

Pagten, loven og løftet

En undersøgelse af
pagsteologien i Deuteronomium
i relation til E. P. Sanders' begreb om
'pagtsnomisme'

Jan Pahus Nissen

Indholdsfortegnelse

1. Indledning.....	3
1.1. Problemstilling	3
1.2. Hvorfor Deuteronomium?	4
1.3. Metode.....	5
1.4. Disposition.....	7
2. E. P. Sanders og pagtsnomismen.....	7
2.1. Fem centrale elementer	8
2.1.1. Pagten.....	8
2.1.2. Loven	9
2.1.3. Belønning og straf.....	10
2.1.4. Anger og soning	11
2.1.5. Retfærdighed	12
2.1.6. Opsummering.....	13
2.2. Pagtsnomisme og det Gamle Testamente.....	13
2.2.1. Pagtsnomisme: Deuteronomistisk pagtsteologi?	14
2.2.2. Pagtsteologisk og sociologisk diversitet i det 1. årh.	15
3. Pagtsteologien i Deuteronomium.....	18
3.1. Pagten i forskningshistorien	18
3.1.1. Pagten og Mellemøstens politiske traktater	19
3.2. Betydningen af ברית	21
3.2.1. Etymologiske overvejelser	21
3.2.2. Semantik og kontekst	23
3.2.3. Brugen af ברית i Deuteronomium	25
3.3. Pagten, loven og løftet – hovedtemaer	27
3.3.1. Fædrepagten, Horeb-pagten og Moab-pagten.....	27
3.3.2. Lydighed og velsignelse – ulydighed og forbandelse.....	33
3.3.3. Israels troløshed – Guds trofasthed.....	36
3.4. Pagten, loven og løftet – i Deut 7,6-11.....	40

Indholdsfortegnelse

3.4.1.	Kontekst og struktur.....	41
3.4.2.	Eksegese.....	42
3.4.3.	Sammenfatning	47
3.5.	Pagten loven og løftet – i Deut 30,1-10.....	47
3.5.1.	Konteksten – Deut 29-30	48
3.5.2.	Strukturen i 30,1-10	50
3.5.3.	Israels og Guds omvendelse - שׁוּב.....	52
3.5.3.1.	Betydningen af שׁוּב	52
3.5.3.2.	Karakteren af Israels omvendelse	54
3.5.3.3.	Omskærelsen af Israels hjerte – v6.....	55
3.5.3.4.	כי-sætningerne	56
3.5.4.	Israels lydighed – 30,11-14.....	58
3.5.5.	Fædrepagtens betydning	60
3.6.	Opsummering: Pagsteologien i Deuteronomium	62
4.	Deuteronomium og 'pagtsnomismen': Sammenligning	63
5.	Konklusion.....	68
Abstract	72
Litteraturliste.....	74

1. Indledning

E. P. Sanders introducerede i *Paul and Palestinian Judaism* (1977) begrebet 'covenantal nomism' ('pagtsnomisme') som betegnelse for det grundlæggende pagtsteologiske mønster i det 1. årh.'s jødedom.¹ Sanders' baggrund herfor var en utilfredshed med det, han opfattede som den forføjede, men herskende forskningstraditions forståelse af den jødiske soteriologi og pagtsteologi. Denne tradition opfattede ifølge Sanders jødedommen som en legalistisk religion, hvor grundlaget for frelse og betingelsen for medlemskab i Israels pagt med Gud var gerningsretfærdighed baseret på lovlydighed og en opregning af gode og onde gerninger.

Heroverfor anførte Sanders, at det stærke fokus på lovoverholdelse og fortjeneste i de jødiske skrifter ikke skal forstås sådan, at Israel kan fortjene frelsen eller pagtsmedlemskabet gennem lovlydighed. En ret forståelse heraf kræver derimod en skelnen mellem at *komme ind i* ('getting in') og *blive i* ('staying in') pagten: Israel er *kommet ind i* pagten alene i kraft af Guds nådige udvælgelse og pagtsløfter, og lovlydighed er derfor ikke et middel til fortjene frelsen, men til at fastholde og *blive i* den pagtsrelation med Gud, som han allerede har givet. Og dermed er der ifølge Sanders ikke tale om legalisme, men pagtsnomisme.

1.1. Problemstilling

Det 1. årh.'s jødiske teologi og tænkning har selvfølgelig en væsentlig del af sin baggrund i det Gamle Testaments (GT) skrifter, og Sanders mener således også, at "covenantal nomism is clear in the Biblical narrative" (2009, 34f). Sanders stiller dermed GT-forskningen over for spørgsmålet om, hvorvidt pagtsnomisme faktisk kan fungere som betegnelse for den pagtsteologiske grundstruktur i GT. Formålet med dette studie er således ikke at diskutere, om Sanders har ret i sin beskrivelse af det 1. årh.'s jødiske pagtsteologi, men i stedet at bidrage til en udredning af, om GT's pagtsteologi kan betegnes som pagtsnomisme.

Mere specifikt vil jeg – med et særligt fokus på forholdet mellem pagten, loven og Guds løfter – undersøge de centrale elementer og den grundlæggende struktur i Deuteronomiums beskrivelse af pagten mellem Gud og Israel med henblik på en sammenligning med Sanders' begreb om pagtsnomisme.

¹ For læsevenlighedens skyld referer jeg her med '1. årh.'s jødedom' til jødedommen og de jødiske skrifter fra det 2. årh. f.Kr. til det 2. årh. e.Kr.

Selvom undersøgelsen således tager afsæt i Sanders' begreb om pagtsnomisme, er den altså ikke begrænset til en diskussion af gyldigheden af pagtsnomismen som betegnelse for Deuteronomiums pagtsteologi. Jeg vil med andre ord først og fremmest undersøge de centrale pagtsteologiske temaer inden for Deuteronomiums egen litterære ramme og det mønster, der dermed tegnes af forholdet mellem Guds løfter hhv. Israels lovlydighed i indstiftelsen og opretholdelsen af pagten. Hertil knytter sig bl.a. følgende spørgsmål, som vil blive belyst undervejs: Hvad er betydningen og funktionen af pagten i GT? Hvad er sammenhængen mellem de tre pagter – fædrepagten, Horeb-pagten og Moab-pagten – som nævnes i Deuteronomium. Hvad betyder forbindelsen mellem lydighed og velsignelse hhv. ulydighed og forbandelse for pagtsteologien i Deuteronomium? Og hvad siges der om Israels mulighed for og evne til lydighed og omvendelse?

1.2. Hvorfor Deuteronomium?

Når jeg her har valgt at sætte særligt fokus på Deuteronomium, skyldes det ikke mindst, at Deuteronomium netop er et af de gammeltestamentlige skrifter, som har haft størst betydning for det 1. årh.'s jødedom, og som derfor er særligt relevant for sammenligningen med Sanders' begreb om pagtsnomisme. Udover at være et af de oftest citerede skrifter i det Nye Testamente (NT), er det således – bortset fra Salmernes Bog – det gammeltestamentlige skrift, der er fundet flest kopier af ved Qumran.² Det illustrerer, som Sidnie White Crawford bemærker, at Deuteronomium har haft en helt central plads i det 1. årh.'s jødedom og ikke mindst i Qumranmenighedens liv og eksegetiske arbejde (2005, 128). Hun peger således på, at "Deuteronomy may be termed the 'second law' but clearly had attained first place in Second Temple Judaism." (ibid., 140).

I sammenhæng hermed har flere af pagtsnomismens fortalere påpeget, at pagtsnomisme ikke blot kan bruges som betegnelse for GT's pagtsteologi, men ganske særligt er en deuteronomistisk pagtsteologi. James D. G. Dunn mener endda, at Deuteronomium er pagtsnomismens grundbog (2008, 56; jf. Wright 1992, 260-2). Det er derfor oplagt at tage udgangspunkt i Deuteronomium for en undersøgelse af pagtsnomismens gyldighed som betegnelse for GT's pagtsteologi.

Endelig er Deuteronomium et af de skrifter i GT, som tydeligst har fokus på pagten mellem Gud og Israel. Selve pagtstermen, בְּרִית, forekommer 27x i Deuteronomium, og hele skriftet fremstår

² Der var i år 2000 fundet større og mindre fragmenter af 30 kopier af Deuteronomium i Qumran-hulerne (Tov 2001, 104).

som et pagtsdokument, udformet omkring Moses' taler ved pagtsslutningen i Moab (jf. 1,5; 28,69). Deuteronomium er derfor også helt central for forståelsen af pagten mellem Gud og Israel i GT.

1.3. Metode

I undersøgelsen af Deuteronomium vil jeg særligt anlægge en synkron og teologisk synsvinkel – dvs. fokus vil ligge på de teologiske problemstillinger angående pagtsrelationen mellem Gud og Israel ud fra Deuteronomiums foreliggende form. De mere diakront orienterede problemstillinger angående Deuteronomiums tilblivelseshistorie (herunder traditions- og redaktions-historien) samt Israels socio-religiøse udviklingshistorie vil således kun blive antydnet, selv om jeg bl.a. vil henvise til paralleller i den mellemøstlige traktattradition, hvor det er relevant for forståelsen af centrale pagtsteologiske temaer og begreber.

Netop en synkron læsning af Deuteronomium er særlig relevant for en sammenligning med det 1. årh.'s jødedom og for en undersøgelse af Deuteronomiums indflydelse på en eventuel pagtsnomistisk pagtsteologi. Det gælder også selv om en sådan sammenligning i sig selv indebærer et diakront element, og det derfor er nødvendigt at være opmærksom på teksternes forskellige historiske referencerammer samt eventuelle forskelle i det teologiske sigte. Ikke mindst fundet af de mange skrifter og skriftfragmenter fra Qumran viser nemlig, at den gammeltestamentlige kanondannelse allerede har været stærkt undervejs på denne tid, og at Deuteronomium sandsynligvis har foreligget mere eller mindre i sin nuværende form. Crawford bemærker således, at selv om der er mindre interne forskelle i Deuteronomium-fragmenterne, så skyldes disse sandsynligvis afskrivningsfejl, og ikke at der har eksisteret forskellige litterære traditioner (2005, 128). Ligeledes peger hun på, at Qumranskribenternes brug af Deuteronomium i eksegetisk øjemed, hvor de både kunne sammenstille tekster og tilføje kommentarer eller passager fra andre dele af Pentateuken, tyder på, at Deuteronomium-teksten blev regnet som autoritativ i jødedommen på det andet tempels tid – i hvert fald i Qumran (ibid., 136.140). Idet Deuteronomium således med al sandsynlighed både har foreligget i stort set sin nuværende form og har haft autoritativ status i det 1. årh.'s jødedom, så er også netop en synkron læsning af Deuteronomium særlig relevant for en sammenligning af pagtsteologien.

En synkron tilgang indebærer et fokus på tekstens sammenhængende betydning i sin foreliggende form og ikke på, hvordan teksten er nået til denne form. Som Rolf Rendtorff bemærker, betyder det ikke, at de diakrone overvejelser er uden betydning, for hermed kan vindes

vigtig indsigt i tekstens historiske baggrund og forestillingsverden, der kan være af stor betydning for forståelsen af teksten, men de kan altså ikke bestemme tekstens samlede mening som sådan. Intentionen med en synkron læsning er derfor ikke at læse teksten ukritisk, men snarere – ved hjælp af de forskellige eksegetiske værktøjer – at undersøge den teologiske sammenhæng og betydning ud fra tekstens foreliggende form, hvilket netop ligger uden for den diakrone læsnings umiddelbare interessesfære (2001, 287f).

Som Paul Barker videre påpeger, så indebærer en diakron tilgang ofte, at interne spændinger i teksten løses gennem et forsøg på at rekonstruere dens tilblivelseshistorie, så at umiddelbart modstridende udsagn tilskrives forskellige redaktører på forskellige tidspunkter i Israels historie – ikke mindst hvor tekstens fremtid tolkes som *vaticinia ex eventu* ('forudsigelse efter begivenheden'). En synkron læsning medfører imidlertid, at sådanne spændinger søges løst inden for tekstens egne rammer og ud fra eksegetiske og kontekstuelle overvejelser (2004, 3f.10f). Jeg vil således forsøge at vise, at det på trods af umiddelbare spændinger er muligt at udlede en konsistent og sammenhængende pagtsteologi af Deuteronomiums foreliggende form. Det indebærer selvfølgelig en risiko for en uhensigtsmæssig harmonisering af intertekstuelle forskelle, som det er nødvendigt at være opmærksom på. Modsat tager det også højde for, at tekstens forfatter eller eventuelle slutredaktør netop må formodes at have forsøgt at skabe en indholdsmæssig enhed, så at eventuelle teologiske spændinger ikke har været uforenelige for ham.

Den anvendte litteratur er således udvalgt med henblik på at repræsentere et bredt teologisk og metodisk spektrum, der både omfatter en række af de væsentlige bidrag til den omfattende pagtsforskning i anden halvdel af det 20. årh., samt diakrone og synkrone læsninger af Deuteronomium. Blandt kommentarerne gør jeg særligt brug af Moshe Weinfelds *Deuteronomy 1-11*, som udmærker sig ved udfoldelsen af Deuteronomiums historiske baggrund ud fra de mange begrebslige og tematiske paralleller til politiske traktater fra det 2. og 1. årt. f.Kr., samt J. G. McConvilles *Deuteronomy*, der først og fremmest forsøger at give en teologisk tolkning ud fra en synkron og kanonisk tilgang. Blandt den øvrige litteratur vil jeg særligt fremhæve Paul Barkers *The Triumph of Grace in Deuteronomy*, som er et velargumenteret og overbevisende bud på en sammenhængende teologisk tolkning af de centrale elementer i Deuteronomiums pagtsteologi.

1.4. Disposition

Idet undersøgelsen tager afsæt i Sanders' beskrivelse af det 1. årh.'s jødiske pagtsteologi som pagtsnomisme, vil jeg i kapitel 2 først redegøre for grundstrukturen i pagtsnomismen samt yderligere fremhæve relevansen af en sammenligning mellem pagtsnomismen og Deuteronomium.

I kapitel 3 – undersøgelsens hoveddel – vil jeg dernæst i fire tempi udforske Deuteronomiums pagtsteologiske mønster og sammenhæng. Som baggrund for undersøgelsen vil jeg a) først give et kort oprids af det 20. årh.'s debat om pagtsbegrebets historiske baggrund, samt b) undersøge betydningen af GT's centrale pagtsbegreb, בְּרִית, og Deuteronomiums brug heraf. Derefter vil jeg c) ud fra et overordnet fokus på sammenhængen mellem pagten, loven og Guds løfter udfolde tre af Deuteronomiums pagtsteologiske hovedtemaer, og endelig d) gennem en eksegetisk analyse se på, hvordan disse kommer til udtryk i to af de pagtsteologiske kernetekster – nemlig 7,6-11 og 30,1-10.

På baggrund heraf vil jeg til sidst – i kapitel 4 – sammenligne de centrale pagtsteologiske elementer og det pagtsteologiske grundmønster i Deuteronomium med Sanders' begreb om pagtsnomisme.

2. E. P. Sanders og pagtsnomismen

”Briefly put, covenantal nomism is the view that one's place in God's plan is established on the basis of the covenant and that the covenant requires as the proper response of man his obedience to its commandments, while providing means of atonement for transgression.” (Sanders 1977, 75).

Sådan beskriver E. P. Sanders i kort form grundpræmissen for pagtsnomismen. Sanders gør desuden opmærksom på, at han ikke har til hensigt at beskrive det 1. årh.'s jødiske teologi i alle detaljer, men i stedet vil udforske det grundlæggende mønster heri. Han forsøger nærmere bestemt at skildre, hvordan religionen 'fungerer', eller, som han udtrykker det, ”*how getting in and staying in are understood*” (ibid., 17); altså hvad der kræves for at 'komme ind i' og 'blive i' pagten med Gud. Vi skal i det følgende se, hvordan Sanders herudfra udfolder betydningen af og sammenhængen mellem centrale pagtsteologiske elementer som 'pagten', 'loven', 'løn og straf', 'anger og soning' og 'retfærdighed'.

I redegørelsen heraf tager jeg særligt udgangspunkt i Sanders' undersøgelse af den tidligste rabbiniske litteratur – dvs. de tannaitiske skrifter; først og fremmest Mishnah og den tannaitiske

Midrash – da det er her, Sanders selv tager afsæt og tydeligst beskriver, hvad han mener med 'pagtsnomisme'.³ Sanders undersøger dog også to andre typer af jødiske kilder fra perioden 200 f.Kr. til 200 e.Kr.; nemlig Qumran-litteraturen samt et udvalg af apokryfe og pseudepigrafe skrifter. Kildematerialet repræsenterer således en række forskellige jødiske grupperinger fra perioden før, under og efter det 1. årh. med hver deres særpræg. Det afgørende for Sanders er imidlertid, at han mener at kunne spore pagtsnomismen som et fælles pagsteologisk grundmønster på tværs af de markante forskelle kilderne og de jødiske retninger imellem (ibid., 422f).⁴

2.1. Fem centrale elementer

2.1.1. Pagten

Pagten er, som begrebet angiver, det helt centrale element i pagtsnomismen. Ifølge Sanders er det nemlig ikke loven, der udgør det bærende omdrejningspunkt i den jødiske religion, sådan som store dele af forskningstraditionen ellers har hævdet. Det er derimod pagten, forstået som den særlige relation mellem Gud og Israel. Det spørgsmål, Sanders dermed særligt søger at belyse, er, hvad der konstituerer og opretholder denne pagtsrelation.

Sanders peger her på, at den afgørende forudsætning for pagten i den jødiske tænkning er Guds udvælgelse af Israel som sit folk; en udvælgelse, der skete udelukkende på Guds eget initiativ, der går tilbage til Guds løfter til Abraham og pagtsslutningen på Sinaj, og som pga. Guds trofasthed mod løfterne er vedvarende og effektiv for alle efterfølgende generationer (ibid., 101.106). Dvs. hverken Israel som folk eller den enkelte jøde har på forhånd gjort noget, hvormed de har *fortjent* Guds udvælgelse. Det er Gud selv, der pga. sin nåde og forud for al fortjeneste har udvalgt Israel,⁵ og det er udvælgelsen, der gør Israel til Guds særlige pagtsfolk (1994, 262). Pointen er altså for Sanders, at det hverken er loven eller jødernes lovoverholdelse, der er forudsætningen for pagtsrelationen mellem Gud og Israel. Tværtimod er det Guds udvælgelse af Israel og (i anden omgang) deres accept af ham som konge og pagts gud, der er forudsætningen for loven (1977, 106). Pagten eksisterer med andre ord kun i kraft af Guds forudgående udvælgelse af Israel som sit folk

³ Der kan stilles spørgsmålstejn ved, om den tannaitiske litteratur er repræsentativ for det 1. årh.'s jødedom, da den formentlig først er affattet fra begyndelsen af det 3. årh. e.Kr. Ifølge Sanders afspejles dog heri den rabbiniske jødedom i det 2. årh., og en stor del heraf må videre regnes som overleveret fra farisæerne i det 1. årh. (1977, 63-69).

⁴ Dog med en mulig undtagelse i 4 Ezra (ibid., 418.420)

⁵ Sanders mener således, at når rabbinerne omtaler Abrahams eller Israels fortjeneste i forbindelse med udvælgelsen, så er det Guds løfte til Abraham og ikke Abrahams gerninger, der er hans fortjeneste (ibid., 90), ligesom Israel ikke fortjente udvælgelsen ved lovlydighed, men derigennem fik mulighed for at blive i pagten gennem lovlydighed (ibid., 93).

og hans trofasthed mod pagtsløfterne. Israel har ikke gjort noget for at 'komme ind' i pagten – der er de blevet sat på Guds initiativ og i kraft af hans nåde. Og først *inden for* denne pagtsrelation har Gud så givet sit folk en række bud og forskrifter – loven – som det er deres opgave at holde.

2.1.2. Loven

Sanders forklarer pagtsnomisme-begrebet sådan: "[C]ovenant' stands for God's grace in election ('getting in'), 'nomism' for the requirement of obedience to the law (*nomos* in Greek; 'staying in')" (1994, 262). Loven betegner altså i denne sammenhæng de love i den skriftlige og mundtlige overlevering, som jøderne er forpligtede på over for Gud som hans pagtsfolk. Spørgsmålet er, hvilken rolle loven da nærmere bestemt spiller i pagtsrelationen mellem Gud og Israel.

Ifølge den forskningstradition, som Sanders gør op med, var det loven, der havde den bærende funktion i jødedommen. Man anså jødedommen for at være en streng legalistisk religion, hvor frelse og fortabelse bestemmes af en nøje opregning af gode og onde gerninger, og hvor der derfor ikke gives meget plads til talen om Guds nåde og udvælgelse. Relationen mellem Gud og Israel – og frelsen – afhænger med andre ord ubetinget af lovlighed.⁶

For at forstå Sanders' opgør med denne tradition, er det vigtigt at bemærke, at man her i høj grad har været optaget af det klassiske teologiske spørgsmål om soteriologien: Hvordan mennesker får del i frelsen, dvs. livet efter døden. Ifølge Sanders er det imidlertid et misvisende spørgsmål, idet den jødiske litteratur ikke er interesseret i et sådant systematisk soteriologisk skema (1977, 75). Når der her er langt mere fokus på at udfolde loven end på pagten og Guds udvælgelse, skyldes det således ikke, at loven har haft større soteriologisk betydning end pagten. Tværtimod har pagtsrelationen mellem Gud og Israel og Guds trofasthed over for pagtsløfterne netop været så grundlæggende elementer i den jødiske selvforståelse, at det ofte blot underforstås: "It is assumed so thoroughly that it need not be mentioned [...] God's faithfulness and justice in keeping his side are beyond question." (ibid., 82). Fordi Guds pagtstroskab således underforstås, ligger det eksplicitte fokus i stedet på, hvordan Israel så skal leve i den pagtsrelation til Gud, som allerede er givet ved udvælgelsen. Optagetheden af loven afspejler derfor ikke en soteriologisk usikkerhed, men en nidkærhed for at 'leve ret' i pagtsrelationen til Gud: "[T]he concern to obey, when studied, turns out to show a reliance on God's fidelity to the covenant which contains the laws, not an

⁶ Sanders sporer denne tradition tilbage til Weber i slutningen af det 19. årh. og over forskere som Wellhausen og Bultmann i det 20. årh. (1977, 33-59).

anxious concern to learn how, by obedience, to win God's favour." (ibid., 235). Loven handler altså ikke om, hvordan man *kommer ind i* pagten, får del i frelsen eller vinder Guds gunst, men hvordan man *lever i* troskab mod pagten. Lovlydighed er med andre ord den rette *respons* på Guds udvælgelse og trofasthed mod pagtsløfterne, hvormed jøderne viser deres tillid til Guds løfter, og deres accept af ham som konge og pagts gud (ibid., 106).

Selvom lydighed mod loven altså ikke er en betingelse for at få del i pagten, så er det imidlertid en betingelse for at *blive i* den: "Obedience and the intention to obey are required if one is to remain in the covenant and share in its promises, but they do not earn God's mercy." (ibid., 146). Frelsen – forstået som konsekvensen af den rette pagtsrelation – er altså på sin vis betinget af lovlydighed. Men det betyder ikke, at pagten eller frelsen *fortjenes* gennem lydighed, for pagts eksistens skyldes netop udelukkende Guds udvælgelse, løfter og nåde. Lydighed er derfor snarere en *indstilling*, hvorigennem det pagtsforhold, som Gud allerede har indstiftet, opretholdes. Den, som selv fjerner sig fra pagten ved at fravælge Gud og hans lov, kan således heller ikke fortjene frelsen uanset antallet af gode gerninger (ibid.). I sidste ende er det derfor *intentionen* om lydighed, der er bestemmende for pagts opretholdelse: "Ultimately, what is required is that one intends to remain in the covenant, intends to be obedient." (ibid., 177). Netop intentionen om lydighed viser altså, at man ønsker at fastholde pagtsrelationen til Gud og anerkender hans autoritet, og dermed er pagtsrelationen intakt. Pagten er med andre ord ubetinget i den forstand, at Israels synd aldrig vil kunne ophæve Guds *pagtsløfter*; løfterne gælder altid for dem, som ønsker at have del i pagten – og derfor adlyder den lov, som pagten indebærer (ibid., 96f). Men *pagtsrelationen* kan ødelægges – og Guds velsignelser mistes – for den, som ikke vil adlyde Gud og tilkende ham retten til at lovgive (ibid., 94).

2.1.3. Belønning og straf

Når der alligevel ofte er tale om, at Gud straffer mennesker for synd og belønner dem for lydighed, så skal heller ikke det forstås ind i et legalistisk soteriologisk skema, hvor straffen og belønningen handler om frelse eller fortabelse: "In discussing disobedience and obedience, punishment and reward, they were not dealing with how man is saved, but with how man should act and how God will act within the framework of the covenant." (ibid., 181). Gud kan altså både straffe for synd og belønne for lydighed *inden for* pagts rammer. Det kan ske gennem ulykke og lidelse både i denne

og den kommende verden, men det er helt afgørende, at det altså hverken er pagtsmedlemskabet eller frelsen, der dermed er på spil (ibid., 125.128).

Sanders uddyber dog, at Guds straf over synden faktisk kan betyde forbandelse og udelukkelse fra pagten, men netop *kun* i det tilfælde, hvor overtrædelsen direkte har til hensigt at fornægte den Gud, som gav loven, og dermed indebærer en afvisning af ham som pagts gud, eller (og det er ifølge Sanders principielt det samme) hvor der er tale om en bevidst overtrædelse af lovens grundlæggende moralske principper (ibid., 134). I alle andre tilfælde gælder det imidlertid, at "reward is not salvation, punishment is not damnation" (2009, 47).

Hvor synden er begået af en, som fastholder viljen til at tilhøre og adlyde Gud, kan Guds straf – fx i form af jordisk ulykke og lidelse – ifølge den tannaitiske litteratur også fungere som soningsmiddel, bemærker Sanders. Dette kan ske både ved, at synderen pga. straffen bliver opmærksom på sin synd og dermed bliver påvirket til selvransagelse og bod (1977, 172), men også mere direkte ved, at Guds retfærdige straf over synden netop udøves gennem den jordiske lidelse: "Thus the righteous are punished on earth for their sins in order to enjoy uninterrupted bliss hereafter" (ibid., 170). Guds straf er altså ikke ensbetydende med en udelukkelse af pagten for den, som ønsker at adlyde ham, men kan i stedet eksekveres som en jordisk straf, der renser for synd, så pagtsrelationen kan opretholdes.

2.1.4. Anger og soning

Når det ifølge Sanders først og fremmest er *intentionen* om lovlydighed, der er betingelsen for at blive i pagten, så hænger det nøje sammen med muligheden for soning:

"The universally held view is this: God has appointed means of atonement for every transgression, except the intention to reject God and his covenant. [...] No matter how numerous a man's transgressions, God has provided for their forgiveness, as long as he indicates his intention to remain in the covenant by repenting and doing other appropriate acts of atonement." (ibid., 157).

