

DEN JERUSALEMITISKE TEMPELKULT IFLG. JESAJA 1, 10-17*

K.E. Løgstrup erklærede ved en øvelse på Aarhus Universitet i 1961, at når blot man var sig bevidst, hvad man gjorde, var der ikke noget forkert i, at man læste en text ud fra en anden hensigt end den, forfatteren hade haft. F.ex. kunne man læse en kærlighedsroman fra det 15. årh. som kilde til klædedragtens historie, selvom forfatteren hade tilsigtet en lovprisning af den legemlige kærlighed. I vore dage ville man måske have sagt, at forfatteren hade tilsigtet at give et bidrag til en ideologisk sikring af det herskende politiske system; men det gør mindre til sagen.

På samme måde må det være legitimt at læse Jes 1,10-17 som kilde til en fremstilling af den officielle jerusalemitiske opfattelse af kulten. I den forbindelse er det væsentligt, at disse otte vers faktisk er den ældste text, der gir os et nuanceret indblik i, hvordan kulten ved Jerusalems tempel blev opfattet. Texten må naturligvis suppleres med Amos 5,21-27; Hos 3,4; 6,6 og Mi 6,6-8. Amos-texten er ældre, men mindre nuanceret, og Amos' tilknytning til templet i Jerusalem i bedste fald tvivlsom¹. Hosheas tilknytning til templet i Jerusalem er blot en vild idé fra Engnells side². Mika-texten gir et væsentligt supplement til Jesaja-textens oplysninger; men Mika var jo da fra Moræshæt, som ligger godt 30 km fra Jerusalem.

Jesajas tilknytning til templet i Jerusalem er åbenbar. Derfor kan vi gå ud fra, at de opfattelser af tempelkulten, som han mere eller mindre direkte tar afstand fra i Jes 1,10-17, var opfattelser, der har været gængs i den officielle jerusalemitiske teologi i det 8. årh. f.Kr.

Swagheden ved denne metode ligger i, at vi ikke véd, om der i det jerusalemitiske præsteskab har existeret én, systematisk gennemreflekteret, opfattelse af kulten, eller om forskellige opfattelser af kulten, stammende fra forskellige perioder i kultens historie, har existeret uformidlet ved siden af hinanden³. Det sidste er nok nærmest tilfældet, hvad enten vi tænker på præsteskabet som gruppe, eller vi tænker på det enkelte individ. En systema-

tisk gennemreflekteret offer-teologi kan vi næppe forudsætte på noget tidspunkt af Israels religionshistorie.

Derfor kan man konfrontere teksten med moderne fremstillinger af den israelitisk-jødiske opfattelse af kulten, som f.ex. Lindbloms *Israels religion i gammeltestamentlig tid*, Ringgrens *Sacrifice in the Bible*, og de Vaux' *Les sacrifices de l'Ancien Testament*⁴, ligesom man kan supplere med artikler i Botterweck og Ringgrens *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWT)⁵. Svagheden ved disse moderne fremstillinger ligger ikke så meget i, at de stammer fra det 20. årh. e.Kr., som i at de i det væsentligste bygger på de efterexilske love i Leviticus (3. Mosebog = Lev.) og Numeri (4. Mosebog = Num.) og derudfra hypotetisk forsøger at rekonstruere en forexilsk opfattelse af kulten.

Men lad os nu bare gå i gang med teksten⁶:

10. Hør Herrens ord, I Sodoma-fyrster,
lyt til vor Guds belæring, du Gomorra-folk.
11. Hvad skal jeg med alle jeres slagtofre?
siger Herren.
Jeg er mæt af vædderbrændofre
og fedekvægs fedt;
blod fra tyre, lam og bukke
bryder jeg mig ikke om;
12. når I kommer for at se mit ansigt,
hvem kræver så af jer, at mine forgårde bliver trampet ned?
13. Kom ikke med flere tomme offergaver,
røgoffer væmmes jeg ved.
Nymånefest og sabbat, festforsamlinger
– jeg kan ikke udstå ondskab sammen med festdage.
14. Jeres nymånefester og helligdage hader jeg,
de er en byrde, jeg er træt af at bære.
15. Når I rækker hænderne frem imod mig,
lukker jeg øjnene;
hvor meget I end beder,
jeg hører jer ikke.
Jeres hænder er fulde af blod,
16. vask jer, rens jer!

Fjern jeres onde gerninger fra mine øjne,
hold op med at handle ondt,

17. lær at handle godt.

Stræb efter retfærdighed,
og hjælp den undertrykte,
skaf den faderløse ret,
og før enkens sag.

Et væsentligt led i kulten er offeret. Der findes i teksten en række offertermini. Der tales om *zəbah* og *'ôlâ* i v. 11, om *minhâ* og *qetôræt* i v. 13. *zəbah* og *'ôlâ* er de to klassiske betegnelser for det blodige offer. *'ôlâ* betegner helofferet, hvor det ofrede dyr forbrændes helt på alteret eller i hvert fald overgives helt til guddommen. *zəbah* er delofferet, hvor en del af dyret overgives til guddommen, mens en anden del nydes af den ofrende. Den almindelige opfattelse (som man f.ex. kan finde i Wildbergers kommentar eller i Benedikt Otzens referat af de Vaux⁷) går ud på, at *zəbah* er nomadetidens oprindelige offer, der hører hjemme i stammesamfundet, mens *'ôlâ* først og fremmest får dominans i forbindelse med kultens centralisation. Man kan i den forbindelse henvise til N.H. Gadegaards opfattelse⁸, hvorefter *'ôlâ* ("det der stiger op") ikke nødvendigvis betegner et offer, der forbrændes fuldstændigt, men godt kan betegne, at offeret bringes op på alteret og dér overgives til guden på en anden måde end ved forbrænding. Ringgren nævner, at man på mesopotamisk grund betragtede offeret først og fremmest som føde for guderne, til trods for at der yderst sjældent var tale om, at dele af offeret blev forbrændt (TWAT II sp. 519); og de såkaldte "skuebrød" (1 Sam 21,2 ff.; 1 Reg 7,48) må vel – til trods for at de blot blev fremlagt i templet – betragtes som et offer til Jahve. Gadegaard mener ikke, at det alter, der beskrives i 1 Reg 8,64; 9,25 var et brændofferalter i den forstand, hvori vi normalt forstår dette udtryk.

