

Barmhjertigheden i tusind slægtled

Om tilgivelsen i Det gamle Testamente

Af Carl Lomholt

Denne tekst handler om tilgivelse – ikke menneskers, men Guds tilgivelse. For netop sådan må emnet forstås i *Den Hebraiske Bibel*, som blandt kristne kaldes *Det Gamle Testamente* (i det flg. betegnet GT). Forhåbentlig vil artiklen bidrage til at ramme en pæl gennem nogle utrolig sejlivede vrangforestillinger, især den at GT gennemgående viser os en vrede og dømmende Gud. Den forestilling kan kun skyldes et manglende kendskab til de gamle skrifter, hvis væsentligste og langt overvejende budskab tvært imod er dette, at ”Herren er en barmhjertig og nådig Gud, sen til vrede og rig på troskab.”

Guds historie med verden begynder med skabelsen, som helt alene er hans eget værk. - Alt, hvad Gud havde skabt, var godt. Og da menneskene havde vendt sig bort fra ham og fordærvet livet for hinanden og sig selv, og han havde ladet den store tsunami skylle altødelæggende hen over jorden, og kun skånet en rest (1 Mos 6 - 7), så begyndte Gud forfra med sin skabelse. Han begyndte forfra med *tilgivelsen*. Den var ikke begrundet i Noas offer, som var et takoffer (1 Mos 8,20). Vist behagede det Herren, ja han nød det i fulde drag; men det var ikke offeret, der bevægede ham til at begynde forfra. Den nye begyndelse, tilgivelsen, var tværtimod begrundet i menneskenes ondskab – eller rettere: i Guds godhed trods deres ondskab. For, som han sagde ”til sig selv”: ”Jeg vil aldrig mere forbande jorden på grund af menneskene; thi [כִּי *kî*] menneskets hjertes higen er ond fra hans ungdom af.”* Og så *velsignede* Gud Noa og hans sønner og dermed hele menneskeslægten. Sådan begyndte Gud forfra med den *universelle tilgivelse*, som han beseglede med sin pagt (1 Mos 8,20 – 9,11).

Og Guds historie med sit folk, begynder med *velsignelsen, forjættelsen* til Abraham (1 Mos 12,1-3). Først meget længe efter kommer Sinaj-fortællingen og

* Alle de i artiklen anførte citater fra GT har jeg selv oversat – ud fra ønsket om at komme så tæt på den hebraiske tekst, som det har været mig muligt. – Hvor hebraiske ord er transskriberet, er det sket efter de gældende regler, som bl.a. findes i *Dansk Kommentar til Davids Salmer*, bd. III, s.301f., jfr. litteraturlisten.

Desuden har jeg af praktiske grunde oversat citaterne fra udenlandsk faglitteratur til dansk. CL.

Moseloven, og den kunne jo ikke sætte forjættelsen ud af kraft. Deri har Paulus ganske ret (jfr. Gal 3,17f).

Kort sagt, GT handler frem for alt om nåden.

Sen til vrede, rig på troskab

I GT drejer det sig ikke om *lov og evangelium*, men om *evangelium og lov*.

Guds barmhjertighed er udgangspunktet – og den sættes desto mere i relief af enhver tale om hans vrede og straf.

I en leksikal artikel om tilgivelsen i GT tager John S. Kselman afsæt i 2 Mos 34,6-7: ”Herren, Herren er en barmhjertig og nådig Gud, sen til vrede og rig på troskab og sandhed. Han bevarer troskab i tusind slægtled, tilgiver skyld og overtrædelse og synd. Men han lader ikke den skyldige ustraffet, han hjem søger fædres skyld på børn og på børnebørn i tredje og i fjerde slægtled.”

Udsagnet, der står som et Jahwe-ord i den smukke dobbeltfortælling om Moses' møde på Sinajbjerget med den gådefulde Gud (2 Mos 33,18 - 34,9, jfr. DDS, nr. 22), har ifølge Kselman karakter af en trosbekendelse, hvilket bekræftes af de mange forskellige gammeltestamentlige sammenhænge, hvori dette udsagn afspejles, f.eks. 2 Mos 20,5-6; 5 Mos 5,9-10; 4 Mos 14,18-20; Nehemia 9,17; Jes 55,7; Amos 7,1-6; Mika 7,18-19; Jonas 4,2; Nahum 1,3; Sl 30,6; 86,15; 103,8 (jfr. Kselman 1992, s.831-833). – Desuden er det vigtigt at notere forbindelsen fra 2 Mos 34,6-7 tilbage til det tilsvarende Jahwe-udsagn i 33,19: ”Jeg viser nåde mod den, som jeg vil vise nåde, og jeg forbarmer mig over den, som jeg vil forbarme mig over”, samt at forstå begge udsagn som svar på Moses' uendelig indtrængende forbønner for folket i 32,11-13 og navnlig 32,32: ”Gid du dog ville tilgive deres synd; - men hvis ikke, så slet mig dog af den bog, som du skriver!”

