

Kjem idéen om heilag krig frå Den heilage Skrifta?

MAGNAR KARTVEIT

F. 1946. Professor i Det gamle testamentet ved Misjonshøgskolen. magnar.kartveit@mhs.no

Abstract

What is the core of holy war? This article focuses on the Hebrew root *h̄rm* I, often translated as «ban». Gerhard von Rad in his book on holy war from 1951 suggested a pattern for holy war that included practicing *h̄rm* I, and this phenomenon undoubtedly is an important element. The Norwegian historian of religion Torkel Brekke has emphasized the importance of holy war as being commanded by a god. A few scholars have rejected Biblical texts about violence altogether, whereas others have tried to mediate their relevance in an age challenged by terrorism. The article surveys laws, prophetic and narrative texts of relevance to the topic in the OT and the ANE, together with texts promoting a situation without war. A concluding paragraph touches the hermeneutical issues of importance in this connection and suggests that the core of holy war is not to be found in ideologies, but at another point.

Keywords: *Holy war, ban, hermeneutics*

Samandrag

Kva er kjernen i tanken om heilag krig? Denne artikkelen tar spesielt opp den hebraiske rota *h̄rm* I, som ofte blir omsett med «slå med bann», «bannlysa». Gerhard von Rads bok om heilagkrigen frå 1951 lanserte eit skjema for heilagkrigen, der *h̄rm* I-praksis var ein viktig del, og dette fenomenet er eit avgjerande element i heilagkrigen. Torkel Brekke har på den andre sida understreka at ein heilag krig må vera påbydd av ein gud. Somme forskarar har avvist dei valdelege tekstane i GT, medan andre vil modernisera tankegangen inn i ei tid som er utfordra av terrorisme. Artikkelen tar for seg lover, profetiske og forteljande tekstar om heilagkrigen i GT og det gamle Orienten, saman med tekstar som ser for seg ein slutt på krigen. Eit avsluttande utblikk til hermenevtiske synspunkt antydgar at kjernen i heilagkrigen ikkje ligg i ideologiane, men ein annan stad.

Nøkkelord: *Heilag krig, bann, hermenevtikk*

«**D**e eldste bidragene til ideen om en rettferdig krig finner vi i Det gamle testamente. Her beskrives en *hellig krig* hvor striden er Guds ønske, og hvor Gud ikke bare tar parti, men aktivt tar del i konfliktene,» hevdar religionsforskeren Torkel Brekke (Brekke 1999: 66). Boka drøfter religion og vald i aztekisk religion, buddhismen, islam, kristendommen og hinduismen. Forfatteren har altså gått inn på fleire store og tradisjonelle religionar, og påstår på denne bakgrunn at heilag-krig-ideén har sine eldste nedslag i Det gamle testamentet. Brekke er knapt åleine om denne påstanden, men påstanden stemmer ikkje med realitetane.

Eit første blick i GT gir tilsynelatande Brekke rett. Han viser til 5 Mos 7,16; 9,3; 20,3–4.14–15, og til erobringa av Jeriko, Josva 6.

Den sjuande dagen stod dei opp ved daggry og gjekk på same måten rundt byen, sju gonger. Det var berre den dagen dei gjekk sju gonger rundt byen. Den sjuande gongen prestane bles i horna, sa Josva til folket: «Rop! For Herren har gjeve dykk byen. Byen og alt som er i han, skal vera bannlyst og høyra Herren til. Berre den prostituerte Rahab og alle som er i huset hennar, skal få leva fordi ho løynde mennene vi sende ut. Pass dykk for det som er bannlyst, så de ikkje blir freista til å ta av det. For då blir Israels leir òg bannlyst, og de fører ulukke over han. Alt sølv og gull og alle ting av kopar og jern skal gjerast heilag for Herren og koma i Herrens skattkammer.»

Folket ropa medan prestane bles i bukkehorna. Med det same folket høyrde lyden frå horna, sette dei i eit høgt rop. Muren rasa saman, og kvar og ein gjekk rett inn i byen. Så tok dei byen. Alt som var i byen, både menn og kvinner, unge og gamle, storfe, småfe og esel, slo dei med bann og hogg ned med sverd. Jos 6,15–21.

Slik blir det fortalt om Jeriko, og same lagnad lid Ai, Lakisj, Makkeda. Hebron, Debir, Libna, Eglon, Hasor og andre byar. Oppsummerande heiter det i Jos 10,40: «Josva tok heile landet, både fjellandet, Negev, låglandet og liene og alle kongane der. Han lét ingen overlevande vera att. Alt levande slo han med bann, slik Herren, Israels Gud, hadde sagt han føre.»

Heræm

Eg har her sitert Bibel 2011, som brukar uttrykka «slå med bann» og «bannlysa». Dette er ikkje det einaste hebraiske uttrykket i eller fenomenet ved heilagkrigen, men det er etter mi meining eit sentralt uttrykk, som ofte blir lagt mindre vekt på i forskinga enn det fortener. På hebraisk heiter det aktuelle verbet *həhərim* (finst berre i hifil, og i hofal berre i imperfektum: *yāhāram*) og det tilsvarande substantivet *heræm*, eit teknisk uttrykk for å innvia noko til ein gud. Substantivet kan referera både til ein prosess («bannlysing») og til kon-

kreta («det bannlyste»). (Det finst også eit *hrm* II, som som verb betyr «å spalta» og som substantiv «garn» og «nett», men denne rota er ikkje aktuell i vår samanheng.) Jos 6 og 10 skildrar korleis dette artar seg i praksis: alt levande blir drepe, og gjenstandar av edelt metall blir lagde i Jahves tempel. Ordet dekkar altså eit fenomen som ikkje eksisterer i Norge eller Europa i dag. Ein kunne den gong innvia noko til ein gud slik at det var uråd å få det tilbake til det vanlege livet. Menneske og dyr blei drepne; gjenstandar blei plasserte i templet.