Teksten her giver ikke noget svar på spørgsmålet om, hvorvidt de to offertyper har forskellig oprindelse. Her – som en række andre steder (Ex 10,15; 1 Sam 15,22; Hos 6,6 o.a.st.) – anvendes de to termer i parallelisme. Men man kan henvise til, at begge

offertyper er bevidnet i Ugarittexterne (*dbḥ* og *šrp*⁹) og til, at efter Gadegaards opfattelse bestod det, man kan kalde Achaz' kultreform, bl.a. i, at man indrettede et egentligt brændofferalter i helligdommen (2 Reg 16,10-16; i v 15 omtales "morgensola'en", kongens 'ólâ, og den 'ólâ, der foranstaltes på Am Ha'ares' ("landets folks") vegne). Vi må derfor regne med, at 'ólâ her i teksten betegner det offer, der ved at forbrændes på et alter overgives helt til guddommen.

En tredje offerterm i teksten er *minhâ*. Dette ord betegner i sene tekster det ublodige offer, "melofferet". Men i ældre tekster kan det også anvendes om offeret af dyr, typisk Gen 4,4 om Abels offer af "fårenes førstefødte og deres fedt". Vi må derfor formode, at ordet her står i sin oprindelige etymologiske betydning (*gave* til udtryk for ærbødighed, tak, hyldest, venskab, afhængighed¹⁰, jfr. Gen 32,14 ff.; 43,11 ff.; 1 Reg 5,1; 2 Reg 20,12; 17,3 f.). For forståelsen af offeret som gave kan vi henvise til Johs. Pedersens beskrivelse¹¹ af gaven som det element, der styrker forholdet mellem parterne, det hvormed den svagere part gir den stærkere forøget styrke, hvorved han opnår, at den stærkeres velsignelse af den svagere også blir større. I den forbindelse vil jeg gerne sige, at det siden Lothar Perlitt¹² har været moderne at sige, at tanken om en pagt mellem Jahve og Israel i grunden ikke kan eftervises med sikkerhed hos Jesaja. Dette kan gælde forekomsten af ordet *berît*. Det kan også gælde en analyse af Jesaja-tekster med hittitiske eller andre nærorientalske vasaltraktater som baggrund. Men jeg har svært ved at forestille mig en fremstilling af israelitisk psykologi og/eller af den israelitiske religions historie, hvor pagtsbegrebet ikke kommer til at spille en afgørende rolle. I senere tid, hvor *minhâ* er blevet en speciel offerterm for "melofferet", udtrykkes gaveaspektet ved termene *mattānâ* og *qārbān*.

Textens fjerde offerterm er *qeṭōræt*. Her er konstruktionen ganske vist ikke éntydig. Den autoriserede oversættelse opfatter *qeṭōræt tō'ēbâ* som et konstruktforhold, hvorved "vederstyggelig Offerrog" blir en nærmere karakteristik af den *minḥat sāv*, der er omtalt i foregående halvvers. Som støtte herfor kunne man

henvise til den forbindende accent darga under *qet̄ōræt* og til, at det ville bestyrke opfattelsen af *minhâ* som en betegnelse for de blodige ofre. Imidlertid lader de to ord sig også opfatte som en nominal-sætning. Otzen oversatte i 1971 sætningen: "røgen er modbydelig for mig"¹³.

Hvis *qet̄ōræt* står i status absolutus, kan det stadig være en almen betegnelse for offerrøgen, der så står i mere eller mindre fast forbindelse til *zəbaḥ*, *'ōlâ* og *minhâ* i det foregående. Det kan også være en speciel betegnelse for røgelsesofferet. GBH og KBL¹⁴ lader de to muligheder stå åbne, selvom de foretrækker den første. Wildberger opfatter *qet̄ōræt* i betydningen "røgelsesoffer" og tar i øvrigt det som et andet objekt for *lô tōsipû hābî* og versets tre sidste ord som en relativ-sætning ("Rauchopfer, die mir ein Greuel sind", komm. s. 32 f.).

For oversættelsen "offerrog" taler, at *qet̄ōræt* i betydningen "røgelsesoffer" ville være den ældste forekomst af ordet i den specielle betydning. Man har direkte betvivlet, at der stod et røgelsesofferalter i det forexilske tempel i Jerusalem¹⁵. Det er ubetvivleligt, at ordet kan have den brede betydning "offerrog" (Ps 66,15, jfr. 1 Sam 2,28). Ud fra rodens betydning er der ikke nogen særlig grund til at tro, at ordet betyder "røgelsesoffer". *qtr* (i pi'el og hi'fil) anvendes normalt om at lade et hvilket som helst offer "stige op som offerrog", således f.ex. i teksten fra 2 Reg 16 om *'ōlâ*'en og *minhâ*'en.

