

DEN ARONITTISKE VELSIGNELSEN

En analyse av Numeri 6:22-27

- med et utblikk til kirkens bruk av velsignelsen

av

Aud Utbø Strandmyr

Master's thesis /30-credits

Master of Theology Program

School of Mission and Theology/Misjonshøgskolen

Stavanger, May/Mai 2006

1.	INNLEDNING	3
1.1.	Metode og fremgangsmåte	3
1.1.1.	Metode.....	3
1.1.2.	Fremgangsmåte	4
2.	TEKSTEN	5
2.1.	Tekstkritikk	5
2.2.	Oversettelse av Num 6:22-27	7
2.3.	Konteksten.....	8
2.3.1.	Pentateuken	8
2.3.2.	Numeri.....	9
2.3.3.	Kan hele Numeri tilskrives Presteskriftet (P)?.....	10
2.4.	Historisk setting for teksten.....	13
2.4.1.	Datering.....	13
2.4.2.	To sølvamuletter i en gammel grav i Jerusalem.....	15
2.4.3.	Bibelske og utenombibelske velsignelser	16
3.	EKSEGESE.....	17
3.1.	Tekstens struktur	18
3.1.1.	Avgrensing	18
3.1.2.	Tekstens inndeling.....	19
3.1.3.	Sjanger.....	19
3.1.4.	Tekstens oppbygging.....	20
3.2.	ברך (velsigne)	24
3.2.1.	Forekomster av ברך i GT	24
3.2.2.	Semantisk betydning av ברך	25
3.2.3.	Etymologisk betydning av ברך	26
3.2.4.	Forskjellig bruk av ברך i GT	27
3.2.6.	Når mennesker velsigner	28
3.2.7.	Når Gud velsigner	31
3.3.	Vers-for-vers-eksegese.....	36
3.3.1.	Num 6:22.....	36
3.3.2.	Num 6:23.....	42
3.3.3.	Num 6:24.....	48
3.3.4.	Num 6:25.....	54

3.3.5	Num 6:26.....	60
3.3.6	Num 6:27.....	63
3.4.	Sammendrag av eksegesen.....	67
4.	UTBLIKK: KIRKENS BRUK AV DEN ARONITTISKE VELSIGNELSEN.....	70
4.1.	Bibelsk begrunnelse for å ta med velsignelsen som en del av gudstjenesten	70
4.2.	Velsignelsens historikk i Kirken	72
4.3.	Velsignelsen i Den norske kirkes liturgi	73
4.4.	Velsignelsen i Kirken anno 2006	74
5.	LITTERATUR	78
5.1.	Primærlitteratur	78
5.2.	Sekundærlitteratur	78

1. INNLEDNING

Den aronittiske velsignelsen som vi finner i Num 6:24-26 er en av de mest kjente tekstene i GT. Mange mennesker i vår tid har et forhold til denne teksten, fordi den har fått en sentral plass i kirken. Fordi dagens bruk av den aronittiske velsignelsen er tatt ut av sin opprinnelige sammenheng, vil oppgavens hovedhensikt være å fokusere på den gammeltestamentlige forståelsen av teksten. I denne forbindelse vil hele tekstenheten, som den aronittiske velsignelsen er en del av, Num 6:22-27, bli analysert.

Avslutningsvis ønsker jeg, i et kort utblikk, å se nærmere på bakgrunnen for at den aronittiske velsignelsen har fått en så sentral plassering / rolle i kirken.

1.1. Metode og fremgangsmåte

1.1.1. Metode

Når det gjelder valg av metode, har jeg valgt å ta utgangspunkt i en historisk tilnæringsmåte til teksten. Imidlertid ønsker jeg også å beskrive tekstens komposisjon i lys av en retorisk-kritisk tilnæringsmåte.

1 Historisk

En historisk tilnæringsmåte har som mål å finne den mest opprinnelige skriftlige teksten. Dette er en diakron metode å nærme seg teksten på. I denne delen av oppgaven kunne man ha arbeidet litterær-kritisk og forsøkt å skille yngre ordlyd fra eldre, for å finne tilbake til den mest sannsynlige opprinnelige ordlyden. I denne oppgaven skal vi imidlertid se nærmere på hvem forfatteren(e) eller redaktøren(e) er, hvilken historisk situasjon teksten referer til, kort se på hvilke konsekvenser de omkringliggende religioners gudsbilde og tilsvarende velsignelser har hatt for utformingen av denne teksten, samt forsøke å finne ut hva teksten formidlet til sine første lesere. Dessuten vil den skriftlige tekstens mulige datering bli diskutert. For øvrig er det også av interesse å se nærmere på diskusjoner omkring dateringen av tekstens muntlige opprinnelse.

2 *Retorisk-kritisk*

Retorisk-kritisk metode er en relativt ny metode innen litterærkritisk arbeid, og representerer en videreutvikling av formkritikken. Det var James Muilenburg som, i egenskap av president i The Society of Biblical Literature, under en konferanse i desember 1968, første gang anvendte begrepet “retorisk kritikk” i sitt foredrag “Form Criticism and Beyond”.¹ Siden den gang har retorisk kritikk utviklet seg i tre hovedretninger. Mens den ene retningen fokuserer på tekstens estetikk og skildrer tekstens komposisjon og litterære virkemidler, har den andre retningen hovedsakelig sitt fokus rettet mot tekstens argumentasjon og overbevisningskraft. Den tredje retningen forsøker så å sammenholde de to første.²

En retorisk-kritisk tilnæringsmåte er en synkron tilnærming til teksten, dvs. den tar utgangspunkt i teksten slik den foreligger i sin endelige form. Ved hjelp av retorisk-kritisk tilnærming ønsker jeg å finne ut hvordan den gammeltestamentlige teksten er komponert for å formidle et bestemt budskap til leseren. Dette vil jeg gjøre ved å vise hvordan teksten er satt sammen ved hjelp av ulike litterære virkemiddel. Denne tilnæringsmåten åpner i større grad enn den ovennevnte for å beskrive tekstens estetikk og overbevisningskraft samt at den åpner for leserens egen forståelse av teksten.³

Når man anvender denne tilnæringsmåten må man også ha for øye at gammeltestamentlige forfattere opptrer som forsvarere av troen på den ene sanne Gud. Vi kan derfor kalle dette for en apologetisk tilnærming til teksten om man ser på GT's tekster som trosforsvar i møte med andre omkringliggende religioner.

1.1.2. Fremgangsmåte

For å forstå tekstens budskap, er det nødvendig å si noe om bakgrunnen for teksten. Derfor vil innledningsstoffet utgjøre en vesentlig del av oppgaven. Etter å ha sagt noen ord om tekstens struktur, vil den eksegetiske delen av oppgaven åpne med en analyse av det mest

¹ J. Muilenburg, “Form Criticism and Beyond”, *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 1-18. P. Tribble, *Rhetorical Criticism* (1994) 32.

² De to nevnte retningene innen retorisk-kritisk metode beskrives av P. Tribble, *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah* (1994) 32-48. M. Høyland Lavik viser i sin doktoravhandling hvordan det er mulig å foreta en retorisk-kritisk tilnærming til en gammeltestamentlig tekst ved å sammenholde disse, ref. M. Høyland Lavik, “A people tall and smooth-skinned. The rhetoric of Isaiah 18” (2004) 22-36.

³ For øvrig vises det til sammendrag av den retorisk-kritiske metode i P. Tribble, *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah* (1994) 5-23.

sentrale teologiske i teksten; בָּרַךְ (velsigne). Etter at jeg har analysert hvert enkelt vers, vil jeg så kort skissere hva jeg oppfatter som hovedlinjene i dette tekstavsnittet ved å foreta et sammendrag av eksegesen. Versene 24-26, som anses for å være kjernen i tekstavsnittet, vil få størst fokus. Eksisterende forskningsmateriale vedrørende denne teksten vil bli diskutert fortløpende. Til slutt vil vi i et kort utblikk se på velsignelsens bruk i kirken.

2. TEKSTEN

Tekstutgaven som er lagt til grunn i denne oppgaven er Masoret-teksten (MT). Denne er basert på codex Leningradensis (1008 e.Kr.), det eldste daterte manuskript for en komplett hebraisk bibel, slik vi finner den presentert i Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)⁴.

2.1. Tekstkritikk

v. 23, *problem a*

Det tekstkritiske apparatet forteller oss at det er foreslått לֵאמֹר (kolon :/ved å si) preposisjonen “til” samt infinitiv absolutus av אָמַר (å si) eller אָמְרוּ (si!) qal imperativ m pl. Det tekstkritiske apparat sier ingenting om hvilken ekseget/hvilke eksegeter som foreslår disse lesemåtene. Når det gjelder det første tilfellet, så ville denne bruken av verbet אָמַר (å si) korrespondere med tilsvarende bruk av verbet i de to foregående setningsleddene. Imidlertid ville en slik bruk underslå prinsippet om at den vanskeligste lesemåten er den mest sannsynlige, *lectio difficilior probabilior*. Når det gjelder den andre foreslåtte lesemåten, så må også denne kunne sies å være saklig forsvarlig, siden Aron og hans sønner får en befaling fra Herren. Derfor kan vi stadfeste at ingen av de foreslåtte lesemåtene er ulogiske. Imidlertid finner ingen av disse lesemåtene støtte i noen av de eldste manuskriptene. MT er saklig og språklig forståelig. Jeg støtter derfor W. Rudolph, ansvarlig for det tekstkritiske apparat i BHS med hensyn til Numeri, som mener at det er MT som skal leses.

v. 25, *problem a*

Den samaritanske Pentateuken leser יֵאֵר (måtte han la lyse) hif impf cons/jussiv 3 m sg. Dette er samme betydning av verbet som MT har, יָאָר, men en alternativ vokalisering av

⁴ BHS, xii.

denne formen, som vi for øvrig også kan finne brukt i MT i Job 41:24. MT er saklig og språklig forståelig og det finnes ingen tungtveiende argumenter for å endre MT. Denne lesemåten får ikke støtte fra noen av de andre eldste manuskriptene og må derfor avvises.

v. 25, problem b

Den syriske oversettelsen av GT (*Peshitta*) leser *wnhjk* = ויחיה (og måtte han være deg nådig), konjunksjonen ו (og) samt qal impf cons/jussiv 3 m sg + suffikset 2 m sg. Dette er samme betydning av verbet som MT har ויחיה (og måtte han være deg nådig) qal impf cons/jussiv 3 m sg + suffikset 2 m sg, men en alternativ vokalisering. MT er saklig og språklig forståelig og det finnes ingen tungtveiende argumenter for å endre MT. Denne lesemåten får ikke støtte hos noen av de andre eldste manuskriptene eller oversettelsene og må derfor avvises.

Tekstkritisk problem 27a

Den greske tekstens originalmanuskript *Textus Graecus originalis* flytter hele vers 27, slik at det følger umiddelbart etter vers 23. Derved blir vers 27 siste del av vers 23 i denne greske teksten. Denne lesemåten får ikke støtte av noen av de eldste hebraiske manuskriptene eller noen av de andre oversettelsene. En slik lesemåte gir heller ikke en bedre mening enn MT. Teksten er språklig og saklig forståelig slik den er presentert i MT og det er derfor ingen grunn til å endre denne. Selv om det greske tekstmaterialet i alder (fra ca 250 f.Kr.) langt overgår det eldste hebraiske tekstmaterialet (codex Leningradensis fra 1008 e.Kr.), må denne lesemåten avvises.

Tekstkritisk problem 27b

Den samaritanske Pentateuken leser ושימו (når de får til å sette) hif impf cons 3 pl. Denne lesemåten får ikke støtte av noen andre manuskripter. MT er språklig og saklig forståelig og det er derfor ingen grunn til å endre denne.

Tekstkritisk problem 27c

I tillegg til at den greske originalteksten har flyttet vers 27, slik at dette følger umiddelbart etter vers 23 i den greske teksten, så har Septuaginta (LXX) som et tillegg til subjektet אני (jeg) lagt til κύριος (Herren) m sg nominativ. Dette må ses på som en presisering av den opprinnelige teksten. MT har den korteste lesemåten. Dette tekstkritiske tilfellet kan være et eksempel på at den korteste lesemåten er den mest sannsynlige, *lectio brevior potior*.

Dessuten er MT språklig og saklig forståelig. Det skulle derfor ikke være noen grunn til å

endre denne. LXX's lesemåte finner ikke støtte i noen av de andre eldste manuskriptene eller oversettelsene og må derfor avvises.⁵

Oppsummering

Dette tekstavsnittet inneholder ikke noen tekstkritiske tilfeller som er av en slik art at endringer i masoret-teksten er nødvendig. Jeg støtter den masoretiske lesemåten og legger denne til grunn for oversettelsen.

2.2. Oversettelse av Num 6:22-27

	Tekst	Vers
Herren sa til Moses:	וידבר יהוה אל־משה לאמר	22
Tal til Aron og hans sønner ved å si:	דבר אל־אהרן ואל־בניו לאמר	23a
På denne måten skal dere velsigne israelittene	כה תברכו את־בני ישראל	23b
ved å si til dem:	אמור להם	23c
Måtte Herren velsigne deg	יברכך יהוה	24a
og bevare deg!	וישמרך	24b
Måtte Herren la sitt ansikt lyse mot deg	יאר יהוה פניו אליך	25a
og være deg nådig!	ויחנך	25b
Måtte Herren løfte sitt ansikt mot deg	ישא יהוה פניו אליך	26a
og gi deg fred!	וישם לך שלום	26b
Når de uttaler mitt navn over israelittene,	ושמו את־שמי על־בני ישראל	27a
da vil jeg velsigne dem.	ואני אברכם	27b

⁵ Ingen av de to tekstkritiske tilfellene som angår de greske lesemåtene trenger å være uttrykk for harmonisering av den opprinnelige teksten. Det kan være tale om at vi her har to eksempler på at det har vært ulike manuskript i omløp, som har vært utgangspunkt for disse greske versjonene av teksten. Vi er kjent med at det før den hebraiske teksten ble standardisert, fantes en rekke forskjellige versjoner av de hebraiske bibeltekstene. Dette bevitner bl.a. Qumran-funnene ved at forskjellige utgaver ble funnet av samme tekst. Standardiseringen av den hebraiske bibelteksten er datert til omkring 50-100 e.Kr.

2.3. Konteksten

For å få oversikt over den konteksten som vårt tekstavsnitt er en del av, gis det i det følgende et kort overblikk over hvor i GT vi befinner oss, og hvor i Israelfolkets historie vi er.

2.3.1. Pentateuken

Num 6:22-27 befinner seg i Pentateuken. Denne oppgaven vil ikke gå inn i fagdiskusjoner som omhandler inndelingen av Pentateuken eller diskusjonen som gjelder “firekildehypotesen”. Vi konstaterer at Pentateuken på et tidlig tidspunkt, allerede ca 200 f.Kr., har fått kanonisk status.⁶ Pentateuken omhandler israelfolkets historie fra skapelsen til Mose død.⁷ Ved å knytte israelfolkets historie til urhistorien og skapelsen, gis folkets historie og kulten et universalistisk perspektiv, etter mønster av f.eks. mesopotamsk historieskriving.⁸ Pentateuken kan omtales som et historieverk, fordi den beretter om historiske hendelser. Imidlertid vil en observant leser oppdage at Pentateuken er preget av sin fortolkning av disse, både politisk og teologisk.⁹ Derfor blir denne historieformen gjerne omtalt som “forkynt historie”.

Pentateuken er kjennetegnet ved en rik sammensetning av forskjellige litterære sjangre; beretninger (Gen 1), fortellinger (Gen 37-50; Num 22-24), lister (Gen 5,10; Num 1,26), poesi (Gen 49; Num 22-24), taler (Dt 1-11) samt lover som i stor grad ble gitt på Sinai, men som gjentas av Moses før inntakelsen av landet og som har et mer fremtidsrettet perspektiv (Ex 20-Num 9; Dt 12-26).¹⁰

⁶ R. Rendtorff, *The Old Testament. An Introduction* (1991) 288-289. I denne forbindelse må det også nevnes at J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (1992) 51, hevder at ordet “kanon” først ble brukt i denne sammenheng av Athanasius ca 450 e.Kr.

⁷ D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (1978) 25.

⁸ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (1992) 238.

⁹ D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (1978) 97.101-102, understreker at vi ikke vet med sikkerhet, og derfor bare kan anta, hvilken rolle eller betydning Pentateuken hadde i sin samtid, dvs da den ble ført i pennen / sammenredigert. Skriftets funksjon vil avhenge av når skriftet er forfattet; før, i eller etter eksilet. Clines hevder at Pentateuken må betraktes som et eksilsk produkt med en funksjon for israelitter som fortsatt er i eksil, selv om dateringen settes til etter 539 f.Kr., siden mange israelitter er bosatt i Babylonia også etter at de får adgang til å returnere. Imidlertid tror Clines at hensikten med Pentateuken er dens teologiske funksjon. Pentateuken fungerer som et teologisk skrift som transenderer sin egen tid og plasserer både menneskeheten generelt og israelittene spesielt som en del av Guds store plan. Samtidig er den et stykke litteratur i verdensklasse.

¹⁰ D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (1978) 26-27 hevder at dette fremtidige fokus har sin begrunnelse i Herrens løfte til Abraham om at landet Kanaan skulle bli hans og hans etterkommeres (Gen 12:1-3.7).

2.3.2. Numeri

Skriftets latinske navn har sannsynligvis sin opprinnelse i folketellingene (1:2ff; 3:15ff; 26:2ff) i Numeri. Det hebraiske navnet for skriftet er במדבר (i ørkenen) og betegner hvor israelittene befinner seg på dette tidspunktet i folkets historie. Numeri er som sagt en del av en større helhet; Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri og Deuteronomium og det er stor enighet blant forskerne om at denne sammenredigeringen kan tilskrives prestene.¹¹

Forskjellige forskere presenterer en noe ulik inndeling av Numeri:

Inndeling	M. Noth	P.J. Budd ¹²	D.J.A. Clines ¹³
Del I	1:1 - 10:36	1:1 - 9:14	1:1 - 10:10
Del II	11:1 - 20:13	9:15 - 25:18	10:11 - 20:13
Del II	20:14 - 36:13	26:1 - 35:34(36:13)	20:14 - 36:13

I første del av Numeri befinner israelittene seg i Sinai-ørkenen (1:1-10:10) hvor de forbereder ferden mot og inntakelsen av Kanaan. Av tekstmaterialet får vi et inntrykk av den store folkemengden som er under Mose ledelse samt prestene og levittenes sentrale funksjon i Israels-folket (1:47-54; 3:1-4:49; 6:23-27). Siden oppholder de seg også i Paran-ørkenen, nærmere bestemt i Kadesj (10:11-20:13) hvor mesteparten av israselittenes 40 år i ørkenen tilbringes. Vi blir vitne til hvordan folket klager over leveforholdene og deres manglende tillit til Herren (14:3f.11), som beskrives som årsaken til at folket måtte oppholde seg 40 år i ørkenen (14:25-35). Aron og Mose sviktende tro gjør at heller ikke de skal få ta det lovede land i eie (20:12). Prestene og levittenes sentrale rolle blant folket bekreftes ytterligere (16:1-19:22). Den siste delen av Numeri beskriver israelittenes ferd fra Kadesj til Moab (20:14-36:13), hvor de gjør seg klar for inntakelsen av det landet som Herren har gitt løfter om. Også i denne delen blir levittenes posisjon understreket (25:6ff; 31:12ff) og vi ser at prestene har en sentral rolle også når Mose etterfølger utpekes (27:18ff). I hovedsak kan man si at

¹¹ D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (1978) 11, De tre mest brukte inndelingene av Mosebøkene er Tetrateuken (Gen, Ex, Lev og Num), Pentateuken (Gen, Ex, Lev, Num og Dt) og Hexateuken (Gen, Ex, Lev, Num, Dt og Jos). P.J. Budd, *Numbers* (1984) xviii, hevder i denne sammenheng at også Josva er en del av det prestelige redigeringsarbeidet.

¹² Når det gjelder Del III av inndelingen av Numeri, anser Budd 36:1-13 for å være et senere tillegg til 27:1-11. Se forøvrig P.J. Budd, *Numbers* (1984) xvii.

¹³ Jeg støtter den inndelingen av Numeri som samsvarer med D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (1978) 86.

beskrivelsen av hvordan landet skal deles mellom Israels stammer (33:50-34:29), herunder også Ruben og Gads bosetting på østsiden av Jordan (32:1ff), samt levittenes betingelser (35:1ff) i Kanaan, utgjør de viktigste temata i skriftets avslutning.

Tekstenheten som skal analyseres i denne oppgaven kan plasseres i Numeris første del.

2.3.3. *Kan hele Numeri tilskrives Presteskriftet (P)?*

Det vil gå langt utover rammene for denne oppgaven å ta opp diskusjonen omkring kildekritikk her. Når vi imidlertid omtaler de forskjellige kildene i GT, i denne oppgaven hovedsakelig J og P, tar vi utgangspunkt i Julius Wellhausens (1844-1918) nå omdiskuterte “firekildehypotese” fra 1876 som identifiserer fire forskjellige kilder til GT.¹⁴ Den seneste og mest karakteristiske av disse kildene er Presteskriftet (P) som dateres til ca 550 - 500 f.Kr., dvs. mot slutten av fangenskapet i Babylon.¹⁵ Denne inndelingen er i dag som sagt omdiskutert, og flere nye teorier er lagt frem.¹⁶ En del jødiske forskere hevder bl.a. at P har en før-eksilsk opprinnelse, basert på lingvistiske forhold i teksten, og derfor kan være enda eldre. Det som man imidlertid enes om er at GT er satt sammen av flere redaksjonelle lag og kilder, og at etter hvert som tekstene ble formidlet videre gjennom generasjonene kan det ha oppstått endringer i formuleringene, noe som igjen kan ha ført til betydningsendring.¹⁷ Blant disse hevder de fleste at P må ha sin opprinnelse i eller etter eksilet i Babylon.¹⁸

Når P får mest oppmerksomhet i denne oppgaven, er det fordi det er den allmenne oppfatning blant GT-forskere at vårt tekstavsnitt er en del av P-materialet i Numeri.¹⁹ Vi må senere i oppgaven vurdere hvilken betydning dette så har for forståelsen av teksten. Imidlertid er både

¹⁴ R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (1987) 20-21.

¹⁵ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (1992) 238.

¹⁶ R. Rendtorff, *The Old Testament. An Introduction* (1991) 157-163, beskriver bl.a. hvordan Wellhausens hypotese etter hvert ble stilt spørsmål ved. Rendtorff selv argumenterer for å ta utgangspunkt i de små uavhengige litterære enhetene og prøver å etterspore tradisjonsutviklingen fra disse og frem til den ferdige teksten. Han avviser derfor kildekritikken, som tar utgangspunkt i den ferdige teksten. Imidlertid må det også nevnes at det fortsatt finnes GT-forskere som støtter Wellhausens firekildemodell.

¹⁷ W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament* (2003) 9.

¹⁸ P.J. Budd, *Numbers* (1984) xix. W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament* (2003) 76.

¹⁹ P.J. Budd, *Numbers, Word Biblical Commentary* 5 (1984) 75. Brueggemann, W., *An Introduction to the Old Testament* (2003) 76f. Korpel, M.C.A., “The Poetic Structure of the Priestly Blessing”, *JSOT* 45 (1989) 4.

P- og J-materiale identifisert i Numeri. Det ikke-prestelige materialet er å finne i Num 11-12, 21-24 samt i deler av 10, 13-14, 16, 20, 25-32.²⁰

Bakgrunnen for at P-materialet betegnes som Presteskriftet (P), er fordi dette materialet har et svært kultisk preg og ivaretar prestenes interesser. P utmerker seg også ved enhet i språk, stil og teologisk tankegang, er preget av mange gjentakelser, høytidelighet og vektlegger det skjematiske. For øvrig er P også karakterisert ved at det benytter gamle israellittiske myter og sagn samt mytisk materiale fra andre omkringliggende kulturer (Gen 1).²¹ Hvorvidt P har vært et selvstendig verk som er sammenredigert med J og E, er vanskelig å avgjøre med sikkerhet. Selv om P er den kilden i GT som i størst grad kan karakteriseres som et eget dokument p.g.a. sin egenart i språk og tradisjon, finnes det ingen sikker dokumentasjon på at P har vært et selvstendig skrift.²² Derimot er det mye som tyder på at P kan være en sammenredigering av allerede eksisterende materiale (J og E). Konsekvensen av prestenes redigering, blir en teologisk fortolkning av historien og en nytolkning av eldre materiale, ved at prestenes egne kommentarer legges til.²³ At Numeri i hovedsak består av P-materiale, gjør at tekstens mening kan ha skiftet karakter i forhold til den tidligste teksten.

Om vi går ut fra at Numeri består av både kildene J og P, kan det være av interesse å se litt på hva som tradisjonelt har blitt forstått som forskjellen mellom jahvistens og prestenes tankegang i det øvrige GT: Mens J's Gud er nær og menneskelig (Gen 2:4-3:24), er P's Gud kosmisk og skaper utenfra (1:1-2); J's Gud former alt [med hendene] (2:7.22), mens P's Gud skaper ved sitt ord (1:3.6.11.14.20.24.26); J's Gud er av israellittisk og realistisk karakter, mens P's Gud er preget av babylonsk og mytologisk gudsforståelse. Disse forhold er særlig fremtredende i de to skapelses-beretningene i Gen 1 (P) og Gen 2 (J). Teologien i P er preget av en hellig Gud som står utenfor skapningen samtidig som han gjennom lov og kultus bor midt blant menneskene. I dette samfunnet får prestene en funksjon som mellommenn, for at

²⁰ P.J. Budd, *Numbers, Word Biblical Commentary* 5 (1984) xxii.

²¹ M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism* (2001) 24, definerer en sentral forskjell mellom ugarittiske myter og GT, fordi disse i større grad er opptatt av å beskrive gudeverdenen og i mindre grad menneskets rolle, i motsetning til bibelske tekster som lar mennesket beskrive guddommen.

²² W. Brueggemann, *The Vitality of the Old Testament Tradition* (1975) 101.

