

«Hellige outsiders» fra Det gamle testamentet

Sverre Bøe
Professor ved Fjellhaug Internasjonale Høgskole
sboe@fjellhaug.no

Abstract: This article discusses the idea of seeing Melchizedek, Job, Balaam, Rahab, Ruth and Naaman «as holy outsiders», ethnically, geographically and/or religiously. And yet they played major roles in the Biblical narratives. The tensions with the otherwise strict borders between Israel and the Gentiles are discussed, partly also related to contemporary missiology. Within the overall Christian canon these «outsiders» appear as exceptions rather than representative. But even as exceptions, they belong to the overall picture given in the Bible.

Keywords: Israel, outsiders, Det første bud.

Introduksjon

Til tross for de klare grensene som både utvelgelsen og Det første bud gir, forteller Det gamle testamentet (GT) om enkelte ikke-israelitter som på svært ulike måter likevel viser en usedvanlig gudstro og som brukes av Gud. I mangel på et bedre uttrykk skal vi her drøfte om vi kan kalle dem for «hellige outsiders», eller «holy outsiders».¹ Det er i utgangspunktet ment som en romslig kategori som inneholder svært ulike fortellinger, og den utfordrer grensene mellom «innenfor» og «utenfor» som Bibelen ellers ofte bruker. Noen slike fundamentale grensemarkører er Det første bud, omskjærelsen, sabbaten, renhetsregler og utvelgelsestroen.

Disse grensemarkørene gjelder hele folket kollektivt. Fortellingene om GTs «hellige outsiders» handler derimot om enkeltmennesker, og til alle tider kan det være en viss spenning mellom felles grunnmønstre for et folk og enkeltmøter med individer. Vi skal særlig lete etter indikasjoner i Bibelens egne fremstillinger som kan peke i

¹ Jfr. tittelen på Frank Anthony Spina, *The Faith of the Outsider: Exclusion and Inclusion in the Biblical Story* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

retning av at (noen av) bibeltekstene selv reflekterer denne spenningen. Bibeltekstene er «insidernes» gjengivelser av «outsiderne», og i disse tilfellene på individnivå. Målet er dels å adressere misjonsvitere og religionsteologer i spørsmål som berører dialog og økumenikk, og dels å utfordre bibelforskere til å sette disse enkeltfortellingene inn i et større bilde av Israels kontakt med de andre folkene. Som enkeltfortellinger er disse vel kjent, men som en noe mer samlet kategori er de underkommunisert i forskningen.

Hva mener vi med «hellige outsiders»?

Med «outsider» kan vi dels tenke etnisk, fordi de ikke fremstår som israelitter, dels geografisk, fordi de kommer fra områder utenfor Israel, og dels religiøst, fordi de ikke ser ut til å ha hatt del i Israels gudsdyrkelse. Med «hellig» menes ikke en streng bibel-teologisk eller dogmatisk vurdering av gudstro eller livsførsel, men heller en bredere kategori, litt slik noen bruker begreper som «noble» eller «worthy», som vi snart skal se. Det første bud er kanskje Bibelens naturlige målestokk for «insiders» og «outsiders», men bibelfortellingene gir oss ikke alltid nok informasjon til å plassere den enkelte, i alle fall ikke om vi med det mener monoteisme i streng mening, og ikke bare monolatri.

Bibeltekstene om disse «outsiderne» er nesten alle rent fortellende eller narrative tekster, og bare glimtvis gir de tilløp til forklaring på hvor deres kontakt med Gud/Herren/Jahvé kommer fra. Metodisk er veien fra narrativer til dogmatikk eller etikk utfordrende, men også spennende.² Vi skal se at narrative om enkeltmenneskene vi skal fokusere på fyller ut det mer generelle bildet som lovene gir. Går vi til NT finner vi en viss vurdering i Heb 11, og da med «tro» som nøkkelord. Rom 1-4 gjør «rettferdig» til kriterium og viser hvordan Gud kan se forbi ytre tilhørighet.

Vi skal særlig beskjefte oss med Job, Melkisedek, Bileam, Rahab, Rut og Naaman; vi kunne kanskje også tatt med Jetro (2 Mos 18), dronningen av Saba (1 Kong 10) og enken i Sarepta (1 Kong 17). 2 Mos 12,28 sier også at folk av ulik etnisitet slo seg i lag med Israel ved utgangen fra Egypt. Også NT forteller om lignende mennesker: Vismennene (Matt 2), den kanaaneiske kvinnen (Matt 15,21-29 og Mark 7,24-30), den samaritanske kvinnen (Joh 4), den romerske høvedsmannen/centurionen (Matt 8,5-13 og Luk 7,1-10), centurionen ved korset (Matt 27,54; Mark 15,39 og Luk 23,47) og Kornelius (Apg 10-11), men vi holder oss her til GT.

I en litt annen kategori kommer noen som fikk glimt av Guds makt og lot seg overvelde, som Faraos og hans «vismenn» (2 Mos 7-11), eller kongene Nebukadnesar og Dareios i Daniels bok. Enda en litt annen kategori knytter seg til Urhistorien i 1 Mos 1-11, med folk som Enok og Noah. Og visdomslitteraturen viser blant andre til Agur og Lemuel (Ord 30-31).

2 Spørsmålet er stadig tematisert i boken Jan-Olav Henriksen (red.), *Makt, eiendom, rettferdighet: Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid* (Oslo: Gyldendal, 2000).

På sett og vis er selv Abraham en «outsider», for Jos 24,14 antyder at han kanskje vokste opp med avgudsdyrkelse. Og trekker vi linjen riktig langt er alle mennesker ifølge NT født som «outsidere», «av naturen vredens barn» (Ef 2,3), «uten håp og uten Gud» (Ef 2,12). Dermed avhenger det hele av Guds eget initiativ, det Bibelen kaller «nåde». Det er et nyttig perspektiv også her. Et annet spørsmål gjelder hvem Gud åpenbarer seg gjennom. Det skal vi drøfte i avsnittene om Melkisedek og Bileam.

Noen av disse «holy outsiders» er kanskje det nærmeste Bibelen kommer det som den katolske teologen og filosofen Karl Rahner (1904-84) kalte «anonyme kristne». Begrepet og tankegangen bak har spilt en enorm rolle, særlig i romersk-katolsk misjonsteologi. Rahner mente å finne enkeltpersoner midt i religionenes mylder som på spesiell måte er «kristne» uten å vite det selv. Han påstod ikke at de er frelst, men de kan bli det, kirkens oppgave er å opplyse dem om Jesus, mente han.³ Siden har misjonsteologen C.H. Pinnock mente at «holy pagans» viser et «wider hope» om frelse for «unevangelised»,⁴ og spørsmålet er helt sentralt i grenselandet mellom religionsteologi og misjonsvitenskap. Men spørsmålet er også sentralt for mitt fagfelt i bibelvitenskap.

Job

Jobs bok rommer et utall spennende perspektiver. Den utfordrer leseren på mange måter og nivåer, også omkring det ondes problem. Vårt fokus er særlig Job som en «holy outsider», en ikke-israelitt som vies hele 42 kapitler. Nettopp det at han vies en egen stor bok i kanon problematiserer bruken av «outsider» om ham, men O'Collins har sine grunner for å kalle Job for «the holy «outsider» *par excellence*»,⁵ som vi snart skal se.

