

Supplementärartikel nr 4:

Salomos oden

Av Earl Doherty

Inledning

De länge försvunna Salomos oden upptäcktes av J. Rendel Harris år 1909, i en hög av gamla syriska handskrifter, vilka hade tagits till England från Mellanöstern och kastats på hyllor i ett hörn av hans kontor. De första bladen i handskrifterna var försvunna, och av de 42 odena fattades nummer 1 och 2. Nummer 2 fattas fortfarande. Nummer 1 var dock redan känt från ett gnostiskt dokument på koptiska, i vilket det hade placerats i "Maria, Jesu moders" mun. Odena var nästan säkert författade på syriska, troligen under den senare delen av det första århundradet, och mycket sannolikt i norra Syrien, d.v.s. i Antiokia, Edessa, eller i något närliggande center. Deras framtoning är övervägande judisk, dock med en skenbar kristen överton, vilken är lockande och frustrerande dunkel. Odena har också milda drag av gnosticism, vilket utlöste en lång debatt om huruvida de ingår i denna utvecklingslinje. Det finns många paralleller till termer och idéer i Johannes evangelium, men ett direkt beroende av detta verk har avfärdats; istället har en "delad gemenskap" föreslagits, dock inte nödvändigtvis på precis samma plats eller under samma tid. Ännu tydligare är parallellerna till vissa av Dödahavsrollarna, speciellt Tacksägelsehymnerna och Odena som helhet, har klart Davids psalmer som modell.

Från början har kontroversen kring odena, och inriktningen av studierna av dem, varit en fråga om hur de ska kategoriseras. Är de judiska, kristna, gnostiska, eller johanneiska? Forskare med en ortodox syn på kristet ursprung och kristen utveckling har försökt få dem att passa sin egen åskådning. Problemet är att odena inte passar in i judendomens huvudströmning (det finns inget om tempelkulten eller Mose lagar i dem) och de vägrar att ge ifrån sig något annat än vaga kristna referenser, vilka måste tvingas fram. Jag vill hävda att om man ser på dessa dikter med nya, fördomsfria ögon, så kommer man att få värdefulla insikter i den tidiga kristendomens natur och mångfald, i olika slags tro som utvecklades i olika sekteristiska samfund, dit evangeliernas ljus ännu inte nått och kastat sitt artificiella och förvanskade sken över det nya landskapet.

Det första som slår en då man läser Salomos oden är, helt enkelt, deras poetiska skönhet. De är olika det mesta man påträffar i den tidens judiska och kristna litteratur. Ingen annan skrift kommer i närheten av deras glädjefyllda molnfria atmosfär. Borta är det mörka febriga strafftänkandet i domedagsprofetian. Inget offerblod, inga förtryckande moralbefallningar, ingen hatisk sekterism vanställer renheten och elegansen i deras uttryck. Här finns en tyst extas och en helig eroticism, men deras röst är mystisk, då man inte har en aning om vem som skrivit dem eller ens om det är *en* person som skrivit dem alla. Poetiskt inspirerades författaren av Davids psalmer, men han avstod psalmernas vemodiga bön och klagan. Hans oden utstrålar istället ett varmt och optimistiskt ljus.

Den stora debatten

Här är nu ode nummer 1, som är ett av de kortaste; andra utgörs av upp till 26 verser. Då jag citerar ämnar jag ta mig den tillfälliga friheten att blanda den senaste översättningen (1985) av J.H. Charlesworth i "The Old Testament Pseudepigrapha" (redigerad av J. H. Charlesworth), volym 2, sida 735f, med den som gjorts av teamet Rendel Harris och Alphonse Minglana,

vilka publicerade en grundlig studie av odena 1920 (*The Odes and Psalms of Solomon*). Varken den vanliga uppdelningen av verserna på två rader (ibland tre), eller numreringen av verserna, finns i handskriften. [*Självt har jag använt Beskow och Hidals "Salomos Oden", Lund 1980 /Övers. anm.*]

1 Herren är som en krans på mitt huvud;
jag skall inte vara utan honom

2 Flätad för mig är sanningens krans;
den lät dina grenar grönska i mig.

3 Den är inte lik en vissnen krans,
som inte grönskar

4 Ty du lever på mitt huvud,
och grönskar på mig.

5 Dina frukter är rika och mogna;
de är fulla av din frälsning.

Så snart odena publicerats, började debatten. Vad var dessa oden, och vem hade skrivit dem? Den framstående tyska forskaren Adolf Harnack deklarerade att de var en judisk psalmbok som senare interpolerats av en kristen, och trots att han sedermera ändrade sig, influerad av andra studier, så övertygar den genomträngande judiska tonen och innehållet fortfarande vissa forskare om att så är fallet. Förslag att de skulle representera någon form av gnosticizm från det andra århundradet ogillas numera. James H. Charlesworth, kanhända den ledande specialisten på Salomos oden idag, vars teologiska åskådning bäst kan beskrivas som "traditionell", deklarerar dem oreserverat som kristna. Han söker stöd hos J. A. Emerton, som "anser att debatten är avslutad: Odena är tydligt kristna i sin nuvarande form". (*The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, sidan 727. Jag kommer hädanefter att förkorta detta till OTP.)

Charlesworth lyckas finna alla sorters anspelningar på Jesus från Nasaret i odenas bildspråk. Han hittar i dem ett "jubel över och upplevande av en återuppstånden och levande Messias, Herre och Frälsare". (OTP, s. 728) Men kan ett fördomsfritt öga uppfatta detsamma?

För det första nämns i denna hyllning av Jesus aldrig namnet Jesus. Titeln "Messias" finns med sju gånger, varje gång med en uppenbar judisk anstrykning. (Vi ska undvika termen "Kristus", då detta dokument inte skrevs på grekiska, och termen skulle ge oss missledande bibetydelser.)

Inte en enda evangeliedetalj är tydlig någonstans i odena. En handfull anspelningar, som vissa kommentatorer kopplat till den ena eller den andra evangelietilldragelsen är, vilket vi kommer att se, en del av det bildspråk odisten tagit från Skriften.

Charlesworth deklarerar att korsfästelsen är "påtagligt skildrad" (OTP, s.732). Här är en av de två huvudpassager han anför, ode 27, i sin tunna helhet:

1 Jag sträckte ut mina händer
och välsignade min Herre.

2 Ty mina händers utbredande
är hans tecken,

3 och min utsträckning
är det uppresta korset [engelskan använder här ordet "wood" /övers. anm].

Ordet "wood" används ofta i senare syrisk litteratur för (Jesus-) korset, men det betyder även "träd", och ordet har kopplingar till trädet i Paradiset, vilket symboliserar livets källa. Det finns ett stämningsmättat bildspråk i oderna (11 och 38), där odisten/den troende planteras och blommar likt ett träd i paradiset, rotad och "utsträckt" likt ett trädets grenar. Ode 27 kan då, med sina utbredda händer (d.v.s. armar som är utsträckta rakt ut åt sidorna) uttrycka en mystisk betydelsefull böneställning, och inte ett eko av korset. Det finns, som man kan se, inget i detta ode som antyder idén om en korsfästelse. Att Jesus kors ligger bakom detta "tecken" är något som Charlesworth och andra har läst in i det.

