

**Årsaker til oppblomstringen i bruken av עליון, eventuelt
ὑψιστος, i hellenistisk tid.**

av

Kenneth Hagen

Veileder: Magnar Kartveit

Masteroppgave i Det gamle testamente / 30 ECTS-Credits

Master of Theology-Programme

Stavanger, 23.05.2008

Misjonshøgskolen / School of Mission and Theology

Innholdsfortegnelse

1) Innledning.....	s. 4
2) Forekomster/bruk av hhv. <i>עליין</i> og <i>ύψιστος</i>	s. 5
2.1) Forekomster/bruk av <i>עליין</i> i og utenfor de bibelske tekstene.....	s. 5
2.1.1) Den sekulære bruk.....	s. 5
2.1.2) <i>עליין</i> brukt som en betegnelse på det guddommelige.....	s. 6
2.2) Forekomster/bruk av <i>ύψιστος</i> i og utenfor de bibelske tekster.....	s. 10
2.2.1) Den sekulære bruk.....	s. 11
2.2.2) <i>ύψιστος</i> brukt som betegnelse på guddommer i den gresk- romerske.....	s. 11
verden.	
2.2.3) Den jødiske bruk av <i>ύψιστος</i> i og utenfor LXX (litterær og ikke-litterær).....	s. 12
3) <i>Jødedommen og de bibelske tekster i Judea og i diasporaen i.....</i>	s. 14
<i>hellenistisk tid.</i>	
4) <i>Mulige årsaker til oppblomstringen i bruken av <i>עליין</i>, eventuelt <i>ύψιστος</i>, s. 17</i>	
<i>i hellenistisk tid.</i>	
4.1) Tradisjonelle forklaringer.....	s. 17
4.2) Overtok <i>עליין</i> = <i>ύψιστος</i> for det etter hvert ujevnelige Jahve-navnet?.....	s. 20
4.2.1) Kunne <i>עליין</i> fungere som en omskrivning for Jahve-navnet i persisk tid?.....	s. 21
4.2.2) Bruken av <i>עליין</i> i de hebraiske før-hellenistiske skrifter sammenlignet med.....	s. 22
bruken av <i>ύψιστος</i> i de tilsvarende greske oversettelsene.	
4.2.2.1) <i>Innledende bemerkninger: begrunnelser for og forklaringer til videre.....</i>	s. 22
<i>fremgangsmåte i drøftelsene.</i>	
4.2.2.2) <i>עליין (אל) identifisert med ידוה (= κύριος) i Pentateuken sammenlignet.....</i>	s. 25
<i>med de tilsvarende steder i LXX..</i>	
4.2.2.3) <i>κύριος (ό) ύψιστος som oversettelse av עליין ידוה og andre betegnelser.....</i>	s. 27
<i>i de før-hellenistiske skrifter som er oversatt etter Pentateuken; og</i>	
<i>ידוה og עליין identifisert med hverandre i parallellismer sammenlignet</i>	
<i>med valg av gudsbetegnelser på de tilsvarende steder i LXX..</i>	
4.2.2.4) <i>Steder hvor עליין er identifisert med andre gudsbetegnelser enn ידוה</i>	s. 30
<i>i Pentateuken, eventuelt står alene, sammenlignet med bruken av</i>	
<i>gudsbetegnelser på de tilsvarende steder i LXX.</i>	

4.2.2.5) Tekster hvor <i>עליין</i> er identifisert med andre gudsbetegnelser enn יהוה,.....	s. 30
<i>eventuelt står alene, i skrifter etter Pentateuken. En sammenligning med bruken av gudsbetegnelser på de tilsvarende steder i LXX. (θεός) <i>ὑψιστος</i> som oversettelse av andre gudsbetegnelser enn <i>עליין</i>.</i>	
4.2.2.6) Bruken av <i>אלים</i> i de før-hellenistiske kapitlene 3-5 i Danielboken.....	s. 32
<i>sammenlignet med bruken av <i>ὑψιστος</i> i de tilsvarende greske kapitlene.</i>	
4.2.3) Bruken av <i>עליין</i> = <i>ὑψιστος</i> i skrifter som ble skrevet i hellenistisk tid på.....	s. 33
<i>gresk – eller på hebraisk/aramaisk med derpå følgende oversettelse til gresk.</i>	
4.2.3.1) <i>עליין</i> = <i>ὑψιστος</i> i Sirakboken som en hyppig forkommende betegnelse på Gud.....	s. 34
a) De hebraiske tekstenes bruk av gudsbetegnelser: en sammenligning.....	s. 37
<i>med henblikk på å finne ut om <i>עליין</i> kunne brukes i stedet for יהוה.</i>	
b) Den greske tekstens bruk av <i>ὑψιστος</i> : en sammenligning med.....	s. 43
<i>de hebraiske tekstene med henblikk på å finne ut i hvilken grad bruken av <i>ὑψιστος</i> i LXX er en videreføring av <i>עליין</i>/oversettelse av יהוה i de tilsvarende hebraiske tekstene.</i>	
c) Konklusjon på drøftelsene under punktene a) og b).....	s. 47
4.2.3.2) Bruken av <i>עליין</i> = <i>ὑψιστος</i> i en del andre skrifter fra hellenistisk tid.....	s. 47
a) Bruken av <i>עליין</i> = <i>ὑψιστος</i> i de deler av Danielboken som stammer fra.....	s. 47
<i>hellenistisk tid.</i>	
b) Bruken av <i>עליין</i> = <i>ὑψιστος</i> i noen av de øvrige bøker fra hellenistisk tid;.....	s. 50
<i>det vil her si de apokryfiske bøker (Sirakboken unntatt).</i>	
4.3) <i>ὑψιστος</i> (= <i>עליין</i>) som uttrykk for Guds transcendens i hellenistisk tid.....	s. 52
4.3.1) ”Den Høyeste” mellom eksil og hellenisme.....	s. 52
4.3.2) ”Den Høyeste” i hellenistisk tid.....	s. 55
4.3.2.1) <i>Den Høyeste Gud som transcendent. Hans vesens atskilthet fra verden.....</i>	s. 56
4.3.2.2) <i>Den Høyeste Gud som immanent. Hans forhold til den menneskelige verden.....</i>	s. 58
4.3.2.3) <i>Oppsummering av punkt 4.3 og noen avsluttende bemerkninger: Den.....</i>	s. 61
<i>Høyeste Gud er mer transcendent enn immanent.</i>	
4.4) <i>ὑψιστος</i> (= <i>עליין</i>) brukt i møte med ikke-jøder og deres religion(er).....	s. 62
4.4.1) De ikke-jødiske folks gudsforståelse sett i sammenheng med bruken av.....	s. 63
<i><i>ὑψιστος</i>, og deres forhold til den jødiske Gud.</i>	
4.4.2) Den jødiske Guds møte med ikke-jøder gjennom betegnelsen <i>ὑψιστος</i>	s. 67
<i>(= <i>עליין</i>).</i>	

4.4.2.1) Gir selve tekstene grunnlag for å støtte det syn at den økte bruk apologetikk/.....	s. 70
<i>polemikk, eventuelt også propaganda?</i>	
a) Bruken i persisk tid.....	s. 70
b) Bruken i hellenistisk tid.....	s. 71
4.4.2.2) Er det sannsynlig at עֲלִיָּה = ὕψιστος i spesielle kontekster var anvendelig til.....	s. 75
<i>å formidle et eventuelt intendert budskap fra jøder til ikke-jøder?</i>	
5) Konklusjon.....	s. 80
6) Litteratur.....	s. 83

1) Innledning

En gjennomgang av forekomstene av עליון i Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) og i den hebraiske Sirakboken, og ὑψιστος i Ralphs utgave av Septuaginta (LXX), viser at disse to ekvivalente betegnelse i større grad forekommer som en betegnelse i de yngre bøkene som stammer fra den hellenistiske tid,¹ enn i de eldre før-hellenistiske hebraiske gammeltestamentlige bøkene; dette gjelder særlig for ὑψιστος. Det spørsmål som da reiser seg er: Hva er årsaken(e) til denne oppblomstringen i bruken av עליון = ὑψιστος? Det vil i denne oppgaven bli drøftet med henblikk på å finne et svar på dette spørsmålet.

Det vil i all hovedsak være perioden etter Alexander den stores død (323 f.Kr.) og frem til den hellenistiske perioden tok slutt ved romernes erobring av det ptolemaiske riket i Egypt i år 30 f.Kr. som vil være i fokus; det er dette som gjerne kalles for den hellenistiske tid. Men dette betyr ikke at tiden før og etter den hellenistiske tid er av liten eller ingen interesse for drøftelsen. Tiden før den hellenistiske tid kan være med på å forklare den økning i bruken som fant sted i hellenistisk tid, og tiden etter vil være av interesse særlig med tanke på en undersøkelse av om betegnelsen fortsatt ble brukt etter den hellenistisk tid, eller om det eventuelt fant sted en nedgang i bruken, noe som vil vise at betegnelsens popularitet kun begrenser seg til en bestemt periode. Et spørsmål som må stilles i denne forbindelse er: Hvilke forhold kan i hellenistisk tid ha gjort at jødene i så stor grad benyttet seg av betegnelsen עליון = ὑψιστος?

På grunn av Alexander den stores erobringer hadde det greske språket bredt seg ut i hele det erobrede området. I Judea (også referert til som "de palestinske områder") var det arameiske språket det talte språk, og hebraisk og arameisk de språk som de gamle skriftene ble lest på, men kjennskap til gresk var ikke uvanlig. I diasporaen derimot talte og leste man de hellige og oversatte skrifter på gresk, og hebraisk/arameisk hadde vel bare ytterst få kjennskap til. Det vil av denne grunn være nødvendig å under drøftelsene holde fast ved to skiller. For det første skillet mellom områdene i diasporaen og Judea. For det annet går det et skille mellom bøker som er forfattet på hebraisk og skrifter som hhv. er forfattet på og oversatt til gresk. Dette medfører at det går et skille i bruken i hellenistisk tid mellom עליון som skyldes en

¹ Inkludert er både de greske oversettelsene av de før-hellenistiske hebraiske gammeltestamentlige bøkene, de hebraiske/arameiske bøkene som ble forfattet i hellenistisk tid med derpå følgende oversettelse til gresk og de bøker som ble forfattet på gresk i hellenistisk tid.

videreføring fra persisk tid, og ὕψιστος som skyldes språklig påvirkning som en følge av den hellenistiske kulturs utbredelse. Kompliserende er det i den forbindelse at noen bøker er oversatt til gresk i Judea, hvor man ennå hadde kjennskap til hebraisk og dermed neppe hadde blitt så påvirket av den hellenistiske kultur, mens andre bøker er oversatt til/forfattet på gresk i diasporaen, hvor tilpasning til miljøene der kan tenkes.

På bakgrunn av det som andre forskere har skrevet om dette og tilgrensende emner, er det under punkt 4.1 oppstilt tre mulige forklaringer på hvorfor angjeldende betegnelse ble så hyppig brukt i den hellenistiske tid. Det vil bli drøftet med utgangspunkt i disse tre mulige forklaringene. Drøftelsene vil innebære en historisk undersøkelse av tekstene. Det vil bli undersøkt hvordan עליון = ὕψιστος ble brukt/forstått på ulike tidspunkter og på ulike steder. En datering av de ulike tekster/tekstvitner hvor denne betegnelse forekommer vil derfor være viktig for drøftelsene. En sammenligning av ulike tekstvitner må i den forbindelse foretas med henblikk på en undersøkelse av i hvilken grad en gudsbetegnelse kunne erstattes av en annen ved kopieringen av tekstene. Fordi det dreier seg om en undersøkelse av tekster som er blitt til i en bestemt tid og på et bestemt sted, vil det også være nødvendig å noen steder, som bakgrunnsinformasjon for drøftelsene, kort redegjøre for historien, eventuelt religionshistorien, til jødene og andre folkeslag i de hellenistiske områder.

Innledningsvis vil det som bakgrunnsinformasjon være hensiktsmessig å i noen grad redegjøre for forekomstene/bruken av hhv. עליון og ὕψιστος, se hhv. punktene 2.1 og 2.2. Under punkt 3 gis også en kort gjennomgang av jødedommens og de bibelske skrifternes historie i hellenistisk tid, og det reises i den forbindelse en del spørsmål/pekes på en del problemer som er av viktighet for den videre drøftelse.

2) Forekomster/bruk av hhv. עליון og ὕψιστος.

2.1) Forekomster/bruk av עליון i og utenfor de bibelske tekstene.

Den bibelske bruk av עליון kan inndeles i to hovedtyper; en sekulær og en religiøs.

2.1.1) Den sekulære bruk

Som et adjektiv anvendes עליון i forskjellige sammenhenger for å skille det høye fra det lave.

Man synes å kunne regne med tre kategorier hvor עליון er anvendelig i slike ikke-religiøse

sammenhenger. For det første kan det anvendes for å beskrive noe som høyt, og oversettes med ”høyt” (se Deut 26,19; 28,1; 1. Kong 9,8; 2. Krøn 7,21). Det kan videre anvendes for å angi det som i geografisk forstand må oppfattes som den øvre del av et område i motsetning til det nedre. עֲלִיּוֹן kan da oversettes superlativisk; den/det ”øvre/øverste” (se Gen 40,17; Jos 16,5; 2. Kong 15,35; Jer 20,2; 36,10; Esek 9,2; 1. Krøn 7,24; 2. Krøn 8,5; 23,20; 27,3; 32,30; Neh 3,25). Bruken av den bestemte artikkel gir adjektivet dets superlativmening. Men det finnes også – den tredje mulighet – et tilfelle hvor den ubestemte form synes å måtte oversettes som superlativ, nemlig i Sal 89,28 hvor det er brukt om den davidiske kongen, som er ”den høyeste” av kongene på jorden; dvs. at han er hevet over alle andre konger. Av de tilfeller hvor עֲלִיּוֹן er brukt i denne ikke-religiøse betydning, finner man elleve tilfeller hvor ordet har den bestemte art., mens det fem ganger brukes i ubestemt form. Hunkjønnsformen av עֲלִיּוֹן finnes brukt fem ganger, alle gangene med bestemt artikkel og en gang i flertall (se 2. Kong 18,17; Jer 7,3; 36,2; Esek 41,7; 42,5(pl.)).

2.1.2) עֲלִיּוֹן brukt som en betegnelse på det guddommelige.

Den annen type bruk av עֲלִיּוֹן er av en religiøs art, idet ordet brukes som en betegnelse på Israels Gud. Dette skjer 30 ganger – se de ulike statistikkene under punkt 4.2; én gang er det sannsynlig at det er en betegnelse på en kanaaneisk gud.² Ordet har alltid, når det brukes om Gud, superlativmening; dvs. at det kan oversettes med ”Den høyeste.”³ I disse tilfellene står עֲלִיּוֹן som oftest alene, og synes ofte å måtte oppfattes som et egennavn (*nomen proprium*); den bestemte artikkel brukes aldri i slike tilfeller, jfr. også statistikken. Hvor det er identifisert med יהוה i parallellismer (se Sal 7,18; 18,14 (= 2. Sam 22,14); 21,8; 47,3; 83,19; 91,9; 92,2) er det dog mindre sannsynlig at det alltid skal oppfattes som et egennavn. Det må ofte oppfattes som et fellesnavn (appellativ) brukt som en apposisjon til Jahve. Se f.eks. Sal 18,14 og 21,8.⁴ עֲלִיּוֹן kan dessuten anvendes som attributt til andre gudsnavn – disse er יהוה, אֱלֹהִים og אֵל – jfr. statistikkene under punktene 4.2.2.2, 4.2.2.3, 4.2.2.4 og 4.2.2.5. For den arameiske betegnelsen אֱלִיָּא se punkt 4.2.2.6. I disse tilfellene er det brukt som et adjektiv.

² Se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 64, som hevder at Sal 82,6 – en mulig før-eksilsk tekst – viser til kanaaneiske guder.

³ Se H. J. Zobel, ”עֲלִיּוֹן,” 2001, s. 122, og W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 1910 (oppretrykk 1970), §133g, fotnote 1.

⁴ Se H. J. Zobel, ”עֲלִיּוֹן,” 2001, s. 124 og G. Wehmeier, ”עֲלִיָּא,” 1997, s. 892.

Også i utenombibelske skrifter finnes עֲלִיִן bevitnet som en betegnelse på Gud. Dette er tilfellet på støtten i Sfire (754 f.Kr.) og i en tekst av Philo av Byblos. Hos Philo av Byblos nevnes en gud ved navn "Ἐλιῶν καλοῦμενος ὕψιστος," som kan forstås som en skapergud. Eliouon går sannsynligvis tilbake til det opprinnelig fønikiske עֲלִיִן. Det er blitt hevdet av bl.a. Zobel, at "el og 'elyan" som nevnes på støtten i Sfire, kan forstås som navnet på én gud, אֵל, som i de ugarittiske tekstene regnes for å være den høyeste gud. Han mener at en undersøkelse av de utenombibelske vitnene kan sannsynliggjøre at עֲלִיִן må betraktes som et aspekt ved אֵל, skaperen av himmelen og jorden, gudene, menneskeheten, og kanskje dyreverdenen, allerede i det annet årtusen f. Kr.⁵ Det er imidlertid ikke enighet om en slik tolkning og R. Rendtorff har på grunnlag av tekster fra det 8. årh. f.Kr. sannsynliggjort at אֵל og עֲלִיִן opprinnelig var to atskilte gudsnavn, og at det således ikke er rett å si at "es sich bei dem Ausdruck 'æljon um eine Bezeichnung handle, die ursprünglich mit El zusammengehört,"⁶ Det er også i Det gamle testamente slik at עֲלִיִן kan stå alene, men gjerne som parallell til אֵל.

En rekke forskere som har argumentert for en kanaaneisk før-israelittisk gud ved navn אֵל עֲלִיִן, har også argumentert for at man i Gen 14,18ff kan finne spor av en אֵל עֲלִיִן-kult i Jerusalem i det 2. årtusen f.Kr, og har i noen grad forsøkt å rekonstruere denne; slik f. eks. H. J. Zobel.⁷ Man skulle da ha overlevert betegnelsen אֵל עֲלִיִן som navn på én gud og skapergud, jfr igjen Gen 14,18ff, gjennom kulten i Jerusalem pga. byens høye status.⁸ Det skulle altså være betegnelsen på den gamle kanaanittiske gud og det som ble assosiert med denne som de gammeltestamentlige tekstene overtok/videreførte,⁹ men da slik at det religionshistorisk etter hvert fant sted en identifisering av אֵל עֲלִיִן med יהוה, se Gen 14,22.

⁵ Se H. J. Zobel, "עֲלִיִן," 2001, s. 130-133.

⁶ Se R. Rendtorff, "El Ba'al und Jahwe," 1966, s. 280-283 og H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 65 med henvisning til bl.a. R. Rendtorff. R. Rendtorff sier bl.a.: "Einerseits ist die Götterliste in der Inschrift von Sfire durchweg paarweise aufgebaut; auf El und 'Eljan folgen »Himme[l und Erde, Meeres]grund und Quellen, Tag und Nacht«. Andererseits ist bisher die Bezeichnung *einer* Gottheit durch zwei mit *w* verbundene Namen ausserhalb von Ugarit nicht bezeugt. Und schliesslich kennt auch die spätantike Überlieferung über die phönikische Religion, wie sie bei PHILO VON BYBLOS vorliegt, El und Eliouon als zwei verschiedene Gottheiten. So wird man die Sfire-Inschrift nicht als Beleg für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Gottesbezeichnungen אֵל und עֲלִיִן, sondern eher als einen Beleg dagegen ansehen müssen."

⁷ Se H. J. Zobel, "עֲלִיִן," 2001, s. 134 som sier at "it is [...] highly likely that Gen 14:18ff. testifies to the existence of a cult of 'el 'eljôn in Jerusalem around the mid-2nd millenium B.C.E," og oversikten hos H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 167-177.

⁸ Se H. J. Zobel, "עֲלִיִן," 2001, s. 137.

⁹ Se H. J. Zobel, "עֲלִיִן," 2001, s. 125.

Det har imidlertid reist seg kritiske røster som går mot tankene om en før-israelittisk אל-עליון-kult i Jerusalem.¹⁰ Teksten i Gen 14,18ff synes på bakgrunn av senere religionshistoriske og litteraturhistoriske undersøkelser å måtte dateres til etter-eksilsk tid, noe som også medfører at man ikke kan benytte teksten som støtte for en tidlig datering av יהוה som skaper av himmel og jord.¹¹

En datering til etter-eksilsk tid må man foreta for så vidt gjelder alle de gammeltestamentlige אל-עליון-belegg med et mulig unntak for Sal 82,6. Dette medfører en samtidighet med betegnelsen "Himmelens Gud," som særlig blir brukt som betegnelse på Den Høyeste Gud i tekster og sammenhenger i tiden mellom 5. og 3. årh. f. Kr., hvor det dreier seg om møter med ikke-jøder, og som er kommet inn i de gammeltestamentlige tekstene gjennom påvirkning fra syrisk-kanaaneisk religion og omtalen av Ba'al Šāmēm som den høyeste gud. Innad i den israelittiske religion ble "Himmelens Gud" dog brukt sjeldnere og sjeldnere, mens אל-עליון ble brukt oftere og oftere.¹²

Når det gjelder det innholdsmessige, så viser det seg "dass der Titel אל-עליון hinsichtlich seines theologischen Sprachgebrauchs, wie es in seiner profansprachlichen Verwendung bereits angelegt ist (Gen 40,17; Deut 26,19; Ps 89,28 u.ö.), vor allem der Äusserung von Herrschafts- und Vergleichlichkeitsaussagen dient: JHWH ist אל-עליון über die ganze Erde (Ps 47,3; 83,19; 97,9), אל-עליון über alle Götter (Ps 97,9), und Herr über die Gewalten der Natur (Ps 18,14-18 (= 2. Sam 22,14-18))." Det synes videre riktig å med H. Niehr si at אל-עליון "in seiner Anwendung auf JHWH an einem Drittel seiner Belege im Rahmen von mythischen, durch die syrisch-

¹⁰ Se oversikt over disse hos H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 177-181.

¹¹ Se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 3-4 hvor han sier: "Eine El-Religion des jebusitischen Jerusalem, deren Nachfolge der israelitische JHWH-Glaube unter Übernahme von Els Stellung als höchstem Gott angetreten hätte, lässt sich nicht nachweisen. Der immer wieder als Stütze für eine jebusitische Religion des vorisraelitischen Jerusalem herangezogene Text Gen 14,18-20 lässt sich nicht für die Existenz eines vorisraelitischen höchsten Gottes in Jerusalem verwenden, vielmehr zeigt sich gerade unter religionsgeschichtlichem Aspekt die Mischformulierung dieses Textes," og på s. 65: "Gen 14,19-22 wird aufgrund seiner archaischen Gottesbezeichnung für eine Rekonstruktion des jebusitischen, vorisraelitischen Pantheons in Jerusalem in Anspruch genommen und insofern zeitlich sehr früh angesetzt. Die dagegen ins Feld geführten religionsgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Bedenken, die auf das Faktum einer ersten ausserbiblischen Bezeugung eines Gottes אל-עליון, der zudem weder ein höchster Gott, noch ein Schöpfergott ist, aufgrund von phönizischen und aramäischen Inschriften erst vom 8. Jahrhundert an verweisen und die künstliche Komposition des Textes und seiner Elemente hervorheben, lassen mittlerweile nur noch eine nachexilische Datierung dieses Textes zu." På s. 125: "Ebensowenig ist es möglich in Gen 14,18.22 einen frühen Ausgangspunkt für JHWHs Titels als Schöpfer des Himmels und der Erde zu sehen, da der Text sowohl aus religions- wie aus literaturgeschichtlicher Sicht als Produkt der nachexilischen Zeit zu betrachten ist."

¹² Se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 61-68 og 224 og O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, 1998, s. 139 (fotnote 49), med henvisning til de nevnte sider hos H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, jfr. også under punktene 4.2.2.3 og 4.3.1.

kanaanäische Religion vorgegebene Motiven auftritt.”¹³ Disse motivene var med på den videre utforming av ideen om Den Høyeste Gud i de gammeltestamentlige tekstene.¹⁴

Det er i denne sammenheng verdt å bemerke at ideen om Den Høyeste Gud synes å ha vært viktigere enn ideen om den ene Gud. Kun sent i den israelittiske religions historie kommer monoteismen til uttrykk i noen tekster, særlig hos Deuterocesaja. Det antas at i det minste den offisielle jødiske religion hadde en monoteistisk gudsforståelse i etter-eksilsk tid, selv om monoteismen også på den tid befant seg i ytterkanten av den etter-eksilske tids teologiske tenkning. Før denne tid var kun spørsmålet etter Den Høyeste Gud det viktige, jfr. H. Niehr.¹⁵

Med unntak av i Gen 14 brukes עֲלִיין som betegnelse på Gud kun i poesi.¹⁶ Man kan i de parallellismene som der finnes se en identifisering av עֲלִיין med andre gudsnavn.¹⁷

At עֲלִיין kun forekommer i poesi,¹⁸ kunne tenkes å være en mulig forklaring på hvorfor ordet ikke forekommer som en betegnelse på Gud i noen av de sene tekstene, så som det kronistiske historieverket som er fortellende i sin form. Men på den annen side brukes den arameiske betegnelsen עֲלִיָּא i fortellende tekster i Danielboken, som var ferdig avsluttet og redigert i hellenistisk tid og i denne form er den yngste boken i Det gamle testamente, og som hva angår form består av en novelle (kap. 1-6) og en apokalypse (kap. 7-12).¹⁹ Det er vel ikke

¹³ H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 67, fremhever følgende motivkomplekser: 1) Der עֲלִיין ist Herr über den himmlischer Thronrat (Deut 32,8; Jes 14,13f; Ps 82,6; 97,9; Dan 7,18.22.25.27) 2) Sein Sitz ist der heilige Berg, der auch der Versammlungsort der Götter ist (Jes 14,13f; Ps 46,5; 87,5). 3) Er ist der Schöpfer von Himmel und Erde und Bekämpfer des Chaos; deswegen hat er auch Macht über die Naturgewalten (Gen 14,19.22; Ps 18,14-18 (= 2 Sam 22,14-18)). 4) Zur Aufrechterhaltung der Ordnung tritt er als der rechtfertigungsveranschaffende Sonnengott auf (Ps 9; 46,5f; 50; 57).

¹⁴ Se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 66-67.

¹⁵ Se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 1: ”In der somit wieder ins Blickfeld gerückten Diskussion um die alttestamentliche Religionsgeschichte ist dabei erneut deutlich geworden, dass der Monoteismus keineswegs zu den atl. Zentralthemen gehört, sondern erst am Rande der israelitischen Religionsgeschichte auftritt. Wichtiger als das monotheistische Bekenntnis ist für Israel die Frage nach dem höchsten Gott. Dies stimmt auf der religionsgeschichtliche Ebene damit überein, dass in der zeitgenössischen Religionsgeschichte Syrien-Palästinas im 1. vorchr. Jahrtausend der Monotheismus überhaupt keine Rolle spielt, es aber hier zur Herausbildung einer Gestalt des höchsten Gottes kommt.” H. Niehr siterer videre på s. 185 B. Lang som sier: ”During the four and a half centuries of Israelite monarchy (ca. 1020-586 B.C.), the dominant religion is polytheistic and undifferentiated from that of its neighbours.” Det er en alminnelig oppfatning at den offisielle jødiske religion var monoteistisk i ettereksilsk tid, jfr. for så vidt Deuterocesaja og se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 189

¹⁶ Men også de fire forekomstene i Gen 14 er en del av en stereotypisert tekst, se H. J. Zobel, ”עֲלִיין,” 2001, s. 123.

¹⁷ Se også H. J. Zobel, ”עֲלִיין,” 2001, s. 124-125.

¹⁸ Se G. Wehmeier, ”עֲלִיָּא,” 1997, s. 893.

¹⁹ Se de innledende bemerkninger under punktene 4.2.1 (fotnote 76), 4.2.2.3 (fotnote 88) og 4.2.3.2a) (fotnote 134) for dateringer av de enkelte deler av Danielboken som har en komplisert historie og kan være vanskelig å datere.

usannsynlig at man ved bruken i fortellende og apokalyptiske tekster ser en annen bruk av betegnelsen, jfr. drøftelsen under punkt 4.4.2. Betegnelsen er brukt fire ganger som adjektiv og seks ganger som appellativ. Dessuten finnes flertallsformen עליונין brukt fire ganger i bokens kap. 7 i uttrykket "Den Høyestes hellige" (קרשי עליונין), se Dan 7,18ff.²⁰

Uttrykket "Den Høyestes hellige" finnes også brukt i dødehavsrullene (CD 20,8²¹), hvor עליון dessuten finnes brukt både alene og sammen med אל som et attributt i navnet אל עליון. עליון fortsettes brukt som en betegnelse på Gud. Det finnes brukt 10 ganger i 1QapGen og 6 ganger andre steder.²²

Betegnelsen finnes brukt i pseudepigrafiske og apokryfiske skrifter. Dette er særlig tilfellet for Sirakboken, hvor עליון brukes ti ganger alene i den bevarte del av den hebraiske tekst,²³ og fire ganger i betegnelsen אל עליון, se statistikken nedenfor under punkt 4.2.3.1.²⁴

2.2) Forekomster/bruk av ὑψιστος i og utenfor de bibelske tekster.

ὑψιστος (adj., superlativ formet direkte av adverbet ὑψι, positivformen finnes ikke brukt. Komparativformen ὑψίων er sjelden.²⁵) finnes brukt i klassisk gresk kun som et superlativ.²⁶ I hellenistisk tid er superlativformen på tilbakegang, og komparativformen kan ofte overta for superlativ som en følge av det klassiske komparasjonssystems tilbakegang,²⁷ men det finnes rester av superlativformene som fortsatt er i bruk, så som f.eks. ὑψιστος. Restene av superlativene med komparasjonssuffikset -ιστος er tallrikere enn dem som har suffikset -τατος.²⁸ G. Bertram siterer Radermacher som sier: "In popular speech the comp. can very gen. take over the functions of the superlative." "Almost all the superlatives found in popular lit. are relatives, i.e., they are used to express the highest possible degree of perfection." Og han sier videre: "The relative contains an abs. statement, not a relation or comparison."²⁹

²⁰ Se også H. J. Zobel, "עליון," 2001, s. 137-138.

²¹ CD er forkortelsen for Damaskusdokumentet. Se for mer om dette dokument under punkt 4.2.3.2a).

²² Se H. J. Zobel, "עליון," 2001, s.138 og G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 617.

²³ Slik dersom man følger MS M i 43,2. Ni ganger dersom man følger MS B. Forkortelsene følger P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, 1997. Se også under punkt 4.2.3.1.

²⁴ Se også H. J. Zobel, "עליון," 2001, s. 138.

²⁵ Se G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 614-615.

²⁶ Se G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 615 (fotnote 2).

²⁷ Se G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 615 (fotnote 2) i et sitat fra Radermacher og R. Leivestad/ B. H. Sandvei, *Nyttestamentlig gresk grammatikk*, 2003, §27, s. 68-69.

²⁸ Se F. Blass/A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 1965, §60,2, s. 41.

²⁹ Se G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 615 (fotnote 2).

ὑψιστος kunne brukes i ikke-religiøse og religiøse sammenhenger både i før-hellenistisk og i hellenistisk tid. I den tidligste tid ble ordet kun brukt i poesi. Mye senere finner man en religiøs bruk.³⁰ Ordet ble da brukt i ganske stor utstrekning og var altså ikke et uvanlig ord.³¹

2.2.1) Den sekulære bruk.

I intetkjønn kan ὑψιστος for det første brukes om det som rent topografisk er plassert høyest; dvs. i betydningen ”det høyeste” sted, f.eks. om Kaukasusfjellenes høyeste topper. I overført betydning kan det brukes om (seiers-?)kransen, om den seirende i de istmiske leker, om frykt og onde ting.³² I LXX brukes ὑψιστος om det høyeste (himmelen), og oversatt med ”i det høyeste” o.l. Se statistikken under for forekomstene i LXX.

Job 16,19	Hebr. מרום (pl.)	Gr. ὑψιστος (pl.)
Job 25,2	Hebr. מרום (pl.)	Gr. ὑψιστος (sg.)
Job 31,2	Hebr. מרום (pl.)	Gr. ὑψιστος (pl.)
Sal 70,9	Hebr. מרום (sg.)	Gr. ὑψιστος (pl.)
Sal 148,1	Hebr. מרום (pl.)	Gr. ὁ ὑψιστος (pl.)
Visd 9,17		Gr. ὑψιστος (pl.)
Odene 14,1		Gr. ὑψιστος (pl.)
Salomos Sal 18,10		Gr. ὑψιστος (pl.)
Sir 26,16		Gr. ὑψιστος (pl.)
Sir 43,9		Gr. ὑψιστος (pl.)

2.2.2) ὑψιστος brukt som betegnelse på guddommer i den gresk-romerske verden.

ὑψιστος kan brukes om den hvis status er av en slik karakter, at vedkommende kan gis betegnelsen/navnet ὑψιστος; dvs. ”Den høyeste.” Den greske gudeverden er ordnet i et hierarkisk system. Således omtales f.eks. Zevs – som i den polyteistiske greske religions panteon er den gud som er på det høyeste nivå – som Ζεὺς ὑψιστος.³³ Betegnelsen ὑψιστος

³⁰ Se G. Bertram, ”ὑψιστος,” 1972, s. 615.

³¹ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 128.

³² Se G. Bertram, ”ὑψιστος,” 1972, s. 615.

