



## Lidelsens problem i Jeremia



Av Håkon Sunde Pedersen  
Ph.d., Førsteamanuensis,  
Fjellhaug Internasjonale Høgskole Oslo  
[hspedersen@fjellhaug.no](mailto:hspedersen@fjellhaug.no)

### Resymé

Helt sentralt i Jeremiaboka står den paktsteologiske forklaringen på Jerusalems fall og eksil i det sjette århundre f.Kr. I denne forklaringen er det nøye sammenheng mellom årsak og virkning. Katastrofen følger som en konsekvens av at folket har brutt pakten og vendt seg bort fra Herren. Men selv om denne forklaringen står helt sentralt i Jeremiaboka, står den ikke alene. I denne artikkelen viser jeg hvordan boka også inneholder tekster som både utfordrer og problematiserer den paktsteologiske forklaringen på Jerusalems fall og eksil.

### Keywords

Erobring – Eksil – Paktsteologi – "Bekjennelsene" – Gedalja-fortellingen



## Innledning

Skumlest i rammen av den store bibelfortellingen fremstår Jeremiaboka gjerne som et massivt vitnesbyrd om hvordan Herren i og rundt 587 f.Kr. endelig straffet folket i Juda og Jerusalem for deres frafall fra ham ved å la den store ulykken ramme dem: Juda og Jerusalem erobres og deporteres til Babylon.

Jeremiaboka inviterer selv til en slik lesning blant annet gjennom måten den rammes inn på. Jeremiaboka åpner med visjonen om hvordan Herren setter seg i dommersetet, «*kaller på alle kongeslektene i nord*» og lar «*ulykken . . . helles ut over alle som bor i landet*»<sup>1</sup> (1,14) på grunn av «*all deres ondskap, de som forlot meg*» (1,16). Og den avsluttes med fortellingen om hvordan visjonen realiseres gjennom babylonernes erobring, plyndring og deportasjon av innbyggerne i Jerusalem. (Jer 52).

I lys av denne enkle sammenfatningen gir det tilsynelatende lite mening å tale om lidelse som et problem i Jeremiaboka. Problemet fremstår snarere som løst. All lidelse og nød knyttet til hendelsene i og rundt 587 f.Kr. har en enkel og selvsagt forklaring: De lidende i Juda og Jerusalem har bare seg selv å takke. Gud kan ikke klandres.

Denne forklaringen kan vi kalle den paktsteologiske forklaringen og understreker et rasjonale hvor det er nøye sammenheng mellom årsak og virkning: «*[H]vis du ikke adlyder Herren din Guds røst, ikke holder alle hans bud og forskrifter . . . og ikke gjør etter dem, da skal . . . forbannelsene komme over deg og nå deg*» (5 Mos 28,15).

Den paktsteologiske forklaringen dominerer i Jeremiaboka, og en skumlesning legger gjerne bare merke til denne forklaringen. Men en grundigere lesning vil snart oppdage at forklaringen også møter motstand i Jeremiaboka. Det er tekster hvor lidelse er tematisert på en måte som gjør at den paktsteologiske forklaringen kommer til kort og lidelsen trer frem som et reelt problem og ikke bare et problem som er løst.

Mitt anliggende i denne korte artikkelen er å løfte frem noen av disse sistnevnte tekstene. Til sist vil jeg kort dele noen enkle refleksjoner rundt forholdet mellom ulike tekster i Jeremiaboka og perspektivene til tilbyr til drøftingen av lidelsens problem i en systematisk-teologisk kontekst. Men før vi kommer så langt, vil jeg begynne med å gi et par eksempler til på hvor sentralt den paktsteologiske forklaringen står i Jeremiaboka.

## Den paktsteologiske forklaringens sentrale plass i Jeremiaboka

Det er særlig to typer tekster som tydeliggjør hvor sentralt den paktsteologiske forklaringen står i Jeremiaboka. Begge tilhører prosamaterialet i Jeremiaboka.

Først å nevne er de såkalte spørsmål-svar-sekvensene. Her reises og besvares nettopp det store teodicé-spørsmålet «*hvorfor?*». I 22,8, for eksempel, spør folkeslagene angående Jerusalems ødeleggelse: «*Hvorfor har Herren gjort dette med denne store byen?*» Svaret som gis er enkelt og likefremt: «*Fordi de forlot pakten med Herren sin Gud, tilba andre guder og tjente dem.*» (22,9; se også 5,19; 9,12; 13,22; 14,19; 16:10-13).