Vidare: Vem är "Herren" som nämns i vers 1? Jämför med den första versen i ode 37, där poeten säger: "Jag sträckte ut mina händer mot Herren, och till den Högste höjde jag min röst." "Herren" likställs med "den Högste", vilket åsyftar Gud. (Denna typ av upprepande sammanställning är vanlig i gammaltestamentlig poesi: de två termerna refererar inte till olika figurer. Resten av Odet klargör detta.)

Här "breder" poeten "ut" sina "händer" (samma syriska ord) i bön till Gud, utan anspelningar på trä (eller till ett kors). Därför verkar det som att "Herren" i ode 27 också är en hänvisning till Gud, och att "hans tecken" är Guds tecken, vilket är egendomligt, om det förmodas vara Jesus kors som åsyftas. (Som en generell regel syftar alla "Herren" i oderna på Gud, utom då de uttryckligen är sammankopplade med "Messias".) Sålunda är Charlesworths hävdande att ode 27 är en "skildring" av korsfästelsen högst tvivelaktig.

Den andra passagen som Charlesworth pekar ut, i ode 42, är nästintill identisk. Vi kommer att undersöka den senare, och åter se på frågan om vad gesten med de utsträckta händerna må eller inte må beteckna. Ett par andra passager som han hänvisar till som anspelningar på Jesu lidande och död har ännu mindre som styrker dem. Vi kommer att uppmärksamma detta senare.

De små styckena som gäller återuppståndelsen är ännu klenare. En vers från ode 42 lyder:

6 Jag stod upp och är med dem,
och jag skall tala genom deras munnar.

Denna uppståndelseidé är synnerligen vag och knapphändig, och att det skulle finnas en koppling med en föregående död är långtifrån klart (se nedan). Charlesworth föreställer sig att återuppståndelsen antyds överallt där upphöja, stå upp, eller rädda används (som i 8:5). I ode 17 översätter han, utifrån en vag association, det ord som vanligen betyder "bön" eller "önskan" med "återuppståndelse" trots att kontexten inte heller här nämner något om långfredagen eller påsken. I varje fall är dylika svärfångade händelser inte förbundna med någon föreställning om blodsoffer eller försoning, ty dessa begrepp dyker aldrig upp i Salomos oden. Poeten må fira sin frälsning, men det är ingen frälsning som han nått till via traditionell, renlärig kristendom.

Detta är summan av den "betoning" man, i cirka 500 verser, lägger vid den centrala kristna doktrinen om korset och återuppståndelsen - om överhuvudtaget sådana föreställningar kan upptäckas.

Ett fokus på Gud

Det är uppenbart i nummer 1 ovan, att oderna på ett överväldigande sätt är teocentriska. Deras fokus, deras hänförelse, är centrerad kring Gud. Han är "Herren". Denna term används som ett ständigt eko från de bibliska psalmerna, ofta i förbindelse med "Fadern" och "den Högste".
Betrakta ode 5:

1 Jag prisar dig, o Gud,
ty jag älskar dig.

2 Du, den Högste, överge mig inte,
ty du är mitt hopp

3 Villigt tog jag emot din nåd;
lär mig att leva genom den.

Eller ode 14:

1 Som en sons ögon ser på hans fader,
så ser mina ögon alltid mot dig, Herre.

4 Räck alltid ut din högra hand till mig, Herre,
var en ledsagare för mig till slutet
enligt din vilja.

10 Ty du kan ge oss allt vi behöver.

I passager som denna jublar poeten över vad han mottagit från Gud, inte från Jesus. Hans kärlek, hans behov, hans hopp, hans tack, är riktat till Fadern. Är det möjligt att den sista raden kan ha skrivits av någon som skulle kategoriseras som kristen?

Frälsning kommer inte från Jesus, utan från Gud, som i ode 15:

1 Som solen är deras glädje som söker dess dag,
så är Herren min glädje.

6 Jag övergav villfarelsens väg
och gick mot honom,
jag mottog frälsning rikligt från honom.

8 Jag iklädde mig oförgänglighet genom hans namn
och klädde av mig förgängligheten
genom hans nåd.

Även termen "Hjälpare" som förekommer på flera ställen, och som man skulle kunna tänka sig vara en naturlig krok att haka vid Jesus, verkar också vara en benämning på Gud, som i ode 25:

1 Jag befriades från mina bojor,
och jag flydde till dig, min Gud.

2 Ty du är frälsningens högra hand
och min hjälpare.

Även i längre passager, som presenterar en mer detaljerad kommentar gällande frälsningens under, saknas helt en medvetenhet om en frälsande Jesus. Betrakta ode 11:

3 Hans omskärelse blev till min frälsning;
jag sprang på vägen, i hans frid,
på sanningens väg.

5 Jag blev befäst på sanningens klippa,
där han hade satt mig.

7 Så drack jag och blev berusad,
av det levande vattnet som aldrig dör.

12 Från höjden (Herren) gav han mig en odödlig vila;
jag blev lik det land som grönskar
och gläds åt sina frukter.

Det är svårt att här upptäcka några "glädjefulla toner av tacksägelse för Messias väntade ankomst" som Charlesworth kallar det (OTP, s.726). Det är Gud som berusat poeten. Det är han som delar ut det "levande vattnet". Liksom i några av Nya Testamentets brev, så kallas Gud regelbundet för "Frälsare" och till honom går tacksamheten för frälsningen. Med detta säger jag inte, att odena inte på många ställen innehåller idén om en figur eller kraft som uppträder som mellanhand. Om de inte gjorde det, så hade de inte haft något intresse för oss. Men om man tanklöst associerar det högst poetiska och symboliska bildspråket till evangeliernas Jesus, eller om man inte har utgångspunkten att odistens grundriktning är gentemot Gud, kommer detta att misstolkas.

Vi står här i odena inte bara inför en avsaknad av de grundläggande elementen i Jesu liv, död och uppståndelse; tomrummet omfattar också varje känsla av Jesus som en nyligen existerande figur eller person, objektet för poetens tro och anledningen till hans trohet gentemot den sekt han tillhör. Ekvationen Jesus från Nasaret fattas, men dimensionen av "Sonen" som uppträdande mellanhand finns där, och en ordentlig analys av Salomos oden kan ge oss en avslöjande insyn i den kristna rörelsens filosofiska rötter.

Frälsning genom ord och visdom

Det sista citatet ovan, från ode 11, anger Guds frälsnings natur och medel. Temat "Guds sanning" är alltid på poetens läppar. Hans verser är fulla av ett gammalt judiskt bildspråk som skildrar kunskapen från Gud. Ode 6 talar om denna kunskap som en "ström" som blir en bred flod, som sveper över jorden, och släcker törsten hos alla som dricker ur den. Vattnets spridning är en metafor för utflödet av kunskap från Guds ande och är en sporadisk förekommande idé i Gamla Testamentet. Här sägs ingenting om att denna kunskap kan komma från en historisk Jesus, trots att Johannes församling kom att applicera frasen "levande vatten" på en sådan gestalt. En rad i ode 34 summerar poetens syn på frälsning:

6 Nåden har uppenbarats för er räddning;

tro och lev och bli frälsta!