³³ Zevs ble også kalt ὑπατος allerede i Homers Illiaden og Oddyseen, se G. Bertram, ”ὑψιστος,” 1972, s. 615. Jfr. også A. B. Cook, *Zeus*, II.2, 1925, s. 868-876, for oversikt over forekomster av ὑπατος og andre betegnelser som ”proclaim him to be a god of the mountain-tops.”

forutsetter, når det er brukt i denne betydning, en polyteistisk gudsforståelse. Et tempel dedikert til Ζεύς ὑψιστος i Thebes i Egypt finnes f.eks. omtalt hos Pausanias som var forfatter under keiser Commodus (180-192 e.Kr.).³⁴

En inskripsjon fra en kult i Aten viser at Zevs, som kunne omtales som Ζεύς ὑψιστος, også kunne omtales som bare ὑψιστος, eller som θεός ὑψιστος.³⁵ Men tilegninger til, eller inskripsjoner som inneholder (θεός) ὑψιστος, er ofte til andre guder enn Zevs, eller til en guddom som ble tilbedt under dette navnet. Det er således brukt om den lokale Baal i en region i Syria. I Egypt ble det brukt som et epitet til Isis.³⁶

De fleste innskrifter som inneholder (θεός) ὑψιστος stammer fra det romerske imperiums senere periode; dvs. 2. til 3. årh. e. Kr. Det har derfor tidligere vært en oppfatning at kulten rundt (θεός) ὑψιστος oppstod i denne perioden, eller i det minste ble mer populær da. Men denne forståelse skyldtes sannsynligvis manglende kunnskap. Innskrifter ble nemlig ikke alle steder vanlig før det annet årh. e. Kr. Og de innskrifter som stammer fra tidligere tid, viser at det fantes tilbedelse av (θεός) ὑψιστος eller Ζεύς ὑψιστος så langt tilbake i tid som hellenistisk tid i Makedonia, det annet årh. f. Kr. i Egypt og kanskje det annet årh. f. Kr. i Caria.³⁷

2.2.3) Den jødiske bruk av ὑψιστος i og utenfor LXX (litterær og ikke-litterær).

Den bibelske bruk (dvs. bruken i LXX) av ὑψιστος er i all hovedsak av en religiøs art; dvs. at det er en betegnelse på Gud. Ordet brukes i alt 113 ganger om Gud i skriftene som er tatt med i A. Rahlfs' utgave av LXX, se statistikkene under punkt 4.2. Kun noen få steder finnes det brukt topografisk, se statistikken punkt 2.2.1 og rett nedenfor. Som det fremgår av statistikkene under punkt 4.2, oversettes עֲלִיּוֹן (og det arameiske ܥܠܝܝܢ) alltid med ὑψιστος der hvor det dreier seg om en betegnelse på Gud (med tre unntak i Siraks bok; d.e. Sir 44,2, 46,5b og 48,20). Der hvor עֲלִיּוֹן er brukt om annet enn Gud – se punkt 2.1.1 – brukes aldri ὑψιστος i LXX. ὑψιστος brukes imidlertid også for andre hebraiske ord, jfr. punkt 4.2.2.3 og 4.2.2.5.

³⁴ Se G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 615, som dette avsnitt bygger på.

³⁵ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 128 med henvisninger til A. D. Nock/C. Roberts/T. C. Skeat, "The Guild of Zevs Hypsistos," 1936, s. 55-56.

³⁶ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 128-129.

³⁷ Se S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos," 2002, s. 108-109, 130, 136-137 og 146. For en oversikt over flere av de inskripsjoner som er funnet, se E. Schürer, "Die Juden im bosporanischen Reiche," 1897, s. 209-213, A. D. Nock/C. Roberts/T. C. Skeat, "The Guild of Zeus Hypsistos," 1936, s. 59, A. B. Cook, *Zeus*, II. 2, 1925, s. 876-890, S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos," 2002, s. 128-147.

Eksempler på slike hebraiske ord er מַמְעַל (Job 31,28), רוּם (Jes 57,15) og מְרוּם (Jes 57,15).³⁸ I Dan 2,18.19 oversettes שְׁמִיָּא אֱלֹהֵי with κύριος ὑψιστος, og i 1. Esdras 6,30; 8,19.21 med θεός ὑψιστος.³⁹

Brukt om himmelen som er Guds oppholdssted finnes ὑψιστος i Job 16,19; 25,2; 31,2; Sal 70,19; 148,1. Det er disse stedene brukt som oversettelse av מְרוּם. Det finnes også i denne betydning i Visd 9,17; Odene 14,1; Salomos Sal 18,10; Sir 26,16; 43,9.

I de apokryfiske bøkene, som er skrevet i hellenistisk tid, finner det sted en økning i bruken av ὑψιστος som en betegnelse på Gud. Dette er særlig tilfelle i Siraks bok, hvor statistikken under punkt 4.2.3.1 viser at ordet i denne betydning forekommer 45 ganger.⁴⁰ Det er således den vanligste betegnelsen på Gud etter κύριος.⁴¹ Av den bevarte del av den hebraiske teksten ser man at i hvert fall 14 av disse gangene ble det brukt som en oversettelse av אֱלֹהֵי (אל). Men tre ganger er det også brukt som en oversettelse av יְהוָה (12,2; 43,2; 48,5), og syv ganger som en oversettelse av אֱלֹהֵי (12,6; 33,15; 35,9 (HT⁴²:35,12); 35,18 (HT:35,21); 37,15; 38,2; 43,12).

Begrepet finnes også brukt i en del pseudepigrafiske skrifter. Særlig brukes det flere ganger i "De tolv patriarkenes testamenter." Philo derimot bruker sjelden ὑψιστος, med mindre han siterer LXX. Heller ikke Josefus bruker betegnelsen veldig ofte. I det nye testamente forekommer det sjelden som en betegnelse på Gud; Lukas bruker ὑψιστος syv ganger (3 ganger i Luk, se 1,32.35.76; 6,35; 8,28 og to ganger i Apg, se 7,48; 16,17), Markus én gang (Mark 5,7) og det finnes brukt én gang i Hebreerbrevet i et sitat fra Gen 14,18 (se Hebr 7,1). Bruken finner sted i avsnitt som viser sterk jødisk bakgrunn, og den nytestamentlige bruken er altså et resultat av bruken i LXX og annen litteratur fra hellenistisk tid.⁴³

Hva angår de ikke-litterære belegg, hevder P. Trebilco at det store flertall av forekomstene av jødiske innskrifter som inneholder (θεός) ὑψιστος i Lille-Asia stammer fra perioden mellom det annet årh. f. Kr. og det første årh. e. Kr., og at betegnelsen etter dette ble brukt i områder

³⁸ Se også G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 617.

³⁹ Se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 63.

⁴⁰ G. Bertram teller her 44 ganger, se G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 617, og G. Wehmeier rundt 50 ganger, se G. Wehmeier, "עלה," 1997, s. 895.

⁴¹ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 129.

⁴² HT = Hebraisk tekst

⁴³ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 129-130.

med stor jødisk befolkning, eller i områder hvor bruken var blitt tradisjonell. Han forklarer nedgangen i bruken både i Lille-Asia og andre steder med farene for synkretisme. Muligheten for at hedningene kunne miste av syne det unike ved den jødiske religion, og faren for misforståelser innad i de jødiske miljøene antas av ham å ha resultert i en nedgang i bruken av (θεός) ὑψιστος i de offentlige jødiske skriftene/inskripsjonene.⁴⁴

S. Mitchell stiller seg imidlertid tvilende til at det kan spores en nedgang i bruken av angjeldende betegnelse ut fra de innskrifter som er funnet. Jødiske innskrifter/tekster fra Acmonia og Galatia i 2. og 3. årh. e. Kr. nevnes som eksempler på at betegnelsen ble brukt av jøder også i senere tid.⁴⁵ Videre er det i en del tilfeller problematisk å avgjøre hvorvidt en innskrift er jødisk eller ikke, da også de ikke-jødiske innskrifter inneholder θεός ὑψιστος, se punkt 4.4.1.

3) Jødedommen og de bibelske tekster i Judea og i diasporaen i hellenistisk tid.

Med tanke på den senere drøftelse, vil det være nødvendig å fremheve noen sentrale kjennetegn ved den hellenistiske periode, og særlig de forhold under hvilke jødene levde i denne perioden, både i de palestinske områder og i diasporaen. Dette vil bl.a. kunne gi en større forståelse av deres holdninger til den hellenistiske kultur; deres eventuelle tilpasning eller distansering til denne. Det er ikke på noen måte ment å skulle være en omfattende og detaljert fremstilling.

Den store, jødiske diaspora i Alexandria ble rask hellenisert i det tredje årh. f. Kr., noe som gjorde det nødvendig å oversette de hellige skrifter til det nye verdensspråket gresk. Det var ikke lenger på den tid en selvfølge at jødene i Egypt hadde kjennskap til hebraisk, og de fleste navnene deres, og så godt som alle synagoge- og gravinnskriftene, er greske.⁴⁶ I samsvar med at den jødiske diaspora tidlig ble hellenisert, antar man på grunnlag av det som er skrevet i Aristeasbrevet, at den manglende kunnskap til hebraisk resulterte i oversettelsen av Pentateuken til en semittisk preget gresk en gang i første halvdel av det tredje århundre f. Kr. I prologen til den greske Sirakboken (117/116 f. Kr.) vises det også til de greske oversettelsene

⁴⁴ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 143-144. Se også M. Hengel, *Judaism and Hellenism II*, 1974, s. 200-201, fotnote 265.

⁴⁵ Se S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos," 2002, s. 112 (fotnote 86) og s. 141.

⁴⁶ Se M. Hengel, "Die Septuaginta," s. 236 og 241.

av Profetene og de andre skriftene, noe som viser at prosessen med å oversette de hebraiske skriftene på det tidspunkt da denne boken ble oversatt hadde kommet langt og kanskje var fullført.⁴⁷

Oversettelsen av LXXs bøker pågikk altså over lengre tid. Det følger bl.a. av dette at flere ulike oversettere har vært involvert, og det kunne derfor i utgangspunktet tenkes å være vanskelig å finne noen bestemt utvikling i bruken av ett bestemt ord; særlig siden oversetterne har vist seg å av og til gi en presis oversettelse av den hebraiske teksten og således har frembrakt gode oversettelser, mens andre oversettere har vist seg å oversette den hebraiske teksten relativt fritt.⁴⁸ Det må dog antas at gresken som brukes i Pentateuken og som ble tatt i bruk i synagoger (og kanskje i private sammenhenger?), har påvirket og blitt en del av den jødiske befolknings gresk, med det resultat at denne gresk har virket inn på hvordan senere bøker er blitt oversatt. Dette er ikke det samme som å si at det ikke har funnet sted en utvikling i språket, eller endringer i hva man forbinder med enkeltord/-uttrykk. Det er f.eks. ikke umulig at enkelte betegnelser på Gud etter hvert kan ha blitt gitt et nytt innhold eller blitt benyttet i nye sammenhenger, noe som gir grunn til å spørre om en slik eventuell utvikling kan ha vært blant årsakene til at $\epsilon\lambda\lambda\eta\iota\sigma$ = $\psi\lambda\sigma\tau\omicron\varsigma$ ble brukt stadig oftere i hellenistisk tid. En hjelp til å finne ut om f.eks. en tiltagende hellenisering av jødedommen kan ha hatt en innflytelse på hvordan man ved oversettelsene valgte å ordlegge seg ved oversettelsen av de hebraiske tekster, eller om det eventuelt i hovedsak dreier seg om en videreføring av den gammeltestamentlige bruk, vil det være dersom man f.eks. kan sammenligne tekster fra før-hellenistisk tid med tekster fra hellenistisk tid (oversettelser fra de førstnevnte og tekster forfattet i hellenistisk tid). Dateringer av tekster vil være av betydning for de ulike drøftelsene, og dessuten kan det, når det eventuelt viser seg å være nødvendig, være av betydning om tekster er blitt til i diasporaen eller i Judea.

Viktig er det dessuten å ha i tankene at det greske språk rimeligvis ikke alltid var like anvendelig, da de teologiske ideer som opprinnelig hadde fått sitt uttrykk på hebraisk, ikke kunne uttrykkes på en tilfredsstillende måte på gresk, jfr. prologen til den greske Sirakboken. En del av de greske ord som måtte anvendes for å kunne uttrykke de teologiske ideer, hadde opprinnelig bare blitt benyttet i sekulære eller ikke-jødiske religiøse sammenhenger, jfr. det

⁴⁷ Se E. Würthwein, *Text*, 1995, s. 52-53 og 68 og P.W. Skehan/A. A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira*, 1987, s. 8-16.

⁴⁸ Se E. Würthwein, *Text*, 1995, s. 55.

som er sagt om ὕψιστος under punkt 2.2. Dette gjelder selvsagt også i den grad skrifter ble forfattet av jøder på gresk i diasporaen. Ordene var opprinnelig brukt av ikke-jøder, og en del gudsbetegnelser var blitt brukt om ikke-jødiske guder. De hellenistiske religioners gudsforståelse og deres bruk av gudsnavn, leder her til spørsmålet om det at man benyttet seg av det som i utgangspunktet var ikke-jødiske gudsbetegnelser, kanskje også kan ha fått konsekvenser for hvordan disse ble brukt av jødene, særlig i diasporaen.

Kan bruken av ὕψιστος være preget av de hellenistiske religioner, eller dreier det seg om en videreføring av den gammeltestamentlige betegnelse og alt det som ble assosiert med den. Det må allerede i utgangspunktet innrømmes at dette kan være vanskelig å finne ut. Men en undersøkelse av tekster og inskripsjoner vil kanskje kunne bidra til å gi et svar på hva som er årsaken til bruken av ett bestemt ord og hva som ble forbundet med dette.

Med hensyn til spørsmålet om hvorfor man i utgangspunktet valgte å ta i bruk ikke-jødiske gudsbetegnelser – som muligens kunne skape misforståelser – må det i tillegg til betydningslikheten allerede i utgangspunktet spørres om det fra jødenes side kan ha vært mulig/ønskelig å fremme den jødiske Gud og gjøre ham forståelig for ikke-jøder gjennom slike felles gudsbetegnelser; på samme måte kan jødene tenkes å ha benyttet hellenistiske – dvs. hovedsaklig greske – forfatteres skrifter til å fremme jødedommen i en del tilfeller.⁴⁹ Ved å f.eks. ta i bruk betegnelsen ὕψιστος ved oversettelsen av de hebraiske skrifter, vil det i utgangspunktet kunne tenkes at jødene har hatt intensjoner om å frarøve de andre guder den posisjon som betegnelsen gav dem. Spørsmålet er derfor om det til syvende og sist dreier seg om polemikk/propaganda. Kunne man utnytte det faktum at man i hellenistisk tid fikk kontaktpunkter i det felles språk og den felles kultur? Var dette i en periode, eventuelt over lengre tid, vellykket, slik at man etter hvert åpnet mer og mer for å anvende denne gudsbetegnelsen?

Ikke bare i diasporaen fant det imidlertid sted en hellenisering av jødedommen. Også i Judea ble jødedommen påvirket av hellenismen. Det er rimelig klart at både her og i diasporaen holdt jødene fast ved noe av det mest sentrale i sin religion – tempelet som var et mål for pilegrimsreisende og Toraen⁵⁰ – og det er ikke urimelig å si at ”the resistant attitude of

⁴⁹ Se P.W. Skehan/A. A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira*, 1987, s. 16.

⁵⁰ Se O. Skarsaune, *In the shadow of the temple*, 2002, s. 76.

Judaism in the face of other religions remained a continuing characteristic,⁵¹ men jødene kunne så godt som ingen steder i den hellenistiske tid leve i en ”boble” atskilt fra det øvrige samfunn, og også jøder i Judea kommuniserte med og var en del av den hellenistiske verden. Det er derfor slik at det ikke lenger er riktig å holde fast ved det tradisjonelle skillet mellom ”palestinsk jødedom” og hellenistisk jødedom,” selv om det nok må antas å ha vært noen ulikheter. All jødedom i hellenistisk tid var ”hellenistisk jødedom.”⁵² Dette innebærer at også de som forfattet på hebraisk – eller oversatte til gresk – bøker i Jerusalem, kan ha vært under innflytelse av hellenistisk kultur på en eller annen måte, også Sirak som ivret for at man skulle leve i samsvar med Toraen. Det er dog slik at de skrifter som ble forfattet på hebraisk kunne ta i bruk de gammeltestamentlige hebraiske gudsbetegnelser, uten at noe annet nødvendigvis ble forbundet med disse enn det som allerede var forbundet med dem i de gammeltestamentlige skriftene.

4) Mulige årsaker til oppblomstringen i bruken av עליון, eventuelt ὕψιστος, i hellenistisk tid.

4.1) Tradisjonelle forklaringer.

På bakgrunn av de noe spredte løsningsforslagene som er gitt av ulike forskere, kan det synes som om det grovt sett kan tales om tre hovedkategorier av mulige årsaker til oppblomstringen i bruken av עליון = ὕψιστος:

1) En indrejødisk utvikling hvor Jahve-navnets ”unevnelighet” ledet til at עליון = ὕψιστος skal ha blitt tatt i bruk som en slags erstattende betegnelse. Bl.a. M. Hengel synes – i heller korte trekk – å argumentere for denne løsning.⁵³ O. Kaiser ser også bruken av עליון som et resultat

⁵¹ Se E. Schürer, *The History of the Jewish People* III.1, 1986, s. 138.

⁵² Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism I*, 1974 s. 104, O. Skarsaune, *In the shadow of the temple*, 2002, s. 75-76 (fotnote 20) og J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 2000, s. 18 som sier: ”We should not, of course, conclude that there were no differences at all between Palestine and the Diaspora...While even such reclusive areas as Qumran show Hellenistic influence, attempts to express the Jewish tradition in explicitly Hellenistic forms are relatively few in Palestinian Judaism, whereas they predominate in the Diaspora. In short, while the familiar position of Hellenistic and Palestinian Judaism cannot be maintained and while there is a considerable gray area where we cannot be sure of the derivation of particular works, the fact remains that the main evidence for the attempt to present Judaism in Hellenistic dress derives from the Diaspora.”

⁵³ Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism I*, 1974, s. 298 som sier: ”In the Persian period, the Jews had readily allowed the official designation of Yahweh as the God of Heaven to be used, although at the same time it implied identification with the Persian Ahura Mazda and, willy nilly, with the same Semitic Ba’al Šāmēm, and precisely in the early hellenistic period, when the name of Yahweh had become ‘unmentionable’, the related designation (’el) ’elyōn = (θεός) ὕψιστος enjoyed great popularity in both Jerusalem and Shechem, although in

av Jahve-navnets ujevnelighet. Han mener at denne erstatning for Jahve-navnet begynte i persisk tid.⁵⁴

2) En løsnings som fremsettes av bl.a. T. Knöppler,⁵⁵ F. W. Schmidt⁵⁶ og L. F. Hartmann/S. D. Sperling⁵⁷ går på at עֲלִיּוֹן = ὕψιστος i hellenistisk tid var en passende betegnelse som kunne uttrykke Guds transcendent. K. Koch synes å finne støtte hos H. J. Zobel for at ὕψιστος som oversettelse er egnet til å uttrykke den bibelske monoteisme, som kjennetegnes bl.a. av en transcendent Gud.⁵⁸

3) Det finner sted en økning i bruken som et resultat av møtet med ikke-jøder og deres religioner. I det minste den greske betegnelsen ble brukt av polemiske årsaker – d.v.s. i bekjempelsen av andre religioners forestillinger – og av apologetiske årsaker. Representanter for dette synet er bl.a. H. J. Zobel⁵⁹ og G. Bertram.⁶⁰ Her må også nevnes P. Trebilco som synes å forklare den greske betegnelsens økte bruk som et resultat av møtet med ikke-jøder, hvor betegnelsen kunne legges i ikke-jøders munn eller brukes når ikke-jøder ble tiltalt.⁶¹ Men f.eks. E. Schürer pekte også på at bruken særlig var stor der hvor det dreide seg om jødisk propaganda.⁶² R. C. T. Hayward ser også en slik bruk i Sirakboken.⁶³ Hva angår den hebraiske betegnelse så peker også G. Wehmeier på anvendeligheten i diasporaen.⁶⁴

H. J. Zobel nevner, i tillegg til det som er sagt, at betegnelsen ga uttrykk for den jødiske gudsforståelse, men knytter den ikke så vidt kan sees direkte opp mot hans transcendent, og han sier at betegnelsen kunne erstatte Jahve-navnet, men sier ikke der at dette var en

the Phoenician pantheon it represented a deity almost identical with Ba'al Šāmēm, and the corresponding Greek ὕψιστος was a widespread epithet of Zeus.”

⁵⁴ Se O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, 1998, s. 75-76: ”Dieser Verzicht auf die Aussprache des Gottesnamens geht jedenfalls bis in die Perserzeit zurück...Dieser Zurückhaltung gegenüber der Verwendung des heiligen Namens entsprach seit der mittleren Perserzeit die Tendenz, vom *Höchsten* (עֲלִיּוֹן), oder von *Gott, dem Höchsten* (אֱלֹהֵי אֱלֹהִים) zu reden.”

⁵⁵ Se innimellom T. Knöppler, ”Die Gottesvorstellung des 3. Makkabäerbuches,” 2002, s. 209-213.

⁵⁶ Se F. W. Schmidt, ”Most High,” 1992, s. 922.

⁵⁷ Se L. F. Hartmann/S. D. Sperling, ”God, names of,” 2007, s. 673.

⁵⁸ Se K. Koch, *Daniel*, 2005, s. 301. H. J. Zobel sier at betegnelsen uttrykker den jødiske gudsidé, se H. J. Zobel, ”עֲלִיּוֹן,” 2001, s. 139.

⁵⁹ Se H. J. Zobel, ”עֲלִיּוֹן,” 2001, s. 139.

⁶⁰ Se G. Bertram, ”ὕψιστος,” 1972, s. 618.

⁶¹ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 129.

⁶² Se E. Schürer, ”Die Juden im bosporanischen Reiche,” 1897, s. 216, som bl.a. sier: ”Dass die Juden insonderheit auch da, wo sie auf Propaganda ausgingen, sich dieses Gottesnamens bedienten, sehen wir aus den angeblichen Versen des Aeschylus, welche – von einigen Kirchenvätern überliefert – längst als eine jüdische Fälschung erkannt worden sind.”

⁶³ Se R. C. T. Hayward, ”El Elyon and the Divine Names in Ben Sira,” 2002, s. 193 og 196.

⁶⁴ Se G. Wehmeier, ”עֲלִיּוֹן,” 1997, s. 893.

nødvendig konsekvens av dette navnets ujevnelighet, selv om det nok er naturlig å tolke det slik.⁶⁵ Også G. Bertram sier i forbindelse med omtalen av 2. Esdras (= 4. Esra) og bruken av *Altissimus* at עֲלִיּוֹן = ὑψίστος har erstattet Jahve-navnet, men uten å i den forbindelse si at det er en konsekvens av navnets ujevnelighet (det dog rimelig at anta at også han, slik som H. J. Zobel har dette i tankene).⁶⁶ Han sier videre at ”Den Høyeste” i Det gamle testamente kan overta for omskrivninger for Guds navn som plasserer Gud ”i det høye. Han peker videre på den nytestamentlige bruk hvor Guds transcendens uttrykkes ved denne betegnelse.⁶⁷ Av denne grunn må man vel kunne si at G. Bertram er nær ved å representere alle tre løsningsmodeller, i det minste 1 og 3, men synes å se på løsning 3 som hovedårsaken til den økte bruk. T. Knöppler som er en representant for gruppe 2, sier i sin drøftelse av 3. Makk at forfatteren er en ”formidlingsteolog,” og kunne derfor også blitt plassert under punkt 3. Når han allikevel er plassert under punkt 2, så skyldes dette at T. Knöppler i sin artikkel først og fremst drøfter selve fremstillingen av Gud i 3. Makk, og at ὑψίστος i den forbindelse kan fremheves som et eksempel på hvordan Gud opphøyethet kan uttrykkes; det dreier seg ikke i hovedsak om bruken av ὑψίστος i den nevnte formidling.⁶⁸

Kun et fåtall av de ovenfor nevnte forskere synes, i forbindelse med de fremsatte løsningsforslag i de artiklene som er funnet, på en inngående/omfattende måte å ha drøftet årsakene til hvorfor עֲלִיּוֹן = ὑψίστος brukes så ofte i hellenistisk tid. Som eksempler på at dette er tilfellet kan nevnes R. C. T. Hayward og P. Tribelco (som særlig drøfter forekomstene av de såkalte Theos Hypsistos-innskriftene). Det som sies synes stort sett å være en avsluttende bemerkning; en setning hvor det kort fremsettes et løsningsforslag. Disse tre mulige årsakene til at עֲלִיּוֹן = ὑψίστος brukes så hyppig, skal derfor i denne oppgaven drøftes, med henblikk på å finne ut om en av disse mulige årsakene er mer sannsynlig enn de andre, eller om det kan tenkes at en kombinasjon av to – eller kanskje alle tre – er mulig. Som sagt er det også hos noen av forskerne en viss tendens til å komme inn på mer enn én årsak når de forsøker å begrunne bruken.

⁶⁵ Se Zobel, ”עֲלִיּוֹן,” 2001, s. 139.

⁶⁶ Se G. Bertram, ”ὑψίστος,” 1972, s. 618.

⁶⁷ Se G. Bertram, ”ὑψίστος,” 1972, s. 620: ”In Luke 6,35: υἱὸς ὑψίστου, we have a construction found already in the OT whereby the divine name “the Most High” replaces an indication of place intended to avoid the name of God, namely, “on High.” In Ac. 7:48 the divine name “the Most High” deliberately stresses in context the transcendence of God. The author in his depiction uses the OT name of God in Hellenistic form as a designation which gives emphasis on this aspect.”

⁶⁸ Se T. Knöppler, ”Die Gottesvorstellung des 3. Makkabäerbuches,” s. 209-210.

Det vil nok i noen grad være overlappinger mellom drøftelsene under de tre punktene (4.2, 4.3 og 4.4) da det dreier seg om undersøkelsen av samme gudsbetegnelse (עֲלִיּוֹן = ὕψιστος) alle steder. De samme tekstene kan bli behandlet mer enn ett sted og det vil kunne være nødvendig med henvisninger fra punkt til punkt. Det synes av denne grunn hensiktsmessig å først se på det som er oppstilt som mulighet 1, da dette går på noe av det grunnleggende, nemlig selve forekomstene av gudsbetegnelse i tekstene. Dette vil kunne gi et videre grunnlag for å kunne behandle mulighet 2, og muligheter for å kunne vise tilbake til det som er sagt under behandlingen av mulighet 1. Da det videre dreier seg om en undersøkelse av økningen i bruken av en gudsbetegnelse, og da det må antas at en gudsbetegnelse utsier noe om den Gud som den betegner, synes det naturlig å dernest – som grunnlag for drøftingen av mulighet 3 – behandle mulighet 2, som må innebære en undersøkelse av den gudsforestilling som jødene hadde i hellenistisk tid sett i sammenheng med bruken av עֲלִיּוֹן = ὕψιστος, og om denne skiller seg noe fra den før-hellenistiske. Det er denne gudsforestilling man møtte andre religioner med, og undersøkelsen av denne, holdt opp mot bruken av angjeldende betegnelse, kan derfor bidra til å muliggjøre en senere drøfting av mulighet 3, hvor det skal drøftes i hvilken grad økningen skyldes møtet med ikke-jøder, og i den forbindelse eventuelt ble brukt av polemiske, apologetiske eller propagandistiske grunner. Et spørsmål er således om den jødiske gudstro i denne forbindelse til en viss grad ble søkt formidlet gjennom עֲלִיּוֹן = ὕψιστος.

4.2) Overtok עֲלִיּוֹן = ὕψιστος for det etter hvert uevnelige Jahve-navnet?

M. Hengel tidfester som nevnt (se fotnote 53) økningen i bruken av עֲלִיּוֹן = ὕψιστος til tidlig i hellenistisk tid da Jahve-navnet var blitt "uevnelig," og ser vel en sammenheng mellom hhv. økningen og nedgangen i bruken av disse to gudsbetegnelse. O. Kaiser mener at Jahve-navnet var i ferd med å bli uevnelig i persisk tid (se fotnote 54), noe som ledet til at man begynte å bruke betegnelsen עֲלִיּוֹן i dette tidsrom.⁶⁹ Som nevnt ovenfor under punkt 2.1.2 må ifølge H. Niehr alle עֲלִיּוֹן-belegg (med et mulig unntak for Sal 82,6) dateres til etter-eksilsk

⁶⁹ Se for mer om Jahve-navnets uevnelighet i persisk tid også P. W. Skehan, "The Divine Name," 1980, s. 20, som sier: "Simple avoidance of the name Yhwh, and at times also Elohim, in composition and thus in utterance, has of course a prehistory before 200 B.C. The Elohist Psalter, as regards Yhwh are a case in point. The poetry of Job avoids Yhwh absolutely...Qoh avoids Yhwh altogether but uses Elohim quite freely...Proverbs would by contrast, be unthinkable without Yhwh, so that there were at least two streams of influence continuously in wisdom circles."

tid, en datering O. Kaiser støtter seg til⁷⁰ – men H. Niehr synes ikke å se den begynnende bruk av betegnelsen som et resultat av Jahve-navnets ujevnelighet, jfr. det som er sagt under punkt 2.1.2 om bruken av betegnelsen i spesielle sammenlignende situasjoner. Med tanke på drøftelsen av om עליון = ὕψιστος kunne erstatte Jahve-navnet i hellenistisk tid, er det av interesse å vite om dette allerede var tilfellet i persisk tid.

4.2.1) Kunne עליון fungere som en omskrivning for Jahve-navnet i persisk tid?

At עליון overtok for Jahve-navnet i persisk tid gjøres mindre sannsynlig ved det at עליון de fleste steder enten identifiseres med יהוה ved at det står som attributt til dette,⁷¹ eller ved at de to identifiseres gjennom parallellismer,⁷² eller ut fra sammenhengen.⁷³ Dette fordi man neppe kan si at en betegnelse har overtatt for en betegnelse som den står som attributt/apposisjon til. Man ser nok i mindre grad en slik identifikasjon i f.eks. det såkalte elohistiske Psalteret (Sal 42-83) hvor אלהים er den vanlige erstatning for יהוה,⁷⁴ men der er til gjengjeld עליון i stor grad identifisert med אלהים.⁷⁵ Således fremstår det etter dette som sannsynlig at עליון ikke i persisk tid ble brukt som en erstatning for det etter hvert ujevnelige Jahve-navnet, fordi denne betegnelse ble identifisert og brukt samtidig med dette, eller andre navn/betegnelser som ble brukt i stedet for Jahve-navnet, og brukt i spesielle sammenhenger, jfr. H. Niehrs forklaring.

For så vidt gjelder forekomstene av עליא i Dan 3-6, er det sannsynlig at også disse kan dateres til persisk tid, fordi i det minste fortellingenes grunnsjikt og dermed flere ord i Dan 1-6 kan gå tilbake til den tid.⁷⁶ Det synes sannsynlig at også angjeldende arameiske betegnelse, som det neppe er usannsynlig at ble tatt i bruk i persisk tid – jfr. det som er sagt om den ekvivalente hebraiske betegnelsen עליון under punkt 2.1.2 – hører med blant de nevnte ord i fortellingens grunnsjikt. Det er å bemerke at man for denne arameiske formens vedkommende ikke ser en identifikasjon med Jahve-navnet, noe som skyldes at Jahve-navnet ikke finnes brukt i Dan 1-6. שם ("Navnet") finnes dog i 2,20 i setningsleddet שמה די-אלהא, og må vel forstås som en omskrivning av Tetragrammet (יהוה). "Navnet" tilhører således אלהא. Det må her videre

⁷⁰ Se O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, 1998, s. 76 (fotnote 51).

⁷¹ Se Gen 14,22 (אל עליון); Sal 7,18; 47,3; 97,9.

⁷² Se Sal 18,14; 21,8; 83,19; 91,9; 92,2; 2. Sam 22,14.

⁷³ Se Sal 9,2-3; 87,5-6; 91,1-2

⁷⁴ Se O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, 1998, s. 76.

⁷⁵ Se Sal 46,5; 50,14; 78,35.56.

⁷⁶ Se R. G. Kratz, *Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen*, 1991, s. 71 og 146-148, O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 1, 1993, s. 145. T. Stordalen, "GTs historiske noveller," 1999, s. 104, daterer hele kap. 1-6 til persisk tid.

pekes på det faktum at den hyppigst brukte gudsbetegnelse – brukt om den jødiske Gud – i Dan 1-6 ikke er **עליא** men **אלהא**; en betegnelse som **עליא** står som attributt til i 3,26.32; 5,18.21. **עליא** identifiseres således med den hyppigst brukte gudsbetegnelse som **שם** knyttes opp mot. Det er vel neppe mulig å bevise ut fra tekstene at **עליא** brukes som en erstatning for Jahve-navnet, siden det ikke er noen tekster som det direkte kan sammenlignes med. Det er derimot mulig å vise at betegnelsen i persisk tid er brukt i kontekster tilsvarende dem som **עליין** er brukt i, og at man således ser et bestemt mønster som kan sannsynliggjøre at bruken svarer til bruken av **עליין**, jfr. hva angår **עליין** rett ovenfor, og under punkt 4.4.2.1a) hva angår **עליא**. Betegnelsene kunne altså stå som attributter til andre betegnelser i persisk tid (også til betegnelser som de angivelig skal ha overtatt for), og ble dessuten brukt i bestemte kontekster. Verken det som her er sagt om forekomstene i Danielboken eller det som vil bli sagt under punkt 4.4.2.1a) utelukker nok hver for seg med fullstendig sikkerhet at "Den Høyeste" kan ha erstattet Jahve-navnet, men det som er sagt her og vil bli sagt under punkt 4.4.2.1a) må ses i en sammenheng.

