

"Krossa dem mot klippan"?!

Exegetiska och pastorala perspektiv på Psaltarens så kallade förbannelsepsalmer

Elisabet Nord

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TEOM71 Gamla testamentets exegetik: Masteruppsats 30 hp

Handledare: Fredrik Lindström

Examinator: Samuel Byrskog

Termin: Höstterminen 2013



Abstract

This thesis explores the currently most common ways of exegetically approaching the so called Imprecatory psalms, based on post WWII commentaries regarding Ps 58, 109, 137 and 139 – all known for their harsh language.

Imprecations are seldom included in modern Christian worship – exemplified by (for example) the Roman-Catholic prayer book *Liturgy of the Hours* (1970) where several psalms have been omitted or edited due to their content. For example; Ps. 137 and 139 have had verses removed while Ps. 58 and 109 have been completely omitted. Although imprecatory psalms are seldom used for service and prayer they still pose questions that need to be addressed by teachers and preachers. For instance; Ps. 137 is seldom read as prayer (at its full length) but many know its wording and find it hard to comprehend. How can these imprecatory psalms be explained and can they in any way be relevant for the Church and its community? These two questions are addressed in this thesis.

In a comparative study of commentaries on Ps. 58, 109, 137 and 139 it becomes clear what strategies are most frequently used in present day exegesis when imprecations in the Book of Psalms are explained, regarding both content and relevance for modern readers. In the later part of the thesis these common ways of exegetically explaining the imprecatory psalms are reviewed from a pastoral and liturgical point of view – i.e. from a more practical point of view.

The results reveal that one of the most common ways of explaining the imprecatory psalms (i.e. as psalms about justice) create certain problems in a liturgical context. The need for a definition of “justice” in these cases becomes evident for the explanations to be fully meaningful. Apart from that this survey reveals that modern exegesis in many ways can contribute to the current questions and needs of the Church and its pastoral care for its community in a positive way.

Keywords:

Imprecatory psalms, Curse, Book of Psalms, Exegesis, Commentary, Prayer, Pastoral care, Ps. 58, Ps. 109, Ps. 137, Ps. 139.

Innehållsförteckning

Kapitel 1: Inledning	1
Problemformulering och syfte	2
Begreppsdefinitioner	3
Metod och material	4
Hermeneutiska perspektiv	6
Avgränsning	7
Forskningsöversikt	13
Disposition	15
Kapitel 2: Hur valda s.k. förbannelsespsalmer presenteras i modern kommentarlitteratur	16
Psalm 58	18
Likheter med Ps 82	19
”De mäktiga”	20
”De gudlösa”	20
Likheter med profetiska domsord	21
En undervisande psalm	21
”Vada i blod” – parallell till Baalcykeln?	22
Exegetiska perspektiv på förbannelsesformuleringen i Ps 58	23
Ett rop underifrån	23
Det handlar om rättvisa	24
Att skåda hämnden handlar om räddning	24
Hämnden är Guds	25
Vikten av att tolka bildspråket	25
”Kontextargumentet”	26
Sammanfattning: Ps 58	26
Psalm 109	28
Psalmens <i>Sitz im Leben</i> som hjälp till förklaring psalmen	28
Diskussionen om vem som förbannar vem	29
1) Psalmisten citerar sina fienders ord	30
2) Psalmisten förbannar sina fiender med egna ord	31
Exegetiska perspektiv på förbannelsen i Ps 109	32
Rättvisan utgör psalmens fokus	32
En bön om beskydd snarare än bön om hämnd	33
Sammanfattning: Ps 109	34
Psalm 137	35
”Lycklig den som...” Förbannelse eller saligprisning?	36