Mönstret är enkelt: uppenbarelse av Guds nåd och sanning, tro på denna uppenbarelse samt åtföljande garanti om evigt liv. Tystnaden då det gäller evangelie-Jesus och hans frälsande gärningar är genomträngande. I ode 25 ges poeten styrka gentemot sina motståndare, blir upphöjd och helad, men inte genom Jesu verk, utan genom Guds sanning. Sanningen är också föremålet för lovsång i ode 12, sanningen som kommer ifrån Guds mun. Och här möter vi en mild personifiering av sanningen, vid användandet av termen "Ordet". Vi bör inte helt och fullt likställa termen med det grekiska "Logos", eftersom det fortfarande har kvar sin traditionella betydelse som ett yttrande av Gud, som en uppenbarelse av honom till världen:

3 Han (Gud) har låtit sin kunskap överflöda i mig,
ty Herrens mun är det sanna Ordet
och dörren till hans ljus

6 Det (Ordet) faller aldrig utan förblir stående,
och man känner ej dess nedstigande eller dess väg.

8 Genom det talade släkterna till varandra;
de som var tysta fick talets gåva.

11 Den Högstes mun talade till dem,
och hans utläggning hade framgång genom honom.

12 Ty Ordets boning är människan,
och dess sanning är kärleken.

13 Saliga är de som genom det har förstått allt,
och som har lärt känna Herren i hans sanning.

Det är den här typen av symboliskt och poetiskt språk som forskare likt Charlesworth identifierar med Jesus från Nasaret. Men det finns ingen känsla av en historisk person här; det maskulina pronomenet återspeglar könet på denna särskilda term för "ord" på syriska (På vissa platser används ett annat syriskt ord, och det är feminint). Och hur kan en poet komponera ett "ode till världen" utan en enda hänсыftning till Jesus liv och död?

Snarare uttrycker dessa rader, och rader som "Herren har styrt min mun genom sitt ord" (ode 10) och "Genom sitt ord störtade Herren min fiende" (ode 29), att Gud verkar på sitt eget sätt, på en helt och hållet andlig väg. Dock kan vi se att dessa exempel pekar mot en ständigt ökande personifikation. Guds ord, hans kunskap och frälsning, tar sin boning i och upplyser den religiösa människans sinne, och det är inte alltför många steg från denna föreställning till Johannes 1:14: "Och Ordet vart kött och tog sin boning ibland oss".

Denna personifikation av Ordet påminner om ett annat vanligt sätt på vilket judarna talade om den kunskap Gud skänkt mänskligheten; nämligen genom den personifierade Visheten (se del 2 i huvudartiklarna). Och faktiskt är det så att fastän odisten undviker termen "Visheten", så använder han oftast ett traditionellt visdomsspråk och visdomsmetaforer. "Ordet" i ode 12 ovan är Vishetspoesi under ett annat namn, väldigt likt hymnen till Visheten i Syrak (Ecclesiasticus) 24. I ode 30 hörs den kvinnliga Vishetens rop, det som finns i Ordspråksboken:

2 Kom alla ni törstiga och drick,
och vila invid Herrens källa.

Odisten presenterar faktiskt hennes person, under ett annat namn, i ode 33:

5 Den fullkomliga jungfrun stod
och förkunnade och kallade och sade:

6 "O, människors söner, vänd åter,
och ni döttrar, kom!"

7 Lämna fördärvets [Satans] vägar,
och kom till mig.

10 Lyd mig och bli räddade,
ty Guds nåd förkunnar jag i er.

Det är särdeles underligt att denne "kristne" poet, som antas jubla över Messias ankomst, skulle måla upp en scen, där Visheten predikar utan ett enda av Jesu egna ord; att han erbjuder frälsning genom lyssnande till Visheten, men inte yppar något om Jesus från Nasarets roll eller röst. Det går inte att beteckna detta som en komplicerad metafor refererande till Jesus, ty ingenting i odena antyder detta, och det vi har passerat perfekt in på mer traditionella judiska uttryckssätt. Några kommentatorer av odena (exempelvis J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, s. 114) har inga problem med att erkänna att denna passage är en skildring av den personifierade Visheten.

En gudomlig röst

Några av odena har en karaktär som givit kommentatorerna mycket huvudbry. Utan någon anmärkning i texten ändras perspektivet i ett ode, från odeförfattarens egen röst till en gudomlig sådan. Charlesworth och hans föregångare har kallat dessa passager "Kristus talar" (*ex ore Christi*). Men det vore bättre att inte vara så säker på det. Det är Guds röst som kommunicerar på sitt eget sätt, ibland med ett starkt drag av Visheten, ibland med andra kännetecken. Emedan ett av de starkaste motiven i odena är föreställningen om ett personifierat "Ord" från Gud som har stigit ned och tagit sin boning i odisten, så är det naturligt för poeten att låta denna röst ta över och tala direkt.

Det är betecknande att ode 33, som citerats här ovan, använder exakt samma terminologi och känsla, som finns i andra delar av andra oden, vilka har betecknats "Kristus talar", men att poeten här klart identifierar talaren (henne) som Visheten själv.

Det är befogat att anta att samma allmänna röst finner överallt; att ingen Jesus från Nasaret finns i åtanke i någon av poetens verser.

I ode 8, uttrycker sig den här rösten med ett traditionellt Vishetspråk:

11 Förstå min kunskap, ni som känner mig i sanning;
älska mig med tillgivenhet, ni som älskar.

13 Innan de fanns till, kände jag dem
och tryckte mitt insegel på deras ansikten

14 Jag formade deras lemmar,
mina egna bröst beredde jag åt dem,
så att de skulle kunna dricka min heliga mjölk
och leva av den.

Den sista raden refererar till den Gudomliga Kunskap som Visheten skänker, än en gång uttryckt genom en dryckesmetafor. Vishetens röst talar också i "*ex ore Christi*"-sektionen i ode 10, och berättar hur den "tog världen till fånga" och samlade de förskingrade folken. Hur hade den lyckats med detta?

6 Ljuset spår sattes på deras hjärta;
de vandrade enligt mitt liv och blev frälsta;
de blev mitt folk för evigt.

Här finns inga hänvisningar till Jesu offer eller ens till dennes undervisning. Det är Guds kunskaps räddande ljus, förlänat genom Visheten som ger frälsning. Hedningarna räddas enligt den traditionella bibliska synen: dvs de som tar emot "ljuset" och kunskapen hos den hebreiske Guden välkomnas som en del av Guds folk. Kanske fanns det hedningar som var "Gudsfruktare" i odistens församling, och rader som de här var en hälsning till dem. Eller också kan han ha talat om den traditionella förväntan om nationernas frälsning.