Spørsmålet som etter dette reiser seg er om det at **עליין** i persisk tid var blitt identifisert med Jahve, og ble brukt om ham i spesielle sammenhenger – dog slik at betegnelsen i disse før-hellenistiske tekstene utenfor Salmene brukes relativt sjelden – fikk den konsekvens at bruken utviklet seg slik at **עליין** = **ἕψιστος** i hellenistisk tid relativt ofte kunne brukes som en erstattende betegnelse for Jahve-navnet siden dette ikke lenger ble uttalt utenfor tempelet i hellenistisk tid.⁷⁷

4.2.2) Bruken av **עליין i de hebraiske før-hellenistiske skrifter sammenlignet med bruken av **ἕψιστος** i de tilsvarende greske oversettelsene**

At **עליין**-betegnelsen neppe overtok for **יהוה** i persisk tid pga. navnets unevnelighet er forsøkt vist ovenfor. Spørsmålet her er om **עליין** = **ἕψιστος** kunne fungere som en erstatning/omskrivning for **יהוה** i hellenistisk tid.

4.2.2.1) Innledende bemerkninger: begrunnelser for og forklaringer til videre fremgangsmåte i drøftelsene.

Da man særlig i tiden etter Aleksander den stores død møtte den hellenistiske kultur og det greske språk, så ledet dette i sin tur til oversettelsen av de hellige skrifter til gresk, med

⁷⁷ Se E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ II*, 1979, s. 306-307.

ἄψιστος som den vanlige oversettelse på de steder hvor עליון finnes brukt om Gud i den hebraiske tekst. At ἄψιστος likevel blir brukt hyppigere i hellenistisk tid enn עליון i en del av de tilsvarende hebraiske skriftene er et interessant fenomen, som må undersøkes nærmere. Dette indikerer nemlig allerede i utgangspunktet at ἄψιστος også er brukt som oversettelse av andre gudsbetegnelser enn עליון, eller i utvidende tillegg i teksten. Spørsmålet om עליון = ἄψιστος rent innholdsmessig var en passende betegnelse på den jødiske Gud som derfor kunne beskrive Jahve i hellenistisk tid vil ikke drøftes her, men under punkt 4.3.

Det må i utgangspunktet presiseres at selv om עליון og ἄψιστος er to ekvivalente betegnelser, er det likevel en for så vidt opplagt, men dog viktig forskjell mellom dem. Denne viktige forskjell ligger i at ordet עליון, i motsetning til ἄψιστος, stammer fra den semittiske språkverden og finnes brukt i de før-hellenistiske – så vel som i de hellenistiske – hebraiske tekstene, hvor det i dens religiøse bruk er forbundet med den jødiske Gud, hvis hebraiske navn er יהוה. Det var dette hebraiske navnet som etter hvert som tiden gikk ble unevnelig. I de greske tekstene hvor ἄψιστος ble brukt finnes ikke יהוה. Den vanlige greske oversettelsen av dette navnet er κύριος som en følge av at man i de hebraiske tekstene leste ארני der hvor יהוה er skrevet.⁷⁸

Konsekvensen av dette er at det i de områder/miljøer hvor man ennå kunne lese hebraisk og dermed uttale Jahve-navnet ved lesingen, kan tenkes at עליון – fra et tidspunkt i hellenistisk tid – i visse sammenhenger kan ha overtatt for יהוה, med det resultat at bruken som en følge av en utvikling etter hvert ble hyppigere. For så vidt angår ἄψιστος, må det undersøkes i hvilken grad det ved oversettelsen kan finnes ulikheter i forhold til den hebraiske teksten (inkludert er både før-hellenistiske og hellenistiske tekster). Finnes det steder hvor man i de greske oversettelsene har valgt ἄψιστος som oversettelse av יהוה? Det vil være av interesse å undersøke om en tidlig identifisering mellom de to betegnelse på עליון og יהוה kan ha ledet til

⁷⁸ Se E. Würthwein, *Text*, 1995, s. 158 som sier at man på tiden da Habakkukkommentaren og den første Jesajarull funnet i Qumran ble skrevet, leste ארני der hvor יהוה var skrevet. "Whether written in Old Hebrew or in the square script, יהוה served merely as an idiom for ארני. Funnet av f.eks. *Papyrus Fouad 266* (2. eller 1. årh. f. Kr.), hvor man finner יהוה brukt i den greske teksten, har ledet til at noen forskere mener at jødene ikke oversatte med κύριος, men satte Tetragrammet inn i den greske teksten. Andre igjen ser på bruken av Tetragrammet i angjeldende manuskript som "a secondary stage in reaction to the earliest textual tradition of the Septuagint which it presupposes," se E. Würthwein, *Text*, 1995, s. 190 som siterer R. Hanhart, og som i tilknytning til dette sitat sier: "Thus the tetragrammaton appears to have been an archaizing and hebraizing revision of the earlier translation κύριος." Dette syn støttes her. Se også R. Hanhart, "Textgeschichtliche Probleme der LXX," 1994, s. 8-9.

at $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ = $\acute{\upsilon}\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ på et senere tidspunkt kunne overta for Jahve-navnet gjennom oversettelser eller på andre måter da tekstene ble forfattet. Det må her gjøres en mulig reservasjon for de tekstene som er blitt forfattet på gresk i diasporaen hvor man ikke lenger hadde kjennskap til hebraisk.⁷⁹

Det forutsettes – noe som for så vidt er gjort hele tiden – under drøftelsene at skriftene grovt sett kan deles i to grupper; nemlig mellom dem som ble til i før-hellenistisk tid og så i hellenistisk tid ble oversatt til gresk og dem som først ble forfattet i hellenistisk tid på gresk eller på hebraisk, med derpå følgende oversettelse til gresk. Hva angår den første gruppe, gis det her muligheter til å foreta en direkte sammenligning mellom bruken av hebraiske og greske gudsbetegnelser i hhv. før-hellenistisk og hellenistisk tid. Tekstene i den annen gruppe gir ikke grunnlag for slike direkte sammenligninger med de før-hellenistiske skrifter, men konteksten vil kunne vise om den hyppig forekommende betegnelse $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ = $\acute{\upsilon}\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ forbindes med de samme forestillinger og gudsnavn som i de før-hellenistiske skriftene. I tillegg til denne todelingen vil det også være nødvendig å holde fast ved et annet skille som ligger inne i denne todelingen, og som også har vært forutsatt hele tiden, nemlig mellom de hebraiske og de greske tekstene, jfr. også ovenfor. Det dreier seg således om at $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ kan ha overtatt for Jahve-navnet i de hellenistiske tekstene som er forfattet på hebraisk, som et resultat av en indrejødisk utvikling, men også om at det ved oversettelsen av disse tekstene til gresk kan ha vært en videreføring av denne mulige bruk av betegnelsen i de hebraiske tekstene, slik at $\acute{\upsilon}\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ som er ekvivalent med $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ kan ha blitt brukt i stedet for Jahve-navnet ved oversettelsene eller på andre måter, dog med de mulige reservasjoner som ovenfor er gjort.

Da det som vist i de ulike statistikkene er i bøkene som er forfattet i hellenistisk tid at bruken av $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ = $\acute{\upsilon}\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ tiltar, er det ikke usannsynlig at det i hovedsak vil være i gruppe to at svarene vil være å finne, jfr. punkt 4.2.3, særlig med tanke på at inn under denne hører også hellenistiske skrifter forfattet på hebraisk. Men en gjennomgang av tilfellene i gruppe én – hvor $\acute{\upsilon}\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ finnes brukt oftere i de greske enn $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ i de hebraiske skriftene – vil absolutt være av interesse, og rent historisk-kronologisk vil en gjennomgang av disse måtte foretas først, fordi man der finner de skrifter som inngår i Pentateuken og dens greske oversettelse, som er blant de greske jødiske skrifter – eller blant de jødiske skrifter overhodet – som ble til

⁷⁹ Der hvor man satte יהוה inn i den greske tekst – noe som kan være en senere utvikling bort fra LXXs oversettelse med $\acute{\kappa}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ – kunne dette av dem som ikke forstod det, bli lest som PIPI pga. likheten med de greske bokstavene, se E. Würthwein, *Text*, 1995, s. 190 som siterer *Epistula 25 ad Marcellam*.

først i hellenistisk tid. Dessuten har det greske språket i noen av disse oversettelsene vært med på å legge grunnlaget for språket i de senere oversettelsene – hvor det må undersøkes om ὕψιστος kan ha blitt brukt som oversettelse av Jahve-navnet – jfr. det som tidligere er sagt om Pentateuken. I noen grad er det forsøkt redegjort for de to begrepene og bruken av disse under hhv. punktene 2.1 og 2.2. Det vil derfor bli bygget en del på det som der er sagt.

4.2.2.2) עליון (אל) identifisert med יהוה (= κύριος) i Pentateuken sammenlignet med de greske oversettelsene.

עליון finnes i Pentateuken brukt i Gen 14,18ff, Num 24,16 og Deut 32,8, og står i Gen 14,22 som attributt til יהוה. Med utgangspunkt i oversettelsen av angjeldende betegnelse i Gen 14,22 (se rett nedenfor), sammenholdt med statistikken under 4.2.2.4, er det mulig å si at oversettelsen i Pentateuken er ganske konsekvent hva angår valg av gudsbetegnelser:

Gen 14,22: Hebr. יהוה אל עליון Gr. ὁ θεός ὁ ὕψιστος

Men på tross av denne forholdsvis konsekvente oversettelse, er det likevel visse ikke ubetydelige uoverensstemmelser mellom LXX og den hebraiske tekst. I Deut 32,8 finner man i LXXs versjon at κύριος = יהוה er underordnet ὁ ὕψιστος = עליון,⁸⁰ mens det – og det er det rimelig stor enighet om etter funnet av 4QDtn32 – i den hebraiske tekst er foretatt endringer – ἀγγέλω θεοῦ er sannsynligvis oversatt fra et tidligere בני אל som senere er endret til בני ישראל – som ”avmytologiserer” og tar bort det som kan oppfattes som en polyteistisk gudsforståelse, slik at de to gudsbetegnelse blir identifisert med hverandre gjennom parallellismer.⁸¹

Det synes som om teksten i dens opprinnelige form ikke direkte identifiserer עליון og יהוה. Men det må sies at også MTs lesesåte stammer fra den etter-eksilske epoke, ”in der Jahwe selbst die Stellung des Höchsten innehatte,”⁸² og kan derfor ikke på den tid anses for å ha vært et uttrykk for en polyteistisk gudsforståelse. ”[Jahwe] hat bereits vor alters von seiner freien Verfügungsgewalt über die Götter als seinem Hofstaat Gebrauch gemacht und jedem von

⁸⁰ Se for oversikt over forekomster av עליון (אל) = (ὁ θεός) (ὁ) ὕψιστος under punkt 4.2.2.4 og 4.2.2.5.

⁸¹ Se E. Würthwein, *Text*, 1995, s. 150 og f.eks. J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 2000, s. 23-24.

⁸² Se O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 3, 2003, s. 368 og jfr. under punkt 4.3.1.

ihnen eines der Völker zugewiesen, während er sich selbst Israel als Erbteil vorbehielt.”⁸³ Det uttrykkes altså her at Jahve som **עליין** har herredømme over de andre gudenes folk, og det dreier seg om en sammenlignende bruk. At jøder i senere tid her så en polyteistisk gudsforståelse er en annen sak, for teksten i seg selv i dens opprinnelige form tatt ut av den historiske kontekst må kunne beskrives som forholdsvis polyteistisk.

Hva angår Gen 14,22, er i den hebraiske tekst **אל עליין** identifisert med **יהוה** i vers 22. I LXX (og Peshitta⁸⁴) derimot er dette ikke tilfellet, se tabellen; **θεός ὑψιστος** er der ikke identifisert med **κύριος** som er den vanlige oversettelsen av **יהוה**. På grunnlag av dette kunne det være fristende å trekke den slutning at den kortere lesemåte i LXX (og Peshitta) er den opprinnelige, noe som kunne gi grunn til å spørre om hvorfor man en gang etter oversettelsene fant det nødvendig å identifisere **אל עליין** med **יהוה**, dersom **עליין** overtok for **יהוה** i hellenistisk tid. En slik slutning er dog ikke uten videre holdbar, da man nok generelt sett, pga. oversettelsenes varierende kvalitet, bør utvise forsiktighet med å la et tekstvitne som LXX (eller andre varianter) korrigere den masoretiske tekst (MT); det er i denne sammenheng verdt å nevne at Peshitta ofte følger LXX. Det er på den annen side sett ikke så vanskelig å finne forklaringer som kan sannsynliggjøre at oversetteren/oversetterne av den hebraiske teksten kan ha oversett **יהוה**. J. A. Emerton har således pekt på at likheten mellom **אל** (“Gud”) og **אל** (“til”) kan sannsynliggjøre at utelattelsen av **יהוה** = **κύριος** skyldes parablepsis; oversetteren kan med andre ord ha sett forbi **יהוה אל** og gått direkte til **אל עליין**. I 1QGenAp er også **יהוה** utelatt, men dette er en parafraserende gjenfortelling, og kan således ikke vektlegges nevneverdig ved valg av lesemåte.⁸⁵ Alternativt kunne man tenke seg at **יהוה** i Gen 14,22 bevisst ikke ble oversatt nettopp fordi denne betegnelsen var i ferd med å erstattes av **אל** (**אל**) **עליין** = **(θεός) ὑψιστος**. Men dette må i angjeldende tekst anses for å være mindre sannsynlig. I de noe yngre oversettelsene hvor denne erstatningsprosess burde være kommet lenger, oversettes **יהוה** med **κύριος** der hvor **עליין אל** (**אל**) står som apposisjon/attributt til denne betegnelse, se Sal 7,18; 47,3; 97,9, jfr. under punkt 4.2.2.3. En annen sak er at **κύριος ὑψιστος** i tillegg til dette finnes brukt også noen andre steder hvor den hebraiske teksten ikke har **עליין יהוה**, noe som også reiser ulike spørsmål, se under punkt 4.2.2.3. Man må i hvert fall kunne si

⁸³ Se O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 3, 2003, s. 368-369.

⁸⁴ Se J. A. Emerton, “Some problems in Genesis XIV,” 1990, s. 78.

⁸⁵ Se J. A. Emerton, “Some Problems in Genesis XIV,” 1990, s. 78-79 og E. A. Speiser, *Genesis*, 1964, s. 105, som sier: “LXX, followed by Syr., omits, which does not automatically presuppose a superior text, and thereby a late insert of the divine name [...] In any case, no conclusions should be based on this particular occurrence. The accompanying *’l ‘lywn*, on the other hand is textually impeccable.”

at det ikke er noen grunn til å konkludere med at Jahve-navnet ikke ble forstått som sterkt forbundet med עליון i første halvdel av 3. årh. f.Kr. Det må dog konkluderes med at det ikke ble erstattet av ὁ ὑψιστος ved oversettelsen.

4.2.2.3) κύριος (ὁ) ὁ ὑψιστος som oversettelse av יהוה עליון og andre betegnelser i før-hellenistiske skrifter som er oversatt etter Pentateuken; og יהוה og עליון identifisert med hverandre i parallellismer sammenlignet med valg av betegnelser på de tilsvarende steder i LXX.

I de gammeltestamentlige før-hellenistiske hebraiske skrifter er det først og fremst i Salmene at עליון og יהוה finnes identifisert med hverandre, enten ved fullstendig identifikasjon (יהוה עליון) eller gjennom parallellismer. Alle de stedene hvor יהוה עליון finnes i disse skriftene, så oversettes det med κύριος (ὁ) ὁ ὑψιστος (Sal 7,18; 47,3; 97,9). I en statistisk oversikt kan man stille det opp som dette:

Sal 7,18:	Hebr. יהוה עליון	Gr. κύριος ὁ ὑψιστος
Sal 47,3 (LXX: 46,3):	Hebr. יהוה עליון	Gr. κύριος ὁ ὑψιστος
Sal 97,9 (LXX: 96,9):	Hebr. יהוה עליון	Gr. κύριος ὁ ὑψιστος

Hvor de er identifisert med hverandre gjennom parallellismer i den hebraiske teksten, er de tilsvarende betegnelser det også i den greske teksten (Sal 18,14 (= 2. Sam 22,14); 21,8; 83,19; 91,9; 92,2). עליון og יהוה finnes altså sterkt identifisert med hverandre i de før-hellenistiske hebraiske skrifter utenfor Pentateuken og de greske oversettelsene følger den hebraiske tekst og er forholdsvis konsekvente i deres oversettelse der hvor de to hebraiske betegnelsene er identifisert slik som vist.

De to greske betegnelsene er imidlertid identifisert med hverandre også der hvor de to tilsvarende betegnelsene ikke er brukt i de tilsvarende hebraiske tekstene:

Sal 13,6 (LXX: 12,6):		Gr. κύριος ὁ ὑψιστος
Job 31,28:	Hebr. אל ממעל	Gr. κύριος ὁ ὑψιστος
Jes 57,15:	Hebr. רום	Gr. κύριος ὁ ὑψιστος
Jes 57,15:	Hebr. מרום	Gr. κύριος ὁ ὑψιστος
Dan 2,18:	Aram. אלה שמיא	Gr. ὁ κύριος ὁ ὑψιστος

Dan 2,19:

Aram. אלה שמיא

Gr. ὁ κύριος ὁ ὑψιστος

I Sal 12,6 er den greske teksten noe utvidet i forhold til den greske gjennom tillegget καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου ("Jeg vil lovsynge navnet til Herren, Den Høyeste"⁸⁶). Gjennom denne utvidelsen av salme 12, så blir altså "Herrens *navn*" direkte identifisert med "Den Høyeste". Formuleringen er lik den i Sal 7,18 og minner om den i Sal 9,3 (ψαλῶ τῷ ὀνόματί σου ὑψιστε) og Sal 91,2 (LXX) (ψάλλειν τῷ ὀνόματί σου ὑψιστε), hvor også "Den Høyestes" *navn* lovsynges. Herrens *navn* er dessuten sterkt knyttet til "Den Høyeste" i Sal 83,19 (LXX: 82,19). Det er en tendens til at עליון, som er ekvivalent med ὑψιστος, på disse steder gjennom parallellismer identifiseres med יהוה, som vanligvis oversettes med κύριος.

Som det også fremgår av tabellen er κύριος ὑψιστος dessuten brukt som en oversettelse av andre betegnelser enn עליון (יהוה). I Jes 57,15 benyttes κύριος ὑψιστος som en oversettelse av hhv. רום og מרום, og i Job 31,28 brukes betegnelsen som en oversettelse av אל ממעל. Det ser altså ut for at man ved oversettelsen av tekstene i hellenistisk tid har valgt betegnelsen κύριος ὑψιστος – med eller uten artikkelen foran ὑψιστος – som oversettelse eller utvidende presisering, hvor den hebraiske tekst tilsynelatende ikke gir grunnlag for dette. Hva kan være årsaken til dette?

I Jes 57,15 siktes det vel med bruken av רום og מרום til Guds opphøyethet og hans tilværelse i himmelen. Den opprinnelige betydning "i det høye" kan ses i Job 16,19; 25,2; 31,2; 70,19; 148,1 hvor ordet også oversettes med ὑψιστος, se punkt 2.2.1. Som en betegnelse på Gud brukes מרום også i Sal 92,9 og Mik 6,6, se under 4.2.2.5. Det dreier seg om at Gud er i himmelen.⁸⁷ I Job 31,28 brukes ממעל som fungerer som en preposisjon, og sikter til det som befinner seg ovenfor; det dreier seg altså om "Gud i det høye." κύριος ὑψιστος synes altså å kunne brukes som oversettelse hvor Gud knyttes opp mot himmelen, som er hans tilholdssted. I Danielboken som antakelig ble påbegynt i før-hellenistisk tid, men fullført på hebraisk/arameisk i hellenistisk tid, ser man også at ὁ κύριος ὁ ὑψιστος er valgt som oversettelse hvor den arameiske tekst ikke taler om "Den Høyeste," nemlig i Dan 2,18 og 2,19 som taler om אלה שמיא.⁸⁸ H. Niehr tidfester Jahves tittel som "Himmelens Gud" til etter-

⁸⁶ Min oversettelse av den greske teksten.

⁸⁷ Se G. Bertram, "ὑψιστος," 1972, s. 618.

⁸⁸ Det er sannsynlig at betegnelsen "Himmelens Gud" i Daniel 2,18-19 tilhører en eldre del av Danielboken og kan dateres til persisk tid, se for en inndeling av Danielboken R. G. Kratz, *Untersuchungen zu den aramäischen*

eksilsk tid og dermed samtidig med bruken av den ekvivalente betegnelsen עליון, jfr. under punkt 2.1.2.⁸⁹ At אלה שמיא i hellenistisk tid oversettes med ὁ κύριος ὁ ὑψιστος viser ifølge ham at det også er en synonymitet mellom Jahves betegnelse som "Himmelens Gud" og ὑψιστος.⁹⁰ Han sier også: "Dass die an diesen Stellen eigentlich erforderliche Wiedergabe durch das aus den deuterokanonischen Büchern und den Pseudepigraphen bekannte und auch sonst in LXX verwendete ὁ θεός (ὁ κύριος) τοῦ οὐρανοῦ aufgrund seiner Verwechslungsgefahr mit den Titeln des Ba'alšamem bzw. des Zeus Olympios an diesen Stellen nicht gewählt wurde, ist angesichts des sonstigen Auftretens von ὁ θεός (ὁ κύριος) τοῦ οὐρανοῦ in der LXX nicht aufrechtzuerhalten."⁹¹

Det kan altså synes som om man i hellenistisk tid fortsatt likestilte de to betegnelsene, men nå ved oversettelsen kunne la ὑψιστος overta for "Himmelens Gud" og – når de ble knyttet opp mot Gud – uttrykk som kunne benyttes om himmelen, som forstås som Guds tilholdssted og uttrykk for hans opphøyethet. Dette gir også en forklaring på hvorfor "Den Høyeste" omtales færre steder i de hebraiske før-hellenistiske tekstene enn i de greske oversettelsene. Det kan derfor synes som om ὑψιστος i hellenistisk tid kunne overta for det som eventuelt kan tenkes å være omskrivende betegnelser for Jahve-navnet – jfr. G. Bertram ovenfor – hvorav i det minste den ene av dem – "Himmelens Gud" – var en betegnelse ekvivalent med עליון.⁹² Men dette kan dog kun tolkes som en indirekte konsekvens av Jahve-navnets unevnelighet, hvis da altså "Himmelens Gud" eventuelt skulle ha erstattet Jahve-navnet. Et forsøk på å gi en forklaring på denne overtakelse for "Himmelens Gud" finnes under punkt 4.3 (se dessuten under punkt 4.4.2.1b).

4.2.2.4) Steder hvor עליון er identifisert med andre gudsbetegnelser enn יהוה i Pentateuken, eventuelt står alene, sammenlignet med bruken av gudsbetegnelser på de tilsvarende steder i LXX.

Danielerzählungen, 1991, s. 70-76, særlig s. 71, men også J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977, s. 34-46 og O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments 2*, 1998, s. 138-139 med henvisning til disse to.

⁸⁹ "Mit der zeitlichen Ansetzung der atl. עליון-Belege in die nachexilische Zeit ergibt sich ihre Gleichzeitigkeit mit der Bezeichnung JHWHs als Gott des Himmels," se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 66.

⁹⁰ Gjengivelsen av "Himmelens Gud" med ὑψιστος er "ein Zeichen für die Synonymität der Titel "Gott des Himmels" und ὑψιστος, die sich aufgrund der Belege im aramäischen Danielbuch auch schon feststellen liess," se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 63.

⁹¹ Se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 63.

⁹² Det kan ikke her avses plass til en diskusjon om hvorvidt "Himmelens Gud" kunne fungere som en omskrivning/erstatning for Jahve-navnet.

Statistikken nedenfor viser steder hvor עליון står som attributt til andre gudsbetegnelser enn יהוה, eventuelt alene, sammenlignet med de greske oversettelsene på de tilsvarende steder.

Gen 14,18:	Hebr.	אל עליון	Gr.	ὁ θεός ὁ ὑψιστος
Gen 14,19:	Hebr.	אל עליון	Gr.	ὁ θεός ὁ ὑψιστος
Gen 14,20:	Hebr.	אל עליון	Gr.	ὁ θεός ὁ ὑψιστος
Num 24,16:	Hebr.	עליון	Gr.	ὑψιστος
Deut 32,8:	Hebr.	עליון	Gr.	ὁ ὑψιστος

Som det fremgår er oversettelsen ganske konsekvent mht. valg av gudsbetegnelser, se dog punkt 4.2.2.2 hva angår Deut 32,8. עליון (אל) er identifisert med אל og שדי gjennom parallellismer i Num 24,16. I den greske oversettelsen finnes θεός brukt for både אל og שדי og avviker således fra den hebraiske teksten hva angår sistnevnte hebraiske betegnelse (jfr. Sal 91,1 under punkt 4.2.2.5).

4.2.2.5) Tekster hvor עליון er identifisert med andre gudsbetegnelser enn יהוה, eventuelt står alene, i skrifter etter Pentateuken. En sammenligning med bruken av gudsbetegnelser på de tilsvarende steder i LXX. (θεός) ὑψιστος som oversettelse av andre gudsbetegnelser enn עליון.

Statistikken nedenfor viser steder hvor עליון står som attributt til andre gudsbetegnelser enn יהוה, eventuelt står alene, sammenlignet med de greske oversettelsene på de tilsvarende steder.

Sal 9,3	Hebr.	עליון	Gr.	ὑψιστος
Sal 18,14	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 17,14)	ὁ ὑψιστος
Sal 21,8	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 20,8)	ὁ ὑψιστος
Sal 46,5	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 45,5)	ὁ ὑψιστος
Sal 50,14	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 49,14)	ὁ ὑψιστος
Sal 57,3	Hebr.	אלהים עליון	Gr. (LXX: 56,3)	ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος
Sal 73,11	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 72,11)	ὁ ὑψιστος
Sal 77,11	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 76,11)	ὁ ὑψιστος
Sal 78,17	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 77,17)	ὁ ὑψιστος
Sal 78,35:	Hebr.	אל עליון	Gr. (LXX: 77,35)	ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος

Sal 78,56:	Hebr.	אלהים עליון	Gr. (LXX: 77,56)	ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος
Sal 82,6	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 81,6)	ὑψιστος
Sal 83,19	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 82,19)	ὑψιστος
Sal 87,5	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 86,5)	ὁ ὑψιστος
Sal 91,1	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 90,1)	ὁ ὑψιστος
Sal 91,9	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 90,9)	ὁ ὑψιστος
Sal 92,2	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 91,2)	ὑψιστος
Sal 107,11	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 106,11)	ὁ ὑψιστος
2. Sam 22,14	Hebr.	עליון	Gr. (LXX: 2. Bas 22,14)	ὁ ὑψιστος
Klag 3,35	Hebr.	עליון	Gr.	ὑψιστος
Klag 3,38	Hebr.	עליון	Gr.	ὑψιστος
Jes 14,14	Hebr.	עליון	Gr.	ὁ ὑψιστος

Som det fremgår av statistikken er også oversettelsen her ganske konsekvent. LXX følger de gammeltestamentlige før-hellenistiske tekstene; både אלהים og אל oversettes med θεός, kanskje fordi אל kan forstås som et litterært eller poetisk synonym til אלהים.⁹³

Hvor עליון gjennom parallellismer identifiseres med אלהים, identifiseres i LXX ὑψιστος med θεός (Sal 46,5; 50,14; 78,35). Men אלהים identifiseres dessuten i de før-hellenistiske gammeltestamentlige tekstene med בני עליון, (Sal 82,6). I LXX er på samme sted θεοί identifisert med υἱοὶ ὑψίστου (Sal 81,6). I Sal 97,9 er videre יהוה עליון hevet over אלהים. I LXX oversettes dette slik at κύριος ὁ ὑψιστος er hevet over τοὺς θεοὺς (Sal 96,9). Således er עליון = ὑψιστος både identifisert med og forskjellig fra אלהים = θεός (θεοί). LXX synes nokså konsekvent å følge de før-hellenistiske gammeltestamentlige tekstene i disse tilfellene. Det samme gjelder i de tilfellene hvor עליון = ὑψιστος er identifisert med אל = θεός gjennom parallellismer (Num 24,16; Sal 57,3; 73,11; 107,11). Unntak gjelder dog der hvor θεός er valgt som oversettelse av שדי (se Sal 91,1, jfr. også Num 24,16 under punkt 4.2.2.4).

Statistikken nedenfor viser de steder hvor (θεός) ὑψιστος er oversatt fra andre betegnelser enn עליון (אלהים) / עליון (אל).

⁹³ Se E. A. Speiser, *Genesis*, 1964, s. 104.

Sal 91,9:	Hebr.	מרום	Gr.	ὑψιστος
Mika 6,6:	Hebr.	אלהי מרום	Gr.	θεός ὑψιστος

מרום oversettes i Sal 91,9 – i motsetning til i Jes 57,15 – kun med ὑψιστος, og den greske betegnelse står altså ikke der som attributt til et annet gudsnavn. Når מרום brukes i st. constr.-forbindelsen אלהי מרום i Mika 6,6, oversettes betegnelsen med θεός ὑψιστος. Også disse stedene kan altså ὑψιστος fungere som en oversettelse hvor Gud knyttes til det høye eller til himmelen, jfr. under punkt 4.2.2.3.

4.2.2.6) Bruken av עליא i de før-hellenistiske kapitlene 3-5 i Danielboken sammenlignet med bruken av ὑψιστος i de tilsvarende greske kapitlene.⁹⁴

Fordi Danielboken har en komplisert historie og den greske teksten har mange tillegg og avvik i forhold til den hebraiske/aramaiske, er det flere steder vanskelig å sammenlikne bruken av gudsbetegnelser i hhv. den greske og den hebraiske teksten.⁹⁵

<u>Den masoretiske tekst (MT):</u>	<u>LXX:</u>
3,26 Aram. אלהא עליא	3,93 Gr. τοῦ θεοῦ τῶν θεῶν τοῦ ὑψίστου
3,32 Aram. אלהא עליא ⁹⁶	4,14 Gr. ὁ ὑψιστος
4,14 Aram. עליא	
4,21 Aram. עליא	4,24 Gr. ὁ ὑψιστος
4,22 Aram. עליא	

⁹⁴ Se for datering ovenfor under punkt 4.2.1, med henvisninger i fotnote 78.

⁹⁵ I Danielboken kan en sidestilling av de enkelte versene være vanskelig eller umulig, pga. de mange tilleggene eller utvidelsene som der er blitt gjort. "In den Kap. 4, 5, und 6 ist gegenüber der aramäischen Vorlage der griechische Text oft erweitert; infolge des Abstandes von [des Masoretischen Textes] lässt sich häufig nicht eindeutig feststellen, ob nur freie, erweiternde und umschreibende Wiedergaben des Übersetzers oder Glossen und Dubletten eines Späteren vorliegen", se J. Ziegler/O. Munnich, *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 1999, s. 50 og 89. "Für den stark abweichende und zum Teil umfangreicheren Text Dan 4-6 LXX versucht R. Albertz den Nachweis, dass dahinter eine "Vorstufe" der jüngeren aramäisch abgefassten kanonischen Danielerzählung stecke. Er weist damit auf ein ungelöstes Problem hin, auch wenn sein Vorschlag selbst nicht überall Zustimmung gefunden hat. Josephus hat die LXX-fassung Daniels gekannt, jedoch die Zusätze nicht berücksichtigt, vielleicht weil das "kanonische" Danielbuch, das er als werk prophetischer Weissagungen überaus schätzte, im Gegensatz zu Esra und Esther für ihn bereits "integer" war..." M. Hengel, "Die Septuaginta," 1994, s. 249.

⁹⁶ Den greske tekst i 88-Syh – denne tekst er "sehr sorgfältig geschrieben und bringt im allgemeinen einen verlässlichen Text;" den overleverer dessuten ikke den opprinnelige, gamle o'-teksten, se J. Ziegler/O. Munnich, *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 1999, s. 22 og 29 – setter under et asteriskos versene 3,98-3,100 som stemmer helt overens med Theodotion og samsvarer med 3,31-33 i MT, se også det tekstkritiske apparat hos A. Rahlfs, *LXX*. Det bygges her på den tekst som finnes hos A. Rahlfs utgave av LXX hvor versene i 88-Syh av gode grunner ikke er tatt med. Disse vers drøftes derfor ikke her.

4,29	Aram.	עליא			
4,31	Aram.	עליא	4,34	Gr.	ὁ ὑψιστος
			4,37	Gr.	ὁ ὑψιστος
			5,1	Gr.	ὁ θεός ὁ ὑψιστος
5,18	Aram.	אלהא עליא			
5,21	Aram.	אלהא עליא			

Som det fremgår av statistikken er det i 3,26 klar overensstemmelse mellom de to tekstene, men i kapitlene 4-6 er det ikke ett sted hvor den hebr./aram. teksten har עליא (אלהא) på et sted hvor den greske teksten på en klar måte synes å følge den greske teksten, og omvendt ikke ett sted hvor den greske teksten har (ὁ θεός) (ὁ) ὑψιστος på et sted hvor den klart synes å følge den hebr./aram. Det bemerkes i denne sammenheng at 4,21 (MT) i de ulike tekstutgaver stilles opp ved siden av 4,24 (LXX), og 4,31 (MT) ved siden av 4,34 (LXX) – noe som også er gjort her – men tekstene avviker såpass mye fra hverandre at en direkte sammenligning her ikke vil bli forsøkt. Det eneste ”system” som umiddelbart synes å kunne ses i oversettelsen er at i kap. 4 brukes hhv. den arameiske og den greske betegnelse alene på alle steder, mens dette ikke er tilfellet i kapitlene 3 og 5, hvor betegnelse står som attributt til hhv. אלהא og ὁ θεός. Det kan neppe sies å være usannsynlig at bruken av den greske betegnelse er et resultat av bruken av den arameiske.

יהוה brukes ingen steder i Dan 1-6 og det er således helt umulig å konkludere med at ὑψιστος har erstattet Jahve-navnet ved oversettelsen.

4.2.3) Bruken av עליין = ὑψιστος i skrifter som ble skrevet i hellenistisk tid på gresk – eller på hebraisk/arameisk med derpå følgende oversettelse til gresk.