Koppling till Exodusberättelsen?	37
Kopplingar till profeterna Jesaja och Jeremia	37
Exegetiska perspektiv på Ps 137:s avslutande verser	38
Behovet av att tolka bilden	38
Detta är inte bara bildspråk – att betona lidandet	39
<i>Lex talionis</i> i krig: det handlar om rättvisa	40
Hämnden är Guds	41
Sammanfattning: Ps 137	41
Psalm 139	43
Verserna 19-24, ett senare tillägg eller naturligt avslut?	43
<i>Sitz im Leben</i> : En anklagads bön eller ett uttryck för klagan?	44
1) En psalm för en person anklagad för avgudadyrkan	44
2) En teologiskt reflekterad klagan?	45
Psalmens karaktär	46
Psalmens vishetsprägel	48
Exegetiska perspektiv på förbannelsen i Ps 139	48
Att bekänna sig till Herren genom att bedyra sin oskuld	48
Psalmen handlar om strukturellt våld – inte om personliga fiender	49
Sammanfattning: Ps 139	50
Kapitel 3: En utvärdering av några övergripande strategier	52
Inledning till och disposition av detta kapitel	52
Återkommande förklaringar av förbannelsernas funktion och innebörd	53
Diskussion och kritisk granskning av förklaringsätten ur ett pastoralt perspektiv	55
”Det handlar om rättvisa”	55
”Hämnden är Guds”	60
”Detta är de utsattas bön”	62
Psalmerna som identitetsbyggande och undervisande litteratur	66
Kapitel 4: Syntes	69
Vilka är de bland exegeter idag vanligaste sätten att förklara Psaltarens förbannelseformuleringar?	70
Hur tillämpbara och relevanta är dessa förklaringsätt ur ett pastoralt (och i synnerhet gudstjänstororienterat) perspektiv?	70
Förslag för vidare forskning	72
Litteraturförteckning	74

Förkortningar som används i uppsatsen

AB	Anchor Bible
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BHS	Biblica Hebraica Stuttgartensia
BHSapp	Notapparaten i Biblia Hebraica Stuttgartensia
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca sacra</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
CC	Continental Commentaries
<i>ER</i>	<i>The Encyclopedia of Religion</i>
GHKAT	Hermann Gunkel, Handkommentar zum Alten Testament
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
IBC	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
KGT	Kommentar till Gamla Testamentet
KVHAA	Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien
MT	Masoretiska texten
NCB	New Century Bible
<i>NIDOTTE</i>	<i>New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis</i>
OTL	Old Testament Library
<i>R&T</i>	<i>Religion and Theology</i>
SBLRBS	Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
<i>WW</i>	<i>Word & World</i>

Om inget annat anges är översättningarna hämtade från Bibel 2000.

Kapitel 1: Inledning

Psaltaren har alltid haft en central plats i såväl judiskt som kristet gudstjänstliv. I Nya testamentet förekommer många hänvisningar till Psaltaren och kristna har genom alla tider använt psalmerna i gemensam och enskild andakt som en väg mot andlig fördjupning och som ett medel för att lära sig be. Psaltaren är på många sätt en rik källa att ösa ur för den som vill bli en del av en bönetradition som sträcker sig långt bakåt i tiden, men det är ingen enkel källa. Ett betydande inslag i Psaltarens psalmer är fiendens närvaro och bönen om deras undergång. Hur kan den människa som vill följa budet om att älska sina fiender (Matt 5:44) inkludera Psaltaren i sitt gudstjänstliv? Det är en fråga som alltid varit aktuell men som av flera skäl kommit att aktualiseras alltmer under den senare delen av 1900-talet. Ett av dessa skäl är den renässans Psaltaren fått i gudstjänsten inte minst i och med Andra Vatikankonciliet som gjorde det möjligt att be tidegården på folkspråk världen över.¹ Det i sin tur aktualiserade behovet av att adressera förekomsten av förbannelseformuleringar i Psaltaren och huruvida de kan och bör ha en plats i gudstjänstens sammanhang. Kan den som skall älska sina fiender använda Psaltaren och dess psalmer i sin helhet?