²³ Aa. Hauken, *Teologene som skapte Det gamle testamente* (1980) 141-148. P.J. Budd, *Numbers* (1984) xxii.

ikke synd og urenhet skal hindre den hellige Guds tilstedeværelse blant sitt utvalgte folk (Lev 16:22.34; 17:11).²⁴

Det antas at presteskapet var av særlig stor betydning for Israelfolkets religiøse liv og nasjonale identitet i eksil-tiden. Riktignok ble både øverstepresten og andrepresten drept (2 Kong 18-21), men de øvrige prestene, sammen med landets ledende menn, ble bortført. Om man legger tallene i Esra og Nehemja til grunn, var det også en stor mengde prester som returnerte fra eksilet (Esra 2:40-42.61-63; Neh 7:39-42.63-65). Disse hadde sannsynligvis fortsatt studiene av Loven og undervist, samtidig som de også forrettet gudstjenester i den babylonske diasporaen (Esra 8:16-20). I et tilsvarende miljø kan P ha blitt utformet.²⁵ Presteskapet la også premissene for både det religiøse og nasjonalpolitiske liv innenfor kulten ved returen til hjemlandet. Nasjonen er på denne tiden ikke styrt av konger, men av prester.²⁶

Har vi den første leseren som utgangspunktet for forståelsen av Num 6:22-27, samtidig som vi har for øyet at det er mest sannsynlig at P har blitt forfattet/sammenredigert mot slutten av eksilet eller umiddelbart etter hjemkomsten, kan vi lettere forstå den sentrale rolle Aron og hans sønner spiller i teksten. Fokus på renhet og hellighet må ses i sammenheng med det forhold at folket er i/har vært i eksil. Når leseren første gang møter denne teksten, er det blitt forkynt for israelittene at grunnen til at de måtte forlate sitt hjemland, var avgudsdyrkelse og mangel på gudsfrykt (Es 6:1-10; 9:8-10; 11:9.16). Når de nå leser sitt folks historie, slik den er beskrevet i Numeri, har de stor forståelse for og ser nødvendigheten av at prestene (i vår tekst: Aron og hans sønner) har en så sentral rolle blant folket. Den eneste sikre måten å nå det lovede land som den hellige Gud hadde gitt løfter om, er å leve etter Herrens bud og forskrifter.²⁷

Det som tradisjonelt er klassifisert som Presteskriftet i Numeri ender med håp og forsikringer om at folket snart skal nå det lovede land. Om dette skriftet er forfattet/sammenredigert i eksiltiden, forstår vi at det kan ha hatt stor betydning for Israelfolket i eksil. Det samme er

²⁴ W. Brueggemann, *The Vitality of the Old Testament Tradition* (1975) 102.

²⁵ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (1992) 238.

²⁶ Aa. Hauken, *Teologene som skapte Det gamle testamente* (1980) 141-148.

²⁷ W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament* (2003) 81f.

for øvrig tilfellet om skriftet ble til umiddelbart etter eksilet, for da ville jo leseren ha beretningene om to eksil med i sin forståelse av Numeri.

Alt P-materialet som finnes i Numeri antas av toneangivende forskere å være en redigering / fortolkning av eldre materiale. Hovedfokuset i Numeri er derfor preget av prestenes sentrale rolle blant folket og i kulten. At Numeri i hovedsak består av P-materiale, gjør at tekstens mening kan ha skiftet karakter i forhold til den tidligste teksten. Vi skal senere i oppgaven se nærmere på hvilke konsekvenser dette kan ha for forståelsen av teksten.

2.4. Historisk setting for teksten

2.4.1. Datering

Ifølge vårt tekstavsnitt befinner isrealittene seg i Sinai-ørkenen i tidsrommet etter utferden fra Egypt. Om man tillegger det gammeltestamentlige materialet en viss kronologisk verdi, tidfestes denne begivenheten tradisjonelt til 1250 - 1210 f.Kr. (Num 32:13).²⁸ Dateringen av hendelsene i vårt tekstavsnitt skulle da kunne tidfestes til et sted midt mellom 1250 og 1210 f.Kr. Imidlertid er kronologien i GT usikker og Numeri har (dessverre) for få historiske data til at vi kan benytte skriftet som grunnlag for en eksakt datering.²⁹ Imidlertid er Numeri av stor betydning når det gjelder vår forståelse av utviklingen av kulten, prestenes sentrale rolle blant folket og forståelsen av isrealittenes situasjon både som folk og religiøst samfunn, internt så vel som i møte med f.eks. kanaaneisk religion og kultur.³⁰

Når det gjelder dateringen av selve teksten, må vi skille mellom den skriftlige og den muntlige teksten. Som skriftlig tekst dateres Numeri til ca 550 - 500 f.Kr. i henhold til ovennevnte fremstilling av tekstens utvikling i kap. 2.3.3. Når det gjelder dateringen av den skriftlige teksten har vi ingen sikre kilder å basere dateringen på, dvs. om den er ført i pennen før, i eller etter eksilet. Det er en helhetsvurdering av alle GT's skrifter som gir grunnlaget for den inndelingen som "firkildehypotesen" presenterer. Imidlertid kan man med forholdsvis

²⁸ *Bibelen, Tillegg* (1994) 17.

²⁹ P.J. Budd, *Numbers* (1984) xxvi. Det må bl.a. nevnes at Num 9:1 befinner seg omtrent et år inn i ørkenvandringsepoken, faktisk ca 1 mnd tidligere enn 1:1. Dette kan være et eksempel på at Numeri er en sammenredigering av forskjellige redaktørers verk og ikke har en helt pålitelig kronologi.

³⁰ P.J. Budd, *Numbers* (1984) xxxi.

stor sikkerhet gå ut fra at den skriftlige teksten bygger på en langt eldre muntlig tradisjon.³¹ D.N. Freedman hevder at teksten, på bakgrunn av skrivemåte, stil og bruken av gudsnavnet, har karaktertrekk som kan føre teksten tilbake til ca. 1200 f.Kr.³²

I sin behandling av den aronittiske velsignelsen er H.N. Rösel av den oppfatning at jo mer menneskelig presentasjonen av Gud er, jo eldre er teksten.³³ M.S. Smith registrerer også stor fokusering på Guds menneskelige trekk i J-materialet (Herren går omkring i hagen, Gen 3:8-9; Herren angrer og var full av sorg i sitt hjerte, 6:6; Herrens luktesans, 8:21; Herren sitter på en trone og hans røst høres, Jes 6). I likhet med M.C.A. Korpel mener Smith at også etter-eksilsk materiale har rikholdige eksempler på at Herren beskrives i menneskelige trekk. De mener at Herrens menneskelige trekk aldri forsvinner i den israelittiske kulten når Herren skal beskrives.³⁴ At Gud gjennom hele GT fremstilles med menneskelige trekk og ikke er et argument for datering av et skrifts alder, støtter jeg, fordi GT som helhet i stor grad presenterer et gudsbilde som er både menneskelig og nærværende (Gen 32:28; 48:15-16; Ex 29:45; Sal 37:5; Jes 66:1 Es 16:9ff). Dersom man holdt seg til Rösels syn, ville det være ensbetydende med at Qumran-teksten (som omtales i kap. 2.4.3.) er en omarbeidet tekstutgave og yngre enn MT. Imidlertid vet vi at det har eksistert flere parallelle versjoner av GT. Qumran-versjonen som er brukt i vårt eksempel kan stamme fra en av disse andre GT-variantene.

Når det gjelder Num 6:24-26 har man inntil nylig ikke hatt noen sikre utgangspunkt for en datering av den eldste muntlige teksten. Som vi skal se i neste avsnitt er man imidlertid nå et langt skritt videre når det gjelder den muntlige tekstens mulige datering.

³¹ P.J. Budd, *Numbers* (1984) 76.

³² D.N. Freedman, "The Aaronic Benediction (Numbers 6:24-26)", *No Famine in the Land. Studies in honor of John L. McKenzie*. Ed. by J.W. Flanagan & A.W. Robinson (1975) 41.

³³ H.K. Rösel, "Zur Formulierung des aaronitischen Segens auf den Amuletten von Ketef Hinnom", *Biblische Notizen* 35 (1986) 30-36.

³⁴ "Også etter-eksilsk litteratur mettet med antropomorfismer (Sak 3), i likhet med den apokalyptiske litteraturen (Dan 7) og den mellomtestamentlige tidens skrifter 1 Enok og Jubileerboken", M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism* (2001) 89.

2.4.2. To sølvamuletter i en gammel grav i Jerusalem

I 1979 ble det gjort noen sensasjonelle funn i forbindelse med en utgraving i regi av University of Tel-Aviv. To sølvamuletter ble funnet i en gammel grav i Hinnom-dalen i Jerusalem. Den ene amuletten inneholder 51 konsonanter og den andre 48, og de er ikke vokalisert. Disse sølvamulettene inneholder “preste-velsignelsen” og som vi ser er deler av dem omtrent identiske med Num 6:24-26:³⁵

<u>Masoret-teksten</u>	<u>Den minste amuletten Ketef Hinnom I</u>	<u>Den største amuletten Ketef Hinnom II</u>
24 ybrkk	.wr ybr[k]	[] ybr[k]
yhwh	k yhwh w	k yhwh w
wyšmrk	[y]šmrk [y]	[y]šmrk
25 y'r yhwh	[']r yhwh	y'r yh
pnyw	[p]n[yw]	[w]h pnyw
'lyk wyhnk 26 yš' yhwh pnyw 'lyk	her ender amuletten	[']lyk w [y]
wyšm lk		šm lk š
šlwm		l[m]

Forskere daterer begge disse sølvamulettene til siste halvdel av det 7. århundre f.Kr., hvilket vil si at vi her har å gjøre med et av de eldste kjente bevarte tekstsitat fra GT.³⁶ Den minste amuletten inneholder første vers (6:24) av velsignelsen samt begynnelsen av andre vers (6:25), mens den største amuletten har en utelatelse mot slutten av velsignelsens vers to (6:25) og begynnelsen av vers tre (6:26). Dette kan skyldes at en kortere versjon av teksten var utgangspunktet for sølvamulettene, eller at det er snakk om en harmonisering eller forkorting i forhold til den masoretiske teksten som vi har trykt i BHS. Sistnevnte teori støttes av Ada Yardeni som selv har undersøkt amulettene nøye.³⁷ Hun ønsker likevel å presisere at tidfestingen på ingen måte er avklart, bortsett fra at begge amulettene med stor sikkerhet antas å stamme fra før-eksilsk tid. Basert på de hebraiske konsonantenes skrivemåte tidfester Yardeni funnene til slutten av den første tempelperioden, dvs tidlig i det 6. århundre f.Kr, hvilket vil si ca 100 år senere enn det ovennevnte forskere hevder.³⁸

³⁵ A. Yardeni, “Two ancient amulets from Jerusalem”, *Vetus Testamentum* 41/2 (1991) 178. B.A. Levine, *Numbers 1-20* (1993) 237-244, hevder, i kapittelet om den bibelske bakgrunnen for velsignelsen, at disse amulettene bekrefter tidligere forskning som anslår den aronittiske velsignelsens opphav til tiden omkring Josjia, dvs. slutten av det 7. århundre f.Kr.

³⁶ G. Barkey, M.J. Lundberg, A.G. Vaughn, & B. Zuckerman, “The Amulets of Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation”, *Basor* 334 (2004) 68.

³⁷ A. Yardeni, “Two ancient amulets from Jerusalem”, *Vetus Testamentum* 41/2 (1991) 180.

³⁸ A. Yardeni, “Two ancient amulets from Jerusalem”, *Vetus Testamentum* 41/2 (1991) 180-181.

Det må presiseres at disse funnene ikke gir noen støtte til teorien om at Pentateuken kan ha eksistert i skriftlig form på et så tidlig tidspunkt, siden funnene ble gjort i en grav, dvs i en utenombibelsk kontekst. Imidlertid støtter funnene teorien om Numeri 6:24-26's eldgamle opprinnelse. Dessuten har disse funnene skapt problemer for de av forskerne som hevder at det prestelige materialet i Pentateuken er av sen datering.³⁹ At funnene ble gjort i Jerusalem kan også knytte teksten til sentraliseringen av israelittenes kult her. Forskere mener at sentraliseringen av kulten, som vanligvis knyttes til kong Josjias tempel-reform og knyttes til deuteronomistenes virke, dvs omkring 600 f.Kr., er langt eldre.⁴⁰ Det ville være å gå langt utover rammene av denne oppgaven å ta opp diskusjonen omkring sentraliseringen av kulten her.

2.4.3. Bibelske og utenombibelske velsignelser

Internt i GT finner vi ingen andre steder enn i Num 6:24-26 uttalt en velsignelse. Imidlertid finner vi velsignelsesformularer i andre og nærliggende kulturer. Fra Ugarit har vi to omtrent parallelle velsignelses-formularer som i hovedsak har samme innhold som den aronittiske velsignelsen, bortsett fra at linje én er utelatt i det ene eksemplaret. I disse tilfellene er det Ba'als velsignelse som er i fokus.⁴¹ Som for sølvamulettene (ref. kap. 2.4.2.) avviker disse noe fra MT. Det er ikke uvanlig i nordvest-semittisk poesi å trekke sammen flere linjer eller kolonner uten at meningsinnholdet endres. Da er det særlig linje to eller tre som utelates. Ugarittiske tekster viser at også første linje eller kolonne i en tekst kan utelates.⁴²

Når det gjelder Qumran-tekstens velsignelse i 1QS 2.2b-4a, skal vi se at det motsatte er tilfelle. Her er teksten utvidet i forhold til MT:⁴³

³⁹ K.L. Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible* (2005) 460 hevder at Pentateuk-forskere lenge har antatt at den aronittiske velsignelsen er eldre enn dens øvrige omkringliggende P-materiale.

⁴⁰ O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament* (1975) 126, se også 131-132.

⁴¹ Se for øvrig M.C.A. Korpel, "The Poetic Structure of the Priestly Blessing", *Journal for the Study of the Old Testament* 45 (1989) 8-9 som omtaler de ugarittiske tekstene KTU 1.2.i.7-9 og KTU 1.16.vi.54-58.

⁴² M.C.A. Korpel, "The Poetic Structure of the Priestly Blessing", *Journal for the Study of the Old Testament* 45 (1989) 8-9.

⁴³ M.C.A. Korpel, "The Poetic Structure of the Priestly Blessing", *Journal for the Study of the Old Testament* 45 (1989) 9. Se forøvrig fotnote 43 som er Korpels oversettelse av Qumran-teksten.

MT Num 6:24-26IQS 2.2b-4aOversatt Q-tekst

v. 24	ybrkk yhw wyšmrk	hbrkkh bkwl twb wyšmwrkh mkwl r'	Måtte han velsigne deg med alt godt og måtte han bevare deg fra alt ondt.
v. 25	y'r yhw pnyw'lyk wyhnk	wy'r lbkh bškl hyym wyhwnkh bd't 'wlmym	Måtte han opplyse ditt hjerte med livserfaring og være deg nådig med evig kunnskap.
v. 26	yš' yhw pnyw 'lyk wyšm lk šlwm	wyš' pny hsdyw lkh lšlwm 'wlmym	Måtte han løfte opp sitt nådes ansikt over deg til evig fred.

I denne teksten kan det synes som om det er av betydning at Herrens navn ikke skal uttales. Samtidig er Herrens menneskelige trekk erstattet med et mer åndelig språk. Imidlertid er velsignelsens treleddede struktur fremdeles synlig i begge de nevnte utenombibelske variantene.

Denne oppgaven vil ikke ta opp diskusjonen omkring de omkringliggende kulturers bruk av velsignelsesformularer og om disse har hatt noen betydning for utformingen av den aronittiske velsignelsen.⁴⁴

3. EKSEGESE

Versene 24-26 vil som sagt få hovedfokus i denne delen av oppgaven, siden disse representerer kjernen i dette tekstavsnittet, mens versene 22-23 og 27 utgjør konteksten for disse versene, uansett hva som måtte ha vært disse kjerneversenes opprinnelige kontekst.⁴⁵

Ved å se på bruken og forståelsen av verbet בָּרַךְ (velsigne) i Num 6:22-27 og i GT for øvrig, vil vi i større grad være i stand til å danne oss et bilde av tekstens opprinnelse og hva teksten kan ha formidlet til sin samtid.

⁴⁴ Når det gjelder øvrige henvisninger til omkringliggende kulturers / religioners bruk av velsignelsesformularer, se A. Yardeni, "Two ancient amulets from Jerusalem", *Vetus Testamentum* 41/2 (1991) 181. B.A. Levine, *Numbers 1-20*(1993) 236-244. C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 22, se også s. 27.

⁴⁵ P.D. Miller, "The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6:22-27", *Interpretation* 29 (1975) 243, mener at versene 24-26 kan være plassert her for å understøtte velsignelsens prestelige tilhørighet m.h.t. hvem som kan utføre den. Korpel hevder forøvrig at denne velsignelsen kan ha blitt utført i kulden av prestene lenge før P plasserte den aronittiske velsignelsen i denne konteksten.

Innledningsvis vil vi kort skissere hvor den aktuelle teksten er plassert i forholdet til skriftet generelt og i forhold til de umiddelbart tilgrensede tekstavsnitt. I tillegg vil vi foreta en inndeling av teksten og se på hvordan teksten er oppbygd når det gjelder bruk av verb, verbformer, syntaks og hvilken type / hvilke typer tekst vi her har med å gjøre.

3.1. Tekstens struktur

3.1.1. Avgrensing

For å kunne si noe om forståelsen av den utvalgte tekstenheten, er det viktig å ha fokus på dens plassering i forhold til de nærmeste tekstavsnittene, samt være bevisst på tekstens plassering i skriftet som helhet. Ser man på hele tekstavsnittet som en enhet, kan det synes som det har fått en noe tilfeldig plassering i skriftet. I forkant omtales nasireernes renhetsforskrifter og i etterkant er det gaver til helligdommen som står i fokus. Teksten kunne f.eks heller vært en naturlig innledning til Lev 9:22. Et annet alternativ er at den aronittiske velsignelsen kunne etterfølge Lev 9:22-23. Det har helt siden antikken vært den allmenne oppfatning blant GT-forskere at dette var en logiske plassering.⁴⁶ Imidlertid er det ingen holdepunkter for å foreta en slik omredigering av masoretteksten. Ingen eldre hebraiske utgaver eller versjoner støtter en slik plassering.

1 Fjernkontekst

Den aronittiske velsignelsen avslutter lovstoffet som finnes fra Ex 20 til Num 6:21. Israelittene befinner seg på vandring i ørkenen, dvs mellom utferden fra Egypt (Ex 2:37ff) og ankomsten til Kanaans land (Jos 11:16f).

2 Nærkontekst

Jeg anser Num 6:21 for å være tekstavsnittets fremre grense, fordi teksten fra og med vers 22 endrer fokus fra å ha omtalt i detaljer hvordan en nasireer skal forholde seg til sitt nasireerløfte (6:1-21), til et nytt tema; velsignelsen. Ved hjelp av imperfektum consecutivum innledes et nytt avsnitt i teksten. Fokuset endres både tids- og innholdsmessig fra å gjelde omtalelsen av nasireerløftet til nå å gjelde innføringen av Herrens velsignelse over israelittene. Det var Aron og hans sønner som skulle være ansvarlige for at velsignelsen ble

⁴⁶ B.A. Levine, "Introduction to the Book of Numbers", *The Anchor Bible. Numbers 1-20* (1993) 65-66.

utført. Dette er i tråd med de oppgaver som tidligere er foreskrevet for Aron og hans sønner (Lev 8:1ff; Num 3:5ff).

Num 7:1 innleder et nytt tema; stammehøvdingenes gaver til helligdommen. I likhet med det foregående tekstavsnittet, innledes teksten med imperfektum consecutivum, som er en indikasjon på at fortellingen endrer fokus. Oppmerksomheten er ikke lenger rettet mot velsignelsen. Bakre grense er således Num 7:1.

3.1.2. *Tekstens inndeling*

- v. 22 Oppdragets hovedaktører presenteres
- v. 23 Hvem oppdraget gis til og hva oppdraget gjelder
- v. 24-26 Oppdragets innhold: velsignelsen
- v. 27 Betingelse og løfte som følger oppdraget

3.1.3 *Sjanger*

Num 6:22-27 kan deles inn i narrativ (v 22-23 og 27) og poetisk (v 24-26) tekst.

1 *Fortellende tekst*

Den narrative delen av teksten innledes med den historiske fortellings verbalform; imperfektum consecutivum. Tekstavsnittet lar leseren i denne korte narrativen få del i møtet mellom Herren og Moses, da velsignelses-formularet ble overgitt til Aron og hans sønner. Narrativen lar leseren få kjennskap til betingelsen og løftet som knyttes til velsignelsen.

- v. 22 innledes med den fortellende teksts typiske verbform; impf cons. Dette er fortellingsstart.
- v. 23 inneholder direkte tale. Her er tekstens anliggende skissert.
- v. 27 avslutter den direkte talen og knytter en betingelse og et løfte til gjennomføringen av tekstens anliggende.

2 *Poetisk tekst*

Når det gjelder den poetiske delen av tekstavsnittet, kjennetegnes denne av en nokså stram struktur, som gjentas gjennom hele det poetiske tekstavsnittet. Det er den poetiske delen som

utgjør tekstenhetens kjerne. Her finner vi at både grammatikk og syntaks gjentas etter samme mønster for alle tre versene. Det betydningsmessige innholdet i de seks jussivene, som i størst grad særpreger versene, ligger ganske nær hverandre, samtidig som de beskriver flere av Herrens egenskaper og forskjellige trekk ved hans vesen. B.A. Levine karakteriserer den aronittiske velsignelsen som et stykke liturgisk poesi.⁴⁷ Med tanke på at denne teksten er en del av P-materialet som, i tillegg til noe narrativt materiale, er preget av lovstoff og rituelle og liturgiske forordninger samt beskriver prestenes sentrale rolle, kan versene 24-26 meget godt kalles liturgisk poesi. Et annet alternativ er, som P.D. Miller jr. foreslår, å definere Num 6:24-26 under sjangerbetegnelsen *velsignelse*.⁴⁸

v. 24-26 består av tre parallelle setninger, både når det gjelder syntaktisk og semantisk mening. Selv om meningsinnholdet ikke er helt identisk i versene, kan man likevel finne et betydningsmessig slektskap her. De tre parallelle versene uttrykker at det er Herren som er velsignelsens handlende subjekt.

3.1.4. *Tekstens oppbygging*

Vi skal i det følgende se nærmere på flere av de særtrekk som kjennetegner dette tekststavnippet:

1 *Taleverb*

Innholdsmessig ser vi at taleverb er gjennomgående i teksten; דבר (tale), אמר (si), ברך (velsigne) og שׁוּם (uttale). Dessuten merker vi oss at dette er en tekst hvor יהוה (Herren)'s navn er sentralt, da det er nevnt i fire av seks vers og i tillegg er det underforståtte bydende subjekt i vers 23 og det fortellende subjekt i vers 27.

2 *Verbformer*⁴⁹

v. 22 Det følgende tekststavnippet innledes med fortidsformen imperfektum consecutivum, som er den historiske fortellings verbalform (§654). At verbet er i piel, angir at verbalhandlingen er intensivert (§165). Det som beskrives har allerede skjedd.

⁴⁷ B.A. Levine, *Numbers 1-20* (1993) 76.

⁴⁸ P.D. Miller jr., "The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6:22-27", *Interpretation* 29 (1975) 242.

⁴⁹ Til grunn for definisjon og forståelse av de forskjellige verbformene i tekstenheten har vi i de følgende vers benyttet H. Birkeland, *Lærebok i hebraisk grammatikk* (1984).

Verset avsluttes med en infinitiv constructus, som kan svare til vårt kolon foran direkte tale (§630).

- v. 23 Verset innledes med en piel imperativ (§660) som uttrykker en direkte befaling som bare kan stå i 2. person. Første del av verset avsluttes, liksom det foregående vers, med en infinitiv constructus når det som sies følger. Infinitiv constructus kan også brukes som nærmere bestemmelse til verbet, og her velger vi å bruke det som tilstandsbestemmelse (§630). Andre del av verset bruker imperfektum, som vanligvis oversettes med fremtid eller nåtid (§652), selv om formen ikke egentlig angir tid. Imperfektum angir at verbalhandlingen er begynt og skal vedvare. Til sist i setningen brukes infinitiv absolutus, som uttrykker måten hoved verbet utføres på (§627).
- v. 24-26 i tar utgangspunkt i at tekstavsnittets kjerne inneholder seks forskjellige verb i jussiv, men i forskjellige konjugasjoner 4 x qal, 1 x piel, 1 x hifil. Jussiv er en viljesform og betegner her et ønske om at noe skal skje (§660). For hifs vedkommende er det ingen tvil om at verbformen er jussiv, siden hif har egen jussiv-form. Imidlertid må vi påpeke at de øvrige jussivene er identiske med imperfektum consecutivum, dvs at det er konteksten som vil være avgjørende for hvordan disse verbene skal oversettes/forstås.⁵⁰
- v. 27 Verset innledes med perfektum consecutivum, som betegner fremtid (§657) samt at verbalhandlingens begynnelse betones (§650). Det innledende ו (og) kan, liksom ved imperfektum consecutivum, utelates i oversettelsen (§ 657). Imperfektum avslutter tekstavsnittet (§652).

3 Syntaks

Når det gjelder syntaks, merker vi oss at alle setningsledd er verbalsetninger, bortsett fra v 27b, som er en sammensatt nominalsetning. Den dominerende modus må kunne sies å være jussiv i tekstens kjernevers, idet vi finner den anvendt hele seks ganger i dette relativt korte tekstavsnittet (24-26). Når det gjelder tempora, synes det ikke å være noe fremtredende trekk som gjør seg gjeldende om vi ser hele tekstavsnittet samlet, idet vi finner både imperfektum, imperfektum consecutivum og perfektum consecutivum anvendt her. Vi merker oss dessuten

⁵⁰ I denne forbindelse kan det nevnes at H. Birkeland, *Lærebok i hebraisk grammatikk* (1984) 112 (§661) som en regel skisserer: "Blir to viljesformer knyttet sammen med "og", betegner den siste en tilsiktet følge". For versene 24-26 velger vi imidlertid å tillegge konteksten større verdi enn nevnte paragraf, fordi teksten forstås som en bønn om velsignelse, der de seks jussivene hver for seg omhandler bønner til Herren om hans nærvær, uttrykt ved hjelp av de seks forskjellige verbalhandlingene som disse jussivene beskriver.

at subjektet varierer mellom 3 m sg (22 og 24-26), 2 m sg (23a), 1 sg (27b), 2 m pl (23b) og 3 pl (27a). Imidlertid er det יהוה (Herren) som er tekstens handlende og drivende subjekt. Når det gjelder versene 24-26 merker vi oss at suffikset ך (deg) 2 m sg gjentas hele seks ganger. Gjentakelser i en så stor grad, forstås som et litterært virkemiddel, som i denne teksten bidrar til å øke fokuset på enkeltindividet stilling overfor subjektet. Dette kommer vi tilbake til i analysen av disse versene.

Versene 24-26 har samme syntaktiske mønster, noe som kommer klart frem i den nedenforstående oppstillingen, hvor den tre-leddede velsignelsens struktur kommer tydelig frem:

C <i>verbalhandling nr 2</i>	B <i>subjekt</i>	A <i>verbalhandling nr 1</i>	
וישמרך og bevare deg C	יהוה Herren B	יברכך Måtte han velsigne deg A	v. 24
ויחנך og være deg nådig C¹	יהוה פניו Herrens ansikt B¹	יאר אליך Måtte han la lyse mot deg A¹	v. 25
וישם לך שלום og gi deg fred C²	יהוה פניו Herrens ansikt B²	ישא אליך Måtte han løfte mot deg A²	v. 26

4 Fonetikk

Når det gjelder fonetiske observasjoner i teksten, vil dette kun bli kommentert med hensyn til kjerneversene 24-26.⁵¹ I forbindelse med de fonetiske observasjonene som er gjort i disse versene, tas det forbehold om korrekt uttale, både av konsonanter og vokaler. Da den skriftlige teksten ble formet, besto denne kun av konsonanter. Man antar at vokalene ikke ble

⁵¹ Når det gjelder observasjoner av konsonant-forekomster og hvilke konsonanter som hører sammen, benyttes L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics* (1988) 23. Her plasseres *b/m, k/q/g, t/d, 'g, s/s'/z, p/b, d/z* og *l/r* i samme gruppe.

lagt til den hebraiske teksten før ca 700 e.Kr.⁵² Hvilke vokal-lyder som skal benyttes er derfor preget av en stor grad av usikkerhet. Derfor er det nødvendig å ta forbehold om korrekt uttale. Fonetikkens betydning for den opprinnelige muntlige teksten antas å være av større betydning, enn tilfellet er for den skriftlige teksten. I sin muntlige form var brukerne av teksten i større grad avhengig av f.eks. fonetikk, struktur og gjentakelser enn det tilfellet er for den skriftlige, både for å huske teksten, men også for at tekstens innhold skulle bli korrekt sitert og gjengitt, samt at de nødvendige argument i teksten skulle bli vektlagt. Den skriftlige teksten som vi antar er av en langt yngre dato, har den fordel at den i større grad sikres korrekt gjengivelse og overlevering til kommende slekter. Imidlertid kan også det fonetiske være av betydning når vektlegging i en skriftlig tekst skal tydeliggjøres, slik denne oppgavens tekst blir belyst når leseren kjenner til hvordan de litterære virkemidlene kan benyttes.