Sonen

Men även om detta är Vishetens språk (under namnet "Ordet"), så finns det en anledning till att poeten inte gör henne till den enda rösten för Guds uppenbarelse. I hans filosofiska krets, delar nu Visheten rampljuset med "Sonen". Visheten har faktiskt antagit rollen som Sonens gudomliga moder. Vi såg i ode 33 hur termen "jungfru" användes som referens till Visheten., Då ode 19 således talar om Sonen som född av Jungfrun är detta ingen anspelning på Maria eller Jesu födelse, som Charlesworth och andra vill ha det till. Här presenterar poeten en symbolisk bild av relationen mellan olika aspekter av Gudomligheten. Återigen använder han metaforen om gudomlig mjölk, och fyra gudomliga personligheter utdelar den till mänskligheten.

1 En bägare av mjölk räcktes åt mig,
och jag drack den i sötman av Herrens godhet.

2 Sonen är bägaren,
och han som blev mjölkad är Fadern,
och den heliga Anden mjölkade honom.

4 Den heliga Anden öppnade sin barm
och blandade mjölken från Faderns båda bröst.

5 Sedan gav Anden blandningen till världen
utan deras vetenskap
och de som mottog den
är i den högra handens fullkomning.

6 Jungfruns sköte tog emot den;
hon blev havande och födde.

8 Hon kom i barnsnöd och födde Sonen,
men utan smärta,
för att ingenting skulle ske utan avsikt.

Det är besynnerligt att Harris och Mingana kan erkänna att i ode 33, med dess "perfekta Jungfru", är det Vishetens röst som talar, medan de här i ode 19 anser att Visheten är innefattad i den helige Andens gestalt. Detta beror givetvis på att de är frestade att se "Jungfrun" i vers 6 som en hänvisning till Maria. Men detta är en poetisk allegori. Visheten är i vissa äldre judiska traditioner en sorts gemål till Fadern; Filon gör henne ibland till Logos mor. Ingen av dem har något att göra med en mänsklig historia (inte heller finns det några drag från historien om Jesu födelse). De är allegoriska sätt att presentera Gudomens verk. Det första århundradet var en era av filosofisk betraktelse av Sonen, och det är ingen överraskning att odisten arbetar in honom i sin poesi och filosofi. (Det var förekomsten av ett sådant mystiskt tankesätt i tidens anda som hjälpte till att bana väg för skapelsen av "historiska" berättelser om en faktisk födsel av en mänsklig son till en mänsklig mor.)

Hur som helst, oavsett på vilket sätt Gud kommunicerar och frälser, så är slutresultatet en överföring av hans kunskap, vilket i sig skänker perfektion och frälsning (vilket vers 5 meddelar). Evangeliesonen finns inte här och inte heller föreställningen om att frälsningen skulle vara beroende av hans död och återuppståndelse.

Förföljelseteman

Ode 28, i sektionen om "gudomlig röst", är faktiskt oförenlig med en sådan död. Om detta är Kristus som talar, vad menar han då med denna rad?

18 De sökte min död men utan framgång,
ty jag var äldre än de kunde minnas,

Detta är ett av de oden som anspelar på förföljelse. Liksom den uråldriga psalmisten, har denna skribent fått känna på världens fientlighet. Här överför han den förföljdes roll till den gudomliga rösten hos Visheten eller Sonen (ingen är specificerad), ty Gud har i sin kommunikation med världen alltid - ur en religiös synvinkel - blivit attackerad eller förkastad. (Avfärdandet av Guds Vishet är ett tema man finner överallt i judiska skrifter). Den troende betraktar alltid bortstötandet av honom själv som ett bortstötande av den Gud han representerar. Och eftersom Guds Ord i oderna tycks finnas inom talaren, så lider de båda av ömsesidig förföljelse.

Fastän Charlesworth inkluderar denna passage som ett exempel på verser som syftar på Jesu lidande och död, så finns det i denna skildring av bortstötande ingen referens till någon korsfästelse. Några få rader är klart hämtade från Skriften:

14 De omgav mig som galna hundar,
sådana som i okunnighet angriper sina herrar.

Detta är lånat från psalm 22, vers 16. Psalmens vers 18 visar sig i denna rad:

18c och fåfängt kastade de lott om mig.

Det är tydligt att en sådan bild inte alls liknar det sätt den används på i evangelierna, där den är en del av scenen vid korsets fot.

Samma typ av bibliska bilder finns i ett annat "förföljelse"-ode, nummer 31. Inledningen av "gudomlig röst"- avsnittet (verserna 6 till 13) har starka drag av Visheten, och vädjar till dem som blivit plågade. Här skildras den gudomliga figuren som om den genomgått en liknande plåga och bortstötning - men ingen död.

Hos vissa framkallar detta ändå ett eko av evangeliernas rättegångs- och korsfästningsscen.

Vers 3 klargör emellertid att odisten helt enkelt omarbetat delar av psalm 22; det vimlar av allusioner i detta ode. Idéer som "de dömde mig", "delade mina ägodelar", "teg och var tyst" och "bar deras bitterhet" är alla hämtade från psalmerna. Den fälla kommentatorer faller i är att se dessa som händelser hämtade från evangelierna, skildrade på ett poetiskt-allegoriskt sätt. Men evangeliemotiven är i sin tur hämtade från samma källa, som låg till grund för odisten: de heliga skrifterna, ur vilka de judiska uttolkarna, prästerna och mystikerna kunde erhålla ett förklarat universum med mening, ett fönster mot Guds andliga sfär. I det stadium som odena representerar har ännu inte dessa förmedlande gudomliga gestalter ur Skriften, som Visheten och Sonen förenats och blivit till händelser om en mänsklig inkarnation som nyligen levt på jorden.

Annalkande inkarnation

Men det finns metaforiska antydningar om inkarnation i odena, och att förstå dessa är att förstå den filosofiska väg kristendomen tog då den kom fram till den mänskliga Jesus från Nasaret. Vi kommer att fokusera på två oden, nummer 7 och 23. Låt oss börja med den senare:

4 Vandra i Herrens kunskap,
så skall ni lära känna Herrens nåd i rikligt mått...

5 Hans tanke var lik ett brev,
och hans vilja steg ned från höjden.

7 Många händer grep ivrigt efter brevet
för att fånga det och ta och läsa det.

Ännu en gång är det Guds kunskap som räddar. Hur har denna nått mänskligheten? Någoting från Gud nedstiger till jorden: hans tanke, hans vilja. Den personifierade Visheten, med sina resor till världen och sina vädjanden till människosläktets söner och döttrar om att lyssna till henne (i Ordspråksboken och i andra skrifter) är ett uttryck av denna fundamentala idé. Här använder odisten metaforen om ett brev som innehåller Guds tanke. Detta brev möter motgångar; ett fientligt hjul kör över det. Men brevet triumferar och sänds ut till världen. Sedan introducerar odisten en personifikation. Brevets "huvud" visar sig som

18b sanningens Son från den högste Fadern

Istället för att inskränka sig till den mer traditionella bilden av vägen till gudomlig kunskap, gestalten Visheten, så betecknar poeten den här som "Sonen", Sonen som är Sanning, eller snarare Guds Sanning som är Sonen. Guds "förstfödde", hans primära utflöde, ibland hans "ende avlade", är en figur i samtida religiös filosofi, judisk och grekisk, vilken representerade den kunskap och sig själv som den högste Guden avger, den förmedlande kraft som tillåter mänskligheten att lära känna en transcendent Gud (se del 2). Sonen är "huvudet" på Guds utflöde. Han är den kanal Guds nåd och frälsning flyter igenom.