I det citerede credo, 2 Mos 34,6-7, udformet i et stærkt poetisk sprog, står barmhjertigheden og straffen side om side, men sådan at det sidste kun kommer til at forstærke det første. ”Nådestilsagnene hvælver sig ... over det hele. Mellem nåde og vrede består der en 'asymmetri' til gunst for nåden” (Konkel 2008, s.94). Over for, ja i modsætning til den tidsbegrænsede straf, indtil tredje og fjerde slægtled, står den uendelige barmhjertighed, Herrens grænseløse troskab, hvormed han tilgiver skyld,

overtrædelse og synd i tusind slægtled, dvs. for evigt. – Og de tusind led må jo også omfatte de tidsbegrænsede fire.

Lidt mere lavmælt, men med samme poetiske kraft – og samme mening – siger salmisten: ”For hans vrede varer et øjeblik / hans nåde hele livet” (Sl 30,6 - jfr. også Jes 54,7-8).

Guds nærhed

Foruden vrangforestillingen om den straffende eller hævnende Gud går en anden meget udbredt misforståelse ud på, at Israels Gud er så ophøjet i sin majestæt, så han er fjern og fremmed for menneskers verden. Men det forholder sig tvært imod sådan, at netop som den tilgivende Gud er han menneskene helt nær.

Medens gudsopfattelsen i andre af antikkens kulturer er nøje forbundet med forestillingen om staten eller storriget og dets magtfuldkommenhed, er den i det anderledes overskuelige samfund i gammelisraelitisk kultur desto tættere forbundet med familien og nærsamfundet. Derfor er indtrykket af Gud som den omsorgsfulde far så levende i GT: ”Som en far er barmhjertig mod sine børn, forbarmer Herren sig over dem, der frygter ham,” står der typisk i Sl 103,13. Der er også flere eksempler, hvor Guds kærlighed lignes ved en moders omsorg for sit barn, således Hos 11,4; Jes 49,15; 66,12b-13; Sl 131,2-3. En tysk forsker kan ligefrem tale om Jahwe som ”familieguden” (Gerstenberger 2001, s.26 -77, jfr. s.176 -179): ”De ofte fremhævede menneskelige træk ved Jahwe må – hvordan de end formuleres – for en stor del ses som en arv fra familieteologien” (samme, s.51).

”Familieguden er nærværende, hører sammen med familien. En statsguddom er fjern, en universel guddom bor tilbagetrukket i himlen” (samme, s.72). – Og når omvendt de kapitler af Jesajabogen, som kaldes Deuterocesaja (Jes 40 - 55), er fyldt med vældige udsagn om Jahwes højhed og herredømme, så må de ses i lyset af de storpolitiske begivenheder, som førte til det babyloniske riges fald 539 f.Kr. og dermed afslutningen på det jødiske exil. Israels religion er jo aldrig uberørt af de omgivelser, hvori den lever. Men det overvældende indtryk af de magtfulde verdensriges og dets afsmitning på jødisk gudsopfattelse gør ikke forkyndelsen af Guds tilgivelse mindre indtrængende, snarere tværtimod. Under fremmedgørelsen i exilet bevares ”familieteologiens” fortrøstning til Gud som den kærlige far, der forbarmer sig over sine børn - og samtidig træder frem som deres stærke beskytter (samme, s.180f). - Jfr. ordene fra indledningen til Deuterocesaja (Jes 40,2.9f): ”Tal til Jerusalems hjerte, ja råb til hende, at hendes hoveri er til ende, at hendes skyld er betalt.

...Stig op på et højt bjerg, du Zions glædesbud, løft din røst med styrke, du Jerusalems glædesbud, løft den og frygt ikke! Sig til Judas byer: Her kommer jeres Gud! Her kommer den herre Jahve, med vældig styrke kommer han, og hans arm skal herske.”

Dog netop i krisetider – nationale såvel som personlige – oplevede man ikke alene Guds styrke, men også hans svaghed (jfr. mange af klagesangene i Davids Salmer). ”Den eneste Guds majestæt, som er alverden overlegen, bliver anfægtet, og vi møder den afmægtige Gud, og det er måske den afgørende teologiske erkendelse i den exilsk-efterexilske menighed. På familie- og landsbyreligionens plan var det ikke usædvanligt også at opleve Gud i hans svaghed” (samme, s.182f). Netop således har mennesker dengang (som nu) i modgang, lidelse og nederlag erfaret den barmhjertige Guds nærhed – i hans svaghed.

