



LUNDS UNIVERSITET

Centrum för teologi och religionsvetenskap

Eskatologi Nu

En funktionell analys av Jes. 11:6-9

Författare: Josefin Dahlgren
Vårterminen 2012
Teologi: Gamla testamentets exegetik med hebreiska
Examensarbete för kandidatexamen
BIE X01, 15 hp
Handledare: Blazenka Scheuer
Examinator: Tobias Hägerland

Abstract

This essay focuses the eschatological function of Isa 11:6-9 and its consequences for the possibility for textual ethical relevance. Along with the formcritical analysis the quest for definitions become urgent due to the different perspectives concerning the concept of eschatology. Establishing the structural and thematical connections between Isa 11:6-9 and Gen- 1-3 the author claims correlating protological and eschatological functions of the temporal/qualitative perspectives and defining Isa 11:6-9 as a qualitatively eschatological pericope the function of which turns out to be critically corrective to the contemporary and proclamative in relation to what lies ahead. The corresponding qualitative protological and eschatological anthropology views mankind as created in an ontological and functional Godlikeness and results in the construction of humanity in the tension between her similarity and peculiarity to other species. While prohibiting the text from being prescriptively moralistic the eschatological functions forms an ethical relevance of Isa.11:6 claiming that choice of foods is not ethically neutral but further more a way of relating to other creatures as response to there needs and in ability to care.

Innehållsförteckning

1 Inledning

- 1.1 Syfte och frågeställning
- 1.2 Material och forskningsöversikt
- 1.3 Metod och avgränsningar

2 Eskatologi

- 2.1 Generell begreppsdefinition
- 2.2 Gammaltestamentlig eskatologi - några karaktäristika
- 2.3 Temporalt eller kvalitativt perspektiv - slutet på tiden eller på ondskan?
- 2.4 Eskatologiska funktioner
 - 2.4.1 Eskatologi som dogmatik om den yttersta tiden
 - 2.4.2 Eskatologi som teleologisk historia eller befrielse-teologisk eskatologi
- Sammanfattning

3 Jesaja 11:6-9

- 3.1 Översättning och språklig analys
- 3.2 Perikopens textuella kontext
- 3.3 Formkritik
- 3.4 Redaktionskritiska perspektiv
- 3.5 Perikopens struktur
- 3.6 Perikopens samband med skapelseberättelserna
 - 3.6.1 Struktur i Gen. 1
 - 3.6.2 Strukturella samband

3.6.3 Tematiska samband

Sammanfattning

4 Genesis 1-3 och Protologin

4.1 Protologi - generell begreppsdefinition

4.2 Människans likhet med djuren

4.3 Människans särart

4.4 Skapelsens relationer

4.5 Protologins funktioner

4.5.1 Temporal definition av protologin

4.5.2 Kvalitativ definition av protologin

Sammanfattning

5 Att finna perikopens funktion

5.1 Valet av perspektiv

5.2 Att gripa tag i tiden

5.3 Jes. 11:6-9 som kritiskt korrektiv

5.4 Jes. 11:6-9 som proklamation

5.5 En etisk reflektion kring kunskapen

5.6 Slutsats

Sammanfattning

Reflektion

Inledning

Detta arbete är fött ur ett brinnande intresse, dels för Gamla Testamentets texter och dels för frågan om etiska implikationer kring val av föda. I relation till det massiva lidande som djur utsätts för och de allvarliga konsekvenser för miljön som köttkonsumtionen innebär är det obegripligt tyst såväl i kyrkor som i det akademiska samtalet. Det är något av den vanda ur vilken detta arbete är fött. Den glädje ur vilken det är fött är dock att frågan börjar röna mer intresse. Forskare börjar alltmer etablera sambandet mellan köttkonsumtion, klimatproblemet och fattigdomsfrågan. Riskerna med ett arbete som på detta sätt delvis bottenar i ett personligt engagemang är att man eisegetiskt ser det man vill se i texten, att man pressar texten för långt för att få möjlighet att deducera det man önskar. Väl medveten om att jag själv inte är neutral i frågan har jag dock försökt gå så vetenskapligt som möjligt tillväga i detta arbete som till stora delar bygger på analysen av de likheter som Jes. 11:6-9 uppvisar med Gen. 1-3. Denna uppsats är därför inget inlägg i debatten om vegetarisk/animalisk kost. Ansatsen är istället att undersöka ett bibelställe som ofta åberopas i denna debatt för att undersöka textens möjliga funktioner och vad det kan innebära för etiken.

1.1 Syfte och frågeställning

Syftet med detta arbete är att undersöka funktionen av Jes. 11:6-9 som eskatologi varvid följande frågeställningar upprättas:

Om perikopen ska uppfattas som eskatologisk – vilken funktion har i så fall texten som eskatologi?

Kan textens funktion sägas ha någon etisk relevans? Fungerar texten preskriptivt eller deskriptivt?

Om denna eskatologiska funktion på något sätt motsvarar funktionen av protologin i Gen 1-3, hur upprättas i så fall detta samband?

Även om de flesta exegeter menar att Jes. 11:6-9 är eskatologisk så finns det också exegeter som tänker annorlunda. Om funktionen av en text kan förstås eller belysas av dess genre så räcker det inte med att fastställa denna. Det också nödvändigt att tydliggöra vad man avser med denna bestämning. Därför analyseras olika uppfattningar angående innehållet i begreppet 'eskatologi' samt vad det får för konsekvenser för den eskatologiska funktionen av texten.

Frågan om huruvida textens eskatologiska funktion implicerar etisk relevans, dvs. om den fungerar preskriptivt eller deskriptivt avser huruvida texten beskriver ett framtida tillstånd och/eller föreskriver en viss typ av agerande? Begreppen deskription och preskription ska uppfattas som två ytterligheter där den ena helt saknar etiska anspråk och den andra helt och hållet hamnar i etiken. Rimligtvis är det få texter som har så renodlade funktioner varför begreppen ska uppfattas som utgångspunkter att ta spjärn mot snarare än två alternativ att välja mellan.

Jes. 11:6-9 uppvisar stora likheter med/allusioner på skapelsemyterna i Gen. 1-3. Detta väcker frågan om den eskatologiska funktionen finner någon motsvarighet i protologin och hur detta samband i så fall upprättas. Detta implicerar en diskussion kring sambandet mellan definitionen av begreppen 'protologi' och 'eskatologi'.

1.2 Material och forskningsöversikt

För en överblickande uppfattning om hur Jes. 11:6-9 uppfattas av exegeter har ett antal kommentarer konsulterats varav flera gör en eskatologisk genrebestämning av perikopen. I syfte att skaffa förståelse för flera eskatologiska traditioner har såväl referenslitteratur som *the Anchor Bible Dictionary*¹ som mer ämnesspecifik litteratur som *The Oxford Handbook of Eschatology*² använts. För insikt i olika typer av eskatologiska traditioners funktioner har Sauters verk *What dare we hope*³ och Gowans *Eschatology in the Old Testament* varit.⁴ Värde av Sauters bok är att dess redogörelse inte bara för olika eskatologiska traditioner utan för funktionen av dessa för den teologiska reflektionen. För detta arbetes vidkommande har arbetet med Sauter krävt en viss sällningsprocess då stora delar av boken ägnas de eskatologiska traditionernas funktion för nytestamentlig teologi. När denna sällning är gjord framträder olika eskatologiska funktioner lämpliga att bryta mot jesajaperikopen och värderas i ljuset av dess samband med Gen. 1-3 för att fastställa om någon av dessa utgör en möjlighet för att förstå eskatologins funktion i Jes. 11:6-9.

¹ Ed. Freedman, *the Anchor Bible Dictionary: vol 2 D-G*, New York: Doubleday, 1992

² ed. Jerry L. Walls, *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford : Oxford University Press, 2009

³ Sauter, Gerhard, *What Dare We Hope?: Reconsidering Eschatology*, Harrisburg, Pa. : Trinity Press International, 1999

⁴ Gowan, Donald E, *Eschatology in the Old Testament*, Edinburgh : T & T Clark, 1987

För kommentarlitteraturens vidkommande så är det anmärkningsvärt att emedan exegeterna lägger viss möda på dateringsfrågor och formkritik så är det knappast någon som går vidare till frågan om de funktionella konsekvenserna av detta. Den som ändå gör en sådan bedömning är Smith som med utgångspunkt i sitt temporala perspektiv kommer till vissa slutsatser om hur texten ska uppfattas. Dessvärre gör det temporala perspektiv på eskatologin Smith anlägger hans funktionella bedömning minst sagt problematisk (se avsnitt 5.1).⁵

Westermans *Genesis 1-11* och Brueggemanns *Interpretation: Genesis* illustrerar motsvarande perspektivskillnad för protologin som råder för eskatologin.⁶ För språkliga konnotationer till Gen.1-3 har *the JPS Torah Commentary: Genesis* varit behjälplig.⁷

Som ovan antytt karakteriseras det aktuella forskningsläget av en tyst men djup ravin mellan i huvudsak två sätt att uppfatta begreppet eskatologi. Det primära problemet med denna divergens är att den inte uppmärksammas. Kring betydelsen av begreppet 'eskatologi' förefaller man utgå från en konsensus som inte existerar. Förståelsen av perikopens eskatologiska funktion vilar på att denna begreppsförvirring identifieras och definieras vilket i detta arbete sker under etablerandet av begreppen 'temporal'/'kvalitativ' eskatologi. Att dessa begrepp fungerar på motsvarande sätt för på protologin som för eskatologin hänför till att de bygger på en uppfattning om tiden som ett brutet respektive obrutet flöde (se avsnitt 2.3). Funktionen av en perikop så som protologi/eskatologi står således i relation till huruvida dessa begrepp definieras temporalt eller kvalitativt. Skillnaden i perspektiv och definition är därför mer grundläggande än den mellan olika typ av genrebedömning. Detta tar sig för Jes. 11:6-9 tar sig det uttrycket att exegeter med temporal uppfattning av begreppet eskatologi gör olika bedömningar av huruvida texten är eskatologisk baserat på vilken hypotes man har angående bibeltextens författares tidsperspektiv, dvs. beroende på huruvida man menar att textförfattaren avsett uppfyllelse av profetians innehåll inom historisk/ahistorisk (överblickbar eller inte överblickbar) tid. Så gör Wildberger bedömningen att Jesaja förväntade sig uppfyllelse av Jes. 11:6-9 inom överblickbar tid och definierar därmed utsagan som icke eskatologisk, medan Clements med samma temporala perspektiv på eskatologin gör motsatt bedömning av Jesajas tidsperspektiv och klassificerar texten som eskatologisk.⁸ Sweeney menar i kraft av en traditionell formkritisk metodologi att perikopen snarare ska betraktas som 'profetisk instruktion' än som eskatologi. Flera exegeter förefaller utgå från texten är eskatologisk utan att ange grunderna till detta. Bland exegeter som väljer att definiera perikopen som eskatologi bör Kaiser vars ansats i *Isaiah 1-12* är inte i första hand att söka efter en autentisk jesajansk "urtext" (även om han naturligtvis gör en redaktionskritisk bedömning av

⁵ Gary V. Smith, *Isaiah 1-39*, Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 2007, sid. 79-80, mer om detta i avsnitt 5.1

⁶ Clements, *Isaiah 1-39*, Grand Rapids : Eerdmans ; 1980

⁷ *The JPS Torah Commentary*, Genesis = Be-reshit / commentary by Nahum M. Sarna Philadelphia : The Jewish Publication Society, 1989

⁸ Wildberger, Hans, *Isaiah 1-12*, Minneapolis : Fortress Press, 1991; Clements, *Isaiah 1-39*, Grand Rapids : Eerdmans ; 1980

olika avsnitt) nämnas.⁹ Det som gör Kaiser intressant är att han ur texten faktiskt deducerar en relevant teologisk etisk diskussion. Detta måste räknas som en styrka eftersom det är svårt att dra konsekvenser av en genrebedömning kring vilken dylik begreppsförvirring som är fallet för begreppet 'eskatologi' råder.

I *Anchor Bible Dictionary* görs dock en definition som kan betraktas som en slags 'minsta gemensamma nämnare' för uppfattningen av begreppet eskatologi. Enligt denna definition innehåller en eskatologisk text utsagor som avser framtida förhållanden som implicerar så avgörande förändringar i förhållande till det nuvarande att det finns anledning att tala om en helt ny verklighet. Som 'minsta gemensamma nämnare' fungerar denna definition bra samtidigt som den med avseende på begreppet 'framtid' inte är tillräckligt specifik för att klargöra den skillnad i begreppsförståelse som föreligger i det tysta och grundar sig i synen på tidens lopp. Till stor hjälp för denna undersökning har avslutningsvis Gowan's *Old Testament Eschatology* varit. Gowan klargör såväl för eskatologiska karaktäristika i GT som förklarar sambandet mellan eskatologi och den teologi som hör hemma inom Sionstraditionen (vilket naturligtvis är aktuellt inom ramen för Protojesaja). Tyvärr finns det inte heller hos Gowan någon identifikation av den rådande förvirring som råder angående definitionen av begreppet eskatologi. Den definition mellan olika typer av förståelse av eskatologi som finns föreligger istället på systematiskt teologisk nivå och avser som sådan snarare eskatologi inom ramen för teologisk doktrin. För ett exegetiskt arbete som sträcker sig ut mot gränslandet till systematiken är naturligtvis redogörelser av olika teologiska perspektiv på eskatologin av den typ som Sauter så förtjänstfullt gör i *What Dare we Hope?* varit oerhört viktiga även om de inte kan ersätta behovet av motsvarande tydlighet på det exegetiska området.

1.3 Metod och avgränsning?

Att perikopens funktion kan härledas ur den eskatologiska genrebestämningen är en utgångspunkt för denna undersökning något som dock kräver såväl en formkritisk analys som en kartläggning av begreppet eskatologi för att illustreras.

Genom de i Jes.11:6-9 mångfaldiga allusionerna på Gen. 1-3 är det vidare en utgångspunkt att perikopen med fördel analyseras som eskatologi i ljuset av dessa texter. Den intertextuella analysen förutsätter en förståelse för såväl begreppen 'protologi' som 'eskatologi' varom det råder en obenämd diskrepans i forskarvärlden (mer om det nedan avsnitt 2.3) För att med överblickbarhet och distinktion benämna denna diskrepans etableras de två begreppen 'kvalitativ' respektive 'temporal' eskatologi. Dessa båda begrepp visar sig vidare fungera på motsvarande sätt för protologiska och eskatologiska texter vilket underlättar den intertextuella förståelsen. Att placera fokus vid perikopens samband med Gen.1-3 är ett medvetet perspektivval och en metodisk avgränsning. Det hade varit

⁹ Kaiser, Otto, *Isaiah 1-12*, 2. ed. London : SCM ; 1983

möjligt att göra en intertextuell analys i ljuset av andra bibeltexter och möjligtvis hade frågan om funktionen därvid också funnit ett annat svar.