Trots att odisten inte har några betänkligheter att rikta sina kärleksyttringar gentemot Gud själv, så talar han vid några tillfällen om sin kärlek till Sonen. Båda finns i ode 3:

3 Jag skulle inte ha förstått att älska Herren (alltså Gud)
om han inte ständigt älskade mig.

5 Jag har min älskade kär, min själ älskar honom,
och där hans vila är, där är också jag.

7 Jag har blivit ett med honom,
ty älskaren har funnit den älskade.
Eftersom jag älskar honom som är Sonen,
skall jag själv bli son.

Den Älskade är en traditionell term (mest förekommande i diasporajudendomen) som används om någon som är älskad av Gud, liksom Messias eller Israel som helhet. Här används det om Sonen, symboliserande Guds älskande aspekt. Senare applicerades det på Jesusgestalten.

Dessa verser ger det klara intrycket av att Gud och Sonen är så nära sammankopplade att den senare helt enkelt är en aspekt av den förre, och inte en särskild personlighet. Vers 10 identifierar tydligt Sonen och dennes roll, som i realiteten är identisk med den personifierade Vishetens:

10 Detta är Herrens Ande, som är utan falskhet,
som lär människornas barn att känna hans vägar.

Säkerligen hade odisten här, om han hade haft Jesus från Nasaret i tankarna, definierat Sonen på ett sätt som skulle inkludera en hänvisning till hans jordiska identitet eller kännetecken.

Istället återspeglar odena ett tankestadium, då Guds ande, den gudomliga viljan och ordet, nedstiger från höjden och uppenbarar sig för mänskligheten, och kallas "Sonen". Odisten har helt enkelt införlivat och ersatt den mer traditionella Vishetsgestalten, men bibehållit hennes språk. I ode 7, som man ibland hänvisar till som ett "inkarnationsode", är Sonens ansikte bildligt närvarande, ty poeten introducerar föreställningen att Gud, genom att sända sin kunskap till världen, antar en mänsklig skepnad.

3 Ty jag har en hjälpare till Herre;
givmild har han visat sig för mig i sin ringhet,
ty hans mildhet har förminskat hans storhet.

4 Han blev lik mig,
så att jag skulle kunna ta emot honom;

i gestalt blev han räknad som jag,
så att jag skulle kunna ikläda mig honom.

5 Jag darrade inte när jag såg honom,
ty han var nådig emot mig.

6 Han blev lik min natur
så att jag skulle kunna förstå honom,
och lik min gestalt,
så att jag inte skulle vända mig bort från honom.

Om man tycker att sådana meningar antyder en poetisk anspelning på Jesus från Nasaret, så får vi inte glömma vissa saker. Odisten inför inte här någon historisk gestalt som representerar den form Gud har antagit. Snarare är det Gud själv som genomgått en förvandling; det är Gud som poeten skildrar, inte Jesus. Bakom den poetiska metaforiken finns föreställningen om en Gud, som närmar sig mänskligheten med sin kunskap och tillåter mänskligheten att förstå honom genom att anta mänskliga begrepp. Alla filosofer trodde att Guds sanna natur var totalt ofattbar för mänskliga sinnen, och därför behövde han "översätta sig själv" till begrepp som den materiella världen var bekant med.

Detta var i sig självt något som "förminskat hans storhet" (vers 3), vilket kan förklara betydelsen av ordet "offer" som dyker upp i vers 10: "...lät mig ... få gagn av hans offer". Detta offer är inte ett av blod, utan att Gud uppger sin perfektion för att kunna närma sig mänskligheten. Charlesworth medger att ordet enbart förekommer på detta ställe i oderna, och att anspelningar saknas till föreställningarna om synd, botgöring eller förlåtelse. Dessutom pekar Harris och Mingana på att ordet även kan betyda "favör" eller "gåva".

Den vanliga kristna uppfattningen om varför Gud antog formen av Jesus (eller skickade sin son för att anta mänsklig form) är således totalt frånvarande här: nämligen, att lida och dö och åstadkomma en försonande frälsning. Istället blir Gud som odisten, så att "jag skulle kunna ta emot honom" så "att jag skulle kunna ikläda mig honom" ("genom sin klädnad" säger ode 11:11.) Detta är knappast en hänvisning till en historisk figur och varje föreställning om en mänsklig lärare är märkbart frånvarande. Vers 12 i ode 7 berättar om varför Gud skickade sin son:

12 Han har låtit sig uppenbaras för dem
som är hans egna,
för att de skall känna igen honom
som skapade dem

Observera att denna son endast uppenbarar sig för de utvalda troende. Sonen är Gud som visar sig genom uppenbarelse. Endast genom att Gud som närmar sig människan på sätt som kan förstås, kan poeten ta emot Gud i sig själv. Detta iklädande av Gud, som även är ett intagande av Gud, är en av de mest framträdande mystiska föreställningarna i oderna och uttrycks ofta i metaforer om mat och dryck. Istället för det mer vanliga bildspråket om ett ut-ur-kroppen-uppstigande till himlen, ser denne mystiker Gud som nedstiger till honom (ibland uttryckt i Sonens eller Den Älskades gestalt) och upptas av honom som en symbolisk föda. Den gudomliga rösten kungör också att de troende är "mina lemmar och jag deras huvud" (ode 17:16). Detta är mycket likt Paulus mystiska syn på den andlige Kristus.

Detta "inkarnations"-ode (7) är fullt av föreställningar om Visheten, som påminner om Ordspråksboken, vilket stärker tolkningen att den "gestalt" Gud antagit inte är Jesus från Nasaret, utan snarare en personifikation liknande Visheten, under namnet "Sonen" eller "Ordet". En nyckelvers i odet,

15 Han betjänades av Sonen,
och Sonen behagade honom.

är nästan säkert hämtad från Ordspråksboken 8:30, där Visheten talar om tiden då hon tjänade som Guds medhjälpare vid skapelsen:

"Jag var hans glädje dag efter dag
och lekte ständigt inför honom".