Disse spørsmål-svar-sekvensene opptrer gjerne i korte prosaavsnitt (særlig 5,19; 9,12-15; 16,10-13; 22,8-9) og har flere likhetstrekk med spørsmål-svar sekvensene i 5 Mos 29,24-26 og 1 Kong 9,8-

---

<sup>1</sup> Bibelcitater og henvisninger er fra norsk bokmål, 2011.



9. Likheten mellom disse avsnittene har ført til at mange forskere har sett dem som produkter av en deuteronomistisk redaksjon som nettopp kjennetegnes av sin paktsteologiske forklaring på Juda og Jerusalems fall og deportasjon. Katastrofen er folkets egen skyld! De brøt pakten med Gud og måtte ta konsekvensene av det. Gud kan ikke klandres.

De nevnte prosaavsnittene er i form og innhold nært forbundet med en annen type tekster i Jeremiaboka, nemlig de såkalte prosatalene (f.eks. Jer 7,1-8,3; 11,1-14; 16,1-15; 19,1-13; 21,1-10; 25,1-14; 27,1-22; 34,1-22; 35,1-19; 44,1-14). Felles for disse prosatalene er at også de peker på folket som ansvarlige for katastrofen. Folket brøt pakten, og som en respons på dette «*lot jeg [Gud] alle ordene i denne pakten komme over dem, den pakten jeg [Gud] hadde befalt at de skulle holde, men som de ikke holdt*» (11,8).

I tillegg samsvarer beskrivelsene av ulykken i disse prosatalene i stor grad med «paktens ord». Det vil si at vi stadig finner sitater, allusjoner og ekko av paktsforbannelsene (5 Mos 28,16-68) i disse prosatalenes domsord. Et typisk eksempel er at «*likene av dette folket skal bli til føde for fuglene under himmelen og for dyrene på jorden, og ingen skal skremme dem bort*» (Jes 7,33; jf. 16,4; 19,7; 34,20; 5 Mos 28,26)

Kort sagt, midt i den kaotiske tilværelsen som oppstod i forbindelse med Judas og Jerusalems fall og deportasjon, insisterer disse prosatekstene på at det likevel finnes en orden. Ulykken er forutsigbar og følger en nøye årsak-virkning-sammenheng gitt i og med pakten mellom Gud og folket. Mens folket i Juda og Jerusalem har brutt pakten, har Gud holdt pakten og realisert konsekvensene av folkets paktsbrudd. Folket bærer derfor ansvaret alene og kan bare klandre seg selv for den nød og lidelse som rammer dem i og rundt 587 f.Kr.

### **Den paktsteologiske forklaringen utfordres**

Men selv om både ulykken og beskrivelsen av den i Jeremiaboken følger en gitt rasjonalitet, kan rasjonaliteten problematiseres. For mange trengs det ikke mer enn et raskt blikk på paktsforbannelsene i 5 Mos 28 for å underbygge en slik problematisering. Men kanskje enda mer problematisk blir det når flere av domsordene i Jeremiaboken synes å gå enda litt lenger enn paktsforbannelsene i 5 Mos 28 både i sine beskrivelser av den lidelse og nød som rammet folket i Juda og Jerusalem i og rundt 587 f.Kr., og i beskrivelsene av Guds rolle i den. La meg kort peke på to eksempler.

Det første eksemplet finner vi i 13,20-27. Denne teksten regnes gjerne blant de såkalte krigsdiktene som ellers primært er å finne i kap. 4-6. I denne teksten portretteres Jerusalem som en kvinne som varsles om et nær forestående angrep: «*Løft blikket og se dem som kommer fra nord!*» (13,20a). Varslet vekker panikk, redsel og smerte og reaksjonene skildres gjennom bildet av en fødende kvinne: «*Da blir du grepet av rier som en fødende kvinne*» (13,21b). Det er et dramatisk bilde. Men bildet utvikles og blir enda mer dramatisk når det varslede angrepet skal skildres. Portrettert som kvinne, skildres det hvordan Jerusalem gjennom angrepet utsettes for seksualisert vold og voldtekt: «*På grunn av din store skyld ble kjolekanten løftet opp og lemmene utsatt for vold*» (13,22b). Men det stopper ikke der, for hvem er det som utfører dette den seksualiserte volden og voldtekten? Jo, «*jeg [Herren] skal selv løfte kjolekanten opp over ansiktet på deg.*» (13,26a).