Den eneste synd, der ikke er tilgivelse for, er altså den bevidste fornægtelse af Gud og den lov, som han har givet i pagten. Men uanset hvor meget et menneske synder, så vil Gud tilgive ham, så længe han ønsker at tilhøre Gud og adlyde loven, og han derfor angre sin synd og gør brug af Guds foreskrevne soningsmidler. Gud har nemlig således pga. sin nåde – og som en del af loven – givet

mulighed for at gøre bod og derved skaffe soning for synden.⁷ Sanders gennemgår videre en række af de forskellige soningsmidler for forskellige synder. Det afgørende er imidlertid, at han i alle tilfælde ser et gennemgående træk – nemlig at *angeren* over synden altid er en betingelse for, at soningsmidlerne er effektive. Angeren er ”the attitude which is always necessary for God’s forgiveness.” (ibid., 174). Omvendt er der derfor heller ingen tilgivelse uden anger, for den, som ikke angrer sin synd, afviser i praksis Guds lov og hans status som pagtsgud. Dvs. ”[i]f one rejects the covenant, it is necessary to return before the means of atonement which are part of the covenant become effective” (ibid., 168). Selv når pagtsrelationen er ødelagt af den, som ikke angrer sin synd, så gælder Guds pagtsløfter altså stadig, og Gud vil derfor atter tilgive, når/hvis synderen igen vender om og angrer.

Angeren og brugen af soningsmidlerne er på den måde tegn på, at man fortsat/igen ønsker at have del pagten – at man *vender om* til Gud, når man har brudt loven – og derfor vil Gud også tilgive. Pagtsrelationen afhænger dermed ifølge Sanders i både første og sidste instans af Guds nåde. Han har ikke bare udvalgt Israel som sit folk, men vil også tilgive den, som angrer sin synd (ibid., 422).

2.1.5. Retfærdighed

Endelig gør Sanders på baggrund heraf også op med den traditionelle forståelse af, at det at være ’retfærdig’ ifølge de jødiske skrifter skulle være ensbetydende med at fortjene frelsen (ibid., 198). Godt nok kan den, der har del i frelsen (har en ret relation til Gud), kaldes retfærdig; men det gælder også den, der har syndet hele sit liv og først til sidst vender om og angrer. Retfærdighed fortjenes derfor ikke gennem lovlydighed, men er en betegnelse for den, der accepterer Gud som pagtsgud og derfor har en intention om at adlyde loven (ibid., 204f): ”[t]he righteous man is one who has been *faithful* to the covenant [...]. Being righteous does not imply perfection, but rather faithfulness.” (ibid., 205). Retfærdighed er altså først og fremmest et relationelt begreb; dvs. den retfærdige er den, som i kraft af Guds udvælgelse allerede har del i pagten, og som bliver i pagten gennem den trofasthed over for Gud, som kommer til udtryk *angeren* over synd og intentionen om lovlydighed (ibid., 203f).

⁷ Sanders bemærker, at templets ødelæggelse i år 70 nok medførte et afgørende nybrud i jødernes sonings-*praksis*, idet der ikke længere kunne ofres ved templet, men at grundtanken i sonings-*teologien* i store træk blev videreført uforandret (ibid., 163f).

2.1.6. Opsummering

Sanders opsummerer selv pagtsnomismen i otte punkter: 1) Gud har udvalgt Israel og 2) givet loven. Loven indebærer 3) Guds løfte om at opretholde udvælgelsen og 4) forpligtelsen på lydighed. 5) Gud belønner lydighed og straffer ulydighed. 6) Loven indeholder soningsmidler, og soning resulterer i 7) opretholdelse eller genetablering af pagtsrelationen. 8) Den frelste er dermed den, som opretholdes i pagten gennem lydighed, soning og Guds nåde (ibid., 422).

Min gennemgang kan således ses som et nedkog af Sanders' egen opsummering og en udfoldelse af de centrale pagsteologiske elementer heri. Afgørende for Sanders er det, at pagtsnomismen grundlæggende adskiller sig fra legalisme, idet pagtsrelationen er indstiftet alene i kraft af Guds nåde og hans eget initiativ i udvælgelsen. Inden for pagts rammer kan Gud både belønne for lydighed og straffe for ulydighed, for kun den bevidste afvisning af Gud som pagts gud gør, at pagtsrelationen ikke kan bestå. *Betingelsen* for at blive i pagten er derfor først og fremmest *intentionen* om lovlydighed, angeren over synd og brugen af soningsmidlerne, men den bagvedliggende *årsag* til pagts opretholdelse er Guds nåde og trofasthed mod pagtsløfterne, idet han tilgiver den, som angre sin synd og ønsker at tilhøre pagten.

2.2. Pagtsnomisme og det Gamle Testamente

Sanders' tese, om at pagtsnomismen udgør den fælles grundstruktur i det 1. årh.'s jødiske pagsteologi, har haft stor betydning for forskningen i både jødedommen og NT og lagde bl.a. grunden for det såkaldte nye Paulus-perspektiv.⁸ Idet det 1. årh.'s jødedom står i naturlig historisk og teologisk forbindelse med de gammeltestamentlige skrifter, er det imidlertid bemærkelsesværdigt, at GT-forskningen har været stort set tavs omkring pagtsnomisme-begrebet. For hvis Sanders har ret i, at det 1. årh.'s jødiske pagsteologi kan beskrives som pagtsnomisme, så er det også relevant at overveje, i hvor høj grad dette er en videreførelse fra GT eller et teologisk nybrud i det 1. årh.'s jødedom. På nær få bemærkninger herom af Gordon Wenham (1978, 18f) har jeg imidlertid ikke været i stand til at opspore en eneste artikel, der undersøger, om Sanders' begreb om pagtsnomisme kan bruges som betegnelse for pagsteologien i GT.⁹

⁸ For et overblik over de væsentligste bidrag til debatten om det nye Paulus-perspektiv, som ikke skal diskuteres her, henvises til Stephen Westerholm: "The 'New Perspective' at Twenty-Five" (2004).

⁹ Dog har det været diskuteret, om retfærdighedsbegrebet har rod i den relationelle eller juridisk-normative begrebsverden (fx Seifrid 2001). Debatten herom går imidlertid forud for Sanders' udgivelse og forholder sig kun indirekte til pagtsnomisme-begrebet.

Det kan der selvfølgelig være flere årsager til. For det første har i hvert fald dele af GT-forskningen i det 20. årh. i højere grad været optaget af GT's tilblivelseshistorie, udviklingen i Israels teologi samt forholdet mellem forskellige kilder og redaktionelle lag end af de brede teologiske linjer. For det andet har der i dele af forskningstraditionen været en tendens til at adskille GT- og NT-forskningen, så spørgsmålet om sammenhængen mellem teologien på GT's hhv. NT's tid er blevet tilsidesat. Disse tendenser har dog ikke været så dominerende, at de i sig selv kan stå som forklaring. En anden mulighed kan derfor være, at man har regnet det for selvindlysende, at GT's pagtsteologi er pagtsnomistisk, så undersøgelsen heraf blot ikke er blevet regnet for relevant. I hvert fald anfører flere af fortalere for pagtsnomismen – uden nærmere undersøgelse – at samme pagtsteologiske mønster kan findes i GT.

Når jeg i det følgende refererer nogle af hovedpunkterne i den debat, som Sanders' tese om pagtsnomisme har medført, er det således ikke for at diskutere, om Sanders rammer plet med sin beskrivelse af det 1. årh.'s jødedom, men for at understrege relevansen af en sammenligning mellem pagtsnomismen og GT's (særligt Deuteronomiums) pagtsteologi.

2.2.1. Pagtsnomisme: Deuteronomistisk pagtsteologi?

Ikke mindst Sanders selv mener, at pagtsnomismen, står i direkte forlængelse af pagtsteologien i GT (1977, 419f). I "Covenantal Nomism Revisited" præciserer han: "[C]ovenantal nomism is clear in the Biblical narrative and could hardly have been missed by close readers of the Bible, such as the Rabbis." (2009, 34f). Ifølge Sanders kan også GT's pagtsteologi altså grundlæggende betegnes som pagtsnomisme, så at det 1. årh.'s jødiske pagtsteologi er en videreførsel heraf.

Andre pointerer, at det ganske særligt er i Deuteronomium og den såkaldt deuteronomistiske tradition¹⁰, at vi finder pagtsnomismen i GT. En af de mest markante fortalere for pagtsnomismen, James D. G. Dunn, er formentligt den, der tydeligst giver udtryk for dette. Han bemærker således, at Deuteronomium er "the classic statement of Israel's covenant theology [...] which evidently quite quickly succeeded in stamping its pattern on Jewish self-understanding." (2006, 32); og at Deuteronomium ligefrem er jødedommens "primary textbook of covenantal nomism" (2008, 56).

¹⁰ Dvs. det deuteronomistiske historieværk (Deuteronomium → 2. Kongebog) samt evt. Jeremias og Hoseas og tilføjelser (D) i Tetrateuken (Genesis → Numeri). Det er dog omdiskuteret, hvad D da omfatter – bl.a. om fx dele af Sinai-traditionen (Ex 19-24; 32-34) hører hertil (jf. Weinfeld 1983, 6-8; 1991, 19).

Ifølge Dunn er der altså ingen tvivl om, at Deuteronomium er den primære kilde til den jødiske pagtsteologi og derfor kan regnes som pagtsnomismens grundbog.¹¹

Også Philip S. Alexander påpeger kontinuiteten mellem den deuteronomistiske tradition og det 1. årh.'s jødedom: "Early rabbinic Judaism can plausibly be seen as a late development of Deuteronomistic thought." (2001, 288). At også Alexander ser Deuteronomium som jødedommens basis-skrift antyder imidlertid, at den deuteronomistiske pagtsteologi ikke helt så utvetydigt kan betegnes som pagtsnomisme, som Sanders og Dunn synes at antage, for han giver samtidig en skarp kritik af Sanders' forståelse af pagtsteologien i de tannaitiske skrifter.¹² Alexander maner således også til forsigtighed i anvendelsen af GT som tolkningsnøgle til den jødiske teologi: "On the one hand we should obviously be careful not to carry over biblical ideas wholesale [...] On the other hand a reading of the Tannaitic Midrashim based exclusively on a principle of dissimilarity or discontinuity with the Bible would be equally distorting." (ibid., 269f). Alexander understreger altså rigtigt, at der i brede træk er teologisk kontinuitet mellem GT og de senere jødiske skrifter, men samtidig at der ikke uden videre kan forudsættes teologisk overensstemmelse.

På trods af uenigheden om, i hvor høj grad der således er pagtsteologisk overensstemmelse mellem GT og det 1. årh.'s jødedom, så er der dog netop en fælles opfattelse af, at grundelementerne i den jødiske pagts- og lov-teologi har deres primære udgangspunkt i Deuteronomium og den deuteronomistiske tradition. Hverken Sanders, Dunn eller Alexander – som alle er særligt optagede af samspillet mellem jødedommen og den tidlige kristendom – udforsker dog selv GT's pagtsteologi nærmere. Idet rabbinerne og de øvrige jødiske skribenter uden tvivl har regnet det som uomgængeligt nødvendigt netop at udfolde betydningen af de jødiske helligskrifter (GT), er sammenligningen mellem GT og det 1. årh.'s jødedom imidlertid yderst relevant; ikke mindst i lyset af Alexanders forbehold over for antagelsen om teologisk kontinuitet.

2.2.2. Pagtsteologisk og sociologisk diversitet i det 1. årh.

Antagelsen om, at netop pagtsnomismen er en videreførelse af den deuteronomistiske pagtsteologi, problematiseres yderligere af, at der bestemt ikke er enighed om, hvorvidt pagtsnomisme er en dækkende betegnelse for det 1. årh.'s jødiske pagtsteologi, eller om det overhovedet er rimeligt at tale om én jødedom med et fælles teologisk grundmønster på denne tid.

¹¹ Også N.T. Wright argumenterer for, at særligt Deuteronomium var det centrale (pagtsnomistiske) pagtsdokument i det 1. årh.'s jødedom (1992, 260-2).

¹² Se nedenfor afsn. 2.2.2.

Alexander er som nævnt en af dem, der har kritiseret Sanders' pagtsnomisme-teori for at være misvisende. Alexander mener således, at der ikke engang internt i den tannaitiske litteratur er tydelig enighed om forholdet mellem pagt og lov. Selvom de tannaitiske skrifter er opstået inden for det samme historiske og litterære miljø og dermed i hovedtræk har en fælles verdensanskuelse, så står forskellige udsagn om Torah og frelse nemlig alligevel ofte i spænding eller direkte modsætning til hinanden (2001, 268f). På den ene side peger Alexander således på, at selvom lovopfyldelsen i fx *Sipre Deuteronomium* står helt centralt som Israels forpligtelse over for Gud og som betingelse for pagtens velsignelser, så synes pagten og Guds nåde i sidste ende ikke at kunne slå fejl uanset Israels synd (ibid., 289.293-296). På den anden side bemærker han, at Mishnah slet ikke indeholder nogen eksplicit pagsteologi og at fokus her i stedet ligger på en kasuistisk udlægning af loven (ibid., 299).¹³ Alexander konkluderer derfor, at der internt i den tannaitiske litteratur er en grundlæggende spænding mellem lovretfærdighed og Guds nåde, som aldrig bliver endeligt løst, og at tannaitisk jødedom dermed "can be seen as fundamentally a religion of works-righteousness" (ibid., 300). Styrken i denne gerningsretfærdighed modereres dog konstant af Guds nåde og af muligheden for tilgivelse og soning (ibid., 300f).

Også Hans-Martin Rieger argumenterer for, at Sanders underbetoner diversiteten i det 1. årh.'s palæstinensiske jødedom, selvom han mener, at pagtsnomisme overordnet set er en bedre model for forståelsen af jødedommen end legalisme. Han påpeger således, at nogle tannaitiske tekster kun synes at passe i pagtsnomisme-skemaet, hvis der samtidig indføres en distinktion mellem pagsteologi og soteriologi; dvs. at de, som har del i pagten, ikke dermed nødvendigvis får del i frelsen. Fremførelsen af pagtsnomismen som den grundlæggende religionsstruktur indebærer derfor ifølge Rieger en metodisk reduktion, hvormed blikket for diversiteten i det komplekse kildemateriale reduceres (1996, 140-2. 157f).

Andre peger på, at de forskellige jødiske skrifter giver udtryk for en mere grundlæggende splittelse i den palæstinensiske jødedom. Mest radikal er måske Jacob Neusner, som mener, at det næppe giver mening at tale om 'jødedommen' som en kohærent og sammenhængende størrelse. men at de forskellige jødiske grupperinger snarere må forstås som essentielt adskilte socio-religiøse enheder ('jødedomme') med hver deres verdenssyn (1983, 173). I tråd hermed argumenterer Mark A. Elliott for, at der blandt de forskellige grupperinger i det 1. årh.'s jødedom var afgørende pagsteologiske forskelle. Han peger således på, at fx Qumranskrifterne indeholder en afgørende

¹³ Sanders mener som nævnt, at pagten er underforstået.

reaktion imod forståelsen af pagten som en national og etnisk størrelse, betinget af Guds fortidige udvælgelse, idet "all indications pointed to a highly individualistic and conditional view of covenant." (2000, 639). Ifølge Elliott tegner de skriftlige kilder dermed et billede af pagsteologisk diversitet i det 1. årh.'s jødedom (ibid., 243).

Det skal dog nævnes, at både Sanders og Dunn understreger, at de med 'pagtsnomisme' ikke forsøger at angive det *præcise* forhold mellem pagten og loven i den jødiske teologi, så at der inden for begrebet er rum for en vis spændvidde, der tager højde for de forskellige vægtlægninger i de jødiske skrifter. Sanders mener således, at "many New Testament scholars are more concerned with the *precise* relationship between human deeds and divine grace than people were in the first century" (2009, 50). Idet den jødiske pagsteologi således ikke skal ses et færdigt system, så må også nutidens gengivelse heraf rumme en vis elastik. Sanders afviser dermed heller ikke, at der i dele af jødedommen kan have været en synergistisk tænkning, hvor frelse og pagtsmedlemskab opnås i et samspil mellem Guds nåde og menneskers gerninger. Han påpeger dog, at dette ikke er det samme som legalisme og sagtens kan rummes i pagtsnomisme-begrebet (ibid., 49).

Dunn peger ligeledes på, at det afgørende rigtige ved pagtsnomismen er, at begrebet netop betegner vigtigheden af interrelationen mellem pagt og lov i de jødiske skrifter ("covenant as presupposition for nomism; but covenant as still in an important sense dependent on nomism." (2008, 61)), uden dermed at angive det *præcise* forhold:

"All that the phrase does is indicate *that* there was a symbiotic relationship between election (covenant) and Torah (nomism) in Second Temple Judaism's soteriology, not *what* the relationship was or *how* it was perceived by different Second Temple writers and factions." (2008, 69).

Ifølge Dunn kan pagtsnomisme-begrebet altså rumme et bredt spektrum for forholdet mellem pagt og lov, der også giver plads til forskellene mellem de forskellige jødiske grupperinger og skrifter.

Pointen her er dog ikke at diskutere, hvilken beskrivelse af den jødiske pagsteologi der er mest repræsentativ. Det vigtige i denne sammenhæng er derimod, at diskussionen viser, at selvom der er bred enighed om den jødiske pagsteologis forbindelse til Deuteronomium og den deuteronomistiske tradition, så implicerer det ikke nødvendigvis enighed om indholdet af denne teologi. Og hvis Alexander, Rieger, Neusner og Elliott har ret i, at der internt i det 1. årh.s jødedom har eksisteret divergerende tolkninger af forholdet mellem pagt og lov, der ikke alle kan betegnes som pagtsnomisme, så rejser det også spørgsmålet, om Deuteronomium dermed har dannet baggrund for

flere forskellige pagtsteologier. Debatten understreger i hvert fald, at der er behov for en nærmere redegørelse for den deuteronomistiske pagtsteologis indflydelse på det 1. årh.'s jødedom.

3. Pagtsteologien i Deuteronomium

Målet med følgende undersøgelse af pagtsteologien i Deuteronomium er først og fremmest at udforske de centrale pagtsteologiske elementer og temaer i Deuteronomium – og sammenhængen mellem dem – med henblik på, hvordan pagtsteologien 'virker', som Sanders formulerer det (1977, 75). Det betyder, at de mange historiske og socio-religiøse spørgsmål, der knytter sig til Deuteronomium- og pagts-forskningen kun vil blive inddraget i det omfang, det er relevant for forståelsen af den teologiske betydning af pagten mellem Gud og Israel ud fra en synkron læsning af Deuteronomium. Jeg vil således særligt undersøge Deuteronomiums beskrivelse af, hvad 'pagten' mellem Gud og Israel betegner, hvordan den er konstitueret, hvordan den brydes, og ikke mindst hvad Guds løfter hhv. Israels lovlydighed betyder for opretholdelsen af pagten.

3.1. Pagten i forskningshistorien

Pagtsteologien har været et af de mest omdiskuterede emner i GT-forskningen i det 20. årh., hvor særligt diskussionen om pagtsbegrebets (בְּרִית) betydning og pagtens historiske baggrund har været i fokus. Ernest W. Nicholson giver i *God and his People* et glimrende overblik over denne forskningshistorie¹⁴ og peger på, at der overordnet set har været to hovedtendenser: At pagten enten er en teologisk 'idé' eller en socio-religiøs 'institution' (1998, v-vi):

1) Pagten mellem Gud og Israel er en teologisk konstruktion, der først begyndte at tage form hos profeterne i det 8. og 7. årh. f.Kr.¹⁵ og evt. blev særligt udviklet af præ-eksilske og/eller eksilske deuteronomistiske grupper i det 7. og 6. årh. f.Kr.¹⁶ Indførelsen af pagtsbegrebet kan således have tjent til at understrege Israels særegenhed som folk, til at give basis for at tale om nødvendigheden af lovlydighed, eller til at forklare (i efterrefleksionens lys) Nordrigets og Sydrigets undergang i hhv. 721 og 586 f.Kr.

¹⁴ Det gælder særligt Nicholsons kap. 1-4 (1998, 3-117).

¹⁵ Fx Wellhausen (ibid., 5f).

¹⁶ Fx Kutsch og Perlitt (ibid., 106-117), og Nicholson selv (ibid., 191).

2) Pagten har en historisk og socio-religiøs rod i en reel pagtsslutning i den tidlige del af Israels historie, som kan have været af politisk karakter mellem de stammer, der dermed blev til Israel, eller af religiøs karakter mellem Israel og Jahve.¹⁷ Pagtsslutningen har dermed udgjort den grundlæggende konstitution af Israel som folk, og har enten fra begyndelsen haft eller efterhånden fået den særligt religiøse betoning, at Israel er Jahves folk.

Nicholsons forskningshistoriske oversigt viser videre, at selvom pagtsforskningen i det 20. årh. således især har været optaget af de historiske og socio-religiøse spørgsmål, så er også de mere direkte teologisk orienterede spørgsmål om indholdet, betydningen og funktionen af pagten nært knyttet hertil. Det fremgår ikke mindst af den banebrydende udforskning af de politiske traktater fra det 2. og 1. årt. f.Kr., som viste sig at have en lang række bemærkelsesværdige strukturelle, terminologiske og tematiske ligheder med de centrale pagtsteologiske tekster i GT.

3.1.1. Pagten og Mellemøstens politiske traktater

George E. Mendenhall var den første, der for alvor satte fokus på de politiske traktaters betydning for den gammeltestamentlige pagtsforskning ved sin undersøgelse af hittitiske vasaltraktater fra det 2. årt. Først og fremmest bemærker Mendenhall, at der her er tale om traktater mellem en overkonge og hans vasal, som kan sammenlignes med Israels relation til Jahve. Traktaterne bærer følgende faste elementer, som Mendenhall således mener særligt kan genfindes i dekalogen (og bredere: Ex 19-24, den såkaldte pagtsbog) og Jos 24: 1) *forord* med introduktion af kongen, 2) *historisk prolog* med fokus på den forudgående relation; bl.a. overherrens godhed mod vasallen, 3) *vilkår/betingelser* for pagten – dvs. vasallens forpligtelser over for overherren, 4) *bestemmelser om opbevaring af traktaten i en helligdom og regelmæssig læsning*, 5) *en vidneliste* – guder, der bevidner pagtsslutningen (i GT er vidnerne 'himlen og jorden'; jf. Deut 4,26; 30,19; 31,28), og 6) *velsignelser og forbandelser* for vasallens lydighed hhv. ulydighed (1954, 58-60).¹⁸ Moshe Weinfeld opregner desuden, hvordan særligt Deuteronomium indeholder alle vasaltraktaternes centrale karakteristika (1983, 66), og det er derfor nærliggende at antage, at både Deuteronomium, Ex 19-24 og Jos 24 er inspireret af de hittitiske traktater og dermed har en indholdsmæssig kerne, der går tilbage til anden halvdel af det 2. årt. f.Kr.

¹⁷ Weber (ibid., 38f) og Noth (ibid., 33) foreslår, at begge dele var tilfældet.

¹⁸ For yderligere introduktion hertil, se desuden Eichrodt 1966; Weinfeld 1983, 59-157; Nicholson 1998, 56-82.

Weinfeld argumenterer dog for, at i hvert fald Deuteronomium i højere grad er præget af de assyriske vasaltraktater fra det 8.-7. årh. f.Kr., selvom disse mangler den historiske prolog (jf. Deut 1,6b-3,29). Weinfeld bemærker således, at ikke mindst afsnittet med velsignelser og forbandelser i Deut 28 i højere grad afspejler de assyriske traktater i både vægtlægning, komposition og endda formuleringer (ibid., 116-129.146f). Det er imidlertid ikke afgørende for denne pagtsteologiske undersøgelse, om Deuteronomium har mest forbindelse til hittitiske eller assyriske traktater.¹⁹ Men såfremt Deuteronomium er inspireret af vasaltraktat-traditionen, så indikerer det altså, at pagten mellem Jahve og Israel her må forstås som et herre-vasal-forhold med et uddybende fokus på Israels vasal-forpligtelser (særligt kap 5-26) og på konsekvenserne af lydighed hhv. u lydighed (særligt kap 27-28). Dermed antydes også, at pagten kun kan bestå, så længe Israel som vasal er loyal mod Jahve som sin overherre.

Sammenhængen med vasaltraktaterne synes dog at blive brudt på minimum to vigtige områder. For det første er det ifølge Mendenhall afgørende i vasaltraktaterne, at det først og fremmest er vasallen, der ved sin ed er forpligtet overfor overherren, og ikke omvendt (1954, 55.62). Dette gælder også, selvom vasaltraktaterne herudover kan indebære overherrens løfte om beskyttelse (jf. Eichrodt 1966, 310) eller tildeling af et landområde som gave (jf. Weinfeld 1983, 72). Det bemærkelsesværdige er, at GT omtaler to pagtstraditioner, der ikke indeholder forpligtelser på Israels side, men er Guds ubetingede løfter om land og slægt – nemlig pagterne med Abraham (Gen 17; 22)²⁰ og David (2 Sam 7). Som Weinfeld bemærker ligger disse pagter således tættere op ad de såkaldte 'royal grant'-traktater, hvor overherren belønner sin undersåt med en betingelsesløs gave, og hvor det altså kun er overherren, der er bundet af forpligtelser (1983, 74-76; 1991, 58f). Som vi skal se, synes også omtalen af landet som gave i Deuteronomium (fx 1,8), at stå som et ubetinget løfte,²¹ der således snarere må forstås ud fra 'royal grant'-traditionen end som en del af en betinget vasaltraktat (modsat Weinfeld 1991, 59).

For det andet adskiller særligt Deuteronomium sig substantielt fra vasaltraktaterne ved sin lange række af samfundslove (Deut 12-26; sml. Ex 21,1-23,19). Hverken de hittitiske eller assyriske vasaltraktater indeholder nemlig deciderede samfundslove som en del af pagtsbetingelserne (jf. Mendenhall 1954, 59; Weinfeld 1983, 148). Weinfeld mener derfor, at det er sandsynligt, at Deuteronomiums lovstof også er inspireret af den babylonske lovsamlingstradition, som i lighed

¹⁹ De historiske og sociologiske spørgsmål, som knytter sig hertil, må derfor lades ude af betragtning.

²⁰ Omskærelsen i Gen 17,9-14 må, som Mendenhall påpeger, ses som et pagtstegn og ikke en pagtsbetingelse (1954, 62)

²¹ Jf. afsn. 3.3.1.

med vasaltraktaterne indeholder både forord, historisk prolog, lovstof (i stedet for pagtsbetingelser) samt velsignelser og forbandelser, og at Deuteronomium således typologisk kan betragtes som en kombination af den assyriske vasaltraktat og den babylonske lovsamling (1983, 148.157).

Deuteronomium rummer altså lighedstræk med både de mellemøstlige vasaltraktater, 'royal grant'-traditionen og de babylonske lovsamlinger. Som McConville bemærker, er det derfor sandsynligt, at Deuteronomiums forfatter(e) i beskrivelsen af pagten mellem Jahve og Israel har trukket på de forskellige traktat-traditioner, som har været kendt, og at Deuteronomium dermed ikke kan afgrænses til én bestemt traktat-form (2002, 24).

Forbindelsen til traktat-traditionerne peger desuden på minimum to vigtige forhold for forståelsen af pagtsteologien i Deuteronomium. For det første at pagten har en afgørende relationel funktion – dvs. pagten etablerer og formaliserer en *relation* mellem Jahve som overherre og Israel som vasal. For det andet kan denne pagtsrelation kun opretholdes gennem overholdelsen af pagtsforpligtelserne – det gælder særligt vasallens/Israels lovlydighed, men også de løfter som overherren/Jahve påtager sig at opfylde.