Den redaktionskritiska metoden är varken den största eller viktigaste för detta arbete. Ehuru den dock är tillstädes visar det sig att den intertextuella analysen kastar ljus också över den redaktionskritiska frågan vilket möjligtvis kan styrka resultatet av undersökningen

Avslutningsvis noteras att valet av frågeställningar rör sig i gränslandet mellan exegetik och systematisk teologi. Genrefrågan som sådan är exegetisk men frågan om de etiska implikationerna av en perikops funktion bottnar också inom systematiken varför också viss systematiskt teologisk litteratur har konsulterats.

2 Eskatologi

2.1 Generell begreppsdefinition

Begreppet *eskatologi* härstammar från grekiskans *eschaton* och avser i allmänna ordalag ”läran om de yttersta tingen”.¹⁰ Åtskillnad görs mellan kosmisk och individuell eskatologi varvid den förstnämnda avser de yttersta tingen för hela världen medan den individuella handlar om den enskildes yttersta ting så som t ex vad som händer individen efter döden.¹¹ Till denna vidare definition ställer man sig dock mer tveksam i *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*. Ehuru begreppet kan användas på olika sätt så menar man att eskatologi i allmänhet berör tillstånd som är gemensamma och kosmiska till referensen.¹² Enligt *ABD* avser begreppet eskatologi i allmänhet en föreställning om framtiden som implicerar så avgörande förändringar i förhållande till det nuvarande att det finns anledning att tala om en helt ny verklighet.¹³ Begreppet eskatologi sammanblandas ofta med begreppet apokalyps och det kan även vid läsning av vetenskaplig litteratur och bibelkommentarer stundom förefalla diffust var gränserna mellan de båda begreppen bör dras. Apokalypsen är med förkärlek präglad av en dualistisk världsbild och handlar ofta om en kosmisk slutstrid mellan gott och ont. Själva begreppet apokalyps härstammar från grekiskans ord för uppenbarelse.¹⁴ Beträffande ”apokalyps” avser detta till skillnad från vad som är fallet för eskatologin en litterär genre. Eskatologin är den gren av teologin som sysslar med ”de yttersta tingen” och typiskt eskatologiska motiv kan finnas i flera olika litterära genrer.¹⁵ Apokalypsen inbegriper per definition någon form av eskatologi i form av förutsägelser om en

¹⁰ Walls, Jerry L. i: ed. Walls, *the Oxford Handbook of Eschatology*, sid. 4

¹¹ *ibid.*

¹² ed. Freedman, *the Anchor Bible Dictionary*, uppslagsord: ”Eschatology” sid. 576

¹³ a. a. sid. 575

¹⁴ Arnold, Bill T. i ed. Walls, *the Oxford Handbook of Eschatology*, sid. 32

¹⁵ *ibid.*

eskatologisk frälsning men det råder däremot inte motsatta förhållande så att all eskatologi också implicerar apokalyps.¹⁶

2.2 Gammaltestamentlig eskatologi – några karaktäristika

Karaktäristiskt för den gammaltestamentliga eskatologin är att dess *hopp är helt och hållet inomvärldsligt*. Det eskatologiska hoppet är knutet till den här skapelsen och Guds avsikter för dess framtid. Det handlar således inte om livet efter döden, något som kan hänföras till att detta i stort sett faller utanför GT:s intresseområden överhuvudtaget och till att GT som regel intresserar sig för samhället snarare än för individer.¹⁷ Det eskatologiska hoppet i GT är således också ett *kollektivt hopp*. Det gäller inte främst Guds avsikter med enskilda individer utan snarare med hela folkgrupper eller mänskligheten som helhet. Det som enligt von Rad skiljer skriftprofeterna från den tidigare profetismen är det i skriftprofetismen förekommande eskatologiska elementet.¹⁸ Karaktäristiskt för profetismen är också att den knyts till någon av de olika *löfstraditionerna* – i Jesajas fall till Davidslöftet och Sionstraditionen.¹⁹ Denna typ av eskatologi bygger på det ovillkorliga löftet i 2 Sam. 7 där Jahve garanterar att det för all framtid ska sitta en ättling till David på Israels tron. Fokus är således den Davidiska ättelinjen och Sion-Jerusalem. Till denna hör föreställningar om allt det goda, så som exempelvis fred och rättvisa, som ansågs var att förvänta i samband med en god konungs regering.²⁰ Det är värt att notera att en eskatologisk utsaga inom ramen för denna löfstradition samtidigt kan uttrycka sig i termer av Sion som arena för det eskatologiska skeendet och inbegripa ett kosmiskt perspektiv.²¹ Detta hänför till tanken på att Sions eskatologiska centralitet innebär att allt som finns att säga om ett specifikt hopp går att hopsommara i ordet om Sion.²² Staden Sion får rollen som en förtätning av hela skapelsen vilket möjliggör för profeten att uttrycka något av Guds vilja för hela skapelsen genom att säga något om Sion.

2.3 Temporalt eller kvalitativt perspektiv – slutet på tiden eller på ondskan?

Som antytts inledningsvis råder det tyst oenighet i forskarvärlden angående definitionen av begreppet eskatologi. Av avgörande betydelse är den skillnad som råder mellan uppfattningen att eskatologin ska

¹⁶ ABD, sid. 576; Arnold, Bill T. i ed. Walls, *The Oxford Handbook of Eschatology*, sid. 32

¹⁷ Arnold, Bill T. Walls *Oxford Handbook of Eschatology*, sid. 24; Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, sid. 122

¹⁸ von Rad, Gerhard, *Old Testament Theology: volume II: the theology of Israel's prophetic traditions*, Louisville, Ky. : Westminster John Knox, 2001, sid. 113

¹⁹ a. a. sid. 116-117

²⁰ ABD, sid. 576

²¹ Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, sid. 10

²² *ibid.*

definieras med hänsyn till författarens tidsperspektiv och att den ska definieras med hänsyn till innehållet, något som får stor betydelse för de eskatologiska texternas funktion och tolkningsmöjligheter. För uppfattningen att eskatologiska texter per definition avser förhållanden som av bibeltexternas författare inte förväntas bli uppfyllda inom överskådlig tid myntas begreppet 'temporal eskatologi' medan det perspektiv som vid genrebestämningen snarare analyserar textens innehåll istället kallas för 'kvalitativ eskatologi'. Gemensamt för temporal och kvalitativ eskatologi är att man menar att eskatologiska texter handlar om framtida tillstånd som implicerar så avgörande förändringar i förhållande till det nuvarande att det finns anledning att tala om en helt ny verklighet.²³ Detta utgör således eskatologins minsta gemensamma nämnare. Den avgörande skillnaden mellan de båda perspektiven grundas i synen på tiden. Inom ramen för den temporala begreppsbestämningen har läran om "de yttersta tingen" i stort sett blivit synonymt med "läran om den yttersta tiden". Med denna yttersta tid avses en framtida tidsålder bortom överblickbar tid. Man tänker sig tiden som uppstyckad i olika epoker där skillnad görs mellan historisk och ahistorisk tid. Den "yttersta framtiden" korresponderas av protologin som en "yttersta dåtid" varvid det är ahistoriteten som förenar protologin med eskatologin. Det sätt på vilket man tolkar författarens tidsperspektiv blir således avgörande för genrebestämningen. För en kvalitativ bedömning görs genrebestämningen istället på innehållsmässiga grunder. På motsvarande sätt som man ur temporalt perspektiv tänker sig eskatologin som det som ligger bortom tiden så tänker man sig ur ett kvalitativt perspektiv eskatologin som det som är bortom ondskan. Eskatologi är således "det yttersta av", eller "slutet för" något men frågan gäller *vad* eschaton utgör ett slut på – tiden eller ondskan.²⁴ Det perspektiv som Gowan anlägger i boken *Eschatology in the Old Testament* måste definieras som kvalitativt då han menar att det som enligt GT upphör vid eschaton är synden (Jer. 33:8), kriget (Mika 4:3), mänsklig svaghet/skröplighet (Jes. 35:5-6a), hunger (Hes. 36:60) och dödande eller skadande av något levande (Jes. 11:9a).²⁵ Eschaton är ondskans slutgiltiga sorti ur världen och detta kan inte förväntas ske utan ett gudomligt ingripande. Detta ingripande är redan initierat och människan kan delta i skeendet genom konstruktivt arbete i linje med Guds avsikt. Denna gudomliga avsikt anses emellanåt ha uppenbarats för profeter.²⁶ Detta implicerar en helt annan syn på tiden än den som gäller för det temporala perspektivet på eskatologin. För det kvalitativa perspektivet uppfattas tiden som obruten så till vida att ingen skillnad görs mellan historisk och ahistorisk tid. Guds verksamhetsområde är historien från skapelsen till eschaton vilket betyder att Gud anses vara aktiv nu. Till fördelarna med denna typ av begreppsdefinition hör att den tillskriver människan historiskt ansvar och förmedlar en känsla av att det nuvarande tillståndet i samhället/naturen/ världen är radikalt fel samtidigt som en förändring är möjlig. Ur kvalitativ synvinkel fungerar en eskatologiska utsagan därmed som kritiskt korrektiv av det innevarande.

²³ ABD, sid. 575

²⁴ Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, sid. 2

²⁵ *ibid.*

²⁶ "Eschatology and Ethics in the Hebrew Bible", *Union Seminary Quarterly Review* 42 no 1-2 1988, sid. 43-48

Eskatologi är inte enbart beskrivningar av vad som kommer att bli utan också utsagor om hur det borde vara redan nu.²⁷

2.4 Eskatologiska funktioner

Då begreppen temporal respektive kvalitativ eskatologi etablerats är det dags att undersöka hur dessa kan fungera för det texttolkande arbetet. Genom Gerhard Sauters *What dare we hope* har bekantskap med tre olika funktioner av eskatologin stiftats. Två av dessa presenteras här nämligen:

'eskatologi som dogmatik om de yttersta tingen' och 'eskatologi som teleologisk historia eller befrielse-teologisk eskatologi'²⁸. Det tredje perspektiv som hos Sauter kallas för 'radikal eskatologi' är så strikt individualistisk att det knappast är relevant för gammaltestamentliga texter varför det också utelämnas i detta arbete.²⁹

Sauter hanterar till stora delar vilka konsekvenser de olika perspektiven får för tolkningen av Nya testamentets eskatologiska texter och Kristus-skeendet. Emedan dessa resonemang inte äger relevans för denna undersökning så riktas istället fokus mot den metodiska frågan, dvs. sättet att tolka texterna på. Av intresse är de teologiskt funktionella konsekvenserna och frågan om hur dessa perspektiv är möjliga för en temporal respektive kvalitativ eskatologi.

2.4.1 Eskatologi som dogmatik om den yttersta tiden

Denna typ av eskatologi är primärt intresserad av vad som *kommer att ske* vid den yttersta tidens gudsingripande. På ett individuellt plan avses frågor om Guds dom och evig frälsning respektive förtappelse.³⁰ På ett universellt plan handlar det om händelser som kommer att ske i en viss ordning som man kan följa och placera in sig i.³¹ Perspektivet är temporalt futuristiskt. Eskatologins horisont är såväl individens som mänsklighetens ultimata framtid.³² Den antropologi som följer med denna typ av eskatologi betraktar människan i första hand som ett historiskt objekt. Hennes och världens öde handlar om vad som *kommer att ske* genom Guds agerande. Människans inflytande i denna världsbild är starkt begränsad och hennes primära i relation till det eskatologiska skeendet blir att vänta. Människans agerande tillmäts ingen avgörande eskatologisk betydelse emedan hon inte har större

²⁷ Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, sid. 126

²⁸ Sauter, *What Dare We Hope*, kap.1, "The Term "Eschatology" and its Changing Nature", sid. 1 ff.

²⁹ ibid.

³⁰ Sauter, *What Dare We Hope*, sid. 2

³¹ a.a. sid. 213

³² a.a. sid. 2-3

makt att förgöra världen än hon haft att skapa den.³³ Anspråket med detta perspektiv är deskriptivt förutsäggande. Av temporal/kvalitativ eskatologi så är det den temporala som i enlighet med detta mönster kan fungera som dogmatik om den yttersta tiden. För den kvalitativa eskatologins räkning gäller att såväl synen på tiden som synen på människans roll i det eskatologiska skeendet omöjliggör denna funktion av eskatologin.

2.4.2 Eskatologi som teleologisk historia eller befrielse-teologisk eskatologi

Den eskatologi som hör samman med framväxten av 1960-talets befrielse-teologiska reflektion beskrivs av Sauter som teleologisk. Denna typ av eskatologi är inriktad på framtiden utan att släppa taget varken om det innevarande eller om det historiska. Frågan gäller vilka förhoppningar man kan ha på den gemensamma framtiden.³⁴ Detta sätt att förstå eskatologin på växer fram ur spänningen mellan rika och fattiggjorda länder varvid det ställer de fattigjordas hopp om förändring i centrum.³⁵ Fokus ligger på en historisk framtid och dess slutgiltiga bestämelse.³⁶ Historien anses ha ett *telos*, ett mål att uppnå, förutsatt att inte alltför många människor motarbetar detta.³⁷ Människan spelar därmed en roll för det eskatologiska skeendet. Hon är inte bara Guds passagerare genom tiden utan är dess mer med och styr skeppet.³⁸ Å ena sidan räknar man med något som skulle kunna liknas vid en historisk destinerings och å andra sidan ligger framtiden i människans händer. Det finns ett slutgiltigt mål men det kommer inte att uppnås utan att människor kämpar för det.³⁹

“Eschatology becomes a *teleology* of history – teleology as the unfolding of all that which is to be achieved in history, because it is part of the destiny of history. Destiny should certainly not be understood in this context as determination, as a framework of cause and effect in which human action fits. It is not a fate imposed on humanity. Nor does history work like a clock continually ticking, or like an alarm clock, wound and set by God to ring at the end of all things. Destiny means, rather, the dynamic ordering of movement that constitutes the relationship of events in which humanity exists. We have to adapt ourselves to this scheme, and can learn from it something about our personal and collective future.”