Gesenius' 18. utgåve gir desse glossene for rota i hifil: «1. den Bann vollstrecken an (d.h. m. Ausrottung alles Lebendigen d. Gottheit zueignen)...2. Jahwe etw. als Banngut weihen» (Gesenius 1995: 397f). *HALOT* har tilsvarende glosser: «1. to put under a ban ...to devote to destruction, esp. war-booty...2. to dedicate something to Yahweh» (*HALOT*'s.v.). Liknande forståing har *BDB* og *DCH*.

V. Fritz kommenterer Jos 6,21 med ei understreking av at «bann» er ei omsetjing av rota som går tilbake på middelalderspråkbruk, då utestengjing frå synagoga vart omtalt som *hrm*. Innhaldet i ordet er overgjeving av krigsbyttet til Gud og dermed innviing til tilinkjesgjeriing og gjennomføring av denne tilinkjesgjeriinga ved å drepa menneske og dyr med sverdet og å brenna gjenstandar eller deponera dei i ein heilagdom (Fritz 1994: 72; samme kommentar i Lohfink 1982: 201; ET 1986: 188). Samanliknar ein denne kommentaren med den førre i serien HAT (Noth 1971), ser ein korleis Fritz's gjengiving av ordinnhaldet har blitt meir presis. Forteljinga om Akans overgrep mot *hrm* i Josva 7 viser også både nyansar og presisering av dette fenomenet.

Heræm blir brukt i samanheng med offer, om det som høyrer Gud til og ikkje kan løysast ut med pengar. Eit døme på denne bruken av ordet finst i 3 Mos 27,28: «Det som ein vigslar åt Herren av eidedomen sin, anten det er folk eller fe eller odelsjord, det må ikkje seljast og ikkje løysast att; alt som er vigsla, er høgheilagt og høyrer Herren til.» Her i 1938-omsetjinga er *heræm* omsett med «vigsla», og det kan vera ei korrekt omsetjing på denne staden. I 1978 lyder det litt annleis: «Når ein mann vier noko av alt det han eig, til Herren som bannlyst gods...alt bannlyst er høgheilagt og høyrer Herren til.» I 1938 heiter Josva 6,18: «Akta no de dykk berre for det som er vigt, so de ikkje fyrst vigjer og sidan tek av det vigde, og soleis legg Israels-lægret under bann og fører det i ulukka.» *Heræm* er i 1938 omsett både med «vigsla» og med «vigja», og dermed ser ein korleis omsetjarane har vurdert ordet både i ein offer-samanheng, og i ein «bann»-samanheng. Dei norske lesarane vil ikkje få sjansen til å vita at det er samme ordet i begge tilfelle, men det er det altså. Ikkje alltid kan ein omsetjar greia både ei meningsfull omsetjing og ei speglbilete av grunnteksten, men her er det hebraiske ordet splitta i to på norsk. 1978-omsetjinga var konsekvent: «bannlysa». Men eit *heræm* var for alltid tapt

for menneske og overgitt guden, og dette innhaldet i ordet kjem ikkje fram i 1938- og 1978-omsetjingane.

Korleis skal vi omsetja ord for fenomen som ikkje finnst i vår kultur? Vi kan prøva med omskrivingar, men det kan lett bli oppfatta som om vi pyntar på teksten. Moderne bibelomsetjingar prøver følgjande uttrykk. Dei norske frå 2011 har valt «bannlysa», «bannstøyta», «lysa i bann» og liknande, og den danske frå 2001 har «lægge i band», «lægges band på». Dette får ikkje fram drepinga av levande vesen. Den svenske omsetjinga frå 2000 går ein annan veg, og seier «viga åt förintelse» (cf. Lohfink 1982: 201; ET 1986: 188). Dermed får ein med både innviinga og tilinkjesgjeringa, og ein dekkar både levande og døde «bann». Men å gjera til inkjes er mindre dramatisk enn å drepa; også på svensk har det ein mildare klang. Ein kan gjera forskjellige saker til ingenting på forskjellige måtar, men ved *heræm* av dyr og menneske rann det blod.

The New Jewish Publication Society Translation (1985) er ofte interessant, og i Josva 6 har dei brukt både *proscribe* og *exterminate* for rota *hrm*, og tilsvarende omsetjingar finst andre stader. Dei engelske verba får fat i vesentlege sider ved ordet, men unngår det mest dramatiske ved *hrm*.

Lovene om heilag krig

Vi har på norsk ikkje noko einskildord som dekkar *heræm*, rett og slett fordi vi ikkje har eit tilsvarende fenomen i vår kulturkrins. Eg har her fokusert på rota *hrm*, fordi dette ordet er sentralt i heilag krig: Krigen skjer som eit offer til ein gud. I tillegg skjer han på oppdrag frå Gud.

Så seier Herren over hærskarane: Eg krev amalekittane til rekneskap for det dei gjorde mot israelittane då dei drog opp frå Egypt. Dei sperra vegen for dei. Dra no ut og slå amalekittane. Slå alt dei eig, med bann! Spar ingen. Drep menn og kvinner, småborn og spedborn, oksar og sauer, kamelar og esel!» 1 Sam 15,2–4.

