

KAPITTEL 4

Fjerde sang (Klag 4)

4.1 Tekst, oversettelse og språklige noter

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

1 LXX har τὸ ἀργύριον, «sølvet»

2 Flere hebraiske håndskrifter har ישנה der MT har ישנא.

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

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

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

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

- 4,4 דָּבַק לְשׁוֹן יוֹגֵק אֶל־חֶבֶר בְּצַמָּא Spedbarns tunge klebet seg
(*dālet*) עוֹלָלִים שָׁאָלוּ לָהֶם פָּרֵשׁ אִין לָהֶם: ס til ganen av tørst.
Barn ba om brød. Det fantes ingen til å bryte for dem.
- 4,5 הָאֶכְלִים לְמַעַדְזֵיִם נִשְׁמׁוּ בַּחוּצוֹת De som spiste lekre retter, ble
(*hē'*) הָאֶמְנִים עָלֵי תוֹלָע חֶבְרוֹ אִשְׁפֹּתוֹת: ס ødelagt i gatene.⁷
De som ble oppfostret på skarlagen, klynget seg⁸ til dyngene.
- 4,6 וַיִּגְדַּל עֲזָן בַּת־עַמִּי מִחַטָּאת קִדָּם Og skylden⁹ til datteren,
(*wāw*) הַהֶפּוּכָה כְּמוֹ־רִגַע וְלֹא־תָלוּ בָּהּ יַדַּיִם: ס folket mitt,¹⁰ ble større enn
synden til Sodoma,¹¹
hun som ble veltet over ende på et øyeblikk. Men ingen hender hadde berørt¹² henne.
- 4,7 וְכִן נִזְרִיָּהּ מִשְׁלֵג צְהוּ מִחֶלֶב Fyrstene¹³ hennes var renere
(*zajin*) אֲדָמוּ עֲצָם מִפְּנִינִים סַפִּיר גִּזְרָתָם: ס Kroppene¹⁴ var rødere enn
koraller.¹⁵ Legemet deres var safir.¹⁶

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

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

9 LXX har ἀνομία, «lovløshet».

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

11 LXX har ἀνομίας Σοδομων, «Sodomas lovløshet».

12 LXX har ἐπόνεσαν, «gjort; bearbeidet».

13 LXX har ναζιραίοι αὐτῆς, «nasireerne hennes».

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

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

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

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

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

18 LXX har ἐπάγη, «stivnet».

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

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

21 LXX har κύριος, «Herren».

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

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

- 4,13
(*mēm*) מִסְטָאֵת נְבִיאָיָהּ עֲוֹנוֹת כְּתִיבָהּ på grunn av syndene til
profetene hennes, skylden
til prestene hennes,
הַשֹּׁפְכִים בְּקִרְבָּהּ גַּם צְדִיקִים: ם de som utøste rettferdiges
blod i hennes midte.
- 4,14
(*nûn*) נָעוּ עֲנָרִים בְּחֹצוֹת נְגָאָלוֹ בְּדָם De vandret blindt omkring²⁴
i gatene. De var urene på
grunn av blodet.
בְּלֹא יוֹכְלוּ יִגְעוּ בְּלִבְשֵׁיהֶם: ם Man kunne ikke²⁵ berøre²⁶
klærne deres.
- 4,15
(*sāmek*) סוּרוּ טָמְאָ קְרָאוּ לְמוֹ סוּרוּ סוּרוּ «Snu! Urent!»²⁷ Man ropte²⁸
אל־תִּגְעוּ til dem: «Snu! Snu! Ikke
רør!»
כִּי נָצוּ גַם־נָעוּ אֲמָרוּ בְּגוֹיִם לֹא יוֹסִיפוּ Da de flyktet²⁹ og flakket
לְגוֹר: ם omkring, sa³⁰ man blant
folkene: «De får ikke
fortsette å bo som gjester!»
- 4,16
(*pê*) פָּגַי יְהוָה חֲלָקָם לֹא יוֹסִיף לְהַבִּיטָם Jahves³¹ ansikt spredte³² dem.
Han ville ikke fortsette å ta
dem i øyesyn.
פָּגַי כְּהֵנִים לֹא נִשְׂאוּ זְקֵנִים לֹא חֲנָנוּ: ם De hedret ikke presters
ansikt. De viste ikke gamle³³
nåde.

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

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

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

27 5QLam^a har טמאו, «de er urene».

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

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

30 LXX har εἶπατε, «si!».

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

32 LXX har μερίς, «del; stykke».

33 Ketiv er זקנים, mens qere er זקנים.

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

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

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

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

37 LXX har χριστὸς κυρίου, «Herrens salvede».

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

abs. qal aktiv part. פִּרְשׁוּ «å dele opp» אין | «ikke-eksistens»; 4,5 best. art. + m.pl.abs. qal aktiv part. אֲכַלְוּ «å spise» | לְמַעַדְנִים prep. ל. «til; for», her: som obj. merke + m.pl.abs. מַעַדְנִים «delikatesser» | נִשְׁמַוּ nifal perf. 3.pl. שִׁמְמוּ «å ødelegge» | הָאֲמִינִים best. art. + m.pl.abs. qal passiv part. אֲמִן II «å passe (barn); å ha omsorg for (barn)» | עַל variant av פָּא; over» | תּוֹלַע m.sg.abs. «lilla; skarlagen» | חֲבָקוּ piel perf. 3.pl. חֲבַקוּ «å omfavne; å klynge» | אֲשַׁפְּתוּ f.pl.abs. av אֲשַׁפֵּת «møkkadynge(r); avfallshaug(er)»; 4,6 וַיִּגְדַּל qal imperf. cons. 3.m.sg. גִּדְלוּ «å være stor» | עוֹן m.sg.cstr. av עוֹנִים «skyld» | מִן מַחֲטָאת קָדָם prep. מן «fra» brukt sammen med verbet for å uttrykke gradbøyning («større enn») + תַּטְּאָת f.sg.cstr. av תַּטְּאָת «synd» + קָדָם stedsnavnet Sodoma | הַפֶּדֶה best. art. + f.sg.abs. qal passiv part. הִפְדֵּה «å velte» | כְּמוֹ «slik som» | רְגַע «øyeblikk» | חוֹלוּ qal perf. 3.pl. חוֹלוּ «å gå rundt; å vende mot; å danse»; 4,7 וַיִּזְרוּ qal perf. 3.pl. וַיִּזְרוּ «å være lys; å være ren» | נִזְרִיָּה m.pl.cstr. av נִזְרִי «innvidd; fyrste» + pron. suff. 3.f.sg. מִן מִשְׁלָג prep. מן «fra», uttrykker her gradbøyning/komparasjon «enn» + שְׁלָג «snø» | צָחוּ qal perf. 3.pl. צָחוּ «ben; vegg» | אֲדָמוּ qal perf. 3.pl. אֲדָמוּ «å være rød» | מֶלֶךְ «melk» | צָחָה «å skinne» | כְּרוּפִיּוֹת m.pl.cstr. av כְּרוּפִיּוֹת «korallperler» + מִן מִפְּנִינִים prep. מן «fra», her: brukt ifm. gradbøyning, her: «... enn» + תִּזְרָה «forgård», her «kropp» (?) + pron. suff. 3.m.pl.; 4,8 וַיִּשְׁחַדּוּ qal perf. 3.m.sg. וַיִּשְׁחַדּוּ «å være mørk» | מִן מִשְׁחָדּוּ prep. מן «fra», her: brukt ifm. gradbøyning, her: «... enn» + תִּזְרָה «sot» | תִּזְרָה m.sg.cstr. av תִּזְרָה «utseendet; den ytre formen (?)» + pron. suff. 3.m.pl. נִכְרָוּ nifal perf. 3.pl. נִכְרָוּ «å forkle seg; å anerkjenne» | צָפְדוּ qal perf. 3.m.sg. צָפְדוּ «å krympe» | עוֹרָה m.sg.cstr. av עוֹר «hud» + pron. suff. 3.m.pl. | עֲצָמָם m.sg.cstr. av עֲצָמָם «bein; kropp» + pron. suff. 3.m.pl. | יָבֵשׁוּ qal perf. 3.m.sg. יָבֵשׁוּ «å visne» | הִיָּהָה qal perf. 3.m.sg. הִיָּהָה «å være» | לִיק part. 3. «lik» + עֵץ «tre»; 4,9 מִתְּלִיּוֹת m.pl.cstr. av מִתְּלִיּוֹת «god» | הִיָּהָה qal perf. 3.pl. הִיָּהָה → v. 8 | מִתְּלִיּוֹת m.pl.cstr. av מִתְּלִיּוֹת «slaktet; gjennomboret; gjennomstunget» | מִתְּלִיּוֹת m.sg.abs. «sverd» | חֲרָבָה prep. מן «enn» (i komparasjoner) → תְּלִיּוֹת → inneværende vers, over | חֲרָבָה «hungersnød» | אֲשֶׁר relativpartikkelen = אֲשֶׁר «som» + personlig pronomen 3.m.pl. | גִּיּוֹבוּ qal imperf. 3.m.pl. גִּיּוֹבוּ «å flyte» | מִתְּקָרִים m.pl.abs. piel part. דִּקְרוּ «å gjennombore» | מִתְּקָרִים m.pl.cstr. av מִתְּקָרִים «avling» | שְׂדֵי «åker». | Syntaksen i v. 9 er vanskelig. Likevel minner formuleringen spunnet omkring טוב og מן om en visdomsteologisk, gnomisk «oneline»; 4,10 וַיִּתְּנוּ f.pl. av וַיִּתְּנוּ «omsorgsfull» | בְּשִׁלּוֹ piel perf. 3.pl. בְּשִׁלּוֹ «å koke» | מִתְּלִיּוֹת m.pl.cstr. av מִתְּלִיּוֹת «barn» + pron. suff. 3.f.pl. הִיָּהָה qal perf. 3.pl. הִיָּהָה → v. 8 | לְתִיל prep. ל. «til; for» + qal inf. cstr. בְּרַחֵה «å spise» | לְמִוּ prep. ל. «for; til» + pron. suff. 3.pl. | בְּשִׁבְרָה prep. ב. «på» + m.sg.cstr. av בְּשִׁבְרָה «ødeleggelse»; 4,11 כִּלְהָהּ piel perf. 3.m.sg. כִּלְהָהּ «å fullføre» | חֲמָה f.sg.cstr. av חֲמָה «harme» + pron. suff. 3.m.sg. | יִצְתָּהּ qal perf. 3.m.sg. יִצְתָּהּ → v. 1 | וַיִּצְתָּהּ hifil imperf. cons. 3.m.sg. וַיִּצְתָּהּ «å antenne» | וַיִּצְתָּהּ qal imperf. cons. 3.f.sg. וַיִּצְתָּהּ «å spise» | יִסּוּדְתִּיהָ f.pl.cstr. av יִסּוּדְתִּיהָ