Att ingen Jesus från Nasaret finns i åtanke verkar tydligt, då poeten fortsätter att gå in på detaljer vad gäller konsekvenserna av att Gud antar sin "gestalt" eller "natur":

16 För hans (Guds) frälsnings skull
skall allting tillhöra honom
och den Högste skall bli känd av sina heliga

20 Hatet skall tas bort från jorden,
och dränkas tillsammans med avunden

21 Okunnigheten skall utplånas från jorden,
ty Herrens kunskap skall anlända till den.

Ännu en gång visar poeten oss att fokus ligger på Gud och frälsningen, som kommer till jorden genom att kunskapen om honom, nedstiger från skyn. Han har gått så långt som till att utforma sin kunskap som något som personifieras i en "Son" och liknar människornas skepnad, men varje likhet med Jesus från Nasaret slutar där.

Ett annat "inkarnations"-ode för föreställningen om "likhet med människa" ytterligare ett steg framåt. Ode 41:11:15 är en utstuderad metafor för Guds kunskap som nedstiger till män och kvinnor i personifierad form:

11 Hans Ord är med oss på alla våra vägar,
Frälsaren som ger liv och inte förkastar oss,

12 den man som förnedrade sig,
och som blev upphöjd för sin rättfärdighets skull.

13 Den Högste uppenbarades
i sin Faders fullkomlighet.

14 Och ljuset utgick från Ordet,
som från begynnelsen var i honom.

15 Kristus är i sanning en,

och han blev känd före världens grundläggning,
 så att han för alltid
 skulle kunna ge liv åt människor
 genom sitt namns sanning.

För det första måste man ännu en gång uppmärksamma det ständiga temat i odena: att frälsningen, livets gåva, får man genom Guds kunskap.

"Och ljuset utgick från Ordet", livet ges "genom sitt namns sanning". Detta "namn" är det namn som är förknippat med Fadern, som i ode 39:

8 Därför, ikläd er den Högstes namn
 och lär känna honom,

där det tydligen betecknar en aspekt av samma gudom dvs. Fadern själv.

Inte ens i denna passage, vilken kommentatorer ser som den allra tydligaste hänsyftningen på Jesus från Nasaret i odena, gör poeten några anspelningar på död och återuppståndelse, inte heller nämner han en verksamhetsperiod då Jesus predikade sådan "sanning" och kunskap från Gud.

Istället har vi ytterligare ett uttryck för odistens ständigt närvarande föreställning om att Gud arbetar genom andliga dimensioner av sig själv, för att bringa ljus och sanning till världen.

Då det gäller vers 12 är den inte så problematisk som det kan verka. Att bruka termen "man" är bara något mer dramatiskt än raden i ode 7 (se ovan) om att Gud "blev lik mig, så att jag skulle kunna ta emot honom". I poesin är mycket möjligt, och den samtida filosofiska litteraturen innehåller emellanåt föreställningar av platoniskt slag, vilka ger Gud eller någon underordnad gudomlig figur benämningen "människa" (*anthropos*) i betydelsen ett ideal eller urbild för en man, en "himmelsk människa". En sådan "man" föreställde man sig som fullständigt andlig (exempelvis av Philo i "Allegorical Interpretation of the Law" 1,31). Han var en del av gudomen eller den himmelska världen. Att denna "man" ödmjukade sig omformulerar en annan föreställning i passagen från ode 7 ovan, nämligen att Gud har uppenbarat sig i en gestalt som kan förstås av människorna hade "förminskat hans storhet". Vi kan se besläktade uttryck av denna tanke i en ytterligare utvecklad form (med föreställningen om död tillagd) i den kristologiska hymnen i Filippobrevet 2:6-11. Vers 12b är en parallell till temat om upphöjelse i den senare delen av hymnen. Men påståendet att det syftar på Jesu uppståndelse är ogrundad, inte minst för att ingen föreställning som föregår den kan fås att beteckna döden.

Messias

Detta ode är även ett av de få där poeten använder termen "Messias" (den smorde) [Termen "Kristus" bör som nämnts undvikas, även om den förekommer i den översättning av "Salomos oden" som jag begagnar mig av /övers. anm.] Här är det en synonym för "Ordet" eller "Sonen", och är ännu en beteckning i odistens repertoar som refererar till de meddelande och frälsande aspekterna av Gud. Liksom Visheten är Messias förexisterande, "från begynnelsen" tillsammans med Fadern, och "han blev känd före världens skapelse", egenskaper som ges den andlige Kristus i några paulinska brev.

Messias natur är tydlig i andra oden. Ode 9 innehåller dessa rader:

3 Herrens ord och hans önskningar,
den heliga tanke
som han har tänkt om sin Kristus.

4 Ty i Herrens vilja är ert liv;
hans avsikt är evigt liv,
och er fullkomning är oförgänglig.

Här är Messias tydligt sammankopplad med begrepp som "Herrens ord" och hans "vilja"; Messias är "den heliga tanke som han har tänkt". Sådant representerar knappast den oberoende historiska gestalten Jesus från Nasaret. Och hur någon kristen skulle ha kunnat säga att evigt liv är Guds "vilja", utan tydligare referenser till Jesus, är svårt att fatta. Att Messias är att jämställa med en medlaraspekt av Gud ser man i ode 41:

3 Vi glädjer oss i Herren genom hans nåd
och tar emot liv i hans Kristus.

4 Ty en stor dag har strålat fram över oss,
och underbar är han
som har gett oss av sina lovsånger.

Guds "lovsånger" är den ström han ger ut, livets källa, prisad av mystiska filosofer från platonister till filonister. (Se E. R. Goodenough "By Light, Light"). Denna igenkännbara ström av lovsånger kallas här "Messias". I sin egenskap av varande en aspekt av Gud får Messias även titeln "Herren".

I ode 39, där man talar om rasande floder som är farliga och svåra att korsa, berättar odisten för sina läsare (vers 9) att Herren (med referens till den Högste i den föregående versen) redan har "slagit en bro över dem genom sitt ord". Han har "vandrat över dem till fots". Snarare än en hänsyftning till evangeliernas mirakel där Jesus går på vatten, så är detta en poetisk metafor för en säker färd över de svåra vattnen med hjälp av Guds kunskap, en stig trampad av Ordet/Messias, Guds andlige symboliske förmedlare. Dessa "fotspår av vår Herre Messias står stadiga" och erbjuder en bro för dem som skall gå över.

Harris och Mingana medger: "Beskrivningen av Herrens gång på vågorna påminner om Galileiska sjön, men det finns motsvarande uttryck i Gamla Testamentet."

En god poäng, eftersom kontexten om den Galileiska sjön inte finns någonstans här. Och när poeten talar i den sista raden om de som går över efter Herren Messias och "tillber hans namn", så visar jämförelser med vers 8 (citerad ovan) att detta namn är oskiljbart från "den Högstes namn". Alla frälsande gestalter i dessa oden är oskiljbara från Gud.

Forskare vill gärna se början av ode 24 som något som pekar på en annan evangelieincident. Charlesworth (OTP, s.757) förklarar självsäkert att dessa verser är "en anspelning på Jesu dop".