Pagten synes dermed funktionelt set at have nær forbindelse med både den relationelle og den retslige begrebsverden. Som Nicholsons oversigt over pagtsforskningen viser, har et af de dominerende spørgsmål i debatten derfor netop været, om pagtsbegrebet, בְּרִית, såldes betegner *relationen* selv²² eller betingelserne for opretholdelsen af relationen – dvs. *loven*.²³ Bl.a. det spørgsmål vil jeg derfor se nærmere på i den følgende etymologiske og semantiske undersøgelse af בְּרִית.

3.2. Betydningen af בְּרִית

3.2.1. Etymologiske overvejelser

På trods af den omfangsrige pagtsforskning i det 20. årh. er der stadig stor uenighed om, hvad det hebraiske pagtsbegreb, בְּרִית, egentlig betegner. Dette afspejles ikke mindst af de forskellige

²² Fx Pedersen, der mener, at בְּרִית betegner en gensidig relation mellem to parter, og at de forpligtelser, som relationen indebærer, er underordnet relationen (jf. Nicholson 1998, 19).

²³ Fx Kutsch, der mener, at בְּרִית altid betegner de forpligtelser, som er indeholdt i en relation, men aldrig relationen selv (ibid., 1998, 90-93; mere hertil nedenfor afsn. 3.2.2.).

etymologiske forklaringer, der er blevet givet, hvoraf jeg kort vil nævne de fire væsentligste (jf. Weinfeld 1977, 253-5).

a) **בְּרִית** kommer af verbet **ברר** I, at 'spise', 'holde måltid', og henviser dermed til et festmåltid i forbindelse med pagtsslutningsceremonien.

b) **בְּרִית** kommer af verbet **ברר** II, at 'se'. Ifølge Kutsch, som regner dette for den mest sandsynlige afledning, har **ברר** II udviklet sig mod betydningen 'udse', 'beslutte', 'bestemme'. Kutsch mener således, at dette støtter hans hovedtese i øvrigt; nemlig at **בְּרִית** i GT altid anvendes i betydningen 'forpligtelse' ('*Verpflichtung*'), dvs. en *beslutning* om en bestemt måde at agere på (1975, 340f).

c) **בְּרִית** er afledt af den akkadiske præposition *birit*, 'mellem', der har semantisk lighed med den hebræiske præposition **בין**. **בְּרִית** betegner dermed det relationelle aspekt, at pagten bliver sluttet *mellem* to parter.

d) Endelig er det foreslået, at **בְּרִית** er afledt af det akkadiske substantiv *biritu*, 'spænde', 'lænke', og dermed betegner en *bindende* og pålidelig aftale. Weinfeld mener, at det er den mest plausible forklaring, og at **בְּרִית** da skal forstås som krav, man bliver *bundet* til, dvs. 'forpligtelse' (jf. Kutsch til b)). Selvom sammenhængen med *biritu* også ville kunne afspejle det relationelle aspekt, at to parter bliver *bundet* sammen i en aftale, så mener Weinfeld ikke, at det er tilfældet (1977, 255).²⁴

Debatten om den etymologiske baggrund for **בְּרִית** afspejler således den usikkerhed, der i øvrigt er omkring betydningen af pagtsbegrebet i GT. Alt efter etymologisk præference kan det henvise til selve pagtsslutnings-ceremonien (a), betegne relationen mellem to parter (c; evt. d), eller betegne en forpligtelse eller lov (b; d).

James Barr har imidlertid nogle vigtige overvejelser ang. værdien af den etymologiske undersøgelse. Han påpeger således rigtigt, at ingen af de etymologiske forslag er dækkende for den faktiske brug af **בְּרִית** i GT, og at "[a]ll evidence suggests that the effective semantic function of *b^erit* was far removed from any sense that can be detected by etymology" (1977, 24). Den egentlige semantiske funktion af **בְּרִית** kan altså, som Barr efterfølgende viser, ikke findes gennem

²⁴ Gerleman har videre foreslået, at **בְּרִית** kan være afledt af roden **ברר** og dermed har betydningen 'something specially set apart' (jf. McConville 1997, 747).

etymologiske undersøgelser. Uanset hvad בְּרִית måtte være afledt af, så har det nemlig ikke været kendt på GT's tid, så at der kunne være et egentligt semantisk link til etymologien. Heller ikke idiomatiske udtryk som fx כָּרַת בְּרִית, 'slutte (bogst. 'hugge') en pagt', siger noget om den oprindelige betydning, for בְּרִית har her nøjagtig samme funktion som i andre idiomer, fx הִפַּר בְּרִית ('bryde en pagt'; fx Deut 31,16) eller שָׁמַר בְּרִית ('holde en pagt', fx Deut 29,8). Som Barr rigtigt konkluderer, synes בְּרִית derfor at være et uigennemsigtigt ('opaque') og selvstændigt begreb, hvis betydning i stedet må vurderes ud fra dets faktiske funktion i de forskellige kontekster, det indgår i (ibid., 25-27.35; jf. også McConville 1997, 747; Nicholson 1998, 102).

3.2.2. Semantik og kontekst

Kutsch mener da også, at בְּרִית netop altid anvendes i betydningen 'forpligtelse' i de konkrete kontekster, hvor begrebet indgår. Hvor בְּרִית betegner en pagt mellem Gud og mennesker er der imidlertid ifølge Kutsch aldrig tale om en *gensidig* forpligtelse.²⁵ Tværtimod betegner בְּרִית da altid enten 1) Guds selvpåtagede forpligtelse over for mennesker i form af hans 'løfte', 'ed' eller 'tilsværgelse' om at ville handle på en bestemt måde²⁶ – fx pagten med Noah (Gen 9,8-17), pagten med David (fx 2 Sam 23,5) og særligt pagten med patriarkerne (fx Gen 17,7; Deut 4,31); eller 2) Israels forpligtelse over for Gud, som han har pålagt folket at holde i form af hans love og befalinger – fx Sinai-/Horeb²⁷-pagten (fx Ex 24,3-8; Deut 5,2ff) og Moab-pagten (Deut 28,69). At der ifølge Kutsch aldrig er tale om gensidige pagter, har den konsekvens, at israelitterne aldrig vil kunne forpligte Gud på at velsigne dem gennem overholdelsen af deres egne forpligtelser. Guds velsignelse er derfor altid en konsekvens af hans selvforpligtelse og ikke af Israels lydighed. Samtidig understreger Kutsch, at בְּרִית derfor netop altid betegner *forpligtelserne* (løftet el. loven), men aldrig selve *relationen* mellem Gud og Israel (1975, 347-350).

Flere forhold tyder imidlertid på, at בְּרִית's semantiske felt er bredere end 'forpligtelse' og også indeholder et relationelt aspekt. At en בְּרִית kan slutes (כָּרַת, fx Deut 29,13); oprettes (קָוַם, fx Ez 16,60); holdes (שָׁמַר, fx Deut 29,8); brydes (פָּרַר, fx Deut 31,16); huskes (זָכַר, fx Ez 16,60) og

²⁵ En gensidigt forpligtende pagt findes ifølge Kutsch kun på det mellem menneskelige plan (fx 1 Kong 5,26; 1975, 345).

²⁶ Jf. sammenhængen mellem בְּרִית og אָלָה ('ed'; fx Deut 29,11) hhv. שָׁבַע, ('sværge', 'love'; fx Deut 4,31; sml. Gen 24,7)

²⁷ Horeb er Deuteronomiums navn for Sinaj.

glemmes (שכח, fx Deut 4,23) betyder ikke nødvendigvis, at בְּרִית er relationelt – det kan også siges om løfter hhv. love – men handlingen har i hvert enkelt tilfælde relationelle konsekvenser.

בְּרִית har desuden en tydelig forbindelse til den såkaldte 'pagtsformel' ('jeg vil være jeres Gud, og I skal være mit folk'; fx Ex 6,7; Lev 26,12; Deut 29,12), som helt tydeligt beskriver en gensidig relation mellem Gud og Israel. Kutsch mener godt nok, at den ikke direkte har med pagtsbegrebet at gøre, men i stedet bør kaldes en 'tilhørsforholdsformel' (1975, 350). Som Rolf Rendtorff viser, så bruges pagtsformelen imidlertid ofte i nær sammenhæng med pagtsbegrebet (2001, 29-31).²⁸ I Ex 6,7 henviser pagtsformelen således netop til Guds בְּרִית med patriarkerne (særligt landløftet; v3f.8), for det er på baggrund heraf, at Gud vil tage Israel til sig som sit folk og være deres Gud (v5-7). I Deut 29,11f betyder pagtsslutningen mellem Gud og Israel ligeledes netop, at Gud bekræfter Israel som sit folk og vil være deres Gud. Sammenhængen med pagtsformelen viser således, at det relationelle aspekt er en afgørende del af grundsubstansen i pagtsbegrebet. Det betyder dog ikke, at forpligtelsen så er ude af billedet, som det fremgår af Deut 26,17-19. Selvom selve begrebet בְּרִית ikke anvendes her, så er det, som Norbert Lohfink påpeger, tydeligvis pagtsrelationen, som her omtales ved pagtsformelen – og denne relation må netop udledes i gensidighed gennem Israels lovlydighed hhv. Jahve udvælgelse og opfyldelse af sine løfter (1995, 224).²⁹

Selvom også Weinfeld mener, at בְּרִית grundlæggende betyder 'forpligtelse', så viser han samtidig, at בְּרִית har berøring med to forskellige semantiske felter. Bl.a. på baggrund af brugen af בְּרִית i parallelismer argumenterer Weinfeld således for, at begrebet bruges synonymt med *både* forpligtelses-termer som תּוֹרָה ('lov'), אֶלֶה ('ed'), דְּבַר ('ord, bud') og מִשְׁפָּט ('bestemmelser') og relationelle begreber som חֶסֶד ('troskab') og שָׁלוֹם ('fred'). De relationelle begreber udtrykker dermed det sindelag, som opfyldelsen af forpligtelserne indebærer (1977, 255-259).

Ingen af disse begreber fungerer dog reelt som synonymmer for בְּרִית. Som Barr påpeger, viser brugen af parallelismer nemlig ikke nødvendigvis synonymitet, men blot en form for semantisk samhörighed ('compatibility'). Heller ikke det faktum, at בְּרִית nogle steder synes at kunne erstattes med et andet begreb uden meningstab, betyder, at der er tale om synonymitet. Mens det i fx Deut 4,13 synes fuldt ud rimeligt at erstatte בְּרִית, der her betegner de ti bud, med fx תּוֹרָה, så ville

²⁸ Evt. blot den ene halvdel, fx i Gen 17,7f: "Hier ist die Zusage, daß Gott Abrahams Gott sein will, geradezu die Explikation dessen, was *berit* bedeutet." (Rendtorff 2001, 29).

²⁹ Nicholson bemærker desuden, at pagten har at gøre med et gensidigt valg: "God's choice of his people and their 'choice' of him, that is, their free decision to be obedient and faithful to him." (1998, 216).

samme erstatning være malplaceret i fx Deut 7,12.³⁰ Barr konkluderer derfor rigtigt, at der ikke er noget fremtrædende ord i GT, der fungerer som synonym for בְּרִית – dvs. kan erstatte begrebet i alle tilfælde, uden at det får væsentlige semantiske konsekvenser (1977, 32f).

Mens ingen af de begreber, som bruges i nær sammenhæng med בְּרִית, altså kan udtømme det semantiske indhold af בְּרִית, så angiver de imidlertid hver for sig en *del* af det brede semantiske felt, som בְּרִית omkredser. Dvs. både de relationelle termer og de forskellige betegnelser for forpligtelse (lov, ed etc.), er med til at angive betydningen af בְּרִית (ibid., 37; jf. Nicholson 1998, 105). Det kan selvfølgelig ikke udelukkes, at בְּרִית faktisk er blevet anvendt i forskellige betydninger i GT, eller at begrebets semantiske indhold har udviklet sig gennem Israels historie. Modsat synes netop samtænkningen af relation og forpligtelse at være et gennemgående og definerende træk ved בְּרִית.

Opsummerende betegner בְּרִית således en formaliseret form for *relation*, hvis oprettelse, opretholdelse, ødelæggelse osv. i lighed med vasaltraktaterne og 'royal grant'-traditionen grundlæggende er styret af påtagede, aftalte eller pålagte *forpligtelser* (løfter, betingelser, love etc.). Forpligtelserne definerer videre pagtsrelationen i en sådan grad, at pagten ikke *kan* tænkes udenom disse. בְּרִית kan derfor også bruges som henvisning til pagtsforpligtelserne selv og nærme sig betydningen 'lov' (תּוֹרָה) eller 'løfte' (אָלָה), uden at begrebets relationelle aspekt derfor er ude af billedet.

3.2.3. Brugen af בְּרִית i Deuteronomium

Samme mønster i brugen af בְּרִית findes også mere specifikt i Deuteronomium, som det allerede er antydnet ved de løbende referencer hertil.

בְּרִית forekommer i alt 27x i Deuteronomium, hvoraf de 26 omhandler pagten mellem Gud og Israel:³¹ 7x om tavlerne med de ti bud eller arken, som de lægges i.³² 4x om de ti bud eller loven/ordene, som Israel skal holde.³³ 4x om Horeb-pagten (Israels forpligtelser).³⁴ 2x om pagten

³⁰ "Jahve din Gud [vil] bevare den בְּרִית og troskab (חֶסֶד), han tilsvor dine fædre"

³¹ Den sidste er 7,2: Israel må ikke slutte pagt (כָּרַת בְּרִית) med Kana'ans folk.

³² 9,9.11.15; 10,8; 31,9.25.26

³³ 4,13.23; 29,8; 33,9

³⁴ 5,2.3; 28,69; 29,24

med fædrene (Guds løfte).³⁵ 1x om Moab-pagten³⁶ og 2x om pagtsslutningen i Moab.³⁷ 2x om Guds opretholdelse af pagten (som en konsekvens af Israels lovlydighed).³⁸ 3x om risikoen for, at Israel overtræder eller bryder pagten.³⁹ Og endeligt 1x om forbandelsen som en konsekvens af pagtsbrud.⁴⁰

En sådan opregning er selvfølgelig forsimplet, idet בְּרִיתִי i samme kontekst kan referere til flere af temaerne. Alligevel synes der at være en klar overvægt i brugen af בְּרִיתִי i forbindelse med loven og Israels forpligtelser over for Gud. Deuteronomium har dermed en stærk betoning af loven som en helt afgørende del af pagten, hvilket ikke mindst kommer til udtryk gennem advarslen om Guds forbandelser over Israel i tilfælde af pagtsbrud og ulydighed (fx 28,15ff; 31,16-20); og modsat Guds velsignelse af Israel, hvis de holder loven (fx 7,12ff; 28,1ff).⁴¹

Mange mener derfor også, at netop loven er det helt centrale element i pagtsteologien i Deuteronomium. Ifølge Gerhard von Rad er בְּרִיתִי her mere eller mindre synonymt med loven, og han betegner derfor pagten som "a legal relationship" (1977, 130).⁴² Lesslie Hoppe argumenterer for, at Deuteronomium grundlæggende må forstås som legalistisk; dvs. opererer ud fra et perspektiv om guddommelig gengældelse, der i lyset af eksilets forbandelse har til formål at kalde Israel til lydighed mod Gud (1980, 111.117). Ifølge Mendenhall er lydighedskausaliteten et kosmisk princip i den deuteronomistiske tænkning, hvor det gode livs afhængighed af lydighed er en universel lov, som dog modsvares af muligheden for tilgivelse (1954, 75). Weinfeld påpeger, at pagten i Deuteronomium grundlæggende er betinget af Israels lydighed mod den lov, Gud som overherre har pålagt Israel som sin vasal (1991, 7.58f). Og S. Dean McBride foreslår, at Deuteronomium grundlæggende er en lovbog, der fungerer som konstitution for det israeltiske samfund (1987, 231-6). Selvom ingen af disse mener, at der er tale om en kold og mekanisk legalisme, så påpeger de altså alle, at pagtens særlige fokus er Israels forpligtelse på lydighed.

Vi har imidlertid set, at בְּרִיתִי i fx 29,9-14 også anvendes i tydelig forbindelse med den relationelt orienterede pagtsformel, ligesom Deuteronomiums henvisninger til fædrepagten og de øvrige pagtsslutninger, lighederne med vasaltraktaterne samt Israels lydighed hhv. ulydighed altid

³⁵ 4,31; 8,18 (+ 7,12)

³⁶ 28,69

³⁷ 29,11.13

³⁸ 7,9.12

³⁹ 17,2; 31,16.20 (+ 29,24)

⁴⁰ 29,20

⁴¹ Jf. afsn. 3.3.2. nedenfor

⁴² Von Rad påpeger dog, at Guds nåde altid går forud for loven (1977, 230f).

har sammenhæng med eller konsekvenser for relationen mellem Gud og Israel. Også i Deuteronomium har בְּרִית dermed umiskendelige relationelle træk. Patrick D. Miller, som ellers følger McBride i forståelsen af Deuteronomium som 'konstitution', påpeger derfor, at formålet med loven netop er at opøve Israels loyalitet i relationen til Gud (2005, 141). I tråd hermed understreges pagts relationelle karakter yderligere af de gentagne kald til Israel om at 'elske' og 'frygte' Gud (fx 6,5; 10,12; 13,4f), hvilket antyder, at lovlydigheden har en relationel kerne.

Ligeledes indeholder Deuteronomium også, som jeg vil uddybe nedenfor, et stærkt fokus på Guds initiativ i udvælgelsen af Israel (fx 4,20; 7,7; 9,4-6; 11,1-15) og i opretholdelsen af pagten (fx 9,7-10,5), der både kan ske *på trods* af Israels ulydighed, og som ofte begrundes af Guds løfter til fædrene (fx 1,8; 9,5.27; 10,11).⁴³ Ifølge Georg Braulik kan kravet om pagtslydighed således kun forstås på baggrund af Jahves "einseitige Initiative [...] in der Vorgeschichte Israels" (1982, 135); dvs. Jahves initiativ går altid forud for loven. Indledningsvis kan vi i hvert fald her bemærke, at בְּרִית også i Deuteronomium særligt betegner *relationen* mellem Gud og Israel, men med et stærkt fokus på pagtsrelationens uløselige sammenhæng med Guds hhv. Israels pagtsforpligtelser. Videre er det dermed antydnet, at Deuteronomium også indeholder en afgørende spænding mellem netop Guds løfter og Israels forpligtelse på lydighed, som jeg vil udfolde i det følgende.

3.3. Pagten, loven og løftet - hovedtemaer

Det er ikke kun de tekster, hvor בְּרִית eksplicit er nævnt, der har betydning for pagtsteologien i Deuteronomium, og en semantisk og funktionel undersøgelse af בְּרִית kan derfor ikke stå alene. Tværtimod kredser hele skriftet netop omkring betydningen og konsekvenserne af pagtsrelationen mellem Gud og Israel. Jeg vil derfor i det følgende udforske tre af de centrale pagtsteologiske temaer med et særligt fokus på betydningen af Guds løfter hhv. Israels lovlydighed for indstiftelsen og opretholdelsen af pagten.

3.3.1. Fædrepagten, Horeb-pagten og Moab-pagten.

Deuteronomium kan i sin helhed anskues som et pagtsdokument, idet skriftet fremstår som en pagtsslutningsakt mellem Gud og Israel i Moab (28,69), hvor særligt kap. 5-28 udfolder pagts

⁴³ Bl.a. afsn. 3.3.1. & 3. samt 3.5.

indhold, men hvor også de øvrige dele angår pagtsrelationen mellem Gud og Israel (jf. Lohfink 1995, 221.231f).

Pagtsslutningen i Moab har to sammenhængende anledninger, som viser, at Israel er på vej ind i en ny epoke. For det første står Israel efter 40 års ørkenvandring ved bredden af Jordanfloden, på tærsklen til det lovede land (1,1-5). For det andet må Moses pga. Israels synd under ørkenvandringen ikke komme med ind i landet; han skal dø, og lederskabet af folket skal derfor videregives til Josva (3,24-29; 31,1-23).

Som vi har set, omtaler Deuteronomium dog ikke kun pagtsslutningen i Moab, men også både Horeb-pagten og Guds pagt med/løfte til 'fædrene'. Ifølge Kutsch er disse tre pagter afgørende forskellige, idet fædrepagten består i Guds selvforpligtelse over for Israel i form af hans løfter, mens Horeb- og Moab-pagterne modsat omhandler Israels forpligtelse over for Gud. Videre mener han, at Horeb-pagten kun omfatter dekalogen (5,6-21), og at resten af Deuteronomiums lovstof dermed hører til Moab-pagten (1975, 347-9). Som vi skal se, kan Horeb- og Moab-pagterne dog ikke adskilles så skarpt, ligesom sammenhængen mellem de tre pagter i det hele taget er af afgørende betydning for pagtsteologien i Deuteronomium.

Fædrepagten

Tre gange i Deuteronomium omtales en pagt, בְּרִית, som Gud har tilsvoret Israels fædre (לְאֲבוֹתַיִךְ נִשְׁבַּע; 4,31; 7,12; 8,18). Det er imidlertid ikke åbenlyst, om 'fædrene' er patriarkerne (Abraham, Isak og Jakob), så בְּרִית her henviser til Guds løfter til patriarkerne om land og folk (jf. Gen 17,1-14; 26,1-5; 28,13-15), eller om 'fædrene' er den generation, som oplevede pagtsslutningen ved Horeb, så בְּרִית her henviser til Horeb-pagten.

I 29,24 nævnes det som baggrund for Guds forbandelse af Israel, at folket har svigtet den pagt med deres *fædres* Gud (אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם), som han sluttede med dem, da han førte dem ud af Egypten. Der må altså her være tale om Horeb-pagten. På trods af omtalen af fædrene er det dog ikke nødvendigt at antage, at Horeb-pagten her sidestilles med fædrepagten. For det første kan disse fædre ligeså vel være patriarkerne som Horeb-generationen. For det andet – og mere afgørende – er der ikke tale om en pagt, som Gud har 'tilsvoret' (נִשְׁבַּע + לְ) fædrene som i 4,31, 7,12 og 8,18, men en pagt, som han har 'sluttet' (כָּרַת) med Horeb-generationen.

Netop brugen af נִשְׁבַּע + לְ er afgørende. Kun ét sted i Deuteronomium henviser נִשְׁבַּע + לְ nemlig utvetydigt til en tilsværgelse til Horeb-generationen, nemlig i 2,14. Og det er bemærkelsesværdigt, at det kun er her og i 28,9, at fædrene, אֲבוֹת, ikke omtales som modtagerne af Guds tilsværgelse. I 2,14 henvises således til Guds tilsværgelse af, at Horeb-generationen skulle dø i ørkenen. Ved alle andre forekomster af נִשְׁבַּע + לְ er der imidlertid tale om de løfter, som Gud har tilsvoret fædrene (אֲבוֹת),⁴⁴ og som særligt omfatter – også hvor בְּרִית er nævnt – at Gud vil velsigne Israel med land, folk, liv, frugtbarhed og velstand (se fx 1,35; 6,18; 7,8; 7,12ff; 8,18; 13,18; 19,8; 28,11), og at Gud ikke glemmer pagten (4,31), men er trofast (7,12).

Netop disse løfter er også i fokus de syv steder i Deuteronomium, hvor Abraham, Isak og Jakob eksplicit nævnes (1,8; 6,10; 9,5; 9,27; 29,12; 30,20; 34,4): Gud har tilsvoret (igen נִשְׁבַּע + לְ), at han vil velsigne Israel med land, liv, frugtbarhed og velstand (jf. 1,8; 6,10f; 9,5; 30,20; 34,4), og Gud er den, som opretholder pagtsrelationen (9,27; 29,12). Videre omtales Abraham, Isak og Jakob her netop som Israels 'fædre' (אֲבוֹתֵיכֶם/אֲבוֹתַי; 1,8; 6,10; 9,5; 29,12; 30,20).

Selvom pagtsbegrebet, בְּרִית, således ikke bruges eksplicit sammen med Abraham, Isak og Jakob, så viser både indholdet og terminologien i de mange henvisninger til Guds løfter til patriarkerne hhv. 'fædrene' helt tydeligt, at der her netop er tale om den *pagt* som nævnes i 4,31, 7,12 og 8,18. Både omtalen af Guds løfter til og pagt med fædrene henviser altså til Guds pagt med Abraham, Isak og Jakob.⁴⁵ Denne fædrepagt er således ikke en pagt, hvori Israel er forpligtet på noget; den fremstår derimod grundlæggende som Guds ubetingede løfter til Israel.

Omdrejningspunktet i fædrepagten er Guds løfte om landet. Nærmest som et omkvæd henvises der til "det land, som Jahve tilsvor jeres fædre" (fx 1,8; 11,21; 28,11; 30,20). Alle Guds øvrige løfter og velsignelser i form af liv, frugtbarhed for Israels folk, husdyr og afgrøder, velstand, godt helbred og krigslykke er således underordnet landløftet; dvs. de udfolder, *hvordan* Gud vil velsigne Israel med og i landet (se fx 7,12-24).

Selvom Deuteronomiums udgangspunkt er pagtsslutningen i Moab, så spiller også fædrepagten altså en afgørende rolle. Både som indledning på Moses' taler (1,8), som afslutning på det centrale

⁴⁴ I 28,9 henvises dog bredt til Israel ved brugen af pronominal-suffix i 2. pers. sing., men tilsværgelsen omhandler Israels status som Guds folk, hvilket i fx 7,6-8 tilskrives fædreløftet.

⁴⁵ Således også Weinfeld 1991, 134.210; McConville 2002, 111.

pagtskorpus (30,20)⁴⁶ samt i den afsluttende beretning om Moses' død (34,4) nævnes således eksplicit landløftet til Abraham, Isak og Jakob. Som Barker bemærker, kommer fædrepagten dermed til at fungere som en ramme om hele Deuteronomium: "The promise to Abraham is the frame for the whole book. The emphasis on the Abrahamic covenant sets the law and divine commands into a context of promise" (2004, 16).⁴⁷ Guds løfte til patriarkerne fungerer altså som både omdrejningspunkt og ramme om Deuteronomium og udgør dermed en afgørende kontekst for loven.

Sammenhængen mellem fædrepagten og loven kommer ikke mindst til udtryk ved, at selvom fædrepagten fremstår som Guds ubetingede løfter, så knyttes opfyldelsen af disse løfter alligevel ofte nært sammen med kravet om Israels lovlydighed – fx 7,12: "Når I hører disse retsregler og omhyggeligt følger dem, så vil Jahve din Gud bevare den pagt og troskab, han tilsvor dine fædre" (sml. fx 6,18f; 13,18). Opfyldelsen af Guds ubetingede løfter synes således alligevel på paradoksvis vis at blive betinget af Israels lovlydighed. Idet loven, som Kutsch har vist, dog ikke hører til fædrepagten, men til Horeb- og Moab-pagterne, så indikerer denne spænding yderligere, at der er en afgørende forbindelse mellem de tre pagter.