Forløsning og tilgivelse

I Ny Testamente kan disse to begreber være helt sammenfaldende. Således hedder det hos Paulus: ”I ham (Kristus) har vi forløsningen, syndernes forladelse” (Kol 1,14). - I GT forekommer de samme to begreber derimod nok så forskellige, selv om adskillelsen mellem dem ikke er konsekvent.

Om *forløsningen* bruges oftest verberne *udfri* [פָּדָה *pādā*] og *løskøbe* [גָּאָל *gā'al*] – eller substantiver af samme rødder. Der kan også anvendes andre gloser, f.eks. med betydningen *frelse* [יְשׁוּעָה *hōšī'a*] eller *føre ud* [יָצָא *hōšī'*] i betydningen, at føre fanger ud af trældom o.l. Men overalt, hvor der er tale om forløsningen i religiøs betydning, står Gud alene som det handlende subjekt, som den der af ren barmhjertighed tager sig af det nødlidende menneske eller sit nødstedte folk. I sidste tilfælde handler det mest om udfrielsen enten fra trældommen i Egypten eller (langt senere) fra det babyloniske fangenskab. Begge befrielsestraditioner er jævnlig tilbagevendende temaer i GT.

Medens *forløsningen* altså for det meste drejer sig om udfrielse af al slags nød (dvs. sygdom, lidelse, undertrykkelse, trældom osv.), er *tilgivelsen* altid relateret konkret til synd og skyld, og her bruges gennemgående et helt andet ordvalg, som vi skal se i det følgende. J.J.Stamm gør meget ud af at holde begreberne helt adskilt, sprogligt såvel som systematisk; og vist er der i begge henseender væsentlige forskelle, men helt gennemførte er de dog ikke.

Der er i det mindste én vigtig tekst, hvor både begreberne og de ord, der bruges til at beskrive dem, åbenbart glider over i hinanden, nemlig den velkendte valfarts- og bodssalme, Sl. 130, ”De profundis”, der entydigt handler om Guds *tilgivelse*, som det understreges af

salmens centrum, v.4; men med de to afsluttende vers (v.7-8) udtrykkes denne tilgivelse som *forløsning*: ”Israel, bi på Herren, for hos Herren er der troskab, ja hos ham er der forløsning i overflod, og han vil forløse Israel fra alle dets synder.”

Hertil bemærker Stamm da også, at netop denne slutning på Sl 130 er ”det eneste sted i GT, som direkte og entydigt taler om *forløsning* fra synd” (Stamm 1940, s.25f; 92).

I sin gennemgang af Sl 130 viser Kirsten Nielsen en spændende sammenligning mellem denne og Sl 24. ”For hvor Sl 24 forudsætter, at den, der vil ind på helligstedet, har skyldfri hænder og et rent hjerte, dér lægger Sl 130 vægten på Guds tilgivelse af den skyldige.” Ifølge Sl 24 er mennesket åbenbart i stand til at opfylde visse betingelser for at kunne nærme sig Gud. I Sl 130 er udgangspunktet derimod, at Gud er aldeles fraværende for den bedende, som råber til ham fra det dybe – som fra kaoshavets bund. Her findes ingen menneskelig mulighed for at komme til Gud, for hvis Gud ”vogtede på skyld” (v.3), så kunne intet menneske bestå over for ham. Vendepunktet kommer med v.4: ”Men hos dig er der tilgivelse, / for at man skal frygte dig.” Guds nærhed er i hans tilgivelse, og den gudsfrygt, som der her tales om, er ”ikke en forudsætning for at komme Gud nær, men en konsekvens af den tilgivende Guds nærhed.”

Kirsten Nielsen gør opmærksom på, at de to sidste vers af Sl 130 muligvis er en redaktionel tilføjelse – i de første seks vers er den bedende jo et enkelt menneske, mens de to sidste handler om folkets udfrielse fra dets synder. Men læst som en helhed, som salmen nu foreligger, får de sidste vers den konsekvens, ”at den bedende må forstå sin egen skæbne som en del af folkets.” (Holt 2002, III, s.223-225)

Tilgivelsens ord – og den udtalte tilgivelse

Substantivet *tilgivelse* [סליחה *s^elîhâ*] forekommer meget sjældent i GT. Ud over Sl 130,4 findes det kun to steder, nemlig i Dan 9,9, hvor Guds tilgivelse og barmhjertighed står i modsætning til menneskenes synd og skam, og i Neh 9,17, der fremhæver en lignende modsætning og betegner Gud som ”tilgivelsens Gud, nådig og barmhjertig, sen til vrede og rig på troskab.”

Men er substantivet sjældent, så findes til gengæld det grundliggende verbum, סלח [s^alah] tilgive, desto oftere. Dertil kommer en lang række synonymmer, hver med sit særlige aspekt på tilgivelsen. Denne rige sproglige variation kommer vi tilbage til; men først vil vi se

på et par gammeltestamentlige tekster, der umiskendeligt handler om tilgivelsen, men uden at den *expressis verbis* formuleres.