De fonetiske observasjonene i v. 24-26 er preget av de gjentakelsene som er nevnt i foregående kapittel; seks jussiver, seks suffiks samt Herrens navn som nevnes tre ganger. Disse gjentakelsene får, i tillegg til syntaktiske og grammatiske observasjoner, betydning for tekstens foretikk. De seks jussivene gjør at alle tre versene innledes med “halvvokalen” ם (yod/jod), mens siste del av versene innledes med “halvvokalen” ן (waw). Dessuten fører suffikset (deg) ם til at alle seks verselinjene inneholder konsonanten ך (kaf). Dessuten får gjentakelsen av gudsnavnet יהוה (Herren), som vi antar forekom i uttalen *adonaj*, også konsekvenser for det fonetiske uttrykket i disse versene. Disse forhold gjør at teksten får en viss rytme gjennom alle tre versene, fordi disse lydene gjentas. For øvrig er det, når det gjelder bruk av konsonanter, ingen markante mønstre som trer frem, verken når man leser versene hver for seg eller samlet, bortsett fra i v. 24b og v. 26b. I v. 24b forekommer konsonantene ם/ם og ן én gang hver, mens i v. 26b forekommer disse to ganger hver, i tillegg til at konsonanten ן benyttes “alene” i v. 26a. At dette tyder på en vektlegging av sistnevnte nomen שלום (fred) ן sg, kan være en overtolkning av disse observasjonene, men vi kan ikke se bort fra at dette opprinnelig kan ha vært tilfelle.

Når det gjelder vokalbruk ser vi i v. 24-26 en overvekt i bruken av vokalen *a* i forhold til de andre vokalene. I v. 24 er vokalen *a* benyttet syv ganger, om vi også inkluderer vokallydene

⁵² E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* (1994) 21-28 forklarer hvordan man antar at vokaliseringen av den hebraiske teksten har skjedd ved en gradvis utvikling. Det hevdes at islamske erobringstokter kan ha ført til en fare for at den jødiske liturgien, som var bevart gjennom århundres resitasjonstradisjon, skulle utslettes. Imidlertid vedgår Würthwein at en rekke faktorer nok har medvirket til behovet for å sikre en mest mulig korrekt overgivelse av teksten, vokalisering inkludert.

æ og diftongen *aj* og uttaler Herrens navn som *adonaj*. I v. 25 er vokalen *a* brukt hele åtte ganger, om vi tar med lydene *æ* og *aj*, mens v. 26 har *a*-lyd i hele ni av versets stavelser. Når det gjelder de andre vokal-lydene, merker vi oss at v. 24 har én lang vokal-lyd *i* i siste verbal, mens v. 25 har to lange vokal-lyder; *e* og *i* i henholdsvis første og siste verbal. V.26 avslutter med tre lange vokal-lyder; *i* i første verbal, *e* i andre verbal og lang *o* i siste stavelse. Vi observerer en intensivering av vokal-lyder i versene 24-26.

Vi avstår fra å konkludere for sikkert for betydningen disse forhold måtte ha for leserens opprinnelige forståelse av teksten. Imidlertid konstaterer vi at Num 6:24-26 utgjør et stykke vakker hebraisk poesi, som i sin rytme og stil er preget av gjentakelser. Fonetikk og syntaks kan sammen bidra til at enkelte ledd i teksten fremheves, som f.eks. Herrens navn og suffikset ׀ (deg). Dette kan også være elementer som gjør at teksten lettere vil kunne memoreres og læres videre.

3.2. בִּרְךְ (velsigne)

Det mest sentrale ord i teksten er בִּרְךְ (velsigne). Ved å se på bruken og forståelsen av dette ordet i GT, vil vi være i stand til å danne oss et bilde av dette sentrale ordets betydning i Num 6:22-27. Andre kjerneord vil bli behandlet etter hvert som de forekommer i vers-for-vers-eksegeseen.

בִּרְךְ (velsigne) er det ordet som får hovedfokus i eksegese-delen av oppgaven, fordi dette ordet gjentas i tre av tekstens seks vers (6:23.23.27). Denne hyppige bruken av verbet בִּרְךְ (velsigne) antas derfor å spille en sentral rolle i teksten og for leserens forståelse av denne. Innledningsvis vil vi undersøke nærmere ordets semantiske og etymologiske betydning samt at vi vil se på ordets forekomst i GT. Bruken av ordet i GT vil, sammen med innledningsmaterialet til denne oppgaven, føre oss et skritt nærmere tekstens opprinnelige forståelse av dette ordet, samt den øvrige delen av dette tekstavsnittet.

3.2.1. Forekomster av בִּרְךְ i GT

For å få en oversikt over bruken av בִּרְךְ (velsigne), er det laget en tabell som viser forekomsten av dette ordet i GT. I denne sammenheng blir også ordet בְּרַכָּה (velsignelse), som dannes av samme rot, tatt med.

	qal pass.pt <i>velsignet/priset</i> <i>være</i> ברוך	nif <i>å bli</i> <i>velsignet/</i> <i>å velsigne</i> <i>seg selv</i>	piel <i>å velsigne/</i> <i>å hilse/</i> <i>å prise</i>	pual <i>å bli</i> <i>velsignet</i>	hitpael <i>å velsigne</i> <i>seg selv/å</i> <i>velsigne</i> <i>andre</i>	nomen f sg <i>velsignelse/</i> <i>pris</i> ברכה
Salmene	17		52		1	71
Profetene	6				3	11
J* – Krøn	48			13		
Gen		3	59		2	
Num			14			
Dt			28			
1&2 Sam			14			
1&2 Krøn			18			
GT forøvrig (finnes ikke i Es,Høy,Dan)			48			

J* Jahvisten

Som vi ser i ovennevnte tabell opptrer velsigne/velsignelse ca 400 ganger i GT og over halvparten av gangene finner vi verbet brukt i piel. De gangene verbet forekommer i qal, er det i passiv partisipp i betydningen “velsignet være du” eller “velsignet være”. Dessuten ser vi at velsigne/velsignelse et ord som går igjen gjennom stort sett hele GT, bortsett fra profetene.

3.2.2. Semantisk betydning av ברוך⁵³

Konteksten er av stor betydning for å bestemme et ords mening i en tekst. Siden vi for denne tekstens vedkommende ikke har anledning til å spørre verken forfatteren(e)/redaktøren(e) hva som er den opprinnelige meningen med ברוך, og heller ikke hva de første tilhørerne/leserne forsto med dette ordet, blir konteksten av særlig stor betydning når man skal gjøre seg opp en mening om ordets betydning. For øvrig kan dette også gjøres ved å sette synonyme ord og

⁵³ Med “semantisk betydning av ברוך” mener jeg den betydning ordet har ut fra den litterære konteksten. Se også C.W. Mitchell, *The meaning of BRK “to bless” in the Old Testament* (1987) 4.

setninger opp mot hverandre og analysere disses betydning i en tekst. Den øvrige strukturen i teksten vil også kunne si noe om betydningen av ordet. Siden ordet בָּרַךְ er brukt så mange ganger i GT, skulle vi kunne være i stand til å sikre et tydelig bilde av ordets betydning i vårt tekstavsnitt.⁵⁴

Med tanke på Num 6:22-27 er konteksten for øvrig også preget av de karakterene som er representert i teksten. Ved å se nærmere på deres rolle i teksten og samtiden vil vi komme nærmere settingen for teksten.⁵⁵ De forskjellige karakterenes rolle vil vi komme tilbake til i eksegesen av det enkelte vers. Det må også vurderes hvilken betydning det har for forståelsen av teksten at dette tekstavsnittet er dominert av tale-verb.

3.2.3. *Etymologisk betydning av בָּרַךְ*⁵⁶

Den hebraiske roten בָּרַךְ har forskjellige betydninger som ikke har noe etymologisk slektskap med verbet “å velsigne” eller nomenet “velsignelse”. F.eks har verbet “å knele” (Ps 95:6; 2 Krøn 6:13) og nomenet “kne” (Gen 30:3; 1 Kong 8:54; 2 Krøn 6:13) den samme roten. I tillegg finnes et hebraisk nomen for “basseng, kulp, dam” som har samme rot (2 Kong 18:17; Jes 7:3). I tillegg må det også nevnes at בָּרַךְ syv ganger er brukt i GT i betydningen “banne mot”/“spotte”(1 Kong 21:13; Job 1:5;2:9). Når det gjelder nomenet בִּרְכָה, kan dette også bety “overgivelse” (Jes 36:6).

Imidlertid er det i betydningen at Gud velsigner mennesket/-er med f.eks barn, rikdom, eiendeler, land etc. som blant forskere regnes for å være grunn-betydningen av verbet בָּרַךְ (velsigne). Alle andre anvendelsesområder for dette ordet har ifølge C.W. Mitchell sitt utgangspunkt i denne betydningen.⁵⁷ Mitchell kritiserer for øvrig J. Barr's vektlegging av konteksten fremfor etymologien, fordi Barr hevder at etymologien kun har interesse for historisk forskning på ords betydning og at den opprinnelige betydning av et ord ikke trenger

⁵⁴ C.W. Mitchell, *The meaning of BRK “to bless” in the Old Testament* (1987) 4.

⁵⁵ Med “samtiden” mener jeg i denne oppgaven da teksten ble skrevet/sammenredigert. For denne tekstens vedkommende anslås samtiden da til å være mellom 550 - 500 f.Kr. Se for øvrig. kap. 2.4.1.

⁵⁶ Med “etymologisk betydning av בָּרַךְ” mener jeg ordets opprinnelige betydning, slik den er beskrevet i C.W. Mitchell, *The meaning of BRK “to bless” in the Old Testament* (1987) 8-16.

⁵⁷ C.W. Mitchell, *The meaning of BRK “to bless” in the Old Testamen* (1987) 15.

ha betydning for dagens forståelse av ordet.⁵⁸ Her er jeg enig med Mitchell. Imidlertid vil det, når man skal foreta en grundig analyse av et sentralt ord i en tekst, være av interesse og se hvorvidt ordets betydning har endret seg eller ikke.

3.2.4. *Forskjellig bruk av בָּרַךְ i GT*

Når det gjelder den gammeltestamentlige bruken av verbet בָּרַךְ, fordeler denne seg noenlunde likt i antall mellom å betegne at Gud velsigner mennesker, at mennesker velsigner andre mennesker og mennesker som priser Gud. Sistnevnte forståelse av ordet kjennetegnes ved at det er i de senere gammeltestamentlige bøker at denne er hyppigst brukt.⁵⁹ Denne oppgaven vil konsentrere seg om GT's bruk av בָּרַךְ i betydningen "velsigne".

Verbet בָּרַךְ kan ha Gud både som subjekt og objekt. Gud kan være både den som velsigner (Gen 1:28; 12:2f; Dt 7:13f) og den som blir velsignet, dvs med tilbedelse/lovsang (Ps 34:2; 145:1f). På samme måten kan også mennesket være både subjekt og objekt for בָּרַךְ, enten ved å være den som velsigner eller den som blir velsignet.

בָּרַךְ (velsigne) / בְּרָכָה (velsignelse) kan forstås som goder, f.eks avkom, eiendom og makt, som har blitt overgitt en på bakgrunn av et forhold mellom to parter. Det som vi skal merke oss, er at fokuset ikke hviler så mye på hvilket gode som blir overbrakt, som på forholdet mellom partene. Gud velsigner med velsignelsens goder på grunnlag av det positive forholdet som eksisterer mellom Gud og vedkommende menneske/mennesker. Velsignelsens goder blir et synlig bevis på dette positive forholdet som finnes mellom partene, enten det er mellom Gud og et enkelt menneske (Gen 12:1-3), mellom Gud og en gruppe av mennesker (Dt 7:14-16) eller mellom mennesker. Ved at forholdet mellom Gud og mennesker (Job 42:12) eller mellom mennesker (Gen 33:10f) får synlige konsekvenser, vil også andre ønske å bli gjenstand for denne velsignelsen.⁶⁰

⁵⁸ J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (1961) 107. C.W. Mitchell, *The meaning of BRK "to bless" in the Old Testament* (1987) 8.

⁵⁹ C.W. Mitchell, *The meaning of BRK "to bless" in the Old Testament* (1987) 15-16.

⁶⁰ K.H. Richards, "Bless/Blessing", *The Anchor Bible Dictionary* 1 (1992) 754.

I denne oppgaven vil ikke forholdet mellom velsignelse og forbannelse bli diskutert, fordi en slik sammenstilling ville nødvendiggjøre en altfor omfattende undersøkelse av “forbannelse” i forhold til rammene for denne oppgaven.⁶¹

3.2.6. Når mennesker velsigner

I GT finner vi eksempler på at mennesker velsigner Gud, mennesker velsigner andre mennesker og mennesker velsigner seg selv.

1 Når mennesker velsigner seg selv

Dette er den minst anvendte formen av בָּרַךְ (velsigne). Når nifal-formen av בָּרַךְ brukes i Gen 12:3 og 28:14 וּנְבָרְכֶנּוּ (nifal pf cons 3 pl) kan det forstås både passivt “å bli velsignet” og refleksivt “å velsigne seg”. Vi ser for det første eksempelets vedkommende at det er i Abram at alle slekter på jorden skal bli velsignet eller være i stand til å velsigne seg. Når dette er mulig, er det fordi det er Herren selv som står bak denne handlingen (12:2) og som vil gjøre det mulig (12:3). For Gen 28:14 gjelder samme tankegangen. I dette tilfelle er det Jakob som i en drøm ser Herren stå foran seg og tale til ham om velsignelse for alle slekter på jorden. Dette skal skje i Jakob og i hans ætt for alle folkeslagene. I begge disse tekstene er det Herren som står bak og initierer velsignelsen.

I Gen 22:18 er verbet בָּרַךְ brukt i hitpael pf cons 3 m pl i betydningen av at menneskene skal velsigne seg selv. Imidlertid ser vi i denne teksten at det er Gud selv som gjør dette mulig p.g.a. Abrams lydighet mot Gud da han var villig til å ofre sin egen sønn (22:1f;15ff). Her ser vi at selv om menneskene kan være i stand til å velsigne seg selv, er det Gud selv som står bak som det handlende subjekt for denne velsignelsen.

Når det gjelder hitpael-bruken av verbet i Ps 72:17 kan det se ut som alle nasjoner og fremmede folkeslag (som i GT for øvrig identifiseres med tilbedelse av andre guder) skal velsigne seg selv, men også her blir det i det etterfølgende setningsledd presisert at det er p.g.a. kongens navn at nasjonene vil kunne være i stand til dette.⁶² Det er derfor ikke i egen kraft mennesker vil være i stand til å velsigne seg selv. I Jes 65:16 bekreftes de ovennevnte

⁶¹ C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 23.

⁶² Kongen er ifølge gammeltestamentlig forståelse innsatt av Gud og hans representant på jorden (Dt 17:5; 1 Sam 8:5ff; 12:13).

eksempler ved at det sies at “den som vil velsigne seg המתברך (best.art. + hitpael partisipp) i landet, han skal velsigne seg יתברך (hitpael impf 3 m sg) i den trofaste Gud”.

Oppsummering

En gjennomgang av ovennevnte tekster har vist oss at intet menneske er i stand til å velsigne seg selv. Det er Gud som er velsignelsens opphav. Disse tekstene støtter i sin argumentasjon velsignelsens opphav til å være Guds.

2 Når mennesker velsigner Gud

Når mennesker velsigner Gud er det som oftest snakk om å prise Gud eller lovsynge hans storhet for hans velsignelse eller de goder hans velsignelse medfører. Da blir ברך (lovprise) det eneste gode som kan gis som gjengjeld for de velsignelser som er mottatt fra Gud.

I de tilfellene hvor vi i GT finner eksempler på at mennesker velsigner Gud, er ברך ofte brukt i qal pt pass יהוה ברוך (velsignet være Herren). I 1 Kong 8:15 oppfordrer kong Salomo hele Israels forsamling til å love/lovsynge Herren, Israels Gud, fordi de løfter Herren ga kong David nå er oppfylt; tempelet er bygget som et hus for Herrens navn. Her er også paktkisten nå plassert (8:16ff). Etter at kong Salomo har avsluttet sin inderlige bønn i forbindelse med innvielsen av tempelet, velsigner (ויברך, piel impf cons 3 m sg) han hele Israels forsamling og oppfordrer dem til å velsigne/lovsynge Herren. Denne samme bruken av verbet anvendes i Sal 72:18, mens ברך i det etterfølgende verset er rettet mot Herrens navn. Denne forståelsen av å velsigne Guds navn samsvarer med tanken i 1 Kong 8:16; 9:3, hvor det er navnet som bor i tempelet som er bygget. Guds navn er derfor identisk med Gud selv og kan være gjenstand for menneskers velsignelse (ref. kap .3.3.6's omtale av Guds navn).

Oppsummering

En gjennomgang av ovennevnte tekster har vist oss at når mennesker velsigner Gud, er det for å utvise takknemlighet for hans velvilje mot menneskene.

3 Når mennesker velsigner mennesker

Menneskelig velsignelse kan være bevis på et gjensidig godt forhold som eksisterer mellom to parter, på samme måte som i forholdet mellom Gud og mennesker (1 Sam 23:21; 2 Sam 14:22). På samme måte som med Guds velsignelse (som vi kommer tilbake til i kap. 3.2.7),

så kan menneskelig velsignelse være enten en velsignelse, som i Num 6:23.24.27, en velgjerning (2 Kong 18:31) som blir utført eller en gave som blir overrakt (Gen 33:11).

Vi finner mange eksempler på at בָּרַךְ kan brukes som et hyllings-/hilsningsord også mellom mennesker. Når et menneske som en hilsen velsigner et annet menneske, regnes denne hilsningsmåten for sterkere enn den mer tradisjonelle שלום (fred)-hilsenen. Denne bruken av בָּרַךְ brukes både når mennesker møtes og tar avskjed med hverandre (Gen 47:7; 1 Kong 8:66). I 2 Sal 14:22 hyller Joab kong David, fordi han har opplevd kongens godvilje. Kongen var ifølge israelittisk tankegang innsatt av Gud (Dt 17:5; 1 Sam 8:5ff; 12:13) og derved Guds representant på jorden.

I 2 Sal 21:3 ber kong David gibeonittene som folkeslag velsigne israelittene som folkeslag. Dette skjer på bakgrunn av at Herren har gjort kjent for kong David at blodskyld er kommet over israelittene p.g.a. Sauls og israelittenes herjinger i Gibeon (21:1), og at hungersnøden i Israel er en konsekvens av dette forholdet. Det som kan synes som å være kun gibeonittenes hat mot israelittene, var i virkeligheten Guds straff over folket p.g.a. kong Sauls fremferd og drap i Gibeon. Det var i virkeligheten Gud som lot folket sulte. Når kong David nå ber om gibeonittenes velsignelse, er det i realiteten Guds velsignelse han trenger.

Både prester, konger, profeter og familiefedre kan velsigne mennesker, særlig i forbindelse med viktige milepæler i livet. Den mest kjente av denne type velsignelse er nok velsignelsen som overføres fra far til sin førstefødte sønn, fedrevelsignelsen, jmf. Isaks velsignelse av Jakob (Gen 27:1ff) og Jakobs velsignelse av Josef og hans to sønner (48:15f; 49:25) samt Jakobs velsignelse av alle sine sønner (49:28). Vi kan si at denne velsignelsen av mennesker har sin bakgrunn i det løfte som ble gitt til Abram (12:2f) om at han ved Herrens velsignelse skulle bli til et stort folk.

Bileam, en midjanitt eller moabitt og profet blant sitt folk (Num 22:5.7), blir utsendt av kongen i Moab for å forbanne Israel som folk. I stedet velsignet han dem etter klar oppfordring fra Gud (22:12; 23:8.20). Vi ser her at også utlendinger som i utgangspunktet ble forstått som fiender, kan velsigne.⁶³

⁶³ I Gen 12:1-3, som er en tekst som beskriver hvordan Gud velsigner Abram, presiseres det at andre mennesker, også fremmede folkeslag, kan velsigne (12:3). Imidlertid er det Gud som er velsignelsens opphav som fremheves.

Når kongen i Salem, Melkisedek, som også var prest, velsigner Abram, presiseres det at velsignelsen skal komme fra אל עליון (Den høyeste Gud) (Gen 14:19). Om vi så knytter denne bruken av verbet בָּרַךְ (velsigne) til oppgavens tekstenhet; Num 6:22-27; ser vi at det er som prester at Aron og hans sønner skal utføre den velsignelsen som er vårt tekstavsnitts kjerne (6:24-26). Aron og hans sønner er av Levis ætt (Ex 2:1f; 6:20; 7:7; Num 26:59). Levittene ble utpekt til å være prester for Herren (Ex 28:1; Lev 8:1ff) og dertil fikk de også knyttet løftet om velsignelse (Ex 32:29). Denne oppgaven fikk de mens israelittene var under ørkenvandringen. Lev 9:22 dokumenterer at Aron i forbindelse med innvielsen til prestatjeneste for Herren velsigner folket.⁶⁴

Oppsummering

En gjennomgang av ovennevnte tekster har vist oss at når mennesker i GT velsigner mennesker, er det Gud som er velsignelsens opphav, fordi den menneskelige velsignelsens utførelse enten direkte eller indirekte viser tilbake til Gud som den som er velsignelsens kilde og årsak.

3.2.7 Når Gud velsigner

Når Gud er subjekt for בָּרַךְ, er objektet som regel mennesker. I denne oppgaven vil vi ikke se nærmere på de tilfellene hvor Gud velsigner dyr (Gen 1:22), gjenstander, som en manns hus og dets husholdning (Gen 39:5), brød og vann (Ex 23:25) eller dager (Gen 2:3). Når Gud i skapelsesfortellingen velsigner menneskene (1:28) forklares det nærmere hva velsignelsen innebærer for menneskene; fruktbarhet og derved mange barn samt råderett over skaperverket for øvrig. Denne velsignelsen er rettet mot menneskeheten generelt.⁶⁵ Idet vårt tekstavsnitt føres i pennen har israelittene erfart at Herren har sørget for at folket fortsatte å være fruktbare også mens de var i fangenskap i Egypt (Gen 47:27; Ex 1:7) og Babylon (Esra 2; Neh 7:6-73). I Egypt var folket fruktbare i en slik grad at det av egyptiske myndigheter ble oppfattet som

⁶⁴ Når Aron velsigner folket i Lev 9:22, hvorfor er da innførelsen av Den aronittiske velsignelsen plassert i Num 6:24-26? Denne problemstillingen vil ikke bli tatt opp i denne oppgaven, utover det at vi antar at Pentateuken er en sammenredigering av forskjellige skrifter og at en rekke forskjellige forfattere har bidratt til disse tekstene. Kronologien i GT er dessverre heller ikke konsekvent. Se for øvrig B.A. Levine, *Numbers 1-20* (1993) 216, som mener at Num 6:24-26 er den velsignelsen som Aron utfører i Lev 9:22.

⁶⁵ Det må her nevnes at Urhistorien (Gen 1-11) også inneholder beretningen om at Noah og hans sønner var gjenstand for Gud velsignelse (9:1ff). Som en utvidelse av velsignelsen i 1:28 tas her forbudet mot å drepe noe menneske skapt i Guds bilde inn som en del av velsignelsens premiss/grunnlag (9:5f).

en trussel mot deres eget herredømme over israelittene (Ex 1:10.). Herren var nær hos sitt eget folk, selv om det på mange måter kunne synes som om han hadde glemt dem. Ved at folket stadig økte i antall sørget Herren for at de erfarte hans velsignelse.⁶⁶

I det følgende skal vi se nærmere på hvordan Gud velsigner mennesker ved å se nærmere på to av de mest særpregede formene for velsignelse som vi finner i GT; fedrevelsighelsen og løftet om velsignelse knyttet til omskjærelsespakten (17:1ff).

1 Fedrevelsighelsen

Abraham, Isak og Jakob er en del av nytt mønster for velsignelsens gjennomføring (Gen 12:2f; 26:3f; 28:14) i forhold til den velsignelse som er presentert tidligere i GT. Fedrene blir i kraft av sin person utvalgt til å være medier for formidling av Guds velsignelse og velsighelsen blir formidlet diakront gjennom ætteleddene til hver enkelt patriark.⁶⁷ I Gen 12:2f møter vi fire aspekter ved בָּרַךְ (velsigne); (1) Gud som vil velsigne Abram (12:2b), (2) Abram som skal bli til velsignelse (12:2d), (3) Gud som vil velsigne alle mennesker (12:3a.e), (4) mennesker som velsigner Abram (12:3b) samt (5) בִּרְכָה (velsignelse) som kontrast til forbannelse.

- (1) Herren gir sitt løfte om velsignelse i 1 sg når han lover å gjøre Abram til et stort folk (Gen 12:2). Fruktbarhet og mange barn (1:28; 9:1ff; 17:6.20;26:24) er det gode ved Herrens velsignelse som oftest er brukt i GT. I Gen 12:1 gir Herren også et løfte om at han har et spesielt land som han vil gi Abram. Land-løftet må ses på som en del av velsighelsen. Når 12:2c også innfører ære og berømmelse som et nytt gode knyttet til det samme løftet om velsignelse (jeg vil gjøre ditt navn stort), utvides velsighelsesbegrepet ytterligere. Når det gjelder Guds velsignelse av Abram, så merker vi oss at denne ikke fremstilles som en lønn for tidligere utført velgjerning eller fremtredende fromhet.
- (2) Som et tredje ledd i løftet om velsignelse i 12:2d, blir Abram fortalt at han skal føre Herrens velsignelse videre til de personer han kommer i kontakt med. Dette er kjennetegnet ved fedrevelsighelsen, at fedrene er medier for Herrens velsignelse til andre mennesker.

⁶⁶ W. Brueggemann & H.W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions* (1975) 106.

⁶⁷ C.W. Mitchell, *The meaning of BRK "to bless" in the Old Testament* (1987) 34.