Job introduseres slik: «Det bodde en mann i landet Us. Job var navnet hans. Han var en from og rettskaffen mann som fryktet Gud og unngikk alt ondt» (1,1). Landet Us plasseres ikke, men 1 Mos 10,23 antyder øst for Israel. Denne Job var velstående, og han hadde omsorg for sine sju sønner og tre døtre, også religiøst. Men så foregår det en samtale i himmelen som Job ikke vet om. Blant «Guds sønner» dukker Anklageren opp. Han påstår at Job tjener Gud bare fordi Gud gir ham så mye godt; – hvis Gud bare tar alle godene fra ham, vil Job sikkert forbanne Gud, mener Anklageren (1,11). Han får så lov til å ta alt dette fra Job. Men Job sa: «Naken kom jeg fra mors liv. Naken vender jeg tilbake. Herren ga, Herren tok, velsignet være Herrens navn!» Gjennom alt dette syndet ikke Job. Han krenket ikke Gud» (1,21-22). Men når også helsa tas fra

3 Jan Martin Berentsen, *Det moderne Areopagos: Roster fra den religionsteologiske debatten i vårt århundre* (Stavanger: Misjonshøgskolens Forlag, 1994), 50-58. Jfr. også «Anonymous Christian» https://en.wikipedia.org/wiki/Anonymous_Christian.

4 Daniel Strange, *The Possibility of Salvation Among the Unevangelised. An Analysis of Inclusivism in Recent Evangelical Theology* (Carlisle: Paternoster, 2002) drøfter bredt misjonsteologien til Pinnock, 1937-2010.

5 Gerald O'Collins, *Salvation for All: God's Other Peoples* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 54.

Job, forandrer det seg gradvis: «Til sist åpnet Job munnen og forbannet den dagen han ble født» (3,1).

Job får besøk av først tre «venner», Elifas, Bildad og Sohar, og så en fjerde, Elihu, og det utvikler seg til meget lange samtaler. Gjennom flere runder holder de hver sine taler der de forsøker å finne årsaker til Jobs ulykke. De mer enn antyder at Job på en eller annen måte selv må være skyldig, for de er overbevist om at det er et samsvar mellom det en sår og det en høster (4,8). Gud er jo rettferdig. Diskusjonen dekker 35 kapitler av Jobs bok. «Vennene» hans tviholder på en grunnleggende balanse mellom slik et menneske lever og slik han eller hun har det. Og det er Gud selv som sørger for denne balansen, for det er han som straffer urett og belønner rettferdighet. Derfor er de helt sikre på at Job i det minste må ha begått synd i det skjulte. Job innrømmer at ingen er fullstendig plettfri, for «kan det komme en ren av en uren? Nei, ikke en eneste» (14,4). Men i sine lange tilsvare til «vennene» går han langt i å bedyre sin uskyld, han utfordrer til og med Gud til direkte konfrontasjon: «Jeg vil gjøre regnskap for alle mine skritt, tre fram for ham som en fyrste» (31,37). Mot slutten av Jobs bok svarer faktisk Gud selv direkte til Job «ut av stormen» (Job 38,1 og 40,1). Gud tegner opp hvor overveldende stort skaperverket er, og særlig viser han Job til dyreriket og til Leviatan og Behemot, to store (sjø-)dyr (40,11-41,25). Da innser Job sin litenhet: «Derfor kaller jeg alt tilbake og angres i støv og aske» (42,6), for «jeg har talt uten å forstå om det som er så underfullt at jeg ikke fatter det» (v.3). Men overraskende nok feller Gud en annen dom over Elifas, Bildad og Sofar: «Jeg er brennende harm på deg og de to vennene dine; for dere har ikke talt rett om meg, som min tjener Job ... Dere talte ikke rett om meg, slik min tjener Job gjorde» (42,7-8).

Jobs bok er viktig for kristen misjon, for i alle kulturer vil folk gruble over samsvar, eller mangel på det, mellom livsførsel og livsvilkår. Jobs bok berører både lidelsens problem og det ondes problem uten å gi noen enkel løsning. En viktig side av saken er den kritikken Job fremfører mot «vennernes» verdensbilde. Det er altfor enkelt og fastlåst til å fange virkeligheten. Også i dag vil kristen misjon måtte utfordre ulike verdensbilder, slik en også bør gjøre innad i kristenheten, hvis noen forsøker å «fange» Gud i et enkelt system som lukker igjen spørsmål på en forenklet måte.

Hvor egnet vil Jobs bok være i møte med ulike religioner eller filosofiske trender? Gir Jobs bok tilknytningsspunkter for dialog, for eksempel overfor buddhister? Et stykke på vei kan det være verdifullt. Men enhver lære om reinkarnasjon og god eller dårlig karma opparbeidet fra tidligere liv kolliderer fundamentalt med bibelsk tro. Jobs bok har ingen referanser til Israel, pakten, utvelgelsen, Moses, exodus, Loven, Sion, templet, David eller Messias. Det er påfallende. Likevel brukes gudsnavnet Jahvé («Herren»), både i rammeverket (Job 1-2 og 42) og en sjelden gang ellers (28,28). 31 ganger kalles Gud «Den veldige» i Job, hebraisk *El Shaddaj*. Og boken taler om ofring. Særlig påfallende er Jobs avvísning av å stole på gull som sin «gud»; her aner vi et ekko

av Det første bud (31,24). Jobs bok gir liten mening uten en klar tro på Guds eksistens og aktive nærvær. Det er knapt noen henvisning eller polemikk mot andre guder.⁶

Det er videre påfallende hvor sterkt og tydelig skaperverket er til stede i Job-bokens univers, som i 12,7-8: «Spør bare dyrene, og de skal lære deg ... Snakk med jorden, og den skal lære deg». Skapelsesteologien knytter Jobs bok direkte til GTs øvrige visdomsskrifter som Ordspråkene og Forkynneren. Men selv om skaperverket har innebygd uendelig mye lærerikt og godt, er også det nettopp noe som *Gud* skaper og holder oppe.

Jobs bok er sterkt fokusert på etiske spørsmål, og ikke minst på kravet til en moralsk livsførsel med samsvar mellom liv og lære. Langt på vei er Job og vennene enige om dette. Likevel henvises det aldri til Moseloven, verken generelt eller i enkeltbud.

Job 31,15 løfter ethvert medmenneskes verdi høyt: «Han som laget meg i mors liv, har også laget den andre. Den samme dannet oss i morslivet». Det forplikter til omsorg, også for fattige, og det skal alle svare *Gud* regnskap for: «hva skulle jeg da gjøre når Gud reiste seg? Når han forhørte meg, hva skulle jeg da svare?» (v.14). Job plasseres altså ikke i Israel, og likevel er boken påfallende israelsk og distinkt annerledes enn noe annet verk fra antikkens litteratur eller religion. Både Esek 14,12-23 og Jak 5,11 viser til Jobs gode eksempel.