1 Duvan flög mot vår Herre Kristus' huvud,
ty han var dess huvud

2 Den sjöng över honom,
och dess röst hördes.

Men det finns inget dop i detta ode, och vad de påföljande raderna har att göra med något scenario vid Jordanfloden är minst sagt dunkelt:

3 Då blev inbyggarna rädda,
och främlingarna blev oroad.

4 Fåglarna flög men tappade vingarna,
och alla kräddjur dog i sina hålor.

Det sista odet

Slutligen kommer vi att titta på några detaljer i det sista odet, nummer 42. Olika betoning och avvikande bildspråk från ett ode till ett annat, gör att man undrar om odena kan ha satts samman under en längre tidsperiod, kanhända av mer än en person inom ett samfund. Kanske återspeglar de också ett steg i utvecklingen av samfundets idéer. Forskare har daterat odena alltifrån mitten av det första århundradet till slutet av det andra århundradet, men de verkar ha enats om perioden runt år 100. Jag skulle våga mig på att gissa på ett något tidigare datum, men en datering någon gång under slutet av första århundradet skulle överrensstämma med relationen till skrifterna i Johannes församling och till de Dödahavsruddar som placerades i grotterna i Qumran under det första judiska kriget.

Ode 42 börjar med rader som är mycket lika det lilla odet nummer 27, som vi tittade på tidigare då vi letade efter hänvisningar till korsfästelsen:

1 Jag sträckte ut mina händer
och nalkades min Herre,
ty mina händers utbredande är hans tecken.

2a Min utsträckning är det utbredda korset (eller virket, eller trädet. Charlesworth översätter det med "korset")

Både Charlesworth och Harris/Mingana pekar på källor från det andra århundradet och senare, som indikerar att utbredande av händerna (vi skulle säga armarna) utåt så att kroppen formerar gestalten av ett träd eller ett kors, var en kristen bönepose i vissa kretsar, inklusive Syrien, och betecknade Kristi kors. Men är det detta som uttrycks i dessa oden från det första århundradet? En sådan slutsats är allt annat än klar.

Poeten i odena 35 och 37 beskriver samma gest (endast den senare är i bönekontext), men båda är tydligt riktade mot Gud Fadern, och ingen av dem talar om symboliken av ett träd eller ett kors. I odena 27 och 42 används ett liknande ordval vilket tvingar oss att anta att "Herren" i dessa två oden också är en referens till Gud Fadern, liksom varje användning av ordet Herre, förutom då det är sammankopplat med Messias.

Nu berättar poeten för oss att gesten att utsträcka sina händer är "hans tecken", och syftar på Herren, vilket betyder Gud. Detta i sig utesluter i realiteten att tecknet är tänkt som Kristi

kors, ty poeten skulle i så fall säkerligen identifiera ett dylikt tecken med Kristus, och inte med Gud. Även om vi inte känner till innebörden av denna gest, så måste utbredandet av armarna i form av ett träd ha varit tradition inom vissa grupper då man bad till Gud. Jag noterade tidigare att det finns samband mellan detta ord och Paradisets träd, vilket symboliserar livets källa, och att odena innehåller metaforer om att den troende blir planterad och blommar som ett träd. Metaforer om Kunskapens träd passar väl till den grundläggande föreställning som odisten uttrycker i dessa dikter, att frälsningen kommer genom kunskap från Gud.

Vidare associerar poeten inte i något av odena, (notera specifikt ode 37) gesten till några känslöstämningar som tyder på lidande eller försoning, och inte heller är den någonsin omnämnd av den gudomlige talaren. Det är alltså svårt att föreställa sig att en bönegest som betyder korsfästelse skulle vara ett framträdande uttryck i en sekt som uppenbarligen inte alls tillmäter en sådan korsfästelse någon betydelse. Om poeten utbreder sina armar för att formera ett kors, varför förekommer inte detta kors i hans teologi och soteriologi?

Gesten verkar faktiskt ha anknytning till mystiskt uppstigande, ty ode 35 lyder:

7 Jag sträckte ut mina händer, då jag steg upp,
och nalkades den Högste
och blev försonad med honom.

Men det finns ett annat bevis på att denna gest inte har något att göra med korsfästelse för odisten. Psalm 88 är utgångspunkt för huvudinnebörden i ode 42 och där skriver odisten (vers 10): "Varje dag ropar jag till dig om hjälp. Herre, jag sträcker mina händer till dig och ber om barmhärtighet" [Levande Bibeln]. Sådant utsträckande av händerna anspelar knappast på någon korsfästelse i psalm 88, utan är snarare en bönehållning gentemot Gud. Oavsett om gesten, vid den tid då psalmen skrevs, var identisk med odistens eller inte, så är det tveklöst så att han antagit att den var det. Harris och Mingana (s. 407) har jämfört den syriska ordalydelsen av den aktuella psalmfrasen i Peshitta (den syriska versionen av Gamla Testamentet) med den i ode 42 och funnit att de är identiska. Ännu en gång har varje referens till ett verkligt kristet tema i Salomos oden glidit undan.

Till sist, ställningen vid bön eller tillbedjan med händerna utsträckta var inget som var specifikt för kristendomen. D. Plooij påpekar i "the Expository Times" från år 1912 att hedningar använde samma böneställning, och den inte betecknade något kors. Om en dylik bönegest fanns i såväl judiska som hedniska kretsar, så vore det ingen överraskning att finna kristna som omtolkade gesten som en symbol för Kristuskorset, och det tämligen kvickt. Det äldsta exemplet på denna betydelse (dock inte som bön) kan man finna i Johannesevangeliet. Allteftersom det andra århundradet framskred så blev gesten med sin nya mening vida spridd.

Men vi måste fortfarande redogöra för raden som poeten tillagt till öppningsverserna i ode 42:

2b som (alltså trädet) hängdes upp (eller uppfördes) på den rättfärdiges väg.

Charlesworth påpekar det faktum att denna form av det syriska verbet "hängdes upp" hade en speciell betydelse: "att bli upphängd på korset". Men att göra en poäng av detta här, duger inte, ty i denna vers kan detta verb omöjligen ha denna betydelse. Trädet kan knappast omtalas om som om det hängdes på sig självt. Dock är det denna bibetydelse, som ibland kan

användas av verbet, som Charlesworth åberopar då han tolkar "träd" som syftande på korset, och så är det "därför att oderna är kristna". Man tycker sig se skymten av ett cirkelresonemang!

Om det inte står för korsfästelse, vad betyder då trädet som "uppfördes (eller kanske stod) på Den Rättfärdiges väg"? ("Den rättfärdige" kan syfta på en gudomlig röst som börjar tala omedelbart efteråt, men detta är på intet sätt säkert.)

Nå, jag tänker inte försöka mig på en gissning. Kommentatorerna själva antar bara rätt och slätt en anspelning på korsfästelsen i denna kryptiska rad. Men då denna föreställning inte utvecklas någonstans, vare sig här eller någon annanstans i oderna, och då det vanliga resonemang man brukar föra för att härleda korset från dessa verser har visat sig ohållbart, så måste sådana påståenden avvisas som förutfattade meningar. Den sanna innebörden av dessa ord, liksom av många passager i oderna, är troligen förlorad för oss. Det är också oklart vem som åsyftas med termen "Den Rättfärdige". Det kan möjligtvis vara Gud; åtminstone är det en av hans personifikationer.