- (3) Den universelle tanken om velsignelse til alle mennesker videreføres i denne delen av teksten. Det er dessuten ikke folkenes egne ønsker om velsignelse som vektlegges, men en konstatering av at en slik velsignelse vil finne sted, dersom de velsigner Abram. Dette er Guds frelsesplan for menneskene og viser hvorfor Gud i utgangspunktet kalte på Abram (Gen 12:1). Denne planen strekker seg altså lenger enn den som beskrives ved paktsinngåelsen i Gen 17:1ff.⁶⁸ Når det gjelder gjennomføringen av denne planen, stilles det imidlertid én betingelse for at alle menneskene skal få erfare Herrens velsignelse; Herrens velsignelse vil kun være tilgjengelig for de mennesker som selv velsigner Abram, dvs. har en positiv relasjon til Abram samt til hans Gud, om vi viderefører tanken om at mennesket er Guds representant på jorden. Ved at Gud knytter en betingelse til løftet om velsignelse, gis det enkelte menneske et reelt valg og kan selv velge mellom to eksistensielle levetilstander; å være under velsignelsen eller å være under forbannelsen, betinget av deres forhold til én mann, Abram.
- (4) 12:3a.b sier at Abram, i tillegg til selv å bli velsignet av Herren, også vil erfare andre menneskers velsignelse. Velsignelsen av Abram fra andre mennesker har sin bakgrunn i Herrens utvelgelse (12:1) og løfter om velsignelse av Abram (12:2f). Derved kan vi trekke den slutning at når folkene velsigner Abram, er det Herren som står bak som det handlende subjekt. Dessuten kan vi konkludere med at også Herren på denne måten også blir gjenstand for andre menneskers velsignelse.
- (5) De personene derimot som forbanner Abram, forbanner derfor også Herren, og vil som en konsekvens oppleve å være under Herrens forbannelse. Forbannelsen er her fremstilt som velsignelsens motsetning.⁶⁹

Vi vil ikke gå nærmere inn på andre forhold hvor Gud velsigner p.g.a. Abram, men bare kort nevne at velsignelsen av Ismael er basert på at han har et familieforhold til Abram samt at Abram spesifikt har bedt Herren om å velsigne Ismael (17:20) (ref. Num 6:24-26, som også er utformet som en bønn). At Abram står i en særstilling overfor Gud, kommer også tydelig frem ved at han er i stand til å forhandle med Gud om å spare Sodom og Gomorra om det skulle finnes ti rettferdige der (Gen 18:16ff).

⁶⁸ G. von Rad, *Genesis* (1972) 160f.

⁶⁹ Til grunn for forståelsen av forbannelse som velsignelsens motstykke legger vi bl.a. Dt 28. For øvrig vil ikke dette temaet bli utdypet i denne oppgaven. Se også kap. 3.2.4, siste avsnitt.

Når det gjelder Guds løfter til Abram i 12:1-3, mener G. von Rad at disse går som en rød tråd gjennom hele fedrehistorien, da de stadig blir fornyet (13:14-16; 15:5.7.18; 18:10; 22:17; 26:24; 28:3f,13-15; 32:12; 35:9-12; 48:16). Dog blir de aldri fornyet med en slik styrke som i 12:1-3. von Rad hevder at det, når fedrehistorien har fått sin endelige form, er det ikke distinksjonen mellom velsignelse og forbannelse som er det sentrale for kult og rituale, som i de tidligste tider for det utvalgte folk, men som en beskrivelse av Guds nådige og velgjørende samt destruktive handlinger for å kontrollere folkets historie. Abram tar et oppgjør med de kanaaneiske gudebilder når han bygger sitt alter for Herren i Sikem, hvor den kanaaneiske kulten har sitt senter (12:6f).⁷⁰ Fortsettelsen av fedrehistorien bekrefter samme forhold; når Abraham, Isak og Jakob følger Herrens bud og forskrifter og lever etter dem, går det dem vel. Dessuten blir de som har en positiv relasjon til dem også gjenstand for Herrens velsignelse, slik Gen 12:3 gir løfter om.

Jakob blir velsignet av Gud etter først å ha vært gjennom en slåsskamp (Gen 32:26). Velsignelsen skjer ved en konkret handling. Et annet særtrekk ved fedrevelsignelsen er at når både Isak (Gen 27:23.27) og Jakob (48:14ff) velsigner sine sønner, og for Jakobs del også sine barnebarn, så skjer dette ved håndspåleggelse. Har denne konkrete handlingen fått noen betydning senere? Dette skal vi komme tilbake til under eksegesen. Vi noterer oss også at konteksten for fedrevelsignelsen er den nære familie.

Oppsummering

I løftene om velsignelse som gis til fedrene fokuseres det særlig på at Gud vil sørge for arvinger, berømmelse, dominans over andre mennesker og andre land/folkeslag, samt Guds tilstedeværelse og beskyttelse. Fedrene i egen person er av Gud tildelt statusen som formidlere av Guds velsignelse. Denne formen for velsignelse er en konkret handling som foretas, av Gud, gjennom mennesker som er utvalgt av Gud.

2 *Løftet om velsignelse knyttet til omskjærelsespakten*

C.W. Mitchell mener at hensikten med løftene om velsignelse knyttet til omskjærelsespakten (Gen 17) er annerledes enn løftene knyttet til fedrevelsignelsen. Omskjærelsespaktens løfter om velsignelse skal ha den effekt at israelittene overholder pakten, noe som i siste instans vil

⁷⁰ G. von Rad, *Genesis* (1972) 165-166.

føre til at også andre folk og nasjoner gir Herren pris og ære. Denne velsignelsesformen er i større grad rettet mot nasjonen/-r enn fedrevelsnelsen, som er mer individualistisk. Fordi Gud velsigner Abraham og ved ham også israelittene, vil de oppnå makt og anseelse, noe som igjen vil føre til respekt og frykt for Herren blant andre nasjoner, når de forstår at det er Herren som står bak israelittenes fremgang og herredømme. Denne typen velsignelse har derfor ikke den effekt at noen av israelittene individuelt sett er direkte formidlere av Herrens velsignelse, slik fedrevelsnelsen viser flere eksempler på.⁷¹ Også i profetlitteraturen finner vi eksempler på at det er Israel som nasjon som skal bli til velsignelse for andre nasjoner (Jes 19:24f; Jer 4:2).⁷²

Løftene om velsignelse knyttet til omskjærelsespakten er betinget av overholdelse av omskjærelsespakten og lydighet mot Herrens bud og forskrifter. Denne tankegangen bekreftes også i Dt 6:1ff; 7:12ff; 8:1ff; 28. Imidlertid er ikke Herrens velsignelse et mekanisk system for gjengjeldelse. Herrens velsignelse er først og fremst basert på at han har utvalgt og elsker sitt folk (Dt 7:6-8). Når det gjelder løftenes innhold er disse, som ved fedrevelsnelsen, knyttet til fruktbarhet, både når det gjelder familie og jordbruk (Gen 17:4.9.16; Dt 28:8.12; Sal 107:38). Forbannelsens konsekvenser er også i denne forbindelse å betrakte som velsignelsens antonymer. Dt 28:16-68 beskriver i all sin grusomhet følgene av ikke å holde seg nær til Herren.

Når Sal 37 har som gjennomgangstema at de rettferdige "skal arve landet" (vv 9b, 11a, 22a, 29a) blir dette forstått som oppfyllelsen av de løftene som ble gitt i forbindelse med omskjærelsespakten (Gen 17). Profeten Jeremia slår fast at "velsignet er den mann som stoler på Herren og setter sin lit til ham" (Jer 17:7), mens salmisten i Sal 128:4 konstaterer at det er de som frykter Herren som blir velsignet, med barn og barnebarn (128:6). Ifølge teksten i Sal 128 og Jer 17 kan det ikke utelukkes at også andre folkeslag som frykter Herren vil bli gjenstand for Herrens velsignelse. Imidlertid skal vi huske at teksten har sin opprinnelse i den israelittiske kulten og at det derfor er nærliggende å tro at denne teksten ikke hadde et universelt sikte opprinnelig. Derimot har de siden blitt lest som tekster som har en universell forståelse av hvem Herren velsigner.

⁷¹ C.W. Mitchell, *The meaning of BRK "to bless" in the Old Testament* (1987) 36-37.

⁷² C.W. Mitchell, *The meaning of BRK "to bless" in the Old Testament* (1987) 57.

Oppsummering

Når Gud knytter løfter om velsignelse til omskjærelsespakten er disse løftene i hovedsak formulert som løfter om barn og stor familie, utvidelse av eiendom, herunder både land og fe, ære og berømmelse samt innflytelse både nasjonalt og internasjonalt. Dette kan skyldes at de representerer de mest verdifulle godene for mennesker i gammeltestamentlig tid. Ved å formidle disse godene til mennesker kan Gud vise hvem han har et positivt forhold til, sørge for at det blir bevissthet omkring hvem som står bak disse velsignelsene samt derved oppnå at også andre vil ønske å bli gjenstand for Guds velsignelse (Gen 26:28; 39:2-4; Job 42:12; Jes 61:9).⁷³ Dessuten er det Guds hensikt at velsignelsen skal føre til at andre folkeslag også tilber Gud som Herre. Gud lover å fortsatt velsigne Israel så lenge de overholder pakten. Derved må Israel selv oppfylle sin del av pakten og være en aktiv part for at løftene om velsignelse skal oppfylles.

Vi merker oss at forutsetningen for å erfare Guds velsignelse avhenger både av menneskers forhold til ham (Sal 112:1-2; 128:4; Ordspr 28:20), men også av menneskers forhold til andre mennesker (Ordspr 11:26; 22:9; 24:25). Vi kan også si at menneskers forhold til andre mennesker avspeiler deres forhold til Gud. Mennesket gis derved mulighet til å velge om det vil bli gjenstand for Herrens velsignelse eller ikke.

3.3. Vers-for-vers-eksegese

I denne eksegesedelen av oppgaven skal vi foreta en analyse av hvert enkelt vers, som hver vil ende i en kort oppsummering. Avslutningsvis skal vi så foreta en oppsummering av hvordan hele tekstenheten mest sannsynlig ble forstått av de første leserne.

3.3.1. Num 6:22

	Tekst	Vers
Herren sa til Moses:	וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר	v. 22

Verset består av en verbalsetning som innledes med וַיְדַבֵּר (han sa) impf cons piel 3 m sg. Denne verbalformen indikerer at handlingen er fortidig og regnes for å være den historiske

⁷³ C.W. Mitchell, *The meaning of BRK "to bless" in the Old Testament* (1987) 165-166.

fortellingens verbalform. Det som beskrives har altså allerede skjedd. At verbet er i piel, angir at verbalhandlingen er intensivert. Dessuten markerer impf cons at et skifte i teksten finner sted med tanke på narrativens innhold. Fra tidligere (6:1ff) å ha omtalt nasireerene, innføres nå et nytt avsnitt i fortellingen med skifte av aktører og handlinger. Det er יהוה (Herren) som er verbalhandlingens subjekt. משה (Moses) er setningens objekt og den som verbalhandlingen er rettet mot. Verset avsluttes med en inf cstr, som tilsvarer vårt kolon foran direkte tale.

I dette verset skal vi se nærmere på disse tre spørsmålene:

1. Hvem taler?⁷⁴
2. Til hvem blir det talt?⁷⁵
3. Hva rommer verbet דבר (tale, si, snakke)?

1 Hvem taler?

Det er יהוה (Herren) som er det handlende subjekt i v. 22 og som lar sin røst lyde. Hvem Herren er for Moses som blir tiltalt i dette verset og for israelittene som er de som denne delen av Numeri også omhandler, skal vi se nærmere på.

Når det gjelder forståelsen av hvem יהוה (Herren) er i denne teksten, har vi minst tre forskjellige muligheter; (1) Om vi lar hendelsen i teksten være utgangspunktet for gudsforståelsen, vil dette prege teksten. Herren har åpenbart seg, både for Moses og folket på forskjellige måter; Herren åpenbarer seg bl.a. på fjellet (Ex 3:1ff; 19:3), i tornebusken (3:4), i en sky (19:9), i røyk og ild (19:18), fra himmelen (20:22) og i møteteltet (33:11).⁷⁶ De hadde

⁷⁴ Beskrivelsen av יהוה (Herren) får en relativt stort plass i behandlingen av v. 22, fordi Herren er hele tekstenhetens talende og handlende subjekt.

⁷⁵ Hvordan er menneskets forhold til Gud i GT? Ifølge Gen 1:26ff er mennesket skapt av Gud i hans bilde (1:26) som levende sjel (2:7), som Guds suverene representant på jorden, velsignet av Gud (1:28; 5:2) og med frihet til å handle innenfor Guds satte rammer allerede fra skapelsen av (2:16f). Mennesket ble gitt råderett over alt det øvrige av skaperverket (1:28ff) og gjort visere enn all annen øvrig skapning (Job 35:11). Mennesket er Guds representant på jorden, overgitt jordens ressurser av Skaperen (Gen 1:29f) Når det gjelder menneskets forhold til Gud, er dette, fra Gen 3:1ff, preget av bruddet som oppsto som en konsekvens av menneskets ulydighet mot Gud (syndefallet), noe som førte til at Gud angret at han hadde skapt mennesket (6:6). Mennesket blir fra syndefallets inntreden betegnet som ondt (Sal 53:3f; Fork 9:3b). Likevel vitner GT om at mennesket kan ha et åpent og positivt forhold til Gud og at Gud fortsatt har et aktivt forhold til mennesket (1 Sam 2:6ff; Sal 121; 136; 137; Jes 57:15f). Imidlertid setter Guds hellighet grenser for menneskets forhold til ham (Ex 3:5f; 33:20.23; Lev 10:3; Jes 6). I denne forbindelse får prestene en funksjon som mellommenn, for at ikke synd og urenheter skal hindre Guds tilstedeværelse blant folket (Lev 4:13-20.27-31; 5:5f), ref kap 2.3.3, avsnitt 4.

⁷⁶ I den ugarittiske gudeverden er fjellet bolig for gudene ifølge M. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism* (2001) 28. Vi vil i denne oppgaven ikke diskutere den muligheten at Herrens bolig på fjellet Sinai (Dt 4:9-

erfart at Herren sørget for dem, med både mat og drikke i ørkenen. Men de hadde enda ikke erfart oppfyllelsen av løftet om det lovede land. Fremdeles levde de i tillit til Herren, i større og mindre grad, om at han en dag ville gi dem et eget land. Det lovede landet var målet for vandringen, og inntakelsen av landet ville være det ultimate bevis på hans eksistens for folket der og da. (2) Dersom teksten er forfattet i eksilet, må vi anta at også dette influerer på det gudsbildet som ønskes formidlet til leserne. Prestene, som ansvarlige for at Loven og alle renhetsforskrifter overholdes, og er ansvarlige for kultens gudstjenesteliv også i eksilet, får en mulighet til å tegne et gudsbilde som i større grad ser fremover mot utfrielsen fra Babylon, slik folket ble utfridd fra Egypt ca 700 år tidligere. Denne gudsforståelsen har en viss historisk erfaring “i bagasjen” om at Herren står ved sine løfter. (3) Dersom teksten er forfattet etter eksilet, må vi anta at dette farger det gudsbildet som ønskes presentert og som forstås av leseren. Da hadde både folket og deres religiøse ledere erfart nok en gang at Herren i omsorg for sitt folk utfridde dem fra fangenskap, slik profetene hadde forutsagt.⁷⁷ Det er derfor en mulighet at forståelsen av hvem Herren er, hadde endret seg fra den tid da de faktiske hendelsene skjedde, og til den tid da denne hendelsen ble ført i pennen. Foreløpig er løftene om det lovede land (Gen 12:1; Ex 3:8) ikke innfridd for de som er involvert i fortellingen.

יהוה (Herren) nevnes allerede i Gen 2:4b som verdens skaper (J). I perioder er Herrens navn sett på som en så stor hellighet at hans navn ikke kan uttales. Da ble יהוה (Herren) bl.a. erstattet med אֱלֹהִים (*elôah*) eller שְׁדַי (*šaddai*). Både E og P fremholder at Herrens navn יהוה først ble gjort kjent for Moses på Guds fjell, Horeb, da han ble kalt til å føre israelittene ut av Egypt (Ex 3:1). Tidligere ble Guds navn אֱלֹהִים (*ēlōhîm*) brukt. Imidlertid bruker P i Gen 17:1 også navnet אֱל שְׁדַי (*ēl šaddai*) (Gud den allmektige) når Gud åpenbarer seg for Abram og bekrefter senere i Ex 6:2f at dette var det gudsnavnet som ble brukt av både Abraham, Isak og Jakob (Gen 12-50) inntil Herrens navn יהוה ble gjort kjent for Moses. Fra dette tidspunkt brukte israelittene navnet יהוה (Herren) når de skulle adressere sin gud.⁷⁸

11) er en mulig “arv” fra tidligere kanaaneisk gudsforståelse. Ifølge W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (2000) 71, omtales Sinai som Guds fjell i J og P, mens det for E og D er Horeb som er Guds fjell. For øvrig tillater denne oppgavens omfang at det foretas en omstendelig analyse av gudsbildet.

⁷⁷ Profetenes tekster om at eksilet skyldes at folket vender seg bort fra Herren (2 Kong 22:9-14.20; Jer 13:15-17; 22:24-27; Nahum; Sefanja) vil ikke bli diskutert i denne oppgaven.

⁷⁸ W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (1978/2000) 17-19.

GT presenterer et sammensatt bilde av יהוה (Herren) som både nærværende ved sin eksistens og i sin omsorg (Ex 29:45; Lev 10:3; Dt 4:7; Sal 46; 72:17f; 146:5ff) og fjern fra folket i sin hellighet (Ex 33:18ff; Jes 6; Sal 5:5; 11:4), nådig og overbærende (Ex 34:6; Neh 9:17; Sal 103:8ff; Dan 9:9) samtidig som overholdelse av bud og forskrifter er absolutte krav (Ex 20:6; Dt 7:9f; 11:26-28; Dan 9:10ff). Slik kan vi si at Herrens vesen åpenbares for israelittene gjennom det han gjør for og blant folket.⁷⁹ For israelittenes vedkommende var det snakk om den ene sanne Gud (Ex 20:3; Jes 45:18). Imidlertid vitner GT også om en virkelighetsoppfatning hvor guddommelige krefter som gudesønner og -døtre (Gen 6:2; Sal 29:1; 89:7), forskjellige guddommer (Dt 32:16f), Satan (1 Krøn 21:1; Job 1.6ff; Sak 3:1f) og andre fremmede guder og åndelige krefter influerer, direkte eller indirekte, på nasjoners og individers liv og skjebne. Det gudsbilde som GT presenterer står gjerne i kontrast til de omkringliggende kulturers gudsforståelse og feller dom over disse (Ex 18:11; Num 33:4; Dt 12:31; 32:17) og kan forstås som en polemisering mot disse (2 Kong 17:29ff; 18:33ff; 2 Krøn 14:2-5; Jer 10:1ff). Det må også nevnes at når P i Gen 1 bruker אֱלֹהִים (*ělohîm*) (Gud) om verdens skaper, får dette navn en apologetisk rolle i møte med den kanaaneiske myteverdens forståelse av solens og månens sentrale rolle ved verdens opprinnelse/skapelse. Når Herren omtales som konge (Sal 47:3; 95:3) og hersker over hele gudeverdenen (Sal 82:1), kan det forstås som en polemisering mot den kanaaneiske gudsforståelsen som hadde guden El som den høyeste gud.⁸⁰

Tradisjonelt blir hele GT regnet for å være et vitnesbyrd om Herrens handlinger med og blant sitt folk, israelittene. Israelittenes identitet som Herrens utvalgte folk (Dt 14:2; Jes 41:8f; Es 20:5) har som utgangspunkt forståelsen av at Herren er alle tings skaper og opprettholder (Gen 1; 2; Job 38:4ff; 39; Sal 95:3-7; 135:5ff), israelittenes ene sanne Gud (Ex 20:2f; Dt 32:4; Sal 18:32; Jes 45:5-7) og historiens Herre (Jes 41:4; 44:6). Dessuten er “exodus-motivet” (fangenskapet og utfrielsen fra både Egypt og Babylon) av stor betydning for GT’s gudsforståelse. Begge disse sentrale begivenhetene i israelfolkets historie må tas i betraktning når vi lytter til hvem som taler i dette verset, enten vi tror at P er forfattet i eller etter eksilet. I denne konteksten er det at den aronittiske velsignelsen har sin opprinnelse.

⁷⁹ W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (1978/2000) 21.

⁸⁰ W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (1978/2000) 41.

Når det gjelder konteksten som vårt tekstavsnitt er en del av; er israelittene på vandring i Sinai-ørkenen (Num 1:1ff), uten noe eget land, uten noen permanent helligdom eller sted for tilbedelse, som politiske og religiøse flyktninger fra Egypt, med Moses som religiøs og “politisk” leder for denne store folkegruppen (Ex 3:11f; Num 1:1f), basert på løfter gitt mens de fortsatt befant seg i Egypt (Ex 3:16f; 12:25ff); er Herren nærværende, nådig og sterk?

2 *Til hvem blir det talt?*

Hvem er Moses? Moses er av Levi's ætt (Ex 2:1). Da Moses fikk kallet fra Gud om å føre israelittene ut av Egypt, befant han seg på Guds fjell, Horeb (3:1).⁸¹ Gud hadde omsorg for israelittene og så hvordan folket led under egypternes trelldom (2:24; 3:7ff). Moses kalles til å føre folket ut av Egypt og Herren gir løfter om at han vil være med Moses (3:12). Moses er likevel meget motvillig med tanke på et slikt oppdrag og argumenterer så lenge imot at Herren blir harm på ham (4:14). Da lar Herren Moses få ha sin bror Aron med som talsmann (4:15). Slik fikk Moses en instrumentell rolle, både når det gjaldt utfrielsen fra Egypt og som mellommann mellom Herren og folket for øvrig. Moses blir fra da av israelittenes leder, som sørger for at folket forstår at dette er en del av Guds redningsplan med folket (4:31) og som møter farao i forhandlinger om utreise (5:1; 6:13; 7:15f). Både Exodus og Numeri beskriver videre Mose gjentatte oppgjør med folket; det være seg p.g.a. mangel på mat og drikke (Ex 16:3; 17:1f; Num 11:4ff; 21:4-9), stridigheter folket imellom (Ex 18:3), motstand mot Moses og hans dominerende lederrolle (Num 16:1ff) eller manglende tillit til Herren om at de skal nå det lovede land (Num 14:2f).

Mose sentrale rolle som religiøs leder og mellommann mellom Herren og folket når sitt høydepunkt i den mektige teofanien når Herren åpenbarer seg for Moses på Guds hellige fjell, Sinai (19:3.23) samt når Moses mottar de ti bud fra Herren (20:1-17). For øvrig var det også Moses som var den første som Herren åpenbarte sitt navn יהוה (Herren) for (6:3) og han ble av Herren gitt evnen til å virke både tegn og under (4:1ff). Moses får møte Herren ansikt til ansikt (Ex 24:10; Num 12:8) og beskrives som en meget ydmyk mann (12:3) som var fylt av Guds Ånd (11:17.25), men klager til Herren når “byrden å sørge for hele dette folket” blir for stor (11:11f). Moses blir gjenstand for Herrens vrede p.g.a. folkets synder og vet at han

⁸¹ Horeb er vanligvis forstått som synonymt med Sinai fjell, som er lokalisert i Sinai-ørkenen. Det betyr i så tilfelle at Moses hadde tatt med sin svigerfar Jetros sauer over stredet ved innløpet til Akkababukta. Et annet alternativ er at Midjan i antikken også dekket vestsiden av Akkababukta og at det var her Moses var bosatt på denne tiden. En alternativ lokalisering er den nordvestre delen av den arabiske halvøy, hvor det i antikken fremdeles fantes aktive vulkaner, ifølge W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (1978/2000) 71.

derfor aldri skal få komme inn i det lovede land (20:12; 27:13f). Josva overtar Mose ansvar som folkets leder idet israelittene nærmer seg det lovede land (27:22f).

Som vi skal se i det følgende vers, opptrer Moses i denne tekstenheten som mellommann mellom Herren og Aron og hans sønner. Denne rollen samsvarer med det bilde som gis av Moses gjennom de øvrige bøkene i Pentateuken.

3 *Hva rommer verbet דבר (tale/si/snakke)?*

דבר er et av flere tale-verb som benyttes i denne teksten. Noen etymologisk betydning er ikke definert.⁸² Imidlertid er den vanlige mening “å snakke” og verbet opptrer i GT omtrent 20 ganger oftere i piel enn i qal. I qal er betydningen “å snakke generelt”, mens piel i større grad innehar betydningen “å snakke, si spesifikke ord”. Verbet brukes både i absolutt form og sammen med forskjellige preposisjoner, og som i dette verset blir preposisjonen אל (til) brukt i betydningen å snakke til eller med en person.⁸³ Verbet brukes også når det er snakk om å tale direkte med noen ansikt til ansikt, mennesker imellom (Jer 32:4; 34:3), på vegne av Gud (Ex 5:23; 7:7) eller når Gud taler til mennesker (Num 12:2.8). Når Gud taler til Moses kan dette forekomme enten ansikt til ansikt (Ex 24:10f), fra himmelen (Ex 20:22), gjennom ild og røyk (Ex 19:16ff; Dt 5:4) eller f.eks. gjennom en skystøtte stående i telldøren inn til møteteltet (Ex 33:9; 5:1).

Verbet דבר (tale, si) er delvis semantisk synonymt med verbet אמר (si) og det greske verbet λεγώ. Imidlertid summerer verbet דבר i større grad opp hva som blir sagt enn אמר som krever at innholdet i det som blir sagt blir definert nøyaktig i teksten. Derfor opptrer ikke אמר i absolutt form, slik דבר kan (Gen 24:15; Job 1:16). Imidlertid må også דבר etterfølges av enten en finitt form av אמר eller av den inf cstr לאמר. דבר og אמר kan opptre som synonyme parallellismer (Jes 40:27; 45:19).⁸⁴

At דבר brukes i forbindelse med Guds formidling til menneskene finner også støtte i antikk hellig litteratur overlevert gjennom hieroglyfiske skrifter fra gamle Egypt, hvor betegnelse for “Guds ord” kan referere til ord talt direkte fra Gud. Denne forståelsen av ord som blir talt eller

⁸² W.H. Schmidt, “דבר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 3 (1978) 94.

⁸³ W.H. Schmidt, “דבר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 3 (1978) 97.

⁸⁴ W.H. Schmidt, “דבר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 3 (1978) 98.

befalt fra Gud blir forstått å inneha en iboende kraft.⁸⁵ I den gamle mesopotamske forståelsen av “Guds ord” ble det ikke satt noe skille mellom ord fra Gud og ord som mennesker brukte for å komme i kontakt med gudene. Imidlertid ble også her gudene forstått å ha betydning for individers liv og hendelser.⁸⁶ For GT’s vedkommende ser vi at Gen 1:3.6.9.11.14.20.24.26 bekrefter at Gud skaper ved sitt ord. Det skulle bety at det er en iboende skapende kraft i den handling som skjer når Gud selv taler. Dette synger også salmisten om når han lovsynger Gud som skaper (Sal 33:6).