Mot bakgrund av hur psalmerna idag vanligen används i kristet gudstjänstliv är svaret uppenbarligen ”Nej”. Men valet att välja bort fråntar inte kyrkan (eller teologen) problemets kärna då förbannelserna fortsatt är en del av Kanon. Som Christopher B. Hays så träffande formulerade det angående den kanske mest kända psalmen i detta sammanhang:

Psalm 137 is not in many lectionaries. But since it is in the Psalter – rather than, say, Numbers or Chronicles – readers tend to find it anyway.²

Så vad säger man då till den som undrar över hur en bönbok i Bibeln kan innehålla frasen ”Lycklig den som får ta dina späda barn och krossa dem mot klippan”? Eller varför inte en bön likt den i Ps 58 om att de gudlösa må ”försvinna likt vatten som rinner bort, likt gräs som trampas ned och vissnar, likt ett ofullgånget foster som löses upp, en dödfödd som aldrig får se solen.” Vad säger en exeget om en sådan text – och hur fungerar det svaret i en kristen kontext? Det är inte säkert att den enes svar är den andre till hjälp. Exegeten kanske svarar att det är ett sätt att formulera önskan om det gudas seger över orättfärdighet, men det hjälper kanske inte den som finner sig obekvämt med att yttra sådana ord till Gud.

Ett annat tydligt exempel är Ps 139. Hur många läser även psalmens avslutande bön om att Gud ska döda de onda? Hur många känner ens till dessa avslutande verser med tanke på att de så sällan läses i gudstjänst? Det vanliga är att man slutar läsningen vid vers 18 av 24 utan att ens notera det.

¹ En närmare presentation av tidegårdsbön och förändringar i och med Andra Vatikankonciliet ges nedan under rubriken ”Avgränsning” på s. 7.

² Hays, “How Shall We Sing?: Psalm 137 in Historical and Canonical Context” s. 36.

Och hur motiverar man ett sådant urval som nu görs? Har den som väljer bort delar av en biblisk bönbok också ett ansvar att reflektera över vad urvalet grundas på, avslöjar och leder till? Finns det t.ex. en risk att vissa känslöyttringar inte bereds plats i gudstjänsten om urvalet blir för snävt, dvs. om lovsången tillåts utkonkurrera klagan?³ Finns det utrymme i gudstjänstens böner också för den som blivit sviken eller bär på en stark vrede? Och om så inte är fallet, varför tillåter Psaltarens böner en rikare spännvidd av känslor än den moderna gudstjänsten? Och vad signalerar det om en kristen väljer ut somliga partier av den bönbok som judar och kristna har gemensamt, men lämnar annat därhän? Inte sällan lyder förklaringar av psalmurvalet något i linje med att ”det är judiskt arvegods” och ”böner som inte är förenbara med Jesu lära”.⁴ Är det ur ett religionsteologiskt perspektiv ansvarsfullt att bortförklara delar av Psaltaren på det sättet? Och om inte, hur skall man då istället svara?⁵

Denna uppsats söker ge en inblick i denna diskussion om psalmernas vara eller inte vara i gudstjänsten genom att ta sin utgångspunkt i fyra inom den kristna kontexten ofta diskuterade ”förbannelsepsalmer” (eng. *imprecatory psalms* alt. *cursing psalms*)⁶ nämligen Ps 58, 109, 137 och 139. I det följande kommer sätten på vilket modern exegetisk litteratur förklarar dessa psalmer att utgöra grunden för en vidare diskussion kring om och hur förbannelseformuleringar i Psaltaren kan förklaras och användas i ett kristet pastoralt sammanhang, då med ett särskilt fokus på användningen i gudstjänst och som bön.

Problemformulering och syfte

Denna uppsats behandlar två sammanhörande frågeställningar:

- Vilka är de bland exegeter idag vanligaste sätten att förklara Psaltarens förbannelseformuleringar?
- Hur tillämpbara och relevanta är dessa förklaringsätt ur ett pastoralt (och i synnerhet gudstjänstorienterat) perspektiv?