Kan vi finne en Job i dag, kanskje i et buddhistisk kloster i Tibet, en som tumler med store spørsmål omkring lidelse og rettferdighet sammen med de andre munkene? Eller kan vi i dialog-samtaler med slike munker forvente innsikter som er like dype og «sanne» som de Job kom med? Leseren skal forstå at et rettferdig menneske ikke nødvendigvis er en israelitt, mener O'Collins, for Gud åpenbarer seg også gjennom skaperverket, mener han.⁷ Slik utfordrer Job-figuren «enhver liten og lukket forståelse av hvor hellighet kan finnes».⁸ Job er omtalt både i jødisk, kristen og muslimsk tradisjon. Samtidig har vi sett at Job 42,7-8 trekker en sylskarp konklusjon om at den ene parten ikke talte rett om Gud, slik Job gjorde. Det problematiserer ideen om en helt åpen dialog, for her foreligger det en slags fasit. Men han som talte sant om Gud i Jobs bok var en «outsider» i forhold til Israel.

Melkisedek – prest for Den høyeste Gud

1 Mos 14,1-16 forteller hvordan Abram/Abraham med sine 318 soldater fra sitt eget «hus» befridde nevøen Lot som var tatt til fange av lokale småkonger. På hjemveien møtte han Melkisedek, «kongen i Salem» (senere identifisert som Jerusalem) som «kom ut med brød og vin» til Abraham (v. 18). Denne Melkisedek «var prest for Gud, Den høyeste», på hebraisk *El Elyon*, et gudsnavn som både GT og lokal kanaanittisk reli-

6 Guder omtales i 41,6: «Når han [Leviatan] reiser seg, grøsser gudene».

7 O'Collins, *Salvation for All*, 54 og 66.

8 O'Collins, *Salvation for All*, 55-56.

gion brukte.⁹ Så «velsignet» Melkisedek både Abraham og Gud (v. 19-20): «Velsignet er Abram av Gud, Den høyeste, han som brakte fram himmel og jord! Velsignet er Gud, Den høyeste, som har gitt dine motstandere i din hånd!» Da ga Abraham Melkisedek «tiende» av alt. Det er alt vi hører om denne presten og kongen i 1 Mos 14. Men vi merker oss skapertroen («som brakte fram himmel og jord»), og troen på at det er «Gud, Den høyeste» som har gitt Abraham seieren i krig. Vers 22 går langt i å koble skapelsens Gud med «Den høyeste», på hebraisk *El Elyon*: «Jeg løfter hånden opp mot Herren, mot Gud, Den høyeste, han som brakte fram himmel og jord». Men Melkisedek dukker overraskende opp i Salme 110,4: «Herren har sverget og angrer det ikke: «Du er prest til evig tid på Melkisedeks vis.»» Denne teksten tolkes i Hebr 5,6-10 som en Messiasprofeti. Videre forklarer Heb 7,1-4 hvordan verken Melkisedek eller Jesus ble prester ut fra avstamning fra Aron, men ved Guds egen ed (Heb 7,13-22). Melkisedek spilte ellers en sentral rolle i deler av jødedommen i inter-testamental tid, dels som en opphøyet engleskikkelse, slik blant annet tekster fra Qumran viser.

Det spesielle ved Melkisedek er at en prest og konge fra et annet land – og dermed i utgangspunktet for en annen religion – langt på vei tolkes som en rett prest for Bibelens Gud. Og det blir ikke mindre spesielt når Melkisedek står som en slags modell eller et forbilde på Jesus selv. O'Collins mener at Melkisedek er det sterkeste eksemplet hvilken status Bibelen gir oss for en religiøs «outsider». Han mener at Bibelen «identifiserer» Melkisedeks kanaanittiske gudstro med Gud som skaperen.¹⁰ T.K. Thomas bruker betegnelsen «The High Priest of «the Cosmic Religion»» om ham, og han viser til hvordan flere av kirkefedrene utviklet «quite a few Melchizedekan heresies».¹¹

Noen har overveid om det finnes en tredje slags åpenbaring (i tillegg til den allmenne åpenbaring, Rom 1-2, og den særskilte åpenbaringen i Bibelen), altså at Gud på spesiell måte har åpenbart seg for enkeltpersoner og forberedt dem på evangeliet.¹² Da nevnes nettopp Melkisedek som en slik mulig kandidat. Det er spørsmål som misjonsteologien gjerne kan drøfte; fra bibelfaglig side høres det ut som å trekke store slutninger fra en enkeltstående narrativ/fortelling. Noen har gjort Melkisedek til en ur-modell for økumenisk arbeid, der mennesker fra ulike religioner og tradisjoner kan samles i gjensidig forståelse.¹³ Men for å komme til slike slutninger trekker en konklusjoner ut fra ting som teksten ikke sier noe om (*argumentum e silentio*). Det som

9 Derfor var Melkisedek prototypen på en «holy pagan» for Pinnock; se Strange, *Possibility of Salvation*, 179-189.

10 O'Collins, *Salvation for All*, 66-69.

11 T.K. Thomas, «Melchizedek, King and Priest: An Ecumenical Paradigm?» i: *The Ecumenical Review* 52, nr. 3 (2000), 403-409, her side 408 og 406.

12 Dagfinn Solheim og Olav Sæverås, *Innføring i missiologi* (Oslo: Biblia/Fjellhaug Skoler, 1992), 46 drøfter dette, men avviser en slik løsning.

13 Jakob J. Petuchowski, (red.), *Abraham, Urgestalt der Ökumene*. (Freiburg: Herde, 1979). Vi finner en mer nyansert drøfting hos Pieter J.J.S. Els, «Old Testament Perspectives on Interfaith Dialogue», *Studies in Interreligious Dialogue* 8, nr. 2 (1998), 191-207.

sies om denne ene Melkisedek gjøres aldri til allmenn sannhet i Bibelen om annen gudstro. Vi vet simpelt hen ikke hvordan Melkisedek kan ha fått del i sin tro på Gud. Men det er ganske klart at han ikke tilhørte Israel; slik sett var han en outsider.

Bileam – brukte Gud en utlending som sitt talerør?

Bileam (engelsk Balaam) er en av de mest gåtefulle skikkelsene i Bibelen: Skal vi forstå ham som en Herrens profet eller som en hedensk agent som lar sin makt til å velsigne og forbanne folk kjøpe av en fiendtlig konge (Balak)? Med moderne termer handler disse tekstene om migrasjon, fremmedfrykt, etniske motsetninger, magi og penger.

Fortellingene om Bileam som skulle forbanne Israelfolket mot slutten av deres 40 års ørkenvandring fyller tre kapitler (4 Mos 22-24).¹⁴ Kong Balak i nabolandet Moab er redd for Israel, og i fremmedfrykt kaller han dem foraktelig for «denne bølingen» som kommer til «å beite ned alt som er rundt oss, akkurat som når oksene beiter gresset snaut på jordene» (4 Mos 22,4). Han sender derfor bud etter Bileam for å forbanne Israel.