I dette verset er וידבר (og han talte) impf cons piel 3 m sg brukt som en slags introduksjonsformel for hva Herren vil si gjennom sin mellommann, Moses, slik vi for øvrig finner eksempler på flere steder innad i skriftet (1:1; 3:5;5:1). En slik bruk er i enda større grad gjennomført i Leviticus som gjennomgående gjør bruk av denne formuleringen.⁸⁷

Oppsummering

At dette verset består av en kort verbalsetning gir oss grunnlag for å fokusere på den verbalhandlingen som forekommer. Det er Herren som er verbalhandlingens subjekt og derfor er det Herrens eget ord og hans vilje som formidles til Moses, som er objekt for handlingen i dette verset. Hva Herren taler til Moses om, innledes med inf cstr av אמר (si) og forstås her som et kolon foran den direkte tale som følger i neste vers.

3.3.2 Num 6:23

	Tekst	Vers
Tal til Aron og hans sønner ved å si:	דבר אל־אהרן ואל־בניו לאמר	v. 23a
På denne måten skal dere velsigne israelittene	כה תברכו את־בני ישראל	v. 23b
ved å si til dem:	אמור להם	v.23c

Verset består av to verbalsetninger. Dette indikerer at det er selve handlingen som står i fokus. Når det gjelder verbalhandlingene i dette verset ser vi at den første verbalsetningen innledes med en piel imperativ, en direkte befaling som bare kan stå i 2. person. דבר er et

⁸⁵ W.H. Schmidt, “דבר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 3 (1978) 85.

⁸⁶ W.H. Schmidt, “דבר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 3 (1978) 91.

⁸⁷ W.H. Schmidt, “דבר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 3 (1978) 102.

taleverb som Herren gir ordre om å utføre, og da er det Herren som står bak handlingen og som er viljen bak utførelsen av denne, mens det er Moses som skal utføre verbalhandlingen.

Første del av verset avsluttes, liksom det foregående vers, med en inf cstr som kan oversettes med et kolon foran direkte tale, men inf cstr kan også brukes som en nærmere bestemmelse til verbet. Derfor bruker vi her לאמר (ved å si) inf cstr som en tilstandsbestemmelse for å uttrykke hvordan denne imperativen av דבר skal utføres.

Andre del av verset bruker en finitt form av verbet ברך (velsigne) impf piel 2 m pl. Impf angir vanligvis nåtid eller fremtid, selv om formen ikke egentlig angir tid. Impf angir her at verbalhandlingen er begynt og skal vedvare. Også dette er en verbalhandling som vi kan karakterisere som et taleverb. Imidlertid er det mulig at verbet også kan identifiseres med en tilhørende fysisk handling som ble utført i forbindelse med utførelsen av verbalhandlingen; enten håndspåleggelse på enkeltindivider eller at hendene ble løftet over en større folkemengde (Gen 48:13-20; Lev 9:22; Sir 50:20).⁸⁸ Dette verbet gjentas tre ganger i denne relativt korte tekstenheten (Num 6:22-27). En omfattende analyse er gjort av dette verbet i kap. 3.2. - 3.2.7.

Til sist i setningen brukes inf abs av אמר (si) som også er et taleverb. Inf abs kan brukes i stedet for en imperativ (si), men vi velger her å forstå bruken av inf abs som et uttrykk for det stadige og vedvarende ved hoved verbet.⁸⁹ På denne måten uttrykker teksten at den verbalhandlingen som det gis befaling om i hoved verbet דבר (velsigne) skal utføres ikke bare idet befalingen gis, men også i fremtiden. Hvem som er målet for denne handlingen understrekes ytterligere ved å avslutte verset med להם (til dem) preposisjon + suffisks 3 m pl, som her viser tilbake til constructus forbindelsen אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (israelittene). Hvem som betegnes av sistnevnte formulering kommer vi tilbake til mot slutten av behandlingen av dette verset.

⁸⁸ B.A. Levine, *Numbers 1-20* (1993) 237 hevder at velsignelsen kunne utføres både på enkeltindivider og i offentlig sammenheng i tempelet i før-eksilsk tid, av prester og lignende funksjonærer. Se også kapittelet om den gammeltestamentlige og jødiske bakgrunn for håndspåleggelse, O.C. Hanssen, *Håndspåleggelsens funksjon ved kristen initiasjon i Apostlenes gjerninger* (1987) 14-15. Se også kap. 3.2.7, *1 Fedrevelsningen*.

⁸⁹ Se H. Birkeland, *Lærebok i hebraisk grammatikk* (1984) 113, §667 når det gjelder først alternativ, og 35, §158 når det gjelder sistnevnte.

Det er tale-verb som er dominerende i dette verset, og kan være et trekk som er typisk for P. At Herren meddeler seg til Aron og hans sønner gjennom Moses ved hjelp av tre forskjellige taleverb så langt i teksten, kan være et litterært virkemiddel som er brukt retorisk for å fremheve at Herren meddeler seg til sitt folk og de som har satt sin lit til ham.⁹⁰

Når det gjelder karakterer i dette verset, så utvides personregisteret fra v. 22 hvor Herren som subjekt har tiltalt Moses. I v. 23 introduseres både Aron, hans sønner og israelittene som objekt for den handling som Herren befaler. Selv om det er Moses i 2. person som er subjekt i imperativen, så er det Herren i v. 22 som er verbalhandlingens initierende subjekt. Det er Herren er oppdragsgiver for den handling som nå skal innføres.

I dette verset vil vi se nærmere på følgende:

1. Hvilken rolle har Aron og sønnene hans?
2. Hvilken rolle har israelittene?
3. Hvilken verbalhandling har hovedfokus?

1 Hvilken rolle har Aron og sønnene hans?

Aron er Mose tre år eldre bror (Ex 4:14; 7:7; Num 26:59) og var således også en levitt. Han kommer først på banen og får en sentral rolle som Mose talsmann når Moses vegrer seg for å ta imot oppdraget med å være den som førte israelittene ut av trelldommen i Egypt (4:15f). Det var Arons talegaver som gjorde at han fikk denne sentrale posisjonen. Denne oppgaven var det Herren som gav ham (4:27ff).

Ifølge W. Brueggemann er det etter all sannsynlighet ikke Mose fysiske bror Aron og hans barn som omtales i denne teksten som mottakere av det oppdraget som gis. Det kan tyde på at det i stedet er presteskapet, som er kultens faktiske ledere mens de befinner seg i ørkenen, som gis dette oppdraget som en liturgisk ordning. Presteskapet har etter hvert sørget for at folket nå er organisert slik at Herrens tilstedeværelse sikres (Num 5:3), gjennom den kultiske praksis og renhet som er forordnet (5:1ff). På denne måten blir den velsignelsen som det her

⁹⁰ For øvrig vil ikke den hyppige bruken av tale-verb bli utdypet nærmere, men at så er tilfelle registreres og tas med i den første lesers forståelse av teksten.

gis ordre om å utføre livsnødvendig for å leve, det være seg for å opprettholde livet internt i folket eller overfor Herren.⁹¹

Hvorfor er det da Aron og hans sønner som får dette oppdraget? Det er som prester de skal utføre den velsignelsen som er vårt tekstavsnitts kjerne (Ex 28:1; Lev 8:1ff). Levittene ble utpekt til å være prester for Herren mens israelittene var på vandring i ørkenen. Det var Herren som var deres oppdragsgiver, ikke Moses, og de fikk også knyttet løftet om velsignelse til denne oppgaven (Ex 32:29). Lev 9:22 dokumenterer at Aron i forbindelse med innvielsen til prestatjeneste for Herren velsigner folket. Når Aron velsigner folket i forbindelse med denne innvielsen til prestatjeneste (Lev 8:1ff; 9:22), hvorfor er da innførelsen av Den aronittiske velsignelsen plassert i Num 6:24-26?⁹² Dette kan være nok et “bevis” for at Pentateuken er en sammenredigering av forskjellige kilder, foretatt av en eller flere redaktører. Det presisieres i Lev 16:32; 21:10a.12b; Num 3:3 at en prest/øversteprest er innsatt i embetet av Gud når han er salvet med olje og kledd i presteklær. Av dette kan vi utlede at ingen er prest i sin egen kraft. Embetet er gitt ham av Gud. Derfor er også velsignelsen som en prest utfører ikke hans egen, men Guds. I Dt 10:8 blir det forklart at prestene, Levi stamme, skal “stå for Herrens åsyn og gjøre tjeneste for ham og lyse velsignelse i hans navn”. Denne oppfatningen bekreftes i 21:5.

Num 6:22-27 vurderes tidsmessig å tilhøre en periode i israelittenes historie da det kun var prestene som kunne uttale Herrens navn.⁹³

Oppsummering

Det oppdrag som Moses skal gi videre til Aron og hans sønner har Herren som oppdragsgiver. At oppdraget er overbrakt dem av Moses fra Herren betyr at når de skal utføre den velsigneshandlingen, som omtales i siste del v. 23, så skjer dette på befaling fra Herren selv. Dessuten skal dette oppdraget etter all sannsynlighet utføres av Aron og hans sønner

⁹¹ W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament* (2003) 78.

⁹² Både P.D. Miller jr., “The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6:22-27”, *Interpretation* 29 (1975) 242, og B.A. Levine, *Numbers 1-20* (1993) 216, argumenterer for at den velsignelsen som Aron utfører i Lev 9:22, er Num 6:24-26.

⁹³ P.A.H. de Boer, “Numbers VI 27”, *Vetus Testamentum* 32/1 (1982) 6.

som prester.⁹⁴ Etter min mening er det et mye mer interessant spørsmål å svare på hvordan denne treleddede velsignelsen fungerer i sin sammenheng.

2 *Hvilken rolle har israelittene?*

Denne oppgavens omfang tillater ikke at denne spørsmålsstillingen drøftes inngående. Imidlertid kan vi kort nevne at israelittene er Herrens eget utvalgte folk (Ex 19:5f; Dt 7:6; 14:2) og derfor innehar en særstilling, både i forhold til Herren og overfor de andre folkeslagene, siden ingen andre folkeslag kan kalles Herrens eiendomsfolk. Når israelittene betegnes som Herrens folk, innføres en politisk dimensjon i folkets selvforståelse. Det er dessuten Herren selv som skal gi dem et landområde hvor de som nasjon kan etablere seg (Gen 12:1). Imidlertid er fokuset gjennom hele GT også rettet mot enkeltindividenes forhold til Herren (Gen 6:8; 12:1-3; 28:20f; Sal 23; 27)⁹⁵

Det er israelittene som skal være gjenstand for velsignelseshandlingen, som omtales i v. 23b. Vi må holde den mulighet åpen at det ikke bare er de som rent genetisk er av israelittisk opprinnelse som omtales her, men alle de som har Herren til Gud. Denne tanken er særlig aktuell om man går ut fra at teksten er forfattet i eller umiddelbart etter eksilet. Mens israelittene var i eksil i Babylon fortsatte noen gudsdyrkelsen, men vi må også anta at både babylonere og andre folkeslag som israelittene har vært i kontakt med kan ha fått kjennskap til israelittenes Gud. For øvrig fremgår det i GT (1 Kong 8:59f; Jes 45:5f; Mal 1:11) at det er et av målene at også andre folkeslag skal føres til troen på den ene sanne Gud, יהוה (Herren), og tilbe ham (Sal 22:28f; 72:11; Sak 8:22). Fra alle folk vil Herren motta ære og pris i sitt hus, på lik linje med dem som genetisk sett er av israelittisk opprinnelse (Jes 56:1-8).⁹⁶

Ser vi nærmere på persongalleriet i denne teksten, trer en tydelig hierarkisk linje frem. Det er Herren som innehar det øverste leddet på denne linjen og er den som setter agendaen for handlingen. Herren forholder seg direkte til Moses, sin tjener (v. 22). V. 23a lar leseren forstå at det er på Herrens ordre at Moses skal henvende seg til Aron og hans sønner, her forstått som prestene. Sistnevnte skal så forholde seg til israelittene, men som i eksilet og etter eksilet i større grad kan forstås som enhver som tror på Herren. Strukturen i denne

⁹⁴ Når det gjelder prestenes sentrale rolle i kulten, se kap. 2.3.3.

⁹⁵ W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (1978/2000) 26.

⁹⁶ W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (1978/2000) 220.

tekstenheten kan samsvare med den forståelse som prestene hadde av sin sentrale rolle overfor israelittene innenfor kulten i eksilet, men også med hensyn til den sentrale rolle som de fikk ved returen til hjemlandet i etter-eksilsk tid, da nasjonens identitet skulle bygges og folket måtte stå samlet for å kunne gjennomføre oppbyggingen av landet og helligdommen. Heretter israelittene motta Herrens velsignelse ved at prestene utførte sin del av velsignelsehandlingen. I denne sammenheng er Herrens forhold til israelittenes avhengig av prestene, som er formidlere av Herrens vilje med og for israelittene. Det er israelittene som er siste ledd på “ den hierarkiske linjen” i Num 6:22-27 og som velsignelsen skal anvendes på. Teksten vitner på denne måten om ryddighet og struktur innenfor kulten.

Forordningen om hvordan velsignelsen skulle uttales og gjennomføres innledes med כה (på denne måten/slik) for at det ikke skal herske noen tvil om hvordan Herren vil at oppdraget skal gjennomføres. כה er demonstrativt adverb og viser vanligvis til en verbalhandling som ligger i fremtiden og måten denne skal utføres på.⁹⁷ כה (slik, på denne måten) viser vanligvis til det som kommer i setningens fortsettelse. כה presiserer derfor at det ikke finnes andre måter å formidle Herrens velsignelse på.⁹⁸ Imidlertid sies det ikke noe i denne teksten om når denne velsignelsehandlingen skal utføres, f.eks. ved en gudstjenestes avslutning.

Når det gjelder betydningen av verbet ברך (velsigne), viser vi til drøftelsene som er gjort i kap. 3.2. - 3.2.7. Piel impf betegner en handling som er begynt, men ikke fullført, og blir mest brukt om fremtid og nåtid.⁹⁹ Vi noterer oss at den velsignelsen som skal utføres ikke har som sitt utgangspunkt akkurat dette øyeblikk i historien da Herren ba Moses formidle til Aron og sønnene hans den sentrale rolle de skulle ha som formidlere av Herrens velsignelse. På denne bakgrunn kan vi slutte at det ikke er dette tidspunktet for innføringen av velsignelsen som det vil fokuseres på, men selve handlingen. Når det gjelder piel-formen av verbet ברך (velsigne), noterer vi oss at denne intensive konjugasjonen, i tillegg til å betegne at verbalbegrepet intensiveres, også kan betegne at en får en annen til å utføre det som ligger i verbalbegrepet (kausativ betydning). Imidlertid kan betydningen også være privativ (berøvende).¹⁰⁰ De to sistnevnte betydningene kan i første omgang virke selvmotsigende.

⁹⁷ Ifølge B.A. Levine, *Numbers 1-20* (1993) 227, kan כה også introdusere direkte tale.

⁹⁸ Den praktiske utførelsen av velsignelsehandlingen, basert på GT for øvrig, vil ikke bli diskutert i denne oppgaven.

⁹⁹ H. Birkeland, *Lærebok i hebraisk grammatikk* (1984) 108, §652.

¹⁰⁰ H. Birkeland, *Lærebok i hebraisk grammatikk* (1984) 37, §164-165.

Om man imidlertid tar utgangspunkt i at det er Aron og hans sønner som får oppdraget og samtidig vektlegger at piel-betydningen av verbalhandlingen er begynt, men ikke fullført, skjønner vi at noen andre enn Aron og hans sønner må sørge for at velsigneshandlingen fortsetter i fremtiden, etter at Aron og sønnene hans er døde. Derfor er det andre som kan komme til å utføre selve verbalhandlingen i fremtiden. Imidlertid kan piel-betydningen uttrykke at selve velsigneshandlingen i fremtiden skal knyttes til Aron og hans sønner som prestestand.

Oppsummering

Herren er oppdragsgiver både overfor Moses, som tiltales innledningsvis i dette verset og som er den som skal bringe oppdraget videre, samt overfor Aron og hans sønner, som her forstås som prester med ansvar for utførelsen av denne velsigneshandlingen overfor israelittene. Denne handlingen initieres ikke nødvendigvis på dette tidspunkt i historien. Imidlertid gis det klare forordninger om at den skal fortsette å bli utført med Herren både som velsignelsens oppdragsgiver samt den som utøver velsignelse idet denne handlingen utføres. Velsignelsens innhold presenteres i de tre neste versene.

3.3.3. Num 6:24

	Tekst	Vers
Måtte Herren velsigne deg	יְבָרֵךְ יְהוָה	v. 24a
og bevare deg!	וַיִּשְׁמְרֵךְ	v. 24b

V. 24 innleder tekstavsnittet som utgjør kjernen i denne teksten; versene 24-26. Budskapet som skal overbringes fra Herren til Aron og hans sønner (v. 23), består av disse tre versene.

V. 24 består av to korte verbalsetninger som er knyttet sammen med konjunksjonen ו (og) og som begge har Herren som subjekt. I den innledende verbalsetningen er Herrens navn nevnt eksplisitt, mens det for den påfølgende verbalsetningen kun er underforstått. Også objektet er det samme i begge setningene; suffikset ך (deg) 2 m sg. Bruken av suffikset i singularis blir brukt som argument for at teksten har en eldgammel opprinnelse, fordi yngre tekster, f.eks. P i

større grad gjør bruk av pluralis.¹⁰¹ Bruken av singularis betoner det intime og personlige gudsforholdet som enkeltindividet har til Herren, noe som også understrekes ved at suffikset ׀ (deg) 2 m sg gjentas. Mens versene 22-23 og 27 gjør bruk av pluralis, gjør de sentrale versene i 24-26 bruk av singularis. Derved åpner denne tekstenheten for at velsignelsen kan anvendes både på enkeltindividet og på en forsamling, f.eks. i gudstjenesten samt på folket, som også omtales i 2 m sg (Dt 14:2; Jes 41:8; 45:4).¹⁰²

I motsetning til nominalsetningen som har det aktuelle nomen i fokus, rettes fokus i v. 24 mot selve verbalhandlingen som Herren er subjekt for, og i mindre grad mot det faktum at det er Herren som er handlingens subjekt. At Herren som setningenes subjekt gjentas i alle de tre leddene i velsignelsen (versene 24-26), bidrar likevel til retorisk å fremheve Herren som velsignelsens opphav. At Herrens navn fremheves, kan også forstås som en polemisering mot omkringliggende kulturere/religioners bruk av lignende velsignelsesformular.

Om man sammenligner versene 24-26 med Gen 1:28, som også er en tekst som blir definert innenfor den prestelige tradisjon, finner man enkelte likhetstrekk som det kan være av interesse å se nærmere på.¹⁰³ Også denne teksten har en kerygmatiske karakter ved at Guds navn nevnes to ganger. I tillegg har vi to av de samme tale-verbene som vårt tekstavsnittet inneholder; בָּרַךְ (velsigne) og אָמַר (si). De fem verbene som etterfølger taleverbene i Gen 1:28 beskriver menneskenes oppdrag på jorden uttrykt i fem imperativer, mens den aronittiske velsignelsen inneholder seks jussiver. Både imperativ og jussiv er i disse versene uttrykk for Guds vilje med menneskene og hans velvilje overfor dem. Dessuten kan det for begge tekstavsnittenes vedkommende hevdes at velsignelsen er knyttet til utførelsen av oppdragene som gis (Gen 1:28; Num 6:27).

Vi skal se nærmere på betydningen av de to sentrale verbene i v. 24 og forsøke å svare på følgende spørsmål:

¹⁰¹ P.D. Miller jr., "The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6:22-27", *Interpretation* 29 (1975) 242 sier om teksten at "dens poetiske karakter i motsetning til det øvrige P-materiale, dens gjensinn i Salmene, og dens bruk av pronomen i singularis, taler mot at teksten har en prestelig opprinnelse. De tre versene [Num 6:24-26] antas derfor opprinnelig å være uavhengige av konteksten".

¹⁰² P.D. Miller jr., "The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6:22-27", *Interpretation* 29 (1975) 244, hevder at 2 m sg kan forstås både til å gjelde enkeltindividet, men også forsamlingen. Se også M. Noth, *Numbers* (1968) 58-59.

¹⁰³ W. Brueggemann & H.W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions* (1975) 103.

1. Hva rommer verbet בָּרַךְ (velsigne)?
2. Hvilken rolle spiller jussiv i teksten?
3. Er det noen sammenheng mellom בָּרַךְ (velsigne) og שָׁמַר (bevare, beskytte, vokte)?

1. *Hva rommer verbet בָּרַךְ (velsigne)?*

I det foregående verset blir det talt til Aron og hans sønner om en forordning for hvordan de skal velsigne israelittene, כֹּה (slik, på denne måten). Denne velsignelsehandlingen innledes med verbet בָּרַךְ (velsigne) i jussiv. בָּרַךְ (velsigne) skal vise seg å romme alle de jordiske goder som Herren vil gi den enkelte, utfra en gammeltestamentlig forståelse av verbet.¹⁰⁴ Vi merker oss at det innledningsvis ikke stilles noen betingelse til det enkelte individ for å få del i denne velsignelsen. Denne måten å fremstille velsignelsen på, gir støtte til prestenes sentrale funksjon for å opprettholde den kultiske renheten og sikre Herrens nærvær. Det avhenger derfor ikke i så stor grad av den enkelte som av prestene å erfare Herrens velsignelse.

Når det gjelder velsignelsens innhold som verbalhandling viser vi til den utførlige redegjørelsen som er gjort for dette verbet i kap. 3.2.-3.2.7. Imidlertid må det nevnes at selv om det er det samme verbet בָּרַךְ (velsigne) som brukes i både v. 23 og v. 24, så er det en liten forskjell mellom dem. I v. 23 betegner בָּרַךְ den velsignelsehandlingen som prestene i praksis skal utføre over den enkelte israelitt eller over israelittene som folk. I v. 24 betegner בָּרַךְ den velsignelse som Herren gir / virker når hans navn uttales over israelittene idet velsignelsen utføres. Det er Herren som vil og virker velsignelsen. For øvrig nevner vi at internt i GT finnes ikke andre/flere velsignelser uttalt enn den som vi finner i Num 6:24-26.

C.Westermann mener at den velsignelsen som omtales i Num 6:24-26 er totalt forskjellig fra den velsignelse som omtales i Gen 1. I vår tekstenhet har velsignelsen fått et sakralt og praktisk preg, mens velsignelsen i Gen 1 er verbet בָּרַךְ (velsigne) i sin videste forstand. Imidlertid mener Westermann at også den aronittiske velsignelsen er rettet mot alle mennesker, slik velsignelsen i Gen 1 er det. Den prestelige teologi som farger Numeri kan derfor også inkludere velsignelsen i sin videste forstand når den uttales over israelittene, slik Herren gir forordning om i v. 23.¹⁰⁵ Når det gjelder funksjon, mener Westermann at

¹⁰⁴ M. Noth, *Numbers* (1968) 59.

¹⁰⁵ C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 55-59.

velsignelsen i sin bruk mennesker i mellom hadde den vanlige hilse-funksjonen. Mennesker velsignet hverandre når de møttes og når de skilte lag. De velsignet hverandre i Herrens navn.

2. *Hvilken funksjon har jussiv i teksten?*

Velsignelsen innledes med יברכך (måtte han velsigne deg) piel jussiv 3 m sg + suffiks 2 m sg. Piel betegner en intensivert verbalhandling rettet mot suffikset ך (deg) 2 m sg, som er objekt for handlingen. Jussiv understreker at denne verbalhandlingen har karakter av oppfordring, befaling, bønn eller ønske. Jussiv er en egen modus av imperfektum. Vanligvis er jussiv- og imperfektum-formen identiske, bortsett fra i hifil, som har en egen jussiv-form. Siden jussiv- og imperfektum-formen er lik i de fleste konjugasjonene, er det konteksten som avgjør betydningen. Jussiv-formen er en viljesform, dvs den uttrykker subjektets vilje, ønsker eller bønner. Den kalles også i 3 sg for “3. person singularis imperativ”.¹⁰⁶ I likhet med imperfektum, markerer jussiv hverken en bestemt begynnelse eller slutt. Den verbalhandlingen som det ytres ønske om fra subjektets side er derfor heller ikke i dette tilfellet avgrenset i tid. H. Birkeland fremholder dessuten at “blir to viljesformer knyttet sammen med *og*, betegner den siste en tilsiktet følge”.¹⁰⁷ Om vi fulgte Birkelands råd med hensyn til syntaksen, skulle forståelse av velsignelsens første ledd lyde slik: Måtte Herren velsigne deg, slik at du blir bevart/beskyttet/voktet. I dette tilfellet velger jeg imidlertid å bruke konteksten som grunnlag for forståelsen av verbalhandlingens jussiv-form, slik at de forstås som to bønner, der den andre verbalhandlingen ikke avhenger av førstnevnte. De to jussiv-formene som utgjør velsignelsens to første verbalhandlinger forstås som bønner til Herren om å utøve disse verbalhandlingene på israelittene. I jussiv-formene ligger også den muligheten at det ikke er den/de som ber som råder over oppfyllelsen av disse ønskene/bønnene, men derimot subjektet, Herren.

Den velsignelse som det ytres ønske om at Herren skal formidle, er ikke avgrenset i tid. Den har ingen markert begynnelse eller slutt. Herrens vedvarende ønske om fortsatt å velsigne samt den vedvarende effekten av velsignelse blir understreket når jussiv-formen anvendes. Det samme gjelder for verbet שמר som uttrykker ønske om Herrens beskyttelse og vern. De

¹⁰⁶ A.H. Bartelt, *Fundamental Biblical Hebrew* (2000) 128.

¹⁰⁷ H. Birkeland, *Lærebok i hebraisk grammatikk* (1984) 112, §661. M. Noth, *Numbers* (1968) 58 støtter forståelsen at når to jussiver etterfølger hverandre uten at subjektet gjentas, uttrykker den påfølgende jussiven konsekvensen av den førstnevnte.

seks etterfølgende verbalhandlingene i jussiv gir således innhold til velsignelse som begrep, ikke bare for denne tekstens vedkommende, men for hele GT.

3. Er det noen sammenheng mellom בָּרַךְ (velsigne) og שָׁמַר (bevare, beskytte, vokte)?

V. 24a og v. 24b består av de to første jussivene og er således de to første leddene i første del av det treleddede velsignelsesformularet. Verbet בָּרַךְ (velsigne) knyttes til verbet שָׁמַר (bevare, beskytte, vokte) ved hjelp av konjunksjonen ו (og). Verbet שָׁמַר (bevare, beskytte, vokte) brukes her i qal jussiv 3 m sg + suffiks 2 m sg; וַיִּשְׁמַרְךָ (og måtte han bevare/beskytte/vokte deg).

Når det gjelder den gammeltestamentlige betydningen av verbet שָׁמַר er den vanlige betydningen i qal “bevare, beskytte, vokte, overholde”. Roten forekommer også i andre semittiske språk, og kan f.eks. i akkadisk sammenheng ha betydningen “akte, holde i ære”, som har en viss likhet med den hebraiske forståelsen av verbet.¹⁰⁸ Verbet שָׁמַר brukes hele 468 ganger i GT, hvorav 427 ganger i qal. I Numeri er verbet brukt 19 ganger i qal, mens den substansiverte formen av שָׁמַר (varetekt, beskyttelse, forvaring) er brukt 29 ganger i dette skriftet. Subjektet for verbalhandlingen kan være både Gud (Gen 28:15.20; Dt 7:9; Sal 91:11), som i vårt tekstavsnitt, og mennesker (Num 3:8; Sal 56:7; Ordspr 8:32). Objektet for handlingen er vanligvis, og som i vårt tilfelle, mennesker (Gen 4:9; Sal 116:6), og kan omfatte sjelen (Dt 4:9; Ordspr 13:3), livet generelt (Sal 121:7) og et menneskes skritt (Sal 56:7). Verbet brukes også når det gjelder beskyttelse av dyr, hus og eiendom, kjøtt og korn.¹⁰⁹ Det er den samme betydning av verbet som brukes i religiøs og profan sammenheng; varetekt, beskyttelse og forvaring.