Ordren om å utføra *heræm* på amalekittane blei gitt til kong Saul. Han drog deretter mot amalekittane, men han let kongen og noko av féet leva. Difor mista han sjølv kongedømmet over Israel; med profeten Samuels ord: «For du har vraka Herrens ord, og Herren har vraka deg. Du skal ikkje lenger vera konge over Israel,» 1 Sam 15,26. Praksisen med bann er tydeleg grunnlagt i Guds lover:

Når no Herren din Gud fører deg til det landet som du er på veg til og skal leggja under deg, vil han driva ut mange folkeslag for deg: hetittane, girgassjittane, amorittane, kanaanearene, perisittane, hevittane og jebusittane, sju folkeslag som er større og sterkare enn du. Når Herren din Gud gjev dei i di

makt, så du vinn over dei, skal du slå dei med bann. Du må ikkje gjera noka pakt med dei og ikkje visa dei nåde. 5 Mos 7,1–2.

Det er ikkje aktuelt med krigsfangar eller sondring mellom militære og sivile. *We take no prisoners.* I 5 Mosebok 20 er denne regelen gjentatt for «dei byane som høyrer desse folka til, og som Herren din Gud gjev deg til eigedom,» og så er dei same folkeslaga nemnde som i kap. 7 (minus girgasjittane), 5 Mos 20,16–18. Når det gjeld «alle byane som ligg langt borte frå deg og ikkje høyrer folkeslaga her til», gjeld andre reglar. Då skal Israel i angrepet på ein by først tilby fred, og dersom det blir godtatt og portane opna, «skal alt folket som finst i byen, vera slavar og tena deg.» Om dei ikkje sluttar fred, men fører krig, vil «Herren din Gud overgje han i dine hender, og du skal hogga ned alle mennene der med sverd. Men kvinnene, småborna og husdyra og alt anna i byen kan du ta med deg som hærfang. Du kan ta for deg av dette hærfanget frå fiendane dine som Herren din Gud gjev deg,» 5 Mos 20,10–15. Ei forklaring på denne skildnaden i reglar for folket i Kanaan og fjernare fiendar er at «elles kunne dei [kanaanéarane] læra dykk å ta etter alt det avskyeleg dei sjølve har gjort for gudane sine, slik at de syndar mot Herren dykkar Gud,» 5 Mos 20,18. Her er altså tilløp til både *ius ad bellum* og *ius in bello*, for å bruka ein vanleg distinksjon. Israel skal drepa kanaanéarane fullstendig på grunn av faren for religiøs påverknad, *ius ad bellum*, men fjernare folkeslag skal behandlast etter deira svar på angrepet, *ius in bello*.

I tråd med dette er det ikkje overraskande at vi finn rota *hrm* i forskjellige grammatiske former i så mange som 79 tilfelle i Det gamle testamentet: 48 gonger i hifil, tre gonger i hofal, 28 gonger som substantiv (Lohfink 1982: 193; ET 1986: 181 har 29 gonger som substantiv). Person- og stadnamn av denne rota er haldne utanfor. Fordelinga er slik: Josvaboka: 27 gonger; 5 Mosebok: 11 tilfelle; 1 Samuelsbok: åtte kasus; 3 Mosebok har seks; Jesaja fire (dersom ein tar med 11,15, som er usikker, blir det fem tilfelle); Jeremia fire; 4 Mosebok tre; Dommarane, 1 Kongebok, 1 Krønikebok og 2 Krønikebok to kvar; 2 Mosebok, 2 Kongebok, Esra, Esekjel, Daniel, Mika, Sakarja og Malaki eitt kvar. Det er ingen forekomstar i Salmane eller 1 Mosebok, heller ikkje i Ordspråka, Rut eller Ester, og hos ein del av dei små profetane manglar ordet. Men det finst altså i mange bøker og i alle slag tekstar: lovtekstar, forteljande tekstar, profettekstar. Det er ei tydeleg overvekt i Josvaboka og 5 Mosebok.

Krig kan vera så mangt, og ein må vera på vakt mot lettvinde definisjonar (Ames 2008). Det dreier seg strengt tatt om ein konstruksjon i forskarane sitt univers, men like fullt er det ein realitet, understrekar Ames. I denne spenninnga mellom objekt og moderne lesing må ein ha ein definisjon, men vakta seg for enkle definisjonar. Uansett definisjon vil den gammaltestamentlege krigen ofte inkludera *hrm*.

Brekke siterer i boka si 5 Mos 7,16, eit vers frå eit av kapitla med lover for *hrm* og krig. E. Otto har i kommentaren til denne lova lansert tanken at den fellessemittiske rota *hrm* I betyr «absondern/weihen», og at det «im Banngebot metaphorisch um die Abgrenzung von den Landesbewohnern und ihren Göttern geht» (Otto 2012: 862). Han finn støtte hjå N. MacDonald for ideen om metaforisk bruk (MacDonald 2012: 122), og hjå M. Weinfeld for at «bannbodet» er reint skrivebordsarbeid (Otto 2012: 860). Ved å gi dei korte glossene «absondern/weihen» i staden for dei som leksika brukar, kan Otto gi inntrykk av at rota betyr noko anna enn ho gjer, og utan å definera «metafor» kan han skapa inntrykk av at det her «metaforisk» dreier seg om avgrensing frå folket i landet, grunnlagt i det første bodet. MacDonald meiner at «as a metaphor *hērem* creates a powerful picture of purity» og «as such it is a suitable negative expression of the similarly evocative expression 'love'» (MacDonald 2012: 122), og det er ein potent illustrasjon av den destruktive sida av kjærleik til Gud. Det er uklart korleis MacDonald ser for seg *hrm* utført på menneske, men når det gjeld gjenstandar, er det slik at «The concept of *hērem* provides an ideal vehicle for expressing the sort of response Israel is to have towards the objects and practices of alien worship in the land. She is to utterly destroy them.» (Macdonald 2012: 121). Også i dette tilfellet manglar ein definisjon av «metafor», og dette er ein avgjerande mangel når MacDonald samstundes opererer med eit anna lingvistisk uttrykk: «concept». Her trengst ei lingvistisk forklaring på tilhøvet mellom dei tre fenomena ord, tydingar og realitet. Begge desse forfattarane presenterer sine teser i språk som kan gi inntrykk av lingvistisk tankegang, men ved nærare ettersyn manglar denne forankringa.