Et relativt stort antall jødiske skrifter ble forfattet i hellenistisk tid. Blant dem som er viktigst med tanke på antall forekomster av ὑψιστος og עליין (eller eventuelle andre betegnelser som ὑψιστος er oversatt fra) kan f.eks. nevnes Sirakboken, 1. Esdras, 1. Enok, Gen.Apoc., Jub., Judit, Tobit, 2. Makk, 3. Makk, Dan, Visd og dessuten en del Qumranskrifter.⁹⁷ På grunn av det store antall vil en fullstendig gjennomgang av alle עליין = ὑψιστος-belegg fra hellenistisk tid pga. de begrensninger som er lagt på oppgavens omfang ikke være mulig. Men noen av de nevnte skrifter må gjøres til gjenstander for en nærmere drøftelse, og blant disse står særlig

⁹⁷ Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism II*, 1974, s. 199, fotnote 261.

Sirakboken i en spesiell stilling. Denne må sies å være særlig viktig pga. den hyppige bruk av betegnelsen. På grunn av bokens spesielle og viktige stilling vil den måtte drøftes under et eget punkt.

4.2.3.1) עליין = ὕψιστος i Sirakboken som en hyppig forekommende betegnelse på Gud.

Boken ble opprinnelig skrevet på hebraisk ca år 180 f. Kr. og altså i hellenistisk tid, og så oversatt til gresk en gang etter 117/116 f. Kr. (se ovenfor under punkt 3), for så å bli tatt inn i LXX. Antall forekomster i den greske oversettelsen er langt større enn i de bevarte deler av den hebraiske original, noe som medfører at en nærmere undersøkelse av hvilke gudsbetegnelser ὕψιστος ble oversatt fra må foretas, fordi det er opplagt at ὕψιστος ikke bare er brukt som oversettelse av עליין. Det interessante for drøftelsen her er i hvilken grad ὕψιστος ble brukt som en oversettelse av יהוה.

For så vidt angår den hebraiske tekst så finnes det flere ulike tekstvitner til denne. Ingen av disse bevarer imidlertid hele teksten, og deler av den hebraiske tekst finnes ikke bevart i det hele tatt. Fordi det er forskjeller mellom de ulike vitnene, vil det også være interessant med en sammenligning mellom disse. Det interessante vil ligge i å undersøke hvilke forskjeller det er mellom de ulike vitnene i bruken av gudsbetegnelser, med sikte på å finne ut i hvilken grad עליין, etter hvert som tiden gikk, kunne erstatte יהוה ved kopieringen av tekstene. Det vil imidlertid også være av interesse å undersøke om עליין allerede ved Sirakbokens tilblivelse kunne brukes i stedet for יהוה. Kan denne hebraiske betegnelse, som er ekvivalent med ὕψιστος, allerede da boken ble forfattet ha erstattet Jahve-navnet? Hvis dette er tilfellet kan det tenkes at ὕψιστος, som i den greske tekst er brukt hyppigere enn עליין i den hebraiske, er en videreføring av den hebraiske betegnelsens erstattende funksjon. De hebraiske tekstene vil pga. dette drøftes først, jfr. pkt a), deretter drøftes de greske oversettelsene, jfr. punkt b). Til slutt gis en samlet oppsummering av de viktigste funn, jfr. punkt c).

En statistisk oversikt over bruken av de for drøftelsen relevante gudsbetegnelser i tekstene til Sirakboken (de hebraiske og den greske⁹⁸) viser forskjellene:⁹⁹

⁹⁸ Den greske teksten som brukes er den i A. Rahlfs LXX-utgave. Det finnes flere greske tekstvitner og også den greske Sirakboken har således en komplisert historie, se J. Ziegler/O. Munnich, *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 1999.

⁹⁹ For en annen statistisk oversikt over bruken av gudsnavn i Sirak boken, se også M. Fang Che-yong, "Usus nominis divini in Sirach," 1964, som forsøker å gi grunner for hvorfor det er forskjeller mellom hebraiske og

4,10:	----- ¹⁰⁰		Gr.	ὑψιστος
6,37:	Hebr. עליון	(MS A) ¹⁰¹	Gr.	κύριος
7,9:	-----		Gr.	ὑψιστος
7,15:	-----		Gr.	ὑψιστος
9,15:	Hebr. בינותם? ¹⁰²	(MS A)	Gr.	ὑψιστος
12,2:	Hebr. יהוה	(MS A)	Gr.	ὁ ὑψιστος
12,6:	Hebr. אל	(MS A)	Gr.	ὁ ὑψιστος
17,26:	-----		Gr.	ὑψιστος
17,27:	-----		Gr.	ὑψιστος
19,17:	-----		Gr.	ὑψιστος
23,18:	-----		Gr.	ὁ ὑψιστος
23,23:	-----		Gr.	ὑψιστος
24,2:	-----		Gr.	ὑψιστος
24,3:	-----		Gr.	ὑψιστος
24,23:	-----		Gr.	θεός ὑψιστος
28,7:	-----		Gr.	ὑψιστος
29,11:	-----		Gr.	ὑψιστος
33,15:	Hebr. אל	(MS E)	Gr.	ὑψιστος
34,6:	-----		Gr.	ὑψιστος
34,19:	-----		Gr.	ὁ ὑψιστος
35,5:	-----		Gr.	ὑψιστος
35,12:	Hebr. אל	(MS B)	Gr. (35,9) ¹⁰³	ὑψιστος
35,21:	Hebr. אל	(MS B)	Gr. (35,18)	ὁ ὑψιστος
37,15:	Hebr. אל	(MS B)	Gr.	ὑψιστος
38,2:	Hebr. אל	(MS B)	Gr.	ὑψιστος

greske tekster i bruken av gudsnavn. Hans statistikk kan dog på grunn av dens alder tenkes å ikke være helt oppdatert, jfr. de eldre utgaver av den greske og de hebraiske utgaver han synes å bygge på, se s. 153, (*) i fotnoteteksten.

¹⁰⁰ Viser at den hebraiske teksten er gått tapt.

¹⁰¹ Alle henvisninger er til P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, 1997.

¹⁰² Se R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira," 2002, s. 185: "[...] the hebrew of MS A has a...possibly corrupt reading."

¹⁰³ Versinndelingen i den hebraiske og den greske teksten stemmer ikke alle steder overens. Henvisningene i parentes viser hvilket vers i den greske teksten som tilsvarende det i den hebraiske, hvor disse ikke stemmer overens.

39,1:	-----		Gr.	ὑψιστος
39,5:	-----		Gr.	ὑψιστος
41,4:	Hebr. עליון	(MS B og M)	Gr.	ὑψιστος
41,8:	Hebr. עליון	(MS B og M)	Gr.	θεός ὑψιστος
42,2:	Hebr. עליון	(MS B og M)	Gr.	ὑψιστος
42,18:	Hebr. עליון	(MS M)	Gr.	ὁ ὑψιστος
43,2:	Hebr. a) עליון ¹⁰⁴	(MS M)	Gr.	ὑψιστος
	b) יהוה	(MS B)		
43,12:	Hebr. אל	(MS B og M)	Gr.	ὑψιστος
44,2:	Hebr. עליון	(MS B og M)	Gr.	ὁ κύριος τὴν μεγαλωσύνην αὐτοῦ
44,20:	Hebr. עליון	(MS B)	Gr.	ὑψιστος
46,5a) ¹⁰⁵	Hebr. אל עליון	(MS B)	Gr.	ὁ ὑψιστος δυνάστης
46,5c):	Hebr. אל עליון	(MS B)	Gr.	μέγας κύριος
47,5:	Hebr. אל עליון	(MS B)	Gr.	κύριος ὁ ὑψιστος
47,8:	Hebr. אל עליון	(MS B)	Gr.	ἅγιος ὑψιστος
48,5:	Hebr. יהוה	(MS B)	Gr.	ὑψιστος
48,20:	Hebr. אל עליון	(MS B)	Gr.	ὁ κύριος ὁ ἐλεήμων
49,4:	Hebr. עליון	(MS B)	Gr.	ὁ ὑψιστος
50,7:	Hebr. המלך	(MS B)	Gr.	ὑψιστος
50,14:	Hebr. עליון	(MS B)	Gr.	ὑψιστος παντοκράτωρ
50,15:	-----		Gr.	ὑψιστος παμβασιλεύς
50,16:	Hebr. עליון	(MS B)	Gr.	ὑψιστος
50,17c):	Hebr. עליון	(MS B)	Gr.	κύριος ¹⁰⁶
50,17d):	Hebr. קדוש ישראל	(MS B)	Gr.	παντοκράτωρ θεός ὑψιστος
50,19:	Hebr. הארץ? ¹⁰⁷	(MS B)	Gr.	κύριος ὑψιστος
50,21:	Hebr. מפניו? ¹⁰⁸	(MS B)	Gr.	ὑψιστος

¹⁰⁴ Alternativene a) og b) viser at de to hebraiske tekstvitnene MS B og MS M ikke anvender samme gudsbetegnelse.

¹⁰⁵ Alternativene a) og c) viser her til første og tredje halvdel av det angjeldende vers.

¹⁰⁶ Oversettelsen synes i dette verset å være noe fri. Slik som gudsbetegnelse forekommer i hhv. den hebraiske og den greske tekst (det siktes til hvilken som kommer først og hvilken som kommer sist), så synes det riktig å sette de hhv. hebr. og gr. betegnelse overfor hverandre i statistikken slik som vist, se også O. Mulder, "Simon the High Priest and YHWH," 2002, s. 224. Dette er ikke det samme som å si at bruken av ὑψιστος i den greske teksten ikke er et resultat av bruken av עליון i den hebraiske.

¹⁰⁷ Se også M. Fang Che-yong, "Usus nominis divini in Sirach," 1964, side 161.

a) De hebraiske tekstenes bruk av gudsbetegnelser: en sammenligning med henblikk på å finne ut om עליון kunne brukes i stedet for יהוה.

En gjennomgang av den bevarte del av MS M viser at יהוה ikke brukes der. P. W. Skehan sier i samsvar med dette at den som er ansvarlig for tilblivelsen av Masadamanuskriptet er tilbakeholden med å bruke יהוה. I stedet for יהוה benyttes noen steder (se Sir 42,16 og 43,5) ארני. Ifølge P. W. Skehan representerer i disse tilfellene יהוה den opprinnelige lesemåte, se MS B på de tilsvarende steder. At dette er en lesemåte som etter hvert kunne brukes i stedet for יהוה viser seg vel også ved at man etter hvert leste ארני der hvor det stod יהוה, noe som igjen resulterte i at LXX oversatte Jahve-navnet med κύριος.¹⁰⁹ Det må således i utgangspunktet pekes på det opplagte, nemlig at hvis עליון kunne fungere som en erstatning for det unevnelige Jahve-navnet, var det allikevel ikke kun ved denne betegnelsen at det hellige navn kunne unngås.

Et sted som er av særlig interesse for denne drøftelsen er Sir 43,2 hvor det er en ikke ubetydningsfull forskjell mellom MS B og MS M. I dette verset har nemlig sistnevnte עליון (en lesemåte som støttes av LXX og den syriske tekst¹¹⁰) der hvor førstnevnte har יהוה, noe som i utgangspunktet tyder på at עליון i Masadamanuskriptet kunne anvendes i stedet for Jahve-navnet. Dette fordi det også i 43,2 fremstår som sannsynlig at יהוה representerer den opprinnelige lesemåten, slik at Sirak selv benyttet Jahve-navnet. Dette har særlig R. C. T. Hayward argumentert for, bl.a. med bakgrunn i at עליון i 43,2 i MS M benyttes i uttrykket מעשי עליון, mens עליון ellers ikke er en betegnelse som gjerne blir benyttet i forbindelse med skapelsen; noe som derfor kan vise at den som er ansvarlig for tilblivelsen av MS M har skiftet ut יהוה med עליון.¹¹¹ Utskiftningen kan tenkes å være et resultat av at utviklingen på en del steder/i en del miljøer gikk i retning av at Jahve-navnet etter hvert mer og mer ble sett på som unevnelig, slik at man derfor, slik som i Masadamanuskriptet, gikk helt bort fra å bruke

¹⁰⁸ Se P.W. Skehan/A. A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira*, 1987, s. 549. O. Mulder synes å mene at den delvis ødelagt tekst kan rekonstrueres og at gudsbetegnelsen i 50,21 er אל, se statistikken i O. Mulder, "Simon the High Priest and YHWH," 2002, s. 224.

¹⁰⁹ Se P. W. Skehan, "The Divine Name," 1980 s. 19-20, som sier: "Hesitancy to write the name Yhwh, or even Elohim, would seem to account for the use of ארני by the copyist of the Masada MS, and the solution he accepted foreshadows a wide range of developments in the centuries that followed, including Kyrios for Yhwh in LXX and elsewhere."

¹¹⁰ Se P. W. Skehan/A. A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira*, 1987, s. 488, fotnote 2b.

¹¹¹ Se R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira," 2002, s. 192, som mener at MS B mest sannsynlig har den originale lesemåten, selv om han også sier at det ikke kan fastslås med full sikkerhet, fordi den greske lesemåte støtter MS Ms lesemåte.

det. En ”motsatt” utvikling – som ville innebære at MS M representerte den opprinnelige lesemåte og MS B eventuelt ha erstattet עליון med יהוה, og som neppe ville være egnet til å styrke ”erstatningshypotesen” fremsatt av M. Hengel – synes videre mindre sannsynlig sett i lys av andre skrifter fra samme periode, hvor bl.a. עליון var tillatt brukt mens Jahve-navnet ble unngått. Det er f.eks. interessant at Jahve-navnet ikke finnes brukt i yahad-bestemmelsene i 1QS som stammer fra ca 100-80 f.Kr., mens עליון ble brukt som en akseptabel variant eller parallell til אל.¹¹² I 2. Esdras (= 4. Esra) er dessuten *Altissimus* den mest brukte betegnelsen på Gud.¹¹³

Men grunnlaget for en utvikling i hellenistisk tid hvor spesielt betegnelsen עליון kunne brukes som en erstattende betegnelse for יהוה, kan uansett ikke alene finnes i den forskjell som eksisterer i Sir 43,2. For selv om עליון har erstattet יהוה i 43,2, er det et faktum at dette er det eneste sted hvor man finner עליון brukt for יהוה i MS M, mens אדני, som nevnt, synes å ha den samme funksjon to steder. Dette viser vel om ikke annet at עליון i hvert fall ikke var den vanligste måten å referere til det hellige navn på i MS M; אדני synes forresten også å kunne fungere i stedet for אלהים som også noen steder ble unngått og som i 42,15 antas å være den opprinnelige lesemåte.¹¹⁴

At utskiftingen av Jahve-navnet med עליון i MS M overhodet var mulig skyldes at עליון allerede i de gammeltestamentlige før-hellenistiske hebraiske tekstene er sterkt forbundet med יהוה, slik som vist under 4.2.2.2 og 4.2.2.3.¹¹⁵ Den gammeltestamentlige bakgrunn for bruken av עליון kan man også se på steder hvor betegnelsen ikke er knyttet opp mot יהוה. Hva angår f.eks. MS M 42,18, hvor det der er snakk om at ”Den Høyeste kjenner” (ידע עליון) – og hvor, slik som i 43,2, עליון kun er brukt i MS M, og da i en del av verset som ikke finnes i de andre hebraiske tekstene, men hvis lesemåte imidlertid støttes av den greske teksten – er det således å anta at bruken sannsynligvis har sin bakgrunn i Num 24,16 (דעת עליון).¹¹⁶

¹¹² Se P. W. Skehan, ”The Divine Name,” 1980, s. 14-16 som også sier: ”For Yhwh when the name is called for by his text, he ordinarily substitutes four dots...A passage in 1QS itself suggests the reason for this usage...There is,...., at a minimum, a range of circumstances under which the divine name is not to be pronounced....” og R. C. T. Hayward, ”El Elyon and the Divine Names in Ben Sira,” 2002, s. 182.

¹¹³ Se G. Bertram, ”Ἄψιστος,” 1972, s. 618. Se om *Altissimus* i fotnote 211.

¹¹⁴ Se P. W. Skehan, ”The Divine Name,” 1980, s. 19.

¹¹⁵ Se også R. C. T. Hayward, ”El Elyon and the Divine Names in Ben Sira,” 2002, s. 182.

¹¹⁶ Se også R. C. T. Hayward, ”El Elyon and the Divine Names in Ben Sira,” 2002, s. 183-184.

På tross av at de gammeltestamentlige tekstene tillot at עליון noen få steder kunne erstatte Jahve-navnet i enkelte områder i senere tid, er det likevel et faktum at betegnelsen i store deler av Sirakboken ikke ble brukt på det tidspunkt da boken opprinnelig ble skrevet. Som det fremgår av statistikken brukes עליון i Sirakboken seksten ganger fra og med 41,4 og til og med 50,17.¹¹⁷ I kapitlene 1-40 derimot brukes betegnelsen kun i 6,37, og ikke etter 50,17. Ifølge J. Haspecker går det et skille i bruken av "der Begriff Gottesfurcht" (e.1. יראת יי) mellom kap. 40 og 41, slik at dette brukes i kap. 1-40 og i 50,29 – hvor עליון kun brukes i 6,37 i uttrykket עליון ביראת (som han synes å mene at er en senere korrektur¹¹⁸) – mens det ikke brukes i kap. 41-50, hvor alle תורת עליון-beleggene (og ett עליון מצוה-belegg i 44,20) finnes (se 41,4.8; 42,2; 49,4).¹¹⁹ Dette er et interessant fenomen og kan synes å tale for at עליון ikke kun er brukt som en ren erstatning for det uuttalelige Jahve-navnet i år 180 f.Kr., men som en alternativ måte å tiltale Jahve på i forbindelse med spesielle ord eller i spesielle kontekster, jfr. at også יהוה fortsatt brukes i Sirakboken (hele 59 ganger, se nedenfor). For så vidt gjelder uttrykket עליון תורת så sier R. C. T. Hayward om dette, idet han bygger på E. Puechs utgivelse av 4Q525 – en tekst som dateres til 160-140 f.Kr.:

[...] the phrase "Torah of the Most High"...is certainly found here (4Q525 2-3 col ii line 4), Puech's edition reading as follows:
אשרי אדם השיג vac יתהלך בתורת עליון ויכן חכמה לדרכיה לבו
translated as: "happy is the man who has attained wisdom ... he shall walk in the law of the Most High, and direct his heart to her paths."...[Puech] notes further occurrences

¹¹⁷ Man finner dessuten i den delen av boken hvor man finner de seksten tilfellene også יי brukt femten ganger – men selvsagt ikke i MS M som jo unngår denne betegnelsen.

¹¹⁸ Den greske teksten har κύριος som kunne tenkes å ha vært en oversettelse fra et opprinnelig יהוה. J. Haspecker har imidlertid argumentert for at det opprinnelig stod אלהים/אל og oversetter uttrykket med "Gottesfurcht", se J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 1967, s. 64 og jfr. fotnote 118. R. C. T. Hayward har argumentert for at det opprinnelig stod עליון i MS A 6,37 (se R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira", 2002, særlig s. 187-190), men det er problematisk å forklare hvorfor LXX da har oversatt med κύριος. En slik endring synes ikke å kunne forklares ut fra konteksten slik M. Fang Che-yong har argumentert for på andre steder (jfr. under punkt 4.2.3.1b)i) hvor det i et sitat dog fremgår at han er oppmerksom på forskjellen); heller ikke J. Haspecker ser noen god forklaring på hvorfor man i den greske tekst eventuelt skulle ha oversatt עליון med κύριος. R. C. T. Hayward synes ikke å ta opp dette problemet.

¹¹⁹ Se J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 1967, s. 48-50 (statistikk) og 61-63. Han sier bl.a.: "das 'aljwn bei H ist keineswegs so gesichert, dass man aus ihm für die G-Lesart "Gesetz" entscheiden müsste oder könnte. Es wird eine sekundäre Verschreibung oder Korrektur sein. Eine Neigung dazu zeigt sich bei H in den Randvarianten zu 40,1 und 43,5. Sie entspricht ganz der spätjüdischen Vorliebe für diesen Gottestitel, von der auch die Häufung des ὕψιστος bei G Zeugnis gibt.

Die Vermutung einer Korrektur wird durch die Feststellung verstärkt, dass, abgesehen von 6,37, 'aljwn bei H in Kap. 1-40 überhaupt nicht vorkommt, dagegen in Kap. 41-50 bei H recht häufig ist. Alle in H erhaltenen Belege für *twrt* 'aljwn stammen also auch aus Kp. 41-50...in denen andererseits der Begriff Gottesfurcht überhaupt nicht vorkommt."

of the phrase in Ben Sira, *Test. Levi* 13,1; and 11QPs^a XVIII.12 (...); but he does not offer suggestions why and how it should have arisen, even though he is clearly aware that it is not a Scriptural phrase. Significantly, Puech also notes that 4Q525 carefully avoids the use of the Tetragram, preferring אֵל and אֱלֹהִים (ה), in contrast with the books of Daniel and Ben Sira, which still use it. This is valuable information, for it strongly suggests that in Ben Sira's usage at least the phrase "law of the Most High" need not be explained as arising out of an early and incipient desire to avoid the Tetragram, but rather corresponds to a usage of the phrase in other nearly contemporary Sapiential works.¹²⁰

Bruken i Sir 41,4.8; 42,2; 49,4 synes således å være et resultat av at et bestemt uttrykk ble tatt i bruk av Sirak. Hva da med de andre stedene? En gjennomgang av alle de hebraiske tekstene slik de er trykt i P. C. Beentjes' utgave viser at det totale antallet forekomster av יהוה (som i tekstene er vist på ulike måter, bl.a. brukes יי) i Sirakboken synes å kunne settes til 59, når det tas hensyn til at de tilfellene som forekommer i mer enn ett tekstvitne kun må telles én gang. Interessant er det da at עליין i Sirakboken på tross av denne relativt hyppige bruk, aldri – slik som i de før-hellenistiske skrifter – finnes brukt som attributt til יהוה, men kun til אֵל. Ei heller er i den bevarte tekst, så vidt kan sees, עליין identifisert med יהוה gjennom parallellismer, noe som flere steder er tilfelle i de før-hellenistiske tekstene. Har da den tidligere identifisering med Jahve-navnet ledet til at עליין kunne overta for dette?

I Sirakboken finnes noen steder gjenfortellinger av gammeltestamentlige fortellinger. Kan da bruken av עליין i Sirakboken sammenlignet med bruken av samme betegnelse i de før-hellenistiske gammeltestamentlige fortellinger, si noe om hvorvidt עליין kunne fungere som en omskrivning for/måte å referere til det hellige navn på? I Sir 46,5 hvor Josva omtales i forbindelse med slaget mot de fem amoritterkongene (se Jos 10,1-15), sies det at Josva påkalte עליין אֵל som svarte med å la det hagle over fiendene (betegnelsen finnes i Sir 46,5 brukt to ganger). Dette er ikke helt i samsvar med teksten i Josvaboken, for riktignok påkalte Josva også der Gud, men da ba han om at solen skulle stå stille og han påkalte Gud ved navnet יהוה. Det interessante er at i hele Jos 10,1-15 er det kun Jahve-navnet som er brukt.¹²¹ Det kunne derfor i utgangspunktet tenkes at עליין אֵל i Siraks gjenfortelling fungerte i stedet

¹²⁰ Se R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira", 2002, s. 186.

¹²¹ Se M. Fang Che-yong, "Usus nominis divini in Sirach," 1964, s. 163.

for יהוה som brukes i Josva (selv om riktignok også יי finnes brukt én gang i Sir 46,10, og dermed i forbindelse med den samme fortelling). Men det er likevel å påpeke at אל עליון er en betegnelse som i Sirakboken gjerne brukes i forbindelse med påkallelse av Gud. Denne bruk finner sin bakgrunn i de gammeltestamentlige skriftene (se Sal 57,3: אקרא לאלהים עליון).¹²² Andre påkallelsessteder i Sirakboken hvor אל עליון finnes brukt er 47,5.8; 48,20. På alle disse stedene står עליון som attributt til אל, men ingen andre steder i Sirakboken. Når man tar hensyn til at verken David (1. Sam 17,45-47; 2. Sam 23,1ff) eller noen i fortellingen om Hiskia og Jesaja (2. Kong 19,15ff) i de gammeltestamentlige fortellingene som gjengjøringene bygger på, påkalte Gud kun ved Jahve-navnet, fremstår det som noe mindre sannsynlig at man ved gjengivelsen av Josva-fortellingen kun ser en ren erstatning av Jahve-navnet. Bruken av אל עליון i gjengivelsen av de gammeltestamentlige fortellingene i Sirakboken i 46,5(x2); 47,5.8 og 48,20 kan således i utgangspunktet tenkes å være preget av konteksten (d.e. påkallelse), og ble altså neppe ble brukt av Sirak som en ren erstatning for Jahve-navnet på disse stedene.¹²³

Selv om det etter dette ikke kan påvises at det er funnet sted en ren erstatning av Jahve-navnet ved gjengivelsen av de gammeltestamentlige tekstene, kunne det likevel tenkes å innvendes at når bruken av angjeldende betegnelse på denne måten er preget av konteksten – d.e. brukt i påkallelsessammenhenger – er det et resultat av at man akkurat i slike sammenhenger ønsket å unngå å legge Jahve-navnet i munnen på noen. En slik innvending kan synes styrket ved det at Jahve-navnet kun på ett sted direkte legges noen i munnen, nemlig i 50,20 hvor det dreier seg om øverstepresten Simons lysing av Herrens velsignelse over Israels menighet. At det var prestenes oppgave å velsigne Guds folk i hans navn var Sirak oppmerksom på – se Sir 45,15 om prestenes tjeneste pga. pakten med Aron (לשרת ולכהן לו ולברך את עמו בשמו) – og i 50,20 er Simon subjekt for denne velsigneshandling hvor יהוה nevnes to ganger i setningen וברכת יי בשפתיו בשם יי התפאר.¹²⁴

Mot en slik mulig (men dog noe spekulativ) innvending må det likevel sies at på de få stedene hvor Gud direkte påkalles i Sirakboken av gammeltestamentlige skikkelser – i veldig tilsvarende vendinger – kan forfatterens valg av gudsbetegnelse i utgangspunktet tenkes å ha

¹²² Se R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira", 2002, s. 183. עליון står her som attributt til אלהים som synes å ha erstattet Jahve-navnet i det elohistiske Psalteret.

¹²³ Se til noen av skrifthenvisningene M. Fang Che-yong, "Usus nominis divini in Sirach," 1964, s. 163.

¹²⁴ Se også O. Mulder, "Simon the High Priest and YHWH," 2002, s. 229 som sier at Simon her står som subjekt og bruker Jahve-navnet.

sin årsak et annet sted enn i Jahve-navnets unevnelighet, slik at det som rent innholdsmessig eller på andre måter forbindes med betegnelsen kan ha vært av betydning for valget av akkurat denne betegnelsen i de nevnte sammenhenger (se for mer om bruken av עליון = ὕψιστος i påkallelsessammenhenger under punkt 4.3.2.2).

I det store og det hele kan det etter dette oppsummerende sies at det synes som om bruken av עליון i den hebraiske Sirakboken for en stor del er preget av konteksten. Dette leder til frem til at man må konkludere med at bruken de fleste steder sannsynligvis ikke skyldes at betegnelsen er brukt som en ren erstatning eller omskrivning for det uuttalelige Jahve-navnet.¹²⁵

Ellers brukes som nevnt יהוה 59 ganger i Sirakboken, slik at Sirak rundt år 180 f. Kr. kunne anvende Jahve-navnet ved siden av, og faktisk brukte det oftere enn עליון. Tiden ned til Masdadamanuskriptet er videre ikke veldig lang (det stammer fra det første årh. f.Kr.),¹²⁶ slik at utskiftingen av Jahve-navnet med עליון i f.eks. MS M 43,2 kan tyde på at det med stor sannsynlighet i løpet av denne korte tid, i noen miljøer/områder, fant sted en utvikling hvor man forsøkte å skifte ut det unevnelige Jahve-navnet – der hvor dette i utgangspunktet var brukt – med andre betegnelser (jfr. MS M), selv om det ikke nødvendigvis var kommet til en generell trend. I den forbindelse kunne man – med bakgrunn i de gammeltestamentlige skrifter – bl.a. bruke עליון som en av flere måter å referere til det hellige navn på. Bruken på en del av, og kanskje alle de steder hvor עליון opprinnelig ble brukt, kan derimot, som nevnt, forklares ut fra konteksten – og da slik at det ikke synes å være noe grunnlag for å konkludere med at Jahve-navnets unevnelighet er den direkte årsak til bruken av betegnelsen i Sirakboken; sannsynligvis er det heller ikke sikkert grunnlag for dette i de nevnte påkallelsessammenhenger.

b) Den greske tekstens bruk av ὕψιστος: en sammenligning med de hebraiske tekstene med henblikk på å finne ut i hvilken grad bruken av ὕψιστος i LXX er en videreføring av עליון/oversettelse av יהוה i de tilsvarende hebraiske tekstene.

¹²⁵ For så vidt gjelder bruken i 50,14.16.17 så vises det også til punktene 4.3.2.2 og 4.4.2 nedenfor. Se også R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira," 2002, s. 180-196 for en mer fullstendig drøftelse av bruken av עליון i forbindelse med gammeltestamentlige før-hellenistiske forestillinger.

¹²⁶ Se P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, 1997, s. 6.

ὑψιστος er den vanlige oversettelse av עליין i Sirakboken, slik som det fremgår av statistikken ovenfor under dette punktet, og finner sin forklaring i at man også i de tidligere oversettelser, som Sirak viser til i prologen, hadde brukt ὑψιστος, jfr. statistikkene under punkt 4.2.2. Det finnes noen steder hvor andre greske betegnelser er brukt som oversettelse av עליין (de omtales her som ”gruppe 1,” se for en forklaring på valg av gudsbetegnelser avsnittet like nedenfor). Det som imidlertid er av større interesse her er de steder hvor ὑψιστος er brukt som oversettelse der hvor den hebraiske teksten ikke har עליין (”gruppe 2”). Gruppe 2 drøftes like etter en – også med tanke på senere drøftelser, jfr. punkt 4.3.2.2 – nødvendig og oppklarende drøftelse av gruppe 1 i det påfølgende avsnitt.

i) *Gruppe 1*: De fleste steder hvor man ikke benytter ὑψιστος i oversettelsen er det mulig å finne en forklaring på valg av de alternative betegnelsene. F.eks. M. Fang Che-yong – som riktignok, som nevnt i fotnote 99, synes å bygge på eldre utgaver av de hebraiske tekstene, tilsynelatende før bl.a. MS M var utgitt – sier således, med utgangspunkt i en statistisk gjennomgang av gudsbetegnelser i hhv. den hebraiske og greske Sirakboken,¹²⁷ for det første: ”*Sat magna fidelitas in versione עליין, nempe in 15 locis, ubi vox עליין occurrit* [עליין 6,36; עליין חלק 44,2; עליין אל: 46,5c; 48,20; 46,5a; 47,5.8; עליין בתורת עליין vel similia 41,4.8; 42,2; 44,20; 49,4; 50,14.16.17c], praeter 4 versiculos sub nota 1 [se første klamme i dette sitat] in primis locis citatos alii 11 loci vocabulum correspondens voci hýpsistos habent.” Han argumenterer deretter – idet han sammenligner med de gammeltestamentlige tekstene hvorfra fortellingene i Sirakboken er hentet – for at det er en tendens til at konteksten kan ha en innvirkning på oversettelsen av bl.a. עליין אל i LXX, fordi betegnelsen i konteksten har en eller annen bestemt funksjon. Som eksempler nevner han de ovenfor under punkt 4.2.3.1a) nevnte påkallelsesstedene (46,5c; 48,20).¹²⁸ J. Haspecker støtter seg til dette og peker på teologiske årsaker (48.20) og stilistiske variasjoner (46,5c).¹²⁹ Hva angår 44,2 så synes חלק å

¹²⁷ Se M. Fang Che-yong, ”Usus nominis divini in Sirach,” 1964, s. 159-162. Hele artikkelen er en undersøkelse av forskjellene mellom bruken av gudsbetegnelser i hhv. den hebraiske og den greske teksten.