³ Om man ser till exempelvis *Den svenska evangelieboken* där man sedan 2003 har en psaltarpsalm per firningsdag framkommer denna tendens tydligt. Alla psalmgenrer är förvisso representerade men inte i proportion till dess förekomst i Psaltaren vilket blir synnerligen påtagligt i klagopsalmernas fall. I Psaltaren utgör klagopsalmerna ungefär en tredjedel av psalmmaterialet varemot de i evangelieboken endast finns representerade med ett fåtal. I några av dessa fall är dessutom endast lovsångsdelens i klagopsalmen upptagen i evangelieboken. Se vidare Eriksson, ”Psaltaren i evangelieboken och predikan” s. 101-102.

⁴ Se t.ex. Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 1* s. 434, Anderson & Bishop, *Out of the Depths* s. 70 och Weiser, *The Psalms* s. 432.

⁵ Denna senare och i mitt tycke mycket viktiga fråga tangeras i denna uppsats såtillvida att jag undersöker hur man idag i tiden efter andra världskriget kan förklara och resonera kring dessa psalmer. Att avfärda besvärande formuleringar i Psaltaren med hänvisning till att det är ”typiskt judiskt” fungerar inte utan andra vägar måste sökas. En avfärdande attityd har därför fått ersättas med en strävan efter att förklara dessa problematiska psalmer och klarlägga deras relevans för vår tid. Denna uppsats centreras kring hur man (i en kristen kontext) kan förklara psaltarpsalmer som utifrån sina formuleringar anses problematiska. Av utrymmesskäl och för att hålla en tydligare linje i resonemanget kommer den judiska tolkningstraditionen av dessa texter inte att inkluderas. Ett uppslag för framtida studier i detta ämne är dock att mer genomgående jämföra judisk och kristen utläggning av denna typ av psaltarpsalmer för att se hur de olika perspektiven kan belysa och bidra till en större förståelse. Mer om detta under rubriken ”Förslag för vidare forskning” s. 72.

⁶ Till denna kategori hör psalmer som innehåller en eller flera verser som kan betraktas vara förbannelser. Diskussionen kring begreppet ”förbannelsepsalm” och vilka psalmer som kan räknas till denna grupp presenteras närmare på s. 10. Se även Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* s. 292-294.

Syftet med denna uppsats är att undersöka om en ökad insikt i hur Psaltarens ”förbannelser” och ”fiender” exegetiskt förklaras idag kan öppna upp för nya (och kanske mer gynnsamma) sätt att tala om, utlägga och använda dessa passager i ett pastoralt sammanhang.

Begreppsdefinitioner

Med ”pastoralt” avser jag i synnerhet ett självavårdande perspektiv, väl medveten om att begreppet kan innefatta mycket mer än så. Min egen utgångspunkt är Svenska kyrkan och dess gudstjänstliv men dilemmat jag behandlar är (menar jag) applicerbart även på andra samfund där Psaltaren används som bönelitteratur. Därför använder jag i uppsatsen begreppet ”kyrkan” snarare än ”Svenska kyrkan” då jag refererar till de sammanhang där Psaltarens psalmer kan diskuteras och utvärderas, inte minst med tanke på att det material jag refererar till i uppsatsen också är skrivet av kristna från flera olika samfund och länder.

