׁלַם לְנִדָּה בֵּינֵיהֶם: ס	Jerusalem <sup>28</sup> ble en urenhet <sup>29</sup> blant dem. <sup>30</sup>
1,18 ( <i>šādê</i> )	צַדִּיק הוּא יְהוָה כִּי פִיהוּ מְרִיתִי	Rettferdig er Jahve. <sup>31</sup> Ja, jeg gjorde opprør mot hans befaling.
	שְׁמַעוּ־נָא הָעַמִּים וְרֵאוּ מִכְּאֲבִי	Hør, alle folk, <sup>32</sup> og se min smerte!
	בְּתוֹלְתַי וּבַחֹרֵי הַלְכוּ בְּשָׂבִי: ס	Mine jomfruer og unge menn gikk i fangenskapet.

23 4QLam har en delvis annen tekst: «Mine øyne gråter. Min tåre stiger ned».

24 4QLam har נפש, «livet».

25 I 4QLam kommer *pê*-strofen først, etterfulgt av *ajin*-strofen.

26 4QLam har tekst som mangler i MT: «blant alle elskerne hennes. Rettferdig er du, Jahve».

27 4QLam har אדוני ליעקוב, «Adonaj lå i bakhhold mot Jakob».

28 4QLam har ציון, «Sion».

29 4QLam har לנדוח, «til en forvisning», av נדח, «å forvise; å støte bort».

30 I 4QLam kommer *pê*-strofen først, etterfulgt av *ajin*-strofen.

31 4QLam har sannsynligvis אדוני, «Adonaj».

32 Ketiv er קל־עמים, mens qere er העמים.

- 1,19 (qôp) קָרָאתִי לְמֵאֵהָבִי הִמָּה רְמוּנִי  
 Jeg ropte på elskerne mine.  
 De bedro meg.  
 כִּהְגִי וְזִקְנִי בְּעִיר גְּוָעוּ  
 Prestene mine og de eldste  
 omkom i byen.  
 כִּי־בִקְשׁוּ אֲכָל־לֶמֶן וַיֵּשִׁיבוּ אֶת־נַפְשָׁם: ס  
 For de lette etter mat til seg  
 selv slik at livet kunne  
 vende tilbake til dem.<sup>33</sup>
- 1,20 (rêš) רָאָה יְהוָה כִּי־צָר־לִי מְעַי חֲמַרְמָרוּ  
 Se, Jahve, for jeg er i nød!  
 Innvollene mine koker.  
 נִהְפָּה לְבִי בְּקַרְבִּי כִי מָרוּ מְרִיתִי  
 Hjertet mitt har vendt seg i  
 mitt indre. Ja, jeg gjorde  
 sannelig opprør.  
 מִחוּץ שִׁפְלָה־חֲרָב בְּבַיִת כְּמוֹת: ס  
 Ute gjorde sverdet barnløs.  
 Inne i huset er det lik døden.
- 1,21 (šîn /  
 śîn) שָׁמְעוּ כִי נֶאֱנַחָה אָנִי אִין מְנַחֵם לִי  
 De hørte at jeg stønner. Det  
 finnes ingen trøster for meg.  
 כֹּל־אֵיבֵי שָׁמְעוּ רַעְתִּי שֶׁשׁוּ כִי אַתָּה  
 Alle fiendene mine hørte om  
 det onde som rammet meg.  
 עָשִׂיתָ  
 De frydet seg. Ja, du handlet.  
 הִבְאֵת יוֹם־קָרָאתָ וַיְהִי כְמוֹנִי: ס  
 Måtte du la komme den  
 dagen du varslet om! Måtte  
 de bli lik meg!
- 1,22 (tāw) תָּבֹא כָל־רַעְתָּם לְפָנָיָהּ וְעוֹלָל לֶמֶן  
 Måtte all deres ondskap  
 komme foran deg! Og ram  
 dem,  
 כִּאֲשֶׁר עוֹלָלָתָ לִי עַל כָּל־פְּשָׁעַי  
 slik du rammet meg på grunn  
 av alle syndene mine!  
 כִּי־רַבּוֹת אַנְחָתִי וְלִבִּי דוּגִי: פ  
 Ja, stønnene mine er mange,  
 og hjertet mitt er sykt.

1,1 ישָׁבָה qal perf. 3.f.sg. √שב «å sitte» | כָּדָד «ensomhet» | רַב רַבְתִּי f.sg.cstr. «stor», med bindevokalen *jôd*<sup>34</sup> | אֵלְמָנָה «enke» | שָׁרָה f.sg.cstr. «prinsesse» | מְדִינֹת f.sg.pl. «land» | מְדִינָה f.sg.pl. «land» | מָס «tvangsarbeid»; 1,2 בָּכָה qal inf. abs. «å gråte» | תְּבַכָּה

33 LXX har i tillegg και ουχ εὔρον, «men de fant ikke».

34 Andrew D. Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk* (Oslo: Universitetsforlaget, 2016), §31 c.

qal imperf. 3.f.sg. √בכה «å gråte» | דמעה f.sg.cstr. «tåre» + pron. suff. 3.f.sg. | לקיה m.sg.cstr. להי «kinn» + pron. suff. 3.f.sg. | נחם √נחםpiel part. 3.m.sg. «å trøste» | אהבה qal akt. part. m.pl.cstr. √אהב «å elske» + pron. suff. 3.f.sg. | רעה m.pl.cstr. רע «venn» + pron. suff. 3.f.sg. | בגדו qal perf. 3.pl. «å forræde»; 1,3 עני qal perf. 3.f.sg. √גלה «å dra i eksil» | מן prep. «fra; på grunn av» + מרב «nød» | מן prep. «fra; på grunn av» + רב m.sg.cstr. רב «mangfold; stor størrelse», her som adj. «stor» | מצאה qal perf. 3.f.sg. √מצא «å finne» | מנוח «hvile» | רדף qal akt. part. m.sg.cstr. √רדף «å forfølge» | היפיל perf. 3.pl. √נשג «å nå; å overta» + pron. suff. 3.f.sg. | בין «mellom» | המצרים best.art. + pl.m.abs. מצר «fare» (avledet av צר «å være trang»); 1,4 אביל «sørgende» | מן prep. «fra» + בלי «uten» | באי qal akt. part. m.pl.cstr. √בא «å komme» | שוממין qal akt. part. m.pl.abs. [aramaisk pluralendelse] √שםם «å ødelegge» | נאנחים nifal part. m.pl.abs. אנה «å sukke» | בתוליה f.pl.cstr. בתולה «jomfru; ung kvinne» + pron. suff. 3.f.sg. | נוגות nifal part. f.sg.abs. √גה «å være bekymret; å sørge» | מר qal perf. 3.m.sg. √מר «å være bitter» (NB! Manglende kongruens mellom subjekt og verbal); 1,5 צריה m.pl.cstr. צר «motstander» + pron. suff. 3.f.sg. | ראש «hode; leder» | איביה m.pl.cstr. איב «fiende» + pron. suff. 3.f.sg. | שולו qal perf. 3.pl. √שלה «å være ubekymret» | היפיל perf. 3.m.sg. √גה → v. 4 + pron. suff. 3.f.sg. | רב m.sg.cstr. רב «mangfold; stor størrelse», her som adj. «stor» | פשע m.pl.cstr. פשע «synd» + pron. suff. 3.f.sg. | עולל m.pl.cstr. עולל «barn; avkom» + pron. suff. 3.f.sg. | הלכו qal perf. 3.pl. √הלך «å gå» | שבי m.sg.abs. «fangenskap»; 1,6 ויצא qal imperf. cons. 3.m.sg. √יצא «å gå ut» | בתציון status constructus-forbindelsen som uttrykker apposisjons- eller assosiasjonsgenitiv.<sup>35</sup> | הדרה m.sg.cstr. הדר «glans; prakt» + pron. suff. 3.f.sg. | שריה m.sg.cstr. שר «prins» + pron. suff. 3.f.sg. | אילי m.pl.abs. איל «hjord» | מצאו qal perf. 3.m.pl. av מצא «å finne». | מרעה «beite» | גלכו qal imperf. cons. 3.pl. √הלך «å gå» | בלא prep. ב «i; med» + לא «ikke» | כח «styrke» | רודף qal akt. part. m.sg.abs. √רדף «å forfølge»; 1,7 זכרה qal perf. 3.f.sg. √זכר «å huske» | עניה m.sg.cstr. «nød» + pron. suff. 3.f.sg. | מרודיה m.pl.cstr. מרוד «hjemløshet», avledet av רוד «å vandre fritt omkring» + pron. suff. 3.f.sg. OBS! Jeg velger å forstå uttrykket עניה ומרודיה som adverbial, ikke som direkte objekt. | מוקדיה m.pl.cstr. מוקד «kostbarhet; skatt» + pron. suff. 3.f.sg. | קדם «før; det foran» | בנפל prep. ב «på; i» + qal inf. cstr. √נפל «å falle» | עמ m.sg.cstr. עם «folk» + pron. suff. 3.f.sg. | אין → v. 5 «det finnes ikke» | עזר qal akt. part. √עזר «å hjelpe» eller som aktiv part. «helt; kriger; krigsmann» | ראה qal perf. 3.pl. √ראה «å se» +

35 Kartveit, «Sions dotter»; Kartveit, *Rejoice, Dear Zion*; Wergeland, *Bibelebraisk grammatikk*, §56 b.



pron. suff. 3.f.sg. | צָרִים → v. 5 | שְׁחָקוּ qal perf. 3.pl. | שְׁחָקוּ «å le; å spotte» | מִשְׁבֹּתָהּ m.sg.cstr. | מִשְׁבֹּתָהּ (hapax), «det å opphøre» (?), av שָׁבַת «å hvile»; 1,8 חָטָא m.sg.abs. «synd» | חָטָא qal perf. 3.f.sg. | חָטָא «å synde» (med חָטָא som «indre objekt») | לְנִידָהּ prep. | «til, for» + נִידָהּ «hoderysting», av נָוַד «å riste» | הִיחָהּ qal perf. 3.f.sg. | הִיחָהּ «å være» | מְכַבְּרֶיהָ piel part. m.pl.cstr. | כָּבַד «å være tung» + pron. suff. 3.f.sg. | הִזְלִיחָהּ hifil perf. 3.pl. | זָלַל «å avsky» + pron. suff. 3.f.sg. | רָאוּ qal perf. 3.pl. | רָאוּ → v. 7 | עָרְוָתָהּ f.sg.cstr. | עָרְוָה «nakenhet» + pron. suff. 3.f.sg. | נִאָּחַתָּהּ nifal part. f.sg. cstr. | אָחַז → v. 4 | וְתִשָּׁבּ qal imperf. cons. 3.f.sg. | שׁוּבָה «å vende om» | אָחַז «bak»; 1,9 טְמֵאָתָהּ f.sg.cstr. | טְמֵאָה «urenhet», her: trolig «utflod fra skjeden; menstruasjonsblod» + pron. suff. 3.f.sg. | בְּשׁוֹלֵיָהּ prep. ב. | «på; i» + m.pl.cstr. | שׁוּל «kappe; kappeflik; kappesøm (nederst)» + pron. suff. 3.f.sg. | זָכְרָהּ se. v. 7 | אֶחְרִיתָהּ m.sg.cstr. | אֶחְרִית «fremtid» + pron. suff. 3.f.sg. | וְתָרַד qal imperf. cons. 3.f.sg. | יָרַד «å stige ned» | פְּלָאִים m.pl.abs. | פָּלָא «under» | מְנַחֵם → v. 2 | רָאָהּ qal imp. 2.m.sg. | רָאָהּ «å se» | עָנִי m.sg.cstr. | עָנִי «nød» + pron. suff. 1.sg. | הִגְדִּיל hifil perf. 3.m.sg. | גָּדַל «å være stor», hifil: «å forstørre seg», ev. «å skryte»; 1,10 פָּרַשׁ qal perf. 3.m.sg. | פָּרַשׁ «å spre ut; å strekke ut» | צָר → v. 5 mfl. | מְהֻמְדֵּיהָּ m.pl.cstr. | מְהֻמְדֵּי «kostbarhet; skatt; begjærlig ting» (= מְהֻמְדֵּי, jf. v. 7) + pron. suff. 3.f.sg. | רָאָתָהּ qal perf. 2.m.sg. | רָאָהּ «å se» (ev.: perf. 3.f.sg. + pron. suff. 3.f.sg.) | בָּאוּ qal perf. 3.pl. | בָּאוּ «å komme» | מְקַדְּשָׁהּ m.sg.cstr. | מְקַדְּשׁ «helligdom» + pron. suff. 3.f.sg. | צִוִּיתָהּ piel perf. 2.m.sg. | צִוִּיתָהּ «å befale» | יָבֹאוּ qal imperf. 3.pl. | בָּאוּ «å komme» | קָהַל «menighet; forsamling»; 1,11 עָמָהּ m.sg.cstr. | «folk» + pron. suff. 3.f.sg. | נִאָּחַתָּהּ → v. 4, 8 | מְהֻמְדֵּיהָּּ m.pl.abs. | מְהֻמְדֵּי «å søke» | בָּקְשׁוּ qal perf. 3.pl. | נָתַן «å gi» | מְהֻמְדֵּיהָּּ m.pl.cstr. | מְהֻמְדֵּי «kostbarhet; skatt» (→ v. 7, 10) + pron. suff. 3.m.pl. | בָּאֶקֶל prep. ב. | «på; i» + m.sg.abs. | מַטְּ «mat» | לְהִשָּׁיב prep. ל. | «til, for» + hifil inf. cstr. | שׁוּבָה → v. 8 | רָאָהּ → v. 9 | וְהִבִּיטָהּ konjunktiv waw + hifil 2.m.sg. | נִבְטָהּ «å se» | הִיחָהּ 1.sg. → v. 8 | זָלַלָהּ m.sg. abs. | «avsky»; 1,12 לֹא «ikke» | עָבְרִי m.pl.cstr. akt. part. | עָבַר «å gå forbi» | הִפִּיטוּ hifil imperativ 2.m.pl. | נִבְטָהּ «å se» | רָאָהּ qal imp. 2.m.sg. | אִם-יִשׁ part. | אִם «dersom; om» + יִשׁ «det finnes» | מְכַאֲבוּב m.sg.abs. | «smerte» | כְּמִכְאֲבוּבֵי part. כ. | «lik» + מְכַאֲבוּב + pron. suff. 1.sg. | עוֹלֵל poal perf. 3.m.sg. | עוֹלֵל poal «å bli påført noe (sorg, smerte)» | הִזְוָהּ hifil perf. 3.m.sg. | יָגַהּ → v. 4-5 | חָרוֹן m.sg.cstr. | «vrede» | חָרוֹן אָפִי m.sg.cstr. | אָפִי «nese; vrede» + pron. suff. 3.m.sg.; 1,13 מְרוּם prep. מן. | «fra» + מְרוּם | הֹיֵדָהּ «å sende» | שָׁלַח qal perf. 3.m.sg. | שָׁלַח «å sende» | מ. / f. sg.abs. | «ild» | בְּעֵצְמֵי prep. ב. | «på; i» + f.pl.cstr. | עֵצִים «ben» + pron. suff. 1.sg. | נִרְדְּנָהּ qal imperf. cons. 3.m.sg. | יָרַד → v. 9 + pron. suff. 3.f.sg. eller 3.f. pl. | פָּרַשׁ qal perf. 3.m.sg. | פָּרַשׁ → v. 10 | רִשֵּׁתָּהּ f.sg.abs. | «nett» | הִפִּיטוּ hifil perf. 3.m.sg. | שׁוּבָה → v. 8 + pron. suff. 1.sg. | אָחַז → v. 8 | נָתַן qal perf. 3.m.sg. | נָתַן → v. 11 + pron. suff. 1.sg. | שְׁמָמָהּ f.sg.abs. | «ødeleggelse» | דָּנָהּ pausalform | דָּנָהּ «blek; syk»; 1,14 נִשְׁקַד nifal part. m.sg.cstr. | שְׁקַד (hapax), kanskje = שְׁקַד «å våke» | מ. / f. sg.abs.



+ best. art. + m.sg.abs. בַּיֵּת «hus; hjem» | כְּמִןֹת part. כ. «lik» + best.art. + m.sg.abs. מֵןֹת «død»; 1,21 שָׁמַעְנוּ qal perf. 3.pl. √שמע → v. 18 | אָנָּהְנָה nifal part. f.sg.abs. √אנה → v. 4 | מְנַחֵם → v. 2 | אֵיבִי m.pl.abs. אֵיבָה → v. 5 | רָעָתִי f.sg.cstr. רָעָה «ondskap, ulykke» + pron. suff. 1.sg. | שָׂשׂוֹן qal perf. 3.pl. √ששן «å fryde seg» | עָשִׂיתָ qal perf. 2.m.sg. √עשה «å gjøre» | הִבֵּאתָ hifil perf. (her sannsynligvis prekativ perfektum, «bønneperfektum»<sup>36</sup>) 2.m.sg. √בוא → v. 4 | קָרַאתָ qal perf. 2.m.sg. √קרא → v. 15 | וְיָהִיִּי kopulativ waw + qal jussiv 3.pl. √היה → v. 8 | כְּמוֹנִי part. כ. «lik» + pron. suff. 1.sg.; 1,22 תְּבוּאָה qal imperf. 3.f.sg. √בוא → v. 4 | רָעָתָם f.sg.cstr. רָעָה → v. 21 | עוֹלֵל polel imperativ 2.m.sg. √עלל → v. 12 | עוֹלֵלָתָּהּ polal perf. 2.m.sg. √עלל → v. 12 | פָּשַׁעִי m.pl.cstr. פָּשַׁע → v. 5 + pron. suff. 1.sg. | רַבּוֹת adj. f.pl.cstr. רַב → v. 1 | אָנָּחְתִּי f.pl.cstr. אָנַח «sukk» + pron. suff. 1.sg. | לִבִּי → v. 20 | דָּוִי adj. m.sg.abs. «blek; syk».

## 1.2 Klagens ABC

Åpningsstrofen i den første sangen (Klag 1,1) inneholder flere frempek på litterære, historiske og teologiske temaer i både denne sangen og i Klagesangene for øvrig. Den slår an tonen med utropsordet 'ékâ («hvorfor!; akk!»), som innleder klagen i alfabetdiktets form. Gleden i fortiden er erstattet av sorg i diktets nåtid. Den introduserer byen Sion personifisert som en kvinne. Den henspiller på tematikk som ødeleggelse av byen, migrasjon og deportasjon. Strofen introduserer også temaet å være ensom og forlatt – av mennesker og av Jahve.

Selv om den opprinnelige hensikten med alfabetmønstrer er usikker, er resultatet likevel klart. Alfabetmønstrer gjør at Klagesangene fremstår som en klage-ABC (selv om den tredje sangen i Klag 3 i tillegg kan sies å være guderettferdigjørelsens ABC). Det jødiske bibelkommentarverket *Midraš rabbâ* fra middelalderen finner hensikten med alfabetmønstrer ved å si at folket syndet «fra 'ālep til tāw».<sup>37</sup> Alfabetmønstrer gjør at vi kan forstå utsagnet fra *Midraš rabbâ* bokstavelig: Hver strofe i klagen begynner på en ny bokstav i det hebraiske alfabetet. Samtidig er alfabetet et symbol på fullkommenhet. Slike forestillinger kommer også til uttrykk i

36 Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk*, §39 a; Bruce K. Waltke og Michael Patrick O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 494–495; og Jan Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose*, JBS 10 (Jerusalem: Simor, 2012), 211–212, 423–424.

37 Sitert etter Willey, *Remember the Former Things*, 5.

Åp 1,8; 21,6; 22,13 («jeg er Alfa og Omega, begynnelsen og enden»; *alfa* og *omega* er første og siste bokstav i det greske alfabetet). Det er neppe tilfeldig at det hebraiske ordet *tam* (av verbet *t-m-m*, «å fullende») innleder den siste strofen (*tāw-strofen*, som starter med den siste bokstaven i det hebraiske alfabetet) i det fjerde og siste alfabetdiktet (Klag 4,22): «Måtte straffen din bli fullbyrdet, datter Sion! Man skal ikke sende deg i landflyktighet igjen!»

Klagesangene 1 er en klage som fremfor alt holdes sammen av det hebraiske alfabetet, slik tilfellet er også i Klag 2–4. Sangen inneholder minner om en glansfull fortid, beskrivelser av traumatiske samtidsopplevelser hvor svik, ødeleggelse, ydmykelse og ensomhet er ingredienser. Sangen kommer også med forklaringer på årsaken til katastrofen (Klag 1,5.8.14.22). Sangen slutter med en bønn om hevn over fiendene (Klag 1,21–22). Alfabetet gir sangen form og struktur. Også to andre fenomener er med på å strukturere diktet: gjentakelsen av frasen «det finnes ingen trøster for henne» (Klag 1,2.9.17, jf. 1,16) og «det finnes ingen trøster for meg» (Klag 1,21) samt gjentakelsen av bønnen «se, Jahve!» (Klag 1,9.11.20).

### 1.3 Desorientering og nyorientering

Et premiss som ligger under denne og andre klager i Bibelen, er at det har oppstått en *ubalanse* i tilværelsen. Ubalansen kommer til uttrykk gjennom kontrasten mellom det glorifiserte minnet om fortiden og de traumatiske erfaringene i klagerens nåtid og nære fortid. Walter Brueggemann foreslår en typeinndeling av salmene i Salmenes bok som vi også kan ha utbytte av for å forstå Klagesangene.<sup>38</sup> Brueggemann er inspirert av Paul Ricoeurs tanker om at menneskelivet beveger seg mellom livsfaser preget av balanse og likevekt («equilibrium»), forvirring og rådvillhet («desorientation») og nyorientering («reorientation»). Mennesket har en indre trang til å forsøke å opprettholde, eventuelt gjenopprette likevekt og balanse. Et menneske som befinner seg i en desorientert livsfase, er tilbøyelig til å vende blikket bakover. Han eller hun håper på at den

---

<sup>38</sup> Brueggemann, «The Psalms and the Life of Faith».

forgangne likevekten i livet vender tilbake og gjenoppstår. Noen ganger lykkes da også det desorienterte mennesket med å finne en ny form for balanse i livet. Brueggemann foreslår at rekkefølgen *orientering – desorientering – nyorientering* er nyttig for å forstå bruken av og funksjonen til salmene i Salmenes bok.

Brueggemann deler salmene inn i tre kategorier på grunnlag av typologien omtalt over. Den kategorien Brueggemann kaller «psalms of orientation» (salmer som uttrykker en mer eller mindre friksjonsfri tilværelse preget av likevekt og balanse), er samtidig den kategorien som er minst spenningsfylt. Årsaken er at salmene som tilskrives denne kategorien, *ikke* uttrykker noen form for spenning eller bevegelse. Det karakteristiske er fremfor alt *fraværet* av spenninger og problemer som må løses. Mange av de såkalte skapelsessalmene og visdomssalmene mangler slike spenninger. Skapelsessalmer uttrykker forestillinger om en tilværelse som er på stell (f.eks. Sal 104,27–28). Visdomssalmer uttrykker ofte en forestilling om et klart, transparent og forutsigbart prinsipp om at «som man sår, så høster man» (f.eks. Sal 1,1–5). Felles for «psalms of orientation» er at de gjenspeiler et liv i likevekt.

Til kategorien «psalms of desorientation» (salmer som uttrykker at tilværelsen har kommet i ubalanse) hører individuelle og kollektive klagesalmer. I disse salmene erkjenner salmisten at tilværelsen har kollapset. Livet er ikke lenger i likevekt, men har kommet i ubalanse (f.eks. Sal 13; 77; 88). En metafor som klagesalmene stadig vekker benytter, kretser omkring ordfeltene «grav» og «fiende». En rekke «psalms of desorientation» bruker i tillegg historien. De henviser til tidligere tider, den gang da tilværelsen var i likevekt. Dessuten uttrykker mange salmer i denne kategorien en bønn eller et håp om at Jahve skal gripe inn og endre den sørgelige situasjonen, til det beste for den som fremfører klagen (f.eks. Sal 14,7; 53,7).

Til kategorien «psalms of reorientation» hører salmer som gjenspeiler en ny tilværelse som har gjenfunnet likevekten etter en tid med ubalanse og desorientering. Den nye, forbedrede tilværelsen frembringer feiring. Brueggemann mener mange hymner (lovprisninger og oppfordring til lovprisning av Jahve) og takkesalmer (salmer som takker Jahve for at han har bønnhørt den som tidligere har fremført klager) hører hjemme i

denne kategorien. Formmessig er det forskjell på hymner og takkesalmer. Likevel, ifølge Brueggemanns modell, overlapper hymner og takkesalmer hverandre i funksjon: De feirer at livet, som på et tidspunkt gikk i oppløsning, på underfullt vis har gått inn i en ny fase preget av nyorientering. Brueggemann gir ingen konkrete teksteksempler. Likevel kan kanskje den såkalte takkesalmen til Hiskia i Jes 38,10–20 tjene som eksempel. Ifølge fortellingskonteksten fremførte Hiskia denne takkesalmen etter at han hadde vært dødssyk og deretter ble helbredet (jf. Jes 38,5.9b).

Brueggemanns salmetypologi gir oss perspektiver på Klagesangene. Den klagen vi finner i Klag 1, inneholder forvirring og rådvillhet. Klagen erfarte nåtid samsvarer ikke med klagen minne om fortiden. Allerede åpningsstrofen i Klag 1,1 vet å fortelle at byen som var folkerik, nå er ensom. Hun som tidligere var prinsessen blant provinsene, er nå blitt lik en enke (Klag 1,1). Også de veiene som tidligere førte pilegrimer til Sion i forbindelse med høytider, er i sorg fordi de nå er folketomme (Klag 1,4). Den glansen Sion hadde før, har nå forlatt henne (Klag 1,6). Folkeslag som tidligere hadde forbud mot å tre inn i helligdommen, har nå gått inn den (Klag 1,10).

Forvirringen og rådvillheten i Klag 1 kommer ikke bare til uttrykk i kontrasten mellom nåtid og fortid, men også gjennom beskrivelser av hvordan datter Sion blir ydmyket og hånt av fiendene sine. Sion, beskrevet som «prinsessen blant provinsene», ble satt til tvangsarbeid (Klag 1,1). Elskerne til datter Sion er ikke til stede med trøst når hun gråter, ja de forrødte henne (Klag 1,2.16). Prinsene til datter Sion har vandret kraftløse foran forfølgeren (Klag 1,6). Motstandernes hånende blick og skadefryd forsterker datter Sions følelse av ydmykelse: Motstanderen «så henne». De frydet seg over skjebnen hennes (Klag 1,7). De som tidligere beundret datter Sion, begynte å avsky henne, «for de så nakenheten hennes» (Klag 1,8). Motstandernes gjerninger mot helligdommen blir skildret med et språk som kan ha hatt seksuelle konnotasjoner (Klag 1,10, jf. 1,17). I alle tilfeller blir datter Sion ydmyket som kvinne (jf. Klag 1,9). Fiendene hennes frydet seg over den ondskapen som Jahve påførte datter Sion (Klag 1,21).

Mange av klagesalmene i Salmenes bok inneholder metaforer som kretser omkring ordfeltet «død». Også i Klag 1 er døden til stede, dog

ikke gjennom synonymer for «grav» (for eksempel «dødsriket» [šə'ól], «brønn» og «dypt mørke» i Sal 88,4–7). Døden kjennetegner livet innendørs, slik sverdet som forårsaker barnløshet, kjennetegner tilværelsen utendørs (Klag 1,20). Likevel er døden fremfor alt knyttet til en av de første metaforene som Klag 1 knytter til Sion: Hun har blitt «lik en enke» (Klag 1,1). I bibelsk språkbruk er en enke (*'almānā*) en kvinne som mangler en mannlig beskytter i form av en ektemann, en voksen sønn eller en bror. Som følge av mangelen på en beskytter befinner enken seg i en potensielt kritisk situasjon, sammen med andre utsatte grupper som blant annet foreldreløse. Lover i blant annet den såkalte paktsboken (2 Mos 20–23) og i den såkalte deuteronomistiske loven (5 Mos 12–26) foreskriver det som en religiøs plikt for israelittene å beskytte utsatte grupper, som enker og foreldreløse (2 Mos 22,21; 5 Mos 24,17,19). Andre tekster kritiserer brudd på denne plikten (jf. Jes 1,17,23; Jer 5,28; Sak 7,10; Job 6,27). Kongeideologiske tekster fremstiller den israelitiske idealkongen som en som beskytter og hjelper vergeløse til sin rett (f.eks. Sal 72,2,4). Kongens omsorg for enker og foreldreløse er også godt beskrevet som et ideal i tekster fra både Egypt og Mesopotamia. Flere tekster i Bibelen lar Jahve opptre i rollen som Israels egentlige konge. Det er i denne kapasiteten som konge Jahve blir beskrevet i flere tekster som en gudekonge som utøver omsorg for nettopp enker og foreldreløse (Sal 10,18; 146,9; Ordsp 15,25; 23,10–11; 5 Mos 10,18). Salme 68,6 forteller at Jahve er «farløses far og enkers forsvarer».

I lys av idealene om omsorg overfor enker tegner Klag 1 et desto dystre bilde av datter Sions tilværelse. Ikke bare er datter Sion enke og uten en mann som kan beskytte henne. Hun er forlatt av tidligere venner og elskere. Jahve har vendt seg mot henne. Verken elskere eller Jahve trøster henne. Den første sangen hamrer inn hvor ensom datter Sion er. Hele tre ganger (Klag 1,2.9.17) gjentar sangen at det ikke finnes noen trøster for henne (*'ên mənāhem lāh*). Én gang (Klag 1,16) sier sangen at «en trøster ... er fjern fra meg» (*rāḥaq mimmennî mənāhem*) (Klag 1,16). I Klag 1,21 sier datter Sion selv: «Det finnes ingen trøster for meg» (*'ên mənāhem lî*). For Jerusalem «fantes det ingen hjelper» (*'ên 'ôzer lāh*) da befolkningen hennes falt for motstanderen (Klag 1,7). Det hebraiske ordet *'ôzer*, som her er oversatt med «hjelper», kan vi kanskje også oversette som «kriger»,



«helt» eller liknende.<sup>39</sup> Uansett hvilken semantisk valør dette ordet måtte ha («hjelper» eller «kriger») i Klag 1,7, får mangelen på en ‘ôzer i Klag 1,7 en ekstra dimensjon i kontekst av andre poetiske tekster. Flere tillitsutsagn i Salmenes bok og andre steder i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet peker på Jahve som hjelper. Ifølge Sal 37,40 hjelper Jahve de rettferdige. I Sal 54,6 er han den som hjelper og opprettholder livet for den bedende. I Sal 94,17 sier salmisten: «Hvis ikke Jahve var min hjelper, bodde jeg snart i stillhetens land.» Jahve blir også fremstilt som hjelper i blant annet 1 Sam 14,6; 1 Kong 8,59; 2 Kong 6,27; Sal 118,7; 146,5,7; Ordsp 19,17; 20,22; Jes 41,14; 44,2; 48,17; 49,8; 50,7,9. I Klag 1 er imidlertid Jahve *ikke* til stede som trøster og hjelper. Enken Sion er alene i verden. Ingen har trådt påtatt seg rollen som hennes beskytter, verken tidligere elskere eller Jahve.

## 1.4 Nyorientering gjennom syndserkjennelse basert på deuteronomistisk teologi

Rådwillhet og desorientering dominerer den første sangen. Samtidig inneholder det også spor av en gryende nyorientering. Nyorienteringen skjer fremfor alt i form av refleksjon over de underliggende årsakene til katastrofen. Dypest sett har Jahve igangsatt katastrofen og latt fiender og motstandere av datter Sion herje med henne. Årsaken til Jahves handling mot Sion er «de mange syndene hennes» (Klag 1,5, jf. 1,8.14.22). I tillegg bruker den første sangen «opprør» (hebraisk rot: *m-r-h*) som årsaksforklaring (Klag 1,18.20). Nyorienteringen skjer i form av et budskap om at datter Sion kan takke seg selv for katastrofen. Forholdet mellom syndene til datter Sion og katastrofen kommer klart til syne i form av ordene «derfor» (*‘al-ken*) (Klag 1,8), «for» (*kî*) (Klag 1,18) og «på grunn av» (*‘al*) (Klag 1,22). Disse formuleringene binder sammen årsaken og virkningen.

39 Se Ludwig Köhler et al., «‘zr II», *HALOT* 2: 811. En av Heteft Hinnom-innskriftene (datert til det syvende eller åttende århundre f.Kr., funnet i Hinnom-dalen i Jerusalem) bruker kanskje en partisippform av ‘z-r II som tilnavn til Jahve: «Mätte [N.N.] bli velsignet av Jahve, krigeren [?; hebraisk tekst: *h'zr*] og han som truer [ondskap] ...» (Heteft Hinnom 2:2–4). For en drøfting av innskriften, se Angelika Berlejung, «Ein Programm fürs Leben: Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom», *ZAW* 120 (2008): 204–230.



Datter Sion høster hva hun selv har sådd. Jahve lot henne lide fordi hun har syndet. Hva mer er: Datter Sion frikjenner Jahve for all skyld, og hun erklærer at han har rett i sin sak: «Rettferdig er Jahve. Ja, jeg gjorde opprør ...» (Klag 1,18).

I den første sangen er det en lovmessighet som kjennetegner sammenhengen mellom det som datter Sion har gjort, og det som har skjedd med henne. Jahve rammet henne som følge av hennes synder. Denne årsak-virkning-modellen er ikke unik i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamente. Profetlitteraturen som knytter seg til Judas babylonske krise på 500-tallet f.Kr., fremstiller Judas nederlag for babylonerne som en straff Jahve påførte Juda. Straffen er en konsekvens av hennes utroskap (f.eks. Jer 2,19; 30,1; 46,26; Esek 5,15). Årsak-virkning-modellen er tungt til stede i den såkalte deuteronomistiske teologien, det vil si de ideene vi finner i Femte Mosebok (Deuteronomium) og i det såkalte deuteronomistiske historieverket (Josva, Dommerne, Første og Andre Samuelsbok, Første og Andre Kongebok).<sup>40</sup> Skriverne som lagde Det deuteronomistiske historieverket på 500-tallet f.Kr., brukte nettopp Femte Mosebok som målestokk i sin fortolkning av israelittenes historie fra og med landnåmet (Josva) og helt frem til at kongeriket Juda gikk under omkring 587 f.Kr. (2 Kong 24–25). Bertil Albrektson var tidlig ute med å peke på deuteronomistisk teologi som en av de viktige tradisjonene som forfatterne av Klagesangene var fortrolig med.<sup>41</sup> Femte Mosebok er stilet som et paktsdokument som kulminerer med at Israel stadfester pakten med Jahve (5 Mos 26,16–19; 29–30). Pakten blir forseglet med lister over forbannelser (5 Mos 27; 28,15–68) og velsignelser (5 Mos 28,1–14) som vil følge som en konsekvens av å bryte eller holde pakten (5 Mos 27–28). Femte Mosebok 28,9 uttrykker i klartekst en slik årsak-virkning-sammenheng:

Dersom du holder budene fra HERREN din Gud og går på hans veier, vil HERREN gjøre deg til sitt hellig folk, slik han med ed har lovet deg. (5 Mos 28,9 i 2011-oversettelsen)

40 En grundig innføring i Det deuteronomistiske historieverkets tilblivelse, særegenheter og teologi finner man i Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*.

41 Albrektson, *Studies in the Text and Theology*, 231–237.

Motsvarende forteller 5 Mos 28,58–59 at forbannelser er konsekvensen av ulydighet overfor pakten:

Dersom du ikke overholder ... alle ordene i denne loven ..., så vil Jahve på forunderlig vis øke dine plager og dine etterkommeres plager, store og vedvarende plager og onde og vedvarende sykdommer. (5 Mos 28,58–59)

Albrektson trekker frem flere likheter ned på ordnivå mellom Klagesangene og katalogen i 5 Mos 28,15–68 over forbannelsene som venter israelittene dersom de er ulydige og gjør opprør mot pakten med Jahve.

Klagesangene 1,3 hevder følgende om Juda: «Hun bosatte seg blant folkeslagene. Hun fant ikke hvile.» 5 Mos 28,64–65 vet på sin side å fortelle at Jahve «skal spre deg blant alle folkene fra den ene enden av jorden til den andre», og at «blant disse folkeslagene skal du aldri få ro og aldri finne hvile for din fot» (sitert etter 2011-oversettelsen). Verset i den første sangen i Klagesangene forutsetter konseptuelt den situasjonen som 5 Mos 28,64–65 holder frem som en forbannelse: At Juda skal bli bosatt «blant folkeslagene» (*baggôjîm*) og ikke finne «hvile» (*manôah*). De hebraiske ordene *baggôjîm* og *manôah* blir brukt i både Klag 1,3 og 5 Mos 28,65. Albrektson peker dessuten på at vi finner det uvanlige substantivet *manôah* bare fem ganger i Bibelen, eksempelvis i Klag 1,3 og 5 Mos 28,65. Det vanligere ordet for «hvile» er *mənûhâ*, som forekommer mer enn 20 ganger.

Klagesangene 1,5 forteller at «motstanderne hennes ble overhode». Den hebraiske formuleringen hvor verbet «å være» eller «å bli» (hebraisk rot: *h-j-h*) opptrer sammen med frasen «til (over)hode» (*ləroš*), forekommer i relativt sjelden i Bibelen.<sup>42</sup> Imidlertid forekommer syntagmet *h-j-h* + *ləroš* to ganger i 5 Mos 28. Femte Mosebok 28,13 forteller: Jahve «vil gjøre deg til hode og ikke til hale. Du skal alltid komme høyere, aldri lavere, så sant du lyder budene fra Jahve.» Videre i 5 Mos 28,43–44 leser vi:

Innflytteren i din midte skal heve seg høyere og høyere over deg, men du skal synke lavere og lavere. Han skal låne ut til deg, men du kan ikke låne ham noe. Han skal bli hode, og du skal bli hale.

<sup>42</sup> Vi finner formuleringen *h-j-h ləroš* («N.N. skal være høvding») tre ganger i Dommernes bok (Dom 10,18; 11,8–9). Den forekommer dessuten to ganger i 1 Krøn 11,6.

Klagesangene 1,5 har nok en påfallende likhet med katalogen over forbannelser i 5 Mos 28. Denne likheten deler Klag 1,5 med Klag 1,18. Klagesangene 1,5 sier at barna til datter Sion «gikk i fangenskap» (*haləkû šəbî*), mens Klag 1,18 hevder at «mine jomfruer og unge menn gikk i fangenskapet» (*bətûlotaj ūbahûraj hāləkû baššēbî*). Verbet «å gå» (*h-l-k*) etterfulgt av «fangenskap» (*šəbî*) eller «i fangenskapet» (*baššēbî*) finner vi igjen i 5 Mos 28,41, der vi dessuten finner synonymer for «jomfruer» og «unge menn» som Klag 1,18 omtaler: «Sønner og døtre skal du få, men de skal ikke tilhøre deg, for de må gå i fangenskap.»<sup>43</sup>

Under tvil nevner Albrektson også formuleringen «[h]un sank ned på forunderlig vis» (*wattered pələ'im*) i Klag 1,9 som enda et eksempel på sammenfall mellom Klagesangene og 5 Mos 28. I lys av de øvrige forbindelsene til katalogen over forbannelser i 5 Mos 28 er muligheten åpen for at utsagnet i Klag 1,9 spiller på 5 Mos 28,43 (sitert over), som handler om innflytteren som vil ha mer og mer makt, mens «du skal synke lavere og lavere» (*wə'attā tered maṭṭā maṭṭā*).

Albrektson viser dessuten til en forbindelse mellom Klag 1,20 og Moses-sangen i 5 Mos 32:

... Ute gjorde sverdet barnløs. Inne i huset er det lik døden. (Klag 1,20)

Ute gjør sverdet barnløs, inne dreper redselen både ung gutt og jente, spedbarn og gråhåret mann. (5 Mos 32,25 i 2011-oversettelsen)

Likhetene i formuleringer mellom Klagesangene og Femte Mosebok er ikke begrenset til den første sangen i Klag 1. Både Klag 2,20 og Klag 4,10 beskriver fenomenet kannibalisme. Femte Mosebok 28,53 truer med kannibalisme som én av følgene av at Israel er ulydig. Katalogen over forbannelser i 5 Mos 28 bruker ikke de samme ordene som Klagesangene, men viser til samme sak. En tilsvarende saklig, men ikke terminologisk forbindelse finner vi mellom omtalene av hån og spott i Klag 3.14.43 og 5 Mos 28,37. Derimot er det overlapp ned på ordnivå mellom Klag 4,16 og

43 Sammenstillingen av verbet «å gå» (hebraisk rot: *h-l-k*) og «fangenskap» (*šəbî*) eller «i fangenskapet» (*baššēbî*) forekommer tolv ganger i Bibelen: 5 Mos 28,41 (som én av forbannelsene som rammer israelittene dersom de bryter pakten); Jes 46,2 (om de babylonske gudene Bel og Nabo); Jer 20,6; 22,22; 30,16 (om henholdsvis judeerne, Judas «elskere» og hennes «motstandere»); Esek 12,11 (om fyrsten i Jerusalem); 30,17 (om egyptere); Am 9,4 (ingen kommer til å unnsnippe Jahves straff); Nah 3,10 (om No-Amon som måtte dra i fangenskap).

Klag 5,12 (vers som handler om mangelen på respekt overfor prester og de eldste) på den ene siden og 5 Mos 28,50 på den andre.

Sammenfallene mellom Klagesangene og listen over forbannelser i 5 Mos 28 er for detaljert til at vi kan avskrive dem som tilfeldigheter. Vi merker oss at det er i den første sangen i Klagesangene (Klag 1) vi finner de fleste og mest ordrette sammenfallene. Det mest sannsynlige er at forfatteren av den ene teksten har kjent til den andre, enten i skriftlig eller muntlig form. Forfatteren av den ene teksten har, bevisst eller ubevisst, brukt elementer fra den andre teksten. Men i hvilken retning gikk i så fall et slikt litterært lån? Etter min mening står hovedlinjene i Albrektsons svar seg fortsatt, selv om jeg mener vi må legge til grunn at Klagesangene har flere forfattere, ikke én:

The most obvious view is undoubtedly that the author of the Book of Lamentations, in his description of the consequences of the catastrophe, consciously alludes to those visitations that Deut. 28 depicts as the wages of sin.<sup>44</sup>

Albrektsons svar forutsetter at 5 Mos 28 enten er eldre enn eller samtidig med Klagesangene. Sistnevnte kan vi tidligst datere til perioden etter Judas babylonske krise omkring 587 f.Kr. Et vanlig syn i bibelforskningen er at kjernen i Femte Mosebok stammer fra Juda (Sørriket) på 600-tallet f.Kr. eller sågar fra Israel (Nordriket) kort tid før Assyrriket erobret det i 722 f.Kr. Det er også argumenter for å datere listen over forbannelser i 5 Mos 28 til samme periode.<sup>45</sup> Det vi gjenkjenner som deuteronomistisk teologi, var tilgjengelig for poeten som diktet Klag 1 da han omorienterte seg i forsøk på å skape mening i en tilværelse i ubalanse.

## 1.5 Nyorientering gjennom bønn

Vi kan også se på bønnene rettet mot Jahve som ytterligere uttrykk for en gryende nyorientering. Den første sangen retter to typer bønner mot Jahve. I Klag 1,9.11.20 ber datter Sion om Jahves oppmerksomhet, alle gangene med verbet «å se» i imperativ: «Se, Jahve!» (*rəʿê JHWH*).

<sup>44</sup> Albrektson, *Studies in the Text and Theology*, 234.

<sup>45</sup> Udo Rütterswörden, «Deuteronomium», *WiBiLex* (2008), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/1148/>.

Første bønn angir dessuten hva Jahve skal se: «min nød» (*’ōnî*). Alle de tre bønnene om oppmerksomhet angir begrunnelser for hvorfor Jahve skal vende blikket mot datter Sion. Begrunnelsene kommer ved hjelp av begrunnelsen «for» (*kî*). Datter Sion knytter i Klag 1,9 begrunnelsen til «fiendens» størrelse. I Klag 1,11 knytter hun begrunnelsen til at hun har blitt til «avsky» (*zôlelâ*). I Klag 1,20 er begrunnelsen knyttet til at hun er i nød (ordrett: «det er trangt for meg», *šar-lî*).

Den andre typen bønn er bønner om hevn over de anonyme fiendene (Klag 1,21–22). Datter Sions bønn om hevn over fiendene sine avslutter den første sangen. Hevnbønnen ser ut til å være motivert av den skadefryden fiendene blottla (Klag 1,21). Kanskje viktigere er at hevnbønnen uttrykker et ønske om at Jahve må la rettferdighet skje fyllest. Hevnbønnen har innbakt en aksept for to forhold. For det første at det dypest sett er Jahve som står bak det onde som rammer datter Sion. Ulykken og nøden som har rammet datter Sion, er konsekvensene av en stedfortrederkrig Jahve fører mot henne gjennom de anonyme fiendene hennes. For det andre uttrykker hevnbønnen en aksept for at Jahve ikke har handlet i blinde. Han har derimot gjengjeldt i henhold til de syndene datter Sion har begått. I dette perspektivet bønnfaller datter Sion Jahve om at han må legge til grunn samme rettferdighetsprinsipp overfor fiendene: «Måtte all deres ondskap komme foran deg! Og ram dem, slik du rammet meg på grunn av alle syndene mine!» (Klag 1,22).

## 1.6 Byen Jerusalem personifisert som kvinne

Ved siden av alfabetmønstret er personifiseringen av byen Jerusalem som kvinne det litterære virkemidlet som bærer Klag 1 og flere av de andre diktene i Klagesangene. Personifiseringen kommer til uttrykk ved hjelp av de ordene som blir brukt om byen, både når hun blir omtalt i tredje person og når hun selv fører ordet, ved hjelp av den hebraiske grammatikken og med metaforer i forbindelse med omtale av byen.

Den første strofen forteller at byen har blitt «lik en enke» (Klag 1,1). Rett før denne sammenlikningen har strofen allerede presentert en aktør som grammatisk sett er et feminint hebraisk substantiv: «byen» (*hā’îr*). Strofen skildrer «byen» som en kvinne som bor (eller sitter) ensom og

alene. Den hebraiske grammatikken spiller på lag med diktet, som fortsetter med å bruke ytterligere kvinnelige begreper som betegnelse på byen. Byen som nå sitter ensom som enke, har vært «prinsesse» (*šārā*) (Klag 1,1). Den påfølgende strofen skaper et bilde av en kvinne som er forrådt av «elskerne» (*’ohābīm*) (Klag 1,2). Bildet av elskere som bedrar den kvinnelige byen, finner vi igjen i Klag 1,19. Grammatisk sett er «elskere» maskulin på hebraisk, slik at byen underforstått fremstår som elskerinnen i forholdet. Men byen er også mor med barn. Barna hennes har gått i fangenskap (Klag 1,5) og er fortapt (Klag 1,16). Ja, hun klager over at svaret har gjort henne barnløs (Klag 1,20).

Også andre ord er med på å personifisere byen Jerusalem. Hennes «nakenhet» (*’erwā*) gjør at vennene hennes avskyr henne (Klag 1,8). Begrepet «skatt» (Klag 1,7.10–11) har kanskje en dobbel klangbunn. I tillegg til å referere til templet eller skatter i templet har det kanskje seksuelle konnotasjoner. I alle tilfeller er kvinnen Jerusalem utstyrt med kjønnsorganer som kan avgi blod. Dels har hun «urenhet» (*tumə’ā*) (Klag 1,9) på kappen sin, dels er hun blitt en (blødende) «urenhet» (*niddā*) (Klag 1,17). I seg selv er det hebraiske ordet *tumə’ā* en kjønnsnøytral betegnelse på den kultiske urenheten som kan ramme både menn og kvinner. Renhetsforskriftene i Tredje Mosebok beskriver ritualene menn måtte gjennomføre for å rense seg for sin urenhet, som gjerne kunne skyldes moralsk aktverdige gjerninger, som å yte omsorg for et dødt menneske (se f.eks. 3 Mos 5,1–3), eller helt naturlige fenomener, som sædavgang (f.eks. 3 Mos 15,1–18) eller menstruasjon (3 Mos 15,19–30). Selv om disse handlingene og fenomenene var enten nødvendige eller naturlige, skaper de ifølge flere av renhetsforskriftene behov for (kultisk) rensetse (se f.eks. 3 Mos 15,31–33). Tilsvarende betydning kan ordet *niddā* (Klag 1,17) ha. Dette ordet er betegnelsen på menstruasjon i den omtalte lovteksten i 3 Mos 15 om mannlige og kvinnelige utfloder. Det kan også i noen sammenhenger se ut til å ha en videre betydning som «søppel» (Esek 7,19–20).

Som enda en konsekvens av at byen er fremstilt som en kvinne, er hun også utstyrt med organer som hjerte og innvoller. Antropologien som ligger til grunn for bibeltekstene, tilkjenner kroppens organer delvis andre funksjoner enn de funksjonene som de knyttes til innenfor moderne

biologi.<sup>46</sup> Når den kvinnelige byen sier at «hjertet mitt vendte seg» i hennes indre (Klag 1,20), og at «hjertet mitt er sykt» (Klag 1,22), er det neppe primært hjertets funksjon som blodpumpe i kroppens sirkulasjonssystem som er det sentrale. Det hebraiske ordet *leb* eller *lebāb* forekommer omtrent 850 ganger i Bibelen og er det vanligste antropologiske begrepet. I bibelsk språkbruk er «hjerter» ofte et organ for følelser som angst (f.eks. Sal 25,17), misunnelse (f.eks. Ordsp 23,17), glede og sorg (f.eks. Dom 19,6; 5 Mos 15,10) og mot (f.eks. 2 Sam 17,10; Jes 7,2.4), frykt (f.eks. 5 Mos 20,8), men også det stedet i kroppen der forstanden har sitt sete (f.eks. 1 Kong 3,9.12; Jes 42,25; Ordsp 2,1–2; 14,33). I Klag 1,20.22 har hjertet nok fremfor alt funksjonen som setet for angst og frykt, noe også et av de andre utsagnene i Klag 1,20 maler ut på billedlig vis: «Innvollene mine koker.»

I den første sangen møter vi uttrykket «datter Sion» (*bat-šijjôn*) (Klag 1,6) og «jomfruen, datter Juda» (*bətûlat bat jəhûdâ*) (Klag 1,15) som betegnelser på byen. Dette uttrykket forekommer hele syv ganger i den andre sangen («datter Jerusalem» [*habbat jərûšālam*] i Klag 2,1.2.4.8.10.13; «jomfru, datter Sion» [*bətûlat bat-šijjôn*] i Klag 2,18) og én gang i den fjerde sangen (Klag 4,22, jf. også «datteren, folket mitt» [*bat 'ammî*] i Klag 4,10 og «datter Edom» [*bat 'ədôm*] i Klag 4,22). Den hebraiske frasen *bat-šijjôn* er en *status constructus*-forbindelse. En *status constructus*-forbindelse består av to ledd. Det ene leddet er *nomen regens*, det vil si det nomenet som kommer først i frasen, og som dessuten er det nomenet som «regjerer» i forbindelsen. Det andre leddet er *nomen rectum*, det vil si det leddet som kommer sist, og som blir «regjert» av *nomen regens*. Oftest uttrykker en *status constructus*-forbindelse at det er en genitivforbindelse mellom de to nomenene. I tilfellet med frasen *bat-šijjôn* er det første ordet (*bat*) *nomen regens*, og det andre (*šijjôn*) er *nomen rectum*. En tradisjonell oversettelse som forstår *status constructus*-forbindelser som et middel for å uttrykke genitivforbindelser, medfører at oversettelsen blir «Sions datter» (som i både 1930- og 1978/1985-oversettelsen). Dette innebærer at Sion *har* en datter. Imidlertid har flere argumentert for at *status constructus*-forbindelsen i fraser av typen *bat* + stedsnavn

46 Terje Stordalen, *Støv og livspust: Mennesket i Det gamle testamente* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 11–40.

uttrykker en apposisjonell eller en assosiativ genitivkonstruksjon,<sup>47</sup> og ikke en «ekte» genitivkonstruksjon, hvor *nomen regens* «eier» *nomen rectum*.<sup>48</sup> Det innebærer at frasen *bat-šijjôn* betyr «Sion, som er av klassen *datter*», eller «datter, det vil si Sion». 2011-oversettelsen uttrykker disse betydningene kort og godt med «datter Sion» (jf. NRSV-oversettelsen:<sup>49</sup> «daughter Zion»). En følge av dette er at Sion ikke *har* en datter; tvert imot *er* Sion datteren. Et tekstinternt argument for dette er at *bat-šijjôn* («datter Sion») og Jerusalem er synonyme i Klag 1,6–8.

Uttrykket *bat-šijjôn* er ikke begrenset til Klagesangene, men forekommer også i blant annet profetlitteraturen (2 Kong 19,21; Jes 1,8; 16,1; 37,22; 52,2; 62,11; Jer 4,31; 6,2.23; Mi 1,13; 4,8.10.13; Sef 3,14; Sak 2,14; 9,9; Sal 9,14). I diskusjonen over hvordan man skal forstå uttrykket, er det blitt tatt til orde for at det hebraiske ordet *bat* i uttrykket *bat* + stedsnavn fungerer som et uttrykk for ømhet, hengivenhet og empati. Dets kjønnede og biologiske betydning, slik en «datter» som står under beskyttelse av en far, er i så fall ikke det vesentlige. Derimot uttrykker det hebraiske ordet *bat* en kjærlig relasjon. I så fall kan *bat-šijjôn* ha konnotasjoner som kan gi meningsoversettelsen «kjære» eller «fagre Sion».<sup>50</sup>

Ved å omtale byen som «datter» og «jomfru» benyttet forfatterne av Klagesangene seg av vendinger og forestillinger med en forhistorie i det gamle Midtøsten. I byklager og tempelhymner fra Mesopotamia ble byen gjerne identifisert med guden eller gudinnen som hadde sin bolig i stedets hovedtempel. Bildekunsten kunne fremstille en by som en murkrone (se f.eks. illustrasjon 1.1). Murkronen ble det mest fremtredende fysiske kjennetegnet ved en by. På sett og vis ble byen identifisert med byens gudinne gjennom den kronen hun smykket hodet sitt med. Bygudinnens krone

47 Til *status constructus*-forbindelser som uttrykker assosiativ genitiv, se Waltke og O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 153, pkt. 9.5.3 h. Se også Wergeland, *Bibellebraisk grammatikk*, §56 b.

48 Kartveit, «Sions dotter»; Adele Berlin, *Lamentations: A Commentary*, OTL (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002); og Kartveit, *Rejoice, Dear Zion*.

49 National Council of the Churches of Christ in the USA, *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments: New Revised Standard Version* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989).

50 Som i Berlin, *Lamentations*, 12; og Kartveit, *Rejoice, Dear Zion*, 147.



hadde form av en bymur. Vi kjenner til fremstillinger fra ulike epoker i antikken der gudinner bærer murkroner.<sup>51</sup>



**Illustrasjon 1.1.** Utsnitt av et relieff av den assyriske dronningen Asur-šarrat (ordrett: «Byen Assur er dronning»), Assurbanibal IIs ektefelle, som bærer en murkrone. Fra Assyria, 600-tallet f.Kr., nå i Pergamonmuseet i Berlin. Foto: Osama Shukir Muhammed Amin FRCP(Glasg), via Wikimedia Commons. Opphavsrett: CC-BY-SA 4.0

Også syrisk-kanaaneiske og hellenistiske kilder viser at byen kunne bli identifisert med byguden. Mark E. Biddle hevder at identifikasjonen ble

51 Se illustrasjoner: Frevel, *Klagelieder*, 30–31, 89; og Jona Lendering, «Mural Crown», Livius.org, <https://www.livius.org/articles/concept/mural-crown/>.

forenklet ved at selve byen ble gjort guddommelig.<sup>52</sup> Hovedsymbolet for denne guddommelige statusen var nettopp murkronen. Flere typer kilder viser at byer kunne anta en guddommelig status. For eksempel blir byen Sidon omtalt som en gudinne, blant annet som *Sidōnos tēs hieras kai asy-lou* («Sidon, hellig og ukrenkelig») og *Sidōnos theas* («Sion, gudinnen»), i fønikiske myntinnskrifter. De samme titlene kunne bli brukt om både byer og gudinner. For eksempel omtaler kileskrifttekstene fra bronsealderbyen Ugarit gudinnen Anat som *btwlt* («jomfru; ung kvinne») og *bt* («datter»). Samme type tittel blir brukt om Jerusalem, blant annet i Jes 37,22, og om byen Babel, i Jes 47,1, og om Sion (Jerusalem) i Klagesangene. I noen tilfeller viser et bynavn at navnet er avledet av et gudsnavn. Byen Baala (Jos 15,9–10.24) er kanskje avledet av navnet Baal, og Asjterot (Jos 9,10) er kanskje avledet av navnet Astarte. Fra hellenistiske kilder kjenner vi forestillingen om *Tychē tēs poleōs*, personifiseringen av byens gudinne for lykke og fremgang. Gudinnen Tyche personifiserte byens lykke og velstand og bar en murkrone (se illustrasjon 1.2).

I praksis fremstår Klagesangene som en monoteistisk tekst, til tross for at begrepet monoteisme er en anakronisme i sammenheng med dette litterære verket, og til tross for at det ikke tematiserer det prinsipielle spørsmålet om hvorvidt det bare finnes én gud. Klagesangene inneholder, kanskje uventet, ingen anklager om at folket skal ha dyrket andre guder enn Jahve. Til sammenlikning bruker Jeremiaboken begrepet «andre guder» (*'ēlohîm 'āhērîm*) 16 ganger i forbindelse med anklager mot folket. I lys av den religionshistoriske og kulturelle konteksten Klagesangene må ha oppstått i, er det likevel grunn til å anta at bruken av ord som «datter» og «jomfru» om Jerusalem ikke har oppstått i et vakuum. Klagesangenes omtale av Jerusalem som kvinne resonnerer med hvordan syrisk-kanaaneiske og hellenistiske kilder personifiserer byer. Samtidig er det viktig å merke seg at Klagesangene ikke omtaler byen Sion som hustruen til skytsguden og husbonden Jahve – og enda mindre som gudinne. Dette

---

52 Mark E. Biddle, «The Figure of Lady Jerusalem: Identification, Deification and Personification of Cities in the Ancient Near East», i *The Biblical Canon in Comparative Perspective: Scriptures in Context IV*, red. K. Lawson Younger, William W. Hallo og Bernard F. Batto, ANETS 11 (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991), 173–187.



**Illustrasjon 1.2.** Tyche (Fortuna) av Antiokia. Statue i marmor. Romersk kopi av gresk statue i bronse, opprinnelig lagd av Eutychides på 200-tallet f.Kr., nå i Vatikanmuseene. Foto: Jastrow (2006), Vatikanmuseene, via Wikimedia Commons. Ingen opphavsrett

må vi forstå som en konsekvens av Klagesangenes underforståtte, men ikke uttalte monoteisme.

En konsekvens av denne ordbruken om byen Jerusalem er at hun ikke fremstilles som et fritt og selvstendig individ. Fordi Klagesangene personifiserer henne som kvinne, «datter» og «jomfru», befinner byen seg i en avhengighetsrelasjon. Hun er avhengig av en mannlig beskytter. I bibelsk språkbruk blir en slik *pater familias* oftest omtalt som «(ekte)mann» (’iš) eller «herre» (*ba’al*). Klagesangene bruker ingen av disse ordene om Jahve. Derimot bruker masoretteksten betegnelsen *’ădōnāj*. I den første sangen skjer det tre ganger i Klag 1,14–15. I den andre sangen opptrer betegnelsen syv ganger (Klag 2,1.2.5.7.18.19.20), og i den tredje sangen opptrer den tre ganger (Klag 3,31.36.37). Masorettekstens uttrykk *’ădōnāj* er en frase satt sammen av substantivet *’ădōn* («herre») i flertall og pronomensuffikset *-î* (første person entall), som uttrykker eierforhold. Dermed betyr masorettekstens *’ădōnāj* ordrett «mine herrer». Septuagintas greske tekst har i alle tilfellene substantivet *kýrios* («herre»). Den tradisjonelle forklaringen

på flertallsformen av *'ādôn* i *'ādōnāj* er at denne uttrykker ærbødighet overfor guden Jahve. I kontekst opptrer det hebraiske *'ādōnāj* utvilsomt som et synonym for Jahve; det kommer tydeligst frem i Klag 2,20, der Jahve og *'ādōnāj* opptrer i samme strofe. Likevel er det verdt å huske på at masorettekstens vokalisering er yngre enn konsonantteksten. Dersom man utelukkende leser den hebraiske konsonantteksten, er oversettelsen «min herre» mulig. Oversettelsen «min herre» betoner ordets semantiske innhold: At Jahve har rollen som overhode i en hierarkisk relasjon, sett fra synsvinkelen til den som bruker uttrykket.

Spørsmålet som reiser seg, er hva slags rolle Jahve har i relasjonen med Sion i Klagesangene. Eksempelvis lar Hoseaboken Jahve opptre som Israels bedratte ektemann (og Israel som en horkvinne, jf. Hos 2). I Klagesangene er Sion blant annet lik en «enke» (*'almānā*), men hun er også «datter» (*bat*) og «jomfru» (*bātûlā*). Jeg mener det er grunn til å være åpen for at vokaliseringen i masoretteksten som gir flertallsformen *'ādōnāj*, i Klagesangene er en sekundær, *from* fortolkning. Opprinnelig kan uttrykket ha lydd *'ādônî*, i betydningen «min beskytter» eller «min herre», uttalt av en *kvinnelig* Sion til sin *mannlige* beskytter, Jahve.<sup>53</sup> Mindre klart er nøyaktig hvilken sivilstand som kjennetegnet dette hierarkiske og patriarkalske forholdet (far–datter, ektemann–hustru eller kvinne–mannlig beskytter?). Konteksten for «min herre», uttalt av datter Sion, kan ha vært relasjonen mellom Jahve og byen. I Klagesangene opptrer *bat* («datter») og *'ādōnāj* i samme strofe i Klag 1,15 og Klag 2,1–2.5.18.

Trolig er den ikke helt avklarte relasjonen mellom Sion og Jahve en refleks av en allmenn forestilling i det gamle Midtøsten om at en mannlig skytsgud tar vare på en kvinnelig (og guddommeliggjort) by. Blant de judeerne som frembrakte Klagesangene, var en slik polyteistisk tankegang ikke lenger virksom. Likevel hadde språkbruken en slik bakgrunn.<sup>54</sup>

53 Bibelen bruker i noen sammenhenger ordet *'ādôn* som betegnelse på en ektemann (f.eks. 1 Mos 18,12; Dom 19,26–27; Sal 45,12; Am 4,1).

54 Se f.eks. Berlin, *Lamentations*, 11.

## 1.7 Talekor av monologer og dialoger

Personifiseringen av byen Jerusalem som «jomfru» og «datter Sion» er altså neppe utelukkende en frukt av forfatternes poetiske kreativitet. Sett i dette perspektivet medfører personifiseringen av byen som kvinne ingen devaluering av byen som sådan. Derimot er personifiseringen del av en hevdvunnen talemåte i det gamle Midtøsten. Like fullt har personifiseringen av byen gitt forfatterne av Klagesangene et verktøy som de kunne benytte seg av mens de skrev sangene.

For det første aksentuerer personifiseringen et bilde av datter Sion som en kvinne som er krenket, har lidd tap og står alene i verden (jf. Klag 1,1.6.19). Det som kan skje en kvinne i en patriarkalsk kontekst, har skjedd henne. Uten en (mannlig) beskytter er hun svært sårbar. Personifiseringen gjør dessuten at Sion er utstyrt med emosjoner, som hun også uttrykker (jf. Klag 1,2). I tillegg gjør personifiseringen det enklere for den som hører eller leser diktet, å identifisere seg med og få medfølelse med henne.

For det andre gjorde personifiseringen av byen det mulig for forfatterne å la sangene fremstå som dramaer. De mange strofene i sangene fremstår til sammen som et talekor av ytringer: en polyfoni av smerte, bot og protest.<sup>55</sup>

Flere har brukt ordet *dialog* som en beskrivelse av det som foregår. Etter min mening er dette en beskrivelse som kan mislede og glatte over spenninger i de påståtte dialogene. En enkel definisjon av *dialog* er en samtale mellom to eller flere mennesker. Med en dialog vil vi dessuten gjerne ha en forventning om at et saksforhold blir drøftet, gjerne på en systematisk måte – og gjerne med det som formål å utforske eller til og med løse et problem. Man vil forvente av en (god) dialog at de involverte samtalepartnerne er identifisert og redegjør for sin egen bakgrunn og kontekst. Man vil forvente at dialogpartnerne fører en samtale med hverandre, holder seg til temaet og responderer på det som de andre partene faktisk har ytret. I tillegg er det ønskelig at alle relevante parter er representert i dialogen.

---

55 Bier, 'Perhaps There Is Hope'.



De færreste av disse kriteriene er til stede i Klagesangene. Etter min mening er det noen utfordringer knyttet til å identifisere sangene i Klagesangene som dialoger. Ett forhold er at teksten ikke markerer klart hvem som ytrer hva. I mange tilfeller kan vi utlede av ytringen hvem som har ytret den. Likevel, ettersom bibelteksten nå engang ikke bruker noen entydige virkemidler for å angi hvem som fører ordet, hefter det en usikkerhet både ved identifikasjonen av de enkelte stemmene og ved den nøyaktige avgrensningen mellom dem. Et annet forhold er at det ikke er entydig hvorvidt det som én dialogpartner ytrer, er en respons på hva en annen deltaker i dialogen har sagt. I mange tilfeller virker det som om dialogpartnerne ikke snakker sammen, men snarere snakker *om* eller *forbi* hverandre. Ytterligere et forhold er at en av de viktigste hovedaktørene i Klagesangene, ja kanskje *den* viktigste, ikke selv tar ordet, men utelukkende blir snakket *om*. Jahve selv tar aldri tar ordet (med unntak av et direkte sitat i Klag 1,10 av noe han tidligere skal ha sagt). Derfor mener jeg at Klagesangene fremstår mer som en serie av monologer, enn som en ordnet, strukturert dialog.

Vi kan identifisere to stemmer i den første sangen (Klag 1):<sup>56</sup>

- en umarkert fortellerstemme
- stemmen til byen Jerusalem, personifisert som en kvinne

En konsekvens av det litterære grepet med å la ulike stemmer ytre seg er at også forskjellige synsvinkler kommer til syne. Den umarkerte fortellerstemmen finner vi i Klag 1,1–11.17. Den forteller om ødeleggelsene til det personifiserte Jerusalem og om den fortvilte tilstanden hennes. Den inntar rollen som en slags grunnstemme. Fortellerstemmen taler om Jerusalem, men sier ingenting om seg selv, i det minste ikke i den første sangen. For det meste får man inntrykk av at fortellerstemmen retter talen sin mot leserne (slik det trolig gjøres i Klag 1,1–10). I det minste i Klag 1,10 henvender fortellerstemmen seg til Jahve («du» i Klag 1,10

---

56 Knut M. Heim, «The Personification of Jerusalem and the Drama of Her Bereavement in Lamentations», i *Zion, City of Our God*, red. Richard S. Hess og Gordon J. Wenham (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 129–169.

må være Jahve, jamfør også hvordan de to bruddstykkene av tale fra den kvinnelige Jerusalem integrert i Klag 1,9.11, henvender seg direkte til Jahve). Fortellerstemmen snakker imidlertid aldri direkte til byen Jerusalem i Klag 1.

Stemmen til det kvinnelige Jerusalem finner vi i Klag 1,12–16.18–22. I tillegg, i Klag 1,9.11 og innlemmet i talen til fortellerstemmen finner vi de to talefragmentene fra det kvinnelige Jerusalem der hun henvender seg direkte til Jahve. Den som skjuler seg bak det hebraiske pronomensuffikset *-î* (det vil si pronomensuffikset i første person entall, «min», «mitt», «mine» eller «meg»), er ingen ringere enn Jerusalem personifisert som en kvinne. Jerusalem henvender seg både til Jahve (Klag 1,9.11.20–22), til forbigående (Klag 1,12) og til «alle folk» (Klag 1,18). Stemmen til Jerusalem kunne ha vært uavbrutt fra og med Klag 1,19 til og med Klag 1,22, hadde det ikke vært for at det kommer en ytring fra den umarkerte fortellerstemmen i Klag 1,17. Klagesangene 1,17 kommer med fortellerens kommentar og respons på ytringen til Jerusalem i Klag 1,16. Fortellerstemmens kommentar i Klag 1,17 er forbundet med ytringen i Klag 1,16 ved hjelp av stikkord. I Klag 1,16 hevder Jerusalem at «en trøster» er langt borte fra henne, og i Klag 1,21 sier hun at «det er ingen trøster for meg». Fortellerstemmen i Klag 1,17 gjentar, stadfester og foregriper det samme: «Det finnes ingen trøster for henne.»

Som vist over er det altså bare to stemmer som kommer med ytringer i den første sangen (Klag 1). Innenfor rammen av Klagesangene som helhet opptrer de to stemmene imidlertid i en kontekst med enda flere stemmer:

- Stemmen til det kollektive «vi» er dominerende i den tredje, den fjerde og den femte sangen (Klag 3–5).
- I store deler av Klag 3 hører vi stemmen til aktøren som introduserer seg slik i Klag 3,1: «Jeg er mannen som så nød ...» Det er imidlertid uklart om denne stemmen tilhører fortellerstemmen fra Klag 1–2, eller om det er tale om en ny aktør.
- Stemmen til barn og spedbarn som er døende av sult, og som ber om mat, kommer til uttrykk i Klag 2,12. De er riktignok del av det Jerusalem-samfunnet som uttrykker seg kollektivt gjennom

«vi». Samtidig kommer de med et eget lite bidrag som, i kraft av sitt innhold, vekker leserens empati.

- Stemmen til de forbifarende finner vi i Klag 2,15, som undrende spør: «Er dette byen om hvilken man sa ‘fullkomment fager, en glede for hele jorden?’» Utsagnet til dem som farer forbi, kan vi forstå som en fri gjengivelse av den lovprisende beskrivelsen av Sion i Sal 48,2.
- Stemmen til fiendene som spotter og plager Jerusalem, kommer til uttrykk i Klag 2,16.
- Stemmen til innbyggerne i de landene der det fordrevne folket har bosatt seg, gir uttrykk for fremmedfiendtlighet i Klag 4,15.

Som nevnt glimrer én stemme med sitt fravær, både i den første sangen og i de øvrige diktene i Klagesangene. Jahve blir omtalt i tredje person, og noen ytringer snakker direkte til ham i andre person entall. Den tredje sangen reflekterer over hvilke ord som går ut fra Eljons munn (Klag 3,37–38). Lenger ut i den tredje sangen er Jahves stemme til stede i form av én av de bønnene «mannen» ytrer. I Klag 3,57 ber han: «Måtte du komme nær den dagen jeg påkaller deg! Måtte du si: ‘Frykt ikke!’» Dette frelsesoraklet er likevel noe jeg-stemmen i den tredje sangen *ønsker* å høre fra Jahve, og ikke noe Jahve faktisk sa. Jahves stemme forblir taus i alle diktene i Klagesangene.

## 1.8 Ord og vendinger situert i en historisk sammenheng

Klagesangene 1 er, i likhet med de øvrige fire sangene, dikt og poesi. Poesi – i dette tilfellet klage – er ment å vekke emosjoner hos mottakeren, enten det nå er tale om Jahve eller om leserne. Vi har ikke å gjøre med sakprosa, som redegjør for og forklarer leseren om bakgrunnsopplysninger og begreper brukt i teksten. Men selv om Klagesangene er poesi, er den med nødvendighet situert i en bestemt sammenheng. Sammenhengen kommer til uttrykk på en rekke måter – gjennom sjanger, tematikk (klage over at byen Jerusalem og templet har blitt ødelagt) og språk (hebraisk). Det at sangene er situert i en bestemt sammenheng, kommer dessuten



frem gjennom konkrete ord og uttrykk med en konkret referanse i tid og rom. Flere av ordene og uttrykkene sikter til migrasjon, deportasjon og landflyktighet.

Åpningsstrofen i Klag 1 forteller at byen, personifisert som en kvinne, ble «tvangsarbeider» eller ble satt til «tvangsarbeid» (Klag 1,1). Det hebraiske ordet *mas* kan betegne både personen som utfører tvangsarbeid, fenomenet tvangsarbeid og «tung skatt». Fortellingen om hvordan farao undertrykte israelittene i Egypt, bruker ordet *mas* i uttrykket «oppsynsmenn» (*šārê missîm*; det sistnevnte ordet er flertallsformen av *mas*), altså de som plagde israelittene med tvangsarbeid (2 Mos 1,11 bruker det hebraiske ordet *səbalôt*, flertall av *sēbel*). Setningsoppbygningen i Klag 1,1 består av uttrykket «å være» eller «å bli» (hebraisk rot: *h-j-h*) etterfulgt av «til tvangsarbeid» eller «tvangsarbeider» (*lāmas*). Foruten i Klag 1,11 finner vi denne konstruksjonen i 1 Mos 49,15 (om Jissakar), i 5 Mos 20,11 (om byen som tar imot de angripende israelittenes tilbud om fred og underkastelse), i Jos 16,10 (om kanaaneere i Geser og Efraim som «den dag i dag» må utføre tvangsarbeid), i 17,13 (om kanaaneerne satt til å gjøre tvangsarbeid i stedet for å bli drevet ut), i Dom 1,28.30.33.35 (om kanaaneere som ble satt til å gjøre tvangsarbeid), i 1 Kong 5,13–14 (Den hebraiske bibelen: 5,27–28; om tvangsarbeidet kong Salomo påla hele Israel), i Jes 31,8 (om Assurs unge menn) og i Ordsp 12,24 («latskap fører til tvangsarbeid»). En overvekt av de tekststedene som bruker en hebraisk setningskonstruksjon om tvangsarbeid lik den vi finner i Klag 1,1, inngår i Det deuteronomistiske historieverket (Josva, Dommerne, Første og Andre Samuelsbok, Første og Andre Kongebok), det vil si den skildringen av Israels historie som bruker Femte Mosebok som målestokk. Vi har tidligere sett at forfatterne av Klagesangene var fortrolig med den deuteronomistiske teologiens syn på årsak–virkning-sammenhengen mellom israelittenes pakttroskap og den lagnaden de erfarer. Kanskje er den hebraiske formuleringen vi oversetter med «å bli til tvangsarbeider», ytterligere en indikasjon på at forfatterne av Klagesangene var kjent med deuteronomistisk teologi og litteratur.

Ingen historiske kilder hevder at Jerusalems innbyggere måtte utføre tvangsarbeid for babylonerne. Trolig er påstanden i Klag 1,1 et litterært grep. Påstanden om at byen Jerusalem har blitt slavearbeider, fremstår

som ironisk og fornedrende. Den tidligere residensbyen for kongen har blitt degradert. Fra denne byen påla kong Salomo «hele Israel» tvangsarbeid den gangen han bygde templet (1 Kong 5,13–14 [Den hebraiske bibelen: 5,27–28]). Ifølge Klag 1,1 erfarte Jerusalem den samme skjebnen som skulle bli en beseiret by til del (jf. 5 Mos 20,11), og som kanaaneerne opplevde i forbindelse med at israelittene inntok landet (jf. Jos 16,10; 17,13; Dom 1,28–35).

Klagesangene 1,3 inneholder formuleringer som mange forstår som referanser til judeernes babylonske eksil. Dette gjelder særlig det hebraiske verbet *g-l-h*, som i qal-stammen kan bety «å forlate» eller «å reise i eksil» (f.eks. Jes 5,13; 49,21; Jer 1,3; Esek 12,3; 39,23; Am 1,5; 5,5; 6,7). Nominalformen *gəlôt* (qal, infinitiv constructus av verbet *g-l-h*) kan bli knyttet til både «landet» (i Dom 18,30: «inntil dagen landet reiste i eksil») og «Jerusalem» (i Jer 1,3: «inntil da Jerusalem reiste i eksil»). Slik sett er det rimelig å anta at også i Klag 1,3 er betydningsinnholdet til verbet *g-l-h* knyttet til at Juda (personifisert som kvinne) forlater noe og bosetter seg et sted som ikke er hjemme. På den måten kan verbet sikte til det å reise i eksil eller til landflyktighet. Betydningen av det hebraiske uttrykket i Klag 1,3 er likevel ikke helt klar. Årsaken er preposisjonsfrasen som kommer umiddelbart etter verbet *g-l-h*. Preposisjonen *min-* kan ha både en romlig betydning («fra») og en betydning som markerer årsak («på grunn av»). Spørsmålet er hvorvidt Juda reiste «bort fra» eller «på grunn av» nød og hardt arbeid.

Klagesangene 1 inneholder språklige vendinger som antyder at Judas landflyktighet ikke var selvvalgt, men påtvunget utenfra. Både Klag 1,5 og 1,18 bruker begrepet «fangenskap» (*šəbî*). I det første tilfellet hevder fortellerstemmen at barna til kvinnen Jerusalem har gått i fangenskap foran motstanderne. I det siste tilfellet hevder datter Sion selv at hennes unge kvinner og menn har gått i fangenskap. Klagesangene 1,5 bruker en hebraisk konstruksjon som består av verbet *h-l-k* («å gå») etterfulgt av *šəbî* uten noen preposisjon, mens Klag 1,18 bruker samme konstruksjon, men med preposisjonen *b-* («i») foran bestemt form av *šəbî* (*baššəbî*, «i fangenskapet»).

Syntagmet *h-l-k* («å gå») etterfulgt av *šəbî* opptrer ti ganger utenom Klag 1,5.18 i Bibelen (og da alltid med preposisjonsfrasen *baššəbî*, «i

fangenskapet»): i 5 Mos 28,41, i Jes 46,2, i Jer 20,6, 22,22 og 30,16, i Esek 12,11 og 30,17–18, i Am 9,4 og i Nah 3,10. Syntagmet er brukt i 5 Mos 28,41, i listen over de forbannelsene som vil ramme israelittene dersom de bruker pakten med Jahve; at barna Israel vil få, må gå i fangenskap. Jesaja 46,2 bruker syntagmet for å fortelle at de babylonske gudene Bel og Nebo må gå i fangenskap. Forekomstene i Jeremiaboken referer til Judas eksil i Babylon, riktignok reversert i Jer 30,16 (motstanderne må selv gå i fangenskap). Esekielboken bruker uttrykket dels med referanse til at israelsfolket må gå i eksil, og dels om det som kommer til å skje med innbyggerne i navngitte byer i Egypt. Amos 9,4 bruker syntagmet som en trussel om hva som vil skje i de siste tider. Nahum 3,10 bruker uttrykket i et profetord om Assyrias hovedstad Ninive. Bertil Albrectson har vist at bruken av syntagmet *h-l-k* («å gå») etterfulgt av *baššebî* i Klag 1 lar seg forstå som bevis for at forfatteren av sangen var fortrolig med deuteronomistisk teologi, i dette tilfellet listen i 5 Mos 28 over forbannelsene som blir utløst ved manglende troskap overfor Jahve. Dette ekkoet av deuteronomistisk teologi kommer trolig også til syne i bruken av syntagmet i Jeremiaboken og Esekielboken. Til forskjell fra disse bøkene navngir Klagesangene verken Judas (politiske) fiende(r) eller det stedet der de landflyktige judeerne oppholder seg. De fortellende bøkene og flere av profetbøkene identifiserer den politiske aktøren som utløser Judas eksil, med Babylonerriket (også kalt Kaldeerriket). De samme bøkene lokaliserer også stedet for judeernes eksil til Babel (jf. også Sal 137). Klagesangene er taus om opplysninger av denne typen. Ingen av sangene navngir Babel eller identifiserer «fiendene» og «motstanderne». Det eneste unntaket er at Klagesangene fremstiller «datter Edom» som en fiende, riktignok uten å fortelle leseren hva hun gjorde mot «datter Sion» (Klag 4,21–22).

Flere av ordene og uttrykkene drøftet over, knytter seg til migrasjon, deportasjon og landflyktighet. Andre ord og uttrykk vitner om at den første sangen er situert i en sammenheng hvor minnet om et tempel i Jerusalem er til stede. Klagesangene 1,10 forteller at motstanderne til datter Sion har strukket ut sin hånd mot alle «skattene» hennes. Hun har dessuten blitt ydmyket ved å se at «folkeslag» (*gôjîm*) gikk inn i «helligdommen» (*miqdāš*) som Jahve har forbudt dem å komme inn i. Hvilket scenario er det dette verset henviser til? Hva sikter «skatter» til?

Kanskje ble Klag 1 skrevet som en respons på den noe eldre teksten i Klag 2. Alternativt ble de tre sangene i 'êkâ-komposisjonen (Klag 1; 2; 4) skrevet samtidig. Det er uansett mulig å lese Klag 1,10 som en fri, assosiativ kommentar til påstander som Klag 2,4 fremfører. Både Klag 1,10 og 2,4 inneholder stikkordet «skatt» (*maḥmōd* eller *maḥmād*, jf. også Klag 1,7.11). Klagesangene 2,4 hevder at det var Jahve som spente sin bue mot datter Sion «lik en fiende», og som stilte seg opp «lik en motstander» (*šār*). Klagesangene 2,4 hevder videre at Jahve drepte «alt som var behagelig for øyet» (*kol maḥāmaddê-‘ājin*; ordrett: «helheten av øyets skatter»). Derimot identifiserer Klag 1,10 «motstanderen» (*šār*) med en annen aktør enn Jahve. I Klag 2,4 fungerer frasen *kol maḥāmaddê-‘ājin* som en metafor for mennesker som ble drept. I Klag 1,10 (og 1,7.11) er referansen til «alle skattene hennes» (*kol-maḥāmaddêhā*) mer åpen. Sikter «skattene» til *mennesker*, på samme vis som i Klag 2,4? Eller sikter «skattene» i Klag 1,10 til *tempelskattene* i Jerusalem-templet (jf. 2 Krøn 36,19: *kol-kalê maḥāmaddêhā*)? Sikter «skatt» til *kvinner* (jf. 1 Kong 20,16; Esek 24,16: *maḥmad ‘ênêkâ*, «ditt øyes skatt»)? Eller betyr «alle skattene hennes» i Klag 1,10 simpelthen *verdisaker i sin alminnelighet*, som kan byttes mot mat (jf. Klag 1,11)?

Svaret vi gir, gir føringer for hvordan vi skal forstå uttrykket «motstanderen strakk ut hånden sin mot alle skattene hennes» (Klag 1,10). Det har blitt foreslått at ordet «hånd» (*jād*) er en eufemisme for en penis.<sup>57</sup> En slik referanse til det mannlige kjønnsorganet finner vi kanskje belagt i Jes 57,8.10. Dersom dette skulle være riktig tolkning, skildrer Klag 1,10 et seksuelt overgrep. Det taler imidlertid imot denne forståelsen at denne tolkningen bygger på et tynt komparativt tekstgrunnlag – selv om det for så vidt er seksuelle konnotasjoner andre steder i Klagesangene. Mer sannsynlig er det at uttrykket «strakk ut hånden sin mot» spiller på en bønnegestus, slik datter Sion gjør det i Klag 1,17. Uttrykksmåten «å strekke» (verbet *p-r-s*) med «hånd» som objekt (oftest *kāp*, men noen ganger med *jād*, som i Klag 1,10) finner vi i en rekke tekster, blant annet 2 Mos 9,29 og

57 Koenen, *Klagelieder (Threni)*, 63–64; Ulrich Berges, *Klagelieder*, HThKAT. (Freiburg im Breisgau: Herder, 2002), 108.