¹²⁸ Se for en drøftelse av dette M. Fang Che-Yong, ”Usus nominis divini in Sirach,” 1964, s. 163 og oppsummering s. 168, som bl.a. sier: ”*Tendentia colorandi nomina אל et עליין in G Sir secundum circumstantias contextus. Sic in 46,5a עליין אל = hýpsistos dynástes; in 5c עליין אל = mégas kýrios et in 6 אל = dynástes quia de bello Josue contra reges amorrhaeos (Jos 10,1-15) agitur, quamvis in ipso libro Jos. solum יהיה in TM et kýrios in LXX nominetur...Denique in obsidione Jerusalem tempore Ezechiae a rege Assur Sennacherib (3 [= 4] Rg 19,15-19): et clamaverunt (plur. pro sing.) ad עליין אל; eadem appellatio Dei hac occasione singulariter vertitur in G: kýrion tôn eleémona.*”

¹²⁹ Se J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 1967, s. 61, særlig fotnote 32, og dessuten R. C. T. Hayward, ”El Elyon and the Divine Names in Ben Sira”, 2002, s. 180-196 (særlig s. 183 hvor han peker på innflytelse fra Sal 18,14 = 2. Sam 22,14) som begge støtter seg til M Fang Che-yong. Se også under punkt 4.3.2.2 hvor 46,5

være oversatt med verbet κτίζω i aor. ind. akt., 3. sg., og det er vel sannsynlig at tendensen til å unngå å knytte ὕψιστος direkte opp mot verb for å skape – se ovenfor under punkt 4.2.3.1a) – er forklaringen på at κύριος her er valgt som oversettelse av עליון. Som nevnt under punkt a) mener J. Haspecker at bruken av עליון i 6,37 skyldes en senere korrektur og kan vel forklare hvorfor den greske teksten ikke har ὕψιστος (se også fotnotene 118 og 119).

ii) *Gruppe 2*: ὕψιστος brukes også på femten steder – av de i alt 45 stedene hvor betegnelsen forekommer – i den greske oversettelsen hvor עליון ikke er brukt i den hebraiske teksten, og det neste spørsmål synes å måtte bli: i hvilken grad ble ὕψιστος anvendt som oversettelse av יהוה? Som statistikken ovenfor under dette punkt viser, brukes denne betegnelsen som en oversettelse av יהוה tre ganger (12,2; 43,2; 48,5) hvis man følger MS Bs lese måte, som antas å være den opprinnelige, se ovenfor under punkt a); altså på en femtedel av de stedene hvor ὕψιστος ikke er en oversettelse av עליון. Med tanke på at det totale antall tilfeller av יהוה er 59, synes det da ikke riktig å si at oversetteren relativt ofte oversatte Jahve-navnet med ὕψιστος. Som det dessuten vil ha fremgått av drøftelsen under punkt 4.2.2, ble יהוה aldri oversatt med ὕψιστος i de før-hellenistiske skriftene. Spørsmålet må derfor bli: hvorfor ble יהוה akkurat på de tre nevnte stedene i Sirakboken oversatt med ὕψιστος? Var det en spesiell grunn til dette? Kunne kanskje ὕψιστος – som i det minste siden oversettelsen av Pentateuken var blitt brukt som oversettelse av עליון også i sammenhenger hvor denne betegnelse var sterkt knyttet til Jahve-navnet – nå forholdsvis sent i hellenistisk ved oversettelsen av Sirakboken, brukes for å vise til det hellige navn i noen bestemte kontekster? Eller finnes andre forklaringer?

Slik har R. C. T. Hayward i sin drøftelse av de guddommelige navn i Sirakboken forsøkt å sannsynliggjøre at ὕψιστος i LXX ikke kun brukes som en erstatning for יהוה der hvor יהוה brukes i de tilsvarende hebraiske tekstene, men at det er et slags ”system” i bruken av denne gudsbetegnelsen; dvs. at bruken finner sted i bestemte kontekster eller i forbindelse med bestemte uttrykk som finner sin bakgrunn i de hebraiske kildene som oversetteren hadde tilgjengelige. F.eks. kan nevnes at νόμος ὑψίστου som brukes 7 ganger i den greske bok (se

behandles i et forsøk på å gi en forklaring på for hvorfor Sirak griper tilbake til den gammeltestamentlige betegnelse κύριος, i stedet for å bruke ὕψιστος.

9,15; 19,17; 41,8; 42,2; 44,20; 49,4) er en videreføring עליון תורת som brukes 3 ganger i den hebraiske (se 41,8; 42,2; 49,4).¹³⁰

Det synes interessant å begynne med å undersøke om bruken av ὑψιστος i 43,2 kan være preget av konteksten. Det er som sagt slik at den greske (og den syriske) tradisjon har en lese måte som er i samsvar med MS M. Den greske teksten har ἔργον ὑψίστου ("works of the Most High"¹³¹). Dette må i utgangspunktet sies å være noe underlig, da det fremstår som ikke usannsynlig at MS B, som leser יי, har den opprinnelige lese måten. Kan det tenkes at det ut fra konteksten er mulig å si noe om hvorfor ὑψιστος er brukt som oversettelse av Jahve-navnet?

Etter en gjennomgang av den greske teksten synes det som om ἔργον også finnes direkte knyttet til betegnelsen κύριος på tilsvarende måte gjennom genitivforbindelser (i uttrykket τὰ ἔργα κυρίου) 4 steder (Sir 11,4; 39,16.33; 42,15), og brukes vel ellers i forbindelse med Guds skapelse 15 ganger.¹³² På de sammenlignbare stedene i de hebraiske manuskriptene finner man følgende lese måter: MS A 11,4: מַעֲשֵׂי יי; MS B 39,16: אֱל [...]; MS B 39,33: מַעֲשֵׂה אֱל;¹³³ MS B og MS M 42,15: מַעֲשֵׂי אֱל. Man ser således at τὰ ἔργα κυρίου i MS A 11,4 er brukt som oversettelse av et uttrykk tilsvarende det som man finner i MS B 43,2, hvor den greske teksten altså har ἔργον ὑψίστου. Men dessuten er uttrykket brukt i den greske teksten der hvor den hebraiske teksten har מַעֲשֵׂי אֱל (eventuelt מַעֲשֵׂה) (39,16.33; 42,15), et uttrykk som også τὰ ἔργα τοῦ ὑψίστου synes å være oversatt fra i 33,15. Det vanligste uttrykket er således i de hebraiske tekstene מַעֲשֵׂי אֱל (4 tilfeller) som i den greske teksten 3 ganger er oversatt med τὰ ἔργα κυρίου. Ellers brukes altså i disse uttrykkene også ὑψιστος 1 gang for אֱל og dessuten 1 gang

¹³⁰ Se R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira", 2002, s. 182: "It is clear, then that solid Scriptural grounds could be adduced in antiquity for representing the Hebrew Bible's two most common designations for God, YHWH and אֱלֹהִים, with the term Most High...The term Most High, it would seem, was there [i.e. the Hebrew MSS of Ben Sira] most associated with the Tetragram...It might be suggested, then, that the verses in the Greek tradition having ὑψιστος where the corresponding places in Hebrew MSS read the Tetragram (e.g., MS A 12,2; MS B 43,2; 48,5) are using the term *simply* as a substitute for that Tetragram. Yet such a suggestion would be too hasty, since there is evidence that the Greek tradition has exercised careful discretion in its use of Most High. In this, I would submit, it often takes its cue from the Hebrew sources available to it.

¹³¹ Oversettelsen er hentet fra R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira", 2002, s. 192.

¹³² I disse andre tilfellene (11,4; 16,22.26.27; 17,8.10; 18,4; 38,8; 39,14; 42,15.16.22; 43,25.28.32) synes som regel κύριος, ut fra sammenhengen, å være ment som subjekt, gjerne i uttrykket τὰ ἔργα αὐτοῦ som må tolkes som en subjektsgenitiv.

¹³³ P. W. Skehan/A. A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira*, 1987, foreslår på side 458 å lese med י i stedet for ה.

for יהוה, mens יהוה i MS A 11,4 oversettes med κύριος, som er den vanlige oversettelsen av יהוה.

Det er vel etter dette forholdsvis vanskelig å finne et system i hvilke gudsbetegnelser oversetteren har valgt for hvilke ved oversettelsen. Men det må i hvert fall kunne fastslås at ὕψιστος ikke bare er valgt som oversettelse av יהוה i forbindelse med de nevnte uttrykk som dreier seg om Guds skapelse. Dette viser seg ved at den greske teksten i 33,15 har τὰ ἔργα τοῦ ὑψίστου der hvor den hebraiske teksten (MS M) har אֱל [...]. Det er således ikke bare i 43,2 at oversetteren har valgt ὕψιστος – selv om den hebraiske teksten ikke har עליון – der hvor det dreier seg om Guds virke, dvs. hans skapende aktivitet.

Videre ser man ut fra gjennomgangen av uttrykkene ovenfor at ”Den Høyeste” ikke er en gudsbetegnelse som i Sirakboken i særlig grad forbindes direkte med ord som gir uttrykk for at Gud har skapt verden – i de hebraiske skriftene kun i den sannsynligvis endrede teksten i MS M 43,2, og i den greske teksten kun i 33,15 og 43,2. Det er sannsynlig at ”Den Høyeste” er knyttet opp mot skapelsen, for å sikre at han hadde den rollen som man ut fra Gen 14,19 ville forvente, jfr. under punkt 4.3.2.2 hvor dette drøftes nærmere og hvor det også henvises til R. C. T. Hayward som er av denne oppfatning.

Dersom det ovenfor nevnte er korrekt, fremstår det som mindre sannsynlig at ὕψιστος i 43,2 kun er brukt som en måte å henvise til Jahve-navnet på. Det er konteksten – d.e. skapelsen – som er årsaken til valg av gudsbetegnelse i 43,2, så vel som i 39,33 hvor ὕψιστος er brukt som oversettelse av אֱל.

Hva angår 12,2 og 48,5 så synes det vel i utgangspunktet vanskelig, dersom man ser på disse to stedene isolert, å med absolutt sikkerhet utelukke at ὕψιστος er tatt i bruk kun som en slags erstatning for Jahve-navnet. Men med bakgrunn i det som allerede er sagt om kontekstens betydning for bruken av ὕψιστος i 43,2, og i R. C. T. Haywards undersøkelse hvor han har vist at ”there is evidence that the Greek tradition has exercised careful discretion in its use of Most High” (jfr. fotnote 130), er det sannsynlig at heller ikke bruken på disse to stedene skyldes en ren erstatning av Jahve-navnet.

c) Konklusjon på drøftelsene under punktene a) og b).

Det synes etter denne drøftelse riktig å konkludere med at den opprinnelige bruk av עליון i den hebraiske tekst i det store og det hele er preget av konteksten. Det er en tendens til at forfatteren, hvor en gudsbetegnelse legges i munnen på noen i påkallelersammenhenger, velger עליון אל. I tempelet legges imidlertid Jahve-navnet i øversteprestens munn. Men dette gir likevel ikke noe sikkert grunnlag for å slutte at עליון brukes som en erstatning/omskrivning for Jahve-navnet. På et noe senere tidspunkt kunne derimot noen steder bl.a. עליון brukes i stedet for Jahve-navnet som ble unngått, jfr. Masadamanuskriptet, men på grunnlag av det foreliggende skriftmateriale kan det ikke konkluderes med at dette var veldig vanlig, og at andre gudsbetegnelser i større grad kan ha hatt denne funksjon. Det må hva angår den greske betegnelsen ὕψιστος konkluderes med at også bruken av denne er preget av konteksten, og at tekstene ikke gir grunnlag for å konkludere med, at den er brukt som en ren erstatning for Jahve-navnet på de relativt få stedene hvor den er brukt som oversettelse av dette.

4.2.3.2 Bruken av עליון = ὕψιστος i en del andre skrifter fra hellenistisk tid.

Kan det tenkes at bruken i de andre bøkene fra hellenistisk tid har andre årsaker enn bruken i Sirakboken? Den bok som det her kan synes hensiktsmessig å undersøke noe nærmere, er Danielboken. De andre bøkene vil bli forsøkt drøftet i forholdsvis korte trekk.

a) Bruken av עליון = ὕψιστος i de deler av Danielboken som stammer fra hellenistisk tid.

Danielboken er, som tidligere nevnt, forfattet delvis i før-hellenistisk og delvis i hellenistisk tid, delvis på hebraisk og delvis på arameisk. Denne bokens siste deler (kap. 7-12) ble sannsynligvis skrevet omkring 165 f. Kr. og ble ikke så lenge etter oversatt til gresk.¹³⁴

Forekomstene av hhv. den arameiske og den greske betegnelsen kan vises slik som i denne statistikken:

¹³⁴ Se J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977, s. 8. M. Hengel, "Die Septuaginta," 1994 s. 248 sier: "Das Danielbuch einschliesslich der verschiedenen „apokryphen“ Danielfragmente aus 4 Q lassen vermuten, dass die kanonisch gewordene Fassung auf dem Höhepunkt der Verfolgung durch Antiochus IV. Epiphanes 165 v. Chr. verfasst wurde,...Die Übersetzung erfolgte ca. ein bis zwei Generationen später." R. G. Kratz, *Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen*, 1991, s. 72 sier at den makkabeiske tekst "der auf Antiochus IV. zielt," i dens avsluttede form "unbestritten aus der 2. Hälfte des 2. Jh.s. v.Chr. (nach 168-163) stammt." Men Danielboken må ha foreligget i en avsluttet utgave før oversettelsen til gresk, sannsynligvis før 145 f. Kr, se G. Dorival/M. Harl/O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, 1994, s. 97 med henvisning til P. Grelot for en datering av oversettelsen til litt før 145 f. Kr.: "Un peu avant – 145 selon P. Grelot: le point de vue de la LXX est en effet clairement proégyptien, ce qui n'est plus possible après 145, qui voit la première persécution contre les Juifs."

<u>Den masoretiske tekst (MT):</u>	<u>LXX:</u> ¹³⁵
7,18 Aram. עליונין	7,18 Gr. ὑψιστος
7,22 Aram. עליונין	7,22 Gr. ὁ ὑψιστος
7,25 Aram. עליא	7,25 Gr. ὁ ὑψιστος
7,25 Aram. עליונין	7,25 Gr. ὁ ὑψιστος
7,27 Aram. עליונין	7,27 Gr. ὑψιστος

Som statistikken viser forekommer kun den arameiske flertallsform עליונין og den arameiske betegnelse עליא – som tilsvarer עליון – og alle i kap.7. Det er i kap. 7 rimelig klar overensstemmelse mellom hhv. den arameiske og den greske teksten hva angår bruken av de relevante og i statistikken oppførte gudsbetegnelse.

יהוה finnes nesten ikke brukt i Dan 7-12; kun på syv steder og alle i kap. 9 som er skrevet på hebraisk (se Dan 9,2.8.10.13.14(x2).20).¹³⁶ Fire ganger er יהוה brukt i lag med אלהים (9,10.13.14.20). I LXX 9,2 finnes ingen oversettelse for יהוה. I 9,8 er יהוה oversatt med δεσπότης.¹³⁷ De andre stedene har den greske teksten κύριος (ὁ) θεός enten den hebraiske teksten bare har יהוה (9,14) eller den har אלהים יהוה. Således ble ὑψιστος aldri brukt som oversettelse av יהוה i Danielboken rundt år 145 f. Kr. – noe som leder til at en drøftelse av hvorvidt Jahve-navnet skulle ha blitt erstattet av denne greske betegnelse selvsagt ikke er nødvendig – og יהוה ble aldri identifisert med עליונין/עליא i den hebraiske/aramaiske teksten. Men kan עליונין/עליא ha erstattet Jahve-navnet pga. tidligere identifisering mellom de to betegnelse?

Hva angår עליונין-beleggene finnes alle disse i uttrykket קדישי עליונין ("Den Høyestes hellige"); et uttrykk som, som nevnt under punkt 2.1.2, også finnes brukt en gang i entall på hebraisk i Damaskusdokumentet (CD) 20,8 (קדישי עליון),¹³⁸ noe som viser at det ikke bare er

¹³⁵ Beleggene i Dan 2,18f (MT) og kap. 4-5 (MT) dateres til persisk tid, og det vises til statistikken under punktene 4.2.2.3 og 4.2.2.6 hvor også de tilsvarende greske versene er oppført.

¹³⁶ Det er sannsynlig at kap. 9 ikke er skrevet av samme forfatter(e) som resten av Dan 7-12, se J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977, s. 185-187.

¹³⁷ δεσπότης er forholdsvis sterkt knyttet til κύριος og kan brukes som oversettelse for יהוה og ארני, se K. H. Rengstorff, "δεσπότης," 1964, s. 46 og W. Foerster, "κύριος," 1965, s. 1045-1046.

¹³⁸ Se J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977, s. 125 og H. J. Zobel, "עליון," 2001, s. 138, som mener at עליון קדישי i CD 20,8 brukes om "the members of the community, who are to curse the evildoer." Se også F. G. Martínez/E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition I*, 1997, s. 578, hvor denne tekst finnes gjengitt og kalles CD-B, Col. xx 8.

Daniel som har benyttet uttrykket. Fordi CD 20,8 sannsynligvis må dateres samtidig med eller senere enn Dan 7, er det vel neppe mulig å påvise at forfatteren/forfatterne av Daniel 7 har overtatt uttrykket derfra.¹³⁹ Det kunne motsatt tenkes at bruken i CD 20,8 er et resultat av bruken i Daniel 7, men det er heller ikke usannsynlig at uttrykket var kjent og brukt i visse jødiske kretser. At bruken både i Dan 7 og CD 20,8 kan være et resultat av sistnevnte alternativ fremstår ikke som usannsynlig når det pekes på og drøftes med utgangspunkt i at קרישי עליונין i Dan 7,25 er brukt i samme setning som עליא. For den arameiske betegnelsen עליא som i betydning tilsvarer עליונין – og som i de før-hellenistiske deler av Danielboken er den vanlig brukte av de to – brukes i samme setning som denne flertallsform. Dette sett i sammenheng med at עליא (som kan tenkes å være en videreføring av den eldre bruk i Dan 1-6, jfr. nedenfor) synes å være valgt der hvor ”Den Høyeste” ikke gjennom en status constructus-forbindelse er knyttet direkte opp mot ”de hellige” (jfr. også bruken i Dan 1-6), mens עליונין kun brukes i denne forbindelse, leder frem til at man må kunne konkludere med at det ikke er usannsynlig at קרישי עליונין i Dan 7 reflekterer en bruk av et uttrykk som også utenfor Danielboken var i bruk blant jøder på tidspunktet da denne ble forfattet, slik som f.eks. er tilfellet i CD 20,8. Det pekes i denne sammenheng på at עליונין er den arameiske flertallsformen av עליון som finnes brukt i CD 20,8, mens עליא er den bestemte form – med den arameiske bestemte artikkel א – av den arameiske betegnelsen עלי.¹⁴⁰ Dersom det ovenfor nevnte er riktig, er det nødvendig å konkludere med at bruken av עליונין i Daniel 7 ikke er en direkte konsekvens av Jahve-navnets ujevnelighet.

Men hva da med עליא i 7,25 som er den ekte arameiske betegnelsen for ”Den Høyeste,”¹⁴¹ og som også finnes brukt i de før-hellenistiske delene til Danielboken, jfr. punkt 4.2.2.6. Kan denne betegnelsen ha blitt brukt som en omskriving for Jahve-navnet i Danielboken? Drøftelsen vanskeligjøres ved det at det ikke, så vidt vites, foreligger noen tekstvitner eller utenombibelske tekster som kunne være egnet til sammenligning med tekstene i Danielboken (MT).

¹³⁹ Damaskusdokumentet kan sannsynligvis dateres til 2. eller 1. årh. f. Kr., se E. Würthwein, *Text*, 1995 s. 35, som kaller det ”the Zadokite Document.”

¹⁴⁰ עלי er den antatte form og עליונין kan tenkes å være en etterlikning av det hebraiske אלהים, se L. Koehler/W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1958, s. 1108. Se også L. F. Hartmann/A. A. DiLella, *Daniel*, 1978, s. 207, som er av samme oppfatning: ”[...]’elyôñn,...., has been influenced by both Hebrew ‘elyôn, “the Most High,” and by Hebrew ‘elôhîm, “God”;...”

¹⁴¹ Se L. F. Hartmann/A. A. DiLella, *Daniel*, 1978, s. 207: ”[...] the genuine Aramaic word for “the Most High” is ‘illâyâ...”

Helt klart er det at יהוה ikke finnes brukt ett eneste sted utenfor kap. 9, noe som viser at dette navnet unngås av forfatteren, jfr. ovenfor, selv om han likevel kunne anvende tekster som han ikke selv forfattet, men som inneholdt Jahve-navnet, jfr. fotnote 136. Spørsmålet er bare om betegnelsen ”Den Høyeste” har erstattet Jahve-navnet der hvor den er brukt. Dette kan vel neppe med utgangspunkt i tekstene direkte påvises, og betegnelsen brukes dessuten kun ett sted i Dan 7-12, nemlig i 7,25. Det må dog sies at det vel neppe er usannsynlig at det dreier seg om en videreføring av bruken i Dan 1-6, jfr. at kap. 7 kan tenkes å ha den funksjon at det binder sammen de to halvdelene av boken, d.e. hhv. kap. 1-6 og 8-12.¹⁴² Dette synes å bli enda tydeligere ved at den tilsvarende hebraiske betegnelsen (עליון) ikke finnes brukt i de hebraiske tekstene (kap. 8-12) i den yngre del av Danielboken, som må dateres til samme tid som kap. 7.¹⁴³

b) Bruken av עליון = ὕψιστος i noen av de øvrige bøker fra hellenistisk tid; det vil her si de apokryfiske bøker (Sirakboken unntatt).

Forekomstene av עליון = ὕψιστος er i de apokryfiske skrifter utenom Sirakboken relativt spredte, men betegnelsen brukes dog i flere av bøkene. Statistikken nedenfor viser forekomstene.¹⁴⁴

Ester 8,12	Gr. ὁ ὕψιστος μέγιστος ζῶν θεός
Judit 13,18	Gr. ὁ θεός ὁ ὕψιστος
Tobit 1,4	Gr. ὁ ὕψιστος
Tobit 1,13	Gr. ὁ ὕψιστος
Tobit 4,11	Gr. ὁ ὕψιστος
2. Makk 3,31	Gr. ὁ ὕψιστος
3. Makk 6,2	Gr. βασιλεύς μεγαλοκράτωρ ὕψιστος παντοκράτωρ θεός
3. Makk 7,9	Gr. ὁ πάσης δεσπόζων δυνάμεως θεός ὕψιστος
Odene 2,8 ¹⁴⁵	Gr. ὁ ὕψιστος

¹⁴² Se J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977, s. 18.

¹⁴³ Se T. Stordalen, ”Apokalyptikk og GTs apokalypse,” 1999, s. 172.

¹⁴⁴ Noen av tekstene kan ha et hebraisk/aramaisk *Vorlage* (se f.eks. hva gjelder Judit, C. A. Moore, *Judith*, 185, s. 66-67), men de undersøkelser som er gjort gir ikke med unntak for noen steder i 1. Esdras, grunnlag for å oppstille noen hebraiske/aramaiske gudsbetegnelser på de tilsvarende steder som der hvor de greske finnes.

Odene 9,76 ¹⁴⁶	Gr. ὑψιστος		
Odene 12,7 ¹⁴⁷	Gr. κύριος ὑψιστος		
Visd 5,15	Gr. ὑψιστος		
Visd 6,3	Gr. ὑψιστος		
1. Esdr. 2,2	Gr. ὁ κύριος τοῦ Ἰσραηλ κύριος ὁ ὑψιστος	Hebr. (Esra 1,2)	יהוה אלהי השמים
1. Esdr. 6,30	Gr. ὁ θεός ὁ ὑψιστος	Aram. (Esra 6,10)	אלה שמיא
1. Esdr. 8,19	Gr. ὁ θεός ὁ ὑψιστος	Aram. (Esra 7,21)	אלה שמיא
1. Esdr. 8,21	Gr. ὁ θεός ὁ ὑψιστος	Aram. (Esra 7,23)	אלה שמיא
1. Esdr. 9,46	Gr. ὁ κύριος θεός ὑψιστος θεός σαβαώθ παντοκράτωρ		

Det er vanskelig å undersøke hvorvidt ὑψιστος kan tenkes å fungere som en erstatning eller omskrivning for Jahve-navnet på alle disse stedene. Noen steder er det dog mulig å sannsynliggjøre at dette ikke er tilfellet. F.eks. skyldes sannsynligvis bruken i Judith 13,18 at teksten har klare likhetstrekk med Gen 14,18f.¹⁴⁸ I 1. Esdras er ὑψιστος brukt som oversettelse av "Himmelens Gud" som finnes brukt i Esraboken (MT),¹⁴⁹ noe som viser at de to betegnelsene ble forstått som ekvivalente, jfr. punkt 4.2.2.3. Forklaringen på denne oversettelse må ses i sammenheng med den som tidligere er gitt for Danielboken 2,18f og problemet vil også bli drøftet under punkt 4.3 og under punkt 4.4. Det er altså ingen grunn til å konkludere med at ὑψιστος ble brukt som en ren erstatning for Jahve-navnet på de nevnte stedene, siden tekstene ikke gir grunnlag for dette og det finnes andre forklaringer på bruken.

¹⁴⁵ Odene ble i den greske kirke føyd til Salmene i LXX relativt sent, men ikke senere enn det 5. årh. e. Kr., og ble benyttet i gudstjenesten, slik som Salmene. Da de er tatt med i A. Rahlfs' LXX-utgave, føres de likevel for fullstendighetens skyld opp i statistikken her. Odene er i stor grad hentet fra de historiske og profetiske bøker, men mindre avvik fra disse tekstene kan forekomme. Ode 2,8 tilsvare teksten i Deut 32,8, se A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, 1979, s. 78-80.

¹⁴⁶ Ode 9,76 tilsvare Luk 1,76, se A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, 1979, s. 78-80.

¹⁴⁷ Ode 12 er gitt betegnelsen Or. Magn. av A. Rahlfs. Odene 10-14 er et tillegg til de offisielle ni første odene i den greske kirken, se A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, 1979 s. 78-80.

¹⁴⁸ Se C. A. Moore, *Judith*, 1985, s. 233 som sier: "more blessed are you....blessed is also the Lord...who guided you. A comparison of this and the LXX of Gen 14,18-19 shows that Uziah's blessing was modeled closely after Melchizedek's blessing of Abram." Judit er sannsynligvis opprinnelig skrevet av en palestinsk jøde på hebraisk litt før eller etter 104/103 f. Kr., se C. A. Moore, *Judith*, 1985, s. 66-71.

¹⁴⁹ Se for sidestillingen H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 63 (fotnotene 15 og 16), dessuten S. A. Cook, "I Esdras," s. 1-58, som redegjør for dette.

4.3) עליון = ὕψιστος som uttrykk for Guds transcendens i hellenistisk tid.

T. Knöppler, F. W. Schmidt og L. F. Hartmann/S. D. Sperling ser den økte bruk av עליון = ὕψιστος som et resultat av at det var en betegnelse spesielt egnet til å uttrykke Guds transcendens, jfr. under punkt 4.1. Dersom det da, som også nevnt under punkt 4.1, må antas at en gudsbetegnelse ofte utsier noe om den Gud som den betegner, må en undersøkelse av selve gudsforståelsen i hellenistisk tid foretas, med henblikk på finne ut i hvilken grad עליון = ὕψιστος på den tid var spesielt egnet til å beskrive den jødiske Gud, fordi den jødiske gudsforståelse i dette tidsrom eventuelt var preget av et syn på Gud som spesielt transcendent. Det synes nødvendig å undersøke bruken av עליון = ὕψιστος som en mulig passende betegnelse på den jødiske Gud i hellenistisk tid, sett i sammenheng med bruken av עליון = ὕψιστος i før-hellenistisk tid (dvs. i etter-eksilsk tid/persisk tid) da עליון-betegnelsen først ble tatt i bruk. En undersøkelse av gudsforståelsen i persisk tid vil derfor først være nødvendig som et sammenligningsgrunnlag.

4.3.1) ”Den Høyeste” mellom eksil og hellenisme.

Fra møtet med den syrisk-kanaaneiske religion hadde jødene fra 5. til 3. årh. f.Kr. gjennom påvirkning tilegnet seg betegnelsen ”(Jahve), Himmelens Gud” (hebr. יהוה אלהי השמים) (Esra 1.2; 2. Krøn 36,23; Neh 1,5;) eller aram. אלה שמיא (Esra 7,12.21.23; Dan 2,18f.37.44)) – en betegnelse som var forståelig i Israels omverden og pekte på Guds tilholdssted i himmelen og dermed på hans opphøyede stilling; det var sannsynligvis ikke lenger fare for synkretisme med Ba'al Šāmēm i det 5. årh. f.Kr.¹⁵⁰ Da עליון vokste frem samtidig med denne som en ekvivalent betegnelse,¹⁵¹ som fra starten ble brukt innad blant jøder, men etter hvert overtok mer og mer for ”Himmelens Gud”, jfr. under punktene 2.1.2 og 4.2.2.3, må det spørres om denne overtakelsesprosess kanskje har pågått inn i hellenistisk tid, og således kan ha vært blant de medvirkende årsaker til at ὕψιστος – en betegnelse med betydningsmessig likhet med עליון – ble brukt noe hyppigere i hellenistisk tid ved oversettelsen av de før-hellenistiske gammeltestamentlige hebraiske tekstene og i senere forfattede verker enn עליון i før-hellenistisk tid. Og videre må det pekes på at bruken av עליון ved siden av ”Himmelens Gud” tiltok i en periode hvor den offisielle jødedom var i ferd med å bli fullt ut monoteistisk,

¹⁵⁰ Se O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, 1998, s. 139.

¹⁵¹ Se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 67.

og et kjennetegn ved monoteismen er en forståelse av Gud som opphøyet og transcendent.¹⁵² Både betegnelsen ”Himmelens Gud” og ”Den Høyeste Gud” synes å reflektere denne opphøyede posisjon og Guds utilnærmelighet i himmelen; de to betegnelse er som sagt ekvivalente. Den førstnevnte brukes sjeldnere og den sistnevnte oftere frem mot hellenistisk tid. Kan עֲלִיּוֹן-betegnelsens fortrenging av ”Himmelens Gud,” kombinert med en tro på én transcendent Gud som kanskje kan ha utviklet seg videre inn i hellenistisk tid, ha vært medvirkende til at betegnelsen da brukes så ofte?

Disse spørsmål leder til at det må undersøkes hvilken funksjon עֲלִיּוֹן kan ha hatt i den offisielle monoteistiske jødedom i persisk tid. At betegnelsen må ha hatt en eller annen spesiell funksjon i dette tidsrom viser seg vel ved det at alle עֲלִיּוֹן-belegg med ett mulig unntak (Sal 82,6) synes å stamme fra etter-eksilsk tid. En undersøkelse av hvilken funksjon עֲלִיּוֹן hadde i dette tidsrom, kan bidra til å gi en forståelse av med hvilke forutsetninger jødedommen gikk den hellenistiske tid i møte.

Selv om den offisielle jødedom i persisk tid nok var en monoteistisk religion – noe man bl.a. kan finne klare antydninger til i enkelte utsagn hos Deuterocesaja (se f.eks. Jes 43,10-12; 44,6-8; 45,5-7), som stammer fra slutten av eksilet og derfor er eldre enn עֲלִיּוֹן-beleggene – er det sannsynlig at disse tankene ikke nødvendigvis hadde fått særlig fotfeste blant alminnelige jøder. Det kan sågar tenkes at jøder fortsatt i etter-eksilsk tid dyrket andre guder.¹⁵³ Når Deuterocesaja således benekter andre guders eksistens og anser dem for å være ingenting, så kan dette derfor også tenkes å være et tegn på at tilbedelsen av andre guder kan ha vært et problem og en mulig trussel mot den fremvoksende offisielle monoteisme; derav behovet for å benekte deres eksistens. At folkene rundt Israel tilba andre guder er i hvert fall utvilsomt, og dersom andre guder også ble tilbedt blant jøder i persisk tid, er det nærliggende å tenke at עֲלִיּוֹן kan ha blitt brukt til å heve Jahve over alle de guder som virket truende på den offisielle monoteisme f.eks. ved å ta i bruk mytisk materiale¹⁵⁴ – i hvilket man finner en tredjedel av

¹⁵² ”Im Monotheismus wird der eine Gott fern, abstrakt, unanschaulich und unnahbar. Der eine Gott ist überall und für alles zuständig,” se H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 206.

¹⁵³ Se M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, 2001, s. 154.

¹⁵⁴ Se også H. Niehr, *Der höchste Gott*, 1990, s. 205-206, selv om han synes å mene at den polyteistiske religion ikke lenger i etter-eksilsk utgjorde noen trussel mot den offisielle monoteisme, noe som fremstår som tvilsomt med bakgrunn i det som ovenfor, jfr. fotnote 126, er sagt om at det fortsatt fantes tilbedelse av andre guder. H. Niehr har utarbeidet en ”literaturgeschichtliches Modell...welches der Komplexität der israelitischen Religionsgeschichte in exilisch-nachexilischer Zeit Rechnung trägt. Diese Komplexität ist durch zwei zu berücksichtigende Polaritäten charakterisiert: 1) Das aufkommen des Monotheismus seit dem Exil durch

alle עליון-belegg, se under punkt 2.1.2. Betegnelsen har en spesiell sammenlignende funksjon, jfr. H. Niehr.¹⁵⁵ O. Kaiser sier også: "Es liegt im Wesen Gottes als des Höchsten, dass die anderen Götter neben ihm verblassen. Neben ihm gibt es im Himmel und auf Erden niemanden, der sich seinem Willen widersetzen kann."¹⁵⁶ At flertallet av de etter-eksilske forekomster er i Salmene, viser vel at betegnelsen må ha vært av betydning i den offisielle kult også etter at den offisielle jødedom ble monoteistisk. At det ikke lenger var fare for forveksling med Ba'al Šāmēm betyr ikke at det ikke utenfor denne kult fantes tilbedelse av andre guder.

Alt dette kan synes å være stridende mot den monoteistiske religion, som ikke taler om den høyeste Gud, men om den eneste Gud. Men det er å peke på at עליון kan forstås som en slags tilnærming til en monoteistisk gudsforståelse, på den måte at det er en betegnelse som var egnet til å opphøye Gud til en helt enestående posisjon, som gjorde ham så unik at de andre guder var for ingenting å regne (se f.eks. Sal 97,9),¹⁵⁷ jfr. for så vidt til sammenligning den ikke-jødiske bruk av ὕψιστος i hellenistisk tid.

I tillegg til at det i denne forbindelse må vises til det som er sagt ovenfor under punkt 2.1.2 om עליון som en betegnelse som benyttes til å uttrykke Jahves herredømme og til å sammenligne ham med og heve ham over andre guder, må også diverse annet som assosieres med עליון i den masoretiske tekst her nevnes. For det første er i persisk tid אל עליון identifisert med יהוה i Gen 14,22, som dermed også forstås som skapergud. Videre er han som skaper av himmel og jord også herre og "Den høyeste" over hele jorden, se Sal 83,19 og 97,9, og derfor

Deuterocesaja und das Deuteronomium. 2) Die Randrolle des Monotheismus als theologischem Gedanken in der nachexilischen Literatur.