«grunnmur; fundament» + pron. suff. 3.f.sg.; 4,12 הָאָמְנוּ hifil perf. 3.pl. «å stå fast; å tro; å stole på» | יִשְׁבִּי m.pl.cstr. av qal part. «å bo» | תְּבַל «jordkrets» | qal imperf. 3.m.sg. «å gå inn» | בּוֹאָ qal imperf. 3.m.sg. «å gå inn» | צָר «trengsel» | אֹיֵב «fiende» | בְּשִׁעָרַי prep. «på; i» + m.pl.cstr. av שַׁעַר «port»; 4,13 מִתְּשֹׂאֵת prep. מִן «fra; på grunn av» + f.pl.cstr. av תְּשֹׂאֵת «synd» | הַשְּׂפָכִים bestemt artikkel + m.pl.abs. qal part. «å skake; å vandre omkring» | עֵוְרִים m.pl.abs. av עוֹרֵי «blind», brukt adverbialt | נִגְאָלוּ nifal perf. 3.pl. «å utløse; å være eller bli (kultisk) uren» | בְּדָם prep. «å være i stand til; å formå» | יָבֹאוּ qal imperf. 3.m.pl. «å berøre». Uttrykket יִבְעוּ יִבְעוּ utgjør sannsynligvis en perifrastisk (sammensatt) konjugasjon. | בְּלֵבָם prep. «å være i stand til; å formå» | סוֹרֵר qal imperativ 2.m.pl. «å snu» | טָמֵא adj. «uren» | קָרָאוּ qal perf. 3.m.pl. (i denne oversettelsen tolket som upersonlig subjekt) «å rope» | לְמֹוּ prep. «til; for» + poetisk pron. suff. 3.m.pl. nektingsord + qal imperf. 2.m.pl. jussiv «å berøre» | נָצַו qal perf. 3.pl. «å flykte» | נָעוּ v. 14 «å si» | יוֹסִיפוּ hifil imperf. 3.m.pl. «å fortsette» | לְגֹוֹר prep. «å oppholde seg som fremmed; å være fremmed»; 4,16 פָּנֵי nomen m./f.pl.cstr. av פָּנִים «ansikt», i denne sammenhengen i betydningen «selv» (Jahve selv) | הִלְקֵם piel perf. 3.m.sg. «å dele» + pron. suff. 3.m.pl. | יוֹסִיף hifil imperf. 3.m.pl. «å se» + pron. suff. 3.m.pl. | נִשְׂאוּ qal perf. 3.pl. «å løfte; å heve; å ære» | הִנְנוּ qal perf. 3.m.pl. (pauzaform) «å være nådig»; 4,17 עוֹדֵינָהּ m.pl.cstr. av עוֹד «igjen; hele tiden» + pron. suff. 3.f.sg. | כִּלְהָהּ qal imperf. 3.f.pl. / 2.f.pl. «å fullføre», men også «å forgå; å mislykkes» | עֵינֵינוּ m./f.pl.cstr. av עֵינַיִם «øye» | עֲזָרְתֵנוּ f.sg.cstr. av עֲזָרָה «hjelp» | הִבֵּל pauzaform av הִבֵּל «tomhet; fånytt; til ingen nytte» | צִפְיָהּ prep. «på; i» + f.sg.cstr. av צִפְיָה «observasjonspost» + pron. suff. 1.sg. | צִפְיָהּ piel perf. 1.pl. «å speide» | יוֹשַׁע hifil imperf. 3.m.sg. «å frelse»; 4,18 צָדוּ qal perf. 3.pl. «å jakte» | צִדְדֵינוּ m.pl.cstr. av צִדָּה «trinns» | מִן «fra» + qal inf. cstr. «å gå» | בְּרַחֲבֵינוּ prep. «på; i» + f.pl.cstr. av רָחֹב «gate» + pron. suff. 1.pl. | קָרַב qal perf. 3.m.sg. «å komme nær» | קָצֵנוּ m.sg.cstr. av קָצַר «ende» + pron. suff. 1.sg. | מָלְאוּ qal perf. 3.pl. «å være full» | יוֹם m.pl.cstr. av יוֹם «dag» + pron. suff. 1.pl. | בּוֹאָ qal perf. 3.m.sg. «å gå inn»; 4,19 קָלִים m.pl.abs. av קָל «enkel; lett» |

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

4.2 Oppbygning, persongalleri og stemmene som ytrer seg

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

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

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

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

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

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

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

4.3 Litterære virkemidler

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.4 Litterære henspillinger

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

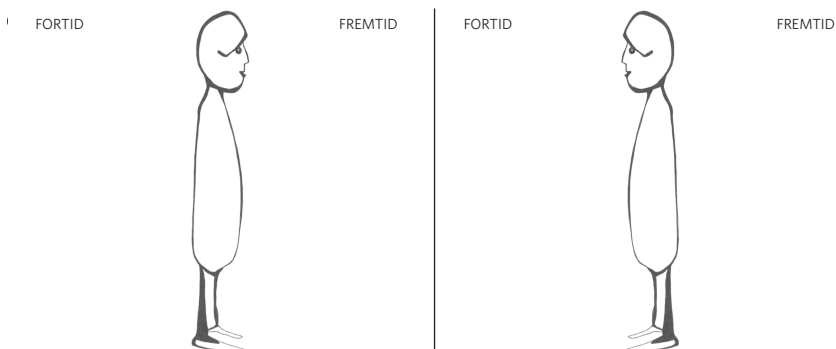
4.5 Desorientering gjennom klage over en nåtid dårligere enn fortiden

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

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

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

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



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

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

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

⁴⁶ R. Laird Harris, «*ahārīt*», *TWOT* 1: 34.



Illustrasjon 4.2. Roer som ror en robåt. Bevegelsen illustrerer hvordan et menneske i det gamle Midtøsten beveger seg i og gjennom tiden. Roerens har ansiktet vendt mot avreisestedet (fortiden), mens ryggen vender mot båtens bevegelsesretning og destinasjon (fremtiden). Cliparts Zone. Ingen opphavsrett

De ordene som språkene i det gamle Midtøsten brukte for å referere til *fortid* og *fremtid*, reflekterte – og kanskje sementerte – den grunnleggende orienteringen mot fortiden. På bibelhebraisk kunne ordet *qedem* i romlig forstand bety «foran; det fremre» og «øst; østover». Om tid kunne *qedem* bety «fortid; før» (se f.eks. Sal 77,6).⁴⁷ Det bibelhebraiske ordet *'ahārīt* kunne bety «avslutning; ende» og noen ganger «fremtid» (se f.eks. Jes 46,9–10; Jer 29,11). Ordet *'ahārīt* er avledet av *'ahar* («bak; det bakre [om sted]; etter; etterpå [om tid]») og *'ahôr* («bakre del; bakover».)⁴⁸ Tilsvarende sammenhenger mellom *romlige* og *temporale* kategorier var også til stede i andre språk i det gamle Midtøsten.⁴⁹

Hvis man er grunnleggende orientert mot fortiden, oppstår et problem når kontinuiteten med fortiden brytes. For mennesket i det gamle Midtøsten var løsningen som hovedregel å forsøke å gjenetablere fortiden (igjen representerer Bibelens eskatologiske og apokalyptiske litteratur

47 Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (London: SCM Press, 1974), 88–89.

48 Harris, «*'ahārīt*».

49 Stefan M. Maul, «Walking Backwards into the Future: The Conception of Time in the Ancient Near East», i *Given World and Time: Temporalities in Context*, red. T. Miller (Budapest: Central European University Press, 2008), 15–24.

unntak). Når man lette etter en modell for fremtiden, fant man den som regel ved å skue tilbake til fortiden.

Klagesangene 4 har ingen klart formulerte siktemål med klagen, foruten bønnen i Klag 4,22 om at straffen til datter Sion må ta slutt, og at Jahve må straffe datter Edom. Etter den gjennomgripende kontrasten mellom *før* og *nå* i Klag 4 å dømme er det nærliggende at sangen dypest sett håper på en fremtid som skal bli som fortiden. Klagene i Klag 4 har en hovedvekt på lidelsen til folket i klagens nåtid. Diktet formulerer det ikke i klartekst, men det ser frem mot en fremtid som det håper blir som fortiden, uten lidelse.

4.6 Sion-teologi og kongeteologi som bakteppe

Sion-teologien er et teologisk bakteppe også for Klag 4, slik vi blant annet i kapittel 2 (2.5, «Sion-teologi som bakteppe») så var tilfellet for Klag 2. Likevel har Sion-teologien en mindre fremtredende plass i Klag 4 enn i Klag 2. I Klag 4 er Sion-teologien dessuten ikke reversert på samme måte som i Klag 2, der Jahve er krigeren som vender seg *mot* byen sin.

Målt i spalteplass er Sion-teologien først og fremst til stede i to vers: Klag 4,11–12. De to strofene representerer bokstavelig talt sentrum i alfabetdiktets 22 strofer. Jerusalem-templet er i det hele tatt lite present i Klag 4. Sangen omtaler verken templet eller noen av dets arkitektoniske bestanddeler. Det nærmeste den kommer, er å snakke om Jerusalems porter.