Meir interessant er kommentaren til C. Bultmann: 5 Mos 7,2 dokumenterer ikkje gammal militærpraksis, men konstruerer eit ideal av Israels landnåm, gir grunnen for at Jerusalem fall i 587 (Israels fråfall og tilpassing til folket i landet) og åtvarar dei som er trufaste mot Moselova mot assimilering (Bultmann 2001: 142f).

Ein ide som har blitt lansert av fleire forskarar, er at *hrm* er det som er tabu, eit uttrykk for at det er guden som har gitt siger i krigen, han eig alt krigsbyttet, og ingenting står difor til menneskeleg disposisjon (Stoebe 1973: 286f med referansar til andre). Mindre sannsynleg er tanken om at fordi *hrm* ofte vart brent, dreier det seg om å fjerna faren for spreiding av pest (Boling 1982: 207 med referansar til G. E. Mendenhall og C. Meyers).

Krig og kult

Spørsmålet er om det er ein samanheng mellom bruken av ordet i offertekstar og i krigstekstar. Er denne krigføringa verkeleg å forstå som ei form for offer til Gud, til Jahve?

Ein slik samanheng er tydeleg i somme tekstar. 4 Mos 21 fortel at kanaa-néarkongen i Arad gjekk til krig mot Israel, og «Då gjorde Israel ein lovnad til Herren og sa: Gjev du dette folket i mi hand, so skal eg bannstøyta byane deira. Og Herren hørde bøna og gav kanaanearene i Israels hender, og Israel bannstøyte dei og byane deira; sidan kalla dei den staden Horma.» Bannstøytinga, *heræm*, skapar namnet på staden, *Horma*. Her er *hrm* resultat av ein lovnad til Jahve. Dersom han gir Israel siger i krigen, skal Israel drepa alle i byen. Dermed får drepinga av fienden karakter av eit offer, ei lovnadsoppfyljing, til Gud. Han tar imot lovnaden om offer, og Israel held lovnaden.

Forteljinga om Akans tjuveri av *heræm* ligg på line med dette, Josva 7. Israel kunne ikkje innta Ai fordi Akan hadde stole av *heræm*. Han hadde tatt av det som var vigsla til Gud, og difor tapte Israel slaget om Ai. Dermed er *heræm* både i offertekstar og i krigstekstar noko som er overgitt, ofra til Gud. Det tyder på at folkemordet i heilagkrigen var eit offer til Gud.

Denne kombinasjonen av krig og offer er tydeleg i profettekstar med *hrm*. Slik heiter det t.d. i Jes 34,1–8:

Kom og høyr, de folkeslag,
lytt, de folk!
Jorda og alt som fyller henne, skal høyra,
verda og alt som spirer der!
For Herren er harm på alle folk,
han er vreid på heile deira hær.
Han har slege dei med bann
og gjeve dei over til slakting.
Dei drepne blir slengde til sides,
stank stig frå lika,
og blod flyt på fjella.
Oppløyst blir heile himmelhæren,
som ein bokrull blir himmelen rulla saman.
Heile hans hær skal visna
som lauvet på vinstokken visnar
og frukta på fikentreet skrumpar inn.
For sverdet mitt
har drukke seg utørst i himmelen,
no fer det ned over Edom
til dom over folket eg slår med bann.
Herren har eit sverd
fullt av blod,
det dryp av feitt,
av blod frå lam og bukkar,

av nyrefeitt frå vêrar.
 Det er offerslakting for Herren i Bosra,
 stor nedslakting i Edom.
 Saman med dei skal villoksar falla,
 unge stutar og sterke oksar.
 Jorda skal drikka seg utørst av blod
 og støvet gjødslast med feitt.
 Det er hemnens dag for Herren,
 året for gjengjeld i striden om Sion.

Profetbøkene inneheld store seksjonar med domsord mot andre folkeslag: Jes 13–23; Jer 46–51; Esek 25–32; Amos 1–2; Nahum; Obadja. Desse domsorda kan ha fungert som eit verbalt artilleri som skulle mykja opp fronten før troppe gjekk til angrep. Bileam er eit døme på denne funksjonen, 4 Mos 22–24, sjølv om innhaldet vart annleis enn kongen hadde tenkt seg då han gav profeten oppdraget: «No må du koma og forbanna dette folket [Israel]!» 4 Mos 22,6. Dette var altså profetens oppgåve før krigen starta, og det er ikkje urimeleg at domsorda mot andre folkeslag gjenspeglar ein slik praksis. Dei er altså ein del av heilagkrigen.