Den udtalte tilgivelse er vigtig. Det kender vi alle, at når man har forbrudt sig mod eller krænket et andet menneske – og angrer, så kan det forekomme alt for stort at *høre* tilgivelsens ord, for slet ikke at tale om at skulle *sige* det, når det er en selv, der er den krænkede part. Der gives blandt os mennesker så mange situationer, hvor der måske er langt mere trøst og oprejsning at finde i den tilgivelse, der blot kommer til udtryk i et tegn, et kærtegn måske, eller en generøs handling, måske en helt spontan.

At den udtalte tilgivelse også kan finde udtryk som Guds barmhjertige handling over for mennesket, som har forbrudt sig, det er myten om Kain (1 Mos 4) et godt eksempel på.

Efter drabet på sin broder blev Kain *flygtning og fredløs* [נע ונר *nā' wānād*], som der står to gange i fortællingen (v.12 og 14). Dette er den nødvendige følge af Kains misgerning. For hvordan skal drabsmanden ellers redde sig? Kun forbandelse kan du høste af ”agerjorden, som har spærret sit gab op, for at modtage din broders blod af dine hænder” (v.11). Derfor må Kain flygte fra agerjorden. Han kan ikke mere finde sig til rette noget sted. Og derfor måtte han – som de fleste drabsmænd siden – efter sin brøde slå sig ned i landet Nod. Det findes ikke på noget landkort. Det hebraiske stednavn *Nod* [נוד] betyder "omflakkende liv", "fredløshed", Det er sindbilledet på det vilkår, som ikke alene drabet, men enhver misgerning bærer med sig. Kain var blevet en *fredløs* [נר *nād*], derfor måtte han bo i landet Nod [נוד], hvis navn er af samme rod. - Men hvordan reagerer Kain på denne skæbne?

“Min straf er for stor at bære”, siger han (v.13) . – Ja, sådan står der både i den autoriserede danske oversættelse fra 1992 og i den forrige fra 1931. Og straks har vi foran os, hvad mange mennesker kalder det “gammeltestamentlige gudsbillede”: den *straffende Gud*. Men GT har andet og mere at sige om ham. Går vi helt tilbage til oversættelsen fra 1871, så gengives Kains klage ikke: "Min *straf* er for stor at bære", men: “Min *misgerning* er større, end jeg kan bære”. Begge kursiverede ord gengiver for så vidt rigtigt det hebraiske ord עון [*āwôn*]; men iflg. ordbogen (Gesenius) er dets grundbetydning netop *synd, misgerning, forbrydelse* - kun sekundært får det betydningen: den af forbrydelsen følgende *straf*. - I oversættelsen af Kains klage gør vi bedst i at følge grundbetydningen. Pointen er nemlig, at egentlig er det ikke Gud / Jahwe, der straffer; men her som allevegne er forbryderens misgerning straffen i sig selv. Dette er altså, hvad Kain ikke kan bære: tyngden af hans egen misgerning. – Og derfor forbarmer Jahwe sig over ham. Skylden slipper Kain ikke for; den må han bære med sig i sit omflakkende liv - i landet Nod. Men netop i

dette vildsomme land er Kain under Jahwes beskyttelse, som jo ikke kun udtrykkes med ordene om blodhævnen (v.15 a), men desto mere med det tegn, som faktisk sætter hævn ud af kraft. I stedet for løftet om hævn er det nu barmhjertigheden, der gælder: Jahwe “satte et mærke på Kain, for at ingen, der mødte ham, skulle slå ham ihjel” (v.15 b). – Trods væsentlig forskel i betydningen er der for øvrigt en sælsom lighed mellem “Kainsmærket” i den gamle fortælling og korstegnet, hvormed vi blev mærket i dåben, især når man tænker på de ord, som Grundtvig har knyttet til dette tegn: “ – thi skal ingen djævel dig skade” (DDS 674,2).

Gerh. v. Rad formoder, at der med Jahwes beskyttelsestegn på Kain er tale om “en tatovering eller noget lignende” (v.Rad 1953, s.87). – Men det må dog i konteksten særligt forstås i en langt dybere betydning, nemlig som et tegn på Guds tilgivelse: Det skyldige menneske er samtidig det tilgivne menneske; i fortællingen udtrykkes dette i og med, at Kain får en fremtid, et nyt liv i Nod (jfr. 1 Mos 4,17-22).