Sauter, Gerhard, *What Dare We Hope?: Reconsidering Eschatology*, Harrisburg, Pa. : Trinity Press International, 1999, sid. 11

Den historiska grundsynen är att historien är *en* och att Gud har en vilja och avsikt för denna. Man utgår från att Gud är involverad i historien, inte minst med hänvisning till GT där arenan för Guds

³³ a.a. sid. 18

³⁴ a.a. sid. 119

³⁵ a.a. sid. 119-120

³⁶ a.a. sid. 10

³⁷ *ibid.*

³⁸ a.a. sid. 122

³⁹ a.a. sid. 10

handlande är just historien.⁴⁰ Anspråket är att Gud har en avsikt med skapelsen och att det är möjligt för människan att få ta del av denna, genom Bibeln och/eller genom historiska händelser/skeenden.⁴¹ Slaget gäller den gemensamma framtiden och att stå på Guds sida innebär att låta sig involveras i kampen om denna.⁴² Gud har en plan som kan uppfattas och ska efterföljas.⁴³ Guds vilja kommer att ske – med människans medverkan. Denna syn på Gud och människa innebär att det finns etiska anspråk knutna till eskatologin. Den teleologiska historiesynens eskatologi ställer frågan om hur våra förväntningar på Guds handlingar relaterar till de handlingar som är möjliga för människan att utföra och renderar därför i en fusion av hopp och handling.⁴⁴ Strävan är att betrakta historien ur ett helhetsperspektiv för att överblicka historiska trender som står i spänning till varandra.⁴⁵ Som ett kritiskt korrektiv såväl till ortodox objektivitet som till existentialistisk subjektivitet vänder man intresset till mänsklighetens ekonomiska och sociala historia och auktoriserar de fattigjordas och marginaliserads röst.⁴⁶ Synden benämns empiriskt i relation till rättvisa och ställer social orättvisa i relation till Guds rättvisa vilken man menar förbjuder *all* typ av orättvisa.⁴⁷ För denna typ av eskatologi spelar begreppet hopp en särskild roll. Hoppet är handlingens drivkraft, nödvändig för att befrielse ska kunna äga rum.⁴⁸ All förändring börjar med att någon föreställer sig något annat än status quo. Nya levnadsförhållanden börjar med nya tankar och föreställningar. Historien är den process genom vilken domen över världen och frälsningen sker – här och nu.⁴⁹ I spänningen mellan Guds avsikt för världen och implementeringen av denna avsikt blir hoppet en fråga på liv och död, en fråga som gör anspråk på människors engagemang i kampen för en värld av rättvisa och fred. Hopp är per definition något som inte kan uttryckas i dogmatiska utsagor, något som inte undervisas utan proklamas. Funktionen av dess drivkraft blir att vara kritiskt korrektiv i relation till det innevarande och proklamatoriskt i förhållande till det kommande. Det nuvarande blir ifrågasatt och det framtida möjliggjort för människan att med Guds hjälp förverkliga.

Beträffande kvalitativ/temporal eskatologi kan man konstatera att det är den kvalitativa eskatologin som till skillnad från den temporala fungerar enligt det befrielseologiska mönstret, dvs. som kritiskt korrektiv och proklamation. Människan dras in i det eskatologiska skeendet och betraktas som aktiv part i arbetet med att förverkliga Guds avsikt för världen. Tidsperspektivet är kan betecknas som eskatologiskt föregripande snarare än som strikt futuristiskt. Den obrutna tiden griper in i evigheten genom att Guds eskatologiska avsikt realiserar här och nu.

⁴⁰ a.a. sid. 126

⁴¹ a.a. sid. 120

⁴² a.a. sid. 120, 15

⁴³ a.a. sid. 14

⁴⁴ a.a. sid. 17

⁴⁵ a.a. sid. 121, 213

⁴⁶ a.a. sid. 147, 144-145

⁴⁷ a.a. sid. 143, 148

⁴⁸ a.a. sid. 144

⁴⁹ a.a. sid. 12

Sammanfattning

Karaktäristiskt för GT-teologi är att den ger uttryck för ett kollektivt och inomvärldsligt hopp samt att den bygger på någon av de s k ”löftestraditionerna”. För Jesajas del är det Davidslöftet och Sionstraditionen som är aktuellt. För att illustrera den perspektivskillnad som råder vid olika forskares och exegeters definition av begreppet eskatologi upprättas begreppen ’temporal’ respektive ’kvalitativ’ eskatologi. Dessa kan översiktligt karaktäriseras på följande sätt:

Temporal eskatologi

- *Temporal bestämning
- *Slutet på tiden
- **Bruten tidsuppfattning - ahistoria*
- *Förutsägande
- *Människan eskatologiskt objekt
- Nyckelord: väntan
- Gudsbild: avvaktande (i förhållande till skapelsen)
- Funktion: deskriptiv
dogmatisk

Kvalitativ eskatologi

- *Innehållsmässig bestämning
- *Slutet på ondskan
- **Tiden betraktas som obruten - historia*
- *Föregripande
- *Människan eskatologiskt subjekt
- Nyckelord: hopp
- Gudsbild: aktiv
- Funktion: kritiskt korrektiv
proklamation

Centralt för skillnaden mellan de olika perspektiven är den disparata syn på historien som råder dem emellan. Den temporala eskatologins brutna historiesyn delar upp tiden i historisk respektive ahistorisk tid och menar att en eskatologisk utsaga per definition avser en ahistorisk framtid då ett eskatologiskt gudsingripande kommer att ske. Detta implicerar bilden av en i relation till det eskatologiska skeendet avvaktande Gud. Inte heller av människan förväntas någon särskild aktivitet i relation till det eskatologiska skeendet. Allt hon kan göra är att vänta. Det temporala perspektivet definierar sålunda eskatologi som förutsägelser om vad som kommer att ske bortom överblickbar framtid och fungerar därmed deskriptivt dogmatiskt. Den kvalitativa eskatologins syn på tiden som ett obrutet flöde betraktar istället Gud som aktiv. Till skillnad från den temporala eskatologin så handlar den inte om slutet på tiden utan om slutet på ondskan vilket gör att den också har ett etiskt anspråk. I förhållande till det innevarande fungerar den kvalitativa eskatologin som kritiskt korrektiv och människan förväntas delta i det eskatologiska skede som redan har initierats av Gud. Dessa eskatologiskt föregripande handlingar drivs av hoppet om och proklamationen av möjligheten av nya och andra sociala förhållanden för vilka Guds avsikt med världen är av avgörande betydelse.

Mot bakgrund av detta är det dags att införskaffa en god textuell förankring i Jes. 11:6-9 för att dymedelst kunna bringa klarhet i textens funktion som eskatologisk utsaga.

3 Jesaja 11:6-9

För att kunna analysera perikopen som eskatologi är det viktigt att efter en genomgång av texten så som den uppträder i *Biblia Hebraica* försöka fastställa på vilka grunder Jes. 11:6-9 kan tillmätas en eskatologisk genrebedömning överhuvudtaget. Detta sker under 3.3. Vidare läggs stor vikt i detta kapitel på den strukturella analys som knyter perikopen till Gen 1-2 för att klarlägga hur och i så fall på vilket/a sätt dessa kan belysa perikopens eskatologiska funktion.

3.1 Översättning och språklig analys

וַיִּגְרַע זֶאֱבִים עִם-כֹּבָשׁ וַיִּגְמַר עִם-יְרֵכָה וַיִּרְכַּץ	ל
וַיִּעֲגֹל וַיִּכְפֹּר וַיִּמְרֵא יַחֲדָיו וַיִּנְעַר קִמְוֹן נִהַג בָּם:	
וַיִּפְרֹחַ חֹדֶב תְּהַלְעֵנֶתָּה יַחֲדָיו יִרְבְּצוּ יִלְרִיתָן	ל וחד מן ר' בחז לשון ג.
וַאֲרִיָּה כִּבְקָר יֹאכַל-חֲבָנִים: ⁸ וַשֵּׁשֶׁע יִוַּק עַל-חֵר פֶּתֶן	ל.1 חס
וְעַל מְאוּרְתֵי צִפְעוֹנָי גִּמּוּל יִהְיֶה הָרְחָה:	ל.2
לֹא-יִרְעוּ וְלֹא-יִשְׁחִיתוּ בְּכָל-חֵר קֹדֶשׁ	
כִּי-מִלְאָה הָאָרֶץ דַּעַה אֶת-יְהוָה כַּמַּיִם לַיָּם מְכֻסָּיִם: ⁹	
וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שָׂרֵשׁ יִשִּׁי אֲשֶׁר עֵמִד לְגַס עַמִּים	
אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרָשׁוּ וְהָיְתָה מִנְחָתוֹ כְּבוֹד: ¹⁰	ד חס בליש

¹⁸Mm 2246. ¹⁹Mm 898. ²⁰Mm 1243. Cp 11 ¹Mm 2247. ²Mm 2878. ³Mm 2561. ⁴Mm 2021. ⁵Mm 1420. ⁶Mm 1873. ⁷Mm 1347. ⁸Mm 2248. ⁹Mm 360.

30^a S (w)nj, l עֲנִיָּה || 32^a Q¹SSD ut Q || 33^a prb l (עֲצוּדָה) cf ט || Cp 11,3^{a-a} dttg, dl || ^b l c mlt Mss ט ט' ט"ט || 4^a σ' παχούς, l לַעֲנִיָּי || ^b prb l עָרַץ || 5^a α (bi-)l'-adli, fti l הַצֵּ' || ^b prp אסור cf S || 6^{a-a} prp יִמְרֵאוּ cf ט5, al וּמִ' יַחֲדָיו || 7^a prp חֲרָ' || 8^a prp מְעַרַת (cf ט) vel מְעוֹנֹת (cf ט).

- V 6 Och vargen ska bo med lammet,
och pantern ska ligga hos killingen,
och kalven och lejonet blir feta* tillsammans
och en liten pojke ska valla dem.
- V 7 Och kon och björnen ska beta,
tillsammans ska deras ungar ligga,
och lejonet ska liksom boskapen äta halm.
- V8 Och ett dibarn ska leka vid huggormens håla,
och mot giftormens håla ska ett avvant barn sträcka ut sin hand.
- V9 Man ska inte föröva ondska och inte handla fördärligt på hela mitt heliga berg,
Ty kunskap om Herren ska uppfylla jorden
Så som vatten uppfyller havet.

* vers 6: Beträffande orden יחדו ומריא (gödkalven tillsammans) föreslår den textkritiska apparaten att man istället läser ימראו (de blir feta). Den textkritiska apparatens förslag förefaller i detta fall mest rimlig eftersom alternativet innebär en sönderslagen struktur i förhållande till en vers som tycks använda två (och inte tre djur i taget)

vers 7: Till skillnad från exempelvis Bibel 2000 väljer jag att knyta ordet יחדו till andra strofen (istf. att läsa 'Och kon och björnen ska beta tillsammans'). Detta val grundas på att det passar det metriska systemet bättre. Likaledes härför t ex Childs יחדו till andra strofen.⁵⁰ Helt oproblematiskt är det dock inte. Wildberger noterar att denna läsning stämmer bäst in i det metriska systemet samtidigt som han menar att ordet יחדו med nödvändighet behövs i första strofen.⁵¹ Istället för תרעינה (Qal impf. av רעה som betyder 'beta') föreslår därför Wildberger hitpa'elformen תתרעינה vilket ger betydelsen att 'de ska vara vänner med varandra'. Wildbergers översättning av versen blir sålunda: "Then cow and bear will 'be friends with one another', and their young will lie down with one another."⁵² Att välja bort detta alternativ förefaller med tanke på innehållet i versen logiskt att parallellen mellan första och tredje strofen bibehålls då båda avser själva ätandet, dvs. att rovdjur har blivit växtätare. Mer troligt befinner därför den textkritiska apparatens förslag att istället för att läsa עינהתר i Qal läsa det i Pi'el vilket endast medför annorlunda vokalisering.

⁵⁰ Childs, *Isaiah*, Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2001, sid. 98

⁵¹ Wildberger, *Isaiah 1-12: a commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, sid. 462

⁵² a.a. sid. 461

3.2 Perikopens textuella kontext

Beträffande vilka texter som bör räknas till perikopens närkontext råder viss oenighet. De dominerande åsikterna i frågan är följande:

- *Kapitel 11 bör läsas som en helhet från v 1-9
- *Verserna 6-9 är en separat enhet som bör läsas fristående från övriga verser i kap 11
- *Kapitel 11 bör läsas som en helhet från v 1-16
- *Även kapitel 10 (eller slutet av kap 10) bör läsas tillsammans med kap 11 (eller början av kap 11)

Av de konsulterade kommentarerna är det endast Kaiser som bestämt hävdar att perikopen bör delas upp i två sektioner, v 1-5 och 6-9. Kaiser finner en potentiell motsättning mellan verserna 1-5 och 6-8 emedan han menar att det beskydd av svaga som v 1-5 ger uttryck för förefaller överflödigt om folken uppnått den rättfärdighet som illustreras i v 6-8.⁵³ Detta problem löses dock genom att tolka såväl freden i naturen som folkens rättfärdighet som en konsekvens av den rättfärdige kungens regering.⁵⁴ Sålunda menar Kaiser att verserna 1-5 utgör perikopens kärna och verserna 6-9 tematiska utvidgningar av densamma.⁵⁵ Clements uttrycker sig mer försiktigt och menar att texten skulle kunna utgöras av två separata delar där den första v 1-5 handlar om den nye kungen och v 6-8 om en återgång till paradisiska förhållanden.⁵⁶ Clements menar dock att bilderna i v 1-5 och 6-9 mycket väl kan vara avsedda att komplettera varandra och illustrera hur den nye kungen introducerar en ny och fredlig världsordning med fred också mellan arterna.⁵⁷ Emedan fred mellan människor och fred i naturen är ett återkommande tema i GT förefaller det långsökt att i likhet med Kaiser hävda innehållsmässig motsättning mellan v 1-5 och 6-8. Ingen annan av de konsulterade exegeterna gör motsvarande utan ser desto mer sambanden dem emellan. Ett av argumenten för att v 1-9 bör läsas som en enhet är att parallellitet råder i relationen mellan en starkare och en svagare part i v 3-5 respektive v 6-8.⁵⁸ Vanligast förekommande för en enhetlig läsning är dock argumentet att den fred i naturen som uttrycks i v 6-9 ska uppfattas som en konsekvens av den rättfärdige kungens regering (v 1-5).⁵⁹ Även annan typ av argumentation för perikopens enhet, så som t ex att v 1-9 utgör en kontrasterande bild

⁵³ Kaiser, *Isaiah 1-12*, sid. 253

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ *ibid.*

⁵⁶ Clements, *Isaiah 1-39*, Grand Rapids : Eerdmans ; 1980, sid. 122

⁵⁷ a.a. sid. 124

⁵⁸ Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, New Haven, Conn. ; Yale University Press, 2007, sid. 265