Det er viktig å merke seg at det gis en forklaring på det Herren utsetter Jerusalem for. Det følger som en konsekvens av Jerusalems «store skyld». Men bildebruken utfordrer forklaringen. Har



kvinnen bare seg selv å takke for voldtekten? Får hun bare som fortjent uten at voldtektsmannen kan klandres?

Så er det klart at det å beskrive en militær aksjon hvor man trenger gjennom et forsvarsverk og erobrer en by som en voldtekt, ikke er unik for vår tekst. Å bruke voldtekt som metafor for en slik militær erobring er relativt konvensjonell. Det synes likevel lite tilfredsstillende å bare erstatte metaforen med en prosaisk beskrivelse av en militær erobring. Min påstand er at voldtektsmetaforen er valgt med omhu. Den er valgt nettopp for å tydeliggjøre den lidelse, smerte, hjelpeløshet, skam osv. som babylonernes erobring av Jerusalem skapte og slik også utfordre – uten å forkaste – den enkle tanken om at Gud er uklanderlig og Jerusalem bare har seg selv å takke.

Et annet eksempel finner vi 19,1-13. Denne teksten regnes gjerne blant de nevnte prosatalene i Jeremiaboka. I likhet med flere andre prosataler, annonseres det her at Jerusalem og området rundt skal gjøres om til en åpen massegrav (19,6,11-12; se også 7,32-34), og paktsforbannelsen fra 5 Mos 28,26 siteres: «*Jeg [Gud] gir likene av dem til mat for fuglene under himmelen og dyrene på marken*» (19,7). Men så går vår tekst enda ett skritt lenger: «*Jeg [Gud] lar dem spise kjøttet av sine egne sønner og døtre. Den ene skal spise kjøttet av den andre. Slik trengsel og nød skal fiendene og de som står dem etter livet, føre over dem*» (19,9).

I likhet med voldtektsmetaforen, er beskrivelser av kannibalisme et relativt konvensjonelt retorisk grep for å sette ord på den ytterste nød og lidelse. Vi finner det blant annet flere steder i Det gamle testamentet (5 Mos 28,53; 2 Kong 6,29; Klag 2,20; 4,10; Esek 5,10). Men poenget med disse tekstene er neppe at de bare skal leses som eksempler på en litterær konvensjon uten å ha i mente hva de er en litterær konvensjon for, nemlig for den ytterste lidelse og nød. For den ytterste lidelse og nød har jo nettopp det som kjennetegn at vi vanskelig kan forestille oss den og mangler ord i møte med den. Men så setter Jer 19,19 og de andre nevnte tekstene ord på den likevel og vi som lesere evner så smått å forestille oss den.

Men Jer 19,9 gir seg ikke med å sette ord på den ytterste lidelse og nød. I en viss kontrast til flere av de andre nevnte tekstene, tilskrives Herren en aktiv rolle i det hele. Og med det tilskrives Herren en rolle som vi knapt kan forestille oss å kunne tilskrive noe menneske. Rollen er jo ganske enkelt «umenneskelig» og «ikke et menneske verdig», som det gjerne heter. Likevel tilskrives denne rollen Herren i Jer 19,9.

Igjen er det verdt å merke seg at det hele gis en forklaring hvor all skyld legges på offeret for de umenneskelige handlingene: «*De forlot meg og krenket dette stedet [Jerusalem] . . .*» (19,4-5). Men beskrivelsen av nøden og lidelsen og Herrens rolle i den utfordrer – uten å forkaste – den enkle forklaringen om at Gud er uklanderlig og Jerusalem innbyggere får som fortjent. I Klagesangene gjøres denne utfordringen eksplisitt. Karakteristisk for Klagesangene er jo nettopp kombinasjonen av syndserkjennelse og anklage mot Gud: «*Herren er rettferdig. Jeg hadde trosset det han sa . . . [Men] Se, Herre, se hvem du har gjort dette med! Skal kvinner spise barna sine, småbarna de bærer på armen?»* (Klag 1,18; 2,20).