Netop sådan er den gamle fortælling også forstået af den amerikanske forfatter Marilynne Robinson i romanen *Hjemme*. Den handler om den fortabte søns, Jacks, hjemkomst til sin far, den gamle præst Robert Boughton i byen Gilead i Iowa. Denne fortabte søn bliver nok taget imod – men alligevel slet ikke accepteret af sin retskafne far. Ganske anderledes forholder datteren Gloria sig. Hun ved alt om sin brors blakkede fortid, men hendes holdning til ham er gennemtrængt af viljen til at tilgive. Hele romanen er som en elipse med to brændpunkter: den nægtede tilgivelse – og den generøse, uforbeholdne tilgivelse. Men det er mere end interessant, at forfatteren som eksempel på tilgivelsen netop vælger en fortælling fra GT. En betydningsfuld passage i romanen er Glorys tanker om sin fars, præstens, udlægning af historien om Kain:

“Måske måtte man simpelthen acceptere stor sorg eller skyld som noget absolut, på samme måde som en åbenbaring. Min misgerning/straf er større, end jeg kan bære. Faderen sagde, at det samme ord kan have begge betydninger på hebraisk, og vi vælger kun den ene, hvilket måske gør det sværere for os at forstå, hvorfor Herren tilgav Kain og beskyttede ham og lod ham leve sit liv videre, blive gift, få en søn, bygge en by. Hans misgerning var hans straf...” (Robinson 2010, s.112).

Således finder vi ind til de dybeste lag i myten om Kain, når vi ligesom Robinson hører den som fortællingen om den udtalte tilgivelse. Og når vi kalder den en myte, så er det fordi den er fortællingen om os alle; for vi er alle af Kains slægt, og vi bor hver på sin vis i landet Nod, som skyldige mennesker under Guds tilgivelse.

Et andet eksempel på den tilgivelse, som udtrykker sig ikke i ord, men i gerning, finder vi i slutningen af den prægtige fortælling, 2 Sam 13 - 14. Også den handler om en brodermorder, nemlig Davids søn Absalom, som havde befalet sine håndgangne mænd at myrde hans bror Amnon, Davids førstefødte søn. Dermed ville Absalom skaffe hævn for sin (hel)søster, Tamar, som var blevet voldtaget af Amnon. Efter drabet måtte også Absalom flygte til "Nod", til det aramæiske område, Geshur, hvor han opholdt sig i tre år. Kong David, som imidlertid var kommet sig af sin tunge sorg over Amnons død, var nu ved at gå til af længsel efter sin søn Absalom, men havde alligevel inderlig svært ved at forsone sig med ham. Omsider sendte kongen dog bud efter ham; men Absalom måtte opholde sig endnu hele to år i Jerusalem, før han endelig opnåede at få foretræde for sin far, kongen. Hele dette forløb, skildret med sublim fortællekunst, slutter med de få linjer, som i en enkelt, dybt betydningsfuld gestus rummer faderens helt uforbeholdne tilgivelse: "Kongen lod Absalom kalde. Da han kom, kastede han sig næsegrus til jorden for kongen, og kongen kysede Absalom" (2 Sam 14,33).

En tilgivende Gud

To ting skal vi mærke os ved denne fortælling: For det første handler den som sagt om den uudtalte tilgivelse; for det andet er det en af de meget få tekster i GT, der handler om tilgivelsen mennesker imellem. I Det Nye Testamente hænger Guds og menneskers tilgivelse uløseligt sammen. Dér hedder det: "Forlad os vor skyld, som også vi forlader vore skyldnere" (Matt 6,12). I GT derimod er tilgivelsen, bortset fra ganske få undtagelser, helt på Guds side. Ud over den ovennævnte undtagelse (i forholdet mellem David og Absalom), hvor tilgivelsen meddeles uden ord, men blot i et tegn, må som det nærmeste eksempel 1 Mos 50,17 komme i betragtning. Her beder Josefs brødre ham om at tilgive dem deres misgerning mod ham (jfr. 1 Mos 37,23ff), og de bruger netop et af de mest typiske udtryk for tilgivelsen: *at bære synden bort* [נָשָׂא פְשָׁעָא *nāsā' pæša'*], dvs. *tilgive* den: "Tilgiv dog dine brødres misgerning...!" Men kun indirekte, ikke med noget egentligt tilsagn om tilgivelse, imødekommer Josef deres bøn. For her, som overalt i GT, gælder hovedreglen: Kun Gud kan tilgive. Det var også synspunktet i jødedommen på Jesu tid, jfr. Mark 2,7; Luk 5,21.

Dette synspunkt hænger formentlig nøje sammen med pagtsbegrebet. Pagten er ensidig, for så vidt som det er Gud alene, der opretter den. Således er al skabningen set under dette perspektiv i den universelle Noapagt, idet Gud efter Den store Vandflod opretter sin nådige pagt først og fremmest med Noa og hans slægt, dvs. hele menneskeheden, dernæst med alle dyr og fugle, ja med alt levende, jfr. 1 Mos 9,9 -11.