På denne bakgrunn verkar Jona-boka som ein harsellas med slik profetpraksis, som ein ironi, og dermed som eit motinnlegg mot profetane sin del av heilagkrigen.

Med andre ord skulle Torkel Brekke ha god dekning for sin påstand om at GT fortel om «en *hellig krig* hvor striden er Guds ønske, og hvor Gud ikke bare tar parti, men aktivt tar del i konfliktene.» *Hrm* er påbode av Gud, og betyr full utrydding av fiendane, med andre ord folkemord. «Heilag krig» blir ikkje brukt som uttrykk i Bibelen, men saka er der, og det er serleg *hrm* som gjer krigen til ein heilag krig.

Brekke tar likevel feil. På kva punkt? I påstanden om at GT inneheld dei eldste bidraga til tanken om heilag krig. Alle tekstane som er siterte her, stammar tidlegast frå 600- eller 500-tallet f. Kr. Ein del av dei andre forekomstane i GT kan vera eldre, men er i alle fall frå det første førkristne årtusen.

Den gamle Orienten

Dersom vi går utanfor GT, finst eldre materiale. Det var Manfred Weippert som i 1972 for alvor trekte inn tekstane frå andre religionar (Weippert 1972). Han var spesielt opptatt av assyriske materiale. Her er berre plass til smakebitar av dette stoffet. Meir finst til dømes i *TWAT/TDOT* (Lohfink 1982; ET 1986).

Eg startar med den såkalla Mesja-teksten frå ca. 840 f. Kr. Her les vi at guden Kamosj gir ein ordre til kong Mesja: «Kamosj sa til meg: «Gå og ta Nebo

frå Israel!» På guddommeleg oppdrag blei Nebo angripen og alle innbyggjarane drepne: «Eg drap alt folket i byen som eit offer til Kamosj og Moab,» seier kong Mesja om byen Atarot, og om Nebo heiter det: «Eg tok han og drap alle: 7000 innbyggjarar... Eg bannstøytte [*h_{rm}*] dei for Asjtar Kamosj.» (line 14–17, mi omsetjing) (Gibson 1971: 75).

Kong Mesja er kjend gjennom Det gamle testamentet, nemleg frå 2 Kongebok 3,4f: «Mesja, kongen i Moab, dreiv med saueal. Han betalte Israelskongen hundre tusen lam og ulla av hundre tusen vërar i skatt. Men då Akab var død, gjorde kongen i Moab opprør mot kongen i Israel.»

I tillegg har vi tekstar som er mykje eldre enn Mesja-teksten.

Ramses III (1184 f. Kr.) erklærer om guden Amun-Re: «Du lar Egypt sigra, ditt einaste land, utan at handa til ein einaste soldat eller eit einaste menneske er med, men berre din store styrke er det som reddar det.» (Morenz 1984: 93).

Vidare kan vi nemna nokre liner frå ei hymne til gudinna Anat, funnen i Ras Sjamra i Syria, det gamle Ugarit: «..du er fødd frå morslivet, lyser i bann (*h_{rm}*) på den andre dagen, drep på den tredje, myrdar på den fjerde.» (Wyatt 1998: 169). Tekstane i Ugarit er frå 1550–1200 f. Kr. Anat er gudinne for kjærleik og vekst, og alt frå fødselen fører ho dessutan krig. Ugarittisk er nært i slekt med moabittisk og hebraisk, og vi finn her same ord som i Mesja-teksten og i GT: *h_{rm}*. Ordet står parallelt til to ord for å drepa, og dermed har vi same situasjon som i GT og i Mesja-teksten: å lya i bann og å drepa er same sak.

Fleire hundre år før Mesja og eit stykke lengre nord blei det altså skrivi om same fenomen som i GT og i Moab. Det tyder på at rituellet drap i samband med krig var vanleg i den gamle Orienten. Men vi kan gå lenger tilbake i tid, til 1700- eller 1800-tallet f. Kr.:

Babylon, kvifor gjer du alltid det vonde? Eg vil fanga deg i eit garn! Husa til dei sju allierte og alle deira eigendelar vil eg overgi til Zimrilim! (*ANET* 625)

Orda stammar frå ein profet i Mari som har fått dei frå guden Dagan. Han profeterer at hans eigen konge, Zimrilim, kongen i Mari, skal vinna over kong Hammurapi i Babylon og alle hans allierte. Mari er i dag en diger ruinhaug – 600 x 1000 meter stor – nordaust i Syria, på grensa til Irak.

Tilsvarande kan vi lesa i eit brev frå Mari frå 1700-talet f. Kr. at guden blir slått saman med sine undersattar: «Alle soldatane til Ja'ılanum-stamma samla seg under Mar-Addu for å føra krig. Vi hadde eit slag i Tu.wi og eg sigra. Mar-Addu og alle medlemene av Ja'ılanum-stamma vart drepne og alle slavnene og soldatane hans fall.» (Dossin 1951: 33,5–18)

I lys av dette verkar det autentisk når GT vitnar om ein praksis med bann hos andre folk; 2 Kong 19,11–13 legg desse orda i munnen på assyriske sendemenn

til Hiskia: «Du har sjølv høyrte kva assyrarkongane har gjort med alle landa dei har slege med bann og øydelagt. Og du skulle bli berga? Har dei vorte berga av gudane sine, dei folka som fedrane mine gjorde ende på: folka i Gosan, Harran og Resef eller inbyggjarane frå Eden i Telassar? Kvar er no kongane i Hamat og Arpad, kongen i byen Sefarvajim og kongane i Hena og Ivva?»