⁵⁹ Childs, *Isaiah*, sid. 103; Sweeney, *Isaiah 1-39: with an Introduction to Prophetick Literature*, Grand Rapids : Eerdmans, 1996 sid. 44; von Rad, *Old Testament Theology*, sid. 169-170

mot den assyriske monarkens hot mot Sion (10:7) föreligger.⁶⁰ Somliga av de som sammanhåller v 1-9 vill också knyta hela eller delar av kap 10 till en textuell enhet med Jes. 11. För detta talar främst trädmetaforen i 10:33-34 som anses korrespondera mot grenen ur den avhuggna stammen i 11:1. Sweeney menar att det träd som i v 10:27 blivit för ”fett” ׀׀׀ är den assyriske monarken vars fall kontrasteras mot uppresandet av en ny davidisk monark.⁶¹ Till detta kommer också tendensen att vilja knyta ”skottet” i 11:1 till kap 9:6-7 (så t ex Smith).⁶² Utöver de i kommentarlitteraturen föreliggande kan ytterligare goda argument för en enhetlig läsning av v 1-9 anföras. Det första handlar om den profetiska David-Siontraditionen som PJ står i. Till Davidstraditionen anknyts direkt i 11:1 och senare till Sion i v 9 (mitt heliga berg). Mot bakgrund av Sions eskatologiska roll som ”förtätning” av allt som kan sägas om hela skapelsen dras slutsatsen att v 9 hänger ihop med v 6-8, dvs. det finns ingen motsättning mot att eskatologin uttrycks i termer av ’Herrens heliga berg’ (dvs. Sion) och att hela skapelsen avses. Att v 6-9 utan motsättning kan knytas till v 1-5 tydliggörs ytterligare i ljuset av att de beskriver ett enligt Gowan vanligt förekommande gammaltestamentligt sätt att tänka sig det eskatologiska skeendet på nämligen som en förvandling av tre storheter nämligen, det mänskliga samhället, personen och naturen.⁶³ Samtliga av dessa förekommer i Jes. 11:1-9: samhället med en rättfärdig regent i spetsen (v 1-5), den fredliga naturen (v 6-8) och människan (v 9). Möjligtvis råder viss dunkelhet angående människans förvandling i v 9 men illustrationen av att det ingenstans ska ske något ont eller vrängt inbegriper rimligtvis en förvandling också av människan. I enlighet med Gowans resonemang skulle man kunna argumentera också för att innesluta v 10-16 i samma textuella enhet alltmedan såväl Guds folks återställelse till löfteslandet och nationernas frivilliga ankomst till Jerusalem utgör för GT-eskatologi typiska temata.⁶⁴ Så gör Smith alldenstund han noterar en tämligen uppenbar motsägelse i texten, nämligen det våldsamma draget i v 14 som ger en falsk resonans till det alltigenom fredliga budskapet i v 1-9. Smiths lösning på problemet blir att plädера för att också v 11:4b implicerar våld.⁶⁵ Detta argument förefaller dock märkligt eftersom det *ord* varmed den rättfärdige konungen slår på våldsmännens rygg verkar vara självtillräckligt, dvs. inget våld behövs. I ljuset av perikopens många allusioner på skapelseberättelse bör Jes.11:4 snarare föra tankarna till skapelseordet i Gen.1. Därmed tjänar versen också syftet att ytterligare knyta verserna 1-5 till v 6-9. Till yttermera visso är det motsägelsefullt att den rättfärdige konungen skulle använda våld för att slå våldsmännen inom ramen för en perikop som verkar se våld som ett problem (allt våld upphör ju sedan i v 6-9). Vidare argumenterar Childs för en enhetlig läsning av Jes. 11 genom att lyfta att talet om den rätttroga resten saknas i v. 1-9 för att sedan återkomma i v 12 och v 10 och där få en

⁶⁰ Sweeney, *Isaiah 1-39*, sid. 198-199

⁶¹ a.a. 199

⁶² Smith, *Isaiah 1-39*, sid. 271

⁶³ Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, sid. 2

⁶⁴ a.a. sid. 5

⁶⁵ Smith, *Isaiah 1-39*, sid. 277

sammanbindande roll.⁶⁶ Resttanken är dock något som återkommer även i exempelvis Deuterocesaja och mot en inklusion av v 11-16 talar också dess alluderings på exodusberättelsen (v 15-16) emedan PJ inte bygger på exodustraditionen utan på David-Siontraditionen. Ytterligare argument för enhetlig läsning av v 1-9 är strukturellt och gäller den sjufaldiga Andeutgjutelsen i v 2, som motsvaras av heptaden i v 6 vilken utgörs av sex djur och en människa. Avslutningsvis noteras också begreppet kunskap $\mathcal{U}\mathcal{T}$ som är en av de Andens gåvor som finns i v 2 och som sedan anges vara orsaken till ondskans utplånande i v 9. Kunskapen är därmed det som inramar och förklarar det som sker i v 3-8. Mot bakgrund av detta förefaller det rimligt att anta att v 11-16 är ett deuterocesajanskt tillägg inte minst i ljuset av exodustraditionen betydelse t ex för Deuterocesaja⁶⁷.

Avslutningsvis noteras ytterligare ett samband mellan v 1-5 och 6-9 (däremot inte v 11-16) nämligen det nyskapande motivet. Med utgångspunkt i den kritiskt korrektiva funktionen vis à vis innevarande missförhållande så förs profetens synbarliga intresse för att ”börja om” ad notam. Författaren av perikopen går hela vägen tillbaka till Davids far Jishai, liksom för att illustrera en komplett nystart. Parallellt med detta finner vi i v 6-9 ett flertal allusioner på skapelseberättelserna, något som för tankarna till någon form av nystart samtidigt som det belyser vikten av att tolka eskatologin tillsammans med skapelseberättelserna.

3.3 Formkritik

Jes. 11:6-9 kan till sitt innehåll sägas avse framtida förhållanden som implicerar så avgörande förändringar i förhållande till det nuvarande att det finns anledning att tala om en helt ny verklighet. Därmed är den s.k. minsta gemensamma nämnaren för eskatologiska texter uppfylld vilket betyder att den grundläggande möjligheten för en eskatologisk genrestämning är lagd. Beroende på om man anlägger ett temporalt eller kvalitativt perspektiv kan man sedan på olika sätt gå vidare i det formkritiska arbetet. På temporal grund är det för Jes.11:6-9 möjligt såväl att göra en eskatologisk som icke-eskatologisk genrestämning beroende på vilka antaganden man gör angående textförfattarens tidsperspektiv. Wildberger som menar att Jesaja med innehållet i sin profetia avser en inte alltför avlägsen framtid tar således avstånd från denna genrestämning medan Clements som menar att profetian genom den redaktionella processen utvecklas i mer avlägset eskatologisk riktning där v 6-9 avser en gyllene tidsålder istället gör motsatt bedömning till förmån för en eskatologisk genrestämning.⁶⁸ Ovanstående visar att det på temporal grund är möjligt både att tillstyrka och att avvisa en eskatologisk genrestämning av perikopen. Även om det går att instämma i Clements ståndpunkt att perikopen utgör en eskatologi så måste ändå Clements och Wildbergers vitt skilda

⁶⁶ Childs, *Isaiah*, sid. 106

⁶⁷ Von Rad, *Old Testament Theology*, sid. 117

⁶⁸ Wildberger, *Isaiah 1-12*, sid. 483, Clements, *Isaiah*, sid. 122

åsikter i frågan kunna sägas illustrera ett problem med en strikt temporal definition av begreppet eskatologi nämligen att det är omöjligt att få säker kunskap om författarens tankar angående tidsperspektivet.

Genom bruket av en kvalitativ begreppsdefinition förefaller den eskatologiska genrebedömningen mer naturlig alldenstund samtliga tre för GT-eskatologier typiska karaktäristika är uppfyllda. Perikopen ger uttryck för ett inomvärldsligt och kollektivt hopp inom ramen för en av löftestraditionerna, nämligen David-Siontraditionen. Detta hopp uttrycks i Jes. 11:6-9 genom att såväl djur som människor inbegrips i visionen. Beträffande löftestraditionen så indikerar uttrycket 'mitt heliga berg' i v 9 Sions eskatologiska centralitet. Vidare anføres att tanken på en fred och säkerhet som ska åtnjutas av alla och att naturen ska vara gynnsam brukar anges vara ett vanligt eskatologiskt tema.⁶⁹ Det kvalitativa perspektivet på eskatologi innebär att en eskatologisk text avser slutet på ondskan och att den därmed fungerar som ett kritiskt korrektiv till det innevarande. Också detta måste anses vara uppfyllt i perikopen, inte minst genom v 9 där känslan av det radikalt felaktiga i nuvarande förhållanden förmedlas då författaren omedelbart efter bilden av fred mellan arterna säger att 'inget ont eller vrängt ska ske...'. Angående freden i naturen bör nämnas att vilddjur som upphört att utgöra ett hot också är ett vanligt förekommande drag i eskatologiska texter, (t ex Hos. 2:18; Hes. 34:25,28).⁷⁰ I detta perspektiv skulle Jes. 11:6-9 kunna betraktas som kulmen på denna typ av eskatologier emedan rovdjuren här inte bara upphört antingen att existera (se t ex Lev. 26:6) eller att vara farliga för människor utan istället utgör del i en total förvandling av hela ekosystemet.⁷¹ Mot bakgrund av ovanstående konstateras att Jes. 11:6-9 på kvalitativa grunder bör genrebestämmas som en eskatologisk text.

3.4 Redaktionskritiska perspektiv

Angående dateringen föreligger i huvudsak fyra olika möjligheter varav de två första räknar med att texten är protojesajansk vilket de senare förslagen utesluter emedan PJ anses härstamma från ca 742 – 701 f Kr.

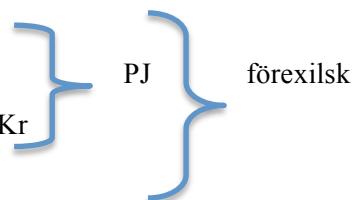
De olika dateringsförslagen är att Jes. 11 är från:

* tiden kring den syrio-efraimitiska krisen, dvs. 730-talet f Kr

* tiden för kung Hiskia, dvs. någon gång mellan ca 715 - 796 f Kr

* tiden för kung Josia, dvs. någon gång mellan 639-609

* efterexilsk tid, dvs. efter år 587 f Kr



⁶⁹ Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, sid. 5

⁷⁰ a.a. sid. 102-103

⁷¹ a.a. sid. 103

Det första alternativet som avser att texten härstammar från tiden kring den syrio-efraimitiska krisen bygger på tanken att Jesaja talar till kung Achas. Kap 11 ses då som en fortsättning på kap 7 där Jesaja konfronterar kungen angående den syrio-efraimitiska krisen. Till stöd för denna datering kan anföras att Jes. 7, 9 och 11 kan betraktas som en tematisk enhet där kap 7 talar om den nye kungens födelse, kap 9 om hans maktövertagande och kap 11 om denne konungs regering.⁷²

Nästa dateringsalternativ går ut på att texten härstammar från tiden för Achas son kung Hiskia (715-696). Vid ett uppror i den filisteiska staden Ashdod 713-711 f Kr frestas Hiskia att liksom sin far söka hjälp i militärallianser, denna gång hos egyptierna.⁷³ För denna datering talar Jes. 10:27b. Den väg som beskrivs där är den väg som assyrierna tog 713-711. Problemet med denna är dock att den bygger på att Jes. 11 utgör en textuell enhet med kap. 10 vilket inte behöver vara självklart. En av de som sluter sig till att texten kan vara uttryck för profetens missnöje med kungens agerande i denna historiska situation är Wildberger.⁷⁴ Wildberger anför en rad ord som han anser pekar mot detta varav vissa förekommer i verserna 6-9 bl. a כבש (lamm), רבץ (ligga), כפיר (ungt lejon), נהג (leda, valla), לעש (leka, roa sig).⁷⁵ För övrigt förefaller Wildbergers princip för datering vara att utgå från att texten är autentisk såvida motsatsen inte kan bevisas. Han bemöter exegeters skepsis mot textens autencitet t ex angående konceptet med att Helig Ande vilar över en person. Detta anses vanligtvis vara en efterexilsk tanke men Wildberger hävdar att det finns äldre texter som skildrar att Helig Ande vilat över enskilda individer, t ex 2 Kung. 2:15 och 1 Sam. 10:6, 10; 16:13.⁷⁶

Det tredje förslaget på förexilsk datering av perikopen förespråkas av Sweeney som lyfter ord så som גזע (stam, stubbe), שרש (rot), חטר (skott, gren), נצר (skott telning). Detta språkbruk pekar enligt Sweeney på den situation där Josias far Amon (reg. 641-640 f Kr) mördats och den unge Josia var den ende kvarlevande Davidsättlingen.⁷⁷ Beträffande formulan והיה ביום וזה יהיה ”and it shall come to pass on that day”, i Bibel 2000 endast översatt med ”den dagen” så menar Sweeney att detta relaterar till Jahves verk på berget Sion och avsikten att straffa Assyrien.⁷⁸

Problematiken med att dra redaktionella slutsatser av renodlat syntaktiska omständigheter illustreras med önskvärd tydlighet när vi nu övergår till det efterexiliska dateringsförslaget och frapperas av att man på syntaktiska grunder kan komma till radikalt motsatt resultat i dateringsfrågan, så som Blenkinsopp gör då han menar att vokabulären i Jes. 11 pekar i riktning mot ett senare författarskap.⁷⁹

⁷² Mettinger, ”Fridsfursten och hans namn”, sid. 6

⁷³ Miller & Hayes, *a History of Ancient Israel and Judah*, 2. ed. Louisville, Ky. : Westminster John Knox, cop. 2006, sid. 406

⁷⁴ Wildberger, *Isaiah 1-12*, sid. 469

⁷⁵ a.a. sid. 468

⁷⁶ a.a. sid. 466

⁷⁷ Sweeney, *Isaiah 1-39*, sid. 204

⁷⁸ a.a. sid. 198

⁷⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, sid. 264

Samma ord (dvs. ord som כִּטְרָה, גִּזְעַת וְנִצְרָה) som enligt Sweeney pekar mot en tidigare datering indikerar enligt Blenkinsopp motsatt förhållande,⁸⁰ Av den innehållsliga argumentationen för en senare datering kan nämnas att i Jes. 11:3 beskrivs gudsfruktan som något som tar sig uttryck i förmågan att fälla rättvisa domar. Detta är en förmåga kungen har genom att han är uppfylld av Guds Ande som gör att han kan gå bortom det som syns och hörs. Som ovan nämnt anses detta att en människa så kan vara uppfylld av Guds Ande vanligtvis vara en efterexilsk tanke. Även Barton och Kaiser är av åsikten att Jes. 11 är av senare datum. Barton vidgår att det förvisso *går* att tänka sig en protojesajanskt samtida tolkning exempelvis av en sådan vers som 11:1 men är ändå av åsikten att det överhuvudtaget är svårt att foga in den typ av orakel om en avlägsen framtid som det finns en handfull exempel på inom ramen för PJ då dessa passar dåligt samman med PJ:s budskap i övrigt.⁸¹

Syntaktiska argument angående perikopens vokabulär har således framförts som stöd såväl för tidig som sen textdatering vilket inte illustrerar stort mer än svårigheterna med denna analytiska metod. För att dylik syntaktisk analys ska vara givande måste likheterna mellan de verser som jämföras omfatta mer än enskilda ord. Så är fallet när Kaiser säger att 11:9 är en citerande sammanblandning av Jes. 65:25b och Hab. 2:14.⁸²

Mitt dateringsförslag går ut på att perikopen är av exilskt eller efterexilskt dato. Till stöd för detta åberopas att det föreligger samband, alltför stora för att betraktas som slumpartade, mellan Jes. 11 och prästskriftens skapelseberättelse i Gen. 1-2:3 vilket talar för att perikopen inte är tidigare än denna. Att det omvända förhållandet att P-källan inspirerats av Jes. 11 förefaller inte troligt.

3.5 Perikopens struktur

Typiskt för den profetiska litteraturen är att den är skriven på poesi och så är fallet också med denna perikop. I v 6-7 använder sig författaren av parallellismens verktyg då djur omnämns parvis.⁸³ I varje strof nämns ett rovdjur tillsammans med en växtätare enligt följande:

V6: Och vargen ska bo med lammet
och pantern ska ligga hos killingen
och kalven och lejonet blir feta tillsammans
och en liten pojke ska valla dem.