Horeb-pagten

Mens fædrepagten må forstås som Guds ubetingede løfter, så synes Horeb-pagtens særlige fokus altså at være Israels forpligtelse på lydighed som betingelsen for opretholdelsen af pagten. I 4,13f gengives det, hvordan Gud på Horebs bjerg gjorde sin בְּרִית – som her er de ti bud – kendt for Israel og nedskrev den på to stentavler. Og store dele af Deuteronomium kredser således om, hvordan Israels lydighed mod den lov, som Gud har kundgjort i Horeb-pagten, er en betingelse for opfyldelsen af hans løfter om velsignelse, og at ulydighed derfor modsat vil medføre Guds forbandelse.⁴⁸ Videre beskrives det således i 9,12-18, hvordan Moses, da han kommer ned fra bjerget med pagtstavlerne (לְחֹת הַבְּרִית), knuser dem, fordi folket i mellemtiden har støbt og tilbedt en guldkalv, og hvordan Guds udslettelse af folket derfor er truende nær. Ødelæggelsen af pagtstavlerne indikerer dermed, at Israel allerede inden Horeb-pagten for alvor er trådt i kraft, har brudt den på så alvorlig vis, at selve pagtsrelationen mellem Gud og Israel synes ødelagt.

⁴⁶ Deut 31-34 har karakter af et appendix efter Moses' taler (jf. 31,1), hvor bl.a. indsættelsen af Josva, Moses' sang og beretningen om Moses' død gengives (jf. Barker 2004, 15f).

⁴⁷ Hvor Barker kun nævner Abraham, synes det at være af hensyn til den sproglige variation (ibid., 16).

⁴⁸ Mere hertil nedenfor, afsn. 3.3.2.

Det er imidlertid afgørende, at bruddet på Horeb-pagten, som synes at umuliggøre Guds opfyldelse af fædeløfterne, ikke betyder, at også fædelpagten er blevet ødelagt. Da Horeb-pagten efterfølgende bliver stadfæstet på ny (10,15), sker det nemlig netop efter, at Moses i bøn har appelleret til fædelpagten og til Israels status som Guds ejendomsfolk (v27-29). Som William Barrick således påpeger: ”[N]o covenant superseded or nullified any previous covenant [...] Each covenant advanced the previous without abrogating it [...] Thus, when the Mosaic Covenant was established at Mt. Sinai, it did not nullify the Abrahamic covenant” (1999, 216). Horeb-pagten har altså hverken afløst eller annulleret Guds pagt med fædelene, men synes tværtimod netop at bygge på den (jf. Barker 2004, 5). I 9,1-6 gengives det således, hvordan Guds opfyldelse af landløftet ikke skyldes Israels retfærdighed, men de andre folks uretfærdighed *og løftet til fædelene* (v5). Israel kaldes tværtimod et stivnakket folk (עַם־קָשָׁה־עֲרֹף; v6), og det er netop Israels stivnakthed, som episoden med guldkalven illustrerer (v7-17). Ligeledes har altså heller ikke dette fatale brud på Horeb-pagten ophævet Guds løfter i fædelpagten; selvom Israel ikke har aflagt sin stivnakthed – ulydigheden fortsætter gennem ørkenvandringen (9,7.22-24) – så kan Horeb-pagten derfor alligevel efterfølgende genetableres.

Lohfink bemærker således om sammenhængen mellem de to pagter: ”Allenfalls erscheint der Erzväterbund gegenüber dem Horebbund als etwas Beständigeres und Umfassenderes, auf das Israel allein noch hoffen kann, wenn dieser durch Israels Schuld ans Ende gekommen ist.“ (1998, 105). Det er altså, som Lohfink påpeger, netop Guds trofasthed mod fædelpagten, der er Israels eneste håb, da Horeb-pagten bliver brudt – kun pga. den kan Horeb-pagten blive genindstiftet. Som sådan er Horeb-pagten ikke en *ny* pagt, men snarere en konsekvens af fædelpagten (jf. Rendtorff 2001, 25) og en uddybning af, hvordan fædelpagtens løfter skal opfyldes (jf. Barker 2004, 16).⁴⁹ Selvom Israels lydighed mod Horeb-pagten altså fremstår som en betingelse for opfyldelsen af fædeløfterne, så viser fædelpagtens ubetingede karakter sig alligevel ved, at Israel ikke kan bryde den, selv når Horeb-pagten brydes på groveste vis.

Moab-pagten

Det er omdiskuteret, hvilke dele af Deuteronomium, der hører til Horeb-pagten, og hvilke der hører til Moab-pagten. Det illustreres bl.a. af diskussionen om, hvorvidt Moab-pagtens ’ord’ (הַבְּרִית)

⁴⁹ Nogle argumenterer for, at fædelpagten er en senere tilføjelse, som har til formål at modificere Horeb-pagtens hårde krav (jf. Barker 2004, 5). For denne synkrone analyse er det imidlertid uden betydning.

דְּבָרַי) i 28,69, viser tilbage til velsignelserne og forbandelserne i kap. 28 (og evt. lovstoffet i de foregående kapitler) eller frem mod kap. 29-30.⁵⁰ Både i Ex 20-31 og Deuteronomium fremstår dog ikke kun dekalogen men også en mængde andet lovstof som en del af Guds åbenbaring på Horeb (jf. 4,14; 5,31).⁵¹ Samtidig har vi set, at Deuteronomiums fortælling har pagtsslutningen i Moab som sit udgangspunkt, og beretningen om Horeb-pagten synes på den måde at blive indoptaget i Moab-pagten. I 5,1-3 (jf. 6,2; 8,1) reappliceres Horeb-pagten således netop til Deuteronomiums nutid (הַיּוֹם) i Moab. Som Lohfink påpeger, er der dermed heller ikke noget afgørende brud mellem hverken kap. 28 og 29 eller Horeb og Moab: Moab-pagten rækker godt nok ud over Horeb-pagten, mener han, fordi den bliver sluttet på trods af visheden om Israels stivnakkethed under hele ørkenvandringen (fra Horeb til Moab; jf. 9,7.22-24), men den må alligevel netop betragtes som en bekræftelse ("Bundesbestätigung") af Horeb-pagtens fortsatte gyldighed (1998, 113). Også Barker påpeger, at Moab-pagten "is a reapplication of Horeb to the current generation at a strategic point in history", og at "[s]uch an understanding fundamentally identifies the two covenants." (2004, 112). Moab-pagten er dermed ikke en erstatning for Horeb-pagten, men snarere en bekræftelse af dens gyldighed for den nye generation, som nu skal til at indtage landet.

Dermed er det også antydnet, at ligesom Horeb-pagten hører også Moab-pagten uløseligt sammen med fædrepagten. I 29,11f henviser Moses således netop til Guds løfter til patriarkerne som baggrunden for pagtsslutningen i Moab (jf. Rendtorff 2001, 30). Ligesom genindstiftelsen af Horeb-pagten efter episoden med guldkalven sker på baggrund af fædrepagten, så fremstår altså også bekræftelsen af Horeb-pagten i Moab – på trods af Israels synd under ørkenvandringen – som en konsekvens af fædrepagten.

Der er altså en uløselig sammenhæng mellem de tre pagter i Deuteronomium. De afløser ikke hinanden, men udfolder og bekræfter hinanden. Guds løfter i fædrepagten er således den bagvedliggende årsag til pagtsslutningerne ved Horeb og Moab. Som Barker rigtigt bemærker: "Thus Horeb, and the covenant of Moab, are regarded as arising out of and being the means of fulfilment of the patriarchal promises." (2004, 16). Som ramme om Deuteronomium er det Guds løfter til fædrene, der fremhæves som baggrunden for Guds udvælgelse og fortsatte bekræftelse af Israel som sit folk på trods af deres synd. Pagterne ved Horeb og Moab fremstår således som Guds *middel* – gennem Israels lydighed – til opfyldelsen af løfterne. Eller bedre: *Virkeliggørelsen* af Guds løfter i fædrepagten skal ske gennem en udlevelse af den pagtsrelation som kendetegner Horeb- og

⁵⁰ For en introduktion til debatten, se Barker 2004, 110-2.

⁵¹ Modsat Kutsch 1975, 349.

Moab-pagterne, hvor Israel adlyder Gud, og Gud velsigner Israel. Det efterlader imidlertid igen spørgsmålet om, hvordan Guds ubetingede løfter i fædrepagten kan opfyldes gennem Horebs og Moabs lovbetingede pagter, som Israel endda synes ude af stand til at holde.

3.3.2. Lydighed og velsignelse – ulydighed og forbandelse

Selvom Guds løfter i fædrepagten altså har en central plads i Deuteronomium, så er det dog loven, Israels forpligtelse på lovlydighed og konsekvenserne af lovbrud hhv. lovlydighed, som optager størstedelen af skriftet.⁵²

Israel formanens gennem hele Deuteronomium til uforbeholden lydighed mod loven, og der nævnes en række forskellige motivationsfaktorer herfor. Det gælder bl.a. Israels tidligere erfaringer af Guds vrede og straf over ulydighed (fx 4,2f) og af hans frelsende magt i exodusbegivenheden (fx 11,1-7); at det er et vidnesbyrd om Gud for de andre folk (fx 4,6-8); at Jahve er himlens og jordens Gud (fx 4,39f; 10,12-17); at hans kærlighed er et forbillede for Israel (fx 10,18); og at Israels retfærdighed består i lydighed (6,25).

Den klart oftest nævnte motivationsfaktor er imidlertid sammenhængen mellem Israels lovlydighed og Guds velsignelse hhv. Israels ulydighed og Guds forbandelse, som det særligt fremgår af kap. 28.⁵³ Her kommer dog igen spændingen mellem Guds løfter og kravet om lydighed til udtryk: For nogle steder fremstår opfyldelsen af landløftet som sikkert og fremadskridende, og loven henviser da til, hvordan Israel skal *leve i landet*, for at Gud fortsat vil velsigne (fx 6,1; 7,1ff.17ff; 8,7ff; 9,1-6).⁵⁴ Andre steder fremstår imidlertid selve opfyldelsen af landløftet som afhængig af Israels lydighed (fx 8,1: Israel skal følge loven *for at* (לְמַעַן) komme ind (בָּא) og besidde (יָרַשׁ) landet; sml. fx 4,1; 6,18; 11,8). Spændingen kan måske forstås sådan, at Guds opfyldelse af landløftet ikke fratager Israel ansvaret for at følge Horeb-pagtens love. I hvert fald synes Guds *fortsatte* velsignelse af Israel i landet helt tydeligt at afhænge af Israels lovlydighed.⁵⁵

⁵² Jeg vil ikke gå i detaljer med de enkelte love, men fokusere på den pagtsteologiske betydning af Israels lovlydighed.

⁵³ Weinfeld undersøger uddybende Deuteronomiums forbandelser i sammenligning med de hittitiske hhv. assyriske vasal-traktater (1983, 116-146).

⁵⁴ Dette udtrykkes bl.a. ved brugen af בָּא i temporal betydning, 'når' (fx 7,1; 8,7).

⁵⁵ Se fx 4,40; 5,16.29.33; 6,2f.24; 7,12ff; 11,9.13ff; 12,28; 14,29; 15,4f.10; 16,20; 25,15; 27,3; 28,1-14; 29,8; 30,15f.20; 32,46f. Her bruges oftest לְמַעַן (אַשְׁרֵי) i final el. konsekutiv betydning, jf. Kohler m.fl. 1994-2000 (herefter HALOT), §5453). Enkelte steder bruges *weqatal* (fx 7,12) eller בָּא (fx 15,10) m. konsekutiv betydning. Det er altså formålet med eller konsekvensen af lovlydighed, der angives.

Hvis Israel modsat ikke adlyder – og særligt hvis Israel dyrker andre guder – så vil Gud vende velsignelsen til forbandelse (fx 6,14f).⁵⁶

Med det stærke fokus på landløftet er det tydeligt, at det er selve opfyldelsen af fædreløfterne, der er på spil. Det fremgår ikke mindst af, at Guds straf for ulydighed ofte direkte modsvarer Guds grundlæggende løfter og velsignelser for lydighed: Hvor lydighed fører til Israels bosættelse i landet, velstand, liv og frugtbarhed, så fører ulydighed til ødelæggelse og ufrugtbarhed i landet (fx 11,17; 28,38ff; 29,21f), sygdom og hungersnød (fx 28,20ff; 53ff), eksil (fx 4,26-28) og udryddelse⁵⁷ (fx 8,19; 11,17; 29,19). Ligesom velsignelserne altså er knyttet til Israels liv i landet, så er forbandelserne tilsvarende knyttet til ødelæggelsen og tabet af landet, og eksilet fremstår dermed som den ultimative pagtsforbandelse (jf. McConville 2002, 191).

Kravet om lydighed er radikalt. Israel skal både frygte (אָרָא; fx 6,13; 10,20) og elske (אָהַב; fx 10,12; 13,4) Jahve, sådan som det paradigmatiske udtrykkes i forbindelse med *shema*'en (6,5: ”Derfor skal du elske Jahve din Gud af hele dit hjerte, hele din sjæl og hele din styrke”, sml. fx 7,9; 11,1). Som William Moran har vist gennem sammenligningen med de politiske traktater fra det 2. og 1. årt. f.Kr., betegner kærlighedstermen (vb. אָהַב; nomen אֲהִבָּה) i denne sammenhæng særligt Israels vasal-forpligtelser over for sin overherre, Jahve (1963, 77-82). Der er altså tale om en pagts-kærlighed, der må forstås som loyalitet, tjeneste og lydighed mod pagtsens love med både hjerte, sjæl og styrke – dvs. med alt, hvad Israel er og har.⁵⁸ Befalingen om at elske (og frygte) Jahve findes således ofte netop i sammenhæng med kravet om lovlighed (fx 8,6; 10,12f; 13,4f).

Som Jacqueline Lapsley påpeger, så udelukker dette dog ikke, at kærligheden i Deuteronomium også har en emotionel side. Hun bemærker således, at Guds kærlighed beskrives som både passioneret og emotionel (fx 7,7f; 10,12-11,1), og at den i fx 10,18f fremstilles som et forbillede for, hvordan Israel skal elske Gud (2003, 353.360-2). Dermed understreges dog kun endnu tydeligere, at Gud ikke vil gå på kompromis i pagtsrelationen med Israel; han kræver ikke kun lydighed for lydighedens skyld, men en levende, emotionel relation, kendetegnet af troskab (jf. McConville 2002, 156f).

⁵⁶ Sml. bl.a. 7,4; 8,19f; 11,16f.28; 28,15-68; 29,15-27

⁵⁷ 'Udryddelsen' (אָרָא) knyttes, som Weinfeld bemærker, ofte til tabet af landet/eksil (1991, 60). Se fx 4,26-28; 11,17.

⁵⁸ Sml. fx McConville om Deut 10,12-11,32: "[I]t develops this love commandment fully in the context of covenant faithfulness." (2002, 207; sml. Weinfeld 1983, 81).

Den tydelige sammenhæng mellem lydighed og velsignelse hhv. ulydighed og forbandelse kan give fornemmelsen af, at Deuteronomiums pagtsteologi er præget af en rigid legalisme, hvor det er selve opretholdelsen af pagtsrelationen mellem Gud og Israel, der afhænger af Israels lydighed. Flere forhold peger dog på, at denne kausalitetssammenhæng ikke er Deuteronomiums eneste eller endelige budskab i denne forbindelse.

For det første antyder Lapsleys undersøgelse af kærlighedsterminologien som nævnt, at formålet ikke er blind lydighed, men en gensidig relation præget af troskab.

For det andet påpeger Weinfeld rigtigt, at ingen forbandelse ifølge Deuteronomium er endegyldig, for *hvis* Israel angrer deres synd og vender om, så vil Gud også huske fædreloftet og bringe dem tilbage til landet (1991, 59). I 4,29-31 og 30,1-10 er således netop Israels helhjertede omvendelse og lydighed betingelsen for, at Gud igen vil vende forbandelsen til velsignelse, når Israel har vendt sig væk fra Gud.⁵⁹ En del af formålet med forbandelserne synes derfor netop at være at motivere Israel til anger og omvendelse, som Weinfeld bemærker (ibid., 219f). Som jeg vil uddbyde nedenfor, er det dog bestemt ikke entydigt, om Israel faktisk er i stand til at opbyde den krævede omvendelse.⁶⁰ Videre er det bemærkelsesværdigt, at offerinstitutionen, som i fx Lev 1-17 er helt afgørende for relationen mellem Israel og Gud, spiller en meget lille rolle i Deuteronomium. I 12,1-28 nævnes godt nok en række af ofrene (fx v6), men fokus er her på det *sted*, som Gud vil udvælge til ofrene, og ikke på ofrenes betydning. Ifølge Weinfeld udtrykker denne sparsomme omtale af ofrene en sekulariserings-tendens hos Deuteronomiums forfatter(e) – evt. i reaktion mod en mere præstelig tænkning og praksis – hvor den rituelle soning for synd nedtones⁶¹ til fordel for praktiske modforanstaltninger (fx 17,5; 21,18-21) og oprigtighed i anger og tilbedelse (fx 26,1-15; 1983, 213.239-243). McConville påpeger dog, at der ikke er tale om en egentlig desakralisering, men snarere at ofrene og deres betydning underforstås som en del af Israels fælles baggrund (2002, 232). Under alle omstændigheder markeres det i hvert fald, at den oprigtige omvendelse og anger er afgørende for Horeb-pagts opretholdelse, når Israel har vendt sig væk fra Gud.

For det tredje har vi set, at kravet om lydighed gennemgående modificeres af og står i spænding med Guds ubetingede løfter i fædrepagten. Selv afgudsdyrkelsen – det alvorligste lovbrud Israel kan begå og det eneste, der i Deuteronomium eksplicit omtales som *pagtsbrud* (17,2; 29,24f;

⁵⁹ Jf. van Rooy: “[R]econciliation was possible, but then on the condition that [Israel] would repent and return to the Lord.” (2005, 273; sml. Wenham 1978, 13).

⁶⁰ Jf. afsn. 3.3.3. samt 3.5.3.

⁶¹ Kun i 21,1-9 nævnes den sonende betydning af et offer; jf. כָּפַר i v8.

31,16.20)⁶² – betyder ikke, at Gud endegyldigt forkaster sit folk eller pagten med fædrene. Det nærmeste, vi kommer en sådan tanke, er 32,19 (sml. 32,5), hvor Gud pga. afgudsdyrkelse forkaster (יָנִס) Israel. Forkastelsen er imidlertid ikke endegyldig, for Gud forbarmer sig til sidst over sit folk (32,36). Og som vi har set, betyder heller ikke bruddet på Horeb-pagten i kap. 9, hvor pagtstavlerne smadres, at også fædrepagten er ophævet. Tværtimod skyldes det netop fædrepagten og Israels status som Guds folk, at Horeb-pagten bliver genindstiftet. Som McConville påpeger, viser Horeb-begivenheden dermed, at ”Israels status with God is not based on its capacity to keep the covenant” (2002, 192). Selv det værst tænkelige brud på Horeb-pagten, hvormed pagtsrelationen synes umuliggjort, og Guds forbandelser er uundgåelige (jf. 29,15-27; 31,16-20), kan altså ikke røkke ved den grundlæggende pagtsrelation mellem Gud og Israel, som skyldes Guds løfter i fædrepagten.

Alt dette peger tilsammen på, at Deuteronomiums pagtsteologi ikke kan beskrives dækkende som en mekanisk legalisme. Dette må dog stadig sammenholdes med den afgørende sammenhæng mellem lydighed og velsignelse hhv. ulydighed og forbandelse, som kendetegner Horeb- og Moab-pagterne, for selvom Israels pagtsbrud ikke ophæver Guds løfter i fædrepagten, så er Guds fortsatte velsignelse alligevel betinget af Israels pagtsloyalitet.

3.3.3. Israels troløshed – Guds trofasthed

Spørgsmålet er derfor, hvordan spændingen mellem a) Guds trofasthed mod de ubetingede løfter om velsignelse i fædrepagten og b) Israels pagtsloyalitet som betingelse for velsignelsen, bliver udfoldet og løst i Deuteronomium. Dvs. om Guds faktiske velsignelser af Israel reelt beskrives som en konsekvens af Israels lydighed eller af Guds trofasthed mod pagtsløfterne.

I hvert fald er der en række velsignelser, som helt klart tilskrives Guds løfter og ikke skyldes Israels lydighed. Det gælder for det første Guds udvælgelse af Israel, som særligt kommer til udtryk i udfrielsen fra Egypten. I 4,37 forklares exodusbegivenheden med, at Gud elskede (אָהַב) Israels fædre (dvs. patriarkerne) og *derfor* udvalgte deres efterkommere, Israel (jf. 10,15). I 7,8 uddybes det, at udfrielsen og udvælgelsen netop skyldtes, at Gud ville opfylde sin ed (שָׁבוּעָה) til fædrene. Det er med andre ord Guds trofasthed mod fædrepagten, der er baggrunden for Guds

⁶² 17,2: לָעֵבֶר בְּרִיתוֹ ('så han overtræder [Jahves] pagt'); 29,24: עָזְבוּ אֶת־בְּרִית ('de forlod [Jahves] pagt'); 31,16.20: וְהָפַר אֶת־בְּרִיתוֹ ('[Israel] vil bryde min [Jahves] pagt').

grundlæggende velsignelse af Israel – nemlig udvælgelsen til at være hans folk (jf. Braulik 1982, 135).⁶³

For det andet bliver det flere steder slået fast, at det er fædreløftet (fx 1,8) og Guds kærlighed til fædrene (fx 4,37f), der er den egentlige baggrund for, at Gud nu vil føre Israel ind i landet. Det er særligt tydeligt i 9,4-6: Det skyldes ikke Israels retfærdighed – dvs. Israels pagtstroskab eller moralske kapacitet⁶⁴ – at Gud vil give Israel landet i eje, men de andre folks uretfærdighed og Guds løfte til Abraham, Isak og Jakob. Som Lohfink videre påpeger, velsigner Gud endda Israel ”*obwohl dieses Volk die Prüfung nicht bestanden und die Gebote des Bundes nicht beobachtet*” (1998, 112). På trods af at Israel har vist mistillid mod Gud (fx 1,26-33), været ulydige ved Horeb (9,8ff) og gennem hele ørkenvandringen (9,7.22-24) og dermed har vist sig at være et stivnakket folk (jf. 9,6.13), så velsigner Gud altså folket pga. løftet til fædrene. Wenham påpeger derfor rigtigt, at Israels lydighed ikke er en betingelse for Guds grundlæggende velsignelse af Israel, men snarere en forudsætning for hans fortsatte og fulde velsignelse i landet (1978, 6f).

Spørgsmålet er imidlertid, om Guds velsignelse af Israel noget sted i Deuteronomium fremstår som en konsekvens af Israels lydighed, eller om det i praksis altid skyldes Guds kærlighed og trofasthed over for fædrepagten på trods af Israels ulydighed.⁶⁵ Kan Israel med andre ord opbyde den lydighed og pagtsloyalitet, som er betingelsen for Guds fortsatte velsignelse?

På linje med Wenham, mener von Rad, at Israels lovlydighed ikke som sådan er et middel til at vinde Jahves velsignelse, men snarere en måde at vise taknemlighed på og modtage ”a reality already granted to her” (1977, 230). Men von Rad påpeger samtidig, at ”Deuteronomy regards them [lovene] as easy to fulfil.” (ibid. 230). At Israel ifølge Deuteronomium skulle have nemt ved at opfylde lovene, er dog bestemt ikke entydigt.

Kun to steder i Deuteronomium synes lovlydighed faktisk at blive regnet som en reel mulighed. I 30,11-14 siges det, at Guds befaling hverken er for svær eller for fjern for Israel, men tværtimod er nær Israels mund og hjerte, så de kan følge den. Som vi skal se nedenfor, må denne passage dog formentligt forstås på baggrund af 30,1-10, hvormed Israels evne til lydighed ikke tilskrives Israels egen moralske evne, men Jahves omskærelse af Israels hjerte (v6).⁶⁶

⁶³ For en uddybning heraf, se afsn. 3.4.2. nedenfor

⁶⁴ Ang. betydningen af GT's retfærdighedsterminologi se Seifrid 2001.

⁶⁵ Således fx Braulik, der foreslår, at der er tale om en slags ’paulinsk retfærdiggørelseslære’, idet Guds velsignelse sker uden om enhver form for fortjeneste (1982, 151).

⁶⁶ Jf. afsn. 3.5.4.

Derudover nævnes det i 34,9, at israelitterne efter Moses' død fulgte Jahves befalinger. Det antydes her, at erobringen af landet får en god begyndelse – israelitterne er lydige og kan dermed forvente Guds velsignelse.⁶⁷ Der er imidlertid ingen forventning om, at Israels lydighed vil være vedvarende. Tværtimod beskrives Israels fremtidige ulydighed og de deraf følgende forbandelser flere steder som uundgåelige.

Som Barker bemærker, så fremstår velsignelserne og forbandelserne i kap. 28 som mulige alternativer alt efter, om Israel adlyder eller overtræder Guds befalinger, men i 29,21-30,10 nævnes forbandelserne før velsignelserne ”not as an alternative but as an historical succession” (ibid., 138). Der synes med andre ord at være en klar forventning om, at Israel i fremtiden *vil* blive ramt af selv den ultimative forbandelse, eksilet (v27), pga. deres troløshed over for Gud i form af afgudsdyrkelse (v25; jf. 4,25-31).⁶⁸

I 31,16 og 20 er det endnu tydeligere, at Israels fremtidige ulydighed ifølge Deuteronomium er uundgåelig. Her er det Jahve selv, der forudsiger, at israelitterne efter Moses' død og erobringen af landet vil bryde pagten ved at dyrke de andre folks guder (v16: bogst. 'hore med'; וַיִּנְהָ אֱחָרַי), så at også forbandelsen er uundgåelig (v17f.21).

Ligesom Israel ved Horeb og under hele ørkenvandringen var ulydige mod Gud, så er der altså en helt tydelig forventning om, at Israel også i fremtiden vil bryde pagten gennem afgudsdyrkelse, selvom de i en kortere periode kan udvise lydighed og pagtstroskab. Barker viser således overbevisende, hvordan Israels fortidige, nutidige (Deuteronomiums nutid) og forventede fremtidige troløshed over for Gud er et tilbagevendende tema gennem hele Deuteronomium. Der er med andre ord ingen forventning om, at Israel er i stand til at vise varig troskab mod Gud eller pagten. Tværtimod fremstår den troløshed, Israel har udvist i fortiden (ved Horeb og under ørkenvandringen) som paradigmatisk for både den nuværende og fremtidige generationer (2004, 24).

Barker peger således bl.a. på, hvordan Moses i Deut 1 tiltaler Moab-generationen i 2. person – dvs. som de agerende – da han beskriver Horeb-generationens mistillid og troløshed over for Gud (fx v26-33). Retorisk indebærer det som minimum en advarsel om ikke at gentage fortidens synder,

⁶⁷ Herudover referer 33,9 til en forventning eller et håb om, at levitterne vil adlyde Guds ord og pagt.