Sal 143,6. I Klag 1,10 er motstanderens gest derimot ikke uttrykk for bønn og underkastelse i en tempelsetting, men trolig for ran av tempelskattene.

Også det Jahve-utsagnet som Klag 1,10 siterer, peker i retning av at det Klag 1,10 refererer til, har templet som referanse. Jahve-sitatet fremstår som et fritt sitat av forbudet i 5 Mos 23,4 (jf. Neh 13,1–3) mot at ammonitter og moabitter skal ha adgang til Jahves forsamling: «Ingen ammonitt eller moabitt skal komme inn i Jahves forsamling» (*lo'-jābo' ... biqhal JHWH*). Også i Esek 44,6–7.9 forbyr Jahve enhver «fremmed, uomskåret på hjerte og lem ... som bor blant israelittene», å komme inn sin helligdom. I Klagesangene er «fienden» og «motstanderen» enten Jahve (særlig i den andre sangen) eller anonyme aktører. Som nevnt navngir ikke Klagesangene babylonerne som motstandere. Likevel er det rimelig å anta at det er nettopp Babylonerrikets soldater som var den opprinnelige referansen for forfatteren av den første sangen da vedkommende brukte begrepet «motstander» og «folkeslag» i sammenheng med vanhelligelsen av templet omtalt i Klag 1,10. Forfatteren var fortrolig med deuteronomistisk teologi, men bedrev samtidig en form for tolkning av de lovene som tradisjonen tilskrev Jahve. Han lot bestemmelsene om adgang til templet inkludere ikke bare ammonitter og moabitter, men også «folkeslagene» og da trolig babylonerne inkludert.

Klag 1,10 bruker betegnelsen «forsamling» (*qāhāl*). Normalt sett betegner dette ordet en gruppe mennesker, eventuelt i snevrere forstand et kultfelleskap eller en menighet. Lovteksten i 5 Mos 23,4 som regulerer adgangen til dette fellesskapet, kvalifiserer det gjennom *status constructus*-forbindelsen *qāhal JHWH*, «Jahves forsamling». Men hvem sin *qāhāl* er det tale om i Klag 1,10? Masoretteksten bruker uttrykket *qāhāl lāk*. Dersom vi forstår preposisjonsfrasen *lāk* som en beskrivelse av eierforholdet, blir oversettelsen «forsamlingen din». Men ettersom preposisjonsfrasen *lāk* står i pausa (en form betinget av uttalen og trykket i setningen som opptrer i forbindelse med tunge aksenter i masoretteksten), er masoretteksten ikke klar på hvorvidt dette «din» sikter til en kvinne eller en mann; i dette tilfelle visker pausiformen ut skillet mellom andre person hankjønn og andre person hunkjønn. Hvis pronomensuffikset i *lāk* er andre person hankjønn, må referansen være Jahve. Da kan utsagnet i Klag 1,10 heller ikke være et sitat av Jahves ord. Hvis pronomensuffikset er

andre person hunkjønn (slik jeg forstår det), er det imidlertid et sitat på et utsagn Jahve retter direkte mot kvinnen Jerusalem. For øvrig er det ikke nødvendig å forstå preposisjonsfrasen *lāk* i *qāhāl lāk* som en eiendomsform («din forsamling»). Preposisjonsfrasen *lāk* kan også uttrykke et adverbialt ledd som tilsvarende preposisjonsfrasen *lāhem* i 5 Mos 23,4 (*gam dōr ‘āšīri lo’-jābo’ lāhem biqhal JHWH*, ordrett: «Også etterkommeren i tiende ledd – han får ikke komme inn, med henblikk på dem [*lāhem*; frasen som er understreket, har en uklar betydning], i Jahves forsamling»<sup>58</sup>). I så fall kan vi vurdere å oversette forbudet i Klag 1,10 som følger: «De får ikke komme inn i forsamlingen med henblikk på deg!»

Ordet *qāhāl* fungerer i Klag 1,10 som et synonym for det hebraiske ordet *miqdāš*. Det sistnevnte ordet betyr «helligdom» i sin alminnelighet, ikke nødvendigvis det templet som skal ha stått i Jerusalem frem til babylonerne ødela byen omkring 587 f.Kr. (se f.eks. Jes 16,12 om moabittenes helligdom; Am 7,13 om helligdommen i Betel og om telthelligdommen i Tredje Mosebok; Esekjeboken bruker derimot begrepet om Jerusalemtemplet). I lys av 1 Kong 8 er det grunn til å anta at *miqdāš* i Klag 1,10, hvor det er snakk om «helligdommen» til datter Sion, refererer til templet i Jerusalem som kong Salomo skal ha bygd.

Alfabetdiktet i Klag 1 er det første eksemplet som viser Klagesangenes dobbelthet. De teologiske temaene viser at diktet er solid forankret i en konkret historisk sammenheng. Samtidig bidrar de litterære virkemidlene (personifisering og ikke minst alfabetdiktets form) til at diktet får et noe tidløst, nærmest pedagogisk preg. Sammen med de påfølgende diktene danner Klag 1 en slags mønsterklage, en klages ABC.

---

58 Se også preposisjonsfrasen *li*, «for meg», i 5 Mos 4,10, der verbet *q-h-l*, «å kalle sammen», opptrer.

## KAPITTEL 2

# Andre sang (Klag 2)

## 2.1 Tekst, oversettelse og språklige noter

2,1 ( <i>'ālep</i> )	אִיכָהּ יַעֲיֵב בְּאַפִּי   אֲדַנִּי אֶת־בֵּת־צִיּוֹן	Akk! I sin vrede dekker Adonaj datter Sion med skyer.
	הַשְּׁלִיךְ מִשָּׁמַיִם אֶרֶץ תַּפְאָרְתָּ יִשְׂרָאֵל	Han kastet Israels pryd fra himmelen til jorden.
	וְלֹא־נִכַּר הַדָּם־רַגְלָיו בְּיוֹם אָפוֹ: ס	Og han husket ikke på sin fotskammel på dagen for sin vrede.
2,2 ( <i>bêt</i> )	בִּלְע אֲדַנִּי וְלֹא חָמַל אֶת כָּל־נְאֻת יַעֲקֹב	Adonaj slukte og <sup>1</sup> viste ikke medfølelse overfor noen av Jakobs beitemarker.
	הָרַס בְּעֵבְרָתוֹ מִבְּצֻרֵי בֵּת־יְהוּדָה	I sitt sinne ødela han festningene til datter Juda.
	הִגִּיעַ לְאָרֶץ חָלָל מִמְּלָכָה וְשָׂרֵיהָ: ס	Han slo til jorden. Han vanhelliget kongedømmet <sup>2</sup> og prinsene hennes.
2,3 ( <i>gîmel</i> )	גָּדַע בְּחֹרֵי אֵף כָּל קַרְוֵי יִשְׂרָאֵל	I vredens <sup>3</sup> hete kuttet han ethvert horn i Israel.
	הִשִּׁיב אֶחָזֵר יְמִינוֹ מִפְּנֵי אוֹיֵב	Han trakk sin høyre hånd tilbake fremfor fienden.
	וַיִּבְעַר בְּיַעֲקֹב כָּאֵשׁ לְהַבֵּה אֶכְלָה סְבִיב: ס	Og han brant i Jakob lik en flammende ild. Den fortærte rundt omkring.

1 לא Ketiv er וְלֹא, mens qere er אֵף.

2 LXX leser βασιλέα αὐτῆς, «hennes konge».

3 LXX og andre tekstvitner leser ἐν ὀργῇ θυμοῦ αὐτοῦ, «i sitt vredes sinne».

- 2,4  
(*dālet*)
- דָּרַךְ קִשְׁאוֹ כְּאוֹיֵב נִצָּב יְמִינוֹ כְּצֹר  
Lik en fiende spente  
han buen sin. Lik en  
motstander var hans høyre  
hånd hevet.
- וַיִּהְיֶה לְכָל מַחְמַדֵּי־עֵינַי  
Og han drepte alt som var  
behagelig for øyet.
- בְּאֶהָל־בַּת־צִיּוֹן שָׁקַף כְּאֵשׁ חֲמָתוֹ: ס  
I teltet til datter Sion øste han  
sin harme ut som ild.
- 2,5  
(*hē'*)
- הָיָה אֲדֹנָי | כְּאוֹיֵב בִּלְעַיִשְׂרָאֵל  
Adonaj ble lik en fiende. Han  
slukte Israel.
- בִּלְעַל כָּל־אַרְמְנוֹתֶיהָ שַׁחַת מִבְּצָרָיו  
Han slukte alle hennes  
palasser. Han rev ned  
festningene sine.
- וַיִּרְבַּב בְּבַת־יְהוּדָה תְּאֵנִיָּה וְאֲנָהּ: ס  
Og han gjorde stor sorg og  
savn i datter Juda.
- 2,6  
(*wāw*)
- וַיַּחֲמַס כַּגֹּן שֹׁפֹךְ שַׁחַת מוֹעֲדוֹ  
Og han ødela sin hytte lik  
en hage.<sup>4</sup> Han rev ned sitt  
forsamlingssted.
- שָׁבַח יְהוָה | בְּצִיּוֹן מוֹעֵד וְשַׁבָּת  
Jahve avskaffet høytid og  
sabbat i Sion.
- וַיִּנְאַץ בְּזַעַם־אָפוֹ מֶלֶךְ וְכוֹהֵן: ס  
Og i sin glødende vrede  
avskydde han konge og  
prest.
- 2,7  
(*zajin*)
- זָנַח אֲדֹנָי | מִזְבִּיחוֹ נֶאֱרַר מִקִּדְשׁוֹ  
Adonaj forkastet sitt alter.  
Han avskrev sin helligdom.
- הִסְגִּיר בְּיַד־אוֹיֵב חוֹמַת אֲרְמְנוֹתֶיהָ  
Han lukket palassmurene  
hennes inn i fiendens hånd.
- קוֹל נִתְּנוּ בְּבֵית־יְהוָה כְּיוֹם מוֹעֵד: ס  
De hevet røsten i Jahves hus  
som på en høytidsdag.

4 LXX leser ως ἀμπελον, «lik en vingård».



2,8 ( <i>hêt</i> )	<p>קָשַׁב יְהוָה   לְהַשְׁחִית חוֹמַת בִּתְצִיֹן  גָּטָה קָו לֹא־הִשְׁיֵב יָדוֹ מִבִּלְעַ  וַיֵּאבְדוּ־תֵל וְחוֹמָה יַחְדָּו אֲמָלְלוּ: ס</p>	<p>Jahve besluttet<sup>5</sup> å rive ned  muren til datter Sion.  Han strakk ut målebåndet.  Han holdt ikke sin hånd  tilbake fra å sluke.  Og skanse og mur sørget.  Sammen ble de svekket.</p>
2,9 ( <i>têt</i> )	<p>טָבְעוּ בְּאֶרֶץ שְׁעָרֶיהָ אֲבָד וְשַׁבַּר בְּרִיחֶיהָ  מִלְכָּה וְשָׂרֵיהָ בְּגוֹיִם אֵין תּוֹרָה</p>	<p>Portene hennes sank i jorden.  Han knuste og brøt i  stykker bjelkene hennes.  Kongen og prinsene hennes  er blant folkene. Det finnes  ingen rettledning.</p>
2,10 ( <i>jôd</i> )	<p>יָשְׁבוּ לְאֶרֶץ יְדֻמוֹ זִקְנֵי בִתְצִיֹן  הִעֲלֹו עֶפְרַיִם עַל־רֹאשָׁם חָגְרוּ שָׂקִים  הוֹרִידוּ לְאֶרֶץ רֹאשָׁן בְּתוֹלֵת יְרוּשָׁלַם: ס</p>	<p>Ei heller profetene hennes  fant noe syn fra Jahve.  De satt på bakken. De eldste  hos datter Sion tiet.  De kastet støv på hodet sitt.  De kledde seg i sekkestrie.  Jerusalems jomfruer bøyde  hodet sitt mot bakken.</p>
2,11 ( <i>kāp</i> )	<p>כָּלוּ בְּדַמְעוֹת עֵינַי חֲמַרְמְרוּ מֵעַי  נִשְׁפַּד לְאֶרֶץ כְּבֹדִי עַל־שָׁבַר בִּתְעַמִּי  בְּעֵטָף עוֹלָלִי וַיּוֹנֵק בְּרַחֲבוֹת קַרְיָה: ס</p>	<p>Øynene mine sluknet i tårer.  Magen min kokte over.  Leveren min østes ut på  bakken på grunn av  sammenbruddet til  datteren, folket mitt,  mens barn og spedbarn  omkom i byens gater.</p>

5 Enkelte LXX-manuskripter har καὶ ἐπέστρεψεν, «og han [Jahve] vendte tilbake».

- 2,12  
(*lāmed*) לַאֲמֹתֶם יֵאמְרוּ אֵיךְ דָּגָן וְיַיִן  
Til mødrene sine sa de:  
«Hvor er korn og vin?»  
בְּהִתְעַטְּפֶם בְּחֻלְיֵי בְּרַחֲבוֹת לְעִיר  
Imens omkom de i byens  
gater, lik en som hugges ned.  
כִּי־שִׁמְתֶם נַפְשֵׁם אֶל־חֵיק אֲמֹתֶם: ׀  
Imens ebbet livet deres ut i  
fanget til mødrene sine.
- 2,13  
(*mēm*) מַה־אֶעֱיִיף מַה אֲדַמָּה־לְךָ הַבַּת יְרוּשָׁלַם  
Hvilket vitnesbyrd om deg  
skal jeg avgi? Hva skal  
jeg likne deg med, datter  
Jerusalem?  
מַה אֲשַׁנֶּה־לְךָ וְאֶגְנַח־מִדְּבַתְּ בַת־צִיּוֹן  
Hva skal jeg sammenlikne  
og trøste deg med,<sup>6</sup> jomfru,  
datter Sion?  
כִּי־גָדוֹל כַּמַּיִם שֶׁבְּרֶךְ מִי יִרְפָּא־לְךָ: ׀  
For like stort som havet er  
sammenbruddet ditt.<sup>7</sup>  
Hvem kan lege deg?
- 2,14  
(*nún*) נְבִיאֶיךָ חָזוּ לְךָ שָׁנָא וְתַלְלִי  
Profetene dine så løgn og  
bedrag for deg.  
וְלֹא־גִלּוּ עַל־עֲוֹנֶיךָ לְהַשְׁיב שְׁבוּתֶךָ  
Og de avdekket ikke skylden<sup>8</sup>  
din for å endre skjebnen din.  
וַיַּחֲזוּ לְךָ מִשְׁאֵאוֹת שָׁנָא וּמְדַוְקִים: ׀  
Men de så løgnaktige og  
forførende orakler for deg.
- 2,15  
(*sāmek*) סָפְקוּ עֲלֵיךָ כַּפְּיֵם כְּלִי־עֲבָרֵי לְרֶךְ  
De som gikk forbi på veien,  
slo hendene sammen for  
din skyld.  
שָׁרְקוּ וַיִּנְעֻוּ רֹאשֵׁם עַל־בַּת יְרוּשָׁלַם  
De hånflirte og skaket  
på hodet over datter  
Jerusalem:  
הַזֹּאת הָעִיר שֶׁיֵּאמְרוּ כְּלִילַת יָפִי מִשׁוֹשׁ  
«Er dette byen om hvilken  
man sa ‘fullkomment fager,  
en glede for hele jorden’?»  
לְכָל־הָאָרֶץ: ׀

6 Eldre versjoner av moderne LXX-utgivelser har τίς σώσει σε και παρακαλέσει σε, «hvem skal redde deg og trøste deg?», mens nyere utgivelser byr på en tekst som ligger tett på MT.

7 LXX har ὅτι ἐμεγαλύνθη ποσότησιον συντριβῆς σου, «For ditt sammenbrudds beger ble stort».

8 Ketiv er שְׁבוּתֶךָ, mens qere er תְּלִילֶךָ.

2,16 ( <i>pê</i> )	פָּצוּ עֲלַיָּךְ פִּיהֶם כָּל־אֹיְבֶיךָ שָׂרְקוּ וַיִּסְרְקוּ־שָׁן אָמְרוּ בְּלִעְנֵנוּ אֵךְ יָגֵה הַיּוֹם שְׂקוּי־הָיוּ מִצְּאֵנוּ רְאִינוּ: ס	Alle fiendene dine åpnet munnen sin mot deg. De hånflirte og gnisset tenner. De sa: «Vi slukte! Ja, dette er dagen vi håpet på! Vi fant! Vi så!» <sup>9</sup>
2,17 ( <i>ajin</i> )	עָשָׂה יְהוָה אֲשֶׁר זָמַם בְּצֵעַ אִמְרָתוֹ אֲשֶׁר צָנְהָ מִימֵי־קֶדֶם הָרַס וְלֹא חֲמַל וַיִּשְׂמַח עֲלֶיךָ אוֹיֵב הַרִים קָרוֹן צָרֶיךָ: ס	Jahve gjorde som han planla. Han oppfylte sitt ord, som han kunngjorde i tidligere tider. Han ødela og viste ikke medfølelse. Og han lot fienden glede seg over deg. Han løftet hornet til motstanderne dine. <sup>10</sup>
2,18 ( <i>šādê</i> )	צָעַק לְבָם אֶל־אֲלֹנֵי חוֹמַת בֵּית־צִיּוֹן הוֹרִידִי כַגֹּחַל דְּמַעַה יוֹמָם וְלַיְלָה אֶל־תִּתְּנֵנִי פּוֹגַת לָךְ אֶל־תִּדְּמֵם בֵּית־עֵינֶיךָ: ס	Måtte hjertet <u>deres</u> rope ut til Adonaj, datter Sions mur! La tårer strømme ned som en bekk, dag og natt! Måtte du ikke gi deg selv hvile! Måtte øyeeplet ditt ikke tie!
2,19 ( <i>qôp</i> )	קוּמִי   רִנֵּי בַלַּיִל לְרֹאשׁ אֲשִׁמְרוֹת שִׁפְכִי כַמַּיִם לְבֶהֱ נֹכַח פְּנֵי אֲדֹנָי שְׁאֵי אֵלָיו כִּפְיָךְ עַל־נַפְשׁ עוֹלָלֶיךָ הָעֲטוּפִים בְּרָעַב בְּרֹאשׁ כָּל־חוּצוֹת: ס	Reis deg! Skrik om natten, <sup>11</sup> ved innledningen til nattevaktene! Øs ut hjertet ditt likt vann fremfor Adonajs ansikt! Løft hendene dine til ham for livet til småbarna dine, de som bukker under av sult på hvert gatehjørne!

9 Flere antikke tekstvitner har *pê*-strofen (Klag 2,16) etter *ajin*-strofen (Klag 2,17).

10 Flere antikke tekstvitner har *ajin*-strofen (Klag 2,17) før *pê*-strofen (Klag 2,16).

11 Ketiv er בַּלַּיִל, mens qere er בַּלִּילָה (slik også i flere hebraiske manuskripter).

2,20 ( <i>rêš</i> )	רָאָה יְהוָה וְהִבִּיטָה לְמִי עֹלְלֹתָ כֹּה אִם־תֵּאֱכֹלֶנָה נְשִׂים פְּרִיָם עֲלֵגִי טַפְחִים אִם־יִהְיֶה בְּמִקְדָּשׁ אֲדֹנָי פֶּהוּ וְנִבְיָא: ס	Se, Jahve, og ta i øyesyn hvem du <u>høstet</u> slik! Skal kvinner spise frukten sin, ferske småbarn? Skal prest og profet bli drept i Adonajs helligdom?
2,21 ( <i>šîn / šîn</i> )	שָׁכְבוּ לְאַרְצָךְ חֻצוֹת גֶּעֶר וְזָמֹן בְּתוֹלְתֵי וּבְחֻרֵי נָפְלוּ בְּהַרְבֵּ	Ung og gammel lå på bakken i gatene. Mine jomfruer og unge menn falt for sverd. <sup>12</sup> Du drepte på dagen for din vrede. Du hugg ned. Du viste ikke medfølelse.
2,22 ( <i>tāw</i> )	תִּקְרָא כִּיֹּם מוֹעֵד מְגוּרֵי מִסְכָּבִב וְלֹא הָיָה בְּיוֹם אֶף־יְהוָה פְּלִיט וְשֹׁגֵרִיד אֲשֶׁר־טִפַּחְתִּי וְרִבִּיתִי אֵיבִי כֻלָּם: פ	Du sammenkalte, lik en høytidsdag, <u>mine redsler</u> <sup>13</sup> fra alle kanter. På dagen for Jahves vrede var det verken flyktning eller overlevende. Hva jeg fødte og fødte opp, gjorde fienden min ende på. <sup>14</sup>

2,1 איכה «akk» | *hifil imperf. 3.m.sg.* עֹבֵב «å gjøre mørk; å dekke med skyer» (hapax) | *m.sg.cstr.* אֶפֶן «nesebor; vrede» + pron. suff. 3.m.sg. | *enten cstr.-forbindelsen* «Sions datter» eller *nomenfrase med apposisjon* «datter (det er) Sion»<sup>15</sup> | *hifil perf. 3.m.sg.* שִׁלַּח «å kaste» | *תְּפָאֶרֶת* «pryd» | *qal perf. 3.m.sg.* «å huske» | *הָדָם* «skammel» | *m.pl.cstr. av* רַגְלִי «fot» + pron. suff. 3.m.sg.; 2,2 בִּלְעָה *piel perf. 3.m.sg.* בִּלְעָה «å fortære; å sluke» | *qal perf. 3.m.sg.* חָמַל «å ha medfølelse; å være nådig» | *f.pl.cstr. (sideform) av* נָהַג [sic!]

12 LXX har ἐπορεύθησαν ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ ἀπέκτεινας, «De gikk i fangenskap og med sverd og med hungersnød drepte du dem».

13 LXX har παροικίας μου, «min omstreifning» eller «mitt fremmedopphold», kanskje i betydningen «den som oppholder seg som fremmed hos meg».

14 LXX leser ὡς ἐπεκράτησα καὶ ἐπλήθυνα ἔχθρούς μου πάντας «Slik som [Mens; alternativt: Hvor!] jeg seiret over og gjorde alle mine fiender tallrike».

15 Kartveit, «Sions dotter»; Kartveit, *Rejoice, Dear Zion*; Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk*, §56 b.

«beitemark, boplass» | הרסו qal perf. 3.m.sg. הרסו «å ødelegge» | f.sg.cstr. av עֲבָרָתוֹ «vrede» + pron. suff. 3.m.sg. | מְבַצֵּר m.pl.cstr. av מְבַצֵּר «festning» | hifil perf. 3.m.sg. נָגַעַתְּ «å berøre; å slå» | piel perf. 3.m.sg. חָלַלְתָּ «å vanhellige; å vanære» | מְמַלְכָה «kongedømme» | וְשָׂרִיָּה konj. + m.pl.cstr. av שָׂר «fyrste; prins» + pron. suff. 3.f.sg.; 2,3 גָּדַעַתְּ qal perf. 3.m.sg. גָּדַעַתְּ «å hugge; å kutte» | בְּחָרִי prep. + חָרִי m.pl.cstr. av חָרִי «hete; varme» | אָרַף «vrede» | קָרְוָן «horn» | hifil perf. 3.m.sg. שׁוּבְתָהּ «å vende om» | מְאַחֵר m.sg.abs. «rygg; det som er bak» | מִיָּמִינוֹ m.sg.cstr. av יָמִין «høyre hånd» | מִפְּנֵי prep. + מִן + m.pl.cstr. av פְּנִים «ansikt»; fremfor» | לִיק «lik» | בָּאֵשׁ part. 3. «å brenne» | בְּעָרַתְּ qal imperf. cons. 3.m.sg. «å brenne» | אֵשׁ m.sg.cstr. «ild» | לֶהֱבֵהָ f.sg.abs. «flamme» | אָכַלְתָּ qal perf. 3.f.sg. «å spise» | כְּבִיבָה «rundt omkring»; 2,4 דָּרַךְ qal perf. 3.m.sg. «å trække» | קִשְׁתָּ «bue» | נִצַּבְתָּ nifal perf. 3.m.sg. נִצַּבְתָּ «å stå» | מוֹתָנְדָר «motstander» | צָרָה qal imperf. 3.m.sg. «å drepe» | מְהֻמָּדִים m.pl.cstr. av מְהֻמָּד «begjærlige ting» | חָמָה «øyne» | שָׁפַדְתָּ qal perf. 3.m.sg. «å øse ut» | חָמָה f.sg.cstr. av חָמָה «varme; vrede» + pron. suff. 3.m.sg.; 2,5 הִיָּהָה qal perf. 3.m.sg. «å være» | בְּאֵיבָה → v. 4 | בָּלַעַתְּ v. 2 | אֲרָמְנוֹתֶיהָ f.pl.cstr. av אֲרָמוֹן «palass» + pron. suff. 3.f.sg. | שָׁחַתְתָּ qal perf. 3.m.sg. «å ødelegge; å rive ned» | מְבַצֵּר m.pl.cstr. av מְבַצֵּר «festning» (→ v. 2) + pron. suff. 3.m.sg. NB: Det er uklart om det er tale om festningene til et (mannlig) Israel («f. hans») eller Jahve («f. sine»). | וַיִּקְרַבְתָּ hifil imperf. cons. 3.m.sg. «å være stor; å være mange» | תִּלְגָּמִית «klage» | אֲנִיָּהָה «klage»; 2,6 חָמָה qal imperf. cons. 3.m.sg. חָמָה «å utøve vold» | כָּגֹן part. 3. «å være» + מְבַצֵּר m.sg.cstr. av שָׁחַתְתָּ «hage» | שָׁחַתְתָּ m.sg.cstr. av שָׁחַתְתָּ «hytte» (hapax, jf. חָמָה) + pron. suff. 3.m.sg. | שָׁחַתְתָּ → v. 5 | מוֹעֵד מוֹעֵדוֹ m.sg.cstr. av מוֹעֵד «fastsatt tid; høytid; forsamlingssted» + pron. suff. 3.m.sg. | שָׁחַתְתָּ piel perf. 3.m.sg. «å glemme» | צִיּוֹן «Sion» | שָׁבַתְתָּ «sabbat» | נִאֲזַצְתָּ qal imperf. cons. 3.m.sg. «å avsky» | בְּזַעַם-אָפוֹ prep. + זַעַם m.sg.cstr. av זַעַם «oppørthet; indignasjon» + אָפוֹ m.sg.cstr. av אָרַף «vrede» + pron. suff. 3.m.sg. | מְזַבְּחָהּ m.sg.cstr. av מְזַבְּחָהּ «å forkaste» | 2,7 וְנָחָהּ qal perf. 3.m.sg. «å forkaste» | מְזַבְּחָהּ m.sg.cstr. av מְזַבְּחָהּ «alter» + pron. suff. 3.m.sg. | נִאֲרָהּ piel perf. 3.m.sg. «å avskrive; forkaste» | מְקַדְּשׁוֹ m.sg.cstr. av מְקַדְּשׁוֹ «helligdom» + pron. suff. 3.m.sg. | חָמָה hifil perf. 3.m.sg. סָגַרְתָּ «å lukke (igjen)» | חָמָה f.pl.cstr. av חָמָה «mur» → v. 5 | נִתְּנוֹתָּ qal perf. 3.pl. «å gi»; 2,8 חָשַׁבְתָּ qal perf. 3.m.sg. «å tenke» | שָׁחַתְתָּ prep. לְ + hifil inf. cstr. «å ødelegge; å rive ned» | חָמָה → v. 7 | נָטָהּ qal perf. 3.m.sg. «å strekke ut» | חָמָה hifil perf. 3.m.sg. «å vende om» | מְבַלְעָהּ prep. מִן «fra» + בָּלַעַתְּ piel inf. «å fortære; å sluke» | חָמָה hifil imperf. 3.m.sg. «å sørge» | חָמָה (av חָמָה) «forskansning; voll» | חָמָה «mur» | חָמָה «sammen» | חָמָה pulal, perf. 3.m.sg. «å visne; å kollapse»; 2,9 חָמָה qal perf. 3.m.pl. «å synke» | חָמָה m.pl.cstr. av שָׁעַר «port» + pron. suff. 3.f.sg. | חָמָה piel perf. 3.m.sg. «å ødelegge» | חָמָה piel perf. 3.m.sg. «å



cstr.  $\sqrt{\text{vob}}$  «å vende om» |  $\text{שְׁבוּתָהּ}$  (qere) f.sg.cstr. av  $\text{שְׁבוּתָהּ}$  «lykke; skjebne» + pron. suff. 2.f.sg. |  $\text{וַיִּקְחוּ}$  qal imperf. cons. 3.m.pl.  $\sqrt{\text{zoh}}$  «å se» |  $\text{לָךְ}$  → innværende vers, over |  $\text{מִשְׁאוֹת}$  f.pl.cstr. av  $\text{מִשָּׂא}$  «orakel» |  $\text{שָׁנָא}$  «øgn» |  $\text{מִדּוּחִים}$  m.pl «forførelse(r)» (hapax, av  $\text{נָדַח}$  «å forføre; å friste»); **2,15**  $\text{סָפְקוּ}$  qal perf. 3.pl. ספק «å klappe» |  $\text{עָלֶיךָ}$  prep. על «over» + pron. suff. 2.f.sg. |  $\text{כַּפַּיִם}$  m.dual.abs. av  $\text{כַּף}$  «hånd» |  $\text{עָבְרִי}$  qal akt. part. m.pl.cstr.  $\sqrt{\text{gaf}}$  «å gå forbi; å gå over» |  $\text{וַיִּרְדָּה}$  «vei» |  $\text{שָׁרְקוּ}$  qal perf. 3.pl.  $\sqrt{\text{shrk}}$  «å plystre» |  $\text{וַיִּנְעֲנוּ}$  hifil imperf. cons. 3.m.pl.  $\sqrt{\text{nist}}$  «å riste» |  $\text{רֵאשָׁם}$  m.sg.cstr. av  $\text{רֵאשׁ}$  «hode» + pron. suff. 3.m.pl. |  $\text{עַל־}$  her: «på grunn av» |  $\text{הַזֹּאת}$  spørreart. הַ «mon?; om?» +  $\text{זֹאת}$  f.sg. påpekende pron. |  $\text{הַעִיר}$  «byen» |  $\text{שֵׁי־אֶמְרוּ}$  relativpartikkel  $\text{שֵׁי}$  «som» (tilsvarer  $\text{אֶשָּׂר}$ ) + qal imperf. 3.m.pl.  $\sqrt{\text{amr}}$  «å si» |  $\text{כִּלְיֹת}$  part. כִּ «lik» + f.sg.cstr. av  $\text{כָּלִיל}$  (adj.) «hel» |  $\text{יָפִי}$  m.sg.abs. «skjønnhet» |  $\text{מִשׁוֹשׁ}$  m.sg.abs. «fryd»; **2,16**  $\text{פָּצוּ}$  qal perf. 3.pl.  $\sqrt{\text{paz}}$  «å åpne» |  $\text{עָלֶיךָ}$  prep. על «over; mot» + pron. suff. 2.f.sg. |  $\text{פִּיֶהֶם}$  m.sg.cstr. פִּה «munn» + pron. suff. 3.m.pl. |  $\text{אֹיְבֶיךָ}$  m.pl.cstr.  $\text{אֹיֵב}$  «fiende» + pron. suff. 2.f.sg. |  $\text{שָׁרְקוּ}$  qal perf. 3.pl.  $\sqrt{\text{shrk}}$  «å plystre» |  $\text{וַיִּתְרַקְוּ}$  qal imperf. cons. 3.m.pl.  $\sqrt{\text{trk}}$  «å gnisse» |  $\text{שֵׁן}$  «tann» |  $\text{אָמְרוּ}$  qal perf. 3.pl. «å si» |  $\text{בְּלִעְנִי}$  piel perf. 1.pl.  $\sqrt{\text{lcn}}$  «å fortære; å sluke» + pron. suff. 1.sg. |  $\text{אֵךְ}$  emfatisk partikkel «ja!; virkelig!» |  $\text{זֶה}$  m.sg. påpekende pron. |  $\text{דָּגֵן}$  «dagen» |  $\text{שֵׁי־אֶקְוִינְהוּ}$  relativpartikkel  $\text{שֵׁי}$  «som» (tilsvarer  $\text{אֶשָּׂר}$ ) +  $\text{קוִינֵנוּ}$  piel perf. 1.pl.  $\sqrt{\text{qwn}}$  «å håpe» + pron. suff. 3.m.sg. |  $\text{מְצָאנוּ}$  qal perf. 1.pl. + pron. suff. 1.sg. |  $\text{רָאִינוּ}$  qal perf. 1.pl.  $\sqrt{\text{rwn}}$  «å se»; **2,17**  $\text{עָשָׂה}$  qal perf. 3.m.sg. «å gjøre» |  $\text{זָמַם}$  qal perf. 3.m.sg. «å ha til hensikt» |  $\text{בָּצַע}$  piel perf. 3.m.sg. «å kutte opp; å avslutte» |  $\text{אָמְרָהּ}$  f.sg.cstr. av  $\text{אָמַרָהּ}$  «ord» + pron. suff. 3.m.sg. |  $\text{צָנָה}$  piel perf. 3.m.sg.  $\sqrt{\text{cnh}}$  «å befale» |  $\text{מִימֵי־קֶדֶם}$  «fra fortids dager» |  $\text{הָרַס}$  qal perf. 3.m.sg. «å ødelegge» |  $\text{הָמַל}$  qal perf. 3.m.sg. (i betont stavelse, derav lang sistestavelse) «å ha medfølelse; å være nådig» |  $\text{וַיִּשְׂמַח}$  qal imperf. cons. 3.m.sg. «å glede seg» |  $\text{עָלֶיךָ}$  prep. על «over; mot» + pron. suff. 2.f.sg. |  $\text{אֹיֵב}$  «fiende» |  $\text{הַרִיִּם}$  hifil perf. 3.m.sg.  $\sqrt{\text{hrm}}$  «å være høy» |  $\text{קָרְוֹן}$  m.sg.cstr. av  $\text{קָרֹן}$  «horn» |  $\text{צָרֶיךָ}$  m.pl.cstr. av  $\text{צָר}$  «motstander» + pron. suff. 2.f.sg.; **2,18**  $\text{צָעַק}$  qal perf. (her sannsynligvis prekativ perfektum, «bønnepperfektum»<sup>18</sup>) 3.m.sg. «å rope ut» |  $\text{לִבָּם}$  m.sg.cstr. av  $\text{לֵב}$  «hjerne» + pron. suff. 3.m.pl. (jf. nynorsk: «deira») → v. 7–8 |  $\text{וַיִּרְדָּה}$  hifil imperativ f.sg.  $\sqrt{\text{rdh}}$  «å gå ned» |  $\text{כִּנְחַל}$  part. כִּ «lik» + m.sg.abs. נחל «bekk» |  $\text{דָּמְעָה}$  f.sg.abs. «tåre» |  $\text{יּוֹמָם}$  «om dagen» |  $\text{לַיְלָה}$  «natt» |  $\text{נֶקְתִּינְגְּסוֹרִים}$  «ikke» |  $\text{תִּתְּנֵנִי}$  qal jussiv 2.f.sg.  $\sqrt{\text{tnn}}$  «å gi» |  $\text{פּוֹנֵה}$  f.sg.cstr. av  $\text{פּוֹנֵה}$  (?) «hvile» (hapax) |  $\text{לְךָ}$  prep. לְ «til» + pron. suff. 2.f.sg. |  $\text{אֶל־תִּדְּמֵם}$  nektingsord «ikke» + qal jussiv 3.f.sg.  $\sqrt{\text{tdm}}$  «å være taus; å tie» |  $\text{עֵינֶיךָ}$  m.sg.cstr. av  $\text{עֵינַיִם}$  «øye» + pron. suff. 2.f.sg.; **2,19**  $\text{קוּמִי}$  qal imperativ f.sg.  $\sqrt{\text{qm}}$  «å reise seg; å stå» |  $\text{רַבִּי}$  polel imperativ f.sg.  $\sqrt{\text{rbi}}$

18 Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk*, §39 a; Waltke og O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 494–495; og Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 211–212, 423–424.

«å lovprise; å skrike» | לִילָה «natt» | ראשׁ m.sg.cstr. «hode», her: «begynnelse» | כּמִים | «å utøse» שׁפֶּרָה qal imperativ f.sg. | אֲשֶׁמִּוּרָה f.pl.abs. av אֲשֶׁמִּוּרָה «vakt» | מִים «vann» + לִבָּךְ m.sg.cstr. av לֵב «hjerte» + pron. suff. 2.f.sg. | נֹכַח part. «fremfor» | פָּנֵי m.pl.cstr. av פָּנִים «ansikt» | שְׁאֵי qal imperativ f.sg. | נִשְׂאָה «å løfte» | אֶלָּיו «til ham» | כּפִיךָ m.pl.cstr. av כָּף «hånd» + pron. suff. 2.f.sg. | נָפֵשׁ → v. 12 | עוֹלָלֶיךָ m.pl.cstr. av עוֹלֵל «barn» + pron. suff. 2.f.sg. | הַעֲטוּפִים best.art. + qal pass. part. m.pl.abs. | עֵטָרָה «å være svak» | בְּרֵעֵב prep. בָּ «på» + רֵעֵב «sult; hungersnød» | חִיצוֹת pl.abs. av חִיצָה «gate; det utenfor»; 2,20 | רֵאָה qal imperativ m.sg. | רֵאָה «å se» | קוּפְלָה kopula + hifil imperativ m.sg. | נִבְטָה «å se» | לְמִי prep. לְ «til; for» + מִי spørreord: «hvem?» | עוֹלֵלָתְךָ poel perf. 2.m.sg. | עֵלְלָה «å handle alvorlig med; å ramme med plage» og «å høste (nedfallsfrukt)» | סִלִּיךָ «om; dersom» | אֲשֶׁה qal imperf. 3.f.pl. / 2.f.pl. | אֲכַלְתֶּם «å spise» | נְשִׁים f.pl.abs. [sic!] av אִשָּׁה «kvinne» (merk: uregelm. plural) | פְּרִי מִן מִן m.pl.cstr. av פְּרִי «frukt» + pron. suff. 3.m.pl. Merk manglende samsvar mellom subjektet i verbet תֵּאכְלֶנָּה og pron. suff. i פְּרִי מִן, «deres frukt» | עֲלֵלֵי מִן m.pl.cstr. av עוֹלֵל «småbarn» | טְפִיחִים m.pl.abs. «friskt; sunt» (om spedbarn) (hapax, jf. v. 22) | הִרְגָה nifal imperf. 3.m.sg. | הִרְגָה «å drepe» | שָׁכַבְתִּי «å ligge» | שָׁכַבְתִּי qal perf. 3.m.sg. | וְנָבִיא → v. 6, 9 og 14; 2,21 | שָׁכַבְתִּי qal perf. 3.m.sg. | גַּתְּךָ f.pl.cstr. av גַּת «gate» | נֶעַר «gutt» | זָקֵן «gammel person; eldste» | בְּתוּלְתִי f.pl.cstr. av בְּתוּלָה «jomfru; ung kvinne» + pron. suff. 1.sg. | בְּחֹרִי m.sg.cstr. av בְּחֹר «ung mann; ungar» | נָפַלְתִּי qal perf. 3.m.sg. | נָפַלְתִּי «å falle ned» | בְּהֶרֶב prep. בָּ «på; ved» + חֶרֶב «sverd» | הִרְגָתְךָ qal perf. 2.m.sg. | הִרְגָתְךָ «å drepe» | פָּא דִּין (m.) vredes dag» | טְבַחְתָּ qal perf. 2.m.sg. | טְבַחְתָּ «å slakte» | הִמְלֵתְךָ qal perf. 2.m.sg. (pausalform) | הִמְלֵתְךָ «å ha medfølelse; å være nådig»; 2,22 | תִּקְרָא qal imperf. 3.f.sg. / 2.m.sg. | קְרָאָה «å rope» | מוֹעֵד «fastsatt tid; høytid; forsamlingssted» | מְגוּרֵי m.pl.cstr. av מְגוּרָה «hvilested», men MTs tekst er korrumpert. BHS foreslår מְגוּרֵי. Dette forslaget legger opp til en nominaldannelse av גָּרָה, «å trekke opp; å dra opp» (om et fangstnett eller fiskegarn)», det vil si omtrent «mine tilfangetakere» eller «mine fangevoktere». Alternativt er מְגוּרֵי en avledning av גוּר, som har tre hovedbetydninger: I) «å oppholde seg som fremmed; å være fremmed», det vil si «mine fremmede» (LXX har et gresk ord som knytter an til denne betydningen), II) «å angripe», det vil si «mine angripere», og III) «å frykte». Oversettelsen her legger til grunn at uttrykket מְסֻבִּיב er en variant av frasen מְסֻבִּיב «redsel fra alle kanter», som forekommer seks ganger utenom Klag 2,22 (Jer 6,25; 20,3.10; 46,5; 49,29; Sal 31,14). | מִן מְסֻבִּיב prep. מִן «fra» + מְסֻבִּיב «omkring» | אֶרֶץ m.sg.cstr. av אֶרֶץ «vrede» | פְּלִיטָה m.sg.abs. «flyktning» | שְׁרִידָה m.sg.cstr. «overlevende» | טְפִיחִי piel perf. 1.sg. | טְפַחְתִּי «å føde et sunt, friskt barn», jf. טְפִיחִים i v. 20 | קוּפְלָה kopula + hifil perf. 1.sg. av קוּפַל «å være stor» | אֲנִיבִי m.sg.cstr. av אֲנִיב «fiende» + pron. suff. 1.sg. | כָּלְתִי piel perf. 3.m.sg. av כָּלָה «å fullføre».



## 2.2 Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg

Klagesangene 2 blir til det *andre* diktet når man leser Klagesangene i et *synkront* perspektiv. Denne synsvinkelen er «flat». Det forholder seg til tekstoverflaten til Klagesangene, slik teksten er overlevert. Sett i et *synkront* perspektiv representerer Klag 2 enda et eksempel på alfabetdikt, altså det andre etter Klag 1.

Leser man Klagesangene i et *diakront* perspektiv, er Klag 2 kanskje det eldste klagediktet, slik det ble hevdet i underkapittel 0.10, «Komposisjonshistorie». Det er mulig å argumentere for at Klag 2 er det eldste diktet, forfattet ikke lang tid etter katastrofen som rammet Juda omkring 587 f.Kr.<sup>19</sup> På et noe senere tidspunkt ble både Klag 1 og Klag 4 diktet og lagt omkring Klag 2, slik at de tre sangene utgjorde 'ékâ-komposisjonen, det vil si diktene som begynner med spørreordet eller interjeksjonen 'ékâ (Klag 1,1; 2,1; 4,1).

Alfabetet strukturerer klagen i Klag 2. I likhet med den tredje og den fjerde sangen (Klag 3–4) legger også den andre sangen til grunn et alfabet med rekkefølgen *pê, 'ajin* og *šādê*. Til sammenlikning har Klag 1 rekkefølgen *'ajin, pê* og *šādê*, det vil si rekkefølgen som er vanlig i det hebraiske alfabetet.

I større grad enn den første sangen fremstår Klag 2 som en enetale, og mindre som et talekor eller en dialog. En talerstemme fører ordet i Klag 2,1–19. Denne taleren er anonym. Først i Klag 2,11–13 identifiserer han (?) seg som et «jeg» med følelser overfor og relasjoner til folk og by. Taleren skildrer sine egne reaksjoner på å se «sammenbruddet» (*šeber*) (Klag 2,11.13) til det han omtaler som «folket mitt», og på å ha sett barn omkomme i byens gater. Talerens respons er kroppslige reaksjoner: gråt, mageonde og oppkast (Klag 2,11). I tillegg henvender taleren seg direkte til datter Sion:

Hvilket vitnesbyrd om deg skal jeg avgi? Hva skal jeg likne deg med, datter Jerusalem?

Hva skal jeg sammenlikne og trøste deg med, jomfru, datter Sion?

For like stort som havet er sammenbruddet ditt. Hvem kan lege deg? (Klag 2,13)

19 Koenen, *Klagelieder (Threni)*, 36\*–46\*; Frevel, «Gott in der Krise»; og Frevel, *Klagelieder*, 36–50.

Taleren gir ikke noe svar på de første spørsmålene han stiller, men fastslår snarere at skaden til datter Sion er «like stort som havet». Konstateringen medfører at taleren stiller et nytt spørsmål, som han heller ikke besvarer: «Hvem kan lege deg?» Taleren snakker både *om* datter Sion i tredje person («hun», jf. Klag 2,1–12) og direkte *til* henne («du», jf. Klag 2,13–19).

I Klag 2,20–22 tar datter Sion selv ordet for første gang i sangen. Hun tar taleren på ordet, og følger den oppfordringen han kommer med i Klag 2,19: om å reise seg, skrike, øse ut sitt hjerte fremfor Jahve og løfte hendene. Datter Sion snakker direkte til Jahve i Klag 2,20–22. Hun stiller ham retoriske spørsmål og retter harde anklager mot ham: «Du drepte ... Du hugg ned. Du viste ikke medfølelse.» (Klag 2,21).

Jahve er svært nærværende på et språklig plan. Både det hebraiske uttrykket *ʾădōnāy* (ordrett: «mine herrer», men brukt om Jahve) og firebokstavsnavnet *JHWH* (gjengitt med «HERREN» i 2011-oversettelsen) forekommer syv ganger hver. I tillegg kommer de tilfellene hvor «du»/«din(e)» refererer til Jahve (Klag 2,20–22). Til tross for sitt språklige nærvær er Jahves egen stemme fullstendig fraværende i diktet.

I Klag 2,12.15–16 hører man imidlertid stemmen til tre andre aktører: «barn og spedbarn» (jf. Klag 2,11), de som går forbi på veien, og «alle fiendene» til datter Sion. Klagesangene 2,12 skildrer barna som døende mens de spør mødrene sine: «Hvor er korn og vin?» Den siste linjen i Klag 2,15 («Er dette byen om hvilken man sa 'fullkomment fager, en glede for hele jorden?») er sannsynligvis et sitat av hva de forbigående sier. Fiendene til datter Sion blir sitert på et utsagn som minner ikke så lite på Julius Cæsars berømte formulering «*Veni, vidi, vici*» («Jeg kom, jeg så, jeg beseiret») til Senatet: «Vi slukte! Ja, dette er dagen vi håpet på! Vi fant! Vi så!» (Klag 2,16)

Den andre sangen omtaler dessuten flere aktører – både mennesker og personifiserte gjenstander. Ingen av dem blir sitert på noe. Noen av dem innehar rollen som objekter for andres handlinger, andre er skyldig i alvorlig tjenesteforsømmelse: Prinsene som Jahve vanhelliger (Klag 2,2), kongen og prestene som Jahve avskyr (Klag 2,6), mur og skanse som Jahve ødelegger, som sørger og søker Jahve (Klag 2,7–8.18), profetene som ser løgn og bedrag og unnlater å avdekke skylden hennes (Klag 2,9.14), de eldste som tier (Klag 2,10), Jerusalems jomfruer som bøyer hodet

(Klag 2,10), og de døende barnas mødre som ikke kan hindre at barna omkommer (Klag 2,12).

## 2.3 Jeremia som fiktiv forfatter for den andre sangen (Klag 2) – og de øvrige sangene

Det er en rekke stilistiske og litterære forbindelser mellom Jeremiaboken og Klagesangene, fremfor alt i Klag 2 og Klag 3, men også i Klag 1 og Klag 4.

I underkapittel 0.6, «Forfatterspørsmålet i tradisjonen og i bibelforskningen», så vi at det er lang tradisjon i Klagesangenes resepsjonshistorie for å identifisere Klagesangenes forfatter med profeten Jeremia. Vi så også at det er vektige argumenter *mot* at profeten Jeremia (eller snarere Jeremiabokens forfatter[e]) også forfattet Klagesangene. I tillegg så vi at vi bør anta at Klagesangene har flere enn én forfatter.

Samtidig er det flere forhold som knytter Klagesangene tett opp mot Jeremiaboken. Forholdene omfatter både overordnede, stilistiske grep og ord-til-ord-likheter så påfallende at de neppe kan ha vært tilfeldige. Vi skal se på konkrete eksempler senere i dette kapitlet. Når man leser Klagesangene og Jeremiaboken i sammenheng innenfor rammen av Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet, maner forbindelsene mellom dem frem en identitet på den anonyme taleren i Klag 1–2 og jeg-personen i Klag 3. I lys av Jeremiaboken fremstår den anonyme taleren i Klag 1–2 og Klag 4 og «mannen» i Klag 3 som profeten Jeremia. Christian Frevel gir flere eksempler.<sup>20</sup>

Mange avsnitt i Jeremiaboken har strukturelle likheter med Klagesangene. I Jer 4,19–22; 10,19–21 opptrer et Jerusalem personifisert som en kvinne som snakker, og som får svar fra en mannlig stemme. En tilsvarende veksling mellom stemmer kjennetegner særlig Klag 1 og delvis også Klag 2.

Videre forteller Jer 37,16; 38,6–13 (jf. Jer 18,20.22) at Jeremia ble kastet ned i en brønn. «Mannen» i Klag 3,53 klager over at «de stengte meg ned i brønnen og kastet stein på meg».

<sup>20</sup> Frevel, *Klagelieder*, 16–17.

Dessuten likner profetens klage i Jer 8,18–23 (i 2011-oversettelsen: Jer 8,18–9,1) på den anonyme talerens klage i Klag 2,11–19 og klagen til «mannen» i Klag 3,48. For det første identifiserer profeten seg ifølge Jer 8,21 med folket. Han er nedbrutt (*š-b-r*) på grunn av «sammenbruddet» (*šeber*) til «datteren, folket mitts» (*bat-‘ammî*). I Klag 2 forteller den anonyme taleren om sorgreaksjonen som rammet ham på grunn av «sammenbruddet» (*šeber*) til «datteren, folket mitt» (*bat-‘ammî*) (Klag 2,11). For det andre retter både Jer 8,23 (i 2011-oversettelsen: Jer 9,1) og Klag 2,11–12.18; 3,48 søkelyset på overflod av «tårer» (*dim‘â*). For det tredje knytter både Jer 8,23 (i 2011-oversettelsen: Jer 9,1) og Klag 2,11–12 bakgrunnen for klagen til ordet «nedhugging; nedslakting» (*hālāl*). Med ett unntak (Jes 22,4) bruker Bibelen uttrykket «datteren, folket mitt» (*bat-‘ammî*) bare i Jeremiaboken (ni ganger: Jer 4,11; 6,26; 8,11.19.21–23; 9,6; 14,17) og i Klagesangene (fem ganger: Klag 2,11; 3,48; 4,3.6.10).

I tillegg møter vi i Jer 4,19; 8,18 en profet som lar klagen over Jerusalem få kroppslige uttrykk, blant annet med påstanden «hjertet mitt er sykt». Den samme formuleringen bruker datter Sion i Klag 1,22 og det kollektive «vi» i Klag 5,17.

Jer 14,17 skildrer hvordan Jeremia oppfordrer øynene sine til å la tårene strømme ned dag og natt fordi «jomfruen, datteren, mitt folk» ble påført et voldsomt «sammenbrudd» (*šeber*). I Klag 2,18 oppfordrer taleren datter Sion til å gjøre det samme: å la tårer strømme ned fra øynene. I Klag 3,48 forteller også «mannen» at han lar tårer strømme ned fra øynene dag og natt på grunn av «sammenbruddet» (*šeber*) til folket.

Frevel peker dessuten på likheter mellom Jer 14,2 og Klag 2,9, Jer 5,31 og Klag 2,14, Jer 6,25 og Klag 2,22, Jer 20,7 og Klag 3,14 og Jer 2,36 og Klag 4,17. Jeg vil særlig trekke frem anklagen mot løgnprofeter – profeter som ser «løgn og bedrag» (*šāw’ wātāpēl*) – og «løgnaktige og forførende orakler» (*mas’ōt šāw’ ūmaddūhīm*) i Klag 2,14 (jf. 2,9). Jeremiaboken har en forkjærlighet for dette temaet (jf. Jer 14,14; 20,6; 23,14.25–26; 27,10.14–16; 28,15; 29,9.21.31).

I lys av den rollen Jeremia-tradisjonen trolig hadde i de miljøene som frembrakte Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet, er det ikke overraskende at forfatter(ne) av Klagesangene hadde et ideal om å etterlikne det litterære et som tradisjonen tilskrev profeten. Profeten

Jeremia var neppe Klagesangenes historiske forfatter. Likevel skaper Klagesangene – lest i kontekst av Jeremiaboken – det inntrykket at forfatterne målrettet knyttet klagediktene til Jeremia. Kanskje forsøkte dikterne bak Klagesangene å få den anonyme taleren (Klag 1–2) og «mannen» (Klag 3) til å fremstå som Jeremia. De ville at leserne skulle oppleve at det var profeten som var forfatteren av Klagesangene.

I antikken var det et etablert, allment akseptert litterært ideal at en forfatter etterliknet litterære verk som allerede var i omløp, og som hadde normativ status. Det greske ordet for dette fenomenet er *mímēsis*, og det latinske ordet er *imitatio*. Blant annet ble Homers diktning gjenstand for litterær etterlikning. For å forstå forestillingene knyttet til allerede etablert litteratur og produksjon av ny litteratur kan vi bruke en vannmetafor. I den skriftkulturen som blant andre judeerne var del av, forestilte man seg bøker som strømmer med levende vann (jf. Sir 34,25–43).<sup>21</sup> En judeisk forfatter var ikke opptatt av moderne begreper som autenticitet, originalitet og opphavsrett.<sup>22</sup> Man kunne avlede «vann» (litterære temaer, formuleringer og så videre) som strømte fra én kilde, og kanalisere det inn i nye litterære tekster som oppsto.

At Jeremia-tradisjonen skulle bli en viktig inspirasjon for Klagesangene, er forståelig. Ifølge tradisjonen opplevde profeten Jeremia selv den babylonske krisen. I tillegg viser den tidlige resepsjonshistorien som vi finner spor av i Bibelens yngre bøker, at Jeremiaboken (i en eller annen versjon, tilskrevet profeten Jeremia) hadde en normativ, mønsterdannende rolle. Profetiene om at det babylonske eksilet skulle vare i 70 år (Jer 25,11–12; 29,10), preget fortellingen Bibelen gir av Judas historie i det sjettede århundre f.Kr. Bibelen byr på en grunnfortelling om at judeerne ble tvunget til å reise i eksil til Babel, etterfulgt av en periode med tilbakevending til Juda og gjenoppbygging av Jerusalem og templet der.<sup>23</sup> Dessuten blir Jeremias profetier gjenstand for «guddommelig eksegese» i Danielboken

21 Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 9–26, jf. Eva Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity* (New York: Oxford University Press, 2016), 86–113.

22 Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, 27–49, særlig 47–48.

23 Til denne tematikken, se Gard Granerød, «Canon and Archive: Yahwism in Elephantine and Āl-Yāhūdu as a Challenge to the Canonical History of Judean Religion in the Persian Period», *JBL* 138 (2019): 345–364 (348–351, 364).

og Sakarjaboken, som begge hevder at engler kom med den autoritative fortolkningen av hva som menes med «70 år» (Dan 9,2.24; Sak 1,12, jf. 7,5). Andre Krønikebok 36,19–20 fremstiller lengden på judeernes eksil frem til persernes maktovertakelse som i overensstemmelse med Jeremias profetier: 70 år. Dessuten tolker både 2 Krøn 36,21 og Esra 1,1 perserkongen Kyros' kunngjøring om at judeerne skulle vende tilbake og bygge opp Jahves hus, som en oppfyllelse av en Jeremia-profeti.

## 2.4 Klage over ødeleggelse, sammenbrudd, gudsnærvær eller -fravær og krigermetaforer

Det er 224 ulike hebraiske ord representert i den andre sangen, inkludert konjunksjoner og partikler. Man kan si mye om tendensen i diktet ved å skride matematisk til verks og rangere de ordene som forekommer hyppigst. Blant disse er ordet «fiende» (*ōjēb*) med syv forekomster (Klag 2,3–5.7.16–17.22). Et annet ord som setter sitt preg, er ordet «vrede» (*ʿap*) med seks belegg (Klag 2,1 [to ganger].3.6.21–22). I hvert tilfelle er «vrede» kvalifisert som Jahves, «hans» eller «din» vrede. Ytterligere et ord som setter preg, er verbet «å sluke» (*b-l-ʿpiel*), i den fiendtlige, destruktive betydningen «å ødelegge», med fem belegg (Klag 2,2.5 [to ganger].8.16). «Å sluke» (*b-l-ʿpiel*) er verbet som forekommer hyppigst i Klag 2. Til sammenlikning besittes andreplassen på listen over de hyppigst forekommende verbene av «å øse ut» (*š-p-k*) med fire belegg (Klag 2,4.11–12.19). På en delt tredjeplass med tre belegg finner man flere verb: «å rive ned» (*š-h-t*) (Klag 2,5–6.8), «å si» (*ʿ-ṁ-r*) (Klag 2,12.15–16), «å drepe» (*h-r-g*) (Klag 2,4.20–21) og negerte former av «å vise medfølelse» (*h-m-l*) (Klag 2,2.17.21).

Oversikten viser at ord som refererer til ødeleggelse, dominerer den andre sangen. Dette inntrykket kan man underbygge ytterligere når man lister opp utvalgte substantiver og verb som har bare to eller færre forekomster:

- «å kaste ned» (*š-l-k*; Klag 2,1)
- «å ødelegge» (*h-r-s*; Klag 2,2.17)
- «å brenne» (*b-ʿ-r*; Klag 2,3)
- «å fortære» (*ʿ-k-l*; Klag 2,3)

- «ild» som Jahve antenner (‘eš, Klag 2,3–4)
- «å spenne en bue» (*d-r-k + kešet*; Klag 2,4)
- «å ødelegge» (*h-m-s*; Klag 2,6)
- «å knuse» (‘*b-d*, piel; Klag 2,9)
- «å bryte i stykker» (*š-b-r*, piel; Klag 2,9)
- «sammenbrudd» (*šeber*; Klag 2,11.13, jf. verbet *š-b-r* i Klag 2,9)
- «å omkomme» (‘*t-p*) med referanse til «barn» (Klag 2,11–12)
- «å hugge ned» (*t-b-h*; Klag 2,21)
- «å gjøre ende på» (*k-l-h* piel; Klag 2,22, jf. det samme verbet i Klag 2,11, der det inngår i det uoversettelige uttrykket jeg oversetter til «øynene mine sluknet i tårer»)

På samme tid viser ordstatistikken at ordet «datter» (*bat*) er det substantivet som forekommer hyppigst, med tolv forekomster. Det finnes seks belegg av sammensetningen «datter Sion» (*bat-šijjôn*) (Klag 2,1.4.8.10.13.18). Ellers forekommer *bat* i sammensetningen «datter Juda» (*bat jəhûdâ*) (Klag 2,2.5), «datter(en) Jerusalem» (*habbat ... / bat jərûšālam*) (Klag 2,13.15), «datteren, folket mitt» (*bat-‘ammî*) (Klag 2,11) og «øyeplet ditt» (*bat-‘ênêk*, ordrett: «ditt øyes datter») (Klag 2,18). Sion er direkte og indirekte berørt av ødeleggesverbene. Ordet «Israel» (*jišrā’ēl*) forekommer tre ganger (Klag 2,1.3.5), mens «Jakob» (*ja’ăqōb*) forekommer to ganger (Klag 2,2–3). Med andre ord: På samme tid som ødeleggesverb dominerer den andre sangen, står også Sion, Jerusalem og Israel sentralt.

Det er relevant å undersøke hvem som er henholdsvis subjekt og objekt for ødeleggesverbene. Ødeleggesverbet «å sluke» (*b-l-‘* piel) har Jahve som grammatisk subjekt i fire av fem forekomster (Klag 2,2.5 [to ganger].8). I ett tilfelle er Sions fiender subjekt for «å sluke» (Klag 2,16). Gjenstandene som Jahve sluker, er «Jakobs beitemarker» (*nə’ôt ja’ăqōb*) (Klag 2,2), «Israel» (Klag 2,5) og «palassene hennes» (*‘armənôtêhā*) (Klag 2,5).

Verbet «å øse ut» (*š-p-k*) forekommer fire ganger (Klag 2,4.11–12.19). I ett tilfelle har verbet «Jahve» som grammatisk subjekt og Jahves «vrede» som objekt (Klag 2,4).<sup>24</sup>

24 I et annet tilfelle er det taleren som har «øst ut» leveren sin (omskrivning for galle eller magesyre?; Klag 2,11). I et tredje tilfelle er det snakk om livet til småbarn som renner ut (Klag 2,12). I det fjerde tilfellet oppfordrer taleren datter Sion til å øse ut hjertet sitt som vann fremfor Jahve (Klag 2,19).

Verbet «å rive ned» (*š-h-t*) har utelukkende «Jahve» som subjekt. Jahve river ned «festingene sine»,<sup>25</sup> «forsamlingsstedet sitt» (*mô'ădô*) (Klag 2,6) og «muren til datter Sion» (*hōmat bat-šijjôn*).

Ifølge Klag 2,1 er det Jahve som «kastet ned» (*š-l-k*) «Israels pryd» (*tip'eret jisrā'ēl*). Verbet *h-r-s* («å ødelegge») har «Jahve» som subjekt og, i ett av de to tilfellene, «festningene til datter Sion» som objekt (Klag 2,17, jf. 2,2). Ifølge Klag 2,3 antente Jahve en «flammende ild» (*'ēš lehābâ*) som «fortærte» (*'-k-l*) omkring i Jakob. Det er Jahve som «ødela» (*h-m-s*) «sin hytte», ifølge Klag 2,6. Jahve er også subjekt for verbene «å knuse» (*'-b-d piel*) og «å bryte i stykker» (*š-b-r piel*) i Klag 2,9, der objektet for Jahves destruktive handlinger er «bjelkene hennes» (*bəriḥēhā*). I den andre sangens nest siste strofe retter datter Sion følgende anklage mot Jahve: «Du drepte på dagen for din vrede. Du hugg ned. Du viste ikke medfølelse.» (Klag 2,21). I Klag 2,2.4.17 hevder også stemmen til taleren at Jahve «drepte» (*h-r-g*), og at han ikke viste medfølelse (*lō' hāmāl*).

I lys av Jahves allestedsnærvær i de destruktive gjerningene overfor Sion er det påfallende at «fienden» relativt sjelden er subjekt for ødeleggesverb. Forutsatt at «fienden min» i Klag 2,22 sikter til en politisk-militær fiende (og ikke Jahve), utfører han i det minste én ugjerning overfor datter Sion: «Hva jeg fødte og fødte opp, gjorde fienden min ende på.»

Med andre ord: Aktøren som utfører ødeleggelse, er Jahve. Det som Jahve ødelegger, er fremfor alt ting som er knyttet til statsforvaltning, forsvar, by og tempel. Ordene «Jahve» og «Adonaj» forekommer 14 ganger i Klag 2. Direkte og indirekte er det «datter Sion» «datter Juda» eller «datter Jerusalem» (som forekommer elleve ganger), «Israel» (som forekommer tre ganger) og «Jakob» (som forekommer to ganger) som er offeret.

## 2.5 Sion-teologi som bakteppe

Det teologiske bakteppet for Klag 2 er hva bibelforskningen omtaler som Sion-teologien, eller mer korrekt, en Sion-teologi som er negert og snudd på hodet. Begrepet Sion-teologi er en moderne abstraksjon som bare

25 Det er uklart om pronomensuffikset i *mibšārāj* (Klag 2,5) referer til Jahve (det vil si Jahves egne festninger) eller et mannlig Israel.



forekommer i bibelfaglig litteratur. Det fungerer som et nokså løst paraplybegrep som omfatter flere nært forbundne teologiske temaer. Felles er at de fremholder gudsfjellet Sion og Jerusalem-templet som geografisk og konseptuelt sentrum for Jahves gjerning som konge.

Kildene til Sion-teologi i Bibelen er mangfoldige med tanke på sjanger, alder og delvis også tematikk. Sion-teologiske forestillinger opptrer fremfor alt i profetlitteraturen og Salmenes bok.

En viktig salmegruppe er de såkalte Sion-salmene, som har nettopp Sion som tema (Sal 46; 48; 76; 84; 87).<sup>26</sup> Sion-salmene kretser omkring tanken om Sion som Jahves bolig, som verdens sentrum, og som det stedet der Jahves nærvær beseirer kaoskreftene og fiendene. Denne tematiske oppmerksomheten på Jahve som konge henger dessuten tett sammen med de såkalte tronstigningssalmene (også omtalt som *Jahve mālak*-salmene, det vil si Sal 47; 93; 96–99). Tronstigningssalmene er lovprisninger av Jahve som *er* – eller kanskje heller (*igjen*) *har blitt* – konge. Også prosesjonssalmer (bl.a. Sal 15; 24) som skildrer eller akkompagnerer et inntog i templet eller Sion, er uttrykk for Sion-teologi (Sal 15; 24). Det samme gjelder valfartssalmene («sangene ved festreisene») i Sal 120–134.

Kildene omtalt over knytter de Sion-teologiske forestillingene tett sammen med det templet i Jerusalem som Bibelens fortellende tekster sporer tilbake til David og Salomo (jf. 2 Sam 5–7; 1 Kong 5–8), og som babylonerne ødela omkring 587 f.Kr. Det var blant annet i dette templet at profeten Jesaja hevder han så Jahve sitte på en høy og opphøyd trone (Jes 6,1). Blant de andre Sion-teologiske tekstene i profetlitteraturen finner vi tekstene som handler om folkeslagene som skal strømme til Jahves tempelberg i de siste dager (f.eks. Jes 2,2–4; Mi 4,1–4).

Bibeltekstene som uttrykker Sion-teologi, stammer fra ulike epoker i Israels historie. I den formen de har blitt overlevert i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet, stammer flere av dem fra den siste halvdel av det førkristne årtusen, det vil si fra babylonsk, persisk og hellenistisk periode, men Sion-teologien ble neppe oppfunnet i denne perioden.

---

26 For en analyse av Sal 46 (en Sion-salme), se Magnar Kartveit, «Sionssalmar – Salme 46», i *Det gamle testamentet: Analyse av tekstar i utval*, red. Magnar Kartveit (Oslo: Samlaget, 2003), 359–368.

Flere av Sion-salmene omtalt over overlapper med en gruppe salmer som har til felles den hebraiske overskriften *libnê-qōrah*, det vil si en overskrift som tilskriver dem Korahs presteslekt (Sal 42; 44–49; 84–85; 87–88). Noen av Korah-salmene ser ut til å speile historiske erfaringer av den typen som også Klagesangene gjenspeiler. For eksempel forutsetter Sal 85 en nasjonal krise, kanskje nærmere bestemt Judas babylonske krise på 500-tallet f.Kr. Også den overleverte formen til Sal 84 er det forholdet som peker i retning av en relativt sen datering. Saligprisningene (Sal 84,5–6) gir salmen et visdomsteologisk preg. Bibelens visdomsteologi blir ofte regnet som et relativt ungt fenomen. Dessuten retter Sal 84 søkelyset mot enkeltindividets fromhet, og salmen trekker opp et skille internt i gudsfolket mellom rettferdige og urettferdige (jf. Sal 84,11–12). Sistnevnte regnes av forskere som tegn på en relativt sen datering. Til tross for dette er ikke de korahittiske Sion-salmene nødvendigvis unge. Det er mer sannsynlig at tilordningen av mange av dem til Korah-sønnene er resultatet av redaksjonelle bearbejdelser i den perioden Salmenes bok vokste frem. Flere gamle tradisjonstekster ble redigert sammen til det som etter hvert skulle bli Salmenes bok.

Den enheten mellom Jerusalem og Jahve som Bibelens Sion-teologiske tekster uttrykker, samsvarer et stykke på vei med en forestilling som man finner arkeologisk belagt i Khirbet Beit Lei-innskriften.<sup>27</sup> Innskriften er fra en grav i Khirbet Beit Lei, et arkeologisk funnsted i det jødiske lavlandet, omtrent syv kilometer øst for Lakisj. Innskriften knytter guden Jahve tett til Jerusalem. Den stammer kanskje fra 700- eller 600-tallet f.Kr., altså fra perioden før eller samtidig med at befolkningen i Juda opplevde den babylonske krisen som førte til tap av kongedømmet og ødeleggelsen av Jerusalem og templet. Det har også blitt argumentert for at innskriften er noe yngre (fra persisk periode). Én mulig oversettelse er

27 Graham I. Davies et al., *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 89, tekst nr. 15.00. Se også Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches* (London: Continuum, 2001), 417–427; Martin Leuenberger, «Jhwh, »der Gott Jerusalems« (Innschrift aus H̱irbet Bet Layy 1,2): Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive», *EvT* 74 (2014): 245–260; og Gard Granerød, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period: Studies in the Religion and Society of the Judaean Community at Elephantine*, BZAW 488 (Berlin: De Gruyter, 2016), 331–332.

«Jahve er hele landets gud, fjellene i Juda tilhører Jerusalems gud» (basert på en tolkning av den hebraiske innskriften som gir følgende hebraiske tekst: *JHWH 'lhj kl h'rš hrj jhwdh l'lhj jršlm*). Denne tolkningen innebærer at personen som skrev innskriften, dyrket Jahve som skytsgud for Juda og Jerusalem. Tolket på denne måten fremstår innskriften som en trosbekjennelse til Jahve, med et geografisk sentrum: Juda og Jerusalem.

Sion-teologien fikk god drahjelp til sin utbredelse av Assyrreriket på 700-tallet f.Kr. Mens assyrerne underla seg Israel (Judas nabo i nord), deporterte mange israelitter og ødela hovedstaden Samaria årene rundt 722 f.Kr., ble Judas hovedstad Jerusalem forskånet. Noe senere angrep Sanherib byene i Juda og beleiret Jerusalem (2 Kong 18,13–19,37; Jes 36–37; 2 Krøn 32,1–23). I sin egen beretning om beleiringen av Jerusalem skriver Sanherib følgende om Juda-kongen Hiskia: «Himself I made a prisoner in Jerusalem, his royal residence, like a bird in a cage.»<sup>28</sup> Ifølge Bibelens versjon avbrøt assyrerne beleiringen av Jerusalem fordi Jahves engel slo i hjel 185 000 assyriske soldater. Det at assyrerne avbrøt beleiringen av Jerusalem i 701 f.Kr. – og kanskje særlig at man forsto denne handlingen som resultatet av Jahves inngripen – bidro til å styrke de allerede etablerte Sion-teologiske forestillingene om Jahve som byens skytsgud. Dermed er Sion-teologien eldre enn den assyriske krisen. Tryggve Mettinger kopler Sion-teologiske forestillinger til Jerusalem-templet, som han sporer tilbake til 1000–900-tallet f.Kr., og ikke primært til den assyriske krisen.<sup>29</sup> Antti Laato sporer sågar røttene til Sion-teologien enda lenger tilbake i tid: til religiøse forestillinger knyttet til syrisk-kanaaneiske guder i det andre årtusen f.Kr.<sup>30</sup> Vi skal nøye oss med å påpeke at Sion-teologi ikke var en monolittisk størrelse. Tvert imot endret den seg over tid. Corinna Körting omtaler den som en magnet for teologiske konsepsjoner.<sup>31</sup>

Flere overlappende teologiske temaer og motiver befinner seg under paraplybegrepet Sion-teologi. Utgangspunktet er likevel at Sion blir forstått som det stedet der Jahve bor og er nærværende. Sion er stedet hvorfra

28 Sitert etter ANET: 288.

29 Tryggve N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, ConBOT 18 (Lund: Gleerup, 1982), 37.

30 Antti Laato, *The Origin of Israelite Zion Theology*, LHBOTS 661 (London: T&T Clark, 2018).

31 Corinna Körting, *Zion in den Psalmen*, FAT 48 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 225–226.

Jahve utøver sin gjerning som konge, og der han har sin trone. Atskillige tekster uttrykker forestillinger om at Jahve er konge (*melek*, «konge» eller verbrotten *m-l-k*, «å være konge») på Sion.<sup>32</sup> Jahve har sin trone i templet (jf. *j-š-b*, «å sitte» og *kissé'*, «trone».)<sup>33</sup> I enkelte av tekstene er kjerubtronen og paktkisten symboler på Jahves nærvær som konge. Kjerubtronen finner man omtalt i formuleringen *JHWH šabā'ôt jōšeb hakkərübîm*, «Jahve šabā'ôt, kjerubtroneren» eller «Jahve šabā'ôt, han som troner over kjerubene».<sup>34</sup> Bakgrunnen for formuleringen «kjerubtroneren» finner man blant annet i beskrivelsen av Det aller helligste i Jerusalem-templet. Ifølge 1 Kong 6,23–28 lagde kong Salomo kjeruber som han plasserte i det innerste rommet, Det aller helligste. En kjerub er et zoomorft blandingsvesen med vinger. Man finner beskrivelser av utseendet til kjeruber i blant annet 1 Mos 3,24 og Esek 10. Kjerubene i Jerusalem-templet var ifølge 1 Kong 6 ti alen høye, og rommet de sto i, var 20 alen høyt. Med andre ord var kjerubene dominerende i det rommet der de var plassert. Parallellversjonen av fortellingen i 1 Kong 6 står i 2 Krøn 3,10–14, som er del av det såkalte kronistiske historieverket, og som er bygd på Samuels- og Kongebøkene (Det deuteronomistiske historieverket).<sup>35</sup> 2 Krøn 3,10–14 hevder at kjerubparet sto oppreist på føttene sine «i Det aller helligste huset» (*bəbêt-qōdeš haq-qōdāšîm*) (1 Krøn 3,10), side om side, med ansiktene vendt mot «huset» (*habbājit*) (1 Krøn 3,13), det vil si den tilstøtende tempelhallen («Det hellige»). Etter 2 Krøn 3,12 å dømme var de innerste, tilstøtende vingene til kjerubparet sammenføyd slik at de til sammen dannet en tronstol. I det gamle Midtøsten er slike kjerubtroner belagt i flere ikonografiske fremstillinger av konger eller guder som sitter på sin trone (se illustrasjon 2.1).<sup>36</sup> De Sion-teologiske forestillingene belagt i Bibelen, legger til grunn at kjerubtronen tilhørte Jahve eller hans «herlighet» (*kābôd*).<sup>37</sup> Noen tekster som omhandler kjerubtronen, snakker også om en «kiste» (*'ārôn*; også

32 2 Mos 15,18; Jes 24,33; 33,22; 52,7; Jer 8,19; Mi 4,7; Sef 3,15; Sak 14,9; 16,17; Sal 10,16; 48,3; 68,25; 74,12; 84,4; 93,1; 95,3; 96,10; 97,1; 99,1.4; 146,10; 149,2.

33 Jes 6,1; 66,1; Jer 3,17; 17,12; Esek 1,26; Sal 9,5.8; 47,9; 89,15; 93,2.

34 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; jf. 2 Kong 19,15; Jes 37,16; Sal 82,2; 99,1; 1 Krøn 13,6.

35 Se f.eks. Kartveit, «Innleiing til Første og Andre Krønikebok».

36 Se f.eks. illustrasjonene i Mettinger, *Dethronement of Sabaoth*, 21–22, fig. 1–3.

37 Se f.eks. Esek 9,3; 10,1–5.

«Jahves paktkiste», *’ārôn bərit JHWH*).<sup>38</sup> Ikonografiske kilder fra det gamle Midtøsten gjør det nærliggende å anta at kisten fungerte som en fotskammel for kjerubtronen. Første Krønikebok 28,2 bruker begrepet «fotskammel» (*hādōm*) som et parallellbegrep til Jahves paktkiste.<sup>39</sup> Et knippe tekster refererer trolig til paktkisten med bruken ordet «fotskammel» (Sal 99,5; 132,7). I Esek 43,7 omtaler Jahve templet som «stedet for min trone og stedet for mine fotsåler».



**Illustrasjon 2.1.** Plakett av elfenben som viser en konge som troner på en kjerubtrone, fra ca. 1350–1150 f.Kr., funnet i Megiddo, nå i Israel Museum i Jerusalem. Foto: ukjent, via Wikimedia Commons. Opphavsrett: CC-PD 1.0

Flere bibeltekster fremstiller Jahves kongegjerning ved å bruke kjerubtronen og paktkisten i templet som materielle symboler for kongsmyndigheten. En del tekster som fremstiller Jahve som konge på Sion, bruker også uttrykket *JHWH šəbā’ôt*, det vil si «hærers Jahve» (jf. 2011-oversettelsen: «HERREN over hærskaene»). I noen tekster refererer *šəbā’ôt* («hærer») til de semiguddommelige vesenene som Jahve omgir seg med, hans hoff eller kongelige følge (se f.eks. 1 Kong 22,19; Jes 6,3,5; jf. også Job 1,6–12 [som riktignok bruker «gudesønner», *bənê hā’ēlōhīm*, om Jahves hoff]). En annen betydningsnyanse finner vi i de tekstene som omtaler himmellegemene sol, måne og stjerner som «himmelens hær» (*šəbā haššamajīm*) (5 Mos 4,19; 17,3; 2 Kong 23,5; Jer 8,2). Ifølge 2 Kong 21,3 og Jer 8,2 samt Jer 19,13 med flere dyrket flere judeiske konger «himmelens hær» som guder. Ifølge 2 Kong 21,5 var det til og med altre for «himmelens hær»

38 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 1 Krøn 13,6, jf. 1 Kong 8,6–7.

39 Konjunksjonen *waw*, som i 1 Krøn 28,2 innleder frasen *wəlahādōm raglê ’ēlōhênû*, er en eksplikativ, forklarende *waw*. Følgelig betegner «Jahves paktkiste» og «fotskammelen til vår Gud» én og samme gjenstand.

i Jerusalem-templet, andre som kong Josjia ifølge 2 Kong 23,4–5 fjernet. Salmenes bok 103,19–21 sidestiller «Jahves hærer» med hans «engler», «de kraftige kjempene» og hans «[himmelske] tjenerne». I alle tilfeller er deres viktigste oppgave å lovprise Jahve.

Samtidig som Sion var Jahves kongesete, var det også det stedet der grensene mellom det dennesidige og det hinsidige var slettet. Jerusalem-templet var stedet for enheten mellom himmel og jord. Enheten mellom Sion og himmelen gjør at det ikke er noen motsetning mellom at Jahve kommer til unnsetning fra helligdommen (jf. Sal 20,3), fra Sion (jf. Sal 20,3) eller fra himmelen (jf. Sal 20,7). Jahve er nærværende som konge i sitt tempel (*hêkāl*) samtidig som han har sin «trone» (*kissê*) i himmelen (Sal 11,4). Tilsvarende er det heller ingen motsetning mellom Sion som stedet der Jahve er nærværende, og Sion som stedet der Jahve åpenbarer seg for sitt folk og dets fiender. Jesaja 31,4 forteller at Jahve skal «stige ned» (*j-r-d*) og kjempe «på» (eventuelt «mot»<sup>40</sup>) Sions fjell.

Jahves nærvær som konge på Sion får estetiske følger. Salmenes bok 50,2 forteller om hvor «fager» (*j-p-h*) Sion er. Sion er fager også i Sal 48,3, som føyer til at stedet er en «glede» (*māšôš*) for hele jorden:

Fagert og høyt, en glede for hele jorden er Sionfjellet lengst i nord, den store kongens by. (Sal 48,3 i 2011-oversettelsen, jf. Jer 49,25; Esek 16,14; 24,25; Jes 65,18; 66,10)

En viktig tanke i Sion-teologien er at byen er uinntakelig ettersom Jahve befinner seg i dens midte. Jahve forsvaret sin egen by. De som bor der, trenger ikke å frykte (Sal 46,2–8; 48,1.4–9; 65,2.7–8; 76,4). Byen han selv grunnla, elsker han også mest (Sal 87,1–2). Som Jahves bolig er Sion svært fruktbar, med rikelig tilgang til vann.

En dimensjon ved Sion-teologien er at Sion er et sted som er assosiert med rettferdighet (jf. Sal 48,10–11). Likeledes viser prosesjonssalmene at rettferdighet ideelt skal kjennetegne mennesker som søker Jahve på hans hellige fjell (Sal 15; 24,3–6). Denne dimensjonen ved Sion-teologien

---

<sup>40</sup> 2011-oversettelsen forstår det hebraiske uttrykket *lišbō' 'al-har-šijjôn* som «å stride mot Sions fjell». Imidlertid taler nærkonteksten i Jes 31 for at Jahve griper inn til forsvar *for*, ikke med aggresjon *mot*, Sion.

er bakgrunn for kritikk av Jerusalem og byens ledende grupper i flere av profetektene (Jes 1,23; Mi 3,10–11; Hab 2,12).

Sion-teologien danner det teologiske bakteppet for Klag 2. I Klag 2 finner vi en Sion-teologi som er negert og snudd på hodet. Klagesangene 2 er dessuten et viktig argument for at Sion-teologiske forestillinger var en integrert del av tempelteologien i Jerusalem før 587 f.Kr. Den akrostiske formen gjorde trolig Klag 2 immun mot senere endringer. Alfabetmønstrer fikserte og låste hovedstrukturen i så vel dette som i de andre alfabetdiktene. Klagesangene 2 inneholder slik sett en tidskapsel med tekst som er «frossen og konserveret». Den andre sangen argumenterer verken for eller mot Sion-teologiske forestillinger. Derimot *forutsetter* sangen slike forestillinger – og snur dem på hodet. Jahves nærvær skaper ikke fruktbarhet og beskyttelse, men fordervelse og død.

Én av sidene ved Sion-teologien er at Sion og templet er stedet der Jahve bor og er nærværende som konge. Allerede i den andre sangens åpningsstrofe (Klag 2,1) finner vi en reversering av denne Sion-teologiske forestillingen: Jahve husker ikke på «sin fotskammel» (*hädöm-raglâw*). Vi så at begrepet «skammel» innenfor et Sion-teologisk forestillingsunivers kan sikte til (pakt)kisten som var del av Jahves troninventar.<sup>41</sup> Sammen med kjerubtronen var kisten eller fotskammelen et fysisk uttrykk i Jerusalemtemplet for forestillingen om at Jahve troner som konge. I lys av dette er det sannsynlig at også begrepet «Israels pryd» (*tip'eret jisrâ'el*), som Jahve kaster ned fra himmelen (Klag 2,1), refererer til paktkisten. Ved minst én anledning i en tekst utenom Klagesangene ser det ut til at «Jahves pryd» sikter til paktkisten. Salmenes bok 78,61 sier om Jahve: «Han overga sin makt til fangenskap, sin pryd [*tip'eret*] i fiendens hånd.» Det skal likevel sies at Klag 2,1 snakker om «Israels pryd», ikke «Jahves». Dermed er det ikke hevet over tvil at «Israels pryd» refererer til paktkisten.

Klag 2 bruker ikke begreper som «konge», «tronstol» eller begrepet *JHWH šəbā'ôt* («Hærers Jahve»), ord som ofte betoner at Jahve er konge. Jahve er likevel nærværende, men ikke som kongen som beskytter Sion. Derimot kommer Jahves nærvær til syne i vold og aggresjon rettet *mot* Sion. Jahve spente sin bue lik en fiende og rev ned forsvarsverkene til Sion

41 Se 1 Krøn 28,2; Sal 99,5; 132,7.



i aggresjonen rettet mot henne (Klag 2,4–5,7–8). Jahve rev til og med selv ned «sin hytte» (*šukkkô*) og «sitt forsamlingssted» (Klag 2,6). De to synonyme begrepene sikter til templet. Salmenes bok 76,3 bruker også ordet «sin hytte» (med en annen skrivemåte: *sukkkô*): «I Salem er hans hytte reist, på Sion står hans bolig.» I Sal 27,5 og 31,21 fungerer Jahves hytte som et vern for mennesker i nød. Jahve forkaster sin kongeresidens, «sin helligdom» (*miqdāšô*), sammen med altret sitt (Klag 2,7). Jahves helligdom fungerer ikke lenger som beskyttelse (Klag 2,20).