Den fjerde sangen tegner et bilde av Jahve som en bygud som ble harm. Byguden rettet vreden mot sin egen by, som han ødela. Den korte beskrivelsen Klag 4,11 gir av Jahves harme, samsvarer i ordvalg og innhold med de beskrivelsen av Jahves vrede den andre sangen gir i Klag 2,2.4. Ifølge Klag 4,11 fullførte Jahve sin «harme» (*hēmâ*). Det hebraiske verbet *k-l-h* piel betegner «å fullføre» eller «å avslutte». Verbet kan også bety «å være fylt opp; å være full», for eksempel slik en kiste kan bli full av penger (jf. 2 Krøn 24,10). Derfor lyder den herværende oversettelsen av uttrykket i Klag 4,11: «Jahve gjorde sin harme randfull.» Det bildet verset bruker om Jahves vrede, er at den vil renne over når begeret er fullt. Det samme fremgår også av den påfølgende setningen i Klag 4,11: Jahve «øste ut sin

brennende vrede». Det hebraiske verbet *š-p-k* betyr nettopp «å helle ut» en flytende substans. Vi skal se under at også forestillingen i Klag 4,21 om begeret med Jahves vrede formidler den samme grunntanken. Jahves vrede oppfører seg som en flytende væske hvis volum stadig øker. Når begeret er fullt, renner det over.

I underkapittel 2.6, «Mening med og mening i katastrofen», så vi at det er fruktbart å sammenlikne *Jahves* vrede med den vreden som den moabittiske guden *Kemosj* rettet mot *sitt* land, ifølge innskriften til Moab-kongen Mesja fra 800-tallet f.Kr. Kong Mesja forklarer årsakene til politisk-militære hendelser med at «Kemosj var vred på landet sitt ...» (KAI 181:4b–6a). Sammenlikningen med Mesja-innskriften er også gyldig i forbindelse med hvordan Klag 4 omtaler Jahves vrede mot sin by, Sion. Ifølge Klag 4,11 får vreden sitt destruktive uttrykk i en «ild» (*ʿeš*) som Jahve antenner i Sion. Den siste setningen i Klag 4,11 viser hvor destruktiv Jahves vrede er: «Den [ilden] fortærte grunnmurene hennes» (*wattōʿkal jāsōdōtêhā*). Formuleringen er unik. Riktignok finner vi flere henvisninger til at byporter av tre kan brenne opp. For eksempel truer Jahve i Jer 17,27 med å brenne opp Jerusalems porter og borger dersom sabbatsdagen ikke holdes hellig (jf. Jer 51,58; Nah 3,13; Neh 1,3; 2,3.13). Både slott, borger og murer kan brenne (f.eks. Jer 39,8; 49,27; Am 1,7.10.14; Hos 8,14; 2 Krøn 36,19). Uten at tekstene sier det, kan det være tale om brennbart tremateriale brukt som takbjelker eller på andre måter i konstruksjonen. Grunnmurer kan bli lagt bare (jf. Esek 13,14; Mi 1,6; Hab 3,13) eller jevnet med jorden (jf. Esek 30,4). Likevel er det ingen andre tekster som snakker om at ilden spiser opp grunnmurene. Formuleringen er negativ på flere måter. For det første signaliserer den fullstendig ødeleggelse når ilden fortærer også grunnmurene. For det andre innebærer en ødeleggelse av grunnmurene en arkitektonisk *damnatio memoriae*, det vil si en utslettelse av minnet om Sion. Historiske kilder fra Mesopotamia i første årtusen f.Kr. skildrer hvor viktige gamle tempelgrunnmurer var for konger som etterstrebet å gjenoppbygge gamle templer.⁵⁰ Det finnes flere eksempler

50 Paul-Alain Beaulieu, «Antiquarianism and the Concern for the Past in the Neo-Babylonian Period», *BCSMS* 28 (1994): 37–42; og Paul-Alain Beaulieu, «Mesopotamian Antiquarianism from Sumer to Babylon», i *World Antiquarianism: Comparative Perspectives*, red. Alain Schnapp, Issues & Debates (Los Angeles: Getty Research Institute, 2013), 121–139.

på at navngitte mesopotamiske konger bekostet arkeologiske undersøkelser av tempelruiner. Hensikten var å finne grunnsteinene til det forfallede templet. Dette hadde imidlertid ikke en akademisk målsetting. Derimot var det uttalte målet for slike protoarkeologiske utgravninger å *gjenoppbygge* et forfallent tempel slik det opprinnelig var, og å *gjenoppta* gudsdyrkelsen som tidligere fant sted der.⁵¹ I jødiske kontekster finner vi flere eksempler på denne interessen for ødelagte templer: gjenoppbyggingen av Jerusalem-templet (se f.eks. Hag 1–2; Esra 5,15; 6,7) og kampanjen for å gjenoppbygge det jødiske templet for JHW i Elephantine i Sør-Egypt (Elephantine-judeerne skriver gudsnavnet oftest slik – kanskje ble det uttalt *Jahu*).⁵² En grunnmur var ikke bare det fysiske fundamentet for en bygning. Grunnmuren var dessuten avgjørende for at man i ettertiden kunne vedlikeholde – og om nødvendig gjenoppbygge – tempelkonstruksjonen som hvilte på den. Dermed ødelegger Jahve muligheten for en fremtidig gjenoppbygging når han lar ilden fortære grunnmurene.

Klag 4 kontrasterer og reverserer også forestillingen om at Jerusalem er uinntakelig. Klagesangene 4,12 knytter denne tanken til hva «landets konger» og «innbyggerne i verden» trodde: At «Jerusalems porter» (og dermed bymurene som omsluttet byen) skulle gi beskyttelse. Sannsynligvis spiller det hebraiske verbet *he'ēmînū* («de trodde», av verbroten *'m-n*, «å stå fast; å tro; å stole på») på en av Sion-teologiens «trosartikler»: «å tro på» eller «å ha tillit til» Jahve. Det bibelhebraiske verbet bak *he'ēmînū* («de trodde»), det vil si verbroten *'m-n*, betegner oftest «å tro» eller «å ha tillit til», men også «å stå fast». Slik er det for eksempel når Jahve i Jes 7,9 forklarer for judeerne hva som er sammenhengen mellom tro eller tiltro og solid fotfeste: «Vil dere ikke tro [*ta'āmînū*], kan dere ikke stå støtt [*te'āmenū*].»

I Klag 4,12 opptrer imidlertid verbet *'m-n* sammen med nektingsordet «ikke». Landets konger «trodde *ikke*» at fiendene kunne komme inn i byen gjennom portene i bymuren. Det grammatisk sett lille poenget at «konger» står i flertall, indikerer sannsynligvis at verset refererer til fortiden. Klagesangene 4,12 plasserer det Sion-teologiske trospostulatet

51 Granerød, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period*, 223–227.

52 Gard Granerød, «The Former and the Future Temple of YHW in Elephantine: A Tradition-Historical Case Study of Ancient Near Eastern Antiquarianism», *ZAW* 127 (2015): 63–77.

om Jerusalems uinntakelighet i den forgangne, men nære fortiden. Jahve brant grunnmurene ned (Klag 4,11), i kontrast til troen på at:

- Byen er Jahves by (f.eks. Sal 48,2.9; 87,3).
- Jahve er midt i byen, slik at den ikke kan vakle (f.eks. Sal 46,6.8).
- Sion er fast som jorden (f.eks. Sal 78,69).
- Sion er et høyt fjell som ikke vakler (f.eks. Sal 48,3; 125,1).

Fordi grunnmurene er nedbrent, er mulighetene for en gjenoppbygging ødelagt. Ikke Jahve, men «trengsel og fiende» er i byens midte (Klag 4,12, jf. Sal 46,6.8).

De tekstene i Bibelen som forutsetter en eller annen variant av Sion-teologi, lar ofte Sion-teologiske tanker opptre hånd i hånd med visse teologisk ladde forestillinger om den isrealittiske eller judeiske kongen, det vil si en kongeteologi.

De kongeteologiske tekstene i Bibelen regner dypest sett med at *Jahve* er kongen. Følgelig er den isrealittiske eller judeiske kongen *viseregenten* som Jahve innsatte (f.eks. Sal 2; 110). Klagesangene 4 inneholder ikke mange strofer med en klart artikulert kongeteologi. Til gjengjeld er den ene strofen som utmerker seg (Klag 4,20), innholdsrik:

Vår livspust, Jahves salvede, ble fanget i fangstgropene deres. Om ham sa vi: «I hans skygge vil vi leve blant folkene!» (Klag 4,20)

Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet lar både prester og konger være objekt for verbet «å salve» (*m-š-h*). Både prester og konger kan bære betegnelsen «salvet» (*māšîah*) (se f.eks. 3 Mos 4,3.5.16 og 1 Sam 12,3.5). Dermed reiser spørsmålet seg om hvem «Jahves salvede» i Klag 4,20 sikter til. Er det en *prest* eller en *konge*? Det kan neppe være noen tvil om at strofen sikter til kongen. For det første refererer frasen «*Jahves salvede*» (eller «*min*», «*din*» eller «*hans salvede*») alltid til en isrealittisk eller judeisk konge i Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet. For det andre er tilnavnet «vår livspust» (*rūah 'appênū*; ordrett: «våre nesebors pust») en kongelig tittel. De såkalte Amarnabrevene (en samling med diplomatkorrespondanse mellom egyptiske konger og vasallkonger i Palestina, Fønikia og Syria, skrevet på akkadisk, fra 1300-tallet f.Kr.) bruker tilsvarende betegnelser om den egyptiske kongen. For eksempel

omtaler den kanaaneiske kongen Abimelek den egyptiske kongen som «den som gir liv ved sitt søte åndedrett».⁵³ I tråd med den fjerde sangens gjennomgripende bruk av kontraster er det nettopp *fraværet* av dette livgivende aspektet ved kongegjeringen som står sentralt. Derimot er to andre forhold i søkelyset: At kongen ble fanget i fiendenes fangstgroper, og at han tidligere sørget for den livgivende skyggen som folket utfoldet livet sitt i.