Bileam kalles «sønn av Beor i Petor som ligger ved elven», altså øst for Israel (4 Mos 22,5). Hans ry var åpenbart internasjonalt kjent, for arkeologer har funnet en tekst fra 700-tallet f.Kr. i Deir Alla ved Jabbok, midtveis mellom Genesaretsjøen og Dødehavet, der han kalles «a seer of gods» til hvem «the gods came ... at night».¹⁵

Balak tilbyr Bileam god betaling for at han skal «forbanne» Israel, «for jeg vet at den du velsigner, er velsignet, og den du forbanner, er forbannet» (4 Mos 22,6), for at Balak kan «drive dem ut» (v.11). Bileam avslår, men på gjentatt spørsmål drar han, etter en slags veiledning fra Gud (v.20 og 35). Men på veien forsøker Bileams esel å stanse ham ved at eselet snakket til ham (v.28-30).

Så følger en rekke instruksjoner, forhandlinger og ofringer før Bileam tre ganger høytidelig lyser velsignelser – ikke forbannelser – over Israel (4 Mos 23,7-10; 23,18-24; 24,4-9 og 15-19). Balak tror hele tiden at det er Bileam som velsigner, men Bileam vet at det er Gud: «Kan jeg forbanne den som Gud ikke har forbannet? Kan jeg nedkalle vrede når Herren ikke er vred?» (4 Mos 23,8) og «velsigner han, kan ikke jeg gjøre det om» (v.20). Velsignelse er ikke en vare som kan kjøpes og selges. Tekstene er ikke enkle å tolke, og historisk-kritisk bibelforskning forklarer gjerne spenningene med ulike kilder (Jahvist, Elohist, Presteskrift m.m.).

For oss er det viktige spørsmålet hvordan vi skal forstå Bileam i forhold til Guds åpenbaring og Det første bud. Var han en sann Guds profet eller en hedensk sannsiger som drev med divinasjon, «trolldom» og svart magi? Og siden han åpenbart ikke var israelitt, skal vi da se det slik at Gud også åpenbarer seg for andre i deres gudstro og gudsyndyrkelse? Når vi drøfter det, skal vi forsøke å se litt bort fra den hendelsen som

14 Han omtales videre i 5 Mos 23,4-5; Mika 6,5; 2 Pet 2,15-16 og Judas brev v. 11.

15 Arkeologiske funn i 1967 fra Deir Alla i Jordan. Jfr. C.S. Ehrlich: <https://www.thetorah.com/article/balaam-the-seer-from-the-bible-to-the-deir-alla-inscription>.

skjedde i etterkant, der Bileam la en felle av avgudsdyrkelse og sex for Israel (4 Mos 25,1-9 og 31,16); for det blir entydig fordømt i senere bibeltekster (Åp 2,14).

Bileam introduseres slik i 4 Mos 24,3-4: «Ord fra Bileam, Beors sønn, ord fra mannen med det klare øyet, ord fra en som hører Guds tale og ser syn fra Den veldige, som synker sammen, men med åpnete øyne». Så heter det gåtefullt videre i v. 15-16: «ord fra mannen med det klare øyet, ord fra ham som hører Guds utsagn, som får kjenne kunnskapen fra Den høyeste og se syn fra Den veldige, som synker sammen, men med åpnete øyne». Dette lyder noe fremmed fra profetene ellers i GT, men jfr. Saul (1 Sam 10,5-6; 19,18-24).

Bileamstekstene bruker en rekke ulike navn på Gud, som «Herren (Jahvé) *min* Gud» (4 Mos 22,13). Gud kalles også «Den høyeste» og «Den veldige» (4 Mos 24,16). Det står uttrykkelig at «da kom Guds ånd over ham» (4 Mos 24,2) og at «da la Herren ord i munnen på Bileam» (4 Mos 23,5). Her hører vi en «insiders» stemme fortelle om en «outsider» som likevel brukes «inside».

På en rekke steder omtales ofringer. Ofte er det Balak som ofrer (4 Mos 23,3-6; 23,15 og 17). Samtidig er Bileam med og instruerer Balak omkring ofrene (4 Mos 23,1-2) og de ofrer sammen (v.2). Slik fremstår Bileam både som en slags profet og en prest. Ett av stedene der de ofret het «Bamot Baal» (4 Mos 22,41-23,1), altså direkte tilknyttet guden Baal.

På den ene siden sier Bileam at «det er ingen som tar varsler i Jakob, det finnes ingen spådom i Israel» (4 Mos 23,23). Men på den andre siden står det i 24,1 at Bileam etter de to første velsignelsene *ikke* gikk «for å søke varsler denne gangen, slik han hadde gjort de andre gangene», og da brukes det samme verbet for å ta eller søke «varsler» (*nahash*). Moseloven forbyr andre steder slikt (5 Mos 18,10-14). Dette gjør det vanskelig for en bibelleser å plassere Bileam i en tydelig kategori.

En av de Messiasprofetiene som ble aller mest brukt i jødedommen på Jesu tid kommer nettopp gjennom Bileam, 4 Mos 24,17-19: «Jeg ser ham, men ikke nå, jeg skuer ham, men ikke nær. En stjerne stiger opp fra Jakob, en kongstav løfter seg fra Israel. Han skal knuse Moabs tinninger og skallen på alle sønner av Set ... En hersker drar ut fra Jakob, han utrydder de overlevende fra byen» (jfr. Matt 2,2). I et kanonisk perspektiv er det bemerkelsesverdig at Gud bruker Bileam til å bære frem en profeti om den kommende Messias.

Til tross for disse innebygde spenningene i tekstene om Bileam fortelles det egentlig ikke om noen religionskrig her. Teksten er så monoteistisk at selv Balak ikke har noen annen gud til å forbanne Israel eller til å hjelpe seg, kommenterer Sals; Balak må få Herren Gud til å gjøre det.¹⁶ Men Sals viser også at det er påfallende at Balak henter «sin Jahvé-spesialist fra Eufkrat». Men det er langt fra denne fortellingen til Elias kamp

16 Ulrike Sals, «The Hybrid Story of Balaam (Numbers 22-24): Theology for the Diaspora in the Torah» i: *Biblical Interpretation* 16, nr. 4 (2008), 315-335, 331. Hvis Balak har sin egen gud, er han unevnt i teksten, sier han på side 327.

mot Baals profeter på Karmel (1 Kong 18,16-40); dette blir aldri noen kamp mellom Balaks guder og Israels Gud.

Vurderingene av Bileam varierer sterkt blant forskerne. W. Albright mente at bibeltekstene presenterer ham som «a convert to Yahwism», men at han senere i livet, da han la fellen for Israel, hadde brutt med Israel og slått seg med deres fiender.¹⁷ Kaiser mener at tekstene presenterer Bileam som en hedensk spåmann som på et tidspunkt kom i kontakt med Jahvé-tro og som i en periode var Herrens nyttige instrument. Men siden ga han Israels fiender onde råd, sier Kaiser.¹⁸ O'Collins mener derimot at Bileamsfortellingene viser at det ikke går noe skille mellom outsiders og insiders når det gjelder hvem Gud bruker i sitt store prosjekt av åpenbaring og frelse. Gud kan også i vår tid kommunisere gjennom orakler og profetier fra outsiders som Bileam, mener han.¹⁹ Men det er problematisk å trekke store slutninger ut av en fortellende og såpass gåtefull tekst.