⁶⁸ Forventningen om eksilets uundgåelighed (og håbet i 30,1-10) er årsag til, at mange regner Deut 29-30 som *vaticinia ex eventu* – dvs. en tilføjelse fra eksilsk el. efter-eksilsk tid, hvor begivenhederne er sket (fx Weinfeld 1991, 48f.216f). Eksil-motivet er dog et typisk element i forbandelserne i de mellemøstlige vasal-traktater (jf. Eichrodt 1966, 314) og nødvendiggør derfor ikke, at der er tale om en efter-refleksion (jf. Christensen 2002, 738). Det er under alle omstændigheder ikke afgørende for en synkron læsning.

men det synes også at implicere en identifikation mellem de to generationer – den nuværende er ikke bedre end den forrige (ibid., 25f).

Denne markering af generationernes fælles tilbøjelighed til troløshed understreges bl.a. af 9,7.22-24, hvor det opregnes, hvordan folket har været ulydige mod Gud gennem hele ørkenvandringen. Og selvom Gud har forsøgt at opdrage folket i ørkenen (fx 8,2-5; 29,4f), så har Israel ved ankomsten til Moab endnu ikke fået ’hjerte til at forstå, øjne til at se eller ører til at høre’ (29,3). Som Barker derfor opsummerer: ”Deuteronomy supposes that Israel has a propensity to sin, based on its past record. [...] Israel’s sin is persistent and deep seated.” (ibid., 88). Ligesom Horeb- og ørken-generationen er forventningen altså, at også Israels nuværende og fremtidige generationer vil være ulydige mod Gud. Intet tyder på, at Israels troløse karakter er ændret eller vil ændre sig.

Som Barker bemærker, er et af de største spørgsmål i Deuteronomium derfor, hvordan et folk, der ikke er i stand til at holde pagten, kan blive befalet netop til det (ibid., 84). Og hvis Israels troløshed er paradigmatiske, hvordan kan Gud så velsigne Israel i fremtiden, når velsignelsen så tydeligt i Deuteronomium er betinget af Israels lydighed mod loven?

Deuteronomiums svar dertil er ifølge Barker, at loven må læses i lyset af Israels forventede svigt, og at der altid er håb på den anden side (ibid., 1f). Som vi har set, peger mange da også på, at Israel har det håb, at Gud vil tilgive Israels troløshed, hvis folket angrer og vender om (fx van Rooy 2005, 273; Wenham 1978, 13). Netop Israels omvendelse spiller således en afgørende rolle for forsoningen mellem Gud og Israel i fx 4,29-31; 30,1-10. Samtidig er det dog et spørgsmål, om Israel faktisk er i stand til ved egen kraft at levere den helhjertede omvendelse, der er tale om i 4,29 og 30,1f.10.

I 10,16 nævnes det, at det, som Israel behøver for at slippe af med sin stivnakkethed og for dermed at kunne omvende sig til en helhjertet pagtsloyalitet mod Gud, er et omskåret hjerte. Men idet Israels troløshed samtidig beskrives som uundgåelig og paradigmatiske, så synes Israel ikke i stand til selv at omskære sit hjerte. Ultimativt synes håbet derfor kun at eksistere i, at Gud selv vil omskære Israels hjerte (30,6), som vi skal se uddybende nedenfor, så fædrepagtens ydre pagtstegn – omskærelsen – kan blive en indre realitet, hvormed Israel bliver i stand til at elske og adlyde Gud af hele sit hjerte (jf. Barker 2004, 219f; Braulik 1982, 157f).⁶⁹

⁶⁹ I analysen af 30,1-10 (afsn. 3.5.) vil jeg således nærmere undersøge sammenhængen mellem Israels omvendelse og Guds omskærelse af Israels hjerte, samt uddybe tesen om Israels manglende evne til at opbyde den helhjertede omvendelse, som kræves.

Som Rendtorff rigtigt bemærker, efterlader bl.a. beretningen om pagtsslutningen ved Horeb (kap. 9) således den afgørende indsigt, ”daß Israel den Bund immer wieder brechen wird [...], aber daß Gott dennoch zu seinem bund steht. Das ’Bewahren’ des Bundes bleibt eine ständige Aufgabe für Israel; es gründet aber letzten Endes darin, daß Gott selbst der ’Bewahrer des Bundes ist’ (2001, 24). Selvom det er Israels pligt at opretholde pagten gennem lydighed, så er det altså i sidste ende Gud selv, der må være pagtens opretholder. Det ophæver imidlertid ikke sammenhængen mellem lydighed og velsignelse hhv. ulydighed og forbandelse: Israels troløshed vil netop uundgåeligt føre til forbandelse. Og modsat består Israels håb netop i, at Gud vil sætte Israel i stand til at opfylde pagtens krav.

Samtidig fremgår det heraf igen, at Guds trofasthed mod løfterne i fædrepagten ikke ophæves, selv når Israel bryder Horeb-pagten på groveste vis. Ligesom fædrepagten både omkranser hele Deuteronomium (jf. 1,8; 30,20; 34,4), er baggrunden for udvælgelsen af Israel (7,8) og erobringen af landet (9,5), er årsag til genindstiftelsen af Horeb-pagten (9,27) og bekræftelsen heraf i Moab (29,12), så er det også i Guds trofasthed mod fædrepagten, at Israel i sidste ende må finde håb (30,1-10).⁷⁰

Den paradoksale spænding mellem Guds ubetingede løfter i fædrepagten og kravet om lovlydighed som en betingelse for velsignelse fastholdes på denne måde gennem hele Deuteronomium. I det følgende skal vi se, hvordan netop denne spænding kommer tydeligt til udtryk i Deut 7,6-11, samt hvordan Guds trofasthed mod løfterne i fædrepagten kan fastholdes på trods af Israels paradigmatiske troløshed, som synes at umuliggøre opfyldelsen af løfterne (Deut 30,1-10).

3.4. Pagten, loven og løftet - i Deut 7,6-11

Deut 7,6-11 er repræsentativ for flere af de pagtsteologiske hovedtemaer i Deuteronomium. Det er ikke mindst et af de afsnit i Deuteronomium, hvor baggrunden for og betydningen af Guds udvælgelse af Israel tydeligst udfoldes. Først og fremmest fremhæves dog her Deuteronomiums grundlæggende spænding mellem Guds løfter i fædrepagten på den ene side og Horeb-pagtens pointering af nødvendigheden af Israels pagtsloyalitet på den anden side. I v9 fungerer pagtstermen,

⁷⁰ Ang. fædrepagtens betydning i 30,1-10 se afsn. 3.5.5. nedenfor.

בְּרִית, således netop som bindeled mellem de udsagn, der relaterer til fædrepagtens (v6-9a) hhv. Horeb-pagtens (v9b-11) særkender.

3.4.1. Kontekst og struktur

Deut 7 står både indholdsmæssigt og kontekstuel i naturlig forbindelse med Horeb-pagtens centrale elementer. I kap 5 gengives Jahves kundgørelse af dekalogen (v1-22) og Israels reaktion herpå (v23-27). I kap 6 sættes der med *shema*'en (v4f) særligt fokus på Horeb-pagtens kernebudskab – at Israel skal elske, frygte og adlyde Jahve helhjertet (v1-13; 16-25). En sådan pagtsloyalitet udelukker dyrkelsen af andre guder (v14f), og det er netop formaningen om at udrydde alt, som har med dyrkelse af Kana'ans guder at gøre, der således er omdrejningspunktet i kap 7 (v1-5.16.25-26).

Den ydre ramme i Deut 7 udgøres dermed af v1-5 og 25-26, og strukturen i kapitlet kan gengives således:⁷¹

- 1-5: *Befaling om at udrydde afgudsdyrkelse*
- 6-11: *Begrundelsen for lydighed: Pagtsrelationen mellem Jahve og Israel*
- 12-15: *Konsekvensen af lydighed: Velsignelse*
- 16: *Befaling om at udrydde afgudsdyrkelse*
- 17-24: *Løfte om krigslykke: Jahve fører krigen*
- 25-26: *Befaling om at udrydde afgudsdyrkelse*

I v6-11 gives altså begrundelsen for, hvorfor Israel skal holde sig fra afgudsdyrkelse og udvise eksklusiv pagtsloyalitet over for Jahve; v12-15 uddyber, at Jahve til gengæld vil velsigne Israel; og v17-24 slår fast, at Israel intet har at frygte fra Kana'ans folk eller guder, for Jahve er den stærkeste, og han fører krigen for Israel.

Argumentationen i v6-11 kan yderligere indeles i fire fremadskridende dele, som tilsammen indeholder en række af Deuteronomiums centrale pagtsteologiske temaer og begreber:

- 6: Israel er Jahves udvalgte folk
- 7-8: Begrundelse for udvælgelsen
- 9-10: Konsekvenser af udvælgelsen og pagten
- 11: Opsummering: Hold Jahves befalinger

⁷¹ McConville tager i sin inddeling ikke højde for skiftet mellem v5 og 6 fra formaning til begrundelse eller mellem v24 og 25 fra Jahves løfte til formaning (2002, 151).

3.4.2. Eksegese

v6: *Israel – Jahves udvalgte folk*

Deut 7,6-11 fremstår altså som *begrundelsen* for, hvorfor Israel skal udrydde alt, der har med kana'anæisk religion at gøre (v1-5). Det indikeres ved, at v6 indledes med כִּי i kausal betydning, 'for'.

Begrundelsen er, at Israel er et helligt folk (עַם קְדוֹשׁ) for Jahve, og betydningen heraf uddybes i anden del af verset: Jahve har udvalgt (בָּרַךְ + בָּרַח) Israel til at være sit ejendomsfolk (עַם סְגוּלָה) af alle jordens folk.

קְדוֹשׁ, hellig, betegner dermed, som Weinfeld rigtigt bemærker, at "Israel is of separate status to God, is set apart from other nations, and therefore should not behave like them." (1991, 367; jf. McConville 2002, 155). Israels hellighed er således i Deuteronomium en *status*, der er givet i og med Guds udvælgelse; der betyder at Israel er tilegnet Jahve; og som derfor adskiller Israel fra jordens øvrige folk (sml. 14,2; 26,19; 28,9f). Det er bemærkelsesværdigt, som Weinfeld videre påpeger, at mens Israel i bl.a. Ex 19,5f og den såkaldte 'holiness code' (fx Lev 11,44f; 19,2) *formanes* til at være hellige ved at adlyde Guds love og forskrifter,⁷² så synes Israels hellighed i Deuteronomium at være et etableret faktum, der snarere betegner Israels ansvar for lovlighed end konsekvensen heraf (1991, 61.367). עַם קְדוֹשׁ כִּי i v6 er således en kausalsætning, der *begrunder*, hvorfor Israel skal adlyde (jf. 14,2.21).

At Israels hellighed er en konsekvens af Guds udvælgelse betyder dog ikke, som McConville bemærker, at helligheden i Deuteronomium er en absolut, der er helt uafhængig af formaningen til pagtslydighed (2002, 155f). Det fremgår bl.a. af konditionalsætningen i 28,9, hvor Jahves stadfæstelse af Israel som עַם קְדוֹשׁ tydeligvis er nært forbundet med lovlighed, ligesom Israels hellighed i 26,19 kædes sammen med *både* Jahves udvælgelse af Israel (v18) *og* Israels erklæring om at adlyde ham (v17). Betydningen af Israels status som עַם קְדוֹשׁ i Deuteronomium er med andre ord først og fremmest, at Israel er Jahves særligt udvalgte folk – de er tilegnet ham – men netop derfor må de også leve som sådan, hvis den status skal opretholdes.

Videre beskrives det, at Jahve har udvalgt Israel 'til at være for ham (לְהָיִיתָ לוֹ) et עַם סְגוּלָה'. הָיָה + לְ betegner det at opnå en særlig status i relation til en anden (jf. Weinfeld 1991, 359f;

⁷² Ex 19,5f er en konditionalsætning indledt med אִם.

HALOT §2271.7). Ordet סִגְלָה definerer dermed yderligere Israels status over for Jahve. Idet סִגְלָה andre steder kan referere til fx en konges 'rigdom' (1 Krøn 29,3; Præd 2,8), er der således tale om, at Israel er 'værdifuld' i Jahves øjne. Weinfeld bemærker videre, at סִגְלָה har en ækvivalent i de hittitiske vasaltraktater, hvor det betegner en overherres relation til en særligt privilegeret vasal (1991, 368). Og i 26,18 er det tydeligt, at סִגְלָה netop skal forstås i pagtsrelationens kontekst, idet betegnelsen her er integreret i pagtsformelen ('Jahve skal være din Gud' (v17); 'du skal være Jahves סִגְלָה עַם' (v18)). At Israel er Jahves סִגְלָה עַם skal altså forstås sådan, at Jahve har udvalgt Israel blandt alle jordens folk til at være sin højt skattede og privilegerede vasal; og netop som sådan er Israel et helligt folk, der er tilegnet Jahve (jf. 14,2; 26,18f).

v7-8: Begrundelse for udvælgelsen

Jahve har altså udvalgt Israel 'af alle jordens folk' (v6) – underforstået: Jahves magt er universel, og han kunne have valgt et hvilket som helst folk.⁷³ At han så netop valgte Israel kunne måske føre til en tanke om, at udvælgelsen var Israels fortjeneste, men v7-8 forklarer, at udvælgelsen ene og alene er en konsekvens af Jahves egen vilje og kærlighed.

Det første, der nævnes, er, at udvælgelsen *ikke* skete, fordi Israel er større end alle de andre folk (כִּי־אַתֶּם הַמְעַט מִכָּל־הָעַמִּים) (לֹא מֵרַבְבָּם מִכָּל־הָעַמִּים). Umiddelbart synes der her at være en modsætning til fx 1,10; 10,22; 28,62, hvor det siges, at Israel er "så talrig som himlens stjerner", og Weinfeld mener, at der derfor må være tale om forskellige kilder, der afspejler forskellige tiders opfattelse (1991, 369). Som McConville påpeger, er perspektivet i 7,7 dog ikke israeliternes nuværende antal, men folkets størrelse ved dets begyndelse i Egypten (v8). Videre reflekterer udsagnet også Israels egen fornemmelse af svaghed i forhold til de kana'anæiske folk, da de første gang nærmede sig landet (jf. 1,28; 2002, 157). Pointen er, at Jahve ikke udvalgte Israel pga. folkets kvantitative eller kvalitative styrke. Der er således også her en forbindelse til 9,4-6, hvor det uddybes, at det heller ikke er pga. Israels retfærdighed, at Jahve vil give landet i eje, for Israel er netop et stivnakket og troløst folk.

⁷³ Tanken om Jahves universelle herredømme (over alle jordens folk og deres guder) er et tilbagevendende tema i Deuteronomium (se fx 4,32-40; 10,17; 26,19; 28,1; 32,21.39). Bl.a. debatten om monoteisme vs. monolatri er tæt knyttet hertil (jf. Weinfeld 1991, 349-351).

Som parallel til, at Gud har udvalgt (בָּחַר) Israel, står i v7 verbet קָשַׁח, der dermed betegner karakteren af udvælgelsen. קָשַׁח bruges andre steder om seksuel tiltrækning i betydningen 'begære' (jf. Gen 34,8; Deut 21,11), men kan også betegne, at noget fysisk bindes sammen (fx Ex 27,17; jf. Weinfeld 1991, 360). Brugen af קָשַׁח i denne sammenhæng udtrykker således, at Jahve i udvælgelsen binder sig emotionelt til Israel.

Udvælgelsen – som særligt kommer til udtryk i exodusbegivenheden (v8c) – er altså ikke Israels fortjeneste, 'men' (adversativt כִּי i v8a) skyldes derimod Jahves kærlighed (אַהֲבָה). Og mens קָשַׁח altså særligt betegner en emotionel side ved Guds kærlighed, så betegner אַהֲבָה (og det korrelerende verbum אָהַב), som vi har set, først og fremmest 'pagtsloyalitet'; dvs. viljen til at opfylde pagtens forpligtelser (jf. McConville 2002, 156f).⁷⁴

Den pagtsforpligtelse, som Gud vil opfylde med udvælgelsen, beskrives nu i v8b som det løfte (שְׁבוּעָה), han tilsvor (נִשְׁבַּע + לְ) Israels fædre (אֲבוֹת). Fædrene må her være patriarkerne: For det første identificeres det nuværende Israel nemlig her (ved pronominalsuffikset כֶּם i 2.pers.plur.) med exodusgenerationen, og der synes derfor at være tale om exodusgenerationens fædre, som da må være patriarkerne. For det andet – og mere afgørende – så har vi ovenfor set, at udtrykket for Guds tilsværgelse til fædrene, נִשְׁבַּע + לְ + אֲבוֹת, netop gennemgående i Deuteronomium markerer, at der er tale om fædrepagten; dvs. Guds pagt med Abraham, Isak og Jakob.⁷⁵ Guds selvforpligtende og ubetingede løfter i fædrepagten fremstår med andre ord her som den ultimative baggrund for udvælgelsen og for Israels status som Guds hellige og særligt privilegerede pagtsfolk (7,6). Dermed er fædrepagten også på sin vis den ultimative begrundelse for Horeb-pagtens krav om den eksklusive pagtsloyalitet mod Jahve (kap 5-6), der udelukker dyrkelsen af andre guder (7,1-5).

v9-10: Udvælgelsens og pagtens konsekvenser

v9 indledes af en *weqatal*-form af יָדַע ('vide/erkende') konsekutiv betydning – dvs. som en konsekvens af udvælgelsen, exodus og Jahves løfte til fædrene kan Israel vide det, som nu udfoldes i v9f. Det gælder på den ene side Jahves væsen og pagtstroskab – men også på den anden side Israels forpligtelse på lovlighed.

⁷⁴ Selvom også אַהֲבָה-kærligheden altså har en emotionel side ifølge Lapsley; jf. afsn. 3.3.2. ovenfor.

⁷⁵ Jf. afsn. 3.3.1. Se også Weinfeld 1991, 134.369; McConville 2002, 156.

Først udfoldes det altså, hvem Jahve er: 'Han er Gud' (הוּא הָאֱלֹהִים) – evt. forstået som den *eneste* Gud pga. brugen af bestemt artikel (jf. Weinfeld 1991, 369). Videre beskrives han som 'הָאֱלֹהִים הַנִּצְאָרִים'. *אמן* har i nifal betydningen 'troværdig/trofast/vedholdende' (jf. HALOT §634), og ifølge Weinfeld har roden at gøre med 'styrke' og 'pålidelighed' (1991, 360). Jahve beskrives således som den 'urokkelige, trofaste Gud'; dvs. intet kan rokke ved hans hengivenhed eller loyalitet over for sit folk (jf. McConville 2002, 158).

Som sådan er Jahve også den, som opretholder 'pagten og troskaben' (הַבְּרִית וְהַחֶסֶד) gennem velsignelsen af Israel i landet (jf. v12-15). Udtrykket er et hendiadys; dvs. de to nominer forklarer hinanden, uden dermed at være synonyme (ibid., 149; jf. Weinfeld 370). Pagten (בְּרִית) indebærer altså troskab, og troskaben (חֶסֶד) må forstås som *pagtstroskab*.⁷⁶ Ifølge Weinfeld angiver ordparret dermed, at pagten må forstås som en gave ('gracious covenant') på baggrund af fædreloftet – og dermed på linje med 'royal grant'-traditionen (1991, 370).

Dermed synes בְּרִית også her at henvise til fædrepagten snarere end Horeb-pagten. Det er således Guds ed til fædrene i v8, der nu i v9 bliver kaldt en בְּרִית, hvilket også antydes af, at Gud i v12 netop siges at have tilsvoret fædrene (נִשְׁבַּע + לְ + אֲבֹתָם) pagten og troskaben (הַבְּרִית וְהַחֶסֶד).⁷⁷

Der er imidlertid også tegn på, at בְּרִית faktisk henviser til Horeb-pagten. Dem, som Gud bevarer pagten for, er nemlig netop dem, der opfylder *Horeb*-pagtens kernebudskab om at elske og adlyde ham, hvilket viser sig på flere måder.

For det første er מִצְוֹת i v9 et af de begreber, der ligesom מִשְׁפָּטִים, 'retsregler', og חֻקִּים, 'love', anvendes i Deuteronomium som en sammenfatning af Horeb-pagtens love.⁷⁸

For det andet indikerer også Israels forpligtelse til at adlyde disse befalinger og elske Jahve (לְאַהֲבָיו וְלִשְׁמֹרֵי מִצְוֹתוֹ), at der er tale om Horeb-pagten.⁷⁹ Hermed udtrykkes nemlig netop det krav i Horeb-pagten om eksklusiv pagtsloyalitet mod Jahve, som genlyder gennem hele Deuteronomium, og som ikke mindst er i fokus i både dekalogen (5,7-10) og *shema*'en (6,4f). Dvs.

⁷⁶ חֶסֶד er vanskeligt at gengive, men hvor der er tale om Guds חֶסֶד i relation til mennesker, synes betydningen at være 'trofasthed, godhed, nåde' (jf. HALOT §3053).

⁷⁷ Dog i v12 med objektsmarkøren תָּא foran begge nominer.

⁷⁸ Enten hver for sig eller i forskellige kombinationer; se fx 4,1.45; 6,1; 7,11.12; 12,1; 26,16; 28,1.15. Ang. den mere præcise betydning af de forskellige termer, se McConville 2002, 102f.

⁷⁹ Ifølge Weinfeld er 'dem, som elsker Jahve' i v9 patriarkerne; dvs. Gud opretholder fædrepagten, fordi fædrene elskede ham (1991, 371). Parallellen i v9-10 mellem dem, som elsker, og dem, som hader Gud, indikerer dog, at fokus er på det 'nuværende' Israel.

אָהֶב må her forstås som den 'pagtskærlighed', der kommer til udtryk i lydighed og loyalitet (sml. fx 10,12; 11,1; jf. Moran 1963, 77-82), og som derfor udelukker dyrkelsen af andre guder (jf. 7,1-5.16.25f). Israels forpligtelse til at elske (אָהֶב) Jahve og holde (שָׁמַר) hans befalinger (v9b) modsvarer således Jahves kærlighed (אָהֶבָה) til Israel og hans opretholdelse (שָׁמַר) af pagten (v8-9a), og pagtsrelationens mål fremstår dermed som den *gensidige* hengivenhed og pagtsloyalitet (jf. McConville 2002, 158; modsat Kutsch 1975, 350).

Sammenhængen med Horeb-pagten fremgår for det tredje af, at v9f griber tilbage til dekalogen (5,9f; jf. Ex 205f) ved omtalen af Guds חֻסֵּד, som han vil udøve (עָשָׂה: 5,10) eller opretholde (שָׁמַר: 7,9) i tusind generationer (לְאַלְפֵי יָדָי: 5,10; לְאַלְפֵי דֹר: 7,9), 'for dem som elsker ham og holder hans befalinger' (לְאַהֲבָיו וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָיו). Mens Guds straf over dem, der hader (שָׂנֵא) ham, i dekalogen siges også at ramme de efterfølgende tre generationer (5,10), så er dette dog ikke nævnt i 7,10 – her gengælder han 'uden at tøve' (לֹא יֵאָחֵר). Det indikerer ifølge Weinfeld, at 7,10 afspejler en senere traditions individualisering af pagtsansvaret (1991, 371). Pointen i verset er dog ikke individualisme, men at understrege pagtens moral-basis, som ikke tillader Israel en falsk tryghed pga. udvælgelsen (jf. McConville 2002, 158). I hvert fald understreges det begge steder, at mens Guds velsignelse for pagtsloyalitet i princippet varer uendeligt, så er hans straf over dem, som hader ham, begrænset til en kort periode, og det antydes dermed, at Guds straf – forbandelsen – ikke er en endegyldig forkastelse af Israel som pagtsfolk; der er altid håb på den anden side.⁸⁰

Endelig gengælder (וּמִשְׁלֵם אֶל-פָּנָיו)⁸¹ Jahve dem, som hader ham (לְשֹׂנְאָיו; dvs. ikke er loyale mod pagten), ved at udrydde dem (לְהִאָבִידוֹ).⁸² Netop verbet אָבַד ('gå til grunde, blive væk') omtales flere steder som en af Horeb-pagtens forbandelser og synes at være relateret til eksilet; at Israel skal 'udryddes fra landet' (fx 4,26; 11,17; 28,63). Verbet שָׁלַם (som relaterer til nominet שָׁלוֹם) som udtryk for gengældelsen indikerer, som McConville bemærker, at der er tale om en 'fuldstændig' tilbagebetaling (2002, 158).

Samlet set udtrykker v9b-10 således i kort form Horeb-pagtens kendetegnende sammenhæng mellem lydighed og velsignelse hhv. ulydighed og forbandelse. v11 – som ikke behøver nærmere

⁸⁰ Jf. afsn. 3.3.2-3. ovenfor.

⁸¹ Den massoretiske tekst (MT) har אֶל-פָּנָיו mens den Samaritanske Pentateuk har עַל-פָּנָיו. Betydningen er dog den samme, 'til hans ansigt', dvs. udtrykket indikerer, at gengældelsen rammer den enkelte (jf. Weinfeld 1991, 360).

⁸² Singularis-suffixet i לְהִאָבִידוֹ og אֶל-פָּנָיו som henvisning til pluralis i לְשֹׂנְאָיו indikerer igen, at udryddelsen skal ramme hver og én (ibid.).

uddybning her – formaner derfor opsummerende Israel til at holde Jahves befalinger, som Moses 'i dag' (הַיּוֹם; dvs. ved bekæftelsen af Horeb-pagten i Moab; jf. 5,1; 28,69) pålægger dem.

3.4.3. Sammenfatning

Deut 7,6-11 kombinerer altså den ubetingede fædrepagt og den betingede Horeb-pagt, idet בְּרִית i v9 synes at henvise til *både* Guds opfyldelse af fædreloftet og til Israels forpligtelse på loyalitet mod Horeb-pagten.

Pga. fædreloftet har Gud udvalgt Israel som sit hellige og særligt privilegerede pagtsfolk (v6-8), men den *fortsatte* opfyldelse af fædreloftet afhænger altså både af Guds og Israels pagtstroskab (v9-11). Hermed underbygges også Barkers pointe om, at Horeb-/Moab-pagten i Deuteronomium bliver "the means of fulfilment of the patriarchal promises" (2004, 16).⁸³ Dvs. Jahves ubetingede løfter til fædrene skal opfyldes *gennem* udlevelsen af Horeb-pagten, hvor Israel adlyder og Jahve velsigner.

7,6-11 tydeliggør således også den grundlæggende spænding, der kendetegner Deuteronomium, mellem Guds løfter i fædrepagten og Israels forpligtelser i Horeb-pagten. For når Israels troløshed, som vi har set, beskrives som paradigmatiske og uundgåelige i Deuteronomium, hvordan kan Guds urokkelige trofasthed over for fædreloftet da opretholdes, hvis det skal ske på Horeb-pagtenes præmisser? Deuteronomiums svar herpå findes særligt i 30,1-10.

3.5. Pagten loven og løftet – i Deut 30,1-10

Selvom pagtstermen, בְּרִית, ikke er anvendt i Deut 30,1-10, relaterer perikopen alligevel nøje til de centrale elementer i Deuteronomiums pagtsteologi. Spørgsmålet i 30,1-10 er nemlig, hvordan der kan være håb for Israel i en situation, hvor pagtsrelationen mellem Gud og Israel synes ødelagt, idet folket pga. troløshed mod Gud er blevet ramt af den ultimative pagtsforbandelse – eksilet (29,15-27).