Skyggetaforen i Klag 4,20 legger sannsynligvis til grunn en forestilling om kongen som et tre. En slik forestilling finner vi ulike steder i Bibelen. Ett eksempel er fabelen i Dom 9,8–15 om trærne som gikk for å salve en konge. Andre eksempler er de profettekstene som handler om kongedømmet, og som bruker tremetaforer for å referere til den ny konge i Jerusalem (f.eks. Jes 11,1; Esek 17,22–24) eller til kongene i stormaktene Assyria og Egypt (Esek 31,2–18). Esekiel 31,6 bruker attpåtil den samme formuleringen som i Klag 4,20: I «skyggen av sederen» (hvor sedertreet symboliserer assyrerkongen) «bodde mange folkeslag». Internt i sangen inneholder Klag 4,7–8 kanskje nok et ekko av tremetaforen brukt om kongen. Huden til de opprinnelig så vakre fyrstene visner «som et tre».

Klagesangene 4,20 klager over at kongen ble fanget «i fangstgropene deres» (*bišhîôtâm*; i 2011-oversettelsen: «i gravene deres»). Substantivet *šahî*, som her er oversatt med «fangstgrop», forekommer for øvrig bare i Sal 107,20 i Bibelen. Mange oversettelser anser ordet som et synonym for *šahat*, «hull» eller «grop». Jakttematikken i nærkonteksten til Klag 4,20 berettiger oversettelsen «fangstgrop». Samtidig skaper det visuelle bildet som skildrer kongen fanget i et hull, assosiasjoner til et av de bildene som klage- og takkesalmene i Salmenes bok bruker for å beskrive sykdom og død. Salmene kan fremstille (vond og for tidlig) død som en gradvis prosess.⁵⁴ Dødsprosessen kan begynne å gjøre seg gjeldende allerede mens man fortsatt lever, i biologisk forstand (f.eks. Sal 88,6–7). Tilsvarende kan salmisten takke Jahve for at han «dro meg opp av fordervelsens grav, opp av den dype gjørmene» og «satte mine føtter på fjell» (Sal 40,3

53 ANET: 484, El Amarna-brev nr. 147.

54 Christoph Barth, *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Neu herausgegeben von Bernd Janowski (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 42–97.

i 2011-oversettelsen). I salmenes språkverden er grav og død steder eller tilstander hvor man har fellesskap verken med Jahve eller med de levende (f.eks. Sal 88,11–13). Dersom slike forestillinger klinger med i Klag 4,20, får strofen en ekstra dimensjon av ironi. Kongen, som gjennom tittelen «Jahves salvede» har en særskilt nærhet til guddommen, befinner seg i dødens forgård, der Jahve *ikke* er virksom.

Den hebraiske bibelen / Det gamle testamentet inneholder en rekke tekster som omhandler den israelittiske eller judeiske kongen. Tekstene gjenspeiler ulike sjangre, slik som kongeloven i 5 Mos 17,14–20, profetordet fra Natan til David som hevder at Jahve grunnlegger et dynastisk monarki, det vil si et arvelig kongedømme (2 Sam 7), og en rekke såkalte kongesalmer i Salmenes bok. Bibelforskere er ikke enige om hvordan man avgrenser gruppen med kongesalmer. Dette er en salmegruppe som er definert på grunnlag av innholdet, ikke litterære kjennetegn. Vi kan likevel anse den følgende opptegningen en minimumsliste av kongesalmer: Sal 2; 18; 20–21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144,1–11. Mangfoldet til tross er et underliggende premiss i Salmenes bok at *Jahve hersker som konge*. En annen gruppe salmer, de såkalte Jahve-er-konge-salmene (Sal 47; 93; 96–99), uttrykker uten omsvøp at Jahve er kongen. Tanken om at Jahve hersker som konge, er selve grunnmetaforen i hele Salmenes bok.⁵⁵

Med fare for å overforenkle er det flere fellestrekk ved forståelsen av kongedømmet i kongetekstene i Bibelen. Et fellestrekk er *underordning*. Jahve er den egentlige kongen. Den israelittiske eller judeiske kongen er hans viseregent. Underordningen kommer til uttrykk på flere måter, for eksempel ved at Jahve kommanderer kongen til å innta tronstolen ved sin side (f.eks. Sal 2), og gjennom begrepet «pakt» (*bərit*) (f.eks. Sal 89,3.28.35.40; 132,12).

Et annet fellestrekk er forestillingen om *hellig krig*. Begrepet forekommer ikke i Bibelen. Likevel er det *de facto* realiteten når bibeltekstene tolker krig som en religiøs, gudevillt aktivitet hvor Jahve kjemper med kongen mot fienden hans (f.eks. Sal 2; 110). Jahve er «[sammen] med» (*'im*) David når han kjemper mot fiendene sine (2 Sam 7,9). Han skal være

55 James Luther Mays, *The Lord Reigns: A Theological Handbook to the Psalms* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994), 12–22.

«med oss» ifølge Jesaja-profetien om sønnen som den unge piken skal føde en sønn (Jes 7,14). Ifølge de salmene som uttrykker Sion-teologi, strider Jahve «sammen med» folket sitt (f.eks. Sal 46,8.12; Sal 124,1–2).

Et tredje fellestrekk ved kongeteologien i Bibelen er tanken om et *sakralt kongedømme*. Ei heller dette begrepet forekommer i Bibelen. Like fullt er det sakrale kongedømmet realiteten i de bibeltekstene som beskriver kongen som noe *mer* enn et vanlig menneske. Kongeloven i 5 Mos 17 og de fortellende tekstene om blant andre kongene Saul (1 Sam 9–15), David (1 Sam 16–2 Sam 24) og Salomo (1 Kong 1–11) går langt i å betone kongenes menneskelighet (se for eksempel fortellingen om David og Batseba i 2 Sam 11–12). Andre tekster lar kongen få del i den guddommelige sfæren. For eksempel beskriver enkelte tekster forholdet mellom Jahve og kongen som et far–sønn-forhold (2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27–28), oppstått enten gjennom adopsjon eller kanskje til og med ved at Jahve forplanter seg.⁵⁶ Salme 45 er kanskje det klareste eksemplet på en kongetekst som anser kongen for å være innenfor den guddommelige sfæren. Salmen bruker blant annet den hebraiske betegnelsen *’ēlōhîm* («gud; Gud») om kongen (jf. Sal 45,7–8).

Et fjerde fellestrekk henger tett sammen med de andre karakteristikene som er omtalt over: Jahve *stadfester* kongeverdigheten til den jordiske kongen. Bibelens fortellende bøker lar denne stadfestingen omfatte bare det kongelige Davidsdynastiet. Jesajaboken lar den guddommelige godkjenningen omfatte også perserkongen Kyros (Jes 44,28–45,1–7). Noen av kongesalmene i Salmenes bok nevner eksplisitt David (Sal 18,1.51; 72,20; 89,4.21.36.50; 132,1.10–11.17; 144,1.10). Andre salmer er ikke like entydige i selve «brødteksten», det vil si salmeteksten utenom overskriftene, som man antar ble føyd til salmen på et trinn etter at selve salmen var forfattet (f.eks. Sal 2). De fleste av salmene som ikke nevner David i selve salmeteksten, knytter seg likevel til nettopp David gjennom *overskriften* (f.eks. Sal 20,1; 21,1; 101,1; 110,1). Både Sal 89 og Sal 132 stadfester kongeverdigheten til kongen av Davids ætt (Sal 89,4–5.21.25.27–30; 132,11–12), selv

56 For en drøfting av spor i Sal 2 av en forestilling om kongen som Jahves sønn som følge av at sistnevnte har forplantet seg, se Gard Granerød, «A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology», *VT* 60 (2010): 323–336.

om den førstnevnte salmen også – og paradoksalt – klager over at Jahve «støtte bort» og «forkastet» sin salvede (Sal 89,39–52).

Et femte trekk ved enkelte av Bibelens kongeteologiske tekster er at kongen har et særskilt ansvar for å sikre *rett og rettferd*, særlig til gunst for samfunnets svakerestilte, som enker, foreldreløse, fattige og så videre (jf. Sal 72,2–4.12–14, Ordsp 29,14; 2 Sam 12,1–4.7; 1 Kong 3,16–28).

De fleste av elementene i Bibelens kongeteologi trukket frem over, står i kontrast til Klag 4,20.

4.7 Nyorientering gjennom syndserkjennelse og henvisning til Sodomias synd

Kapitlene i del II som omhandler Klag 1–3, viste til hvordan Walter Brueggemann klassifiserer ulike salmetryper i Salmenes bok (se bl.a. underkapittel 1,3, «Desorientering og nyorientering»). Brueggemann skjelner mellom salmer som uttrykker *orientering* (det vil si, de gjenspeiler en friksjonsfri tilværelse preget av likevekt og balanse), salmer som uttrykker *desorientering* (gjenspeiler en tilværelse i ubalanse), og salmer som uttrykker *nyorientering* (gjenspeiler en tilværelse hvor man har gjenfunnet likevekten). Klassifikasjonssystemet viste seg å være anvendbart også i møte med Klagesangene. Felles for alle klagesangene er den grunnleggende desorienteringen. Desorientering og klage dominerer Klag 2. Dessuten finner man spor av en gryende nyorientering i Klag 1 gjennom en syndserkjennelse basert på deuteronomistisk teologi. De tre stemmene som fører ordet i Klag 3 («mannen», den visdomsteologiske stemmen og vi-gruppen), har hver for seg ytringer som peker i retning av en nyorientering. Nyorienteringen stemmene i Klag 3 målbærer, forsøker å gi mening til det meningsløse, å forklare hva som er årsaken til katastrofen, og å peke ut løsninger.