Det er ironisk at fiendtlig innstilte forbipasserende setter ord på Sion-teologiens tanke om hvor vakker Sion er, og hvilken kilde den er til glede for hele jorden. De forbipasserende spør: «Er dette byen om hvilken man sa ‘fullkomment fager, en glede for hele jorden?’» (Klag 2,15). Spørsmålet fra de forbipasserende er en fri omskrivning av rosende Sion-teologiske formuleringer av den typen vi finner i Sal 48,3 og 50,2 (jf. Jer 49,25; Esek 16,14; 24,25; Jes 65,18; 66,10).

Rettferdighet kjennetegner ikke Sion i Klag 2. Salmenes bok 48,10–11 lovpriser Jahve for at den høyre hånden hans er full av «rettferd» (*šedeq*; ordet kan også bety «seier», slik at Sal 48,11 sier «din høyre hånd er full av seier»), og den forteller at Sionfjellet og Judas døtre skal glede seg over «dine dommer» (*mišpātêk*). Derimot spør datter Sion i Klag 2 Jahve i en anklagende tone: «Skal kvinner spise frukten sin, ferske småbarn?» (Klag 2,20, jf. 2,11,19). I Klag 2 er Jahves høyre hånd ikke full av rettferd. Den høyre hånden, som er hånden man holder stikk- og slagvåpen i, er delvis passiv når Sions fiender er nær (Klag 2,3), eller attpåtil stilt opp lik en motstander (Klag 2,4). Fruktbarhet kjennetegner ikke Sion ifølge Klag 2, i motsetning til fruktbarheten som kjennetegner Sion i mange Sion-teologiske tekster (jf. Sal 46,5; Esek 47,1–12). I Klag 2 sulter barn i hjel (Klag 2,11–12,19), og mødrene spiser sine egne barn (Klag 2,20).

I det hele tatt er Jahve nærværende i Klag 2, dog ikke til frelse for Sion, men som hennes fiende. Jahves teofani er en voldsorgie rettet mot Sion, som han ifølge Sion-teologien egentlig skulle beskytte. Den Jahve som går inn i templet i Sal 24, blir omtalt som «ærens konge» (*melek hakkā-bôd*) (Sal 24,7–10). Enkelte tekster oppfordrer Jahves folk til «å gi Jahve ære» (verbrotten *k-b-d* piel + Jahve: Jes 24,15; Ordsp 3,9). I Klag 2 er det verken tale om Jahves ære eller om at folket gir ham ære. Derimot er det



en bitter ironi når den anonyme taleren ifølge Klag 2,11 ikke gir fra seg «ære» (*kābôd*), men «lever» (*kābēd*). Dette organet fra mageregionen er synonymt med magesyre eller galle. Den anonyme taleren kvitterer for det han ser, med oppkast, ikke med å gi Jahve ære.

## 2.6 Mening med og mening i katastrofen

I forbindelse med kapittel 1 (1.3, «Desorientering og nyorientering») ble vi kjent med Walter Brueggemanns klassifisering av salmetryper i Salmenes bok. Brueggemann skjelner mellom salmer som uttrykker orientering (det vil si en friksjonsfri tilværelse preget av likevekt og balanse), salmer som uttrykker desorientering (det vil si tilværelsen har kommet i ubalanse), og salmer som uttrykker nyorientering (det vil si gjenspeiler en tilværelse hvor man har gjenfunnet likevekten). Vi så også at denne typologien er anvendbar overfor diktene i Klagesangene. Felles for alle klageene er den grunnleggende desorienteringen. Dessuten så vi at vi finner spor av en gryende nyorientering i Klag 1. I Klag 1 kommer nyorienteringen til uttrykk ved at både den anonyme taleren og datter Sion erkjenner årsaken til katastrofen: datter Sions synd. Katastrofen blir slik sett meningsfull i lys av den logikken som ligger til grunn. Den første sangen konkretiserer synden på en måte som stemmer overens med deuteronomistisk teologi. Dessuten så vi at vi kan forstå bønnene i Klag 1 som uttrykk som beveger seg i retning av en nyorientering.

I motsetning til Klag 1 er det få spor av nyorientering i Klag 2. Om man følger Brueggemanns klassifisering, er det *desorientering* som dominerer diktet. Den andre sangen ramser opp og beskriver grafisk alle de voldsgjeringene Jahve begikk overfor datter Sion. I den andre sangen har Jahve *ikke* forlatt Sion. Derimot er han fortsatt nærværende midt i byen. Jahve er nær Sion som krigeren som gjorde en helomvending. Han vendte seg *mot* Sion. Denne tilnærmingen til spørsmålet om Jahves nærvær er annerledes enn det som Sion-salmene uttrykker (se f.eks. Sal 46,2.6). Det er også annerledes enn hvordan for eksempel Esekjilboken forstår spørsmålet om Jahves nærvær. Esekjilboken skildrer både hvordan Jahves herlighet (*kābôd JHWH*) forlot Jerusalem-templet i forbindelse med den babylonske krisen, og hvordan Jahves herlighet skal vende

tilbake igjen til et nytt, gjenoppbygd tempel. Ifølge Esek 10,18–19 flyttet Jahves herlighet og kjerubene seg sammen fra terskelen i templet, og til templets port som vender mot øst. En notis i det påfølgende kapitlet kan tyde på at Jahve fulgte med de bortførte i eksilet i øst (Esek 11,16). Lenger ut i boken beskriver Esekiel det synet han har av det nye templet som skal bygges etter eksilet (Esek 40–42). Deretter fortsetter han med å male ut om Jahves herlighet som kommer fra øst, går inn i det nye templet gjennom østporten og fyller templet. I denne konteksten forteller Jahve at templet er «stedet for min trone og stedet for mine fotsåler», og at han vil «bo blant israelittene til evig tid» (Esek 43,7).

Både den anonyme taleren og datter Sion målbærer den desorienterte klagan i Klag 2. Felles for alle (an)klagepunktene er at Jahve er subjektet som *utfører* voldshandlingene, eller som *tillater* at de skjer. Diktet legger til grunn en historieteologi med Jahve i rollen som den som styrer historiens gang. Det som foranlediger handlingene hans, er hans «vrede» (*'ap*). Ordet forekommer seks ganger i sangen (Klag 2,1 [to ganger] 3.6.21–22), hver gang som *Jahves* vrede. Diktet bruker også to andre begreper: Jahves «sinne» (*'ebrâ*) (Klag 2,2) og hans «harme» (*hēmâ*) (Klag 2,4). Ifølge Klag 2,4 er «harme» noe Jahves øser ut, mens «vrede» ser ut til å betegne Jahves sinnstilstand. Det er ikke noe unikt for Klag 2 at en guds vrede medfører at han eller hun griper inn i historien. For eksempel fremstiller Jes 5,25 og Sal 78,21 «Jahves vrede» som årsaken til at han griper inn overfor folket sitt. Også innskriften til Moab-kongen Mesja (fra cirka 830–840 f.Kr.) vitner om en sammenliknbar årsak-virkning-kausaltet mellom en guds vrede (i dette tilfellet moabittenes gud Kemosj) og historiens gang. Kong Mesja forteller i jeg-form om hvordan Moab gjorde seg fri fra israelittenes åk: Den israelittiske kongen Omri undertrykte Moab i lange tider, «for Kemosj var vred på landet sitt ...» (moabittisk: *kj j'np kmš b'ršh*) (KAI 181:4b–6a). Mesja bruker det moabittiske verbet *'n-p*, «å være vred». Det samme verbet bruker Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet 14 ganger. Roten *'n-p* ligger også til grunn for substantivet *'ap* («vrede»). Det sistnevnte substantivet kommer av den eldre formen *\*'anp*, som ble til *'ap* i bibelhebraisk.

Den anonyme taleren har ingen trøst å tilby datter Sion. I en serie med retoriske spørsmål henvender han seg direkte til datter Sion i Klag 2,13.

Han spør hva slags vitnesbyrd om henne han skal avgi, hva han skal sammenlikne henne med, og hva han skal trøste henne med. Han har ikke svaret: «For like stort som havet er sammenbruddet ditt. Hvem kan lege deg?» (Klag 2,13). Taleren selv er ikke i stand til å gi trøst. Rollen som trøster gir han heller ikke til Jahve.

Talerens maktesløshet og manglende evne til å sette ord på den uendelig store katastrofen til datter Sion i Klag 2,13 (jf. «stort som havet») balanserer han likevel til en viss grad i utsagnene i Klag 2,14 og Klag 2,17. Begge disse utsagnene forsøker å skape en mening *med* katastrofen. Klagesangene 2,14 fordeler noe av skylden for datter Sions krise ved å peke på profetene hennes. De så «løgn og bedrag» (*šāw' wātāpēl*) og «løgnaktige og forførende orakler» (*maš'ôt šāw' ūmaddūhîm*) på hennes vegne. I tillegg begikk de ifølge taleren en unnlåtelsessynd. De unnlot «å avdekke skylden» (*gillū 'al-āwôn*) til datter Sion, som kunne ha endret «skjebnen» (*šābūt*) hennes. Med denne formuleringen, som også er den eneste av sitt slag i den andre sangen, forteller den anonyme taleren at katastrofen ikke var resultatet av at Jahves vrede flammet opp vilkårlig og uten grunn. Det som antente vreden, var datter Sions skjulte, tildekkede skyld. Sett fra talerens ståsted var skylden hennes en realitet allerede før katastrofen, nærmest som et infisert sår med puss, dekket av en sårskorpe. Den gruppen taleren mener har ansvaret for å rive av sårskorpen slik at betenelsen kommer for dagen, er profetene. Profetene som ikke lenger fikk noen syn fra Jahve (Klag 2,9), opphørte ikke å profetere. Derimot ble de til løgnprofeter. Taleren konkretiserer ikke hva datter Sions «skyld» egentlig består i. Derimot fordeler han skylden. Også *profetene* har del i den, etter som de unnlot å avdekke datter Sions skyld.

Også i Klag 2,17 kommer taleren med et utsagn som på sitt vis skaper en form for mening *med* katastrofen. Det Jahve gjorde, skjedde i henhold til det han planla (*z-m-m*). Jahve «oppfylte sitt ord», som han allerede på forhånd kunngjorde. Taleren gir ikke leseren noen vink om hvilket konkret «ord» (*'imrâ*) Jahve kunngjorde tidligere, og som han «oppfylte» (*b-š-' piel*). De omtrent 35 forekomstene av ordet *'imrâ* i Bibelen bruker begrepet om både menneskeord og ord fra Jahve. Ingen av disse peker seg ut som konkret referanse for Klag 2,17. Innenfor Klag 2 er det imidlertid klart at taleren forsøker å skape mening med den katastrofen

som Jahve påførte datter Sion. Katastrofen – eller «sammenbruddet» (jf. Klag 2,11.13) – har en mening innenfor en logikk som hevder at Jahve styrer planmessig ut fra hva han tidligere bestemte seg for.

Mens bare utsagnene i Klag 2,14 og 2,17 forsøker å skape en mening *med* katastrofen, kan vi se på bønnene i den andre sangen som forsøk på å skape en form for mening *i* katastrofen. Den første sangen inneholder både spredte bønner om at Jahve må se (Klag 1,9.11.20), og en bønn helt mot slutten om hevn over fiendene (Klag 1,21–22). Den andre sangen omtaler bønn bare i de siste strofene (Klag 2,18–22).

Generelt kommer bønn til uttrykk gjennom bydende verbformer rettet mot Jahve, fremfor alt imperativ, jussiv og prekativ perfektum («bønneperfektum»), men også gjennom ord og vendinger knyttet til bønn og bønnegester. I Klag 2,18–22 er strengt tatt bare én bønn rettet til Jahve: Datter Sion som, ved hjelp av en imperativ, oppfordrer ham til å se og ta i øyesyn (Klag 2,20).

I *šādê-* og *qôp-*strofene (Klag 2,18–19) oppfordrer den anonyme taleren datter Sions «mur» og et kvinnelig «du» (enten «mur», det vil si det feminine subjektet *hômâ*, eller «datter Sion») til å «rope ut» til Jahve. I sangens tre siste strofer (Klag 2,20–22), det vil si *rêš-*, *šin-* og *tāw-*strofene, følger datter Sion talerens oppfordringer og henvender seg til Jahve.

Talerens oppfordring i Klag 2,18 begynner med *šā'aq*, som sannsynligvis er en såkalt prekativ perfektum («bønneperfektum») som uttrykker oppfordring.<sup>42</sup> Den hebraiske verbformen *š-ʿ-q* («å rope ut») er et vanlig ord for å be i mange klagesalmer i Salmenes bok. Taleren bruker også andre formuleringer som oppfordrer datter Sion til bønn. Han oppfordrer henne til å «la tårer strømme ned» som en bekk, dag og natt, og til ikke å unne seg hvile (Klag 2,18). Mer poetisk, men like fullt forståelig er oppfordringen om at øyeeplet hennes (den ordrette hebraiske formuleringen er «ditt øyes datter») ikke må tie (*d-m-m*). I den påfølgende *qôp-*strofen

42 Konteksten gjør det sannsynlig at perfektum-formen *šā'aq* (qal perf. 3.m.sg.) i Klag 2,18 er en prekativ perfektum («bønneperfektum»). De to påfølgende verbene i Klag 2,18 er også oppfordrende verbformer (henholdsvis imperativ og nektet jussiv). Prekativ perfektum er i form lik vanlig (indikativisk) perfektum, men har etter konteksten å dømme en optativisk (bedende eller ønskende) betydning. Se Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk*, §39 a; Waltke og O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 494–495; og Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 211–212, 423–424.

(Klag 2,19) oppfordrer han henne til «å reise seg» (*q-w-m*) og «å skrike» (*r-n-n*) om natten. Han oppfordrer henne dessuten til «å øse ut» (*š-p-k*) hjertet likt vann fremfor Adonajs ansikt» og til «å løfte» (*n-š-'*) hendene sine til Jahve. Det er derfor en rikholdig palett av verb og grammatiske former som taleren bruker for å oppfordre datter Sion til å be. I de siste linjene i Klag 2,19 begrunner taleren oppfordringen til bønn. Datter Sion skal be på grunn av «livet til småbarna dine» som bukker under av sult på hvert gatehjørne.

I Klag 2,20–22 følger datter Sion talerens oppfordringer og henven-der seg til Jahve. Strengt snakker hun i jeg-form først i Klag 2,21–22. Imidlertid har det vært et subjektskifte allerede i Klag 2,20 (*rēš*-strofen). Klagesangene 2,20 åpner med en dobbelt oppfordring rettet til Jahve: «Se, Jahve, og ta i øyesyn ...!» Konteksten tyder på at strofen gjengir stemmen til datter Sion, som nå følger oppfordringen til taleren om å rope ut til Jahve (Klag 2,18–19). For øvrig er versene med talerens oppfordring og datter Sions bønn sammenbundet gjennom et gjentatt ordspill på konsonantene *‘l-l*. Disse konsonantene brukes til å danne ord som innholdsmessig ikke har noe med hverandre å gjøre. Taleren oppfordrer datter Sion til å be på grunn av «småbarna dine» (*‘ōlālajik*) (Klag 2,19). Datter Sion ber Jahve se hvem det er «du høstet» (*‘ōlaltâ*), og hun spør ham retorisk om kvinner skal spise «ferske småbarn» (*‘olālê tippuḥîm*) (Klag 2,20). Den hebraiske teksten har et ordspill mellom det hebraiske verbet *‘ōlaltâ* i Klag 2,19 («du høstet» eller «du sanket») og nomenfrasen *‘olālê tippuḥîm* («ferske småbarn») i Klag 2,20. Datter Sion stiller også Jahve enda et retorisk spørsmål som hun åpenbart mener må besvares med et «nei»: «Skal prest og profet bli drept i Adonajs helligdom?»

Datter Sions bønn til Jahve får en stadig mer anklagende tone. Etter at hun har oppfordret Jahve til å se (Klag 2,20), forsetter hun med å male ut katastrofen for ham – ut over de indirekte anklagene i de retoriske spørsmålne. «Ung og gammel» (en såkalt merisme, det vil si en formulering som inkluderer helheten av noe ved å omtale dets ytterkanter, her slik at betydningen altså blir «alle mennesker») la seg på bakken. Ungjenter og unggutter falt for sverd (Klag 2,21). Datter Sions bønn til Jahve fortsetter med å sette ord på en sviende anklage: «Du drepte ... Du hugg ned. Du viste ikke medfølelse» (Klag 2,21). Jahve påkalte fiendene til datter Sion

(Klag 2,22). Om bønnen til datter Sion bidrar med noe for å skape mening i katastrofen, er det følgelig ved «å henge bjellen på katten». Datter Sions sammenbrudd og prøvelsene som befolkningen gjennomgår, er Jahves verk. Det er ingen flyktning eller overlevende på dagen for Jahves vrede. For datter Sion er fiendebildet klart og uklart på samme tid. Fiendene som omringet henne og drepte barna hennes, er Jahves redskaper. Det er en uklar grense mellom Jahve som Sions fiende og politiske aktører som hennes fiende. Denne uklarheten kommer attpåtil til syne i nok et ordspill. Den harde anklagen i Klag 2,21 om at Jahve «hugg ned» (*tābaḥtā*), danner et rim med formuleringen «hva jeg fødte [*'āšer ṭipaḥtī*] ..., gjorde fienden min ende på» i Klag 2,22.

Den andre sangen befinner seg i en modus preget av desorientering. Datter Sions tilværelse er i ubalanse. Det er lite nyorientering å spore. Det er noen ansatser til syndserkjennelse, formulert av taleren, som kan sette katastrofen inn i en slags meningsbærende logikk. Bønnene til Jahve ender opp med en direkte anklage mot Jahve. Sion-teologiens trygghet er snudd på hodet. Jahve dreper datter Sions barn. Både taleren og datter Sion strever med å forstå dette på en meningsfull måte. Det mest meningsfulle blir dermed å anklage Jahve i alfabetdikts form.

## KAPITTEL 3

### Tredje sang (Klag 3)

#### 3.1 Tekst, oversettelse og språklige noter

- 3,1 אָנִי הַגִּבֹּר רָאָה עָנִי בְּשֹׁבֵט עֲבָרָתוֹ: Jeg er mannen som så nød  
(*'ālep*) under hans sinnes ris.
- 3,2 אוֹתִי נָתַג וּלְיָדָהּ תִּשָּׂא וְלֹא־אֶזְכָּר: Meg ledet han. Og han lot  
meg gå i mørke og ikke i  
lys.
- 3,3 אֵךְ כִּי יָשַׁב יַהֲפֹךְ יָדוֹ כְּלִי־הַיּוֹם: ס Bare mot meg vendte han  
hånden sin igjen og igjen,  
hele dagen.
- 3,4 בָּלָה בְּשָׂרִי וְעוֹרִי שָׁבַר עֲצָמוֹתַי: Han gjorde kroppen og huden  
(*bêt*) min mørbanket. Han  
knekte knoklene mine.
- 3,5 בָּנָה עָלַי וַיִּקַּף רֹאשׁ וּתְלָאָה: Han beleiret meg og lot gift<sup>1</sup>  
og bekymring omringe  
(meg).
- 3,6 בְּמַחְשָׁבִים הוֹשִׁיבָנִי כְּמַתִּי עוֹלָם: ס I bekmørke lot han meg bo,  
lik de for lengst avdøde.
- 3,7 גָּדַר בְּעַדִּי וְלֹא אֶצְאָה הַכְּבִיד נִחַשְׁתִּי: Han sperret meg inne, og  
(*gîmel*) jeg kom ikke ut. Han lot  
bronselenken min tyngre.
- 3,8 גַּם כִּי אֶזְעַק וְאֶשׂוּעַ שָׁתַם תְּפַלְתִּי: Også når jeg ropte og skrek,  
avviste han bønnen min.
- 3,9 גָּדַר דְּרָכַי בְּגִזְיֹתַי נְתִיבַתִּי עֵנָה: ס Han sperret veiene mine med  
steinblokker. Stiene mine  
gjorde han kroknet.

1 LXX har ἐκύκλωσεν κεφαλῆν, «han omringet hodet mitt».

3,10 ( <i>dālet</i> )	לב ארֶב הוּא לִי אֲרִיָּה בְּמִסְתָּרִים:	En luskende bjørn er han for meg, en skjult løve. <sup>2</sup>
3,11	דָּרְגִי סוּגְרָ וְיִפְשְׁחֵנִי שְׁמֵנִי שָׁמֵם:	Han lot veiene mine vike bort og rev meg i stykker. Han ødela meg.
3,12	דָּרְדָּר קִשְׁתּוֹ וַיִּצְיִבֵנִי כַּמְטָרָא לְחֵץ: ס	Han spente buen sin og lot meg stå lik målskiven for en pil.
3,13 ( <i>hēʿ</i> )	הֵבִיא בְּכִלְיוֹתָי בְּנֵי אֲשָׁפְתוֹ:	Han førte sitt koggers sønner inn i nyrene mine.
3,14	הֵיִתִי שְׂחֹק לְכָל־עַמִּי נְגִינָתָם כָּל־הַיּוֹם:	Jeg ble til latter for hele folket mitt, <sup>3</sup> deres nidvise hele dagen.
3,15	הִשְׁבִּיעַנִי בְּמַרֹּרִים הֲרֹנְנִי לַעֲנָה: ס	Han mettet meg med bitterhet. Han slukket tørsten min med malurt
3,16 ( <i>wāw</i> )	וַיִּגְרַם בְּחֶצֶץ שֵׁנִי הַכְּפִישָׁנִי בְּאֶפֶר:	og malte opp <sup>4</sup> tennene mine med småstein. Han lot meg krype i aske.
3,17	וַתִּזְנַח מִשְׁלֹחַם נַפְשִׁי נְשִׁיתִי טוֹבָה:	Og min sjel <u>ble drevet bort</u> <sup>5</sup> fra fred. Jeg glemte det som er godt,
3,18	וַאֲמַר אֶבֶד נְצֻחִי וְתוֹסַלְתִּי מִיָּהוָה: ס	og jeg sa: «Min varighet <sup>6</sup> har utløpt og mitt håp fra Jahve.»
3,19 ( <i>zajin</i> )	זָכַר־עֲנִי וּמְרוֹדֵי לַעֲנָה נְרָאֵשׁ:	Å tenke på <sup>7</sup> min nød og hjemløshet er malurt og gift.

2 Ari er אֲרִיָּה, mens qere er ארי.

3 Flere antikke tekstvitner har לְכָל־עַמִּים, «for alle folkene».

4 LXX har ἐξέβαλεν, «han fordrev».

5 Oversettelsen følger delvis Vulgata, som har en passiv verbform (*repulsa est*, «blitt slått tilbake»). Vulgata gjenspeiler på den ene siden de samme konsonantene som i MT, men på den andre siden vokalmønstret for nifal (וַתִּזְנַח). LXX har ἀπώσατο «han drev bort», som gjenspeiler et hebraisk verb i qal 1.sg. (וַיִּזְנַח).

6 LXX har νικός, «seier».

7 LXX har Ἐμνήσθην ἀπό, «jeg tenkte på».



- 3,20 זְכוֹר תִּזְכּוֹר וְתִשִּׁיחַ עָלַי נִפְשִׁי: Min sjel tenker stadig og  
krummer seg<sup>8</sup> på grunn av  
meg.
- 3,21 נָאֵת אָשִׁיב אֶל־לִבִּי עַל־כֵּן אוֹהֵיל: ׀ Dette lar jeg vende tilbake til  
hjertet mitt,<sup>9</sup> derfor venter  
jeg:
- 3,22 חֲסִדֵי יְהוָה כִּי לֹא־תָמְנוּ כִּי לֹא־כָלוּ Jahves pakttroskap! Ja, vi  
(hêt) רַחֲמָיו: er ikke ferdig.<sup>10</sup> Ja, hans  
barmhjertighet er ikke  
fullendt.<sup>11</sup>
- 3,23 חֲדָשִׁים לְבִקְרִים רַבָּה אָמוּנָהּ: Ny hver morgen, stor er din  
trofasthet!<sup>12</sup>
- 3,24 חֲלָקֵי יְהוָה אָמְרָה נִפְשִׁי עַל־כֵּן אוֹהֵיל Min del er Jahve. Min sjel  
לוֹ: ׀ sier: «Derfor venter jeg på  
ham.»<sup>13</sup>
- 3,25 טוֹב יְהוָה לְקוֹן לְנַפְשׁ תִּדְרָשׁנוּ: God er Jahve mot den som  
(têt) håper på ham, mot en sjel  
som søker ham.
- 3,26 טוֹב וַיַּחֲלֵל יְדוּמָם לְתִשׁוּעַת יְהוָה: Godt er det at man venter<sup>14</sup>  
taust<sup>15</sup> på Jahves frelse.
- 3,27 טוֹב לְגִבּוֹר כִּי־יִשָּׂא עַל בְּנֵעוּרָיו: ׀ Godt er det for mannen å  
bære et åk i sin ungdom.
- 3,28 יִשָּׁב בְּדָד וַיִּדָּם כִּי נִטַּל עָלָיו: Måtte han sitte ensom og tie!  
(jôd) For han la det på ham.<sup>16</sup>
- 3,29 יִתֵּן בְּעַפְפֹּר פִּיהוּ אוֹלֵי גִשׁ תִּקְנֶה: Måtte han legge munnen sin  
i støvet! Kanskje det er håp.<sup>17</sup>

8 Ketiv er ותשיח, mens qere er ותשוח.

9 LXX har ταύτην τάξω εἰς τὴν καρδίαν μου, «Denne [min sjel] vil jeg legge på hjertet mitt».

10 Enkelte antikke tekstvitner har en verbform med «Jahves pakttroskap» som grammatisk subjekt.

11 Klag 4,22–24 mangler i de eldste LXX-manuskriptene.

12 Klag 4,22–24 mangler i de eldste LXX-manuskriptene.

13 Klag 4,22–24 mangler i de eldste LXX-manuskriptene.

14 LXX har καὶ ὑπομενεῖ, «og man skal vente».

15 LXX har καὶ ἡσυχάσει, «og man skal være taus».

16 LXX har ὅτι ἦρην ἐφ' ἑαυτῷ, «for han påførte seg selv (det)».

17 Klag 3,29 mangler i LXX.

- 3,30 יתן למקוהו לחי ישבע בקרפה: ס Måtte han vende kinnet til den som slår ham! Måtte han bli mett av spott!
- 3,31 כִּי לֹא יִזְנֶה לְעוֹלָם אֲדֹנָי: For Adonaj forkaster ikke for  
(kāp) evig.
- 3,32 כִּי אִם־הוֹלֵה וְרַחֵם כָּרַב חֲסָדוֹ: For om han forvoldte pine, viste han barmhjertighet<sup>18</sup> i tråd med sin store pakttroskap.
- 3,33 כִּי לֹא עָנָה מַלְבוֹ וַיִּזְנֶה בְּנֵי־אִישׁ: ס For han utøvde ikke vold ut fra hjertet sitt og pinte menneskebarn.
- 3,34 לְדַכָּא תַּחַת רַגְלָיו כָּל אֲסִירֵי אֶרֶץ: Å knuse under føttene sine alle jordens fanger,  
(lāmed)
- 3,35 לְהַטוֹת מִשְׁפַּט־גִּבּוֹר נִגְדַּ פְּגִי עֲלֵיוֹן: å krenke en manns rettigheter fremfor Eljons ansikt,
- 3,36 לְעֹנֵת אֶדָם בְּרִיבּוֹ אֲדֹנָי לֹא רָאָה: ס å bedra et menneske som fører sin sak for retten, om Adonaj ikke ser det?<sup>19</sup>
- 3,37 מִי זֶה אָמַר וַתְּהִי אֲדֹנָי לֹא צָנָה: Hvem er han<sup>20</sup> som talte slik at det inntraff, uten at Adonaj befalte det?  
(mēm)
- 3,38 מִפִּי עֲלֵיוֹן לֹא תֵצֵא הַרְעוֹת וְהַטּוֹב: Utgår ikke fra Eljons munn både det onde og det gode?
- 3,39 מַה־תִּאֻגַּן אָדָם חֵי גִבּוֹר עַל־חַטָּאוֹ: ס Hvorfor klager et menneske over livet,<sup>21</sup> en mann over sin straff?<sup>22</sup>

18 Ketiv har חֲסָדוֹ, mens qere har חֲסָדוֹ.

19 LXX har αὐτὸν κύριος οὐκ εἶπεν, «det har ikke Herren påbudt».

20 MT har הוּא, «den». LXX har οὕτως, «således; på denne måten».

21 Vi kan også oversette חֵי אָדָם med «levende menneske», slik LXX gjør (ἄνθρωπος ζῶν).

22 Ketiv er חַטָּאוֹ, mens qere er חַטָּאוֹ.

- 3,40 נַחֲפֹשֶׁה דְרָכֵינוּ וְנַחְמָרָה וְנִשְׁוִיבָה La oss undersøke våre veier!<sup>23</sup>  
(*nûn*) עַד-יְהוָה: Og la oss utforske<sup>24</sup> og vende om til Jahve!
- 3,41 נִשְׂא לִבֵּנוּ אֶל-כַּפָּיִם אֶל-אֵל בְּשָׁמַיִם: La oss løfte våre hjerter<sup>25</sup>  
יְי<sup>26</sup> hendene til El<sup>27</sup> i  
himmelen!
- 3,42 גַּחְנוּ פְּשַׁעְנוּ וּמָרִינוּ אֶתְּהָ לֹא סָלַחְתָּ: ס Vi syndet og gjorde opprør.<sup>28</sup>  
Du tilga ikke.
- 3,43 סָלַחְתָּ בְּאֵר וְתִרְדְּפֵנוּ הַרְגֵתָ לֹא תִמְלֵת: Du innhyllet deg i vrede og  
(*sāmek*) forfulgte oss. Du drepte.  
Du viste ikke medfølelse.
- 3,44 סִכּוּתָהּ בְּעֵנֶן לֵךְ מֵעֶבֶר תִּפְלֶה: Du innhyllet deg i en sky,  
hindret bønn i å slippe  
gjennom.<sup>29</sup>
- 3,45 סִחִי וּמֵאֹס תִּשְׁיִמְנוּ בְּקֶרֶב הָעַמִּים: ס Til smuss og søppel gjorde du  
oss<sup>30</sup> blant folkene.
- 3,46 פָּצוּ עָלֵינוּ פִּיהֶם כְּלֵאִיבֵינוּ: Alle fiendene våre åpnet  
(*pê*) kjeften sin mot oss.<sup>31</sup>
- 3,47 פָּחַד וּפְחַת הָיָה לָנוּ הַשְׂאֵת וְהַשְׂכָּר: Gru og grav ble oss  
til del, skaden<sup>32</sup> og  
sammenbruddet.<sup>33</sup>

23 LXX har ἡ ὁδὸς ἡμῶν, «vår vei».

24 LXX har verbene i aorist passiv: Ἐξηρευνήθη ἡ ὁδὸς ἡμῶν καὶ ἠτάσθη, «Vår vei ble undersøkt og utforsket».

25 Ketiv er לִבֵּנוּ, «vårt hjerte», mens flere antikke tekstvitner har לִבֵּינוּ, «våre hjerter».

26 MT har לָ, «til», mens LXX har ἐπι, «på; ved hjelp av».

27 LXX har ὑψηλόν, «(den) Høyeste».

28 LXX har ἠσεβήσαμεν, «vi levde et ugudelig liv».

29 LXX har εἵνεκεν προσευχῆς, «på grunn av bønn», som gjenspeiler hebraisk תְּפִלָּה, «bønn».

30 LXX har καμύσαι με καὶ ἀποσθῆναι ἔθικας ἡμᾶς, «for å lukke (øynene) og gjøre meg utstøtt satte du oss».

31 Flere antikke tekstvitner har *pê*-strofen (Klag 3,46–48) etter *ajin*-strofen (Klag 3,49–51).

32 LXX har ἔπασις, «oppløftelse», som tyder på at LXX-oversetterne har avledet ordet הַשְׂאֵת fra √שׂא, «å løfte».

33 Flere antikke tekstvitner har *pê*-strofen (Klag 3,46–48) etter *ajin*-strofen (Klag 3,49–51).

- 3,48 פלגיי־מַיִם תִּרְדַּ עֵינַי עַל־שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי: ם Øyet mitt leder ned bekker med vann på grunn av sammenbruddet til datteren, folket mitt.<sup>34</sup>
- 3,49 עֵינַי נִגְרָה וְלֹא תִדְמָה מֵאֵין הַפְּגוֹת: (‘*ajin*) Øyet mitt flommer over og stanser ikke.<sup>35</sup> Det er ingen ende,<sup>36</sup>
- 3,50 עַד־יִשְׁקִיף וְיִרָא יְהוָה מִשָּׁמַיִם: inntil Jahve skuer ned og ser fra himmelen.<sup>37</sup>
- 3,51 עֵינַי עוֹלְלָה לְנַפְשִׁי מִכָּל בְּנוֹת עִירַי: ם Øyet mitt plager meg<sup>38</sup> på grunn av alle døtrene til byen min.<sup>39</sup>
- 3,52 צוֹד צָדוֹנִי כַצְפוֹר אֵיבֵי חַגְמִם: (šādê) Fiendene mine jaget meg som en fugl, uten grunn.
- 3,53 צָמְתוּ בְבוֹר חֲלִי וַיִּדְוֶאֱבֹן בִּי: De stengte meg ned i brønnen og kastet stein på meg.
- 3,54 צָפוּר־מַיִם עַל־רֹאשִׁי אָמַרְתִּי נִגְרָתִי: ם Vannet rakk meg over hodet. Jeg sa: «Jeg er avskåret!»
- 3,55 קָרָאתִי שְׁמֶךָ יְהוָה מִבּוֹר סִתְּמִתָּ: (qôp) Jeg kalte på navnet ditt, Jahve, fra den dype brønnen.
- 3,56 קוֹלִי שָׁמַעְתָּ אֶל־פִּעְלִים אֲזַנְךָ לְרִוְחִי לִשְׁוֹעָתִי: Måtte du høre stemmen min! Lukk ikke øret ditt for min lindring, for mitt skrik!<sup>40</sup>

34 Flere antikke tekstvitner har *pê*-strofen (Klag 3,46–48) etter ‘*ajin*-strofen (Klag 3,49–51).

35 LXX har καὶ οὐ σιγήσομαι τοῦ μὴ εἶναι ἔκνηψιν, «og jeg vil ikke tie».

36 LXX har ἔκνηψιν, «opptørking». Flere antikke tekstvitner har ‘*ajin*-strofen (Klag 3,49–51) før *pê*-strofen (Klag 3,46–48).

37 Flere antikke tekstvitner har ‘*ajin*-strofen (Klag 3,49–51) før *pê*-strofen (Klag 3,46–48).

38 LXX har ὁ ὀφθαλμός μου ἐπιφύλλει ἐπὶ τὴν ψυχὴν μου, «øyet mitt skal sanke (på) min sjel».

39 LXX har πόλεως, «byen». Flere antikke tekstvitner har ‘*ajin*-strofen (Klag 3,49–51) før *pê*-strofen (Klag 3,46–48).

40 LXX knytter den siste frasen i MT Klag 3,56 (לְשׁוֹעָתִי) til begynnelsen av Klag 3,57: εἰς τὴν βοήθειάν μου ἤγγισας, «Til min redning kom du nær».

- 3,57      קָרַבְתָּ בַּיּוֹם אֶקְרָאָךְ אֲמַרְתָּ אֶל־תִּירָא:      מָה      Måtte du komme nær den  
dagen jeg påkaller deg!  
Måtte du si:<sup>41</sup> «Frykt ikke!»
- 3,58      רַבַּת אֲדֹנָי רִיבֵי נַפְשֵׁי גְּאֻלַּת חַיֵּי:      מָה      Måtte du, Adonaj,<sup>42</sup> føre min  
(*rěš*)      sak! Måtte du løse ut mitt  
liv!
- 3,59      רְאִיתָהּ יְהוָה עֲנִתְתִּי שְׁפֹטָה מִשְׁפָּטֵי:      מָה      Måtte du, Jahve, se uretten  
mot meg! Skift rettferd<sup>43</sup> for  
meg!
- 3,60      רְאִיתָהּ כָּל־נַקְמָתָם כָּל־מַחְשַׁבְתָּם לִי:      מָה      Måtte du se all  
hevngjerrigheten deres, alle  
planene deres for meg!<sup>44</sup>
- 3,61      שָׁמַעְתָּ חֲרָפְתָּם יְהוָה כָּל־מַחְשַׁבְתָּם עָלַי:      מָה      Måtte du, Jahve, høre spotten  
(*šîn /*  
*śín*)      deres, alle planene deres  
mot meg!
- 3,62      שָׁפְתַי קָמִי וְהִגִּיזוּם עָלַי כָּל־הַיּוֹם:      לֵפְתֵי      Leppene til motstanderne  
mine og snakket deres er  
mot meg hele dagen.
- 3,63      שָׁבַתְתֶּם וְקִיַּמְתֶּם הַכִּיטָה אֲנִי מִנְגִּינְתֶּם:      מָה      Når de sitter og når de står,  
ta dem i øyesyn! Jeg er  
nidvisen deres.<sup>45</sup>
- 3,64      תָּשִׁיב לָהֶם גְּמוּלָה יְהוָה כְּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם:      מָה      Måtte du, Jahve,<sup>46</sup> gjengjelde  
(*tāw*)      dem i tråd med deres  
henders gjerninger!

41 LXX har εἰπάς μοι, «du sa til meg».

42 LXX har κύριε, «Herre».

43 LXX har ἔκρινάς, «du skiftet rettferd», som tilsvarende ἔκρινάς qal perf. 2.m.sg., her forstått som prekativ perfektum («bønneperfektum») ἵσφα, «å dømme; å skifte rett».

44 Flere antikke tekstvitner har ἔλῃ, «mot meg».

45 LXX har ἐπίβλεψον ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, «se på øynene deres!».

46 LXX har κύριε, «Herre».

- 3,65 תתן להם מגנת־לב תאֲלֶתֶךָ לָהֶם: Måtte du gi dem et forherdet hjerte!<sup>47</sup> Din forbannelse<sup>48</sup> være over dem!
- 3,66 תִּרְדֹּף בְּאַרְיָה וְתִשְׁמִיֵּם מִתַּחַת שָׁמַיִם יְהוָה: פ Måtte du i vrede forfølge og ødelegge dem under Jahves himmel!<sup>49</sup>

3,1 גָּבַר m.sg.abs. «mann» | רָאָה qal perf. 3.m.sg. √ראה «å se» | עָנִי m.sg.abs. «nød» | בְּשֹׁבֶבֶט prep. ב «på, ved» + m.sg.cstr. שָׁבַט «stav» | עִבְרָה f.sg.cstr. «vrede» + pron. suff. 3.m.sg.; 3,2 אוֹתִי obj. merke + pron. suff. 1.sg. | נָהַג qal perf. 3.m.sg. √נהג «å drive» | הִלֵּךְ hifal imperf. cons. 3.m.sg. √הלך «å gå» | חָשֶׁךְ m.sg.abs. «mørke» | אֶבֶר qal imperf. 3.m.sg. √אבר «å vende om» | לַיִם «lys»; 3,3 אֶבֶר «bare» | שָׁבַב qal imperf. 3.m.sg. √שבב «å vende om»; 3,4 בִּלְהָה piel perf. 3.m.sg. √בלה «å slite ut» | בְּשָׂרִי m.sg.pl. קִשְׁטָה «kjøtt» | עוֹר m.sg.cstr. «hud» + pron. suff. 1.sg. | שָׁבַב piel perf. 3.m.sg. √שבב «å knuse» | עֲצָמוֹתַי f.pl.cstr. «knokler» + pron. suff. 1.sg.; 3,5 בָּנָה qal perf. 3.m.sg. √בנה «å bygge». Uttrykket על־בָּנָה sikter til sannsynligvis til bygging av en voll for beleiring (jf. 2 Kon 51,1; Jer 52,4) av √ניקף hifil imperf. cons. 3.m.sg. √ניקף «å omringe» | רָאִישׁ m.sg.abs., her: «giftig plante; gift» | תְּלֵאָה f.sg.abs. «bekymring»; 3,6 בְּמַחְשָׁבִים prep. ב «i» + m.pl.abs. מַחְשָׁבָה «mørke» | הִשִּׁיבֵנִי hifil imperf. cons. 3.m.sg. √השיב «å bo» + pron. suff. 1.sg. | כִּי כִּי part. כ «lik» + m.pl.cstr. qal part. √מת «å dø»; 3,7 גָּדַר qal perf. 3.m.sg. √גדר «å bygge mur; å blokkere» | בְּעָדִי prep. בעד «bak; omkring» + pron. suff. 1.s.g. יִצְאָה qal imperf. 1.sg. √יצא «å gå ut» | הִכְבִּידֵנִי hifil perf. 3.m.sg. √הכבד «å være tung» | נְחֹשֶׁת f.sg.cstr. «bronse»; 3,8 אֶזְעַק qal imperf. 1.sg. √זעק «å rope» | וְאֶשְׁנֹעַ copulativ + imperf. Piel 1.sg. √שנע «å rope etter hjelp» | שָׁתָם qal perf. 3.m.sg. √שתם usikker betydning, kanskje «å være taus» eller «å avvise (bønn)» | תְּפִלָּתִי f.sg.cstr. «bønn» + pron. suff. 1.sg.; 3,9 גָּדַר → v. 7 דְּרָכֵי m.pl.cstr. דָּרַךְ «vei» + pron. suff. 1.sg. | בְּגִזִּית prep. ב «på» + גִּזִּית «tilhøgd steinblokk» | נְתִיבָה f.pl.cstr. «sti» + pron. suff. | עָנָה piel perf. 3.m.sg. √ענה «å vri»; 3,10 דֵּב m.sg.abs. «bjørn» | אָרַב qal aktiv part. √ארב «å ligge i skjul; å ligge i bakhold» | אָרְיָה m.sg.abs. «løve» | בְּמִסְתָּרִים prep. ב «på» + m.pl.abs. מִסְתָּר «skjulested»; 3,11 דְּרָכֵי → v. 9 | סוֹרַר polel perf. 3.m.sg. √סורר «å vende bort; å tre til siden» | וַיִּפְשְׁחֵנִי konjunktiv waw + piel imperf. cons. 3.m.sg. √פשח «å kutte i biter» + pron. suff. 1.sg. | שָׁמַיִם qal perf. 3.m.sg. √שמים «å sette» + pron. suff. 1.sg.

47 LXX ἀποδώσεις αὐτοῖς ὑπερασπισμὸν καρδίας, «du skal gi dem skjold for hjertet», trolig fordi oversetterne har lest מגנת־לב der MT har מגנת־לב.

48 LXX har μόχθον σου, «ditt slit».

49 LXX har ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ, κύριε, «under himmelen, Herre».

| שָׁמַם qal aktiv part. m.sg.abs.  $\sqrt{\text{שמם}}$  «å ødelegge»; **3,12** דָּרַךְ qal perf. 3.m.sg.  $\sqrt{\text{דרך}}$   
 «å vandre» | קָשְׁתוּ m.sg.cstr. קָשֶׁת «bue» + pron. suff. 3.m.sg. | וַיִּצְיִבְנִי hifil imperf.  
 cons. 3.m.sg.  $\sqrt{\text{נצב}}$  «å berøre» + pron. suff. 1.sg. | כַּמְטָרָא part. כ. «lik» + m.sg.abs.  
 מִטְרָא «målskive» | לַחֵץ prep. ל. «til» + m.sg.abs. חָץ «pil»; **3,13** הִבִּיאַ hifil perf. 3.m.sg.  
 $\sqrt{\text{בוא}}$  «å gå inn» | בְּכַלְיוּתִי prep. ב. «på; i» + f.pl.cstr. כְּלֵיָה «nyre; innvoll» + pron.  
 suff. 1.sg. | אֶשְׁפְּתוּ f.sg.cstr. אֶשְׁפָּה «kogger» + pron. suff. 3.m.sg.; **3,14** הִיִּיתִי qal perf.  
 1.sg.  $\sqrt{\text{היה}}$  «å være; å bli» | שֹׁחֵק m.sg.abs. (substantivert inf. cstr.) «latter» | נְגִיתָהּ  
 f.sg.cstr. נְגִיטָה «strengemusikk; nidvise» + 3.m.pl.; **3,15** הִשְׁבִּיעַנִי hifil perf. 3.m.sg.  
 מָרַר prep. ב. «på» + best.art. + m.pl.abs. «bitterhet» | רֹוהָ f.sg.abs.  
 «malurt»; **3,16** וַיִּגְרַס hifil imperf. cons. 3.m.sg.  $\sqrt{\text{גרס}}$  «å knuse; å finmale» | חֶצְצָן  
 prep. ב. «på; i» + m.sg.cstr. חֶצְצָן «grus» | שָׁנִי m.sg.cstr. שָׁנָה «tann» + pron. suff. 1.sg.  
 hifil perf. 3.m.sg.  $\sqrt{\text{כפש}}$  «å trække ned; å la noen krype sammen i frykt» (hapax)  
 →  $\sqrt{\text{כבש}}$  hifil «å underkaste» + pron. suff. 1.sg. | בְּאֶפְרָיִם prep. ב. «på; i» + m.sg.abs.  
 אֶפְרָיִם «aske»; **3,17** וַתִּזְנַח qal imperf. cons. 3.f.sg.  $\sqrt{\text{זנח}}$  «å avvise» | מִן מְשֻׁלּוֹם prep. מן.  
 «fra» + m.sg.abs. שְׁלוֹם «fred» | נִפְשִׁי f.sg.cstr. נִפְשָׁא «liv» osv. + pron. suff. 1.sg. nifal  
 perf. 1.sg.  $\sqrt{\text{שית}}$  «å sette» | טוֹבָה «godhet»; **3,18** וַאֲמַר qal imperf. cons. 1.sg.  $\sqrt{\text{אמר}}$   
 «å si» | אֲבָדָה qal perf. 3.m.sg.  $\sqrt{\text{אבד}}$  «å forgå» | נִצָּחַי m.sg.cstr. נִצָּחָה «ære; varighet» +  
 pron. suff. 1.sg. | חָפְזִי nomen תּוֹחֶלֶת «håp» + pron. suff. 1.sg.; **3,19** וְזָכַר qal impe-  
 rativ m.sg.  $\sqrt{\text{זכר}}$  «å huske» (alternativt: qal inf. cstr.) | עֲנִי nomen עָנִי → v. 1 + pron.  
 suff. 1.sg. | מְרֹדִי nomen מְרֹדֵה «hjemløshet» + pron. suff. 1.sg. | לְעֵנָה «malurt» |  
 II «giftplante; gift»; **3,20** וַזָּכֹר qal inf. abs.  $\sqrt{\text{זכר}}$  → v. 19 | תִּזְכָּר qal imperf. 2.f.sg.  
 $\sqrt{\text{זכר}}$  → v. 19 | וַתִּשָּׁנָה (ketiv), וַתִּשְׁנֹחַ (qere) konjunktiv waw + qal imperf. 2.f.sg.  
 שְׁוָחָה, sideform av שָׁחָה og שָׁחָה «å synke; å falle sammen; å bøye seg» | עָלַי prep. עַל.  
 + pron. suff. 1.sg. | נִפְשִׁי nomen נִפְשָׁא f.sg. «sjel m.m.» + pron. suff. 1.sg.; **3,21** אֶשְׁבֵּחַ hifil  
 imperf. 1.sg.  $\sqrt{\text{שוב}}$  «å vende tilbake» | עַל־כֵּן «derfor» | אוֹחִיל hifil imperf. 1.sg.  $\sqrt{\text{חל}}$   
 «å vente; å vente i håp»; **3,22** מִחֶסֶדְךָ m.pl.cstr. av חֶסֶד «nåde» | תִּמְנוֹן qal 1.sg.  $\sqrt{\text{תמנ}}$   
 «å fullende» | כָּלוּ qal perf. 3.pl.  $\sqrt{\text{כלה}}$  «å fullføre»; **3,23** לְבִקְרִים prep. ל. «til, med hen-  
 blikk på» + m.pl.abs. בִּקְרִים «morgen», sammensatt i betydningen «mor-  
 gen etter morgen; hver morgen» | אֶמְוִנָהּ f.sg.cstr. אֶמְוִנָה «trofasthet» + pron. suff.  
 2.m.sg.; **3,24** חֶלְקִי m.sg.abs. av חָלַק «del» + pron. suff. 1.sg. | אֶמְרָהּ qal perf. 3.f.sg.  
 $\sqrt{\text{אמר}}$  → v. 18 | אוֹחִיל hifil 1.sg.  $\sqrt{\text{חל}}$  → v. 21; **3,25** לְקוֹן prep. ל. «til; for» + qal aktiv  
 part.  $\sqrt{\text{קוה}}$  «å håpe» + pron. suff. 3.sg. | תִּדְרָךְ qal imperf. 3.f.sg.  $\sqrt{\text{דרש}}$  «å søke» +  
 energisk pron. suff. 3.m.sg.; **3,26** וַיְהִיל waw + adj. יְהִיל «taus». BHS foreslår, i tråd  
 med LXX, som har καὶ ὑπομεινῆι, «og man skal vente», å endre teksten til יְהִיל  
 waw+ hifil perf. 3.m.sg.  $\sqrt{\text{חל}}$  → v. 21. Også dersom BHS sitt forslag er riktig, er det  
 likevel et uavklart spørsmål hvilken funksjon bindeordet waw har i setnings-  
 strukturen, og hvem eller hva som er grammatisk subjekt. Det kan ikke være

נָפֶשׁ (som i LXX, der ψυχή i v. 25 er subjekt), ettersom det hebraiske nomenet נָפֶשׁ er f. Oversettelsen her antar at BHS sitt forslag er riktig, og at 3.m.sg. uttrykker upersonlig subjekt («man»). Verset har et umiskjennelig gnomisk, ordspråkliknende preg. | waw + nomen דוֹמָם «stillhet», brukt adverbialt «stille»; 3,27 אִשָּׁא qal perf. 3.m.sg. נשׂאָ «å løfte» | על «å» | בְּנְעוּרָיו prep. ב «på; i» + m.pl.cstr. av נְעוּרִים «ungdom» + pron. suff. 3.m.sg.; 3,28 יִשָּׁב qal imperf. 3.m.sg. jussiv יִשָּׁב → v. 6 | וְיִדְלַם konjunksjon + qal imperf. 3.m.sg. jussiv דָּמַם «å være taus» | נָטַל qal perf. 3.m.sg. נָטַל «å pålegge». Det er uklart hvem som er referansen til subjektet «han»: Jahve eller «mannen» i det foregående verset. Hvis «han» er «mannen» i v. 27, blir oversettelsen «For han la det på seg (selv)»; 3,29 יִתֵּן qal imperf. 3.m.sg. jussiv יִתֵּן «å gi» | אוֹלֵי «kanskje» | יֵשׁ adverb «der finnes» | תִּקְוֶה «håp»; 3,30 יִתֵּן → v. 29 | לְחֵי m.sg.abs. pausa לְחֵי «kinn» | לְמִכְהוּ prep. ל «til; for» + hifil part. m.sg. cstr. נִכְהֵה «å slå» | יִשָּׁבַע qal imperf. 3.m.sg. jussiv שָׁבַע «å mettes» | בְּחֶרְפָּה prep. ב «på; i» + f.sg.abs. חֶרְפָּה «spott; vanære; skam»; 3,31 יִזְנַח qal imperf. 3.m.sg. זָנַח → v. 17; 3,32 אֵם «om; dersom» | הוֹגֵה waw + hifil perf. 3.m.sg. יָגַה «å plage» | רָחַם piel perf. cons. 3.m.sg. רָחַם → «å vise barmhjertighet; å ha medynk»; 3,33 עָנָה piel perf. 3.m.sg. עָנָה «å undertrykke» | מִן «fra» + m.sg.cstr. לֵב «hjerne» + pron. suff. 3.m.sg. | וַיִּגֵּה piel perf. cons. 3.m.sg. יָגַה → v. 32; 3,34 לְדָבָר prep. ל «til; for» + piel inf. cstr. דָּבָר «å knuse» | אֶסְיִר m.pl.cstr. av אָסִיר «fange»; 3,35 לְהִטּוֹת prep. ל «til, for» + hifil inf. cstr. נָטַה «å strekke ut» | נִגְדָה «foran; fremfor»; 3,36 לְעוֹת prep. ל «til; for» + piel inf. cstr. עוֹת «å bøye» | בְּרִיבוֹ prep. ב «på; i» + m.sg.cstr. av רִיב «rettstvist» + pron. suff. 3.m.sg. | רָאָה qal perf. 3.m.sg. רָאָה → v. 1. Setningen er vanskelig å innordne i syntaksen. Er det et (retorisk) spørsmål? Eller er det en (indikativisk) påstand? Er verbet prekativ perfektum («bønnepperfektum»)? Hva slags handling sikter verbet רָאָה til: å se med øynene eller å anerkjenne og bifalle? Under tvil forstår oversettelsen her setningen som et retorisk spørsmål; 3,37 מִי spørreord «hvem» | זֶה påpekende pron. m.sg. | אָמַר qal perf. 3.m.sg. אָמַר → v. 18 | וַתְּהִי qal imperf. cons. 3.sg.sg. הָיָה «å være» | צוּהָ piel perf. 3.m.sg. צוּהָ «å påby». Syntaksen er uklar. Oversettelsen her legger til grunn at det påfølgende v. 38 gir nøkkelen til hvordan vi bør forstå v. 37; 3,38 מִפִּי prep. מִן «fra» + m.sg.cstr. av פִּי «munn» | תִּצָּא qal imperf. 3.sg.sg. יִצָּא «å gå ut» | הָרָעוֹת best.art. + f.sg.pl. av רָעָה «ondskap». Merk manglende samsvar mellom det finitte verbet תִּצָּא i 2.f.sg. og subjektene הָרָעוֹת וְהַטּוֹב i pl.; 3,39 מַה spørreord «hva», her: «hvorfor» | הִתְאוּנָה hitpael imperf. 3.m.sg. אָנֹכִי «å klage» | חַי «levende» | חַיִּי «mann» | הָטָאוּ pron. suff. 3.m.sg. + m.sg.cstr. av חָטָא «synd; skyld; straff»; 3,40 נִחְפְּשָׁה qal kohortativ 1.pl. חִפְּשׁוּ «å prøve; å utforske» | וְנִחְקְרוּהָ konjunktiv waw + qal kohortativ 1.pl. חִקְרוּ «å søke; å utforske» | וְשׁוּבָה konjunktiv waw + qal kohortativ 1.pl. שׁוּבוּ «å vende om»; 3,41



qal kohortativ 1.sg. √נשׁא «å løfte»; 3,42 פִּשְׁעוּ qal perf. 1.pl. √פשׁע «å synde» | ומְרִינוּ  
 konjunktiv waw + qal perf. 1.pl. √מרה «å gjøre opprør» | סִלְחָהּ qal perf. 2.m.sg.  
 (pausalform) √סלח «å tilgi»; 3,43 סִפְתָּהּ piel perf. 2.m.sg. √סכר «å innhulle; å  
 dekke» | וַתִּרְדָּפוּ qal imperf. 2.m.sg. √רדף «å forfølge» + pron. suff. 1.pl. | וַתִּרְגַּחְתְּ qal  
 perf. 2.m.sg. √הרג «å drepe» | וַתִּמְלֶךְ qal perf. 2.m.sg. (pausalform) √חמל «å ha/visse  
 medfølelse; å spare»; 3,44 סִפְתָּהּ → סִכּוּתָהּ i v. 43 | מִן מַעְבוֹר prep. מן «fra» + qal inf. cstr.  
 √עבר «å gå gjennom; å krysse»; 3,45 סִחִי «møkk» | מֵאִס qal inf. abs. √אס «å  
 avvise; å nekte», her: brukt som substantiv | וַתִּשְׁיִמְנֵנִי qal imperf. 2.m.sg. √שימ «å  
 sette» + pron. suff. 1.sg.; 3,46 פִּצּוּ qal perf. 3.pl. √פצה «å åpne munnen på vidt gap»  
 | פַּחַת m.pl.cstr. av אֵיב «fiende» + pron. suff. 1.sg.; 3,47 פִּחַד «frykt; fare» | «grop;  
 ravine» | הָיָה qal perf. 3.m.sg. √היה «å være» | הַשְׂאֵת best.art. + m.sg.abs. av  
 שְׂאֵת (hapax) «odeleggelse (?)» | שִׁבְרָה best.art. + m.s.g.abs. שִׁבְרָה «brudd; kollaps»;  
 3,48 פִּלְגֵי מ. pl. cstr. av פִּלְג «bekk; vanningskanal» | עֵינַי f. / m.sg.cstr. av עֵין «øye»  
 + pron. suff. 1.sg. | ירד qal imperf. 3.f.sg. √ירד «å gå ned» | על her: «på grunn av»  
 | שִׁבְרָה → v. 47; 3,49 נִגְרָה nifal perf. 3.f.sg. √נגר «å utøse» | תִּדְמָה qal imperf. 3.f.sg.  
 √דמה «å tie; å opphøre» | מֵאֵין prep. מן «bort fra» + אֵין «det finnes ikke; ikke-  
 eksistens» | הַפְּגוּת f.pl.abs. av הִפְגֵּה (hapax) «ende; avslutning (?)»; 3,50 יִשְׁקִיף hifil  
 imperf. 3.m.sg. √שקף «å se ned ovenfra» | וַיִּרְאֵהוּ konjunktiv waw + qal imperf.  
 3.m.sg. √ראה → v. 1; 3,51 עוֹלְלָהּ polel perf. 3.f.sg. √עלל «å handle tilfeldig med; å  
 handle alvorlig med; å ramme» | לְנֶפֶשׁ prep. ל, her som obj. merke + nomen נֶפֶשׁ  
 «sjel» + pron. suff. 1.sg. | מִלְּכָל prep. מן «fra» + כָּל «helhet» | בַּת בְּנוֹת f.m.cstr. av  
 בַּת «datter» | עִירֵי m.sg.cstr. av עִיר «by» + pron. suff. 1.sg.; 3,52 צוֹד qal. inf. abs. √צוד  
 «å jakte» + צוֹדוֹנֵי qal perf. 3.pl. √צוד → innværende vers, over + pron. suff. 1.sg. |  
 כַּצְּפוֹר part. כ «slik» + best.art. + m.sg.abs. av צְפוֹר «fugl» | חָנָם adv. «uten grunn»;  
 3,53 צָמְתוּ qal perf. 3.pl. √צמת «å ødelegge; å stenge inne» | בּוֹר prep. ב «på» +  
 «hull; grop» | וַיִּדְדוּ piel imperf. cons. 3.m.pl. √ידד «å kaste»; 3,54 צִפּוּ qal perf. 3.pl.  
 √צוף «å flyte» | וַאֲמַרְתִּי qal perf. 1.sg. √אמר → v. 18 | נִגְרַתִּי nifal perf. 1.sg. √נגר  
 «å kutte»; 3,55 קָרָאתִי qal perf. 1.sg. √קרא «å rope» | מִן מַבּוֹר prep. מן «fra» + m.sg.cstr. av  
 בּוֹר → v. 53 | תִּתְחַיֶּה f.sg.cstr. av תִּחַי «bunn» (i en brønn e.l.); «dyp» (i mytologisk  
 forstand); 3,56 שְׁמַעְתָּ qal perf. 2.m.sg. (pausaform), her forstått som prekativ per-  
 fektum («bønneprefektum») √שמע «å høre» | אֶל־תִּעַלְמָה nektelse + hifil imperf.  
 2.m.sg. → nektet jussiv √עלם «å gjemme; å stenge» | לְרוֹחֲתִי prep. ל «for» + f.sg.  
 cstr. av רִחַה «lindring» + pron. suff. 1.sg. | לְשׁוֹעָתִי prep. ל «for» + f.sg.cstr. av  
 שׁוֹעָה «skrik; rop om hjelp» + pron. suff. 1.sg.; 3,57 קָרַבְתָּ qal perf. 2.m.sg., her forstått  
 som prekativ perfektum («bønneprefektum») √קרב «å være nær» | בִּיּוֹם prep. ב  
 «på» + m.sg.cstr. «dag» | וַאֲמַרְתָּ qal imperf. 1.sg. √אמר → v. 55 + energisk pron.  
 suff. 2.m.sg. | וַאֲמַרְתָּ qal perf. 2.m.sg. → prekativ perfektum («bønneprefektum») √אמר  
 → v. 18 | אֶל־תִּירָא nektelse + qal imperf. 2.m.sg. → nektet jussiv √ירא «å

frykte»; 3,58 רָבַתְּ qal perf. 2.m.sg., her forstått som prekativ perfektum («bønneperfektum») | רִיבִי √ «å stride i retten; å iretteset; å fremme en rettstvist» | רִיבִי m.pl.cstr. av רִיב «rettstvist» | גָּאַלְתָּ qal perf. 2.m.sg., her forstått som prekativ perfektum («bønneperfektum») | גָּאַל √ «å utløse»; 3,59 רָאִיתָהּ qal perf. 2.m.sg., her forstått som prekativ perfektum («bønneperfektum») | רָאָה √ → v. 1 עֲוֹתָתִי f.sg.cstr. av עֲוֹתָהּ (hapax) «undertrykkelse; fordreining av retten (?)» | מִשְׁפָּטָהּ qal imperf. 2.m.sg. √ שָׁפַט «å dømme; å skifte rett» | מִשְׁפָּטִי m.sg.cstr. av מִשְׁפָּט «rettferd; sak»; 3,60 רָאִיתָהּ → v. 59 | נִקְמָתָם f.sg.cstr. נִקְמָה «hevnm» + pron. suff. 3.m.pl. | מִחְשְׁבֹתָם f.pl.cstr. av מִחְשְׁבָה «tanke; forsett; plan; oppfinnelse» + pron. suff. 3.m.pl.; 3,61 שָׁמַעְתָּ qal perf. 2.m.sg., her forstått som prekativ perfektum («bønneperfektum») | שָׁמַע √ → v. 56 | חָרַפְתָּם f.sg.cstr. av חָרַפָה «krass kritikk; vanære» + pron. suff. 3.m.pl. | מִחְשְׁבֹתָם → v. 60; 3,62 שִׁפְתֵי f.pl.cstr. av שִׁפָּה «leppe» | קָמִי qal aktiv part. m.pl.cstr. √ קָוַם «å reise seg» + pron. suff. 1.sg. | הִגִּינוּ m.sg.cstr. av הִגִּיוֹן «snakk; meditasjon»; 3,63 שָׁבַתְּ qal inf. cstr. √ שָׁבַח → v. 6 | וַיִּקְרַמְתָּם waw + f.sg.cstr. av וַיִּקְרַם «oppreisning» (nominaldannelse av √ קָוַם «å reise seg; å stå opp») | הִפִּיל הַבִּיטָהּ hifil imperativ 2.m.sg. (langform) √ נָבַט «å se» | מִנְגִּינָתָם f.sg.cstr. av מִנְגִּינָה «nidvise» + pron. suff. 3.m.pl.; 3,64 תִּשִּׁיב hifil imperf. 2.m.sg. jussiv √ שׁוּב → v. 3 | גָּמִיל «belønning; gjengjeldelse; velgjerning»; 3,65 תִּתֵּן qal imperf. 2.m.sg. jussiv √ נָתַן → v. 29 | מִגְּנֵת f.sg.cstr. av מִגְּנֵה (hapax) «pine (?)» | תִּאָּלְתָּהּ f.sg.cstr. av תִּאָּלָה (hapax) «forbannelse» (?) + pron. suff. 2.m.sg.; 3,66 תִּרְדֵּף qal imperf. 2.m.sg. jussiv √ רָדַף → v. 43 | וַתִּשְׁמַדְתָּ konjunktiv waw + hifil imperf. 2.m.sg. √ שָׁמַד «å ødelegge» + pron. suff. 3.m.pl. | מִתַּחַת sammensatt preposisjon «under» | שָׁמַיִם nomen m.pl.cstr. av שָׁמַיִם «himmel».

## 3.2 Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg

I den tredje sangen (Klag 3) møter vi nok et eksempel på klagens ABC. Klagesangene 3 er et alfabetdikt, i likhet med alfabetdiktene som i den overleverte teksten kommer før (Klag 1–2) og etter (Klag 4). I motsetning til den første, den andre og den fjerde sangen begynner den tredje sangen ikke med det hebraiske *'êkâ* («hvorfors?; akk!»), men med det personlige pronomenet *'ânî* («jeg»). En annen viktig forskjell mellom Klag 3 og de andre alfabetdiktene er den fremskutte posisjonen til den mannlige skikkelsen som trer frem allerede i åpningsstrofen: «Jeg er mannen som så nød ...» (Klag 3,1).

Fra et diakront perspektiv er det flere forhold som tyder på at Klag 3 ble diktet med Klag 2 for øyet. Den tredje sangen fremstår på mange måter som en kile som splitter opp den antatt eldre *'ékâ*-komposisjonen, det vil si alfabetdiktene som begynner med *'ékâ* (Klag 1; 2; 4). Det er grunner til å anta av Klag 3 er yngre enn og avhengig av *'ékâ*-komposisjonen.

Alfabetet strukturerer klagen i Klag 3. I likhet med Klag 2 og Klag 4 legger også Klag 2 til grunn et alfabet som har rekkefølgen *pê*, *'ajin* og *šādê*. Et forhold som skiller Klag 3 fra de andre alfabetdiktene, er hvordan det bruker alfabetet. Klagesangene 3 tar det akrostiske prinsippet et steg videre sammenliknet med de øvrige akrostiske sangene. Klagesangene 3 lar hver av det hebraiske alfabetets bokstaver åpne tre vers som alle begynner med én og samme bokstav. Hver alfabetstrofe består av tre vers. Først kommer tre vers som alle begynner med bokstaven *'ālep* (Klag 3,1–3), deretter tre vers som begynner med *bêt* (Klag 3,4–6), så tre vers som begynner med *gîmel* (Klag 3,7–9), og så videre. Hvert enkelt vers består av to, oftest parallelle linjer.

Til tross for at Klag 3 i alt består av 22 alfabetstrofer med tre vers hver (det vil si totalt 66 vers), er den ikke nevneverdig lengre enn Klag 1–2. Klagesangene 1 består av 466 ord, Klag 2 består av 499 ord, mens Klag 3 består av 497 ord.

Den tredje sangens oppbygning henger sammen med dens persongalleri. Klagesangene 3,1–24 (til og med *hêt*-strofen) fremstår som enetalen til «mannen» som presenterer seg i Klag 3,1: «Jeg er mannen ...» (*'āni haggeber* ...). Han er språklig til stede gjennom hebraiske verbformer som indikerer at første person entall («jeg») er subjekt, og gjennom referanser til «meg» og til «min», «mitt» eller «mine». «Mannen» som så nød, beskriver sin nød og klager over den.

I Klag 3,25–30 (*têt*- og *jôd*-strofene) er det ikke klart hvem som fører ordet. Ingen trer frem som et «jeg» eller et «vi». Likevel omtaler Klag 3,27 «mannen» i tredje person entall («Godt er det for mannen å bære et åk i sin ungdom»). Også Klag 3,28–30 viderefører omtalen av «mannen» som «han». Omtalen av «mannen» i tredje person skaper inntrykket at det er stemmen til en annen skikkelse vi hører i Klag 3,25–30, og ikke stemmen til «mannen» fra Klag 3,1. Både formen til og innholdet i disse strofene minner om visdomsteologiske formuleringer vi finner i

visdomslitteratur, f.eks. i Ordspråkene. Det kommer til syne ved at de tre *têt*-strofene begynner med det hebraiske ordet *tôb* («god; godt»). Disse versene setter ord på idealer, blant annet hva som er godt for «mannen»: «Godt er det for mannen å bære et åk i sin ungdom» (Klag 3,27). I kontekst av den tredje sangen er denne «mannen» (*haggeber*) identisk med «mannen» som snakker i jeg-form i Klag 3,1–24. Følgelig er den eller de som fører ordet i Klag 3,25–30, ikke identisk med «mannen» som taler i Klag 3,1–24. Vi kan kalle stemmen som fører ordet i Klag 3,25–30, for *den visdomsteologiske stemmen*.

Uklarheten i spørsmålet om hvem som fører ordet, fortsetter i Klag 3,31–39 (fra og med *kāp*- til og med *mēm*-strofene). Disse strofene ser ut til å forsøke å beskrive egenskaper ved Adonaj (*‘ădōnāy*) og Eljon (*‘eljôn*). Den eller de som fører ordet, forsikrer at Adonajs nåde overgår hans straff (Klag 3,31–32), og at det å straffe ikke er ham kjær (Klag 3,33). Også i disse strofene blir «mannen» omtalt i tredje person entall, eller mer presist: Klagesangene 3,35 omtaler «en mann» i ubestemt form. I og med at det ikke er noen klart brudd mellom Klag 3,30 og Klag 3,31 med tanke på hvem som fører ordet, kan vi legge til grunn at det er den samme (visdomsteologiske) stemmen fra Klag 3,25–30 som også fører ordet i Klag 3,31–39. Ved hjelp av retoriske spørsmål (og til dels kompleks setningsoppbygning) drøfter disse strofene store teologiske spørsmål. Spørsmålene oppstår i møtet mellom Jahve som er den rettfærdige guden, og som er alle tings opphav – både det gode og det onde. Igjen opptrer det hebraiske nomenet *geber* (Klag 3,35,39, i ubestemt form: «[en] mann»). Følgelig er den eller de som fører ordet, ikke identisk med «mannen» fra Klag 3,1–24.

Et markant skille finner sted i Klag 3,40–47, der et «vi» trer frem. Vi-gruppen reflekterer over egne handlinger og forholdet til Jahve. Vi-gruppen oppfordrer seg selv til å be på grunn av syndene sine. I tillegg retter gruppen harde anklager mot Jahve: Han tilga ikke, drepte nådeløst, gjorde seg utilgjengelig for bønn og kastet «oss» ut som søppel blant folkene, hvor fiendene nå opptrer truende. Det er uklart om «mannen» som skriver selvbiografisk i Klag 3,1–24, er inkludert i det «vi» som taler i Klag 3,40–47.

I Klag 3,48–66 trer «mannen» igjen tydelig frem og snakker i første person. «Jeg» kommer frem dels i verbformer som har «jeg» som subjekt,

og dels i det hebraiske pronomensuffikset *-î*, som den herværende oversettelsen gjengir med «meg», «min», «mitt» eller «mine». Jeg-personen beskriver ulike sider ved sin nød. Til det bruker han en rekke vendinger som man kan gjenkjenne fra de individuelle klagesalmene i Salmenes bok. I tillegg inneholder «jeg»-bolken en serie med ytringer vi bør forstå som en serie bønner til Jahve. De aller fleste av bønnene blir uttrykt ved hjelp av den hebraiske verbformen prekativ perfektum («bønneperfektum»)<sup>50</sup>. Den herværende oversettelsen av Klag 3,56–61 uttrykker hebraisk bønneperfektum ved hjelp av den norske formuleringen «måtte du ...»: «[m]åtte du høre ...!», «[m]åtte du komme nær ...!» og så videre. Til sammenlikning forstår 2011-oversettelsen verbene i disse strofene som beskrivende verbformer (indikativ). Bønnene til Jahve fortsetter i Klag 3,64–66 med bønn om hevn over fiendene, uttrykt ved hjelp av den oppfordrende jussivformen på hebraisk.

Persongalleriet i Klag 3 er avgrenset. I tillegg til «mannen» som snakker i første person, er Jahve sentral. Både vi-gruppen og jeg-personen henvender seg direkte til Jahve og tiltaler ham i andre person («du», «din[e]» eller «ditt», Klag 3,23.42–45.55–66). Dessuten er Jahve til stede i et flertall av strofene. Han blir omtalt ved navns nevning en rekke ganger. Navnet Jahve forekommer tolv ganger, og Adonaj (*ʾădōnāj*) forekommer fire ganger. I tillegg bruker den tredje sangen gudsnavnet Eljon (*ʿeljôn*) to ganger og El (*ʿēl*) én gang.<sup>51</sup> Et flertall av versene refererer til Jahve ved at han er det grammatiske subjektet for ulike verb, eller ved at eiendomspronomenet «hans» refererer til ham. På et språklig plan er Jahves allestedsnærvær i Klag 3 så markant at det er relativt få vers der han *ikke* er representert (3.14.17[?].19–21.27.29–30.34.39.46–49.51–54.62). Med andre ord: Jahve er *ikke* nevnt i færre enn 30 prosent av de 66 versene.

I likhet med Klag 1–2 omtaler Klag 3 en ikke-definert gruppe som «fiender» (*ʾōjābīm*) (i Klag 3,46: «alle fiendene våre»; i Klag 3,52: «fiendene

50 Iain W. Provan, «Past, Present and Future in Lamentations 3:52–66: The Case for a Precative Perfect Re-Examined», *VT* 41 (1991): 164–175, jf. Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk*, §39 a; Waltke og O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 494–495; og Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 211–212, 423–424.

51 Til gudsnavnene Eljon og El, se Feldmeier og Spieckermann, *God of the Living*, 17–41; Eric E. Elnes og Patrick D. Miller, «Elyon (*ʾljwn*)», *DDD*: 293–299; og Wolfgang Herrmann, «El (*ʿl*)», *DDD*: 274–280.

mine»). Jeg-personen snakker om «alle døtrene til byen min» (*kōl bənōt 'îrî*) (Klag 3,51), trolig med referanse til innbyggerne i Sion. Ordet «Sion» forekommer ikke i Klag 3.

Jahve tar ikke selv ordet. Klagesangene 3,57 inneholder likevel et sitat av et utsagn som jeg-personen håper Jahve vil komme med: «Frykt ikke!» (*'al-tîrā'*). Jahves tale står dessuten sentralt i Klag 3,37, riktignok i en sammenheng med en uklar hebraisk setningsstruktur. Klagesangene 3,37 omtaler Jahves skapende ord.

Den tredje sangen inneholder flere selvsitater av henholdsvis «mannen» og vi-gruppen. I Klag 3,18 siterer «mannen» sin egne mistrøstige ytring. I Klag 3,24 siterer han sin egen tillitsbekjennelse. Klagesangene 3,54 gjengir et utsagn han kommer med, nede fra brønnen han ble kastet ned i.

### 3.3 Litterære virkemidler

Den tredje sangen bruker også andre litterære virkemidler enn mønstret med alfabetdikt. Slik tilfellet alltid er med en hebraisk tekst, er noen virkemidler uoversettelige, mens andre lar seg gjengi i en norsk oversettelse.

Blant de oversettelige virkemidlene er repetisjoner av bestemte ord og konsonantmønstre, fortrinnsvis innenfor én og samme strofe eller innenfor nærliggende strofer. I semittiske språk danner konsonantmønstre ulike røtter. Konsonantrøttene er produktive; én og samme rot kan danne en mengde forskjellige ord. Avhengig av hvilke vokaler og for- og etterstavelser man legger til, kan én og samme rot fungere som nomen, substantiv, adjektiv og adverb. Innenfor *dālet*-strofen binder roten *d-r-k* Klag 3,11 sammen med Klag 3,12. I Klag 3,11 klager jeg-personen over at Jahve har latt «veiene mine» (*dārākaj*) vike bort fra ham, mens i Klag 3,12 klager han over at Jahve «spente buen sin» (*dārak qaštō*, ordrett: «han tråkket på buen sin») og beskjøt ham. Ordet «god; godt» (*tōb*) binder sammen de tre versene i *tēt*-strofen (Klag 3,25–27), mens verbet «å innhulle» (*š-k-k*) binder sammen de to første versene i *sāmek*-strofen (Klag 3,43–44). Ordet «øye» (*'ajin*) (Klag 3,48–49,51) binder sammen Klag 3,48–51 (deler av *pê*- og *'ajin*-strofene). I disse versene skildrer jeg-personen sin egen reaksjon (gråt) på «sammenbruddet» til folket han identifiserer seg med (Klag 3,48).

Øyet feller «bekker med vann», «flommer over» og plager ham. Kanskje er det et bevisst litterært grep at Klag 3,50, som er kilt inn mellom versene som handler om *talerens øye*, indirekte henviser til *Jahves øye*: Tårene til «mannen» vil fortsette å strømme inntil Jahve «skuer ned og ser fra himmelen». Verbet «å tenke» (eller: «å erindre», *z-k-r*) binder sammen de to første versene i *zajin*-strofen (Klag 3,19–20). Bruken av konsonantmønstret *j-h-l* («å vente forhåpningsfullt; å håpe») i Klag 3,18.21.24.26 er sannsynligvis et resultat av forfatterens bevisste valg. I Klag 3,18 beklager jeg-personen at hans «håp» (eller «forventing», *tôhelet*) fra Jahve er ødelagt. I Klag 3,21 og 3,24 har han imidlertid endret holdning og uttrykker håp: «[D]erfor venter jeg» (eller «derfor håper jeg», '*al-ken 'ôhîl*) – på henholdsvis «Jahves pakttroskap» (Klag 3,22) og «ham» (Klag 3,24). Klagesangene 3,26 viderefører dette spillet på konsonantmønstret *j-h-l* i en setning der den hebraiske teksten ikke er fullt ut forståelig. (2011-oversettelsen tolker den slik: «Det er godt å være stille og vente på hjelp fra HERREN.») I Klag 3,26 byr masoretteksten på ordet *jāhîl*. Dette ordet forekommer bare her i Bibelen. Selv om den hebraiske teksten i Klag 3,26 ikke er fullt ut forståelig, er det likevel sikkert at ordet *jāhîl* er formet på grunnlag av det omtalte konsonantmønstret *j-h-l*.

Klag 3 personifiserer ikke Sion, slik tilfellet er i Klag 1–2. Ordet «Sion» forekommer ikke i Klag 3. Jeg-personen benytter seg av diverse antropologiske uttrykk for å snakke om seg selv. Denne litterære praksisen er velkjent fra annen bibelhebraisk poesi, som Salmenes bok. Fem ganger snakker jeg-personen om «min sjel» (*napši*), åpenbart i betydningen «jeg» eller «meg» (Klag 3,17.20.24.51.58). Én gang er det snakk om at Jahve er god mot «en sjel» (*nepeš*, i betydningen «en person») som søker ham (Klag 3,25). To ganger fungerer uttrykket «livet mitt» (*ħajjāj*) i betydningen «jeg» eller «meg» (Klag 3,53.58).

En annen kategori virkemidler er de litterære bildene som i Klag 3 anvendes for å beskrive diktets egen situasjon eller for å beskrive Jahve. De litterære bildene lar seg som regel oversette, selv om de samtidig er betinget av historiske og kulturelle forhold. Et eksempel på det er bruken av krig og beleiring som leverandør av litterære bilder. Jahve handler som en krigsmann mot jeg-personen. Han beleirer ham og skyter på ham med bue (Klag 3,5.12–13). Dessuten bruker jeg-personen fangenskap

og forfølgelse som bilder for å beskrive sin egen situasjon (Klag 3,6–7.53–55, jf. 3,47 [der vi-gruppen fører ordet]). I tillegg bruker jeg-personen jakt som en sammenlikning (Klag 3,52). Ett vers fremstiller Jahve med bilder hentet fra dyrelivet (Klag 3,10). Den tredje sangen bruker dessuten bilder fra pedagogikken for å beskrive Jahve. Han bruker tuktt for å oppdra «mannen» (Klag 3,1.27–28). Et annet sett med bilder er hentet fra rettspleien. Jeg-personen appellerer til Jahve som garantist for rettferd; som ham som dømmer, og som løsningsmann (Klag 3,58–59). Forestillingen om løsningsmenn bygger på rettspraksis knyttet til person- og eiendomsrett. Når en person har pådratt seg en skyld vedkommende ikke klarer å innfri, kan en løsningsmann tre inn i skyldnerens sted (jf. 3 Mos 25,26; 4 Mos 5,8). Endelig tegner Klag 3 et paradoksalt bilde av Jahve. På den ene siden skildrer sangen Jahve som en gud som er høyst nærværende, om enn på en dødelig måte. På den andre siden fremstiller sangen ham som en himmelgud. Han bor (under navnet El) «i himmelen» (Klag 3,41). Himmelen er Jahves utsiktspunkt (Klag 3,50, jf. Klag 3,43–44.66).

Et uoversettelig virkemiddel som opptrer noen ganger, er lydrim, det vil si når to eller flere ord rimer på hverandre. Et påfallende eksempel er Klag 3,47, der fire ord danner to par med ord som rimer på hverandre: «gru og grav» (*paḥad wāpaḥat*) og «skaden og sammenbruddet» (*haššeʾt wəhaššāber*).

### 3.4 En skriftlærd tekst

Den tredje sangen fremstår som en skriftlærd tekst. Det ser ut til at dikteren kjente til flere tekster man i dag regner som bibeltekster. Forfatteren hadde ikke nødvendigvis en forestilling om at de hørte til en særskilt, kanonisk samling av helligtekster. Likevel virker det som om Klag 3 griper tilbake på flere tekster som i ettertiden har fått plass i Bibelen. Ikke bare forutsatte den tredje sangen disse tekstene og henspilte på dem; i noen tilfeller ser det ut til at forfatteren lot sine kommentarer til de andre tekstene få utløp i alfabetdiktet. På denne måten kan forfatteren sies å være skriftlærd, og Klag 3 kan sies å være en skriftlærd tekst.



## a. Respons på Klag 1-2

Når man leser Klag 3 isolert, foregår det en dialog mellom de stemmene som ytrer seg – i det minste mellom *noen* av dem. Den visdomsteologiske stemmen i Klag 3,25–39 fremstår som en respons på bekjennelsene og klagene til «mannen» i Klag 3,1–24. Jeg-personen som identifiserer seg som «mannen», henvender seg til Jahve, likevel uten at Jahve svarer ham. Jeg-personen får imidlertid en form for svar fra den visdomsteologiske stemmen. Også vi-gruppen (Klag 3,40–47) henvender seg til Jahve, uten at sistnevnte svarer. Dessuten fremstår vi-gruppens oppfordring til selv-ransakelse (Klag 3,40–41) og gruppens syndsbejelse (Klag 3,42) som en umiddelbare respons på hva den visdomsteologiske stemmen sier om «straff» (eller «synd», *hēt*) (Klag 3,39). I tillegg er det noen dialogiske tilknytningspunkter mellom jeg-personens ytringer (Klag 3,1–24.48–66) og det vi-gruppen sier (Klag 3,40–47), blant annet knyttet til ordroten *š-b-r* (i Klag 3,4 som verbet *š-b-r*, «å bryte i stykker»; i Klag 3,47–48 som substantivet *šeber*, «sammenbrudd»). I Klag 3,8 klager jeg-personen over at Jahve avviste hans bønn (*təpillā*). I Klag 3,44 klager vi-gruppen over det samme.

Når man leser Klag 3 på et synkront plan, fremstår mange av ytringene til jeg-personen og vi-gruppen som kommentarer til ytringer fra den første og den andre sangen. Dialogen mellom den tredje sangen og de to foregående sangene skyldes ikke tilfeldigheter. Forfatteren diktet sannsynligvis Klag 3 på et tidspunkt da Klag 1–2 allerede forelå; forfatteren diktet Klag 3 i en villet dialog *med* Klag 1–2. I et diakront perspektiv er Klag 3 yngre enn Klag 1–2. Allerede i den tredje sangens åpningsvers er det en kommentar til de foregående sangene. I Klag 3,1 identifiserer «mannen» seg som den som så «nød» (*ōnī*). Gjennom denne bejelsen og selvangivelsen knytter han seg selv – og derigjennom også den tredje sangen – til den «nøden» som datter Sion gjennomgikk ifølge den første sangen (Klag 1,3,7,9): «Jeg er mannen som så nød ...» Når «mannen» i det samme verset snakker om Jahves «sinnes ris», fungerer «sinne» (*‘ebrā*) som et synonym til «vrede» (*‘ap*).<sup>52</sup> Både den første og den andre sangen viser til Jahves «vrede» (*‘ap*) (Klag 1,12; 2,1,3,6.21–22).