Håbet udfoldes i 30,1-10 omkring verbet שׁוּב, '(om)vende, angre', som forekommer hele syv gange. Både Israel og Jahve er subjekter for שׁוּב, og det afgørende pagtsteologiske spørgsmål er derfor, hvordan sammenhængen og rækkefølgen er mellem Israels og Jahves 'omvendelse' til

⁸³ Jf. afsn. 3.3.1.

hinanden. Som Kyle B. Wells påpeger er der således to mulige læsninger af Deut 30,1-10; enten at Israels omvendelse er den afgørende forudsætning for Guds genoprettelse af Israel, eller at Guds omskærelse af Israels hjerte (v6) er den afgørende forudsætning for Israels omvendelse (2010, 19-31). Til afdækningen heraf vil jeg ikke gennemgå perikopen vers for vers, men i stedet fokusere på de afgørende kontekstuelle og eksegetiske faktorer; herunder karakteren af Israels omvendelse, betydningen og funktionen af Guds omskærelse af Israels hjerte (v6) samt funktionen af 'צ-
sætningerne i v1 og 10. Først skal vi dog se nærmere på konteksten i kap 29-30 og den indre struktur i 30,1-10, som begge er afgørende for tolkningen.

3.5.1. Konteksten – Deut 29-30

Der er givet mange bud på, hvordan spændingen mellem kap. 29's pessimisme og kap. 30's optimisme kan løses diakront gennem antagelsen om forskellige redaktionelle lag (jf. Barker 2004, 108f). Det er imidlertid også muligt ud fra en synkron, teologisk betragtning at argumentere for, at de to kapitler faktisk udgør en sammenhængende retorisk enhed, hvor bl.a. omtalen af Israels hjerte er en af de afgørende eksegetiske nøgler.⁸⁴ Kap 29-30 kan således inddeles i underafsnit i en fortløbende argumentationsrække:⁸⁵

29,1-8 fungerer som historisk prolog for pagtsslutningen i v9-14 og gengiver dermed kort Guds hidtidige velsignelser af Israel i exodusbegivenheden (v1-2), under ørkenvandringen (v4-5) og ved erobringen af øst-jordan-landet (v6-7). Den afgørende pointe gives dog i v3: På trods af Guds velsignelser har Israel endnu ikke (הִיָּוִם) fået ”hjerte til at forstå, øjne til at se eller ører til at høre”. Som Barker bemærker hertil: ”Despite Israel experiencing, seeing and hearing the acts and commands of God, it has failed to apply this properly and to take the extra step of acknowledgement, faith and obedience.” (2004, 129). Det er altså temaet om Israels troløshed, der genoptages (jf. 9,7-24). Israel forstår endnu ikke dybden af pagtsrelationen og kan derfor heller ikke opfylde pagts krav. Det er også bemærkelsesværdigt, at det er *Jahve*, der siges ikke at have givet Israel de rette hjerter, øjne eller ører. Hermed antydes igen den paradigmatiske karakter af Israels

⁸⁴ Israels hjerte (לִבָּ/לֵב) nævnes i alt 12x i Deut 29-30 (i 29,3.17.18(x2); 30,1.2.6(x3).10.14.17).

⁸⁵ Christensen's forslag om en 5- eller 7-delt koncentrisk struktur fra 29,9-30,20 er ikke overbevisende (2002, 627.713). 29,1-8 hører sammen med resten af kap 29-30, idet 28,69 fungerer som overgang mellem Moses' anden (5,1-28,68) og tredje (29,1-30,20) tale – enten som subscript til det forudgående (fx McConville 2002, 402) eller bedre, som superscript til det følgende, ligesom 1,1; 4,44; 33,1 (fx Barker 2004, 112; Lohfink 1995, 219).

troløshed – Israel kan ikke forstå, se og høre i egen kraft; Jahve må give det nødvendige. Derfor er der også et glimt af håb: Hvad Jahve endnu ikke har givet, giver han måske i fremtiden (ibid., 129f).

29,9-14 gengiver pagtsslutningen i Moab.⁸⁶ Som Barker bemærker, er det afgørende, at denne bekræftelse af pagtsrelationen mellem Jahve og Israel er bundet op på fædreløftet (ibid., 131f). Dvs. på trods af Israels fortsatte troløshed (v3), bekræftes altså Jahves vilje til at opfylde fædrepagten (v12). Fædrepagten er således også baggrund for pagtsrelationen mellem Jahve og Israel, sådan som den i v12 udtrykkes ved pagtsformelen (לוְלְעַם, '[du skal være] hans folk'; יְהוָה-לְךָ לְאֱלֹהִים, 'han vil være din Gud').

29,15-20: Pagtsrelationen udelukker dyrkelsen af andre guder, for dens konsekvens er kravet om eksklusiv loyalitet mod Jahve. Det er bemærkelsesværdigt, at dele af vokabularen fra v3 nu genoptages i beskrivelsen af afgudsdyrkelse i v17f (לְבַב/לְבָב; 3x i v17f; שָׁמַע; v18). Hermed antydes, at den, som tilbeder andre guder, er den, der ikke har det hjerte, der forstår, eller de ører, der hører pagtsens ord, så han handler derefter. Og idet Israel netop ikke har fået dette endnu (v3), synes afgudsdyrkelsen – og dermed Jahves straf (v19f) – uundgåelig.

29,21-27: Fokus skifter her, som vi har set, fra advarsel til forudsigelse⁸⁷ – til en tid, hvor troløsheden ikke længere er individuel men national og som en gift har 'uddryddet det frodige med det tørstende' (jf. v17f; jf. Barker 2004, 137f). Derfor fremhæves nu de fulde implikationer af pagtsbrud: Når Israel forlader pagten ved afgudsdyrkelse (v24f), så vil Jahve ramme folket med alle pagtsforbandelserne (v21f.26), inklusiv eksilet (v27).

29,28 fungerer som overgangsvers mellem det pessimistiske kap. 29 og det mere optimistiske kap 30.⁸⁸

30,1-10 forholder sig altså til den situation, hvor forbandelserne i 29,21-27 er indtrådt. Hvis Israel nu skal finde håb, må det ske gennem en helhjertet omvendelse til Jahve (v1f.10), for så vil han genoprette folket (v3-5.9).

30,11-14 er bemærkelsesværdig. For mens kap. 29 angiver, at Israel ikke har hjerte til at forstå (dvs. *ikke* kan opfylde loven), så er pointen her, at ordet/loven *er* i Israels hjerte (v14; dvs. de *kan* opfylde loven). Det afgørende spørgsmål er dog, om 30,11-14 forholder sig til Israels 'nutid' i

⁸⁶ Ifølge Lohfink har perikopen performativ funktion; dvs. tilhøreren/læseren inddrages i pagtsslutningen (1995, 226). Jf. כָּרַת בְּרִית (v11), der evt. henviser til et pagtsslutningsritual som i Gen 15 (ibid.; jf. McConville 2002, 415).

⁸⁷ Jf. afsnit 3.3.3. ovenfor.

⁸⁸ For en introduktion til debatten om forståelsen af verset, se McConville 2002, 419.

Moab og dermed fremhæver, at Israel hele tiden har været i stand til at efterleve loven, eller om perikopen forholder sig til Israels fremtid, hvor begivenhederne i 30,1-10 er indtrådt. Det vender jeg kort tilbage til efter analysen af 30,1-10.

30,15-20: Israel stilles her opsummerende overfor det valg, som er blevet skildret gennem hele Deuteronomium: Liv eller død, velsignelse eller forbandelse, Jahve eller andre guder, lydighed eller ulydighed. Og Israel formanens endnu en gang til at vælge ret, så Jahves løfte til fædrene (v20) kan blive opfyldt.

3.5.2. Strukturen i 30,1-10

30,1-10 er indrammet af konditional-sætningerne i v1 (1x) og 10 (2x) – markeret ved כִּי – og er derudover særligt bygget op over en række verballed i *weqatal*. Det er derfor vanskeligt at fastsætte, hvad der hører til protasis (betingelsen) hhv. apodosis (konsekvensen), og hvad der ligger uden for konditional-sætningernes ramme: Det er muligt, at apodosis indledes allerede ved וְהָשִׁבְתָּ i v1b (שׁוּב) i *weqatal*) og først afbrydes ved det syntaktiske brud med הִתְחַלֵּף (waw-konsekutiv + pronomen) i v8,⁸⁹ men også andre afgrænsninger er mulige. I v9-10 er det mere tydeligt, at en ny apodosis begynder i v9 med dobbelt protasis i v10 (כִּי – כִּי). Idet i hvert fald v8 dog falder uden for apodosis, fremtræder en koncentrisk ABCB'A'-struktur, hvor det altså er omfanget af B, der er vanskeligst at indkredse.

Flere faktorer kan dog hjælpe til afgrænsningen af B, som Gottfried Vanoni viser i sin grundige undersøgelse heraf (1981, 70-79; jf. Barker 2004, 141-4).

Vanoni påpeger bl.a., at der i 30,1-10 er en række subjektsskifter mellem Israel, v1-2.8.10, og Jahve, v3-7.9 (undtaget 5b; 1981, 79). Det kan indikere, at B går fra v3-7, og at afsnittets centrum og betoning dermed alene ligger på v8 (således fx McConville 2002, 424). En sådan læsning medfører, at også Guds omskærelse af Israels hjerte (v6) hører til apodosis og er underordnet Israels omvendelse, så at Israels håb hviler på folkets eget initiativ i omvendelsen (jf. Wells 2010, 19).

En overbevisende koncentrisk struktur må dog også vise en vis tematisk og/eller terminologisk enhed mellem A og A' hhv. B og B', ligesom C skal give mening som perikopens hovedbudskab. Lohfinks forslag om, at B begynder allerede i v1b (1998, 120) er derfor ikke overbevisende, idet

⁸⁹ v4 (indledt med הִתְחַלֵּף) fortsætter og uddyber v3.

protasis i v10 (A') tydeligt genoptager temaet om Israels omvendelse og lydighed fra hele v1-2, som derfor må udgøre A.⁹⁰

Vanoni og Barker bemærker således, hvordan fordelingen af en række nøgleord tyder på, at B kun omfatter v3-5, og at hele v6-8 dermed udgør centrum (Vanoni 1981, 75f; Barker 2004, 142f):

- 1) Det centrale verbum **שׁוּב** (7x) har Israel som subjekt i v1.2.8.10 (dvs. i ACA') og Jahve som subjekt i v3a.3c.9 (dvs. i BB').
- 2) **לֵבָב** ('hjerte'; 6x) forekommer i v1.2.6.10 og **נַפְשׁ** ('sjæl, liv'; 3x) i v2.6.10 (dvs. kun i ACA').
- 3) De demonstrative pronominer **אֵלֶּה** (om velsignelser og forbandelser) og **זֶה** (om Torah): i v1.7.10 (dvs. i ACA').
- 4) Udtryk for lov og lydighed, forekommer kun i ACA': **שָׁמַע בְּקוֹל** ('høre/adlyde [Jahves] stemme', v2.8.10); **אָהַב** ('elske', v6); og udtrykkene **אֲשֶׁר אֶנְכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם** ('som jeg befaler dig i dag', v2.8) hhv. **מִצְוֹתָיו וְחֻקָּתָיו** ('[Jahves] befalinger og love', v10).
- 5) Modsat omtales Jahves konkrete velsignelser kun i B og B' (v3-5.9) – måske med undtagelse af **לְמַעַן חַיֶּיךָ** ('for at du må leve') i v6.

Samlet set er Vanonis og Barkers analyse overbevisende. Hele v6-8 adskiller sig terminologisk fra v3-5.9 og har større lighed med v1-2.10, og må derfor udgøre perikopens centrum (jf. også Braulik 1982, 157). Det giver følgende koncentriske struktur:

- | | | |
|----|-----------------|-------------------------|
| A | Protasis (1-2): | Israels omvendelse |
| B | Apodosis (3-5): | Jahves velsignelse |
| C | Centrum (6-8): | Perikopens hovedbudskab |
| B' | Apodosis (9): | Jahves velsignelse |
| A' | Protasis (10): | Israels omvendelse |

På denne måde bliver også omtalen af **לֵבָב** i v6 en nøgle til den indre struktur i 30,1-10, der, som Barker bemærker, binder Jahves omskærelse af Israels 'hjerte' (v6) uløseligt sammen med Israels omvendelse 'af hjertet' (v1f.10; 2004, 144). En sådan læsning medfører altså et stærkere fokus på

⁹⁰ Af samme grund må Christensens forslag om en 7-delt struktur afvises, idet særligt hans stykke C (v4-5) og C' (v8) ikke korresponderer (2002, 736).

den guddommelige prioritet i Israels genoprettelse i form af Jahves omskærelse af Israels hjerte, som jeg vil uddybe nedenfor (jf. Wells 2010, 25f).

3.5.3. Israels og Guds omvendelse - שׁוּב

Det afgørende spørgsmål for forståelsen af 30,1-10 er altså, hvordan sammenhængen er mellem Israels og Guds 'omvendelse' (שׁוּב) i genoprettelsen af den brudte pagtsrelation. En typisk tolkning er, at det er Israels initiativ i omvendelse og lydighed, der er den afgørende betingelse. Således fx van Rooy:

”The prerequisite would be repentance on the side of the people. They would have to return to the Lord with their whole heart and obey Him. If they did that, He would return to them and reconcile Himself with them again.” (2005, 273).

Som sådan er 30,1-10 ifølge van Rooy det tydeligste udtryk for det, han regner som Deuteronomiums gennemgående forståelse; nemlig at Israel *selv* må være i stand til at vende helhjertet om og holde loven, for at Gud vil vende om til Israel.⁹¹ Ligesom strukturen i 30,1-10 imidlertid indikerer, at Israels omvendelse har en nær forbindelse med Jahves omskærelse af Israels hjerte, så peger også en række øvrige forhold i 30,1-10 – samt i den samlede kontekst i Deuteronomium (særligt kap. 29-30) – på, at genoprettelsen af Israel ikke har Israels eget initiativ i omvendelsen som sin ultimative årsag.

3.5.3.1. Betydningen af שׁוּב

Grundbetydningen af שׁוּב har at gøre med 'at skifte retning' og kan bruges om både fysisk og psykisk/åndelig bevægelse. Idet שׁוּב dermed bl.a. kan betegne en tilbagevenden til et udgangspunkt, man tidligere har vendt sig fra, kan det i forbindelse med et andet verbum også have den svagere betydning 'at gøre noget igen' (jf. HALOT §9407).

De tre forekomster af שׁוּב i BB' (v3a.3c.9) har som nævnt Jahve som subjekt og beskriver alle, hvordan Jahve vil vende sig til Israel; dvs. hvordan han vil vende Israels skæbne fra eksilets forbandelse til fornyet velsignelse. I 3a har שׁוּב nominet שׁוּבוֹת som objekt, som kan være afledt af

⁹¹ Sml. Wenham om Deut 30: "[T]here may be still be restoration if the people repent" (1978, 12). Også Hoppe anfører, at Israels eneste håb er fornyet lydighed: "[O]bey and live or disobey and die" (1980, 117), og at "Deuteronomy is an attempt to update and humanize antiquated laws so as to make obedience a genuine possibility" (ibid., 111).

enten **שוב** (dvs. 'Jahve vil bringe genoprettelse') eller **שָׁבָה**, 'tage til fange' (dvs. 'Jahve vil vende dit fangenskab'). I begge tilfælde er betydningen dog, at Jahve vil vende Israels skæbne fra forbandelse til velsignelse. I 3c er **שוב** forbundet med verbet **קָבַץ** i piel, 'samle', og kan således betegne, at Jahve 'igen' vil samle Israel; eller bedre, at Jahve, som iværksatte eksilet, nu 'vender om' og gør det modsatte – dvs. samler sit folk. Og i v9 er **שוב** forbundet med infinitiv af verbet **שׂוּשׂ**, 'glæde sig, juble'; dvs. enten at Jahve 'igen' glæder sig over Israel, eller at han 'vender om' fra vrede til glæde. De to betydninger kan dog være supplerende, så det ikke er nødvendigt at vælge imellem dem (jf. Barker 2004, 146f; McConville 2002, 422.426). Jahves 'omvendelse' til Israel indebærer altså en genoprettelse af Israel, hvor Israel på ny får del i pagtsvelsignelserne.

De fire øvrige forekomster af **שוב** i ACA' (v1.2.8.10) har Israel som subjekt. I v1 står **שוב** i hiphil og har som sådan kausativ betydning, 'bringe tilbage'. I sammenhæng med præpositionsforbindelsen **אֶל-לִבְבָךָ** betegner **שוב** dermed, at Israel skal 'bringe noget tilbage til sit hjerte', dvs. 'erindre'. Henvisningen er, som Christensen bemærker, muligvis til **אֶת-כָּל-דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת** ('alle ordene i denne lov') i 29,28 (2002, 738). Når velsignelsen og forbandelsen rammer, skal Israel altså erindre lovens ord.

I v2 og 10 indgår **שוב** i to parallelle udsagn: 'Du skal *vende om* til Herren din Gud' – evt. i betydningen 'angre' (jf. Barker 2004 145).⁹² Begge steder er omvendelsen koblet uløseligt sammen med, at Israel 'hører/adlyder Jahves røst' (v2: **וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹלִי**; v10: **תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה**), og begge steder skal omvendelsen og lydigheden være 'af hele [Israels] hjerte og hele [Israels] sjæl' (**נַפְשְׁךָ וּבְכָל-בְּכָל-לִבְבָךָ וּבְכָל**).

Endelig er **שוב** i v8 forbundet med verbet **שָׁמַע**, 'høre/adlyde', hvilket kan antyde, at **שוב** her har sin svage betydning; dvs. at 'Israel *igen* skal høre/adlyde Jahves røst' (**תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה**). At **שוב** både her og i v2 og 10 er bundet sammen både med frasen **וְשָׁמַעְתָּ/תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה** og med en henvisning til Jahves befalinger (nominet **מִצְוָה** i v8.10; participiet **מִצְוָה** i v2), tyder dog på, at betydningen 'omvende, angre' for **שוב** i v8 er ligeså prægnant som i v2 og 10.

⁹² Skiftet af præposition fra v2 (**עַד**) til v10 (**אֶל**) har ingen væsentlig semantisk betydning (jf. Barker 2004, 145).

3.5.3.2. *Karakteren af Israels omvendelse*

Det bemærkelsesværdige er altså, at שׁוּב kun har Jahve som subjekt i apodosis, og at Jahves 'omvendelse' og fremtidige velsignelse af Israel derfor synes at have Israels helhjertede omvendelse og lydighed (i protasis) som sin afgørende forudsætning, sådan som van Rooy argumenterer for.

Den omvendelse, der således forlanges af Israel i 30,1-10, indebærer videre lydighed mod Jahves befalinger i Horeb-/Moab-pagten, for det er de befalinger, Moses giver 'i dag' (הַיּוֹם; v2.8; jf. 5,1) og 'i denne lovbog' (בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה; v10; jf. 31,9.24), som Israel skal adlyde. At Israel skal omvende sig, adlyde og elske Jahve 'af hele sit hjerte og hele sin sjæl' (לְבָבְךָ וּבְכָל-נַפְשֶׁךָ) (בְּכָל; v2.6.10) er desuden en helt tydelig henvisning til *shema*'ens beskrivelse af Israels grundlæggende forpligtelse i Horeb-pagten (6,5).⁹³ Omvendelsen indebærer med andre ord den ubetingede pagtsloyalitet, der omfatter hele Israels væren og handlen. Barker viser videre overbevisende, hvordan netop hjertet (לֵבָב) i Deuteronomium er "the locus of moral response" (2004, 158). Det er altså først og fremmest hjertets tilstand, der er den afgørende faktor i Israels omvendelse og lydighed mod Jahve (ibid., 159).

Som vi har set, er det imidlertid et gennemgående træk i Deuteronomium, at Israels troløshed beskrives som paradigmatiske,⁹⁴ og spørgsmålet er derfor, om der er noget i Deuteronomium, der tyder på, at Israel selv kan frembringe en sådan omvendelse.

Kun ét sted i Deuteronomium (1,45) omtales det, at Israel faktisk vender om, og da godtager Jahve ikke omvendelsen: Efter folket i ulydighed mod Jahve er trængt ind i landet for at kæmpe og er blevet slået stort, fordi han ikke er med dem (v43f), da 'vender de om (וּתְשָׁבוּ) og græder foran Jahve', men han vil ikke høre på dem (v45). Indikationen kan være, at omvendelsen ikke er helhjertet – i hvert fald fastholder Jahve straffen over Israels ulydighed.

Videre er det bemærkelsesværdigt, at den situation, som fører til eksilets forbandelse i 29,15-27, har lighed med Israels tilbedelse af guldkalven i kap. 9, hvor Gud også synes at være besluttet på at udrydde folket (v14.25). Men da Gud forbarmer sig i kap. 9, er det netop ikke pga. Israels omvendelse – som vi intet hører om – men pga. Moses' forbøn og appel til fædreloftet (v26-29).

⁹³ וְאַהֲבֵתָ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לְבָבְךָ וּבְכָל-נַפְשֶׁךָ וּבְכָל-מְאֹדְךָ: 'du skal elske Jahve din Gud af hele dit hjerte, hele din sjæl og hele din styrke'.

⁹⁴ Jf. afsn. 3.3.3.

Endelig har Israel ifølge den nære kontekst i kap. 29 det grundlæggende problem, at de netop ikke har det hjerte – det moralske center – som er nødvendigt for sand lydighed (v3), og Israels hjerte spiller derfor også en afgørende rolle i den illoyalitet og afgudsdyrkelse (v17f; jf. 30,17), der medfører forbandelsen. Som Barker opsummerer: ”Though at times Israel temporarily or fleetingly did obey Yahweh, the general impression we get from Deuteronomy is that its history was one of disobedience.” (2004, 146). Der er med andre ord ikke noget i Israels historie, der tyder på, at folket har det hjerte, som kan gøre det i stand til i egen kraft at opbyde den helhjertede omvendelse og lydighed, som Israels fremtidshåb ifølge 30,1-10 hviler på.

3.5.3.3. Omskærelsen af Israels hjerte – v6

Idet Israels grundlæggende problem altså er hjertet, må løsningen også indebære en ændring af Israels hjerte. At det er tilfældet fremgår tydeligt af 10,16, hvor formaningen til Israel om ikke længere at gøre nakken stiv (וְעִרְפְּכֶם לֹא תִקְשׁוּ עוֹד) forbindes med en formaning om, at folket skal omskære deres hjertes forhud (וּמִלְתֶּם אֶת עֶרְלַת לְבַבְכֶם). Israel er nemlig et stivnakket folk ifølge kap. 9 (עַם־קָשֵׁה־עֲרִי; v6.13), og her er det tydeligvis et udtryk for Israels disposition for oprør og ulydighed mod Jahve. Det er, som Barker beskriver det: “a state of hardness against God.” (2004, 163). Stivnakkethed og det uomskårede hjerte betegner med andre ord den paradigmatisk troløshed, som kendetegner både Israels fortid og nutid (9,7.22-24; 29,3) og fremtid (29,17f; jf. Barker 2004, 163). At Israel skal omskære sit hjerte betegner derfor også, at der skal ske en fundamental ændring af Israels moralske tilstand. Som McConville videre bemærker, henviser talen om omskærelse desuden til fædrepagten, der netop har omskærelsen som pagtstegn (jf. Gen 17,9-14). En omskærelse af hjertet betyder derfor, at dette pagtstegn skal være en indre virkelighed, der sætter Israel i stand til at aflægge sin stivnakkethed (2002, 200).

Det er derfor også helt afgørende for forståelsen af 30,1-10, at netop talen om hjertets omskærelse genoptages i 30,6 – med en vigtig forskel: Her er der nemlig ikke tale om en formaning, men et løfte: ’Jahve din Gud vil omskære dit hjerte og dit afkoms hjerte’ (לְבַבְךָ וְלְבַב־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל יְהוָה יִמְלֵךְ; jf. Wells 2010, 27). Implikationen er altså, at Israel ikke selv vil være i stand til at efterleve formaningen fra 10,16, og at Israels hjerte derfor uvægerligt vil lede folket til afgudsdyrkelse (jf. 29,17f). Det er således også kun gennem Jahves omskærelse af Israels

hjerter, at Israel kan slippe af med sin stivnakkethed (10,16) og dermed få 'det hjerte, der kan forstå' (29,3).

Konsekvensen af det omskårede hjerte (v6a) er nemlig, at Israel vil elske Jahve af hele sit hjerte og hele sin sjæl (v6b). Som Barker bemærker, er 30,6 således det eneste sted i Deuteronomium, hvor אהב, 'elske', med Israel som subjekt og Jahve som objekt, ikke fungerer som en befaling. Her er det tværtimod en konsekvens af Jahves handling (2004, 162).⁹⁵ Det er altså kun med det omskårede hjerte, at Israel vil blive i stand til at adlyde den befaling om ubetinget pagtsloyalitet, som har genlydt gennem hele Deuteronomium: "[T]he fulfilment of all of [the covenant requirements demanded in Deuteronomy] depends on the circumcision of the heart" (ibid., 163). Genoprettelsen af den pagtsrelation, som Israel uvægerligt vil forlade (jf. 29,24f), har med andre ord Jahves egen radikale ændring af Israels hjerte som sin ultimative forudsætning. Uden Jahves indgriben kan Israel ikke elske Jahve af hele sit hjerte, for folket er ikke selv i stand til at omskære det. Derfor synes også den helhjertede omvendelse og lydighed, som er en forudsætning for Jahves genoprettelse af Israel, kun at kunne finde sted, når Jahve selv har omskåret Israels hjerte (jf. Boda 2006, 12f).

3.5.3.4. *׀-sætningerne*

Det er imidlertid endnu uafklaret, hvordan konditionalsætningerne i v1-2 og 10 skal forstås. For hvis betingelsen for, at Israel kan elske og adlyde Jahve helhjertet, er, at Jahve selv omskærer Israels hjerte, hvordan kan Israels omvendelse så samtidig være en betingelse for Jahves fremtidige velsignelse af Israel? Som McConville bemærker om denne spænding, så bygger hele passagen på denne måde et billede op "of a balanced set of conditions in which both Israel returns to Yahweh and he delivers them once more." (2002, 426). Der er med andre ord en balance i 30,1-10, hvor behovet for både Israels omvendelse og Jahves nåde er absolut (ibid., 432).

Deuteronomiums beskrivelse af Israels troløse hjerte peger imidlertid på, at Israels helhjertede omvendelse må have Jahves indgriben som sin ultimative forudsætning. Dette underbygges netop af den strukturelle opbygning af 30,1-10. Som vi har set, hører v6 – dvs. Jahves omskærelse af Israels hjerte – nemlig netop ikke til apodosis (B; v3-5) og er således ikke betinget af Israels omvendelse i protasis (A; v1-2). Tværtimod er v6 altså en del af perikopens centrum (C; v6-8), og v6a bliver

⁹⁵ אהב i inf. constructus med ׀ som præp.-præfix i konsekutiv betydning.

dermed styrende for de øvrige udsagn i C. Som også Barker påpeger, beskriver v6b-8 på den måde konsekvenserne af Jahves handling i v6a (2004, 166f); dvs. både velsignelsen, 'at Israel må leve' (לְמַעַן חַיִּיךָ; v6c; jf. BB'), forbandelsen af Israels fjender (v7) og Israels omvendelse og lydighed (v8; jf. AA') er således konsekvenser af Jahves omskærelse af Israels hjerte.