Det er av betydning for kulten å beskytte og vokte helligdommen, for å forhindre at den ikke blir vanæret, og derved at også Herrens navn blir vanæret (1 Sam 7:1). Det er også av betydning å overholde Herrens bud og forskrifter og frembringe de nødvendige offer, slik at Herrens nærvær er sikret blant israelittene (Num 9:23; 28:2). I Numeri er betydningen stort sett at levittene samt Aron og hans sønner skal ta seg av tjenesten i lovteltet (Num 1:23; 3:7.8.10; 18:5.7). Enkeltindividet skal overholde pakten (Gen 17:9f), Loven (Jes 56:1f) og Herrens forskrifter (Gen 26:5). Ex 19:5f stiller overholdelse av pakten samt lydighet overfor

¹⁰⁸ G. Sauer, “שָׁמַר”, *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1380.

¹⁰⁹ G. Sauer, “שָׁמַר”, *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1381.

Herren som betingelse for at israelittene skal være Herrens eiendom “et kongerike av prester og et hellig folk”, mens Ex 20:6 sidestiller det å elske Herren og å holde hans bud. Felles for hele Pentateuken er at overholdelse av Herrens bud og forskrifter er en betingelse for at israelittene skal beholde livet (Lev 8:35; Num 1:53; Dt 4:2), men også for at de en dag skal nå det lovede land (Dt 4:1).

I hovedsak er det Gud som er subjekt når verbalhandlingen er שמר (bevare, beskytte, vokte). Han bevarer, vokter og beskytter sine utvalgte (Gen 28:15). Denne tanken er særlig fremtredende i Salmene og da ofte i form av løfter om Herrens varetekt (12:8; 25:20; 91:11). I Salme 121:7 sidestilles det å bli bevart med at Herren verner om salmistens liv fra vugge til grav. I denne salmen brukes verbet שמר hele seks ganger.¹¹⁰ Imidlertid er det i betydningen av beskyttelse og varetekt med henblikk på enkeltindividet som er hovedbetydningen for dette verbet i GT for øvrig. Isak blir lovet nærvær (ואהיה עמך) “og jeg vil være med deg”, Gen 26:3), noe som må kunne tolkes som Herrens beskyttelse, velsignelse og fremgang av Herren selv p.g.a. at Abraham hadde overholdt Herrens bud, forskrifter og lover (Gen 26:3-5). Disse godene er Herrens gaver, gitt enkeltindividet på bakgrunn av Herrens velvilje overfor den aktuelle personen eller også p.g.a. velvilje overfor foregående slektsledd. Når Herren knytter sitt nærvær “Se, jeg vil være med deg” til verbet שמר ved å si “og bevare deg hvor du går” sidestilles disse i stor grad (Gen 28:15a). Forståelsen av dette setningsleddet utdypes nærmere i siste del av verset; “For jeg skal ikke forlate deg, men gjøre det jeg har lovt deg”(Gen 28:15b). Å bli bevart knyttes derved til sikkerhet om Herrens fortsatte nærvær, men kan også i samme teksten forstås som sikkerhet for at en får beholde livet (Gen 28:20).

Oppsummering

Det er verbalhandlingene som har fokus i dette verset. Verbalhandlingene som er uttrykt ved hjelp av ברך og שמר har Herren som subjekt. Velsigneshandlingen som det gis forordninger om i v. 23 skal formes som en bønn til Herren om at han skal fortsette på ubestemt tid å velsigne og bevare enkeltindividet blant israelittene. Velsignelsesbegrepet er så altomfattende når det gjelder å få del i Herrens gode gaver, at det også inkluderer verbalhandlingen som ligger i שמר (bevare, beskytte, vokte). På denne måten fremheves שמר som en av konsekvensene av å bli Herrens velsignelse til del. Disse to verbalhandlingene kan derfor bare til en viss grad sies å være synonyme.

¹¹⁰ G. Sauer, “שמר”, *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1382.

3.3.4 Num 6:25

	Tekst	Vers
Måtte Herren la sitt ansikt lyse mot deg	יָאֵר יְהוָה פְּנֵי אֵלַיךְ	v. 25a
og være deg nådig!	וַיַּחַנֵּךְ	v. 25b

V. 25 representerer andre ledd i det tre-leddede velsignelsesformularet og viderefører den samme strukturen som det foregående vers når det gjelder grammatisk og syntaktisk oppbygging. I likhet med v. 24 består v. 25 av to korte verbalsetninger knyttet sammen med konjunksjonen ו (og). Objektet er, som i v. 24, ך (deg) 2 m sg og gjentas også her. På denne måten understrekes enkeltindividets forhold til Herren.

I likhet med v. 24 er Herren setningens subjekt, men nå i en constructus forbindelse יהוה פניו (Herrens ansikt) bestående av יהוה (Herren) i st cstr, nomenet פנים (ansikt, åsyn) m pl i st abs med suffikset יו (hans) 3 m sg. For denne constructus-forbindelsen er det vanskelig å avgjøre om verbene retter seg etter nomen regens eller nomen rectum, idet פנים (ansikt, åsyn) er et flertallsord med entallsbetydning. Jeg tolker det slik at det er Herren, ved sitt ansikts nærvær, som er handlingens subjekt og at verbene derfor styres av nomen regens יהוה (Herren) og ikke av nomen rectum פנים (ansikt, åsyn).

Når det gjelder v. 25 skal vi se nærmere på følgende momenter:

1. Herrens ansikt
2. Når lyser Herrens ansikt mot noen?
3. Når er Herren nådig?

1. Herrens ansikt

Fokuset i v. 25a på et av Herrens menneskelige karaktertrekk, blir blant enkelte forskere sett på som et kjennetegn på at denne tekstenheten er av langt eldre opprinnelse enn det den skriftlige teksten representerer.¹¹¹ Bruken av “Herrens åsyn” kan vise tilbake til Mose møte med Herren ansikt-til-ansikt (Ex 23:15; 24:10; 33:11; Num 12:8) eller til de tre årlige festene

¹¹¹ Denne påstanden kan tilbakevises ved å vise til at Herren gjennomgående i GT kan beskrives med antropomorfe trekk (Gen 32:28; 48:15-16; Ex 29:45; Sal 37:5; Jes 66:1 Es 16:9ff).

da alle menn skulle “tre frem for Herren, Israels Gud” (Ex 34:23).¹¹² H. Simian-Yofre støtter ikke D.N. Freedmann i at de menneskelige trekkene ved Herren kan brukes som indikasjon på at teksten er av eldre opprinnelse. Simian-Yofre mener tvert imot at יהוה פניו (Herrens ansikt) kun er et uttrykk for Herrens tilstedeværelse og at han har et personlig forhold til mennesker.¹¹³ Det kan imidlertid ha vært forfatterens/-enes hensikt å uttrykke at den prestelige velsignelsen skulle sørge for at Herrens åsyn, dvs. Herrens nærvær, fortsatt skulle forbli blant israelittene, som en sikkerhet både for at de fikk beholde livet, men også som en sikkerhet for at de skulle nå det lovede land. Jeg støtter Simian-Yofre i at Herrens menneskelige trekk ikke behøver å bety at vi har å gjøre med en spesielt gammel tekst, fordi Herrens menneskelige trekk kan vi finne i alle deler av GT.

Det kan synes som en motsetning når Herren sier til Moses at “det menneske som ser meg, kan ikke leve” (Ex 33:20), mens det i 33:11 berettes om at “Herren talte med Moses ansikt til ansikt, som en mann taler med en annen”. Ex 34:29 beretter om at Mose ansikt lyste da han kom ned fra Sinai-fjellet, fordi Herren hadde talt med ham. Det påfølgende vers viser at Aron og de øvrige israelittene oppfattet denne strålingen fra Mose ansikt som et tegn på at noe av Herrens herlighet/hellighet var blitt overført til Moses mens han var oppe på Sinai-fjellet (Ex 24:16-18). Ex 33:12-23 bekrefter betydningen av å få se Herrens ansikt for at Moses skal kunne vite med sikkerhet at Herren er ved hans side (eller tilstede i kulten), når han sier “Hvis ikke du selv går med, så la oss slippe å dra herfra!” (33:15). Denne teksten synes å bekrefte at Herrens ansikt og Herren selv er to identiske størrelser, selv om Herren i dette tilfellet ikke vil vise sitt ansikt for Moses, siden det ville kunne føre til Mose død (33:20). Et lite glimt av Herrens herlighet sett bakfra er hva Moses får løfte om (33:22). Mose ønske om å se Herrens ansikt gir ingen indikering om at synet av Herrens ansikt kunne representere noen form for trussel for hans eller folkets eksistens, heller motsatt. Moses gir uttrykk for at Herrens nærvær er av eksistensiell betydning for at “exodus-prosjektet” i det hele tatt skal kunne gjennomføres.¹¹⁴ Simian-Yofre hevder at Ex 33 er et utsnitt av en retorisk del i Exodus (32-24) som tar for seg forskjellige måter Herrens nærvær presenteres på.¹¹⁵ I Num 7:89 merker vi oss at Herren, når han Moses gikk for å møte ham i møteteltet, kun hører Herrens røst tale.

¹¹² D.N. Freedmann, “The Aaronic Benediction (Numbers 6:24-26)”, *No Famine in the Land. Studies in honor of John L. McKenzie*. Ed. by J.W. Flanagan & A.W. Robinson (1975) 39.

¹¹³ H. Simian-Yofre, “פניו”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 11 (2001) 607.

¹¹⁴ W. Zimmerli, *Old Testament in Outline* (1978) 73.

¹¹⁵ H. Simian-Yofre, “פניו”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 11 (2001) 595.

Her er det ikke snakk om at det var nødvendig å møte Herren ansikt-til-ansikt for å kunne høre ham tale.

Å se på konsekvensen av at Herrens ansikt vender seg bort fra enkeltindividet eller folket kan bidra til å se betydningen av at Herrens ansikt forblir over den som velsignelsen anvendes på. Når Davids trone til alle tider skal stå foran Herrens ansikt, karakteriseres denne situasjonen som ensbetydende med trygghet og beskyttelse (2 Sam 7:16). I tillegg kan det å stå foran Herrens ansikt knyttes til den velsignelse som kong Salomo får del i (1 Kong 2:45). Om vi så vurderer konsekvensen av at Davids trone eventuelt ikke får stå foran Herrens ansikt, uteblir også tryggheten, og den velsignelse som ble Salomo til del vil ikke tilflyte David. Likeledes gir salmisten uttrykk for at når han får være foran Herrens ansikt, rammes han ikke av Herrens harme (27:9), men når Herren skjuler sitt ansikt gripes han av redsel (30:8). Om Herren vender sitt ansikt bort forstås det som ensbetydende med døden (104:29; 143:7).

Når Aron og hans sønner i v. 25 i den innledende verbalhandlingen ber *יֵאָר יְהוָה פְּנֵי אֵלֶיךָ* (Måtte Herren la sitt ansikt lyse mot deg) hiffil jussiv 3 m sg + suffiks 2 m sg, kan det være uttrykk for et ønske om at den enkelte israelitt skulle få del i noe av Herrens herlighet. Da kunne vedkommende kjenne seg trygg, bli bevart i nød og fare eller vite at han er gjenstand for Herrens velvilje. Som nevnt tidligere, mener D.N. Freedmann at denne teksten bidrar, ved å beskrive Herren med et menneskelig ansiktstekk, til å bevitne tekstens eldgamle opphav, og at denne beskrivelsen av Herren kan ha sin opprinnelse i Mose møte med Herren ansikt til ansikt. Han mener dessuten at verseformen i 24-26 samsvarer med denne tidsperiodens (det 12. århundre f.Kr.) stil og skrivemåte. Dessuten mener han at denne bruken av gudsnavnet er karakteristisk for denne tidsperioden.¹¹⁶

2. *Når lyser Herrens ansikt mot noen?*

Ledd nummer to i velsignelsesformularet består av to korte verbalsetninger som er knyttet sammen av konjunksjonen ו (og). I den innledende verbalsetningen *יֵאָר יְהוָה פְּנֵי אֵלֶיךָ* (måtte Herren la sitt ansikt lyse mot deg) er verbet אָרַר (lyse) brukt i hiffil jussiv 3 m sg + suffiks 2 m sg. Verbformen hiffil understreker i jussiv i enda sterkere grad enn qal og piel subjektets

¹¹⁶ D.N. Freedmann, "The Aaronic Benediction (Numbers 6:24-26)", *No Famine in the Land. Studies in honor of John L. McKenzie*. Ed. by J.W. Flanagan & A.W. Robinson (1975) 40.

kausative betydning for verbalhandlingen. Preposisjonen אל (mot, til) betegner verbalhandlingens retning mot noe/noen, i vårt tilfelle suffikset ך (deg).

Verbet אור (lyse) og substantivet אור (lys) m sg har samme rot. Det er f.eks. dette substantivet som benyttes i skapelsesberetningen (Gen 1:3.4.5). I denne oppgaven vil vi også se på substantivets bruk i GT, for at konteksten skal gi lys til ordets semantiske betydning. אור (lyse) forekommer kun noen få ganger i qal og nifal, men opptrer 45 ganger i hifil i betydningen “belyse, opplyse, spre lys”. Som substantiv finner vi אור brukt ca 150 ganger. Substantivets betydning rommer flere betydningsnyanser av “lys”, som f.eks. “dagslys, morgengry, sol-/måne- og stjerneskin, den opplysning kunnskap gir, et smilende ansikt”, slik Herren er Israels lys (Jes 10:17) og derved forstås som salmistens frelse, da disse to substantivene her sidestilles (Sal 27:1).¹¹⁷ Når Guds ansikts lys skinner over salmisten, er dette et uttrykk for lykke (Sal 4:7) og redning (44:4), slik kongens glade ansikt representerer velvilje og et godt liv for folket (Ordspr 16:15), en forståelse som også er vel kjent i den sekulære sfære samt i ugarittiske og babylonske tekster.¹¹⁸

Verbet אור brukes på samme måte i Sal 67:2 og knyttes da, som i vårt tekstavsnitt, til det å være velsignet av Gud og erfare hans nåde. Som en utvidelse i forhold til vårt tekstavsnitt forklarer salmisten imidlertid hensikten med å bli velsignelse, nåde og Guds ansikts nærvær til del; at hele verden skal prise Guds navn. I Sal 56:14 beskriver salmisten det å “vandre for Guds ansikt” som å vandre “i livets lys”, altså som to identiske størrelser. Skaperen av det livgivende lyset, sidestilles ikke med det skapte lyset, men dette livgivende lyset viderefører fra Skaperen livets muligheter. I Sal 36:10 videreføres denne tankegangen når det å befinne seg i Herrens lys, er ensbetydende med selv å se lys, noe som her kan bety frelse eller orientering generelt. Dessuten vektlegges forbindelsen mellom lys og liv, både i betydningen det naturlige lys’ betydningen for livet på jorden, men også at når livet tar slutt får et menneske aldri mer se lyset (Sal 49:20). En slik forståelse av verbet אור samsvarer med Ex 34:29-35 som er omtalt i kap 3.3.3. Det lys av Herrens herlighet som fortsatt preget Moses, da han kom ned fra Sinai-fjellet etter at pakten mellom Herren og israelittene var fornyet, var av betydning for deres fortsatte liv. Herrens paktsløfte inkluderte løfter om vekst og fremgang for folket (Ex 34:10-11).

¹¹⁷ S. Aalen, “אור”, *Theological Dictionary of the Old Testament* I (1977) 148.

¹¹⁸ S. Aalen, “אור”, *Theological Dictionary of the Old Testament* I (1977) 161.

Motsetningen til lys er mørke/natt, som er når Gud straffer de onde (Ex 11:4; 12:29f; Job 34:20). Mørke/natt blir da bilde på Guds fravær. Imidlertid gir GT for øvrig også et mer positivt bilde av mørke/natt som elementer som regulerer kulten (Sal 134:1; Jes 30:29), er tiden for meditasjon (Sal 63:7) og et tidspunkt da Herren gir “rettledning i mitt indre” (Sal 16:7).¹¹⁹

For å besvare det innledende spørsmål til behandlingen av verbet אור (lyse) noterer vi oss at verbet brukes i hifil jussiv 3 m sg + suffikset 2 m sg. Jussiv-formen kjennetegnes ved at den ikke har noen tidsbegrenset varighet. Den brukes ikke for å beskrive verbalhandlingens start- / sluttspunkt, men brukes for å uttrykke subjektets ønske om at en verbalhandling skal utføres på ubestemt tid. Konjunksjonen כה (slik, på denne måten) gjelder også for denne verbalhandlingens gjennomførelse, slik den gjaldt for det foregående vers. V. 25a er tredje jussiv-form i dette treleddede velsignelses-formularet og skal utføres på Herrens befaling (v. 23b). For denne jussivens vedkommende understrekes det, når verbformen er hifil, at det er subjektet som bevirker den ønskede verbalhandling. Det er Herren som selv ønsker å la sitt ansikt lyse over personen som det refereres til med suffikset ך (deg) 2 m sg, med den livgivende konsekvens som det vil ha for vedkommende. Hvem 2 m sg kan være, er omtalt i kap. 3.3.3.

Herren kan la sitt ansikt lyse på dem som han har omsorg for, dvs sitt eiendomsfolk, men også hvert menneske han har skapt. Han som er Skaperen av alt liv og av lyset, han har gjort menneskene avhengig av lys for sitt fysiske liv. Når det gjelder det åndelige menneske, er det bare Herrens lys som kan opplyse menneskene om hva som er rett, sant og godt, slik Guds lov er av essensiell betydning for salmisten i Sal 19:8-15.

3. Når er Herren nådig?

Verbet חנן (være nådig) avslutter andre ledd i velsignelsesformularet. Denne korte verbalsetningen har Herren som underforstått subjekt idet verbalhandlingen er en qal jussiv 3 m sg + suffiks 2 m sg, som innledes med konjunksjonen ו (og); ויחנן (og være deg nådig). Også her er det verbalhandlingen som er i fokus idet subjektet for verbalhandlingen ikke er nevnt, men ligger i verbformen.. Det er suffikset ך (deg) 2 m sg som er objekt for verbalhandlingen.

¹¹⁹ S. Aalen, “אור”, *Theological Dictionary of the Old Testament* I (1977) 158.

Når det gjelder betydningen av verbet חָנַן er den i gammeltestamentlig betydning i qal “være nådig, være velvillig overfor”. Verbet חָנַן rommer en aktiv aksept og støtte, i betydningen hjelp til fattige, mat til sultne, befrielse fra sykdom og død, fred og ikke krig, og nødvendigvis ikke fordi en person fortjener slik velvilje. I det gamle Midt-Østen var det vanlig at en positiv holdning overfor noen viste seg i ansiktsuttrykket. En slik forståelse finner vi også i flere skrifter i GT; Sal 25:16; 86:16; 119:132 hvor salmisten i forbindelse med at han ber om nåde også ber Herren vende seg mot ham. 2 Kong 13:23 forklarer at Herren var nådig ved å si at “Han ville ikke ødelegge dem og støtte dem ennå ikke bort fra seg”. Israelittene var da velsignet med Herrens ansikts nærvær og hans nådige vesen. At Herrens ansikt er skjult er ensbetydende med at hans nådige vesen ikke er aktivt til stede (Sal 13:2; 27:9) og han kan ikke høre den som ber (Sal 55:2). På samme måte lyste Mose ansikt da han kom ned fra Sinai-fjellet, og var et synlig tegn på hans personlige møte med den hellige Gud.¹²⁰

Å være nådig forstås som en hellig egenskap ved Herrens vesen. Denne egenskapen åpenbarer Herren for Moses i forbindelse med fornyelsen av pakten når han roper til Moses: “Herren, Herren er en barmhjertig og nådig Gud, langmodig og rik på miskunn og sannhet!” (Ex 34:6). Den bønn salmisten ber i Sal 67:2 inkluderer flere av de av Herrens egenskaper som også omfattes av vårt tekstavsnitt når han ber “Gud, vær oss nådig og velsign oss! La ditt ansikt lyse hos oss..” Salmisten sier at når Herren velsigner den rettferdige, dekker han ham med sin nåde som med et skjold (Sal 5:13). Når Herren i vårt tekstavsnitt ber Aron og hans sønner velsigne israelittene på en bestemt måte og ber dem fremsi denne andre delen av velsignelses-formularet som knytter Herrens ansikts lys til hans egenskap å vise nåde mot den enkelte (suffiks 2 m sg), gis vi innsikt i Herrens vesen og velvillige holdning overfor israelittene/enkeltindividet. Den som denne velsignelsen blir utført på, vil erfare Herrens nådige vesen. Verbet חָנַן uttrykker i v. 25b ønsket om at Herren må behandle en bedre enn man fortjener.¹²¹ For øvrig vitner Numeri om at prestene gjorde en aktiv tjeneste for å sikre overholdelse av renhetskriterier, bud og forskrifter innenfor kulten, noe som også skulle sikre Herrens fortsatte nådige holdning overfor dem. Salomo konkluderer med at “Spottere svarer han med spott, men de ydmyke gir han nåde” (Ordspr 3:34).

¹²⁰ H.-J. Fabry, “חָנַן”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 5 (1986) 23-24.

¹²¹ V. Kleinig, “Providence and Worship. The Aaronic Blessing: Numbers 6:22-27”, *Lutheran Theological Journal* 19 (1985) 122.

En mulig oversettelse av v. 25 er, om vi legger de grammatiske og syntaktiske regler til grunn kan være; Måtte Herren la sitt ansikt lyse mot deg, slik at han er deg nådig/ behandler deg med velvilje.¹²²

Oppsummering

Når Gud lar sitt ansikt lyse, viser han sin positive holdning til mennesket, som når et menneske med sitt ansiktsuttrykk viser glede og velvilje overfor et annet menneske. Den bønn om nåde som utgjør siste del av v. 25, kan derfor forstås både i konkret og åndelig forstand (Sal 9:14; 41:5). V. 25 utgjør en bønn til Herren om i velvilje å vende seg mot sitt folk og ved sitt nærvær sikre at folket er gjenstand for hans velvilje.¹²³

3.3.5 Num 6:26

	Tekst	Vers
Måtte Herren løfte sitt ansikt mot deg	ישא יהוה פניו אליך	v. 26a
og gi deg fred!	וישם לך שלום	v. 26b

V. 26 utgjør velsignelsesformularets avslutning. Som for de to foregående vers inneholder også dette verset to korte verbalsetninger knyttet sammen ved hjelp av konjunksjonen ו (og). Også i dette verset er det Herren, i v. 26a ved sitt ansikts nærvær og i v. 26b kun underforstått, som er verbalsetningenes subjekt. For begge setningenes vedkommende er objektet knyttet til preposisjoner ved hjelp av suffikset ך (deg) 2 m sg. V. 26 følger derved samme grammatiske og syntaktiske mønster som de to foregående vers. At også v. 26 består av to sammensatte verbalsetninger gjør at fokuset også her rettes mot selve verbalhandlingen.

Siden begrepet יהוה פניו (Herrens ansikt) er omtalt i kap. 3.3.4, blir dette begrepet ikke nærmere omtalt her. Imidlertid noterer vi oss at mens “Herrens ansikt” i v. 25 knyttes til “la sitt ansikt lyse mot” objektet ך (deg) 2 m sg, bes det i v. 26a en bønn om at Herren skal løfte sitt ansikt mot samme objekt. Selv om verbalhandlingene kan være forskjellige; אור (lyse) og

¹²² Se kap. 3.3.3, underpkt 2 *Hvilken rolle spiller jussiv i teksten?*

¹²³ P.D. Miller Jr., “The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6:22-27”, *Interpretation* 29 (1975) 245, er uenig med M. Noth, *Numbers* (1993) 228, som mener at det er favorisering med materielle goder det er tale om i v. 25. Miller inkluderer også den åndelige dimensjonen av å være gjenstand for Herrens nåde.

נִשָּׂא (løfte), ligger det i begge betydning at Herrens ansikt skal vendes mot enkeltindividet, med de positive konsekvenser det har for den enkelte. Om man ser på konsekvensene av det motsatte tilfelle, skjønner vi betydningen av at Herrens ansikt måtte være vendt mot en (Dt 31:18). For å understreke verbalhandlingens retning mot objektet benyttes preposisjonen אֶל (mot) og knytter suffikset ך (deg) til denne.

Også for v. 26 representerer Herrens ansikt en positiv tilstedeværelse. Verbet נִשָּׂא (løfte, løfte opp) brukes her i tilnærmelsesvis samme betydning som verbet אִוֵּר (lyse) i v. 25a og betegner det positive ved at Herren er nær enkeltindividet. I GT finner vi roten נִשָּׂא brukt hele 650 ganger. I semittisk betydning forstås verbet נִשָּׂא (løfte, løfte opp) som en fysisk verbalhandling, mens det i GT oftest blir brukt i forbindelse med tilgivelse og nåde. Tilgivelse forstås som at ens synd, skyld og straff blir løftet bort.¹²⁴ Når verbet brukes i sammenheng med פָּנִים (ansikt) kan det også forstås som en fysisk handling i betydningen av å rette sitt blikk mot noe/noen. Gen 4:7 viser hvordan det å fysisk rette sitt blikk mot noen viser at man har godt i sinne, mens når man ikke fysisk retter sitt blikk mot noen forstås dette som at man ikke har gode hensikter. Når Gud løfter opp sitt ansikt, skjenker han nåde og utfrielse (Sal 4:7; 44:4).¹²⁵

V. 26b innledes med verbet שָׂם, שִׂים (sette, plassere, gi); וַיִּשֶׂם (og måtte han gi) qal jussiv 3 m sg. Verbet er brukt i de fleste av GT's skrifter og har en vid betydning. Dette viser seg ved at verbet oversettes med en rekke forskjellige uttrykk i de tidligste oversettelsene av GT, så som "legge, etablere, forordne, opprette, beskytte".¹²⁶ Innen Numeri er de synonyme verbene נָתַן (gi) og לָקַח (ta) brukt som paralleller (4:14; 16:7.18;). Gud kan være både subjekt og objekt for verbalhandlingen, og den teologiske bruken av verbet er i størst grad å finne i Salmene, Jesaja, Job, Jeremia og de små profetene.¹²⁷ Verbet kan i vårt tilfelle forstås som en parallell til verbet נָתַן (gi), et verb som også brukes i forbindelse med שָׁלוֹם (Lev 26:6; Jer 14:13).¹²⁸ Verbalhandlingen har i v. 26b form av en bønn til Herren om at han skal gi noe לְךָ (til deg). Preposisjonen styrer verbalhandlingen mot suffikset ך (deg) 2 m sg, som er den som denne

¹²⁴ D.N. Freedman & B.E. Willoughby, "נִשָּׂא", *Theological Dictionary of the Old Testament* 10 (1986) 25.