Rahab – et forbilde på tro

Da Israelsfolket skulle innta Jeriko, fikk deres to spioner ly hos en prostituert kvinne som het Rahab (Jos 2,1-8). Rahab sa: «Jeg vet at Herren har gitt dere dette landet, og at frykten for dere har falt over oss. Alle som bor i landet, skjelder for dere. For vi har hørt hvordan Herren tørket ut vannet i Sivsjøen foran dere da dere dro ut av Egypt, og hva dere gjorde med de to amorittkongene på den andre siden av Jordan, Sihon og Og, som dere slo med bann og utslettet. Da vi hørte om det, smeltet hjertet vårt bort, og vi mistet motet på grunn av dere» (Jos 2,9-11).

Så kommer hennes bekjennelse om Gud: «For Herren deres Gud, han er Gud både i himmelen der oppe og på jorden her nede» (v.11b). De to spionene lover at Israel skal «vise godhet» mot hele hennes familie (v. 12-13). Og slik gikk det. Jos 6,23 forteller hvordan «Rahab og hennes far og mor og brødre og alle som hørte henne til» ble brakt i sikkerhet før Jeriko ble brent (v. 23). «Hennes familie bor blant israelittene den dag i dag fordi hun skjulte mennene som Josva hadde sendt for å spionere i Jeriko» (v. 25). Men ikke nok med at hun overlevde og fikk «statsborgerskap» i Israel, – hun ble stammor til Obed, far til Isai og bestefar til kong David. Dermed står hun oppført i Jesu egen ættetavle i Matt 1,5.

Rahab trekkes frem to ganger i NT. Heb 11,31 gjør henne til et forbilde på tro: «I tro ble Rahab, hun som var prostituert, reddet fra å omkomme sammen med de ulydige; for med fred hadde hun tatt imot dem som kom for å speide ut landet.» Jak 2,25 peker på at Rahab, «hun som var prostituert», ble «kjent rettferdig på grunn av gjerninger, fordi hun tok imot utsendingene og slapp dem ut en annen vei.» Vi ser at

17 Slik Albright ifølge Walter C. Kaiser, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, Second Edition (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 105.

18 Kaiser, *Mission*, 106.

19 O'Collins, *Salvation for All*, 34.

Rahab, til tross for både sitt yrke som prostituert og sin kanaaneiske (ikke-israelittiske) bakgrunn, løftes frem både i GT og NT, både for sin tro og sine gode gjerninger, og hun går inn i rekken av Jesu egne formødre. Stort mer «insider» kan ikke en «outsider» bli.

Hvordan kan Rahab ha kommet til en slik overbevisning om Gud? Her får vi nokså direkte hjelp av den første teksten vi siterte. Rahab sier at «jeg *vet*» at Herren har gitt israelittene landet (Jos 2,9), for to ganger forsikrer hun at hun «har *hørt*» om Guds gjerninger for og med Israel (v. 10-11). Hun bekjenner derfor både troen på Gud som skaper og som han som ledet Israel til seier i ulike kriger; «Herren deres Gud er Gud både i himmelen der oppe og på jorden her nede» (Jos 2,9-11). Kan fortellingen om Rahab tilsi at kristne som besøker for eksempel Nord-Korea kan møte en «Rahab» der, et menneske som ut fra det lille hun eller han har hørt likevel har tro på Bibelens Gud? Noe klart svar kan vanskelig gis, men fortellingene om Rahab utfordrer spørsmålet.

Rut – mer enn en trofast svigerdatter

Rut dukker opp i bibelhistorien i dommertiden, tiden mellom Moses/Josva og kongetiden. Ekteparet Elimelek og Noomi må forlate hjemmet sitt i Betlehem i Juda på grunn av tørke, – skal vi kalle dem for klimaflyktninger? De slår seg ned i nabolandet Moab, og deres to sønner gifter seg med moabittiske kvinner. Den ene het Rut. Så dør alle de tre mennene, og Noomi ber sine svigerdøtre finne seg nye ektemenn i hjemlandet; selv vil hun vende hjem til Betlehem. Men Rut vil ikke forlate Noomi, hun «klynget seg til henne» (Rut 1,14) og bekjente: «Ikke tving meg til å forlate deg og vende tilbake, for: Dit du går, vil jeg gå, og hvor du bor, vil jeg bo. Ditt folk er mitt folk, og din Gud er min Gud. Der du dør, vil jeg dø, og der vil jeg graves. Måtte Herren la det gå meg ille både nå og siden hvis noe annet enn døden skal skille meg fra deg!» (Rut 1,16-17).

Rut kaller Israel for «mitt folk», og Herren, Israels Gud «er *min* Gud», hun ønsker «å søke ly under hans vinger» (Rut 2,12). Etter hvert blir Rut gift med Boas, en slektning av svigerfarens hennes og «løsningsmann» etter israelsk lov. De får sønnen Obed, kong Davids bestefar. Slik blir moabitten Rut, som Rahab, en del av både Davids og Jesu ættetavle, jfr. Matt 1,5.

Fortellingen om Rut handler om en ikke-israelitt som gjennomgår en total «omvendelse»²⁰ og blir det som siden ble kalt en proselytt. Men det blir anakronistisk å kalle henne for «a born-again Israelite», slik Wetter gjør, rett nok med sin egen forståelse

20 Daniel L. Smith-Christopher, «Between Ezra and Isaiah: Exclusion, Transformation, and Inclusion of the «Foreigner» in Post-Exilic Biblical Theology» i: *Ethnicity and the Bible*, redigert av Mark G. Brett (Leiden: Brill, 2002), 117-142, her side 137 kaller det for en «full-fledged conversion».

av begrepet.²¹ Omskjærelse ble ellers kun utført på gutter og menn, så det var trolig ingen andre ordninger eller ritualer som ventet. Tekstens fokus er på Ruts egen indre overbevisning og på viljen til trofast å stå ved sitt valg.

De som gjennom Israels historie hørte fortellingen om Rut vil ha merket seg at hun kom fra Moab. Gjennom store deler av kongetiden var det skarpe konflikter mellom Israel/Juda og Moab, og profetenes domsord var særlig skarpe mot moabittene (Jes 15-16; Jer 48). Ifølge 5 Mos 23,3 skal ingen ammonitt eller moabitt «ha adgang til Herrens forsamling»; og «slik skal det være for all fremtid». Geografisk var Moab et naboland til Juda, og ifølge 1 Mos 19,30-38 stammet moabittene fra Abrahams nevø Lot. Lot hadde flyktet fra Sodoma rett før Herren ødela byen, og Lot hadde da fått et barn sammen med sin datter (noe vi nå vil anse som incest). Barnet fikk navnet Moab.

Slik var moabittene «i slekt» med Israel, men relasjonene var ofte sterkt konfliktfylt, slik også Mesjasteinen fra cirka 840 f.Kr. som arkeologene har funnet viser (jfr. 2 Kong 3,4).²² Moabittene dyrket guden Kemosj, som i 1 Kong 11,7 kalles «moabittenes avskyelige avgud»; jfr. 4 Mos 25 og 1 Kong 11,1-7). Sal 60,9-10 setter Moab i et ytterst negativt lys: «Juda er min herskerstav. Men Moab er mitt vaskefat».