Imod tolkningen "offerrog" taler, at det egentlig kun er i Ps 66 ("Vædderes *qet̄ōræt*") denne betydning er sikret. 1 Sam 2,28 oversætter Hertzberg "Rauchwerk". Alle de andre steder har ordet betydningen "røgelsesoffer". Ordet forekommer hyppigst i de – indrømmet sene – præstelige offerlove i Ex.-Num.; men det forekommer da også hos Ezeqiel (8,11; 16,18; 23,41), der kan have bevaret erindringen fra det forexilske tempel i Jerusalem.

Det er fristende på dette tidspunkt at foregribe den formhistoriske behandling, jeg kommer til senere, og sige, at *tō'ēbâ hî lî* på forbløffende vis ligner en "præstelig tora" (jfr. Lev 1,13.17; 4,21; 5,9.12.19)¹⁶. Efter min mening ville det ligne Jesaja at tage den præstelige tora, hvormed præsten godkender eller forkaster

et offer¹⁷ og bruge den til at karakterisere det offer, der på én gang symboliserer og tilslører Jahves nærvær i templet¹⁸ med den betegnelse, der ellers anvendes om kultiske fænomener, der byder Jahve imod (Deut 7,25).

I det hele taget er offeret et led i fællesskabet mellem gud og mennesker. "En mängd offer hade ingen annan tydlig mening än att bringa gudomen nära, att draga in den gudomliga makten och kraften i den mänskliga sfären och sålunda förmedla be-räkā"¹⁹. En passage i den ugaritiske Krt-text anvender kausativformen af verbet *jrd* "stige ned" i forbindelse med offeret: "Du skal bringe Baal ned ved dit offer" (UT Krt 77 f.²⁰); i en anden, fragmentarisk, sammenhæng kunne man gætte på, at der var anvendt *qrb* med *il* som objekt (UT 125:44).

Vender vi os til teksten, kan vi finde dette element i v. 12, hvor den gudstjenestelige oplevelse af Jahves nærvær beskrives med udtrykket "når I kommer for at se mit ansigt"²¹. Her kunne man overveje, om vendingen indebærer, at der på Jesajas tid i templet har stået et billede af Jahve. Mowinckel har både på tysk og fransk skrevet en artikel om spørgsmålet: "Hvornår blev Jahve-kulten i Jerusalem officielt billedløs?"²² Der er ingen, der véd, om der i Jerusalemtemplet på et eller andet tidspunkt har stået et billede af Jahve.

Vi véd imidlertid, at vendingen "at se guds ansigt" eller "at glæde sig for guds ansigt" er hyppig som en beskrivelse af den kultiske oplevelse.

Vi véd også, at der ved udgravningerne i Hasor er fundet et gudebillede, som Ahlström har prøvet at vise var et Jahve-billede²³. Vi har grund til at formode, at der i helligdommen i Bethel var opstillet et tyrebillede som et billede af Jahve (1 Reg 12,28 f.). Vi véd, at der i templet i Arad på det sted, hvor der i enhver ordentlig kanaanæisk helligdom stod et gudebillede, stod en massebe²⁴. Masseben betragtes som ægte-israelitisk iflg. Gen 28. I Hos. 3,4 hører den – bl.a. sammen med terafim (er dét Jahve-billeder?) – til de politiske og kultiske institutioner, som Israel må undvære i strafperioden. Vi har al god grund til at formode,

at der på det tilsvarende sted i templet i Jerusalem har stået det hellige skrin, vi plejer at betegne som "pagtens ark".

Så kan jo iøvrigt vendingen "at se guds ansigt" – som så meget andet i jerusalemitisk kultsprog – være overtaget gods, der ikke har været taget helt bogstaveligt, jfr. akkadisk *amāru pan ili*.

Gudstjenestens almindelige karakter af at være en oplevelse af et fællesskab med gud er særlig tydeligt ved den offerart, der i teksten betegnes som *zēbah*. Sandsynligvis er det det samme offer, der i Am 5,22 betegnes som *šēlēm*, og hvis fuldstændige betegnelse er *zēbah šēlēmîm*. Ganske vist mener Rendtorff²⁵, at *zēbah* og *šēlēmîm* oprindeligt er to selvstændige ofre, der først i exilsk-efterexilsk tid er smeltet sammen; men det er jo ikke sikkert, han har ret i det.

Lindblom skildrer²⁶ *zēbah šēlēmîm* som et fællesmåltid mellem offerherren, hans gæster og guden. Der var tale om en communion, hvor man både oplevede fællesskabet mellem de menneskelige deltagere indbyrdes og mellem menneske og guddom. Man kunne illustrere denne offertype med Elqanas årlige offer i Shilo i 1 Sam 1 f., hvor der er tale om, at Elqana slagter en treårig tyr og dertil bringer en efa mel og en dunk vin. Han deler åbenbart disse ting med sine koner og sine børn (1,4). Kødet koges og fedtet bringes som røgoffer (2,12-17)²⁷. 2,12-17 skildrer polemisk og karrikerende en skik, der måske har været betragtet som legitim: Præsten stikker en trefork ned i kogekarret, og alt hvad den får med op, det tar han som sin del. Man kunne også henvise til, at der i tre passager i Krt-teksten omtales *dbh*, og at der de to steder er en mere indgående skildring. Krt 156-71 skildrer et offer, Krt foretar før toget til Udm, som iflg. Gordon²⁸ har til funktion at bringe Baal og El nær, og som i hvert fald nok skal sikre deres velsignelse af toget til Udm. Offerhandlingen indledes med, at Krt renser sig²⁹. Så går han til "teltets skygge" (hvormed nok er ment den del af helligdommen, hvor der holdtes offerdyr) for at hente dyrene til ofring. Der opregnes de elementer, der ofres: Et offerlam, et kid, brødkorn, vin i en sølvskål og honning i en guldskål. Der omtales, at offeret foregår på taget (der tales om tårnets (*mgdl*) top og murens kant), og det siges,