Damit ist eine gewisse Widersprüchlichkeit in der nachexilischen Theologie angezeigt, da einerseits der Monotheismusgedanke vorausgesetzt wird und andererseits so gesprochen wird, als gäbe es ihn nicht. Die hiermit geschilderte Widersprüchlichkeit der exilisch-nachexilischen Theologie hat ihren Grund in den Schwierigkeiten eines monotheistischen Gottesbildes einerseits und in der Komplexität theologischer Aussagen andererseits. Hinsichtlich der literarischen Möglichkeiten der Rede vom höchsten Gott sind zwei Aspekte zu unterscheiden 1) Es gibt Gottesaussagen, die nur unter Zuhilfenahme mythischen Materials möglich sind. Dies zeigt sich beim Aufkommen des Monotheismusgedankens, da dieser sich literarisch nicht ohne Rückgriff auf mythische und polytheistische Sprechformen artikulieren kann. 2) Es gibt Gottesaussagen, die sich mythische und polytheistische Sprechformen bewusst zu Nutzen machen, da sie im Polytheismus keine Gefahr mehr sehen und insofern das literarische Potential eines polytheistischen Referenzsystems in ihren Dienst stellen."

¹⁵⁵ Se under punkt 2.1.2 hvor det i sitat fra H. Niehr er sagt at עליון fungerer som en sammenlignende betegnelse.

¹⁵⁶ Se O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, 1998, s. 140, sml. sitat fra H. Niehr under punkt 2.1.2.

¹⁵⁷ Se også K. Koch, *Daniel*, 2005, s. 301: "Das Prädikat verneint auch in den Psalmen nicht das Dasein anderer Götter, weist aber Jahwä eine sie weit überragende Macht zu; es wird so zu einem wichtigen Baustein für den sich ausbildenden alttestamentlichen Monotheismus," O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, 1998, s. 141 som, med henvisning til Sal 97, sier at de andre gudene sammenlignet med "Den Høyeste" er for ingenting å regne og L. Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, 1907, s. 30.

kan han dele ut land til nasjonene, se Deut 32,8. Han garanterer at kongehuset og Guds by vedblir å eksistere (Sal 21,8; 46,5; 87,5), og han gir beskyttelse til den rettferdige (Sal 57,3; 91,1.9). De rettferdige strever med hans tilsynelatende svakhet (Sal 73,11; 77,11). Hans bosted er ”over skyenes topper,” se Jes 14,14, og fra himmelen kommer hans røst, se Sal 18,14 (= 2. Sam 22,14). Fra hans munn utgår både gode og onde ting, se Klag 3,38. Da de gode ting kommer fra ham og da han er herre over verden er det rett å prise og takke ham (Sal 7,18; 9,3; 50,14; 92,2). Opprør mot hans majestet fordømmes på det sterkeste, se Sal 78,17.56 og 107,11.¹⁵⁸

Det fantes altså i persisk tid en betegnelse for en høyeste Gud som særlig ble brukt om den eneste Gud der hvor hans herredømme, opphøyethet, transcendens og uforlignelighet ble uttrykt – selv om denne Gud samtidig ikke forstås som helt atskilt fra verden, jfr. Sal 18,14 (= 2. Sam 22,14) – og jødene møtte den hellenistiske tid med denne betegnelsen. Er da årsaken til den økte bruk av עֲלִיִּין = ὑψίστος i hellenistisk tid en videreføring og etter hvert videreutvikling av den i persisk tid oppståtte monoteisme med dens transcendente Gud som er bosatt i himmelen?

4.3.2) ”Den Høyeste” i hellenistisk tid.

I hvilken grad kan økningen i bruken av עֲלִיִּין = ὑψίστος i hellenistisk tid reflektere troen på den ene transcendente Gud. Det er allerede forsøkt argumentert for at betegnelsen kunne brukes for å uttrykke den monoteistiske tro i persisk tid. Den monoteistiske religion er som sagt preget av troen på én, abstrakt og transcendent Gud, og spørsmålet her er: ble den jødiske ”Høyeste Gud” etter hvert forstått som mer og mer atskilt fra verden; dvs. bosatt i sin himmel, og således mer og mer fjern for de menneskene som tilba ham? Utelukker dette en tro på at han i gitte situasjoner kunne være tilstedeværende blant menneskene også utenfor tempelet; eller forstod man ham slik at han direkte kunne gripe inn i menneskers liv? Det må i denne sammenheng, og dermed allerede i utgangspunktet, pekes på et viktig skille som ligger inne i disse spørsmål. For Guds vesens tilholdssted er noe annet enn Guds egenskaper og hans virke i verden.¹⁵⁹ Således må vel Guds vesen forstås som forskjellig fra og atskilt fra den av ham selv skapte verden – han kan i stedet knyttes opp mot himmelen – selv om han også til tider

¹⁵⁸ Sml. G. Wehmeier, ”עֲלִיִּין,” 1997, s. 893, hvorfra det meste i dette avsnittet er hentet.

¹⁵⁹ Se for så vidt til sammenligning inndelingen i artikkelen til T. Knöppler, ”Die Gottesvorstellung des 3. Makkabäerbuches,” 2002, s. 211-218.

kan gripe inn på ulike måter, også ved direkte svar på de bønner som rettes til ham. Det som da er interessant å undersøke, er i hvilke sammenhenger betegnelsen ”Den Høyeste” blir brukt. Er betegnelsen særlig brukt i de sammenhenger hvor Guds transcendent uttrykkes, eller brukes den også i de sammenhenger hvor Gud selv griper inn og handler? Det vil vel i hovedsak være Guds vesen og virke som er av interesse. Hans egenskaper er det ikke i samme grad sannsynlig at vil være av betydning for drøftelsen, jfr. at det her dreier seg om hhv. hans atskilthet fra og tilstedeværelse i verden. Det vil enkelte steder i drøftelsen være av betydning å holde fast ved skillet mellom tekstene som er blitt til i Judea og tekstene som er blitt til i diasporaen. Likeledes vil det i utgangspunktet kunne tenkes å være av betydning om tekstene er på gresk eller hebraisk/aramaisk på grunn av ulike forestillinger knyttet til hhv. greske og hebraiske ord, jfr. det som er sagt under punkt 3. Det vil her ikke være mulig å drøfte alle de steder hvor עליון = ὕψιστος forkommer. Det vil være de steder som synes mest aktuelle som må drøftes.

4.3.2.1) Den Høyeste Gud som transcendent. Hans vesens atskilthet fra verden.

Som vist under punkt 2.1.2 så ble ὕψιστος brukt som oversettelse av אלה שמיא i Dan 2,18f, av אל ממעל i Job 31,28 (midten av 2. årh. f. Kr.¹⁶⁰) og av מרום og רום i Jes 57,15 (midten av 2. årh. f. Kr.¹⁶¹). Under punkt 4.3.1, jfr. punkt 2.1.2 er det vist at עליון er ekvivalent med אלה שמיא. At ὕψιστος er ekvivalent med עליון er vist under punkt 4.2. Identifiseringen av ὕψιστος med אלה שמיא ved oversettelsen av Daniel (før 145 f. Kr.) – jfr. også oversettelsen i 1. Esdras 2,2; 6,30; 8,19.21 – fremstår således som et sannsynlig resultat av at man allerede ved oversettelsen av Pentateuken i 3. årh. f. Kr. oversatte עליון med ὕψιστος, og i persisk tid hadde identifisert עליון med אלה שמיא, samtidig som at ideen om at ”Den Høyeste” også var ”Himmelens Gud” levde videre inn i hellenistisk tid. Således er den opprinnelig ikke-jødiske betegnelsen ὕψιστος i oversettelsene forbundet med noen av de tilsvarende forestillinger som עליון i persisk tid. At man i tillegg også brukte ὕψιστος som oversettelse av אל ממעל, רום og מרום, viser vel en slags tilsvarende forståelse av betegnelsen.

At ὕψιστος således bl.a. kan forstås som et uttrykk for Guds opphøyede tilværelse i himmelen, og atskilthet fra verden – og altså for Guds transcendent – er ikke en urimelig antakelse. Dette

¹⁶⁰ Se G. Dorival/M. Harl/O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, 1994, s. 97 for datering av oversettelsen. Den greske Jobboken er oversatt ganske fritt fra den hebraiske teksten, se M. Hengel, ”Die Septuaginta,” 1994, s. 246.

¹⁶¹ Se M. Hengel, ”Die Septuaginta,” 1994, s. 245-246 og G. Dorival/M. Harl/O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, 1994, s. 97 for datering av oversettelsen.

utelukker ikke at betegnelsen kan ha hatt andre funksjoner, men spørsmålet her er altså om betegnelsen i hellenistisk tid ble brukt hyppigere nettopp fordi den var så velegnet til å uttrykke en tro på en i himmelen – og dermed utenfor verden – bosatt transcendent Gud.

Det må her pekes på at $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ = ὑψίστος, tilsynelatende i strid med en forståelse av ”Den Høyeste” som transcendent og dermed atskilt fra verden, brukes i forbindelse med antropomorfismer og antropopatismer (se f.eks. Sir 12,6; 23,18; 24,3; 39,5; 43,12; Visd 5,15). Men ikke bare denne betegnelse brukes i forbindelse med slike antropomorfismer, for det er unektelig slik at Gud også ellers i hellenistisk tid i de apokryfiske og pseudepigrafiske skrifter beskrives ved hjelp av antropomorfismer og antropopatismer (se f.eks. hvor det i de greske tekster tales om hans hånd i 3. Makk 5,13, om hans øyne i Sir 11,12; 15,19, om hans stemme i 46,17, om hans vrede i Sir 5,6, om hans barmhjertighet i Sir 5,6), men i følge f.eks. L. Couard er disse for forfatterne av de ulike tekstene kun å anse som ”Notbehelfe” som de ikke kunne unnvære, ”wenn sie ihre Gedanken sich selbst und ihren Lesern klar und verständlich machen wollen.”¹⁶² Også T. Knöppler sier i forbindelse med sin gjennomgang av den hellenistiske gudsforståelsen slik den er fremstilt i 3. Makk:¹⁶³ ”Trotzt...Anthropomorphismen und -pathismen tritt im 3. Makkabäerbuch wie auch in den übrigen Literatur unserer Zeit [d.e. hellenistisk-romersk tid] die transzendente Gottesvorstellung deutlich hervor.”¹⁶⁴ Selv om man altså flere steder ser at $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ = ὑψίστος er beskrevet ved hjelp av antropomorfismer, er dette ikke noe som er til hinder for å se denne gudsbetegnelse som særlig passende der hvor Guds transcendens skal uttrykkes. Man benyttet de uttrykksmåter man hadde tilgjengelige. Det er vel en rimelig antakelse at språkbruken i hellenistisk tid på ulike måter er en videreføring av den gammetestamentlige. Det er f.eks. ikke usannsynlig at man i Sir 24,3 ser en bruk av uttrykket $\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\mu\alpha$ = ἐκ στόματος ὑψίστου i Klag 3,38, jfr. at ὑψίστος også i Sir 24,3 knyttes opp mot στόμα i uttrykket ἀπὸ στόματος ὑψίστου. Se også det som er sagt om Sir 42,18 under punkt 4.2.3.1a).

¹⁶² Se L. Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, 1907, s. 21-23, hvor det også er en omfattende liste over eksempler på antropomorfismer og antropopatismer. Han sier dog: ”Gott erscheint nicht mehr als Kriegsheld (Ex. 15,3; Jes. 42,13), als Keltertreter (Jes. 63,2f), als brüllender Löwe (Hos. 11,10); er mustert nicht mehr sein Kriegsbeer (Jes. 13,4), pflanzt nicht mehr ein Panier auf (Jes. 5,26), zieht sein Schwert nicht mehr aus der Scheide (Hes. 21,8), wetzt es nicht mehr (Ps. 7,13), spannt nicht mehr seinen Bogen (Ps. 7,13) und schreit nicht mehr laut (Am. 1,2),...”

¹⁶³ H. Anderson regner med at 3. Makk. ble til på gresk i Alexandria og at den kan dateres til tidlig i det første årh. f.Kr., se H. Anderson, ”3 Maccabees,” 1985, s. 512.

¹⁶⁴ Se T. Knöppler, ”Die Gottesvorstellung des 3. Makkabäerbuches,” 2002, s. 211-212.

Dersom dette siste ikke medfører at Gud kan forstås som immanent, kan han da på andre måter forstås slik? Det vil nedenfor under punkt 4.3.2.2 drøftes hvorvidt Guds immanens viser seg ved hans virke i verden. Spørsmålet er derfor i hvilken grad Gud i hellenistisk tid ble forstått slik at han kunne gripe direkte inn, f.eks. slik at man lot ham svare på eventuelle bønner rettet til ham.

4.3.2.2) Den Høyeste Gud som immanent. Hans forhold til den menneskelige verden.

Så sent som i 2. Esdras, hvor *Altissimus* er den hyppigst brukte gudsbetegnelsen, ser man at Gud stedvis forveksles med engelen Uriel som ble utsendt for å svare på bønnene (se 2. Esdras 4,1-5,13; 7,1-9,25), noe som bl.a. sammenholdt med at Gud noen steder med sin røst (se f.eks. 1. Enok 81,1; Sir 45,5; Jub 1,5-18) eller gjennom direkte oppfyllelse (se f.eks. Sir 46,5; 46,16-18; 47,5-7) svarer uten noen mellommann/engel, av N. B. Johnson tolkes slik at Gud fortsatt i hellenistisk tid ble forstått som immanent; altså ikke helt atskilt fra den av ham selv skapte verden.¹⁶⁵

Men gjelder dette for ”Den Høyeste”? På det ene av de nevnte steder – d.e. Sir 46,5c (HT i MS B) – er det **אל עליין** som svarer (verbet som brukes for ”å svare” er qal imperf. cons., 3. sg. av **ענה**) direkte på Josvas bønn ved å sende en type steiner; sannsynligvis hagl, jfr. den greske tekst. Således ble heller ikke ”Den Høyeste” i hellenistisk tid i Jerusalem forstått som helt atskilt fra verden, men man kunne la ham svare direkte på menneskenes bønner; i det minste gjennom naturen. Man lar dog ikke ”Den Høyeste” i noen av de tekstene som er undersøkt svare direkte med sin røst, slik som i før-hellenistisk tid, jfr. Sal 18,14 (= 2. Sam 22,14).

I den greske teksten er, som nevnt, **אל עליין** oversatt med **μέγας κύριος**, noe som av M. Fang Che-yong skyldes konteksten og av J. Haspecker som støtter seg til M. Fang Che-yong ses på som et stilistisk virkemiddel. Man kan dog spørre om det kan finnes en annen forklaring, knyttet til de med betegnelsen **אל עליין** = **θεός ὑψιστος** innholdsmessig forbundne forestillinger, som kan ha bidratt til at oversetteren i Alexandria i år 117/116 f. Kr. valgte å

¹⁶⁵ Se N. B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Study of the Jewish Concept of God*, 1948, særlig s. 62-63 og s. 69, hvorfra også skrifthenvisningene er hentet. Se også W. G. Kümmel, ”Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums,” 1965, s. 110-112, som peker på Guds immanens viser seg på forskjellige måter i ulike tekster, samtidig som han også mener at bruken av andre gudsbetegnelser enn Jahve-navnet – så som ”Himmelen” og ”Navnet” o.l. – ikke resulterte i et syn på en Gud som var atskilt fra verden.

oversette עליון med κύριος. Var det f.eks. et forsøk på å unngå å la ”Den Høyeste,” relativt sent i hellenistisk tid, gripe inn i menneskenes verden gjennom naturfenomener, siden teksten ble oversatt i et miljø hvor det ikke er usannsynlig at en del hellenistisk-filosofisk tenkning kan ha innvirket på den jødiske gudsforståelse? Støtte for et slikt syn kan ikke finnes andre steder i Sirakboken, da dette er det eneste sted – så vidt er funnet – hvor den hebraiske tekst direkte lar ”Den Høyeste” gripe inn i den skapte verden ved hjelp av naturfenomener, som et bønnesvar. I den 2-300 år yngre 2. Esdrasboken 9,44-45, ser man dog at ”Den Høyeste” (*Altissimus*) i den latinske teksten unngås i forbindelse med direkte inngripen. Det bes der til ”Den Høyeste,” men i forbindelse med selve handlingen, så er det ”Gud” (*Deus*) som brukes som gudsbetegnelse. Et forholdsvis viktig argument mot denne oppfatning kunne nok tenkes å finnes i Sir 48,5 hvor יהוה faktisk er oversatt med ὑψιστος, slik at Elia vekket opp en død ”ved Den Høyestes ord” (ἐν λόγῳ ὑψίστου). Det er dog å bemerke at her fungerer Elia som en mellommann, noe som vel må medføre at ”Den Høyestes” transcendens i noen grad beskyttes. Derimot er det rimelig klart at (ὁ) ὑψιστος står som subjekt for handlingen i 34,6 (LXX) og 35,18 (LXX; den hebraiske teksten har her אֱלֹהִים (MS B 35,12)). I 35,18 uttrykkes handlingen ved verbet ἐπισκέπτομαι (”å besøke”, ”bry seg om” i formen aor. konj. med., 3. sg.). I 34,6 dreier det seg om drømmer o.l. sendt ἐν ἐπισκοπῇ (”med besøk”) fra ”Den Høyeste.” Således er altså (ὁ) ὑψιστος brukt et par steder hvor Gud direkte knyttes opp mot menneskenes verden. Dette er dog ikke den vanlige oppfatning, så vidt kan ses, verken i den greske eller hebraiske Sirakboken, eller i noen av de øvrige skrifter fra hellenistisk tid.

Gudsbetegnelsen עליון = ὑψιστος synes for en stor del å være unngått ved Guds inngripende handlinger i menneskenes verden, noe som igjen kan synes å indikere at den er en gudsbetegnelse som man kunne anvende når man påkalte Gud og søkte hjelp fra ham (jfr. om påkallelse under punkt 4.2.3.1a), men slik at gudsbetegnelsen i stor grad ble unngått der hvor Gud selv grep direkte inn.

Det kan synes som om עליון = ὑψιστος er en betegnelse som særlig kunne anvendes i forbindelse med Guds tilstedeværelse i tempelet i Sir 50, hvor det finnes en opphopning av betegnelsen (se også Tobit 1,4); det dreier seg der om øverstepresten og hans virke i tempelet. Dette leder til at עליון = ὑψιστος også kunne anvendes der hvor Guds immanens ble uttrykt. Samtidig fastholdes vel hans transcendens i Sir 50, særlig gjennom de øvrige betegnelser som brukes sammen med עליון = ὑψιστος; ὑψιστος finnes i den greske tekst brukt flere ganger enn

עליון i den hebraiske, jfr. statistikken under punkt 4.2.3.1. O. Mulder sier om bruken av gudsbetegnelser i kap. 50 i den greske Sirakboken: "The characterisation of the names of God ὑψίστου παντοκράτορος (14b) and ὑψίστω παμβασιλεῖ (15d) evolves into a more transcendental definition, such as παντοκράτορι θεῶ ὑψίστω (17d) and κυρίου ὑψίστου (19a)."¹⁶⁶ Dette må forstås slik at det er ὑψιστος brukt sammen med de andre gudsbetegnelser som uttrykker denne transcendens.

Gud kan etter dette synes å være noe atskilt fra verden når han omtales som עליון = ὑψιστος. Det er i denne forbindelse på sitt sted å gripe til noe som allerede ble nevnt under punkt 4.2.3.1, nemlig det faktum at Gud i Sirakboken sjelden omtales som Den Høyeste i forbindelse med skapelsen. Som R. C. T. Hayward sier: "Creation is evidently not the foremost idea that comes into the minds of Ben Sira and his tradents when they speak of God Most High," og et annet sted på samme side: "[...], neither Hebrew nor Greek witnesses of Ben Sira's work represent Most High as the subject of verbs of creation, forming, making, or fashioning."¹⁶⁷ Never do these texts speak directly of עליון or ὑψιστος as "creator" or "maker". Nonetheless, Ben Sira does discuss creation and God's activity within it at some length; but his mode of associating creation to the Most High is tangential, not suggested by the Hebrew Bible. He prefers, it would seem, to speak of "the works of the Most High" if, indeed, he speaks at all of the Most High in the setting of creation."¹⁶⁸

Dette kan også indikere at Gud som Den Høyeste holdes litt på avstand fra verden. Når akkurat "Den Høyeste" en sjelden gang er knyttet til et ord som viser at han er den som er ansvarlig for tings eksistens, noe som altså er tilfellet to steder i den greske teksten (og ett sted i MS M), jfr. under punkt 4.2.3.1, kan det ikke være en ren tilfeldighet at nettopp denne betegnelsen er valgt. Det er sannsynlig at man derfor også må gi R. C. T. Hayward rett når han sier: "The possibility has to be faced that Ben Sira himself wrote a phrase like "the works of the Lord," and that his grandson (or the transmitters of the Greek translations) introduced "the works of the Most High" into the book precisely to ensure that there were indeed verses

¹⁶⁶ Se O. Mulder, "Simon the High Priest and YHWH," 2002, s. 225.

¹⁶⁷ Det sted hvor ὑψιστος synes å være nærmest til å bli knyttet til et verb for skapelse er i Sir 7,15 hvor man finner ordet κτίζω i pass. part. i setningsleddet καὶ γεωργίαν ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένην ("også landbruket ble skapt av Den Høyeste" (min oversettelse)).

¹⁶⁸ Se R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira," 2002, s. 192.

directly linking the Most High to the creative activity which, they would have believed, Scripture predicated of him at Gen 14:19,”¹⁶⁹ jfr. under punkt 4.2.3.1.

Et spørsmål som her synes å reise seg er i hvilken grad man kan se bruken av ὑψιστος i forbindelse med skapelsen som et resultat av at oversettelsen fant sted i Alexandria, som nok i større grad var preget av hellenistisk kultur enn Jerusalem. Sirak selv brukte ikke עליון i disse sammenhenger. At man kun på noen få steder brukte ὑψιστος i den greske tekst i nevnte forbindelse kan tenkes å være et forsøk på å knytte ham opp mot skapelsen pga. det som er nevnt rett ovenfor, samtidig som Den Høyestes transcendens likevel er forsøkt opprettholdt. Det er vel ikke usannsynlig at denne balansegang kan ha vært nødvendig i diasporaen, hvor tradisjonell jødisk religion og hellenistisk kultur/religion levde side ved side.

4.3.2.3) Oppsummering av punkt 4.3 og noen avsluttende bemerkninger: Den Høyeste Gud er mer transcendent enn immanent.

Det kan etter drøftelsene under punkt 4.3.2.1 og 4.3.2.2 synes som om עליון = ὑψιστος gjerne ble brukt der hvor den ene Guds transcendens skulle uttrykkes, slik som L. F. Hartmann/S. D. Sperling sier: ”in Israel it referred to the transcendent nature of the one true God.”¹⁷⁰ Dette viser seg gjennom oversettelsene og dermed videreføringen av den gammeltestamentlige forståelse av betegnelsen. Guds transcendens kommer også i hellenistisk tid til uttrykk i den tilsvarende betegnelse ”Himmelens Gud,” men det viser seg at denne betegnelsen ved oversettelsen til gresk kunne erstattes med ó θεός (eller ó κύριος) ó ὑψιστος (se særlig Dan 2,18f og 1. Esdras 2,2; 6,30; 8,19.21 hvor שמיה אלה er oversatt med κύριος ó ὑψιστος, se punkt 4.3.1, jfr. punkt 4.3.2.2); en utvikling som hadde startet i persisk tid. At det oftest er Guds transcendens som uttrykkes der hvor עליון = ὑψιστος brukes, viser seg også ved at denne betegnelse ikke i særlig grad brukes hvor det dreier seg om Guds direkte inngripen i verden. Skapelsen av denne verden knyttes heller ikke ofte opp mot ”Den Høyeste.”

Man kan således gi f.eks. T. Knöppler (som i forbindelse med gjennomgangen av gudsforestillingen i 3. Makk sier at denne boken ”eine für ihre Zeit gültige Darlegung über die Erhabenheit Gottes...geben will...”) rett når han sier om Guds transcendens og immanens i hellenistisk-romersk tid mer generelt: ”Der Transzendenz Gottes kommt offenbar grösseres

¹⁶⁹ Se R. C. T. Hayward, ”El Elyon and the Divine Names in Ben Sira,” 2002, s. 192.

¹⁷⁰ Se L. F. Hartmann/S. D. Sperling, ”God, names of,” 2007, s. 673.

Gewicht als seiner Immanenz...,”¹⁷¹ og om bruken av ὑψιστος i denne forbindelse spesielt: ”Der transzendente Charakter der Gottesvorstellung im 3. Makkabäerbuch äussert sich besonders, wenn Gott [z.B.] als der höchste Gott (7,9: θεός ὑψιστος;...; 6,2: ὑψιστος παντοκράτωρ θεός),...bezeichnet wird.”¹⁷²

En lignende oppfatning har F. W. Schmidt om bruken av ὑψιστος i flere hellenistiske skrifter, for han sier: ”But in the late postexilic period it enjoyed new popularity, lending itself easily to an emphasis upon the transcendence of God in, for example, Daniel, 1 Esdras, the Wisdom of Sirach, *Enoch*, *Jubilees*, and *4 Ezra*.”¹⁷³

Alle de bøkene som her er listet opp er, med unntak av 2. Esdras (= 4. Esra), fra hellenistisk tid,¹⁷⁴ og alle med unntak av Sirakboken kan defineres som apokalyptiske.¹⁷⁵ Det er interessant at Gud særlig i apokalyptikken i hellenistisk tid blir beskrevet som en slik fjern og transcendent Gud hvis tilholdssted er i himmelen og som kommuniserer med menneskene gjennom budbærere (selv om han riktignok også handler i historien), se f.eks. Dan 7 og 1. Enok 14; 60; 71, hvor seeren blir brakt fremfor ”Den Høyeste.”¹⁷⁶ I 2. Esdras er som sagt *Altissimus* ikke bare brukt ofte, men det er den hyppigst brukte betegnelse.

4.4) ὑψιστος (= עֲלִיּוֹן) brukt i møte med ikke-jøder og deres religion(er).

Under punkt 4.1, alternativ 3, er det opplistet en rekke forskere som mener at bruken av i det minste ὑψιστος, er et resultat av jødisk polemikk, apologetikk og propaganda. Det interessante her synes derfor å måtte være en undersøkelse av hvorvidt man søkte å formidle den jødiske gudsforståelse til ikke-jøder gjennom bruken av angjeldende betegnelse, eventuelt ved at man samtidig brukte den i polemikk mot andre religioners krav på å ha den høyeste gud, og i forsvar mot eventuelle beskyldninger mot/latterliggjørelser av den jødiske gudsforståelse; noe som medfører at en grunnleggende undersøkelse av de øvrige hellenistiske religioners bruk av

¹⁷¹ Se T. Knöppler, ”Die Gottesvorstellung des 3. Makkabäerbuches,” 2002, s. 209-210.

¹⁷² Se T. Knöppler, ”Die Gottesvorstellung des 3. Makkabäerbuches,” 2002, s. 213, som dog også sier at det også finnes omlag 100 gudsbetegnelser i 3. Makk, se også hva gjelder dette s. 213 (fotnote 15); ὑψιστος finnes derimot kun brukt to ganger.

¹⁷³ Se F. W. Schmidt, ”Most High,” 1992, s. 922.

¹⁷⁴ Hva angår Danielboken vises det her til det som tidligere er sagt om inndeling og datering.

¹⁷⁵ Se D. S. Russell, *Divine Disclosure*, 1992, s. 7.

¹⁷⁶ Se D. S. Russell, *Divine Disclosure*, 1992, s. 85-86, som etter en gjennomgang av steder i den apokalyptiske litteratur – Dan, 1. Enok, Sefanjaapokalypsen. Abrahamapokalypsen, Levis testamente og noen lignende bøker – sier at ”we have a picture of a wholly transcendent God...He is the inaccessible God”.

עליון = ὕψιστος sett i sammenheng med deres gudsforståelse må foretas, og dessuten en undersøkelse av de ikke-jødiske folkenes forhold til og kunnskaper om den jødiske religion. I motsetning til under punkt 4.2 og 4.3, hvor det ble undersøkt om økningen i bruken av עליון = ὕψιστος skyldes en indrejødisk utvikling, dreier det seg her om en undersøkelse av i hvilken grad det kan tenkes at økningen skyldes en ytre årsak, dvs. anvendeligheten i diasporaen, slik som f.eks. G. Wehmeier i forbindelse med sin redegjørelse for den hebraiske betegnelse hevder om den økte bruk i Danielboken og apokryfene: "This divine predicate, which bears no specifically Israelite stamp, accommodates the concepts of the environment; consequently, it is esp. appropriate for the Jewish Diaspora."¹⁷⁷

Det må her i utgangspunktet minnes om det som er sagt tidligere om at עליון i persisk tid var en betegnelse som i hovedsak ble brukt innad blant jøder.¹⁷⁸ En eventuell bruk av עליון = ὕψιστος pga. dens velegnethet i polemikk/apologetikk, og eventuelt også propaganda i hellenistisk tid, innebærer vel at betegnelsen i all hovedsak bør være å finne i tekster hvor det dreier seg om møter/konfrontasjoner med ikke-jøder. En slik endring i hovedbruk må eventuelt ses på som en følge av nye behov eller muligheter; betegnelsen må ha blitt forsøkt brukt i formidlingen av et eller annet budskap til de ikke-jødiske folkeslag. For at man skal kunne konkludere med dette, vil det også være nødvendig å undersøke i hvilken grad עליון = ὕψιστος var anvendelig i diasporaen, slik som det er blitt hevdet. Det vil, som nevnt, være nødvendig å se litt nærmere på de religiøse forestillinger til de ikke-jødiske folk og deres forhold til den jødiske Gud, med henblikk på drøftingen av en eventuell propagandistisk eller polemisk/apologetisk bruk av angjeldende betegnelse. Det bygges på det som under punkt 2.2.2 innledningsvis ble sagt om bruken og forekomstene av ὕψιστος i den gresk-romerske verden.

4.4.1) De ikke-jødiske folks gudsforståelse sett i sammenheng med bruken av ὕψιστος, og deres forhold til den jødiske Gud.

Som det ble sagt innledningsvis under punkt 2.2.2, ble ὕψιστος brukt som en betegnelse på Zevs. Han ble "Den høyeste gud" i det greske panteon, og som sådan kunne han kalles ὕψιστος. I utgangspunktet var han en såkalt fjellgud og ble som sådan bl.a. kalt ὕπατος og

¹⁷⁷ Se G. Wehmeier, "עלה," 1997, s. 893, som også sier: "Here, too, the term refers to the universal power of God (Dan 4:14, 22, 29, "the Most High is Lord over the kingdom of people"; cf. 5:21; 4:31, "whose power never ends and whose dominion survives all generations"; 5:18, he grants royal honors and power)."

¹⁷⁸ Det kan argumenteres for at den arameiske betegnelse עליון i Dan 1-6 hovedsaklig brukes i kontekster hvor det dreier seg om møter med ikke-jøder, se under punkt 4.4.2.

ὑψιστος.¹⁷⁹ Zevs som bor på det høyeste fjell, er, som den som i siste rekke garanterer rettferdighet, også den høyeste gud i moralsk forstand.¹⁸⁰ ”Zeus *Hýpsistos*,..., was ‘the Highest,’ not only literally, but metaphorical too.” ”*Hýpsistos*, however, was obviously susceptible of a less material interpretation. Accordingly, in Hellenistic times, the name of Zeus *Hýpsistos* became attached to the supreme deity of more than one non-Hellenic area.”¹⁸¹ Den lokale gud ble ofte opphøyet til Den høyeste gud i hellenistisk tid, noe som forklarer at man finner betegnelsen brukt om Baal og Isis, jfr. punkt 2.2.2.¹⁸² Og dette kan forstås som en tilnærming til monoteismen. G. Bertram sier: ”The tendency to venerate a Most High God was one of the ways Gk. piety approximated to monotheism.”¹⁸³ I hellenistisk tid kunne derfor slike guder også omtales ved betegnelsen θεός ὑψιστος eller bare ὑψιστος, slik som innskriftene som er nevnt under punkt 2.2.2 viser.

Nå må det imidlertid presiseres at det å tilbe en høyeste gud ikke nødvendigvis er det samme som troen på én gud, og at en tilnærming til monoteismen gjennom en ”Høyeste gud” i de ikke-jødiske religionene – som en følge av et behov der hvor den lokale gud ikke lenger forstås som mektig nok, fordi makthaveren ses på som mektigere enn denne lokale gud¹⁸⁴ – er noe annet enn den etter hvert monoteistiske gudsforståelse som delvis vokste frem før, og utviklet seg i den hellenistiske periode, blant greske filosofer innenfor bl.a. platonismen, aristotelismen, stoicismen osv.¹⁸⁵ M. Frede sier f.eks. i forbindelse med filosofien til Aristoteles og hans idé om den første ubevegelige bevegelse, eller om man vil et første prinsipp som han kaller ὁ θεός:¹⁸⁶ “[...] the relation between a first principle and those things which depend on the principle involves a much more radical subordination than that involved in a pantheon or hierarchy of gods with one god at the apex. A fortiori, the analogy with Zeus is

¹⁷⁹ Se A. B. Cook, *Zeus*, II.2, 1925, bl.a. s. 890-891 og III.1, 1940, s. 945. A. B. Cook oversetter betegnelsen med ”the High”, i følgende setning: ”And when he is called *Hýpatos* ‘the High’ or *Hýpsistos* ‘the Most High,’ there is reason to suspect that the epithet had originally a literal rather than a metaphorical sense,” se *Zeus*, II.2, 1925, s. 876.

¹⁸⁰ Se G. Bertram, ”ὑψιστος,” 1972, s. 615.

¹⁸¹ Se A. B. Cook, *Zeus*, II.2, 1925, s. 889 og III.1, 1940, s. 945.

¹⁸² Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 128-129.

¹⁸³ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 128 og G. Bertram, ”ὑψιστος,” 1972, s. 615, fotnote 41.

¹⁸⁴ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 128.