52 Det er også tilfellet i bl.a. Sal 85,4.

I Klag 3,43 anklager vi-gruppen Jahve for å innhulle seg i «vrede» (*'ap*). Også det sistnevnte verset kan man forstå som en kommentar til et sentralt begrep i den første og den andre sangen. I tillegg er det mulig at anklagen i Klag 3,43–44 om at Jahve «innhyllet» seg (*s-k-k*) i henholdsvis «vrede» og en «sky», spiller på den andre sangens åpningsstrofe. Ifølge Klag 2,1 «dekker» (*'-w-b*) Jahve «i sin vrede» datter Sion. Det hebraiske verbet *'-w-b* forekommer bare i Klag 2,1. Det er trolig en verbal avledning av substantivet *'āb* («sky»). Verbet *'-w-b* i Klag 2,1 betyr dermed «å dekke med skyer». Det skal sies at Klag 3,44 bruker et annet hebraisk ord for sky (*'ānān*), ikke et ord dannet av det samme konsonantmønsteret som *'-w-b* fra Klag 2,1. Det er likevel sannsynlig at Klag 3,43–44 kommenterer anklagen om Jahve i Klag 2,1. Klagesangene 2,1 snakker i tredje person entall om at Jahve «i sin vrede ... dekker datter Sion med skyer». I Klag 3,43–44 retter vi-gruppen anklager direkte *til* Jahve i andre person entall («du»). Også når vi-gruppen i Klag 3,43 konkretiserer anklagen mot Jahve, griper den tilbake til Klag 2. I Klag 2,21 anklager datter Sion Jahve for drap: «Du drepte på dagen for din vrede. Du hugg ned. Du viste ikke medfølelse.» I Klag 3,43 anklager vi-gruppen Jahve med noen av de samme ordene: «Du drepte. Du viste ikke medfølelse.» Vi-gruppen i Klag 3 bekrefter validiteten i datter Sions anklage i Klag 2.

Den visdomsteologiske stemmen i Klag 3,28–30 fremholder det som idealer at «mannen» (jf. Klag 3,27) sitter «ensom» (*bādād*), at han legger munnen sin i «støv» (*'āpār*), og at han vender sitt «kinn» (*lāhī*) til den som slår ham. Idealet om at «mannen» bør sitte «ensom», fremstår som en fortolkning av Klag 1,1, som beklager at «datter Sion» sitter «ensom». Forfatteren av Klag 3 ønsket å identifisere «mannen» med «datter Sion» fra Klag 1–2. I Klag 3 er «mannens» ensomhet et godt pedagogisk virkemiddel i oppdragelsen av ham.

Årsaken jeg-personen oppgir i Klag 3,48 for at han feller tårer, er umiskjennelig identisk med en formulering som også forekommer i Klag 2. Jeg-personen i Klag 3 gråter «over sammenbruddet til datteren, folket mitt» (*al-šeber bat-'ammī*). Også den anonyme taleren i Klag 2 forteller om sine kroppslige reaksjoner «over sammenbruddet til datteren, folket mitt» (Klag 2,11; jf. også bruken av ordroten *š-b-r* i Klag 1,15; 2,9.11.13; 3,4.47).

## b. Tillitsbekjennelse som spiller på Jahves selvpresentasjon i Andre Mosebok 34,6–7

Et plutselig stemningsskifte finner sted i jeg-personens enetale. Frem til og med *zajin*-strofen (Klag 3,19–21) handler det om klage, billedlig talt gjennom ulike sjatteringer av grått. De påfølgende strofene, særlig *hêt-*, *têt-*, *jôd-* og *kâp-*strofene (Klag 3,22–33), fremviser et stemningsskifte som det siste verset i *zajin*-strofen (Klag 3,21) varsler om.

I Klag 3,22 bryter jeg-personen ut med et utrop hvor vedkommende bekjenner egen tro og tillit: «Jahves pakttroskap! Ja, vi er ikke ferdig. Ja, hans barmhjertighet er ikke fullendt.» To kjerneord uttrykker hver for seg egenskaper jeg-personen tilskriver Jahve. Det ene er hans «pakttroskap» (det hebraiske substantivet *hesed* står her i flertall; 2011-oversettelsen gjengir ordet oftest med «nåde»). Det andre er hans «barmhjertighet» (det hebraiske substantivet *rehem*, i flertall: *rahâmim*). Den visdomsteologiske stemmen i Klag 3,32 bruker både ordet *hesed* og verbet *r-h-m* (avledet av den samme ordroten som substantivet *rehem*): «For om han forvoldte pine, viste han barmhjertighet [*r-h-m* piel] i tråd med sin store pakttroskap [*hāsādâw*].» Ved hjelp av begrepene *hesed* og *rehem* griper forfatteren av Klag 3 tilbake til den særegne karakteristikken av Jahve i 2 Mos 34,6–7.

Konteksten til 2 Mos 34 er Jahves fornyelse av pakten med israelittene. Jahve (som omtaler seg selv i tredje person entall) presenterer seg for Moses som en «barmhjertig og nådig gud» (*ʿel rahûm wəhannûn*). Jahve sier han er «sen til vrede» (*ʿerek ʿappîm*) og «rik på pakttroskap og troskap» (*rab-hesed we'memet*). I den samme selvpresentasjonen hevder Jahve at han holder fast ved sin «pakttroskap» (*hesed*) i tusen slektsledd og tilgir synd, skyld og lovbrudd, men samtidig straffer han barn helt ned i fjerde slektsledd «for fedrenes synd».

Tekstforelegget for forfatteren av Klag 3 var ikke nødvendigvis 2 Mos 34,6–7 i den formen som er belagt i den overleverte bibelteksten til Andre Mosebok. Det er imidlertid klart at forfatterne av de ulike bøkene i Bibelen må ha opplevd karakteristikken av Jahve tilsvarende dem man finner i 2 Mos 34,6–7, som teologisk viktige. Dette fremgår av det faktum at mange tekster karakteriserer Jahve på en måte som svarer overens med 2 Mos 34,6–7. De klareste eksemplene er 4

Mos 14,18, Neh 9,17,31, Sal 86,15, 103,8 og 145,8, Joel 2,13, Jona 4,2 og 2 Krøn 30,9.<sup>53</sup>

Det hebraiske ordet *hesed* blir ofte oversatt med «nåde». En vanlig norsk, kristen forståelse av ordet «nåde» er at det kjennetegner en velvilje som man ensidig og ufortjent blir til del, gratis («gratis» kommer for øvrig fra det latinske *gratiis*, «som en velgjerning», som igjen kommer fra *gratia*, «nåde; godhet»). Nåde er gjerne en velvilje en person mottar ufortjent fra en annen part. I Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet er det ikke en tilsvarende ensidighet i de relasjonene som blir karakterisert ved hjelp av *hesed*. Ordet ser ut til å bli brukt på tre hovedmåter. Én bruksmåte for *hesed* er at ordet betegner den felles forpliktelsen, lojaliteten eller troskapen som preger (eller skal prege) en relasjon mellom to parter, uavhengig om de er eller ikke er jevnbyrdige. For eksempel bruker beskrivelsen av paktsinngåelsen mellom Jahve og israelittene i 5 Mos 7 det hebraiske ordet *hesed*, sammen med *bərît* («pakt»), som noe Jahve vil «overholde» til gunst for israelittene. Betingelsen er at israelittene elsker Jahve og overholder budene hans (5 Mos 7,9.12). En andre, delvis overlappende bruksmåte er i de tilfellene det er tale om Jahves *hesed*, i betydningen hans «godhet» eller «troskap» overfor dem som er begunstiget av den. En tekst som maler med bred pensel for å sette ord på ulike konkrete eksemplene på Jahves *hesed*, er Sal 136. Denne hymnen lister opp ulike av Jahves gjerninger opp gjennom historien, og den avslutter hvert eksempel med omkvedet «evig er hans *hesed*». Disse *hesed*-ene omfatter gjerningene Jahve har gjort, som skaper, da verden ble til (Sal 136,4–9), og gjerninger han gjorde i historien i forbindelse med israelittenes utferd fra Egypt, den påfølgende ørkenvandringen og israelittenes landnåm (Sal 136,10–22) og kanskje dessuten den assyriske eller babylonske krisen på 700- og 600-tallet f.Kr. (Sal 136,23–24). Jahves *hesed* innbefatter dessuten at han (vedvarende) gir mat til alt som lever (Sal 136,25). En tredje bruksmåte er der *hesed* betegner gode gjerninger – velgjerninger – som har kommet i stand som resultat av noens lojalitet. Et godt eksempel er Nehemjas bønn til Jahve. Nehemja ber Jahve om han må

---

53 Også Koranen bruker flere av disse karakteristikkene om Jahve som vi kjenner fra 2 Mos 34,6–7 om Allah. Allah er «Den barmhjertige» (f.eks. sure 1:1), og han er «tilgivende og nådig» (f.eks. sure 3:129; 4:106).

huske de *hesed*-er Nehemja gjorde for «min Guds hus» (Neh 13,14). Det er altså *Nehemjas hesed*-er som er i søkelyset, ikke Jahves (tilsvarende 2 Krøn 32,32 om Hiskia og Jos 35,26 om Josva). Derimot er Jahves *hesed*-er i betydningen hans velgjerninger det sentrale når Jakob i en bønn til Jahve sier (1 Mos 32,10): «Jeg er ikke verdig alle de *hesed*-er og all den troskapen som du har vist din tjener.»

Klag 3,22 bruker dessuten begrepet «hans [det vil si: Jahves] barmhjertighet». Det hebraiske substantivet *rahämim* er en avledning av substantivet *rehem*. Ordet *rehem* forekommer om lag 30 ganger i Bibelen. Det betegner alltid «morsliv» eller «livmor». En *rehem* er kvinnens organ for barnefødsel (f.eks. 1 Mos 20,18; 29,31; 30,22), stedet der Jahve skaper fostret (f.eks. Jer 31,15), og det stedet barnet kommer ut fra når det blir født (f.eks. 4 Mos 12,12; Jer 1,5; 20,18; Job 38,8). Avledningen *rahämim*, som blant annet Klag 3,22 bruker, sikter dermed til en form for inderlig kjærlighet. For en hebraisk språkbruker skaper ordet assosiasjoner med morskjærlighet.

Det stemningsskiftet som jeg-personen innleder i Klag 3,22, blir korrigeret av vi-gruppens anklager *mot* Jahve i Klag 3,40–47 og jeg-personens inntrengende klage og bønn *til* Jahve i Klag 3,48–66. Jeg-personens tro på Jahve barmhjertighet og pakttroskap står sentralt i hans tillit. Den visdomsteologiske stemmen anerkjenner og bekrefter denne troen (Klag 3,32). Henspillingene på 2 Mos 34,6–7 understreker at forfatteren som skrev Klag 3, var skriftlærd.

### c. Motiver og uttrykksmåter fra Jeremias bekjennelser

I underkapittel 2.3, «Jeremia som fiktiv forfatter for den andre sangen (Klag 2) – og de øvrige sangene», så vi at det er en rekke stilistiske og litterære forbindelser mellom Jeremiaboken og Klagesangene. For eksempel er det en påfallende overensstemmelse mellom beskrivelsene til «mannen» av hvordan han gråter (Klag 3,48–49), og beskrivelsene i Jeremiaboken av hvordan profeten gråter (Jer 9,1.18; 13,17; 14,17, jf. 31,16).

Vi skal ikke her gjenta momentene fra drøftingen av Klag 2. Derimot skal vi føye til flere eksempler som underbygger påstanden om at Klag

3 er en skriftlærd tekst. Eksemplene har til felles at den tredje sangen bruker – eller gjenbruker – ord og vendinger fra de såkalte bekjennelsene til Jeremia.

Jeremias bekjennelser sikter til fem klagebønner i Jeremiaboken: Jer 11,18–12,6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–18. I bønnene klager profeten i jeg-form, blant annet over å ha blitt født. Sjangermessig minner Jeremias bekjennelser om individuelle klagesalmer. I Jeremiaboken fremstår Jeremias bekjennelser som selvbiografiske tekster, talt av profeten selv.

Bekjennelsen i Jer 15,10–21 var sannsynligvis ett av tekstforeleggene for Klag 3. I Klag 3,28 hevder den visdomsteologiske stemmen at det er en god ting for «mannen» (jf. Klag 3,27) at han sitter «ensom». Den hebraiske teksten bruker den ønskende jussivformen av verbene «å sitte» og «å tie» (*jěšēb bādād wājīdōm*, «måtte han sitte ensom og tie!>). Stemmen hevder at «han la det på ham», trolig i betydningen «Jahve la et åk på mannen» (jf. Klag 3,27). Det ser ut til at formuleringen i Klag 3,28 griper tilbake til Jer 15,17. Der forteller Jeremia at han ikke var i selskap med vitsemakere eller lo. Derimot sier han: «På grunn av din hånd satt jeg ensom» (*mippənē jādākā bādād jāšabtī*). I Bibelen forekommer uttrykksmåten «å sitte ensom» eller «å bo alene» (verbrotten *j-š-b + bādād*) bare fire ganger – i Jer 15,17 omtalt her (om Jeremia), i Klag 1,1 (om datter Sion), i Klag 3,28 (om «mannen») og i 3 Mos 13,46 (om en person som har symptomer på bestemte sykdommer). I Klag 3,30 uttrykker den samme visdomsteologiske stemmen at det er ønskelig at «mannen» blir mettet av «spott» (*herpā*). I bekjennelsen omtalt over klager Jeremia på sin side over at han må tåle «spott» for Jahves skyld (Jer 15,15).

I noen av bekjennelsene klager Jeremia over at fiendene la «planer» (*maḥāšābôt*) mot ham (Jer 11,19; 18,18.23). Tilsvarende klager jeg-personen i Klag 3 over at noen la planer mot ham (Klag 3,60: «alle planene deres for meg»; Klag 3,61: «alle planene deres mot meg»).

I én av bekjennelsene klager Jeremia over hvordan vennene han hadde fred med, forrødte ham. Han hevder de sier (Jer 20,10): «[V]i skal ta vår hevn over ham.» Jeg-personen i Klag 3,60 ber på sin side Jahve å «se all hevngjerrigheten deres». Selv om jeg-personen ikke identifiserer hvem han sikter til med eiendomsordet «deres», er det åpenbart snakk om motstanderne. Både Jer 20,10 og Klag 3,60 bruker det hebraiske substantivet

*nəqāmā* («hevne; hevnjerrighet»). Av de 27 forekomstene av dette ordet i Bibelen er det i 24 tilfeller snakk om *Jahves* hevn. Bare ved tre tilfeller er det tale om *menneskers* hevn. Foruten Esek 25,25 er det tale om *menneskers* hevn bare i Jer 20,10 og i Klag 3,60.

Bruken eller gjenbruken av vendinger og motiver fra Jeremias bekjennelser bidrar til å skape inntrykket at «mannen» i Klag 3 er Jeremia. Den tredje sangen er langt på vei stilet som «mannens» bekjennelser (jf. Klag 3,1), parallelt med hvordan Jeremia fremfører sine bekjennelser i Jeremiaboken. Det at «mannens» bekjennelser ligger tett på Jeremias bekjennelser, bidrar til at Klag 3 fremstår som en skriftlærd tekst.

#### d. Motiver og uttrykksmåter fra visdomslitteraturen

Vi har allerede flere ganger omtalt stemmen som fører ordet i Klag 3,25–39, som den visdomsteologiske stemmen. Årsaken til denne merkelappen er å finne i *têt*-strofen (Klag 3,25–27) og i de påfølgende strofene. Der blir lidelse presentert som et pedagogisk virkemiddel. Ifølge Klag 3,27 er det «godt» (*tôb*) for «mannen» å bære et «åk» (*ôl*) i sin ungdom. Denne belærende setningen hensetter leserens tanker på læremesteren i visdomslitteraturen som rettleder og underviser eleven sin. I noen visdomstekster omtaler læremesteren eleven som «min sønn». Slik er det i for eksempel Ordspråkene (Ordsp 1,8; 5,20) og i den fragmentariske visdomsteksten *Aḥiqars ord*, som judeerne i Egypt på 400-tallet f.Kr. var fortrolig med.<sup>54</sup> Av og til bruker visdomslitteraturen uttrykket «visdommens åk» (Sir 6,30; 51,26). Klagesangene 3,27 henspiller sannsynligvis på denne spesifikke betydningen av «åk». Samtidig er det «åket» som «mannen» har godt av å bære, en henspilling på Klag 1,14 der (den kvinnelige) Sion sier at hennes synder er «et sammenbundet åk». Ordet *tôb* («god; godt») er gjentatt tre ganger i *têt*-strofen. Gjentakelsen understreker at forfatteren var fortrolig med visdomslitteratur. I visdomsteksten Ordspråkene har ordet *tôb* en frekvens på cirka 6,35 forekomster per

54 Bezalel Porten og Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem – Department of the History of the Jewish People, 1986–1999), Bd. III: tekst C1. *Aḥiqars ord* blir drøftet i Granerød, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period*, 308–320.

tusen ord. I visdomsteksten Forkynneren har *tôb* 10,09 forekomster per tusen ord. Til sammenlikning er frekvensen av ordet *tôb* i Salmenes bok 2,27 forekomster per tusen ord, i Nahum 2,41 forekomster, i Hosea 1,94 forekomster og i Jeremia 0,79 forekomster per tusen ord. I visdomstekster som Ordspråkene, Forkynneren og Salme 119 inngår ordet *tôb* noen ganger – men ikke alltid – sammen med preposisjonen *min* (ordrett: «bort fra»). I hebraisk syntaks gradbøyer man adjektiver ved hjelp av preposisjonen *min*. Dermed gradbøyer preposisjonen *min* adjektivet *tôb* («god»), slik at hele frasen får betydningen «bedre (enn)». Slik er det i for eksempel Ordsp 27,5: «Bedre er åpen tilrettevisning enn skjult kjærlighet» (jf. også Ordsp 3,14; 8,11.19; 15,16–17; 16,8.16; Fork 7,1–3.5.8.10; 9,4; Sal 119,72 mfl.). Andre visdomsutsagn gradbøyer ikke *tôb*, men lar ordet stå alene. Når *tôb* står alene, er ordet en verdivurdering av det saksforholdet utsagnet drøfter, f.eks. Sal 119,71: «Det er godt for meg [*tôb-lî*] at jeg blir plagd [*unnîti*, verbrot: ‘-n-h] så jeg kan lære dine forskrifter.» Den sistnevnte bruksmåten finner vi i Klag 3,25–27. Salmenes bok 119,71 gir til kjenne det samme grunnleggende synet på lidelse som den visdomsteologiske stemmen i Klag 3.

Også andre tanker i Klag 3,25–39 knytter innholdet til visdomsteologi. Klagesangene 3 legger til grunn at Jahve er den eneste guden, og at han er allmektig. Diktet argumenterer ikke for dette, men forutsetter det som et (ikke-uttalt) fundament. Spørsmålet som derfor reiser seg, er om Jahve er ansvarlig for *både* det gode *og* det onde. I Klag 3,38 stiller den visdomsteologiske stemmen det retoriske spørsmålet om ikke både «det onde» (*hārâ‘ôt*) og «det gode» (*haṭṭôb*) utgår fra Eljons munn. Konteksten tilsier at det ventede svaret er «ja». Et «ja» til spørsmålet Klag 3,38 stiller, er dessuten i tråd med det foregående verset Klag 3,37, som antyder at alt skjer på Jahves befaling.

Også rammefortellingen i den visdomsteologiske boken Jobs bok legger opp til at det onde som skjer i Jobs liv, skjer fordi Gud ga Job i Anklagerens makt (Job 1,12; 2,1–10). Et teologisk problem som flere visdomsteologiske tekster drøfter, sirkler omkring spørsmålet om det ondes problem. Er også det som er ondt i tilværelsen, del av Guds skaperverk? Salomos ordspråk 22,2 hevder at Jahve er den som har skapt både rik og fattig. Det er nærliggende at Ordspråkene tilskriver sosiale ulikheter til at de er del av



skaperverket. Ifølge Ordspråkene skapte Jahve alt for en hensikt eller et formål (*ma'ānê*), «også den urettferdige for ulykkens dag» (Ordsp 16,4). Siraks bok legger til grunn at Gud har skapt alt, og den drar ytterliggende konsekvenser: Gud skapte alle ting i binære motsetninger eller par (Sir 33,10–12; 33,14–15; 42,24–25; 43,27).<sup>55</sup>

## e. Motiver og uttrykksmåter fra Jobs bok

Skildringene i Jobs bok av hovedkarakteren Job ser ut til å ha influert det portrettet som Klag 3 tegner av «mannen». Det gjelder de strofene der jeg-personen snakker om seg selv, og i de strofene der den visdomsteologiske stemmen snakker om ham. Hver for seg er disse overlappene ikke nok til å bevise at Klag 3 er avhengig av Jobs bok, men til sammen danner de et akkumulativt argument.

Tidlig i Klag 3 (Klag 3,2) forteller «mannen» at Jahve lot ham «gå» (*h-l-k*) «i mørke og ikke i lys» (*hōšek wəlō-'ôr*). Job beskriver på sin side den tiden før han ble plagd av Eloah (*'ēlôah*), som en tid «da hans lampe skinte over mitt hode og jeg gikk gjennom mørket i hans lys» (Job 29,3 i 2011-oversettelsen).<sup>56</sup> Bare fire vers i Bibelen inneholder verbet *h-l-k* («å gå») og substantivene *hōšek* («mørke») og *'ôr* («lys»). Foruten to forekomster i Jesaja (Jes 9,2; 59,9) dreier det seg om nettopp Klag 3,2 og Job 29,3.

«Mannen» forteller videre at Jahve forringet «kropp» (*bāsār*) og «hud» (*'ôr*) (Klag 3,4). Av de 24 versene i Bibelen der disse to ordene

55 Et spørsmål som melder seg, er hvordan den andre Jesaja (Jes 40–55), særlig Jes 45,5–7, forener tanken om Jahve som eneste gud og skaper med spørsmålet om det ondes opphav. Tradisjonelt har lesere forstått den hebraiske teksten i Jes 45,7 dithen at Jahve også er skaperen av «mørke» og «ulykke» (i f.eks. 2011-oversettelsen). Shalom M. Paul argumenterer for at Jes 45,7 gjenspeiler en indrebibelsk polemikk mot skapelsesberetningen i 1 Mos 1. Første Mosebok 1,3 påstår at mørket allerede fantes og ikke var del av Guds skapergjerning, jf. Shalom M. Paul, *Isaiah 40–66: Translation and Commentary*, ECC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), 257. Derimot gir Ellen van Wolde gode argumenter for at verbet *b-r-'* betyr noe i retning av «å utskille», jf. Ellen van Wolde, «Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104, A Continuation of the Discussion of the Verb *br*», *VT* 67 (2017): 611–647. En konsekvens av van Woldes argumentasjon blir at vi bør forstå Jes 45,7 slik: «Jeg former lys og utskiller mørke, jeg stifter fred og utskiller ulykke. ...». Se dessuten drøftingen av skapelsesforestillinger i Bibelen senere i underkapittel 3.6, «Teologiske refleksjoner i etterkant av katastrofen».

56 Til gudsnavnet Eloah, se følgende: Dennis Pardee, «Eloah (*'lh*)», *DDD*: 285–288; og Mettinger, *Namnet och närvaron*, 22–25, 32–33.

opptrer samtidig, er 16 av forekomstene i sammenheng med forskrifter i Mosebøkene knyttet til dyreoffer eller sykdommer. Tre av forekomstene er i profetbøker (Esek 37,6–7 i forbindelse med nyskapelse av mennesket; i Mika 3,3 i forbindelse med en profetisk anklage). Fire av forekomstene er i Job-taler i Jobs bok (Job 7,5; 10,11; 19,20.26), og én forekomst er i Klag 3,4.

I Klag 3,3 klager «mannen» over at Jahve «vendte» (*h-p-k*) sin «hånd» (*jād*) mot ham. Job anklager på sin side Eloah direkte i Job 30,21 (2011-oversettelsen): «Du har snudd om» (*h-p-k*). Job hevder videre: «Med din veldige hånd angriper du meg.»

I Klag 3,7.9 klager «mannen» over at Jahve «murte inn» (*g-d-r*) både ham og veien hans. Job formulerer seg likt i Job 19,8.

I Klag 3,8 fortviler «mannen» over at Jahve forholder seg skjult og taus. Når «mannen» «skriker» (*z-‘-q*) og «roper» (*š-w-‘*), avviser Jahve likevel «bønnen» (*təpillā*). I Job 24,12 klager Job tilsvarende over at Eloah ikke bryr seg om «bønnen» (*təpillā*) som de døende og sårede «roper ut» (*š-w-‘*).

«Mannen» hevder i Klag 3,12–13 at Jahve spente buen sin og lot ham stå «lik målskiven for en pil» (*kammaṭṭāra’ laḥēs*). Jahve førte dessuten «inn i nyrene mine» (*bəkiljôtāj*) «sitt koggers sønner», det vil si pilene. Substantivet *maṭṭāra’* er en sideform av *maṭṭārā*. Til sammen forekommer *maṭṭāra’* eller *maṭṭārā* 16 ganger i Bibelen, hvorav 13 ganger i betydningen «vakt» (i sammensetningene «vaktgården» eller «vaktporten»). Tre ganger opptrer substantivet alene i betydningen «målskive» eller «skyteskive». Disse tre forekomstene er Klag 3,12 (omtalt her), 1 Sam 20,20 og Job 16,12. I Job 16,12–13 klager Job over at Eloah har satt ham opp «til målskive» (*ləmaṭṭārā*). Dessuten klager han over at Eloah gjennomborer «mine nyrer» (*kiłjôtaj*). Klagesangene 3,12–13 (klagen til «mannen») og Job 16,12–13 (Jobs klage) har til felles at de bruker det samme bildet: Jahve eller Eloah som skyter med pil og bue på den som klager. I tillegg har de til felles det sjeldne ordet *maṭṭāra’* eller *maṭṭārā* («målskive»). Til overmål opptrer det sistnevnte og sjeldne ordet sammen med frasen «mine nyrer» i begge tilfeller. Jobs bok inneholder for øvrig også andre eksempler på at den klagendes plager blir fremstilt som Eloahs piler (Job 6,4; 7,20).

To ganger i Klag 3 klager «mannen» over at han ble gjort til en «nid- vise» (*nəgînā*) for henholdsvis «hele folket mitt» (Klag 3,14) og motstanderne (Klag 3,63, jf. 3,62). I Klag 3,14 klager han dessuten over at han «ble

til latter» (hebraisk ordrot: *ś-h-q*). Job klager på sin side i Job 30,1 over at fiendene hans «ler» (hebraisk ordrot: *ś-h-q*) av ham. I samme kontekst beklager han at han ble til en «nidvise» for mennesker med lavere sosial status. Substantivet *nəgînâ* («nidvise») forekommer 14 ganger i Bibelen. I åtte av tilfellene opptrer ordet som et musikkteknisk begrep i frasen *bingînôt*, som 2011-oversettelsen gjengir «med strengespill» (Hab 3,19; Sal 4,1; 6,1; 54,1; 55,1; 61,1; 67,1; 76,1), i ett tilfelle som en lovsang til Jahve (Jes 38,20), i ett tilfelle med uklar betydning (Sal 77,7) og i fire tilfeller med betydningen «nidvise» (Sal 69,13; Job 30,9; Klag 3,14; 5,14).

I Klag 3,29–30 fremholder den visdomsteologiske stemmen ydmykhet som et ideal for «mannen». «Mannen» bør legge munnen sin «i støvet» (*be'āpār*). Han bør vende «kinnet» (*leḥî*) til den som «slår» (*n-k-h*) ham, og han bør «bli mett» (*ś-b-'*) «av spott» (*bəḥerpā*). Job klager på sin side i Job 16,10 over at fiendene hans «med spott» (*bəḥerpā*) «slo» (*n-k-h*) ham «på kinnet mitt» (*ləḥājā*). Dessuten: Fienden «går sammen» (*m-l-'* hitpael) mot Job. I den samme Job-talen forteller den hardt prøvede Job at han la sin kraft «i støvet» (*be'āpār*) (Job 16,15). Det er altså et påfallende sammenfall av ord og uttrykk mellom Klag 3,29–30 og Job 16,10. I oppstillingen her mangler samsvar mellom verbet «å bli mett» (*ś-b-'*) i Klag 3,30 og verbet «å gå sammen» (*m-l-'* hitpael) i Job 16,10. Den fiendtlig-militære betydningen av *m-l-'* er bare belagt i Job 16,10. Imidlertid betyr verbet *m-l-'* «å være» eller «å bli full» i flertallet av forekomstene. Til overmål opptrer *m-l-'* som et synonym til *ś-b-'* («å bli mett») en rekke ganger (5 Mos 33,23; Esek 7,19; Sal 17,14; 107,9; Fork 1,8). Følgelig kan vi anta at Klag 3 bruker *ś-b-'* i Klag 3,30 som en fri henspilling på *m-l-'* i Job 16,10.

I det store og hele har den rollen som den visdomsteologiske stemmen – som et pedagogisk virkemiddel – tilskriver lidelse og ydmykelse, likhetstrekk med påstander som vennene til Job målbærer.

## f. Motiver og uttrykksmåter fra Salmenes bok

Klagesangene 3 har mange motiver og formuleringer til felles med poesien i Salmenes bok. Særlig fremstår jeg-personens tale i Klag 3,48–66 som en tekstpassasje diktet ved hjelp av stående vendinger hentet fra salmespråket, særlig fra de individuelle klagesalmene.

Jeg-personen forteller i Klag 3,48 at «øyet mitt feller strømmer av vann» (*palgê-majim tērad 'ēni*). Bortimot den samme formuleringen bruker Sal 119,136 (men se også Jer 9,1.18; 13,17; 14,17). Ifølge Klag 3,50 vil jeg-personen ikke slutte å gråte «inntil Jahve skuer ned ... fra himmelen» (verbroten *š-q-p* etterfulgt av *miššāmājim*). Utenom i Klag 4,50 forekommer vendingen «å skue ned fra himmelen» med Jahve som subjekt fire ganger i Bibelen (5 Mos 26,15; Sal 14,2; 53,2; 102,19). Mange klagesalmer bruker motivet «å være innestengt i en brønn» (Klag 3,53–55) som et bilde på død eller en nær-døden-opplevelse (f.eks. Sal 7,15; 28,1; 30,4; 40,3; 88,5; 143,7). «Mannens» opplevelse av at vannet flyter over hodet (Klag 3,54), minner om opplevelsen den klagende skildrer i Sal 69,2. «Mannens» opplevelse av å være «avskåret» (Klag 3,54; *g-z-r*) gir mening i lys av formuleringen i Sal 88,6, som fremstiller de døde som «de som ble avskåret fra Jahves hand». Jesaja 53,8 sier om Jahves tjener at «han ble avskåret fra de levendes land». Det at «mannen» roper til Jahve «fra den dype brønnen» (Klag 3,55) og bønnfaller Jahve om å høre (Klag 3,56), har han til felles med det klagende individet i Sal 28,1 og med den bønnhørte personen i Sal 40,1–2. «Mannens» appell om at Jahve må være hans sakfører (Klag 3,58–59), legger til grunn en forestilling om Jahve som garantist for rett og rettferd. Denne tanken er rikelig belagt i Salmenes bok (se f.eks. Sal 18,44; 31,21; 35,1.23–24; 43,1; 119,154). På samme måte er det med appellen om at Jahve må være «mannens» løsningsmann, som også er rikelig belagt i Salmenes bok (jf. Sal 19,15; 69,19; 72,14; 74,2; 77,16; 78,35; 106,10; 107,2). Endelig avslutter «mannen» klagen med en serie bønner rettet til Jahve (Klag 3,56–66). I de siste bønnene ber han om at Jahve må gjengjelde seg mot «mannens» fiender (verbroten *š-w-b + gēmūl*), og at han må gi dem et forherdet hjerte, «forfølge» (*r-d-p*) og «ødelegge» (*š-m-d*) dem (Klag 3,64–66). Tilsvarende bønner om forbannelse over fiendene er vanlig i salmene. Både i Sal 28,4 og 94,2 ber salmisten Jahve om at han må gjengjelde fiendene. Det mest gjennomarbeidede eksemplet er i Sal 69.

### 3.5 Identiteten til «mannen» og vi-gruppen

Et spørsmål som reiser seg, er knyttet til identiteten til den lidende «mannen» i Klag 3,1. Hvem er han? Hvem vil forfatteren at han skal være? Hvem identifiserer leserne ham med?

Jeg-talen som åpner Klag 3, får diktet til å virke som en selvbiografisk tekst. Imidlertid er «mannen» sannsynligvis en litterær konstruksjon. Forholdene som underbygger denne antakelsen, er – på den ene siden – de tallrike overensstemmelsene mellom «mannen» og – på den andre siden – datter Sion i Klag 1–2, jeg-personen i klagesalmene i Salmenes bok, Job i Jobs bok samt jeg-personen i Jeremiaboken. «Mannen» er et litterært kunstprodukt, skapt av den tredje sangens forfatter, men helt klart med inspirasjon fra et flertall forskjellige lidende skikkelser. «Mannen» er neppe en mer autentisk historisk person enn datter Sion er i Klag 1–2.

Den historisk-kritiske forskningen har likevel ikke manglet forskere som forsøker å identifisere «mannen» med historiske skikkelser. Felles for disse er at man har ment å finne en kongelig figur representert i «mannen», fordi skjebnen hans er tett forbundet med byens skjebne, og fordi «mannen» fremstår som veltalende og velutdannet. Én foreslått kandidat er kong Josjia (639–609 f.Kr.). Andre Krønikebok 35,25 etablerer en forbindelse mellom Jeremia og kong Josjia. Andre Krønikebok 35,25 har for noen fungert som et springbrett for å identifisere «mannen» med Josjia, til tross for at denne kongen ikke selv opplevde Jerusalems fall.<sup>57</sup> En annen foreslått kandidat er kong Sidkia (597–587 f.Kr.). Magne Sæbø holder en knapp på Sidkia, ettersom hans fall sammenfaller med Jerusalems og templets fall, slik det er beskrevet i 2 Kong 25,1–21 og i parallelteksten i Jer 52,4–11. Sæbø peker på at både 2 Kong 25,7 og Klag 3,7 snakker om «bronselenker». Han peker videre på tilleggsinformasjonen i Jer 52,11, om at han ble holdt fengslet i Babel til sin dødsdag. Dette mener Sæbø sammenfaller med Klag 3,7–9. Videre er det et sammenfall mellom Klag 3,2 og notisen i 2 Kong 25,7 om blindingen av kongen og bortføringen til Babel. Christian Frevel peker på at historikerne som skapte Det deuteronomistiske historieverket, mente at Jahve mislikte Sidkia. Ifølge Det deuteronomistiske historieverket forkastet Jahve kong Sidkia, Juda og Jerusalem (2 Kong 24,40). Hendelsene omtalt i 2 Kong 24,40 sammenfaller potensielt med «mannens» opplevelser i Klag 3. I tillegg ble Sidkia konge i sitt 21. år (2 Kong 24,18). Kanskje sammenfaller Sidkias alder da

57 Magne Sæbø, «Who Is 'The Man' in Lamentations 3.1?», i *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament*, red. Magne Sæbø, JSOTSup 191 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 131–142 (136); og Frevel, *Klagelieder*, 199.

han ble konge, med det «åk» det er godt for «mannen» å bære «i sin ungdom». <sup>58</sup> Ytterligere en kandidat til å være den eventuelle historiske skikkelsen som gjemmer seg bak «mannen», er kong Jojakin. Han var konge i bare tre måneder (598/597 f.Kr.). Deretter kapitulerte han for babylonerne (2 Kong 24,10–12). I likhet med Sidkia ble også Jojakin ført til fangenskap i Babel. <sup>59</sup>

I avsnittene over ble det flere ganger påstått at Klag 3 fremstår som en skriftlærd tekst når man leser den i kontekst av Klag 1–2, 2 Mos 34,6–7, Jeremiaboken og visdomslitteratur i Bibelen (herunder Jobs bok) og Salmenes bok. Vi kan si at forfatteren av Klag 3 lyktes godt i sitt litterære grep med å få jeg-personen til å fremstå som en slags Jeremia. De mange henspillingene til Jeremiaboken gjør det forståelig at tradisjonell jødisk og kristen tolkning er å identifisere jeg-personen i Klag 3 med profeten Jeremia.

Samtidig som forfatteren av Klag 3 lar jeg-personen bli identifisert med Jeremia, lar forfatteren «mannen» dessuten stå frem med personlighetstrekk fra andre (bibelske) aktører. Et grep som forfatteren benytter seg av for å utstyre jeg-personen i Klag 3 med en inkluderende personlighet, er å la ham identifisere seg med de lidelsene som datter Sion ifølge Klag 1–2 gjennomgår. Som vist gjenbraker Klag 3 ord og motiver fra Klag 1–2. «Mannen» i Klag 3 fremstår som en maskulin versjon av datter Sion fra Klag 1–2. Han gjennomlever de samme lidelsene. I motsetning til datter Sion har «mannen» likevel et større håp, som han finner i tradisjonen om Jahves pakttroskap, barmhjertighet og trofasthet (Klag 3,21–24, jf. 2 Mos 34,6–7). <sup>60</sup>

I tillegg lar forfatteren også *leseren* identifisere seg med «mannen». Denne identifikasjonen skjer på flere måter, for eksempel i strofene der den visdomsteologiske stemmen (Klag 3,25–39) ytrer seg. Denne stemmen kommer med målrettede, spesifikke kommentarer til «mannen» som trådte frem i Klag 3,1–24. I tillegg kommer den visdomsteologiske stemmen med allmenngyldige kommentarer, for eksempel i form av

<sup>58</sup> Frevel, *Klagelieder*, 199.

<sup>59</sup> Frevel, *Klagelieder*, 199–200.

<sup>60</sup> Willey, *Remember the Former Things*, 214–228.

visdomsord og råd som har gyldighet for alle og enhver. Den visdomsteologiske stemmens visdomsord fremstår som maksimer, det vil si enkeltstående fyndord med allmenn gyldighet. Det første eksemplet på dette finner vi allerede i Klag 3,25, i det første verset der den visdomsteologiske stemmen ytrer seg. I form av en parallellisme fremholder stemmen at Jahve er god «mot den som håper på ham» (*laqāwô*, verbrot: *q-w-h*), og «mot en sjel som søker ham» (*lənepēš tidrāšennū*). Den samme allmenngyldigheten gjelder trolig også det påfølgende verset (Klag 3,26), som riktignok har en uklar hebraisk setningsoppbygning. Dersom man er åpen for å lese adjektivet *wəjāhîl* («ventende» [?]) i masorettekstens som det bøyde verbet *jōhîl* (waw + hifil perfektum 3.m.sg, «og han venter»), åpner muligheten seg for at verbet har et upersonlig subjekt: «Godt er det at man venter taust på Jahves frelse.»

Både *kî*-, *lāmed*- og *mēm*-strofen (Klag 3,31–33.34–36.37–39) har tilsvarende en allmenngyldig karakter. Klagesangene 3,33 omtaler Jahves pining av «menneskebarn» (*bənê 'iš*). Klagesangene 3,34 omtaler «alle jordens fanger» (*kōl 'āsîrê 'āreš*). Det påfølgende verset i Klag 3,35 refererer til det å krenke rettighetene til «en mann» (*geber*), et substantiv som bemerkelsesverdig er omtalt i *ubestemt* form, *ikke* i bestemt form, i dette verset. Klagesangene 3,36 omtaler i ubestemt form «et menneske» (*'ādām*). Også Klag 3,39 bruker ubestemte former av substantiver (*'ādām* = «et menneske»; *geber* = «en mann»), som skaper inntrykket at ytringen de inngår i, er rettet mot *alle og enhver*.

*Nûn*-, *sāmek*- og deler av *pê*-strofen (Klag 3,40–47) lar vi-gruppen komme til orde. I alle disse versene (med unntak av Klag 3,44) trer et «vi» frem. Det skjer gjennom oppfordringer rettet til «oss» (Klag 3,40–41), gjennom beskrivelser av «vår» situasjon (Klag 3,43.45–47) og gjennom å angi årsaken til «vår» situasjon (Klag 3,42). Det personlige pronomenet «vi» er inkluderende. Det inviterer en rekke aktører til å identifisere seg med vi-gruppen, inkludert leseren.

«Mannen» fremstår som en inkluderende skikkelse, også i kraft av å være jeg-personen som ytrer seg i den siste delen av sangen (Klag 3,48–66). Som vist over bruker «mannen» i denne delen av sangen mange vendinger som man også finner i de individuelle klagesalmene i Salmenes bok. Noen av disse vendingene fra salmespråket er allmenne. De skaper den

effekten at de opptrer som allmenngyldige klager, ytringer som alle og enhver kan ta til seg og gjøre til sine.

Følgelig får «mannen» en *flertydig* identitet. Han fremstår som et mannlig motstykke til datter Sion fra Klag 1–2. I likhet med henne legemliggjør han lidelsene til innbyggerne i Juda og Jerusalem. I motsetning til datter Sion, som stor sett forblir i klagens desorienterte modus i Klag 1–2, gir «mannen» også uttrykk for håp. «Mannen» i Klag 3 målbærer i langt større grad en nyorientering enn datter Sion gjør i Klag 1–2. I tillegg fremstår «mannen» med det samme jeg-et som Jeremia gjør når han taler i første person i Jeremiaboken. Med andre ord fremstår «mannen» langt på vei som en slags Jeremia. Men i tillegg opptrer «mannen» med et inkluderende «jeg», et «jeg» som er åpent og inkluderende. «Mannen» er slik sett *enhver person* som mener seg å ha erfart virkningene av den babylonske krisen for Juda og Jerusalem.

### 3.6 Teologiske refleksjoner i etterkant av katastrofen

Det er ikke bare formelle forskjeller på Klag 3 og de to foregående (Klag 1–2) og de to påfølgende (Klag 4–5) sangene. Selv om det er overlapp, har Klag 3 også markante teologiske særegenheter.

Klag 3 gjenspeiler både en desorientering og en nyorientering, for å anvende terminologien Walter Brueggemann bruker i møte med Salmenes bok. Klagesangene 3 har desorientering til felles med de andre klagediktene. Klagesangene 3 gjenspeiler en situasjon hvor tilværelsen til «mannen» og vi-gruppen ikke lenger er i likevekt. Samtidig gjenspeiler sangen også en tilværelse hvor katastrofen befinner seg på avstand. Den fremstår ikke som en klage som blir fremført i sanntid, samtidig som katastrofen utfolder seg, eller i tiden umiddelbart etterpå. Derimot er avstanden til katastrofen så stor at det er mulig å reflektere over den, fortolke den og sette den inn i en meningsbærende ramme.

*Desorienteringen* kommer til uttrykk gjennom harde anklager rettet mot Jahve. Anklagene står ikke tilbake for anklagene i Klag 1–2. Som en ond gjeter ledet Jahve «mannen» inn i mørke, ikke lys (Klag 3,2). Jahve viste seg som en krigsmann. Imidlertid var ikke «mannen» under



krigere Jahves beskyttelse. Tvert imot vendte Jahve seg mot ham med alskens krigskunster (Klag 3,3–24). Han beleiret «mannen» (Klag 3,5–7), avskar alle fluktveier (Klag 3,9.11), beskjøt ham med piler (Klag 3,12–13) og tillot at fiendene jagde ham og stengte ham inne (Klag 3,52–55). Vi-gruppen konstaterer at Jahve drepte (Klag 3,43).

Klag 3 står ikke tilbake i forhold til Klag 1–2 når det gjelder å rette anklager mot Jahve. Likevel er desorientering og rådvillhet ikke enerådende. De tre stemmene som tar ordet («mannen», den visdomsteologiske stemmen og vi-gruppen), målbærer hver for seg ytringer som bærer bud om en *gryende nyorientering*. Klagesangene 3 inneholder ingen lovsang som feirer en gjenvunnet likevekt i tilværelsen. Den gryende nyorienteringen Klag 3 målbærer, nøyer seg med å bidra til å gi *mening* til det meningsløse, til å forklare hva som er *årsaken* til katastrofen, og til å peke på *løsninger*.

«Mannens» bevegelser i retning av nyorientering kommer i *zajjn-* og *hêt-*strofene (Klag 3,19–24). Han vender tilbake til tradisjonen om Jahves pakttroskap, barmhjertighet og trofasthet, slik den er formulert i blant annet 2 Mos 34,6–7. Disse egenskapene ved Jahve vil, mener han, til sist trumfe situasjonen, som er preget av nød og hjemløshet (jf. Klag 3,19). Disse egenskapene ved Jahve er «ny(e) hver morgen» (*hădâšim labbâ-qârîm*) (Klag 3,23). Setningsoppbygningen og konteksten til den hebraiske talevendingen i Klag 3,23 er ikke fullstendig klar (2011-oversettelsens «den er ny hver morgen» er et valg som innsnevrer referansen til «den» til bare å omfatte «Jahves barmhjertighet» omtalt i Klag 3,22). Uansett skaper sammenstillingen av «ny» og «morgen» et litterært bilde som tyder på at «ny» i denne sammenhengen neppe betyr «fra intet». De omtalte egenskapene ved Jahve oppstår ikke *ex nihilo* («fra intet») hver morgen. Tvert imot *gjentar* og *fornyer* de seg hver morgen, slik én morgen er både lik og ulik den påfølgende morgenen. Dermed bruker Klag 3,23 et bilde hentet fra naturen, hvor dugget som har samlet seg i løpet av den foregående natten, fordamper etter hvert som temperaturen stiger, mørket som har ligget over landskapet, blir gradvis fordrevet etter hvert som solen stiger opp, og så videre.

«Mannen» beveger seg dessuten mot nyorientering ved at han finner trøst i å ha tillit til at «min del er Jahve» (*helqî JHWH*) (Klag 3,24). Ordet

«del» knytter an til enten fordeling av et krigsbytte (1 Mos 14,24; 4 Mos 31,36; 1 Sam 30,24; Jes 17,14) eller til arverett (4 Mos 18,20; 5 Mos 18,8; Jos 14,4; 15,13; 18,7; 19,9; Jer 10,16; 51,19 mfl.). Ved flere anledninger opptrer ordet «del» (*heleq*) sammen med ordet «arvelodd; arvet eiendom» (*nahälä*). Flere tekster i Bibelen bruker den arverettslige betydningsnyansen til *heleq* som en metafor på forholdet mellom Jahve og et menneske. Fra Jahves ståsted er israelsfolket eller Juda hans «del» (5 Mos 32,9; Jos 22,25.27; Sak 2,16), mens Jahve på sin side er folkets eller den frommes «del» (4 Mos 18,20; Sal 16,5; 73,26; 119,57; 142,6).

Det er den visdomsteologiske stemmen (Klag 3,25–39) som beveger seg lengst vekk fra rådvillhet og i retning av en nyorientering. Det er godt å være taus og vente på Jahves frelse (Klag 3,26). Det er godt for «mannen» at han bærer et «åk» (*öl*) i ungdommen sin. Lidelsen, symbolisert som det bæreredskapet som normalt sett tynger og holder nede, får en pedagogisk, oppdragende hensikt. I det overveiende flertallet av forekomstene i Bibelen symboliserer et åk politisk eller militær undertrykkelse, som i 1 Mos 27,40 (om forholdet mellom Isak og Esau), i 5 Mos 28,48 (om undertrykkelse generelt), i 1 Kong 12,4.9–11.14 (om kong Jeroboams skattetrykk og arbeidsplikten han påla befolkningen) og i Jes 9,4, 10,27, 14,25 og 47,6 (om ulike former for undertrykkelse). I minst ett tilfelle sikter ordet til israelittenes tilværelse som slaver i Egypt (3 Mos 26,13). Jeremiaboken inneholder omtrent én fjerdedel av de om lag 40 forekomstene av ordet «åk» i Bibelen. Der sikter det spesifikt til den undertrykkelser som babylonernes herjinger i Juda og Jerusalem representerte, men også den påfølgende deportasjonen (Jer 2,20; 5,5; 27,8.11–12; 28,2.4.11.14; 30,8). Forfatteren av Klag 3 hadde trolig Jeremiabokens spesifikke betydningsnyanse for øyet da han lot den visdomsteologiske stemmen hevde at «mannen» har godt av å bære «åk» i sin ungdom. Konsekvensen er at den visdomsteologiske stemmen tolker den babylonske krisen som et ledd i Jahves pedagogikk overfor «mannen».

Den visdomsteologiske stemmen bruker mye spalteplass på spørsmålet om Jahves rett til å påføre lidelse, og på hvorvidt han er rettferdig når han gjør det. I Klag 3,25–39 fremfører stemmen flere refleksjoner av kateketisk art over spørsmålet om meningen med lidelsen, dens årsaker og Jahves vilje til å trekke den tilbake. De tre versene i *kāp*-strofen (Klag

3,31–33) går lengst i å balansere Jahves vrede opp mot hans vilje til å utvise nåde. Hver av de tre versene begynner med den hebraiske partikkelen *kî* («for; fordi; ettersom»):

For Adonaj forkaster ikke for evig.

For om han forvoldte pine, viste han barmhjertighet i tråd med sin store pakttroskap.

For han utøvde ikke vold ut fra hjertet sitt og pinte menneskebarn.  
(Klag 3,31–33)

Ifølge *kāp*-strofen balanserer Jahve den pinen han forårsaket (*j-h-g* hifil), opp mot sin pakttroskap (*hesed*). Dessuten frikjenner den visdomsteologiske stemmen alle eventuelle anklager om at Jahve skulle ha sadistiske tendenser. Når han utøvde vold og pinte mennesker, skjedde det ikke «ut fra hjertet sitt» (*millibbô*). Sammenstillingen av den hebraiske preposisjonen *min* («fra») og substantivet *lēb* («hjerter») er relativt uvanlig i Bibelen. Når det forekommer, spiller uttrykket alltid på forestillingen om hjertet som kroppsdelen som tar beslutninger, og der følelsene holder til (4 Mos 16,28; 24,13; Jes 59,13; Sal 31,13; Job 8,10; Fork 11,10; Neh 6,8).

*Lāmed*-strofen (Klag 3,34–36) fortsetter med å liste opp ugjerninger. Også i *lāmed*-strofen er den hebraiske setningsoppbyggingen uklar. De opplistede ugjerningene er omtalt ved hjelp av den hebraiske preposisjonen *l*, etterfulgt av et verb i infinitiv constructus-form. Mens denne konstruksjonen i og for seg ikke byr på problemer, er imidlertid den siste setningen i det siste verset i strofen uklar. På bakgrunn av konteksten tolker flere bibeloversettelser, inklusiv den herværende, den hebraiske setningen 'ādōnāj lō' rā'ā (Klag 3,36) som et *retorisk spørsmål* («..., om Adonaj ikke ser det?») som krever at svaret er «ja». Dersom man oversetter ord for ord, er det strengt tatt mulig å oversette setningen som en indikativisk påstand («Adonaj ser det ikke»), men konteksten taler imot en slik tolkning. I store deler av Klagesangenes resepsjonshistorie har man fortolket syntaksen i Klag 3,36 som en teodicé, det vil si som et forsvar for Jahve.<sup>61</sup> Ingen ugjerninger unnslipper blikket til Jahve, her kalt Adonaj og Eljon (jf. Klag 3,31):

61 For en oversikt, se Salters, *Lamentations*, 240–242.

Å knuse under føttene sine alle jordens fanger,  
 å krenke en manns rettigheter fremfor Eljons ansikt,  
 å bedra et menneske som fører sin sak for retten, om Adonaj ikke ser det?  
 (Klag 3,34–36)

Den visdomsteologiske stemmen i Klag 3,36 spiller på forestillingen om at Jahve er garantisten for rett og rettferd for alle trengende mennesker. Gitt at det er riktig å tolke siste del av Klag 3,36 som et retorisk spørsmål, formidler *lāmed*-strofen (Klag 3,34–36) en nyorientering: Tross alt ser Jahve også alle ugjerninger.

Den påfølgende *mēm*-strofen (Klag 3,37–39) uttrykker en nyorientering i katastrofen ved å drøfte det ondes problem i poetisk form. Versene forutsetter, men setter ikke uttalt ord på troen på at det bare finnes én gud. Tilsvarende forutsetter de, men setter ikke ord på troen på at denne ene guden er allmektig. Det første og det tredje verset i strofen (Klag 3,37,39) begynner med spørreordene «hvem» (*mī*) og «hva; hvorfor» (*mā*). Derimot mangler strofens andre vers (Klag 3,38) et spørreord. Også i *mēm*-strofen, særlig i Klag 3,37–38, er setningsoppbygningen uklar. Den herværende oversettelsen bygger på det premisset at nøkkelen til å forstå *mēm*-strofen, er at Klag 3,38 er et retorisk spørsmål som krever svaret «ja». Moderne trykte utgaver av den gamle greske Septuaginta-oversettelsen har en tegnsetting i Klag 3,38 som gjør at verset fremstår som et retorisk spørsmål:<sup>62</sup>

*ek stōmatos hypsistou ouk ekseleúsetai tà kakà kai tò agathon;*  
 Fra Den høyestes munn utgår ikke både det onde og det gode? (Klag 3,38,  
 basert på Septuaginta)

Vi må være oss bevisst på at tegnsettingen ikke er like gammel som bokstavene. Det greske spørsmålstegnet i moderne trykte Septuaginta-utgaver trenger ikke å gjenspeile den opprinnelige forståelsen. Robert B. Salters hevder at det ikke er noen spor i den tidlige resepsjonshistorien av at Klag 3,38 var et retorisk spørsmål. Derimot hevder han at Klag 3,38

62 Alfred Rahlfs, *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece, iuxta LXX interpretes* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935); Joseph Ziegler, *Septuaginta: Vetus testamentum graeca* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), Bd. 15: Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae; og Alfred Rahlfs og Robert Hanhart, *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

tradisjonelt har blitt forstått som en ytring som «[is] clearing the Most High of causing evil».<sup>63</sup> I så fall *frikjenner* Klag 3,38 Jahve fra å forårsake ondskap. Til tross for dette er den hebraiske teksten til Klag 3,38 i mange moderne oversettelser oversatt ved hjelp av et retorisk spørsmål. Eksempelvis lyder 2011-oversettelsen «[k]ommer ikke både ondt og godt fra Den høyestes munn?», og den engelske NRSV-oversettelsen er «[i]s it not from the mouth of the Most High that good and bad come?».

Når vi følger tegnsettingen i moderne trykte Septuaginta-utgaver (med gresk spørsmålstejn etter Klag 3,38), og vi dessuten antar at spørreordene i Klag 3,37 og Klag 3,39 var ment å spille inn på Klag 3,38, er det mulig å forstå *mêm*-strofen slik vi gjør det i den herværende oversettelsen:

Hvem er han som talte slik at det inntraff, uten at Adonaj befalte det?  
 Utgår ikke fra Eljons munn både det onde og det gode?  
 Hvorfor klager et menneske over livet, en mann over sin straff? (Klag 3,37–39)

Det er ingen tvil om at oversettelsen av *mêm*-strofen krever en god por-sjon syntaktisk kreativitet. Dersom man, som her, forstår Klag 3,38 som et retorisk spørsmål, er konsekvensen at Jahve er opphavet til både det gode og det onde. Et argument *for* denne lesningen er at denne tanken ikke er fremmed i Bibelen. Eksempelvis sier Job: «Når vi tar imot det gode fra Eloah, skulle vi da ikke også ta imot det vonde?» (Job 2,10, fritt etter 2011-oversettelsen). I Jer 32,42 hevder Jahve at han vil la det gode komme over «dette folket», slik han også lot ulykke komme over det.

*Mêm*-strofen spiller på tanken om at Jahve skaper ved sitt ord. Bibelen vitner om ulike skapelsesforestillinger.<sup>64</sup> Flere av dem har Bibelen felles med annen litteratur fra det gamle Midtøsten. For det første kan skapelse finne sted gjennom fødsel (Sal 139,13–16; Job 10,8–12). Slik er det også i det babylonske skapelseseposet *Enuma elish*<sup>65</sup> sin fortelling om teogoni, det vil si skapelse av guder gjennom unnfangelse og fødsel. For det andre kan

63 Salters, *Lamentations*, 244.

64 For oversikt over ulike skapelsesforestillinger: Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Continental Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1984), 19–47; og Richard J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, CBQMS 26 (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1994), 135–203.

65 For en norsk oversettelse, se Jens Braarvig, «Fra Enuma elish: Den gang der oppe. Det babylonske skapelseseposet», i *I begynnelsen: Skapelsesmyter fra hele verden*, red. Tor Åge Bringsværd og Jens Braarvig, Verdens hellige skrifter (Oslo: De norske bokklubbene, 2000), 49–84.

skapelse finne sted som resultat av at Jahve kjemper mot og seirer over monstre (f.eks. «Havet» [*hājām*] og Rahab i Sal 89,10–13 og «Hav» [*jām*] og dragen Leviatan i Sal 74,12–17). For det tredje kan skapelse finne sted gjennom at Jahve atskiller og etablerer grenser (f.eks. Jer 5,22; Sal 104,9; Ordsp 8,29; 30,4; Job 38,10). Den såkalte prestelige skapelsesberetningen i 1 Mos 1,1–2,3 er også preget av denne forestillingen om skapelse. Den prestelige skapelsesberetningen bruker verbet «å skille» (*b-d-l*) flere ganger (1 Mos 1,4.6–7.14.18). Skapelse som atskillelse eller grensesetting er en form for *creatio secunda*, det vil si en organisering av materialer som allerede eksisterer. Bibeltekstene tematiserer oftest ikke spørsmålet om hvordan de allerede eksisterende materialene ble til. Det samme gjelder for det problematiske verbet *b-r-*, som blant annet opptrer flere ganger i skapelsesberetningen i 1 Mos 1 og i den andre Jesaja (Jes 40–55). Tradisjonelt oversetter man verbet *b-r-* med «å skape». En vanlig påstand er at verbet *b-r-* betegner det å skape fra intet. Imidlertid er det vektige argumenter for at verbet trolig ikke betyr «å skape», men «å skille; å atskille». Ideen som verbet *b-r-* uttrykker, handler ikke om bygging med utgangspunkt i ikke-eksisterende materialer. Derimot uttrykker verbet en romlig forestilling, ikke ulikt den som ligger i verbet *b-d-l* («å skille»)<sup>66</sup>.

For det fjerde kan skapelse finne sted gjennom forming av et materiale. Den såkalte jahvistiske Edenfortellingen i 1 Mos 2–3 handler blant annet om Jahve som skaper gjennom «å forme» (*j-s-r*).<sup>67</sup> Fortellingen hevder: «Jahve Elohim formet mannen [*hā'ādām*] av støv [*āpār*] fra jorden [*hā'ādāmā*] og blåste livspust [*nišmat hājīm*] i hans nesebor, og mannen [*hā'ādām*] ble til en levende sjel [*nepeš hājā*]» (1 Mos 2,7). Verbet «å forme» betegner blant annet hva en pottemaker gjør (jf. Jes 29,16).

66 Slik ifølge Wolde, «Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104». Argumentene for dette synet følger ulike spor. Blant annet har man vist til komparativ filologi hvor andre semittiske språk har en verbrot som etymologisk er beslektet med det hebraiske *b-r-*, og hvor betydningen er «å skille; å utskille». Et annet argument er at det er eksempler i Bibelen på at verbet *b-r-* *piel* har betydningen «å rydde» (skog for å vinne land; Jos 17,15.18). Hebraiske ordbøker antar tradisjonelt at det i det sistnevnte tilfellet («å rydde» skog o.l.) er tale om en *annen* verbrot som (tilfeldigvis) er likelydende med verbet *b-r-* *qal*. Imidlertid hevder van Wolde at det er tale om det samme verbet i henholdsvis 1 Mos 1 og Jos 17. Forskjellen er at stammemonsteret *qal* er verbets grunnstamme (i betydningen «å atskille»), mens *piel* er stammemonsteret som uttrykker den resultatative eller faktitive betydningen av *qal*-stammen, altså «å gjøre [objektet] atskilt; å sette [objektet] i en tilstand av å være atskilt», eller rett og slett «å utskille».

67 Til denne tematikken, se Stordalen, *Støv og livspust*, 71–81.

Edenfortellingen bruker dette verbet også i 1 Mos 2,19: «Jahve Elohim formet alle dyr på marken og alle fugler under himmelen av jord.» Bibelen bruker det som skapelsesverb med Jahve som subjekt med flere direkte objekter. Jahve former «fremtiden» (2 Kong 19,25; Jes 37,26), «(israels)folket» (Jes 27,11; 43,1; 44,2.24; 45,11) og mennesket og dyrene (Gen 2,7.19).

Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet bruker forskjellige termer for å uttrykke at Jahve skaper ved å tale. Klagesangene 3,37 bruker de to taleverbene «å si» (*'-m-r*) og «å befale; å påby» (*z-w-h*). Forfatteren av Klag 3 hadde ikke nødvendigvis én bestemt bibeltekst for øyet da han formulerte Klag 3,37. Mer sannsynlig satte han ord på en skapelsesforestilling som svarer overens med flere, ulike bibeltekster, nemlig tanken om at Jahve skaper gjennom ord. Salmenes bok 148,3–5 oppfordrer sol, måne, stjerner, himmel og himmelhavet til å lovsynge Jahves navn, «for han befalte, og de ble skapt» (*kî ziwwâ wənibrā'û*) (Sal 148,5). Atter andre bibeltekster lar forestillingen om at Jahve skaper gjennom ord, overlape med forestillingen om at han skaper ved å sette grenser. Grenselandet mellom Jahves skapelsesord og hans skapergjerning gjennom grensetting kommer tydelig frem i de tekstene som omtaler Jahves «trussel» (*gə'ārâ*), eller at Jahve «truer» (*g-<sup>l</sup>-r*).<sup>68</sup> Sal 104,6–7 forteller at «dypet» (*təhôm*) og «vannet» (*majim*) rømte bort fra Jahves trussel (jf. 2 Sam 22,16; Sal 18,16; Jes 50,2; 51,20; 66,15; Sal 104,7; Sal 106,9; Job 26,10–11). Den meste kjente skapelsesteksten der Jahves skaperord står i sentrum, er imidlertid skapelsesberetningen i 1 Mos 1,1–2,3. Skapelsesberetningen gjentar frasen «[o]g Elohim sa: ...» (*wajjō'mer 'ēlōhîm*), etterfulgt av en bydende formulering, som i 1 Mos 1,3: «Måtte det bli lys!» (*jəhî 'ôr*). Elohim skaper ved hjelp av verbet «å si» (*'-m-r*).

Den visdomsteologiske stemmen avslutter det lange visdomsteologiske avsnittet (Klag 3,25–39) med et spørsmål (Klag 3,39): «Hvorfor klager et menneske over livet, en mann over sin straff?» Spørsmålet slår i hjel eventuelle innvendinger mot rollen Jahve har i katastrofen. Klagesangene 3,39 sier indirekte at Jahve handlet rettferdig.

Felles for den visdomsteologiske stemmen (Klag 3,25–39) og vi-gruppen som responderer på den (Klag 3,40–47), er at begge anser

68 Til denne tematikken, se Mettinger, *Namnet och närvaron*, 94–113.

«mannens» lidelse som berettiget. Den er forårsaket av «synd». Dette synet har de til felles med både den anonyme taleren og datter Sion i den første sangen (Klag 1,5.8.14.22) og delvis i den andre sangen (Klag 2,14). Vi-gruppen responderer på den visdomsteologiske stemmen ved å oppfordre «oss» til selvransakelse, omvendelse og bønn (Klag 3,41–42). Gruppen erkjenner at «vi syndet og gjorde opprør» mot Jahve (Klag 3,42).

### 3.7 Tempelteologi og himmelteologi – partikularistisk og universell gud

Fraværet i Klag 3 av ord og uttrykk som sikter til Jerusalem-templet tyder på en viss avstand i tid mellom katastrofen omkring 587 f.Kr. (da templet ble ødelagt) og tiden da diktet ble forfattet. Mens Jahve var nærværende i sin forhenværende tempelby i Klag 1–2 (om enn på en dødelig måte), er *himmelen* Jahves bosted i Klag 3. Terminologisk kommer dette til uttrykk i vi-gruppens oppfordring til seg selv om å be til Jahve i himmelen, eller rettere sagt: «La oss løfte våre hjerter ... til El i himmelen!» (Klag 3,41). «Mannen» klager og hevder at han ikke vil stoppe å gråte «inntil Jahve skuer ned og ser fra himmelen» (Klag 3,50). I den avsluttende bønnen om hevn (Klag 3,66) ber «mannen» om at Jahve må forfølge og ødelegge motstanderne «under Jahves himmel».

Den tredje sangens gudsbilde plasserer Jahve i himmelen. Gudsbildet reflekterer en situasjon hvor Sion-teologien har kollapset. Samtidig har det funnet sted en teologisk nyorientering. Jahve har flyttet opp til himmelen, selv om han ifølge «mannens» beskrivelser av ham også har herjet som en krigsmann på jorden (Klag 3,5–13). Drøftingen i underkapittel 2.5, «Sion-teologi som bakteppe», viste at Sion-teologi også kan identifisere Jahves bosted med himmelen. Enkelte Sion-teologiske tekster lar grensene mellom Sion, helligdommen og himmelen smelte sammen (f.eks. Sal 11,4; 20,3.7). Kong Salomos tempelinnvielsesbønn (1 Kong 8) gjenspeiler deuteronomistisk teologi. Salomo, det vil si deuteronomistene bak Det deuteronomistiske historieverket, drøfter den spenningen som oppstår mellom Jahves nærvær i verden (immanens) og hans overjordiskhet (transcendens). I Det deuteronomistiske historieverket kommer Salomos bønn umiddelbart *etter* fortellingene om hvordan han bygde «huset for



Jahve» (templet) og «sitt eget hus» (kongepalasset) (1 Kong 6,1–7,12), om hvordan han lagde det kultiske utstyret til templet (1 Kong 7,13–51), og om hvordan han omsider flyttet symbolet på Jahves nærvær (paktkisten) inn i Det aller helligste (1 Kong 8,1–9). Fortellingen topper seg når den hevder at templet ble fylt av «skyen» (som markerte Jahves tilstedeværelse) og «Jahves herlighet», slik at prestene ikke kunne gjøre tjeneste (1 Kong 8,10–11). Salomo blir sitert på to uttalelser som motstrider hverandre. Bor Jahve i det huset Salomo bygde for ham, eller bor han egentlig et annet sted? I 1 Kong 8,12–13 hevder Salomo overfor Jahve at templet er «et sted for din beboelse for alltid» (*māqôm ləšibtākā 'ôlāmîm*). Derimot fremfører Salomo i 1 Kong 8,27–30 en bønn med et kateketisk og apologetisk preg. Han nærmest unnskylder seg for å ha bygd et jordisk hus (tempel) for en guddom hvis størrelse overgår «himmelen og himmelens himmel». I klassisk teologisk terminologi setter Salomo fingeren på forholdet mellom Jahves transcendens og immanens. 1 Kong 8,29 løses spenningen mellom Jahves nærvær og overjordiskhet ved å vise til Jahves «navn» (*šēm*). Salomo – eller riktigere de judeiske redaktørene, historikerne eller teologene bak Det deuteronomistiske historieverket – gir i bønnen et referat av hva Jahve selv skal ha sagt: «Mitt navn skal være der!» (*jihjê šəmî šām*) (1 Kong 8,29). Deuteronomistisk teologi løser tempelteologiens spenning mellom Jahves immanens og transcendens ved å hevde at det ikke er Jahve selv som bor i templet, men *navnet* hans (se 5 Mos 12,5; 1 Kong 3,5; 5,3,5; 8,27).

Klag 3 opererer ikke med noen forestilling om at Jahve er representert på jorden ved sitt «navn» eller i noen annen representasjonsform (*hypostase*), f.eks. lik «Jahves herlighet» (*kəbôd JHWH*) i den såkalte prestelige teologien (f.eks. 2 Mos 16,7,10; 24,16–17; 40,34–35). Derimot er Jahve bosatt i himmelen. Samtidig utelukker dette bostedet ikke at han ifølge Klag 3 kan stige ned på jorden for å virke som en krigsmann, slik han også kan «skue ned» på den.

Forståelsen av Jahve som en gud bosatt i himmelen er ikke unik for Klag 3. Flere bønner i Bibelen handler om at Jahve skal «se» (*r-ʿ-h*) eller «skue» (*n-b-ʿ*, eller som i Klag 3,50: *š-q-p*) «fra himmelen» (*miššāmajim*) eller «fra høyden» (*mimmərôm*) (Jes 63,15; 2 Krøn 6,35,39; Sal 33,14; 53,3; 80,15; 102,20; Neh 9,27–28; jf. også Bar 2,16). Felles for disse tekstene er at

«himmelen» delvis erstatter templet. «Himmelen» er stedet hvorfra man påkaller Jahves hjelp. «Himmelen» har dermed en funksjon som er sammenliknbar med Sion og templet i Sion-teologien.

Det er neppe en tilfeldighet at de fleste (om ikke alle) av tekstene som ber Jahve om å se ned fra himmelen, stammer fra tidsepoker *etter* den babylonske katastrofen omkring 587 f.Kr. Eksempelvis forutsetter Sal 102 et Sion med behov for at Jahve gjenoppbygger det (Sal 102,17). Den klagende personen fremholder at Jahve forblir den samme, til tross for at skaperverket «slites ut som klær» (Sal 120,27). En følge av at tekster som Klag 3 vektlegger *himmelen* som Jahves bolig, blir at Jahve er «beskyttet» mot endringer som finner sted nede på jorden. Fordi Jahve er transcendent, er han hevet over jordiske, foranderlige forhold. I tillegg baner en slik forståelse av Jahve og hans bosted vei for en forståelse av guddommen som skiller seg fra Sion-teologiens partikularistiske gudsforståelse. I egenskap av å være en himmelgud er Jahve ikke lenger bare sentrum i et trossystem som er sentrert rundt en etnisk gruppe og et bestemt geografisk sted: Sion, Jerusalem og judeerne. Som himmelgud er Jahve en universalistisk gud.

Det er påfallende at betegnelsen «himmelens gud» som tilnavn (epitet) til Jahve får en dokumenterbar popularitet i tekster som stammer fra epokene etter den babylonske krisen. Epitetet «himmelens gud» (hebraisk: *’ēlōhê haššāmajim*, arameisk: *’ēlāh šəmajjā*, men også *māre’ šəmajjā*, «himmelens herre») brukt om Jahve er belagt i tekster man kan datere tidligst til den persiske perioden. Tekstene inngår både i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet<sup>69</sup> og i dokumentene fra det jødiske samfunnet i Elefantine (i Sør-Egypt) på 400-tallet f.Kr.<sup>70</sup>

Troen på Jahve som en transcendent himmelgud har flere røtter.<sup>71</sup> Troen fikk gode muligheter for å utfolde seg blant judeere som ikke

69 Se fremfor alt 1 Mos 24:3,7; Jona 1,9; Sal 136,26; 2 Krøn 36,23; Esra 1,2; 5,11; 7,12.21.23; Neh 1,4–5; 2,4.20; Dan 2,18.37.44. Se dessuten 5 Mos 4,39; Jos 2,11; 2 Krøn 20,6; Dan 2,28 – i tillegg til Klag 3,41. For en fyldigere presentasjon av disse kildene, se Herbert Niehr, *Der höchste Gott: Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, BZAW 190 (Berlin: De Gruyter, 1990), 49–60.

70 Gard Granerød, «YHW the God of Heaven: An *interpretatio persica et aegyptiaca* of YHW in Elefantine», *JSJ* 52 (2021): 1–26.

71 Granerød, «YHW the God of Heaven».

(lenger) hadde et tempel der Jahve kunne bo. Klagesangene 3 gjenspeiler et slikt tempelløst Juda.<sup>72</sup>

### 3.8 En utilgjengelig og taus Jahve

Et av de underliggende problemene i Klag 3 er at Jahve er utilgjengelig og taus. Vi-gruppen anklager Jahve for å innhulle seg (*s-k-k*) i vrede (Klag 3,43) og i en sky (Klag 3,44). «Mannen» klager over at Jahve avviser bønnene (Klag 3,8). I tillegg ser ikke Jahve ned fra himmelen (Klag 3,50). Klagesangene 3,50 bruker to sanseverb om Jahves syn: «å skue ned» (*š-q-p*) og det vanligere verbet «å se» (*r-ʿ-h*). Verbet *š-q-p* betegner det å se ned på et landskap eller en by fra en høyde eller et vindu (f.eks. 1 Mos 26,8; 4 Mos 21,20; 23,28; 1 Sam 13,18; Ordsp 7,6). Verbet forekommer 22 ganger i Bibelen. I syv av tilfellene handler det om Jahve eller om «rettferd» som «skuer ned» fra himmelen. Andre Mosebok 14,24 forteller at Jahve «skuet ned på egypternes leir fra ildsøylen og skysøylen». I 5 Mos 25,15 (2011-oversettelsen) ber israelittene som overholder bestemmelsene om førstegrøden og tienden: «Se nå ned fra din hellige bolig, fra himmelen, og velsign ditt folk, Israel, og den jord du har gitt oss, slik du med ed lovet våre fedre, et land som flyter av melk og honning.» I Sal 14,2, Sal 53,3 og Sal 102,20 er himmelen det stedet Jahve skuer ned fra, mens i Sal 85,12 skuer «rettferd» ned fra himmelen. En tilsvarende tanke om en opphøyet Jahve ligger til grunn for Klag 3,50, riktignok med det problemet at Jahve *ikke* skuer ned.

Problemet for «mannen» og vi-gruppen er at Jahve skjulte seg og lukket øyne og ører. Den løsningen «mannen» kommer opp med, er å fortsette å be. I Klag 3,56–57 bønnfaller han Jahve om å høre og komme nær når han påkaller ham. I Klag 3,59–61.63 bønnfaller «mannen» Jahve om å se og høre. Dette paradokset deler Klag 3 med mange klagesalmer: Den klagende oppfatter Jahve som skjult og utilgjengelig, men fortsetter likevel å rette sine bønner til ham.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Middlemas, *Troubles of Templeless Judah*.

<sup>73</sup> Dette paradokset – at guden(e) oppfattes å være transcendent(e), men at mennesker likevel fortsetter å tro at det er mulig å henvende seg til vedkommende med en forventning om å bli hørt – er rikelig dokumentert også utenfor Bibelen. Flere eksempler fra det gamle Midtøsten blir presentert i Marjo Christina Annette Korpel og Johannes Cornelis de Moor, *The Silent God* (Leiden: Brill, 2011), 231–277.

Den skjulte Jahve er dessuten *taus* overfor «mannen» og vi-gruppen. Klagesangene 3 inneholder ikke noen ord fra Jahve. Nettopp av denne grunnen er en av «mannens» bønner at Jahve igjen skal si: «Frykt ikke!» (*'al-tîrā'*). Det etterlengtede utsagnet er en nektet jussiv. I bibelhebraisk fungerer en nektet jussiv som en nektet imperativ. I Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet forekommer *'al-tîrā'* 74 ganger. Setningen blir sagt av både mennesker (for eksempel Moses til israelsfolket i 2 Mos 14,13 og Samuel til folket i 1 Sam 12,20) og Jahve (for eksempel til Abraham i 1 Mos 15,1). Omtrent 43 prosent av de 74 forekomstene av *'al-tîrā'* befinner seg i profetlitteraturen, i form av Jahve-ord talt til et menneske og formidlet enten direkte eller gjennom en profet (f.eks. Jes 7,4; 37,6). De bøkene der *'al-tîrā'* forekommer hyppigst, både rent *faktisk* i antall treff og *relativt* sett ut fra størrelsen på den enkelte boken, tilhører profetlitteraturen.<sup>74</sup> Verdt å merke seg er at Jes 40–55 (den andre Jesaja) har ti forekomster (Jes 40,9; 41,10.13–14; 43,1,5; 44,2,8; 51,7; 54,4). Man kan ikke hevde at setningen *'al-tîrā'* (uttalt av Jahve til mennesker) er en talevending eksklusiv for profetlitteraturen. Likevel er det belegg for å påstå at formuleringen er markant vanligere i profetlitteraturen enn i annen litteratur i Bibelen.<sup>75</sup>

Man finner eksempler på at mennesker har oppfattet guden(e)s taushet som et teologisk og eksistensielt problem også i annen litteratur fra det gamle Midtøsten. Marjo Korpel og Johannes de Moor drøfter temaet «guddommelig taushet» i Bibelen og i annen litteratur fra det gamle Midtøsten.<sup>76</sup> I mange tilfeller hadde gudens taushet en forståelig årsak. Oldtidsmennesker tilskriver en guds taushet ulike årsaker,<sup>77</sup> slik det også kan være mange årsaker til at et menneske tier og slutter med (verbal) kommunikasjon.<sup>78</sup> Tausheten til vedkommende gud kan skyldes at han

74 Jesaja: 13 forekomster (Jes 7,4; 10,24; 35,4; 37,6; 40,9; 41,10.13–14; 43,1,5; 44,2; 51,7; 54,4); Jeremia: åtte forekomster (Jer 1,8; 10,5; 30,10; 40,9; 42,11 [to ganger]; 46,27–28); Esekiel: tre forekomster (Esek 2,6 [tre ganger]); Joel: to forekomster (Joel 2,21–22); Sefanja: én forekomst (Sef 3,16); Haggai: én forekomst (Hag 2,5); Sakarja: to forekomster (Sak 8,13,15); Daniel: to forekomster (Dan 10,12.19).

75 Vi finner denne formuleringen også i innskrifter fra det gamle Midtøsten som refererer kommunikasjon mellom en gud og et menneske, formidlet av en profet. For eksempel sier (guden) Baalsjamin til kong Zakkur av Hamat ifølge en innskrift sistnevnte reiste på 700-tallet f.Kr.: «Frykt ikke, for det var jeg som gjorde deg til konge!» (KAI 202, A:13).

76 Korpel og de Moor, *Silent God*, 79–278.

77 Korpel og de Moor, *Silent God*, 231–277.

78 Korpel og de Moor, *Silent God*, 79–110.

eller hun er fornærmet, utøver en form for selvbeherskelse, har blitt ufør eller har falt i søvn. Litteraturen fra det gamle Midtøsten viser i noen tilfeller at mennesker ikke alltid er i stand til å forklare hvorfor guden er taus. Den ubegripelige guddommelige tausheten kommer til syne gjennom blant annet et av spørreordene som kjennetegner Bibelens klage-litteratur: «hvorfor» (*lāmâ* eller *lāmmâ*) (se f.eks. Sal 22,2; 43,2; 44,24–25; 74,1.11; Klag 5,20). Klagesalmene i Salmenes bok illustrerer det paradokset man også finner i Klag 3: Jahve er utilgjengelig og taus, men den klagende bønnfaller ham likevel. Blant de andre strategiene man finner i Bibelen for å få en taus Jahve i tale, er «å vekke» ham opp (‘-w-r og q-j-š hifil). Eksempelvis i Sal 44,24 rister salmisten verbalt i Jahve med de følgende ordene (jf. Sal 7,7; 35,25; 59,6; 78,65; Jes 51,9.17): «Reis deg! Hvorfor sover du, Adonaj? Våkn opp, forkast oss ikke for alltid!»

Innenfor rammen av et alfabetdikt bønnfaller «mannen» i Klag 3 den guden han paradoksalt opplever som skjult. «Mannen» kunne ha brukt den samme formuleringen som den klagende salmisten bruker i Sal 44,25: «Hvorfor skjuler du ansiktet ditt?»



## KAPITTEL 4

### Fjerde sang (Klag 4)

#### 4.1 Tekst, oversettelse og språklige noter

4,1 ( <i>'ālep</i> )	אִיכָה אַקֵּה יִועַם זָהָב יִשְׁנָא הַכֶּתֶם הַטּוֹב תִּשְׁתַּלְּכְנָה אֲבָנֵי־הַקֹּדֶשׁ בְּרֹאשׁ כָּל־חֻצוֹת: ס	Akk! Gull mistet glans. Det edle metallet <sup>1</sup> ble matt. <sup>2</sup> Hellige steiner ble spredt omkring på hvert gatehjørne.
4,2 ( <i>bêt</i> )	בְּנֵי צִיּוֹן הִיקָרִים הַמְּסֻלָּאִים בְּכֶזֶב אִיכָה נִחְשְׁבוּ לְנִבְלֵי־תֹרֶשׁ מֵעֲשֵׂה יָדַי יֹצֵר:	Sions barn, de kostelige, de som var betalt med rent gull, – akk! – de ble regnet som krukker av brent leire, verk <sup>3</sup> av en pottemakers hender.
4,3 ( <i>gîmel</i> )	גַּם־תִּנְיֹן תִּלְצוּ שֵׁד הַיִּנְקִיו גּוֹרֵיהֶן בַּת־עַמִּי לְאַכְזָר כִּי עֲנִים בְּמַדְבָּר: ס	Selv sjakaler <sup>4</sup> bød frem pattene. De ammet valpene sine. Datteren, folket mitt, <sup>5</sup> ble grusom, lik strutser <sup>6</sup> i ødemarken.

1 LXX har τὸ ἀργύριον, «sølvet»

2 Flere hebraiske håndskrifter har ישנה der MT har ישנא.

3 LXX har ἔργα, «verker» (pl. også i enkelte andre tekstvitner).

4 Ketiv er תנין, mens qere er תנים (ordinær hebraisk endelse for m.pl.). LXX har δράκοντες, «drager».

5 LXX har θυγατέρες λαοῦ μου, «mitt folks døtre».

6 Ketiv er ענים, mens qere er כיענים (som også flere andre antikke tekstvitner; BHS sin gjengivelse av qere – כיענים – er ikke helt korrekt). LXX har ὡς στρουθίου, «lik en strutse».

- 4,4 דָּבַק לְשׁוֹן יוֹגֵק אֶל-חֶבֶר בְּצַמָּא Spedbarns tunge klebet seg  
(*dālet*) עוֹלָלִים שָׁאָלוּ לָהֶם פָּרֶשׁ אִין לָהֶם: ס til ganen av tørst.  
Barn ba om brød. Det fantes ingen til å bryte for dem.
- 4,5 הָאֶכְלִים לְמַעַדְזֵיִם נִשְׁמׁוּ בַּחוּצוֹת De som spiste lekre retter, ble  
(*hē'*) הָאֶמְנִים עָלֵי תוֹלָע חֶבְרוֹ אֲשֵׁפְתוֹת: ס ødelagt i gatene.<sup>7</sup>  
De som ble oppfostret på skarlagen, klynget seg<sup>8</sup> til dyngene.
- 4,6 וַיִּגְדַּל עֲזָן בַּת-עַמִּי מִחַטָּאת קִדָּם Og skylden<sup>9</sup> til datteren,  
(*wāw*) הַהֶפּוּכָה כְּמוֹ-רִגַע וְלֹא-תָלוּ בָּהּ יָדַיִם: ס folket mitt,<sup>10</sup> ble større enn  
synden til Sodoma,<sup>11</sup>  
hun som ble veltet over ende på et øyeblikk. Men ingen hender hadde berørt<sup>12</sup> henne.
- 4,7 וְכִן נִזְרִיָּהּ מִשֶּׁלֶג צָהוּ מִחֶלֶב Fyrstene<sup>13</sup> hennes var renere  
(*zajin*) אֲדָמוּ עֵצָם מִפְּנִינִים סַפִּיר גִּזְרָתָם: ס Kroppene<sup>14</sup> var rødere enn  
koraller.<sup>15</sup> Legemet deres var safir.<sup>16</sup>

7 LXX har ἐν ταῖς ἐξόδοις, «i utgangene».

8 LXX har περιέβαλοντο κοπρίας, «ikledde seg møkk».

9 LXX har ἀνομία, «lovløshet».

10 LXX har θυγατρός λαοῦ μου, «mitt folks datter».

11 LXX har ἀνομίας Σοδομων, «Sodomas lovløshet».

12 LXX har ἐπόνεσαν, «gjort; bearbeidet».

13 LXX har ναζιραίοι αὐτῆς, «nasireerne hennes».

14 LXX mangler et ord som tilsvarer עָפָּ, «kropp», og har et ikke-identifisert «de» (3.m.pl.) som subjekt for verbet «å være rød» eller «å bli rød».