at offeret ledsages af bønner eller bønfoldende gester (han løfter sine hænder imod himlen, jfr. Jes 1,15). Ofrene bringes til Tyren El, der betegnes som far, og til Baal, der betegnes som Dagens søn. Hvis man af denne del af teksten kan have fået det indtryk, at *dbh* er en bredere offerbetegnelse, og der egentlig er tale om et heloffer, hvor den menneskelige part ikke får noget, så beretter tekstens fortsættelse om, hvordan Krt stiger ned fra taget og bereder føde til byen; han bager brød i den femte og sjette måned (jfr. 2 Sam 6,19).

Den sociale side af slagtofferet, det træk at der er tale om et fælles måltid, hvor man spiser og drikker godt, kommer tydeligt frem i den desværre fragmentariske skildring i sidste halvdel af III K (UT 128: IV-VI). Her er det dronningen, der leder offeret. Hun slagter det bedste af sit fedekvæg (jfr. Jes 1,11) og åbner flasker med vin. Hun indbyder gæsterne, der ejendommeligt nok betegnes som Krt's "70 'tyre' og hans 80 'gazeller'" til Krt's hus, velsignelsens telt (er der tale om templet?). Hun lægger hånden på bægeret og sætter kniven i kødet og indleder måltidet med at sige: "For at spise og drikke har jeg indbudt jer. Krt, jeres herre (*b'l, adn*) holder slagtoffer". Det træk, at det er dronningen, der leder offeret, til trods for at det ideelt set er Krt, der holder slagtoffer, kan måske forklares med, at Krt er død, syg eller døende. Der er i teksten tale om "gråd" og "død", og det siges, at Krt skal nå solnedgangen. En sådan antagelse ville give en god sammenhæng med tekstens fortsættelse i II K, der just har Krt's sygdom eller død som tema. Den ville også forklare den tredje forekomst af *dbh* i Krt-teksten, hvor tronarvingens søster, Thitmanat, øjensynligt forsøger at skjule sin fars sygdom med en nødløgn: "Vid, at kongen ikke er syg, at Krt, jeres herre, ikke ligger syg! Vor Krt holder slagtoffer, kongen bringer en libation" (UT 125:58-62).

Forudsætningen for opfattelsen af offeret som en communion, som et fælles måltid mellem gud og menneske, er det, at gud også får sin del. Her nævner Jesajatexten specielt fedt og blod. De to elementer har øjensynligt gennem hele Israels religiøse historie været betragtet som guds del af offeret. Det er en generel regel, at israeliten hverken må nyde fedt eller blod af noget som helst

dyr, Lev 7,22-27. Da kulten centraliseres, og den almindelige slagtning sækulariseres, fastsættes det, at man skal lade blodet løbe ud på jorden som vand, som var det gazeller eller hjorte, Deut 12,15 f. Teksten viser vel også, at man ved vildt – der ikke brugtes som offerdyr – respekterede blodets ukrænkelighed. I det efterexilske tempel i Jerusalem kommer kun ypperstepræsten ind i det allerhelligste, han kommer der kun én gang om året, og han kommer der aldrig uden blod, Hebr 9,7.

Man har på forskellig måde søgt at forklare israeliternes opfattelse af blodets ukrænkelighed. Man har deri villet se en bevidst afstandtagelse fra en blodnydelse, der kan have spillet en rolle i kanaanæisk eller i israelitisk kult (TWAT II sp 262). Vi kan da godt nævne, at den israelitiske poesi i to sammenhænge taler positivt om blodnydelse. Dels glorificeres sejrshelten, der beruser sig i fjendeblood, Num 23,24; Deut 32,42, jfr. Zak 9,15 LXX, dels omtales vinen med et billede, der vel er naturligt i samtlige vindyrkende samfund, som "druernes blod", Deut 32,14 (er nydelsen af blodet og fedtet dér set som noget negativt?), jfr. Gen 49,11 (allerede ugaritisk omtaler vinen som *dm 'sm* "træernes (vinstokkenes) blod"³⁰).

Man kunne betragte blodet som den værdifuldeste del af dyret, den der må gives tilbage til dyrets skytsgud for at undgå, at han hævner drabet på dyret³¹. I den forbindelse kan man henvise til, at blodet ved påskefesten fungerer som apotropæisk middel. Efter gammeltestamentlig opfattelse er blodet både forurenende og rensende (denne sætning er et citat fra TWAT II sp 261, hvor det mærkeligt nok siges: Forurenende er blodet først og fremmest som menstruationsblod og som det blod, der afgives i forbindelse med fødslen; men se Jes 1,15; 59,3; Thr 4,14).