I frågan om hur tillämpbara och relevanta dessa förklaringsätt är ur ett ”pastoralt (och i synnerhet gudstjänstorienterat) perspektiv” ligger alltså tyngdpunkten på hur man kan tänka kring gudstjänst och bön ur ett självavårdande perspektiv. Låt mig lyfta fram den konkreta situation och problematik som denna uppsats är sprungen ur. Jag är anställd inom Svenska kyrkan och finns bl.a. med i den grupp som regelbundet anordnar temamässor i samarbete med diakoncentralen i Lund. I förberedelsesamtalen inför dessa temamässor väljer vi bibeltexter och böner som anknyter till dagens specifika (och av oss på förhand valda) tema. Ofta väljer vi en psaltarpsalm men finner det återkommande svårt att läsa psalmpartier som ger uttryck för klagan eller vrede. Därför väljs de i regel bort. Exempel på pastorala frågor som då uppkommer är om vi gör rätt i vårt bortväljande samt vilka konsekvenser vårt val kan få – också om vi väljer att använda de psaltarpsalmer som förbannar fiender. Är det rätt att konsekvent exkludera vrede och klagan ur gudstjänstens språk så som vi gör i och med vårt urval? Leder det till att gudstjänsten blir en frizon för den som är utsatt eller har det motsatt effekt – dvs. att exkluderandet av klagan i gudstjänsten också exkluderar den människa som upplever ett behov av att få bära fram sin klagan?

Det förefaller vara ett rimligt antagande att många av dem som firar gudstjänst regelbundet också (åtminstone emellanåt) bär på negativa erfarenheter och känslor. Det gäller för såväl diakoncentralens temamässa som för söndagens Högmässa. Kan Psaltarens klagos- och förbannelsepsalmer vara till hjälp för den som vill ge ord åt sin frustration (vad än det gäller) eller är det klokast ur självavårdande synpunkt att inte inkludera dessa psalmer i gudstjänsten då denna typ av känslor bör tas omhand på annat sätt – kanske i enskild självavård snarare än gemensam gudstjänst?

För närvarande används klagos- och förbannelsepsalmer i regel sparsamt i kristen gudstjänst.⁷ Betyder det att delar av Psaltaren idag är obrukbar eller kan även förbannelsepsalmerna tillföra den moderna gudstjänsten och självavården något – om än kanske bara ett teologiskt perspektiv? För att besvara frågan om psaltarpsalmernas tillämpbarhet och relevans för kyrkan och det pastorala arbetet behöver frågan om texternas innebörd och bakgrund först kartläggas. Här kommer exegetiken till hjälp.

⁷ Se t.ex. not 3 ovan.

Metod och material

För att svara på hur man idag överlag exegetiskt hanterar förbannelseformuleringar i Psaltaren kommer jag undersöka hur modern exegetisk litteratur förklarar (och ibland också försvarar) fyra psalmer som ofta uppkommer i diskussionen om de för kyrkan problematiska psaltarpsalmerna. Efter att Ps 58, 109, 137 och 139 närmare presenterats i avseende på hur litteraturen behandlar respektive psalms förbannelseformuleringar kommer de återkommande och övergripande förklaringsätten att skisseras. Därefter görs en kritisk prövning av dessa strategier i syfte att belysa deras för- och nackdelar ur såväl exegetisk som pastoral synvinkel.

Med ”modern exegetisk litteratur” avser jag kommentarer och artiklar publicerade efter andra världskrigets slut. Motiveringen till denna tidsavgränsning grundas i antagandet att kyrkan (särskilt i Europa) i tiden efter andra världskriget fått skäl att än mer kritiskt granska hur GT-texter traditionellt sett har förklarats och hur man idag kan tala om dessa texter på ett sådant sätt att det inte sker på bekostnad av judisk tro och tradition. Zenger ger i *A God of Vengeance?* flera exempel på hur man tidigare har hanterat och förklarat förbannelsepsalmer. Här citerar han exempelvis Gunkels kommentar av Psaltaren utgiven år 1926 där han om Ps 139:s avslutande verser skriver:

It is a remarkable phenomenon that a man who can sink so ardently into the intimacy of God can suddenly re-emerge with such ferocity when he remembers the wicked. But it is a genuinely Israelite picture. This nation with its volatile temperament and passionate subjectivity recognizes, in religion as in all things, only truth and lies; there is nothing in between. Thus it happens that this religion is completely intolerant: There can be no mercy for those with different beliefs; instead, when possible, they should be destroyed!⁸

Det sätt på vilket Gunkel här formulerar sig är dels förhållandevis milt i jämförelse med hur andra före honom uttryckt sig om förbannelsepsalmer⁹ och dels ett sätt att tala om problemet som idag inte fungerar i erkänd och använd kommentarlitteratur. I tiden efter andra världskriget belystes nödvändigheten i att finna vägar att förklara och utlägga GT och Psaltaren på så att det inte skulle ske på bekostnad av judisk tro och tradition.