Også i Klag 4 dominerer klage og desorientering. Som gjentatt flere ganger allerede kjennetegner kontrasteringer og reverseringer Klag 4. Målt i spalteplass viser sangen forholdsmessig liten plass til forsøk på å skape en form for mening. Det er få strofer som handler om nyorientering. Målt i antall omtaler er Jahve lite present. Bare tre strofer omtaler ham: Klag 4,11.16.20. Klagesangene 4,11 portretterer i knappe vendinger Jahve

som byguden som lot Sion i stikken. Han stiftet en brann som ødela grunnmurene. Klagesangene 4,16 fremstiller Jahve (ordrett lyder den hebraiske teksten strengt tatt «Jahves ansikt») som den ansvarlige som «spredte dem» (*h-l-q*), og som nektet å se på dem. Teksten er imidlertid uklar med tanke på hvem «de» er: profetene og prestene, de rettferdige, omtalt i Klag 4,13, eller innbyggerne i Sion som helhet? Klag 4,20 omtaler indirekte Jahve i forbindelse med formuleringen «Jahves salvede», som er fanget.

Det er fremfor alt én strofe (Klag 4,13) som angir årsaken til at Sion ble rammet av katastrofen:

... på grunn av syndene til profetene hennes, skylden til prestene hennes, de som utøste rettferdiges blod i hennes midte. (Klag 4,13)

Bare Klag 4,13 går et stykke på vei i å konkretisere *hva* synden besto i. Strofens hebraiske tekst begynner med preposisjonen *min*. I denne sammenhengen angir preposisjonen et årsaksforhold. Den hebraiske setningsstrukturen forutsetter at man leser Klag 4,13 som årsaksforklaringen på den informasjonen som de foregående strofene kom med: At Jahve øste ut sin vrede over Sion og satte fyr på henne, og at «trengsel og fiende» entret byen gjennom byportene (Klag 4,11–12). Som årsak angir Klag 4,13 synden og skylden til Jerusalems profeter og prester, de som utøste «rettferdiges blod» (*dam ṣaddiqîm*). Hva dette blodbadet så egentlig sikter til, sier Klag 4 ikke. Imidlertid legger Klag 4,13 opp til en skjelning internt blant Sions innbyggere. Verset skjelner mellom religiøse spesialister på den ene siden og «de rettferdige» på den andre. Teologihistorisk er denne skjelningen betydningsfull. Den markerer en forskjell fra andre Sion-teologiske tekster som lar motsetningen utspille seg mellom Jahve og hans folk, på den ene siden, og deres (ytre, politiske eller militære) fiender på den andre. Derimot foretar antatt yngre bibelske tekster en skjelning internt i gudsfolket. For eksempel risser Sal 1 opp et skille mellom «de rettferdige» som følger Jahves lov, og «de lovløse», «urettferdige» og «synderne» som spotter Jahve, og som går på stier som fører vill.

Sannsynligvis ville forfatteren av diktet at Klag 4,13 skulle både henspille på og korrigere Klag 2,20. Også 4,10 henspiller på Klag 2,20 ved å peke på kannibalisme som et av kjennetegnene ved Sions lidelser.

Imidlertid nøyer ikke Klag 4,13 seg med å la seg inspirere av den tematikken og det ordvalget som Klag 2,20 byr på. Derimot ser det ut til at Klag 4 endrer og korrigerer informasjonen den overtar fra Klag 2. I Klag 2,20 var prest og profet *ofre* for Jahves vrede. Klagesangene 4,13 gjør profet og prest til *gjerningsmennene* som utøste Jahves vrede.

Dessuten henspiller Klag 4,13 sannsynligvis på den konflikten Jeremiaboken fremstiller mellom Jeremia og prestene og profetene. I Jeremiabokens hebraiske tekst opptrer «prest» og «profet» som par i 58 vers, oftest som Jeremias motstandere. Som vi så i underkapittel 2,3, «Jeremia som fiktiv forfatter for den andre sangen (Klag 2) – og de øvrige sangene», er det mange stilistiske og litterære forbindelseslinjer mellom Jeremiaboken og Klagesangene. Forbindelseslinjene skaper inntrykket at profeten Jeremia også forfattet Klagesangene. Den fjerde såkalte bekjennelsen i Jeremiaboken (Jer 18,18–23) fremstiller prestene og profetene blant motstanderne til Jeremia. Også Jeremias såkalte tempeltale (Jer 26) skildrer en konflikt med prestene og profetene. Ifølge Jer 26,8.11 mente de sistnevnte at Jeremia måtte dø, «for han har profetert mot byen vår». Jeremia selv responderer på denne dødstrusselen med å advare dem om at «hvis dere dreper meg, fører dere uskyldig blod [*dām-nokî*] både over dere selv og over denne byen og dem som bor her» (Jer 26,15 i 2011-oversettelsen).

Mens Klag 4,13 angir årsaken til katastrofen, angir Klag 4,6 omfanget av synden og skylden som utløste katastrofen:

Og skylden til datteren, folket mitt, ble større enn synden til Sodoma, hun som ble veltet over ende på et øyeblikk. Men ingen hender hadde berørt henne.
(Klag 4,6)

Klagesangene 4,6 gir inntrykk av at forfatteren forutsetter at leseren eller tilhøreren kjenner de nærmere detaljene om Sodoma. For en moderne bibelleser som har den *overleverte* Bibelen i hånden, er det nærliggende å anta at Klag 4,6 viser til fortellingen om Sodoma og Gomorra i 1 Mos 19,1–29. Ifølge 1 Mos 19,23 lot Jahve svovel og ild regne over Sodoma og Gomorra (jf. 1 Mos 19,28). Fortellingen bruker dessuten det hebraiske verbet *h-p-k* («å velte over ende») (1 Mos 19,21.25.29; i 2011-oversettelsen: «å ødelegge») og substantivet *hāpēkā* («omveltning») (1 Mos 19,29; i 2011-oversettelsen: «ødeleggelse») for å omtale hva Jahve gjorde med de to

byene. Det er likevel ikke opplagt at omtalen i Klag 4,6 av omveltningen i Sodoma nødvendigvis knytter an til fortellingen i 1 Mos 19. En hel rekke tekster refererer til det som ser ut til å ha vært en viden utbredt tradisjon om den eller de fortapte byene. Noen tekster omtaler én fortapt by (Sodoma: Jes 3,9; Klag 4,6). Andre tekster omtaler to fortapte byer (Adma og Sebojim i Hos 11,8; Sodoma og Gomorra i Gen 19,1–29; 5 Mos 32,32; Jes 1,9; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40; Amos 4,11; Sef 2,9; Samaria og Sodoma i Esek 16,46,53,55) eller til og med fire byer (Sodoma og Gomorra, Adma og Sebojim i 5 Mos 29,23). Felles for de(n) fortapte byen(e) er at de(n) var kjent for sine synder, eller at Jahve ødela den (dem) i fortiden.⁵⁷ Dermed er det uklart om Klag 4,6 sikter til én konkret tekst som omhandler temaet «byen(e) som Jahve ødela på grunn av synd», eller om det sikter til en tradisjon om de(n) fortapte byen(e). Kanskje er Klag 4,6 ett av flere frittstående vitnesbyrd om et minne som var i omløp i miljøene Bibelens tekster ble til i.

Klagesangene 4 inneholder færre klare henvisninger til Femte Mosebok og andre deuteronomistiske tekster enn tilfellet er i Klag 1. Dermed inneholder Klag 4 færre spor av deuteronomistisk tenkning omkring forholdet mellom Sions synd og hennes ødeleggelse. Femte Mosebok 28 stipulerer forbannelser som vil inntreffe dersom israelfolket bryter pakten med Jahve. Kapittel 1, «Første sang (Klag 1)», viste at den første sangen tolker ødeleggelsene i Sion i lys av den deuteronomistiske forbannelseskatalogen i 5 Mos 28. Det klareste berøringspunktet mellom Femte Mosebok og Klag 4 er knyttet til temaet kannibalisme (5 Mos 28,53 og Klag 4,10, jf. Klag 2,20).

4.8 Nyorientering gjennom bønn om hevn over Edom

Grammatisk sett bør man forstå setningene i de to siste strofene (Klag 4,21–22) som optatiske uttrykk (det vil si at de uttrykker ønsker

57 Gard Granerød, *Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, BZAW 406 (Berlin: De Gruyter, 2010), 103–106.

eller bønner), ikke som indikativiske (det vil si at de konstaterer fakta).⁵⁸ Formelt er strofene stilet til datter Edom og datter Sion. Jahve blir ikke omtalt med navn. Indirekte er han til stede som subjekt for enkelte av verbene i Klag 4,22, som den «han» som jeg-personen ønsker skal sørge for at ønsket eller bønnen går i oppfyllelse.

De to første bøyde verbene i første linje i Klag 4,21 er utvilsomt optativiske: imperativformer av de synonyme verbene *ś-j-ś* («å glede seg») og *ś-m-h* («å fryde seg»), med «datter Edom» som grammatisk subjekt i andre person («du»). De tre bøyde verbene i den siste linjen i Klag 4,21 er imperfekter, henholdsvis av verbene *‘-b-r* («å passere»), *š-k-r* («å være beruset») og *‘-r-h* («å kle av seg»). De tre imperfektene fungerer her som såkalte jussiver, det vil si byde- eller ønskeformer (Klag 4,21): «Måtte begeret komme også til deg! Måtte du bli beruset og blottlagt!»

Også i Klag 4,22 bør man forstå de bøyde verbene som optativiske. Tre av verbene er perfektumformer av verbene *t-m-m* («å fullbyrde»), *p-q-d* («å inspisere; å befale; å gjengjelde») og *g-l-h* (i den siste delen av verset i betydningen «å avdekke» om datter Edom, men verbet opptrer også tidligere i Klag 4,22 i betydningen «å sende i eksil» eller «å oppholde seg i eksil»). Oversettelsen som er gitt her, gjenspeiler en annen forståelse av Klag 4,22 enn det for eksempel 2011-oversettelsen uttrykker. Man bør forstå de hebraiske perfektumverbene i Klag 4,22 som såkalte prekative perfektum («bønneprefektum»). Som tidligere nevnt er prekativ perfektum i form lik vanlig (indikativisk) perfektum.⁵⁹ Man kan identifisere et prekativ perfektum når det opptrer sammen med andre, utvilsomt optativiske verbformer. Dette skjer i Klag 4,22. Den foregående strofen (Klag 4,21) inneholder flere eksempler på imperativer og den optativiske byde- eller ønskeformen jussiv.