Også Herrens Pagt med Abraham, med tilsagnet om det forjættede land, oprettes suverænt af Gud Herren selv (1 Mos 15,18-21). – Det samme gælder Sinajpagten. For vel er dens gyldighed betinget af, at folket overholder den, dvs. holder buddene; men pagten beror dog på Gud alene, der nådigt opretter den med dette folk som sin ejendom “blandt alle jordens folk”, som han jo også ejer, “thi hele jorden tilhører mig” (2 Mos 19,5).

Netop i Sinajpagten med dens ti bud pointeres det, at al menneskenes synd mod Gud såvel som mod mennesker er pagtsbrud, troløshed og frafald i forhold til Gud. Derfor kan kun Gud alene hele dette brud; og derfor lyder hans profetiske kald: “Vend tilbage, I frafaldne sønner, så vil jeg læge jeres frafald” (Jer 3,22). – Og helt tydeligt er det i Jer 31,31-34: Folkets brud på pagten kan alene heles af Gud, idet han i og med sin tilgivelse fornyer pagten: “Se, der skal komme dage, lyder det fra Herren, hvor jeg slutter en ny pagt med Israels hus og med Judas hus... thi jeg tilgiver dem deres skyld, og jeg husker ikke længere på deres synd.” Tilsvarende lyder hans ord i Jer 33,8 b: “Jeg tilgiver dem alle deres misgerninger, hvormed de syndede mod mig, idet de brød med mig.”

Kun Gud kan tilgive. Denne tese er uproblematisk i de talrige tilfælde, hvor synden er rettet, ikke mod mennesker, men mod Gud selv, frem for alt ved overtrædelse af budet over alle bud, det første: “Du må ikke have andre guder end mig” (2 Mos 20,3; 5 Mos 5,7). Faren for religionsblanding mellem Jahwetroen og lokal frugtbarhedskult var altid til stede i landet, hvor israelitter og kana’anærere levede side om side. Og når profeterne i stærke billeder skildrer deres landsmænds frafald fra Jahwe som utroskab og hor i et ægteskabeligt forhold (jfr. f.eks. Hos 1–2; Jer 3), så er det umiddelbart forståeligt, at om der overhovedet skulle være tale om nogen tilgivelse her, så måtte den komme fra Herren selv. – Men hvorfor hører vi så lidt om *menneskers* tilgivelse i de om muligt endnu flere tilfælde af svig, overgreb og retskrænkelser mennesker imellem?

Det er utænkeligt, at mennesker i det gamle Israel har levet sammen i familie og samfund uden at kunne tilgive hinanden mangfoldige slags krænkelser, små som store. Ganske sikkert har tilgivelsen på den måde været til stede i dagliglivet; den hører jo til menneskelivets grundvilkår – uden derfor nogen sinde at blive selvfølgelig. Desto mere tankevækkende er det, at denne medmenneskelige tilgivelse spiller en i den grad beskeden rolle i GT. Vi vil senere vende tilbage til dette spørgsmål.

Det var ligeledes helt almindeligt i Israel, at uret begået mellem mennesker i givet fald førte til et retligt opgør på det borgerlige plan, som det bl.a. fremgår af Israels ældste retssamling, den såkaldte “Pagtsbog”, der er inkorporeret i 2 Mosebog (20,22 – 23,33). Imidlertid spillede mægling og dermed retlig forsoning mellem sagens parter en fremtrædende rolle i den israelitiske portret,

som denne samling tydeligt afspejler (jfr. Lomholt 2008, s.147-168). Så også på den måde er det meningsfuldt at tale om tilgivelsens plads i israelitisk hverdagsliv. – Men egentlig *skyld* i den forbindelse blev dog alene en sag mellem menneske(r) og Gud – og egentlig *tilgivelse* dermed alene en sag mellem Gud og menneske(r).

Det ser vi klart i kong Davids personlige historie (2 Sam 11,2 – 12,25). Han havde jo selv blod på hænderne. For at få den smukke Batseba til hustru havde han sendt hendes mand, hittitten Urias, i den visse død. Men da profeten Natan, sendt af Herren, kommer hen til kongen og i sin straffetale afslører hans blodige uret med ordene “Du er manden!”, så har David kun ét at sige: “Jeg har syndet mod Herren.” Uretten finder sted i menneskers verden og giver årsag til bitter lidelse dér; men netop som synd er den rettet mod Gud alene. Og det kunne så være noget af forklaringen på den énsidigt guddommelige tilgivelse: Netop fordi uretten mellem mennesker er så stor, kan kun Gud tilgive den. – Med største tydelighed udtrykkes det i dén gammeltestamentlige salme, som det var så nærliggende for en senere redaktion at relatere til denne begivenhed i Davids liv, og hvor digteren bekender for Gud: “Mod dig, mod dig alene har jeg syndet, / jeg har gjort, hvad der er ondt i dine øjne, / så at du er retfærdig, når du anklager / og ren, når du dømmer” (Sl 51,2.6). - Og Herrens nådige dom forkyndes af Natan med ordene: “Så tilgiver Herren din synd. Du skal ikke dø.” - Tilgivelsen var ubetinget, og Davids gudsforhold var dermed genoprettet af Herren selv. David skulle ikke dø som den drabsmand, han var; men i det medmenneskelige forhold måtte han bøde for sin skyldighed: foruden den bitre sorg, som han havde voldt Batseba, skulle de miste den søn, der var frugten af hans illegitime forhold til hende (2.Sam 12,7-14).