15 LXX har ὑπὲρ λίθους, «enn (edel)steiner».

16 LXX har σαφείρου τὸ ἀπόσπασμα αὐτῶν, «av safir (var) deres avbrutte (kroppsdeler)».



4,8 ( <i>hêt</i> )	חֲשֵׁךְ מִשְׁחֹרֵת תֵּאָרְםָ לֹא נִכְרוּ בְּחֹצוֹת צָפַד עֹרְםָ עַל־עַצְמֹם יָבֵשׁ הָיָה כְּעֵץ: ס	Utseendet deres var sortere enn sot. De var ugjenkjennelige i gatene. <sup>17</sup> Huden deres krympet <sup>18</sup> på kroppen. <sup>19</sup> Den visnet. Den ble som et tre.
4,9 ( <i>têt</i> )	טוֹבִים הָיוּ חֲלִי־תָרַב מִחֲלֵי רַעֲב שָׁהֵם יִזְבּוּ מִדְּקָרִים מִתְּנוּבַת שָׂדֵי: ס	De som er stukket av sverd, har det bedre enn dem som er stukket av hungersnød. De som forblør, er gjennomboret av mangel på markens grøde.
4,10 ( <i>jôd</i> )	יְדֵי נָשִׁים רַחֲמָנִיּוֹת בְּשָׁלוֹ יִלְדִינָהוּ הָיוּ לְבָרוֹת לָמוֹ בְּשֶׁבֶר בַּת־עַמִּי: ס	Barmhjertige kvinners hender kokte sine egne barn. De var føde for dem i ødeleggelsen av datteren, folket mitt. <sup>20</sup>
4,11 ( <i>kâp</i> )	כָּלָה יְהוָה אֶת־חַמָּתּוֹ שָׁפַף תַּרְוֹן אֶפּוֹ וַיִּצַּת־אֵשׁ בְּצִיּוֹן וַתֹּאכַל יְסוּדְתֶיהָ: ס	Jahve <sup>21</sup> gjorde sin harme randfull. Han øste ut sin brennende vrede. Og han antente en ild i Sion, og den fortærte grunnmurene hennes.
4,12 ( <i>lâmed</i> )	לֹא הֶאֱמִינוּ מַלְכֵי־אֲרָץ וְכָל יֹשְׁבֵי תְּבֵל כִּי יבֹא צָר וְאוֹיֵב בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם: ס	Landets konger trodde ikke, ingen <sup>22</sup> av innbyggerne i verden, at trengsel og fiende <sup>23</sup> kunne trenge gjennom Jerusalems porter,

17 LXX har ἐν ταῖς ἐξόδοις, «i utgangene».

18 LXX har ἐπάγη, «stivnet».

19 MT har egentlig עצמם, «kroppen deres». Slik også LXX har ὀστέα αὐτῶν, «beina deres».

20 LXX har τῆς θυγατρὸς λαοῦ μου, «mitt folks datter».

21 LXX har κύριος, «Herren».

22 Ketiv er כל יושבי תבל, «og ingen av innbyggerne i verden» (ordrett: «og alle innbyggerne ...»), mens qere er כל יושבי תבל (slik også i LXX).

23 LXX har ἐχθρὸς καὶ ἐκθλίβων, «fiende og trengsel».

- 4,13 (mēm) מִסְטָאֵת נְבִיאָיָהּ עֲוֹנוֹת כְּתִיבָהּ på grunn av syndene til profetene hennes, skylden til prestene hennes, הַשִּׁפְכִים בְּקִרְבָּהּ גַּם צְדִיקִים: ס de som utøste rettferdiges blod i hennes midte.
- 4,14 (nūn) נָעוּ עֲוֹרִים בְּחֹצוֹת נִגְאָלוּ בְּדָם De vandret blindt omkring<sup>24</sup> i gatene. De var urene på grunn av blodet. בְּלֹא יוֹכְלוּ יִגְעוּ בְּלִבְשֵׁיהֶם: ס Man kunne ikke<sup>25</sup> berøre<sup>26</sup> klærne deres.
- 4,15 (sāmek) סוּרוּ טָמְאָ קְרָאוּ לָמוּ סוּרוּ סוּרוּ «Snu! Urent!<sup>27</sup>» Man ropte<sup>28</sup> til dem: «Snu! Snu! Ikke rør!» אֶל־תִּגְעוּ כִּי נָצוּ גַם־נָעוּ אָמְרוּ בְּגוֹיִם לֹא יוֹסִיפוּ Da de flyktet<sup>29</sup> og flakket omkring, sa<sup>30</sup> man blant folkene: «De får ikke fortsette å bo som gjester!» לְגוֹר: ס
- 4,16 (pê) פָּגַי יְהוָה חֲלָקָם לֹא יוֹסִיף לְהַבִּיטָם Jahves<sup>31</sup> ansikt spredte<sup>32</sup> dem. Han ville ikke fortsette å ta dem i øyesyn. פָּגַי כְּהֵנִים לֹא נִשְׂאוּ זְקֵנִים לֹא חֲנָנוּ: ס De hedret ikke presters ansikt. De viste ikke gamle<sup>33</sup> nåde.

24 LXX har Ἐσαλεύθησαν ἐγρηγόροισι αὐτῆς, «Hennes voktere var brakt ut av fatning».

25 MT har בְּלֹא, ordrett «på; i; ved» + «ikke», mens 5QLam<sup>a</sup> har den negative partikkelen בל, «ikke».

26 Den fragmentariske teksten i 5QLam<sup>a</sup> har kanskje et annet verb, men det er usikkert hvordan man skal tyde bokstavene i manuskriptet. Se Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 134–135. LXX har en like uklar tekst som MT: ἐν τῷ μὴ δύνασθαι αὐτοὺς ἥψαντο ἐνδυμάτων αὐτῶν, ordrett «i det at man ikke kan berøre klærne deres».

27 5QLam<sup>a</sup> har טמאו, «de er urene».

28 LXX har καλέσατε αὐτούς, «rop til dem!».

29 LXX har ἀνήφθησαν, «de ble påtent». Oversetterne har trolig lest en form av √תפ, «å tenne», der MT har נָצוּ (av √נץ, «å flykte»).

30 LXX har εἶπατε, «si!».

31 LXX har κυρίου, «Herrens». Oversetterne har lest חלקם, det vil si חֲלָק, «del» + 3.m.pl. pron. suff., der MT har חֲלָקָם, det vil si piel perf. 3.m.sg. + pron. suff. 3.m.pl.

32 LXX har μερίς, «del; stykke».

33 Ketiv er זקנים, mens qere er חננים.

4,17 ( <i>ajin</i> )	עוֹדִיגָה תִּכְלִינָה עֵינֵינוּ אֶל־עֲזָרְתָנוּ הַבָּל	Stadig <sup>34</sup> slunket øynene våre, vendt mot vår unnsetning, fånyttes.
	בְּצַפְיָתָנוּ צִפִּינוּ אֶל־גֹּי לֹא יוֹשֵׁעַ: ׀	Fra utkikken holdt vi utkikk etter et folk. Det kunne ikke frelse.
4,18 ( <i>šādê</i> )	צָדוּ צְעִדְנוּ מִלְכַת בְּרַחֲבֹתֵינוּ	De jagde oss hakk i hæl, hindret oss i å gå i gatene våre. <sup>35</sup>
	קָרַב קִצְּנוּ מִלֵּאוּ יִמִּינוּ כִּי־בָא קִצְּנוּ: ׀	Enden vår nærmet seg. Dagene våre ble fulltallige, for enden vår kom.
4,19 ( <i>qôp</i> )	קָלִים הָיָה רֹדְפֵינוּ מִנְשָׁרֵי שָׁמַיִם	Forfølgerne våre var lettere enn himmelens ørner.
	עַל־הַהָרִים דָּלְקָנוּ בַּמִּדְבָּר אָרְבוּ לָנוּ: ׀	I fjellene røykte de oss ut. I ødemarken lå de på lur mot oss.
4,20 ( <i>reš</i> )	רוּחַ אֶפְיָנוּ מְשִׁיחַ הָיָה נִלְכַּד בַּשְּׁחִיתוֹתָם	Vår livspust, <sup>36</sup> Jahves salvede, <sup>37</sup> ble fanget i fangstgropene deres. <sup>38</sup>
	אֲשֶׁר אִמְרָנוּ בְּצִלּוֹ גִתְּיָהּ בְּגוֹיִם: ׀	Om ham sa vi: «I hans skygge vil vi leve blant folkene!»

34 Ketiv er עוֹדִיגָה, mens qere er עוֹדִינוּ (som også flere antikke tekstvitner). LXX har uttrykket Ἐτι ὄντων ἡμῶν, «Fortsatt mens vi fantes».

35 LXX har Ἐθηρεύσαμεν μικροὺς ἡμῶν τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν, «Vi jaget våre minste slik at de ikke kunne gå i våre brede gater». LXX-oversetterne har lest צָדוּ (qal perf. 1.pl., «vi jaget») der MT har צָדוּ (qal perf. 3.m.pl., «de jaget»). Videre har de trolig lest צַעֲרֵינוּ (nomen m.pl.cstr. + pron. suff. 1.pl., der nomenet er avledet av צָעַר, «å være lav» eller «å bli lav») der MT har צְעָדֵינוּ («våre hæler», her oversatt til «[oss] hakk i hæl»).

36 LXX har Πνεῦμα προσώπου ἡμῶν, «Vårt ansikts pust».

37 LXX har χριστὸς κυρίου, «Herrens salvede».

38 LXX har ἐν ταῖς διαφθοραῖς αὐτῶν, «i forråtnelsene deres».

- 4,21 שִׂישִׁי וְשִׂמְחֵה לִּבְתֹּאדֹם יוֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ Gled deg og fryd deg, datter  
עוֹזֵן Edom<sup>39</sup> som bor<sup>40</sup> i landet  
 (šîn/ Us!<sup>41</sup>  
 šîn)
- גַּם־עָלֶיךָ תַּעֲבֹר־כּוֹס תִּשְׁכַּרִי וְתִתְעַרְרִי: ס Måtte begeret<sup>42</sup> komme også  
 til deg! Måtte du bli beruset  
 og blottlagt!<sup>43</sup>
- 4,22 תַּם־עוֹנֵךָ בְּתֹצִיֹן לֹא יוֹסִיף לְהִגְלוֹתְךָ Måtte straffen din bli  
 (tāw) fullbyrdet, datter Sion!  
Man skal ikke sende deg i  
 landflyktighet igjen!
- פָּקֵד עוֹנֵךָ בְּתֹאדֹם גְּלָה עַל־חַטָּאתֶיךָ: פ Måtte han straffe deg, datter  
 Edom! Måtte han avdekke  
 syndene dine!

4,1 ויעם hofal imperf. 3.m.sg. עמם «å mørkne» (om gull) | «gull» m.sg.abs. | «gull» | «å endre» (variant av שנה, «å endre») | «gull» | «å tomme ut» | «å tomme ut» f.pl.cstr. av אָבָן | «stein» | «det utenfor; gate»; 4,2 הַיְקָרִים best.art. + m.pl.abs. av יָקָר «kostelig; verdifull» | «å betale» m.pl.abs. pual part. | «gull» nifal perf. 3.pl. | «å tenke» m.pl.cstr. av נָבַל «kar; krukke» + | «brent leire» m.sg.cstr. av מַעֲשֶׂה | «gjerning» qal aktiv part. | «å forme» → «pottemaker»; 4,3 תַּנִּין m.pl.abs. (aramaisk flertallsendelse) av תַּן «sjakal» | «å trekke tilbake» | «bryst» | «å die; å amme» | «valp» + pron. suff. 3.f.pl. | «mitt folks datter»; lest som apposisjonell forbindelse (slik i denne oversettelsen): «datter(en), (det er) folket mitt» | «ond» | «struts»; 4,4 דָּבָק qal perf. 3.m.sg. | «spedbarn» m.sg.abs. | «å klebe» | «tørst» cstr. | «i; på» + best.art. + | «barn» | «å spørre» m.sg.

39 LXX har θύγατερ Ἰδουμαίας, «Idumeas datter».

40 Ketiv er יושבת, mens qere er יושבת.

41 «Us» (עוֹזֵן) mangler i LXX.

42 LXX har τὸ ποτήριον κυρίου, «Herrens beger».

43 LXX har καὶ ἀποχεῖς, «og du skal vil tomme ut»

abs. qal aktiv part. פִּרְשׁוּ «å dele opp» אין | «ikke-eksistens»; 4,5 best. art. + m.pl.abs. qal aktiv part. אֲכַלְוּ «å spise» | לְמַעַדְנִים prep. ל. «til; for», her: som obj. merke + m.pl.abs. מַעַדְנִים «delikatesser» | נִשְׁמַו nifal perf. 3.pl. שִׁמְמוּ «å ødelegge» | הָאֲמִינִים best. art. + m.pl.abs. qal passiv part. אֲמִינוּ II «å passe (barn); å ha omsorg for (barn)» | עַל variant av פָּא «på; over» | תּוֹלַע m.sg.abs. «lilla; skarlagen» | חֲבָקוּ piel perf. 3.pl. חֲבַקְוּ «å omfavne; å klynge» | אֲשַׁפְתוּ f.pl.abs. av אֲשַׁפֵּת «møkkadynge(r); avfallshaug(er)»; 4,6 וַיִּגְדַּל qal imperf. cons. 3.m.sg. גִּדְלוּ «å være stor» | עוֹן m.sg.cstr. av עוֹנִים «skyld» | מִן מַחֲטָאת קָדָם prep. מן «fra» brukt sammen med verbet וַיִּגְדַּל for å uttrykke gradbøyning («større enn») + תַּטְאֵת f.sg.cstr. av תַּטְאֵת «synd» + קָדָם stedsnavnet Sodoma | הַפֶּדֶה best. art. + f.sg.abs. qal passiv part. הִפְדִּי «å velte» | כְּמוֹ «slik som» | רָגַע «øyeblikk» | חוּלוּ qal perf. 3.pl. חוּלוּ «å gå rundt; å vende mot; å danse»; 4,7 וַיִּזְרוּ qal perf. 3.pl. וַיִּזְרוּ «å være lys; å være ren» | וַיִּזְרֶיהָ m.pl.cstr. av וַיִּזְרוּ «innvidd; fyrste» + pron. suff. 3.f.sg. מִן מִשְׁלָג prep. מן «fra», uttrykker her gradbøyning/komparasjon «enn» + שְׁלָג «snø» | צָחוּ qal perf. 3.pl. צָחוּ «ben; vegg» | אֲדָמוּ qal perf. 3.pl. אֲדָמוּ «å være rød» | מֶלֶךְ «melk» | צָחַח «å skinne» | כְּרוּפּוּ m.pl.cstr. av כְּרוּפּוּ «korallperler» + מִן מִפְּנִינִים prep. מן «fra», her: brukt ifm. gradbøyning, her: «... enn» + תִּזְרָה «forgård», her «kropp» (?) + pron. suff. 3.m.pl.; 4,8 וַיִּשְׁחַרְחֹרְחוּ qal perf. 3.m.sg. וַיִּשְׁחַרְחֹרְחוּ «å være mørk» | מִן מִשְׁחַרְחֹרְחוּ prep. מן «fra», her: brukt ifm. gradbøyning, her: «... enn» + תִּזְרָה «sot» | תִּזְרָה m.sg.cstr. av תִּזְרָה «utseendet; den ytre formen (?)» + pron. suff. 3.m.pl. וַיִּזְרָהוּ nifal perf. 3.pl. וַיִּזְרָהוּ «å forkle seg; å anerkjenne» | צָפַד qal perf. 3.m.sg. וַיִּצְפַּדוּ «å krympe» | עוֹרָה m.sg.cstr. av עוֹרָה «hud» + pron. suff. 3.m.pl. | עֲצָמָם m.sg.cstr. av עֲצָמָם «bein; kropp» + pron. suff. 3.m.pl. | יָבֵשׁוּ qal perf. 3.m.sg. וַיִּבְשׁוּ «å visne» | הִיָּהָה qal perf. 3.m.sg. וַיִּהְיֶה «å være» | לִיק part. 3. «lik» + עֵץ «tre»; 4,9 וַיִּזְבּוּ m.pl.abs. av וַיִּזְבּוּ «god» | הִיָּהָה qal perf. 3.pl. וַיִּהְיֶה → v. 8 | מַחֲלֵי m.pl.cstr. av מַחֲלֵי «slaktet; gjennomboret; gjennomstunget» | חֶרֶב m.sg.abs. «sverd» | חֲנֹדֶה prep. מן «enn» (i komparasjoner) → חֲנֹדֶה → inneværende vers, over | חֲנֹדֶה «hungersnød» | אֲשֶׁר relativpartikkelen = אֲשֶׁר «som» + personlig pronomen 3.m.pl. | וַיִּזְבּוּ qal imperf. 3.m.pl. וַיִּזְבּוּ «å flyte» | מַדְקָרִים m.pl.abs. piel part. וַדְקָרוּ «å gjennombore» | מַדְקָרִים «åker». | Syntaksen i v. 9 er vanskelig. Likevel minner formuleringen spunnet omkring טוב og מן om en visdomsteologisk, gnomisk «oneline»; 4,10 וַיִּזְמְנוּ f.pl. av וַיִּזְמְנוּ «omsorgsfull» | בְּשִׁלּוֹ piel perf. 3.pl. בְּשִׁלּוֹ «å koke» | וַיִּזְמְנוּ m.pl.cstr. av וַיִּזְמְנוּ «barn» + pron. suff. 3.f.pl. וַיִּזְמְנוּ qal perf. 3.pl. וַיִּזְמְנוּ → v. 8 | לְתִיל prep. ל. «til; for» + qal inf. cstr. וַיִּזְמְנוּ «å spise» | לְתִיל prep. ל. «for; til» + pron. suff. 3.pl. בְּשִׁבְרָה prep. ב. «på» + m.sg.cstr. av בְּשִׁבְרָה «ødeleggelse»; 4,11 וַיִּזְמְנוּ piel perf. 3.m.sg. וַיִּזְמְנוּ «å fullføre» | חֲמָה f.sg.cstr. av חֲמָה «harme» + pron. suff. 3.m.sg. וַיִּזְמְנוּ qal perf. 3.m.sg. וַיִּזְמְנוּ → v. 1 | וַיִּזְמְנוּ hifil imperf. cons. 3.m.sg. וַיִּזְמְנוּ «å antenne» | וַיִּזְמְנוּ qal imperf. cons. 3.f.sg. וַיִּזְמְנוּ «å spise» | וַיִּזְמְנוּ f.pl.cstr. av וַיִּזְמְנוּ



מן מְנַשְׂרִי | 1.sg. suff. | «å forfølge» רדף | m.pl.cstr. qal aktiv part. רדפינו  
 «fra» + «ørn» נָשָׂר | qal perf. 3.pl. דלקו | «å brenne» (i betydningen «å jage  
 intenst») + pron. suff. 1.pl. ארבו | qal perf. 3.pl. ארב | «å ligge på lur»; 4,20 נלכד  
 nifal perf. 3.m.sg. לכדו | «å ta; å fange» | בְּשִׁחִיתוֹתָם | prep. ב. «på; i» + f.pl.cstr. av  
 שְׁחִיתָ «hull» + 3.m.pl. אָמַרְנוּ | qal perf. 1.pl. אמרו → v. 15 | בצלו | prep. ב. «på; i» + צל  
 «skygge» + pron. suff. 3.m.sg. | חיהו | qal perf. 1.sg. חיהו | «å leve»; 4,21 שישׁוּ | qal imperativ  
 2.f.sing. שישׁוּ | «å glede seg» | שִׂמְחֵה | qal imperativ 2.f.sing. שִׂמְחֵה | «å fryde seg» |  
 יוֹשְׁבֹתָ | (qere-formen) f.sg.cstr. qal aktiv part. ישבו | «å sitte» | עוֹז | «Us» (stedsnavn)  
 | על | prep. על | «mot» + pron. suff. 2.f.sg. | תַּעֲבֹר | qal imperf. 3.f. / 2.f.sg. jussiv  
 «å gå forbi» | כּוֹס | «beger; skål» | תַּשְׁכֵּר | qal imperf. 2.f.sg. jussiv «å være alko-  
 holpåvirket» | וְתִתְעָרֵי | konjunktiv waw + hitpael imperf. 2.f.sg. jussiv «å avkle  
 seg»; 4,22 תִּם | qal perf. 3.m.sg., her forstått som prekativ perfektum («bønneper-  
 fektum») | תִּמְלֵךְ | «å fullende» | יוֹסִיף | → v. 16. Oversettelsen her forstår frasen לא  
 יוֹסִיף som en negativ befaling, enten med det upersonlige «man» eller med «han»  
 (Jahve) som subjekt.<sup>44</sup> | לְהִגְלוֹתְךָ | prep. ל. her infinitivsmerke + hifil inf. cstr. גלה  
 «å avdekke; å dra i eksil» + pron. suff. 2.f.sg. | פָּקַד | qal perf. 3.m.sg. prekativ per-  
 fektum פָּקַד | «å inspisere; å befale; å gjengjelde» | גְּלָה | piel perf. 3.m.sg. prekativ  
 perfektum גְּלָה → v. 22. | NB! Verbet גלה forekommer to ganger i v. 22. Brukt  
 overfor datter Sion sikter ordet til «å føre bort i eksil», mens overfor datter Edom  
 sikter det til «å avdekke» synder. Den sistnevnte bruken av verbet («å avdekke»  
 synder) knytter an til ordbruken i det siste leddet av v. 21 («Måtte du [datter  
 Edom] bli ... blottlagt!«).

## 4.2 Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg

I likhet med Klag 1–2 begynner også Klag 4 med ordet *'éká*. Dette er egentlig et spørreord («hvordan»), men kan også fungere som et klagende utropsord («hvordan!», eller som vi har oversatt det her: «akk!»). Ordet setter an tonen: Diktet er en klage.

44 Waltke og O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 510; Paul Joüon og Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 14 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000), 371; Ronald Hendel, «In the Margins of the Hebrew Verbal System: Situation, Tense, Aspect, Mood», *ZAH* 9 (1996): 152–181 (170); Gard Granerød, «The Cup or Qôš? Lost Prayer and Wordplay in Lamentations 4:21–22», *VT advance articles* (publisert på nettet 2021 før trykk): doi: <https://doi.org/10.1163/15685330-bja10078>.

Klag 4 klager over lidelsen til Sion ut fra forskjellige perspektiver. Når man legger til grunn de forskjellige stemmene som ytrer seg, får man en tredeling av sangen:

- Klag 4,1–16: Jeg-personens klage over lidelsene til «datteren, folket mitt».
- Klag 4,17–20: Vi-gruppens klage over selvopplevd lidelse.
- Klag 4,21–22: Jeg-personens bønner om forbannelse og straff over datter Edom, og om at datter Sions straff og landflyktighet må opphøre.

Den fjerde sangen målbærer stemmene til et enkeltindivid og til et kollektiv. Stemmene er *litterære* stemmer, ikke sitater av et faktisk (og anonymt) individ og en faktisk gruppe. Enkeltindividet snakker om «datteren, folket mitt» (Klag 4,3.6.10). Vi-gruppen fører ordet mot slutten av sangen (Klag 4,17–20). Relasjonen mellom jeg-personen og vi-gruppen er uklar. I prinsippet er det mulig å tenke seg at individet som ytrer seg i de tre første fjerdedelene av sangen, fortsetter å føre ordet i den siste fjerdedelen, riktignok med et inkluderende «vi», «oss» eller «vårt» fremfor et eksklusivt «jeg», «min» eller «mitt». Likevel er det, etter innholdet å dømme, mer sannsynlig et skille mellom jeg-personen og vi-gruppen. Jeg-personen solidariserer seg med lidelsene til henne han omtaler som «datteren, folket mitt» (*bat-'ammî*) (Klag 4,3.6.10), men er ikke selv identisk med henne. Jeg-personens medfølelse er betrakterens medfølelse. Han fremstiller ikke lidelsen som selvopplevd. Jeg-personen betrakter lidelsene på en viss avstand. Derimot er vi-gruppens lidelser selvopplevd. Vi-gruppen skildrer seg som offer for forfeilet utenrikspolitikk, forfølgelse og aggresjon (Klag 4,17–20). De to siste versene (Klag 4,21–22) inneholder bønner om forbannelse og straff over datter Edom, og om at datter Sion må oppleve at straff og landflyktighet blir fullført. I lys av persongalleriet i sangen er det nærliggende å anta at den som fremfører bønnen, er identisk med jeg-personen i de første tre fjerdedelene av sangen.

Sangen inneholder dessuten tre–fire sitater. De to–tre første sitatene er i Klag 4,15. En ikke-identifisert kollektiv gruppe sier, trolig med «profetene» og «prestene» fra Klag 4,13–14 som adressat: «Snu! Urent!» Og:



«Snu! Snu! Ikke rør!» Videre i den siste halvdel av Klag 4,15 sier en ikke-identifisert gruppe «blant folkene»: «De får ikke fortsette å bo som gjester!» Gruppen som sier disse ordene, er sannsynligvis folk der judeere oppholder seg som fremmede (*g-w-r*). Et siste sitat finner vi i Klag 4,20, der vi-gruppen siterer hva dens medlemmer tidligere pleide å si om «vår livspust, Jahves salvede», som nå er fanget: «I hans skygge vil vi leve blant folkene!»

### 4.3 Litterære virkemidler

Også Klag 4 er et alfabetdikt. Sangen består av 22 strofer, det vil si det samme antallet som det er bokstaver i det hebraiske alfabetet. Hver av de 22 bokstavstrofene består av to linjer. Åpningsordet i den første linjen i hver av de 22 strofene begynner med en ny bokstav i det hebraiske alfabetet. Den fjerde sangen har til felles med Klag 2–3 at den legger til grunn et hebraisk alfabet hvor bokstavene *pê*, *‘ajin* og *šādê* opptre i nettopp denne rekkefølgen, i motsetning til den vanligere rekkefølgen *‘ajin*, *pê* og *šādê* (f.eks. i Klag 1).

Den akrostiske alfabetstrukturen kan ha vært både en velsignelse og en tvangstrøye for forfatteren av Klag 4. Tvangen til å følge fremdriften i alfabetet når man dikter strofene, kan tenkes å ha som følge at strofene blir atomistiske, frittstående og springende i innholdet og tematikken. I tillegg påvirker alfabetprinsippet setningsoppbygningen på en uheldig måte. Samtidig er det tydelig at forfatteren lar ulike former for versbinding (*enjambement*) veie opp for alfabetdiktets iboende fare for å bli springende. Versbinding gjør at en mening ikke avsluttes ved slutten av en strofe, men fortsetter over i den neste. Meningsenheten (og noen ganger syntaksen) overskrider skillet mellom strofene.<sup>45</sup> Klag 4 har flere eksempler på at stikkord, temaer eller setningsledd skaper versbindinger:

45 Det stikkordet eller det setningsleddet i en linje eller strofe som fortsetter i den påfølgende linjen eller strofen, omtaler Frederick William Dobbs-Allsopp som *rejet*, jf. Dobbs-Allsopp, «Enjambling Line in Lamentations», 224.

- Stikkordet «gull» (*zāhāb* og *paz*) knytter sammen Klag 4,1–2.
- Temaet «ernæring» knytter sammen Klag 4,3–5.
- Temaet «kroppslig utseende» knytter sammen Klag 4,7–8.
- Temaet «hungersnød» knytter sammen Klag 4,9–10.
- Temaet «ødeleggelse» og stikkordene «Sion» og «Jerusalem» knytter sammen Klag 4,11–12.
- Stikkordene «profeter og prester» og temaet «urenhet på grunn av blod» knytter sammen Klag 4,13–14.
- Stikkordet «urenhet» knytter sammen Klag 4,14–15.
- Temaet «landflyktighet» knytter sammen Klag 4,15–16.
- Temaet «forfølgelse» knytter sammen Klag 4,18–19.
- Stikkordene «å blottlegge» (*'-r-h*) og «å avdekke» (*g-l-h*) knytter sammen Klag 4,21–22.

I tillegg knytter Klag 4,13 seg til de foregående versene Klag 4,11–12. Klagesangene 4,13 gjengir en uselvstendig setning. Verset fortsetter de to foregående versene (Klag 4,12–13) med å angi *årsaken* til at Sion og Jerusalem ble ødelagt og inntatt av fiender: «på grunn av syndene til profetene hennes ...» (*meḥattō't nabi'ēhā ...*). Versbindingene veier opp for den potensielle utfordringen med alfabetdikt, nemlig at strofene fremstår som atskilt fra hverandre. Til tross for at hver ny strofe må begynne med en ny bokstav i alfabetet, skaper versbindingene sammenheng og fremdrift.

Enkelte av strofene byr på lydtrim. For eksempel er det påfallende mange ord som ender på den utlydende vokalen *ū* i Klag 4,15 (*sūrū tāme' qār'ū lāmō sūrū sūrū 'al-tiggā'ū kī nāšū gam-nā'ū 'āmārū baggōjjim lō' jōsīpū lāgūr*). Tilsvarende er det i Klag 4,18 (*šādū šādēnū milleket birhō-bōtēnū qārab qiššēnū māl'ū jāmēnū kī-bā' qiššēnū*).

Klag 4 er kontrasteringens og reverseringens fremste dikt blant de fem sangene i Klagesangene – eventuelt på delt førsteplass med Klag 5. Det litterære virkemidlet kontrastering kommer til uttrykk gjennom motsetninger. Gjennomgående er det en uartikulert motsetning mellom *før* og klagens *nå*. Klagesangene 4 beskriver katastrofen ved hjelp av militære begreper, men også en rekke kontraster og reverseringer av forhold i naturen og samfunnet. Glansende gull ble matt (Klag 4,1), og Sions barn,

som hadde verdi som rent gull, fikk verdi tilsvarende krukker produsert av leire (Klag 4,2). Valpene hos villdyrene får morsmelk, mens tungen kleber seg til ganen hos Sions barn (Klag 4,3–4). Mennesker som vokste opp i overflod og luksus, ble hensatt til et liv på gatene og på dyngene (Klag 4,5). Fyrstene var vakre, men ble møkkete og uskjønne (Klag 4,7–8). Mødre, som egentlig skal gi omsorg til sine nyfødte, begynte i stedet å spise dem (Klag 4,10). Jerusalem var antatt å være uinntakelig, men erfarte at fienden trengte inn gjennom byportene (Klag 4,12). Profetene og prestene, som ideelt sett skulle være rettskaffenhetens og den kultiske fremste religiøse spesialister, ble urene på grunn av de rettfærdiges blod, som de utøste (Klag 4,13–15). Man viste ikke prester ære, og de gamle viste man ikke nåde (Klag 4,16). Jahves salvede, under hvis skygge vi-gruppen ville leve blant folkene, ble fanget som et dyr i en felle (Klag 4,20).

Flere av strofene bruker sammenlikninger og metaforer som skaper sterke visuelle bilder. Eksempelvis bruker den første strofene (Klag 4,1) edelmetaller og edelsteiner som bilder når den snakker om gull som mistet glans, og hellige steiner spredt omkring på hvert gatehjørne. Verset beskriver neppe en metallurgisk prosess (for eksempel at gullet skulle ha oksidert, noe gull for øvrig ikke gjør) eller en skjødesløs omgang med dyrebare juveler. Derimot viser Klag 4,2 at disse verdifulle metallene og gjenstandene fungerer som metaforer for Sions barn, et uttrykk som igjen representerer innbyggerne i Jerusalem. De ble «som krukker av brent leire», det vil si like forgjengelige som pottemakerens forbruksprodukter. Huden til fyrstene, som tidligere var renere enn snø og hvitere enn melk, visnet «som et tre» (Klag 4,8). Visuelt sterke er beskrivelsene av dem (profetene og prestene?) som flakker omkring i gatene, blindet, tilsmurt av blod og ansett av omgivelsene som urene (Klag 4,14–15). Metaforer hentet fra jakt og krig beskriver hungersnødens herjinger (Klag 4,9), men også de handlingene som så vel Jahve (Klag 4,11.16) som fiendene (Klag 4,18–20) påførte folket. Jeg-personens bønn om hevn over datter Edom spiller på beruselse og (sannsynligvis) seksuell ydmykelse. Han oppfordrer henne til å glede seg og fryde seg (Klag 4,21): «Måtte begeret komme også til deg! Måtte du bli beruset og blottlagt!»

Byen med dens bygninger, gater og streder spiller en sentral rolle i klagens. Blant ordene som forekommer hyppigst i Klag 4, er det hebraiske

ordet *hūš* («det som er utenfor; gate»). Ordet opptrer fire ganger, hver gang i flertall (Klag 4,1.5.8.24). Målt i ordfrekvens ligger ordet *hūš* på en delt andre plass sammen med *ʾawōn* («skyld; straff»; Klag 4,6.13.22 [to ganger]) og etter ordet *bat* («datter»; Klag 4,3.6.10.21.22 [to ganger]). «Hvert gatehjørne» (*rōš kol-hūšôt*) er stedet der «hellige steiner» (metafor for byens innbyggere) er spredt omkring (Klag 4,1). «Gatene» er stedet der mennesker som levde i luksus, går til grunne (Klag 4,5), og der de tidligere så vakre fyrstene nå ikke lenger er gjenkjennelige (Klag 4,8). «Gatene» er også der profetene og prestene vandrer omkring så besudlet av blod at ingen kan røre dem (Klag 4,14). Det er byen Sion sine grunnmurer Jahve stakk i brann (Klag 4,11). Ikke minst er Jerusalems bymurer gjenstand for en tiltro som kom til kort. Verken kongene på jorden (eller i landet) eller innbyggerne i verden trodde at «trengsel og fiende» kunne komme inn gjennom «Jerusalems porter» (*šʾarê jərūšālāim*) (Klag 4,12).

## 4.4 Litterære henspillinger

Den fjerde sangen byr på en rekke ord, uttrykk, formuleringer og temaer som man også finner i Klag 2. Likhetene viser sannsynligvis at forfatteren av Klag 4 henspiller på Klag 2. Klagesangene 4 knytter an til, kommenterer og dessuten (kanskje) presiserer og korrigerer Klag 2, slik vi så i underkapittel 0.10, «Komposisjonshistorie». Hvis denne måten å forstå forholdet mellom Klag 2 og Klag 4 på er riktig, har det konsekvenser for den relative kronologien. Klagesangene 4 er kanskje noe yngre enn Klag 2. Klagesangene 4 inneholder imidlertid få klare henspillinger på Klag 1. Dersom den antatte *ʾékâ*-komposisjonen (Klag 1; 2; 4) utgjør den eldste delen av Klagesangene, er Klag 2 på sin side «kjernen i kjernen». Både Klag 1 og Klag 4 etterlikner, henspiller på, kommenterer og delvis korrigerer den antatt eldste sangen, alfabetdiktet i Klag 2.

Klagesangene 4 begynner henspillingen på den antatt eldre Klag 2 allerede i det første verset (Klag 4,1). Åpningsstrofen begynner, i likhet med Klag 2,1, med ordet *ʾékâ* (her oversatt til «akk!»). Ord- og bildebruken i den siste halvdel av Klag 4,1 henspiller på tilsvarende ord- og bildebruk i Klag 2,12.19. Klagesangene 4,1 uttrykker sorg over at «hellige steiner» ble «spredt omkring» (*š-p-k hitpael*) på hvert gatehjørne. Det fremgår

av Klag 4,2 at disse «hellige steiner» ikke refererer til juveler, men er en metafor for Sions barn. Denne tolkningen blir dessuten understreket av det faktumet at den hebraiske teksten til Klag 2,12 har den samme ordbruken. I Klag 2,12 handler det om de små barna i Sion som sultet og omkom på gatene i byen, og hvis liv «ebbet ut» (*š-p-k hitpael*) i fanget til mødrene sine.

Klagesangene 4,1 bruker dessuten uttrykket «på hvert gatehjørne» (*bərōš kōl-hūšōt*) om stedet der de «hellige steiner» (Sions barn) ble spredt omkring. I hele Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet forekommer uttrykket «på hvert gatehjørne» bare fire ganger (Jes 51,20; Nah 3,10; Klag 2,19; 4,1). Innenfor rammen av Klagesangenes *'ékā*-komposisjon (Klag 1; 2; 4) er det nærliggende å anta at dette uttrykket brukt i Klag 4,1 henspiller på Klag 2,19. Tematikken i Klag 2,19 er barna som omkommer av sult «på hvert gatehjørne». Klagesangene 4,1 omtaler «hellige steiner» som ble spredt omkring på det samme stedet. Også Klag 2,21 fremholder «på bakken i gatene» som det stedet der unge og gamle i Sion ligger for å dø. Det temaet som Klag 4,1 introduserte, fortsetter i Klag 4,5. Ifølge Klag 4,5 er «gatene» (*hūšōt*) det stedet der de som tidligere spiste lekke matretter, ødelegges.

Innenfor rammen av Klagesangene opptrer substantivet *'āwôn* («skyld», men også «straff») fire ganger i den fjerde sangen (Klag 4,6.13.22 [to ganger]), én gang i den andre sangen (Klag 2,14) og én gang i den femte sangen (Klag 5,7). Klagesangene 4 fremholder «skylden» som en forklaring på forskjellen mellom *før* og *nå*. Ifølge Klag 4,6 ble «skylden til datteren, folket mitt, større enn synden til Sodoma». Ifølge Klag 4,13 er «synden» til Sions profeter og «skylden» til prestene hennes årsaken til at Jerusalems porter brøt sammen. Klagesangene 4,22 bruker substantivet *'āwôn* to ganger, med to ulike betydningsnyanser og som del av to bønner. Dels ber Klag 4,22 om at «straffen» til datter Sion må bli fullendt eller fullbyrdet, dels om at «han» må «straffe» datter Edom. I det sistnevnte tilfellet er det hebraiske uttrykket ordrett «måtte han hjemseke skylden din, datter Edom!». Bruken av *'āwôn* i Klag 4 er sannsynligvis en henspilling på bruken av det samme substantivet i Klag 2,14. I Klag 2,14 opptrer *'āwôn* som en årsaksforklaring for Sions lidelse, eller som en beskrivelse av hennes sammenbrudd (jf. Klag 2,13). Klagesangene 2 anklager Sions

profeter for å være løgnprofeter som ikke avdekket Sions «skyld», og som dermed hindret henne i å endre skjebnen sin. Det er en påfallende likhet mellom omtalen av «skylden» til Sions profeter i Klag 2,14 og omtalen av profetenes «synder» (*ḥaṭṭōt*) og prestenes «skyld» (*‘āwôn*) i Klag 4,13.

Et tema Klag 4 trolig henter fra Klag 2, er at mødre ikke skaffet mat til barna sine (Klag 4,3–4; se Klag 2,12), ja hva verre er; at mødrene henfalt til kannibalisme (Klag 4,10; se Klag 2,20). Klagesangene 4,10 tematiserer kannibalisme som en følge av hungersnød. Nærmere bestemt beskriver verset den paradoksale motsetningen i at barmhjertige kvinner koker sine egne barn og gjør dem til føde. Klagesangene 4,10 tar opp tråden fra Klag 2,20, der man stiller Jahve det retoriske spørsmålet om kvinner «skal spise frukten sin, ferske småbarn». Videre tar Klag 4,10 også opp tråden fra Femte Mosebok. Femte Mosebok 28,53 truer med kannibalisme som én av forbannelsene som vil inntreffe dersom Israel ikke er trofast i paktsforholdet med Jahve. Katalogen i 5 Mos 28 over forbannelser som vil være resultatet av illojalitet, viser til samme sak som den kannibalsmen både Klag 2,20 og Klag 4,10 omtaler. Også den mangelfulle æren vist overfor eldre (Klag 4,16), og omtalen av fienden som ørner (Klag 4,19), kan være litterære ekkoer av forbannelseskatalogen i 5 Mos 28 (jf. 5 Mos 28,49–50).

Jeg-personen som betrakter Sion, fastslår i Klag 4,11 at Jahve gjorde sin harme randfull, øste ut sin brennende vrede og antente en ild som spiste opp grunnmurene til Sion. Også denne strofen henspiller på Klag 2. Særlig har Klag 2,2–4 Jahves harme og vrede i søkelyset. Jahves sinne har ødeleggende følger for «Jakobs beitemarker», «festningene til datter Juda» og kongedømmet (Klag 2,2). «I vredens hete» kuttet Jahve Israels makt og brant i Jakob «lik en flammende ild» som fortærte (Klag 2,3). Han øste ut harmen sin «som ild» i datter Sions telt (Klag 2,4).

Omtalen i Klag 4,17 av øyne som «sluknet» (*k-l-h*, «å fullføre», men også «å forgå» eller «å mislykkes», med *‘ajin* [«øye»] som subjekt) henspiller sannsynligvis på Klag 2,11. I Klag 2,11 sier jeg-personen om øynene sine at de sluknet (*kāllū* ... *‘ēnaj*). Nå skal det sies at sammenstillingen av dette verbet med «øye» som subjekt, også forekommer i Jeremiaboken (Jer 14,6), to ganger i Jobs bok (Job 11,20; 31,16) og tre ganger i Salmenes bok (Sal 69,4; 119,82.123). Likevel er det grunn til å anta at Klag 4,17

henspiller på Klag 2,11, ettersom det også er flere andre henspillinger på Klag 2 i Klag 4.

Senere i kapitlet vil vi dessuten se at Klag 4,13 trolig henspiller på den fjerde såkalte bekjennelsen i Jeremiaboken (Jer 18,18–23) og Jeremias tempeltale (Jer 26). Vi vil dessuten se at Klag 4,6 henspiller på en tradisjon om Sodoma som en særskilt syndig by, uavhengig av om forfatteren hadde fortellingen i 1 Mos 19 for øye, eller om han hadde andre referansetekster.

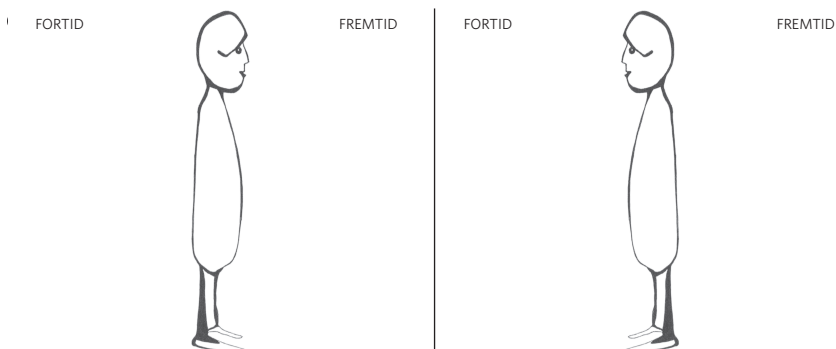
## 4.5 Desorientering gjennom klage over en nåtid dårligere enn fortiden

Mer enn de andre diktene i Klagesangene setter Klag 4 ord på forskjellen mellom *før* og *nå*. Fortiden representerer det som er attråverdigg. Desorienteringen og klagen uttrykker seg gjennom kontraster og reverseringer. Sangen beskriver nåtilstanden i negativt ladde termer. Kontrasteringene og reverseringene er med på å konstruere den ideelle fortiden, slik forfatteren av Klag 4 ser den. Fortiden representerer en slags gullalder, en situasjon da alt var bra. Den gangen hadde Sions innbyggere glans og verdi (jf. Klag 4,1–2). Den gangen var mødrene i stand til å gi mat til barna sine (jf. Klag 4,3–4). Fyrstene var vakre (jf. Klag 4,7–8), og det var tilstrekkelig med mat (jf. Klag 4,9–10). Sion var den gangen hel og uinntakelig (Klag 4,11–12) og bebodd av rettferdige (jf. Klag 4,13). Autoritetspersoner ble aktet (jf. Klag 4,16), og folket levde under kongens beskyttelse (jf. Klag 4,17–20). Datter Sion var ikke landflyktig (jf. Klag 4,22). Sangen formidler en lengsel etter fortiden.

Mange historiske kilder til hvordan mennesker i det gamle Midtøsten forholdt seg til tid, historie, fortid og fremtid, tyder på at man som hovedregel var grunnleggende orientert mot fortiden. Når man bevegde seg gjennom tiden, holdt man blikket festet på fortiden.

Den grunnleggende fortidsorienteringen får en klar kontur når man sammenlikner med hvordan nåtidsmennesker i Vesten forholder seg til for- og fremtiden. Nåtidsmennesker har *ryggen vendt mot fortiden* og *ansiktet vendt mot fremtiden*. Når nåtidsmennesket ser mot fremtiden, ser han eller hun *fremover*.

Etter historiske kilder å dømme hadde imidlertid mennesker i det gamle Midtøsten sannsynligvis – billedlig talt – *ryggen vendt mot fremtiden og ansiktet vendt mot fortiden*. Oldtidsmennesket opplevde å ha *fortiden foran seg* og *fremtiden bak seg*. Når oldtidsmennesket så seg mot fremtiden, så han eller hun *bakover* (se illustrasjon 4.1).



**Illustrasjon 4.1.** En forenklet skematisk fremstilling av tidsforståelsen hos nåtidsmennesket i Vesten (til venstre) og oldtidsmennesket i det gamle Midtøsten (til høyre).  
Tegnet av: Ann Kristin Gresaker

Også Klagesangene byr på en tidsforståelse med en grunnleggende orientering mot fortiden. Orienteringen mot fortiden finner man også i store deler av Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet og i annen jødisk litteratur. Unntaket er eskatologisk («det som handler om de siste ting») og apokalyptisk («det som har med åpenbaring, gjerne om fremtiden, å gjøre») litteratur. Eskatologisk og apokalyptisk litteratur (deler av profetlitteraturen, f.eks. Dan 7–12) gjør fremtiden til noe viktigere og kvalitativt *bedre* enn fortiden (f.eks. Jes 65,17–18).

Man har sammenliknet oldtidsmenneskets relasjon til fortiden med hvordan en roer ror en robåt.<sup>46</sup> Roeren beveger seg *i* og *gjennom* tiden med blikket festet på det stedet vedkommende forlot. Roerens rygg vender mot båtens bevegelsesretning (se illustrasjon 4.2).

<sup>46</sup> R. Laird Harris, «*ahārīt*», *TWOT* 1: 34.





**Illustrasjon 4.2.** Roer som ror en robåt. Bevegelsen illustrerer hvordan et menneske i det gamle Midtøsten beveger seg i og gjennom tiden. Roerens har ansiktet vendt mot avreisestedet (fortiden), mens ryggen vender mot båtens bevegelsesretning og destinasjon (fremtiden). Cliparts Zone. Ingen opphavsrett

De ordene som språkene i det gamle Midtøsten brukte for å referere til *fortid* og *fremtid*, reflekterte – og kanskje sementerte – den grunnleggende orienteringen mot fortiden. På bibelhebraisk kunne ordet *qedem* i romlig forstand bety «foran; det fremre» og «øst; østover». Om tid kunne *qedem* bety «fortid; før» (se f.eks. Sal 77,6).<sup>47</sup> Det bibelhebraiske ordet *'ahārīt* kunne bety «avslutning; ende» og noen ganger «fremtid» (se f.eks. Jes 46,9–10; Jer 29,11). Ordet *'ahārīt* er avledet av *'ahar* («bak; det bakre [om sted]; etter; etterpå [om tid]») og *'ahôr* («bakre del; bakover».)<sup>48</sup> Tilsvarende sammenhenger mellom *romlige* og *temporale* kategorier var også til stede i andre språk i det gamle Midtøsten.<sup>49</sup>

Hvis man er grunnleggende orientert mot fortiden, oppstår et problem når kontinuiteten med fortiden brytes. For mennesket i det gamle Midtøsten var løsningen som hovedregel å forsøke å gjenetablere fortiden (igjen representerer Bibelens eskatologiske og apokalyptiske litteratur

47 Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (London: SCM Press, 1974), 88–89.

48 Harris, «*'ahārīt*».

49 Stefan M. Maul, «Walking Backwards into the Future: The Conception of Time in the Ancient Near East», i *Given World and Time: Temporalities in Context*, red. T. Miller (Budapest: Central European University Press, 2008), 15–24.

unntak). Når man lette etter en modell for fremtiden, fant man den som regel ved å skue tilbake til fortiden.

Klagesangene 4 har ingen klart formulerte siktemål med klagen, foruten bønnen i Klag 4,22 om at straffen til datter Sion må ta slutt, og at Jahve må straffe datter Edom. Etter den gjennomgripende kontrasten mellom *før* og *nå* i Klag 4 å dømme er det nærliggende at sangen dypest sett håper på en fremtid som skal bli som fortiden. Klagene i Klag 4 har en hovedvekt på lidelsen til folket i klagens nåtid. Diktet formulerer det ikke i klartekst, men det ser frem mot en fremtid som det håper blir som fortiden, uten lidelse.

## 4.6 Sion-teologi og kongeteologi som bakteppe

Sion-teologien er et teologisk bakteppe også for Klag 4, slik vi blant annet i kapittel 2 (2.5, «Sion-teologi som bakteppe») så var tilfellet for Klag 2. Likevel har Sion-teologien en mindre fremtredende plass i Klag 4 enn i Klag 2. I Klag 4 er Sion-teologien dessuten ikke reversert på samme måte som i Klag 2, der Jahve er krigeren som vender seg *mot* byen sin.

Målt i spalteplass er Sion-teologien først og fremst til stede i to vers: Klag 4,11–12. De to strofene representerer bokstavelig talt sentrum i alfabetdiktets 22 strofer. Jerusalem-templet er i det hele tatt lite present i Klag 4. Sangen omtaler verken templet eller noen av dets arkitektoniske bestanddeler. Det nærmeste den kommer, er å snakke om Jerusalems porter.

Den fjerde sangen tegner et bilde av Jahve som en bygud som ble harm. Byguden rettet vreden mot sin egen by, som han ødela. Den korte beskrivelsen Klag 4,11 gir av Jahves harme, samsvarer i ordvalg og innhold med de beskrivelsen av Jahves vrede den andre sangen gir i Klag 2,2.4. Ifølge Klag 4,11 fullførte Jahve sin «harme» (*hēmâ*). Det hebraiske verbet *k-l-h* piel betegner «å fullføre» eller «å avslutte». Verbet kan også bety «å være fylt opp; å være full», for eksempel slik en kiste kan bli full av penger (jf. 2 Krøn 24,10). Derfor lyder den herværende oversettelsen av uttrykket i Klag 4,11: «Jahve gjorde sin harme randfull.» Det bildet verset bruker om Jahves vrede, er at den vil renne over når begeret er fullt. Det samme fremgår også av den påfølgende setningen i Klag 4,11: Jahve «øste ut sin

brennende vrede». Det hebraiske verbet *š-p-k* betyr nettopp «å helle ut» en flytende substans. Vi skal se under at også forestillingen i Klag 4,21 om begeret med Jahves vrede formidler den samme grunntanken. Jahves vrede oppfører seg som en flytende væske hvis volum stadig øker. Når begeret er fullt, renner det over.

I underkapittel 2.6, «Mening med og mening i katastrofen», så vi at det er fruktbart å sammenlikne *Jahves* vrede med den vreden som den moabittiske guden *Kemosj* rettet mot *sitt* land, ifølge innskriften til Moab-kongen Mesja fra 800-tallet f.Kr. Kong Mesja forklarer årsakene til politisk-militære hendelser med at «Kemosj var vred på landet sitt ...» (KAI 181:4b–6a). Sammenlikningen med Mesja-innskriften er også gyldig i forbindelse med hvordan Klag 4 omtaler Jahves vrede mot sin by, Sion. Ifølge Klag 4,11 får vreden sitt destruktive uttrykk i en «ild» (*'eš*) som Jahve antenner i Sion. Den siste setningen i Klag 4,11 viser hvor destruktiv Jahves vrede er: «Den [ilden] fortærte grunnmurene hennes» (*wattō'kal jāsōdōtēhā*). Formuleringen er unik. Riktignok finner vi flere henvisninger til at byporter av tre kan brenne opp. For eksempel truer Jahve i Jer 17,27 med å brenne opp Jerusalems porter og borger dersom sabbatsdagen ikke holdes hellig (jf. Jer 51,58; Nah 3,13; Neh 1,3; 2,3.13). Både slott, borger og murer kan brenne (f.eks. Jer 39,8; 49,27; Am 1,7.10.14; Hos 8,14; 2 Krøn 36,19). Uten at tekstene sier det, kan det være tale om brennbart tremateriale brukt som takbjelker eller på andre måter i konstruksjonen. Grunnmurer kan bli lagt bare (jf. Esek 13,14; Mi 1,6; Hab 3,13) eller jevnet med jorden (jf. Esek 30,4). Likevel er det ingen andre tekster som snakker om at ilden spiser opp grunnmurene. Formuleringen er negativ på flere måter. For det første signaliserer den fullstendig ødeleggelse når ilden fortærer også grunnmurene. For det andre innebærer en ødeleggelse av grunnmurene en arkitektonisk *damnatio memoriae*, det vil si en utslettelse av minnet om Sion. Historiske kilder fra Mesopotamia i første årtusen f.Kr. skildrer hvor viktige gamle tempelgrunnmurer var for konger som etterstrebet å gjenoppbygge gamle templer.<sup>50</sup> Det finnes flere eksempler

50 Paul-Alain Beaulieu, «Antiquarianism and the Concern for the Past in the Neo-Babylonian Period», *BCSMS* 28 (1994): 37–42; og Paul-Alain Beaulieu, «Mesopotamian Antiquarianism from Sumer to Babylon», i *World Antiquarianism: Comparative Perspectives*, red. Alain Schnapp, Issues & Debates (Los Angeles: Getty Research Institute, 2013), 121–139.

på at navngitte mesopotamiske konger bekostet arkeologiske undersøkelser av tempelruiner. Hensikten var å finne grunnsteinene til det forfallede templet. Dette hadde imidlertid ikke en akademisk målsetting. Derimot var det uttalte målet for slike protoarkeologiske utgravninger å *gjenoppbygge* et forfallent tempel slik det opprinnelig var, og å *gjenoppta* gudsdyrkelsen som tidligere fant sted der.<sup>51</sup> I jødiske kontekster finner vi flere eksempler på denne interessen for ødelagte templer: gjenoppbyggingen av Jerusalem-templet (se f.eks. Hag 1–2; Esra 5,15; 6,7) og kampanjen for å gjenoppbygge det jødiske templet for JHW i Elephantine i Sør-Egypt (Elephantine-judeerne skriver gudsnavnet oftest slik – kanskje ble det uttalt *Jahu*).<sup>52</sup> En grunnmur var ikke bare det fysiske fundamentet for en bygning. Grunnmuren var dessuten avgjørende for at man i ettertiden kunne vedlikeholde – og om nødvendig gjenoppbygge – tempelkonstruksjonen som hvilte på den. Dermed ødelegger Jahve muligheten for en fremtidig gjenoppbygging når han lar ilden fortære grunnmurene.

Klag 4 kontrasterer og reverserer også forestillingen om at Jerusalem er uinntakelig. Klagesangene 4,12 knytter denne tanken til hva «landets konger» og «innbyggerne i verden» trodde: At «Jerusalems porter» (og dermed bymurene som omsluttet byen) skulle gi beskyttelse. Sannsynligvis spiller det hebraiske verbet *he'ēmînū* («de trodde», av verbroten *'m-n*, «å stå fast; å tro; å stole på») på en av Sion-teologiens «trosartikler»: «å tro på» eller «å ha tillit til» Jahve. Det bibelhebraiske verbet bak *he'ēmînū* («de trodde»), det vil si verbroten *'m-n*, betegner oftest «å tro» eller «å ha tillit til», men også «å stå fast». Slik er det for eksempel når Jahve i Jes 7,9 forklarer for judeerne hva som er sammenhengen mellom tro eller tiltro og solid fotfeste: «Vil dere ikke tro [*ta'āmînū*], kan dere ikke stå støtt [*te'āmenū*].»

I Klag 4,12 opptrer imidlertid verbet *'m-n* sammen med nektingsordet «ikke». Landets konger «trodde *ikke*» at fiendene kunne komme inn i byen gjennom portene i bymuren. Det grammatisk sett lille poenget at «konger» står i flertall, indikerer sannsynligvis at verset refererer til fortiden. Klagesangene 4,12 plasserer det Sion-teologiske trospostulatet

51 Granerød, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period*, 223–227.

52 Gard Granerød, «The Former and the Future Temple of YHW in Elephantine: A Tradition-Historical Case Study of Ancient Near Eastern Antiquarianism», *ZAW* 127 (2015): 63–77.

om Jerusalems uinntakelighet i den forgangne, men nære fortiden. Jahve brant grunnmurene ned (Klag 4,11), i kontrast til troen på at:

- Byen er Jahves by (f.eks. Sal 48,2.9; 87,3).
- Jahve er midt i byen, slik at den ikke kan vakle (f.eks. Sal 46,6.8).
- Sion er fast som jorden (f.eks. Sal 78,69).
- Sion er et høyt fjell som ikke vakler (f.eks. Sal 48,3; 125,1).

Fordi grunnmurene er nedbrent, er mulighetene for en gjenoppbygging ødelagt. Ikke Jahve, men «trengsel og fiende» er i byens midte (Klag 4,12, jf. Sal 46,6.8).

De tekstene i Bibelen som forutsetter en eller annen variant av Sion-teologi, lar ofte Sion-teologiske tanker opptre hånd i hånd med visse teologisk ladde forestillinger om den israelittiske eller judeiske kongen, det vil si en kongeteologi.

De kongeteologiske tekstene i Bibelen regner dypest sett med at *Jahve* er kongen. Følgelig er den israelittiske eller judeiske kongen *viseregenten* som Jahve innsatte (f.eks. Sal 2; 110). Klagesangene 4 inneholder ikke mange strofer med en klart artikulert kongeteologi. Til gjengjeld er den ene strofen som utmerker seg (Klag 4,20), innholdsrik:

Vår livspust, Jahves salvede, ble fanget i fangstgropene deres. Om ham sa vi: «I hans skygge vil vi leve blant folkene!» (Klag 4,20)

Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet lar både prester og konger være objekt for verbet «å salve» (*m-š-h*). Både prester og konger kan bære betegnelsen «salvet» (*māšîah*) (se f.eks. 3 Mos 4,3.5.16 og 1 Sam 12,3.5). Dermed reiser spørsmålet seg om hvem «Jahves salvede» i Klag 4,20 sikter til. Er det en *prest* eller en *konge*? Det kan neppe være noen tvil om at strofen sikter til kongen. For det første refererer frasen «*Jahves salvede*» (eller «*min*», «*din*» eller «*hans salvede*») alltid til en israelittisk eller judeisk konge i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet. For det andre er tilnavnet «vår livspust» (*rūah 'appênū*; ordrett: «våre nesebors pust») en kongelig tittel. De såkalte Amarnabrevene (en samling med diplomatkorrespondanse mellom egyptiske konger og vasallkonger i Palestina, Fønikia og Syria, skrevet på akkadisk, fra 1300-tallet f.Kr.) bruker tilsvarende betegnelser om den egyptiske kongen. For eksempel

omtaler den kanaaneiske kongen Abimelek den egyptiske kongen som «den som gir liv ved sitt søte åndedrett».<sup>53</sup> I tråd med den fjerde sangens gjennomgripende bruk av kontraster er det nettopp *fraværet* av dette livgivende aspektet ved kongegjeringen som står sentralt. Derimot er to andre forhold i søkelyset: At kongen ble fanget i fiendenes fangstgroper, og at han tidligere sørget for den livgivende skyggen som folket utfoldet livet sitt i.

Skyggetaforen i Klag 4,20 legger sannsynligvis til grunn en forestilling om kongen som et tre. En slik forestilling finner vi ulike steder i Bibelen. Ett eksempel er fabelen i Dom 9,8–15 om trærne som gikk for å salve en konge. Andre eksempler er de profettekstene som handler om kongedømmet, og som bruker tremetaforer for å referere til den ny konge i Jerusalem (f.eks. Jes 11,1; Esek 17,22–24) eller til kongene i stormaktene Assyria og Egypt (Esek 31,2–18). Esekiel 31,6 bruker attpåtil den samme formuleringen som i Klag 4,20: I «skyggen av sederen» (hvor sedertreet symboliserer assyrerkongen) «bodde mange folkeslag». Internt i sangen inneholder Klag 4,7–8 kanskje nok et ekko av tremetaforen brukt om kongen. Huden til de opprinnelig så vakre fyrstene visner «som et tre».

Klagesangene 4,20 klager over at kongen ble fanget «i fangstgropene deres» (*bišhîṭôtām*; i 2011-oversettelsen: «i gravene deres»). Substantivet *šahîṭ*, som her er oversatt med «fangstgrop», forekommer for øvrig bare i Sal 107,20 i Bibelen. Mange oversettelser anser ordet som et synonym for *šahat*, «hull» eller «grop». Jakttematikken i nærkonteksten til Klag 4,20 berettiger oversettelsen «fangstgrop». Samtidig skaper det visuelle bildet som skildrer kongen fanget i et hull, assosiasjoner til et av de bildene som klage- og takkesalmene i Salmenes bok bruker for å beskrive sykdom og død. Salmene kan fremstille (vond og for tidlig) død som en gradvis prosess.<sup>54</sup> Dødsprosessen kan begynne å gjøre seg gjeldende allerede mens man fortsatt lever, i biologisk forstand (f.eks. Sal 88,6–7). Tilsvarende kan salmisten takke Jahve for at han «dro meg opp av fordervelsens grav, opp av den dype gjørmene» og «satte mine føtter på fjell» (Sal 40,3

53 ANET: 484, El Amarna-brev nr. 147.

54 Christoph Barth, *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Neu herausgegeben von Bernd Janowski (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 42–97.

i 2011-oversettelsen). I salmenes språkverden er grav og død steder eller tilstander hvor man har fellesskap verken med Jahve eller med de levende (f.eks. Sal 88,11–13). Dersom slike forestillinger klinger med i Klag 4,20, får strofen en ekstra dimensjon av ironi. Kongen, som gjennom tittelen «Jahves salvede» har en særskilt nærhet til guddommen, befinner seg i dødens forgård, der Jahve *ikke* er virksom.

Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet inneholder en rekke tekster som omhandler den israelittiske eller judeiske kongen. Tekstene gjenspeiler ulike sjangre, slik som kongeloven i 5 Mos 17,14–20, profetordet fra Natan til David som hevder at Jahve grunnlegger et dynastisk monarki, det vil si et arvelig kongedømme (2 Sam 7), og en rekke såkalte kongesalmer i Salmenes bok. Bibelforskere er ikke enige om hvordan man avgrenser gruppen med kongesalmer. Dette er en salmegruppe som er definert på grunnlag av innholdet, ikke litterære kjennetegn. Vi kan likevel anse den følgende opptegningen en minimumsliste av kongesalmer: Sal 2; 18; 20–21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144,1–11. Mangfoldet til tross er et underliggende premiss i Salmenes bok at *Jahve hersker som konge*. En annen gruppe salmer, de såkalte Jahve-er-konge-salmene (Sal 47; 93; 96–99), uttrykker uten omsvøp at Jahve er kongen. Tanken om at Jahve hersker som konge, er selve grunnmetaforen i hele Salmenes bok.<sup>55</sup>

Med fare for å overforenkle er det flere fellestrekk ved forståelsen av kongedømmet i kongetekstene i Bibelen. Et fellestrekk er *underordning*. Jahve er den egentlige kongen. Den israelittiske eller judeiske kongen er hans viseregent. Underordningen kommer til uttrykk på flere måter, for eksempel ved at Jahve kommanderer kongen til å innta tronstolen ved sin side (f.eks. Sal 2), og gjennom begrepet «pakt» (*bərit*) (f.eks. Sal 89,3.28.35.40; 132,12).

Et annet fellestrekk er forestillingen om *hellig krig*. Begrepet forekommer ikke i Bibelen. Likevel er det *de facto* realiteten når bibeltekstene tolker krig som en religiøs, gudevillig aktivitet hvor Jahve kjemper med kongen mot fienden hans (f.eks. Sal 2; 110). Jahve er «[sammen] med» (*'im*) David når han kjemper mot fiendene sine (2 Sam 7,9). Han skal være

---

55 James Luther Mays, *The Lord Reigns: A Theological Handbook to the Psalms* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994), 12–22.

«med oss» ifølge Jesaja-profetien om sønnen som den unge piken skal føde en sønn (Jes 7,14). Ifølge de salmene som uttrykker Sion-teologi, strider Jahve «sammen med» folket sitt (f.eks. Sal 46,8.12; Sal 124,1–2).

Et tredje fellestrekk ved kongeteologien i Bibelen er tanken om et *sakralt kongedømme*. Ei heller dette begrepet forekommer i Bibelen. Like fullt er det sakrale kongedømmet realiteten i de bibeltekstene som beskriver kongen som noe *mer* enn et vanlig menneske. Kongeloven i 5 Mos 17 og de fortellende tekstene om blant andre kongene Saul (1 Sam 9–15), David (1 Sam 16–2 Sam 24) og Salomo (1 Kong 1–11) går langt i å betone kongenes menneskelighet (se for eksempel fortellingen om David og Batseba i 2 Sam 11–12). Andre tekster lar kongen få del i den guddommelige sfæren. For eksempel beskriver enkelte tekster forholdet mellom Jahve og kongen som et far–sønn-forhold (2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27–28), oppstått enten gjennom adopsjon eller kanskje til og med ved at Jahve forplanter seg.<sup>56</sup> Salme 45 er kanskje det klareste eksemplet på en kongetekst som anser kongen for å være innenfor den guddommelige sfæren. Salmen bruker blant annet den hebraiske betegnelsen *’ēlōhîm* («gud; Gud») om kongen (jf. Sal 45,7–8).

Et fjerde fellestrekk henger tett sammen med de andre karakteristikene som er omtalt over: Jahve *stadfester* kongeverdigheten til den jordiske kongen. Bibelens fortellende bøker lar denne stadfestingen omfatte bare det kongelige Davidsdynastiet. Jesajaboken lar den guddommelige godkjenningen omfatte også perserkongen Kyros (Jes 44,28–45,1–7). Noen av kongesalmene i Salmenes bok nevner eksplisitt David (Sal 18,1.51; 72,20; 89,4.21.36.50; 132,1.10–11.17; 144,1.10). Andre salmer er ikke like entydige i selve «brødteksten», det vil si salmeteksten utenom overskriftene, som man antar ble føyd til salmen på et trinn etter at selve salmen var forfattet (f.eks. Sal 2). De fleste av salmene som ikke nevner David i selve salmeteksten, knytter seg likevel til nettopp David gjennom *overskriften* (f.eks. Sal 20,1; 21,1; 101,1; 110,1). Både Sal 89 og Sal 132 stadfester kongeverdigheten til kongen av Davids ætt (Sal 89,4–5.21.25.27–30; 132,11–12), selv

56 For en drøfting av spor i Sal 2 av en forestilling om kongen som Jahves sønn som følge av at sistnevnte har forplantet seg, se Gard Granerød, «A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology», *VT* 60 (2010): 323–336.



om den førstnevnte salmen også – og paradoksalt – klager over at Jahve «støtte bort» og «forkastet» sin salvede (Sal 89,39–52).

Et femte trekk ved enkelte av Bibelens kongeteologiske tekster er at kongen har et særskilt ansvar for å sikre *rett og rettferd*, særlig til gunst for samfunnets svakerestilte, som enker, foreldreløse, fattige og så videre (jf. Sal 72,2–4.12–14, Ordsp 29,14; 2 Sam 12,1–4.7; 1 Kong 3,16–28).

De fleste av elementene i Bibelens kongeteologi trukket frem over, står i kontrast til Klag 4,20.

## 4.7 Nyorientering gjennom syndserkjennelse og henvisning til Sodomias synd

Kapitlene i del II som omhandler Klag 1–3, viste til hvordan Walter Brueggemann klassifiserer ulike salmetryper i Salmenes bok (se bl.a. underkapittel 1,3, «Desorientering og nyorientering»). Brueggemann skjelner mellom salmer som uttrykker *orientering* (det vil si, de gjenspeiler en friksjonsfri tilværelse preget av likevekt og balanse), salmer som uttrykker *desorientering* (gjenspeiler en tilværelse i ubalanse), og salmer som uttrykker *nyorientering* (gjenspeiler en tilværelse hvor man har gjenfunnet likevekten). Klassifikasjonssystemet viste seg å være anvendbart også i møte med Klagesangene. Felles for alle klagesangene er den grunnleggende desorienteringen. Desorientering og klage dominerer Klag 2. Dessuten finner man spor av en gryende nyorientering i Klag 1 gjennom en syndserkjennelse basert på deuteronomistisk teologi. De tre stemmene som fører ordet i Klag 3 («mannen», den visdomsteologiske stemmen og vi-gruppen), har hver for seg ytringer som peker i retning av en nyorientering. Nyorienteringen stemmene i Klag 3 målbærer, forsøker å gi mening til det meningsløse, å forklare hva som er årsaken til katastrofen, og å peke ut løsninger.

Også i Klag 4 dominerer klage og desorientering. Som gjentatt flere ganger allerede kjennetegner kontrasteringer og reverseringer Klag 4. Målt i spalteplass viser sangen forholdsmessig liten plass til forsøk på å skape en form for mening. Det er få strofer som handler om nyorientering. Målt i antall omtaler er Jahve lite present. Bare tre strofer omtaler ham: Klag 4,11.16.20. Klagesangene 4,11 portretterer i knappe vendinger Jahve

som byguden som lot Sion i stikken. Han stiftet en brann som ødela grunnmurene. Klagesangene 4,16 fremstiller Jahve (ordrett lyder den hebraiske teksten strengt tatt «Jahves ansikt») som den ansvarlige som «spredte dem» (*h-l-q*), og som nektet å se på dem. Teksten er imidlertid uklar med tanke på hvem «de» er: profetene og prestene, de rettferdige, omtalt i Klag 4,13, eller innbyggerne i Sion som helhet? Klag 4,20 omtaler indirekte Jahve i forbindelse med formuleringen «Jahves salvede», som er fanget.

Det er fremfor alt én strofe (Klag 4,13) som angir årsaken til at Sion ble rammet av katastrofen:

... på grunn av syndene til profetene hennes, skylden til prestene hennes, de som utøste rettferdiges blod i hennes midte. (Klag 4,13)

Bare Klag 4,13 går et stykke på vei i å konkretisere *hva* synden besto i. Strofens hebraiske tekst begynner med preposisjonen *min*. I denne sammenhengen angir preposisjonen et årsaksforhold. Den hebraiske setningsstrukturen forutsetter at man leser Klag 4,13 som årsaksforklaringen på den informasjonen som de foregående strofene kom med: At Jahve øste ut sin vrede over Sion og satte fyr på henne, og at «trengsel og fiende» entret byen gjennom byportene (Klag 4,11–12). Som årsak angir Klag 4,13 synden og skylden til Jerusalems profeter og prester, de som utøste «rettferdiges blod» (*dam ṣaddiqîm*). Hva dette blodbadet så egentlig sikter til, sier Klag 4 ikke. Imidlertid legger Klag 4,13 opp til en skjelning internt blant Sions innbyggere. Verset skjelner mellom religiøse spesialister på den ene siden og «de rettferdige» på den andre. Teologihistorisk er denne skjelningen betydningsfull. Den markerer en forskjell fra andre Sion-teologiske tekster som lar motsetningen utspille seg mellom Jahve og hans folk, på den ene siden, og deres (ytre, politiske eller militære) fiender på den andre. Derimot foretar antatt yngre bibelske tekster en skjelning internt i gudsfolket. For eksempel risser Sal 1 opp et skille mellom «de rettferdige» som følger Jahves lov, og «de lovløse», «urettferdige» og «synderne» som spotter Jahve, og som går på stier som fører vill.

Sannsynligvis ville forfatteren av diktet at Klag 4,13 skulle både henspille på og korrigere Klag 2,20. Også 4,10 henspiller på Klag 2,20 ved å peke på kannibalisme som et av kjennetegnene ved Sions lidelser.

Imidlertid nøyer ikke Klag 4,13 seg med å la seg inspirere av den tematikken og det ordvalget som Klag 2,20 byr på. Derimot ser det ut til at Klag 4 endrer og korrigerer informasjonen den overtar fra Klag 2. I Klag 2,20 var prest og profet *ofre* for Jahves vrede. Klagesangene 4,13 gjør profet og prest til *gjerningsmennene* som utøste Jahves vrede.

Dessuten henspiller Klag 4,13 sannsynligvis på den konflikten Jeremiaboken fremstiller mellom Jeremia og prestene og profetene. I Jeremiabokens hebraiske tekst opptrer «prest» og «profet» som par i 58 vers, oftest som Jeremias motstandere. Som vi så i underkapittel 2,3, «Jeremia som fiktiv forfatter for den andre sangen (Klag 2) – og de øvrige sangene», er det mange stilistiske og litterære forbindelseslinjer mellom Jeremiaboken og Klagesangene. Forbindelseslinjene skaper inntrykket at profeten Jeremia også forfattet Klagesangene. Den fjerde såkalte bekjennelsen i Jeremiaboken (Jer 18,18–23) fremstiller prestene og profetene blant motstanderne til Jeremia. Også Jeremias såkalte tempeltale (Jer 26) skildrer en konflikt med prestene og profetene. Ifølge Jer 26,8.11 mente de sistnevnte at Jeremia måtte dø, «for han har profetert mot byen vår». Jeremia selv responderer på denne dødstrusselen med å advare dem om at «hvis dere dreper meg, fører dere uskyldig blod [*dām-nokî*] både over dere selv og over denne byen og dem som bor her» (Jer 26,15 i 2011-oversettelsen).

Mens Klag 4,13 angir årsaken til katastrofen, angir Klag 4,6 omfanget av synden og skylden som utløste katastrofen:

Og skylden til datteren, folket mitt, ble større enn synden til Sodoma, hun som ble veltet over ende på et øyeblikk. Men ingen hender hadde berørt henne.  
(Klag 4,6)

Klagesangene 4,6 gir inntrykk av at forfatteren forutsetter at leseren eller tilhøreren kjenner de nærmere detaljene om Sodoma. For en moderne bibelleser som har den *overleverte* Bibelen i hånden, er det nærliggende å anta at Klag 4,6 viser til fortellingen om Sodoma og Gomorra i 1 Mos 19,1–29. Ifølge 1 Mos 19,23 lot Jahve svovel og ild regne over Sodoma og Gomorra (jf. 1 Mos 19,28). Fortellingen bruker dessuten det hebraiske verbet *h-p-k* («å velte over ende») (1 Mos 19,21.25.29; i 2011-oversettelsen: «å ødelegge») og substantivet *hāpēkā* («omveltning») (1 Mos 19,29; i 2011-oversettelsen: «ødeleggelse») for å omtale hva Jahve gjorde med de to

byene. Det er likevel ikke opplagt at omtalen i Klag 4,6 av omveltningen i Sodoma nødvendigvis knytter an til fortellingen i 1 Mos 19. En hel rekke tekster refererer til det som ser ut til å ha vært en viden utbredt tradisjon om den eller de fortapte byene. Noen tekster omtaler én fortapt by (Sodoma: Jes 3,9; Klag 4,6). Andre tekster omtaler to fortapte byer (Adma og Sebojim i Hos 11,8; Sodoma og Gomorra i Gen 19,1–29; 5 Mos 32,32; Jes 1,9; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40; Amos 4,11; Sef 2,9; Samaria og Sodoma i Esek 16,46,53,55) eller til og med fire byer (Sodoma og Gomorra, Adma og Sebojim i 5 Mos 29,23). Felles for de(n) fortapte byen(e) er at de(n) var kjent for sine synder, eller at Jahve ødela den (dem) i fortiden.<sup>57</sup> Dermed er det uklart om Klag 4,6 sikter til én konkret tekst som omhandler temaet «byen(e) som Jahve ødela på grunn av synd», eller om det sikter til en tradisjon om de(n) fortapte byen(e). Kanskje er Klag 4,6 ett av flere frittstående vitnesbyrd om et minne som var i omløp i miljøene Bibelens tekster ble til i.

Klagesangene 4 inneholder færre klare henvisninger til Femte Mosebok og andre deuteronomistiske tekster enn tilfellet er i Klag 1. Dermed inneholder Klag 4 færre spor av deuteronomistisk tenkning omkring forholdet mellom Sions synd og hennes ødeleggelse. Femte Mosebok 28 stipulerer forbannelser som vil inntreffe dersom israelfolket bryter pakten med Jahve. Kapittel 1, «Første sang (Klag 1)», viste at den første sangen tolker ødeleggelsene i Sion i lys av den deuteronomistiske forbannelseskatalogen i 5 Mos 28. Det klareste berøringspunktet mellom Femte Mosebok og Klag 4 er knyttet til temaet kannibalisme (5 Mos 28,53 og Klag 4,10, jf. Klag 2,20).

## 4.8 Nyorientering gjennom bønn om hevn over Edom

Grammatisk sett bør man forstå setningene i de to siste strofene (Klag 4,21–22) som optatiske uttrykk (det vil si at de uttrykker ønsker

---

57 Gard Granerød, *Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, BZAW 406 (Berlin: De Gruyter, 2010), 103–106.

eller bønner), ikke som indikativiske (det vil si at de konstaterer fakta).<sup>58</sup> Formelt er strofene stilet til datter Edom og datter Sion. Jahve blir ikke omtalt med navn. Indirekte er han til stede som subjekt for enkelte av verbene i Klag 4,22, som den «han» som jeg-personen ønsker skal sørge for at ønsket eller bønnen går i oppfyllelse.

De to første bøyde verbene i første linje i Klag 4,21 er utvilsomt optativiske: imperativformer av de synonyme verbene *ś-j-ś* («å glede seg») og *ś-m-h* («å fryde seg»), med «datter Edom» som grammatisk subjekt i andre person («du»). De tre bøyde verbene i den siste linjen i Klag 4,21 er imperfekter, henholdsvis av verbene *‘-b-r* («å passere»), *š-k-r* («å være beruset») og *‘-r-h* («å kle av seg»). De tre imperfektene fungerer her som såkalte jussiver, det vil si byde- eller ønskeformer (Klag 4,21): «Måtte begeret komme også til deg! Måtte du bli beruset og blottlagt!»

Også i Klag 4,22 bør man forstå de bøyde verbene som optativiske. Tre av verbene er perfektumformer av verbene *t-m-m* («å fullbyrde»), *p-q-d* («å inspisere; å befale; å gjengjelde») og *g-l-h* (i den siste delen av verset i betydningen «å avdekke» om datter Edom, men verbet opptrer også tidligere i Klag 4,22 i betydningen «å sende i eksil» eller «å oppholde seg i eksil»). Oversettelsen som er gitt her, gjenspeiler en annen forståelse av Klag 4,22 enn det for eksempel 2011-oversettelsen uttrykker. Man bør forstå de hebraiske perfektumverbene i Klag 4,22 som såkalte prekative imperfekter («bønneprefekter»). Som tidligere nevnt er prekativ perfektum i form lik vanlig (indikativisk) perfektum.<sup>59</sup> Man kan identifisere et prekativ perfektum når det opptrer sammen med andre, utvilsomt optativiske verbformer. Dette skjer i Klag 4,22. Den foregående strofen (Klag 4,21) inneholder flere eksempler på imperativer og den optativiske byde- eller ønskeformen jussiv.

Det nektede imperfektumet *lō’ jōsîp* i første halvdel av Klag 4,22 utgjør et potensielt problem for den overordnede påstanden her om å forstå Klag 4,21–22 som en serie av optativiske verb (imperativer, jussiver og

58 Granerød, «The Cup or Qōs?».

59 Prekativ perfektum er i form lik vanlig (indikativisk) perfektum, men har etter konteksten å dømme en optativisk (bedende eller ønskende) betydning, jf. Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk*, §39 a; Waltke og O’Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 494–495; Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 211–212, 423–424.

prekative perfektter). Det nektede imperfektumet *lō' jōsîp* kan ikke være jussiv.<sup>60</sup> Sannsynligvis bør man forstå uttrykket *lō' jōsîp ləhaglōtek* som en negativ befaling.<sup>61</sup> Frasen etteraper formen til et påbud; verbet i tredje person entall kan man forstå som enten «han» eller et upersonlig «man».<sup>62</sup>

Ingen av bønnene i Klag 4,21–22 er rettet direkte til Jahve. Derimot er adressat dels datter Edom (Klag 4,21 og første del av 4,22) og dels datter Sion (siste del av Klag 4,22). Den antatte jeg-personen som fremfører disse to strofene, uttrykker seg ironisk når han i den første linjen i Klag 4,21 oppfordrer datter Edom til å glede og fryde seg. Ironien kommer tydelig frem når man sammenholder strofens første linje med hva den andre linje sier (Klag 4,21b): «Måtte begeret komme også til deg! Måtte du bli beruset og blottlagt!» «Begeret» (*kôš*) jeg-personen ønsker skal komme til datter Edom, er begeret med Jahves vrede. Internt i diktet griper dette bildet tilbake til Klag 4,11, som forteller at Jahve hadde gjort sin «harme» (*hēmâ*) full til randen. Klagesangene 4,11 fortsetter med å fremstille Jahves vrede som en flytende substans som han øser ut (jf. verbet *š-p-k*, «å øse ut»). Bildet i Klag 4,21 griper dessuten fatt i en metafor for Jahves dom som flere andre bibelske tekster benytter. Jeremiaboken bruker et bilde med et beger fylt med vredens vin som Jahve skjenker folkeslagene han holder dom over (Jer 25,15.17.28). Jeremia 49,12 forteller at Edom må drikke begeret som ledd i Jahves dom og straff. Domsordet i Jer 49,12 mot Edom er del av en serie med domsord mot ulike folkeslag

60 For det første er *jōsîp* en langform. En jussiv bruker, om mulig, kortformen av imperativ (*jōsep*). For det andre tar en jussiv nektingsordet *ʾal*, ikke *lō'* som her.

61 Héléne Dallaire, *Syntax of Volitives in Biblical Hebrew and Amarna Canaanite Prose*, LSAWS 9 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2014), 97–99; Waltke og O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 510; Jouön og Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*, 371; Hendel, «In the Margins», 170; og A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch* (Oxford: Clarendon Press, 1910), 317 (§ 107 o note 8), jf. Granerød, «The Cup or Qôš?».

62 En annen mulighet er at frasen *lō' jōsîp ləhaglōtek* gjenspeiler et sent trinn i det bibelhebraiske språkets historie, da man i liten grad skilte mellom verbenes modalitet (indikativ eller optativ), og da det heller ikke lenger var noe klart skille mellom nektingsordene *lō'* og *ʾal*. Se Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, HSS 29 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986), 77–78, 80–81; og Jan Joosten, «The Syntax of Volitive Verbal Forms in Qoheleth in Historical Perspective», i *The Language of Qoheleth in Its Context: Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of His Seventieth Birthday*, red. Angelika Berlejung og Pierre Van Hecke, OLA 164 (Leuven: Peeters, 2007), 47–61 (59). Klagesangene 4,9 indikerer at diktet bruker en sen form for bibelhebraisk: Verset bruker relativpartikkelen *š* («som»), som er hyppig i bruk i yngre varianter av hebraisk, og ikke *āšer*, som man forventer i klassisk bibelhebraisk.