Det nektede imperfektumet *lō’ jōsîp* i første halvdel av Klag 4,22 utgjør et potensielt problem for den overordnede påstanden her om å forstå Klag 4,21–22 som en serie av optativiske verb (imperativer, jussiver og

58 Granerød, «The Cup or Qōs?».

59 Prekativ perfektum er i form lik vanlig (indikativisk) perfektum, men har etter konteksten å dømme en optativisk (bedende eller ønskende) betydning, jf. Wergeland, *Bibelhebraisk grammatikk*, §39 a; Waltke og O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 494–495; Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 211–212, 423–424.

prekative perfektter). Det nektede imperfektumet *lō' jōsîp* kan ikke være jussiv.⁶⁰ Sannsynligvis bør man forstå uttrykket *lō' jōsîp ləhaglōtek* som en negativ befaling.⁶¹ Frasen etteraper formen til et påbud; verbet i tredje person entall kan man forstå som enten «han» eller et upersonlig «man».⁶²

Ingen av bønnene i Klag 4,21–22 er rettet direkte til Jahve. Derimot er adressat dels datter Edom (Klag 4,21 og første del av 4,22) og dels datter Sion (siste del av Klag 4,22). Den antatte jeg-personen som fremfører disse to strofene, uttrykker seg ironisk når han i den første linjen i Klag 4,21 oppfordrer datter Edom til å glede og fryde seg. Ironien kommer tydelig frem når man sammenholder strofens første linje med hva den andre linje sier (Klag 4,21b): «Måtte begeret komme også til deg! Måtte du bli beruset og blottlagt!» «Begeret» (*kôš*) jeg-personen ønsker skal komme til datter Edom, er begeret med Jahves vrede. Internt i diktet griper dette bildet tilbake til Klag 4,11, som forteller at Jahve hadde gjort sin «harme» (*hēmâ*) full til randen. Klagesangene 4,11 fortsetter med å fremstille Jahves vrede som en flytende substans som han øser ut (jf. verbet *š-p-k*, «å øse ut»). Bildet i Klag 4,21 griper dessuten fatt i en metafor for Jahves dom som flere andre bibelske tekster benytter. Jeremiaboken bruker et bilde med et beger fylt med vredens vin som Jahve skjenker folkeslagene han holder dom over (Jer 25,15.17.28). Jeremia 49,12 forteller at Edom må drikke begeret som ledd i Jahves dom og straff. Domsordet i Jer 49,12 mot Edom er del av en serie med domsord mot ulike folkeslag

60 For det første er *jōsîp* en langform. En jussiv bruker, om mulig, kortformen av imperativ (*jōsep*). For det andre tar en jussiv nektingsordet *ʾal*, ikke *lō'* som her.

61 Héléne Dallaire, *Syntax of Volitives in Biblical Hebrew and Amarna Canaanite Prose*, LSAWS 9 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2014), 97–99; Waltke og O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 510; Jouön og Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*, 371; Hendel, «In the Margins», 170; og A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch* (Oxford: Clarendon Press, 1910), 317 (§ 107 o note 8), jf. Granerød, «The Cup or Qōš?».

62 En annen mulighet er at frasen *lō' jōsîp ləhaglōtek* gjenspeiler et sent trinn i det bibelhebraiske språkets historie, da man i liten grad skilte mellom verbenes modalitet (indikativ eller optativ), og da det heller ikke lenger var noe klart skille mellom nektingsordene *lō'* og *ʾal*. Se Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, HSS 29 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986), 77–78, 80–81; og Jan Joosten, «The Syntax of Volitive Verbal Forms in Qoheleth in Historical Perspective», i *The Language of Qoheleth in Its Context: Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of His Seventieth Birthday*, red. Angelika Berlejung og Pierre Van Hecke, OLA 164 (Leuven: Peeters, 2007), 47–61 (59). Klagesangene 4,9 indikerer at diktet bruker en sen form for bibelhebraisk: Verset bruker relativpartikkelen *š* («som»), som er hyppig i bruk i yngre varianter av hebraisk, og ikke *āšer*, som man forventer i klassisk bibelhebraisk.

(Jer 46–51). Esekielboken bruker begeret i et domsord mot Jerusalem. Ifølge Esek 23,31–34 må Jerusalem overta og drikke begeret fra sin søster Samaria. Habakkuk roper ve over den som skjenker sin neste, blander gift i drikken og gjør ham beruset for å se ham naken. Vedkommende skal motta «begeret i Jahves høyre hånd» (Hab 2,15–16). Salme 75, som har nettopp Jahves dom som hovedtema, forteller at alle urettferdige på jorden må drikke det begeret Jahve holder i hånden (Sal 75,9). Dessuten bruker Jesajaboken motivet med «vredens beger» i frelsesord rettet mot Jerusalem (Jes 51,17–22).

Det er nærliggende å anta at Jer 49,7–22 (domsord mot Edom) spilte en særskilt rolle for forfatteren av diktet da han formulerte den avsluttende bønnen i Klag 4,21–22. Jeremia 49,12 handler om Jahves beger som Edom må drikke. Trolig uttrykker Klag 4,21 et ønske om at Edom må drikke av begeret omtalt i Jer 49,12. I tillegg er det verdt å merke seg at domsordet mot Edom i Jer 49,7–22 også inneholder en skildring av at Esau, som ble regnet som edomittenes forfar. Esau må kle seg naken, og Jahve vil avdekke skjulestedene hans (Jer 49,10). Det er riktignok ikke noe én-til-én-forhold mellom Klag 4,21 og Jer 49,10. Mens Klag 4,21 bruker verbet ‘*r-h* («å kle av seg») med en kvinnelig datter Edom som objekt, bruker Jer 49,10 verbet *h-š-p* («å kle av seg») med en mannlig Esau som objekt. Likevel er det overlapp i tematikk og bildebruk. Dessuten bruker både domsordet mot Edom i Jer 49,7–22 og bønnen rettet mot Edom i Klag 4,21–22 verbet *g-l-h* («å avdekke», men også «å føre bort i eksil»). I Jer 49,10 hevdes det at Jahve vil «avdekke» (i 2011-oversettelsen: «avsløre») skjulestedene til Esau. Klagesangene 4,22 bruker på sin side verbet *g-l-h* to ganger. Brukt overfor datter Sion inngår verbet i setningen «[m]an skal ikke *sende deg i landflyktighet* igjen!» Brukt overfor datter Edom inngår verbet i bønnen «[m]åtte han *avdekke* syndene dine!».

Den sistnevnte bruken av verbet *g-l-h* i Klag 4,22 innebærer et bilde av syndene som et slags klesstykke som dekker datter Edom. Og et klesplagg kan bli kledd av. I så fall fortsetter bildebruken i den siste linjen i Klag 4,22 den bildebruken som et av ønskene i Klag 4,21 (mot datter Edom) innebærer. I Klag 4,21 ber jeg-personen om at datter Edom må få besøk av Jahves beger og bli «beruset» (*š-k-r*) og «blottlegge seg» (*‘r-h* hitpael). Jeg-personen ønsker at beruselsen medfører at datter Edom

blotter sin nakenhet overfor dem som ser på. Ufrivillig og offentlig nakenhet er forbundet med stor skam. Et sideblikk til Hab 2,16 (et domsord mot undertrykkeren) illustrerer koplingen mellom Jahves beger, beruselse, blottlegging av kjønnsorganer og fornedrelse:

Du blir mett av skam og ikke av ære. Så drikk, du også, og vis at du har forhud!
Begeret i HERRENS høyre hånd skal komme til deg, og din ære skal skjules av skam. (Hab 2,16 i 2011-oversettelsen)

Jeg-personens bønneønske i Klag 4,21 har kjønnnet dimensjon. Det er en *kvinnelig* skikkelse som ønskes avkledd: datter Edom. Om strofen ikke beskriver en voldtekt, er det i det minste et seksuelt ladd ønske om å sette en kvinne i en nedverdiggende situasjon.

Ironien i Klag 4,21 har nok en dimensjon: Sannsynligvis er det et religionshistorisk ladd ordspill i den hebraiske teksten som er «lost in translation». Det har gått tapt i tolkningstradisjonen og er først nylig avdekket.⁶³ Uttalen av det hebraiske ordet *kôs* («beger») likner på uttalen av navnet på den edomittiske nasjonalguden Qôs eller Qaws. Bibelen omtaler aldri denne guden, men han er indirekte til stede i personnavnet Barkos (*barqôs*) (Esra 2,53; Neh 7,55).⁶⁴ Det faktum at Qôs var Edoms nasjonalgud, fremgår av blant annet en rekke edomittiske eller idumeiske personnavn, særlig fra persisk og hellenistisk periode, det vil si siste halvdel av første årtusen f.Kr.⁶⁵ Allerede i egyptiske lister over stedsnavn fra farao Ramses II's tid (13. århundre f.Kr.) finner man personnavn som er dannet ved hjelp av elementet Qôs, som **qšr'*; «Qôs er min hyrde» eller «Qôs er min venn».⁶⁶ Lister fra 700-tallet f.Kr. over vasallkonger underlagt Assyria omtaler Qausmalka («Qôs er kongen») som konge av Edom.⁶⁷ Tilsvarende lister

63 Grænerød, «The Cup or Qôs?».

64 Barkos er et teomorft (også kalt teoforisk) navn. Et teomorft navn er oftest i realiteten en setning. I tilfellet med navnet Barkos er subjektet guden Qôs. Imidlertid er det uklart hvorvidt elementet *bar* er et nomen (i så fall er betydningen sannsynligvis «sønn [av]») eller et verb. Det er også uklart hvilken betydning elementet har. Betydningen «Qôs strålte frem» er foreslått, jf. Ernst Axel Knauf, «Qôs (*qwš*)», *DDD*: 674–677 (674). En stor del av de israelittiske og judeiske navnene i Bibelen er teomorfe. For eksempel betyr navnene Jedaja (*jəda'jā*) og Sjemaja (*šəma'jā*) i 1 Krøn 4,37 henholdsvis «JH har hørt» og «JH har erkjent».