Den mangfoldige tilgivelse

Det almindeligste ord for tilgivelse i GT er, som ovenfor nævnt, verbet סָלַח [*sālah*], der forekommer 50 gange. I samtlige tilfælde er Gud subjektet – eksempelvis Sl 103,3: “han som tilgiver al din skyld”. Hyppigst optræder verbet i aktivformen *qal*; men også hvor det findes i passivformen *nif'al* (f.eks. med udtrykket “så de får tilgivelse”, 3 Mos 4,20. 26. 31. 35 m.fl.), er det Gud, der er det egentlige subjekt.

Ligeså er Gud subjekt i alle de synonyme termini for סָלַח (jfr. Kselman 1992, s.832-833). Det hyppigst forekommende af disse er det før nævnte verbum נָשָׂא [*nāsā'*], der betegner tilgivelsen i betydningen: *at bære synden bort*, at fjerne synden og dens virkninger, tillige med straffen. Sådant møder vi det typisk i sidste linje af Jesaja 53, hvor det om Herrens lidende tjener hedder: “Men han bar de manges synd.” I samme betydning findes dette verbum mange andre steder, f.eks. 2 Mos

34,7; Jes 33,24; Hos 14,3; Mika 7,18; Sl 32,5; Sl 85,3 – og Sl 99,8 med det markante udtryk, “en tilgivende Gud” [אל נושא *’el noše’*], *en Gud, der bærer synden bort*.

En anden variation af tilgivelsens mange udtryk er verbet רפא [*rāpā*], der betyder *at læge / helbrede*. Således helt éntydigt i det førnævnte Jer 3,22: “Vend tilbage, I frafaldne sønner, så vil jeg helbrede jeres frafald” (jfr. Jes 6,10 c). I Sl 103,3 bruges det parallelt med *tilgive* [סלה *sālah*], når det siges om Gud: “Han som tilgiver al din skyld / han som læger alle dine sygdomme.” – Dette citat reflekterer for øvrigt det almindelige bibelske syn på en dyb sammenhæng mellem sygdom og synd, vel at mærke uden dermed at se det ene som en følge af det andet – ganske som denne konsekvens er fraværende, når vi synger de samme linjer i Polianders gendigtning (DSS 12,1): “Han råded på din vånde bod / og al din skyld forlod.”

Et tredje udtryk er vendingen om Gud, der *ikke vil huske* [לא זכר *lo’ zākar*] vore synder. I Jer 31,34 b møder vi den som Guds tilsagn – igen parallelt med סלה [*sālah*]: “Jeg tilgiver deres skyld, og deres synd vil jeg ikke længere huske.” – Og atter som gudsordet, Jes 43,25, her sammen med endnu et ord for tilgivelsen, nemlig om Herren, der *udsletter* [מחה *māḥâ*] synden, og gør det helt på sine egne præmisser: “Jeg, jeg er den, som udsletter dine overtrædelser for min egen skyld, og dine synder vil jeg ikke huske.”

Sådan kan vi blive ved, mangfoldigheden af udtryk for Guds tilgivelse er stor i GT. Denne brede variation over det samme ene tema viser os, hvor magtpåliggende det har været for Den Hebraiske Bibels forfattere at udtrykke tilgivelsens uendelige rigdom og dybde. For nærværende skal der blot tilføjes endnu et par synonymmer til de mange.

Først verbet רחם [*rāḥam*], der betyder “at være barmhjertig”. I Jes 55,7 står det parallelt med סלה [*sālah*], hvilket også minder os om, at det ikke lader sig gøre at gennemføre en skarp sontring mellem Guds *barmhjertighed* som omfattende al slags menneskelig nød, og hans *tilgivelse* som syndernes forladelse: “Den ugudelige skal forlade sin vej og urettens mand sine planer, og vende om til Herren, så vil han forbarme sig over ham, til vor Gud, for han er rig på at tilgive.” – Også Sl 103,12f hører til de mange eksempler, hvor Guds barmhjertighed er fuldstændig ensbetydende med hans tilgivelse: “Så langt som øst er fra vest, har han fjernet vore synder fra os./ Som en far er barmhjertig mod sine børn, er Herren barmhjertig mod dem, der frygter ham.” – Og i særdeleshed er denne sammenhæng jo åbenbar i udgangspunktet, bekendelsen i 2 Mos 34,6-7, hvor navnet *en barmhjertig og nådig Gud*, אל רחום ורחון [*’el raḥûm w’ḥannûn*] forklares med ordene “han, som tilgiver skyld og overtrædelse og synd”.