(Jer 46–51). Esekielboken bruker begeret i et domsord mot Jerusalem. Ifølge Esek 23,31–34 må Jerusalem overta og drikke begeret fra sin søster Samaria. Habakkuk roper ve over den som skjenker sin neste, blander gift i drikken og gjør ham beruset for å se ham naken. Vedkommende skal motta «begeret i Jahves høyre hånd» (Hab 2,15–16). Salme 75, som har nettopp Jahves dom som hovedtema, forteller at alle urettferdige på jorden må drikke det begeret Jahve holder i hånden (Sal 75,9). Dessuten bruker Jesajaboken motivet med «vredens beger» i frelsesord rettet mot Jerusalem (Jes 51,17–22).

Det er nærliggende å anta at Jer 49,7–22 (domsord mot Edom) spilte en særskilt rolle for forfatteren av diktet da han formulerte den avsluttende bønnen i Klag 4,21–22. Jeremia 49,12 handler om Jahves beger som Edom må drikke. Trolig uttrykker Klag 4,21 et ønske om at Edom må drikke av begeret omtalt i Jer 49,12. I tillegg er det verdt å merke seg at domsordet mot Edom i Jer 49,7–22 også inneholder en skildring av at Esau, som ble regnet som edomittenes forfar. Esau må kle seg naken, og Jahve vil avdekke skjulestedene hans (Jer 49,10). Det er riktignok ikke noe én-til-én-forhold mellom Klag 4,21 og Jer 49,10. Mens Klag 4,21 bruker verbet ‘*r-h* («å kle av seg») med en kvinnelig datter Edom som objekt, bruker Jer 49,10 verbet *h-š-p* («å kle av seg») med en mannlig Esau som objekt. Likevel er det overlapp i tematikk og bildebruk. Dessuten bruker både domsordet mot Edom i Jer 49,7–22 og bønnen rettet mot Edom i Klag 4,21–22 verbet *g-l-h* («å avdekke», men også «å føre bort i eksil»). I Jer 49,10 hevdes det at Jahve vil «avdekke» (i 2011-oversettelsen: «avsløre») skjulestedene til Esau. Klagesangene 4,22 bruker på sin side verbet *g-l-h* to ganger. Brukt overfor datter Sion inngår verbet i setningen «[m]an skal ikke *sende deg i landflyktighet* igjen!» Brukt overfor datter Edom inngår verbet i bønnen «[m]åtte han *avdekke* syndene dine!».

Den sistnevnte bruken av verbet *g-l-h* i Klag 4,22 innebærer et bilde av syndene som et slags klesstykk som dekker datter Edom. Og et klesplagg kan bli kledd av. I så fall fortsetter bildebruken i den siste linjen i Klag 4,22 den bildebruken som et av ønskene i Klag 4,21 (mot datter Edom) innebærer. I Klag 4,21 ber jeg-personen om at datter Edom må få besøk av Jahves beger og bli «beruset» (*š-k-r*) og «blottlegge seg» (*‘r-h* hitpael). Jeg-personen ønsker at beruselsen medfører at datter Edom

blotter sin nakenhet overfor dem som ser på. Ufrivillig og offentlig nakenhet er forbundet med stor skam. Et sideblikk til Hab 2,16 (et domsord mot undertrykkeren) illustrerer koplingen mellom Jahves beger, beruselse, blottlegging av kjønnsorganer og fornedrelse:

Du blir mett av skam og ikke av ære. Så drikk, du også, og vis at du har forhud!  
Begeret i HERRENS høyre hånd skal komme til deg, og din ære skal skjules av skam. (Hab 2,16 i 2011-oversettelsen)

Jeg-personens bønneønske i Klag 4,21 har kjønnnet dimensjon. Det er en *kvinnelig* skikkelse som ønskes avkledd: datter Edom. Om strofen ikke beskriver en voldtekt, er det i det minste et seksuelt ladd ønske om å sette en kvinne i en nedverdiggende situasjon.

Ironien i Klag 4,21 har nok en dimensjon: Sannsynligvis er det et religionshistorisk ladd ordspill i den hebraiske teksten som er «lost in translation». Det har gått tapt i tolkningstradisjonen og er først nylig avdekket.<sup>63</sup> Uttalen av det hebraiske ordet *kôs* («beger») likner på uttalen av navnet på den edomittiske nasjonalguden Qôs eller Qaws. Bibelen omtaler aldri denne guden, men han er indirekte til stede i personnavnet Barkos (*barqôs*) (Esra 2,53; Neh 7,55).<sup>64</sup> Det faktum at Qôs var Edoms nasjonalgud, fremgår av blant annet en rekke edomittiske eller idumeiske personnavn, særlig fra persisk og hellenistisk periode, det vil si siste halvdel av første årtusen f.Kr.<sup>65</sup> Allerede i egyptiske lister over stedsnavn fra farao Ramses IIs tid (13. århundre f.Kr.) finner man personnavn som er dannet ved hjelp av elementet Qôs, som *\*qšr'*; «Qôs er min hyrde» eller «Qôs er min venn».<sup>66</sup> Lister fra 700-tallet f.Kr. over vasallkonger underlagt Assyria omtaler Qausmalka («Qôs er kongen») som konge av Edom.<sup>67</sup> Tilsvarende lister

63 Grænerød, «The Cup or Qôs?».

64 Barkos er et teomorft (også kalt teoforisk) navn. Et teomorft navn er oftest i realiteten en setning. I tilfellet med navnet Barkos er subjektet guden Qôs. Imidlertid er det uklart hvorvidt elementet *bar* er et nomen (i så fall er betydningen sannsynligvis «sønn [av]») eller et verb. Det er også uklart hvilken betydning elementet har. Betydningen «Qôs strålte frem» er foreslått, jf. Ernst Axel Knauf, «Qôs (*qwš*)», *DDD*: 674–677 (674). En stor del av de israelittiske og judeiske navnene i Bibelen er teomorfe. For eksempel betyr navnene Jedaja (*jəda'jā*) og Sjemaja (*šəma'jā*) i 1 Krøn 4,37 henholdsvis «JH har hørt» og «JH har erkjent».

65 Knauf, «Qôs (*qwš*)».

66 Bustenay Oded, «Egyptian References to the Edomite Deity Qaus», *AUSS* 9 (1971): 47–50.

67 Weippert, *Historisches Textbuch*, 288–291, tekst nr. 140.



fra begynnelsen av 600-tallet f.Kr. nevner den edomittiske vasallkongen Qausgabbar («Qôs er mektig»)<sup>68</sup>

Det hebraiske ordet *kôs* («beger») er et lydtrim på gudsnavnet Qôs. Fordi Qôs er edomittenes nasjonalgud, får ironien i Klag 4,21 en ekstra klangbunn. Jeg-personen som fremfører ønsket, stilet til datter Edom, oppfordrer henne til å glede seg, med et *dobbelt*, eventuelt *tvetydig* ønske om at «begeret» (*kôs*) eller guden Qôs må komme til henne. Den ironiske opplevelsen datter Sion hadde, nemlig at nasjonalguden Jahve vendte seg mot henne, ønskes i Klag 4,21 at skal bli også datter Edom til del. Dersom klagen i Klag 4 delvis handler om at Sion-teologien er reversert, er ønsket som jeg-personen bak Klag 4,21 uttrykker, at også datter Edom får oppleve en reversering av *sin* nasjonalgudteologi. Analogien er hvordan Judas opplevde reversering av Sion-teologien. Jeg-personen i Klag 4,21 håper «begeret» (*kôs*) eller guden (Qôs) skal besøke datter Edom på en måte som likner hvordan Jahve besøkte datter Sion.

Det bøyde verbet som *kôs* («beger») er grammatisk subjekt for, understreker dobbeltbetydningen i *kôs*. Verbet *ta'ăbor* (av roten 'b-r) har et vidt spekter av betydninger, som blant annet «å passere», «å gå forbi», «å krysse», «å overskride». Når verbroten 'b-r i grunnstammen (qal) har Jahve som subjekt, sikter det flere ganger til at han straffer (2 Mos 12,12,23; Amos 5,17) eller åpenbarer seg (4 Mos 22,26; 1 Kong 19,11). Kanskje er det denne nyansen som Klag 4,21 spiller på. Konsekvensen er at bønnen «[m]åtte begeret komme også til deg!» får bibetydningen «[m]åtte Qôs komme også til deg!».

Tolkningen av Klag 4,21 over innebærer at verset indirekte anerkjenner at Qôs er Edoms nasjonalgud, slik Jahve er by- og nasjonalgud for Jerusalem og Juda. Enkelte tekster i Bibelen viser kjennskap til en tanke om at folkeslagene ble fordelt mellom ulike guder (f.eks. Dom 11,24; 2 Sam 7,23; 1 Kong 11,7,33; 20,23; 2 Kong 23,13). Både Qumran-manuskriptet 4QDeut<sup>j</sup> (4Q37) av 5 Mos 32,8–9 og greske oversettelser fra antikken gjengir en tekstvariant som er eldre enn masoretteksten. Ifølge de eldste manuskriptene til 5 Mos 32,8–9 skriver inndelingen av folkeslag og deres respektive guder seg fra et arveoppgjør i gudeverdenen. Høyguden Eljon,

68 Jona Lendering, «Edomites», Livius.org, <https://www.livius.org/articles/people/edomites/>.

også kalt Den høyeste (*'eljôn*), skilte mennesker fra hverandre og satte grenser mellom dem i henhold til antall gudesønner (*bənê 'êlôhîm*). Den delen Jahve fikk, var folket Jakob (Israel). Forfatteren av Klag 4 hadde kanskje en tilsvarende forestilling om forholdet mellom gudene og folkeslagene. I så fall tilhører Edom fortrinnsvis Qô's, guden jeg-personen ønsker skal hjemsoke datter Edom.

Forbannelsesbønnen mot Edom i Klag 4,21–22 er ikke unik innenfor universet av israellittisk og judeisk litteratur. Fra det judeiske samfunnet på Elefantine i Sør-Egypt kjenner man til en forbannelsesbønn som i form kanskje ligger nær Klag 4,21–22. Elefantine-judeerne opplevde at deres gamle tempel for JHW (Elefantine-judeerne skriver gudsnavnet oftest slik – kanskje ble det uttalt *Jahu*), ham de omtalte som «vår gud», og som «guden som bor i festningen Elefantine», ble revet ned i år 410 f.Kr.<sup>69</sup> Tre år senere (i 407 f.Kr.) skrev Elefantine-judeerne et brev på arameisk og sendte det til guvernøren i den persiske provinsen Juda. Brevet inneholdt en anmodning om å få tillatelse eller støtte til å gjenoppbygge det judeiske JHW-templet.<sup>70</sup> I tillegg informerer brevsriverne guvernøren om hvordan det forrige JHW-templet så ut, og om de klageritene det judeiske samfunnet hadde praktisert helt fra JHW-templet ble ødelagt. En av de beskrevne ritene er en bønn om forbannelse over ham de holdt for å være arkitekten bak ødeleggelsen, nemlig den persiske offiseren og embetsmannen Vidranga. James M. Lindenberger oversetter det aktuelle avsnittet slik:

After this had been done to us, we with our wives and our children put on sackcloth and fasted and prayed to YHW the lord of heaven: « Show us our revenge on that Vidranga: May the dogs tear his guts out from between his legs! May all the property he got perish! May all the men who plotted evil against that temple – all of them – be killed! And may we watch them! »<sup>71</sup>

69 For en norsk innføring i sider ved Elefantine-judeerne, se Gard Granerød, «Ahuramazdas lojale judeiske soldater: Om Elefantine-judeernes selvbilde», *TeoT* 3 (2014): 288–303. For en drøfting brevvekslingen det omtalte brevet til guvernøren i den persiske provinsen Juda inngikk i, se Granerød, «The Former and the Future Temple of YHW in Elephantine» og Granerød, «Temple Destruction». For en drøfting av Elefantine-judeernes religion og samfunn, se Granerød, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period*.

70 For en analyse av dette brevet, se Granerød, «Temple Destruction».

71 Sitert etter Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 75, tekst nr. 34.

Ved hjelp av en serie prekative perfekter («bønneperfekter») nedber Elefantine-judeerene dom og forbannelse over Vidranga, ikke ulikt hvordan jeg-personen i Klag 4,21–22, blant annet ved hjelp av prekative perfekter, nedber forbannelse over Edom.

Hevnbønn av den typen man finner i Klag 4,21–22 og Elefantine-judeernes klageriter (og dessuten i Sal 137,7–9, se under), er nok uspiselig for vestlige nåtidsmennesker. Uavhengig av slike anstøt er Klag 4,21–22 *teologihistorisk* sett et vitnesbyrd om en gryende universell gudsoppfatning. Innenfor Sion-teologien, som er bakteppet for mye av innholdet i Klagesangene, er man først og fremst opptatt av at Jahve er gud for Sion (Jerusalem) og Juda. Sion-teologien knytter Jahve primært til Jerusalem; den er partikularistisk. Derimot fremstår bønnen mot datter Edom i Klag 4,21–22 som et ørlite bidrag til en universalistisk teologi. Ifølge jeg-personen som ytrer ønskene i Klag 4,21–22, er Jahve ikke *bare* gud i og for Sion og Juda, men også i og for verdenen *utenfor*.

## 4.9 Historiske perspektiver

Var det konkrete historiske hendelser som utløste den harmen som Klag 4,21–22 retter mot Edom? Et spørsmål som reiser seg, er om referansen til Edom er blant de relativt få henvisningene i Klagesangene til historiske hendelser i «verdenen bak teksten». Det er uvisst hvilke historiske hendelser Klag 4,21–22 eventuelt gjenspeiler.

Edom spiller en tvetydig rolle i bibeltekstene.<sup>72</sup> Ifølge fedrefortellingene i Første Mosebok er det et nært slektsforhold mellom Jakob (Israel) og Esau (Edom) (1 Mos 25,19–34). Ifølge fortellingen om ørkenvandringen nektet edomittene å la israelittene gå gjennom Edom underveis på vandringsen til det lofte landet (4 Mos 20,18–21). Til tross for dette regner 5 Mos 23,8 likevel *ikke* edomittene blant de folkeslagene som er avskåret fra å bli tatt opp i Jahves forsamling, selv etter ti slektsledd. I Sal 137, en salme som klager over at judeere er ført bort til Babylon, er Edom

72 Til dette, se flere av bidragene i Diana Vikander Edelman, red., *You Shall Not Abhor an Edomite For He Is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition*, SBLABS 3 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1995).

gjenstand for hardt og brutalt hat. Salmen avsluttes på en måte som antyder at Edom støttet babylonernes herjinger i Jerusalem omkring 587 f.Kr.:

HERRE, husk Jerusalems dag da Edoms sønner sa: «Riv ned! Riv ned til grunnen!» Du datter Babel som er herjet, salig er den som gjengjelder det du gjorde mot oss. Salig er den som griper dine barn og knuser dem mot berget!  
(Sal 137,7–9 i 2011-oversettelsen)

Den lille Obadjaboken inneholder en lang domsprofeti rettet mot Edom. Blant annet anklages Edom for å ha begått «drap og vold mot din bror Jakob» (Ob 9–10). Boken anklager Edom for å ha vært en bivåner som unnlot å gripe inn og hjelpe den gang fremmede førte Jakobs hær bort som fanger, og da utlendinger trengte gjennom portene (Ob 11). Også Esekielboken retter flere profetord mot et Edom som skal få kjenne Jahves hevn, tilsynelatende fordi det gledet seg over Judas undergang, og fordi det grabbet til seg land i forbindelse med Judas babylonske krise (Esek 25,12–14; 35,2–9.14–15; 36,5). Denne lille oversikten viser at Edom spilte en rolle som Israels og Judas erkefiende – i det minste i Bibelens *tekstlige* univers.

Bibeltekstene som uttrykker hat mot Edom, har til felles at de inngår i poetiske tekster som retter søkelyset på Edoms hovmod og svik overfor sin nabo og slektning Juda. Hatet mot Edom er konsentrert til poetiske tekster der det nærmest er et litterært topos. Ingen av de fortellende tekstene i Bibelen kommer med opplysninger om Edoms rolle i forbindelse med den babylonske krisen som rammet Juda og Jerusalem på 500-tallet f.Kr. Det gjør derimot den apokryfe teksten Tredje Esra (Første Esdras), som ble til i løpet av de to siste århundrene f.Kr. Tredje Esra 4,45 forteller at edomittene satte fyr på Jerusalem-templet den gangen kaldeerne (babylonerne) la Judea øde.<sup>73</sup>

Utenom Tredje Esra er det ingen andre tekster som hevder at Edom var delaktig i å ødelegge Jerusalem-templet. Hva kan ha vært den historiske bakgrunnen for bønningen i Klag 4,21–22 om hevn og dom over Edom, enten som bakenforliggende eller som utløsende årsak?

Det forblir uklart hva som er den konkrete årsaken til det Edom-hatet bibeltekstene over vitner om. Selv om det er langt fra sikkert at Edom

73 Se oversettelsen i Dagfinn Rian og Det norske bibelselskap, red., *Gammeltestamentlige apokryfer: De deuterokanoniske bøker*, Verdens hellige skrifter (Oslo: Bokklubben, 2010), 503.

deltok sammen med babylonerne i ødeleggelsen av Jerusalem og templet der, er det likevel en mulighet for at edomittene snudde krisen hos sin jødiske nabo til sin fordel. Kan hende tok Edom nytte av det vakuemet som oppsto etter babylonernes herjinger, på en slik måte at det fremprovokerte Bibelens anti-Edom-tekster. Fra den jødiske festningen Arad i det jødiske lavlandet kjenner vi til flere innskrifter. Innskriftene inneholder ulike former for militær korrespondanse. Et av motivene som går igjen i mye av feltposten, dreier seg om trusselen fra Edom. Korrespondansen tyder på det var militær konflikt mellom Edom og Juda i løpet av kongeriket Judas siste fase. I ett av brevene, datert til den siste halvdel av det syvende århundre f.Kr., omtaler brevskriveren ondskapsen som Edom gjorde.<sup>74</sup> I et annet brev, trolig fra 597 f.Kr., advarer én offiser en annen om at man må mobilisere tilstrekkelig med soldater, slik at man kan forsvare byen Ramat Negev. En viss Elisja må få nok soldater under sin kommando i tilfelle edomittene kommer.<sup>75</sup> Innskriftene fra Arad åpner opp for at edomittene kan ha dratt fordel av det vakuemet som oppsto etter at det jødiske kongedømmet kollapset.

Kanskje kan vi også relatere bønnen i Klag 4,21–22 til andre historiske situasjoner eller hendelser enn ødeleggelsen av Jerusalem-templet. Babylonske krøniker gir informasjon som kan være relevant. Ifølge en babylonsk annal som tar for seg styret til babylonerkongen Nabonidus, mønstret han sin hær og «set up their quarters [facing E]dom» i det tredje regjeringsåret (553 f.Kr.).<sup>76</sup> Informasjonen i annalen tyder på at babylonerne gjennomførte en aksjon mot Edom. Dette ser også Mal 1,4 (1,2–5) ut til å bekrefte. Malaki-verset tyder på at edomittene var i ferd med å reise seg igjen da Malakiboken ble skrevet. Forutsatt at man – slik som i denne studien – har rett når man forstår Klag 4,21–22 som et *ønske* eller en *bønn*, tolker versene i så fall de storpolitiske tegnene i samtiden riktig. Ønsket

74 Arad-ostrakon nr. 40, oversatt til engelsk i Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 118, tekst nr. 51.

75 Arad-ostrakon nr. 24, oversatt til engelsk i Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 119–120, tekst nr. 53.

76 Sitert etter oversettelsen av Nabonidus-krøniken i Jean-Jacques Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, WAW 19 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), 235, tekst nr. 26. For en oversettelse på nett, se Jona Lendering, «ABC 7 (Nabonidus Chronicle)», Livius.org, <https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-7-nabonidus-chronicle/> (kol. I, linje 17).

om straff over Edom hadde god timing. Babylonernes aksjon mot Edom var nær forestående, men hadde ennå ikke funnet sted da den fjerde sangen (inkludert Klag 4,21–22) ble forfattet.

De litterære stemmene som forfatteren av Klag 4 lar komme til orde (jeg-personen i Klag 4,1–16.21–22, vi-gruppen i Klag 4,17–20), gir inntrykk av en nærhet i tid og rom til katastrofen som rammet Sions innbyggere, byen og Jahves salvede. Likevel påberoper ikke stemmene seg å rapportere i sanntid. Katastrofen *har allerede* inntruffet. Klagen dreier seg om *ettervirkningene* av det som skjedde. Dermed skaper sangen inntrykk av en viss avstand i tid til katastrofen. Det er ikke primært de hebraiske verbformene som bidrar til dette. Det er notorisk vanskelig å fastslå hvilken tidsreferanse et hebraisk verb har, uten å ha en god porsjon kontekst samtidig. I dette tilfellet representerer derimot den fjerde sangens mange kontrasteringer og reverseringer nettopp den konteksten som sannsynliggjør at *nå* i samtiden til de litterære stemmene er hungersnød (hvilket det ikke var tidligere, jf. Klag 4,3–5.11), at den politiske eliten har en uskjønn fremtoning og er ufri (hvilket den ikke var tidligere, jf. Klag 4,7–8.20), at Sion er ødelagt (hvilket man tidligere ikke trodde ville være mulig, jf. Klag 4,11–12), og så videre. Dessuten er det en nærhet i rom mellom de litterære stemmene og katastrofen. Stemmene gir ikke inntrykk av at ordene ble formulert på et annet geografisk sted enn der katastrofen inntraff. En motsetning er for eksempel Sal 137, som har eksiltilværelsen i Babel som det utkikkspunktet man skuer tilbake på Sion fra. Derimot er perspektivet til de litterære stemmene i Klag 4 primært byen (Klag 4,11–12) med dens gater (Klag 4,1.5.8.14.18), selv om folket ble jagd og forfulgt ut i fjellene og ødemarken (Klag 4,19). Samtidig kjenner Klag 4 til det å oppholde seg i fremmede land (Klag 4,15) og til deportasjon (Klag 4,22).

Sannsynligvis bør man datere Klag 4 til perioden mellom Judas babylonske krise (det første babylonske hæertoget mot Jerusalem fant sted under Nebukadnesar i 597 f.Kr.; det andre, i 587 f.Kr., endte med at byen ble plyndret og ødelagt) og Edoms babylonske krise i 553 f.Kr. Dermed er det nærliggende å knytte Klag 4,17 og Klag 4,20 til konkrete historiske hendelser – eller i det minste til situasjoner typiske for denne perioden.

I Klag 4,17 klager vi-gruppen over å ha vendt blikket mot «vår unnsetning» (*ezrātēnū*, ordrett: «vår hjelp»), men til ingen nytte. Vi-gruppen sier

videre: «Fra utkikken holdt vi utkikk etter et folk. Det kunne ikke frelse.» Den hebraiske formuleringen i Klag 4,17 som ligger bak oversettelsen «[s]tadig sluknet øynene våre», inneholder de samme elementene som formuleringen i Klag 2,11 om at øynene sluknet (substantivet *‘ajin*, «øye» og verbroten *k-l-h*). Sannsynligvis henspiller Klag 4,17 på nettopp Klag 2,11, samtidig som utsagnet i Klag 4 fortolker utsagnet i Klag 2 ved å peke på «unnsetningen» og «folket» som ikke kunne hjelpe eller frelse. Den fjerde sangen konkretiserer ikke hvilket «folk» det er tale om. Dersom vi velger å lese dette som en referanse til en konkret eller typisk historisk situasjon for Judas vedkommende, umiddelbart i forkant av den babylonske krisen, dreier dette «folket» seg om Egypt. Det syrisk-palestinske området var en landbro mellom elvekulturene i Egypt og Mesopotamia. Under perioden med assyriske og etter hvert babylonske overherredømme befant Juda seg flere ganger i en skvis mellom Mesopotamia og Egypt.<sup>77</sup> Slik vi så i underkapittel 0.9, «Historisk bakteppe», vendte man seg til Egypt for å få hjelp når trusselen kom fra Mesopotamia.

I lys av hvordan Juda var i skvis mellom Mesopotamia og Egypt før, under og etter den babylonske krisen, fortøner Klag 4,17 seg som et resignert sukk. Perspektivet på konflikten minner om Jeremias defaultisme i møte med den babylonske overmakten (jf. Jer 40–43). Kanskje henspiller verset på den miserable politiske situasjonen Juda befant seg i, etter fånyttede forsøk på å få hjelp fra Egypt i kampen mot Babel. Slik sett er det mindre viktig hvorvidt «vår livspust, Jahves salvede», omtalt i Klag 4,20, sikter til en konkret judeisk konge eller kongsmakten som institusjon. Dersom Klag 4,20 har Sidkia spesifikt for øye, fungerer «fangstgropene deres» (*šəhitôtām*) (Klag 4,20) som synonym for det «fengslet» (*bêt-happəqūdôt*, ordrett: «vakthuset») Jer 52,11 forteller at han ble holdt fanget i.

Med alfabetet i bunnen fører Klag 4 leseren gjennom klagen og bøn- nen til diktets jeg-person (Klag 4,1–16.21–22) og vi-gruppe (Klag 4,17–20). På et synkront plan er Klag 4 det siste alfabetdiktet. Likevel, som vi skal se i neste kapittel, fortsetter sporene av alfabetet også i det påfølgende, ikke-akrostiske, men likevel alfabetiserende diktet Klag 5.

77 Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, 391–413; Kratz, *Historisches und biblisches Israel*, 35–37; og Granerød, «Siste skrik fra elvene i Babel», 359–360.





## KAPITTEL 5

# Femte sang (Klag 5)

## 5.1 Tekst, oversettelse og språklige noter

- 5,1 זָכַר יְהוָה מַה־הָיָה לָנוּ הַבֵּיט וְרָאָה אֶת־חַרְפָּתֵנוּ: Husk, Jahve, hva som skjedde med oss! Ta i øyesyn<sup>1</sup> og se vår vanære!<sup>2</sup>
- 5,2 נִחַלְתָנוּ אֶרֶץ־זָרָה לְזָרִים בְּתֵיבוֹתֵינוּ לְנִכְרִים: Arvejorden vår ble overgitt til fremmede, husene våre til utlendinger.
- 5,3 יְתוּמִים הָיִינוּ אֵין אָב אֲמֵתֵינוּ כְּאֵלֵמָנוֹת: Vi ble foreldreløse, uten<sup>3</sup> far. Mødrene våre ble lik enker.<sup>4</sup>
- 5,4 מִיַּמֵּינוּ בִּכְסֶף שָׁתִינוּ עֲצֵינוּ בְּמִתְרֵי יַבָּאוּ: Vannet vårt<sup>5</sup> drakk vi i bytte mot sølv. Veden vår kom mot vederlag.
- 5,5 עַל צְוֹאֲרֵנוּ נִרְדָּפְנוּ יַגְעֵנוּ לֹא הוֹנַח לָנוּ: Med et åk<sup>6</sup> om halsen ble vi hundset. Vi ble utslitt. Hville ble ikke<sup>7</sup> unt oss.
- 5,6 מִצָּרִים נָתַנוּ יָד אֲשׁוּר לִשְׂבַע לָחֶם: Vi strakte ut hånden til Egypt,<sup>8</sup> til Assur, for å ete brød.<sup>9</sup>

1 Ketiv er הַבֵּיט, mens qere er הביטה (slik også 5QLam<sup>a</sup>).

2 5QLam<sup>a</sup> har nomenet i pl. (ordrett: «våre vanærer»).

3 Ketiv er אֵין, mens qere er וְאֵין, «og uten».

4 5QLam<sup>a</sup> har בנות ואלמנות, «Mødrene våre (har) ikke døtre og er enker».

5 LXX har ἐξ ἡμερῶν ἡμῶν, som gjenspeiler at oversetterne har lest מִיַּמֵּינוּ der MT har מִיַּמֵּינוּ.

6 Den antikke Symmachus-oversettelsen har ζυγός, «åk».

7 Ketiv har innledningsvis vokaltegnet *schwa*, men mangler konsonanten det egentlig skal stå under. Qere er ולא, «og ikke», det vil si «og/men hvile ble ikke unt oss».

8 LXX har Αἴγυπτος ἔδωκεν χεῖρα, «Egypt ga en hånd».

9 LXX har εἰς πλησμονὴν αὐτῶν, «for sin mette» eller «for sin mettelse».

- 5,7 אַבְתִּינוּ חָטְאוּ אֵינָם אֲנַחְנוּ עֲוֹנֵיהֶם סָרְלוּ: Fedrene våre syndet. De finnes ikke.<sup>10</sup> Vi<sup>11</sup> bar skylden deres.
- 5,8 עֲבָדִים מְשֻׁלוּ לָנוּ פָּרַק אֵין מִיָּדָם: Slaver hersket over oss. Ingen røsket ut av hendene deres.
- 5,9 בְּנַפְשֵׁנוּ נָבִיא לְחַמְנוּ מִפְּנֵי תִרְבַּת הַמִּדְבָּר: Med eget liv som innsats bringer vi inn vårt brød foran ødemarkens sverd.
- 5,10 עוֹרֵנוּ כְּתִנּוּר נִכְמְרוּ מִפְּנֵי זִלְעָפוֹת רָעָב: Huden vår<sup>12</sup> ble het<sup>13</sup> som en bakerovn på grunn av sultanfall.<sup>14</sup>
- 5,11 נָשִׁים בְּצִיּוֹן עָזוּ בְּתֵלֵת בְּעָרֵי יְהוּדָה: De skjendet kvinner i Sion, jomfruer i Judas byer.
- 5,12 שָׂרִים בְּיָדָם נִתְּלוּ פְּנֵי זְקֵנִים לֹא נִהְדְּרוּ: Prinser ble hengt opp etter hendene. De eldstes ansikt<sup>15</sup> ble ikke aktet.
- 5,13 בַּחֹרִים טָחוּן נִשְׂאוּ וּנְעָרִים בְּעֵץ כָּשָׁלוּ: Unge menn malte med håndkvernen, og gutter snublet omkring med ved.
- 5,14 זְקֵנִים מִשְׁעַר שְׁכַתוֹ בַּחֹרִים מִנְּגִינָתָם: De eldste forsvant fra byporten, unge menn fra sine ubekymrede viser.
- 5,15 שְׂכַת מְשׁוֹשׁ לָבְנוּ נִהְפָּד לְאָכָל מְהֻלָּנוּ: Gleden i hjertet vårt forsvant. Dansen vår ble til klage.
- 5,16 נִפְלָה עֵטְרַת רֹאשֵׁנוּ אֲוִיָּנָא לָנוּ כִּי חָטְאוּ: Kronen på hodet vårt falt av. Ve oss, for vi syndet!
- 5,17 עַל-זֶה הָיָה דְנוֹה לָבְנוּ עַל-אֵלֶּה חֲשָׁכוּ עֵינֵינוּ: På grunn av dette ble hjertet vårt sykt. På grunn av disse tingene mørknet øynene våre.

10 Ketiv har innledningsvis vokaltegnet *schwa*, men mangler konsonanten det egentlig skal stå under. Qere er ואינם.

11 Ketiv har innledningsvis vokaltegnet *tseré*, men mangler konsonanten det egentlig skal stå under. Qere er ואנחנו.

12 5QLam<sup>a</sup> har nomenet i pl. (ordrett: «hudene våre»).

13 LXX har ἐπελιώθη, «ble mørk».

14 5QLam<sup>a</sup> har frasen זלפות רעב der MT har זלעפות רעב. Betydningen er antakeligvis den samme.

15 LXX har ikke noe uttrykk som tilsvarer MTs פני עינינו.

- 5,18 על הר־ציון שְׁשָׁמָם שׁוֹעֲלִים הַלְכוּ־בוֹ: פּ På grunn av Sionfjellet som<sup>16</sup> ble øde. Rever rasket over det.
- 5,19 אַתָּה יְהוָה לְעוֹלָם תִּשָּׁב כְּסֵאֶךָ לְדָר וָדוֹר: Du, Jahve,<sup>17</sup> troner til evig tid. Din trone er fra slekt til slekt.
- 5,20 לָמָּה לְנִצְחָה תִשְׁכַּחֲנוּ תַעֲזֹבֵנוּ לְאַרְבָּה יָמִים: Hvorfor vil du glemme oss for alltid,<sup>18</sup> forkaste oss så lang dagen er?
- 5,21 הַשִּׁיבֵנוּ יְהוָה | אֵלֶיךָ וְנִשׁוּבָה תִּגְדֹּשׁ יָמֵינוּ כְּקִדְמָה: Vend oss, Jahve,<sup>19</sup> til deg, så vi kan vende om!<sup>20</sup> Forny våre dager lik tidligere tider!
- 5,22 כִּי אִם־מָאָס מְאֵסָתָנוּ קִצְפָתָ עָלֵינוּ עַד־מְאֹד: Men<sup>21</sup> i sannhet forkastet du oss. Du var voldsomt vred på oss.

5,1 זָכַר qal imperativ 2.m.sg. וְזָכַר «å huske» | הָיָה qal perf. 3.m.sg. «å være» | הִבִּיטֵהוּ hifil perf. 2.m.sg. נִבְטֵהוּ «å se» | וַיִּרְאֵהוּ konjunktiv waw + qal imperativ 2.m.sg. רָאָהוּ «å se» | תִּרְפָּתָנוּ f.sg.cstr. av תִּרְפָּה «spott; vanære; skam» + pron. suff. 1.pl.; 5,2 נִחְלַמְנוּ f.sg.cstr. av נִחְלָה «arv; arveeiendom» + pron. suff. 1.pl. נִחְלַמְנוּ nifal perf. 3.f.sg. «å overgi; å endre»; 5,3 יָתוּם «foreldreløs» | הִיָּינוּ qal perf. 1.pl. «å være» → וְהָיָהוּ f.pl.cstr. av אָמָה «mor» + pron. suff. 1.pl. | אֵלֶיךָ «enke»; 5,4 שָׁתִּינוּ qal perf. 1.pl. | בְּמַחִיר «å drikke» | שָׁתִּינוּ m.pl.cstr. av עֵץ «tre» + pron. suff. 1.sg. | בְּמַחִיר prep. ב «på; i» + מַחִיר «verdi; pris» | יָבֵאוּ qal imperf. 3.m.pl. «å gå inn»; 5,5 צָנְאוּנוּ m.sg.abs. av צָנָא «nakke» + pron. suff. 1.pl. | נִרְדָּפוּנוּ nifal perf. 1.pl. «å forfølge; å plage», her forstått som «å plage; å forulempe» | יִגְעֵנוּ qal perf. 1.pl. «å være trøtt; å være utslitt» | הוּנָה hofal perf. 3.m.sg. «å hvile» | Ordrett Leser MTs qere-tekst den første halvdel av verset slik: «Over (eller: mot) nakken vår ble vi forfulgt.» Denne lese måten er ikke meningsfull, men ligger likevel til grunn for LXX. Skrivemåten i MT, על, «over; mot» er kanskje en feilskrivning

16 LXX har ὅτι ἠφανίσθη, «fordi det ble ødelagt», der MT har שְׁשָׁמָם, «som er øde».

17 LXX har σὺ δέ, κύριε, «men du, Herre».

18 LXX har εἰς νῆκος, «inntil seier(en)».

19 LXX har κύριε, «Herre».

20 Ketiv er וְנִשׁוּבָה, mens qere er וְנִשׁוּבָה.

21 MT har כִּי אִם, som er et mangetydig uttrykk (i en hypotetisk setning: «dersom» eller «med mindre»; i en indikativisk setning: «for» eller «fordi»). LXX har ὅτι etterfulgt av verb i indikativ.

av  $\sqrt{\text{על}}$  «å»; 5,6  $\text{qal perf. 1.pl. } \sqrt{\text{נתן}}$  | «å gi»  $\sqrt{\text{לשׁבט}}$  prep. ל +  $\text{qal inf. cstr. } \sqrt{\text{שבע}}$   
 «å fylle; å tilfredsstille; å mette»; 5,7  $\text{qal perf. 3.m.pl. } \sqrt{\text{הטא}}$  | «å synde»  $\sqrt{\text{אינם}}$   
 ikke-eksistenspartikkelen  $\sqrt{\text{אין}}$  «det er ikke» + pron. suff. 3.m.pl. |  $\text{qal perf. 1.pl.}$  (pauzaform)  $\sqrt{\text{סבל}}$  | «å bære» (en tung byrde); 5,8  $\text{qal perf. 3.pl. } \sqrt{\text{משל}}$  | «å herske»  
 |  $\text{m.sg.abs. qal aktiv part. } \sqrt{\text{פרק}}$  | «å rive bort; å redde»; 5,9  $\text{hifil imperf. 1.pl. } \sqrt{\text{בוא}}$  → v. 4 |  $\text{מפני}$  prep. מן «fra» +  $\text{m.pl.cstr. av פנים}$  «ansikt»; «foran; fremfor» eller «på grunn av»; 5,10  $\text{m.sg.cstr. av עור}$  | «hud» + pron. suff. 1.pl. |  
 |  $\text{partikkel } \sqrt{\text{ליק}}$  +  $\text{תנור}$  | «ovn»  $\text{nifal perf. 3.pl. } \sqrt{\text{כמר}}$  | «å være varm» |  
 |  $\text{f.pl.cstr. av ועלפה}$  | «anfall; tokt»  $\sqrt{\text{רעב}}$  | «hungersnød»; 5,11  $\text{piel perf. 3.pl. } \sqrt{\text{ענו}}$   
 | II «å utøve vold mot; å voldta»  $\text{f.pl.abs. av בתלה}$  | «jomfru»  $\sqrt{\text{בערי}}$  prep. ב  
 | «på; i» +  $\text{m.pl.cstr. av עיר}$  | «by»; 5,12  $\text{m.pl.abs. av שר}$  | «fyrste»  $\text{nifal perf. 3.pl. } \sqrt{\text{הדר}}$  | «å vise ære»; 5,13  $\text{m.pl.abs. av כהור}$  | «ung mann» |  
 |  $\text{qal perf. 3.pl. } \sqrt{\text{נשז}}$  | «håndkvern» (hapax) |  $\text{qal perf. 3.pl. } \sqrt{\text{נשז}}$  | «å løfte»  
 |  $\text{qal perf. 3.pl. pausaform } \sqrt{\text{כשל}}$  | «å snuble»; 5,14  $\text{qal perf. 3.pl. } \sqrt{\text{נשז}}$  | «å hvile»  
 |  $\text{prep. מן } \sqrt{\text{נשז}}$  +  $\text{f.pl.cstr. av נגינה}$  | «sang; nidvise»; 5,15  $\text{qal perf. 3.m.sg. } \sqrt{\text{שבת}}$   
 | → v. 14 |  $\text{nifal perf. 3.m.sg. } \sqrt{\text{הפד}}$  | «klage»  $\sqrt{\text{אבל}}$  | → v. 2 |  $\text{qal perf. 3.m.sg. } \sqrt{\text{נפל}}$   
 | «å falle»  $\text{m.sg.cstr. av מחול}$  | «dans; ringdans»; 5,16  $\text{qal perf. 3.f.sg. } \sqrt{\text{נפל}}$  | «å falle»  
 |  $\text{f.sg.cstr. av עטרה}$  | «krone»  $\text{qal perf. 1.sg. } \sqrt{\text{הטא}}$  | → v. 7; 5,17  $\sqrt{\text{דון}}$  | «syk»  
 |  $\text{qal perf. 3.pl. } \sqrt{\text{השך}}$  | «å være mørk»; 5,18  $\sqrt{\text{ש}}$  relativpartikkel | «som» +  
 |  $\text{qal perf. 3.m.sg. } \sqrt{\text{שמם}}$  | «å være ubebodd; å være folketom; å være avskåret fra omgang; å være avskydd»  
 |  $\text{piel perf. 3.pl. } \sqrt{\text{הלך}}$  | «å gå»; 5,19  $\text{qal imperf. 2.m.sg. } \sqrt{\text{ישב}}$  | «å sitte»  $\text{m.sg.cstr. av כסא}$  | «trone» +  
 |  $\text{qal imperf. 2.m.sg. } \sqrt{\text{שכח}}$  | «å glemme» + pron. suff. 2.m.sg.; 5,20  $\text{qal imperf. 2.m.sg. } \sqrt{\text{שכח}}$   
 |  $\text{qal imperf. 2.m.sg. } \sqrt{\text{עזב}}$  | «å forkaste» + pron. suff. 1.pl. |  $\text{prep. ל}$  | «til; for; med tanke på» +  $\text{m.sg.cstr. av ארך}$  | «lengde»; 5,21  $\text{hifil imperativ m.sg. } \sqrt{\text{שוב}}$   
 | «å vende om» + pron. suff. 1.pl. |  $\text{qere}$  | «qere»  $\text{konjunktiv waw}$  +  $\text{qal imperf. 1.pl. kohortativ}$  (markerer her finalsetning)  $\sqrt{\text{שוב}}$  → innværende  
 vers, over. Oversettelsen her forstår  $\sqrt{\text{שוב}}$  som en verbform som uttrykker hensikt eller mål («... slik at / så vi kan vende om!»). |  $\text{piel imp. m.sg. } \sqrt{\text{חדש}}$   
 | «å være ny» |  $\text{partikkel } \sqrt{\text{ליק}}$  +  $\text{קדם}$  | «foran; før»; 5,22  $\text{qal inf. abs. } \sqrt{\text{מאס}}$  | «å forkaste»  
 |  $\text{qal perf. 2.m.sg. } \sqrt{\text{מאס}}$  → innværende vers, over |  $\text{qal perf. 2.m.sg. } \sqrt{\text{קצר}}$  | «å være vred» |  
 Oversettelsen her ser ingen vektige grunner til å lese en irrealismodalitet i v. 22 (jf. f.eks. NRSV-oversettelsens hypotetiske setning «unless you have utterly rejected us»). Det er forkastelsens faktum som er utgangspunktet for vi-gruppens bønner til Jahve i v. 1 og v. 21, og som dessuten kommer til uttrykk i v. 22.

## 5.2 Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg

Den femte sangen i Klagesangene er en kollektiv klagesalme. Målt i antall ord er den betydelig kortere enn de øvrige sangene. Dens hebraiske tekst inneholder 176 ord. Til sammenlikning består hver av de fire første sangene av mellom 339 og 499 ord. Etter sjangeren å dømme ville Klag 5 ikke ha utgjort noe fremmedelement blant de kollektive klagesalmene i Salmenes bok. Hovedelementene i en klagesalme er påkallelse av Jahve, klage i form av en skildring av nøden og bønn til Jahve. Noen ganger inneholder klagesalmer dessuten en tillitsbekjennelse og et løfte om lovprisning i fremtiden, dersom klageren blir bønnhørt. Klagesangene 5 inneholder alle disse elementene, med unntak av et løfte om lovprisning. Tematisk fremfører en vi-gruppe (folket) klage over «hva som skjedde med oss» (Klag 5,1) etter at Juda og Jerusalem gikk under. Den overordnede tematikken knytter Klag 5 sammen med de fire foregående diktene.

Samtidig skiller Klag 5 seg fra Klag 1–4. I motsetning til de foregående sangene er Klag 5 ikke et alfabetdikt. Diktet er likevel alfabetiserende. Sangen består av 22 strofer, det vil si det samme antallet som det er bokstaver i det hebraiske alfabetet, og som det er bokstavstrofer i de foregående sangene. Hver strofe består av én linje. Dessuten personifiserer ikke Klag 5 Sion som en kvinne. Ytterligere et forhold som skiller Klag 5 fra de foregående diktene, er hvor få henspillinger på de foregående sangene den inneholder. Dette gir grunn til å tro at én av årsakene til at redaktørene bak den overleverte versjonen av Klagesangene føyde til Klag 5, er at diktet skulle ha rollen som den *femte* sangen. Både i Mosebøkene og Salmenes bok er en femdeling et kjennetegn. Dessuten opplevde kanskje redaktørene som føyde til Klag 5, at det var mer passende å avslutte femklageboken med en ydmyk bønn (Klag 5,19–22) enn med en bønn om hevn over Edom (Klag 4,21–22).

Persongalleriet i den femte sangen er oversiktlig og trer frem allerede i det første verset. Det er et «vi» som henvender seg til Jahve. Gjennom hele sangen forblir Jahve adressat for vi-gruppens klage og bønn. Vi-gruppen, det vil si folket, nevner Jahve med navn i den innledende strofen (Klag 5,1)

og i den avsluttende lovprisningen og bønnen (Klag 5,19–22). Folket er bortimot allestedsnærværende gjennom verb bøydd i første person entall og eiendomspronomenet «vår; vårt». Versene 11–14 og 19 skiller seg ut ved at de ikke bruker «vi» eller «vår; vårt». Dette er likevel ikke en klar nok grunn til å finne en annen stemme i disse versene, enn vi-gruppen som ytrer seg i de øvrige versene.

Sangen inneholder ingen refrenger eller gjentakelser som strukturerer sangen. Fremfor alt er det bønnene til Jahve i Klag 5,1.19–22 og verbet «å huske» (*z-k-r*) i Klag 5,1.20 som rammer inn folkets elendighetsbeskrivelser (Klag 5,2–18). Vers 1 oppfordrer Jahve med imperativene «husk» (*z-k-r*), «ta i øyesyn» (*n-b-ṭ* hifil) og «se» (*r-ʾ-h*). Tilsvarende oppfordrer folket Jahve i vers 21: «vend oss, Jahve, til deg!» (*š-w-b* hifil) og «forny våre dager!» (*h-d-š* piel). Det avsluttende avsnittet, talt direkte til Jahve (Klag 5,19–22), inneholder også en innledende lovprisning av Jahves evige kongedømme (Klag 5,19). Dessuten uttrykker folket et anklagende spørsmål om «hvorfor» (*lāmmâ*) Jahve vil glemme for alltid (Klag 5,20). Strofen som avslutter sangen (Klag 5,22), inneholder ingen vanskelige ord. Likevel har den en vanskelig syntaks. Dersom man velger å følge den hebraiske teksten, er det mulig å forstå de to innledende partiklene *kî ʾim* som innledning til en hypotetisk overveielse («med mindre du i sannhet forkastet oss ...»). Imidlertid er det også mulig å forstå *kî ʾim* som et uttrykk som markerer spørsmål («eller har du i sannhet forkastet oss?»). For å komplisere dette ytterligere kan *kî ʾim* også bety «men (derimot)» («men i sannhet forkastet du oss»). Det er den siste forståelsen som ligger til grunn for sedvanen når man resiterer Klagesangene i synagogen. I synagogen blir den lest i forbindelse med den årlige sørge- og fastedagen til minne om ødeleggelsen av templet på den niende dagen i måneden *ab* (se også underkapittel 6.4, «Resepsjonen i sørge- og fastedagen til minne om ødeleggelsen av templet (9. *ab*)»). For å unngå at den dystre tonen som Klag 5,22 uttrykker, avslutter hele lesningen av Klagesangene, avslutter man gjerne lesningen med å gjenta det mer håpefulle nest siste verset (Klag 5,21) helt til slutt.<sup>22</sup>

22 Frevel, *Klagelieder*, 359.

### 5.3 Litterære virkemidler

Den hebraiske teksten til Klag 5 bruker både oversettelige og uoversettelige litterære virkemidler. Det kanskje mest slående uoversettelige virkemidlet er den hyppige bruken av lyden *-nú* i slutten av ord. Som pronomensuffiks betyr *-nú* «vår», «vårt» eller «oss» (Klag 5,1–5,7–10.15–17.20–22). I verb i perfektum markerer *-nú* at det grammatiske subjektet for verbet er første person flertall, det vil si «vi» (Klag 5,3–7.16). For leseren og tilhøreren av den hebraiske teksten fungerer lyden *-nú* nærmest som en mitraljøse. Som litterært virkemiddel understreker repetisjonene av lyden *-nú* at Klag 5 er en *kollektiv* klage.

Mer oversettelig er de mange grafiske elendighetsbeskrivelsene. Sangen uttrykker elendigheten fremfor alt gjennom kontrasteringer og reverse-ringer. Forhold som vi-gruppen opplever som naturlige utgangspunkter, vendte den foregående katastrofen opp ned. Dermed er arveeiendom (*naḥălâ*) i hendene på fremmede (Klag 5,2). Vannet og veden som er nødvendig for matlagning, er ikke gratis. Slaver (hebraisk *ʾăbādîm*, som først og fremst er en relasjonell betegnelse som gjør at også høytstående embetsmenn kan være «slaver» overfor kongen) hersker over «oss» (Klag 5,8). «Prinser» (eller «stormenn», *šārîm*) ble ydmyket på det groveste, «kvinner» (*nāšîm*) og «jomfruer» (*bətûlôt*) ble skjendet (Klag 5,11–12). «Unge menn» (*baḥûrîm*) og «gutter» (*nəʾrîm*) gjorde kvinnearbeid (Klag 5,13). Det normale, ubekymrede livet i gatemiljøet opphørte, «de eldste» (*zəqēnîm*) forsvant fra byporten, og «unge menn» (*baḥûrîm*) sluttet å skjemte (Klag 5,14). «Dans» (*māḥôl*) ble til «klage» (*ʿebel*) (Klag 5,15).

Versbindinger er det færre av. Ett eksempel er «unge menn» (*baḥûrîm*) i Klag 5,13–14 og verbet *š-b-t* (i den herværende oversettelsen gjengitt med «å forsvinne») i Klag 5,14–15 om henholdsvis «de eldste» og «gleden» (*məšôš*).

### 5.4 Litterære henspillinger

Den femte sangen fremstår som relativt isolert fra de øvrige sangene, med tanke på litterære henspillinger. Sangen inneholder få formuleringer som er påfallende like formuleringer i de øvrige sangene. Kanskje er det en

tematisk og terminologisk overlapp mellom folkets syke hjerte og mørkede øyne i Klag 5,17 (på grunn av sorg over Sion) og uttrykk for sorg og smerte i Klag 1,16, 2,11 og 18 samt 3,48–51.

Formuleringen «hertet vårt ble sykt» (Klag 5,17) forekommer også som siste linje i avslutningsstrofen i Klag 1 («Ja, stønnene mine er mange, og hertet mitt er sykt»; Klag 1,22). Kvalifiseringen av et «herte» (*lēb*) som «sykt» (*dawwaj* eller *dāwê*) forekommer bare fire ganger i Bibelen (Jes 1,5; Jer 8,18; Klag 1,22; 5,17). I lys av dette er bruken av formuleringen i Klag 1 og Klag 5 neppe en tilfeldighet.

Kanskje henspiller påstanden om at fedrene «syndet» (*h-t'*), og at vi-gruppen bærer deres «skyld(er)» (flertall av *āwōn*) (Klag 5,7), til omtalen av «synd» og «skyld» i de fire foregående sangene (Klag 1,5.8.14.22; 2,14; 3,42; 4,6.13.22). Uansett bidrar bruken av disse begrepene i den femte sangen til å utvide forestillingene om synd og skyld i Klagesangene som helhet. Klagesangene 5,7 gir uttrykk for en forestilling om synd og skyld som *kollektive* størrelser som smitter over fra ett slektsledd til et annet.

Potensielle henspillinger på eksterne bibeltekster er veropet i Klag 5,16b–17, omtalen av det syke hertet i Klag 5,17 og bønnen om omvendelse i Klag 5,21. Formuleringen bak veropet i Klag 5,16 rettet mot «oss» (*'ōj-nā' lānū*) finner vi nesten utelukkende i profetlitteraturen (4 Mos 21,29; 24,23; Jes 3,9.11; 6,5; 24,16; Jer 4,13.31; 6,4; 10,19; 13,27; 15,10; 45,3; 48,46; Esek 16,23; 24,6.9; Hos 7,13; 9,12). I ett tilfelle byr en narrativ tekst på et verop, lagt i munnen på filisterne som erfarte at Jahves paktkiste ankom israelittenes leir (1 Sam 4,7–8). Det er verdt å merke seg at øvrige klagesalmer i Salmenes bok aldri inneholder verop. Derimot utmerker Jeremiaboken seg med å inneholde åtte av de omtrent 20 tilsvarende formulerte veropene. De foregående kapitlene i denne boken viste at litterære henspillinger på Jeremiaboken bidrar til å underbygge den tanken som får sitt klimaks i Septuaginta-oversettelsens boknavn: «Jeremias klager». Imidlertid kollektiviserer Klag 5 veropet; i den femte sangen er det ikke jeg-klage, men vi-klage.

Det syke hertet som uttrykker folkets sorg i Klag 5,17, er ikke bare en henspilling på Klag 1,22. I tillegg er det grunn til å tro at Jeremiaboken også i dette tilfellet fungerer som litterær bakgrunn og referansetekst, slik



vi så i underkapittel 2.3, «Jeremia som fiktiv forfatter for den andre sangen (Klag 2) – og de øvrige sangene». Den hebraiske bibelen / Det gamle testamente snakker fire ganger om et sykt hjerte. Som vist over skjer dette to ganger i Klagesangene (Klag 1,22; 5,17), én gang i Jesajaboken (Jes 1,5) og én gang i Jeremiaboken (Jer 8,18). De mange øvrige henspillingene på særlig Jeremiaboken taler for at Klag 5,17 er en intendert henspilling på Jer 8,18. I den sistnevnte teksten er det tale om profetens syke hjerte (i det minste i den hebraiske teksten), innenfor konteksten av dennes klage over at Jahve ikke lenger befinner seg på Sion (jf. Jer 8,19). Tematisk sett er det i Klag 5,17 en tilsvarende årsak til at folket har et sykt hjerte, slik omtalen av det ødelagte Sionfjellet i Klag 5,18 viser.

Også folkets bønn til Jahve i Klag 5,21 om at han må omvende det (*hăšîbēnū JHWH 'ēlêkâ wə'nāšûbā*, «Vend oss, Jahve, til deg, så vi kan vende om!»), er påfallende lik en formulering i den hebraiske teksten til Jer 31,18: *hăšîbēnî wə'āšûbâ*. Jeremia 31,18 er trolig et sitat av bønnen Efraim (i betydningen Israel eller Nordriket) rettet mot Jahve. Den konteksten bønner opptrer innenfor i Jeremiaboken, dreier seg om efraimittenes (det vil si israelittenes) tilbakevending til områdene Assyria fordrev dem fra på 700-tallet f.Kr. 2011-oversettelsen oversetter følgende: «Vend meg om, så jeg kan vende hjem!» Derimot, når vi-gruppen i Klag 5,21 bønnfaller Jahve om å omvende den som et kollektiv, er det ingenting som tyder på at det geografiske perspektivet er utenfor Juda. Tvert imot handler mye av klageskildringene i Klag 5 om forholdene i landet. Dermed har det hebraiske verbet *š-w-b* ikke en geografisk betydning i Klag 5,21 («å vende hjem»), men den religiøse betydningen «å vende om».

## 5.5 Datering

Klag 5 er løserer knyttet til Klag 1–4 enn de fire første diktene er til hverandre. Det er sannsynligvis en indikasjon på at Klag 5 ble føyd til den fremvoksende komposisjonen på et relativt sent stadium. Det er ikke mulig med en absolutt datering av når Klag 5 ble føyd til. Manuskriptene fra Qumran gir et visst holdepunkt. Manuskriptet 5QLam<sup>a</sup> inneholder både slutten av Klag 4 og begynnelsen av Klag 5.

Skrifttypen som manuskriptet bruker, er såkalt herodiansk skift. Derfor daterer forskere det aktuelle Qumran-manuskriptet til perioden mellom 30 f.Kr. og 68 e.Kr. Med andre ord var Klag 5 del av Klagesangene ved inngangen til første årtusen e.Kr. Et vagere, mer generelt argument for når den femte sangen ble føyd til, tar utgangspunkt i femdelingen av Pentateuken og Salmenes bok. Kanskje imiterte femdelingen av Klagesangene femdelingen av Pentateuken og Salmenes bok. Likevel har forskere bare en omtrentlig idé om når de to sistnevnte bøkene ble delt i fem deler. Trolig skjedde det en eller annen gang i den persiske perioden (ca. 550–330 f.Kr.) eller kanskje til og med i den påfølgende hellenistiske perioden (ca. 330–30 f.Kr.). Følgelig kan vi bare si omtrentlig at Klag 5 ble føyd til sist, en eller annen gang i siste halvdel av første årtusen f.Kr.

Dateringen av når Klag 5 ble føyd til Klagesangene, er ikke identisk med dateringen av når Klag 5 ble forfattet. Over ble det påstått av Klag 5 forholder seg relativt løst til de øvrige sangene. Likevel er det også noen berøringspunkter. Det er enkelte litterære henspillinger på andre dikt i Klagesangene og på Jeremiaboken. I tillegg sammenfaller antallet strofer i Klag 5 med antallet strofer i de fire foregående diktene. Klagesangene 5 er ikke et alfabetdikt. Derimot kan man omtale det som et *alfabetiserende* dikt. En sannsynlig teori er at diktets forfatter eller redaktøren som tilpasset og innlemmet det i Klagesangene, hadde diktene i Klag 1–4 som forbilder. Forfatteren eller redaktøren skapte den kollektive klagen man i ettertiden kjenner som Klag 5. Det skjedde minst én generasjon *etter* at den babylonske katastrofen rammet Juda. Årsaken til denne nokså presise tidsangivelsen finner vi i Klag 5,7, som hevder at «fedrene våre» syndet, og at «vi» må bære skylden deres. Dette enkeltverset presenterer katastrofen og dens virking som følger av synden til de allerede døde fedrene. Om vi-gruppens fedre sier verset «de finnes ikke» (*'ênām*). Sannsynligvis referer «fedrene våre» til det slektsleddet som var i live på den tiden da den babylonske krisen rammet Juda. I så fall sikter «vi» til en gruppe minst ett slektsledd *etter* at «fedrene våre» var i live. Man kan datere begynnelsen på Judas babylonske krise til de første årtiene i det sjette århundre f.Kr. (sentrale årstall er 597, 587 og 582 f.Kr.). Vi-gruppens perspektiv – minst én generasjon

etter disse hendelsene – gjenspeiler følgelig tiden omkring, eller kanskje til og med litt før, 550 f.Kr., dersom man regner med at ett slektsledd tilsvarer omtrent 30 år.

## 5.6 Desorientering uttrykt gjennom elendighetsbeskrivelser

De foregående kapitlene anvendte Walter Brueggemanns inndeling av salmer i kategoriene likevektssalmer («psalms of orientation»), salmer som uttrykker forvirring og rådvillhet («psalms of disorientation»), og nyorienteringssalmer («psalms of reorientation»). De foregående kapitlene viste at Brueggemanns typologi, som opprinnelig ble utviklet med tanke på Salmenes bok, fungerer godt som analyse- og tolkningsgrep i møte med Klag 1–4. Også i møte med femte og siste sang fungerer Brueggemanns typologi godt.

Ei heller i Klag 5 er det spor av en tilværelse preget av balanse og likevekt. Derimot dominerer forvirring og rådvillhet. Desorienteringen kommer til orde gjennom en rekke skildringer av elendigheter folket gjennomlevde. Det herværende kapitlet vil vise at Klag 5 dessuten inneholder elementer som vitner om en nyorientering.

Standarduttrykksformen for desorienteringen i Salmenes bok er klage rettet til Jahve. Klagen trer frem gjennom spørsmål rettet til guddommen og gjennom skildringer av elendigheten. Klagesangene 5 inneholder både det klassiske klagespørsmålet «hvorfor» (*lāmmā*, Klag 5,20) og gjentatte skildringer av den nøden folket gjennomgikk, og som ser ut til å vedvare.

Åpningsstrofen (Klag 5,1) fungerer på flere måter. Formelt sett viser de hebraiske imperativene at folket retter en innstendig bønn til Jahve om at han må se hva som skjedd «med oss». Retorisk fungerer åpningsstrofen som en tydeliggjøring av hvem som er adressat for de påfølgende elendighetsskildringene: den samme Jahve. Dermed er klagen en negativ situasjonsangivelse med Jahve som tilhøreren. Det retoriske grepet Klag 5 anlegger, fremstår som en negativ versjon av bønnene som Nehemja sprer ut i sin selvbiografiske fremstilling (Neh 1,8; 6,14; 13,14.22.29.31). Nehemjas bønner er både påminnelser til Jahve om hva sistnevnte sa

(Neh 1,8), påpekninger av ugjerninger Nehemjas fiender gjorde (Neh 6,14; 13,29), og dessuten selvforherligende skildringer av hva Nehemja gjorde (Neh 13,14.22.31).

Folket sammenfatter all elendigheten under begrepet «vanære» (*herpâ*) (Klag 5,1). Det hebraiske ordet opptrer også i Klag 3. Der har den herværende oversettelsen oversatt ordet med «spott», både i avsnittet som fremholder det som god lærdom for «mannen som så nød», at han blir mettv spott (Klag 3,30), og i bønningen om at Jahve må høre motstandernes spott (Klag 3,61). Vi kan gruppere «vanæren» i ulike kategorier av elendighet.

En del av nøden folket skildrer, handler om erfaringer med respektløshet, sosialt sammenbrudd eller sosiale omkalfatringer. Klagesangene 5,2 beklager at «arvejorden» (*naḥălâ*) og «husene» kom i hendene på «fremmede» (*zārîm*) og «utlendinger» (*noḥrîm*). Ikke bare har denne forsmeldelsen resultert i at fedrejorden, som i utgangspunktet var uavhendelig, fikk nye, fremmede eiere. Arverett er et tema i flere bibeltekster (f.eks. 1 Mos 31,14; 4 Mos 18,24; Esek 46,16–18; Job 42,14). Femte Mosebok 21,15–17 beskytter den førstefødte sønnens rett som arving, selv om han skulle være født av en annen kvinne enn farens favorittthustru. Fjerde Mosebok 27,1–11 gir døtre retten til å arve sin far dersom han mangler sønner. Likevel fastslår 4 Mos 36 at en datter som arver, må gifte seg med en mann fra samme stamme som faren. Også 1 Kong 21,3–4 fremholder at det er viktig at man ikke avhender «fedrearven» (*naḥălât 'ăbôt*). Det hebraiske verbet som Klag 5,2 bruker (*h-p-k*), signaliserer at tapet av jord og hus kom brått på vi-gruppen. Arvejorden og husene demonstrerer ikke bare folkets prakt. De spiller også en viktig rolle i matforsyningen. Følgene av tapet av eiendomsretten kommer til syne ved at basisvarer som drikkevann og ved til matlagning begynte å koste penger (Klag 5,4). Ifølge Klag 5,9 henter folket mat fra ødemarken. Den kultiverte landbruksjorden er ikke lenger tilgjengelig. Derfor må folket hente føden fra ødemarken under stor fare («foran sverd»). Den forringede forsyningssituasjonen har konsekvenser for matforsyningen i form av «sult» (*rā'āb*) (Klag 5,10).

Til elendigheten hører også folkets tap av frihet. Det er sannsynlig at Klag 5,5 skildrer tvangsarbeid. Den påfølgende strofen i Klag 5,6 handler kanskje om forsøk på å inngå allianser med stormaktene Egypt og Assyria (Assur) for å sikre matforsyningen. Ufrihet er også tema i Klag 5,8, som

forteller at «slaver» (*‘ābādīm*) hersket over «oss» (det vil si vi-gruppen), og at det mangler en aktør som kan rive «oss» ut av hendene deres.

Desorienteringen kommer også til uttrykk gjennom at den tradisjonelle samfunnsstrukturen er snudd på hodet. Vi-gruppen består av foreldrelose, «uten far» (Klag 5,3). Dermed er den uten en *pater familias*, som er garantisten for sosial, økonomisk og juridisk trygghet i et patriarkalsk og førmoderne samfunn. Mindre klart er det om farløsheten er billedlig eller en faktisk realitet. En liten kuriositet i teksten tyder på at farløsheten er billedlig. Det siste leddet i Klag 5,3 sier at «mødrene våre ble *lik* enker». Den lille hebraiske partikkelen *kə-* skaper inntrykket at mødrene ikke ble enker i egentlig forstand, men fikk en status og situasjon *som om* de var det. Kanskje er fraværet av fedrene et vagt hint om at de ble satt til å utføre tvangsarbeid, noe også Klag 5,5 kan tyde på. Uansett ble det, uten en patriark i ryggen, mulig «å skjende» (*‘n-h*, her i betydningen «å voldta») «kvinner i Sion» og «jomfruer i Judas byer» (Klag 5,11). Perspektivet i dette verset er tydelig: Skjendingen fant sted *i* Juda, ikke i diasporaen. Ordet *bətūlā* kan betegne en ung kvinne uten seksuell erfaring. Dermed er krenkelsen, om mulig, desto større. Seksuell vold kunne bli brukt som våpen i krigføring i det gamle Midtøsten. Også Bibelen kjenner til dette fenomenet. Femte Mosebok 28,30 nevner voldtekt som én av forbannelsene som vil ramme israelittiske kvinner dersom Israel ikke overholder pakten med Jahve. Dommerne 20,5 omtaler voldtekt som en ugjerning som fant sted innenfor rammen av en indreisraelittisk konflikt. Enkelte profetstekster lar Jahve fremstille voldtekt blant de pinslene han varsler han vil ramme israelitter eller judeere med (Jes 13,16; Sak 14,2).

Fraværet av en *pater familias* til å sikre vi-gruppens rettigheter får utslag i behandlingen av prinsene og de eldste (Klag 5,12). Moderne lesere vil kanskje oppleve en ubalanse i alvorlighetsgrad mellom å henge prinser opp etter hendene og å unnlate å vise de eldste ære (*lō’ nehdrū*; verbroten *h-d-r* henger sammen med substantivet *hādār*, «pryd; utsmykning; glans; majestet»). Denne parallellismen forteller noe om hvor alvorlig tap av ære var i en æreskultur. Å henge noen opp etter hendene kan selvsagt dreie seg om en form for tortur av levende individer, med avretting som mål. Nettopp dette ser ut til å være konteksten når verbet *t-l-h*, «å henge» (som straffemetode – på et tre, på en pøle eller i en galge), opptrer i Ester 2,23,

5,14, 6,4 og 7,9–10. I andre tekster (5 Mos 21,22–23; Jos 8,23; 10,26) fungerer derimot hengning som en skjending av den dodes kropp. Parallellismen i Klag 5,12 tyder uansett på at det er ydmykelsen folket klager over. Et tilsvarende tap av ære uttrykker også Klag 5,16 med å fortelle at «kronen på hodet vårt» falt av. «Kronen» (*ăṭārā*) som Klag 5,16 omtaler, er neppe en av kronregaliene. Sammen med andre hodeplagg som krans, diadem og turban signaliserer en krone at den som bærer den, er av høy byrd eller verdighet (f.eks. Høys 3,11; Sak 6,11.14; Sal 21,4; Est 8,15; Jes 62,3). Tilsvarende er det en ydmykelse og en regelrett degradering når en krone blir tatt av hodet (f.eks. 2 Sam 12,30; Esek 21,26). Forestillingen i Klag 5,16 om at folket har en krone, er kanskje et historisk ekko av forestillingen i det gamle Midtøsten om at en by kunne bli personifisert som en gudinne, som vi så i underkapittel 1.6, «Byen Jerusalem personifisert som kvinne». Bygudinnens fremste verdighetstegn var bymurene, som utgjorde en murkrone som smykket hodet hennes. I så fall nedtoner Klag 5,16 kraftig forestillingene knyttet til bygudinnen. Det er *folket* som tar plassen til bygudinnen, og som blir strippet for kronen.

Ikke minst uttrykker folket desorienteringen gjennom enkeltstående, harde utsagn om at Sion-teologien kollapset. Klagesangene 5,18 forteller at kollapsen materialiserte seg i at Sionfjellet (*har-šijjôn*) lå øde (*šāmem*, av *š-m-m*) og ble tråkket på av rever. Klagesangene 5,18 angir årsaken til hvorfor vi-gruppen sørger i Klag 5,17. Sionfjellet, som var stedet der Jahve bodde, ble forlatt. Naturen tok tilbake høyden som huset Jahves bolig. Verbet *š-m-m* betegner det som skjer med jordbruksland, veier eller bebodde områder når de blir liggende brakk og forlatt (f.eks. 1 Mos 47,19; Jes 33,8). Tredje Mosebok 26 bruker roten *š-m-m* seks ganger i forbindelse med de forbannelsene Jahve varsler dersom israelittene ikke følger Jahves lover (3 Mos 26,22.31.32.34.35.46). En av forbannelsene innebærer at han vil legge byene i ruiner og helligdommene øde (3 Mos 26,31). At Jahve ødelegger helligdommer, forteller blant annet Esek 6,4 og Amos 7,9 om (jf. Klag 2,7). Fordi Jahve ikke lenger bodde på Sionfjellet, tok naturen og villdyrene det tilbake. «Revene» (*šū'alîm*; kan også bety «sjakaler») som rasket over Jahves tidligere bosted, fortalte ved sitt blotte nærvær at fjellet var blitt villmark. Bibelens zoologi klassifiserer dyr som enten rene eller urene. Rene dyr omfatter temmede dyr, som storfe og småfe, og

enkelte ikke-domestiserte dyr, som hjortedyr, gaseller og liknende (5 Mos 14,3–21). Rever (eller sjakaler) er ikke blant dem, men hører hjemme blant rovdirene som truer utenfor bebyggelsen (jf. Sal 63,11).

I Klag 5,20 stiller vi-gruppen Jahve et anklagende spørsmål. Folket bruker klagesalmenes fremste virkemiddel, nemlig spørsmålet «*hvorfor*» (*lāmmâ*). I Klag 5,22 besvarer vi-gruppen selv spørsmålet fra Klag 5,20 om hvorfor Jahve vil «glemme oss» (*š-k-h*) og «forkaste oss» (*‘-z-b*). I Klag 5,22 fastslår folket forkastelsens faktum. Ved hjelp av en hebraisk setningskonstruksjon som forsterker den bøyde verbrotten *m-’-s* (som også betyr «å forkaste»), fastslår vi-gruppen at Jahve «i sannhet forkastet oss». Den siste setningen som toner ut Klag 5, sier i sak det samme: Jahve var og er «voldsomt vred på oss».

## 5.7 Nyorientering gjennom syndserkjennelse, gudsbilde og bønn om omvendelse

Desorientering gjennomsyrrer Klag 5. Samtidig er det glimer av nyorientering i krisen, gjennom syndserkjennelsen, gudsbilde og bønn. Sporene av nyorientering manifesterer seg i refleksjon over årsakene til katastrofen, og i et flyktig håp om at Jahve skal sørge for at krisen tar slutt.

Årsaken til katastrofen, og slik sett en form for mening, finner folket i synd. I likhet med passasjen i Klag 3 der en vi-gruppe erkjenner egen synd (Klag 3,42), erkjenner også vi-gruppen i Klag 5,16 egen synd: «Ve oss, for vi syndet!» Men ansvarsforholdet er ikke dermed fullstendig avdekket. Den femte sangen peker dessuten på *fedrenes* synd. Den syndsforståelsen Klag 5,7 opererer med, er distinkt forskjellig fra forståelse av synd i den første, den tredje og den fjerde sangen (datter Sions synd: Klag 1,8; 4,6; folkets synd: Klag 3,42; profetenes synd: Klag 4,13). Klagesangene 5,7 fastslår lakonisk at «vi» må bære fedrenes «skyld» (det hebraiske ordet for «skyld» står i flertall: *āwōnôt*). I Klag 5 forstås synd og skyld som kollektive, generasjonsovergrepene størrelser. Dette synet deler Klag 5,7 med en rekke bibeltekster. Jahve presenterer seg selv i 2 Mos 34,6–8 som guden som straffer barn, barnebarn, oldebarn og tippoldebarn «for fedrenes synd» (2 Mos 34,7). En tilsvarende forståelse uttrykker også 4 Mos 14,18, 2 Mos 20,5 og 5 Mos 5,9 (de to siste referansene er del av de ti bud).

Derimot er innholdet i Klag 5,7 i strid med Jer 31,29–30 og Esek 18,2–3. Begge profetstekstene tar avstand fra ordtaket «fedrene spiser sure druer, og barna får dårlige tenner». Også hymnen i Sal 103 er et eksempel på den indrebibelske samtalen over spørsmålet om hvordan Jahve straffer synd. Med det som ganske sikkert er en allusjon til Jahves selvpresentasjon i 2 Mos 34,6–8, holder salmen fast ved at Jahve er «sen til vrede». Av dette utleder salmen at Jahve ikke «anklager for alltid» og ikke er «for evig harm» (Sal 103,9, jf. Sal 103,6–10).

Det enslige verset Klag 5,19 lovpriser Jahve som den hvis trone er evig. Verset innleder avsnittet Klag 5,19–22, der vi-gruppen henvender seg direkte til Jahve. Lovprisningen er stilt foran den påfølgende klagen og bønningen. Begge de to halvlinjene som utgjør Klag 5,19, fremstiller Jahve som konge, uten å omtale ham som det. Første linjehalvdel fastslår at Jahve «troner» (*j-š-b*, «å sitte; å bo; å trone») til evig tid, mens den parallelle andre linjehalvdelen følger opp med å fastslå at «din trone er fra slekt til slekt». Sammenstillingen av verbet *j-š-b* og substantivet «trone» (*kissê*) levner ingen tvil om at verset hyller Jahve som konge. På samme tid er plasseringen av lovprisningen av Jahve som konge i Klag 5,19 påfallende, lest i lys av verset som står umiddelbart foran. Som vist over hevder folket i Klag 5,18 at Sionfjellet er tomt og forlatt. Dermed signaliserer Klag 5,19 at Jahves kongeverdighet er hevet over spørsmålet om hvorvidt hans tempel (og dermed også hans kongepalass) på Sionfjellet er intakt eller ei. Jahves bolig på Sionfjellet forgår, men Jahves kongeverdighet består.

Formuleringen i Klag 5,19 er nokså lik den vi finner i Sal 102,13. I Sal 102, som er en klagesalme, er det en dobbelthet som har likhetstrekk med Klag 5,19–22. Grunntonen i Sal 102 er klage. Samtidig uttrykker Sal 102,13–15 tillit til at Jahve *igjen* kommer til å vise Sion barmhjertighet. Dessuten kommer Klag 5,19 både i uttrykksmåte og i sak nær hymnen i Sal 93. Salmenes bok 93,2 lovpriser Jahves trone, som står fast fra gammel tid. Kanskje man dessuten kan ane en henspilling i Klag 5,19 på israellittisk kongeideologi, slik den kommer til uttrykk i Sal 89. Ifølge Sal 89,5 lover Jahve kong David at han vil grunnfeste ætten hans for evig tid og – ikke minst – «bygge din trone fra slekt til slekt» (Sal 89,5). Det kongelige Davidsdynastiet viste seg imidlertid ikke å bestå den babylonske katastrofen som rammet Juda i det sjette århundre f.Kr. Dermed har de



klagende judeerne i Klag 5 desto større grunn for å vektlegge at *Jahves* trone, tross alt, har en annen bestandighet.

I lys av klagen over Sionfjellets ødeleggelse i Klag 5,18 er det grunn til å reise spørsmålet om hvor Klag 5,19 ser for seg at Jahve bor. Det sier Klag 5 strengt tatt ikke noe om. Kong Salomos bønn ved innvielsen av templet i Jerusalem (1 Kong 8), en tekst som bibelforskere holder frem som nærmest en lærebok i den såkalte deuteronomistiske tempelteologien,<sup>23</sup> spør retorisk om Jahve virkelig bor på jorden (1 Kong 8,27.30 i 2011-oversettelsen): «Se, himmelen og himlers himmel kan ikke romme deg, langt mindre dette huset som jeg har bygd! ... Hør dem [som ber vendt mot Jerusalem] i himmelen der du bor ...!» Flere av diktene i Klagesangene lokaliserer Jahves bosted etter Sions katastrofe til himmelen (Klag 2,1; 3,41.50.66). I dette perspektivet uttrykker Klag 5,19 en adekvat nyorientering etter at gudeboligen på Sionfjellet ble lagt øde. Nyorienteringen består i å henvende seg til den samme Jahve, hvis kongetrone likevel er uanfektet. Sion-teologien vektlegger en tilværelse i likevekt, hvor Jahve er tenkt å være nærværende (immanent) i Jerusalem. Derimot vektlegger den flyktige glimen i Klag 5,19 av en nyorientering etter krisen en tanke om at Jahve regjerer på et sted som er *hevet over* de fysiske realitetene.

Bønn til Jahve innleder (Klag 5,1) og avslutter (Klag 5,19–22) den femte sangen. Av de fem klagesangene er det bare Klag 5 som begynner med en bønn til Jahve. Selve bønnen i Klag 5,1 om at Jahve må se, er ikke bemerkelsesverdig i lys av de andre diktene. Man finner sammenliknbare formuleringer som maner Jahve til å ta i bruk sanseapparatet, i de øvrige sangene (Klag 1,9.11–12.20; 2,20; 3,56.58–61.63). Når vi leser Klag 5 som del av femklageboken, får bønnen i Klag 5,1 en konkret, litterær foranledning. Bønnen om at Jahve må «ta i øyesyn og se», fungerer som folkets respons på påstanden i Klag 4,16, som hevder at Jahve *ikke* ville fortsette å ta landets konger og innbyggere i øyesyn (jf. Klag 4,12). Kanskje er forbindelsen mellom Klag 4,16 og Klag 5,1 en tilfeldighet, eller så er den kanskje

23 Se f.eks.: Gary N. Knoppers, «Prayer and Propaganda: Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program», *CBQ* 57 (1995): 229–254; og Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, 119–120.

intendert av forfatteren. Bønnen i Klag 5,1 skiller seg ikke vesentlig fra andre bøkker i Klagesangene.

Mer påfallende er folkets bønn i Klag 5,21 om omvendelse og fornyelse. I den første linjehalvdelen i Klag 5,21 ber vi-gruppen Jahve: «Vend oss ... til deg, så vi kan vende om!» (*hāšībēnû ... 'elēkā wənāšûb wənāšûbâ*). I underkapittel 5.4, «Litterære henspillinger», ble det hevdet at formuleringen har påfallende likheter med Jer 31,18. I Jer 31,18 ber et bortført Efraim (Israel eller Nordriket) Jahve om å bli ført tilbake til hjemlandet. Imidlertid er det geografiske perspektivet til vi-gruppen i Klag 5 en tilværelse *i* et Juda som opplever ettervirkningene av den babylonske katastrofen. Det mangetydige hebraiske verbet *š-w-b* («å snu; å vende om; å vende tilbake») kan i noen sammenhenger ha en romlig, geografisk betydning. Imidlertid tilsier det geografiske perspektivet i Klag 5 (*i* Juda) at verbet i Klag 5,21 har den religiøse betydningen «å vende om».

Den første linjehalvdelen i Klag 5,21 legger som premiss at vi-gruppen er vendt bort fra Jahve. Folkets bønn er at *Jahve* vender det (folket) til seg. Første vershalvdel bruker verbet *š-w-b* to ganger, hver av gangene med ulik hebraisk verbstamme. Når verbet har Jahve som subjekt, opptrer det i den hebraiske kausalstammen *hifil*, som vi ordrett (men med tilsvarende dårlig norsk) kan oversette «forårsak oss å vende oss om til deg!». Den andre forekomsten av verbet som har «vi» som subjekt, står i grunnstammen *qal*. Faktorenes orden i setningsoppbygningen i den første linjehalvdelen er avgjørende. Det er *Jahve* som er bedt om å forårsake folkets omvendelse. Jahves inngripen for å vende folket om kommer først. Vi-gruppens egen deltakelse i omvendelsesprosessen kommer som følge av Jahves handling. Vi-gruppens omvendelse i Klag 5 er betinget av at Jahve gjør omvendelsen mulig. Slik sett skiller Klag 5,21 seg markant fra hvordan for eksempel profetboken Malaki og Klag 3 taler om omvendelse. I Mal 3,7 formaner Jahve Jakobs sønner til å vende tilbake til ham, hvorpå han vil vende seg mot dem. Klagesangene 3,40 fremstiller et folk som oppfordrer seg selv til å «utforske våre veier og la oss vende om til Jahve». Klagesangene 5,21 står i kontrast til den vanlige rekkefølgen i omvendelse i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet (synderkjennelse og bot fra menneskenes side, med påfølgende bønn til Jahve om at han må vende om). Pakket inn i fromt språk om omvendelse skjuler det seg en ironi.

I Klag 5,21 ber vi-gruppen i realiteten *Jahve* om å omvende seg, riktignok kamuflert i en bønn om at *Jahve* må vende «oss» til ham.

Også den andre linjehalvdelen i Klag 5,21 er en bønn til *Jahve*. Vi-gruppen ber *Jahve*: «Forny våre dager lik tidligere tider!» Nåtidige lesere vil kanskje oppleve at denne enkle bønnen inneholder en motsetning. Fra et nåtidig ståsted vil mange oppleve at «å fornye» sikter til noe diametralt motsatt av det som har vært. Imidlertid sier den andre linjehalvdelen, ved hjelp av tre–fire hebraiske ord, mye om det synet på tid og historie som store deler av Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet forutsetter. Slik underkapittel 4,5, «Desorientering gjennom klage over en nåtid dårligere enn fortiden», viste hvordan Klag 4 – og i det hele tatt det meste av litteraturen i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet – er orientert mot fortiden, er også Klag 5 orientert mot fortiden. Fortiden danner mønster for hvordan fremtiden bør bli. Når kontinuiteten med fortiden er brutt, slik Klag 5 forutsetter, er håpet å gjenopprette tilstanden slik den var før. Når folket leter etter en modell for hvordan fremtiden skal bli, finner det den ved å skue tilbake i tiden. Det hebraiske verbet i andre linjehalvdel (*h-d-š piel*) har betydningsnyansen «å rehabilitere; å restaurere», ikke «å gjøre (fullstendig) ny».

Etter fire alfabetdikt (Klag 1–4) kommer Klag 5 som et alfabetiserende dikt, det vil si at det har like mange strofer som det er bokstaver i det hebraiske alfabetet. Dermed fremstår Klagesangene som helhet som en femfoldig klagens ABC – en *femklagebok*.



## Del III

# Klagesangene i dens ettertid



## KAPITTEL 6

# Klagesangenes nomadiske vandring gjennom historien

Begrepene *resepsjonshistorie*, *fortolkningshistorie* og *virkningshistorie* overlapper hverandre. Ironisk nok har begrepene i seg selv en resepsjons-, fortolknings- og virkningshistorie. I sin enkleste form dreier disse tilnæringene seg om hvordan en tekst (som gjerne inngår i en kulturell eller religiøs kanon) har blitt *mottatt* (resipert), *fortolket*, eller hva og hvordan den har (*be*)*virket* på bestemte steder og tider etter at den ble forfattet. Alt har å gjøre med tekstens etterhistorie. I sin enkle form forutsetter begrepene *resepsjonshistorie*, *fortolkningshistorie* og *virkningshistorie* en grunnfortelling om hva som er forholdet mellom en (kanonisk) tekst og dens etterhistorie. Grunnfortellingen hevder at teksten hadde en opprinnelig form og en opprinnelig kontekst den ble til innenfor, at disse er avgjørende for å forstå teksten, at tekstens etterhistorie skaper én eller flere forståelser som er annerledes enn den opprinnelige, og at historisk-kritisk forskning handler om å finne tilbake til den opprinnelige forståelsen av teksten.