Alle desse tekstane talar om heilag krig i den forstand at ein gud påbyr krig, og fiendane blir drepne til ære for denne guden. Det finst også fleire egyptiske tekstar. Dette materialet betyr alt i alt at GT ikkje er det eldste bidraget til heilagkrigen, slik Brekke påstår, men er del av eit større bilete med langt eldre bidrag. Dersom dei eldste bidraga til temaet heilag krig ber ansvar for seinare bidrag, er altså GT berre eit ledd i ei lengre kjede.

Det samme kan gjelda for greske tekstar som går i samme retning (Lohfink 1982: 204–206; ET: 190–191). Tigay nemner i tillegg til Lohfinks eksempel at Thukydid fortel at atenarane under Peloponnes-krigen (431–404 f. Kr.) drap Melos og hans menn og gjorde kvinnene og borna til slavar (Tigay 1996: 380).

C. L. Crouch har undersøkt krigsideologi i Israel, Juda og Assyria, og funne at den i alle tre samfunna står i samanheng med ideologien om kongedømmet og om oppretthalding av kosmisk orden (Crouch 2009: 194f). Kongens militære aktivitet er del av den kosmiske kampen mot kaos. Militær vald er difor ikkje berre moralsk forsvarleg, men moralsk nødvendig. På dette punktet er GT del av ein meir omfattande orientalsk ideologi.

Forskarane sin krig

Materialet som er nemnt her, er vidare enn fenomenet *heræm*. Forskarane har difor ofte valt andre innfallsvinklar til stoffet enn berre å sjå på *heræm*. Den kjende tyske forskaren Gerhard von Rad skreiv i 1951 ei lita bok om heilagkrigen i Israel (von Rad 1951). Ein kan fundera over om inntrykka frå andre verdskrigen hadde skapt behov for å koma til rettes med krigstekstane i Bibelen. Boka hans har i alle fall blitt eit standardverk.

Von Rad fann eit rituale for heilagkrigen i GT. Det bestod av trompetblåsing, innviing av soldatane, Guds erklæring om siger, Jahves leiing, Israels fulle tillit til Gud, fiendens tap av mot på grunn av skrekken for Gud, *heræm* etter krigen, dimittering av soldatane. Von Rad meinte at heilagkrigen berre vart brukt av Israels stammer før kongetida, og at krigen seinare vart gjort verdsleg, og ført av kongar. I yngre tekstar er striden eit reint guddommeleg prosjekt, der fiendane drep kvarandre, og Israel berre kan sjå på, slik som i 2 Krøn 20. Valplassen fekk då ikkje namnet *Horma* eller liknande, men «Lovprisingsdalen», for Israel trong berre lovprisa Gud for sigeren, som blei vunnen utan sverdslag.

Problemet ved von Rads løysing er at han konstruerte eit rituale frå tekstar som ikkje utan vidare heng saman. Hans heilagkrig har difor truleg ikkje ek-

sistert. Boka hans må sjåast som eit forsøk på å dempa inntrykket av ein grusom krigsmetode, av eit folkemord som offer til Gud, eller endåtil eit folkemord Gud krov som offer. Von Rad mislukkast i forsøket på å mildna inntrykket av tekstane og leggja heilagkrigen til eit mindre sivilisert stadium av Israels historie. W. H. Schmidt fylgde opp von Rads idé, og rekna krigen som eit nomadefenomen i Moab, GT og i Assyria (Schmidt 1968: 92–95).

Den amerikanske jødiske forskaren Susan Niditch skreiv i 1993 ei bok om krigen i GT (Niditch 1993). Ho er kritisk til von Rad og andre forsøk på å fjerna det mest problematiske ved heilagkrigstekstane, og baserer seg på at krigen i mange tilfelle var påbøden av Gud, og at han var total.

Hennar modell for å forstå og koma til rettes med krigstekstane er at det fanst fleire slags krig, og at dei høyrde til i forskjellige grupper i folket og til forskjellig tid. Visse grupper hadde bruk for ei krigføring som enda med død for alle fiendane. Andre grupper prøvde å finna ei grunngeving for krigen: Fienden var syndarar som måtte døy. Prestane var opptatt av å spara møyane mellom fiendane, slik 4 Mos 31 viser. Også andre slag krig fanst, avhengig av kva for gruppe som talar i dei forskjellige tekstane.

R. S. Hess har ei anna tilnærming: han går først inn på tanken om Jahve som krigar, med 2 Mos 15 som eksempel (Hess 2008: 21–24). Hess framstiller Jahve som først og fremst opptatt av sin heilagdom mot alle jordiske og himmelske konkurrentar, noko som fører til at han også kan venda seg mot Israel. Hess finn tre slags krigar i GT: «heilagkrigen» med *herem*, krig i heltedikta (f. eks. Goliat og David) og situasjonsbestemte krigar for å nedkjempa fienden med dei nødvendige middel. Krigane mot Jeriko og Ai vart ikkje førde mot andre enn soldatar, og krigane mot koalisjonane i sør og nord i Josvaboka var forsvarskrigar. Etter å ha vurdert forskjellige formål med krigstekstane i GT (heltedyrking, underhaldning, verdiformidling) og implisitt kritikk av krigen, endar han med å finna at i tekstane er Guds majestet meir sentral enn krigen. Krig er eit nødvendig vonde i den større konteksten av strid mellom det gode og det vonde. Hess' artikkel i boka han har redigert tonar altså ned eller fjernar folkemordet i GT, og brukar Bibelen som opning for å kriga i legitime tilfelle, som etter 11. september. I. G. C. Durie har ein artikkel i samme boka som legg opp til nettopp dét.