¹⁸⁵ Ingen førsokratisk filosof kan uten videre kalles en monoteist, se M. L. West, ”Towards Monotheism,” 2002, s. 39-40.

¹⁸⁶ Se M. Frede, ”Monotheism and Pagan Philosophy,” 2002, s. 43. Også andre filosofer hadde tanker om én gud; dette er imidlertid ment som et eksempel for å belyse en viktig forskjell. M. Frede sier på s. 48: “[...] though it is perfectly clear that Aristotle did not have to concern himself with the question of monotheism versus polytheism, he, like Plato before him and philosophers like the Stoics after him, had a precise reason to assume that there was one particular, individual, active principle which governs the world.” Dette prinsipp ble kalt ”Gud(en)”.

somewhat misleading. The relation between the first principle and other divine beings¹⁸⁷ is quite unlike the relation between Zeus and, for instance, the other Olympian gods.”¹⁸⁸ Det må presiseres at denne guden ikke er upersonlig, noe som gjerne er den vanlige oppfatning,¹⁸⁹ men den kunne ikke være antropomorfisk.¹⁹⁰

Det som er sagt innebærer imidlertid ikke at filosofien ikke etter hvert – i det minste i senere tid – til en viss grad kunne innvirke på gudsforståelsen og -tilbedelsen. Slik var det særlig i romersk tid en utvikling – forberedt av gresk filosofi og videre fremmet av påvirkningen fra de orientalske religionene – i retning monoteisme innenfor religioner hvor man tilba en gud som den høyeste;¹⁹¹ også der hvor det ikke fantes jødisk innflytelse ble den høyeste gud tilbedt.¹⁹² S. Mitchell sier dog: ”The belief in a remote and incorporeal deity, within a system of belief that tended towards monotheism, was widespread in the Hellenistic period and around the time of the birth of Christ...across the whole area where Theos Hypsistos inscriptions occur.”¹⁹³ Men det var nok likevel på det folkelige plan – hvor filosofene nok ikke hadde så lett for å vinne frem som blant de mer velutdannede – en tilbøyelighet til å akseptere at det fantes flere guder selv om de tilba en høyeste gud.

De forskjellige gudsnavn som det i den hellenistiske verden florerte av, ble av filosofer og velutdannede alle sammen brukt selv om de trodde at det fantes én gud. En tro som gjennomtrengte den greske religionsteori kunne uttrykkes slik: ”God being one, has many names.”¹⁹⁴ Dette er en idé som går tilbake til hellenistisk tid, men som også finnes uttrykt

¹⁸⁷ “Divine being” forstås her ikke som guddommer i den vanlige betydning av ordet, men som guddommelige vesen utgått fra Guden. ”On Aristotle’s view of the world it is part of the order of things determined by the God that there be intelligent, living beings which are not subject to generation or corruption and which enjoy a life of eternal bliss. This alone, given ordinary Greek usage, suffices to call them ‘divine’,” se M. Frede, ”Monotheism and Pagan Philosophy,” 2002, s. 50

¹⁸⁸ Se M. Frede, ”Monotheism and Pagan Philosophy,” 2002, s. 49.

¹⁸⁹ Se M. Frede, ”Monotheism and Pagan Philosophy,” 2002, s. 48-49: ”Aristotle seems to go out of his way to characterize this divine principle as a living, thinking being...There is nothing impersonal about Aristotle’s God, or the God of the Stoics, or the God of the Numenius or Plotinus...As the principle of everything it is, according to Aristotle, the ultimate source of all order and goodness in the world.”

¹⁹⁰ Se M. L. West, ”Towards Monotheism,” 2002, s. 32.

¹⁹¹ A. B. Cook synes å kunne se en orientalsk innflytelse, som resulterte i at *Theos Hypsistos*’ kult ble mer populær i hellenistisk tid og senere. Han sier bl.a.: ”Further denationalised,..., the *Theos Hypsistos*...was worshipped throughout the Greek-speaking world in early imperial days. The propagation of his cult was due, partly perhaps to a general trend towards monotheism, but mainly to definite Jewish influence. The Jews of the Dispersion, accustomed to use the term *Hypsistos* of their own Godhead, carried it with them into Gentile lands, where they formed small and...somewhat accomodating circles of worshippers...*Hypsistos* was a title that any honest man could use with a clear conscience,” se A. B. Cook, *Zeus*, II.2, 1925, s. 889-890.

¹⁹² Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 128.

¹⁹³ Se S. Mitchell, ”The Cult of Theos Hypsistos,” 2002, s. 109-110.

¹⁹⁴ Se P. Athanassiadi/M. Frede, ”Introduction,” 2002, s. 8.

senere hos f.eks. Celsus (2. årh. e. Kr.): "It makes no difference whether we call Zeus the Most High (*Ἕψιστος*), or Zen or Adonai, or Sabaoth, or Amoun like the Egyptians, or Papaeus like the Scythians."¹⁹⁵ Dette syn sier også noe om synet på den jødiske Gud, som det ville være ønskelig å innordne i et slikt "navnesystem," hvor alle navn gav uttrykk for den ene gud, slik som også alle religioner var manifestasjoner av den ene guddom.¹⁹⁶ Det var vanlig at grekerne gav de fremmede guder greske navn.¹⁹⁷ Ifølge M. Hengel – og E. J. Bickermann som M. Hengel synes å støtte seg til – ble jødene beskyldt av grekerne for å ha en navnløs gud. Denne kritikk kom som et resultat av at grekerne krevde at alle guder skulle ha et navn, og fordi den jødiske Gud var kjent som en Gud som ikke hadde noe navn.¹⁹⁸

Blant den mer alminnelige del av den greske befolkning, var det nok den vanlige oppfatning at den jødiske Gud kunne innordnes i det panteon som den enkelte person kjente, noe som viser seg ved den såkalte *interpretatio graeca* av fremmede guder. Den tro som jødene hadde utelukket troen på andre guder, og må av ikke-jøder ha blitt sett på som noe underlig og innbilsk; og de intellektuelle o.l. så på det som uakseptabelt, jfr. fotnote 196.¹⁹⁹

De fleste innskrifter som vitner om en slik dyrkelse av en høyeste gud er fra tiden etter Kristus, men betegnelsen brukt om Zevs stammer fra mye tidligere tider, og fikk en bruk som i begynnelsen utviklet seg uavhengig av den bl.a. samtidige bruk blant jøder.²⁰⁰ Alle innskriftene til (θεός) Ἕψιστος viser at det etter hvert har vokst frem en egen kult rundt denne guden som i hvert fall går tilbake til 2. årh. f. Kr.²⁰¹ Det er imidlertid ofte vanskelig å avgjøre hvorvidt en innskrift er ikke-jødisk eller jødisk, da betegnelsen også brukes i de jødiske innskrifter. Dette blir desto mer et problem hvor jøder har lånt fra eller tilpasset seg den ikke-

¹⁹⁵ Se M. Hengel *Judaism and Hellenism I*, 1974, s. 262.

¹⁹⁶ M. Hengel, *Judaism and Hellenism I*, 1974, sier på s. 261: "The universal religious attitude of learned men which developed in the Hellenistic period through 'theocracy' regarded the different religions as in the end only manifestations of the one deity. Thoughtful Greeks like Hecataeus and Posidonius, may have acknowledged Jewish belief in its unfalsified form to be a high stage of spirituality, and Greek philosophy with an interest in religion had long been on the way to monotheism, but they found the claim of Jewish religion that it embodied the one revelation of the one God, to the exclusion to all else, to be unacceptable."

¹⁹⁷ Se M. Hengel *Judaism and Hellenism I*, 1974, s. 261 og E. J. Bickermann, "The God of the Maccabees," 2007, s. 1097, som sier: [...] the Hellenization of Jerusalem also had to lead to the naming of the "nameless" lord of Zion. [...] the God of Jerusalem had to receive a Greek name: Zeus Olympios."

¹⁹⁸ Se E. J. Bickermann, "The God of the Maccabees," 2007, s. 1097 og M. Hengel, *Judaism and Hellenism I*, s. 266-267.

¹⁹⁹ Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism I*, 1974, s. 261.

²⁰⁰ Se A. D. Nock/C. Roberts/T. C. Skeat, "The Guild of Zeus Hypsistos," 1936, s. 72, som sier at "Zeus Hypsistos may have been of Macedonian origin," og E. Schürer, "Die Juden im bosporanischen Reiche," 1897, s. 214.

²⁰¹ Se S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos," 2002, s. 126.

jødiske praksis eller omvendt, noe som enkelte steder kommer til syne gjennom tydelige formuleringer i innskrifter, i det minste fra senere tid.²⁰² At det altså dreier seg om et område hvor jøder, gudfryktige og ikke-jøder befant seg på lignende grunn, kan det etter dette ikke være særlig tvil om.²⁰³ S. Mitchell, som mener at tilbederne av (θεός) ὑψιστος kan identifiseres som de gudfryktige hedninger (φοβούμενοι eller θεοσεβείς), sier om kulten rundt (engler og) (θεός) ὑψιστος: "These cults were not a development of the second and third centuries, but occurred at least sporadically during the late Hellenistic or early imperial periods."²⁰⁴

Det spørsmål som her må reises og som vil bli forsøkt besvart nedenfor under punkt 4.4.2.2, er i hvilken grad bruken av ὑψιστος i de jødiske skrifter kan være et resultat av polemikk eller apologetikk mot den ovenfor fremstilte gudsforståelse. Videre må det undersøkes i hvilken grad man ved denne betegnelse forsøkte å gjøre den jødiske Gud akseptabel/forståelig for den ikke-jødiske befolkning.

4.4.2) Den jødiske Guds møte med ikke-jøder gjennom betegnelsen ὑψιστος (= עֶלְיִן).

Under punkt 4.4.1 er det allerede sagt at jødene ikke aksepterte noen annen gud enn deres egen, og det store flertall aksepterte heller ikke at deres Gud ble gitt greske gudsnavn gjennom "theocracy" (jfr. fotnote 196).²⁰⁵ Det førstnevnte skyldes selvsagt at tilbedelse av andre guder ikke kan tolereres av en monoteistisk religion, og da de ikke-jødiske religioner i det alt vesentlige hadde polyteistiske trekk er dette noe jødene nødvendigvis må ha ønsket å bekjempe. Eventuelle tendenser blant jøder til å akseptere eksistensen av flere guder må i enda større grad ha blitt sett på som uakseptable. Det er ikke utenkelig at forklaringen på at de greske gudsnavn ikke ble akseptert av jøder kan finnes i faren for en sammenblanding med andre guder/gudsforestillinger, og i det at de ved dette ville kunne forstås slik at de aksepterte den ovenfor nevnte greske "theocracy"-tanke om at man i alle religioner finner tilbedelse av

²⁰² Se S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos," 2002, s. 114, som også gir et eksempel: "In the Bosporan communities documents record manumissions which took place in an apparently Jewish place of prayer, a *προσευχή*, in which the subject was dedicated *θεῶ ὑψίστῳ παντοκράτορι ἐὺλογητῷ*. Yet they conclude with an oath sworn by Zeus, Ge, and Helios. The Jewish influence is beyond dispute, yet the religious affiliation was loose enough to allow the pagan oath. This and other inscriptions from the Bosporan kingdom, where we encounter a ritual framework which seems largely Jewish, although coloured by pagan touches, provide counterparts to the confession texts from Lydia, where a pagan ritual environment may be marked by Jewish influence."

²⁰³ Se S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos," 2002, s. 114, som bruker betegnelsen "Judaizers" om de gudfryktige, se for definisjon C. Roth, "Judaizers," 2007, s. 520.

²⁰⁴ Se S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos," 2002, s. 109-110.

²⁰⁵ Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism I*, 1974, s. 266.

den ene gud, men uttrykt på ulike måter.²⁰⁶ En slik aksept kan i utgangspunktet tenkes å ha vært egnet til å skape forvirring blant jøder. For så vidt gjelder Judea, hvor man talte arameisk, var det vel ikke blant jøder noen større fare for sammenblanding med de greske guder; der holdt man vel på de gamle hebraiske/arameiske betegnelsene, selv om grekerne eventuelt gav den jødiske Gud et gresk navn, jfr. helleniseringsforsøket i Jerusalem.²⁰⁷ Sannsynligheten er størst for at en slik sammenblanding eventuelt må ha eksistert i de gresktalende områder.

Spørsmålet som i denne forbindelse må stilles er hvorfor jødene på tross av de nevnte motforestillinger valgte å ta i bruk den i utgangspunktet ikke-jødiske gudsbetegnelsen ὕψιστος som også ble brukt om Zevs, først ved oversettelsen av Pentateuken og deretter som en relativt hyppig brukt betegnelse i en del bøker forfattet i hellenistisk tid og senere (jfr. f.eks. 2. Esdras, se fotnote 211). Da grekerne så på alle religioner som manifestasjoner av den samme guddom ("theocracy") og det var vanlig at grekerne gav de fremmede guder greske navn – eventuelt tok de fremmede gudene inn i sitt panteon – og da det blant jøder var en motvilje mot å ta i bruk ikke-jødiske betegnelser gjennom "theocracy," må det spørres: hvorfor ble ὕψιστος allikevel så ofte brukt?

Da jødene ifølge grekerne hadde en navnløs Gud, og de omtalte ham som f.eks. Himmelen (se f.eks. Dan 4,23 og flere steder i 1. Makk hvor dette er eneste betegnelsen som brukes om Gud) og ved κύριος og θεός som ikke hadde noen spesiell betydning for grekerne,²⁰⁸ måtte grekere som konverterte til jødedommen, ifølge E. J. Bickermann, bruke betegnelser som ὕψιστος når de skulle beskrive den jødiske Gud.²⁰⁹ Men da ὕψιστος, som forstås som ekvivalent med עֲלִיּוֹן, i utgangspunktet er en ikke-jødisk betegnelse, som det etter det som ovenfor er sagt burde vært motvilje mot blant jøder, fordi det – i det minste i diasporaen – var fare for sammenblanding med bl.a. Zevs Hypsistos, burde det i utgangspunktet være mindre sannsynlig at jødiske forfattere/oversettere etter hvert skulle ha anvendt akkurat denne i utgangspunktet ikke-jødiske gudsbetegnelsen. At greske konvertitter til jødedommen

²⁰⁶ Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 1974, s. 264: "[...] we find this tendency to 'theocracy' including the Jewish God not only among the Greek but also in one or two particular Jewish witnesses." Han nevner to jødiske innskrifter fra Egypt som er funnet i et tempel til Pan ved siden av flere ikke-jødiske. De ikke-jødiske innskrifter nevner Pan Euhodos, "whereas the two Jews speak of 'Theos' in general terms. Nevertheless 'Pan' was for them [d.e. ikke-jødene] presumably identical with the God of the Jews." Aristeasbrevet viser også at denne tendens kunne finnes "in circles who cannot be suspected of syncretism or assimilation."

²⁰⁷ Se E. J. Bickermann, "The God of the Maccabees," 2007, særlig s. 1096-1099, og dessuten 2. Makk 6,1f.

²⁰⁸ Se M Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 1974, 266.

²⁰⁹ Se E. J. Bickermann, "Anonymous Gods," 2007, s. 959.

eventuelt brukte betegnelsen medfører ikke at ”ekte” og sågar såkalt palestinske jøder med motforestillinger mot greske gudsbetegnelser derfor eventuelt skulle bruke dem i sine bøker da de hhv. forfattet og oversatte dem, i forsvar mot beskyldninger om å ha en navnløs Gud. Men da betegnelsen altså faktisk er brukt er spørsmålet: hva kan være forklaringen? Kan akkurat denne betegnelsen ha hatt en spesiell funksjon som likevel gjorde at eventuelle motforestillinger mot denne greske betegnelse ble lagt til side?

F.eks. H. J. Zobel sier om betegnelsen at den ”in the Hellenistic material...becomes the usual term for the God of the Jews. This name is associated not only with the hopes and longings of the devout, but also with the apologetic and propagandistic goals of the Jews.”²¹⁰ Det blir derfor nødvendig å se nærmere på noen tekster, først med sikte på å finne ut om det ligger apologetiske/polemiske årsaker bak bruken, eventuelt også propagandistiske. Det synes naturlig å tolke dette siterte utsagn slik, at det forutsettes en bruk som var rettet utover mot ikke-jøder, noe som gir grunnlag for å drøfte anvendeligheten i diasporaen, jfr. også sitatet fra G. Wehmeier ovenfor. Det må presiseres at noen jødiske forfattere kan ha forstått ὁψιστος slik at den var særlig velegnet i diasporaen, selv om den viste seg å ikke være det.

Det er således to sider, den jødiske og den ikke-jødiske. Det kan derfor kanskje for det første ut fra tekstene argumenteres for at bruken skyldes jødernes intensjoner om å polemisere/misjonere – fordi de mente å kunne argumentere/kjempe eller gjøre seg forstått gjennom en gudsbetegnelse de hadde felles med ikke-jødene – gjennom å undersøke i hvilke kontekster ὁψιστος-beleggene finnes brukt. Finnes betegnelsen kanskje brukt i sammenhenger hvor ikke-jøder er involvert? Dette kan i utgangspunktet tenkes å støtte hypotesen til de under alternativ 3 nevnte forskerne. Men skulle dette la seg sannsynliggjøre, kan likevel på den annen side de ikke-jødiske syn på jødedom og jødiske skrifter gjøre det sannsynlig at bruken ikke var særlig anvendelig og dermed heller ikke særlig effektiv, og at den dessuten kunne lede til misforståelser (jfr. også rett ovenfor om motforestillinger), noe som gir grunn til å spørre om hvorfor ”Den Høyeste” da ble brukt også i senere tid i 2. Esdras (som er bevart på latin²¹¹) og i jødiske innskrifter, jfr. S. Mitchell og under punkt 2.2.2. Den greske Sirakboken

²¹⁰ Se H. J. Zobel, ”עליון,” 2001, s. 139 som støtter seg til G. Wehmeier, ”עלה,” 1997, s. 895 som igjen henviser til A. B. Cook, *Zeus*, II.2, 1925, s. 876-890.

²¹¹ 2. Esdras er sannsynligvis opprinnelig skrevet på et semittisk språk, er deretter oversatt til gresk, og til slutt til latin. se I. M. Myers, *I and II Esdras*, 1982, s. 115-119. *Altissimus* er som nevnt den hyppigst brukte gudsbetegnelse i denne boken og er ifølge G. Bertram latin for ὁψιστος; betegnelsen brukes også i Vulgata, se G. Bertram, ”ὁψιστος,” 1972, s. 618. Andre versjoner (d.e. oversettelser av den greske tekst) finnes også, se G. H. Box, ”IV Ezra,” 1913 (oppretrykk 1979) s. 543-549 som også støtter den nevnte oversettelsesrekkefølge. Se også

stammer dessuten fra et relativt sent tidspunkt i hellenistisk tid (117/116 f. Kr.). Det må innrømmes at Philo og Josefus bruker betegnelsen sjelden, og det samme gjelder i Det nye testamente.²¹² Muligheten for misforståelser blant ikke-jøder synes ingen av de nevnte forskerne med unntak av P. Trebilco å ta hensyn til, jfr. under punkt 4.4.2.2 nedenfor.

En vurdering av tekstene og bruken av den greske gudsbetegnelse kan altså tenkes å støtte synet til de nevnte forskerne, men denne hypotese kan videre testes hvis man tar hensyn til de ikke-jødiske folks syn på den jødiske religion og Gud, fordi det fremstår som noe underlig hvis betegnelsen ble brukt gjennom århundrene av nevnte årsak, hvis noe annet ble forbundet med denne blant ikke-jøder enn det som jødene eventuelt må ha ønsket og bruken således var lite effektiv og sågar etter hvert ledet til misforståelser. Se for mer om denne fremgangsmåte også innledningsvis under punkt 4.4.2.1b) nedenfor.

4.4.2.1) Gir selve tekstene grunnlag for å støtte det syn at den økte bruk skyldes apologetikk/polemikk, eventuelt også propaganda?

Kunne $\epsilon\lambda\iota\gamma$ = $\psi\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ brukes i tekster i sammenhenger hvor man ville polemisere mot andre religioner? Det første som synes å måtte undersøkes er om den kunne ha denne funksjon i persisk tid – på tross av at den på denne tid i all hovedsak var brukt innad blant jøder – fordi det vil kunne gi svar på hvorvidt man i de før-hellenistiske skrifter kan finne bakgrunnen for at angjeldende betegnelse eventuelt i hellenistisk tid ble tatt i bruk av polemiske/apologetiske, eventuelt også propagandistiske grunner.

a) *Bruken i persisk tid:* Det er under punktene 2.1.2 og 4.3.1 sagt at betegnelsen i persisk tid hadde en sammenlignende funksjon, at den uttrykte Jahves uforlignelighet, o.l. Noen steder er betegnelsen dessuten lagt i munnen på ikke-jøder. I Danielboken 1-6 er denne bruk særlig tydelig (se avsnittet rett nedenfor). Der er den arameiske betegnelsen utelukkende brukt i sammenhenger hvor ikke-jødiske konger tiltales eller selv taler, gjerne som attributt til אלהא, jfr. under punkt 4.2.1. Betegnelsen har nok fortsatt den sammenlignende funksjon, men

s. 552 hvor han sier at boken var ferdig redigert ca. 120 e. Kr. og sannsynligvis påbegynt i 1. årh. e. Kr. Det er vel ikke mulig å bevise at *Altissimus* alle steder er brukt som oversettelse av $\psi\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$, men det fremstår som ganske sannsynlig at det må gjelde flere steder; i 7,81 finnes *lex Altissimi* = $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma \psi\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ = $\epsilon\lambda\iota\gamma$ תורה עליין som flere steder finnes i Sirakboken og andre steder – se også under punkt 4.2.3.1a) og b) – noe som kan tyde på en videreføring av uttrykket inn i senere tid.

²¹² Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 129-130 og under 2.2.3.

spørsmålet er om det at ikke-jøder bekjenner at den jødiske Gud er Den Høyeste er velegnet i bekjempelsen av andre religioner og deres guder.

En gjennomgang av tekstene i Danielboken viser at **עליא (אלהא)** brukes tre ganger i uttrykket blant menneskene”), se Dan 4,14.29; 5,21. Disse ord uttales fra himmelen eller fra en budbærer e.l. På disse og de andre stedene brukes betegnelsen av, eller i tiltale til, Nebukadnesar (3,26.32; 4,14.21.29.32) eller Belsasar (5,18.21). Kan det tenkes å ha en spesiell polemisk funksjon at betegnelsen benyttes i forbindelse med tiltale til og tale fra en ikke-jødisk konge? Her må det pekes på at det å la en ikke-jødisk konge anerkjenne den jødiske Gud som Den Høyeste kan tenkes å ha en polemisk funksjon, fordi de andre religioners guder blir gjort til laverestående guder under den jødiske Gud, og det nettopp av den konge som i utgangspunktet tilba de ikke-jødiske gudene.²¹³ At det er et effektivt ”våpen” i bekjempelsen av slike guder forutsetter selvsagt at tilbederne av disse faktisk leste og tok på alvor det som stod skrevet i de jødiske skriftene, men at dette sistnevnte var tilfellet i persisk tid er det verken mulig å bevise eller motbevise ut fra de undersøkelser som er gjort. Det er likevel verdt å peke på at en slik bruk uansett må ha hatt en tilsvarende funksjon innad blant de jøder som leste disse skriftene, jfr. også det som er sagt om betegnelsens funksjon som uttrykk for den monoteistiske jødedoms transcendent Gud som i så stor grad er hevet over alle andre guder at de sistnevnte blir ubetydelige.

Det synes å måtte konkluderes med at betegnelsen i persisk tid kunne anvendes i kontekster hvor det dreide seg om møter med ikke-jøder, og at det med bakgrunn i det som nettopp er sagt neppe er usannsynlig at denne bruk kunne ha en polemisk funksjon, eventuelt slik at en slik funksjon i det minste ut fra tekstene kan sies å ha vært intendert av noen jødiske forfattere. Men det var neppe denne bruk som hovedsaklig forekom i persisk tid, jfr. det som tidligere er sagt og H. Niehrs undersøkelse som det er vist til under punkt 2.1.2, jfr. punkt 4.2.1, som viser at betegnelsen hovedsaklig ble brukt innad blant jøder.

b) Bruken i hellenistisk tid: Det første spørsmålet her er om **עליין** = ὕψιστος også i hellenistisk tid kunne anvendes i kontekster hvor det dreide seg om ikke-jøder, slik at betegnelsen f.eks. ble lagt i munnen på disse. Dessuten må det spørres om det også finnes andre måter på hvilke

²¹³ Se også H. J. Zobel, ”עליין,” 2001, s. 138, som drøfter disse stedene.

man ved hjelp av עֲלִיָּוִת = ὕψιστος kunne polemisere mot andre religioner. En presisering er i denne sammenheng nødvendig, for hvis man skal kunne konkludere med at årsaken til den hyppige forekomst av angjeldende betegnelse hovedsaklig ligger i en polemisk/propagandistisk bruk, er det nødvendig at det også i all hovedsak dreier seg om en utadvendt bruk rettet mot ikke-jøder. Således må det kunne spores en viss endring i forhold til bruken i persisk tid. Med ”utadvendt” menes her at gudsbetegnelsen finnes i kontekster hvor ikke-jøder er involvert. Det vil således her utelukkende drøftes om de jødiske skrifter alene, uavhengig av de ikke-jødiske folks forestillinger, gir grunnlag for å tro at jødene intenderte å bruke betegnelsen i polemikk/propaganda ut fra de kontekster i hvilke betegnelsen finnes brukt, fordi ὕψιστος var en gudsbetegnelse de hadde felles med ikke-jøder. En del forskere synes å ha drøftet på denne måte. Under punkt 4.4.2.2 vil det ut fra det som er sagt under punkt 4.4.1 om de ikke-jødiske – det vil her si de greske – gudsforståelser og den samme gruppes syn på den jødiske Gud, bli forsøkt argumentert for at det ikke nødvendigvis var ikke-jødene som var målgruppen. Et slikt skille bør vel kunne forsvares, fordi det først bør undersøkes om forklaringen til de forskerne som er nevnte under alternativ 3 kan støttes med utgangspunkt i tekstene, hvor den i utgangspunktet ikke-jødiske gudsbetegnelsen ὕψιστος, som jøder og ikke-jøder hadde felles, finnes brukt. Som nevnt synes flere forskere å ha drøftet slik. Deretter bør det undersøkes om det finnes andre forhold som kan tale mot den nevnte forklaring. Med andre ord må det undersøkes om hypotesen fremsatt av de nevnte forskere kan støttes med utgangspunkt i tekstene, dernest må det undersøkes om den samme hypotese kan støttes på andre måter eller eventuelt, i det minste delvis, må forkastes. Saken ses vel for så vidt først under dette punkt fra jødisk ståsted og dernest under punkt 4.4.2.2 hovedsaklig fra ikke-jødisk ståsted, og det vil vise seg at sistnevnte gruppes syn kan få konsekvenser for hvordan jødene kan ha tenkt om bruken av ὕψιστος, jfr. ovenfor og under punkt 4.4.2.2. Det er selvsagt ikke umulig at ulike jødiske forfattere/oversettere kan ha tenkt ulikt.

I f.eks. 2. Makk 3,31 lar forfatteren noen av dem som bodde sammen med Heliodoros (”members of his suite”²¹⁴) omtale den jødiske Gud som ὁ ὕψιστος i en sammenheng hvor Heliodoros er døden nær, idet de henvender seg til øverstepresten Onias, og ber ham om å påkalle Den Høyeste for at han kan spare livet til Heliodoros. ὁ ὕψιστος er altså lagt i ikke-jødernes munn i en sammenheng hvor de synes å være avhengige av den jødiske Guds innгриpen. Det er å bemerke at ifølge E. J. Bickermann er ὁ ὕψιστος den betegnelse som den

²¹⁴ Se til denne oversettelse E. J. Bickermann, ”Heliodorus in the Temple in Jerusalem,” 2007, s. 456.

jødiske Gud offisielt hadde blitt gitt i greske dokumenter.²¹⁵ Videre er dette det eneste sted hvor betegnelsen anvendes i 2. Makk, slik at betegnelsen ikke er veldig hyppig brukt. Det kan dog tenkes at bruken av betegnelsen der hvor den faktisk finnes, kan ha polemiske årsaker nettopp fordi forfatteren lar ikke-jøder vende seg til den jødiske Gud, som er Den Høyeste Gud, i en sammenheng hvor de synes å være gjort avhengige av ham; ingen andre guder synes å kunne hjelpe (de er ikke engang nevnt). Da man for store deler av den ikke-jødiske befolkningen må forutsette at det eksisterte en polyteistisk gudsforståelse og en tro på at én gud var den høyeste (ὁ ὑψιστος, jfr. under punkt 4.4.1), synes det ikke umulig ut fra tekstene, isolert sett, å argumentere for at betegnelsen, sett fra et jødisk ståsted, kunne tenkes å ha en viss polemisk funksjon når den ble anvendt i den nevnte kontekst. Det vises for så vidt til det som er sagt under punkt 4.4.2.1a) om bruken i persisk tid. Skulle da ikke-jøder eventuelt lese de jødiske skrifter og ta dem på alvor, er det å anta at de ville se ikke-jøder som gav uttrykk for at den jødiske Gud var den høyeste.

Også i 3. Makk 7,9 bruker en ikke-jøde betegnelsen ὑψιστος; denne personen er Ptolemaios 4. Filopator. I 6,2 er det imidlertid Eleasar, en av prestene, som bruker betegnelsen. Sistnevnte leder an i bønn til den jødiske Gud som tiltales ved hjelp av flere betegnelser, jfr. 1. Esdras 9,46 nedenfor og statistikken under punkt 4.2.3.2b). Se under 4.3.2.2 om bruken av betegnelsen i påkallelssammenhenger. I 7,9 er ὑψιστος brukt på en tilsvarende måte som i 2. Makk 3,31. Det kan ut fra sammenhengen synes som om andre guder ikke kan stå seg overfor den jødiske Gud; andre guder nevnes ikke her heller.

Det som er særlig interessant for drøftelsen her er 1. Esdras 2,2; 6,30; 8,19.21 hvor ὁ κύριος (ὁ θεός) ὁ ὑψιστος brukes som oversettelse av אלה שמיא i hhv. Esraboken (MT) 1,2; 6,10; 7,21.23, jfr. under punktene 4.2.2.3, 4.2.3.2b), 4.3.2.1 og 4.3.2.3. Som tidligere sagt ble אלה שמיא brukt til kommunikasjon med folkene rundt Israel i persisk tid. I 1. Esdras synes det som om ὁ κύριος (ὁ θεός) ὁ ὑψιστος har tatt plassen til denne betegnelse og dermed blitt gitt den samme funksjon, jfr. også Dan 2,18f. I 1. Esdras benyttes den på alle de nevnte steder av perserkongen, men ikke i 9,46 hvor det er Esra som taler.

Det er vel etter dette neppe umulig å argumentere for at det ligger polemiske årsaker bak bruken av ὁ κύριος (ὁ θεός) ὁ ὑψιστος. Dette kan ikke sies å stride mot det som er sagt om

²¹⁵ Se E. J. Bickermann, "Heliodorus in the Temple in Jerusalem," 2007, s. 456.

disse versene i forbindelse med drøftelsen av betegnelsen som et uttrykk for Guds transcendens, for det er vel fra jødisk ståsted sett bl.a. denne opphøyde og transcendente karakter uttrykt bl.a. gjennom betegnelsens sammenlignende funksjon, som eventuelt kunne tenkes å gjøre den til et effektivt redskap siden betegnelsen ble lagt i munnen på ikke-jøder. Ikke bare er det derfor slik at bruken av den i utgangspunktet ikke-jødiske gudsbetegnelse isolert sett kan gjøre det sannsynlig at den kunne tenkes å fungere på nevnte måte (jfr. at ὕψιστος er en gresk betegnelse felles for jøder og ikke-jøder, fordi den ble brukt også i gresk religion og om andre guder i hellenistiske områder), men også det som ble forbundet med den jødiske betegnelsen אֱלֹהֵי/אֱלֹהִים fra persisk tid spiller inn, jfr. G. Bertram,²¹⁶ slik at bruken gav mening for de jøder som leste tekstene. Denne mulige polemiske årsak til bruken av angjeldende betegnelse kan vel for så vidt sies å grense opp mot en eventuell propagandistisk bruk. Bruken kan således tenkes å ha vært et resultat av jødernes intensjoner om å la den ha en misjonerende funksjon, men en annen sak er det at resultatet ikke nødvendigvis kan sies å ha vært i samsvar med de hypotetiske jødiske intensjoner som her er forsøkt sannsynliggjort med utgangspunkt i tekstene, jfr. også under punkt 4.4.2.2 rett nedenfor.

Det synes etter dette ikke urimelig å konkludere med at ὕψιστος kunne legges i munnen på ikke-jøder (se også i tillegg til de nevnte steder f.eks. Ester 8,12) eller anvendes der hvor ikke-jøder ble adressert (se Visd 6,3). Det synes derfor riktig å gi P. Trebilco rett når også han gir uttrykk for at betegnelsen kunne brukes i slike sammenhenger.²¹⁷ Når betegnelsen finnes brukt i disse sammenhenger i tekstene kan det – ikke minst pga. det som ble forbundet med den i dens opprinnelige ikke-jødiske, dvs. greske, kontekst – tenkes å være brukt av polemiske årsaker, hvis man antar at jødene eventuelt gjennom disse tekster og denne betegnelse hadde intensjoner overfor ikke-jøder om å argumentere for at disse ikke hadde den høyeste gud, men at denne var å identifisere med den jødiske Gud.