Kort sagt antyder de to tekstene jeg har løftet frem at selv om lidelsen gis en forklaring i Jeremiaboka, så er det mer å si. Lidelsens problem er ikke løst med enkle forklaringer som at Juda og Jerusalem bare har seg selv å takke og at Gud derfor ikke kan klandres.



Men det er ikke bare Klagesangene som underbygger dette poenget. Profetene i Jeremiaboka setter selv ord på det på talende vis: «*Rettferdig er du, Herre, når jeg fører sak mot deg. Likevel må jeg snakke med deg om hva som er rett*» (12,1a).

Disse ordene hører strengt tatt hjemme i en litt annen sammenheng, og det er den vi vender oss til nå. For i den sammenheng kollapser tanken om at den som lider får som fortjent, fullstendig.

## Den paktsteologiske forklaringen kollapser

Jeremiaboka inneholder ikke bare tekster som utfordrer den paktsteologiske forklaringen. Den inneholder også tekster som hvor den paktsteologiske forklaringen kollapser. Igjen vil jeg løfte frem to typer tekster.

For det første, blant de mest karakteristiske trekkene ved Jeremiaboka er de såkalte «Bekjennelsene» i 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23 og 20,7-18. «Bekjennelsene» er korte poetiske bønner hvor profeten klager til Gud.

Fortolkningshistorien til «Bekjennelsene» er rik og omfattende, og jeg skal i liten grad berøre denne. Men det som er helt klart, er at det talende «jeg» i disse tekstene – som jeg forutsetter at best identifiseres som profeten – lider uskyldig. Som det profeten sier i 11,19a: «*Jeg var lik et troskyldig lam som føres bort til slakting*» (11,19a). Og det er nettopp dette poenget som er viktig for oss. I «Bekjennelsene» tematiseres lidelsen som et uløst problem.

Også i Bekjennelsene ropes det «*hvorfor?*»: «*Hvorfor er min smerte uten ende og såret mitt uhelbredelig?*» (15,18); «*Hvorfor kom jeg ut av mors liv for å se strev og sorg og ende mine dager i skam?*» (20,18). Men i skarp kontrast til spørsmål-svar sekvensene nevnt over, så gis det ikke noe forklarende svar på «*hvorfor?*»-spørsmålene i «Bekjennelsene».

I den grad det gis et rasjonale for profetenes lidelse, er det et rasjonale som bryter radikalt med det paktsteologiske rasjonale for Juda og Jerusalems lidelse. Den paktsteologiske forklaringen på lidelse kollapser. I stedet for å lide på grunn av sin troløshet mot Herren, lider profeten på grunn av sin troskap mot Herren: «*Vit at jeg må tåle spott for din skyld!*» (15,15d): «*For din skyld satt jeg ensom, du fylte meg med harme*» (15,17b); «*Herrens ord er blitt til spott og skam for meg hele dagen*» (20,8). Det er som om paktsteologien er endevendt og snudd på hodet. Lidelsen følger som en konsekvens av troskap.

Den teologiske endevendingen går imidlertid enda et skritt lenger i «Bekjennelsene». For ikke nok med at profeten lider uskyldig på grunn av sin troskap mot Herren, profeten roper enda et «*hvorfor?*»: «*Hvorfor har de urettferdige fremgang, hvorfor er alle de troløse trygge?*» (12,1). Heller ikke på dette «*hvorfor?*» får profeten noe forklarende svar. Snarere tvert imot, han synes å få en reprimande: «*Når du blir trett av å løpe om kapp med fotfolk, hvordan kan du da løpe om kapp med hester?*» (12,5a) «Bekjennelsene» blir dermed stående som et vitnesbyrd om et tilfelle hvor den paktsteologiske forklaringen kollapser. Den trofaste går under, mens den troløse lykkes.