Dette setter fortellingen om Rut i et skarpt perspektiv: Hun, som tilhørte et fiendefolk, ble en trofast israelitt og en stammor for David og for Messias. Og hun er på ingen måte frukten av noe forsøk på misjon eller «evangelisering», kommenterer Goldsworthy, hun trer inn i Guds folk tilsynelatende helt tilfeldig, og likevel ikke uten betydelig teologisk viktighet.²³

Mange bibelforskere og missiologer kjenner likevel på et ubehag ved fortellingen om Rut, fordi det at hun er moabitt i fortellingen fremstår som et problem. For en post-kolonial lesning ser det ut til at «Ruth's «Moabiteness» is treated as an evil that must be overcome», der Rut måtte gjennomgå en «ethnic cleansing», mener noen.²⁴ Målet bør heller være å respektere hverandres annerledeshet, «overcoming otherness», med et ofte brukt uttrykk. Men slik er ikke tendensen i det deuteronomistiske historieverket; det er snarere at Israel skal avsondre seg fra påvirkning utenfra.

Både Rahab og Rut er samtidig viktige nettopp fordi de var kvinner som på usedvanlig selvstendig grunnlag gikk over fra «hedenske» nabofolk til Israel. Det har

21 Anne-Mareike Wetter, «Ruth: A Born-Again Israelite? One Woman's Journey Through Space and Time» i: *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period*, redigert av Ehud Ben Zvi og Diana V. Edelman (London: Bloomsbury, 2014), 144-162, her side 144-145.

22 Mesjasteinen har en innskrift fra 800-tallet f.Kr. Moabs konge Mesja skryter av sin seier over Israels kong Omri. Det har kanskje den eldste innskripsjonen med gudsnavnet «Jahvé»; jfr. «Mesjastelen» <https://no.wikipedia.org/wiki/Mesjastelen>.

23 Graeme L. Goldsworthy, «The Great Indicative: An Aspect of a Biblical Theology of Mission.» *The Reformed Theological Review* 55, nr. 1 (1996), 2-13, her side 6: Verken Rahab eller Rut er «trophies of evangelistic effort». «Their inclusion is almost incidental, yet not without great theological significance.»

24 Slik Wetter, *Ruth*, 144-145 refererer ulike forskere.

ganske sikkert vært bemerkelsesverdig gjennom de ulike kulturene og epokene av Israels historie der fortellingene om dem har levd, slik det fortsatt er i dag. Misjonsteologisk kan vi spørre oss: Kan det også i dag i flyktningstrømmen – for eksempel fra Syria – dukke opp en «Rut», en kvinne som på helt spesiell måte er klar for å slutte seg til Guds folk? Slike spørsmål drøftes aldri i Ruts bok eller andre steder i GT, men selve fortellingen viser at slikt har skjedd. Vi kan også overveie de mange som gjennom tidene har giftet seg inn i Israel, og siden inn i kristenheten; og kanskje har like mange krysset grensen motsatt vei, som Samson (Dom 13). Bibelen er realistisk nok til å kjenne slikt. Det bør også kristen misjon være.

Naaman – helse og frelse

Blant GTs «holy outsiders» er også den syriske hærføreren Naaman, ofte kalt «den første proselytt».²⁵ Han ble helbredet fra en hudsykdom av profeten og «gudsmannen» Elisja. Naaman utropes til en av GTs aller «verdigste» eller «noble» outsiders,²⁶ og Brueggemann mener han må være en het kandidat til Karl Rahners kategori av «anonyme kristne», eller «anonyme israelitter», som ville passe bedre.²⁷

Naaman introduseres som «den syriske kongens hærfører», en som «hadde meget å si hos sin herre og var høyt aktet» (2 Kong 5,1). Det hele fortelles mot et bakteppe av brutale konflikter. Syria/Aram, Israels nabo i nord og øst, var svært ofte i konflikt med Israel, særlig om grenseområder. Introduksjonen av Naaman er derfor oppsiktsvekkende: «For ved hans hjelp hadde Herren gitt arameerne seier» (2 Kong 5,1). Denne Naaman trekkes inn mot Israels tro og historie gjennom en jente fra Israel som ble bortført og ble tjenestejente hos Naaman. Hun ...anførselstegn rundt Naamans kone om en profet (Elisja) i sitt hjemland som kunne helbrede syke.

Naaman reiste virkelig til Israel, men han henvendte seg feil sted, nemlig hos kongen.²⁸ Spenningskurven stiger brått når Israels konge (mis-)forstår dette som et fiendtlig påskudd. Men Elisja ber kongen sende Naaman til seg: «Så skal han få kjenne at det er en profet i Israel» (v. 8). Elisja melder at Naaman skal bade seg sju ganger i elven Jordan. Naaman blir fornærmet, men etter råd fra sine tjenere forsøkte han profetens enkle anvisning. Og straks ble han frisk. Naaman avlegger da en sterk bekjennelse til Israels Gud: «Nå vet jeg at det ikke er noen Gud på hele jorden uten i

25 Slik både av kristne og jødiske bibelforskere, men som regel med bruk av anførselstegn rundt «proselytt», siden han ikke ble omskåret; se Peter Marinkovic, «Geh in Frieden» (2 Kön 5,19).

Sonderformen legitimer JHWH-Verehrung durch «Heiden» in «heidnischer» Mitwelt» i: *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden: Mit einer Einleitung von Martin Hengel*, redigert av Reinhard Feldmeier og Ulrich Heckel (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 3-21, her side 5-6.

26 O'Collins, *Salvation for All*, 29.

27 Walter Brueggemann, *Testimony to Otherwise: The Witness of Elijah and Elisha* (St. Louis: Chalice, 2001), 47.

28 Det er helt parallelt til vismennene, som også «gikk feil» da de dro til kongen (Herodes) når de egentlig skulle til Betlehem (Matt 2,1-2).

Israel» (2 Kong 5,15). Så ber han om å få med seg så mye jord fra Israel som to muldyr kan bære, «for jeg vil aldri mer bære fram brennoffer eller slaktoffer til andre guder, bare til Herren» (v. 17). For Naaman vet hvilken verden han snart vender tilbake til, og han har derfor en slags bønn på forhånd om tilgivelse for hva han der vil bli involvert i: «Når min herre, kongen, går inn i Rimmons tempel for å kaste seg ned og tilbe der og han støtter seg på min hånd, så jeg også må kaste meg ned der i Rimmons tempel, da må Herren tilgi meg dette» (v. 18). «Gå i fred!» svarte Elisja (v. 19).