De mange terminologiske fællestræk mellem v6-8 og protasis-sætningerne (v1-2.10; AA') antyder videre, at der også er en indholdsmæssig sammenhæng herimellem. Begge steder er Israel subjekt for at 'vende om' (שׁוּב; v1.2.8.10), 'høre/adlyde [Jahves] stemme' (שָׁמַע בְּקוֹל; v2.8.10) og 'hans befalinger' (מִצְוֹתָיו; v10; jf. אֲשֶׁר אֶנְכִי מִצְוֶה i v2.8) og 'elske' ham (אָהַב; v6) – alt sammen 'af hele hjertet og hele sjælen' (בְּכָל-לֵבְךָ וּבְכָל-נַפְשֶׁךָ; v2.6.10). Vanoni bemærker således rigtigt: "Erst aufgrund der Tat YHWHs in 6A ist Israel überhaupt fähig, ihn zu lieben *bkl lbb= wbkl npš=* (6B) und alle seine Gebote auszuführen (8c) und zu bewarhen (10aB)." (1981, 93). Og Barker præciserer: "Thus vv1, 2, 10 ultimately rely on vv6-8." (2004, 162). Når Israels helhjertede pagtsloyalitet og omvendelse med andre ord har Jahves omskærelse af Israels hjerte som sin forudsætning i v6-8, så må dette også netop være forudsætningen for den helhjertede omvendelse og lydighed i v1.2.10, som Israel ikke selv synes i stand til at opbyde.

Endelig er det derfor også vigtigt at påpege, at כִּי-sætningerne i v1-2.10 ikke nødvendigvis udtrykker streng konditionalitet ('hvis'), men ligesåvel kan udtrykke temporalitet ('når') eller endda kausalitet ('fordi'; jf. Sørensen 2003, 419f; McConville 2002, 425).

I v1 er den første 'betingelse' netop det tidsmæssigt bestemte, at både velsignelsen og forbandelsen er kommet over Israel, og כִּי bliver da også oftest her forstået temporalt (fx McConville 2002, 425). Barker bemærker desuden, at kombinationen כִּי וְהָיָה, som 30,1 indledes med, har temporal betydning i de fem øvrige forekomster i Deuteronomium⁹⁶ (2004, 154), og det er derfor overvejende sandsynligt, at כִּי også i 30,1 har temporal snarere end konditional betydning.

I v10 styrer de to forekomster af כִּי ligesom i v1-2 både שׁוּב og שָׁמַע בְּקוֹל, og i lyset af den koncentriske struktur i v1-10 er det, som Barker videre påpeger, sandsynligt, at betydningen af כִּי i v10 følger den temporale betydning i v1f (ibid., 155; jf. også Lohfink 1998, 120).

Det ændrer dog ikke ved, at Guds velsignelse af Israel (v3-5.9) stadig forudsætter Israels fuldstændige omvendelse og lydighed (v1-2.10), ligesom Israels helhjertede kærlighed til Gud (v6b)

⁹⁶ 6,10; 11,29; 15,16; 26,1; 31,21 (i 15,16 kan betydningen dog også være konditional; jf. McConville 2002, 425).

stadig er forudsætningen for, at Israel kan 'leve' (jf. den konsekutive eller finale betydning af חַיִּים לִּמְעַן i v6c, der knytter sig til v6b).⁹⁷ Men det er altså ikke en streng konditionalitet, så at Israels egen evne til omvendelse er den ultimative betingelse. Der er snarere tale om et *løfte* om, at Israel *vil* omvende sig, når velsignelsen og forbandelsen har ramt, fordi Gud selv vil omskære Israels hjerte.

Som Braulik bemærker, er Jahves omskærelse af Israels hjerte derfor ikke blot én velsignelse ved siden af de andre, men "die Voraussetzung dafür, daß Israel durch seinen vollen Gehorsam erneut Segen erlangen kann." (1982, 159). Dvs. Guds omskærelse af Israels hjerte sætter netop Israels i stand til at udvise den pagtsloyalitet, som gør, at Gud kan velsigne Israel på ny.

30,6a bliver dermed også den nøgle, som løser Deuteronomiums grundlæggende spænding mellem velsignelsens afhængighed af Israels lydighed og Israels paradigmatiske ulydighed. Intet i Israels fortid eller nutid tyder på, at Israel i fremtiden skulle blive i stand til at elske, adlyde eller omvende sig helhjertet til Jahve. De er tværtimod et stivnakket folk, hvis hjerte endnu er uomskåret (jf. 9,6.14; 10,16; 29,3). Kun Guds egen handling – omskærelsen af Israels hjerte – kan derfor sætte Israel i stand til at opfylde sin grundlæggende pagtsforpligtelse, så folket igen kan nyde hans velsignelse.

3.5.4. Israels lydighed – 30,11-14

Mens Israels troløshed altså gennemgående beskrives som paradigmatiske i Deuteronomium, så er det bemærkelsesværdigt, at 30,11-14 nu synes at pege på, at Israel *kan* opfylde loven.

Folket har 'i dag' (הַיּוֹם ; v11), dvs. ved Horeb og nu i Moab, fået Guds befaling åbenbaret, og det kan forstås sådan, at i hvert fald de ydre kriterier for lovlydighed er til stede, så at befalingen ikke er fjern (רָחֹק ; v11) – den er hverken i himlen eller på den anden side af havet (v12f) – men meget nær (קָרוֹב מְאֹד ; v14). Og også de 'indre' kriterier for lovlydighed er til stede: I nifal med præpositionen מִן har פִּלֵּא (v12) betydningen 'at være for svær/ufattelig' (jf. HALOT §7561); dvs. Israel har ikke kun hørt Guds befalinger, men kan netop også adlyde dem. Videre begrundes det med (כִּי ; v14), at ordet er nær 'Israels hjerte og mund' ($\text{בְּפִיָּךְ וּבְלִבְבְּךָ}$), så de kan følge det (inf. af

⁹⁷ Nominet חַיִּים (fx 6,2; 30,6.19; 32,47) eller det korrelerende verbum חַיָּה (fx 6,24; 16,20; 30,16.19) betegner ofte Guds velsignelse – evt. som del af landløftet (fx 4,1; 5,33; 8,1).

עֲשֵׂה + לְ i konsekutiv betydning). Hvis perikopen derfor omhandler Moab-generationen eller er atemporal, så ophæves også tanken om, at Israels troløshed ifølge Deuteronomium er paradigmatiske (således fx Finsterbusch 2005, 285f; McConville 2002, 429⁹⁸).

Der er imidlertid intet i tempusstrukturen i 30,11-14, der betinger, at perikopen omhandler Israels nutid. Idet udsagnene, om at befalingen ikke er for svær eller fjern (v11) men derimod nær (v14), begge udtrykkes ved nominalsætninger, så er teksten også syntaktisk åben for, at der hermed henvises til den fremtidige situation i 30,1-10 (jf. Lohfink 1998, 121). Ligeledes betegner henvisningen til 'i dag' (הַיּוֹם; v11; jf. v2.8) blot, at der er tale om den befaling, Israel har fået i Moab, og ikke at Moab-generationen derfor kan følge den (jf. Barker 2004, 185).

Brugen af וְ som indledning til v11 kan forstås emfatisk om Israels nutid og dermed markere en kontrast til v1-10. Idet וְ her fortsætter rækken af וְ-sætninger fra v9f, indikeres dog snarere en syntaktisk sammenhæng, så at argumentationen i v1-10 nu fortsættes i v11-14. וְ kan derfor i v11 forstås kausalt, så at v11-14 yderligere *begrunder*, hvorfor Jahve vil velsigne Israel (v9), og dermed *uddyber*, hvordan Jahves omskærelse af Israels hjerte (v6) vil sætte folket i stand til at adlyde ham (ibid., 185f).

Endelig er Israels grundlæggende problem, som vi har set, et 'hjerter-problem', men i 30,14 er Israels hjerte netop ikke en hindring for lovlydighed. Den indre sammenhæng i kap. 29-30 synes derfor at bryde sammen, hvis 30,11-14 forholder sig til Moab-generationen. Mange argumenterer netop derfor for, at kap. 29-30 er sammensat af forskellige redaktionslag med forskellige dagsordener (ibid., 182f). Synkront betragtet fungerer 30,11-14 imidlertid som en naturlig fortsættelse af argumentationen i kap. 29-30, hvor netop udviklingen i Israels hjerte (לֵבָב) er det logiske omdrejningspunkt: Mens Israel i Moab endnu ikke har fået det rette hjerte (29,3), og Israels hjerte derfor leder folket til afgudsdyrkelse (29,17f), så gør Jahves omskærelse af Israels hjerte folket i stand til at elske ham af hele sit hjerte (30,6-8); og *derfor* er hans befaling nu meget nær ved Israels hjerte (30,14; jf. Wells 2010, 30f).

Både syntaktiske og kontekstuelle forhold muliggør og antyder altså, at det positive syn på Israels mulighed for lovlydighed i 30,11-14 må forstås ud fra den fremtidige situation i 30,1-10 og dermed er en konsekvens af Jahves handling i 30,6a. Det er imidlertid afgørende, at selvom Jahves

⁹⁸ McConville påpeger dog, at den *endelige* virkeliggørelse af Israels lydighed alligevel afhænger af Jahves handling i 30,6 (2002, 429).

omskærelse af Israels hjerte således er den ultimative forudsætning for genoprettelsen af Israel, så fratages Israel ikke hermed ansvaret for lydighed, idet Jahves indgriben netop har til formål at sætte Israel i stand til at opfylde Horeb-pagtens forpligtelser.

3.5.5. Fædrepagtens betydning

Ifølge Braulik er Guds indgriben i 30,1-10 ikke grundet på fædrepagten: ”Die Wende von Israels Schicksal ist allein in der Zuwendung Jahves, in seinem Erbarmen begründet (V. 3), das in dieser Perikope nicht einmal mehr im Patriarchenbund verankert wird“ (1982, 157). Han mener således, at eksilets forbandelse viser, at pagtsrelationen (både Horeb-pagten og fædrepagten) er endegyldigt brudt. Deuteronomium fungerer derfor ikke længere som pagtsdokument, og Israel kan nu kun håbe på Guds nådige indgriben (ibid., 159f).

Vi har imidlertid set, at Guds indgriben i 30,6 netop sætter Israel i stand til at opfylde pagtsforpligtelserne. Der er dermed tale om en genoprettelse af Horeb-pagten, som altså ikke er *endegyldigt* brudt. Ligesom tilbedelsen af guldkalven og Jahves beslutning om derfor at udrydde Israel (9,7-21) altså ikke betød, at Horeb-pagten var endegyldigt brudt, og den derfor kunne genoprettes pga. Guds trofasthed mod fædrepagten (9,27-29), så er det også sandsynligt, at netop fædrepagten er baggrunden for Guds indgriben i 30,6.

De tre henvisninger i 30,1-10 til Israels ’fædre’ (אֲבוֹתָיִךָ; v5 (x2) og v9), kan dog næppe referere til patriarkerne (modsat Barker 2004, 170). De omtales nemlig som dem, der fik landet i eje og var talrige, og må derfor være Moab-generationen (jf. McConville 2002, 427). Alligevel peger flere forhold på, at det er fædrepagten, der er årsagen til Guds indgriben.

For det første synes omtalen af landet (אֶרֶץ), som Israel igen skal få i eje (v5), at alludere til fædrepagten. Som Barker bemærker, er et af de mest gennemgående træk ved ’landet’ i Deuteronomium, at det associeres med patriarkerne, ”either with the fathers generally or with Abraham, Isaac and Jacob specifically, through Yahweh’s gift or oath.” (2004, 170).⁹⁹ Når Israel får landet tilbage, er det derfor netop en fornyet opfyldelse af fædreløftet. Videre har vi set, at Guds

⁹⁹ Omtalt som løfte/gave til 1) Abraham, Isak og Jakob specifikt: 1,8; 6,10; 9,5f.27f; 30,20; 34,4. Og oftere til 2) fædrene generelt: fx 1,35; 6,18.23; 7,12ff; 8,1; 19,8; 26,3; 28,11; 31,7.

løfter om frugtbarhed og velstand (jf. v5.9) i Deuteronomium netop er knyttet til Israels liv i landet og dermed er en del af Guds løfter i fædrepagten.¹⁰⁰

For det andet antyder også forbindelsen med 4,29-31, der ligesom 30,1-10 omhandler nødvendigheden af Israels omvendelse i eksilsituationen, at fædrepagten er en afgørende baggrund for Guds indgriben. Selvom der således i 4,29-31 ikke nævnes noget om Guds specifikke indgriben, men er særligt fokus på Israels initiativ i omvendelsen, så omtales alligevel netop Guds pagt med fædrene (אֲתֵּבְרִית אֲבֹתַיִךְ) og hans karakter som barmhjertig (adj. רַחֲוּם; jf. 30,3: 'Jahve vil forbarme sig'; vb. רָחַם) som årsagen til (kausativt פָּ i 4,31), at Israel skal finde Gud, når de vender om (4,29f; jf. McConville 2002, 110f; Barker 2004, 172).¹⁰¹

Den mest tydelige henvisning til fædrepagten i 30,1-10 er dog talen om omskærelse (מִוּל; v6). Den utvetydige baggrund herfor er Gen 17,9-14, hvor omskærelsen netop er tegnet på Guds pagt med Abraham. I Deuteronomium overføres dette fysiske pagtstegn nu metaforisk til Israels hjerte, "[s]o the circumcised heart belongs to a person standing under the Abrahamic covenant." (Barker 2004, 169). Det er med andre ord netop fædrepagtens pagtstegn, der i 30,6 går fra at være en ydre til en indre virkelighed, og det er således også fædrepagten, der får en fornyet opfyldelse gennem Jahves omskærelse af Israels hjerte.

Ligeledes er det dermed også fædrepagten, der står som den ultimative baggrund for Guds indgriben og genindførelse af pagtsvelsignelserne i 30,1-10. Ligesom pagten med patriarkerne strukturelt omkredser Deuteronomium (1,8; 30,20; 34,4), så fungerer den altså også som teologisk bindeled mellem 30,1-10 og resten af Deuteronomium. På trods af Israels paradigmatisk troløshed, som synes at umuliggøre Guds velsignelse og uvægerligt vil føre til eksilets forbandelse, fastholder Gud altså sin paradigmatisk trofasthed mod løftet til fædrene ved gennem omskærelsen af Israels hjerte selv at sætte Israel i stand til at opfylde pagtsforpligtelserne, så pagtsrelationen i fædrepagten på ny kan virkeliggøres gennem Israels lydighed og Guds velsignelse.

¹⁰⁰ Jf. afsn. 3.3.1. Barker bemærker desuden, at רַבָּה i hifil med Jahve som subjekt og Israel som objekt (v5) også anvendes i 1,10; 7,13; 13,18 og 28,63, hvoraf de tre første er forbundet med fædreløftet (2004, 171f.).

¹⁰¹ Jf. også Weinfeld om Hos 14,2-5: "The return to God is then conditioned by healing caused by God out of generous love, an idea that occurs in Deut 30:1-10 and 4:29-30." (1991, 48; jf. *ibid.*, 210.).

3.6. Opsummering: Pagtsteologien i Deuteronomium

De tydelige fællestræk mellem Deuteronomium og de forskellige typer af politiske traktater fra Mellemøsten i det 2. og 1. årt. f.Kr. medfører, at pagten mellem Gud og Israel i Deuteronomium kan anses som et herre-vasal-forhold (som i de hittitiske og assyriske vasal-traktater), der er indstiftet ved Guds løfter om land og velsignelse ('royal grant') og opretholdes gennem Israels lydighed og loyalitet over for Gud (som vasal) og overholdelse af hans samfundsordninger (som i de babyloniske lovsamlinger). Pagten kan således forstås som en relation, der bygger på både Guds løfter og Israels forpligtelse på lydighed.

Dette underbygges videre af det brede semantiske felt, som det hebraiske pagtsbegreb, בְּרִית, omkredser. I GT – og Deuteronomium specifikt – er בְּרִית således nært forbundet med både relationelle termer (fx חֶסֶד, 'troskab') og termer for Guds selvforpligtelse (fx אָלָה, 'løfte, ed') hhv. Israels forpligtelser over for Gud (fx תּוֹרָה, 'lov'; דְּבָר, 'ord, bud'), men ingen af disse er dækkende synonymmer for בְּרִית. בְּרִית betegner dermed en formaliseret form for *relation*, hvis indstiftelse udelukkende skyldes Guds løfter og hans initiativ i udvælgelsen af Israel, og hvis opretholdelse grundlæggende er betinget af både Guds trofasthed mod sine løfter og af Israels lydighed mod loven.

Samtidig er der i Deuteronomium en essentiel distinktion mellem fædrepagten og Horeb-/Moab-pagterne. Fædrepagten – Guds pagt med Abraham, Isak og Jakob – beskrives i Deuteronomium som Guds ubetingede løfter til Israel om landet og de velsignelser, som knytter sig hertil; dvs. liv, frugtbarhed, velstand etc. Guds løfter i fædrepagten er dermed den ultimative baggrund for Guds udvælgelse af Israel, og fædrepagten udgør således den grundlæggende pagtsrelation mellem Gud og Israel, hvormed Israel uden fortjeneste har fået status som Guds særligt udvalgte, privilegerede og hellige folk (jf. 7,6-8; 9,4-6).

Horeb-pagten – og bekræftelsen heraf i Moab – kan derfor ikke forstås uden om fædrepagten; den er en konsekvens af Guds løfter til fædrene. Horeb-pagten fungerer med andre ord som *virkeliggørelsen* af, hvordan fædrepagtens grundlæggende pagtsrelation mellem Gud og Israel skal udleveres i landet: Dvs. Gud vil opfylde sine løfter om velsignelse gennem Israels eksklusive og helhjertede pagtsloyalitet over for ham. Men hvis Israel bryder pagten og begynder at dyrke andre guder, så vil Gud i stedet ramme Israel med alle pagtens forbandelser.

Det er imidlertid afgørende for forståelsen af pagsteologien i Deuteronomium, at Israel gennemgående beskrives som et folk, hvis troløshed mod Gud er paradigmatiske. Hverken ved Horeb eller under ørkenvandringen frem til Deuteronomiums nutid i Moab har Israel vist sig i stand til at være loyale mod Gud (9,7-24), og folket har endnu ikke fået de rette hjerter, øjne eller ører, som gør, at de kan holde pagten (29,3). For at Israel kan aflægge denne stivnakkethed og troløshed, kræver det, at Israels hjerte – det moralske lokus – bliver omskåret (10,16). Men Israel kan ikke selv omskære sit hjerte. Israels hjerte vil derfor uvægerligt forlede folket til at dyrke andre guder (29,17f) – dvs. bryde pagten med Gud – hvormed Guds forbandelser over Israel i længden er uundgåelige (29,21-27; jf. 31,16-21). Deuteronomium indeholder således en paradoksal spænding mellem Guds ubetingede løfter i fædrepagten på den ene side og Israels paradigmatiske troløshed, som synes at umuliggøre opfyldelsen af Guds løfter og opretholdelsen af pagten, på den anden side.

Israels brud på Horeb-pagten ophæver imidlertid ikke den grundlæggende pagtsrelation mellem Gud og Israel, som er givet gennem Guds løfter i fædrepagten. Da Israel tilbeder guldkalven ved Horeb og dermed bryder Horeb-pagten allerede inden den for alvor er trådt i kraft, lader Gud derfor alligevel pagten blive genindstiftet netop pga. Moses' appel til fædrepagten (9,13-17.26-29). Ifølge 30,1-10 er der derfor også håb for Israel i den situation, hvor folkets afgudsdyrkelse har ført til forbandelse og eksil. Forudsætningen for Guds genoprettelse af Israel er imidlertid, at Israel vender helhjertet om til ham (4,29f; 30,1f.10). Men fordi Israels troløse hjerte umuliggør den helhjertede omvendelse og lydighed, som Gud kræver, så kan Israels håb ultimativt kun bestå i, at Gud pga. sin trofasthed mod fædrepagten selv vil omskære Israels hjerte (30,6a), så Israel bliver i stand til at elske Gud, vende om og adlyde ham af hele sit hjerte (30,6b-8).

Det er dermed i sidste ende kun Guds paradigmatiske trofasthed mod fædrepagten, der på trods af Israels paradigmatiske troløshed og brud på Horeb-pagten muliggør pagtens opretholdelse samt den virkeliggørelse af pagtsrelationen mellem Gud og Israel, hvor Israel gennem helhjertet lydighed og loyalitet får del i Guds velsignelser.

4. Deuteronomium og 'pagtsnomismen': Sammenligning

På baggrund af det pagsteologiske mønster i Deuteronomium og de centrale elementer heri, som jeg har redegjort for ovenfor, er der dannet basis for en sammenligning mellem Deuteronomiums

pagtsteologi og Sanders' begreb om pagtsnomisme¹⁰². Formålet hermed er således særligt at overveje, om Deuteronomiums pagtsteologi med rimelighed kan beskrives som pagtsnomistisk, samt om der er tilstrækkeligt belæg for at antage, at Deuteronomium kan have været baggrund for en eventuel pagtsnomistisk pagtsteologi i det 1. årh.'s jødedom.

Det er vigtigt at bemærke, at jeg altså ikke forholder mig til pagtsteologien i det 1. årh.'s jødiske skrifter som sådan, men netop til Sanders' beskrivelse heraf. Videre har jeg ikke forholdt mig til muligheden for en pagtsteologisk udvikling eller redaktionshistorie i Deuteronomium og den deuteronomistiske tænkning, men har altså undersøgt Deuteronomium ud fra en synkron og teologisk tilgang. Om end det er muligt, at der således kan have været en fortløbende udvikling frem til det 1. årh., så er det dog også netop i sin foreliggende form, at Deuteronomium har været kendt og brugt i det 1. årh.'s jødedom. Endelig skal i hvert fald én afgørende forskel nævnes: Nemlig, at målet med pagten ifølge størstedelen af det 1. årh.'s jødiske skrifter er af soteriologisk karakter – dvs. at få del i frelsen og livet i den kommende verden. I Deuteronomium er pagtens mål til gengæld først og fremmest af dennesidig karakter i form af Israels liv i det lovede land og Guds velsignelser af Israel i landet med velstand, frugtbarhed etc.¹⁰³

Alligevel er den pagtsteologiske grundstruktur sammenlignelig. Både i Deuteronomium og pagtsnomismen er det nemlig indstiftelsen og opretholdelsen af den rette pagtsrelation med Gud, der er afgørende for, om og hvordan Israel får del i pagtens velsignelser, og Sanders' skelnen mellem 'getting in' og 'staying in' kan derfor også her fungere som sammenligningsgrundlag.

I hvert fald er der en række tydelige fællestræk mellem pagtsnomismen og pagtsteologien i Deuteronomium:

a) Både i Deuteronomium og pagtsnomismen forstås pagten først og fremmest som en *relation* mellem Gud og Israel, der er defineret af både Guds løfter og Israels lovlydighed.

b) Pagtens indstiftelse, dvs. Israels 'getting in', er både i Deuteronomium og pagtsnomismen udelukkende en konsekvens af Guds eget initiativ i kraft af hans ubetingede løfter til patriarkerne og udvælgelsen af Israel, som gælder for alle efterfølgende generationer (jf. de blå pile i fig. 1. nedenfor). Lovlydighed er således ikke en betingelse for at *få del* i pagten, men loven definerer, hvordan Israel skal *leve i* den pagtsrelation, som Gud allerede har etableret.

¹⁰² I det følgende for læsevenligheds skyld blot benævnt 'pagtsnomismen'.

¹⁰³ Det er dog muligt, at Guds velsignelse med 'liv' (nomen חַיִּים; vb. חַיִּים) griber ud over det rent dennesidige i fx 30,6 eller i 30,15-20, hvor 'livet' modstilles 'døden'. Oftest – også her (jf. 30,18.20) – er det dog knyttet til landløftet.

c) Israels lovlydighed er dermed også afgørende for opretholdelsen af pagten, 'staying in', i både pagtsnomismen og Deuteronomium. Sanders påpeger, at det særligt er *intentionen* om lydighed, der er afgørende, idet Guds pagtsløfter netop står fast for den, som ønsker at have del i pagtsrelationen med Gud og derfor underordner sig hans vilje. Det kan således sammenlignes med Deuteronomiums understregning af, at lovlydighedens kerne er Israels kærlighed til Gud, der kommer til udtryk i eksklusiv pagtsloyalitet mod ham.

d) Videre kan Gud derfor også ifølge både pagtsnomismen og Deuteronomium både belønne og straffe – eller velsigne og forbande – Israel for lydighed hhv. ulydighed *inden for* pagts rammer. Israels synd og Guds straf betyder altså ikke nødvendigvis, at pagtsrelationen ophæves. Der er dermed ikke tale om en strengt legalistisk pagsteologi, hvor Guds velsignelse hhv. frelsen ultimativt afhænger af en opregning af lovgerninger. Tværtimod er der også både i Deuteronomium og pagtsnomismen mulighed for tilgivelse og soning gennem anger, omvendelse og de foreskrevne soningsmidler (jf. de stiplede bokse i fig. 1. nedenfor).

e) Sanders understreger derfor, at den eneste synd, der ikke kan tilgives indenfor pagts rammer, er den intenderede uvilje mod Gud og overtrædelse af pagts grundlæggende moralske kerne. Dvs. den, som ikke ønsker en pagtsrelation til Gud, mister sin del i pagten, Guds pagtsløfter og frelsen. På lignende måde er det i Deuteronomium kun tilbedelsen af andre guder end Jahve, der direkte omtales som pagtsbrud, og som fører til realiseringen af alle pagts forbandelser, idet Israel dermed viser en fundamental illoyalitet mod Gud (jf. røde pile i fig. 1. nedenfor).

f) Endelig ophæver Israels pagtsbrud imidlertid ikke Guds pagtsløfter i hverken Deuteronomium eller pagtsnomismen, og pagten kan derfor også i kraft af Guds nåde genoprettes for den, som omvender sig og angreder (jf. de grønne pile i fig. 1. nedenfor).

På baggrund af disse afgørende ligheder synes det sandsynligt, at pagtsnomismen kan have været en naturlig fortsættelse eller videreudvikling af centrale elementer i Deuteronomiums pagsteologi. Wenham foreslår da også i sin meget korte sammenligning mellem GT's og det 1. årh.'s jødiske pagsteologi, at der her er en fælles forståelse af forholdet mellem nåde og lov, som netop kan beskrives ved Sanders' begreb om pagtsnomisme (1978, 18f).

Der er imidlertid også nogle helt afgørende forskelle mellem pagtsnomismen og Deuteronomiums pagsteologi, som medfører, at pagtsrelationens opretholdelse ville være umulig på pagtsnomismens præmisser inden for Deuteronomiums rammer.

Selvom det således både i Deuteronomium og pagtsnomismen er (intentionen om) lydighed og pagtsloyalitet, der er betingelsen for fortsat at have del i Guds pagtsløfter, så er der den afgørende forskel, at Israel ifølge Deuteronomium netop grundlæggende ikke *kan* opfylde denne betingelse. Israel er tværtimod et stivnakket folk med et uomskåret hjerte, hvis paradigmatiske troløshed gør, at folket ikke i egen kraft kan opbyde den helhjertede lydighed og pagtstroskab, som er nødvendig for opretholdelsen af Horeb-pagten.