V 7
Och kon och björnen ska beta
tillsammans ska deras ungar ligga
och lejonet ska liksom boskapen äta halm

⁸⁰ *ibid.*

⁸¹ Barton, J. Barton, *Isaiah 1-39*, Sheffield : Sheffield Academic Press, cop. 1995, sid. 79-80

⁸² Kaiser, *Isaiah 1-12*, sid. 260

⁸³ Se textkritisk analys ovan avsnitt 3.1

Vers 6 inleds med en längre mening om två strofer med djurparallellism. Därefter avslutas talet om djuren med en kortare mening med endast en parallellism. Vi noterar uppräkningsheptad, dvs. de sex djuren och därefter människan. Något avvikande kan den andra strofen i vers 7 uppfattas då inte två ej redan omnämnda djurarter tas upp här. Istället fortsätter författaren på temat kor och björnar genom att vidareutveckla temat med att deras ungar ligger tillsammans. Parallellismen kvarstår dock genom just uttrycket tillsammans (som i B 2000 översatts med 'sida vid sida') och att det fortfarande handlar om två djurarter som normalt sett inte lever fredligt tillsammans framgår av att det handlar om kons och björnens ungar. Vers 6 avslutas genom ett uttryck för människans relation till dessa djur enligt följande, i vers 6: "och en liten pojke ska valla dem." Strukturen för vers 6 blir alltså:

Djur – djur
Djur – djur
Djur – djur
Människa

I vers 7 fortsätter parallellismen men människan lyfts nu ut för att återkomma i vers 8 där något radikalt sker:

V 8: *Spädbarnet leker vid ormens håla,
Ett barn sticker handen i kobrans bo.*

Parallellismen här liknar den som möter i vers 7. Två arter tillsammans, nu människan och ormen. Länken till föregående uttrycks genom denna parallellism samtidigt som poesin innehållsmässigt stegras och associationerna till skapelseberättelsen understryks. I vers 9 kulminerar poesin i skapelsens fullkomliga återställelse för vilken kunskapen är av stor betydelse:

V 9: "Ingenstans på mitt heliga berg
skall ske något ont eller vrångt,
ty *kunskap* om Herren skall uppfylla landet,
liksom havet är fyllt av vatten."

Det finns anledning att ägna uppmärksamhet åt själva kunskapsbegreppet, דַּת och motsvarande verb יָדַע som används mycket frekvent i GT och inte minst i Jesaja för att hänvisa till en form av kunskap som inbegriper mer än enbart en kognitiv eller praktisk förmåga utan som också omfattar en människas livshållning och tillvaro ur ett mer holistiskt perspektiv. יְהוָה דַּת är ett uttryck som anses vara intimt förknippat med det praktiska och religiöst etiska relationer.⁸⁴ Den mest närliggande

⁸⁴ Ed. Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. V: hmr-YHWH, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, cop. 1986, uppslagsord: יָדַע , sid. 469

referensen till vår perikop finns redan i Jes. 11:2 där det utgör en av den kommande rättfärdiga regentens företräden. Begreppet יָדָע används i texter om en kommande frälsningsdag (t ex messianska texter) så som en av de gåvor som Jahve ska ge till sitt folk, jämte צְדָקָה , מִשְׁפָּט , חַסֵּד , רַחֲמִים och אֱמוּנָה (dvs. trohet/trofasthet, nåd, rättvisa, rättfärdighet, och trofast kärlek).⁸⁵ Beträffande användningen av begreppet i Jes 11:9 skriver man i TDOT:

”In these announcements of the messianic kingdom (Isa. 11:2, 9; 33:6; 53:11; Jer.9:23 [24]; 24:7; 31:34; Hos. 2:22 [20]; etc.) against the background of proclamations of disaster the prophetic understanding of *da’at* stands out clearly: it is an active concern for Yahweh that is required of all, a type of religio-ethical conduct; the presence or absence of *da’at* is crucial for the salvation of society as a whole, so that there is a shared responsibility with respect to this *da’at* that remains in force until the day of salvation: /.../”

ed. O’Collins and Farrugia, *a Concise Dictionary of Theology*, Rev. and expanded ed. New York: Paulist Press, 2000, uppslagsord “ יָדָע ”, sid 477

Ovanstående visar att det också finns en funktionell perception av begreppet יָדָע som således i en mening är en gåva av Jahve på frälsningens dag och samtidigt är det medel genom vilken denna frälsning bibringas. Synen på människan som medansvarig för skapelsen och händelsernas utveckling belyses således utan att för den skull negligera Jahves kraft till goda gåvor.

3.6 Perikopens samband med skapelseberättelserna

Avsnitt 3.5 etablerar de samband som Jes. 11:6-9 uppvisar med skapelseberättelserna i Gen. 1-3. Dessa samband är av två slag, nämligen strukturella och tematiska. Beträffande de strukturella sambanden så uppvisas dessa uteslutande med P-källans skapelseberättelse i Gen. 1:1-2:3. Tematiska samband föreligger främst med Jahvistens skapelseberättelse i Gen. 2:4-3:24 men i någon mån också med prästskriftens redogörelse. De samband som etableras är tillräckligt många och tydliga för att kunna styrka att funktionen av Jes. 11:6-9 med fördel förstås i ljuset av funktionen av Gen. 1-3.

3.6.1 Struktur i Gen. 1

Gen. 1 är strukturellt mycket väl genomtänkt. Denna text som tillskrivs P-källan delar upp skapelsen i 7 ”dagar” enligt principen att två olika dagar korresponderar mot varandra så att tre ”dagar” bildas enligt följande⁸⁶:

⁸⁵ a.a, sid 477

⁸⁶ *the JPS Torah Commentary: Genesis*, sid. 7-15

Dag 1	Ljuset	Dag 4	Solen, månen, stjärnorna
Dag 2	Himlafästet	Dag 5	Fåglarna, fiskarna
Dag 3	Land	Dag 6	Landdjuren, människan
Dag 7 Sabbaten			

Dag 1 och 4 korresponderar med varandra genom skapelsen av ljus och ljuskällor. Dag 2 och 5 svarar mot varandra genom att de båda rör vattnet och dess liv. Himlafästet skapas för att skilja vatten från vatten. Åt vattnet som finns nedanför himlafästet skapas fiskarna och åt vattnet ovanför (dvs. himlen) skapas fåglarna.⁸⁷ Dag 3 och 6 korresponderar med varandra genom att land och landlevande varelser, (dvs. både landdjur och människa) skapas på dessa dagar. Skapelseverket fullbordas på den 7:e dagen genom skapelsen av sabbaten. Det är enligt denna världsbild alltså inte människan utan sabbaten som är skapelsens krona. Människan är i denna mening ett av alla landlevande djur, skapad på samma dag, med samma uppgift och samma välsignelse som andra landlevande djur. Med tre dagar på vardera sida om sig är det dag nr 4 som utgör textens centrum. Att himlakropparna skulle utgöra perikopens centrum svarar mot att texten börjar med skapelsen av ljuset (dag 1).

3.6.2 Strukturella samband

Med avseende på de strukturella likheterna mellan Jes. 11:6-9 och skapelseberättelserna så är det Gen. 1 (dvs. P-källans skapelsemyt) som är aktuell emedan dess struktur reflekteras nämligen i Jes. 11:6 och i någon mån också i 11:7. Strukturen i vers 6 motsvarar strukturen i Gen. 1 nerdimensionerat till en enda vers:

Djur – djur	skapelsedag – skapelsedag
Djur – djur	skapelsedag - skapelsedag
Djur – djur	skapelsedag - skapelsedag
Människa	Sabbat

Samma typ av heptad återkommer såväl i Gen. 1 som i Jes. 11:6. En jämförelse av texterna visar att tanken på människan som skapelsens krona eller fullbordad snarare uppträder i Jes. 11:6 än i Gen. 1. De strukturella likheterna finns också i vers 7 om än inte lika tydligt (se ovan avsnitt 3.5). I och för sig kan man inte dra allt för stora slutsatser av en dylik strukturell likhet men vid en intertextuell analys bör den dock inte lämnas utan avseende utan istället betraktas som en av många allusioner på skapelsemyterna. I den mån den strukturella likheten är ett medvetet val av profeten torde det kunna stå för att människan med skapelsen har givits en speciell roll i relation till djuren. Den strukturella parallelliteten mellan människan i Jes. 6 och sabbaten i Gen. 1 pekar mot en funktionell parallellitet

⁸⁷ Vi rör oss alltså med en världsbild där både fåglar och fiskar ses som vattenlevande djur och där himlen anses bestå av vatten.

avseende tolkningen. Sabbaten som är till godo för alla skapelsens varelser korresponderar då mot människans funktion vilken då torde vara omhändertagande, vårdande, snarare än exploaterande andra skapelser.

3.6.3 Tematiska samband

Den första och största tematiska beröringspunkten mellan Jes.11:6-9 och Gen. 1-3 är den vegetariska föda som anvisas såväl i P-källans som J-källans skapelsemyter (Gen. 1:29–30; 2:16). I Genesis är det inte förrän i kap.9:3 som animalisk föda alls kommer på tal. Vidare allusioner på protologin finns i det ”ord” som i Jes. 11:4 blir en ’käpp på våldsmännens rygg’ emedan det för tanken till det skapande ord som förmår förändra verkligheten i Gen.1 (Gud skapar genom ordet). Till de tyngre beröringspunkterna mellan Jesajaperikopen och skapelseberättelserna hör vidare begreppet **יָדָעַת** (dvs. kunskapen) vars begreppsinnehåll handlar **יָדָעַת** om en typ av mogen kunskap som också implicerar gudsfruktan som får sociala konsekvenser (se ovan avsnitt 3.5). I Jes. 11: 9 talas om den *kunskap* om Herren som fyller landet vilket kan tänkas alludera på Gen 3:5 där ormen lockar människan *kunskap om gott och ont* (Gen. 3:5). Denna kunskap om gott och ont **יָדָעַת טוֹב וְרָע** är något som har med mognad att göra så att den hör ett moget vuxentillstånd till.⁸⁸ När människan så som i Gen. 2 rycker åt sig kunskap utan att vänta på mognad blir konsekvenserna katastrofala. I Jes. 11: 9 anges däremot den kunskap som fyller skapelsen vara direkt orsak till att inget ont längre ska ske vilket bl a illustreras av att fiendskapen mellan ormen och kvinnans avkomma (se Gen. 3:15) upphävts i Jes. 11:8. Möjligtvis kan detta tolkas som skapelsens kunskap i eskatologisk mognad. I Gen. 1 är världen uppfylld av kaos (symboliserat av vatten). I eschaton (Jes. 11:9) är den istället uppfylld om kunskap om vem Herren är. På fyra verser har författaren fört oss från kaos till kosmos, genom bilden av den totala freden mellan arterna som resultat av kunskapen om vem Herren är.

Sammanfattning

Jes. 11:6-9 är en eskatologisk text inom ramen för David-Siontraditionen som med hänvisning till sin strukturella likhet med Gen. 1 kan antas härstamma från exilens tid eller senare. Perikopens omedelbara kontext utgörs av Jes. 11:1-9 vilket bl. a illustreras av det eskatologiska sambandet mellan fred i samhället och fred i naturen. Begreppet **יָדָעַת** tjänar till att knyta perikopen till kapitlets fem första verser genom att fungera som ram för stycket (v 2, v 9) likaväl som till att utgöra ett av de tematiska sambanden till Gen. 2-3. Främst bland de tematiska likheterna mellan Jes. 11:6-9 och Gen. 1-3 är

⁸⁸ Ed. Botterweck/Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol 5, uppslagsord **יָדָעַת**, sid. 464

framhållandet av den vegetariska födan men också andra likheter så som t ex 'ordet' i v. 4 för tankarna till skapelseberättelserna.

4 Genesis 1-3 och Protologin

Efter att ha etablerat sambanden mellan det eskatologiska Jes. 11:6-9 och de protologiska skapelseberättelserna är det nu dags att se närmare på de senare för att därefter i ljuset av dessa kunna fastställa Jesajaperikopens funktion. Eftersom Jes. 11:6-9 kretsar kring relationen mellan olika arter är det relevant att försöka utröna vad som står att finna i Gen.1-3 i frågan. Därför inleds avsnittet med en kartläggning av skapelseberättelsernas perspektiv på likhet/särart mellan människa och djur. I ett avsnitt om skapelsens relationer diskuteras betydelsen av människans gudslighet för hennes relationer till Gud och andra varelser. Slutligen klarläggs att samma temporala respektive kvalitativa perspektiv som är aktuella för synen på eskatologin också är relevanta för förståelsen av de protologiska texterna med likartade konsekvenser för texternas funktion.

4.1 Protologi – generell begreppsdefinition

Protologier är myter, berättelser eller texter om världens och civilisationens, dvs. naturens och kulturens tillkomst. I Bibeln är det de första 11 kapitlen i Genesis som kategoriseras som protologiska. Inom ramen för dessa finner vi bl.a. texter om världens skapelse (Gen. 1-3), förstörelse (Gen. 6-7) och nyskapelse (Gen. 8). Vid Gen. 12 där patriarkhistorien tar sin början anses protologin vara avslutad. andra kultursfärer möter protologin i form av liknande typer av berättelser och myter med syfte att säga något om hur "allting började". Typiskt för protologier är att de har något att säga inte bara om världens och civilisationens uppkomst utan också om hur våld, lidande och död relaterar till denna uppkomst vilket också är fallet i biblisk protologi. Förvånande är dock hur försvinnande lite som skrivits om definitionen av begreppet 'protologi'. Utöver fyra rader i en teologisk ordbok som förklarar att protologi är doktrin om världens och människans uppkomst och att den korresponderar med eskatologin eftersom Guds plan med början bäst belyses av dess uppfyllande i slutet så har ingenting mer hittats i ämnet.⁸⁹

4.2 Människans likhet med djuren

⁸⁹ ed. O'Collins and Farrugia, *a Concise Dictionary of Theology*, Rev. and expanded ed. New York: Paulist Press, 2000, uppslagsord: "protology", sid. 216

Skapelseberättelsernas bild av människan som ett av alla andra landlevande djur är dock inte entydig. Snarare ska hennes likhet med andra djur förstås i och spänningen med hennes särart för vilket följande i Gen. 1-3 talar:

- *Språket i Gen. 1 i samband med skapelsen av människan
- *Uppdraget i Gen. 1 och 2
- *Människan som skapad till Guds avbild och likhet
- *Människan som ansvarigt moraliskt subjekt
- *Skapelsen av kvinnan i Gen. 2
- *Gud blåser liv i människan i Gen. 2

Det verb för 'skapa' som används i Gen. 1 är ברא kan enbart ha Gud som subjekt vilket understryker Guds absoluta särart i relation till allt skapat. ברא används en gång för varje ting som skapas förutom avseende människan där det används inte mindre än tre gånger (Gen. 1:27) vilket måste ses som en nyanshöjning eller stegring av skapelseskeendet. Detta understryks av den bestämda artikel som föregår ordningstalet för den sjätte dagen, הַשְּׁשִׁי יוֹם, (Gen. 1:31) något som inte är fallet för dagarna 1-5.⁹⁹ Ytterligare uttrycks denna stegring genom att planen för skapelsen av människan presenteras (Gen. 1:26) innan den faktiska skapelsen äger rum i Gen 1:27.¹⁰⁰ Därtill kommer att människan skapas till Guds avbild och likhet צלם och דמות. Osäkerhet råder kring hur man ska tolka det faktum att två olika ord används för att illustrera denna gudslighet. Den nyansskillnad som råder mellan de båda begreppen medför att צלם kan uppfattas mer i riktning mot fotografisk likhet än דמות. Det förstnämnda används exempelvis om statyer eller andra typer av fixerade avbildningar men båda begreppen betyder likhet/avbild. En möjlighet är att uppfatta kombination av de båda begreppen som ett uttryck för människans speciella relation till Gud.¹⁰¹ Härvid noteras också den emfas med vilken denna uttrycks genom att uttrycken צלם och תדמה uppträder två gånger i rask följd (Gen. 1:26–27). Mot bakgrund av israeliternas strikta bildförbud (Ex. 20:4; Deut. 5:8) är det nämnvärt att det enda sätt på vilket Gud låter sig avbildas är genom människan.¹⁰² Gud visar sig i mänsklighet.¹⁰³

De två uttrycken צלם och דמות bör också problematiseras i ljuset av den dynamik som råder mellan ontologi och funktionalitet. Saken gäller huruvida människans auktoritet över naturen uppfattas som konstitutivt för eller som ett resultat av gudsligheten.¹⁰⁴ Uttrycken צלם och דמות skulle kunna stå för en ontologisk respektive en funktionell aspekt av människans gudslighet. Mettinger har

⁹⁹ a.a. sid. 11

¹⁰⁰ ibid.