Ei heilt annan innstilling har E. A. Seibert. Med ein liknande konservativ bakgrunn som Hess endar han med å avvise alle krigerske impulsar i Bibelen, og avvise legitimering av vald (Seibert 2012).

Desse smakebitane av GT-materialet, av andre gammalorientalske tekstar og frå forskinga er det som denne artikkelen gir plass til. Andre forskingsbidrag er i dette nummeret presenterte av Kåre Berge og Karl William Weyde (jfr. også Weyde 2013).

Tekstar med anna vinkling

Som kjent inneheld GT også andre tekstar, som ein protest mot heilagkrigen. Ein av dei mest kjende står på ein murvegg vis-à-vis FN-bygningen i New York, og dessutan på statuen som blei gitt av Sovjetunionen til FN i 1947; ein statue som viser ein kraftkar som smir om sverd til plog. Teksten lyder slik: «Dei skal smi sverda om til plogskjer og spyda til vingardskniver. Folk skal ikkje lyfta sverd mot folk, og ikkje lenger lærast opp til krig.» Dette er sitat frå to stader i GT, Jes 2,4 og Mika 4,3. Denne teksten er berre ein av fleire av denne typen. For eksempel forbyr 5 Mos 20,19–20 å hogga ned trea i det okkuperte området, og lovene skil mellom byar i Israel og byar som ligg lengre borte. Forbodet mot trehogst stemmer med assyriske praksis (Hasel 2008). Ei anti-krigs-forståing av Jona-boka er nemnd ovanfor. Tekstane som talar om fred, og som understrekar at Guds mål er fred, er mange, og uttrykk for eit sentralt tema i GT, og som ein kunne ha gått inn på med betre plass og breidare perspektiv. Det får venta til ein annan gong. Dei kan lesast som ein protest mot heilag krig, og mot krig i det heile.

Fleire av heilag krig-tekstane er mildna i den greske omsetjinga, Septuaginta, frå 200-talet f. Kr. Når Gud er ein «krigsmann», *yhwh 'iš millhamah*, i den hebraiske teksten, er han «ein som øydelegg krig», *kyrios syntribōn polemous*, i den greske, 2 Mos 15,3 (eg oppfattar *polemous* (fleirtal) generisk som tilsvarende «krig» på norsk). *Heræm* blir ofte omsett med *anathema*, «forbanning», eit mildare ord, eller ei rein omskriving.

Heilagkrigen finst i Bibelen i full utfalding; det har Brekke rett i. Men det høyrer med til biletet at heilagkrigen er heilt på line med langt eldre tekstar frå andre religionar, og tekstane med krig og *heræm* står ikkje åleine. Krigen er forsynt med parallell-tekstar i GT som siktar på fred. I tillegg blei heilagkrigs-tekstane gjort mildare i den greske omsetjinga, og i Det nye testamente blei heile tradisjonen fullstendig omtolka. Seinare vart heilagkrigen, dei fredselkande tekstane og omtolkinga av krigen førde vidare av andre grupper, heilt til i dag.

Hermenevtikk

Forskinga på dette stoffet har auka i omfang dei siste åra. I eit større samleverk prøver Oxford University Press å gjera opp status i 2013. Her er mange store religionars syn og praksis framstilte og drøfta. Perspektivet er utvida til å gjel- da vald generelt. Innanfor presentasjonen av jødedommen omtalar to forskarar GT på denne måten:

The Bible provides a rich source of antiviolent themes, humanist ideals, and descriptions of idyllic peace and justice. At the same time, the Bible, like its

counterparts in other ancient Near Eastern civilizations, is a remarkably militant text that includes an extraordinary range of aggressive themes and models, often confusing and contradictory. Violence is evident in the image of God, his treatment of humanity, the manner in which he demands to be worshiped, and the rules he sets forth for social control. Violence is also apparent in the chronicles of the Israelites, replete with war, genocide, and internecine conflict, as well as in prophecies that envision a turbulent end of times.

The violence inherent in the Hebrew image of God is particularly significant because the divine serves as a model for human emulation (*imitatio dei*). The Hebrew God is a «Lord of Hosts», vengeful and militant. He ruthlessly kills individuals, annihilates groups, and punishes humanity with plagues, brutal wars, and natural disasters. He also commands killing on a «chauvinist» basis: His chosen people are instructed to implement his fury against inferior peoples that are accursed from the moment of their inception, like the Ishmaelites, Moabites, Ammonites, and Edomites. (Hassner og Aran 2013: 80)

Jødedommen kom til rettes med denne arven på denne måten:

Judaism has distanced itself from the Bible by placing interpretation (the Oral Torah) as an intermediate between itself and the Bible (the Written Torah). With the passage of time, this interpretation assumed primacy. The Talmud, intended as an exegesis of the Bible, became its substitute. The essence of Judaism became the interpretation and application of the Bible to historical realities. This involved a neutralization of the Bible and a defusing of any embarrassing and complicating segments that encumbered this adaptation to changing circumstances. Thus, Judaism is at one and the same time a religion in which the Bible is crucial and a different religion that developed after the Bible was sealed, canonized, yet rendered less relevant with the destruction of the Temple in Jerusalem and the Jewish exile from the holy land. In the absence of a kingdom, a territory, or priesthood, the wars of the Bible, its sacrifices, and other violent elements lost their validity as a model for emulation. (Hassner og Aran 2013: 83)

Hans Kvalbeins artikkel er ei oppsummering av korleis Det nye testamentet kom til rettes med GT-materialet om heilagkrigen: i vidareføring og omforming. Kåre Berge finn i nyare kulturhistorisk forskning innfallsvinklar til stoffet som sekulær vitskap har utvikla, og meiner at kristne teologar gjennom tidene *de facto* har gjort det same. Karl William Weydes artikkel demonsterer at dette slett ikkje alltid var tilfelle. Men NT og kristen teologi har ofte reagert på samme måten som jødedommen: Heilagkrigen var ikkje eit randfenomen i GT, ikkje frå ein primitiv utilstand som kongetida overvann, men eit sen-

tralt element. Dette må ein ta på alvor, og distansera seg frå den gammaltestamentlege heilagkrigen gjennom forskjellige hermenevtiske strategiar.