¹²⁵ D.N. Freedman & B.E. Willoughby, "נִשָּׂא", *Theological Dictionary of the Old Testament* 10 (1986) 37.

¹²⁶ G. Vanoni, "שִׂים", *Theological Dictionary of the Old Testament* 14 (2004) 91-92.

¹²⁷ G. Vanoni, "שִׂים", *Theological Dictionary of the Old Testament* 14 (2004) 97.

¹²⁸ G. Gerleman, "שָׁלוֹם", *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1348.

velsignelsen blir utført på og som subjektet vil rette verbalhandlingen mot. Verbet שים, שום (sette, plassere, gi) er bare brukt denne ene gangen sammen med nomenet שלום m sg.

Om vi sammenligner med LXX, ser vi at שלום forstås i betydningen “fred”. Imidlertid opererer diverse leksika med en mye videre forståelse. שלום kan forstås som “fred” i motsetning til “krig” og som “vennskap” i motsetning til “fiendskap”, men i tillegg finner vi også betydningen “velferd”, “hell og lykke” og “fornuft”. Denne tilsynelatende vide forståelsen av ordet kan skyldes en semantisk utvikling, men “fullstendighet”/“helhet” regnes av enkelte forskere som ordets opprinnelige mening.¹²⁹ Imidlertid hevder G. Gerleman at ordet kan nærmere seg betydningen av “טוב” (god/godhet).¹³⁰ I dette kapittel vil vi kun se på eksempler hvor שלום betegner et nomen og der Herren er subjekt for verbalhandlingen.

שלום avslutter v. 26 og representerer konsekvensen av den sjette verbalhandlingen som qal jussiv 3 m sg gir uttrykk og som det bes om for enkeltindividet. Betydningen av שלום kan i v. 26b være “fred”, som betegner den freden et menneske kan ha med Gud. Denne forståelsen av nomenet er særlig aktuell i tekster som angår israelittenes pakt med Gud. Når presten Eleasar, Arons sønn, opptrer på en slik måte at Herrens harme vendes bort fra israelittene, inngår Herren en fredspakt, בריתי שלום, med ham (Num 25:12). Fred er et gode som Herren gir ham gjennom pakten som inngås. På samme måte er שלום også de fredelige liv som Herren vil gi til israelittene som nasjon.¹³¹ Denne freden vil sikre dem grøde i overflod, slik at ingen går sultne og de vil kunne leve i fred for fiendtlige nabostater (Lev 26:4-6). Altså er freden et mål for Herrens handling med dem. Herren er også subjekt for verbalhandlingen når salmisten fryder seg over at “Stor er Herren, som unner sin tjener lykke og fred” (Sal 35:27). Her er שלום oversatt med “lykke og fred”, noe som bekrefter ordets videre betydning er enn bare “fred”, men som også kan romme den glede og den totale velvære som følger det å være velsignet av Herren.

Oppsummering

V. 26 avslutter den aronittiske velsignelsens treleddede velsignelsesformular, som består av en poetisk tekst, oppbygd med en omtrent identisk struktur i de tre versene, Num 6:24-26,

¹²⁹ G. Gerleman, “שלום”, *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1339.

¹³⁰ G. Gerleman, “שלום”, *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1348.

¹³¹ P.D. Miller Jr., “The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6:22-27”, *Interpretation* 29 (1975) 246.

både grammatisk og syntaktisk. De seks forskjellige verbalhandlingene i jussiv innehar et visst betydningsmessig slektskap, selv om de umiddelbart kan synes å være ulike. I innhold uttrykker de imidlertid samlet det ultimate forhold for ethvert menneske; fred, gitt en av Gud. Dessuten har de alle samme subjekt, Herren, og samme objekt, suffikset ך (deg) 2 m sg. På denne måten argumenterer teksten både grammatisk og syntaktisk for fokuset på (1) verbalhandlingen, som kan forstås som egenskaper ved Gud, (2) subjektet for verbalhandlingen, som er Herren, og (3) objektet for verbalhandlingen, suffikset ך (deg) 2 m sg, som kan identifiseres som den enkelte israelitt, og som ifølge Herrens vilje skal være gjenstand for hans velsignelse.

3.3.6 Num 6:27

	Tekst	Vers
Når de uttaler mitt navn over israelittene,	וּשְׁמוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	v. 27a
da vil jeg velsigne dem.	וְאֲנִי אֲבָרְכֶם	v. 27b

V. 27a består av en verbalsetning som innledes med verbet שׁוּם, שִׁים (plassere, legge)(i forbindelse med “navn” kan שׁוּם, שִׁים også bety “uttale”) i perfektum consecutivum, וּשְׁמוּ (og når de uttaler) pf cons 3 m pl. I denne formen betegner verbalhandlingen det fremtidige samtidig som verbalhandlingens starttidspunkt vektlegges. Det innledende ו (og) kan utelates i oversettelsen, men v. 27 knyttes ved hjelp av konjunksjonen til versene 24-26. I motsetning til tekstenheten for øvrig, som t.o.m. v. 27a har bestått av verbalsetninger, avsluttes v. 27 med en nominalsetning. Verbformen imperfektum, som betegner at verbalhandlingen i tid verken har en markert begynnelse eller slutt, avslutter tekstavsnittet. Denne verbalhandlingen rettes mot suffikset כֶּם (dem) 3 m sg.

V. 27 som utgjør avslutningen på vår tekstenhet kan forstås som en betingelsessetning. V. 27 innledes med perfektum consecutivum som uttrykker fremtid. Derfor innledes verset i oversettelsen med “når” i stedet for “hvis”. Konjunksjonen ו (og) forstås da som en betingelses-konjunksjon. Innledningsvis (6:22-23) nevnes ingen betingelser for velsignelsen, verken for Aron og hans sønners vedkommende, for den enkelte israelitt eller for israelittene som folk. Om vi sammenligner forholdene i Gen 12:1-3 med Num 6:22-27, finner vi at begge ender med et løfte knyttet til velsignelsen. Imidlertid viser tekstene også at oppfyllelse av

løftene som blir gitt betinger et slikt forhold til Gud at han er gjenstand for den frykt, ære og tilbedelse som rettmessig tilkommer ham.

Når det gjelder verbet שׁוּם, שָׂם (plassere, legge) vises det til omtalen av dette verbet i foregående kapittel. Imidlertid forekommer verbalhandlingen her i qal pf cons 3 m pl. Perfektum consecutivum betegner det fremtidige ved verbalhandlingen, samt at den skal vare ved og gjenta seg i fremtiden. Perfektum consecutivum etterfølger og fortsetter ofte et imperfektum, som i vårt tilfelle var den sjette jussiv-formen i versene 24-26. I v. 27a er det Aron og hans sønner som forstås som subjektet for verbalhandlingen. De får en forordning fra Herren overgitt i 3 m pl, dvs. beskjeden formidles også her, som i v. 23, via Moses.¹³² Om vi sammenligner med v. 23, kan det synes som om Herren her gjentar hvordan velsignelsen skal utføres. Perfektum consecutivum forstås her som innledningen til en betingelsessetning, særlig sett i sammenheng med betoningen av nominalsetningens subjekt i v. 27b. Verbet שׁוּם, שָׂם (plassere, legge) forekommer bare denne ene gangen i GT sammen med nomenet שָׁם (navn) m sg i rekkefølgen על שָׁם את שְׁמִי (legge navn over). For øvrig i GT kan verbet bli brukt sammen med dette nomenet i betydningen “for å skaffe seg selv et navn” לשׁוּם לִי שָׁם (2 Sam 7:23), men blir særlig i deuteronomistisk ordbruk anvendt i betydningen “for å etablere sitt/ditt navn der” לשׁוּם שְׁמִי שָׁם. *šām* forstås da som Jerusalem eller tempelet i Jerusalem (2 Kong 21:4.7).¹³³ Sammen med preposisjonen על (over, på) kan verbalhandlingen forstås som en konkret handling ved f.eks. at hendene plasseres/legges over israelittene, som er objektet for verbalhandlingen. Imidlertid kan verbalhandlingen også forstås i overført betydning, ved at שְׁמִי (mitt navn) sammen med preposisjonen על (over, på) uttrykker Herrens eierforhold til israelittene som folk (ref. Dt 7:6 “Deg har Herren din Gud valgt ut blant alle folk på jorden til å være hans eiendomsfolk”). Derved rommer verbalhandlingen i v. 27a Herrens rolle som israelittenes beskytter. Når Herrens navn er proklamert/nevnt/lest over israelittene, da skal alle andre folk på jorden kjenne frykt for Herren (Dt 28:10).¹³⁴ Ved at velsignelsen nå utføres over israelittene, betegnes de som Herrens eiendom. de Boer mener for øvrig at det i denne

¹³² LXX overfører v.27 til å følge umiddelbart etter v.23, noe som har ført til en uregelmessighet i verbformene i v.23 idet det i forordningen om hvorledes velsignelsen skal utføres anvendes 2 m pl εὐλογησάτε (skal dere velsigne), mens det neste finitte verbet forekommer i 3 m pl ἐπιθήσουσιν (og de skal plassere). Samtidig må det nevnes at LXX har en tilføyelse til subjektet i forhold til MT's v. 27b, nemlig κύριος som kan forstås som en ytterligere presisering av nominalsetningens fokus på subjektets sentrale rolle i teksten.

¹³³ P.A.H. de Boer, “Numbers VI 27”, *Vetus Testamentum* 32/1 (1982) 6.

¹³⁴ P.A.H. de Boer, “Numbers VI 27”, *Vetus Testamentum* 32/1 (1982) 11-12.

teksten ikke gis nok grunnlag til å oversette verbet שוים, שים som “uttale”,¹³⁵ men jeg mener at verbalhandlingen nødvendigvis må skje ved at Herrens navn blir uttalt. Betingelsen som Herren stiller oppfylles når prestene ber om Herrens velsignelse over israelittene.

Tekstenheten for øvrig sier ingenting om at verbalhandlingen utføres ved en håndspåleggelse av enkeltindividet (som for fedrevelsignelsens vedkommende), om den skjer ved at hendene blir holdt over en forsamling av israelitter (Sir 50:20) eller hvordan israelittene eventuelt skulle motta denne velsigneshandlingen (50:21). Mal 2:1f skisserer konsekvensene av ikke å følge Herrens formaning: “Og nå, dere prester, kommer dette bud til dere: Vil dere ikke høre og ikke legge dere dette på sinne slik at dere ærer mitt navn, sier Herren, Allhærs Gud, sender jeg forbannelse mot dere” (ref. Dt 28:15ff).

Når det gjelder det indirekte objekt i v. 27a, det toradikale substantivet שם (navn) m sg, i teksten שמי (mitt navn), vil dette ikke bli gjenstand for en grundig analyse i denne oppgaven. Temaet שם (navn) m sg er i seg selv stort nok til å utgjøre en egen oppgave. Israelittenes gudsnavn er יהוה (Herren). Dette navnet ble ifølge Ex 6:3 første gang åpenbart for Moses, men dette stemmer ikke overens med utsagn i Gen (4:26; 12:8; 15:7; 28:13)¹³⁶. Navnet יהוה (Herren) rommer Herrens vesen og egenskaper; han som får alle ting til å være/bli/skje, av det tilsvarende hebraiske verbet היה (være, bli, skje) (Ex 3:14-15). Når Herrens navn er kjent, åpner dette for muligheten til å påkalle hans navn og Herrens navn kan brukes av enhver israelitt i sin bønn til Herren (Gen 4:26).¹³⁷ Som nevnt i kap. 3.2.5, i avsnittet *Når mennesker velsigner Gud*, forstås Herrens navn til å være identisk med Herren selv.

Heller ikke vil de Boers forslag om at det er bruken av gudsnavnet Den Høyeste Gud אליון (ref. eldre israelittisk gudsforståelse og dens forhold til omkringliggende religioner) som vi ser et glimt av i denne teksten, bli omtalt nærmere.¹³⁸ Vi konstaterer bare her finnes en alternativ tolkning av v. 27.

¹³⁵ P.A.H. de Boer, “Numbers VI 27”, *Vetus Testamentum* 32/1 (1982) 12.

¹³⁶ M. Kartveit, *Det gamle testamente. Analyse av tekstar i utval* (2000) 172. Kartveit støtter oppfatningen om at det kan synes som om det er Presteskriftets anliggende å fremheve at Herrens navn første gang ble åpenbart for Moses.

¹³⁷ A.S. van der Woude, ”שם”, *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1351.

¹³⁸ P.A.H. de Boer, “Numbers VI 27”, *Vetus Testamentum* 32/1 (1982) 12-13.

Når det gjelder objektet for verbalhandlingen i v. 27a, israelittene, vises til kap. 3.3.2. hvor denne gruppen er omtalt. I forbindelse med v. 27a, kan det for øvrig anmerkes at de Boer i sin artikkel “Numbers VI 27” finner belegg i Midrash Rabbi (Numbers XI, 8) for at proselytter, kvinner og slaver også kan regnes med blant de som i v. 27a betegnes som “israelitter”.¹³⁹ Jer 4:1-2 støtter tanken om at velsignelse fra Herren også vil komme andre folkeslag til del, om både Israel og de andre folkeslagene bare oppfyller den betingelsen som Herren alltid har fremsatt: Herrens navn skal æres og fryktes, Herrens bud og forskrifter skal overholdes. Også Gen 12:3 støtter forståelsen av at andre nasjoner, og ikke nødvendigvis bare israelittene som folkegruppe, kan defineres som målgruppe for den velsignelse som Aron og hans sønner skal utføre over objektet i v. 27a, israelittene. På denne måten kan både Moses, Aron og hans sønner samt israelittene være formidlere av Herrens velsignelse. At nasjonene er mål for Herrens plan med israelittene finner vi støtte for i bl.a. Gen 12:3, Jes 19:24-25 og Jer 4:2.

V. 27b er tekstenhetens eneste nominalsetning. Derved fremheves nomenet (i dette tilfellet et personlig pronomen) og, for denne setningens vedkommende, subjektet i større grad. Samtidig understrekes det ytterligere hvem som er verbalhandlingens initiativtaker og hvem som vil sørge for at den blir gjennomført. אני (jeg) det personlige pronomen 1 sg, som fremheves, er subjekt i v. 27b. Subjektet knyttes til foregående setningsledd ved hjelp av konjunksjonen ו (og). Når אני (jeg) er foranstilt det finitte verbet, som også rommer subjektet, fremheves subjektet spesielt i setningen. Dette kan være et retorisk grep fra forfatterens/-enes side, siden enhver gjentakelse bidrar til ytterligere betoning og fremheving i teksten. I v. 27b merker vi oss spesielt at det er Herren i 1 sg som taler og lover å utføre verbalhandlingen. Imidlertid er sistnevnte verbalhandling knyttet til gjennomføringen av verbalhandlingen i v. 27a som Aron og hans sønner er ansvarlige for. På denne måten er det Aron og hans sønner som først må oppfylle den betingelse som ligger i v. 27a, før Herren i 1 sg kan gjennomføre verbalhandlingen i v. 27b. Først da kan verbalhandlingen finne sted; ואני אברכם (da vil jeg velsigne dem) qal impf 1 sg + suffikset 3 m pl; selve velsignelsen med alle dens rike gaver, slik de er beskrevet i versene 24-26. Når det gjelder verbet ברך (velsigne) som er verbalhandlingen som subjektet אני (jeg) vil gjennomføre, oppfattes dette her som et løfte ואני אברכם (da vil jeg velsigne dem). Imidlertid er dette løftet om Herrens velsignelse knyttet til den betingelse som stilles i v. 27a; at Aron og hans sønner virkelig uttaler Herrens navn over

¹³⁹ P.A.H. de Boer, “Numbers VI 27”, *Vetus Testamentum* 32/1 (1982) 4.

israelittene, ved å velsigne israelittene slik Herren har foreskrevet. Først da vil Herren velsigne israelittene. Hva verbet בָּרַךְ (velsigne) betydningsmessig rommer, er beskrevet i kap. 3.2.-3.2.7.

P.A.H. de Boer forklarer at når prestene har utført velsignelsen, som ikke inkluderer dem selv, vil de bli velsignet av Herren וְאֲנִי אֲבָרְכֶם (og jeg vil velsigne dem). Avslutningen av v. 27 var altså beregnet kun for prestene.¹⁴⁰ Denne alternative tolkningen må avvises, fordi vi må anta at Herren her taler i 1 sg som subjekt til Moses om hva Aron og hans sønner skulle foreta seg i forbindelse med velsigneshandlingen. Denne velsigneshandlingen hadde israelittene som objekt, og det må derfor antas at det var israelittene som var gjenstand for Herrens løfte om velsignelse i v. 27b. Rent grammatisk kunne imidlertid også subjektet i tall og kjønn i v. 27a (Aron og hans sønner)(3 m pl) samsvare med suffikset i v. 27b (3 m pl), men for denne tekstens vedkommende er det israelittene som står i fokus for Herrens velsignelse.

Oppsummering

Skal Herren velsigne israelittene, avhenger det av at Aron og hans sønner utfører den velsignelsen som er beskrevet i versene 24-26 og som det gis forordning for i v. 23. Først da vil Herren velsigne israelittene med all sin rikholdige velsignelse, slik verbalhandlingene i versene 24-26 beskriver. Velsignelsen kan forstås som rettet mot enkeltindividet, men også israelittene som folk kan være gjenstand for Herrens velsignelse. Prestenes sentrale rolle understrekes for leseren når Herrens velsignelse avhenger av dem som gruppe. Imidlertid fremheves Herren igjen som velsignelsens opphav og utøver.

3.4. Sammendrag av eksegesen

Etter å ha analysert hele tekstenheten, Num 6:22-27, ser vi at versene 24-26 utgjør tekstens kjerne. Disse versene inneholder den treleddede velsignelsen som er mettet med sentrale teologiske formuleringer og beskrivelser av Herrens velgjørende intensjoner med de individer som måtte stå under denne velsignelsen. Det er verbet בָּרַךְ (velsigne) som er gjennomgangstonen i tekstenheten og som det er viktig å finne den hele og fulle betydning av for tekstens første leser. Den grammatiske og syntaktiske analysen som er gjort av teksten, samt vektleggingen av litterære virkemidler i teksten, viser at teksten har til hensikt å fremheve at

¹⁴⁰ P.A.H. de Boer, "Numbers VI 27", *Vetus Testamentum* 32/1 (1982) 4.

det er Herren som er velsignelsens opphav. Den velsignelsen som Herren, via sin mellommann Moses, ber Aron og hans sønner om å utføre over israelittene, er utformet som en bønn til Herren. Det er Herren som selv vil sørge for at hver enkelt israelitt blir velsignet, om bare Aron og hans sønner oppfyller sin del av oppdraget.

Ser man på hele tekstenhetens plassering, kan det synes som den har fått en noe tilfeldig plassering i skriftet. Tekstens nærkontekst beskriver i forkant nasireernes renhetsforskrifter og i etterkant gaver til helligdommen. Teksten kunne muligens vært en naturlig innledning til Lev 9:22 eller den kunne etterfølge Lev 9:22-23, siden det helt fra antikken har vært den allmenne oppfatning at dette var en logiske plassering for Num 6:24-26.¹⁴¹ Imidlertid er det ingen holdepunkter for å foreta en slik omredigering av MT.

Vektlegger man de fonetiske observasjonene i versene 24-26, som er tekstenhetens kjerne, kan vi slå fast at disse bidrar til ytterligere å understreke tekstens innhold. De grammatiske og syntaktiske gjentakelsene bidrar til at også fonetikken gjentas i et regelmessig lydbilde. Slik fremheves tekstlige forhold, som Herrens navn og suffikset ׀ (deg). Imidlertid bidrar også de seks verbalhandlingene i jussiv til at teksten får en regelmessig rytme gjennom denne poetiske tekstens tre verselinjer. I tillegg til at disse litterære virkemidlene argumenter for tekstens budskap, har de den funksjon at teksten lettere kan memoreres og læres videre. Det kan også argumenteres for at disse indre forhold i teksten har bidratt til at teksten har eksistert så lenge i sin muntlige form, før den ble en del av konteksten i Num 6:24-26. At versene 24-26 er det eneste innslaget av poesi i hele skriftet, støtter argumentasjonen for at disse versene opprinnelig er av langt eldre dato enn det materialet som P for øvrig representerer.

Den aronittiske velsignelsen kan imidlertid også forstås som et liturgisk produkt av den etter hvert fremtredende rolle som prestene fikk i kulten i og etter eksilet. På dette tidspunktet er det prestene som i virkeligheten er de styrende i kulten.¹⁴² Denne tankegangen harmonerer godt med den rollen som vi innledningsvis har sett at prestene får. Imidlertid kan funnene som ble gjort i Jerusalem i 1979 (kap. 2.4.2.) understøtte teorien om at teksten, slik vi finner den i Num 6:24-26, er av eldgammel opprinnelse, og ikke et produkt av prestenes liturgiske virke i kulten. Hensikten med denne tekstenheten, kan være at den prestelige velsignelsen

¹⁴¹ B.A. Levine, "Introduction to the Book of Numbers", *The Anchor Bible. Numbers 1-20* (1993) 65-66.

¹⁴² W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament* (2003) 78.

skulle standardiseres og gis sin (rettmessige) opprinnelse fra før-eksilsk tid, men også at det var viktig å fremheve at det var Aron og hans sønner, dvs. prestene, som skulle være ansvarlige for at velsignelsen ble utført i kulten.¹⁴³ Hva betydde så den aronittiske velsignelsen i sin samtid?

Når Herren i vårt tekstavsnitt taler om velsignelse, er israelittene uten eget land og et omvandrende folk i ørkenen.¹⁴⁴ Derfor står denne velsignelsen og dens innhold som en sterk kontrast til den situasjon som israelittene befinner seg i. Den første leseren blant israelittene derimot, som lever i tiden i eller umiddelbart etter eksilet, har hørt velsignelsen uttalt gjennom hele sitt liv og er mange ganger blitt fortalt historien om hvordan Herren virkelig velsignet sitt folk, både mens de befant seg i Egypt, mens de var et omvandrende folk uten eget landområde og da han førte folket inn i det lovede land og på denne måten velsignet dem. Denne leseren visste at det var Herren, himmelen og jordens skaper, som var velsignelsens opphav og fullender. For den første leser derimot som ikke hadde kjennskap til den israelittiske kulten, men som var kommet til tro på israelittenes Gud mens de oppholdt seg i eksil i Babylon, kan denne teksten forstås som en narrativ som gir bakgrunnsstoff for hvordan den sentrale bønningen om Herrens velsignelse som israelittene så regelmessig mottar, fikk sin sentrale plass i kulten. Om teksten er forfattet umiddelbart etter hjemkomsten fra eksilet i Babylon, vil leseren ha to eksil å se tilbake på og som bevis for at Herren virkelig velsigner og utfrir, bevarer og er nådig nærværende hos sitt folk, israelittene. Det er Herrens vilje at alle mennesker skal få erfare alt hva Herrens velsignelse innebærer; fred og all jordisk velvære, det være seg stor familie og mange arvinger, rikdom og eiendom, makt og berømmelse, fred og ikke krig. Imidlertid gis leseren forståelsen av at prestene er sentrale for at Herren skal la sin velsignelse bli israelittene til del. De uttaler Herrens navn over israelittene når de uttaler velsignelsen i versene 24-26 over israelittene, det være seg over enkeltindividet eller over israelittene som folk.

Num 6:22-27 gir den første leseren det inntrykk at Herren har et sterkt ønske om å være nær hos sin skapning (han taler direkte til Moses og velsignelsens objekt i 2 m sg), Herren vil la sin nåde og velvilje bli menneskene til del til tross for deres ulydighet mot ham, når de bare vender om og søker ham. Da lar han sin omsorg for menneskene få praktiske konsekvenser i

¹⁴³ P.J. Budd, *Numbers* (1984) 76.

¹⁴⁴ W. Brueggemann & H.W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions* (1975) 109.

deres liv. Gud har ett ønske for menneskene: At de skal få erfare hans velsignelse. Denne velsignelsen har vært Guds anliggende for menneskene fra skapelsens første dag (Gen 1:28). Dette gjelder ikke bare israelittene, men alle folkeslag, både enkeltpersoner og nasjoner. Velsignelsen er derfor uttrykk for Guds positive holdning overfor alle menneskene. I likhet med GT for øvrig fremhever hele denne tekstenheten at all velsignelse skal betraktes som Herrens gave.¹⁴⁵

4. UTBLIKK: KIRKENS BRUK AV DEN ARONITTISKE VELSIGNELSEN

Den aronittiske velsignelsen er det eldste leddet i gudstjenesten. Ifølge Num 6:22-27 ba Gud Moses om å gi denne velsignelsen videre til Aron og hans sønner.¹⁴⁶ Velsignelsen skulle uttales over israelittene og Herren ville sørge for at de ble velsignet. Hvorfor har denne velsignelsen en så sentral plassering i Kirken i dag? Har den alltid vært en del av Kirkens liturgi?

I denne siste delen av oppgaven ønsker jeg å se på den rolle og plassering den aronittiske velsignelsen har i Kirken, ved å se på den bibelske begrunnelsen for at velsignelsen er en del av Kirkens liturgi, dens historikk i Kirken samt hvordan den aronittiske velsignelsen ble en del av Den norske Kirkes liturgi. Avslutningsvis ønsker jeg å undersøke hvordan den blir brukt og forstått i Kirken i dag. Finnes det en teologisk begrunnelse for at den aronittiske velsignelsen fortsatt skal ha en så sentral rolle i Kirken?¹⁴⁷

4.1. Bibelsk begrunnelse for å ta med velsignelsen som en del av gudstjenesten

“Den kristne gudstjenesten bærer i seg en dobbelt arv. I sin første del bærer den med seg det vi kunne kalle *arven fra Synagogens gudstjeneste*. Selv om gudstjenesten der ikke hadde noen fast ordning før etter at Kirken ble til, øyner vi visse hovedtrekk i den alt på Jesu tid. En

¹⁴⁵ W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (1978) 68.

¹⁴⁶ Når jeg i denne oppgaven omtaler “velsignelsen”, må det forstås som den aronittiske velsignelsen.