65 Knauf, «Qôs (*qwš*)».

66 Bustenay Oded, «Egyptian References to the Edomite Deity Qaus», *AUSS* 9 (1971): 47–50.

67 Weippert, *Historisches Textbuch*, 288–291, tekst nr. 140.

fra begynnelsen av 600-tallet f.Kr. nevner den edomittiske vasallkongen Qausgabbar («Qôs er mektig»)⁶⁸

Det hebraiske ordet *kôs* («beger») er et lydtrim på gudsnavnet Qôs. Fordi Qôs er edomittenes nasjonalgud, får ironien i Klag 4,21 en ekstra klangbunn. Jeg-personen som fremfører ønsket, stilet til datter Edom, oppfordrer henne til å glede seg, med et *dobbelt*, eventuelt *tvetydig* ønske om at «begeret» (*kôs*) eller guden Qôs må komme til henne. Den ironiske opplevelsen datter Sion hadde, nemlig at nasjonalguden Jahve vendte seg mot henne, ønskes i Klag 4,21 at skal bli også datter Edom til del. Dersom klagen i Klag 4 delvis handler om at Sion-teologien er reversert, er ønsket som jeg-personen bak Klag 4,21 uttrykker, at også datter Edom får oppleve en reversering av *sin* nasjonalgudteologi. Analogien er hvordan Judas opplevde reversering av Sion-teologien. Jeg-personen i Klag 4,21 håper «begeret» (*kôs*) eller guden (Qôs) skal besøke datter Edom på en måte som likner hvordan Jahve besøkte datter Sion.

Det bøyde verbet som *kôs* («beger») er grammatisk subjekt for, understreker dobbeltbetydningen i *kôs*. Verbet *ta'ăbor* (av roten 'b-r) har et vidt spekter av betydninger, som blant annet «å passere», «å gå forbi», «å krysse», «å overskride». Når verbroten 'b-r i grunnstammen (qal) har Jahve som subjekt, sikter det flere ganger til at han straffer (2 Mos 12,12,23; Amos 5,17) eller åpenbarer seg (4 Mos 22,26; 1 Kong 19,11). Kanskje er det denne nyansen som Klag 4,21 spiller på. Konsekvensen er at bønnen «[m]åtte begeret komme også til deg!» får bibetydningen «[m]åtte Qôs komme også til deg!».

Tolkningen av Klag 4,21 over innebærer at verset indirekte anerkjenner at Qôs er Edoms nasjonalgud, slik Jahve er by- og nasjonalgud for Jerusalem og Juda. Enkelte tekster i Bibelen viser kjennskap til en tanke om at folkeslagene ble fordelt mellom ulike guder (f.eks. Dom 11,24; 2 Sam 7,23; 1 Kong 11,7,33; 20,23; 2 Kong 23,13). Både Qumran-manuskriptet 4QDeut^j (4Q37) av 5 Mos 32,8–9 og greske oversettelser fra antikken gjengir en tekstvariant som er eldre enn masoretteksten. Ifølge de eldste manuskriptene til 5 Mos 32,8–9 skriver inndelingen av folkeslag og deres respektive guder seg fra et arveoppgjør i gudeverdenen. Høyguden Eljon,

68 Jona Lendering, «Edomites», Livius.org, <https://www.livius.org/articles/people/edomites/>.

også kalt Den høyeste (*'eljôn*), skilte mennesker fra hverandre og satte grenser mellom dem i henhold til antall gudesønner (*bənê 'êlôhîm*). Den delen Jahve fikk, var folket Jakob (Israel). Forfatteren av Klag 4 hadde kanskje en tilsvarende forestilling om forholdet mellom gudene og folkeslagene. I så fall tilhører Edom fortrinnsvis Qô's, guden jeg-personen ønsker skal hjemsoke datter Edom.

Forbannelsesbønnen mot Edom i Klag 4,21–22 er ikke unik innenfor universet av israellittisk og judeisk litteratur. Fra det judeiske samfunnet på Elefantine i Sør-Egypt kjenner man til en forbannelsesbønn som i form kanskje ligger nær Klag 4,21–22. Elefantine-judeerne opplevde at deres gamle tempel for JHW (Elefantine-judeerne skriver gudsnamnet oftest slik – kanskje ble det uttalt *Jahu*), ham de omtalte som «vår gud», og som «guden som bor i festningen Elefantine», ble revet ned i år 410 f.Kr.⁶⁹ Tre år senere (i 407 f.Kr.) skrev Elefantine-judeerne et brev på arameisk og sendte det til guvernøren i den persiske provinsen Juda. Brevet inneholdt en anmodning om å få tillatelse eller støtte til å gjenoppbygge det judeiske JHW-templet.⁷⁰ I tillegg informerer brevskriverne guvernøren om hvordan det forrige JHW-templet så ut, og om de klageritene det judeiske samfunnet hadde praktisert helt fra JHW-templet ble ødelagt. En av de beskrevne ritene er en bønn om forbannelse over ham de holdt for å være arkitekten bak ødeleggelsen, nemlig den persiske offiseren og embetsmannen Vidranga. James M. Lindenberger oversetter det aktuelle avsnittet slik:

After this had been done to us, we with our wives and our children put on sackcloth and fasted and prayed to YHW the lord of heaven: « Show us our revenge on that Vidranga: May the dogs tear his guts out from between his legs! May all the property he got perish! May all the men who plotted evil against that temple – all of them – be killed! And may we watch them! »⁷¹

69 For en norsk innføring i sider ved Elefantine-judeerne, se Gard Granerød, «Ahuramazdas lojale judeiske soldater: Om Elefantine-judeernes selvbilde», *TeoT* 3 (2014): 288–303. For en drøfting av brevvekslingen det omtalte brevet til guvernøren i den persiske provinsen Juda inngikk i, se Granerød, «The Former and the Future Temple of YHW in Elephantine» og Granerød, «Temple Destruction». For en drøfting av Elefantine-judeernes religion og samfunn, se Granerød, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period*.

70 For en analyse av dette brevet, se Granerød, «Temple Destruction».

71 Sitert etter Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 75, tekst nr. 34.

Ved hjelp av en serie prekative perfekter («bønneperfekter») nedber Elefantine-judeerene dom og forbannelse over Vidranga, ikke ulikt hvordan jeg-personen i Klag 4,21–22, blant annet ved hjelp av prekative perfekter, nedber forbannelse over Edom.

Hevnbønn av den typen man finner i Klag 4,21–22 og Elefantine-judeernes klageriter (og dessuten i Sal 137,7–9, se under), er nok uspiselig for vestlige nåtidsmennesker. Uavhengig av slike anstøt er Klag 4,21–22 *teologihistorisk* sett et vitnesbyrd om en gryende universell gudsoppfatning. Innenfor Sion-teologien, som er bakteppet for mye av innholdet i Klagesangene, er man først og fremst opptatt av at Jahve er gud for Sion (Jerusalem) og Juda. Sion-teologien knytter Jahve primært til Jerusalem; den er partikularistisk. Derimot fremstår bønnen mot datter Edom i Klag 4,21–22 som et ørlite bidrag til en universalistisk teologi. Ifølge jeg-personen som ytrer ønskene i Klag 4,21–22, er Jahve ikke *bare* gud i og for Sion og Juda, men også i og for verdenen *utenfor*.

4.9 Historiske perspektiver

Var det konkrete historiske hendelser som utløste den harmen som Klag 4,21–22 retter mot Edom? Et spørsmål som reiser seg, er om referansen til Edom er blant de relativt få henvisningene i Klagesangene til historiske hendelser i «verdenen bak teksten». Det er uvisst hvilke historiske hendelser Klag 4,21–22 eventuelt gjenspeiler.

Edom spiller en tvetydig rolle i bibeltekstene.⁷² Ifølge fedrefortellingene i Første Mosebok er det et nært slektsforhold mellom Jakob (Israel) og Esau (Edom) (1 Mos 25,19–34). Ifølge fortellingen om ørkenvandringen nektet edomittene å la israelittene gå gjennom Edom underveis på vandringsen til det lovte landet (4 Mos 20,18–21). Til tross for dette regner 5 Mos 23,8 likevel *ikke* edomittene blant de folkeslagene som er avskåret fra å bli tatt opp i Jahves forsamling, selv etter ti slektsledd. I Sal 137, en salme som klager over at judeere er ført bort til Babylon, er Edom

72 Til dette, se flere av bidragene i Diana Vikander Edelman, red., *You Shall Not Abhor an Edomite For He Is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition*, SBLABS 3 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1995).

gjenstand for hardt og brutalt hat. Salmen avsluttes på en måte som antyder at Edom støttet babylonernes herjinger i Jerusalem omkring 587 f.Kr.:

HERRE, husk Jerusalems dag da Edoms sønner sa: «Riv ned! Riv ned til grunnen!» Du datter Babel som er herjet, salig er den som gjengjelder det du gjorde mot oss. Salig er den som griper dine barn og knuser dem mot berget!
(Sal 137,7–9 i 2011-oversettelsen)

Den lille Obadjaboken inneholder en lang domsprofeti rettet mot Edom. Blant annet anklages Edom for å ha begått «drap og vold mot din bror Jakob» (Ob 9–10). Boken anklager Edom for å ha vært en bivåner som unnlot å gripe inn og hjelpe den gang fremmede førte Jakobs hær bort som fanger, og da utlendinger trengte gjennom portene (Ob 11). Også Esekielboken retter flere profetord mot et Edom som skal få kjenne Jahves hevn, tilsynelatende fordi det gledet seg over Judas undergang, og fordi det grabbet til seg land i forbindelse med Judas babylonske krise (Esek 25,12–14; 35,2–9.14–15; 36,5). Denne lille oversikten viser at Edom spilte en rolle som Israels og Judas erkefiende – i det minste i Bibelens *tekstlige* univers.