Brennan W. Breed kritiserer grunnfortellingen skissert i avsnittet over.<sup>1</sup> Med brodd mot mye av bibelforskningen som retter søkelys på tekstkritikk og bibeltekstenes opprinnelige kontekst, hevder han at denne forskningen legger opp til en beretning om tekstens forfall. Ifølge Breed baserer mange bibelfaglige metoder seg på et grunnsyn som innebærer at bibelteksten tapte sin paradisiske tilstand i det øyeblikket den forlot sin opprinnelige tilstand. Den opprinnelige tilstanden besto i en bestemt tekstlig form og en bestemt historisk kontekst. I det øyeblikket teksten

---

<sup>1</sup> Brennan W. Breed, *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2014).

forlot tilstanden som en grunntekst som oppsto og hørte hjemme i en bestemt historisk, kulturell eller religiøs setting, mistet den sin paradisiske uskyld. Breed hevder at mange av de bibelfaglige metodene handler om å gjenfinne tekstens opprinnelige form og kontekst. Mange bibelforskere finner tekstens intensjon, målsetting og autoritet i dens opprinnelige form og kontekst. I kontrast til dette fremholder Breed at det er et kunstig skille mellom den opprinnelige teksten og tekstens resepsjonshistorie. Breed hevder det ikke finnes noen opprinnelig tekst. Derimot er det en uklar grense mellom tilblivelse og resepsjon. Dessuten finnes det ingen stabil opprinnelig kontekst – ei heller noe enkeltstående forfatterperspektiv – man kan forankre fortolkningen av teksten i. Viktigere enn spørsmål om hva som var den opprinnelige teksten, hva som var dens opprinnelige kontekst, og hvordan teksten har blitt tolket, er spørsmålet om *hva teksten har vært og er i stand til å gjøre*. Breed bruker begrepet *nomadisk resepsjonshistorie* som en metafor. Man kan se på teksten som en nomade. Den er stadig i bevegelse, og den slår stadig nye røtter. Tekstens nomadiske vandring gir den mange og forskjellige potensial. Et resultat er at enhver lesning av teksten er en aktualisering som er muliggjort av leserens respons overfor potensialene i teksten.

Det er en fare for at Breed heller ut babyen med badevannet. Visst er det sikkert at grensene mellom en teksts tilblivelse og dens resepsjon er uklar. Hva gjelder Klagesangene, ble det i blant annet kapittel 0 (0.10, «Komposisjonshistorie») og flere av de påfølgende kapitlene hevdet at Klag 1 og Klag 4 kanskje ble skrevet som *svar* på den ufiltrerte, rå klagen i Klag 2. Klagesangene 3 ble kanskje føyd til 'ékâ-komposisjonen (Klag 1; 2; 4) som en noe mer *teologisk reflektert respons* på lidelsen. Klagesangene 5 ble kanskje føyd til aller sist for å skape en *femklagebok*. Likevel kommer heller ikke Breeds (postmoderne) tilnærming til problemfeltet tekst og resepsjon bort fra det faktum at en teksts nomadiske vandring har en *begynnelse*.

Uansett har Breed et godt poeng når han vektlegger spørsmålet om hva en tekst er i stand til å gjøre. Dette spørsmålet ligger *under* – eller *over* som en paraply – i den følgende presentasjonen av Klagesangenes nomadiske vandring gjennom historien. Den historien om Klagesangenes nomadiske vandring gjennom historien som dette kapitlet fremstiller,



er på ingen måte fullstendig.<sup>2</sup> Derimot er hensikten å gi noen glimt av hva Klagesangene har vært i stand til å gjøre. Dette kapitlet presenterer utvalgte stasjoner langsmed Klagesangenes nomadiske vandring.

## 6.1 Resepsjonen i Jesajaboken

### a. Henspillinger på Klag 1

Underkapittel 1.4, «Nyorientering gjennom syndserkjennelse basert på deuteronomistisk teologi», viste at det er berøringspunkter mellom deuteronomistisk teologi (blant annet listen med forbannelser i 5 Mos 28) og Klagesangene. Klagesangene 1 er preget av den deuteronomistiske teologiens modell for å forklare årsaken til katastrofen. Ut fra dette perspektivet fremstår Klag 1 som en tekst som forutsetter, er avhengig av og aktivt bruker deuteronomistisk teologi. Lest gjennom tolkningsbrillene til Femte Mosebok har datter Sion brutt pakt med Jahve. For ordens skyld forekommer ikke ordet «pakt» (*bərit*) i Klag 1, men det dukker opp to ganger i den tredje sangen (Klag 3,22.32). Klagesangene 1 tolker en teologisk tradisjon forfatteren kjente til (deuteronomistisk teologi).

På motsatt side av Klagesangene befinner det seg en tekst i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet som *responderer* på påstander fremmet i Klagesangene. Det dreier seg om Jesajaboken, fremfor alt den delen mange bibelforskere omtaler som den andre Jesaja (Jes 40–55).<sup>3</sup> Dette underkapitlet bruker denne betegnelsen om både den hypotetiske forfatteren og Jes 40–55. Den andre Jesaja hadde tilgang til (enten i skriftlig eller muntlig form), brukte, henspilte på og nytolket Klagesangene.

- 
- 2 Lesere som ønsker å lese mer om Klagesangenes resepsjonshistorie, vil finne mye interessant i følgende kilder: Robin A. Parry og Heath A. Thomas, red., *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011); Paul M. Joyce og Diana Lipton, *Lamentations: Through the Centuries*, Wiley-Blackwell Bible Commentaries (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013); og Klaus Koenen, *Die Klagelieder Jeremias: Eine Rezeptionsgeschichte*, BThSt 143 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2013).
- 3 Knut Holter, «Innledning til Jesaja: Introduksjon og kommentarer», i *Studiebibelen: Bibelen i 2011-oversettelse med introduksjoner og kommentarer*, red. Ingvild Røsek et al. (Oslo: Verbum Akademisk, 2019), 606–609; og Jacob Stromberg, *An Introduction to the Study of Isaiah*, T&T Clark Approaches to Biblical Studies (London: T&T Clark, 2011), 27–40.

Den andre Jesaja besvarte spørsmål som Klagesangene reiste, og han korrigerste påstander som Klagesangene ytret.<sup>4</sup>

Flere bibelforskere hevder at det eksisterer en slik forbindelse mellom Klagesangene og den andre Jesaja.<sup>5</sup> Lena-Sofia Tiemeyer løfter frem tre faktorer som må være til stede for å fastslå om man har å gjøre med det hun omtaler som indrebibelske allusjoner.<sup>6</sup> For det første må man fastslå retningen på henspillingen: Hvilken tekst er kilden, og hvilken er teksten som henspiller på den? For det andre må man fastslå at det faktisk er en reell avhengighet mellom de to tekstene, ikke bare at de deler synsvinkel, ordforråd eller tilsvarende. For det tredje må man fastslå at forfatteren av teksten som henspiller på en annen, hadde tilgang til kildeteksten.

Ingen av disse kriteriene er hevet over tvil.<sup>7</sup> Man kan ikke automatisere dem. Derimot forutsetter de at bibelforskeren er delaktig i et hermeneutisk prosjekt. Forskeren må på forhånd ha en arbeidsteori om hvilken tekst som er kilden, og hvilken tekst det er som henspiller på den. Til syvende og sist kan arbeidsteorien aldri bli verifisert ut over enhver tvil. Imidlertid kan arbeidsteorien testes med tanke på dens indre sammenheng (koherens) og sannsynlighet. Man kan peke på flere enkeltforhold som tyder på at den andre Jesaja bevisst brukte Klagesangene, men ingen av enkeltforholdene har noen avgjørende bevisverdi når de står alene. Imidlertid danner de mange enkeltforholdene til sammen et kumulativt

4 I denne forbindelsen må det hurtig legges til at den andre Jesaja henspilte på flere tekster og tradisjoner enn Klagesangene. Blant annet viser Patricia Tull Willey at den andre Jesaja brukte tekster fra den første Jesaja (Jes 1–39), Jeremiaboken, Nahumboken samt flere tekster fra Salmenes bok, blant annet Sal 98, jf. Willey, *Remember the Former Things*, 94–99. Ifølge Christopher R. Seitz sammenfattet den andre Jesaja referansene til den første Jesaja under overskriften «de første ting» (*rišōnôt*), jf. Seitz, *Word without End*, 136.

5 De jeg kjenner til, er følgende (i kronologisk rekkefølge): Max Löhr, «Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder», *ZAW* 14 (1894): 31–50; Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*; Willey, *Remember the Former Things*; Seitz, *Word without End*, 130–149; Sommer, *A Prophet Reads Scripture*, 127–132; Tod Linafelt, *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book* (Chicago, IL: Chicago University Press, 2000); Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back*, 103–119; og Lena-Sofia Tiemeyer, *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55*, *VTSup* 139 (Leiden: Brill, 2010), 347–361. Sistnevnte, som er langt på vei identisk med Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40–55».

6 Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40–55», 55.

7 For en poengtert drøfting av begrepene som betegner ulike typer forhold mellom tekster i Bibelen, se Karl William Weyde, «Inner-Biblical Interpretation: Methodological Reflections on the Relationship between Texts in the Hebrew Bible», *SEÅ* 70 (2005): 287–300.

argument som – i sum – sannsynliggjør at deler av Jesajaboken bevisst henspilte på Klagesangene.

På et overordnet plan gir den andre Jesaja munn og mæle til den aktøren i Klagesangene som er fullstendig taus: Jahve.<sup>8</sup> Den andre Jesaja gir dermed også svar på spørsmål som den lidende datter Sion og det lidende kollektive «vi» stiller i Klagesangene.<sup>9</sup> For eksempel spør det kollektive «vi» i Klag 5 Jahve hvorfor han vil «glemme» (*š-k-ḥ*) og «forkaste» (*‘-z-r*) (Klag 5,20). I Jes 49,14 kommer Jahve med et bortimot ordrett sitat av Klag 5,20, som han deretter utfolder til et frelsesord rettet mot Sion.

Dette forholdet av typen «spørsmål og svar» er definitivt til stede på et kanonisk plan i en kanon som inneholder både Klagesangene og Jesajaboken.<sup>10</sup> Imidlertid kan det være tilfeldig hvilke tekster som inngår i en slik kanon. Det er vi som lesere som legger til grunn en forestilling om at Klagesangene og Jesajaboken er del av en kanon. Det er vi som lesere som oppdager det vi mener er sammenhenger mellom disse to tekstene. I dette tilfellet er det likevel grunn til å anta at denne sammenhengen ikke bare har oppstått i vår leseropplevelse. Derimot er den et resultat av at den andre Jesaja bevisst brukte Klagesangene, slik blant annet sitatet av Klag 5,20 i Jes 49,14 tyder på.

Flere forhold underbygger at sammenfallene mellom Klagesangene og Jes 40–55 er resultat av at den andre Jesaja henspilte på Klagesangene. Jesaja 40–55 består av to hoveddeler: Jes 40–48 og Jes 49–55.<sup>11</sup> Jesaja 40–48 handler om Babel, og om judeerne som er i landflyktighet i Babel. Denne hoveddelen kulminerer med at Jahve oppfordrer judeerne til å dra ut og forlate Babel, fordi han har forløst sin tjener Jakob (Jes 48,20–21). Jesaja 49–55 er derimot opptatt av to karakterer: den kvinnelige Sion og Jahves mannlige tjener. Jesaja 49–55 legger til grunn et geografisk skifte: fra Babel

8 Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back*, 103–119.

9 Eksempelvis peker Tod Linafelt på Klag 5,20–22 (i The Revised Standard Version-oversettelsen ender avsnittet med et spørsmålstegn), som får et svar (med Linafelts ord: «overlever») i Jes 49,14–15, jf. Tod Linafelt, «Surviving Lamentations (One More Time)», i *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, red. Nancy L. Lee og Carleen Mandolee, SBLSymS 43 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2008), 57–63; og National Council of the Churches of Christ in the USA, *The Holy Bible: Revised Standard Version: Containing the Old and New Testaments* (Toronto: Thomas Nelson & Sons, 1952).

10 Heim, «Personification of Jerusalem», 132.

11 Linafelt, *Surviving Lamentations*, 65–68.

til Juda. I tillegg legger Jes 49–55 til grunn et scenario hvor de landflyktige er i ferd med å vende tilbake til landet (jf. utfferdsmotivet i Jes 49,9–11.12). Den andre Jesaja sin fremstilling av den personifiserte Sion og av tjeneren skjer ved hjelp av avsnitt som i tur og orden retter søkelyset på hver av dem (Jes 49,1–13: tjeneren; Jes 49,14–50,3: Sion; Jes 50,5–11: tjeneren; [Jes 50,1–8: Jahve snakker til tilhørerne]; Jes 51,9–52,12: Sion; Jes 52,13–53,12: tjeneren; Jes 54,1–17: Sion). På et overordnet plan minner disse to skikkelsene (Sion og tjeneren) om to fremtredende skikkelser i Klagesangene: Datter Sion, som vi fremfor alt møter i Klag 1–2, og «mannen som så nød» (Klag 3,1).

En rekke tekstlige detaljer i Jes 40–55 tyder hver for seg og til sammen på at forfatteren kjente til og henspilte på Klagesangene. Flere steder i Jes 40–55 virker det som om forfatteren reverserte utsagn, motiver og mønstre han trolig fant i Klagesangene.

### (i) *Datter Babels fall reverserer datter Sions fall* (Klag 1 og Jes 47)

Klagesangene 1 presenterer en scene hvor den personifiserte byen, datter Sion, «prinsessen blant provinsene» (*šārātī bammədînôt*), sitter ensom som «enke» (*ʾalmānā*) (Klag 1,1). Datter Sion så barna sine reise i fangenskap (Klag 1,5–6). Hun erfarte en seksuelt ladd ydmykelse ved at beundrerne så «nakenheten» (*ʿerwā*) hennes (Klag 1,8). Hun erfarte at sverdet gjorde henne barnløs (*š-k-l*) (Klag 1,20).

Den satiriske klagen i Jes 47 gjenbraker scenen fra Klag 1 og overfører den på datter Babel og datter Kaldea (jf. Jes 47,1,5).<sup>12</sup> Sistnevnte anså seg som «dronning over kongeriker» (*gəberet mamlākôt*) (Jes 47,5,7–9). Hun skulle verken være «enke» (*ʾalmānā*) eller oppleve «barnløshet» (*šəkôl*, nominal avledning av roten *š-k-l*) (Jes 47,8). Likevel sier Jahve til datter Babel at «barnløshet og enkestand» (*šəkôl wəʾalmôn*) (Jes 47,9) skal komme over henne. Datter Babels «nakenhet» (*ʿerwā*) (Jes 47,3) blir avdekket. Slik Carleen Mandolfo formulerer det, fungerer Jes 47 som et svar på datter Sions bønn i Klag 1,21–22, om at fiendene hennes må bli behandlet slik

12 Willey, *Remember the Former Things*, 167–170.

som henne selv: «Babylon is feminized, subject to rape and humiliation, widowed and bereaved of her children.»<sup>13</sup>

### (ii) Reversering av barnløshet

Datter Sion erfarte ifølge Klag 1,20 at sverdet gjorde henne barnløs (š-k-l). Denne påstanden viser at Klagesangene kjenner til deuteronomistisk teologi (jf. 5 Mos 32,25). Imidlertid reverserer den andre Jesaja dette i Jes 49,20. Barna som ifølge Klag 1,20 er døde, blir i Jes 49,20 sitert på at de trenger mer plass, for stedet er for trangt:

Enda en gang skal øret ditt høre at barna du fikk i din barnløshet, sier:  
«Dette stedet er for trangt for meg. Gi plass, så jeg kan bo her!» (Jes 49,20 i 2011-oversettelsen)

Det hebraiske uttrykket 2011-oversettelsen gjengir med «barna du fikk i din barnløshet», er *bənê šikkūlājik* (ordrett: «dine barnløsheters barn»). Frasen *šikkūlājik* (nevneform: *šikkūlīm*) forekommer bare her i hele Bibelen, men er åpenbart en avledning av roten š-k-l.<sup>14</sup> Roten š-k-l finner vi også i Klag 1,20, men også omtrent 20 andre steder i Bibelen. Imidlertid inneholder det direkte sitatet av hva «barna du fikk i din barnløshet» sier, setningen *šar-lī hammāqôm* («dette stedet er [for] trangt for meg»). Formuleringen *šar-lī* finner vi til sammen omtrent 13 ganger i Bibelen. Ett av disse stedene er Klag 1,20 (her oversatt til «jeg er i nød»). Jesaja 49,20 er sannsynligvis en reversering av Klag 1,20.

### (iii) Reversering av nød og mangel på trøster

Mens Klag 1 hevder at det ikke er noen «trøster» (*mənaḥem*) for datter Sion (Klag 1,2.9.17.21), er det flere utsagn i Jes 40–55 som hevder at Jahve er Sions trøster.<sup>15</sup> Den andre Jesaja åpner til overmål med en oppfordring om å trøste (Jes 40,1): «Trøst, trøst mitt folk, sier deres Gud.»

Jesaja 49,13 er et eksempel på hvordan den andre Jesaja reverserer beskrivelsene i Klag 1 av nød og mangel på en trøster. Dette verset er

13 Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back*, 107.

14 Linafelt, *Surviving Lamentations*, 76.

15 Carol Newsom, «Response to Norman K. Gottwald, 'Social Class and Ideology in Isaiah 40–55'», *Semeia* 59 (1992): 73–78 (76). Til Klag 1 og Sions «trøster», se også Willey, *Remember the Former Things*, 130–132, 155–158, 188.

en oppfordring rettet mot himmel, jord og fjell om å juble. Årsaken er at Jahve «trøster» (*nīḥam*) sitt folk og er barmhjertig mot «sine hjelpe-løse» (*ʿānijjāw*, nevneform: *ʿānī*). I dette verset kan man høre at forfatteren reverserer Klag 1,9,<sup>16</sup> som hevder at Sion ikke hadde noen «trøster» (*mənaḥem*). I det samme verset bryter Sion selv inn og ber Jahve se hennes «nød» (*ʿōnī*). Vokalene i masoretteksten skiller riktignok mellom *ʿānī* i Jes 49,13 og *ʿōnī* i Klag 1,9, men i konsonantteksten uten vokaltegnene (vokalene ble føyd til først i tidlig middelalder) fremstår det som ett og samme ord, basert på roten *ʿ-n-j*.

Også Jes 51,3 hevder at Jahve «trøster» (*nīḥam*) Sion.<sup>17</sup> Dette verset er blant svarene i Jes 40–55 på påstanden i Klag 1,2.9.17.21 om at det ikke var noen «trøster» for datter Sion.

Ytterligere et eksempel som viser hvordan Jes 40–55 reverserer skildringene av nød og mangel på en trøster i Klag 1, finner man i Jes 51,11–12, som i særdeleshet reverserer Klag 1,2–4.<sup>18</sup> Klagesangene 1,2–4 forteller blant annet at det ikke var noen «trøster» (*mənaḥem*) for datter Sion. Videre hevder disse strofene at Juda reiste landflyktig bort og bosatte seg blant folkene, og at forfølgerne hennes overtok henne (*n-ś-g*). Dessuten er veiene til Sion i «sorg» (*ābel*) fordi det ikke er tilreisende til festene. Derimot forteller Jes 51,11–12 om en ny pilegrimsferd til Sion, der glede og jubel skal overta (*n-ś-g*). «Sorg» (*jāgôn*) og sukk skal flykte. Det er ikke rom for tvil om hvem som skal trøste. Jahve sier: «Jeg, jeg er deres trøster» (*ʿānōkī ʿānōkī hūʾ mənaḥemkem*).

#### (iv) Urene klær og adgang til templet

Ifølge Klag 1,9–10 var kappelikken til datter Sion besudlet av hennes «urenhet» (*tuməʾā*, avledet av *t-m-ʾ*). Hun «sank ned» (*j-r-d*). Fremmede «gikk inn» (*b-w-ʾ*) i «helligdommen» (*miqdāš*, avledet av roten *q-d-š*).

16 Willey, *Remember the Former Things*, 188–192; Linafelt, *Surviving Lamentations*, 74.

17 Newsom, «Response to Norman K. Gottwald», 76. Til Klag 1 og Sions «trøster», se også Willey, *Remember the Former Things*, 130–132, 155–158, 188.

18 Willey, *Remember the Former Things*, 155–158.

Jesaja 52,1–2 reverserer dette.<sup>19</sup> Sion, som ifølge Klag 1,9 sank ned, blir oppfordret til å våkne opp (‘-w-r). Sion personifisert som kvinne blir oppfordret til å ikle seg «finklær» (*bigdê tip’eret*). Ikke bare det: Jahve lover Sion, «den hellige byen» (‘*ir haqqōdeš*»; siste ledd i frasen er avledet av roten *q-d-š*), at verken en uomskåret eller en «uren» (*tāmê*, avledet av roten *t-m-’*) skal komme inn (*b-w-’*) i henne igjen.

## b. Henspillinger på Klag 2

Også når det gjelder Klag 2, kan vi finne forbindelseslinjer til Jesajaboken. Flere eksempler viser at Jes 40–55 kommenterer eller svarer på problemstillinger som Klag 2 reiser.

### (i) *Fiende, mur, hvile, nattlige skrik, nattevakt og vaktmenn (Jes 62,6–8 og Klag 2,17–19)*

Et eksempel er tekstoppassasjene i henholdsvis Klag 2,17–19 og Jes 62,6–8. Disse avsnittene inneholder de samme slående ordene og ordsammensetningene. I tillegg opptrer disse ordene i mer eller mindre motsatt rekkefølge:<sup>20</sup>

... Og han lot fienden [*’ōjēb*] glede seg over deg. ... Måtte hjertet deres rope ut til Adonaj, datter Sions mur [*hōmat*]! La tårer strømme ned som en bekk dag og natt [*jōmām wāljā*]! Måtte du ikke gi deg selv hvile [*lāk ’al-titnī pūgat*]! Måtte øyeeplet ditt ikke tie [*’al-tīdōm bat-’ēnēk*]! Reis deg! Skrik om natten [*ballajlā*], ved innledningen til nattevaktene [*’āšmūrôt*, avledning av roten *š-m-r*]! Øs ut hjertet ditt likt vann fremfor Adonajs ansikt! ... (Klag 2,17–19)

På murene dine [*hōmōtajik*], Jerusalem, har jeg satt vaktmenn [*šōmārīm*, avledning av roten *š-m-r*]. Hele dagen og hele natten [*kol-hajjōm wəkol-hallajlā*], aldri skal de tie. Dere som husker på Jahve, måtte det ikke være ro for dere [*’al-titnū dōmī lō*]! Og måtte dere ikke gi ham ro inntil han grunnfester, inntil han gjør Jerusalem til en loyprisning på jorden. Jahve har sverget ...: «Jeg skal aldri igjen gi kornet ditt til mat for fiendene dine [*lā’ōjēbajik*] ...» (Jes 62,6–8)

<sup>19</sup> Willey, *Remember the Former Things*, 170–171.

<sup>20</sup> Sommer, *A Prophet Reads Scripture*, 127–128.

Ifølge Benjamin Sommer er det i Bibelen bare i Jes 62,6–8 og Klag 2,17–19 man finner dette sammenfallet av ord og ordsammensetninger. Det tyder på at den ene teksten henspiller på den andre.<sup>21</sup> Sommer regner det som sannsynlig at det er Jesajaboken som låner fra Klagesangene, i dette tilfellet Klag 2.

## (ii) *Sammenfallende ordforråd (Klag 2,13–19 og Jes 51,17–22)*

Et annet eksempel Sommer gir på hvordan Jesajaboken henspiller på Klagesangene, finner han i Jes 51,17–22. Denne Jesaja-teksten hevder han henspiller på Klag 2,13.16.19. Vi finner det samme ordforrådet i begge avsnittene:

... Hva skal jeg likne deg med, datter Jerusalem [*jərušāləjim*]? Hva skal jeg sammenlikne deg med og trøste deg med [*wāʾnahāmēk*], jomfru, datter Sion? For like stort som havet er sammenbruddet ditt [*šibrēk*]. Hvem kan lege deg [*mī jirpālāk*]? ... Alle fiendene dine åpnet munnen sin mot deg. ... De sa: «Vi slukte! Ja, dette er dagen vi håpet på! Vi fant [*māsānū*]! Vi så!» ... Reis deg [*qūmī*]! Skrik om natten, ved innledningen til nattevaktene! Øs ut hjertet ditt likt vann fremfor Adonajs ansikt! ... for livet til småbarna dine, de som bukker under [*hāʾtūpīm*] av sult [*bərāʾīb*] på hvert gatehjørne [*bərōš kol-húšôt*]! (Klag 2,13.16.19)

Våkn opp, våkn opp og reis deg [*qūmī*], Jerusalem [*jərušāləjim*]. Du drakk vredens beger fra Jahves hånd. Du drakk, tømte [*māšīt*] ravingens skål, begeret! Det er ingen til å lede henne blant alle de barna hun fødte, ingen til å ta henne i hånden blant alle de barna hun oppdro. Disse to tingene har rammet deg – hvem vil føle med deg [*mī jānūk lāk*]? Vold og sammenbrudd og sult og sverd – hvem? Jeg vil trøste deg [*mī ʾnahāmēk*]. Barna dine besvimte [*ulləpū*] på hvert gatehjørne [*bərōš kol-húšôt*] ... fulle av Jahves vrede, av trusselen fra din gud. Derfor, hør dette, du plagede, du som er full, men ikke av vin: Så sier Jahve ... som irettesetter saken til folket sitt: «Se, jeg har tatt fra hånden din ravingens beger. Min vredes skål, begeret, skal du aldri drikke igjen.» (Jes 51,17–22)

Sommer peker dessuten på en særegenhet i Jes 51,19 han mener er et eksempel på hvordan forfatteren lånte fra Klagesangene (i dette tilfellet Klag 2,13) *uten* å harmonisere grammatiske former i kildeteksten med målttekstens nye kontekst. En oversettelse av Jes 51,19 som ligger tett opp til masoretteksten, kan se ut som det følgende forslaget:

<sup>21</sup> Sommer, *A Prophet Reads Scripture*, 128.



Disse to tingene har rammet deg – hvem vil føle med deg [*mî jānūk lāk*]? Vold og sammenbrudd og sult og sverd – hvem? Jeg vil trøste deg [*mî ānahāmēk*]. (Jes 51,19)

Den hebraiske frasen som her er oversatt med «... – hvem? Jeg vil trøste deg» (*mî ānahāmēk*), er haltende. Den parallelle formuleringen i strofens første linje har et verb i *tredje person* entall (*mî jānūk lāk*, «hvem vil føle med deg?»). Mange oversettelser følger teksten i den store Jesajarullen fra Qumran (1QIsa<sup>a</sup>) og Septuaginta.<sup>22</sup> I 1QIsa<sup>a</sup> og Septuaginta er det trøsteformuleringer der verbet er i *tredje person* entall: «Hvem vil føle med deg? ... Hvem vil trøste deg?» Men hvis vi likevel antar at masoretteksten har bevart en eldre lesning enn Jesaja-rullen fra Qumran, er det mulig at masoretteksten viser at forfatteren av Jes 51,19 «borrowed from his source without harmonizing one of its grammatical forms with its new context».<sup>23</sup> Forfatteren av Jes 51,19 siterte i så fall verbformen i *første person* entall i Klag 2,13:

Hvilket vitnesbyrd om deg skal jeg avgi? Hva skal jeg likne deg med, datter Jerusalem? Hva skal jeg sammenlikne deg med og trøste deg [*mā ... wāānahāmēk*] med, jomfru, datter Sion? ... (Klag 2,13)

### (iii) *Ydmykelsen av datter Sion og datter Babel* (Klag 2,10 og Jes 47,1)

Flere tekster i Klagesangene skildrer ydmykelsen av datter Sion. I Klag 2,10 skjer det gjennom «å sitte på bakken»:

De satt på bakken. De eldste hos datter Sion tiet. De kastet støv på hodet sitt. De kledde seg i sekkestrie. Jerusalems jomfruer bøyde hodet sitt mot bakken. (Klag 2,10)

Jesajaboken fremstiller ydmykelsen av Babel på en nesten identisk måte:

Gå ned og sett deg i støv, jomfru, datter Babel! Sett deg på bakken uten en trone, datter Kaldea! For du skal ikke lenger bli kalt den fine og bortskjemte. ... Sett deg i taushet og gå inn i mørket, datter Kaldea! For du skal ikke lenger bli kalt kongerikenes herskerinne. (Jes 47,1.5)

22 Se bl.a.: NRSV-oversettelsen; 2011-oversettelsen; Willey, *Remember the Former Things*, 164.

23 Sommer, *A Prophet Reads Scripture*, 130.

Patricia Tull Willey viser hvordan hele åpningslinjen i Jes 47,1 er formulert ved hjelp av ord fra Klag 2,10 – med det unntaket at Jes 47,1 har endret navnet på byen.<sup>24</sup> Befalingen «sett deg!» opptrer to ganger i Jes 47,1 som henholdsvis «sett deg i støv!» (*šəbî ‘al-‘āpar*) og «sett deg på bakken» (*šəbî-lā‘āreš*). I Jes 47,5 forekommer befalingen som «sett deg i taushet» (*šəbî dūmām*). Alle disse formuleringene svarer til Klag 2,10: «De satt på bakken [*jēšəbû lā‘āreš*]. De eldste hos datter Sion tiet [*jiddəmû*]. De kastet støv på hodet sitt [*he‘ēlû ‘āpār ‘al-rō‘šām*] ...» Willey påpeker også at syntagmet *j-š-b + lā‘āreš* («å sitte på bakken») forekommer bare to ganger i hele Bibelen: i Klag 2,10 og i Jes 47,1.

#### (iv) *Kannibalisme hos datter Sion og fiendene hennes* (Klag 2,20 og Jes 49,26)

Klagesangene henspiller på tematikken «kannibalisme» i Klag 2,20 (og Klag 4,10). I Klag 2,20 retter datter Sion en hard anklage mot Jahve: «Se, Jahve ...! Skal kvinner spise [*to‘kalnâ*] frukten sin, ferske småbarn?» (Klag 2,20). Jesaja 49,26 lyder på sin side som følger:

Og dine undertrykkere lar jeg spise [*wəha‘ākaltî*] sitt eget kjøtt og bli fulle på sitt eget blod som på vin. Og alle mennesker skal kjenne at jeg er Jahve, din frelser og din forløser, Jakobs mektige. (Jes 49,26)

Jes 49,26 reverserer de grusomme scenene i Klag 2,20 (og 4,10). I nær fremtid er det ikke lenger datter Sion, men hennes fiender som skal spise sitt eget kjøtt.

### c. Henspillinger på Klag 3

Den Jahve som forholder seg taus i Klag 3, tar ordet i Jes 40–55. I Klag 3,57 ber «mannen» om at Jahve må komme nær og si og si «frykt ikke!». I Jes 40–55 kommer Jahve med både ord til trøst (f.eks. Jes 40,1) og forklaringer på *hvorfor* han handlet slik han gjorde (f.eks. Jes 43,27–28; 47,6).

<sup>24</sup> Willey, *Remember the Former Things*, 166–170.

I Jes 40–55 sier Jahve «frykt ikke!» hele ti ganger: Til Sions gledesbud, til Israel eller Jakob, til «folket som har Jahves lov i hjerte», og til «du barnløse» (Jes 40,9; 41,10.13–14; 43,1,5; 44,2.8; 51,7; 54,4).

De omtalte overensstemmelsene mellom Klag 3 og Jes 40–55 er eksempler på hvordan forfatteren av Jes 40–55 henspiller på en allerede foreliggende tekst (Klag 3). I tillegg tyder en rekke andre sammenfall på at forfatteren av Jes 40–55 henspilte på Klag 3 på en bevisst og intendert måte.

Det er likheter i vekslingen mellom Sion og «mannen» i Klagesangene og vekslingen mellom Sion og Jahves tjener i Jes 40–55. I Jes 40–55 finner det sted en gjentakende veksling mellom fremstillinger av en lidende, kvinnelig Sion og en lidende (mannlig) Jahves tjener. Vekslingen i Jes 40–55 tyder på at forfatteren lot seg inspirere av vekslingen mellom Sions og «mannens» lidelser, som han så i Klagesangene under ett.<sup>25</sup> De tekstavsnittene i Jes 40–55 som er vidd Sion spesielt (Jes 49,14–50,3; 51,12–52,12; 54,1–17), fremstiller Sion som kvinne (se f.eks. Jes 49,14; 51,3.11; 52,1–2; 52,7), ved ett tilfelle sågar som «datter Sion» (Jes 52,2), men også som «Jahves folk» (Jes 51,16). Den kvinnelige Sion er i nød og trenger frelse. Tre av de såkalte Jahves tjener-sangene<sup>26</sup> (Jes 49,1–12; 50,4–11; 52,13–53,12) kommer hånd i hånd med Sion-avsnittene omtalt over. Disse tekstavsnittene presenterer Jahves tjener som en mannlig skikkelse (jamfør pronomener og verbformer i den hebraiske teksten, bl.a. Jes 49,3.6; 52,13–14; 53,2–5).

De følgende avsnittene retter oppmerksomheten mot to av Jahves tjener-tekstene (Jes 50,4–11 og Jes 52,13–53,12) samt Klag 3. Willey påviser mange likheter mellom de omtalte Jesaja-tekstene og Klag 3.<sup>27</sup> I likhet med Willey legger drøftingen her til grunn at låneretningen gikk *fra* Klag 3 *til* Jes 50,4–11 og 52,13–53,12.<sup>28</sup> Den herværende presentasjonen skiller seg fra

25 Som i Willey, *Remember the Former Things*, 209–22 og Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40–55», 58–59.

26 Stromberg, *An Introduction to the Study of Isaiah*, 27–40.

27 Willey, *Remember the Former Things*, 209–228.

28 Jill Middlemas argumenterer for det motsatte, og spør om ikke forfatteren av Jes 40–55 (den andre Jesaja) skrev Klag 3. Se Jill Middlemas, «Did Second Isaiah Write Lamentations III?», *VT* 61 (2006): 505–525, jf. Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40–55», 58–59. Etter min vurdering er Middlemas' forslag mindre sannsynlig enn Willeys posisjon. Blant annet slår Middlemas inn åpne dører når hun, som del av argumentasjonsrekken, argumenterer for at Klag 3 har et innhold som tyder på at diktet stammer fra en annen hånd enn resten av sangene i Klagesangene, jf. Middlemas, «Did Second Isaiah Write Lamentations III?», 512, 522.

Willeys ved at den legger til grunn en annerledes forståelse av strukturen i Klag 3. Willey anser tilsynelatende alt i Klag 3 som «mannens» ytringer. Derimot påviste analysen i underkapittel 3.2, «Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg», en dialog i Klag 3 mellom «mannen», den visdomsteologiske stemmen og vi-gruppen. I tillegg er enkelte av Willeys eksempler i Jes 40–55 på gjenbruk av Klag 3 usannsynlige. Likevel er de gjenværende likhetene så statistisk unike at det neppe kan være tvil om at én av tekstene forholder seg til den andre. Vi legger til grunn at Klag 3 er giverteksten, og at Jes 40–55 låntakeren.

Flere forhold tyder på at forfatteren av Jes 40–55 presenterte Jahves tjener i Jes 50,4–11 med inspirasjon fra «mannen» i Klag 3. Den visdomsteologiske stemmen i Klag 3 holder frem idealer for «mannen» hvor ydmykhet er en viktig bestanddel. Det tydeligste eksemplet på «mannens» ideelle ydmykhet finner vi i Klag 3,30:

Måtte han vende kinnene til den som slår ham! Måtte han bli mett av spott!  
(Klag 3,30)

I Bibelen forekommer verbet *n-t-n* («å gi; å overgi», her oversatt til «å vende»), substantivet *lāhî* («kinn»), preposisjonen *lā* («til») og verbet *n-k-h* («å slå») bare i én annen sammenheng utenom Klag 3,30: i Jes 50,6. Jesaja 50,6 inngår i den tredje av de såkalte Jahves tjener-sangene (Jes 50,4–11). Det er verdt å merke seg at Jes 50,6 dessuten bruker substantivet *kālimmôt* (flertall av *kālimmâ*, «vanære; spott»), som man kan forstå som et synonym for substantivet *herpâ* i Klag 3,30:

Ryggen min vendte jeg [*nātattî*; verbrot: *n-t-n*] til dem som slo [*lāmakkim*; verbrot: *n-k-h*], kinnene mine [*lāhāhaj*] til dem som rev av skjegget. Ansiktet mitt skjulte jeg ikke for vanære [*kālimmôt*] og spytt. (Jes 50,6)

Frasen «å vende kinnene til den som slår» forekommer bare i Klag 3,30 og Jes 50,6. Det sannsynlige forholdet mellom disse to versene er at forfatteren av Jesaja 40–55 tok utgangspunkt i formuleringen i Klag 3,30 og utvidet den i Jes 50,6.<sup>29</sup>

Både bergprekenen i Matteusevangeliet (Matt 5,39) og sletteprekenen i Lukasevangeliet (Luk 6,29) inneholder Jesus-ord om det å vende kinnene

<sup>29</sup> Willey, *Remember the Former Things*, 215–219.

til motstanderen. Det er tydelig at dette Jesus-ordet er inspirert av Klag 3,30 og Jes 50,6.

I Klag 3,42 bekjenner vi-gruppen at «vi gjorde opprør» (*ūmārīnū*; verbrot: *m-r-h*). Internt i Klagesangene er den kollektive bekjennelsen sannsynligvis en henspilling på datter Sions bekjennelse i Klag 1 (Klag 1,18: «jeg gjorde opprør», *mārītī*; Klag 1,20: «jeg gjorde sannelig opprør», *mārô mārītī*).

Tjeneren i Jes 50,4–11 hevder at han *ikke* gjorde opprør: «Jeg gjorde ikke opprør» (*lô' mārītī*) (Jes 50,5).

Willey dokumenterer at verbet *m-r-h* («å gjøre opprør») i Bibelen forekommer i første person bare i Klag 3,42 (første person flertall) og i Klag 1,18.20 og Jes 50,5 (første person entall).

Et av «mannens» første utsagn i Klag 3 er at Jahve lot ham «gå i mørke og ikke i lys» (*wajjōlak ḥōšek wəlō'-'ôr*) (Klag 3,2). Jesaja 50,10 sier om Jahves tjener at han «gikk i mørke, og det var ikke noe lys for ham» (*ḥālak ḥāšēkīm wā'ên nōgah lô*). Formuleringen *h-l-k* + *ḥōšek* eller *h-l-k* + *ḥāšēkīm* forekommer bare ett sted i Bibelen utenom Klag 3,2 og Jes 50,10: i Job 29,3.<sup>30</sup> I det sistnevnte verset sier Job – med referanse til livet før han ble utsatt for prøvelsene: «Da skinte lampen hans over hodet mitt, og ved lyset hans gikk jeg i mørket.»

Det er også andre formuleringer i Jes 50,4–11 som sannsynligvis henspiller på Klag 3. Ett eksempel er sammenfallet i bruken av ordene «ører» (*ōzen*) og «å høre» (*š-m-*) i henholdsvis Klag 3,56 og Jes 50,4–5.10. I Klag 3,56 ber «mannen» Jahve om å høre og ikke lukke øret sitt (Klag 3,56). Jesaja 50,4–5 hevder at Jahve vekker *tjenerens* øre hver morgen, og at Jahve åpner *tjenerens* øre. Jesaja 50,10 formaner dem som frykter Jahve, om å høre på røsten til Jahves tjener. Dersom forfatteren av Jes 50,4–11 henspilte på Klag 3,56, foretok han samtidig en kreativ nytolkning. Det er ikke *Jahve* som bønnehører «mannen» ved å åpne øret sitt (jf. Klag 3,56). Derimot gir Jahve *tjeneren* et åpent øre.

Et annet sammenfall som får en tydelig kontur i lys av de nokså entydige henspillingene omtalt over, finner man i Jes 50,8. Willey viser hvordan

30 Formuleringen i Jes 9,1 («Folket som går i mørket, har sett et stort lys») er noe annerledes, etter som preposisjonen *b* («i») står foran *ḥāḥōšek* («mørket»).

dette verset setter ord på bønnene som «mannen» ytret i Klag 3,57–59. I Klag 3,57–59 bønnfaller «mannen» Jahve om å komme nær, føre hans sak og skifte rett for ham. På sin side lyder Jes 50,8 som følger:

Han som frikjenner meg, er nær. Hvem vil føre sak mot meg? La oss stå fram sammen! Hvem er min motpart? La ham tre fram mot meg! (Jes 50,8 i 2011-oversettelsen)

I Klag 3,57 ber «mannen» Jahve om å «komme nær» (*qārabtā*; verbrot: *q-r-b*). I Jes 50,8 hevder tjeneren at han som frikjenner ham, er «kommet nær» (*qārôb*). I Klag 3,58 ber «mannen» Adonaj om å «føre min sak» (*rabtā ... ribê napšî*). I Jes 50,8 etterlyser tjeneren: «Hvem vil føre sak mot meg?» (*mî jārîb 'ittî*). I Klag 3,59 ber «mannen» Jahve: «Skift rettferd for meg!» (*šāpāṭā mišpāṭî*). I Jes 50,8 spør tjeneren: «Hvem er min motpart?» Slik 2011-oversettelsen gjengir *mî-ba'al mišpāṭî*, eller slik som Willey antyder kan være en riktigere oversettelse av den unike frasen *ba'al mišpāṭî*: «Hvem er min rettferds advokat?»<sup>31</sup>

Også Jahves tjener-sangen i Jes 52,13–53,12 inneholder henspillinger på Klag 3. Henspillingene er riktignok ikke så hyppige som tilfellet var i tjenersangen i Jes 50,4–11. Likevel er de så mange og påfallende at det er plausibelt at «mannen» fra Klag 3 var blant forbildene da forfatteren av Jes 52,13–53,13 skapte den litterære karakteren Jahves tjener.

Den visdomsteologiske stemmen i Klag 3 fremholder det som et ideal for «mannen» at han sitter alene og forholder seg taus (Klag 3,28). «Mannen» vender kinnet til den som «slår» (*n-k-h*) ham (Klag 3,30). Han blir «plagd» (*'-n-h*) av Adonaj (Klag 3,33). Den visdomsteologiske stemmen bruker i den samme konteksten verbet «å knuse» (*d-k-'*) (Klag 3,34).

Ifølge tjenersangen i Jes 52,13–53,12 «slår» (*n-k-h*) Elohim tjeneren (Jes 53,4). Tjeneren åpner ikke munnen – og underforstått *tier* han – når han blir «plagd» (*'-n-h*) og ført bort (Jes 53,4.7). Tjeneren ble «knust» for syndene våre (*d-k-'*) (Jes 53,5.10). Willey peker i denne forbindelsen på at sammenstillingen av verbene «å plage» (*'-n-h*) og «å knuse» (*d-k-'*), som vi finner i henholdsvis Klag 3,33–34 og Jes 53,4–5, er sjelden i Bibelen.<sup>32</sup> Utenom de to omtalte kontekstene dukker de to verbene opp bare ett

31 Willey, *Remember the Former Things*, 212 note 7, og 217 note 13.

32 Willey, *Remember the Former Things*, 219.

annet sted i én og samme kontekst (i Sal 94,5, med fiendene av Jahves folk som subjekt). Dessuten er både «mannen» og Jahves tjener «avskåret» (*g-z-r*) (Klag 3,54; Jes 53,8: «han ble avskåret fra de levendes land») og begravet (Klag 3,53,55: i en brønn; Jes 53,9: i en grav). I Klag 3 er Jahve «mannens» «del» (*heleq*). I Jes 53,12 «gir» Jahve tjeneren en «del», som tjeneren «deler» med de mektige (*h-l-q*).

Oppsummert er det grunn til å anta at forfatteren av Jes 40–55 henspilte på og gjenbrakte Klagesangenes beskrivelser av «mannen» og datter Sion. Både «mannen» og datter Sion representerte det folket som levde i skyggen av katastrofen. Den andre Jesaja strukturerte deler av Jes 40–55 som en veksling mellom tekstavsnitt om den kvinnelige Sion og den mannlige Jahves tjener. Dessuten er det grunn til å tro at «mannen» fra Klag 3 var blant mønstrene som forfatteren av Jes 40–55 modellerte Jahves tjener etter.

Det er ikke noe én-til-én-forhold mellom Klagesangene og Jes 40–55. Derimot fremstår Jes 40–55 som en form for kreativ eksegese. Willey bruker betegnelsen «the recollection of previous texts» («erindringen av eldre tekster») for å betegne hva forfatteren av Jes 40–55 gjør. Den aktiviteten forfatteren av Jes 40–55 bedrev, inneholdt en god slump kreativitet. Til en viss grad er det mulig å påvise hvilke «previous texts» forfatteren av Jes 40–55 gjenbrakte. Samtidig gir ikke «de tidligere tekstene» nødvendigvis *alle* nødvendige forutsetninger for å fortolke den *nye* (kon)teksten de har blitt del av. Man bør tolke den nye teksten (Jes 40–55) på dens egne premisser. Likevel gir i dette tilfellet «de tidligere tekstene» (hvorav Klagesangene er en viktig bestanddel) noen viktige føringer. For Jesajabokens vedkommende kan en slik føring være at vi bør unngå å skille ut de såkalte Jahves tjener-sangene fra den litterære sammenhengen de er del av. Tekstavsnittene om Jahves tjener<sup>33</sup> er integrerte deler av Jes 40–55, og Jahves tjener opptrer i et samspill med Sion.

## d. Henspillinger på Klag 4

Forfatteren av Jes 40–55 henspilte også på Klag 4.

---

33 Stromberg, *An Introduction to the Study of Isaiah*, 33–35.

(i) *Kannibalisme hos datter Sion og fiendene hennes*  
(Klag 4,10 og Jes 49,26)

Tidligere i dette kapitlet ble det vist at både Klag 2,20 og Klag 4,10 tematiserer kannibalisme hos Sion. Drøftingen av hvordan Jesajaboken henspiller på Klag 2, viste at Jes 49,26 reverserer de grusomme scenene som Klag 2,20 og Klag 4,10 skildrer. Ifølge Jes 49,26 er det ikke datter Sion, men hennes fiender som skal spise sitt eget kjøtt. Det er sannsynlig at Jes 49,26 er ment som en reversering av de grusomme scenene i Klag 4,10 (og 2,20). I nær fremtid er det ikke lenger datter Sion, men hennes fiender som skal spise sitt eget kjøtt.

(ii) *Vredens beger (Klag 4,21 og Jes 51,17.21–23)*

Den fjerde sangen slutter med en bønn om at «begeret» (*kôš*) må komme til datter Edom, og at «han» må straffe og avdekke syndene hennes. Utsagnet opptrer i sammenheng med en bønn om at straffen til datter Sion må bli fullbyrdet, og at «han» ikke skal sende henne i landflyktighet igjen.

En tolkning av bønnen i Klag 4,21 om at «begeret» også må komme til datter Edom, er at det *allerede* har vært hos hennes antipode, datter Sion. Vevd inn i bønnen om at «begeret» må komme «også til deg» (*gam-‘äl-jaik*), ligger erfaringen med at datter Sion *allerede* har opplevd å bli beruset og avkledd.

Det scenarioet den andre Jesaja forutsetter, er at datter Sion allerede har hatt besøkt av begeret, blitt full og blottlagt. Et profetord rettet direkte til et personifisert Jerusalem sier:

Våkn opp, våkn opp og reis deg, Jerusalem. Du drakk vredens beger fra Jahves hånd. Du drakk, tømte ravingens skål, begeret! (Jes 51,17)

Jesaja 51,17 knytter an til tanken om Jahves beger. Forfatteren kjente denne forestillingen fra Klag 4,21 (og 4,11).<sup>34</sup> Profetordet peker ut Jahve som den

34 Willey, *Remember the Former Things*, 160–165; Lena-Sofia Tiemeyer, «Geography and Textual Allusions: Interpreting Isaiah xl-lv and Lamentations as Judahite Texts», *VT* 57 (2007): 367–385 (380–382); Tiemeyer, «Isaiah 40–55 and Lamentations», 356–357; og Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40–55», 58.



som lot Sion drikke det. I tillegg tydeliggjør Jesaja-verset *hva* slags beger det er tale om: «vredens beger».

Også Jes 51,21–23 knytter an til det scenarioet som Klag 4,21 skisserer. Jahve taler i Jes 51,21–23 direkte til en kvinne (datter Sion) som er «full [š-k-r], men ikke av vin» (Jes 51,21):<sup>35</sup>

Se, jeg har tatt fra hånden din ravingens beger. Min vredes skål, begeret, skal du aldri drikke igjen. (Jes 51,22)

Det påfølgende verset Jes 51,23 sier (sammenliknbart med tankegangen i Klag 4,21): «Jeg plasserer det i hånden til dem som plaget deg ...» (Jes 51,23).

### (iii) Barna på hvert gatehjørne (Klag 4,1–2 og Jes 51,20)

Klag 4,1 bruker uttrykket «på hvert gatehjørne» (*bərōš kōl-ḥūšôt*) om stedet der «hellige steiner» (Sions barn) ble spredt omkring. Det hebraiske uttrykket forekommer bare fire ganger i Bibelen (Jes 51,20; Nah 3,10; Klag 2,19; 4,1). Jesaja 51,20 hevder at «barna dine besvimer, de ligger på hvert gatehjørne ... de er fulle av Jahves harme, din guds trussel». Forfatteren hentet sannsynligvis uttrykket «på hvert gatehjørne» fra Klagesangene (Klag 2,19; 4,1).

Tilsvarende hentet forfatteren av Jes 40–55 også «vredens beger»-motivet fra Klagesangene (se avsnittet over om vredens beger i Klag 4,21 og Jes 51,17,21–23).<sup>36</sup> Jesaja 51,20 henger «bjellen på katten» ved å fortelle i klartekst at det er *Jahves* harme som var årsaken til at barna lå på hvert gatehjørne. Selv Klag 2,19 – et dikt som ellers er direkte i sine anklager mot Jahve – beskriver barnas skjebne som en «collateral damage», det vil si en utilsiktet skade. Derimot peker Jes 51,20 på «Jahves harme» (*ḥāmat JHWH*) og «din guds trussel» (*ga'arat 'ēlohājīk*). Graden av overilt voldsbruk overfor barna fra Jahves side fremtrer enda klarere når man ser hvordan mange skapelsestekster bruker den hebraiske verbrotten *g-ʿ-r* («å true») og substantivet *gə'ārâ* («trussel»). Flere tekster i Bibelen skildrer

35 Forfatteren av Jes 40–55 henspilte ikke bare på Klagesangene. I tilfellet Jes 51,21–22 fant han forelegget sitt i Jes 29,9–10, jf. Sommer, *A Prophet Reads Scripture*, 99.

36 Willey, *Remember the Former Things*, 164; Sommer, *A Prophet Reads Scripture*, 129; Tiemeyer, «Geography and Textual Allusions», 380–382; Tiemeyer, «Isaiah 40–55 and Lamentations», 357; og Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40–55», 58.

hvordan Jahve truer kaoskrefter (f.eks. Jes 50,2; 66,15; Sal 18,16 [tilsvarer 2 Sam 22,16]; 104,7; 106,9; Job 26,11). I Jes 51,20 er det «barna ... på hvert gatehjørne» som får lide på grunn av Jahves «trussel».

**(iv) Fra uren, urørlig, flyktende og omflakkende til ren, pen og på vandring under Jahves beskyttelse (Klag 4,14-15 og Jes 52,1.11-12)**

Klag 4,14-15 hevder at «de» (de urettferdige – eller profetene og prestene?) «vandret omkring» i gatene, «urene» ( $g^{-2}l$ ) «på grunn av blodet». Man kan ikke «berøre» eller «røre ved» ( $n-g^{-4}$ ) «klærne» deres (hebraisk substantiv: *lābūš*). Dessuten hevder de to strofene at en ikke-bestemt gruppe folk (trolig innbyggere i landene omkring Juda, jf. Klag 4,15b) avskydde dem og ropte «snu!» ( $s-w-r$ ), «urent!» (*tāmē*) og «ikke rør!» (nektelse og  $n-g^{-4}$ ). «De» utgjorde en avskydd pariagruppe som «flyktet» ( $n-w-s$ ) og «flakket omkring» ( $n-w^{-}$ ). Sions antagonister sier: «De får ikke fortsette å bo som gjester!» (*lō' jōsîpū lāgûr*).

Jesaja 52,1.11-12 gjenbruker og reverserer Klag 4,14-15.<sup>37</sup> Jesaja 52,1 henvender seg til en kvinnelig Sion. Hun blir oppfordret til å våkne opp og «kle seg» ( $l-b-š$ ) i kraft og finklær. Begrunnelsen som Jes 52,1 gir, er at en uomskåret eller uren aldri mer skal komme inn i henne:

Våkn opp, våkn opp og kle deg i kraft, Sion! Kle deg i finklær, Jerusalem, hellige by! For aldri mer skal en uomskåren eller uren komme inn i deg. (Jes 52,1 i 2011-oversettelsen)

Jes 52,11-12 henvender seg til et kollektiv. Etter innholdet å dømme er det tale om det folket som er assosiert med Sion. Dette kollektivet blir ved hjelp av verb i imperativ oppfordret til å snu:

Snu! Snu! Gå ut derfra! Rør ikke noe urent! Gå ut fra henne, gjør dere rene, dere som bærer Jahves kar! For dere skal ikke gå ut i hast, og dere skal ikke flykte. For Jahve går foran dere, og Israels gud danner baktroppen deres. (Jes 52,11-12)

37 Willey, *Remember the Former Things*, 125-130, jf. 12, 116, 125-130; Sommer, *A Prophet Reads Scripture*, 271-272 note 55; Seitz, *Word without End*, 145-146; Tiemeyer, «Geography and Textual Allusions», 384-385; Tiemeyer, «Isaiah 40-55 and Lamentations», 359-360; og Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40-55», 58.

I Jes 51,1.11–12 er det Sions folk som blir oppfordret til å «snu» (*s-w-r*) og ikke «berøre» (*n-g-ʿ*) noe «urent» (*tāmē*). Sions folk skal *ikke* gå «i hast» (*bəhipāzôn*), underforstått i *motsetning* til hvordan israel folket gikk ut av Egypt «i hast». Det hebraiske ordet *hipāzôn* («hast») forekommer bare tre ganger i Bibelen: I forbindelse med fortellingen om utferden fra Egypt (2 Mos 12,11; 5 Mos 16,3) og med den nye utferden som Jes 52,12 varsler om. Jesaja 52,12 fortsetter med å fastslå at «dere skal ikke flykte» (*bimnūsā lōʾ tēlākūn*; ordrett: «dere skal ikke gå i flukt»). Det hebraiske substantivet *mānūsā* («flukt») som Jes 52,12 bruker, er avledet av verbrotten *n-w-s* («å flykte»). Strengt tatt bruker Klag 4,15 det hebraiske verbet *n-w-š*, et verb som bare forekommer i dette verset, men som likevel har den samme betydningen som verbrotten *n-w-s*. Fordi den omtalte Jesaja-teksten for øvrig henspiller på – og reverserer – Klag 4,14–15, kan vi likevel forstå *mānūsā* («flukt») i Jes 52,12 som en henspilling på verbet *n-w-š* i Klag 4,15. I Jesaja-teksten skal den nye, varslede utferden skje under Jahves beskyttelse.

**(v) Utkikkerne holder ikke lenger utkikk fånyttes, men ser  
Jahve vende tilbake til Sion (Klag 4,17 og Jes 52,8)**

Dette kapitlet viste tidligere at vi-gruppen klager i Klag 4,17 over å ha speidet etter «vår unnsetning», men til ingen nytte. Klagesangene 4,17 henspiller sannsynligvis på Klag 2,11. Den hebraiske formuleringen i Klag 4,17 som ligger bak oversettelsen «[s]tadig sluknet øynene våre», inneholder de samme elementene som formuleringen i Klag 2,11, om at øynene sluknet (substantivet *ʾajin*, «øye» + verbet *k-l-h*, «å fullføre»).

Jesaja 52,8 spiller på den hebraiske formuleringen i Klag 2,11 og Klag 4,17. Jesaja-verset oppfordrer en kvinnelig Sion til å være oppmerksom på at «vaktmennene dine» roper og jubler, for de «ser med egne øyne» at Jahve vender tilbake til Sion.<sup>38</sup> Det hebraiske ordet «vaktmann» (*šōpê*; ordrett: «en som holder utkikk») er avledet av roten *š-p-h*, «å holde utkikk». Både Klag 2,11 og Klag 4,17 bruker denne roten. Til overmål bruker Klag 4,17 roten to ganger: i substantivet *šippijjā* («utkikk; vakttårn; observasjonspost») og i verbet *šippînū* («vi holdt utkikk»). I motsetning til hva tilfellet

38 Willey, *Remember the Former Things*, 128–129.

var i Klag 2,20 og Klag 4,17, er vaktmennenes øyne i Jes 52,8 *ikke* sluknet. De ser «med egne øyne» (*'ajin bə'ajin*; ordrett: «øye i øye») at Jahve vender tilbake til Sion.

**(vi) De hellige, men utøste steinene blir en verdifull grunnmur (Klag 4,1-2 og Jes 54,11-13)**

Når man har etablert at Jes 40–55 ved flere anledninger henspiller på Klagesangene, er man også i stand til å gjenkjenne henspillingen av vagere karakter. Willey påviser såkalte ekkoer av Klag 4 i Jes 54,11–13, det vil si vagere, men like fullt forfatterintenderte henspillingen.<sup>39</sup> Klagesangene 4,1–2 omtaler «hellige steiner» (*'abnê-qōdeš*) som ble spredt omkring på hvert gatehjørne, og «Sions barn» (*bənê šijjôn*) som ble regnet som «forgjengelig hverdagskeramikk». Lenger ut i Klag 4 opptrer bilder som involverer edelsteiner. Klagesangene 4,7 sier metaforisk at fyrstenes kropp var «safir» (*sappîr*), underforstått før katastrofen (Klag 4,8). Sentrale elementer i byens arkitektur ble ødelagt. Jahves flammede ild fortærte «grunnmurene hennes» (*jəsôdôtêhā*) (Klag 4,11), og «Jerusalems porter» (*šā'ârê jərušālāim*) (Klag 4,12) kunne ikke holde fienden unna.

Sannsynligvis er det ordene fra Klag 4 omtalt over, som Jes 54,11–13 gir et ekko av. Profetordet henvender seg direkte til Sion, personifisert som en kvinne uten hjelpere og trøster. Jahve forteller henne at han er i ferd med å legge «din grunnvoll med edelsteiner» (*bappūk 'ābānajik*) og «dine grunnmurer med safir» (Jes 54,11).<sup>40</sup> Jesaja 54,12 fortsetter å liste opp hvilke edelsteiner Jahve vil bruke i byggingen av en ny versjon av Sion. Blant annet vil han gjøre «portene dine» (*šā'ārajik*) «til flammende steiner» (*'abnê 'eqdāḥ*; i 2011-oversettelsen: «krystaller») og «hele grensen [om en bymur: ringmuren] din til steiner til å ha glede i» (*kōl-gəbūlēk lə'abnê-ḥēpeš*; i 2011-oversettelsen: «hele ringmuren av kostbare steiner»). Jesaja 54,13 nevner Sions barn (jf. Klag 4,2) to ganger: «[A]lle barna dine»

39 Willey, *Remember the Former Things*, 239–241; jf. Seitz, *Word without End*, 147.

40 Slik ifølge den hebraiske teksten i den store Jesaja-rullen fra Qumran, 1QIsa<sup>a</sup>: *wjsodotjk bspjrm*. Masoretteksten har verbet *j-s-d* («å grunnlegge») der 1QIsa<sup>a</sup> har flertallsformen av substantivet *jəsôd* («grunnmur»): *wisadtik bassappîrim*, «og jeg skal grunnlegge deg med safirer» (i 2011-oversettelsen: «jeg ... legger grunnmuren din med safirer»).

(*wəḵōl-bānājik*) skal læres opp av Jahve, og «barna dine» (i masoretteksten: *bānājik*<sup>41</sup>) skal erfare stor fred.

## e. Henspillinger på Klag 5

I likhet med Klag 1–4 inneholder også Klag 5 temaer, spørsmål og formuleringer som forfatteren av Jes 40–55 henspiller på, reverserer, parafraiserer eller besvarer.

### (i) «Din enkestands vanære skal du ikke lenger huske» (Klag 5,3 og Jes 54,3–4)

Folket som fører ordet i Klag 5, åpner diktet med en bønn til Jahve om at han må huske hva som skjedde med det, og se vanæren (Klag 5,1). Det første forholdet folket spesifiserer, er at «arvejorden» (*naḥālā*) og «husene» ble overtatt av «fremmede» (*zārīm*) og «utlendinger» (*noḥrīm*) (Klag 5,2). Klagesangene 5,3 følger opp med ytterligere eksempler på forhold sammenfattet under stikkordet «vanære» (*herpā*) (Klag 5,1). Vi-grupper klager i Klag 5,3 over tap av far, og over at mødrene ble lik «enker» (*almānôt*).

Profetordet i Jes 54 henspiller på åpningsstrofene i Klag 5.<sup>42</sup> Tapet folket led ifølge Klag 5,1–3, skal Sion (personifisert som kvinne) få erstattet. Ifølge Jes 54,3 skal Sion og hennes etterkommere bre seg om «til høyre og venstre», drive ut folkeslag og bosette seg i ødelagte byer. Sion skal «glemme» (*š-k-h*) sin «ungdoms skam» (*bošet 'ālūmīm*) og skal ikke lenger «huske» (*z-k-r*) sin «enkestands vanære» (*herpat 'almānūt*). Dessuten henspiller kanskje Jes 54,17 på hvordan Klag 5,2 bruker begrepet «arvejorden» (*naḥālā*). Jesaja 54,17 omtaler Jahves nær forestående handlinger for å redde Sion som «arven» (*naḥālā*) Jahves tjenere skal få.

Dessuten lar Jes 54,5 Jahve opptre som Sions ektemann. Grammatisk sett skjer det ved hjelp av partisippformen av verbet *b-ʿ-l* («å ta som hustru»). Selv om dette ordet ikke har noe én-til-én-motpart i Klag 5, er bildet av Jahve som ektemann kanskje en reversering av enkestanden til «våre mødre» som Klag 5,3 omtaler.

41 Den store Jesaja-rullen fra Qumran (1QIsa<sup>a</sup>) har en hebraisk tekst som gir en annen oversettelse: *wrb šlm bwnjkj*, «Og stor fred bygger jeg for deg».

42 Willey, *Remember the Former Things*, 236.

**(ii) Fra dyrekjøpt vann til gratis vin og melk  
(Klag 5,4 og Jes 55,1–2)**

Et annet forhold folket presenterer under overskriften «det som skjedde med oss» og «vår vanære» (Klag 5,1), er knyttet til brist i forsyningen av basisvarer. Vi-gruppen hevder ifølge Klag 5,4 at den måtte betale for «(drikke)vannet» (*majim*) med «sølv» (*kesep*) og skaffe «veden» (*ēšim*) mot «vederlag» (*məhîr*). Den påfølgende strofen i Klag 5,5 formidler at «vi ble utslitt» (*j-g-*). Ifølge Klag 5,9–10 henter folket «brød» (*lehem*, «brød; mat») i ødemarken og lider av sult.

Jesaja 55,1–2 henspiller på disse forholdene.<sup>43</sup> Jahve kaller enhver som er tørst, til å komme «til vannet» (*lammajim*), og den som er «uten sølv» (*’ên-lô kesep*), til å komme, kjøpe og ete (Jes 55,1). Han oppfordrer dem til å kjøpe vin og melk «uten sølv» (*bəlō<sup>2</sup>-kesep*) og «uten vederlag» (*bəlō<sup>2</sup> məhîr*) (Jes 55,1). Jahve spør retorisk: «Hvorfor veier dere opp sølv for ikke-brød og slitet deres for ikke-metting?» (Jes 55,2; i 2011-oversettelsen: «Hvorfor bruke penger på det som ikke er brød, og arbeid på det som ikke metter?»).

**(iii) Snubling og utslitthet (Klag 5,5.13 og Jes 40,28–31)**

Jesaja 55,2 (omtalt over) bruker det hebraiske substantivet *jəgîa<sup>‘</sup>* («slit»; i 2011-oversettelsen: «arbeid»). Ordet forekommer sjelden i Den hebraiske bibelen (16 ganger). Det er avledet av verbroten *j-g-* («å være utslitt»). Klagesangene 5,5 bruker verbet *j-g-* (i formen *jāgā<sup>‘</sup>nû*, «vi ble utslitt») som et av eksemplene på de forholdene Klag 5,1 sammenfatter under folkets «vanære». Verbet *j-g-* forekommer til sammen 26 ganger i Den hebraiske bibelen, hvorav ni ganger i Jes 40–55 (Jes 40,28.30.31; 43,22.23.24; 47,12.15; 49,4) og tre ganger i Jes 56–66 (Jes 57,10; 62,8; 65,23). Man må vurdere en eventuell sammenheng mellom verbet *j-g-* i Klag 5,5 og substantivet *jəgîa<sup>‘</sup>* i Jes 55,2 i lys av hvor relativt hyppig verbroten forekommer i Jes 40–55 som helhet. Det som likevel taler for at Jes 55,2 er en henspilling på nettopp Klag 5,5, er at Jes 55,1–2 inneholder flere henspillinger på nærkonteksten til Klag 5,5 i tillegg til sammenfallet mellom verbet *j-g-* og substantivet

<sup>43</sup> Willey, *Remember the Former Things*, 237.

*jəgía'*.<sup>44</sup> Willey peker dessuten på hvordan Jesajaboken gjenbraker og reverserer formuleringer i Klag 5,5.13.<sup>45</sup> I Klag 5,5 klager folket: «Vi ble utslitt. Hvile ble ikke unt oss» (*jāga'nú lō' hūnah-lānū*). Klagesangene 5,13 hevder: «Unge menn malte med håndkvernen og gutter snublet omkring med ved» (*baḥūrīm təḥōn nāsā'ū ūnə'ārīm bā'ēs kāšālū*).

Jes 40,28 reverserer utsagnene fra Klagesangene med å hevde at Jahve «blir ikke sliten» (*lō' jīgā'*). De påfølgende versene Jes 40,30–31 viser enda tydeligere forbindelser til Klag 5,5.13:

*wəji'āpū nə'ārīm wəjigā'ū ūbaḥūrīm kāšōl jikkāšēlū*  
*wəqōjē JHWH jaḥālīpū kōaḥ ja'ālū `eber kannəšārīm jārūšū wəlō' jīgā'ū jēləkū*  
*wəlō' jī'āpū*

Gutter blir trøtte og utslitt. Og unge menn snubler og snubler.

Men de som venter på Jahve, fornyer kraften. De løfter vingene som ørnene. De løper, men blir ikke utslitt. De går, men blir ikke trøtte. (Jes 40,30–31)

Willey viser at «gutter» (*nə'ārīm*) og «unge menn» (*baḥūrīm*) er grammatisk subjekt for verbet «å snuble» (*k-š-l*) kun i Klag 5,13 og Jes 40,30 i Bibelen. I tillegg forekommer sammenstillingen av substantivene *nə'ārīm* og *baḥūrīm* bare fem ganger i Bibelen (Jes 40,30; Jer 51,22; Sal 148,12; Klag 2,21; 5,13). Dermed er det sannsynlig at Jes 40,30–31 henspiller på Klagesangene.

#### (iv) *Jahve glemmer og forkaster ikke* *(Klag 5,20 og Jes 49,14–15)*

Folkets klage og anklage mot Jahve kommer til orde i form av et direkte spørsmål i den tredje siste strofen i den femte sangen:

*lāmmā lāneṣaḥ tiškātēnū tā'azbēnū lə'orek jāmīm*  
 Hvorfor vil du glemme oss for alltid, forkaste oss så lang dagen er? (Klag 5,20)

Folket fortsetter i Klag 5,21 med å be Jahve om omvendelse. Det tydeligste eksemplet på hvordan Jesajaboken gir svar på spørsmål som Klagesangene

44 Willey, *Remember the Former Things*, 237, omtaler ikke sammenfallet mellom *jəgía'* i Jes 55,2 og verbet *j-g-* i Klag 5,5. Imidlertid svarer sammenfallet jeg identifiserer, overens med argumentasjonsrekken hennes.

45 Willey, *Remember the Former Things*, 238 note 4.

stiller, finner vi i Jes 49,14.<sup>46</sup> Klag 5,20 fremstiller anklagen som et spørsmål vi-gruppen stiller Jahve. Jesaja 49,14 parafraserer på sin side Klag 5,20. I motsetning til spørsmålsformen i Klag 5,20 fremstiller Jes 49,14 utsagnet som en påstand. Dessuten legger Jes 49,14 utsagnet i munnen på Sion personifisert som en kvinne:

*watōmer šijjôn ʾazābani JHWH wādōnāj šəkēhāni*

Sion sier: «Jahve har forkastet meg, og Adonaj har glemt meg.» (Jes 49,14)

Jesajaboken bruker parafrasen i Jes 49,14 av folkets klagespørsmål i Klag 5,20 som basis for et frelsesord talt til Sion. Jahve stadfester sin omsorg for henne (Jes 49,14–21). Han spør retorisk om en kvinne kan glemme sitt diende barn, eller holde tilbake omsorg for barn hun har født. Jahve fortsetter med å hevde at mødrene kan glemme, «men jeg vil ikke glemme» (Jes 49,15). Sion blir tilsagt løfter om at de som ødela henne, skal reise bort, at hun skal bli gjenoppbygd, og at hennes barn skal bebo landet (Jes 49,17).

## 6.2 Resepsjonen i håndskrifter fra antikken

Fra et materielt ståsted er de eldste kildene som fremstiller Klagesangene som ett sammenhengende litterært verk, manuskripter fra 300- og 400-tallet e.Kr. Disse håndskriftene inneholder oversettelser av Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet til gresk. De inngår i kodekser, det vil si *bøker* bundet inn mellom permer, kjent under navn som *Codex Vaticanus*, *Codex Sinaiticus* og *Codex Alexandrinus*. Kodeksene ble til i en kristen kontekst. Den greske oversettelsen er likevel av jødisk opprinnelse. Trolig ble oversettelsene til i Alexandria i de siste århundrene f.Kr.<sup>47</sup> Den greske oversettelsen i disse manuskriptene blir omtalt som Septuaginta. Det var også andre greske oversettelser av de hebraiske skriftene i omløp i de første århundrene e.Kr. Symmachus' oversettelse

46 Willey, *Remember the Former Things*, 233–236; Linafelt, *Surviving Lamentations*, 72–73; Tiemeyer, *For the Comfort of Zion*, 353–354; og Tiemeyer, «Lamentations in Isaiah 40–55», 57.

47 Jennifer M. Dines, *The Septuagint*, *Understanding the Bible and Its World* (London: T&T Clark, 2004), 6–7; Wolfgang Kraus, Martin Karrer og Eberhard Bons, red., *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, x; og Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 31–43.



stammer fra slutten av 100-tallet e.Kr., Aquilas oversettelse fra cirka 125 e.Kr., mens Lukians oversettelse stammer fra slutten av 200-tallet e.Kr. I Klagesangenes tilfelle har vi bare indirekte kjennskap til oversettelsene av henholdsvis Symmachus, Aquila og Lukian gjennom sitater i andre kilder fra antikken.<sup>48</sup>

De eldste manuskriptene med syrisk oversettelse av Klagesangene stammer fra det sjette eller syvende århundre e.Kr.<sup>49</sup> De eldste manuskriptene med latinsk oversettelse av Klagesangene (i dette tilfellet den såkalte *Vetus Latina*, «Den gammellatinske bibelen») stammer fra det sjette århundre.<sup>50</sup> De eldste håndskriftene med jødisk oversettelse til arameisk (Targum Lamentations) stammer fra 1200-tallet e.Kr., selv om selve oversettelsen temmelig sikkert ble foretatt tidligere.<sup>51</sup>

Septuaginta-teksten til Klagesangene har en bokoverskrift som *mangler* en parallell i masoretteksten, slik den er belagt i Leningradkodeksen fra 1008 e.Kr.: «Og det skjedde etter at Israel var tatt til fange og Jerusalem lagt øde, at Jeremia satt gråtende og klagde denne klagesangen over Jerusalem. Og han sa: ...» Overskriften knytter Klagesangene til profeten Jeremia. Uttrykksmåten i den greske teksten tyder på at oversetterne oversatte fra en hebraisk kildetekst. Formuleringen *kai egéneto* ... («og det skjedde ...») er en gresk ord-til-ord-oversettelse av den lille hebraiske setningen *wajhî* («og det skjedde»). Setningen *wajhî* åpner ofte bibelhebraiske fortellinger. Det har blitt foretatt rekonstruksjoner av hvordan den hebraiske kildeteksten for Septuaginta kanskje så ut.<sup>52</sup> I tillegg til bokoverskriften er det også andre forhold i den greske teksten som tilsier at Septuaginta er en *oversettelse* av et hebraisk forelegg. Den hebraiske kildeteksten som Septuaginta ser ut til å ha blitt oversatt fra, likner på konsonantteksten i masoretteksten, det vil si «skjeletteksten» *med* de hebraiske konsonantene og *uten* vokaltegnene. Oversetterne bak Septuaginta-versjonen av Klagesangene fulgte sin hebraiske kildetekst så tett at den greske oversettelsen blir regnet som klosset, uelegant og

48 Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 43–45.

49 Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 52.

50 Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 53.

51 Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 45–52, jf. Brady, «Targum Lamentations».

52 Salters, *Lamentations*, 21.

til tider uforståelig, vurdert ut fra reglene for gresk grammatikk, setningsoppbygning og vokabular. Det var en «eigenartiges Erlebnis» («merkkelig opplevelse») for greske lesere i antikken å lese Septuaginta-versjonen av Klagesangene dersom de ikke var fortrolig med den hebraiske kildeteksten.<sup>53</sup>

Selv om de eldste materielle beleggene for Septuaginta-oversettelsen av Klagesangene stammer fra 300-tallet e.Kr., antar forskere flest at selve oversettelsen fant sted enda tidligere. Noen daterer oversettelsen til midten av det første århundre e.Kr., mens andre daterer den til midten av det første århundre f.Kr.<sup>54</sup>

Det er også andre – og *eldre* – materielle kilder til den teksten som vi i dag kjenner som Klagesangene. Det dreier seg om tekstfragmenter fra de siste århundrene f.Kr. eller det første århundre e.Kr., funnet i nærheten av Qumran, nordvest for Dødehavet. Fragmentene etter fire manuskripter fra Qumran-hule 3, 4 og 5 inneholder kortere utdrag av en hebraisk tekst som ligger nær masoretteksten. Manuskriptene er 3QLam (3Q3), 4QLam (4Q111), 5QLam<sup>a</sup> (5Q6) og 5QLam<sup>b</sup> (5Q7). Paleografiske avveininger tyder på at 3QLam (3Q) og 4QLam (4Q111) bruker såkalt herodiansk skrift, mens 5QLam<sup>a</sup> (5Q6) og 5QLam<sup>b</sup> (5Q7) bruker senherodiansk skrift. Derfor antar man at manuskriptene stammer fra perioden mellom 30 f.Kr. og 68 e.Kr.<sup>55</sup>

Qumran-manuskriptene gir grunn til å anta at Klagesangene eksisterte som et litterært verk allerede omkring årtusensskiftet for to tusen år siden.

De to lærbitene med betegnelsen 3QLam (3Q3) inneholder svært lite tekst.<sup>56</sup> Fragment 1 inneholder i bunn og grunn en håndfull ord fra Klag 1,10–12, fordelt over tre linjer. Tetragrammet (*JHWH*, altså det hebraiske firebokstavsnavnet for Israels gud) er skrevet med gammelhebraisk skrift.

53 Maier og Hirsch-Luipold, «Threnoi», 2829.

54 Maier og Hirsch-Luipold, «Threnoi», 2831.

55 Drøftingene av Qumran-manuskriptene følger i stor grad følgende: Kotzé, *Qumran Manuscript* og Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 26–28.

56 Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 21–23. Se dessuten fotografier av fragmentene i Israel Antiquities Authority, «The Leon Levi Dead Sea Scrolls Digital Library: Lamentations 3Q3 [3QLam]»: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/3Q3-1>.

Fragment 2, som svarer til Klag 3,53–62, er så vidt litt lengre enn fragment 1, med noen flere ord som er fordelt over fire linjer.<sup>57</sup>

4QLam (4Q111) består av fire fragmenter.<sup>58</sup> Tre av dem inneholder tekst som svarer til Klag 1,1b–18, fordelt på tre kolonner. Fragment 1 inneholder kolonne I med tekst som svarer til Klag 1,1b–6aα. Fragment 2 inneholder kolonne II med tekst tilsvarende Klag 1,6b–9(10aα). Fragment 3 inneholder kolonne III med tekst tilsvarende Klag 1,10b–18aα. Fragment 4 inneholder noen få ord som svarer til deler av Klag 2,5aβ. Gideon R. Kotzé peker på et forhold ved 4QLam som tyder på at rullen opprinnelig inneholdt flere verker enn det vi kjenner som Klagesangene.<sup>59</sup> Øverst i fragment 1 er det en toppmarg. Teksten i 4QLam 1 I, 1 – altså: teksten 4QLam fra Qumran-hule 4, fragment 1, kolonne I, linje 1 – begynner med Klag 1,1b. Dette tyder på at Klag 1,1a, som startet med den hebraiske bokstaven *’ālep*, ble skrevet nederst på det foregående lærstykket, som nå er tapt. Dermed reiser spørsmålet seg om den første sangen – og kanskje til og med en protoversjon av Klagesangene – var del av en bokrull som inneholdt flere litterære verker.

Ettersom jødisk tradisjon i dag regner Klagesangene blant de fem bøkene i Festrullene (*Hāmeš mēgillôt*, «De fem rullene», det vil si Rut, Høysangen, Forkynneren, Klagesangene og Ester), kan man spørre seg: Tyder 4QLam på at Klagesangene inngikk i en form for «protofestrull» allerede i herodiansk periode omkring årtusenskiftet for to tusen år siden? Det er nok flere argumenter som taler mot denne antakelsen. Festrullene ble først sammenstilt på 500-tallet e.Kr.<sup>60</sup> som et lektionarium til bruk i synagogeliturgen under de fem jødiske høytidene (Høysangen i forbindelse med påskehøytidens sabbat; Rut i forbindelse med Ukefesten; Klagesangene i forbindelse med sørgedagen til minne om ødeleggelsen av templet; Forkynneren i forbindelse med løvhyttfestens sabbat; Ester

57 Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 21–23.

58 Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 23–29, jf. Koenen, *Klagelieder Jeremias* 27. Se dessuten fotografier av fragmentene i Israel Antiquities Authority, «The Leon Levi Dead Sea Scrolls Digital Library: Lamentations 4Q111 [4QLam]», <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q111-1>.

59 Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 25–26.

60 Karin Schoepflin, «Kanon (AT)», *WiBiLex* (2009), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11768/>.

i forbindelse med purim). Dessuten viser Kotzé til at de andre skriftene i Festrullene som også er belagt blant Qumran-funnene, ser ut til å ha blitt skrevet på separate skriftruller, ikke på «samleruller», til tross for at de er korte.<sup>61</sup>

4QLam 1 I, 1 lar uansett Klag 1 åpne «usynkronisert», sett i forhold til alfabetmønstret som ellers bærer sangen. Manuskriptet har en toppmarg, og teksten «hopper rett inn i» Klag 1,1b. Dette åpner for en annen mulighet enn at 4QLam var del av en «protofestrull.» Kanskje var 4QLam, som inneholder Klag 1 og 2, del av en komposisjon som var *annerledes* enn den vi kjenner fra Septuaginta og masoretteksten. Kanskje var diktene i 4QLam ordnet i en annen rekkefølge. Imidlertid kan vi per i dag verken verifisere eller falsifisere dette alternativet.

5QLam<sup>a</sup> (5Q6) består av mange fragmenter.<sup>62</sup> Tretten av fragmentene inneholder bare deler av enkeltstående ord eller sågar bokstaver. Imidlertid har ett av fragmentene, fragment 1 (som i realiteten består av flere fragmenter<sup>63</sup>), seks kolonner med tekst som svarer til Klag 4–5:

- 5QLam<sup>a</sup> 1 I, 1–7 svarer til Klag 4,5–8a
- 5QLam<sup>a</sup> 1 II, 1–7 svarer til Klag 4,11bβ–15ba
- 5QLam<sup>a</sup> 1 III, 1–7 svarer til Klag 4,15bβ–20a
- 5QLam<sup>a</sup> 1 IV, 1–7 svarer til Klag 4,20bβ–5,3
- 5QLam<sup>a</sup> 1 V, 1–7 svarer til Klag 5,4bβ–12a
- 5QLam<sup>a</sup> 1 VI, 1–5 svarer til Klag 5,12bβ–17a

Det er verdt å merke seg hvordan skriveren markerte overgangen mellom det vi i dag kjenner som den fjerde sangen, og den femte sangen (Klag 4–5). I 5QLam<sup>a</sup> IV, 5 (som svarer til Klag 5,1) begynte skriveren med et *innrykk*. Innrykket skapte et tomrom i begynnelsen av linjen 5QLam<sup>a</sup> IV, 5.

61 Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 25–26.

62 Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 29–33, jf. J. T. Milik, «Lamentations (Premier Exemplaire)», i *Les «Petites Grottes» de Qumran: Exploration de la Falaise, Les Grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, Le Rouleau de Cuivre*, red. M. Baillet, J. T. Milik og R. de Vaux, DJD 3 (Oxford: Clarendon Press, 1962), 174–177. Se dessuten fotografier av fragmentene i Israel Antiquities Authority, «The Leon Levi Dead Sea Scrolls Digital Library: Lamentations 5Q6 [5QLam<sup>a</sup>]», <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/5Q6-1>.

63 Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 31 note 32.

Den innrykkede linjen følger umiddelbart etter *tāw*-strofen som avslutter den fjerde sangen. Samtidig åpner den innrykkede linjen i 5QLam<sup>a</sup> IV, 5 det påfølgende ikke-akrostiske, femte diktet (Klag 5).

5QLam<sup>b</sup> (5Q7) representerer enda et tekstfragment fra Klagesangene funnet i hule 5.<sup>64</sup> Fragmentet har fem linjer bevart. De første tre av de bevarte linjene (5QLam<sup>b</sup> 1, 1–3) inneholder det man finner i Klag 4,17–19 (åpningsordene for henholdsvis *‘ajin-*, *sādê-* og *qôp-*strofen). Derimot avviker 5QLam<sup>b</sup> 1, 4, der man venter å finne *rêš*-strofen (*rwĥ* *’pĥnw*, «vår livspust», ordrett: «våre nesebors pust»), fra dette mønstret. 5QLam<sup>b</sup> 1, 4 ser ut til å starte med ordet *’pĥnw*, ikke *rwĥ*. Dette kan tyde på at ordet *rwĥ* ble skrevet på slutten av linjen som inneholdt *qôp*-strofen.

Funnene fra Qumran viser, for det første, at alle fem sangene ettertiden kjenner fra Klagesangene, også var kjent for skriverne bak Qumran-manuskriptene. For det andre viser Qumran-manuskriptene at enkeltsangene var samlet og overlevert som del av samlinger med minimum to enkeltsanger i ett manuskript. 3QLam (3Q3) omfatter tekst fra det ettertiden kjenner som den *første* og den *tredje* sangen.<sup>65</sup> 4QLam (4Q111) omfatter tekst fra det vi kjenner som den *første* og den *andre* sangen.<sup>66</sup> 5QLam<sup>a</sup> (5Q6) omfatter tekst som svarer til den *fjerde* og den *femte* sangen, mens 5QLam<sup>b</sup> (5Q7) inneholder deler av den *fjerde* sangen.<sup>67</sup>

64 Kotzé, *Qumran Manuscripts*, 34–35; jf. J. T. Milik, «Lamentations (Second Exemplaire)», i *Les «Petites Grottes» de Qumran: Exploration de la Falaise, Les Grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, Le Rouleau de Cuivre*, red. M. Baillet, J. T. Milik og R. de Vaux, DJD 3 (Oxford: Clarendon Press, 1962), 177–178. Se dessuten fotografier av fragmentene i Israel Antiquities Authority, «The Leon Levi Dead Sea Scrolls Digital Library: Lamentations 5Q7 [5QLam<sup>b</sup>]», <https://www.deadseascrolls.org/explore-the-archive/manuscript/5Q7-1>.