¹⁴⁷ Når det gjelder dette temaet, har det vært problematisk å finne relevant litteratur. Det finnes rikelig med eksegetiske kommentarer til Num 6:24-26, men disse er i liten grad rettet mot bruken av velsignelsen i kirken. Heller ikke i bøker innen faget Liturgikk finnes det noen refleksjoner over denne så sentrale teksten, som brukes regelmessig i Kirken. Jeg savner med andre ord litteratur som omhandler teologisk begrunnelse for velsignelsens sentrale plass i Kirkens liv.

begynte med trosbekjennelsen til den ene Gud, det såkalte Schema, Dt 6:4-9, og fortsatte med en lengre bønn. Så leste en fra Loven eller Profetene. Skriftlesningen ble etterfulgt av preken.”¹⁴⁸ Det er mye som tyder på at den aronittiske velsignelsen ble praktisert både i tempelet i Jerusalem og i synagogene, på Jesu og apostlenes tid. Etter tempelets ødeleggelse ble den beholdt i synagogen som den primære levning av det prestelige rituale. I tiden etter tempelets fall, hvor færre prester antageligvis var til stede ved synagogegudstjenestene, kunne en prest fremsi velsignelsen uten å løfte hendene. I tempelets tid synes skikken å ha vært at folket falt ned for å motta velsignelsen, og at de responderte med en velsignelse av Herrens navn.¹⁴⁹ “Den andre arven vår gudstjeneste bærer i seg, er den en har kalt *arven fra ‘den øvre sal’*, salen i Jerusalem, der nattverden ble innstiftet. Vår gudstjenestes andre del er *nattverddelen*. Utfra evangeliene og Paulus’ beretning om nattverdets innstiftelse, vokste det etter hvert frem en ‘liturgi’ omkring nattverdfeiringen. Herfra fikk vi flere av de leddene som vi i dag kjenner fra vår nattverdsgudstjeneste.”¹⁵⁰ Imidlertid er også Jesu ord i Mt 18:20: “Hvor to eller tre er samlet i mitt navn, der er jeg midt iblant dem” sentrale for gudstjeneste-/kirkeforståelsen.¹⁵¹ Mange av de gudstjenestelige ledd har sin opprinnelse i Bibelen: Nådehilsenen (Rom 1:7), “Herren være med deg” (Rut 2:4) og den aronittiske velsignelsen (Num 6:24-26). Høymessen som et sted for bønn til Gud passer overens med Jesu ord “Mitt hus skal være et bønnens hus” (Lk 19:46).

Når det gjelder velsignelsesleddet i gudstjenesten kan det synes som den har sin naturlige plassering mot slutten av gudstjenesten på bakgrunn av bruken, slik vi registrerer den både i NT og i GT. Før Jesus forlot disiplene løftet han hendene og velsignet dem (Lk 24:50f) som en avskjedshilsen.¹⁵² Sal 118:26b “Vi velsigner dere fra Herrens hus” gir oss grunnlag til å anta at velsignelsen var en fast del eller et av de liturgiske ledd også i gammeltestamentlig gudstjenesteliv. Enten det skjedde ved håndspåleggelse, slik fedrene gjerne brakte Herrens velsignelse videre til neste generasjon (Gen 27:23.27; 48:14ff) eller ved at presten løftet hendene over hele menigheten for å lyse Herrens velsignelse over dem ved gudstjenestens

¹⁴⁸ I. Ellingsen, *I Guds hus. Lærebok i liturgikk* (1980) 16

¹⁴⁹ O.C. Hanssen, *Håndspåleggelsens funksjon ved kristen initiasjon i Apostlenes gjerninger* (1987) 28-29.

¹⁵⁰ I. Ellingsen, *I Guds hus. Lærebok i liturgikk* (1980) 16.

¹⁵¹ H. Fæhn, *Messe med mening* (1998) 24.

¹⁵² Ellers i NT ser vi at noe som kan minne om andre ledd i den treleddede aronittiske velsignelsen brukes som en slags hilsningsformel i eller ved slutten av brev eller samlinger (1 Kor 16:23; 2 Kor 13:13; Gal 6:18; Fil 4:7.23).

slutt, slik det er beskrevet i Sir 50:19-21: “...og gudstjenesten var slutt. Da steg [øverstepresten] Simon ned og løftet hendene over hele Israels menighet for å lyse Herrens velsignelse og bli æret ved å fremsi hans navn. Og folket kastet seg ned for annen gang for å motta velsignelsen fra Den Høyeste”.¹⁵³

G. Wehmeier mener imidlertid at velsignelsen opprinnelig ikke hadde sin naturlige plass mot avslutningen av den gudstjenestelige samlingen, men at den derimot var gudstjeneste- feiringens høydepunkt. Et slikt synspunkt begrunner han med at ifølge Lev 9:21-22 tyder det på at Aron velsignet forsamlingen fra alteret, umiddelbart etter ofringen, idet han hevet hendene over folket og utførte velsignelseshandlingen. Wehmeier mener også at mens velsignelsen ble sitert fortløpende i hebraisk gudstjeneste, ble den i provinsene sitert vers-for-vers hvorpå forsamlingen svarte “amen” etter hvert vers. Og var presten ikke tilstede, fremsa forbederen, som vanligvis holdt profet-leksjonen, velsignelsen i en mer refererende stil.¹⁵⁴ At velsignelsen er en gammel hilsningsformel støtter dens bruk ved avslutningen av gudstjenesten.

4.2. Velsignelsens historikk i Kirken

Også i Oldkirken var den aronittiske velsignelsen en del av gudstjenesteliturgi-ens avslutningsledd.¹⁵⁵ Det kan tyde på at velsignelsen var et liturgisk ledd i forkant av altergang/nattverd ved slutten av det 4. årh.¹⁵⁶ Innen Romerkirken var det opprinnelig ingen velsignelse, eventuelt var leddet forbeholdt biskopen. Presten avsluttet ganske enkelt gudstjenesten ved å si: “Messen er til ende - man kan gå” (Ite, missa est). Imidlertid antar man at det var innflytelse utenfra som førte til at en slutningsvelsignelse ble alminnelig i messen på 1000-tallet, og forskjellige formler ble brukt. En liturgisk utvikling førte imidlertid til at da *Missale romanum* (den romerske messebok) ble innført i 1570, kom velsignelses-

¹⁵³ I noteapparatet til Sir 50:20 er følgende anmerkning: *Herrens velsignelse*: den såkalte aronittiske velsignelse, Num 6:23-27.

¹⁵⁴ G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament* (1970) 216-217.

¹⁵⁵ I. Ellingsen, *I Guds hus. Lærebok i liturgikk* (1980) 20-21.

¹⁵⁶ J.G. Davies, “Blessing”, *A New Dictionary of Liturgy & Worship* (1986) 93.

formularet “Den allmechtige Gud, Faderen og Sønnen og Den Hellige Ånd, velsigne dere alle” - “Amen” inn som et fast avslutningsledd.¹⁵⁷

4.3. Velsignelsen i Den norske kirkes liturgi

Utviklingen av liturgien i Norge har foregått som en kontinuerlig prosess fra midten av 900-tallet og frem til i dag. Opprettelsen av Nidaros som erkebispesete i 1153 fikk betydning for utformingen/utarbeidelsen av norske liturgiske bøker frem til reformasjonen. Fra den første perioden (midten av 900-tallet til begynnelsen av 1200-tallet) er det bare bevart fragmenter av de liturgiske bøker som ble benyttet.¹⁵⁸ Vi antar at de første liturgiske bøkene kom til Norge i forbindelse med at engelske prester kom hit som “misjonsprester” for å kristne Norge. Liturgien var opprinnelig på latin, men da Erkebiskopen, som hadde myndighet til å justere liturgien, på begynnelsen av 1200-tallet utarbeidet Ordinarius for Nidaros, fikk den en mer nasjonal egenart. Senere sørget erkebiskop Erik Valkendorf for en ny messebok (missale) og tidebønnbok (breviar) i 1519.¹⁵⁹

I etterkant av reformasjonen var det nødvendig å utarbeide en Kirkeordinans, og tidlig i 1537 tok kong Christian III kontakt med Luther i forbindelse gjennomsyn av en ny kirkeordning.¹⁶⁰ Denne inneholdt gudstjeneste-liturgien og ble omarbeidet flere ganger i de følgende årene. Den aronittiske velsignelsen var da en del av høymesseordningen, slik den var foreskrevet i den danske biskop Peder Palladius’ alterbok fra 1556. Denne kom i 1574 i revidert utgave og ble reformasjonskirkens viktigste liturgiske bok inntil 1688.¹⁶¹ Norge fikk sin egen kirkeordinans i 1607.¹⁶²

¹⁵⁷ I. Ellingsen, *I Guds hus. Lærebok i liturgikk* (1980) 24-25. H. Fæhn, *Messe med mening* (1998) 108 anmerker at i tillegg til nevnte velsignelse, blir messen i den romersk-katolske kirke i dag avsluttet med samme hilsen: “Messen er til ende. Gå med fred” hvorpå svaret lyder “Gud være lovet”.

¹⁵⁸ H. Fæhn, *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994) 446.

¹⁵⁹ H. Fæhn, *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994) 23.

¹⁶⁰ Det var i denne forbindelse at Johann Bugenhagen, tysk reformator og administrator, kom til København og vigslet syv danske superintendanten, blant dem Geble Pederssøn, til den første norske protestantiske biskop i Bergen, ref. H. Fæhn, *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994) 25-27.

¹⁶¹ H. Fæhn, *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994) 25-27

¹⁶² Denne ble kunngjort i Stavanger domkirke i august samme år, også med kongen tilstede. Etter at eneveldet var innført i 1660, ble både *Kirkeritualet* og *Norsk Lov* revidert, henholdsvis i 1685 og 1687, og for kirkens vedkommende med iverksettelse mikkelsdag (29. sept.) 1688. I denne forbindelse ble også *Forordnet Alterbog 1688* tatt i bruk. Imidlertid ble denne mange steder ikke tatt i bruk før i 1699. Først da forelå Kingos salmebok som ritualet henviste til, ref. H. Fæhn, *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994) 30-31.

Luther hadde selv i 1523 utarbeidet en evangelisk messe *Formula Missæ*, som var på latin. Denne ble etterfulgt av *Deutsche Messe* i 1526 og var på tysk. I disse hadde bl.a. preken-gudstjenesten allerede fått en sentral plass og den aronittiske velsignelsen var gudstjenestens avslutningsledd i sistnevnte, mens *Formula Missæ* hadde den samme som Romerkirken etter hvert besluttet å anvende.¹⁶³ I Norge og Danmark, hvor Kirken etter reformasjonen var etablert som lutherske nasjonalkirker, ble en kombinasjon av disse to messene videreført, og den aronittiske velsignelsen ble en del av den faste gudstjenesteliturgien. Korstegnet som vi bruker i forbindelse med velsignelsesleddet, ble overtatt fra Romerkirken av Luther.¹⁶⁴ At den aronittiske velsignelsen ble en del av norsk gudstjenesteliv, skyldes derfor sannsynligvis at Luther tok den opp i sine messeforslag.¹⁶⁵

Etter som årene gikk ble flere revisjoner av Kirkeritualet gjennomført. Etter at ny høymesse-liturgi ble godkjent i 1977 ble den aronittiske velsignelsen etterfulgt av utsendelsesordene “Gå i fred og tjen Herren med glede”.¹⁶⁶ Hele avslutningsdelen (slutningssalme, benedicamus: ’La oss prise Herren’ med svaret ’Gud være lovet’, den aronittiske velsignelsen og utsendelsesordene) skulle bære preg av utsendelse og fikk overskriften “Signing til ny tjeneste”.¹⁶⁷ I forbindelse med revidering av gudstjenesten var det Liturgikommisjonens mening at den aronittiske velsignelsen bare skulle brukes i høymessen. Imidlertid førte en utydelig innstilling fra kommisjonens side til at den aronittiske velsignelsen “nå avslutter alle ordninger - bortsett fra Morgensang, Aftensang og Kvelsbønn.”¹⁶⁸

4.4. Velsignelsen i Kirken anno 2006

Den aronittiske velsignelsen uttales i dag bl.a. over menigheten ved avslutningen av gudstjenesten. Kirken tror at Herrens løfte om at han vil velsigne, idet velsignelsen uttales og menigheten forlater gudstjenesten for å gå ut til det daglige liv, fortsatt står ved lag.

¹⁶³ “Den allmechtige Gud, Faderen og Sønnen og Den Hellige Ånd, velsigne dere alle”. I. Ellingsen, *I Guds hus. Lærebok i liturgikk* (1980) 25.

¹⁶⁴ I. Ellingsen, *I Guds hus. Lærebok i liturgikk* (1980) 98.

¹⁶⁵ H. Fæhn, *Messe med mening* (1998) 108.

¹⁶⁶ H. Fæhn, *Messe med mening* (1998) 108: Dette leddet har en viss likhet med og kan ses på som en parallell til det latinske “Ite, missa est”.

¹⁶⁷ I. Ellingsen, *I Guds hus. Lærebok i liturgikk* (1980) 38.

¹⁶⁸ H. Fæhn, *Messe med mening* (1998) 108.

Imidlertid blir velsignelsen brukt også i andre sammenhenger: Ved avslutning av en hvilken som helst samling i Kirken kan presten gjerne lyse velsignelsen over de tilstedeværende, men også ved avslutningen av f.eks. en dåp, konfirmasjon, vielsesseremoni eller begravelse.

Det er Kirkens oppfatning at den aronittiske velsignelsen er mer enn bare et fromt ønske. Ved at velsignelsen uttales skjer en meddelelse av det velsignelsen sier. Det må imidlertid presiseres at velsignelsen på ingen måte må forstås som en magisk handling. Det er Gud som velsigner. Tar vi i imot de ordene som velsignelsen rommer, blir den til velsignelse for oss. Derfor uttales også velsignelsen i sin ønskende form (jussiv) og ikke i finitt form, fordi den i utgangspunktet er formet som en bønn. Velsignelsen skal fungere som en bro fra gudstjenestens møte med Gud og ut i menneskers daglige liv, slik at mennesker også i sitt daglige liv kan erfare at Herren velsigner og bevarer ved å være ens vern i nød og fare, nådig og nærværende samt gir mennesker fred, enten det er i betydningen fred i motsetning til krig, eller fred på det plan den enkelte til enhver tid trenger fred.¹⁶⁹ Derfor er den aronittiske velsignelsen en del av avslutningsleddet som også kalles “signing til tjeneste”.

Om det bare er prestene som skal lyse velsignelsen har også vært gjenstand teologisk debatt. P.D. Miller Jr. hevder at det er ingenting til hinder for at alle kan uttale velsignelsen over andre mennesker.¹⁷⁰ I denne sammenheng kan vi også kort ta med Luthers syn på menneskets kall samt hans syn på det allmenne prestedømme. Luther sidestiller den enkelte troende med presten når det gjelder hans betydning for menneskers tro og frelse.¹⁷¹ Luther hevder at enhver kristen er prest. Imidlertid kreves det en ytre ordening, som gjør det nødvendig at bestemte personer kalles til å forvalte Ordet og sakramentene. Prestene utfører derfor, som

¹⁶⁹ P.D. Miller Jr., “The Blessing of God, an Interpretation of Numbers 6:22-27”, *Interpretation* 29 (1975) 250. Se også C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 106. Også C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 106 støtter denne forståelsen av velsignelsen slik den brukes i dagens gudstjenester. Imidlertid legger Westermann også vekt på den økumeniske siden ved velsignelsen bruk.

¹⁷⁰ P.D. Miller Jr., “The Blessing of God, an Interpretation of Numbers 6:22-27”, *Interpretation* 29 (1975) 250.

¹⁷¹ I denne forbindelse hevder Martin Luther at mennesket er fra skapelsen er Guds representant på jorden og skal sørge for at hans vilje skjer. Ethvert menneske skal gjøre godt mot sin neste, fordi nesten er Guds skapning. På denne måten er også ethvert menneske Guds medarbeider og et redskap for Guds opprettholdende virksomhet, .B. Hägglund, *Teologins Historia. En dogmhistorisk oversikt.* (1956/2003) 212.

menighetens stedfortreder, det prestelige embetets oppdrag.¹⁷² Dette forhold gjelder også velsignelsen. Velsignelsen må derfor ikke knyttes til presten alene.

Hva som for øvrig ligger i velsignelsen som lyses over enkeltindividet og menigheten som fellesskap, har ikke endret seg fra den gang Herren via Moses ga Aron og hans sønner forordningen om hvordan velsignelsen skulle utføres.¹⁷³ Det er Herrens ord som gir velsignelsen innhold og som virker ved disse samme ordene. Ved at den aronittiske velsignelsen uttales hver søndag året gjennom, minnes vi også om Guds opprettholdelse av skaperverket, som gjennom hele Gen 1 fremhever at hele skaperverket har del i Guds velsignelse.¹⁷⁴

Det hevdes at velsignelsen i dag forstås i mer åndelig forstand, men jeg tror at for dem som lever i de deler av verden der en i større grad er avhengig av Guds hjelp og støtte i hverdagen også i materiell forstand, det være seg p.g.a. krig, fattigdom eller begge deler, så kan bønnen om Herrens velsignelse oppleves like konkret som da den første gang ble uttalt. Det er imidlertid ikke slik at mennesker som lever i den største materielle velstand er de lykkeligste menneskene og ser på sin velstand som Herrens velsignelse. Også mennesker som lever i fattigdom og krig kan erfare Herrens velsignelse, beskyttelse, nåde og fred, og kjenne at Herren er nær hos dem. På samme måte kan et menneske som lever i velstand, lengte etter å kjenne Herrens velsignelse, beskyttelse, nåde og fred, om enn i en annen betydning. Imidlertid er Herren alle menneskers skaper og ser til sin skapning, rik som fattig, uavhengig av stand og stilling, alder og hudfarge eller andre ytre forhold, og ønsker å velsigne dem.

En nytestamentlig tolkning av velsignelsen kan tolke Kristus som velsignelsens subjekt. Ved Guds verk i Jesus Kristus, er døden ikke lenger en begrensning for Guds velsignelse.¹⁷⁵ At velsignelsen knyttes til Jesu død og oppstandelse kommer til uttrykk i gudstjenestens avslutning når presten under velsignelsen gjør et korstegn med hånden. Slik blir mennesker enda en gang minnet om hva som er grunnlaget for Guds forhold til menneskene; Jesu død og

¹⁷² B. Hägglund, *Teologins Historia. En dogmhistorisk översikt*. (1956/2003) 223-224. Denne oppgavens rammer tillater imidlertid ikke at vi her tar opp diskusjonen omkring forskjellen på den enkelte kristnes og prestens rolle i menigheten.

¹⁷³ Når det gjelder velsignelsens innhold, vises til kap. 3.2 – 3.2.7, og behandlingen av verbet בָּרַךְ (velsigne) i de versene hvor dette verbet forekommer (Num 6:23.24.27) samt sammendrag av eksegesen.

¹⁷⁴ C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 109.

¹⁷⁵ C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 103-105.

oppstandelse. Og korstegnet, som mennesker også tegnes med i dåpen, minner om tilhørighet hos Gud.¹⁷⁶

Er velsignelsen virksom i dag? Burde ikke kirken heller konsentrere seg om å forkynne evangeliet, i stedet for å bruke så mye tid og ressurser på mennesker som søker kirken bare av gammel tradisjon¹⁷⁷? Mange mennesker som ikke går i kirken regelmessig, søker kirken i forbindelse med de tradisjonelle kirkelige handlingene, dåp, konfirmasjon, vielse og gravferd. Disse handlingene har sine paralleller i overgangsriter som går tilbake til de tidligste stadier av religionsutøvelse. Hensikten med disse var ved seremonielle handlinger å sikre vedkommende beskyttelse og et godt liv i viktige faser av livet. Fedrevelsningen kan ses på som en tidlig utforming av en bibelsk overgangsrite. Velsignelsen, slik den er presentert i GT, har mennesker i alle aldre som sin målgruppe. Derfor har velsignelsen sin naturlige plass i disse kirkelige handlingene, som for øvrig også knyttes til evangeliet om frelsen i Jesus Kristus, som Gud vil at alle mennesker skal få del i (1 Tim 2:4). Hele mennesket, fra fødsel til død, skal være kirkens anliggende. Derfor er disse kirkelige handlingene å betrakte som en “skjult” misjonsvirksomhet.

Til tross for sekulariseringstendensene i samfunnet, er det et faktum at mange mennesker søker Kirken av respekt for tradisjonen, gjerne internt i familien. På denne måten får mange mennesker del i disse kirkelige handlingene og mottar i den forbindelse Herrens velsignelse. Dette faktum må ses på som en mulighet for at Herrens velsignelse fortsatt kan nå nye mennesker, for Kirken tror at Herrens velsignelse fortsatt kan gi vern, velvære og fred ved sitt nærvær hos dagens mennesker. Det ville være uansvarlig å la være å lyse Herrens velsignelse over de menneskene som søker Kirken gjennom de tradisjonelle kirkelige handlingene.

Oppsummering

Den aronittiske velsignelsen er Kirkens eldste liturgiske ledd og har en solid bibelsk forankring. Kirken tror at den aronittiske velsignelsen virker det den sier. Derfor finnes det ikke noe bedre og viktigere oppdrag for Kirken enn å bringe Herrens velsignelse videre til alle mennesker i alle livets faser.

¹⁷⁶ S. Eide, *Som perler på en snor. Høymessen ledd for ledd* (1991) 41.

¹⁷⁷ C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 116 C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (1978) 114-120.

5. LITTERATUR

5.1. Primærlitteratur

Bibelen. Det gamle og det nye testamente med de apokryfiske bøker. Norsk oversettelse 1978/85. Oslo: Det Norske Bibelselskap 1994.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Utgitt av K. Elliger & W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.

Septuaginta. Utgitt av A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979.

5.2. Sekundærlitteratur

Alonso Schökel, L., *A Manual of Hebrew Poetics.* Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico (1988).

Aalen, S., “אֹרֶר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* 1 (1977) 147-167.

Barkey, G., Lundberg, M. J., Vaughn, A. G. & Zuckerman, B., “The Amulets of Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation”, *Basor* 334 (2004) 41-69.

Barr, J., *The Semantics of Biblical Language.* Oxford: Oxford University Press 1961.

Bartelt, A. H., *Fundamental Biblical Hebrew.* St. Louis: Concordia Academic Press 2000.

Birkeland, H., *Lærebok i hebraisk grammatikk.* Oslo: Grøndahl 1984.

Blenkinsopp, J., *The Pentateuch.* New York: Doubleday 1992.

Brown, F., Driver, S.R., Briggs, C. A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.* Peabody: Hendrickson 2001.

Brueggemann, W. and Wolff, H. W., *The Vitality of Old Testament Traditions.* Atlanta: John Knox Press 1975.

Brueggemann, W., *An Introduction to the Old Testament.* Louisville: Westminster John Knox Press 2003.

Budd, P. J., *Numbers.* Waco: Word Books 1984 (Word Biblical Commentary 5).

Boer, P. A. H. de, “Numbers VI 27”, *Vetus Testamentum* 32 /1 (1982) 3-13.

Clines, D.J.A., *The Theme of the Pentateuch.* Sheffield: JSOT Press 1978 (Supplement Series 10).

Davies, J.G., “Blessing”, *A New Dictionary of Liturgy & Worship.* London: SCM Press 1986.

Eide, S., *Som perler på en snor. Høymessen ledd for ledd.* Oslo: Verbum 1991.

Ellingsen, I., *I Guds hus. Lærebok i liturgikk.* Oslo: Andaktsbokselskapet 1980.

- Fishbane, M., "Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing", *Journal of the American Oriental Society* 103/1 (1983) 115-121.
- Freedman, D. N., "The Aaronic Benediction (Numbers 6:24-26)", *No Famine in the Land. Studies in honor of John L. McKenzie*. Ed. by J.W. Flanagan & A.W. Robinson. Missoula: Scholars Press (1975) 35-48.
- Freedman, D. N. og Lundbom, J. R., "כִּהְנִי", *Theological Dictionary of the Old Testament* 5 (1986) 22-36.
- Freedman, D. N. og Willoughby, B.E., "נִשָּׂא", *Theological Dictionary of the Old Testament* 10 (1986) 24-40.
- Fæhn, H., *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*. Oslo: Universitetsforlaget 1994.
- Fæhn, H., *Messe med mening*. Oslo: Luther Forlag 1998.
- Gerleman, G., "שָׁלֵם", *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1337-1348.
- Hägglund, B., *Teologins Historia. En dogmhistorisk översikt*. Göteborg: Församlingsförlaget 1956/2003.
- Hanssen, O.C., *Håndspåleggelsens funksjon ved kristen initiasjon i Apostlenes gjerninger*. Lund: O.C. Hansen 1987.
- Hauken, Aa., *Teologene som skapte Det gamle testamente*. Oslo: Gyldendahl Norsk Forlag 1980.
- Kaiser, O., *Introduction to the Old Testament*. Oxford: Basil Blackwell 1975.
- Kleinig, V., "Providence and Worship. The Aaronic Blessing: Numbers 6:22-27", *Lutheran Theological Journal* 19 (1985) 120-124.
- Korpel, M. C. A., "The Poetic Structure of the Priestly Blessing", *Journal for the Study of the Old Testament* 45 (1989) 3-13.
- Lavik, M. Høyland, "A people tall and smooth-skinned. The rhetoric of Isaiah 18". Oslo: Unipub 2004. (Unipubavhandling Acta theological 10).
- Lisowsky, G., *Konkordanz zum hebräischen alten Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.
- Levine, B.A., *Numbers 1-20*. New York: Doubleday 1993 (The Anchor Bible 4).
- Miller, P. D., Jr., "The Blessing of God, an Interpretation of Numbers 6:22-27", *Interpretation* 29 (1975) 240-251.
- Milgrom, J., "Book of Numbers", *The Anchor Bible Dictionary* 4 (1992) 1146-1155.
- Mitchell, C. W., *The meaning of BRK "to bless" in the Old Testament*. Atlanta: Scholars Press 1987 (Dissertation Series 85).
- Mulenburg, J., "Form Criticism and Beyond", *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 1-18.

- Murtonen, A., "The Use and Meaning of the Words *lebarek* and *berakah* in the Old Testament", *Vetus Testamentum* 9 (1959) 158-177.
- Noth, M., *Numbers*. London: SCM Press 1980.
- Rad, G. von, *Genesis*. London: SCM Press 1972.
- Rendtorff, R., *The Old Testament. An Introduction*. Philadelphia: Fortress Press 1991.
- Richards, K. H., "Bless/Blessing", *The Anchor Bible Dictionary* 1 (1992) 753-755.
- Rösel, H. N., "Zur Formulierung des aaronitischen Segens auf den Amuletten von Ketef Hinnom", *Biblische Notizen* 35 (1986), 30-36.
- Sauer, G., "שמר", *Theological Lexicon of the Old Testament* 3 (2004) 1380-1384.
- Scharbert, J., "ברכה; ברך", *Theological Dictionary of the Old Testament* 2, (1975) 279-208.
- Schmidt, W.H., "דבר", *Theological Dictionary of the Old Testament* 3, (1978) 84-125.
- Seierstad, I. P., "Gammeltestamentlig Bibelteologi 2". Oslo: Skrivestua, Menighetsfakultetet 1979.
- Seybold, K., *Der Segen und andere liturgische Worte aus der hebräischen Bibel*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2004.
- Simian-Yofre, H., "פנים", *Theological Dictionary of the Old Testament* 11 (2001) 589-615.
- Smith, M. S., *The Origin of Biblical Monotheism*. Oxford: Oxford University Press 2001.
- Sparks, K. L., *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible*. Peabody: Hendrickson Publishers 2005.
- Trible, P., *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress Press 1994.
- Urbrock, W. J., "Blessing and Curses", *The Anchor Bible Dictionary* 1 (1992) 755-761.
- Vanoni, G., "שים", *Theological Dictionary of the Old Testament* 14 (2004) 89-112.
- Wehmeier, G., *Der Segen im Alten Testament*. Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag 1970.
- Westermann, C., *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Philadelphia: Fortress Press 1978.
- Whybray, R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*. Sheffield: JSOT Press 1987 (Supplement Series 53).
- Yardeni, A., "Remarks on the Priestly Blessing on two ancient amulets from Jerusalem", *Vetus Testamentum* 41/2 (1991) 176-185.
- Zimmerli, W., *Old Testament Theology in Outline*. Edinburgh: T&T Clark 2000.