Bibeltekstene som uttrykker hat mot Edom, har til felles at de inngår i poetiske tekster som retter søkelyset på Edoms hovmod og svik overfor sin nabo og slektning Juda. Hatet mot Edom er konsentrert til poetiske tekster der det nærmest er et litterært topos. Ingen av de fortellende tekstene i Bibelen kommer med opplysninger om Edoms rolle i forbindelse med den babylonske krisen som rammet Juda og Jerusalem på 500-tallet f.Kr. Det gjør derimot den apokryfe teksten Tredje Esra (Første Esdras), som ble til i løpet av de to siste århundrene f.Kr. Tredje Esra 4,45 forteller at edomittene satte fyr på Jerusalem-templet den gangen kaldeerne (babylonerne) la Judea øde.⁷³

Utenom Tredje Esra er det ingen andre tekster som hevder at Edom var delaktig i å ødelegge Jerusalem-templet. Hva kan ha vært den historiske bakgrunnen for bønnen i Klag 4,21–22 om hevn og dom over Edom, enten som bakenforliggende eller som utløsende årsak?

Det forblir uklart hva som er den konkrete årsaken til det Edom-hatet bibeltekstene over vitner om. Selv om det er langt fra sikkert at Edom

73 Se oversettelsen i Dagfinn Rian og Det norske bibelselskap, red., *Gammeltestamentlige apokryfer: De deuterokanoniske bøker*, Verdens hellige skrifter (Oslo: Bokklubben, 2010), 503.

deltok sammen med babylonerne i ødeleggelsen av Jerusalem og templet der, er det likevel en mulighet for at edomittene snudde krisen hos sin jødiske nabo til sin fordel. Kan hende tok Edom nytte av det vakuemet som oppsto etter babylonernes herjinger, på en slik måte at det fremprovokerte Bibelens anti-Edom-tekster. Fra den jødiske festningen Arad i det jødiske lavlandet kjenner vi til flere innskrifter. Innskriftene inneholder ulike former for militær korrespondanse. Et av motivene som går igjen i mye av feltposten, dreier seg om trusselen fra Edom. Korrespondansen tyder på det var militær konflikt mellom Edom og Juda i løpet av kongeriket Judas siste fase. I ett av brevene, datert til den siste halvdel av det syvende århundre f.Kr., omtaler brevskriveren ondskapsen som Edom gjorde.⁷⁴ I et annet brev, trolig fra 597 f.Kr., advarer én offiser en annen om at man må mobilisere tilstrekkelig med soldater, slik at man kan forsvare byen Ramat Negev. En viss Elisja må få nok soldater under sin kommando i tilfelle edomittene kommer.⁷⁵ Innskriftene fra Arad åpner opp for at edomittene kan ha dratt fordel av det vakuemet som oppsto etter at det jødiske kongedømmet kollapset.

Kanskje kan vi også relatere bønnen i Klag 4,21–22 til andre historiske situasjoner eller hendelser enn ødeleggelsen av Jerusalem-templet. Babylonske krøniker gir informasjon som kan være relevant. Ifølge en babylonsk annal som tar for seg styret til babylonerkongen Nabonidus, mønstret han sin hær og «set up their quarters [facing E]dom» i det tredje regjeringsåret (553 f.Kr.).⁷⁶ Informasjonen i annalen tyder på at babylonerne gjennomførte en aksjon mot Edom. Dette ser også Mal 1,4 (1,2–5) ut til å bekrefte. Malaki-verset tyder på at edomittene var i ferd med å reise seg igjen da Malakiboken ble skrevet. Forutsatt at man – slik som i denne studien – har rett når man forstår Klag 4,21–22 som et *ønske* eller en *bønn*, tolker versene i så fall de storpolitiske tegnene i samtiden riktig. Ønsket

74 Arad-ostrakon nr. 40, oversatt til engelsk i Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 118, tekst nr. 51.

75 Arad-ostrakon nr. 24, oversatt til engelsk i Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 119–120, tekst nr. 53.

76 Sitert etter oversettelsen av Nabonidus-krøniken i Jean-Jacques Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, WAW 19 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), 235, tekst nr. 26. For en oversettelse på nett, se Jona Lendering, «ABC 7 (Nabonidus Chronicle)», Livius.org, <https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-7-nabonidus-chronicle/> (kol. I, linje 17).

om straff over Edom hadde god timing. Babylonernes aksjon mot Edom var nær forestående, men hadde ennå ikke funnet sted da den fjerde sangen (inkludert Klag 4,21–22) ble forfattet.

De litterære stemmene som forfatteren av Klag 4 lar komme til orde (jeg-personen i Klag 4,1–16.21–22, vi-gruppen i Klag 4,17–20), gir inntrykk av en nærhet i tid og rom til katastrofen som rammet Sions innbyggere, byen og Jahves salvede. Likevel påberoper ikke stemmene seg å rapportere i sanntid. Katastrofen *har allerede* inntruffet. Klagen dreier seg om *ettervirkningene* av det som skjedde. Dermed skaper sangen inntrykk av en viss avstand i tid til katastrofen. Det er ikke primært de hebraiske verbformene som bidrar til dette. Det er notorisk vanskelig å fastslå hvilken tidsreferanse et hebraisk verb har, uten å ha en god porsjon kontekst samtidig. I dette tilfellet representerer derimot den fjerde sangens mange kontrasteringer og reverseringer nettopp den konteksten som sannsynliggjør at *nå* i samtiden til de litterære stemmene er hungersnød (hvilket det ikke var tidligere, jf. Klag 4,3–5.11), at den politiske eliten har en uskjønn fremtoning og er ufri (hvilket den ikke var tidligere, jf. Klag 4,7–8.20), at Sion er ødelagt (hvilket man tidligere ikke trodde ville være mulig, jf. Klag 4,11–12), og så videre. Dessuten er det en nærhet i rom mellom de litterære stemmene og katastrofen. Stemmene gir ikke inntrykk av at ordene ble formulert på et annet geografisk sted enn der katastrofen inntraff. En motsetning er for eksempel Sal 137, som har eksiltilværelsen i Babel som det utkikkspunktet man skuer tilbake på Sion fra. Derimot er perspektivet til de litterære stemmene i Klag 4 primært byen (Klag 4,11–12) med dens gater (Klag 4,1.5.8.14.18), selv om folket ble jagd og forfulgt ut i fjellene og ødemarken (Klag 4,19). Samtidig kjenner Klag 4 til det å oppholde seg i fremmede land (Klag 4,15) og til deportasjon (Klag 4,22).

Sannsynligvis bør man datere Klag 4 til perioden mellom Judas babylonske krise (det første babylonske hæertoget mot Jerusalem fant sted under Nebukadnesar i 597 f.Kr.; det andre, i 587 f.Kr., endte med at byen ble plyndret og ødelagt) og Edoms babylonske krise i 553 f.Kr. Dermed er det nærliggende å knytte Klag 4,17 og Klag 4,20 til konkrete historiske hendelser – eller i det minste til situasjoner typiske for denne perioden.

I Klag 4,17 klager vi-gruppen over å ha vendt blikket mot «vår unnsetning» (*ezrātēnū*, ordrett: «vår hjelp»), men til ingen nytte. Vi-gruppen sier

videre: «Fra utkikken holdt vi utkikk etter et folk. Det kunne ikke frelse.» Den hebraiske formuleringen i Klag 4,17 som ligger bak oversettelsen «[s]tadig sluknet øynene våre», inneholder de samme elementene som formuleringen i Klag 2,11 om at øynene sluknet (substantivet *‘ajin*, «øye» og verbroten *k-l-h*). Sannsynligvis henspiller Klag 4,17 på nettopp Klag 2,11, samtidig som utsagnet i Klag 4 fortolker utsagnet i Klag 2 ved å peke på «unnsetningen» og «folket» som ikke kunne hjelpe eller frelse. Den fjerde sangen konkretiserer ikke hvilket «folk» det er tale om. Dersom vi velger å lese dette som en referanse til en konkret eller typisk historisk situasjon for Judas vedkommende, umiddelbart i forkant av den babylonske krisen, dreier dette «folket» seg om Egypt. Det syrisk-palestinske området var en landbro mellom elvekulturene i Egypt og Mesopotamia. Under perioden med assyrisk og etter hvert babylonsk overherredømme befant Juda seg flere ganger i en skvis mellom Mesopotamia og Egypt.⁷⁷ Slik vi så i underkapittel 0.9, «Historisk bakteppe», vendte man seg til Egypt for å få hjelp når trusselen kom fra Mesopotamia.

I lys av hvordan Juda var i skvis mellom Mesopotamia og Egypt før, under og etter den babylonske krisen, fortøner Klag 4,17 seg som et resignert sukk. Perspektivet på konflikten minner om Jeremias defaultisme i møte med den babylonske overmakten (jf. Jer 40–43). Kanskje henspiller verset på den miserable politiske situasjonen Juda befant seg i, etter fånyttes forsøk på å få hjelp fra Egypt i kampen mot Babel. Slik sett er det mindre viktig hvorvidt «vår livspust, Jahves salvede», omtalt i Klag 4,20, sikter til en konkret judeisk konge eller kongsmakten som institusjon. Dersom Klag 4,20 har Sidkia spesifikt for øye, fungerer «fangstgropene deres» (*šəhitôtām*) (Klag 4,20) som synonym for det «fengslet» (*bêt-happəqūdôt*, ordrett: «vakthuset») Jer 52,11 forteller at han ble holdt fanget i.

Med alfabetet i bunnen fører Klag 4 leseren gjennom klagen og bøn- nen til diktets jeg-person (Klag 4,1–16.21–22) og vi-gruppe (Klag 4,17–20). På et synkront plan er Klag 4 det siste alfabetdiktet. Likevel, som vi skal se i neste kapittel, fortsetter sporene av alfabetet også i det påfølgende, ikke-akrostiske, men likevel alfabetiserende diktet Klag 5.

77 Donner, *Geschichte des Volkes Israel*, 391–413; Kratz, *Historisches und biblisches Israel*, 35–37; og Granerød, «Siste skrik fra elvene i Babel», 359–360.