¹⁰¹ a.a. sid. 12

¹⁰² Brueggeman, *Genesis*, sid. 31-32

¹⁰³ a.a. sid. 32

¹⁰⁴ *The JPS Torah Commentary*, sid. 12

uppmärksammat de partiklar som används i samband med dessa uttryck vilka han menar implicerar likhet i betydelsen överensstämmelse med en norm eller urbild dvs. Gud.¹⁰⁵ Människans gudslighet uppfattas därmed ontologiskt. Vid närmare studium av vokabulären och partiklarna finner man dock att formuleringen öppnar också för en funktionell uppfattning av denna gudslighet. Tillsammans med צלם används i Gen. 1 partikeln כ och med דמות används כ (Gen. 1:26-27). Partikeln כ brukar översättas till svenska med ord som *i, genom* eller *med hjälp av*. I Bibel 2000 översätter man i v 26 med ”som är” och v 27 med ”till”. צלם uppfattas således både ontologiskt och funktionellt. Människan är en varelse som samtidigt *är* Guds avbild och är skapad till *att bli/vara* Guds avbild (vilket korresponderar mot kunskapens mognad vs. åtryckandet av kunskap). Ordet ’till’ uttrycker rörelse och inriktning. Möjligtvis kan man uppfatta det som en glidande översättning av partikeln כ (som vanligtvis översätts med ’i’) men man bör inte glömma att ’i’ också på svenska inte enbart är positionellt utan också kan ge uttryck för en rörelse eller en avsikt (man är ute *i* ett ärende). Tillsammans med דמות används i Gen. 1 partikeln כ vilket betyder ’som’, ’liksom’ eller kanske ’i likhet med’. Det är en jämförande partikel som i bibelhebreiska gärna används när något ställs i relation till något annat. Tillsammans med ordet צמות som inte på samma sätt som צלם används för materiella avbildningar (statyer osv.) så drar detta uttryck i riktning mot en funktionell förståelse av likheten. Människan skapas för att vara så som Gud är. Hennes funktionella gudslighet uttrycks i termer av att hon får en speciell uppgift. I Gen. 2:5 uttrycks problemet med en skapelse som inte bar frukt eftersom ingen människa fanns som kunde odla den. Perspektivet är att människan är skapad till en uppgift eller en funktion. Även om detta inte framstår lika tydligt i P-källan så finns det en implicit relationalitet också i Gen. 1 genom det faktum att människan är skapad till avbild av en Gud som förefaller vara primärt relationell.¹⁰⁶ Relationalitet har per definition med funktionalitet att göra emedan funktionalitet är ett meningslöst begrepp i avsaknad av något att fungera gentemot eller i relation till. Att gudsligheten redan i Gen 1 belyses också av Fredrik Lindström som skriver:

”Enligt de kända orden I Mos 1:26f. skapar Gud människan >>till sin avbild>>. Sammanhanget visar att det i första hand gäller den funktionella likheten: människan delegeras att *råda* över resten av skapelsen (v. 28, jfr Ps 8:6-9).”

Lindström, *Det sårbara livet*, sid 170

Inom ramen för prästskriftens redogörelse uttrycks människans uppgift som הרה, ett begrepp som inte omfattar någon form av exploaterande härskande utan fastmer ett omhändertagande och omsorgsfullt rådande vilket således måste kopplas till människans avsedda funktion i skapelsen. Den ontologiska gudsligheten uttrycks i Gen. 2 genom att människan får ansvar för att hålla sig inom vissa gränser (v 16). Detta ansvar följer med hennes uppdrag. Hennes ontologiska gudslighet består av att betraktas

¹⁰⁵ Mettinger, ”Skapad till Guds avbild”, STK 45/1975, sid. 49-55

¹⁰⁶ Roberts, ”Emerging in the Image of God to Know Good and Evil”, sid. 476

som ett moraliskt subjekt vilket vidare understryks av överträdelsens konsekvenser i Gen.3. Människans relation till Gud regleras enligt Brueggemann av tre storheter nämligen, kallelsen (Gen. 2:15), det som är tillåtet (Gen. 2:16) och det som är förbjudet (Gen. 2:17).¹⁰⁷ Något motsvarande gäller inte någon annan av Guds levande varelser.

En möjlig invändning mot detta är att ormen i kap 3 förefaller äga förmågor som annars enbart kan tillskrivas människor. Detta måste dock ses mot bakgrund av de myter om ormdjur som förelåg i det antika Främre orienten. Ormen kunde tillskrivas gudomliga eller semigudomliga egenskaper och i kraft härav också bli föremål för dyrkan.¹⁰⁸ I Gen. 3 demytologiserar istället ormen.¹⁰⁹ Den är det slugaste av alla djur men den är en av Gud skapad varelse (Gen. 3:1).

Människans särart i förhållande till djuren uttrycks i Gen. 2 också i samband med skapelsen av kvinnan (v.18-24) som i kontrast till djuren är en jämlike till mannen.¹¹⁰ Det faktum att mannen ger kvinnan namn ska inte uppfattas på samma sätt som namngivningen av djuren. Mannen som hittills kallats אָדָם blir här efter שֵׁנָה och kvinnan הַשֵּׁנָה, vilket uttrycker deras jämlikhet och gemenskap.¹¹¹ Avslutningsvis kan talet om att Gud själv i Gen. 2:6 blåser liv i människan också betraktas som uttryck för människans gudslighet och/eller speciella relation till Gud emedan något sådant inte uttrycks beträffande djuren. I generella termer kan man säga att allt det som uttrycker människans särart i relation till djuren, namngivandet, härskandet osv. har med hennes vårdande uppgift att göra. Särarten är på detta sätt relationell. Människan har som moraliskt ansvarigt subjekt en speciell relation till Gud och ett särskilt ansvar i relation till andra varelser och skapelsen som ska brukas och vårdas men däremot inte utnyttjas och exploateras.

4.4 Skapelsens relationer

Sättet på vilket Guds relation till världen förmedlas är i Gen. 1 det talade ordet. Gud talar och genom Guds ord blir världen till אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר. Det retoriska mönstret i Gen. 1 utgörs således av befallningar som blir åttlydda.¹¹² Befallningarna uttrycks dock inte på ett maktfullkomligt utan på ett inbjudande sätt. יִהְיֶה betyder snarare 'må bli' (eng. let be) än 'måste bli'.¹¹³ Att skapelsen sker genom ett talat ord tyder per definition på att skaparordet samtidigt är en kallelse, ett rop som väntar på svar. På detta sätt är allt skapat genom ordet från begynnelsen ställt i relation till Gud. Denna relation grundas på

¹⁰⁷ Brueggemann, *Genesis*, sid 46

¹⁰⁸ *the JPS Torah Commentary: Genesis*, sid. 24

¹⁰⁹ *ibid.*

¹¹⁰ a.a. sid. 23

¹¹¹ *ibid.*

¹¹² Brueggemann, *Genesis*, sid. 30

¹¹³ a.a. sid. 30

överlåtelse och tillit snarare än på tvång och krav.¹¹⁴ Detta är en kommunikationstyp som möjliggör den dynamik mellan närhet och distans som i Gen. 2 präglar relationen mellan skapelsen och Gud. Guds absoluta suveränitet och distans till skapelsen uttrycks genom det suveräna skapelseordet אברא samtidigt som de välsignelser som utdelas uttrycker närhet och relationalitet mellan Gud och allt skapat. Gud har en egen och suverän relation till hela den övriga skapelsen innan människan ens kommit på tal. Gud talar liv i skapelsen och skapelsen svarar. Marken bär sin grönska och fiskarna uppfyller havet. Skapelsens svar på Guds rop är att uppfylla sitt syfte.

”In Genesis chapter 1 God creates by speaking. Creation is to listen and answer. Language is decisive for the being of the world. For that reason, it is exegetically correct that “God calls the worlds into being” (cf. Rom. 4:17). That call is given with passion and yearning. It is telling that in the final narrative of 11:1-9 the last state of pre-Israelite humanity is *lo’-shema*, “they did not listen” (Gen. 11:7). And when creation does not listen, it cannot respond as God’s creature. Nonetheless, the caller still calls, urging the world to answer.”

Brueggemann, Walter *Interpretation: Genesis*, Atlanta :John Knox Press, cop. 1982, sid. 18

Dialektiken mellan närhet och distans gäller i synnerhet relationen mellan Gud och människa.¹¹⁵ Människan skapas till Guds avbild och med den särskilda uppgiften att råda över skapelsen (Gen. 1:26–28).

Frågan om människans gudslighet handlar såväl om hennes relation till övriga skapelsen som om hennes relation till Gud. Dessa relationer beskrivs som alltigenom fredliga fram till den punkt då fiendskapen mellan kvinnan och ormen etableras (Gen. 3:15) som resultat av människans försök att rycka åt sig gudslighet och kunskap genom att äta av den förbjudna frukten. Även om ormen lockar människan med gudslighet och אד כי så antyder texten också att den verkliga frestelsen bestod av den typ av kunskap som leder till framgång i världen שכל. Den skadade relationen till Gud hör således samman med en skadad relation till övriga skapelsen vilket uttrycks genom att marken blir förbannad så att arbetet med att bruka densamma blir mödosamt (Gen. 3:17).¹¹⁶

4.5 Protologins funktioner

Alldenstund samtliga konsulterade teologer är överens om att de relationer som illustreras i skapelseberättelserna är fredliga har man olika uppfattningar om protologins teologiska funktioner. En central iakttagelse är att de olika synsätten beträffande protologins funktion svarar mot de olika uppfattningarna om eskatologins funktion. Såväl protologin som eskatologin kan uppfattas temporalt

¹¹⁴ a.a. sid. 27

¹¹⁵ a.a. sid 31

¹¹⁶ Även mannens och kvinnans relation till varandra skadas efter åtryckandet. Den relation som dessförinnan var jämlik blir istället hierarkiskt präglad (Gen. 3:17)

respektive kvalitativt med likartade konsekvenser för vilka teologiska slutsatser som kan anses vara rimliga att dra. Också för protologin går den avgörande skiljelinjen mellan temporalt och kvalitativt perspektiv vid synen på tiden vilket får konsekvenser för synen på Gud som aktiv eller tillbakadragen.

4.5.1 Temporal definition av protologin

På motsvarande sätt som eskatologi enligt en temporal bestämning avser något som ska ske i en ahistorisk framtid så kan man definiera den temporala förståelsen av protologin som uppfattningen att en protologisk utsaga avser något som hänt i en ahistorisk dåtid. Av de konsulterade exegeterna är det Westermann som förefaller definiera begreppet protologi temporalt. Westermann vänder sig mot tanken på att berättelserna ska uppfattas som uttryck för någon form av pågående skapelse och menar istället att de helt och hållet avser ett urtida skeende.¹¹⁷

Den temporala protologiska funktionen blir sålunda renodlat dogmatisk/deskriptiv. Den uttrycker dogmatik om eller deskription av ett urtida skeende. Eftersom skapelsen är avslutad säger skapelsemyterna ingenting om vad Gud gör nu. Dess anspråk är historiskt och dess gudsbild tillbakadragen. Den teologiska konsekvensen av detta anspråk blir struktur legitimerande. Detta illustreras inte minst av Westermann som visserligen instämmer i att människans härskande på jorden inte får vara exploaterande men som ändå i linje med en temporal förståelse av protologin menar att skapelseberättelserna fyller funktionen att vidmakthålla social stabilitet och legitimera människans härskande på jorden.¹¹⁸ Den temporala förståelsen av protologins motsvarighet i uppfattning av eskatologin är hos Westermann följdriktig då han på motsvarande sätt uppfattar eskatologin som rörande en avlägsen framtid varvid han nämner just Jes. 11:2-9.¹¹⁹ Denna temporala uppfattning av protologi och eskatologi svarar mot oförmågan att finna nutida relevans i texterna. Strukturens legitimering framstår som det enda som står till buds att utvinna ur en text som talar om ahistorisk dåtid. Den blir renodlat deskriptiv och inte heller ur det faktum att texterna fungerar som motbild mot Babylons panteon öppnar detta perspektiv för något utöver det strukturens legitimering. Westermann menar att de bibliska skapelseberättelserna är skrivna som kontrast till andra skapelsemyter och att funktionen gentemot dessa är att vidmakthålla stabiliteten.¹²⁰ Mot bakgrund av P-källans skapelseberättelse som anses ha skrivit under exilen finns det anledning att ifrågasätta vilket israeliternas intresse av att legitimera exilens struktur skulle vara. På samma sätt som beträffande den temporala uppfattningen av eskatologin så tenderar den temporala förståelsen av protologin att bli socialt tandlösa och historiskt irrelevanta.

¹¹⁷ Westermann, Claus, *Genesis 1-11*, sid. 175

¹¹⁸ a.a. sid. 21, 56, 228

¹¹⁹ a.a. sid. 164-165

¹²⁰ a.a. sid. 20-21

Till förtjänsterna med detta perspektiv måste för Westermanns räkning nämnas att han tar spänningen mellan det nödvändiga och det förbjudna på allvar. Han menar att samtidigt som texten fungerar legitimerande så vittnar ändå Gen. 1:29–30 om det principiellt felaktiga i att döda för att få mat.¹²¹ Westermann pekar på svårigheten med att i den värld vi nu lever i undvika att göra något som inte är i enlighet med Guds ursprungliga vilja.¹²² Samtidigt förefaller Westermanns perspektiv onödigt antropocentriskt då han menar att det finns en motsägelse mellan Gen. 1:26b och Gen. 1:29 eftersom människans ”härskande” (v 26) över djuren anses vara svårbegripligt förutsatt att hon inte får döda dem (v 29).¹²³ Den lösning Westermann föreslår är att P förenat två traditioner och att v 29 ska betraktas som ett senare tillägg.¹²⁴

Att synen på tiden får konsekvenser för uppfattningen av Gud som aktiv vs. tillbakadragen illustreras avslutningsvis av Westermanns teologiska tolkning av skapelsen av den sjunde dagen. Westermann poängterar att Gen. 2:2 bygger på ett äldre motiv i forntida skapelsemyter där den skapande guden efter skapelseakten drar sig tillbaka för att inte skada skapelsen.¹²⁵ Bilden av den tillbakadragne Guden är en teologisk poäng av sabbaten och den följdriktiga slutsatsen av tanken på en avslutad skapelse.