En viktig bifigur i denne fortellingen er Elisjas israelittiske tjenestejente, – en krigsfange, et offer for krig, «a forced migrant», en barneslave, en israelitt i diaspora («adspredtheten»)²⁹ Hun er det som kommer nærmest rollen som «misjonæren» i fortellingen, slik misjonslitteraturen lett idylliserende ofte har gjort. Hennes «frimodige vitnesbyrd» ser Nwaoru som eksempel på «doing mission without realising it».³⁰ Kaiser sier at hun trodde at Gud kunne helbrede Naaman, enda han ikke hadde befridd henne.³¹

Vi ser en viss stigning i begrepsbruken gjennom fortellingen, fra Elisjas utsagn i 2 Kong 5,8 («Så skal han *kjenne* at det er en profet i Israel»), via Naamans henvisning til «Herrens (Jahvé), sin Guds navn» (v. 11) til Naamans bekjennelse i v. 15: «Nå *vet* jeg at det ikke er noen Gud på hele jorden uten i Israel!». Så følger en «forsakelse», v. 17: «For jeg vil aldri mer bære fram brennoffer eller slaktoffer til andre guder, bare til Herren». Er dette en klar monoteistisk bekjennelse, eller heller uttrykk for monolatri eller heno-teisme? Hvor mye ligger det i Naamans utsagn i v. 15, der han sier at han nå vet at det ikke finnes noen annen Gud i hele verden unntatt i Israel? Antyder Naaman at Jahvé bare hører til i Israel? Og er det derfor han trenger israelittisk jord i Damaskus?³²

Naaman slutter seg ikke til Israel gjennom omskjærelse. Heller ikke bosetter han seg der. Vi får inntrykk av at han vil fortsette som hærfører for Syria, Israels militære fiende. Teoretisk sett kunne vi tenkt oss at Elisja ba ham slutte seg til Israel, omskjære seg og bli israelitt. Kanskje vi også kan tenke at Elisja skulle bedt Naaman desertere, slik heller ikke Døperen Johannes ba de romerske soldatene som søkte omvendelse og dåp om å desertere fra okkupasjonsmaktens tropper (Luk 3,14).

Samtidig ser Naaman ingen vei utenom at han også i fremtiden lydig må delta i hjemlandets kult for Rimmon, som var en syrisk benevnelse eller variant av stormguden Baal, altså en «avgud». Han betegner det som «kaste seg ned» foran guddommen, uten at direkte kalles å «ofre». Han ber om en slags tilgivelse (forhånds-absolusjon?) for dette. Naaman vil altså på den ene siden tilbe Jahvé, men må på den annen side fortsatt lojalt delta i det som fra et gammeltestamentlig synspunkt må forstås som

29 Kaiser, *Mission*, 48 kaller henne for «a forerunner of the Diaspora».

30 Emmanuel O. Nwaoru, «The Story of Naaman (2 Kings 5:1-19): Implications for Mission Today», *Swedish Missiological Themes* 96, nr. 1 (2008), 27-41, 28.

31 Kaiser, *Mission*, 42.

32 Kaiser, *Mission*, 46-48 tror at Naaman vil ha slik jord for å kunne bære frem brennoffer og offer til Jahvé, «again on the basis that Yahweh could be worshiped only on his own ground.»

hedensk kult. Uansett vil Naaman forholde seg til Gud som mer enn han som engang helbredet ham fra en hudsyksom.

Ble Naaman «omvendt»? Nwaoru mener dette er en omvendelsesfortelling med klassiske kjennetegn som omvendelse, forsakelse og en ny levemåte.³³ Det finnes flere fortellinger i GT og apokryfene om «omvendelser», som Jona 1,9-16; Dan 2-4; 2 Krøn 33,11-33; Jos 2,9-11 og kap 9; Ester 8,17; jfr. Judith 14,6 og 2 Makk 3.³⁴ Til ulike tider og på ulike måter har det vært enkeltmennesker eller bestemte grupper som har ønsket å slutte seg til Israels Gud. Men andre forskere nøler ikke med å betegne Naamans nyvunne tro som både uferdig og mangelfull. Maier mener at Naaman «blander sin nye Jahvisme med gamle hedenske forestillinger», og han forstår ikke at Gud er *hele* jordens Gud.³⁵ Han tror at noe så konkret som to esellass med jord fra Israel kan utgjøre en forskjell, og han altså tenker seg fortsatt å delta i Rimmon-kulten. Av fortellingen ser det ut til at Naaman tenker i magiens kategorier om jord, sted og tilbedelse,³⁶ eller kanskje trodde han at hver gud bare styrer sitt territorium.³⁷

Vi kan videre spørre oss om teksten mener å antyde at Naaman har tenkt å bygge et alter i Damaskus på den jorden han skal ta med fra Israel, siden han umiddelbart etter bønningen om jord forsikrer at han fra nå av bare vil «ofre brennoffer» og slaktoffer til Herren (v.17). Maier synes Naamans forslag «contrasts badly» med Daniels venner og også med oldkirken, som ikke ville brenne røkelse for keiseren.³⁸ En rekke tekster i GT underkjenner en ytre Jahvé-tilbedelse uten indre og aktiv deltagelse (5 Mos 10,16; jfr. Jer 4,4; Sal 78,36-37; Jes 29,13). Men hvordan kan Elisja respondere til Naaman slik han gjør, han sa jo bare: «Gå i fred» (2 Kong 5,19)? Nwaoru nøler ikke med å betegne Naamans plan som et kompromiss og «forhandling» om Naamans lojalitetskonflikt i hjemlandet.³⁹ Slike «kompromisser» bør være et forbilde for kirke og misjon også i dag, mener han, i stedet for «pågående, militante korstog» som ofte arrangeres.⁴⁰ Metodisk er det likevel tvilsomt om en kan trekke så store slutninger som Nwaoru her gjør ut fra korte replikker.

Fortellingen om Naaman slutter ikke her. Den forteller om Elishas (israelittiske) tjener Gehasi som utnyttet Naamans takknemlighet til egen rikdom, 2 Kong 5,19-27. Gud straffer Gehasi, og Spina finner et mønster i dette: «Outsideren» (her Naaman) blir en «insider», mens «insideren» (her Gehasi) blir en «outsider»; «Naaman's cure,

33 Nwaoru, *The Story of Naaman*, 32-35.

34 Drøftet av Marinkovic, *Geh in Frieden*, 12-13.

35 Walter A. III Maier, «The Healing of Naaman in Missiological Perspective» i: *Concordia Theological Quarterly* 61, nr. 3 (1997), 177-196, her side 187.

36 Marinkovic, *Geh in Frieden*, 10 kaller det «ein magisch-dingliches Verständnis» (kursivering original).

37 Kaiser, *Mission*, 46-48.

38 Maier, *The Healing of Naaman*, 191.

39 Nwaoru, *The Story of Naaman*, 37.

40 Nwaoru, *The Story of Naaman*, 37, 39 og 41.

Gehazi's curse».⁴¹ Fortellingen om Naaman i 2 Kong 5 fremstår som en forholdsvis isolert enkelthendelse om en fremmed som søker hjelp hos en profet i Israel og som umiddelbart erkjenner Israels Gud. Fortellingen har både sentripetale og sentrifugale trekk: Tjenestejenta har forlatt Israel, og blir et «vitne» om Gud i hedensk land, altså sentrifugalt. Men teksten er samtidig veldig tydelig på at Naaman reiser til Israel, altså sentripetalt,⁴² og han ønsker å få med seg så mye av Israel han kan inn i sin verden.