Efter gammeltestamentlig opfattelse er blodet identisk med livet, Gen 9,4. Uretfærdigt udgydt blod råber fra jorden til Jahve om hævn (Gen 4,10; 9,5; Deut 21,8 f., jfr. 2 Reg 24,4). Nydelse af blod opfattes som en "dødssynd" på linje med drab, Gen 9,4-6, jfr. Ez 33,25³². Blodet er livet selv og må som sådan gives tilbage til livets herre for at styrke og opretholde velsignelsen.

Efter primitiv tankegang tjente den del af offeret, der blev overgivet til guden, som gudens føde. Det er "ved hjælp af sine levnedsmidler", at Krt bringer Baal ned³³. Denne opfattelse af offeret er iflg. Ringgren den dominerende i Toflodslandet, hvor guderne efter "syndfloden" "flokkedes som fluer om den ofrende" Um-napishtim (*Gilgamesh XI 161*). Man kan også henvise til, at flere nærorientalske skabelsesberetninger lader skabelsen kulminere i skabelsen af mennesket, og lader skabelsen af mennesket være bestemt af, at menneskets opgave er at tjene guderne med ofre³⁴.

I Jesajatexten finder vi dette aspekt af offeret i verbet *šāba' tî*, v. 11. Jahve er mæt. Man kunne måske også finde aspektet ved at se på, hvilke dyr der ofres. Der er tale om fedekvæg og tyre, om væddere, får og bukke. Det er de tamdyr, der spises i det gamle Israel. Vi kan i teksten se vidnesbyrd om, at småkvægsnomaderne er blevet til agerbrugere, der holder oxer. Eduard Nielsen har engang skrevet en artikel, hvor han prøvede at vise, at oxen og æselet fik en helt forskellig skæbne i Israels kultur: Oxen blev "israeliseret", den kunne spises og ofres; det kunne æselet ikke³⁵. Der er en ugaritisk text, der måske omtaler æselet som offerdyr³⁶. Ringgren nævner, at man i Toflodslandet i enkelte tekster har gazeller som offerdyr³⁷. Man kunne måske forklare det som et udtryk for, at Toflodslandets kultur er opstået ved mødet mellem ørkenens nomader og bjerglandets jægere, og at gazelleofferet så var en rest fra jægerkulturen. Ellers er oxer og småkvæg de dominerende offerdyr i Det nære Østen, og det fremgår indirekte af Deut 12,15 f., at hvor man ellers oprindeligt betragtede en hvilken som helst slagtning af tamdyr som et offer³⁸, blev slagtningen af vildt ikke betragtet som et offer til Jahve.

Der er tre offertermini, der ikke forekommer i Jesajatexten. (Nu er udtrykket "offertermini" temmeligt upræcist. Vi bruger det om begreber, der går på tværs af hinanden, f.ex. taler vi på den ene side om brændofre og slagtofre, på den anden om takofre og frivillige ofre. Derfor er der ikke noget mærkeligt i, at de tre alle forekommer i Mi 6,7). Der er tale om førstefødselsof-

feret, syndofferet og menneskeofferet.

Om førstefødselsofferet skriver Johs. Pedersen: "Førstefødselsofferet fører ligesom Ofringen af Førstegrøden ind til Kernen i den israelitiske Offeridé, der udsprang af Nødvendigheden i Helligelsen af Væksten i den Verden hvori Israeliterne levede, for at Arterne gennem Helligelsen kunne opretholdes . . ." ³⁹. I hvad der nok er den ældste israelitiske lovgivning, Pagtsbogen i Ex 20,23-23,33, hedder det: "Den førstefødte af dine sønner skal du give mig". Normalt supplerer man her ud fra Ex 34,19 ff.: "Alt hvad der bryder moderliv tilhører mig, og alt dit kvæg af hankøn, hvad der bryder moderliv hos oxer og får. Hvad der bryder moderliv hos æsler, skal du udløse med et får . . . og enhver førstefødt blandt dine sønner skal du udløse" (f.ex. Noth, ATD t. st.). Men det er jo slet ikke sikkert, at teksten skal suppleres sådan. Populært plejer man at sige, at man gir det første og det bedste af velsignelsen tilbage til velsignelsens giver for derved at styrke velsignelsen, og børn er da en guds velsignelse, så man kunne da tænke sig, at reglen om ofring af de førstefødte drengebørn på et eller andet tidspunkt af Israels religiøse historie var blevet taget bogstaveligt. Jfr. Ez 20,25-26.

Den anden offerterm er "syndofferet". Her blir jeg måske nødt til at trække min påstand om, at denne offerterm forekommer i Mi 6,7, tilbage. Jeg ville bygge den på, at præpositionen *le*, som den danske oversættelse forudsætter ("Skal jeg give . . . mit Livs Frugt som Bod for min Sjæl"), faktisk ikke står i teksten. Men Rendtorff har med rette påvist, at *ḥattāt* her står parallelt med *pəša'*, og *pəša'* er ellers aldrig offerterminus ⁴⁰. Noget andet er, at Mikatexten tydeligt viser, at det var et væsentligt element i offeropfattelsen, at man betragtede offeret som et middel til soning for synd. Dette element er ikke til stede i Jesajatexten, med mindre man vil sige, at det just er den opfattelse af offeret, Jesaja gennem hele teksten vil vende sig imod.

Om menneskeofferet i Mi 6 skriver Ringgren: "This was not recognized, at least at the time of Micah, as an Israelite practice. When it was performed in Israel, this was under influence of Canaanite religion . . ." ⁴¹. Ringgrens opfattelse er karakteristisk for

den dominerende indstilling til sagen. Lindblom skriver en pæn redegørelse for, hvordan hele den israelitiske offerteologi og offerterminologi er overtaget fra kanaanæerne. Derefter henviser han behandlingen af menneskeofferet til § 21 "Inslag från utländsk polyteism". Rendtorff har skrevet en bog *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* på 277 sider, hvor han dårligt nok berører problematikken.