4.5.2 Kvalitativ definition av protologin

På motsvarande sätt som den kvalitativa eskatologin utgör alternativ till den temporala dito så finns det också möjlighet att definiera begreppet protologi kvalitativt. Vid en tillämpning av ovan uppställda kriterier för kvalitativ/ temporal eskatologi på protologin finner man att dessa väl korresponderar mot varandra enligt följande:

Temporal protologi/eskatologi:

*Temporal bestämning
 *Bruten tidsuppfattning
 *Vad Gud gjort/kommer att göra
 *Dåtida/framtida skeende
 *Dogmatisk relevans
 Nyckelord: Väntan
 Funktion: Deskriptivt dogmatisk

Kvalitativ protologi/eskatologi

*Innehållsmässig bestämning
 *Obruten tidsuppfattning
 * Guds avsikt
 *Nutida skeende
 *Historisk relevans
 Nyckelord: Hopp
 Funktion: Proklamation

¹²¹ a.a. sid. 163-164

¹²² ibid.

¹²³ a.a. sid. 165

¹²⁴ ibid.

¹²⁵ a.a. sid. 41

	Strukturlegitimerande		Kritiskt korrektiv
Anspraak:	Historiskt/förutsägande	Anspraak:	Etiskt
Gudsbild:	Tillbakadragen	Gudsbild:	Aktiv
Antropologi:	Historiskt objekt	Antropologi:	Historiskt subjekt

I samma grad som Westermanns förståelse av protologin framstår som temporal är det uppenbart att Brueggemanns synsätt är kvalitativt (även om ingen av dem använder dessa begrepp). Detta illustreras inte minst av hans kommentar till skapelseberättelserna. Centralt för Brueggemanns bibeltolkning är den historiska relevansen och karaktäristiskt för hans teologiska metod är att läsa och tolka texter i ljuset av teologiska, historiska och sociala motsättningar. Texterna anses ha nedtecknats för att adressera ett konkret problem. För Gen. 1 är detta problem enligt Brueggemann exilens situation av hopplöshet och förtvivlan.¹²⁶ I denna situation fungerar texten proklamatoriskt.¹²⁷ Proklamationen fungerar samtidigt som kritiskt korrektiv till det innevarande och som hopp om en annan verklighet. I kontrast till Babylons panteon proklamerar texten att Jahve är skapelsens och hela världens Gud. Hoppet består av att Gud står i en aktiv relation till skapelsen, Gud har en avsikt för och ett patos med skapelsen. Om än situationen ser hopplös ut så överger Gud inte sin skapelse.¹²⁸ Skapelsen står i relation till Gud och har frihet att välja lydnad eller olydnad. Ännu är skapelsen inte helt lydlig, ännu är Guds suveränitet inte helt synlig.¹²⁹ Guds verksamhetsområde är historien vilket betyder att Gud redan nu är aktiv för att genomföra sin avsikt med skapelsen. Skapelsen är ännu inte avslutad. Texten fungerar alltså varken historiskt eller mytiskt.¹³⁰ Den är varken en historisk deskription i form av en abstrakt utsaga om universums ursprung eller en illustration av evigt giltiga sanningar/myt om verklighetens strukturer.¹³¹ Istället är texten en teologisk och pastoral utsaga adresserad till verkliga historiska problem där den proklamerar att Gud är pålitlig även under rådande omständigheter.¹³² Texten gör ett teologiskt anspråk på att ett ord har uttalats vilket förändrar världen.¹³³ Proklamationen gäller också människan som är skapad till Guds avbild. Som sådan har hon en uppgift och en roll i skapelsen, nämligen att ta del i Guds arbete för världen. Det är det hopp som förmedlas i protologin som blir drivkraft för handling i enlighet med Guds avsikt för skapelsen.

Sammanfattning

¹²⁶ Brueggemann, *Genesis*, sid. 14

¹²⁷ a.a. sid. 16

¹²⁸ a.a. sid. 20

¹²⁹ ibid.

¹³⁰ a.a. sid. 16

¹³¹ a.a. sid. 25

¹³² ibid.

¹³³ a.a. sid. 26

I Gen. 1-3 beskrivs människan i relation till djuren i spänningen mellan likhet och särart. Förutom strukturella konnotationer i Gen. 1 så är det först och främst den vegetariska dieten och fertilitetens välsignelse som förenar människor med andra djur. Den gudslighet till vilken människan är skapad etableras i dynamiken mellan ontologi och funktionalitet. Det faktum att människan genom förbudet i Gen. 2:16 och överträdelsens konsekvenser i Gen. 3:8–24) betraktas som moraliskt subjekt uttrycker hennes ontologiska gudslighet medan den funktionella dito knyts till människans uppgift att ”härska” (Gen 1:28) samt att ”bruka och vårda” (Gen. 2:15) samt till människans grundläggande och gudalika relationella natur.

Beroende på om man läser Gen. 1-3 som protologi i kvalitativ eller temporal mening fungerar texten på olika sätt enligt samma mönster som är fallet för eskatologin. Likaledes utgörs den avgörande skiljelinjen mellan det temporala och kvalitativa perspektivet av synen på tiden. Den temporala uppfattningen av protologin med dess syn på tiden som uppbruten i historia/ahistoria får samma konsekvenser för synen på Gud och för antropologin som vad som är fallet när detta perspektiv anläggs på eskatologin. Likaledes motsvaras den kvalitativa protologin av den kvalitativa eskatologin med avseende på karaktäristika och funktionella konsekvenser av dessa.

5 Att finna perikopens funktion

5.1 Valet av perspektiv

Inför valet av analytiskt perspektiv i mötet med Jes. 11:6-9 kan man konstatera att det råder korrespondens mellan temporal syn på protologin och dito syn på eskatologin samt att de kvalitativa perspektiven på protologi respektive eskatologi på motsvarande sätt korresponderar med varandra. Att protologi och eskatologi hör samman så att det förefaller orimligt att anlägga ett perspektiv på det ena och ett annat på det andra illustreras inte minst av de starka samband som råder med den eskatologiska perikopen Jes. 11:6-9 och skapelseberättelserna. Kommentarlitteraturen har också visat att exegeterna är konsekventa beträffande valet av perspektiv. Beroende av vilket perspektiv man anlägger fungerar de eskatologiska texterna på olikartat sätt. Man kan konstatera att det temporala perspektivet emanerar i en dogmatisk, deskriptiv och strukturlegitimerande funktion medans den funktion som följer på ett kvalitativt perspektiv istället fungerar som kritiskt korrektiv till det innevarande och som hoppfull proklamation av att en annan verklighet är möjlig.

Efter att ha fastslagit de olika perspektivens karaktäristiska och funktionella konsekvenser understryks den tidigare gjorda genrebedömningen av Jes. 11:6-9 som kvalitativ eskatologi synvinkel. Valet av det kvalitativa perspektivet grundas i följande:

*Synen på tiden och historien

*Historisk relevans

Ett kvalitativt perspektiv bidrar till svaret på dateringsfrågan.

Den avgörande skillnaden mellan de båda perspektiven är som ovan konstaterats synen på tiden vilken också utgör huvudargument för valet av en kvalitativ syn på eskatologin. Den kulturella kontexten i GT implicerar en linjär tidsuppfattning med Jahves frälsande gärningar gentemot israeliterna som avgörande tidsmarkörer. Detta lämnar knappast rum för ett dylikt temporalt brott som uppdelningen i historisk respektive ahistorisk tid innebär. Denna uppdelning är snarare ett västerländskt eller t o m kristet perspektiv som är Gamla testamentet främmande.¹³⁴

Konsekvensen av det brutna tidsperspektivet och den eskatologiska ahistoriciteten är avsaknad av historisk relevans, något som gör det svårt att överhuvudtaget förklara temporalt eskatologiska texters plats i kanon. För Jes. 11:6-9 ett temporalt perspektiv emanera i en deskriptivt, dogmatisk funktion som i ljuset av sambanden med skapelseberättelserna skulle antyda att någon gång i en oöverskådlig framtid kommer det råda fred i skapelsen varvid alla arter liksom i skapelsen kommer äta vegetabilier. Ehuru tilltalande återstår dock frågan om relevansen av denna dogm. Vilken nytta har man av den typen av kunskap och hur förklaras dess plats i kanon? Hur relaterar den till den historiska samtiden i vilken den har tillkommit och vad drar vi för slutsatser av det för vår samtiden? Von Rad menar att denna typ av eskatologi egentligen inte ryms inom ramen för GT möjligtvis undantaget den apokalyptiska litteraturen.¹³⁵ Också Barton menar att om man med eskatologi avser en plan för historien vilken inte behöver ha med samtida händelser att göra så är det anakronistiskt att överhuvudtaget tillskriva Jesaja en eskatologi.¹³⁶ Däremot är eskatologi i betydelsen av att Gud i samtiden håller på att inviga en ny historisk handling synnerligen närvarande hos Jesaja.¹³⁷ Till detta resonemang ska läggas förekomsten av David-Sionperspektivet i perikopen (v 9). Harrelson uttrycker att tanken på Sions som fredens stad per definition påkallar historisk relevans.¹³⁸ Vidare efterlyser Harrelson etiska perspektiv på eskatologin vilket enligt hans mening ofta försummas.¹³⁹ Möjligtvis har detta arbetet visat att denna försumlighet till stor del kan tillskrivas det temporala perspektivet på eskatologin. I jakten på en eskatologisk etik lyfter Harrelson också det estetiskt sköna just med Jes. 11:6-9 och skriver:

¹³⁴ Von Rad, *Old Testament Theology, vol. II*, sid. 99 ff.

¹³⁵ a.a. sid. 114

¹³⁶ Barton, *Isaiah 1-39*, sid. 81

¹³⁷ a.a. sid. 80-81

¹³⁸ Harrelson, "Eschatology and Ethics in the Hebrew Bible" sid. 43

¹³⁹ *ibid.*

”Into the world of violence this Spirit enters, stilling it all. The wolf and the lamb lie down together, the child plays over the den of the asp, no one hurts anyone else throughout all God’s holy mountain-preserve, or the entire earth is suffused with knowledge of God, overflowing with God’s presence, as waters cover the seas.

This world where lions eat straw as oxen do, where people do not raise a violent hand against others, and where wounding and pillaging and raping and carnage are all at an end – this is the world that has to be. Its sheer beauty impels the community to struggle for its realization, to act so as no longer, by its own action or inaction, to defer the appearance of that appointed world. The pull of the beautiful is too little considered, I believe, in our treatments of biblical ethics. Such a world is a fitting world, a world that offers to human beings and animals the prospect for life as life is intended to be lived.”

Harrelson, “Eschatology and Ethics in the Hebrew Bible”, *Union Seminary Quarterly Review* 42 no 1-2 1988, sid. 44

Problemen med att deducera teologi ur en temporal förståelse av de eskatologiska illustreras inte minst av Smith som dock gör en dylik ansats. Smiths temporala läsning av de eskatologiska texterna i Jesaja förser honom med följande informationer: Vid eschaton tänker Gud förstöra jorden (enligt Jesaja-apokalypsen) för att sedan skapa en ny jord där Han själv ska sitta som kung.¹⁴⁰ I ett kommande messianskt rike kommer en transformering av människa och natur ske så att tillvaron kommer att präglas av rättvisa och rättfärdighet.¹⁴¹ Under den eskatologiska tiden kommer Juda att välsignas med regn och goda skördar medan andra kommer att lida Guds vredes förbannelse då Gud uttömmer denna över nationerna och slaktar dem.¹⁴² Smith tillstår att vissa eskatologiska skeenden kan förefalla dunkla, vilket det finns skäl att instämma i.

Ytterligare ett argument för en kvalitativ läsning berör frågan om enhet i Jesajaboken och har den positiva bieffekten att det ger vägledning i dateringsfrågan. Brueggemann menar att den enhet och dynamik som Jesajaboken i sin helhet uppvisar bygger på följande funktioner: PJ: domsprofetisk/social kritik, DJ: etablerar att domen i PJ har implementerats, TJ: eskatologisk.¹⁴³ Den domsprofetiska funktionen är att kalla saker vid rätt namn, ondska och orättfärdighet avslöjas för vad de faktiskt är.¹⁴⁴ Efter PJ:s radikala samhällskritik följer DJ som ger uttryck för och tar det lidande som de människor som genomlevt de sociala missförhållandena och dess konsekvenser på allvar.¹⁴⁵ De tre delarna av Jesajaboken hör sålunda samman så att efter den sociala kritiken i PJ och DJ:s tröst är den naturliga följden på detta skeende att ett hopp om en ny och annan verklighet förmedlas. Detta är enligt Brueggemann den Tritojesajanska eskatologiska funktionen.¹⁴⁶ Denna eskatologiska funktion förutsätter ett kvalitativt snarare än ett temporalt perspektiv eftersom funktionen av den senare är deskriptivt förutsäggande, inte kreativt nyskapande. När smärtan så som är fallet i DJ blir upplyft och erkänd så kan det rendera i nya sociala visioner vilket är vad som händer i TJ.¹⁴⁷

¹⁴⁰ Smith, *Isaiah 1-39*, sid. 79-80

¹⁴¹ a.a. sid. 82

¹⁴² a.a., sid. 84-85

¹⁴³ Brueggemann, Walter, ”Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition”, *Journal for the Study of the Old Testament* no 29, Jan 1984, p 89-107.

¹⁴⁴ *ibid.*

¹⁴⁵ *ibid.*

¹⁴⁶ *ibid.*

¹⁴⁷ *ibid.*

”If Second Isaiah is about the public embrace of pain as the way to return to the old stories, then Third Isaiah may reflect the results of this. What the *public embrace of pain* does is to *release social imagination*, i.e., give the community freedom, energy and courage to envision the world alternatively arranged. “

Brueggemann, “Unity and Dynamics in the Isaiah Tradition”, *Journal for the Study of the Old Testament* 1984:29, sid. 99

Den mäktigaste av dessa föreställningar om en alternativ värld är enligt Brueggemann Jes. 65:17-25 vilken kulminerar på följande sätt: ”Vargen och lammet betar tillsammans, lejonet äter hö som oxen. Och jord är ormens föda. Ingenstans på mitt heliga berg sker något ont eller vrångt, säger Herren.” Den funktion som Brueggemann tillskriver Tritojesaja är den kvalitativa eskatologins funktion. Detta förklarar likheten mellan Jes. 11:6-9 och Jes. 65:25 och styrker tanken på att perikopen skulle vara av senare datum vilket i sin tur korresponderar mot dess strukturella likheter med Gen. 1.