65 De to fragmentene fra Qumran-hule 3, 3QLam (3Q3), omfatter tekst fra det som svarer til det ettertiden kjenner som den *første* og den *tredje* sangen (Klag 1,10–12; Klag 3,53–62). Så langt jeg kjenner til, er det ikke noen materielle etterlevninger som kan fortelle om noen «missing link» mellom de to fragmentene som utgjør 3QLam. Var det Klag 1 og Klag 3 stilt sammen rett etter hverandre, *med* eller *uten* Klag 2 mellom seg?

66 De fire fragmentene fra Qumran-hule 4, 4QLam (4Q111), inneholder tekst som svarer til det ettertiden kjenner som den *første* og den *andre* sangen (Klag 1,1b–6aa.6b–18aa; 2,5aβ). Overgangen mellom dem må ha skjedd i et fragment som nå er tapt. Var overgangen mellom diktene markert ved hjelp av et innrykk på begynnelsen av linjen som inneholdt teksten som svarer til Klag 2,1, det vil si tilsvarende innrykket i 5QLam<sup>a</sup> IV, 5? Og var det opprinnelig slik at Klag 1 ble etterfulgt umiddelbart av Klag 2, eller var det et annet dikt som skilte dem?

67 Det ene manuskriptet fra Qumran-hule 5, 5QLam<sup>a</sup> (5Q6), omfatter tekst som svarer til den *fjerde* og den *femte* sangen (Klag 4,5–8a.11bβ–15ba.15bβ–20a; 4,20bβ–5,3.4bβ–12a.12bβ–17a). Det andre manuskriptet fra samme hule, 5QLam<sup>b</sup> (5Q7), inneholder tekst som svarer til det *fjerde* sangen (Klag 4,17–19).

Sannsynligvis eksisterte Klagesangene som litterært verk allerede for to tusen år siden.

### 6.3 Resepsjonen som mønsterklage i kriselitteratur fra antikken

Klagesangenes vandring gjennom historien satte spor i jødisk kriselitteratur fra antikken. Benevnelsen kriselitteratur sikter til litteratur som dels forutsetter og dels bearbeider hendelser eller situasjoner som ble oppfattet som kriser. Enkelte av de følgende eksemplene på kriselitteratur der Klagesangene satte spor, viste seg å ende opp som blindgater i resepsjonshistorien, i den forstand at bruken av dem tok slutt. Det gjelder fremfor alt de klagesangliknende klagetekstene fra Qumran. Derimot har annen kriselitteratur inspirert av Klagesangene vist seg å bli brukt i ettertiden. Det gjelder særlig Første Makkabeerbok (nå del av Det gamle testaments deuterokanoniske [apokryfe] bøker) og Salomos salmer (nå regnet blant de gammeltestamentlige pseudepigrafene). En fellesnevner i kriselitteraturen omtalt her, er at Klagesangene fungerte som en slags mønsterklage. Klagesangene leverte formuleringer og perspektiver til yngre kriselitteratur. Eksemplene under viser at ulike jødiske miljøer brukte og tilpasset formuleringer fra Klagesangene for å tolke og klage over nye traumatiske hendelser – hendelser som åpenbart ikke handlet om baby-lornernes ødeleggelse av Jerusalem i 587 f.Kr.

#### a. Første Makkabeerbok og Antiokos IV Epifanes' vanhelligelse av templet (169–167 f.Kr.)

Første Makkabeerbok er en historiefremstilling som trolig ble forfattet omkring 100 f.Kr. Forfatteren fant sitt litterære forbilde i Kongebøkene og Krønikebøkene. De to sistnevnte historieverkene stopper historiefremstillingen i babylonsk og persisk periode. Derimot omtaler Første Makkabeerbok hendelser i den hellenistiske provinsen (etter hvert vasallkongedømmet) Juda i perioden fra den selevkidiske Antiokos IV Epifanes var konge, og frem til den hasmoneiske kongen Johannes Hyrkanos (det vil si perioden 175–134 f.Kr.).

Første Makkabeerbok skildrer hvordan kong Antiokos plyndret og vanhelliget templet i Jerusalem. Første gang han krenket templet, var i år 169 f.Kr., på hjemferden til Syria etter at han hadde seiret over det konkurrerende ptolemeiske kongedynastiet i Egypt. Første Makkabeerbok 1,20–23 forteller at Antiokos gikk inn i helligdommen og tok med det rikt utsmykkede inventaret. Første Makkabeerbok 1,29 hevder han vendte tilbake til Jerusalem to år senere, representert gjennom en skatteinnkrever og andre representanter for det selevkidiske kongedynastiet. Selevkidene gikk etter hvert til angrep på Jerusalem og drepte mange, plyndret byen, satte ild på den, rev ned bymurene og førte bort kvinner og barn som fanger (1 Makk 1,30–32). Bydelen omtalt som Davidsbyen, ble omgjort til en sterkt befestet bastion for det selevkidiske styret (1 Makk 1,33–35). Første Makkabeerbok fortsetter med å hevde at Antiokos forbød folket å dyrke Gud etter sine egne lover og skikker (1 Makk 1,41–53). Til overmål bygde selevkidene angivelig et alter (omtalt som «det motbydelige») på det stedet i templet der brennofferaltret sto, reiste flere altre rundt omkring i Juda og ødela bokrullene med Loven (1 Makk 1,54–64). Fra og med kapittel 2 dreier fremstillingen seg om motstandskampen mot selevkidene, anført av Judas Makkabeus, sønn av presten Mattatja.

Første Makkabeerbok vever klagesangliknende avsnitt inn i beretningene om Antiokos' vanhelligelse av templet, hans undertrykkende styre og Judas Makkabeus' motstandskamp. Den første klagen kommer i 1 Makk 1,25–28, umiddelbart etter en skildring av Antiokos' plyndring av templet og blodbad han forårsaket. Første Makkabeerbok 1,25–28 inneholder ingen direkte sitater fra Klagesangene. Snarere er det slik at 1 Makk 1,25–28 «låner ord og vendinger fra Klagesangene»,<sup>68</sup> som «stor sorg» (1 Makk 1,25 og Klag 1,4), «kraftløshet» (1 Makk 1,26 og Klag 1,6) og sammenstillingen av «unge jenter» (eller «jomfruer») og «unge menn» (1 Makk 1,26 og Klag 1,18).

Den andre klagesangliknende teksten er i 1 Makk 1,36–40, plassert mellom påstanden om at selevkidene forskanset seg i Jerusalem, og at de forbød judeerne å følge sine egne religiøse lover. Klagen inneholder flere

---

68 Slik formulerer redaktørene det i fotnoten til 1 Makk 1,25 i Bibelselskapet, *Apokryfene*.

formuleringer og motiver hentet fra Klagesangene. Bruken av uttrykket «de utøste uskyldiges blod» (1 Makk 1,37) minner sterkt om Klag 4,13. Tilsvarende er det likheter mellom klagen over at Jerusalem ble et bosted for fremmede, og at hennes barn forlot henne (1 Makk 1,38), og liknende utsagn i Klagesangene (Klag 5,2; 1,5). Det samme gjelder klagen over at helligdommen ble lagt øde, og av hvordan høytidene endret karakter (1 Makk 1,39 og Klag 2,6; 5,18). Også fremstillingen av hvordan Jerusalem, personifisert som kvinne, som blir nedbøyd fra høyhet til sorg (1 Makk 1,40), fremstår som et litterært ekko av datter Sions skjebne i Klagesangene.

Den tredje klagesangliknende klagen er 1 Makk 2,7–13. De skinnende tempelkarene som ble ført bort, og formuleringen «småbarna hennes ligger drept i gatene» (1 Makk 2,9) minner om formuleringer i Klag 1,10: 2,10–11.

Den fjerde klagesangliknende klagen er 1 Makk 3,45, som ser ut til å inneholde motiver fra Klag 5,14–15.18.

Klagetekstene i Første Makkabeerbok har en annen referanse enn Klagesangene. I sentrum står ikke katastrofen i 587 f.Kr., men katastrofen Antiokos forårsaket i perioden 169–167 f.Kr. Klagesangene bidro som «leverandør» av klageskildringer som fikk en ny referanse.

## b. Klagesangliknende tekster fra Qumran

Klagesangene fungerte også som mønsterklage for det jødiske samfunnet verden ble kjent med gjennom tekstfunnene fra Qumran nordvest for Dødehavet, i siste halvdel av det 1900-tallet. Dødehavsrullene omfatter ikke bare fragmenter og større deler av tekstruller som inneholder tekster ettertiden kjenner som bibeltekster. Flere av tekstene ser ut til å ha blitt skrevet *i* og *av* en jødisk sekt som kanskje holdt til i Qumran i århundrene før Kristi fødsel, eller som i det minste sto bak de såkalte sekteriske Qumran-tekstene.

Qumran-tekstene omfatter også bruddstykker av klagesangliknende tekster. Innholdet tyder på at forfatteren lånte formuleringer og temaer fra Klagesangene. De litterære lånene kommer i et bredt spekter: vage ekkoer, klare henspillinger og regelrette sitater. Drøftingen



her retter søkelyset mot tekstene 4Q179 (4QApocrLam A) og 4Q501 (4QApocrLam B).<sup>69</sup>

4Q179 er en kollektiv klage over byen Jerusalem. Skrifttypen som ble brukt i 4Q179, tyder på at manuskriptet er av førherodiansk type. Det gir en datering som innebærer at klagen ikke kan referere til romernes ødeleggelse av Jerusalem i år 70 e.Kr. Maurya P. Horgan argumenterer for at klagen forutsetter de samme hendelsene som Første Makkabeerbok klager over: Antiokos IV Epifanes' vanhelligelse av Jerusalem-templet i perioden 169–167 f.Kr.<sup>70</sup> Adele Berlin er derimot skeptisk til at 4Q179 ble til for å minnes en historisk hendelse. Hun mener heller at det er en hymne eller botsbønn. I alle tilfeller er det klart at teksten bygger på formuleringer som er hentet fra blant annet Klagesangene. Ved å sammenstille ulike «litterære byggeklosser» skapte forfatteren nye fortolkninger. Vi-gruppen som fører ordet, siterer Klag 5,16 og klager «ve oss» ('wj lhw) (4Q179 1 I, 4).<sup>71</sup> Byen Jerusalem er brent ned, og det er ingen «velduftende lukt» (njhw) (4Q179 1 I, 6) fra ofringene. «Alle palassene hennes» (kwl 'rmwnwtjh) (4Q179 1 I, 10, jf. Klag 2,5) er lagt øde. «Datteren, mitt folk» (bt 'mj) (4Q179 1 II, 6, jf. Klag 2,11; 3,48; 4,3.6.10) er ond. 4Q179 inneholder også bruddstykker av reverseringene man finner i Klag 4,1–2.5 (4Q179 1 II, 9–12). Ikke minst er henspillingene på Klag 1,1 («Akk! Hun sitter ensom ...») tydelig (4Q179 2, 4–5).

4Q179 fremstår som en klage over et nåtidig Jerusalem, sett fra perspektivet til gruppen som skjuler seg bak pronomenet «vi». Teksten er ikke en klage over den katastrofen babylonerne påførte Jerusalem i

69 Adele Berlin og Philip S. Alexander inkluderer dessuten 4Q282, 4Q439, 4Q445 og 4Q453 blant de klagesangliknende tekstene, jf. Adele Berlin, «Qumran Laments and the Study of Lament Literature», i *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 January, 2000*, red. Esther G. Chazon, Ruth A. Clements og Avital Pinnick, STDJ 48 (Leiden: Brill, 2003), 1–17; og Philip S. Alexander, «Was the Ninth of Av Observed in the Second Temple Period? Reflections on the Concept of Continuing Exile in Early Judaism», i *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, red. Ra'anan S. Boustan et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 23–38. Jeg velger ikke å drøfte de nevnte manuskriptene her, dels fordi jeg vurderer at de ikke inneholder klare spor av Klagesangene, dels fordi de er svært fragmentariske.

70 Maurya P. Horgan, «A Lament over Jerusalem ('4Q179')», *JSS* 18 (1973): 222–234.

71 Qumran-tekstene omtalt her er sitert etter Florentino García Martínez og Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Bd. 1–2 (Leiden: Brill, 1998).

587 f.Kr. For forfatterne av 4Q179 lå Jerusalem fortsatt i ruiner i åndelig forstand. Teksten gir et glimt inn i Qumran-sektens verdensbilde. Sektmedlemmene opplevde seg fremmedgjort overfor det Jerusalem de erfarte i sin samtid. I 4Q179 inngikk Klagesangene som en viktig leverandør av «litterære byggeklosser» i å skape en tekst som hadde betydning for Qumran-samfunnet. Sektmedlemmene som opplevde at «arvejorden vår ble forvandlet til ødemark» (4Q179 1 I, 12), omskrev Klagesangene i Qumran-teksten 4Q179.<sup>72</sup>

4Q501 er en kollektiv klage. Den setter ord på tilstanden til gruppen som omtaler seg som «din pakts sønner» (*bnj brjtkh*) (4Q501 1, 2.7) og «de forlatte i din arvelodd» (*'zwbj nhltkh*) (4Q501 1, 2).<sup>73</sup> Denne gruppen opptrer som en særskilt gruppe innenfor Jahves folk (4Q501 1, 2–3). Gruppen opplever motstand fra en annen gruppe innenfor Jahves folk, omtalt som «de uærlige» og «de forkastede i ditt folk» (*hjlkj' mkh*) (4Q501 1, 4). Motstanderne omringer vi-gruppen «med sine falske tunger» (*blšwn šqrmh*) (4Q501 1, 4). Med formuleringen «ta i øyesyn og se vanæren» (*hbjth wr'h hrpt*) (4Q501 1, 5) bruker teksten den samme formuleringen som Klag 5,1 og henspiller på Klag 1,11–12; 2,20; 3,63. Også oppfordringen til Jahve om å huske (*zkwr*) (4Q501 1, 2) henspiller på Klag 5,1. Vi-gruppens opplevelse av at huden er varm (?) (4Q501 1, 6), er trolig en allusjon til Klag 5,10.

Også 4Q501 gir en ny kontekst til sitatene og henspillingene hentet fra Klagesangene. Jerusalems babylonske katastrofe er ikke krisen, men skillet internt i Jahves folk mellom dem som følger hans pakt, og dem som er onde. Teksten inneholder ingen referanser til templet. 4Q501 er på én og samme tid en klage over disse forholdene, og en bønn om at Jahve må gjengjelde de ondes handlinger (4Q501 1, 8).

Det er usikkerhet knyttet til i hvilke situasjoner og på hvilken måte de klagesangliknende tekstene 4Q179 og 4Q501 ble brukt. Samtidig gir tekstene en pekepinn på *hvordan* de ble til. En fellesnevner er at de ble forfattet med utgangspunkt i blant annet Klagesangene. Forfatterne av

72 Hindy Najman, *Losing the Temple and Recovering the Future: An Analysis of 4 Ezra* (New York: Cambridge University Press, 2014), 97–98.

73 Berlin, «Qumran Laments», 12–15; og Najman, *Losing the Temple*, 98–99.

4Q179 og 4Q501 klagde over sin egen situasjon ved hjelp av det som var standardmønstrer for lidelse og forkastelse: Klagesangene.<sup>74</sup>

### c. Salomos salmer og Pompeius' angrep mot Jerusalem (63 f.Kr.)

Den pseudepigrafiske boken Salomos salmer (forkortet PsSol, i flertall PssSol) gir ytterligere eksempler på hvordan jøder i antikken brukte Klagesangene som mønstertekst for å skildre nød og lidelse. Salomos salmer er kjent gjennom greske manuskripter fra senantikken og middelalderen. Verket ble sannsynligvis opprinnelig forfattet på hebraisk. Selv om de eldste håndskriftene stammer fra 400-tallet e.Kr., ble verket sannsynligvis forfattet i siste århundre f.Kr. Selv om navnet skaper inntrykket at kong Salomo var forfatteren, er det likevel et pseudepigrafisk verk. Det inneholder flere skildringer av en fremmed hærfører fra vest (PsSol 17,12), hans tokt mot Jerusalem (PsSol 2,1), hvordan han til å begynne med ble ønsket velkommen av folket (PsSol 8,16–18), og hans påfølgende vanhelligelse av templet (jf. PsSol 2,2). Blant forskere er det vanlig å hevde at hærføreren sikter til den romerske generalen Pompeius, som invaderte Jerusalem i år 63 f.Kr. (jf. Josefus, *Ant.*<sup>75</sup> 14,58–59). Robert B. Wright viser hvordan Salomos salmer satte ord på følelsene til en gruppe fromme jøder i det første århundre f.Kr. Det var konflikt mellom ulike jødiske grupper over spørsmålet om hvordan man skulle møte en ytre fiende.<sup>76</sup>

Salomos salmer berører flere teologiske temaer, blant annet hvorfor det går den onde godt, hva som er hensikten med lidelse, på hvilken måte Gud er rettferdig når han straffer, og hva som er forholdet mellom Guds forsyn og enkeltindividets gjerninger. Salomos salmer gjenspeiler en spenning mellom den overleverte tradisjonen og de erfarte realitetene. For det første viste den tradisjonelle teologien om Jahves utvelgelse av den israelitisk-judeiske kongen seg å feile. Davidsdynastiet viste seg *ikke* å ha en varig bestand, i motsetning til påstandene i for eksempel Sal 2, Sal 110 og

74 Berlin, «Qumran Laments», 17.

75 *Ant.* = *Antiquitates Iudaicae* (Jødernes gamle historie).

76 Robert B. Wright, «Psalms of Solomon (First Century B.C.): A New Translation and Introduction», *OTP* 2: 639–670 (642).

2 Sam 7. For det andre viste også Sion-teologien seg å feile. Den løsningen Salomos salmer presenterte, var å hensette oppfyllelsen av utvelgelsen av Davids ætt og Sion til fremtiden. I *fremtiden* vil «Herren Messias» (gresk: *kýrios christós*) kaste overende okkupantene, forkaste fremmede og syndere samt samle et rensset folk ledet av rettferd og visdom (PsSol 17,32).

I likhet med mye annen litteratur fra antikken etterliknet forfatterne av Salomos salmer den litteraturen som allerede eksisterte. I gresk og romersk kultur var det en etablert, allment akseptert litterær praksis at en forfatter etterliknet litterære verk som var i omløp, og som hadde en eller annen form for normerende status (gresk: *mímēsis*; latin: *imitatio*), slik vi blant annet så i underkapittel 2.3, «Jeremia som fiktiv forfatter for den andre sangen (Klag 2) – og de øvrige sangene». For forfatterne av Salomos salmer var idealet åpenbart Salmenes bok, som de primært forbandt med kong David. Flere av Salomos salmer gjenbraker motiver og formuleringer fra Salmenes bok og fra profetlitteraturen.

Sporene etter Klagesangene kommer til syne i PsSol 2, der det klages over hvordan synderen rev ned bymurene med en rambukk, uten at Jahve grep inn, og hvordan hedninger gikk opp til Jahves offersted (PsSol 2,1–2, jf. Klag 1,10; 2,6–7). Sønner og døtre ble ført i fangenskap, og døtrene ble skjendet (PsSol 2,6.13, jf. Klag 1,3.8; 5,11). Jerusalem ikledde seg sekkestrie fremfor vakre klær (PsSol 2,20, jf. Klag 2,10; 5,16). Særlig påfallende er likheten mellom dikterens mageproblemer i henholdsvis Salomos salmer og Klagesangene (jf. PsSol 2,14 og Klag 2,11). Også PsSol 8 inneholder parafraaser som kanskje hadde Klagesangene som forelegg, selv om disse likhetene er vage (jf. PsSol 8,5 og Klag 2,11; PsSol 8,14 og Klag 4,21; PsSol 8,19 og Klag 2,7; PsSol 8,30 og Klag 1,7).<sup>77</sup>

## 6.4 Resepsjonen i sørge- og fastedagen til minne om ødeleggelsen av templet (9. *ab*)

Synagogen forankrer Klagesangene til en bestemt dag i den religiøse kalenderen, det vil si til den niende dagen i den jødiske måneden *ab* (*tiš'â bə'āb*, heretter kalt 9. *ab*), som finner sted i juli eller august i

<sup>77</sup> Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 14–15.

den gregorianske kalenderen. Måneden *ab* er den femte måneden i den jødiske kalenderen. Praktiserende jøder faster denne dagen, opprinnelig til minne om at babylonerne ødela Salomos tempel i år 587 f.Kr., og at romerne ødela det herodianske templet i år 70 e.Kr. Ved siden av forsoningsdagen (*jôm kippûr*) er denne dagen den viktigste fastedagen i den jødiske kalenderen. Med årenes løp har 9. *ab* også blitt til en sørgedag over andre katastrofer i den jødiske historien. Blant annet sørger man på denne dagen over at jødene ble drevet ut av England i 1290 og av Spania i 1492. Blant religiøse jøder som ikke markerer den sekulære, internasjonale holocaustdagen (27. januar) og den israelske minnedagen over holocaust og heltemot (27. *nisan*, som faller i april eller mai i den gregorianske kalenderen), har i nyere tid har også sorgen over holocaust (*šô'â*, «katastrofen») fått sin plass på denne dagen, 9. *ab*.<sup>78</sup>

Det er usikkert nøyaktig når skikken oppsto med å markere 9. *ab* som sørgedag til minne om ødeleggelsen av templet. Trolig har tradisjonen røtter tilbake til første årtusen f.Kr. og kanskje sågar til ikke mange år etter babylonernes herjinger omkring 587 f.Kr.<sup>79</sup> I en litterær kontekst hensatt til perserkongen Dareios' fjerde regjeringsår (518 f.Kr.) omtaler Sak 7,3,5 en faste i den femte måneden (det vil si måneden *ab*), som på det tidspunktet angivelig allerede hadde vært markert i mange år. Sakarja 7,5 tyder på at denne fasten hadde vært praktisert i 70 år, det vil si siden 588 f.Kr., året etter at babylonerne ødela byen og templet. Fasten som Sak 7,3 omtaler, relaterer seg til at det var på den syvende dagen i den femte måneden babylonerne satte Jerusalem i brann, rev ned bymurene, bortførte judeere og plyndret Jahve-templet (jf. 2 Kong 25,8–21).

Klagesangene har vært en bestanddel i synagogeliturgien for minnedagen siden minst 600- eller 700-tallet e.Kr. Traktaten *Ta'ânît* («Faste») som inngår i Misjna (en rabbinsk lovsamling fra cirka 200-tallet e.Kr.), inneholder blant annet regler for ulike fastedager. Traktaten fastslår (m. Ta'an. 4:6<sup>80</sup>) at fem hendelser fant sted på 9. *ab*: «Våre forfedre» fikk forbud om

78 Generelt til temaet 9. *ab*, se bl.a.: Elsie R. Stern, «Lamentations in Jewish Liturgy», i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*, red. Robin A. Parry og Heath A. Thomas (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011), 88–91; og Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 59–64.

79 Alexander, «Was the Ninth of Av Observed in the Second Temple Period?», 25–26.

80 Se oversettelsen i Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), 315.

å reise inn i landet, det første templet ble ødelagt, det andre templet ble ødelagt, Betar (Bar Kokhba-opprørernes siste bastion) falt (i 135 e.Kr.), og byen (Jerusalem) ble «pløyd opp» (av Hadrian i år 131 e.Kr.). Talmud drøfter og supplerer Misjna-bestemmelsene om 9. *ab* (b. Ta'an. 29a).<sup>81</sup> Ironisk nok er den kristne teksten *Didascalía Apostolorum* («Apostlenes lære») fra det tredje århundre e.Kr. den eldste historiske kilden som dokumenterer forbindelsen mellom 9. *ab* og boken Klagesangene. Ifølge *Didascalía*, kapittel 21, var det en etablert praksis at jødene kom sammen på denne dagen for å lese Klagesangene og for klage over seg selv og sin egen ødeleggelse.<sup>82</sup>

Etter de historiske kildene å dømme har de samme elementene – faste og resitasjon av Klagesangene – preget fastedagen 9. *ab* frem til i dag. Fasten på 9. *ab* er enda strengere enn fasten på andre viktige fastedager. På 9. *ab* begynner fasten allerede kvelden i forveien. Det samme gjør resitasjonen av Klagesangene i synagogen, der man, mot normalt, leser med dempet stemme. I tillegg inngår også resitasjoner av (ikke-bibelske) sørge- eller klagedikt (*qinnôôt*), blant annet dikt av Eleazar ben Kalir. Eleazar ben Kalir levde en eller annen gang mellom 300- og 700-tallet e.Kr.<sup>83</sup> Han er for øvrig opphavsmannen til mange av de øvrige liturgiske versene (*píjjûítim*) som blir brukt på 9. *ab* og andre høytidsdager. Om morgenen på 9. *ab* er profetlesningen hentet fra Jer 8,13–9,23. Avsnittet fra Jeremiaboken har mange likheter med diktene i Klagesangene. Deler av 9. *ab*-liturgien skjer sittende på bakken (jf. Klag 1,1).

Lesningene og de liturgiske versene gjør at 9. *ab* står i kontrast til de andre dagene i den jødiske kalenderen. Som hovedregel gjenspeiler den jødiske kalenderen en form for deuteronomistisk teologi. Som hovedregel presenterer de ulike dagene i synagogens kalender et syn på Gud, synd og straff som innebærer at Gud er rettferdig når han straffer sitt folks synder. Denne sammenhengen mellom Gud, synd og straff er ikke begrenset til Femte Mosebok (Deuteronomium), men Femte Mosebok

81 Se oversettelsen i Sefaria, «Talmud: The William Davidson Edition».

82 Se oversettelsen i R. Hugh Connolly, *Didascalía Apostolorum* (Oxford: Clarendon Press, 1929), 191–192.

83 For en presentasjon av Eleazar ben Kalir og en engelsk oversettelse av tre av hans dikt, se Linafelt, *Surviving Lamentations*, 117–132, 145–150.

setter likevel ord på sammenhengen gjentatte ganger og på en systematisk måte. Folkets svar er normalt sett å bekjenne egen synd og å love bot og bedring. Derimot er sørgedagen 9. *ab* ikke kjennetegnet av en tilsvarende teodicé («guderettferdigjørelse») eller aktivisme i form av syndsbejelse, bot og løfte om bedring fra folkets side. Dagen er først og fremst et vitnesbyrd om Israels smerte og lidelse.

I synagogetradisjonen inngår Klagesangene som én av de fem Festrullene (*Hāmeš mēgillôt*). Festrullene består av fem bøker fra de såkalte Skriftene i Den hebraiske bibelens tredelte kanon (Loven, Profetene, Skriftene). Hver av de fem bøkene spiller en særskilt rolle i fem ulike jødiske høytider: Høysangen i forbindelse med påsken, Rut i forbindelse med ukefesten, Klagesangene i forbindelse med 9. *ab*, Forkynneren i forbindelse med løvhyttefesten, Ester i forbindelse med purim. Den *materielle* konteksten Klagesangene er del av i synagogene, er Festrullene.

Klagesangene har også en annen, *liturgisk* kontekst, skapt av lesningene av profetetekster på sabbatene før og etter 9. *ab*. Synagogens bibellesning består av to elementer. For det første blir Loven (Toraen, de fem Mosebøkene) lest i sin helhet, fordelt på 54 avsnitt som man leser på sabbatene gjennom det jødiske året. Rygggraden i synagogens bibellesning er dermed en *lectio continua* av Loven. I tillegg blir lesestykkene fra Loven supplert av en lesning fra Profetene, det vil si den andre delen av Den hebraiske bibelens tredelte kanon. Et lesestykke fra Profetene kalles en *haftara* (flertall: *haftarot*). Navnet *haftara* (hebraisk eller arameisk: *haptārā*; flertall: *haptārôt*) er avledet fra verbet *p-t-r* (bibelhebraisk betydning: «å flykte»). Kanskje sikter navnet til at lesestykket fra profetene markerte «utsendelsen» fra synagogegudstjenesten, det vil si det siste lesestykket før forsamlingen ble sendt ut fra gudstjenesten.

Som hovedregel er det en tematisk forbindelse mellom lesestykket fra Loven og den *haftara*-en som hører til samme sabbat. Imidlertid fraviker *haftara*-ene på sabbatene før og etter 9. *ab* fra hovedregelen. De tre sabbatene umiddelbart før 9. *ab* har som profetlesninger Jer 1,1–2,3; 2,4–28; Jes 1,1–27. Den siste sabbaten før 9. *ab* heter *šabbat hāzôn* («synssabbaten» eller «visjonssabbaten», etter overskriften i Jes 1,1). Jødisk tradisjon benevner *šabbat hāzôn* og de to foregående sabbatene som «formaningens»

eller «katastrofens tre (uker)» (arameisk: *təlatā' dəpūr'ānūtā'*), ettersom hvert av profetlesestykkene handler om dom og irettesettelse. I disse ukene er bryllup og andre festligheter, som hårklipp, klesvask og så videre, forbudt.

Resitasjonen av Klagesangene 9. *ab* skjer i en sammenheng med tre foregående sabbater, som hver for seg har en *haftara* preget av formaning og dom. På samme måte gjør den jødiske kalenderen at resitasjonen av Klagesangene på 9. *ab* får en *fortsettelse* i profetlesningene på sabbatene som kommer *etter*. De syv sabbatene mellom 9. *ab* og det jødiske nyttåret (*rōš haššānā*) har benevnelsen «trøstens syv (uker)» (arameisk: *šebā' dāneḥemtā'*). Sabbaten som innleder de syv trøsteukene, heter *šabbat naḥāmū* («trøstesabbaten») etter åpningsordet i *haftara*-lesestykket for denne sabbaten (Jes 40,1–26: «Trøst, trøst mitt folk, sier deres Gud»). På hver av sabbatene som inngår i trøstens syv sabbater, leser man utdrag fra Jes 40–66. *Haftarot*-lesestykkene på de seks første av «trøstens syv sabbater» er Jes 40,1–26, 49,14–51,3, 54,11–55,5, 51,12–52,12, 54,1–10 og 60,1–22. På den siste av de syv trøstesabbatene leser man som *haftara* fra Jes 61,10–63,9. I den sistnevnte profetlesningen taler Israel selv:

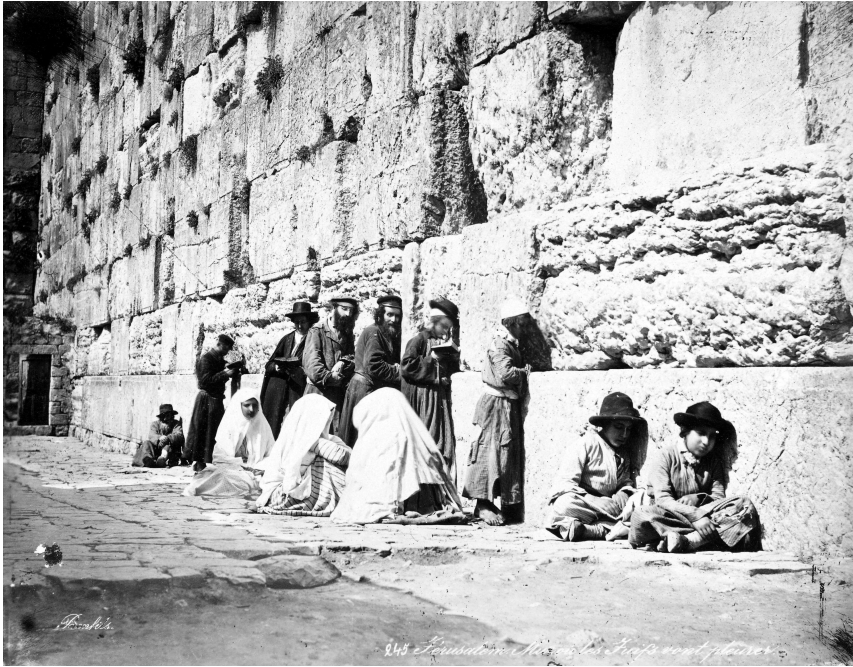
Jeg gleder meg i HERREN, min sjel jubler over min Gud. For han har kledd meg i frelsens klær og svøpt meg i rettferdighets kappe lik en brudgom som setter på seg prestelig turban, lik en brud som pynter seg med smykker. (Jes 61,10 i 2011-oversettelsen)

Mens Israel på den syvende av «trøstens syv sabbater» omsider anerkjenner å være forsont med Jahve, kulminerer det religiøse året i markeringen av det jødiske nyttåret (*rōš haššānā*). Avslutningen av året vektlegger Jahve som konge. Samtidig maner blåsingene i bukkehorn jødene til oppvåkning, bot og anger.

Klagesangene fungerer isolert som klage på sørge- og fastedagen til minne om ødeleggelsen av templet – både det salomoniske templet, som babylonerne ødela, og det herodianske templet, som romerne ødela. I tillegg gjør den jødiske kalenderen med sine lesestykker fra Profetene at Klagesangene inngår i en større sammenheng som et stykke på vei rettferdiggjør Jahves gjerninger overfor datter Sion. Lesningene i synagogekalenderen gjør Jahves gjerninger i Klagesangene til bestanddeler i en



større, overgripende guddommelig pedagogikk. Den guddommelige pedagogikken inneholder anklage, bot og anger. Den kulminerer med å feire at Jahve er konge.



**Illustrasjon 6.1.** Jøder som ber ved Vestmuren (Klagesmuren) i Jerusalem.

Foto: Félix Bonfils (1870-årene), Getty Villa, via Wikimedia Commons. Ingen opphavsrett

## 6.5 Resepsjonen i den stille ukens *tenebrae*-tidebønner

Slik den jødiske kalenderen forankrer Klagesangene i 9. *ab* (faste- og sørgedagen til minne om ødeleggelsen av templet), forankrer også den romersk-katolske kalenderen tradisjonelt boken i en sørgehøytid. I århundrer utgjorde tekster fra Klagesangene de bærende bestanddelene i de såkalte *tenebrae*-tidebønnene. Tidebønnene ble sunget de tre siste dagene i den stille uken: skjærtorsdag, langfredag og påskeaften. Ordet *tenebrae* er latin og betyr «mørke» eller «skygge». Navnet viser til at de brennende lysene i kirkerommet ble slukket i tur og orden etter

lesningene, mens menigheten fulgte Kristus gjennom svik, korsfestelse, død og begravelse.<sup>84</sup> Menighetens medlevelse i Kristi lidelsesfulle vandring fant sted under tidebønnene på kvelden eller grytidlig på morgenen, i døgnets mørkeste timer. I vestkirken var *tenebrae*-tidebønnene med sin særegne stemning og dramatisk det stedet der vanlige mennesker stiftet førstehåndskjennskap med Klagesangene. Kirkerommet ble gradvis mørklagt. Feiringen kulminerte med at de troende deltok i å gjenscape støyen av jordskjelvet som etterfulgte korsfestelsen (Matt 27,51). Man trampet i gulvet, slo trestykker mot hverandre eller banket i kirkebenken.

Man vet ikke nøyaktig når forløperne til *tenebrae*-tidebønnene ble utformet.<sup>85</sup> I vestkirken i middelalderen var trolig flere lokalt forankrede variasjoner i bruk. Den gamle latinske liturgien skal ha vært preget av *lectio continua*, det vil si kontinuerlig lesning av en bok i sin helhet. Man leste gjennom hele Klagesangene i løpet av skjærtorsdagen (Klag 1,1–2;8), langfredagen (Klag 2,9–3,22) og påskeaftenen (Klag 3,22–5,22). Denne lesningen ble etter hvert forenklet. I karolingertidens kirke på 700-tallet – eller kanskje til og med tidligere – ble lesningene forenklet til å omfatte Klag 1,1–14 på skjærtorsdag, Klag 2,8–10 og Klag 3,1–9 på langfredag og Klag 3,22–30, Klag 4,1–6 og Klag 5,1–11 på påskeaften. Konsilet i Trient (1545–1563) standardiserte ytterligere rammene for *tenebrae*-tidebønnene. Opprinnelig hadde resitasjonene fra Klagesangene funnet sted under *matutin*, det vil si tidebønnen som synges grytidlig på natten, omkring to timer etter midnatt og senest to timer før daggry, og under *laudes*, det vil siottesangen grytidlig på morgenen. Senere i middelalderen, kanskje på 1200-tallet, ble *tenebrae*-tidebønnene fremskyndet til kvelden i forveien, slik at morgenbønnen for skjærtorsdag fant sted allerede onsdag kveld, og så videre. Ordningen som konsilet i Trient innførte, var

84 Norrøne forklaringer av messen og tidebønner gjennom året vitner om at skikken med å mørklegge kirkerommet var kjent også i Skandinavia i middelalderen. Se Kristin Norseth, red., Elise Kleivane og Sigurd Hareide, *Messuskýringar: Norrøne messeforklaringer i norsk oversettelse: Festskrift til førsteamanuensis Jan H. Schumacher*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B: Skrifter 149 (Oslo: St. Olav forlag. Utgitt i samarbeid med Instituttet for sammenlignende kulturforskning, 2014), 130.

85 Til spørsmålet om *tenebrae*-tidebønnenes historie, se: David S. Hogg, «Christian Interpretation of Lamentations in the Middle Ages», i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*, red. Robin A. Parry og Heath A. Thomas (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011), 120–124; Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 74–77; og Frevel, *Klagelieder*, 366–369.

utbredt i romersk-katolsk ritus frem til liturgireformene som fant sted i forbindelse med andre Vatikankonsil i 1960-årene. Også i tiden etter andre Vatikankonsil har flere menigheter og klostre fortsatt med å be *tenebrae*-tidebønnene.

Tekster hentet fra Salmenes bok, Augustins kommentar til Salmenes bok, Paulus' første brev til korinterne og Brevet til hebreerne ledsaget resitasjonene fra Klagesangene i *tenebrae*-tidebønnene mellom konsilet i Trient og andre Vatikankonsil.

Tallet tre preger *tenebrae*-tidebønnene. Kristus lå tre dager i graven, og det er tre personer i treenigheten. Det er tre forordnede samlinger (skjærtorsdag, langfredag og påskeaften). Hver av de tre *tenebrae*-tidebønnene består av tre nokturner («nattsanger»). Utdrag fra Klagesangene inngår i den første nokturnen til hver av de tre mørkeste dagene i kirkeåret, i de mørkeste timene i døgnet, slik illustrasjon 6.2 (under) viser.<sup>86</sup>

Den første nokturnen ble vanligvis sunget med en særskilt trist gregoriansk melodi. Den andre og den tredje nokturnen ble fremført med vanlig gregoriansk melodi. Hver lesning fra Klagesangene ble etterfulgt av en parafrase av de første ordene i Hos 14,2 (14,1 i Vulgata), som erstattet «Israel» med «Jerusalem»: *Jerusalem convertere ad Dominum Deum tuum*, «Jerusalem, vend om til Herren din Gud».

*Tenebrae*-tidebønnene fant sted innenfor en kristen fortolkningsramme. Sammenliknbart med hvordan jødisk tradisjon bruker Klagesangene til å tolke katastrofer, bruker også *tenebrae*-tidebønnene Klagesangene til å tolke en katastrofe: Guds salvedes (Messias') død. Innenfor rammen av kirkeåret bidrar lesningene fra Klagesangene med å sette ord på tragedien. Samtidig får ikke Klagesangene det siste ordet.

86 Dataene i tabellen i illustrasjon 6.2 er hentet fra Robin A. Parry, «Wrestling with Lamentations in Christian Worship», i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*, red. Robin A. Parry og Heath A. Thomas (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011), 175–195 (181–182). I illustrasjon 6.2 er nummereringen av kapitlene i Salmenes bok tilpasset nummereringen i 2011-oversettelsen. Tabellen i illustrasjon 6.2 følger ikke kapittelnummereringen i Septuaginta og Vulgata, slik Parrys tabell gjør. Se også Andrew Cameron-Mowat, «Lamentations and Christian Worship», i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*, red. Robin A. Parry og Heath A. Thomas (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011), 139–141; Koenen, *Klagelieder Jeremias*, 74–77; og Frevel, *Klagelieder*, 367–369. Man finner en mer detaljrik tabell som angir antifonene og sponsoriene før og etter bibelresitasjonene, i Wikipedia, «Tenebrae», <https://en.wikipedia.org/wiki/Tenebrae>.

Skjærtorsdag (onsdag kveld)						
<b>Nokturne 1</b>	Sal 69	Sal 70	Sal 71	Klag 1,1-5	Klag 1,6-9	Klag 1,10-14
<b>Nokturne 2</b>	Sal 72	Sal 73	Sal 74	Augustin om Sal 55,1	Augustin om Sal 55,1	Augustin om Sal 55,1
<b>Nokturne 3</b>	Sal 75	Sal 76	Sal 77	1 Kor 11,17-22	1 Kor 11,23-26	1 Kor 11,27-34

Langfredag (torsdag kveld)						
<b>Nokturne 1</b>	Sal 2	Sal 22	Sal 27	Klag 2,8-11	Klag 2,12-15	Klag 3,1-9
<b>Nokturne 2</b>	Sal 38	Sal 40	Sal 54	Augustin om Sal 64,2	Augustin om Sal 64,2	Augustin om Sal 64,2
<b>Nokturne 3</b>	Sal 59	Sal 88	Sal 94	Hebr 4,11-15	Hebr 4,16-5,3	Hebr 5,4-10

Påskeaften (fredag kveld)						
<b>Nokturne 1</b>	Sal 4	Sal 15	Sal 16	Klag 3,22-30	Klag 4,1-6	Klag 5,1-11
<b>Nokturne 2</b>	Sal 24	Sal 27	Sal 30	Augustin om Sal 64,7	Augustin om Sal 64,7	Augustin om Sal 64,7
<b>Nokturne 3</b>	Sal 54	Sal 76	Sal 88	Hebr 9,11-14	Hebr 9,15-18	Hebr 9,19-22

**Illustrasjon 6.2.** Tabell som viser lesestykkene i *tenebrae*-liturgien. Utdrag fra Klagesangene inngår i den første nokturnen til hver av de tre mørkeste dagene.

Etter at mørket på langfredag har vært på sitt svarteste, tennes lyset igjen påskemorgen.

Feiringen av *tenebrae* ble ikke bare uttrykt gjennom resitasjoner av bibeltekstene og ulike antifoner (korte setninger fremført før en lesning) og responsorier (tekst fremført etter en lesning). Fremme i koret var det plassert en trekantformet lysestake med brennende lys, gjerne femten i tallet (se illustrasjon 6.3). På engelsk og tysk går lysestaken under navnet «*tenebrae* hearse» og «Lichtrechen». Både «hearse» og «Rechen» sikter til at lysestaken har form som en harv eller rive. Lysene i staken ble slukket etter hvert som man skred frem med bibelresitasjonene. Til sist brant bare det enslige lyset i toppen av lysestaken. Det enslige lyset ble fjernet og gjemt bak altret. Det var ute av syne for de tilstedeværende frem til *etter* at man hadde sunget *Christus factus est* (basert på den såkalte Kristushymnen i Fil 2,8-9, som forteller at Kristus ble lydig til døden) og *Miserere* (oppkalt etter åpningsordene i Sal 51: «Vær meg nådig, Gud»).

På dette trinnet i tidebønnen gjenskapte de troende lyden av jordskjelvet som Matt 27,51 (sitert etter 2011-oversettelsen) hevder fant sted da Jesus utåndet: «Da revnet forhenget i tempelet i to, fra øverst til nederst. Jorden skalv, og klippene slo sprekker.» Den akustisk-liturgiske gjenskapelsen av bunnpunktet i lidelsesfortellingen heter *strepitus* («støy; bråk; larm»). Deretter ble det enslige lyset brakt frem igjen – og varslet at den mørke tidebønnen var ferdig.



**Illustrasjon 6.3.** *Tenebrae*-lysestaken i katedralen i Mainz. Foto: Bhuck (2009), via Wikipedia. Opphavsrett: CC BY-SA 3.0

*Tenebrae*-tidebønnene vever resitasjonen av Klagesangene inn i en sammenheng bestående av andre bibeltekster, antifoner og responsorier. Dette medfører at tekstene vekselvirker med hverandre. Andrew Cameron-Mowat peker på tre kontekster resitasjonen av Klagesangene

inngår i.<sup>87</sup> For det første er dagene i kirkeåret viktige. Skjærtorsdag vektlegger innstiftelsen av nattverden og Jesu prøvelser i Getsemane. Langfredag handler om Judas' forræderi, rettergangen og korsfestelsen. Påskeaften handler om den gravlagte Kristus og oppstandelsen.

For det andre finner resitasjonene fra Klagesangene sted i kontekst av lesninger fra Salmenes bok. Noen av salmene er bønne- og klagesalmer der salmisten klager over lidelse og nød (f.eks. Sal 69–70; 88). Lidelsen og nøden handler om ufrihet, fiender som hater og spotter, eller at Gud har forlatt salmisten. Enkelte av salmene uttrykker bønn og håp om at Gud skal redde (f.eks. Sal 27). Andre salmer handler om forholdet mellom den salvede kongen og Gud (Sal 2), og om hvem som har adgang til Sionfjellet (Sal 24). Atter andre handler om hvordan Gud berger jorden og Sion (f.eks. Sal 75–76).

For det tredje får resitasjonene fra Klagesangene (og Salmenes bok) en kristologisk fortolkningsramme gjennom responsoriene og lesningene fra Paulus' første brev til korinterne og Brevet til hebreerne. Responsoriene fortolker stasjonene i Jesu lidelsesfulle ferd frem mot korsfestelse, død og grav. Særlig bidrar resitasjonene fra Hebr 4–5; 9 til en kristologisk tolkning innenfor rammen av den kristne frelseshistorien. De lidelsene datter Sion og «mannen» gjennomgår i Klagesangene, og som salmisten gjennomgår i Salmenes bok, blir til foregripelser av lidelsene som Kristus gjennomgår. Han har «båret seg selv frem som et feilfritt offer for Gud» (Hebr 9,14). Han er «mellommann for en ny pakt» og «døde for å kjøpe oss fri fra lovbruddene under den første pakten» (Hebr 9,15).

Resitasjonen av Klagesangene i *tenebrae*-tidebønnene medfører en nytolkning og en innsnevring av betydningspotensialet. Den store, altoverskyggende katastrofen er ikke lenger primært Jerusalem-templets fall. Derimot er katastrofen Jesu lidelse og død. På samme tid åpner Kristus – fortolket gjennom Hebreerbrevets prestelige kristologi<sup>88</sup> – Guds tempel «for oss». Dermed innledet katastrofen (Guds salvedes død) en ny tidsalder, «en ny pakt».

87 Cameron-Mowat, «Lamentations and Christian Worship», 140.

88 Til dette temaet, se Gard Granerød, «Melchizedek in Hebrews 7», *Bib* 90 (2009): 188–202.



Det var trolig i dette perspektivet man opprinnelig skulle forstå formaningene som fulgte etter resitasjonene fra Klagesangene: *Jerusalem convertere ad Dominum Deum tuum*, «Jerusalem, vend om til Herren din Gud» (basert på Hos 14,2). Det «Jerusalem» som ble nødet til å vende om til Gud, var ikke ment å være et annet navn på jødene. Den overgripende kristologiske fortolkningen Klagesangene fikk i *tenebrae*-tidebønnene, gjør det rimelig å anta at «Jerusalem» opprinnelig hadde en kristologisk og ekklesiologisk betydning. Det var (den kvinnelige, fru) *ekklesia* («kirken») som inntok den posisjonen overfor Gud som datter Sion hadde i Klagesangene. Oppfordringen inspirert av Hos 14,2 (*Jerusalem convertere ad Dominum Deum tuum*) var kirkens selvoppfordring om å vende om til sin Herre.

På samme tid kan man ikke unnså at kirken gjennom historien har hatt en antijudaisk tendens. Antijudaismen fikk utslag i hvordan troende innenfor kirken *oppfattet* formaningene under *tenebrae*-tidebønnene om at Jerusalem må vende om til sin Herre. Antijudaismen var et teologisk tankegods som blant annet kunne ta utgangspunkt i ordene Paulus (jøden!) formulerte, opprinnelig trygt forankret i en indrejødisk teologisk diskurs. På den ene siden identifiserer Paulus seg med det jødiske folket (f.eks. Fil 3,5; Rom 11,1). På den andre siden skriver han i sitt andre brev til korinterne om folkets forherdelse og behov for omvendelse:

Likevel ble deres sinn forherdet. For helt til i dag er dette sløret blitt liggende når det leses fra den gamle pakt, og det blir ikke fjernet, for det er i Kristus det blir tatt bort. Ja, også i dag ligger sløret over deres hjerter hver gang det blir lest fra Moseloven. *Men når de vender om til Herren, blir sløret tatt bort.* (2 Kor 3,14–16 i 2011-oversettelsen)

Det er en historisk feilslutning å omtale Paulus' ord om at israelfolket er dekket av et slør, og om dets behov for omvendelse som antijudaisme. For det første utfolder retorikken seg i tråd med tilsvarende retorikk i de hellige skriftene som jøden Paulus anså som autoritative. Oppdraget Jahve ga Jesaja, var å forherde folket (Jes 6,9–10). Jeremiaboken skriver flere ganger om folkets egenrådige hjerte (Jer 3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17). Da Paulus skrev «helt til i dag er dette sløret blitt

liggende» (over jødene), var det en tolkning av Skriften og Paulus sin egen samtid som var i tråd med den innholdsrike «verktøyboksen» med (jødiske) teknikker for å tolke Skriften.<sup>89</sup> For det andre utfoldet Paulus' retorikk seg innenfor en større jødisk diskurs som var kjennetegnet av meningsmangfold og debatt om *hvordan* man skulle tolke de hellige skriftene.

Den kristne kirken mistet gradvis kontakt med sine jødiske røtter. Etter hvert kom slike ord som Paulus sine i 2 Kor 3 til å bidra til en kirkeleg triumfalisme overfor det jødiske folket. Også kirkekunsten bidro til å sementere kirkens selvforståelse i relasjon til «den andre», det vil si det jødiske folket. Et kjent eksempel på hvordan kirkekunsten både uttrykte og sementerte kirkens selvforståelse, er motivet *Ecclesia et Synagoga* («Kirken og synagogen»)<sup>90</sup>. Et kjent eksempel på motivet er de to statuene plassert ved portalen til katedralen i Strasbourg (se illustrasjon 6.4). Den ene kvinneskikkelsen, *Ecclesia*, er rakrygget, bærer en krone og uttrykker en klarsynt og stolt holdning mens hun holder et prosejonskors og en nattverds kalk. Den andre kvinneskikkelsen, *Synagoga*, er lutrygget og blindet. Hun fremstår som uvitende og vender ansiktet ned mot bakken mens hun holder lovtavlene og et brukket spyd eller en vandringsstav.

Hver gang den kristne menigheten under *tenebrae*-tidebønnene gjentok «Jerusalem, vend om til Herren din Gud», tenkte de troende på seg selv – eller kanskje snarere på det jødiske folket?

89 En kortfattet oversikt over jødiske teknikker for bibeltolkning, riktignok anvendt i Brevet til hebreerne, finner man i Granerød, «Melchizedek in Hebrews 7», 200.

90 Nachum T. Gidal, *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik: Mit einem Geleitwort von Marion Gräfin Dönhoff* (Köln: Könemann, 1997), 38–39.





**Illustrasjon 6.4.** De gotiske statuene *Ecclesia* et *Synagoga*, opprinnelig fra katedralen i Strasbourg (ca. 1290), nå i Musée de l'Oeuvre Notre-Dame i Strasbourg. Kunster: ukjent, foto: Rama (2011), via Wikimedia Commons. Opphavsrett: CC-BY-SA 2.0-FR

Etter andre Vatikankonsils liturgireformer på midten av 1900-tallet er *tenebrae*-tidebønnene ikke lenger brukt slik som i de foregående århundrene. En konsekvens er at Klagesangene har mistet det «hjemmet» boken lenge hadde i den romersk-katolske kirkens liturgiske liv.



## KAPITTEL 7

# Etterord: Hvordan kan Klagesangene være en ABC for vår tid?

Kapitlene tidligere i denne boken bruker flere ganger betegnelsene «klage-ABC» og «klagens ABC» om Klagesangene. Klagesangene *oppsto som og fungerte i ettertiden* som en ABC, det vil si en lærebok, i klage. For det første kommer ABC-en frem i de litterære virkemidlene. Alfabetet skapte ulike varianter av alfabetdikt (Klag 1–4) og alfabetiserende dikt (Klag 5). For det andre fremsto Klagesangene som en klage-ABC gjennom sin femdelte struktur. De fem diktene gjorde den til en femklagebok (*pentathrenos*). Det er nærliggende å se den femdelte strukturen i lys av de to andre femdelte bøkene i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet: de fem Mosebøkene (*Pentateuken*, det vil si femrullboken) og den femdelte Salmenes bok. For det tredje var Klagesangene en klage-ABC som forfatteren av Jes 40–55 brukte som et av sine (sentrale) tekstlige tilknytningspunkter for litterære henspillinger og reverseringer. For det fjerde var Klagesangene en mønsterdannende klage for jødiske klagetekster fra antikken. For det femte var og er Klagesangene signaturteksten for den jødiske sørge- og fastedagen til minne om ødeleggelsen av templet (9. *ab*). For det sjette: (Den vestlige) kirken brukte (og fortsetter til dels å bruke) Klagesangene som én av klagetekstene i de skyggefulle *tenebrae*-tidebønnene i den stille uken.

I de foregående kapitlene var søkelyset på Klagesangene i fortiden, det vil si diktene i deres samtid og stasjoner på deres nomadiske vandring gjennom historien. Men en ABC kan også betegne en lærebok med en aktuell, normativ betydning i *nåtiden*. Prester, pastorer og andre som er opptatt av forbindelsen mellom Bibelen og fromhetslivet, vil kanskje spørre seg *hvordan man kan bruke Klagesangene i dag, og hva troende kan lære av den*.

For troende som forholder seg til en *kristen* bibel – uavhengig om det er tale om den ortodokse, den romersk-katolske eller den protestantiske Bibelen – inngår Klagesangene i Det gamle testamentet. Navnet *Det gamle testamentet* får mening i lys av at kirkene mener det finnes et *nytt* testamentet, det vil si en samling skrifter (evangelier, brevlitteratur med mer) som har Jesu liv, død og oppstandelse i sentrum. I den konteksten som den todelte kristne Bibelen (Det gamle testamentet og Det nye testamentet) skaper, får mange bøker i Det gamle testamentet sitt budskap (ny)tolket gjennom fortellingen om Jesus.

De nytestamentlige skriftene inneholder få klare henspillinger på Klagesangene.<sup>1</sup> Betyr det i så fall at boken er irrelevant for kristen teologi?

Jeg mener at Klagesangenes verdi ikke ligger i dens eventuelle budskap. Underkapittel 0.7, «Oppbygning og litterære virkemidler», og de påfølgende kapitlene viser at flere av de fem diktene har en dialogisk karakter. Det er *mange* og *forskjellige* stemmer som ytrer seg i Klagesangene. Ingen av dem har monopol på å formulere bokens budskap. Klagesangenes budskap finnes ikke. Klagesangene kan oppleves som en kakofoni av de mange ulike, til dels motstridende stemmene som ytrer seg i boken.

Klagesangenes kanskje viktigste budskap er ikke så mye én eller et knippe bestemte stemmer i diktene. Derimot er bokens budskap og bidrag til troende i dag den måten å kommunisere med Gud på som den er gjenomsyret av. Klagesangene viser at det er flere måter å kommunisere med Gud på enn bare gjennom lovsang.<sup>2</sup> Klagesangene – sammen med annen klagelitteratur i Bibelen – viser vei. Klage er en legitim yringsform i kommunikasjonen mellom mennesker og Gud. Klagesangene kan gi troende i krise en bibelsk forankret bekreftelse på at noen ganger er «life's a piece of shit, when you look at it», for å parafrasere en av den fiktive og ironiske profeten Brians sentenser i Monty Pythons *Life of Brian*. Klagesangene

1 Et unntak er hvordan Jesus i Matt 5,39 (bergprekenen) og Luk 6,29 (sletteprekenen) spiller på Klag 3,30. Se underkapittel 6.1, «Resepsjonen i Jesajaboken», punkt c, «Henspillinger på Klag 3».

2 Til denne tematikken i grenselandet mellom bibelvitenskap og praktisk teologi, se følgende: Hanne Løland, «'Mitt liv er kommet nær dødsriket': Klage i Det gamle testamentet og i dag», *HPT* 25, nr. 1 (2008): 36–47; og Tone Stangeland Kaufman, «Bærekraftig lovsang? Om lovsangen i den kristne ungdomskulturen som et uttrykk for kristen spiritualitet», *HPT* 25, nr. 2 (2008): 15–26.

kan gi mennesker i krise frimodighet til å bruke sterke ord om mennesker som krenker, og om Gud som ser ut til å la det skje.

Det faktum at klage har en sentral plass i Salmenes bok og attpåtil har en egen bok i Klagesangene, er i seg selv en bekreftelse på at lovsang noen ganger er malplassert i troslivet. Klagens blotte tilstedeværelse i kanon av bibelbøker er i seg selv en form for evangelium. Troende kan trygt berike sitt eget repertoar for kommunikasjon med Gud med klage. Noen ganger får man si: «Gud er lik en fiende» (jf. Klag 2,5). Han lar fiendene glede seg over oss (jf. Klag 2,17). Gud forkaster og forlater (jf. Klag 5,20–22). Men – det er til denne guden vi også kan skrike ut og øse ut det som ligger oss på hjertet (jf. Klag 2,19).



## Referanseliste

- Albrektson, Bertil. *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations: With a Critical Edition of the Peshitta Text*. STL 21. Lund: C. W. K. Gleerup, 1963.
- Alexander, Philip S. «Was the Ninth of Av Observed in the Second Temple Period? Reflections on the Concept of Continuing Exile in Early Judaism». Side 23–38 i *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Redigert av Raʿanan S. Boustan, Klaus Herrmann, Reimund Leicht, Annette Yoshiko Reed, Giuseppe Veltri og Alex Ramos. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Barth, Christoph. *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Neu herausgegeben von Bernd Janowski. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: Darton, Longman and Todd, 1996.
- Beaulieu, Paul-Alain. «Antiquarianism and the Concern for the Past in the Neo-Babylonian Period». *BCSMS* 28 (1994): 37–42.
- . «Mesopotamian Antiquarianism from Sumer to Babylon». Side 121–139 i *World Antiquarianism: Comparative Perspectives*. Redigert av Alain Schnapp. Issues & Debates. Los Angeles: Getty Research Institute, 2013.
- Berges, Ulrich. *Klagelieder*. HThKAT. Freiburg im Breisgau: Herder, 2002.
- Berlejung, Angelika. «Ein Programm fürs Leben: Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom». *ZAW* 120 (2008): 204–230.
- Berlin, Adele. *Lamentations: A Commentary*. OTL. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002.
- . «Parallelism». *ABD* 5: 155–162.
- . «Qumran Laments and the Study of Lament Literature». Side 1–17 i *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 January, 2000*. Redigert av Esther G. Chazon, Ruth A. Clements og Avital Pinnick. STDJ 48. Leiden: Brill, 2003.
- Bibelselskapet. *Apokryfene: Bibelens deuterokanoniske bøker*. Oslo: Bibelselskapet, 2018.
- . *Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentet* [bokmålsutgave]. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

- Biddle, Mark E. «The Figure of Lady Jerusalem: Identification, Deification and Personification of Cities in the Ancient Near East». Side 173–187 i *The Biblical Canon in Comparative Perspective: Scriptures in Context IV*. Redigert av K. Lawson Younger, William W. Hallo og Bernard F. Batto. ANETS 11. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991.
- Bieberstein, Klaus. «Jerusalem». I *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wiblex.de) (2016). <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/22380/>
- Bier, Miriam J. *‘Perhaps There Is Hope’: Reading Lamentations as a Polyphony of Pain, Penitence, and Protest*. LHBOTS 603. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- Boda, Mark J. «The Priceless Gain of Penitence: From Communal Lament to Penitential Prayer in the ‘Exilic’ Liturgy of Israel». *HBT* 25 (2003): 51–75.
- Brady, Christian. «Targum Lamentations». Side 70–76 i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*. Redigert av Robin A. Parry og Heath A. Thomas. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Breed, Brennan W. *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2014.
- Bueggemann, Walter. «The Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function». Side 3–32 i *The Psalms and the Life of Faith*. Redigert av Walter Bueggemann og Patrick D. Miller. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.
- Braarvig, Jens. «Fra Enuma elish: Den gang der oppe. Det babylonske skapelseseposet». Side 49–84 i *I begynnelsen: Skapelsesmyter fra hele verden*. Redigert av Tor Åge Bringsværd og Jens Braarvig. Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske bokklubbene, 2000.
- Cameron-Mowat, Andrew. «Lamentations and Christian Worship». Side 139–141 i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*. Redigert av Robin A. Parry og Heath A. Thomas. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Carr, David M. *Holy Resilience: The Bible’s Traumatic Origins*. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.
- Clark, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Clifford, Richard J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. CBQMS 26. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1994.
- Collins, Billie Jean, Bob Buller og John F. Kutsko, red. *The SBL Handbook of Style*. 2. utg. Atlanta, GA: SBL Press, 2014.
- Connolly, R. Hugh. *Didascalia Apostolorum*. Oxford: Clarendon Press, 1929.
- Cowley, A. E. *Gesenius’ Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch*. 2. utg. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- Dallaire, Hélène. *Syntax of Volitives in Biblical Hebrew and Amarna Canaanite Prose*. LSAWS 9. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2014.



- Davies, Graham I., Markus Bockmuehl, D. R. De Lacey og A. J. Poulter. *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Det Norske Bibelselskap. *Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentes kanoniske bøker: Revidert oversettelse av 1930*. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1930.
- . *Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamente* [bokmålsutgave]. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1985.
- Dines, Jennifer M. *The Septuagint. Understanding the Bible and Its World*. London: T&T Clark, 2004.
- Dobbs-Allsopp, Frederick William. «Acrostic: I. Ancient Near East and Hebrew Bible/Old Testament». *EBR* 1: 281–288.
- . *Lamentations*. IBC. Louisville, KY: John Knox Press, 2002.
- . «The Enjambling Line in Lamentations: A Taxonomy (Part 1)». *ZAW* 113 (2001): 219–239.
- . *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible*. BibOr 44. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- Donner, Herbert og Wolfgang Röllig. *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Bd. 2, 2 utg. Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.
- Donner, Herbert. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Bd. 2, 2. utg. ATD Ergänzungsreihe 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Edelman, Diana Vikander, red. *You Shall Not Abhor an Edomite for He Is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition*. SBLABS 3. Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.
- Elliger, K., Wilhelm Rudolph, Rudolf Kittel, Hans Peter Rüger, H. Bardtke og Adrian Schenker, red. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. utg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Elnes, Eric E. og Patrick D. Miller. «Elyon ('ljwn)». *DDD*: 293–299.
- Emmendorffer, Michael. *Der ferne Gott: Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*. FAT 21. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Feldmeier, Reinhard og Hermann Spieckermann. *God of the Living: A Biblical Theology*. Waco, TX: Baylor University Press, 2011.
- Finkelstein, Israel. «Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah». *JSOT* 32 (2008): 501–520.
- . «Persian Period Jerusalem and Yehud: A Rejoinder». *JHebS* 9 (2010): artikkel 24. <https://doi.org/10.5508/jhs.2009.v9.a24>
- . «The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods». *RB* 117 (2010): 39–54.

- Frevel, Christian. *Die Klagelieder*. NSKAT 20/1. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2017.
- . «Gott in der Krise: Die Komposition der Klagelieder als Modell kollektiver Krisenbewältigung». Side 155–176 i *Im Lesen verstehen: Studien zu Theologie und Exegese*. Redigert av Christian Frevel. BZAW 482. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Gidal, Nachum T. *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik: Mit einem Geleitwort von Marion Gräfin Dönhoff*. Köln: Könenmann, 1997.
- Glassner, Jean-Jacques. *Mesopotamian Chronicles*. WAW 19. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.
- Gottwald, Norman K. *Studies in the Book of Lamentations*. SBT 14. London: SCM, 1954.
- Granerød, Gard. *Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*. BZAW 406. Berlin: De Gruyter, 2010.
- . «A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology». *VT* 60 (2010): 323–336.
- . «Ahuramazdas lojale judeiske soldater: Om Elefantine-judeernes selvbylde». *TeoT* 3 (2014): 288–303.
- . «Canon and Archive: Yahwism in Elephantine and Āl-Yāhūdu as a Challenge to the Canonical History of Judean Religion in the Persian Period». *JBL* 138 (2019): 345–364.
- . *Dimensions of Yahwism in the Persian Period: Studies in the Religion and Society of the Judaeon Community at Elephantine*. BZAW 488. Berlin: De Gruyter, 2016.
- . «Innledning til Klagesangene: Introduksjon og kommentarer». Side 732–742 i *Studiebibelen: Bibelen i 2011-oversettelse med introduksjoner og kommentarer*. Redigert av Ingvild Røsok, Kristin Joachimsen, Marianne Bjelland Kartzow, Steinar Aandahl Skarpnes og Anna Rebecca Solevåg. Oslo: Verbum Akademisk, 2019.
- . «Melchizedek in Hebrews 7». *Bib* 90 (2009): 188–202.
- . «Siste skrik fra elvene i Babel: Nye kilder til det judeiske eksilet i Babylon». *TeoT* 4 (2015): 357–372.
- . «Temple Destruction, Mourning and Curse in Elephantine, with a View to Lamentations». *ZAW* 132 (2020): 84–107.
- . «The Cup or Qōs? Lost Prayer and Wordplay in Lamentations 4:21–22». *VT advance articles* (publisert på nettet 2021 før trykk). <https://doi.org/10.1163/15685330-bja10078>
- . «The Former and the Future Temple of YHW in Elephantine: A Tradition-Historical Case Study of Ancient Near Eastern Antiquarianism». *ZAW* 127 (2015): 63–77.
- . «YHW the God of Heaven: An *interpretatio persica et aegyptiaca* of YHW in Elephantine». *JSJ* 52 (2021): 1–26.
- Harris, R. Laird. «*ahārīt*». *TWOT* 1: 34.

- Heim, Knut M. «The Personification of Jerusalem and the Drama of Her Bereavement in Lamentations». Side 129–169 i *Zion, City of Our God*. Redigert av Richard S. Hess og Gordon J. Wenham. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Hendel, Ronald. «In the Margins of the Hebrew Verbal System: Situation, Tense, Aspect, Mood». *ZAH* 9 (1996): 152–181.
- Herrmann, Wolfgang. «El (’l)». *DDD*: 274–280.
- Hogg, David S. «Christian Interpretation of Lamentations in the Middle Ages». Side 120–124 i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*. Redigert av Robin A. Parry og Heath A. Thomas. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Holter, Knut. «Innledning til Jesaja: Introduksjon og kommentarer». Side 606–609 i *Studiebibelen: Bibelen i 2011-oversettelse med introduksjoner og kommentarer*. Redigert av Ingvild Røsok, Kristin Joachimsen, Marianne Bjelland Kartzow, Steinar Aandahl Skarpnes og Anna Rebecca Solevåg. Oslo: Verbum Akademisk, 2019.
- Horgan, Maurya P. «A Lament over Jerusalem (‘4Q179’)». *JSS* 18 (1973): 222–234.
- Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge: With a New Epilogue*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2005.
- Israel Antiquities Authority. «The Leon Levi Dead Sea Scrolls Digital Library: Lamentations 3Q3 [3QLam]». <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/3Q3-1>
- . «The Leon Levi Dead Sea Scrolls Digital Library: Lamentations 4Q111 [4QLam]». <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q111-1>
- . «The Leon Levi Dead Sea Scrolls Digital Library: Lamentations 5Q6 [5QLam<sup>a</sup>]». <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/5Q6-1>
- . «The Leon Levi Dead Sea Scrolls Digital Library: Lamentations 5Q7 [5QLam<sup>b</sup>]». <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/5Q7-1>
- Janzen, David. *Trauma and the Failure of History: Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem*. SemeiaSt 94. Atlanta, GA: SBL Press, 2019.
- Joosten, Jan. «The Syntax of Volitive Verbal Forms in Qoheleth in Historical Perspective». Side 47–61 i *The Language of Qohelet in Its Context: Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Redigert av Angelika Berlejung og Pierre Van Hecke. OLA 164. Leuven: Peeters, 2007.
- . *The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose*. JBS 10. Jerusalem: Simor, 2012.
- Joüon, Paul og Takamitsu Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Bd. 1–2. SubBi 14. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.

- Joyce, Paul. «Lamentation and the Grief Process: A Psychological Reading». *BibInt* 1 (1993): 304–320.
- Joyce, Paul M. og Diana Lipton. *Lamentations: Through the Centuries*. Wiley-Blackwell Bible Commentaries. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013.
- Kartveit, Magnar. «Innleiing til Første og Andre Krønikebok: Introduksjon og kommentarar». Side 349–351 i *Studiebibelen: Bibelen i 2011-oversettelse med introduksjoner og kommentarer*. Redigert av Ingvild Røsok, Kristin Joachimsen, Marianne Bjelland Kartzow, Steinar Aandahl Skarpnes og Anna Rebecca Solevåg. Oslo: Verbum Akademisk, 2019.
- . *Rejoice, Dear Zion: Hebrew Construct Phrases with 'Daughter' and 'Virgin' as nomen regens*. BZAW 447. Berlin: De Gruyter, 2013.
- . «Sions dotter». *TTK* 72 (2001): 97–112.
- . «Sionssalmar – Salme 46». Side 359–368 i *Det gamle testamentet: Analyse av tekstar i utval*. Redigert av Magnar Kartveit. Oslo: Samlaget, 2003.
- Kaufman, Tone Stangeland. «Bærekraftig lovsang? Om lovsangen i den kristne ungdomskulturen som et uttrykk for kristen spiritualitet». *HPT* 25, nr. 2 (2008): 15–26.
- Kimball, Christopher V. «Unicode/XML Leningrad Codex [UXLC 1.5]». <https://www.tanach.us/>
- Knauf, Ernst Axel. «Qôš (qwš)». *DDD*: 674–677.
- Knoppers, Gary N. «Prayer and Propaganda: Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program». *CBQ* 57 (1995): 229–254.
- Koenen, Klaus. «Akrostichon». I *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de) (2013). <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12961/>
- . *Die Klagelieder Jeremias: Eine Rezeptionsgeschichte*. BThSt 143. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2013.
- . *Klagelieder (Threni)*. BKAT 20. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2015.
- Köhler, Ludwig, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, Benedikt Hartmann og Mervyn E. J. Richardson. «'zr II». *HALOT* 2: 811.
- Korpel, Marjo Christina Annette og Johannes Cornelis de Moor. *The Silent God*. Leiden: Brill, 2011.
- Körting, Corinna. *Zion in den Psalmen*. FAT 48. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Kotzé, Gideon R. *The Qumran Manuscripts of Lamentations: A Text-Critical Study*. SSN 61. Leiden: Brill, 2013.
- Kratz, Reinhard G. *Historisches und biblisches Israel: Drei Überblicke zum Alten Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Kraus, Wolfgang, Martin Karrer og Eberhard Bons, red. *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

- Laato, Antti. *The Origin of Israelite Zion Theology*. LHBOTS 661. London: T&T Clark, 2018.
- Lendering, Jona. «ABC 7 (Nabonidus Chronicle)». Livius.org. <https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-7-nabonidus-chronicle/>
- . «Edomites». Livius.org. <https://www.livius.org/articles/people/edomites/>
- . «Mural Crown». Livius.org. <https://www.livius.org/articles/concept/mural-crown/>
- Leuenberger, Martin. «Jhwh, »der Gott Jerusalems« (Inscription aus Hirbet Bet Layy 1,2): Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive». *EvT* 74 (2014): 245–260.
- Linafelt, Tod. *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*. Chicago, IL: Chicago University Press, 2000.
- . «Surviving Lamentations (One More Time)». Side 57–63 i *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*. Redigert av Nancy C. Lee og Carleen Mandolfo. SBLSymS 43. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2008.
- Lindenberger, James M. *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*. 2. utg. WAW 14. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.
- Löhr, Max. «Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder». *ZAW* 14 (1894): 31–50.
- Løland, Hanne. «'Mitt liv er kommet nær dødsriket': Klage i Det gamle testamentet og i dag». *HPT* 25, nr. 1 (2008): 36–47.
- Maier, Christl M. og Rainer Hirsch-Luipold. «Threnoi: Threni seu Lamentationes / Die Klagelieder». Side 2826–2841 i *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. Redigert av Martin Karrer og Wolfgang Kraus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- Mandolfo, Carleen R. *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations*. SemeiaSt 58. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2007.
- Martínez, Florentino García og Eibert J. C. Tigchelaar. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Bd. 1–2. Leiden: Brill, 1998.
- Maul, Stefan M. «Walking Backwards into the Future: The Conception of Time in the Ancient Near East». Side 15–24 i *Given World and Time: Temporalities in Context*. Redigert av T. Miller. Budapest: Central European University Press, 2008.
- Mays, James Luther. *The Lord Reigns: A Theological Handbook to the Psalms*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994.
- Mettinger, Tryggve N. D. *Namnet och närvaron: Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok*. Örebro: Bokförlaget Libris, 1987.
- . *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*. ConBOT 18. Lund: Gleerup, 1982.

- Michelet, S., Sigmund Mowinckel og N. Messel. *Det gamle testamente*. Bd. 1–5. Oslo: Aschehoug, 1929–1963.
- Middlemas, Jill. «Did Second Isaiah Write Lamentations III?». *VT* 61 (2006): 505–525.
- . *Lamentations: An Introduction and Study Guide*. T&T Clark Guides to the Old Testament. London: T&T Clark, 2021.
- . *The Troubles of Templeless Judah*. OTM. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- . «Thi din ulykke er stor som havet: Klagesangene og håb». Side 377–396 i *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*. Redigert av Jan Dietrich, Anne Katrine de Hemmer Gudme, Else Kragelund Holt, Søren Holst og Søren Lorenzen. København: Bibelselskabets Forlag, 2021.
- Milik, J. T. «Lamentations (Premier Exempleire)». Side 174–177 i *Les «Petites Grottes» de Qumran: Exploration de la Falaise, Les Grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, Le Rouleau de Cuivre*. Redigert av M. Baillet, J. T. Milik og R. de Vaux. DJD 3. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- . «Lamentations (Second Exempleire)». Side 177–178 i *Les «Petites Grottes» de Qumran: Exploration de la Falaise, Les Grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, Le Rouleau de Cuivre*. Redigert av M. Baillet, J. T. Milik og R. de Vaux. DJD 3. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Mroczek, Eva. *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Najman, Hindy. *Losing the Temple and Recovering the Future: An Analysis of 4 Ezra*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- National Council of the Churches of Christ in the United States of America. *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments: New Revised Standard Version*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989.
- . *The Holy Bible: Revised Standard Version: Containing the Old and New Testaments*. Toronto: Thomas Nelson & Sons, 1952.
- Neusner, Jacob. *The Mishnah: A New Translation*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.
- Newsom, Carol. «Response to Norman K. Gottwald, 'Social Class and Ideology in Isaiah 40–55'». *Semeia* 59 (1992): 73–78.
- Niehr, Herbert. *Der höchste Gott: Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* BZAW 190. Berlin: De Gruyter, 1990.
- Noegel, Scott B. «Polysemy». *EHL* 3: 178–186.
- Norseth, Kristin red., Elise Kleivane og Sigurd Hareide. *Messuskýringar: Norrøne messeforklaringer i norsk oversettelse: Festskrift til førsteamanuensis Jan H. Schumacher*. Serie B: Skrifter 149. Oslo: St. Olav forlag. Utgitt i samarbeid med Instituttet for sammenlignende kulturforskning, 2014.

- Oded, Bustenay. «Egyptian References to the Edomite Deity Qaus». *AUSS* 9 (1971): 47–50.
- Olyan, Saul M. *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Pardee, Dennis. «Eloah (*ʿlh*)». *DDD*: 285–288.
- Parry, Robin A. «Wrestling with Lamentations in Christian Worship». Side 175–195 i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*. Redigert av Robin A. Parry og Heath A. Thomas. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Parry, Robin A. og Heath A. Thomas, red. *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Paul, Shalom M. *Isaiah 40–66: Translation and Commentary*. ECC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012.
- Person, Raymond F. *The Deuteronomistic History and the Book of Chronicles: Scribal Works in an Oral World*. AIL 6. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2010.
- Porten, Bezalel og Ada Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Bd. I–IV. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem – Department of the History of the Jewish People, 1986–1999.
- Pritchard, James B., red. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3. utg. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Provan, Iain W. «Past, Present and Future in Lamentations 3:52–66: The Case for a Precative Perfect Re-Examined». *VT* 41 (1991): 164–175.
- Qimron, Elisha. *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*. HSS 29. Atlanta, GA: Scholars Press, 1986.
- Rahlfs, Alfred. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece, iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935.
- Rahlfs, Alfred og Robert Hanhart. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Rian, Dagfinn og Det norske bibelselskap, red. *Gammeltestamentlige apokryfer: De deuterokanoniske bøker*. Verdens hellige skrifter. Oslo: Bokklubben, 2010.
- Römer, Thomas. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T&T Clark, 2007.
- Rüterswörden, Udo. «Deuteronomium». I *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de) (2008). <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11481/>
- Salters, Robert B. *Lamentations: A Critical and Exegetical Commentary*. ICC. London: Bloomsbury, 2014.
- . «Searching for Pattern in Lamentations». *OTE* 11 (1998): 93–104.



- Schenker, A., Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, G. J. Norton, S. Pisano, J. de Waard og R. D. Weis, red. *Biblia Hebraica Quinta: quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato: Fascicle 18: General Introduction and Megilloth*. Bd. 18. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.
- Schoepflin, Karin. «Kanon (AT)». I *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de) (2009). <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11768/>
- Sefaria. «Midrash Tehillim». [https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tehillim](https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim)
- . «Talmud Bavli: The William Davidson Edition». <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>
- Seitz, Christopher R. *Word without End: The Old Testament as Abiding Theological Witness*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Skarsaune, Oskar. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Skei, Hans H. «Enjambement». I *Store norske leksikon* (2020). <https://snl.no/enjambement>
- Soll, Will. «Acrostic». *ABD* 1: 58–60.
- Sommer, Benjamin D. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- Spronk, Klaas. «Lord (*mr*’; *’dnj*; *’dwn*)». *DDD*: 531–533.
- Stern, Elsie R. «Lamentations in Jewish Liturgy». Side 88–91 i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*. Redigert av Robin A. Parry og Heath A. Thomas. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Stordalen, Terje. *Støv og livspust: Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.
- Stromberg, Jacob. *An Introduction to the Study of Isaiah*. T&T Clark Approaches to Biblical Studies. London: T&T Clark, 2011.
- Sæbø, Magne. «Who Is ‘The Man’ in Lamentations 3.1?». Side 131–142 i *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament*. Redigert av Magne Sæbø. JSOTSup 191. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Tiemeyer, Lena-Sofia. *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55*. VTSup 139. Leiden: Brill, 2010.
- . «Geography and Textual Allusions: Interpreting Isaiah xl-lv and Lamentations as Judahite Texts». *VT* 57 (2007): 367–385.
- . «Isaiah 40–55 and Lamentations». Side 347–361 i *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55*. Redigert av Lena-Sofia Tiemeyer. VTSup 139. Leiden: Brill, 2010.
- . «Lamentations in Isaiah 40–55». Side 55–63 i *Great Is Thy Faithfulness? Reading Lamentations as Sacred Scripture*. Redigert av Robin A. Parry og Heath A. Thomas. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011.



- Toorn, Karel van der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- . «Yahweh (*jhwh*)». *DDD*: 910–919.
- Treves, Marco. «Conjectures sur les dates et les sujets des Lamentations». *Bulletin Renan* 95 (1963): 1–4.
- Ueberschaer, Frank. «Die Septuaginta der Klagelieder. Überlegungen zu Entstehung und Textgeschichte». Side 98–111 i *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte: 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010*. Redigert av Siegfried Kreuzer, Martin Meiser og Marcus Sigismund. WUNT 286. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Waltke, Bruce K. og Michael Patrick O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Weippert, Manfred. *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. GAT 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Wergeland, Andrew D. *Bibelhebraisk grammatikk*. Oslo: Universitetsforlaget, 2016.
- Westermann, Claus. *Genesis 1–11: A Continental Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- . *Lamentations: Issues and Interpretation*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.
- Weyde, Karl William. «Inner-Biblical Interpretation: Methodological Reflections on the Relationship between Texts in the Hebrew Bible». *SEÅ* 70 (2005): 287–300.
- Wikipedia. «Tenebrae». <https://en.wikipedia.org/wiki/Tenebrae>
- Wiley, Patricia Tull. *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*. SBLDS 161. Atlanta, GA: Scholars Press, 1997.
- Wolde, Ellen van. «Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104, A Continuation of the Discussion of the Verb *br*'». *VT* 67 (2017): 611–647.
- Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. London: SCM Press, 1974.
- Wright, Robert B. «Psalms of Solomon (First Century B.C.): A New Translation and Introduction». *OTP* 2: 639–670.
- Zevit, Ziony. *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London: Continuum, 2001.
- Ziegler, Joseph. *Septuaginta: Vetus testamentum graeca*. Bd. 15: Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- Zuckerman, Bruce og West Semitic Research. «Leningrad Codex Images». *Accordance Bible Software* 12.3.7 (2020). <https://accordancebible.com/product/leningrad-codex-images/>

---

*Klagens ABC* analyserer den bibelske boken Klagesangene. Sentralt står spørsmålene: Hvordan kan vi oversette den hebraiske teksten og samtidig ta hensyn til grunntekstens poetiske virkemidler og innsikter fra nyere forskning på bibelhebraisk grammatikk? Hva er diktenes litterære form og innhold? Hvordan har lesere lest, forstått og brukt Klagesangene gjennom dens resepsjonshistorie?

Forfatteren drøfter Klagesangenes litterære form, dens religionshistoriske, teologiske og historiske innhold og dens kontekster. I tillegg drøftes utvalgte stasjoner langs Klagesangenes nomadiske vandring gjennom resepsjonshistorien. Boken kombinerer historisk-kritiske, litterære og formkritiske metoder. De fem diktene i Klagesangene analyseres ut fra kategoriene *orientering* (en tilværelse i likevekt), *desorientering* (en virkelighet ute av balanse) og *nyorientering* (en tilværelse hvor likevekten er gjenopprettet), inspirert av Walter Brueggemanns salmetypologi. På grunnlag av en nitid filologisk analyse av den hebraiske teksten presenterer forfatteren en ny, transparent norsk oversettelse. Et kjennetegn ved oversettelsen er at den i flere tilfeller forstår hebraisk perfektum (*qatal*) som en såkalt prekativ perfektum («bønneperfektum»).

*Klagens ABC: Boken Klagesangene i dens samtid og ettertid* henvender seg til teologi- og religionsstudenter, forskere, kirkelige medarbeidere, legfolk og alle som interesserer seg for Bibelens klagelitteratur og gudsbilder i et teologisk og religionshistorisk perspektiv.

**Gard Granerød** jobber som professor i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn.

ISBN 978-82-02-77330-4



www.cda.no