2 Reg 16,3 siger om Achaz (der var omtrent samtidig med Mika), at han lod sin søn gå gennem ilden. Texten siger ikke noget om, at det var et offer til Baal eller Molok eller en anden hedensk gud; den siger *ikke*, at det ikke var et Jahveoffer. Muligheden af et menneskeoffer i jahvistisk religion er forudsætningen for Gen 22, selvom teksten måske netop skal forklare, at menneskeoffer ikke er praxis i jahvistisk kult. Fortællingen om Jeftas datter (Jdc 11,34-40) viser – uanset hvad der nu er oprindelsen til den historie (det er da en særudformning af myten om frugtbarhedsgudindens gråd og sorg over sin unge døde elskede) – viser, at tanken om et menneskeoffer til Jahve ikke har været utænkelig i alle kredse i Israel. Betheliten Hiel mistede to sønner, da han genopbyggede Jericho (1 Reg 16,34). Det betragtes af Lindblom som et typisk bygningsoffer, hvortil mange analogier er blevet fundet gennem de arkæologiske udgravninger i Palæstina⁴². Ringgren er nok ikke i det væsentlige uenig med Lindblom, selv om han anfører, at det strengt taget ikke står i teksten, at de to sønner blev ofret. Og så er der jo omtalen af den tiltagende ofring af mennesker i tiden fra Achaz og ned mod exilet.

Kronisten og McKay⁴³ mener, at Achaz var Baalsdyrker (2 Chr 28,2), og at hans kultreform (2 Reg 16) i det væsentlige var udtryk for et ønske om at ville tilpasse sig almindelig vestsemittisk kult, således som den kom til udtryk i Damaskus (2 Chr 28,23). Ganske vist kan McKay have ret i, at beretningen om Achaz' kultreform ikke er helt klar. Han kan da også have ret i, at Damaskus faktisk omtales tiere end assyrerkongen i teksten. Men textens klare udtryk for, at det hele finder sted "for Assyrerkongens skyld" *mippenê mælæk aššûr* (2 Reg 16,18) kan han kun komme uden om ved en tvivlsom hypotese om, at Achaz

fjernede "kobberhavet" for at få metal nok til at betale tribut til assyrerkongen⁴⁴. Der er ikke med ét ord i teksten i 2 Reg 16 antydning om, at Achaz skulle dyrke andre guder end Jahve.

Vi har andre kilder end 2 Reg 16 til en redegørelse for Achaz' gudstro. Jesaja omtaler over for Achaz Jahve som "din gud" (7,11). Han omtaler hovedpræsten ved den helligdom, hvortil Achaz formodentlig har haft officiel tilknytning (den var en del af hans palads) som et troværdigt vidne (8,2). Endelig véd vi, at Achaz gav sin søn navnet Hizqijahu, "min styrke er Jahve".

Naturligvis har gudsdyrkelsen ved det jerusalemiske tempel i det 8. årh. f.Kr. haft et synkretistisk præg. Vi har al god grund til at antage, at der i Jerusalem allerede i tidlig kongetid blev dyrket andre guder end Jahve (1 Reg 11,7 f.; 15,13). Men den officielle dyrkelse af andre guder end Jahve ved templet i Jerusalem som et led i kongens kult er iflg. Det gamle Testamente først påbegyndt i det 7. årh. f.Kr.⁴⁵. Det ville være fristende at opfatte Baalsdyrkelsen i Jerusalem som udtryk for en af en række kulturelle og religiøse påvirkninger, der under Manasse kommer fra det tidligere nordrige til Jerusalem⁴⁶.

Sammenfattende vil jeg sige, at jeg nok ikke mener alvorligt, at menneskelige førstefødselsoffer har været det normale i officiel jerusalemisk kult. Dertil er vidnesbyrdene om en "udløsning" af det menneskelige førstefødselsoffer for stærke. Men spørger man, om den almindelige praxis, at man i extreme nødsituationer ofrer det bedste af alt, den første fødte af sine sønner, som Gese skildrer som gennemgående i hele det palæstinensisk-syriske område⁴⁷, også har været gældende i Jahve-kulten i templet i Jerusalem i det 8. årh. f.Kr., så taler indiciene snarere for et positivt end for et negativt svar⁴⁸.

I en afrunding af en fremstilling af de forskellige israelitiske opfattelser af offeret skriver Lindblom: "Givetvis gjorde man ej i varja fall klart för sig vad det enskilda offret hade för en speciel betydelse. Man nöjde sig med att offret krävdes av Jahve och utförde det i lydnad för hans lag och prästernas torah"⁴⁹. Man kan spørge, om ikke hele teksten i Jes 1,10-17 er et opgør med denne opfattelse: Jahve vil ikke have ofrene (Hvad skal jeg med

dem? v. 11). Han er mæt. Han har ikke lyst. Han spørger: Hvem forlanger det af jer? (v. 12). Røgelsesofferet er en perversion for ham (v. 13). Festerne er en byrde, han er træt af at bære (v. 14).

Og alt dette siges i en text, der betegnes som Jahves ord og guds åbenbaring (tora, v. 12).