I egenskap av kvalitativ eskatologi fungerar Jes. 11:6-9 som kritiskt korrektiv och proklamation med etiska anspråk. Substansen av dessa anspråk belyses mot bakgrund av perikopens samband med skapelseberättelserna.

5.2 Att gripa tag i tiden

Genom ett kvalitativt perspektiv förstår vi att protologin och eskatologin liksom griper tag i historien från två håll. Som kritiskt korrektiv till det innevarande och proklamation av det möjliga är det helt och hållet nuet som är viktigt. Tiden är inte uppbruten i separata delar utan desto mer ett flöde från skapelse till eschaton där skapelsen ännu inte är avslutad men eschaton redan är initierat. Rörelsen mot skapelsens fullbordan är eskatologiskt, dvs. inriktad på det som ligger framför. Det handlar inte om en tillbakagång till skapelsens oskuldsfullhet. Historien rör sig inte cykliskt så att den går tillbaka mot skapelsen utan linjärt så att den går framåt mot eschaton.

”These eschatological images, then, do not describe a primordial world that is being restored; in no instances that I can detect is such a suggestion made. They portray a coming world that conforms to the world as purposed by God. Thus these images are portrayals of what we can call the true world. They describe life as it is purposed to be, but they also describe life in its character.

/.../ Prophetic eschatology stresses the moral weight of the day that is to come, the beauty of the day, and the truthfulness of the portrayal of that day. It is sure to come, and its claim upon life in the here and now is inescapable.”

Harrelson, ”Eschatology and Ethics in the Hebrew Bible”, sid. 45

De eskatologiska texterna tecknar bilden av vad världen är och vad den skulle kunna vara. Detta är den dubbla funktionen som kritiska korrektiv och som proklamation.

5.3 Jes. 11:6-9 som kritiskt korrektiv

Att den kritiskt korrektiva funktionen av Jes. 11:6-9 berör människans relation till djuren är tydligt mot bakgrund av dess starka samband med skapelseberättelserna. Detta samband etableras inte minst av tanken på den vegetariska födan som en del av en skapelse i fred. För att hävda att perikopen endast utgör en metafor för mänskligt sociala styrkeförhållanden måste man bortse från dess starka allusioner på Gen. 1-3. Jes. 11:6-9 fungerar som kritiskt korrektiv till människans innevarande relation till djuren men också till djurens relation till varandra. Att döda för att äta betraktas således i Jes. 11:6-9 principiellt som etisk ondska. Denna ondska verkar som en konsekvens av åtryckandet i Gen. 3 ha präglat hela skapelsen. Också Guds ursprungliga avsikt med djuren förefaller ha blivit omkullkastad emedan somliga av dessa blivit rovdjur som behöver animalier för överlevnads skull. Den antropologiska hållning som förstår människans likhet med övriga djur i spänningen till hennes särart innebär att människan å ena sidan blivit ett rovdjur som kan tillgodogöra sig kött. Å andra sidan åtnjuter hon genom sin ontologiska gudslighet möjligheten att tillgodogöra sig kunskap som medför ansvar i korrespondens med den funktionell gudslighetens uppdrag att vårda skapelsen. Människan är ett moraliskt subjekt som hålls ansvarig för sina gärningar gentemot andra levande varelser. Det som för djurens del enbart kan betraktas som en konsekvens av den skada som människan tillfört skapelsen är för människan också en etisk fråga. I kraft av sin kritiskt korrektiva funktion kan valet av föda i denna text inte betraktas som etiskt neutralt. Den vegetariska födans etiska primat utgör också det kanske enskilt största sambandet med Gen. 1-3 där denna förefaller vara Guds skapelsegivna mening för de levande varelsernas kosthåll.

5.4 Jes. 11:6-9 som proklamation

Ävenledes för den proklamatoriska funktionen är det Guds avsikt, *telos* som är avgörande. Vad som proklamerats avgörs av hur Guds avsikt för det ursprungliga och det kommande uppfattas i förhållande till det nuvarande. Proklamationen utgör således den andra sidan av det kritiska korrektivet. Genom proklamationen skapas visionen av vad som är möjligt, en bild som samtidigt fungerar kritiskt korrektivt i förhållande till det nuvarande. I Jes. 11:6-9 utgörs bildens motiv av freden i naturen. I kontrast till de ofredliga relationer som kritiseras framhålls den totala skapelsefreden som möjlig. Denna möjlighet gör anspråk på människan som moraliskt subjekt och frigör genom proklamationen såväl social fantasi som etisk reflektion. Jes. 11:6-9 proklamerar att en värld där ingen äter på någon annans kropp är möjlig. Inte minst v 9 som förefaller knyta dödande för mat till etisk ondska öppnar för kreativ etisk reflektion kring födan. Därifrån till att säga att perikopen fungerar renodlat preskriptivt föreskrivande vegetarisk föda är att samtidigt göra det allt för lätt för sig och slå sönder texten. I v 8 ger Jesaja uttryck för förståelsen av att hela skapelsen är skadad (fiendskapen mellan

kvinnan och ormen föreligger). Människan är den enda varelse som är ett etiskt subjekt men hon är inte bara särart. Hon är också ett av alla andra landlevande djur. På samma sätt som skadan drabbade hela skapelsen så måste också hela skapelsen vara del av läkningen. Det betyder inte att människan ska vänta med sin etiska reflektion över födan till dess att lejonen blivit vegetarianer. Hennes ontologiska och funktionella gudslighet bereder möjlighet och därmed ansvar för att sträcka sig efter eschaton *redan nu*, dvs. agera eskatologiskt föregripande. Att historien går framåt implicerar att man varken kan ignorera den skada som skett eller kasta sig tillbaka till ett föregående åtryckandet urtillstånd. Inte heller kan man slita till sig den eskatologiska freden som ytterligare ett rov. Eschatons mogna kunskap är inte något man rycker åt sig, utan något man sträcker sig mot. Att ”rycka åt” sig det goda för att skapa en regeletisk lära frigör inte etisk reflektion.

Som kritiskt korrektiv och proklamation har Jes. 11:6-9 således samma ärende. Den sträcker sig efter det som är möjligt och gör anspråk på att valet att äta eller inte äta andra varelser är en etisk fråga som hanteras i ljuset av Guds telos och människans ansvar. Som hjälp för denna etiska reflektion ges allusionerna till skapelseberättelserna, nämligen i fråga om kunskapen och människans roll i skapelsen. Etisk reflektion av dessa båda storheter är samtidigt funktioner av den etiska reflektionen kring födan som de också bidrar till densamma.

5.5 En etisk reflektion kring kunskapen

I v 9 etableras ett kausalt samband mellan förekomsten av kunskap och frånvaron av ondska. Likaledes är det kunskap om just gott och ont som ormen lockar människan med i Gen 3:5. På båda ställen är det verbet יָדַע som används, ett begrepp vars innehåll rymmer mer än enbart kunskap i betydelsen kognitiva förmågor eller vetande. Den kunskap som uttrycks som יָדַע är ett vidare begrepp som i en mening famnar hela livet då det också handlar om utlevd gudsfruktan och tillit men också om mognad.¹⁴⁸ Människan lockas med att rycka åt sig gudomlig kunskap så som hon rycker åt sig en frukt som inte har mognat. Denna omogna kunskap skänker dock enbart en aspekt av יָדַע nämligen שֵׂכֶל , den typ av insikt som ger framgång. I Bibel 2000 är det översatt med ’vishet’ men det är ad notam inte samma ord för vishet som i Jes. 11:2 där denna istället uttrycks som חֵכְמָה och בִּינָה , (dvs. vishet och insikt.). Detta visar att den omogna kunskap som människan lockas av i Gen. 3 är den som kan ge framgång utan gudsfruktan och sättet att tillförsäkra sig denna kunskap är det olovliga åtryckandet. Eschatons kunskap är den mogna יָדַע som leder till fullkomlig fred (Jes. 11:9).

Således måste den etiska reflektionen kring mänskliga förmågor beröra frågor om olika typer av kunskap. Om förmågan till kunskap är en ontologisk gudslighet som uttrycker människans särart, vilket ansvar har vi då för hur kunskapen förvärvas, hanteras och används? Enligt Jes. 11:9 kan

¹⁴⁸ ed. Botterweck/Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol 5, uppslagsord יָדַע , sid. 464

kunskap uppenbarligen leda till att Guds planer förverkligas. Vad betyder detta för den etiska belysningen av valet av föda? Vilken roll spelar kunskapen för våra möjligheter att göra ansvarsfulla val i denna fråga?

5.6 Slutsats

Syftet med denna undersökning har varit att undersöka funktionen av Jes. 11:6-9 som eskatologisk text för att vidare kunna ta ställning till huruvida den som sådan innehar etisk relevans. Eftersom perikopen förefaller alludera på Gen.1-3 så har frågan om dess eskatologiska funktion på något sätt motsvarar funktionen av protologin och hur detta samband i så fall upprättas behandlats.

För att fullfölja uppgiften har det varit nödvändigt och fruktbart att klargöra den outtalade diskrepans som råder i forskarvärlden angående definitionen av begreppet eskatologi. För att kartlägga denna diskrepans etableras begreppen 'temporal' respektive 'kvalitativ' eskatologi vilka visar sig äga relevans också för protologin. Den avgörande skillnaden mellan dessa båda perspektiv utgörs av det temporala perspektivets syn på tiden som uppbruten i olika sektioner (så som historisk/ahistorisk tid) och det kvalitativa perspektivets uppfattning av tiden som ett obrutet flöde.

Jes. 11:6-9 befinnes vara en eskatologisk utsaga inom ramen för 'kvalitativ' eskatologi med kritiskt korrektiv funktion i förhållande till det nuvarande och proklamatorisk funktion i förhållande till det framtida. I ljuset av människans ontologiska och funktionella gudslighet implicerar dessa eskatologiska funktioner en etisk relevans som påbjuder reflektion över människans ansvar som Guds cooperator i spänningen mellan hennes likhet med och särart gentemot andra djur. Den kvalitativa förståelse av protologin/eskatologin implicerar en teleologisk etik där såväl det kritiska korrektivet som proklamationen ställs i relation till vad som uppfattas vara Guds avsikt med skapelsen.

Utan att varken fungera renodlat preskriptivt eller deskriptivt så uppfattas den kritiskt korrektiva och proklamativa funktionen i spänningen mellan dessa storheter. Perikopens deskriptiva element utgörs av den sociala vision som frigörs av den proklamerade möjligheten av en fredlig framtid och övertygelsen om att detta är Guds telos. Den historiska relevansen av perikopens kvalitativt eskatologiska funktion utgörs av att människans ansvarstagande och sociala fantasi påkallas så att hon i sin samtid handlar eskatologiskt föregripande. I den mån fungerar preskriptiv kan den dock inte tillskrivas någon regeletisk funktion. Texten säger inte att alla människor genast borde bli vegetarianer men genom det kritiskt korrektiva perspektivet tydliggörs att valet av föda inte är etiskt neutralt. Som kritiskt korrektiv och proklamation fungerar texten varken som renodlad deskription eller preskription utan i spänningen mellan dessa för att skapa hopp till handling.

Genom den funktionella korrespondensen av det temporala/kvalitativa perspektivet på protologin och eskatologin etableras sambandet mellan Jes.11:6-9 och Gen. 1-3. Den kvalitativa perspektivet på såväl förenas av den kritiskt korrektiva och proklamatoriska funktionen.

Slutsatsen för den valda perikopens del blir att Jes 11:6-9 fungerar som eskatologi ur kvalitativ synvinkel och att den motsvarande kvalitativa uppfattningen av protologin bidrar till förståelsen av textens etiska relevans. Textens eskatologiska funktion är kritiskt korrektiv till det innevarande och proklamatorisk i förhållande till det kommande. Detta implicerar den syn på tiden som ett obrutet flöde som karaktäriserar det kvalitativa förhållningssättet till protologi/eskatologi. I egenskap av kvalitativ eskatologi med starka allusioner på skapelseberättelserna griper texten därmed tag i historien från två håll varvid hoppet blir drivkraft för kreativt eskatologiska handlingar i enlighet med Guds skapelsegivna avsikter.

Litteraturförteckning

J. Barton, *Isaiah 1-39*, Sheffield : Sheffield Academic Press, cop. 1995

Brueggemann, Walter *Interpretation: Genesis*, Atlanta : John Knox Press, cop. 1982

Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, New Haven, Conn. ; Yale University Press, 2007

Childs, *Isaiah*, Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2001

Clements, *Isaiah 1-39*, Grand Rapids : Eerdmans ; 1980

Gowan, Donald E, *Eschatology in the Old Testament*, Edinburgh : T & T Clark, 1987

Grabbe, Lester L. & Haak, Robert D. *Knowing the End from the Beginning: the Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships*, London : T & T Clark, cop. 2003

Hidal, Sten *Nästan till en Gud: människobild och människosyn i Gamla testamentet*, Stockholm : Verbum : 1996

the JPS Torah Commentary, Genesis = Be-reshit / commentary by Nahum M. Sarna Philadelphia : The Jewish Publication Society, 1989

Kaiser, Otto, *Isaiah 1-12*, 2. ed. London : SCM ; 1983

Lindström, Fredrik, *Det sårbara livet*, Lund : Arcus ; 1998

Miller & Hayes, *a History of Ancient Israel and Judah*, 2. ed.

Louisville, Ky. : Westminster John Knox, cop. 2006

Sauter, Gerhard, *What Dare We Hope?: Reconsidering Eschatology*, Harrisburg, Pa. : Trinity Press International, 1999

Gary V. Smith, *Isaiah 1-39*, Nashville, Tenn. : Broadman & Holman, 2007.

Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1-39: with an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids : Eerdmans, 1996

von Rad, Gerhard, *Old Testament Theology: volume II: the theology of Israel's prophetic traditions*, Louisville, Ky. : Westminster John Knox, 2001

ed. Walls, Jerry L. *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford : Oxford University Press, 2009

Westermann, Claus, *Genesis 1-11*, London : SPCK, 1984

Wildberger, Hans, *Isaiah 1-12*, Minneapolis : Fortress Press, 1991

Referenslitteratur

Ed. Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol.

V: hmr-YHWH, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, cop. 1986,

Ed. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary: vol 2 D-G*, New York: Doubleday, 1992

ed. O'Collins and Farrugia, *a Concise Dictionary of Theology*, Rev. and expanded ed. New York: Paulist Press, 2000

Artiklar

Brueggemann, "Unity and Dynamics in the Isaiah Tradition", *Journal for the Study of the Old Testament* 1984:29, sid. 89-107

Mettinger, "Fridsfursten och hans namn", *Ordet och Tron* 1970:4

Harrelson, "Eschatology and Ethics in the Hebrew Bible", *Union Seminary Quarterly Review* 42 no 1-2 1988, sid. 43-48

Mettinger, "Skapad till Guds avbild", *STK* 45/1975, sid. 49-55

Jason, P. Roberts, "Emerging in the Image of God to Know Good and Evil" i *Zygon*, vol 46, no 2 (june 2011),
sid. 471-481