Kirsten Nielsen har i denne forbindelse gjort mig opmærksom på, at substantivet רחם [ræhæm], dvs. *livmoder*, jo er af samme rod, og at det er tankevækkende, at et så udpræget kvindeligt udtryk hører hjemme i beskrivelsen af Guds faderlige barmhjertighed. Det passer fint med, at Guds billede iflg. 1 Mos 1,27 er både mand og kvinde.

Grænsen mellem det Gamle og det Nye Testamente

Som det sidste i den lange række af synonymmer for verbet *at tilgive*, skal vi nævne det særligt indholdsrige ord כפר [pi'el: kippær], der betyder *at sone*. Det er hentet fra offerterminologien. Ypperstepræstens fornemste opgave bestod i, at han med slagtofferet skulle *skaffe soning* [כפר] for alle israelitternes overtrædelser og synder (3 Mos 16,16 m.fl.); men når det samme hebraiske verbum bruges om *tilgivelsen*, så har det intet med menneskelige ofre og præstationer at gøre, men står helt for Guds egen handling. Den kontekst, hvori det hebraiske ord anvendes, er altså helt afgørende for dets betydning. - I den førexilske tekst om profeten Jesajas kaldelse (Jes 6,6-7), er soningen af hans synder nok forbundet med en kultisk akt, men forbliver dog helt igennem Guds handling, ledsaget af hans tilsagn: "Din skyld er fjernet, og din synd er sonet". - "Vi står her over for et udtryk for ganske ubetinget syndsforladelse" (Bentzen 1944, I s.49).

Hvor soningen således er forstået som tilgivelse, trods den alle vore forgæves bestræbelser på at løfte skyldens byrde: "Vore overtrædelser er for tunge for os, men du soner dem" (Sl 65,4). "Udfri os, og son vore synder for dit navns skyld" (Sl 79,9 b). I begge disse bibelske salmecitater er det understregede ord med rette i den autoriserede oversættelse gengivet ved *tilgive*, men på hebraisk står der *soner* [כפר]. Soningen er blevet til forsoning, tilgivelse.

Dette er dybt evangelisk. Alligevel står det spørgsmål tilbage: Hvorfor taler GT da så ensidigt om tilgivelsen som Guds sag alene og kun undtagelsesvis om tilgivelsen mennesker imellem? – Ud over de svar, som er givet tidligere i denne artikel, må det afgørende være dette, at GT ikke kender inkarnationen. Det har ikke noget budskab om, at Ordet blev kød, at Gud blev menneske. Men den femte bøn i Fadervor kan kun forstås i lyset af dette budskab – og det vil jo sprænge rammerne for en artikel om tilgivelsen i Det Gamle Testamente. Derfor må artiklen slutte her. Men ingen skal sige, at tilgivelsen er sjælden, endsige fraværende i GT. Tværtimod – som vi har set – forholder det sig lige modsat.

Anvendt litteratur

Aage Bentzen: *Jesaja I-II, fortolket*, Gad, København 1944.

Erhardt S. Gerstenberger: *Theologien im Alten Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2001.

Else K. Holt og Kirsten Nielsen (red.): *Dansk Kommentar til Davids Salmer I-III*. Anis, København 2002.

Michael Konkel: *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Ex 32-34)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

John S. Kselman: "Forgiveness. Old Testament", *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*, Vol.2, s.831-833, Doubleday, New York 1992.

Carl Lomholt: *Din fattiges Ret, En retsteologisk undersøgelse af "Pagtsbogen", Ex 20,22 – 23,33, som udtryk for retsopfattelsen i Israels tidlige historie*, Aarhus Universitet 2003 (revideret 2008), www.retsteologi.dk

Gerhard von Rad: *Das erste Buch Mose, Genesis*, Das Alte Testament Deutsch (ATD), Teilband 2/4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953.

Marilynne Robinson: *Home*, © 2008. - Oversat fra engelsk-amerikansk v. Hanne Richardt Bek: *Hjemme*, Gyldendal, København 2010.

Johann Jakob Stamm: *Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Francke Verlag, Bern 1940.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Vogel, Leipzig 1905.

Bibelen, autoriseret oversættelse, Det Danske Bibelselskab, 1. udg., 1. oplag, København 1992.

Den Danske Salmebog (DDS), Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, 1. udg., 4. oplag, København 2004.

Artiklen er offentliggjort i *Kritisk Forum for praktisk teologi*, 2011/4 (december 2011)