Kult er mere end offer. De breder hænderne ud og ber længe; men Jahve vil hverken se eller høre på dem (v. 15). Stedet bruges af Wildberger til at vise, at der er tale om en aktuel afvisning af kulten, ikke en principiel stillingtagen til den. Wildberger mener åbenbart ikke, man kan forestille sig et gudsforhold uden bønner. Og sådant skrives i kommentarer, der kommer i sidste halvdel af det 20. årh. Men man kunne dreje argumentet en lille smule og sige, at v. 15 alligevel taler for, at det er en kasuel afvisning: Det moment, at Jahve afviser Israels bønner, er et typisk motiv i klagesalmerne, hvor det forekommer som en klage over en aktuel afvisning (Hvorfor hører du ikke mig? Jfr. Thr 3,8.43 f.).

Jahves lede ved Israels bønner kommer også til orde i Am 5,23: "Lad mig slippe for dine larmende sange; jeg vil ikke høre dine spillende harper!". Bønnerne selv har vi – i hvert fald for Jesaja-textens vedkommende – bevaret i Salmernes bog. Efter min mening er det just de tekster, Jahve ikke vil høre. Der er tale om en aktuel kultbesked, ikke en principiel kultpolemik⁵⁰).

Kulten var bundet til særlige dage i årets løb. Texten i Jes 1,10-17 omtaler nogle fester: Dels har vi omtalen af nymånefesten (v. 13 og v. 14), dels det mere almene *mô'ādîm* (v. 14). Dette sidste ord kan vi – det er der da ikke nogen, der kan hindre os i – tage som en betegnelse for de tre årlige hovedfester, og så kunne man derudfra give en almindelig fremstilling af de israelitiske fester i kongetiden. Men teksten giver os jo ikke noget specielt bidrag til de dele. I forbindelse med sabbatten og nymånefesten kunne man overveje, om sabbatten oprindeligt var en nymånedag (jfr. sammenstillingen af nymåne og sabbat Am 8,5; Hos 2,13; 2. Reg 4,23). Men også det er usikkert⁵¹.

Vi vender os til teksten og spørger: Hvorfor afviser Jahve Israels kult? Formuleringen i v. 16 *rah'asû hizakkû* viser, at forudsætningen for kulten er renhed. Ud fra denne formulering og ud

fra almindelig religionshistorisk opfattelse af renhed som et kultisk begreb – det hellige er det farlige, og renhed er den tilstand, man skal være i for at kunne møde det hellige – kan man spørge: Hvad var Jesaja enig med sine landsmænd om, hvad var han ikke enig med dem om?

Jesaja var enig med sine landsmænd om, at forudsætningen for den rette kult er renhed. Men han påstod (i modsætning til dem selv, må vi formode), at de ikke var rene. Formodentlig fordi han hade en anden forestilling om renhed. Jesaja påstår i v. 15, at israeliternes hænder er fulde af blod. Det er dog vel en bevidst dobbelttydig formulering. Han siger, at at rense sig er det samme som at fjerne de onde gerninger fra Jahves ansigt, at holde op med at handle ondt, at lære at handle godt, v. 16-17. Han hævder, at renhed er at lægge vægt på, hvad ret er, v. 17.

Og så kunne man spørge om, hvor de etiske idealer stammer fra, som Jesaja hævder er forudsætningen for ret kultus. Her kan jeg lige kort skitsere en opfattelse af Jesajas sociale forkyndelse. Jesaja optræder i en tid, hvor der som følge af bykulturens væxt i 10.-8. årh. var opstået en stærk spænding mellem overklasse og underklasse. Han der selv tilhører overklassen (han omgås konger og præster), stiller sig på proletariatets side. Han vender sig imod overklassen og over for dem aktualiserer han det etiske dommerideal, som kommer til udtryk i de kultiske tekster, der har været brugt i overklassens eget tempel, kongens tempel og rigets helligdom.

Dette etiske dommerideal har den jerusalemitiske kult overtaget fra den kanaanæiske, hvor en kultisk text (II K VI 25 ff.⁵²) bl.a. har til hensigt at sikre, at kongen er én, der fører den faderløses sag og skaffer enken hendes ret⁵³.

Noter

- * Foredrag i det gammeltestamentlige seniorseminar, Aarhus Universitet. Kun let bearbejdet.
1. Gottlieb, "Amos und Jerusalem", *Vetus Testamentum*, 17/1967, 430 ff.

Jerusalemisk tempelkult

2. Ivan Engnell, "Hosea", *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk I*, (2. udg.) Stockholm 1962, sp 978 f.
3. H. Wildberger, *Jesaja*, Biblischer Kommentar X, Neukirchen-Vluyn 1972, 39.
4. J. Lindblom, *Israels religion i gammeltestamentlig tid*, 3. udg., Stockholm 1964, 104-121.
H. Ringgren, *Sacrifice in the Bible*, London 1962.
R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964.
5. G.J. Botterweck og H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, (TWT), Stuttgart 1970 ff.
6. Her citeret efter Bibelselskabets nyoversættelse, *Jesaja*, København 1982.
7. Wildberger, op. cit.
Benedikt Otzen: anmeldelse i *Dansk Teologisk Tidsskrift* (DTT) 29/1966, 54 f.
8. N.H. Gadegaard, "On the so-called Burnt Offering Altar in the Old Testament". *Palestine Exploration Quarterly* 110/1947, 35-45.
9. H. Gese m.fl., *Die Religionen Assyriens, Altarabiens und der Mandäer* (RAAM), Stuttgart 1970, 174.
10. L. Koehler u. W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, (3. Aufl.), Leiden 1974.
11. Pedersen, *Israel III-IV*, (2. udg.), København 1960, 245.
12. L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969.
13. *Uoffentliggjort prøveoversættelse af Jes 1-12*, 1971.
14. W. Gesenius, *Handwörterbuch über das Alte Testament*, (17. Aufl.), Leipzig 1921.
L. Koehler u. W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958.
15. Aage Bentzen, *Jesaja - fortolket*, København 1943-44.
16. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1962, 274.
J. Begrich, "Die priesterliche Tora", *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, (Hrsg.; W. Zimmerli), München 1964, 257, n. 168.
17. Wildberger, op. cit., 36.
18. Lindblom, op. cit., 108.
19. Lindblom, op. cit., 109 f.