Og selvom Sanders påpeger, at det er Guds nåde i form af hans trofasthed mod pagtsløfterne, der er *årsagen* til opretholdelsen af pagten, fordi Gud tilgiver den, som omvender sig og angrer, så betyder Israels 'hjerterfej' ifølge Deuteronomium altså, at Israel ikke er i stand til at mobilisere den helhjertede anger og omvendelse, som Gud kræver. I Deuteronomium består Israels håb således kun i anden omgang i Guds tilgivelse, når folket omvender sig. Men det ultimative håb består i, at Gud selv – *på trods* af Israels fortsatte troløshed – vil opfylde sine pagtsløfter ved at gribe ind og omskære Israels hjerte. Opretholdelsen af pagten, Israels 'staying in', er således ultimativt betinget af, at Gud selv vil sætte Israel i stand til at opfylde pagtens krav om lydighed, omvendelse og pagtsloyalitet og ikke af Israels egen evne hertil.

Dermed antydes endnu en vigtig forskel. Sanders påpeger godt nok, som vi har set, at pagten ifølge det 1. årh.'s jødedom er ubetinget i den forstand, at intet kan rukke ved Guds trofasthed mod sine *pagtsløfter* over for den, som ønsker at tilhøre ham. Men *pagtsrelationen* kan ikke opretholdes for den, der afviser Gud som pagts gud og fravælger at følge loven. Ifølge Deuteronomium er det imidlertid netop den grundlæggende *pagtsrelation*, der er givet ved Guds ubetingede løfter i fædrepagten. Og selvom *virkeliggørelsen* af Guds løfter i denne pagtsrelation kun kan finde sted gennem Israels loyalitet mod Horeb-pagten, så kan selv det værst tænkelige brud på Horeb-pagten – afgudsdyrkelse – ikke rukke ved Israels grundlæggende status som Guds særligt privilegerede og udvalgte pagtsfolk, som er givet ved fædrepagten; dvs. Gud opretholder pagtsrelationen og gennemfører derfor sine løfter om velsignelse på trods af Israels troløshed. Horeb-pagten fungerer med andre ord kun inden for den grundlæggende *pagtsrelation*, som udelukkende er betinget af Guds løfter i fædrepagten, og Israels brud på Horeb-pagten indebærer derfor ikke også et brud på fædrepagten. (jf. distinktionen mellem Horeb-pagten og fædrepagten under 'Deuteronomium' i fig. 1. nedenfor). Netop derfor fastholder Gud også opfyldelsen af sine løfter i fædrepagten – ikke *på grund* af Israels pagtsloyalitet eller omvendelse, hvormed Gud tilgiver, men ved *på trods* af Israels troløshed selv at sætte Israel i stand til at opfylde Horeb-pagtens krav.

Følgende illustration er således et forsøg på at anskueliggøre de grundlæggende pagtsteologiske ligheder og forskelle mellem Deuteronomium og pagtsnomismen. Selv om en sådan illustration selvfølgelig er en forsimpning, så viser den, hvordan den pagtsteologiske struktur i store træk er fælles. Samtidig anskueliggøres den afgørende forskel, at mens Israels 'staying in' ifølge pagtsnomismen er betinget af Israels anger, hvormed Gud tilgiver, så er *både* Israels 'getting in' og 'staying in' ifølge Deuteronomium ultimativt betinget af Guds trofasthed mod løfterne i fædrepagten, idet Israel ikke *kan* udvise pagtstroskab – 'blive i' pagten – uden at Gud selv omskærer Israels hjerte.

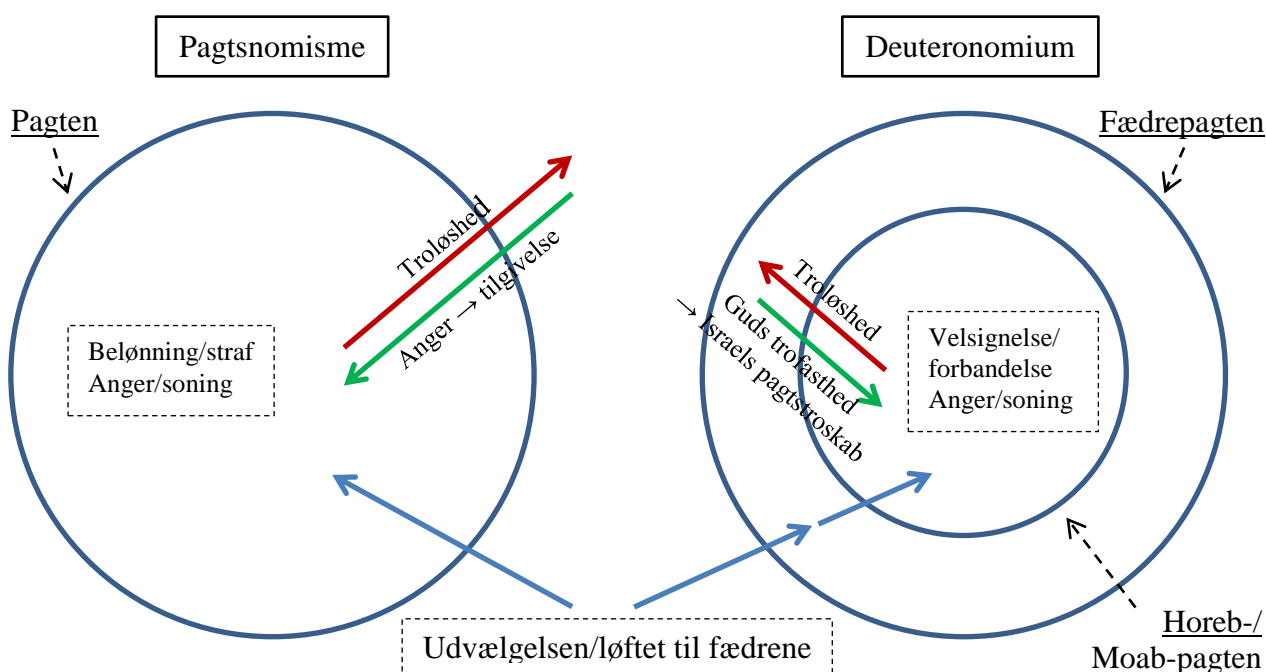


Fig. 1. Illustration af ligheder og forskelle mellem det pagtsteologiske mønster i pagtsnomismen hhv. Deuteronomium

På trods af de afgørende forskelle sandsynliggør de mange lighedstræk i den pagtsteologiske struktur alligevel, at *hvis* Sanders' begreb om pagtsnomisme er en dækkende betegnelse for det pagtsteologiske grundmønster i (dele af) det 1. årh.'s jødedom, så kan de centrale elementer heri også være videreført fra Deuteronomium.

Det synes imidlertid også sandsynligt, at et andet fokus i læsningen af Deuteronomium kan have ført til en mere legalistisk præget pagtsteologi, sådan som det ifølge bl.a. Alexander er tilfældet i den tidlige rabbiniske jødedom.

I hvert fald kan Deuteronomiums pagtsteologi hverken entydigt eller dækkende beskrives ud fra Sanders' begreb om pagtsnomisme, og det er derfor også misvisende – som Dunn – at kalde Deuteronomium for pagtsnomismens grundbog. Det gælder også på trods af Sanders' og Dunns forbehold om, at de jødiske skribenter i det 1. årh. ikke var interesseret i en *præcis* beskrivelse af forholdet mellem pagten og loven. Netop pagtsnomismens grundlæggende præmis for, at pagten kan opretholdes – Israels (intention om) lydighed og pagtstroskab – er nemlig ifølge Deuteronomium uden for Israels rækkevidde pga. Israels troløse hjerte.

Det er derfor heller ikke utænkeligt, at Deuteronomium på samme tid kan have været en afgørende baggrund for forskellige pagtsteologiske vægtlægninger og mønstre blandt de forskellige jødiske grupperinger på det andet tempels tid. Wells bemærker, hvordan bl.a. Deut 30,1-10,¹⁰⁴ er blevet tolket forskelligt i de forskellige jødiske skrifter fra det 1. årh. Han argumenterer således for, at der er et bredt spektrum af tolkninger i forhold til, hvorvidt det er Israels initiativ i omvendelsen eller Guds initiativ i forvandlingen af Israels hjerte, der er den afgørende forudsætning for opretholdelsen af pagten og genoprettelsen af Israel. Ifølge Wells placerer de fleste sig et sted midt mellem (2010, 148). Et fokus på Israels initiativ peger således i retning af en pagtsnomistisk (eller evt. legalistisk) pagtsteologi, mens et fokus på Guds initiativ altså adskiller sig herfra, idet Guds indgriben *på trods* af Israels troløshed da er forudsætningen for Israels omvendelse.¹⁰⁵

5. Konklusion

Deuteronomium har uden tvivl haft stor indflydelse på det 1. årh.'s jødiske pagtsteologi. Men hvis det pagtsteologiske grundmønster i (dele af) det 1. årh.'s jødedom kan betegnes med Sanders' begreb om pagtsnomisme, så er det alligevel misvisende – eller i hvert fald en forenkling – også at betegne pagtsteologien i Deuteronomium som pagtsnomistisk.

Ifølge Sanders kan grundmønsteret i den jødiske pagtsteologi gengives ud fra en skelnen mellem 'getting in' og 'staying in': a) Israel er 'kommet ind i' pagten alene i kraft af Guds løfte til patriarkerne og hans eget initiativ i udvælgelsen, og Israel skal derfor ikke gennem lovlydighed gøre sig fortjent til at få del i frelsen eller i pagtsrelationen med Gud. Pagtsnomismen adskiller sig

¹⁰⁴ Og fx Jer 31-32; Ez 36-37.

¹⁰⁵ Wells bemærker desuden, at Paulus i sin tolkning af Deut 30 lægger vægt på Guds initiativ som den afgørende forudsætning for menneskers pagtsloyalitet over for Gud. Guds løfte om hjertets omskærelse er således ifølge Paulus blevet opfyldt gennem Jesu død og opstandelse og udgydelsen af Helligånden (2010, 236f; jf. særligt Fil 3,3; Kol 2,11)

på den måde grundlæggende fra den legalistiske forståelse af den jødiske pagtsteologi, som har præget forskningshistorien. b) Israel 'bliver i' pagten gennem den loyalitet mod Gud, som kommer til udtryk i lydighed mod loven. Guds pagtsløfter og udvælgelse ophæves dog ikke for den, der er ulydig, for Gud er nådig og tilgiver den, der angrer sin synd, omvender sig og gør brug af de foreskrevne soningsmidler. *Betingelsen* for at pagten kan opretholdes – eller genindstiftes, hvis den har været brudt pga. en fravælgelse af Gud og hans lov – er derfor særligt den *intention* om lydighed, som også kommer til udtryk i angeren over synd; men *årsagen* er Guds fortsatte udvælgelse, trofasthed og nåde. Pagten er således ubetinget i den forstand, at Israels synd ikke kan ændre ved Guds trofasthed mod pagtsløfterne.

Alt dette kan for så vidt også siges om pagtsteologien i Deuteronomium. Vi har således set, at Deuteronomiums fællestræk med de forskellige former for politiske traktater fra Mellemøsten i det 2.-1. årt. f.Kr. samt brugen af den centrale pagtsterm, בְּרִית, viser, at pagten mellem Gud og Israel må forstås som en formaliseret form for relation, der grundlæggende er betinget af både Guds trofasthed mod sine løfter og af Israels lydighed mod loven.

Videre har vi set, hvordan Deut 7,6-11 er både illustrativ og repræsentativ for Deuteronomiums beskrivelse af pagtsrelationen mellem Gud og Israel: Pagts indstiftelse er ikke Israels fortjeneste, men skyldes udelukkende Guds eget initiativ i udvælgelsen på baggrund af løfterne til Abraham, Isak og Jakob, hvormed Israel har fået status som Guds særligt privilegerede vasalfolk. Samtidig er det afgørende, at Guds løfter til fædrene om velsignelse – særligt landløftet og de velsignelser, der knytter sig hertil – ikke (i længden) kan opfyldes uden om Israels lydighed mod Horeb-pagts forpligtelser, som indebærer kærlighed (dvs. eksklusiv pagtsloyalitet) til Jahve som Gud. Inden for pagts rammer er der dog mulighed for, at folket gennem omvendelse og brugen af soningsmidlerne kan få tilgivelse for synd. Hvis Israel modsat ikke adlyder eller omvender sig og i stedet bryder pagten ved at tilbede andre guder, så vil Gud lade pagtsforbandelserne ramme folket.

Ligesom i pagtsnomismen synes pagtsrelationens opretholdelse dermed at være betinget af Israels pagtsroskab. Der er imidlertid den afgørende forskel, at der i Deuteronomium er en essentiel skelnen mellem fædrepagten og Horeb-pagten (herunder Moab-pagten). Den grundlæggende pagtsrelation mellem Gud og Israel er indeholdt i fædrepagten, hvor Israel gennem Guds ubetingede løfter har fået status som hans pagtsfolk. Horeb-pagten er således Guds middel til opfyldelsen af disse løfter; dvs. den fungerer som *virkeliggørelsen* af fædrepagts pagtsrelation gennem Israels lydighed og Guds heraf følgende velsignelse af Israel. Det afgørende er imidlertid, at intet brud på

Horeb-pagten fra Israels side derfor kan ophæve den pagtsrelation, som er givet i og med Guds løfter i fædrepagten. Selvom Sanders således også peger på, at pagten i det 1. årh.'s jødedom blev forstået som ubetinget i den forstand, at intet kan rukke ved Guds trofasthed mod *pagtsløfterne*, så kan *pagtsrelationen* til gengæld ødelægges for den, som ikke ønsker at have del i pagten. Ifølge Deuteronomium kan imidlertid selv ikke det værste brud på Horeb-pagten – afgudsdyrkelse – ophæve den grundlæggende pagtsrelation mellem Gud og Israel, som er indeholdt i fædrepagten.

Modsat kan Guds løfter i fædrepagten om velsignelse dog netop ikke opfyldes uden om Israels lydighed mod Horeb-pagten. Der er derfor den grundlæggende og paradoksale spænding i Deuteronomium, at Guds *ubetingede* løfter skal opfyldes gennem en pagt, der er *betinget* af Israels lydighed.

Denne spænding forstærkes yderligere af det, som mest radikalt adskiller Deuteronomiums pagtsteologi fra pagtsnomismen: Nemlig at Israel ifølge Deuteronomium grundlæggende er ude af stand til at opfylde Horeb-pagtens krav om helhjertet pagtsloyalitet mod Gud. Israel beskrives gennemgående som et stivnakket folk, der har været troløse mod Gud siden udfrielsen fra Egypten og frem til Deuteronomiums nutid i Moab. Og fordi Israels hjerte endnu er uomskåret, vil det også uundgåeligt lede Israel til troløshed og afgudsdyrkelse i fremtiden. Denne paradigmatiske troløshed umuliggør derfor den helhjertede lydighed og omvendelse, som er betingelsen for Guds velsignelser. Dermed er netop også den afgørende præmis for, at en pagtsnomistisk pagtsteologi skulle kunne fastholde virkeliggørelsen af Guds løfter om velsignelse, uden for Israels rækkevidde.

I lyset heraf er Deut 30,1-10 helt afgørende for forståelsen af Deuteronomiums pagtsteologi. Isoleret set er det muligt at læse denne tekst som et udtryk for, at Israels håb i den situation, hvor folkets troløshed har ført til eksilets forbandelse, ultimativt hviler på Israels omvendelse. Omvendelsen er da en forudsætning for, at Gud på ny vil velsigne Israel, og at han da også vil omskære Israels hjerte, så Israel kan forblive tro mod ham (v6). En sådan læsning ville således understøtte forståelsen af Deuteronomiums pagtsteologi som pagtsnomisme.

Jeg har imidlertid argumenteret for, at en sådan læsning af både kontekstuelle, strukturelle og syntaktiske årsager ikke kan opretholdes. Konteksten – ikke mindst i kap. 29 – påpeger, at Israels troløshed er paradigmatiske, og at Israels troløse hjerte således umuliggør, at Israel kan opbyde den helhjertede omvendelse, som er betingelsen for, at Gud på ny vil velsigne Israel. Strukturen i 30,1-10 viser videre, at Jahves omskærelse af Israels hjerte ikke er underordnet Israels omvendelse (v1f.10), men hører til perikopens centrum (v6-8). Syntaktisk er det således netop Jahves

omskærelse af Israels hjerte (v6a) – på baggrund af hans paradigmatiske troskab mod fædrepagten – der er den ultimative forudsætning for den helhjertede pagtsloyalitet og omvendelse (v6b-8), som er betingelsen for, at Guds løfter om velsignelse kan virkeliggøres.

Det pagtsteologiske grundmønster i Deuteronomium har ikke desto mindre en lang række lighedstræk med Sanders' begreb om pagtsnomisme. Det er derfor sandsynligt, at Deuteronomium kan have været en væsentlig baggrund for en eventuel pagtsnomistisk pagtsteologi i det 1. årh.'s jødedom. Det er imidlertid misvisende at betegne Deuteronomiums pagtsteologi som pagtsnomistisk. Ifølge Deuteronomium opretholdes den grundlæggende pagtsrelation mellem Gud og Israel nemlig *på trods* af Israels paradigmatiske troløshed. Det er dermed Guds eget initiativ, der i Deuteronomium i sidste ende er den afgørende forudsætning for *både* indstiftelsen ('getting in') og opretholdelsen ('staying in') af pagten.

Abstract

Covenant, law and promise. A study on the covenantal theology in Deuteronomy in relation to E. P. Sanders' concept of 'covenantal nomism'.

The purpose of this study is to examine the basic elements and underlying pattern of the covenantal theology in Deuteronomy. On the basis of a synchronic, theological reading and with special regard to the relationship between covenant, law and promise, this is set in relation to E. P. Sanders' concept of 'covenantal nomism'.

The survey is outlined as follows: (1) *Introduction*: Following a brief introduction to covenantal nomism as the starting point of the investigation, the purpose and method of the survey are presented along with a few preliminary remarks on the importance of Deuteronomy in Second Temple Judaism. (2) *E. P. Sanders and 'covenantal nomism'*: a) The basic elements and pattern of covenantal nomism is outlined: According to Sanders God's mercy in electing Israel is the sole constituent factor in the establishment of the covenant, i.e. Israel's 'getting in'; and while the (intention of) obedience to God's law is the *condition* for Israel's 'staying in', the underlying *reason* – in light of Israel's sin – is God's mercy in forgiving the repentant sinner. b) The importance of examining Deuteronomy's connection with and influence on the covenantal theology of Second Temple Judaism is further elaborated. (3) *The covenantal theology of Deuteronomy*: a) The debate on the historical background of covenantal theology is briefly introduced; and b) the semantic value of בְּרִית is examined. Furthermore I c) present three important themes on the relationship between covenant, law and God's promises in Deuteronomy, and finally examine how these come to expression in d) Deut 7,6-11 and e) 30,1-10. The basic argument runs as follows: The foundation for the covenantal relationship between God and Israel is God's unconditional promises in the patriarchal covenant. The Horeb and Moab covenants function as the realization of these promises through Israel's obedience to the law and God's consequent blessings. Israel is, however, presented as a paradigmatically faithless people and the fulfilment of God's unconditional promises therefore paradoxically seems impracticable, just as the covenantal curses seem inevitable. Only God's own act of circumcision on Israel's heart (30,6) – caused by his paradigmatic faithfulness to the patriarchal promises – will in the end enable Israel to live out the required faithfulness to God that will give rise to the realization of his promised blessings. 4) *Deuteronomy and covenantal nomism: a comparison*: In conclusion I argue that although the covenantal theology of Deuteronomy resembles 'covenantal nomism' in most ways, Sanders' concept does not adequately describe it.

While Israel's faithfulness according to covenantal nomism will fundamentally break the covenantal relationship, according to Deuteronomy no transgression of the Horeb covenant can break the basic covenantal relationship established by God's patriarchal promises. And while Israel's obedience and repentance according to covenantal nomism is the condition for the maintenance and reestablishment of the covenant, according to Deuteronomy Israel is paradigmatically incapable of exerting the required whole-hearted obedience and repentance. In Deuteronomy therefore both Israel's 'getting in' and 'staying in' are ultimately based on God's own merciful initiative.

Litteraturliste

Alexander, Philip S.

- 2001 "Torah and Salvation in Tannaitic Literature", i D. A. Carson, Peter T. O'Brien og Mark A. Seifrid (red.), *Justification and Variegated Nomism, Volume I, The Complexities of Second Temple Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen, s. 261-301.

Barker, Paul A.

- 2004 *The Triumph of Grace in Deuteronomy. Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy*, Paternoster, Bletchley, Milton Keynes.

Barr, James

- 1977 "Some Semantic Notes on the Covenant", i Herbert Donner, Robert Hanhart og Rudolf Smend (red.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, s. 23-38.

Barrick, William D.

- 1999 "The Mosaic Covenant", i *Master's Seminary Journal*, 10, s. 213-232.

Boda, Mark J.

- 2006 "Renewal in Heart, Word and Deed: Repentance in the Torah", i Mark J. Boda og Gordon T. Smith (red.), *Repentance in Christian Theology*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, s. 3-24.

Braulik, Georg

- 1982 "Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora", i *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 79-2, s. 127-160.

Christensen, Duane L.

- 2002 *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Biblical Commentary, vol. 6B, Thomas Nelson Publishers, Nashville.

Crawford, Sidnie White

- 2005 "Reading Deuteronomy in the Second Temple Period", i Kristin De Troyer og Armin Lange (red.), *Reading the Present in the Qumran Library. The Conception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations*, Society of Biblical Literature, Atlanta, s. 127-140.

Dunn, James D. G.

- 2006 *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the character of Christianity*, 2. udg., SCM Press, London.
- 2008 "The New Perspective on Paul: whence, what and whither?", i *The New Perspective on Paul*, 2. udg., William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, s. 1-97.

Eichrodt, Walther

1966 "Covenant and Law. Thoughts on Recent Discussion", i *Interpretation*, 20-3, s. 302-321.

Elliott, Mark Adam

2000 *The Survivors of Israel. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.

Finsterbusch, Karin

2005 *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Hoppe, Leslie J.

1980 "The Meaning of Deuteronomy" i *Biblical Theology Bulletin*, 10, s. 111-117.

Kutsch, Ernst

1975 "Berit. Verpflichtung" i Ernst Jenni og Claus Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, bd. 1., 2. opl., Chr. Kaiser Verlag, München, s. 339-352.

Lapsley, Jacqueline E.

2003 "Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy", i *Catholic Biblical Quarterly*, 65, s. 350-369.

Lohfink, Norbert

1995 "Bund als Vertrag in Deuteronomium", i *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 107-2, s. 215-239.

1998 „Der Neue Bund im Buch Deuteronomium“, i *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, vol 4, s. 100-125.

McBride, S. Dean

1987 "Polity of the Covenant People. The Book of Deuteronomy", i *Interpretation*, 41-3, s. 229-244.

McConville, J. Gordon

1997 "Berit", i Willem A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, Paternoster Press, Carlisle, Cumbria, s. 747-755.

2002 *Deuteronomy*, Apollos Old Testament Commentary, vol. 5, Apollos, Leicester, England.

Mendenhall, George E.

1954 "Covenant forms in Israelite Traditions", i *The Biblical Archaeologist*, 17-3, s. 50-76.

- Miller, Patrick D.
2005 "Constitution or Instruction? The purpose of Deuteronomy", i John T. Strong og Steven S. Tuell (red.), *Constituting the Community. Studies on the Policy of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride Jr.*, Eisenbrauns, Wiona lake, Indiana, s. 125-141.
- Moran, William L.
1963 "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy" i *Catholic Biblical Quarterly*, 25-1, s. 77-87.
- Neusner, Jacob
1983 *Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies. Third Series. Torah, Pharisees, and Rabbis*, Brown Judaic Studies 46, University of Chicago Press, Chicago.
- Nicholson, Ernest. W.
1998 *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, 2. opl., Clarendon Press, Oxford.
- Rieger, Hans-Martin
1996 "Eine Religion der Gnade. Zur „Bundesnomismus“-Theorie von E.P. Sanders", i Friedrich Avemarie og Hermann Lichtenberger (red.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, J.C.B. Mohr, Tübingen, s. 129-161.
- Rad, Gerhard von
1977 *Old Testament Theology*, vol. 1, [engelsk oversættelse: D.M.G. Stalker; fra tysk: *Theologie des Alten Testaments I*, 1957], 2. opl., SCM Press, London.
- Rendtorff, Rolf
2001 *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 2: Thematische Entfaltung*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- Rooy, H. F. van
2005 "Reconciliation in Deuteronomy", i *Verbum et Ecclesia*, 26, s. 263-274.
- Sanders, E. P.
1977 *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, SCM Press Ltd, London.
1994 *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE - 66 CE*, 2. udg., SCM Press, London.
2009 "Covenantal Nomism Revisited", i *Jewish Studies Quarterly*, 16-1, s. 23-55.
- Seifrid, Mark A.
2001 "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism" i D. A. Carson, Peter T. O'Brien og Mark A. Seifrid (red.), *Justification and Variegated Nomism, Volume I, The Complexities of Second Temple Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen, s. 415-442.

Tov, Emanuel

2001 *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2. udg., Van Gorcum, Assen/Maastricht.

Vanoni, Gottfried

1981 "Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1-10", i *Biblische Notizen: Beiträge zur exegetischen Diskussion*, 14, s. 65-98.

Weinfeld, Moshe

1977 "Berith", i G. Johannes Botterweck og Helmer Ringgreen (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, s. 253-279.

1983 *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 2. opl., Clarendon Press, Oxford.

1991 *Deuteronomy 1-11*, The Anchor Bible, vol. 5, Doubleday, New York.

Wells, Kyle Brandon

2010 *Grace, Obedience, and the Hermeneutics of Agency: Paul and his Jewish Contemporaries on the Transformation of the Heart*, Doctoral thesis, Durham University, tilgængelig på Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/190/>.

Wenham, Gordon

1978 "Grace and Law in the Old Testament", i Bruce Kaye og Gordon Wenham (red.), *Law, Morality and the Bible. A Symposium*, Inter-Varsity Press, Leicester, s. 3-23.

Westerholm, Stephen

2004 "The 'New Perspective' at Twenty-Five", i D. A. Carson, Peter T. O'Brien og Mark A. Seifrid (red.), *Justification and Variegated Nomism, Volume II, The Paradoxes of Paul*, Mohr Siebeck, Tübingen, s. 1-38.

Wright, N. T.

1992 *The New Testament and the People of God*, Fortress Press, Minneapolis.

Kilder og ordbøger

Bibelen

1998 *Bibelen. Den hellige Skrifs kanoniske Bøger og Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger*, Det Danske Bibelselskab, København.

Elliger, K. og Rudolph, W.

1997 *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5. oplag, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Kohler, Ludwig; Walter Baumgartner og Johann Jakob Stamm (red.)

1994- *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*, vol. 1-5,

2000 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Sørensen, Dan Enok

2003 *Bibelsk-hebraisk grammatik*, Hovedland, Højbjerg.