Brekke fokuserer på religion og nasjonalisme som viktige faktorar for vald (Brekke 1999: 125–128). J. J. Collins har peika på ein faktor som er almenmenneskeleg: tanken om å vera sikker i si sak. Vårt viktigaste bidrag som bibelforskarar er å peika på at ei slik visse er ein illusjon, seier han (Collins 2004: 33). Kanskje har han rett i at kjernen i krigen snarare finst i mennesket enn i Den heilage Skrifta?

Kjelder

- Dossin, G. 1951 *Archives Royales de Mari, IV Lettres* (Paris: Geuthner); omsetjing av den aktuelle teksten i J. G. Botterweck og H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, THAT*, bd. III, 1982, spalte 205, og i *Theological Dictionary of the Old Testament, TDOT*, V, 1986, 192.
- Gibson, J. C. L. 1971 *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, Volume I: Hebrew and Moabite Inscriptions* (Oxford: Oxford University Press).
- Morenz, S. 1984 *Gott und Mensch im alten Ägypten*, 2. Ausg. (Zürich: Artemis).
- Pritchard J. 1969 *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ANET*, (Princeton: Princeton University Press).
- Wyatt, N. 1998 *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilimilku and his Colleagues* (The Biblical Seminar 53; Sheffield: Sheffield Academic Press).
- Sekundærlitteratur**
- Ames, F. R. 2008 «The Meaning of War: Definitions for the Study of War in Ancient Israelite Literature». I: B. R. Kelle and F. R. Ames (red.), *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL Symposium Series 42; Atlanta: Society of Biblical Literature): 19–31.
- Boling, R. G. 1982 *Joshua* (AB 6; New York: Doubleday).
- Brekke, T. 1999 *Religion og vold* (Oslo: Humanist forlag).
- Bultmann, C. 2001 «Deuteronomy». I: J. Barton og J. Muddiman (red.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press).
- Collins, J. J. 2004 *Does the Bible Justify Violence?* (Minneapolis: Fortress).
- Crouch, C.L. 2009 *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History* (BZAW 407; Berlin: de Gruyter).
- Fritz, V. 1994 *Das Buch Josua* (HAT I/7; Tübingen: Mohr).
- Gesenius, W. 1995 *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. utgåve (Berlin: Springer).
- Hasel, M. G. 2008 «Assyrian Military Practices and Deuteronomy's Laws of Warfare». I: B. R. Kelle and F. R. Ames (red.), *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL Symposium Series 42; Atlanta: Society of Biblical Literature): 67–81.
- Hassner, R. E. and G. Aran. 2013 «Religion and Violence in the Jewish Traditions». I: Mark Juergensmeyer, Margo Kitts and Michael Jerryson (red.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence* (Oxford: Oxford University Press): 78–99.
- Hess, R. S. 2008 «War in the Hebrew Bible: An Overview». I: R. Hess and E. A. Martens (red.), *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century* (Bulletin for Biblical Research Supplement 2; Winona Lake: Eisenbrauns): 19–32.
- Koehler, L. and W. Baumgartner. 2000 *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden etc.: Brill).
- Lohfink, N. 1982. «הָרָם הָרָם הָרָם». I: G. J. Botterweck og H. Ringgren, *TWAT* III (Stuttgart etc.: Kohlhammer): 192–213; eng. oms. ved E. Green, 1986, *TDOT* V (Grand Rapids: Eerdmans): 180–199.
- MacDonald, N. 2012 *Deuteronomy and the Meaning of «Monotheism»* 2nd ed. (FAT 2. Reihe 1; Tübingen: Mohr).

- Niditch, S. 1993 *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (London: Oxford University Press).
- Noth, M. 1971 *Das Buch Josua* (HAT Erste Reihe 7; Tübingen: Mohr).
- Otto, E. 2012 *Deuteronomium 4,44–11–32* (HTh-KAT; Freiburg etc.: Herder).
- von Rad, G. 1951 *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zürich: Zwingli-Verlag).
- Schmidt, W. H. 1968 *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt: Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnis* (Neukirchen-Vlyun: Neukirchen).
- Seibert, E. A. 2012 *The Violence of Scripture: Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy* (Minneapolis: Fortress).
- Stoebe, H. J. 1973 *Das erste Buch Samuelis* (KAT VIII 1; Gütersloh: Gütersloh).
- Tigay, J. H. 1996 *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (Philadelphia, Jerusalem: The Jewish Publication Society).
- Weippert, M. 1972 «Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des 'Heiligen Krieges im alten Israel'». *ZAW* 84: 460–493.
- Weyde, K. W. 2013 «Holy War, Divine War, YHWH War—and Ethics: On a Central Issue in Recent Research on the Hebrew Bible». [under utgjeving]