20. Ugarit-texterne citeres efter C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, *Analecta Orientalia*, Roma 1965.
21. Verbet vokaliseres som qal.
22. S. Mowinckel, "Wann wurde der Jahwäkultus offiziell Bildlos"? *Acta Orientalia* 8/1930, 257 f. Jfr. *Revue de l'Histoire et des Philosophies Religieuses*, 9/1929, 197 f.
23. G.W. Ahlström, "An Israelite God Figurine from Hazor", *Orientalia Suecana* 19-20/1970-71, s. 54-62.
24. Y. Aharoni, "The Negeb", Winton Thomas (ed.), *Archeology and Old Testament Study*, Oxford 1967, 396, planche XVII a. Var det et phallossymbol? Templet var jo en soldaterhelligdom!
25. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1967, 23 ff.
26. Lindblom, op. cit., s. 108.
27. TWAT II, sp 522.
28. Gordon, UT § 19.1150.
29. Der anvendes roden *rhš*, jfr. Jes 1,16.
30. W. Herrmann, "Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel", *ZAW* 72/1960, 211 n. 23.
31. TWAT II, sp. 262.
32. TWAT II, sp. 262.
33. Krt 169 f. efter Gordon (se n. 28). Men oversættelsen "levnedsmidler" er der ikke nogen som helst grund til at betvivle.
34. *Enuma Elish* VI, 8 ff.
A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1951. Sammenlign andre tekster dér, 67, 69 og 120.
35. Eduard Nielsen, "Ass and Ox in the Old Testament", *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata*, Fl. Hvidberg (ed.), København 1953, 253-74.
36. Gese, RAAM, 175, n. 13.
37. TWAT II, sp. 519.
38. Lindblom, op. cit., 110.
39. Pedersen, op. cit., 241.
40. Rendtorff, op. cit., 34.
41. Ringgren, op. cit., 60.
42. Lindblom, op. cit., 111.

Jerusalemisk tempelkult

43. J.W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians, 732-609 B.C.* London 1973.
44. McKay, op. cit., 9.
45. F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, Berlin 1970, 154.
Otzen, Gottlieb og Jeppesen, *Myter i det gamle Testamente*, København 1973, 105.
46. Eduard Nielsen, "Politiske forhold og kulturelle strømninger i Israel og Juda under Manasse", DTT 29/1966, 1 ff.
47. Gese, RAAM, 175.
48. Gottlieb, "Tre episoder i en kvindes liv", *Fønix* 1/1977, 319.
49. Lindblom, op. cit. s. 111.
50. E. Würthwein, "Kultpolemik oder Kultbescheid?", *Tradition und Situation, Festschrift für A. Weiser*, Göttingen 1963, 115-31.
Gottlieb, "Amos og kulten", DTT 30/1967, 94 ff.
Kirsten Nielsen, "Profeternes opgør med kulten", DTT 39/1976, 217-30.
51. Bentzen, *Den israelitiske Sabbats Oprindelse og Historie*, København 1923, 25 ff.
52. UT 127:25 ff.
53. E. Hammershaimb, "On the Ethics of the Old Testament Prophets", *Vetus Testamentum Supplement Series VII*, Leiden 1960, 75-101.

Summary – *Is 1,10-17 is the oldest text which provides a more subtle insight into the cult of the Yahweh Temple in Jerusalem. It is therefore an appropriate source for describing this cult. As an introduction, the sacrificial terminology of the text is analyzed, specifically zəbah, 'ôlâ, minhâ, and qeṭōræt. Concerning qeṭōræt, it is concluded that the word does not denote the smoke of sacrifice, but the incense, which simultaneously symbolizes and veils the presence of the god during the ceremony. The text is thereafter confronted with the modern-day interpretation of the cult. It is demonstrated that a series of aspects, which research has found in the antique conception of the cult, i.e. sacrifice as engendering fellowship, as a gift to the god, as food for the god, are more or less clearly present in the text. The text is supplemented with Mi 6,7, which mentions sacrifice of the*

first born, sinoffering, and human sacrifice. Concerning human sacrifice, the idea that it should not be considered a legitimate part of the official Yahweh Cult during times of distress is rejected. In conclusion, the description of various aspects of the antique conception of sacrifice in the research literature is returned to. It is claimed that the text as a whole can be considered a rejection of the conception of sacrifice as a religious duty. This rejection is due to the fact that Isaiah and his contemporaries were agreed that purity is a prerequisite of correct sacrifice, but were in disagreement as to the nature of purity. Purity for Isaiah is an ethical conception, i.e. to do what is right. Isaiah places emphasis upon the social side of ethics in the text here.

Hans Gottlieb

Lektor, cand.theol.

Institut for Gammel Testamente

Aarhus Universitet