De återstående 18 verserna i detta slutode utvecklar en föreställning som endast anspelats på ett fåtal gånger och är känt som ett traditionellt tema i judisk förväntan: upplyftandet av de döda rättfärdigas andar från Sheol [= det judiska dödsriket/övers. anm.]. Tidigare, i ode 29, har poeten prisat Gud (inte Jesus) då:

4 Han lät mig stiga upp ur dödsrikets djup,
och ur dödens mun drog han mig.

Att döma av kontexten så verkar poeten tala bildligt om en räddning från förföljelse, även om han utformar känslan som förväntan om en liknande räddning efter döden. Men i ode 42 är den rättfärdiges räddning från Sheol en roll han tilldelar Sonen som frälsare. En sådan uppgift gavs slutligen till Jesus för att fylla mellantiden mellan hans död och uppståndelse (och även till den andlige Kristus, som i Petrusbrevet 3:19). Men här kan endast de som redan är övertygade komma fram till antaganden om att sådana händelser ligger bakom. Det är faktiskt så att, i ode 22, som först anspelar på frälsarens uppgift i Sheol, saknar alla sådana särdrag som död och återuppståndelse, för att inte tala om en försoning:

1 Han som lät mig stiga ned från höjden
och förde mig upp ur djupen,

Liksom i visionen av Sonens nedstigande i Jesajas himmelfärd 9 och 10, där Sonen är beordrad att fara vidare genom himmelens olika lager, så långt som till Sheol, och sedan återkomma, så verkar det inte finnas några spår av ett liv mellan hans nedstigande och uppstigande.

Alltså måste följande rader i ode 42 ges Vishetens karaktär snarare än en betydelse från evangelierna:

10 Jag blev inte förkastad,
fastän jag ansågs vara det;
jag gick inte under, fastän de trodde det om mig,

Detta är Sonen som är en emanation av Gud, som arbetar i den andliga sfären, som kämpar mot världens fientlighet såsom Visheten gjorde, och som räddar den troende genom den gudomliga kunskap han överför. Följaktligen kan det inte finnas någon föreställning om den

gudomliga figurens död här, vilket gör frasen i vers 6, "Jag stod upp..." högst osannolik som en referens till en uppståndelse, vilket Charlesworth hävdar (se i början av denna artikel). I de återstående verserna i odet sysselsätter denna figur sig med ett speciellt uppdrag i underjorden:

11 Dödsriket såg mig och blev kraftlöst;
döden spydde ut mig och många med mig.

14 Jag kallade en församling av levande
ibland dess döda;
jag talade med dem genom levande läppar,
så att mitt ord inte skulle vara gagnlöst.

15 De som dött sprang emot mig
och ropade och sade
"Guds Son, förbarma dig över oss!

16 Handla med oss enligt din mildhet,
för oss ut ur mörkrets fångsel ..."

19 Jag hörde deras röst
och tog deras tro till mitt hjärta.

20 Jag satte mitt namn på deras huvuden,
ty de är fria, och de är mina.

Det sista ordet går alltså, inte till någon Jesus från Nasaret eller hans offergärning, om vilken det inte finns en stavelse i odena, utan till namnet som skänker kunskap och frälsning, vunnen genom tro på och erkännande av detta namn. Det slutgiltiga, det yttersta är namnet Gud. Odet slutar, som de alla gör, med ett "Halleluja".

Epilog

Ingen modern tolkare kommer någonsin att komma åt den djupa meningen och de rika konnotationerna (bibetydelserna) i dessa oden. Deras tankevärld kan inte återskapas utifrån dagens utikispunkt annat än mycket allmänt och ytligt. Men att spraymåla dem i evangeliernas färger är att utföra en karikatyr till restaurering som effektivt begraver det svaga skimret av mening vi kan hämta från dessa gyllene, subtila dikter.

Då vissa riktningar i judiskt tänkande utvecklades att mer och mer se Gud som ett spektrum, som pulserade i en ström av aktiviteter, pulser av gudomlig kunskap, Lagen, av räddande nåd och frälsande krafter, så skapade de åt sig en ofantligt rik andlig dimension och ett mystiskt universum vars subtiliteter i hög grad har gått förlorad för oss, en åskådning som inte längre kan kommunicera med efterkommande tider. Förvisso var det en fas, vilken ganska snart degenererade till någonting mindre rikt, mindre mystiskt, men något mer åtkomligt, då elitistiska sekter breddades till populära religiösa rörelser. När väl detta andliga himlavalv, belyst av de heliga skrifterna, sänkte sig till den materiella världen och översattes till världslig historia, förlorade den mycket av sin magi, och skrifterna förslummades till förvaringsplats åt

rena profetior om jordbundna skeenden. Det som drabbades var bl.a. kristen litteratur, ty den tvingades hädanefter att trampa på jorden.

Jag skulle vilja påstå att ingen poet som är jämbördig med odisten någonsin skulle komma att existera igen.

Salomos Oden är ett oskattbart ädelstensmyckat fönster genom vilket man kan beskåda den tidiga utvecklingen av kristen tro, delar av den "förkristna" strömmen. Dess skapare levde i ett samhälle som har kultifierat Guds kommunicerande aspekt, ett lager som lagts ovanpå det traditionella judiska dyrkandet av Gud, men fortfarande riktades mot honom. Det finns ännu ingen fast utveckling mot en inkarnation - särskilt inte i "köttet" - och Ordet eller Sonen är troligen ännu inte uppfattade som ett självständigt väsen, utan som en framhävd aspekt av Gud, ett utflöde från honom som fyller en uppenbarande, förmedlande funktion, en kanal av kunskapen som ger frälsning till de utvalda.

Men ett komplex av andliga attribut, titlar och känslor förenar sig med detta utflöde, och drar den troendes och odistens uppmärksamhet, inte från Gud själv, utan till ett annat sätt att betrakta honom, även om odisten oftast går förbi denna aspekt helt och hållet, och behåller det traditionella fokus direkt på Fadern och Herren. Dessa delar av Gud börjar anta egna personligheter, och drar till sig egen kärlek och dyrkan. De utvecklar sin egen andliga mytologi, hämtad från gamla Vishetsföreställningar och yttre influenser. Ordet som Guds röst, Visheten som hans hjälpare och kunskapsmedium, Sonen som hans enfödde och hans representant i världen, slås samman till en hypostas, en avspjälkad aspekt av Gud med en egen identitet. Denna process fortsatte ofrånkomligt och ledde till en ökande förnimmelse av en separat gudomlig gestalt. Mystiskt bildspråk blev historisk biografi, och den närmaste källan till frälsning gick över från Gud till hans Son.

När evangelisterna förde fram Jesus från Nasaret i ljuset, gav de Sonen ett ansikte.