Til sist vil jeg kort stanse for en tekst som umiddelbart kanskje oppfattes som irrelevant for oss, nemlig den såkalte Gedalja-fortellingen i 40,7-41,18. Grunnen til at den kanskje oppfattes som irrelevant er at spørsmålet om lidelse strengt tatt ikke er tematisert i denne fortellingen. Gedalja-fortellingen handler om tiden etter babylonernes erobring og deportasjon av innbyggerne i Juda og Jerusalem. Når babylonerne forlater Juda, innsettes Gedalja til å styre i Juda, «*over menn, kvinner og barn og over de fattigste i landet som ikke var ført i eksil til Babel*» (40,7). En mann ved navn Ismael



forsøker seg imidlertid på et kupp. Han samler en liten gruppe krigere rundt seg og tar livet av Gedalja: «Med sverd hogg de ned Gedalja . . . som kongen av Babel hadde satt til å styre landet, alle judeerne som var hos Gedalja i Mispa, og de kaldeerne som fantes der» (41,2-3). Ismael er brutal og tar livet av flere av Gedaljas allierte. Men til slutt må Ismael gi tapt og ender opp med å flykte fra Juda.

Fortellingen er kort, dramatisk og kaotisk, uten innskutte forklarende kommentarer slik vi gjerne er vant med i bibelfortellingene. Og nettopp derfor er denne fortellingen interessant for oss. For selv om spørsmålet om lidelse tematiseres eksplisitt i fortellingen, er åpenbart mye lidelse involvert i den – drap og massakre, flyktende overlevende. Det fortelles om drap på enkeltpersoner, massakre på grupper av mennesker og deportasjon av overlevende. Det mest påfallende er likevel at verken Herren eller hans profet tilskrives noen rolle i fortellingen, og følgelig gis det heller ikke noen eksplisitt teologisk forklaring eller fortolkning av hendelsene. Det eneste som synes klart er at Gedalja er «good guy» (jf. 40,6), mens Ismael er «bad guy» (jf. 41,11) og når fortellingen er ferdig, er det bare «the bad guy» som står igjen, om enn ikke som en vinner. Det er ganske enkelt ingen «vinnere» i Gadoljafortellingen, bare «tapere».

I rammen av den større og såkalte Baruk-fortellingen (36,1-45,5), synes den primært å tydeliggjøre kaoset som oppstod i forlengelsen av babylonernes erobring av Jerusalem. I så måte kan kaoset i Gedalja-fortellingen leses som en utvidet del av erobringen og følgelig også som ledd i konsekvensene av Jerusalems og Judas frafall fra Herren. Problemet med en slik lesning er imidlertid at dette ikke sies eksplisitt i Jeremiaboka. Som sagt gis det ingen teologisk fortolkning eller forklaring på hendelsene. Herren og hans profet har ingen rolle i fortellingen. Dessuten beskrives folket i Juda i positive vendinger i denne fortellingen. I likhet med Jeremia (jf. 40,6) slutter de seg til Gedalja (40,11-12; se også 41,4-5), men altså bare for å oppleve at han blir drept av en opprører og siden også erstattet av andre «frekke menn» (43,2; se 41,16-44,30).

Kort sagt fremstår det hele som meningsløst. Og i denne meningsløsheten er Gud fraværende og taus.

### **En kort, avsluttende refleksjon**

Utgangspunktet for min egen refleksjon rundt lidelsens problem i Jeremiaboka er en tydelig anerkjennelse av to forhold:

- Jeremiaboka inneholder spenningsfylte perspektiver på lidelse
- De spenningsfylte perspektivene står side ved side uten at det ene fortier det andre.

I stedet for å oppløse spenningen vil jeg mene at spenningen står der av en grunn: Spenningen minner oss om at det alltid er mer å si. Oppløser vi spenningen ender vi raskt opp som Job og hans venner som taler om det som det ikke er gitt oss å ha forstand på.

Dette betyr imidlertid ikke at vi ikke kan si noe som helst. Sammen med resten av Bibelen, taler Jeremiaboka om en årsak-virkning-sammenheng hvor frafall fra Herren straffer seg. Dette er fundamentalt og grunnleggende i Jeremiaboka. Men poenget jeg har ønsket å tydeliggjøre er at det samtidig er mer å si. For det første kan det være mer å si selv der årsak-virkning-sammenhengen gjør seg gjeldende. Dette vitner særlig Klagesangene om, men det er også mulig å lese profetens ord i Jer 12,1a slik: «Rettferdig er du, Herre, når jeg fører sak mot deg. Likevel må jeg snakke med deg om



*hva som er rett»* (12,1a). I tillegg er det mer å si fordi det er tilfeller hvor en streng årsak-virkningssammenhengen kollapser og det ikke gis noe svar på «hvorfør?».