R. C. T. Hayward har argumentert for at også opphopningen av אֱלֹהֵי = ὕψιστος i Sir kap. 50 skyldes dens polemiske/propagandistiske funksjon. Det dreier seg i dette kapittel om

²¹⁶ Se også G. Bertram, "ὕψιστος," 1972, s. 618-619, som sier: The widespread concept of the ὕψιστος in the Hellenistic age has two roots: the Greek term for Zeus...and the Semitic אֱלֹהֵי (אֱלֹהִים)...In the OT and orthodox Judaism אֱלֹהֵי and the equivalent ὕψιστος are an exclusive designation...of the one God who is on high...But in the age of Hellenism the title becomes the instrument of a self-depiction of Judaism adapted to the ends of apologetic and propaganda..."

²¹⁷ Ifølge P. Trebilco var "[...] Hypsistos...used...as an appropriate name for God which could be put in the mouth of pagans in Jewish literature. [...], 'the Most High God' was also a name for Yahweh which was considered appropriate when addressing non-Jews," se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 129 og dessuten s. 143.

øverstepresten Simon og hans tjeneste i tempelet, og det er kun jøder som er involvert i handlingen. Den høyeste og transcendent Gud er her tilstedeværende på en spesiell måte i tempelet, og der tilbes han. Således sier R. C. T. Hayward om den greske Sirakboken: "[...] the point is being emphasised that the Most High God, a divine title known to and used by pagans far and wide, and carrying with it notions of the supreme deity ruling over all other supernatural forces, is the God of the Jews who is worshipped in the Temple at Jerusalem. Thus the worship of this God in one place has...a universal significance."²¹⁸ Det spørsmål som imidlertid her må stilles er hva ikke-jødene forbandt med ὕψιστος som var "a divine title known to and used by pagans far and wide." Er det sannsynlig at de umiddelbart eller overhodet tenkte på den jødiske Gud? Dette vil nedenfor bli drøftet med utgangspunkt i det som er sagt under punkt 4.4.1 og med henblikk på å finne ut om bruken av ὕψιστος var effektiv. Dersom dette ikke er tilfellet gir det grunn til å spørre om hvorfor jødene eventuelt så sent som i det 2. årh. e. Kr. skulle fortsette å bruke betegnelsen – kanskje av polemiske/propagandistiske årsaker? – jfr. at bruken av betegnelsen finnes brukt i f.eks. 2. Esdras og i ulike innskrifter.²¹⁹ Er det mulig at det ikke først og fremst var ikke-jødene som var de jødiske forfatternes målgruppe? Eller skyldes bruken at det hersket ulike oppfatninger blant jødiske forfattere/oversettere med hensyn til gudsbetegnelse og anvendelighet i formidlingen mellom jøder og ikke-jøder?

4.4.2.2) Er det sannsynlig at ὕψιστος (= עֲלִיּוֹן) i spesielle kontekster var anvendelig til å formidle et eventuelt intendert budskap fra jøder til ikke-jøder?

Det er ovenfor vist og konkludert med at עֲלִיּוֹן = ὕψιστος er brukt i sammenhenger hvor ikke-jøder er involvert og at betegnelsen til og med kunne legges i deres munn. I forbindelse med drøftelsen av betegnelsens bruk av polemiske/apologetiske årsaker, ble det sagt at bruken også kunne forstås slik at den hadde sin årsak i jødene eventuelle propagandistiske målsetninger. Men etter denne drøftelse av tekstene alene, må bruken holdes opp mot ikke-jøders syn på jødedommen og (θεός) ὕψιστος. Skulle jødene i sine skrifter og innskrifter gjennom århundrer bruke (θεός) ὕψιστος av polemiske/apologetiske, eventuelt også propagandistiske årsaker, forutsetter vel dette med noen grad av sannsynlighet at jødene så på denne betegnelse slik at den kunne fungere effektivt i slike sammenhenger; det vil si at de eventuelt så på den som i

²¹⁸ Se R. C. T. Hayward, "El Elyon and the Divine Names of Ben Sira," 2002, s. 193 og dessuten s. 196.

²¹⁹ Det er selvsagt mulig at bruken enkelte steder kan ha vært anvendt i polemikk fra starten av, men at bruken så har endret seg i f.eks. 2. Esdras. Det er imidlertid ikke her mulig å undersøke 2. Esdras i detalj, ei heller andre bøker utenfor A. Rahlfs' LXX-utgave. Det er likevel uavhengig av konteksten fare for misforståelser mht. hvilken gud som ble forbundet med angjeldende betegnelse.

noen grad anvendelig (slik som noen av de ovenfor nevnte forskerne har gitt uttrykk for at den var). Det kan i utgangspunktet synes noe vanskelig å sannsynliggjøre dette ut fra de undersøkelser som er gjort. Det er imidlertid ovenfor under punkt 4.4.2.1 undersøkt hvilke sammenhenger betegnelsen er brukt i, og under punkt 4.4.1 er det til en viss grad redegjort for de ikke-jødiske gudsforståelser. Derfor kan det likevel spørres om bruken i de nevnte sammenhenger sammenholdt med de ikke-jødiske gudsforståelser, kan sannsynliggjøre at bruken av (θεός) ὕψιστος eventuelt til en viss grad kan ha vært effektiv i forhold til de hypotetiske jødiske intensjoner som ovenfor er forsøkt sannsynliggjort på grunnlag av tekstene alene. Et spørsmål i denne sammenheng er hvordan ikke-jøder ville forstå (θεός) ὕψιστος. Dersom bruken av betegnelsen eventuelt var lite effektiv, kan det gi grunn til å stille spørsmål ved hvorfor den da fortsatt ble brukt som hovedbetegnelse i 2. Esdras så sent som på slutten av 1./i begynnelsen av 2. årh. e. Kr. (se fotnote 211), og dessuten finnes i en hel del jødiske innskrifter. Kan forklaringen tenkes å være at det hersket ulike oppfatninger blant de forskjellige forfattere/oversettere mht. til betegnelsens anvendelighet? Eller var ikke bruken rettet utover mot ikke-jødene? Var ὕψιστος kanskje brukt av andre årsaker enn de polemiske/propagandistiske?

En eventuell effektivitet forutsetter at de jødiske skrifter, i hvilke betegnelsen ble brukt, ble lest av ikke-jøder. Dessuten forutsetter troen på betegnelsens eventuelle effektivitet at denne ikke kunne misforstås av de ikke-jøder som forbandt andre ting med betegnelsen enn jødene selv, jfr. under punkt 4.4.1.

Det første spørsmål blir vel således om de gresktalende ikke-jøder ville forstå at det dreide seg om den jødiske Gud. På grunnlag av det som er sagt under punkt 4.4.1 fremstår det vel som sannsynlig at de ville sette den jødiske Gud inn i sitt eget Panteon, dvs. forveksle ham med den gud som de i sitt eget Panteon tilba som den høyeste gud. Eventuelt så de vel på ὕψιστος som en betegnelse brukt om den ene gud som alle, ifølge den intellektuelle elite/filosofene, tilba, jfr. punkt 4.4.1.²²⁰ Dessuten hadde særlig denne intellektuelle elite, men også ikke-jøder generelt, ingen forståelse for en del sider ved den jødiske religion, så som loven og den jødiske historie. Det er vel riktig å si at deler av den jødiske religion ble sett på som overtro og at ikke-jøder sjelden befattet seg med den jødiske historie slik denne var nedfelt i de

²²⁰ Det var akseptert blant filosofer at de ulike guder ble tilbedt, men det ble sagt at alle gudsnavn (og dermed også ὕψιστος) var uttrykk for den ene guddom, se P. Athanassiadi/M. Frede, "Introduction," 2002, s. 7-8 og ovenfor under punkt 4.4.1.

jødiske skrifter i LXX;²²¹ urimelig er det likevel ikke å anta at noen hadde kjennskap til jødedommen og historiene slik de var nedfelt i disse skrifter, jfr. for så vidt sitatet fra P. Trebilco i avsnittet nedenfor.

På grunnlag av det som er sagt er det vanskelig å se at ikke-jøder uten videre ville forstå at det dreide seg om den jødiske Gud når de eventuelt hørte om (θεός) ὑψιστος. For dersom de ikke befattet seg med de fortellinger i hvilke angjeldende betegnelse fantes brukt, er det også mindre sannsynlig at de ville forstå at det dreide seg om Jahve når de hørte jøder tale om Den Høyeste Gud, og at de, som nevnt, ville identifisere (θεός) ὑψιστος med den gud som de selv tilba som den høyeste. Det er derfor ikke usannsynlig at man må gi P. Trebilco rett når han bl.a. sier: "[...] only a Jew or a Judaiser would understand that 'Theos Hysistos' referred to Yahweh...the primary effect of the term on pagans who were reading or hearing Jewish literature must have been to mislead them. They would recognise, not Yahweh, but the deity they thought to be the Highest god. If pagans had a good knowledge of Judaism, they would indeed understand that Yahweh was being referred to, but the 'occasional hearer' would not make this inference. The term would not even imply monotheism for a pagan but would simply suggest the creation of a hierarchy in their pantheon. The term was thus not easily understood by pagans with the meaning intended by Jews." Dette stemmer overens med de undersøkelser som er gjort ovenfor, og dersom dette er riktig er det neppe mulig å si at (θεός) ὑψιστος var meget velegnet i misjon.

P. Tribelco mener dog at bruken generelt sett, som en følge av dette, avtok etter hvert som tiden gikk pga. faren for misforståelser, jfr. det som ovenfor er sagt om denne fare. At betegnelsen nok i en del skrifter synes å være lite brukt, se under punkt 2.2.3, kan ikke benektes, men også i hellenistisk tid er betegnelsen lite brukt i en del skrifter. At det alle steder/i alle skrifter fant sted en nedgang i bruken av nevnte grunn er det videre neppe mulig å hevde, jfr. under punkt 2.1.2 og ovenfor. P. Trebilco synes f.eks. ikke å ta hensyn til bruken av bl.a. den tilsvarende latinske betegnelse i f.eks. 2. Esdras (som er oversatt fra et semittisk språk til gresk og så til latin, se fotnote 211) og tar vel feil med hensyn til den påstått avtakende bruk av betegnelsen i jødiske innskrifter, jfr. S. Mitchell og under punkt 2.2.2. Videre er betegnelsen f.eks. også brukt 9 ganger i 1. Enok kap. 91-104, som kan dateres til

²²¹ Se M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 1974, s. 261.

første halvdel av 1. årh. f. Kr., kanskje ned på 60-tallet f. Kr.²²² Betegnelsen kan vel derfor fortsatt ha blitt brukt relativt hyppig en del steder og i noen skrifter i senere tid.

Det taler nok mot påstanden om liten velegnethet i misjonen, at de såkalt gudfryktige kan ha tilbedt (θεός) ὑψιστος i de såkalte θεός ὑψιστος-kultene pga. den respekt for den jødiske Gud som i enkelte miljøer kan ha utviklet seg. For det er ikke urimelig at man i disse kulter ser en jødisk innflytelse, jfr. A. B. Cook og S. Mitchell under punkt 4.4.1. De gudfryktige som leste de jødiske skriftene (se sitatet av P. Tribelco rett ovenfor) har nok således tatt betegnelsen til seg, men det har nok i en del tilfeller ledet til synkretisme, jfr. under punkt 4.4.1, fordi det neppe er en urimelig antakelse at forståelsen av den jødiske religion og Gud blant disse kan ha vært preget av innflytelse fra andre religioner.²²³ Alt dette leder til spørsmålet om hvorfor man fortsatte å omtale Gud som ”Den Høyeste” (se f.eks. 2. Esdras) dersom denne betegnelse ikke bare var lite effektiv, men også kunne lede til synkretisme blant de ikke-jøder som faktisk kunne forbinde (θεός) ὑψιστος med den jødiske Gud. Selv om betegnelsen ikke skulle være brukt i polemikk/propaganda, er det sannsynlig at den fortsatt kunne lede til synkretisme og misforståelser.

Det er vel i utgangspunktet ikke urimelig å anta at bruken av עֵלִיִּין = ὑψιστος, som var blitt en tradisjonell jødisk betegnelse, hovedsaklig var rettet mot dem som var de ivrigste leserne av de jødiske skriftene, og de som leste de jødiske skriftene var i hovedsak jødene selv. Slik sett er det vel sannsynlig at bruken av betegnelsen fortalte dem at den høyeste gud var deres og ikke de andre folkenes. Misforståelser mht. til hvilken gud det ble siktet til ved bruken av ὑψιστος var vel ikke i den grad sannsynlig blant jødene siden de leste de jødiske skrifter hvor betegnelsen ble brukt.

Når imidlertid ordet ”hovedsaklig” brukes, er det fordi det – til tross for det som ovenfor er sagt om liten anvendelighet – neppe er mulig å utelukke at det til ulike tider hos noen jødiske forfattere/oversettere kan ha vært intensjoner om en utadrettet bruk, jfr. det som er sagt enkelte steder ovenfor. Bruken av betegnelsen er ikke ubetydelig i tekster som, isolert sett, kunne tyde på at en slik bruk var intendert, se f.eks. oversettelsen av 1. Esdras 2,2; 6,30;

²²² Se R. H. Charles, ”Book of Enoch,” 1979, s. 171 og L. Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, 1907, s. 30.

²²³ Se også M. Hengel, *Judaism and Hellenism I*, 1974, s. 263, om bruken i kultene i Lilleasia: ”[...] at a relatively early stage Jewish-pagan mixed cults developed in Asia Minor in which, *inter alia*, the designation ‘hypsistos’, beloved of both Jews and Gentiles, occupied a central position.”

8,19.21 og andre steder som er nevnte under punkt 4.4.2.1. Det kan således synes som om det vanskelig kan utelukkes at עליון = ὕψιστος av en del forfattere/oversettere er brukt av polemiske og propagandistiske grunner, for det kan ha hersket ulike oppfatninger blant disse om bruken av betegnelsen og forståelsen av dennes anvendelighet.

Men det er lite trolig at dette var forståelsen til de fleste, for samtidig er det mye som taler for at bruken ikke først og fremst var rettet utover – jfr. også at עליון = ὕψιστος også finnes brukt i andre sammenhenger enn de her omtalte – fordi betegnelsen var lite anvendelig, noe det vel er sannsynlig at flere jøder kan ha hatt kjennskap til; i det minste vil de vel etter hvert som århundrene gikk ha skjønt det. Dette sistnevnte synes å kunne finne støtte i det at jødiske innskrifter vitner om ”theocracy”-tanken (se fotnote 206), og at det generelt sett var en tendens til motforestillinger mot overføringer av gudsnavn gjennom ”theocracy.” Det fantes vel av denne grunn i det minste en kjennskap til at de ulike gudsbetegnelse kunne ses på som uttrykk for den ene guddom og at den jødiske Gud som en følge av dette neppe ville være det første ikke-jøder ville tenke på når de hørte om ὕψιστος.

Hvis således ὕψιστος var lite anvendelig i nevnte utadrettede sammenhenger og det altså derfor er tenkelig at betegnelsen ikke i hovedsak var ment å skulle informere ikke-jøder, leder det til at bruken av denne betegnelse i hovedsak var rettet mot jødene som, som nevnt, var de ivrigste leserne av de jødiske skriftene. Man ser i tilfelle en videreføring av bruken fra persisk tid hvor עליון = ὕψιστος ble brukt innad blant jøder og hadde en sammenlignende funksjon, som også fremhever den jødiske Guds opphøyethet og uforlignelighet. Bruken av עליון = ὕψιστος gjorde Jahve unik og transcendent – slik som han særlig kan synes beskrevet i apokalyptikken – og var et uttrykk for den monoteistiske religions gudsforståelse (jfr. under punkt 4.3). Det er mulig at en slik forståelse kan bidra til å gi en forklaring på hvorfor *Altissimus* fortsatt er den hyppigst brukte betegnelse i 2. Esdras.

Man står imidlertid ennå igjen med det problem at noen jøder i diasporaen kunne tenkes å sammenblande ulike gudsforståelser som var knyttet til den samme gudsbetegnelse. Men P. Trebilco sier bl.a.: ”[...] in the early period it seems likely that the Jewish communities were often comparative new-comers in the Diaspora and perhaps were not so concerned about ‘external identity’ (that is, who pagans thought they were) nor involved to such an extent with their neighbours. Thus, they were not so sensitive to the religious language of Gentiles around

them.”²²⁴ Dersom dette er riktig er det en mulig forklaring på hvorfor man overhodet kunne begynne å bruke en slik betegnelse i hellenistisk tid. Denne betegnelse som språklig må forstås som ekvivalent med עליון som jødene allerede hadde brukt i de gammeltestamentlige skriftene, må i utgangspunktet ha gjort den anvendelig ved oversettelsen av עליון på et tidlig tidspunkt i de før-hellenistiske hebraiske tekstene.

5) Konklusjon

I hoveddelen er tre ulike forklaringer på oppblomstringen i bruken av עליון = ὕψιστος undersøkt hver for seg. Det har vel vist seg at det materialet som er undersøkt spriker i litt ulike retninger, og således kan gi grunnlag for ulike konklusjoner, men det kan nok pekes på visse tendenser. Det vil være hensiktsmessig med en kort oppsummering av de tre drøftelser hver for seg hvor det pekes på de mer sentrale funn. Dette vil kunne bidra til peke på de viktigste tendenser, og på hvilken årsak (eventuelt hvilke årsaker) som på grunnlag av det undersøkte materiale kan tenkes å være de(n) mest sannsynlige.

For så vidt gjelder den første mulighet som gikk på at עליון = ὕψιστος var brukt som en erstatning for det uevnelige Jahve-navnet, gir det undersøkte tekstmaterialet neppe grunnlag for å hevde at dette er forklaringen på at angjeldende betegnelse ble brukt så hyppig i hellenistisk tid. At Jahve-navnet noen steder/i noen miljøer er skiftet ut med andre gudsbetegnelser i senere tid, deriblant עליון = ὕψιστος, er det likevel mulig å konkludere med. Ellers er bruken preget av konteksten; dette gjelder også på de få stedene hvor ὕψιστος er brukt som oversettelse av Jahve-navnet. Konteksten hvor עליון = ὕψιστος finnes brukt, er av betydning for å ta stilling til i hvilken grad i det minste én av de andre årsakene kan gi en sannsynlig forklaring på den hyppige bruk av gudsbetegnelsen i hellenistisk tid.

At det i en del tekster fant sted en utskiftning av den hhv. hebraiske og arameiske gudsbetegnelsen ”Himmelens Gud” med ὕψιστος ved oversettelsene til gresk, kan tyde på at det som rent innholdsmessig ble forbundet med עליון = ὕψιστος kan ha vært av betydning for bruken. Denne gudsbetegnelse med dens sammenlignende funksjon, ble allerede, som en

²²⁴ Se P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 1991, s. 144. Dette betyr ikke at jøder ikke ble påvirket gjennom det greske språket som de benyttet, eller at deres gudsbilde ikke lot seg påvirke av gresk gudsforståelse ved at antropomorfismer noen steder ble unngått ved oversettelsen av enkelte før-hellenistiske hebraiske tekster, for de levde som sagt under punkt 3 ikke atskilt fra det øvrige samfunn, selv om de altså ikke i særlig grad var opptatt av den ytre identitet.

betegnelse ekvivalent med ”Himmelens Gud,” brukt i persisk tid, og kunne brukes til å uttrykke Guds transcendent i den monoteistiske jødiske religion. Denne betydning synes betegnelsen å ha bevart inn i hellenistisk tid, slik at det er mulig at den gradvise erstatning av ”Himmelens Gud,” i kombinasjon med en vekt på Guds transcendent i hellenistisk tid, kan ha bidratt til økningen i bruken av betegnelsen. At Guds transcendent kunne uttrykkes ved hjelp av denne betegnelse viser seg vel også ved det at den ofte brukes relativt hyppig i apokalyptisk litteratur – hvor Gud gjerne beskrives som litt fjern fra menneskenes verden – bl.a. som hovedbetegnelse så sent som i 2. Esdras. עליון = ὑψιστος brukes videre sjelden der hvor det dreier seg om Guds virke i verden. Den Høyeste Gud kan således forstås som mer transcendent enn immanent.

Fordi עליון allerede fantes som en jødisk gudsbetegnelse i persisk tid, og denne betegnelse vanligvis ble oversatt med den i utgangspunktet ikke-jødiske gudsbetegnelse ὑψιστος, dreier det seg om et møte mellom to gudsbetegnelser som stammer fra hhv. den orientalske og den hellenistiske verden. At en del annet i utgangspunktet ble forbundet med ὑψιστος enn med den jødiske gudsbetegnelse עליון, kan tenkes å ha hatt konsekvenser for hvor effektiv den var i polemikk, apologetikk og propaganda. Det er således forsøkt sannsynliggjort at det neppe er polemiske, apologetiske eller propagandistiske årsaker som ligger bak økningen i bruken av עליון = ὑψιστος, på grunn av muligheten for misforståelser blant ikke-jøder. At det imidlertid ikke med fullstendig sikkerhet kan utelukkes at noen forfattere/oversettere kan ha sett på betegnelsen som i noen grad anvendelig i slike sammenhenger må nok innrømmes, dersom man tar utgangspunkt i tekstene alene og undersøker i hvilke kontekster angjeldende betegnelse finnes brukt. Betegnelsen kunne legges i munnen på ikke-jøder og dette er gjort flere steder i de undersøkte tekstene.

Men det er til tross for dette ikke usannsynlig at עליון = ὑψιστος i hovedsak kan ha blitt brukt innad blant jøder, noe som vil innebære at det har funnet sted en videreføring av den indrejødiske bruk i persisk tid. Bruken må vel i hovedsak ha vært rettet mot dem som ville forstå at ὑψιστος var en betegnelse brukt om den jødiske Gud, og disse var de som leste de jødiske skriftene. Ikke-jødene ville forbinde den gud som de selv tilba som den høyeste med ὑψιστος, og betegnelsen var således ikke anvendelig i diasporaen med tanke på å drive polemikk/propaganda til fordel for den jødiske Gud. Jødene derimot ville nok – med mindre det dreier seg om slike som var involvert i de mer synkretistiske Theos Hypsistos-kultene i

senere tid – forstå at det dreide seg om den ene, transcendent Høyeste Gud, som de i den offisielle jødiske kult hadde tilbedt allerede i persisk tid, og som de i hellenistisk tid fortsatt tilba.

Det er vel etter dette mulig å konkludere med at det er sannsynlig – selv om det er umulig å med sikkerhet utelukke at betegnelsen av noen forfattere/oversettere kan ha vært brukt av polemiske, apologetiske eller propagandistiske årsaker, eller at de til en viss grad kan ha benyttet den som en omskrivning for Jahve-navnet – at $\text{עֲלִיּוֹן} = \text{ὑψιστος}$ hovedsaklig ble brukt for å opphøye den jødiske Gud i gitte situasjoner hvor hans transcendens skulle uttrykkes. Dette kan være en mulig forklaring på den sene, og meget hyppige, bruk av *Altissimus* = $\text{ὑψιστος} = \text{עֲלִיּוֹן}$ i den apokalytiske boken 2. Esdras, og også f.eks. finnes brukt i den apokalytiske 1. Enokboken.

6) Litteratur²²⁵

1) Primærlitteratur

- Beentjes, P. C., *The Book of Ben Sira in Hebrew*, Leiden: Brill, 1997 (VTSup; 68).
- *Bibelen*. Norsk oversettelse 1930. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1988.
- *Bibelen: Det gamle og Det nye testamente med de apokryfiske bøker*. Norsk oversettelse 1978/85, 1. utg. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1994.
- Elliger, K./Rudolph, W. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1977/97.
- Klijn, A. F. J., *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, Berlin: Akademie-Verlag, 1983.
- Martínez, F. G./Tigchelaar, E. J. C. (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Study Edition I*, Leiden: Brill, 1997.
- Nestle E. og E./Aland, K. (ed.), *Novum Testamentum Graece*, 27. revidierte Auflage (Nestle-Aland²⁷), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.
- Rahlfs, A. (ed.), *Psalmi cum Odis*, 3., unveränderte Auflage, Göttingen: Vandenhock & Ruprecht, 1979 (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum/ Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum; X).
- Rahlfs, A. (ed.), *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935 (Editio minor: Duo volumina in uno, 1979).
- Ziegler, J. et al. (ed.), *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, Göttingen: Vandenhock & Ruprecht, 1999 (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum/ Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum; XVI/2).

2) Hjelpemidler

- Blass, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von A. Debrunner, 12. Auflage, Göttingen: Vandenhock & Ruprecht, 1965.
- Brown, F., Driver, S. R. & Briggs, C. A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (BDB), 7. utg., Peabody: Hendrickson Publishers 2003.

²²⁵ Alle steder hvor forkortelser benyttes (her og andre steder) følger disse *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, ed. P. H. Alexander et al., Hendrickson Publishers: Peabody, Massachusetts, 1999 og noen steder *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, zusammengestellt von S. M. Schwertner, Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

- Danker, F. W. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (BDAG), 3. utg., basert på W. Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 6. utg., ed. K. Aland and B. Aland, med V. Reichmann, og på tidligere engelske utgaver ved W. F. Arndt, F. W. Gingrich og F. D. Danker. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Gesenius, W., *Gesenius Hebrew Grammar*, as edited and enlarged by E. Kautzsch, Oxford: Clarendon Press, 1910 (optrykk 1970).
- Koehler, L. og Baumgartner, W. (ed.), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: Brill, 1958.
- Leivestad, R., *Nytestamentlig gresk grammatikk*, 3. utg. ved B. H. Sandvei, 3. opplag, Oslo: Universitetsforlaget, 2003.
- Lisowsky, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, 3. utg. ved H. P. Rüger, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Schmoller, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002.

3) Sekundærlitteratur

- Anderson, H., "3 Maccabees (First century B.C.)," i: *OTP 2*, ed. J. H. Charlesworth, London: Darton, Longmann and Todd, 1985, s. 509-529.
- Athanassiadi, P./Frede M., "Introduction," i: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. P. Athanassiadi og M. Frede, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 1-20.
- Bertram, G., "Ἡλιόδωρος," *TDNT VIII*, ed. G. Friedrich (oversatt av G. F. Bromiley), Grand Rapids: Eerdmans, 1972, s. 602-620.
- Bickermann, E. J., "Heliiodorus in the Temple in Jerusalem," i: *Ancient Judaism and Christian History: A New Edition in English including The God of the Maccabees*, ed. A. Tropper, Leiden: Brill, 2007 (Ancient Judaism and Early Christianity 68/1), s. 432-464.
- Bickermann, E. J., "Anonymous Gods," i: *Ancient Judaism and Christian History: A New Edition in English including The God of the Maccabees*, ed. A. Tropper, Leiden: Brill, 2007 (Ancient Judaism and Early Christianity 68/2), s. 947-960.
- Bickermann, E. J., "The God of the Maccabees," i: *Ancient Judaism and Christian History: A New Edition in English including The God of the Maccabees*, ed. A. Tropper, Leiden: Brill, 2007 (Ancient Judaism and Early Christianity 68/2), s. 1025-1094.

- Box, G. H., "IV Ezra," i: *APOT II*, ed. R. H. Charles, Oxford: Clarendon Press, 1913 (optrykk 1979), s. 542-624.
- Charles, R. H., "Book of Enoch," i: *APOT II*, ed. R. H. Charles, Oxford: Clarendon Press, 1913 (optrykk 1979), s. 163-281.
- Collins, J. J., *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula: Scholars Press, 1977 (HSM 16).
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2000.
- Cook, A. B., *Zeus: A Study in Ancient Religion*, II.2, Cambridge: University Press, 1925.
- Cook, A. B., *Zeus: A Study in Ancient Religion*, III.1, Cambridge: University Press, 1940.
- Cook, S. A., "I Esdras," i: *APOT I*, ed. R. H. Charles, Oxford: Clarendon Press, 1913 (optrykk 1979), s. 1-58.
- Couard, L., *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1907.
- Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000 (JSOTSup 265).
- Dorival, G./ Harl, M./Munnich, O., *La Bible Grecque des Septante du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien*, Paris: Éditions du CERF, 1994.
- Emerton, J. A., "Some problems in Genesis xiv," i: *Studies in the Pentateuch*, ed. J. A. Emerton, Leiden: Brill, 1990 (VTSup XLI), s. 73-102.
- Fang Che-Yong, M., "Usus nominis divini in Sirach," i: *VD 42*, Roma: Pontificium institutum biblicum, 1964, s. 153-168.
- Foertser, W., "κύριος," i: *TDNT III*, ed. G. Kittel (oversatt av G. F. Bromiley), Grand Rapids: Eerdmans, 1965, s. 1039-1098.
- Frede, M., "Monotheism and Pagan Philosophy," i: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. P. Athanassiadi og M. Frede, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 41-67.
- Hanhart, R., "Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes," i: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, ed. M. Hengel og A. M. Schwemer, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994 (WUNT 72), s. 1-19.
- Hartmann, L. F./Sperling, S. D., "God, names of," i: *EncJud 7*, 2. utg., ed. F. Skolnik og M. Berenbaum, Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, s. 672-678.
- Hartmann, L. F./DiLella, A. A., *The Book of Daniel*, New York: Doubleday, 1978 (AB; 23).
- Haspecker, J., *Gottesfurcht bei Jesus Sirach: ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung*, Rom: Päpstliches Bibelinstitut, 1967 (AnBib 30).

- Hayward, R. C. T., "El Elyon and the Divine Names in Ben Sira," i: *Ben Sira's God: proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham, Ushaw College 2001*, ed. R. Egger-Wenzel, Berlin: de Gruyter, 2002 (BZAW 321), s. 180-198.
- Hengel, M., "Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons," i: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, ed. M. Hengel og A. M. Schwemer, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994 (WUNT 72), s. 182-284.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, 2 bind, Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Johnson, N. B., *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Study of the Jewish Concept of God*, Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1948 (JBL.MS II).
- Kaiser, O., *Der Gott des Alten Testament, Theologie des Alten Testaments, Teil 1: Grundlegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 (UTB 1747).
- Kaiser, O., *Der Gott des Alten Testaments, Wesen und wirken, Theologie des Alten Testaments, Teil 2: Jahwe, der Gott Israels, Scöpfer der Welt und des Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998 (UTB 2024).
- Kaiser, O., *Der Gott des Alten Testaments, Wesen und wirken, Theologie des Alten Testaments, Teil 3: Jahwes Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003 (UTB 2392).
- Knöppler, T., "Die Gottesvorstellung des 3. Makkabäerbuches," i: *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext*, ed. H. Lichtenberger og G. S. Oegema, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002 (JSHRZ 1), s. 209-221.
- Koch, K., *Daniel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005 (BKAT XXII/1).
- Kratz, R. G., *Translatio imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991 (WMANT 63).
- Kümmel, W. G., "Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums," i: W. G. Kümmel: *Heilsgeschehen und Geschichte: Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, ed. E. Grässer, O. Merk og A. Fritz; Marburg: N. G Elwert Verlag, 1965 (MThSt 3), s. 107-125.
- Mitchell, S., "The Cult of Theos Hypsistos," i: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. P. Athanassiadi og M. Frede, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 81-148.
- Moore, C. A., *Judith*, New York: Doubleday, 1985 (AB 40).
- Mulder, O., "Simon the High Priest and YHWH," i: *Ben Sira's God: proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham, Ushaw College 2001*, ed. R. Egger-Wenzel, Berlin: de Gruyter, 2002 (BZAW 321), s. 221-234.

- Myers, J. M., *I and II Esdras*, New York: Doubleday, 1982 (AB 42).
- Niehr, H., *Der höchste Gott: alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Berlin: de Gruyter, 1990 (BZAW 190).
- Nock, A. D./Roberts, C./Skeat, T. C., "The Gild of Zeus Hypsistos," i: *HTR* 29, Cambridge: Harvard University Press, 1936, s. 39-88.
- Rendtorff, R., "El, Ba'al und Jahwe," i: *ZAW* 78, ed. G. Fohrer, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1966, s. 277-292.
- Rengstorff, K. H., "δεσπότης," i: *TDNT* II, ed. G. Kittel (oversatt av G. F. Bromiley), Grand Rapids: Eerdmans, 1964, s. 44-49.
- Roth, C. "Judaizers," i: *EncJud* 11, 2. utg., ed. F. Skolnik og M. Berenbaum, Jerusalem: Keter Publishing House, 2007, s. 520-523.
- Russell, D.S., *Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic*, London: SCM Press Ltd, 1992.
- Schmidt, F. W., "Most High," i: *ABD* IV, ed. D. N. Freedman et al., New York: Doubleday, 1992, s. 922.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)* II, rev. and ed., ed. G. Vermes, F. Millar, M. Black, Edinburgh: T & T Clark, 1979.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)* III.1, rev. and ed., ed. G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, Edinburgh: T & T Clark, 1986.
- Schürer, E., "Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὑψιστον ebendasselbst," i: *SPAW* XII./XIII., Berlin: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1897, s. 200-225.
- Skarsaune, O., *In the shadow of the temple: Jewish influences on early Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.
- Skehan, P. W., "The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint," i: *BIOSCS* 13, Princeton: N. J. Supplement, 1980, s. 14-44.
- Skehan, P. W./DiLella, A. A., *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*, New York: Doubleday, 1987 (AB 39).
- Smith, M. S., *The Origins of Biblical Monotheism, Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Speiser, E. A., *Genesis*, New York: Doubleday & Company, 1964 (AB 1).
- Stordalen, T., "Apokalyptikk og GTs apokalypse," i: *Den store fortellingen: Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*, Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1999, s. 170-175.

- Stordalen, T., "GTs historiske noveller," i: *Den store fortellingen: Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*, Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1999, s. 98-106.
- Trebilco, P. R., *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Wehmeier, G., "עלה," i: *TLOT II*, ed. E. Jenni og C. Westermann (oversatt til engelsk av M. E. Biddle fra tysk utg. 1971/1976), Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, s. 883-896.
- West, M. L., "Towards Monotheism," i: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. P. Athanassiadi og M. Frede, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 21-40.
- Würthwein, E., *The Text of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Zobel, H. J., "עליון," i: *TDOT XI*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren og H.-J. Fabry (oversatt til engelsk av D. E. Green fra tysk utg. 1987-1988), Grand Rapids: Eerdmans, 2001, s. 121-139.