Den eneste direkte referansen til Naaman i NT kommer i Luk 4,27: «Og mange spedalske var det i Israel på profeten Elisas tid. Men ingen av dem ble rensset, bare syrerer Na'aman.» Heller ikke Jesus favoriserte «rett gruppe», men tvert imot outsiders som «syndere og tollere». Det er i seg selv et viktig poeng for kristen misjon. Også en general fra en fiendtlig statsmakt møtte Gud, om så gjennom en barneslave han hadde bortført.

Konklusjon og utblikk

GT forteller om flere ikke-israelitter som viser en usedvanlig åpenhet for Gud. Vi har særlig stanset ved Job, Melkisedek, Bileam, Rahab, Rut og Naaman. På hver sine måter utfordrer de GTs ellers klare kategorier omkring grensene for Guds folk og folkeslagene. Med noen forbehold mener jeg at «hellige outsiders» kanskje være en treffende betegnelse, både for bibelforskere og for misjonsteologer og religionsvitere. Det tar tekstene på alvor, samtidig som det fastholder grunnmønsteret som i utgangspunktet gjorde disse til «outsidere».

Glaser bruker et spennende uttrykk når hun taler om «surprising salvation», overraskende frelse.⁴³ Jeg er mer nølende til å betegne Melkisedek, Jetro og andre som «righteous Gentiles».⁴⁴ Fra et dogmatisk synspunkt, slik Glaser nok mener det, finner vi ikke igjen slike kategorier i Rom 1-4, der Paulus drøfter utførlig nettopp hvem som er rettferdige for Gud. Noen peker på at disse som vi har kalt «hellige outsiders» fungerer som en slags brobyggere mellom Israel og nasjonene; S. Riecker nevner spesielt Naaman og dronningen av Saba.⁴⁵

Vi kan fristes til å gradere disse «outsiderne» ut fra ulike kriterier. Da kommer gjerne folk som Job, Rut og Naaman ut som «noble» eller «worthy outsiders».⁴⁶ Vi forstår hvorfor, men egentlig bryter slike uttrykk helt med den grunnleggende tanken i Bibelen om Guds nåde; dogmatisk uttrykt ble verken Israel eller andre utvalgt på

41 Spina, *The Faith of the Outsider*, 72-93.

42 Som den etiopiske hoffmannen, se Apg 8,26-40.

43 Ida Glaser, *The Bible and Other Faiths: What Does the Lord require of us?* (Carlisle: Langham, 2012), 29.

44 Glaser, *The Bible*, 27.

45 Siegbert Riecker, «Missions in the Hebrew Bible revisited: Four theological trails instead of one confining concept» i: *Missiology* 44, nr. 3 (2016), 324-339, her side 330.

46 O'Collins, *Salvation for All*, 27 note 15 bruker uttrykket «worthy outsiders» om Abimelek og Melkisedek.

grunn av størrelse eller fromhet, men bare fordi Gud ville vise nåde. Kristen teologi bør derfor enten unngå slike kategoriseringer, eller vi kan være ærlige på at våre kategorier er våre (altfor) menneskelige kategorier.

En annen kategorisering gjelder dem som åpenbart gikk over til Israels tro på Jahvé, som Rahab, Rut og Naaman. Der får vi også forklart hvordan de kom i kontakt med Israels Gud. Noen tilsvarende overgang hører vi ikke om hos Melkisedek eller Job. Mest uavklart er kanskje Bileam; leseren blir gjennom hele fortellingen holdt i en slags usikkerhet omkring hvor han hører hjemme. Leseren får heller ikke vite hvordan Melkisedek eller Job lærte Gud å kjenne, det tematiseres ikke. Omtalen av Bileam gjør det tvilsomt om han skal oppfattes som «hellig»; poenget er heller at også han ble brukt av Gud.

Omtalen av ikke-israelitter i GT – «folkeslagene» – er oftest nokså negativ. I så måte er disse fortellingene om «hellige outsiders» på individnivå viktige, for de viser at bibeltekstene ser den ene, individet. Bak det igjen ligger det en tro på at Gud ikke bare handler med folkeslag som kollektiv.

I et helbibelsk perspektiv gir NT oss noen vurderinger av enkelte av disse. Matteus nevner både Rahab og Rut i Jesu ættetavle. Og Heb 11 omtaler flere av disse i sin «Hall of faith» (jfr. begrepet «Hall of fame»). Bileam tegnes derimot i svært mørke farger (2 Pet 2,15; Jud 11; Åp 2,14). Det er også interessant å se hvordan senere rabbinisk jødedom reflekterte: I tillegg til dem vi har drøftet, trekker noen også frem Shua fra 1 Mos 38,2, Asenath fra 1 Mos 41,50, faraos datter som reddet Moses i Nilen (2 Mos 2,5-10), Ithara fra 1 Krøn 2,17 og til og med de mange kvinnene i Salomos harem som vellykket «misjon».⁴⁷

Flere av GTs «outsidere» var ikke bare objekter eller mottagere av Israels privilegier, men de ble også brukt som Guds tjenere eller redskaper, som stammødre til David og Jesus (Rahab og Rut) eller som forbilder på tro og trofasthet (Job, Rahab, Rut). Og seeren Bileam ble brukt til å bære frem både velsignelse over Israel og profetier som strekker seg like frem til Messias.

Misjonsteologisk kan vi spørre oss om vi også i vår tid kan forvente å kunne møte en «Job» i et buddhistisk kloster i Østen. Eller kan det finnes en «Melkisedek» som tjenestegjør som prest i et tempel i India? Kan det være en «Rut» i flyktningstrømmen av muslimer fra Syria? Og kan det være en «Rahab» som skjuler kristne vitner som kommer til Nord-Korea?

Noe direkte svar finner vi ikke i Bibelen, men det er mange fortellinger fra 2000 års misjonshistorie om enkeltpersoner som virker forbausende forberedt når først budskapet om Jesus Kristus kommer.

Men det er helt avgjørende at budskapet om Jesus Kristus kommer. Det var først da Naaman fikk møte Israels Gud gjennom Elisja at han kunne si: «*Nå* vet jeg at det

⁴⁷ Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, Studies in Biblical Theology 24 (London: SCM, 1967), 13-14.

ikke er noen Gud på hele jorden uten i Israel» (2 Kong 5,15). Og til tross for alt godt en kan si om viljen til omvendelse blant folket i Ninive, var det først da Jona hadde forkynt dem budskapet fra Gud at de vendte om: «*Da* trodde folket i Ninive på Gud» (Jona 3,5). Og slik er det også med Kornelius i Apg 10-11; til tross for alt det gode som fortelles om Kornelius' fromhet står det uttrykkelig: «Han skal tale til deg med ord som blir til frelse for deg og hele ditt hus» (Apg 11,14).

Det er dette som uttrykkes eksplisitt i Rom 10,14: «Men hvordan kan de påkalle en de ikke tror på? Hvordan kan de tro på en de ikke har hørt om? Og hvordan kan de høre uten at noen forkynner?» Fortellingene om «hellige outsiders» både i Det gamle og Det nye testamentet peker først og fremst på noe som har gått forut for den eksplisitte forkynnelsen. Og disse fortellingene fremstår samlet sett mer som unntakene enn som hovedregelen. Men *hele bildet* skal med, også det som utfordrer oss, også om disse «hellige outsiders».