Ett annat skäl till varför jag begränsar mig till sekundärlitteratur publicerad i efterkrigstid är att psalmer som berör fiendskildringar, hämnd och krigsmotiv idag hamnat i ett allt skarpare ljus i takt med att den mediala utvecklingen gjort det möjligt att följa krigsutveckling och dess humanitära konsekvenser på mycket nära håll, ofta till och med i realtid. Det påverkar sättet vi läser och tolkar psalmerna samtidigt som det också aktualiserar behovet av att samtala om dessa ämnen i en kyrklig kontext.

I valet av exegetisk litteratur och kommentarer har jag strävat efter att använda känd och använd litteratur i förhoppningen om att det skulle bidra till att ringa in sättet på vilket

⁸ Zenger citerar Gunkels *Die Psalmen* GHKAT 2.2, 4 uppl. (Göttingen, 1926) s.289 i *A God of Vengeance?*s. 30. Översatt till engelska av Linda M. Maloney från originalet *Ein Gott der Rache: Feindpsalmen Verstehen* (Freiburg: Herder 1994).

⁹ För en inblick i hur retoriken kring förbannelsepsalmer sett ut i kristen utläggning, se Zenger, *A God of Vengeance?* s. 13-22.

exegeter och kyrkans teologer (och lekmän) idag förklarar dessa så kallade förbannelsespsalmer. Uppsatsen fokuserar alltså på förhållandet mellan exegetik som akademisk disciplin och hur den kan bidra till de frågeställningar kyrkan brottas med. Givetvis finns det inom kristen utläggning av Psaltaren en väl etablerad tradition av att läsa Psaltaren i ljuset utav Kristi liv och förkunnelse samt att tolka psaltarpsalmerna i ljuset av andra bibeltexter. Jag kommer dock inte att inkludera denna typ av tydligt konfessionell utläggning. Istället fokuserar jag på exegetisk litteratur och metod, väl medveten om att gränsen emellan akademisk (exegetisk) utläggning och kristen tolkning utav bibeltexter emellanåt kan vara flytande.

Uppsatsen undersöker alltså hur det akademiska samtalet och forskningen kan bidra till lösningen av praktiska problem och frågeställningar relaterade till kyrkans liv och gudstjänst.

Psalmurvalet grundar sig i huvudsak på hur ofta psalmerna nämns i sammanhang där problematiska psaltarpsalmer diskuteras i anslutning till en kristen kontext. Att de bedömts som problematiska blir särskilt tydligt i en närmare granskning av tidegärds litteratur. Mer om detta nedan under stycket ”Avgränsning”. I valet av sekundärlitteratur har jag eftersträvat att inkludera såväl amerikansk, europeisk som nordisk litteratur.

För att kunna föra en diskussion kring förbannelsespsalmers eventuella relevans i ett pastoralt sammanhang behöver dess innehåll och funktion först klargöras. Här kommer flertalet exegetiska metoder till hjälp vilket kommentarlitteraturen också vittnar om. Jag har gjort en närläsning av aktuella texter i MT samt dragit nytta av relevanta historisk-kritiska metoder. I huvudsak kan sägas att de metoder kommentarlitteratur och sekundärlitteraturen tar till hjälp vid exegesen av Psaltarens förbannelsesformuleringar också varit och blivit mina metoder då jag kritiskt velat undersöka hur man idag förklarar dessa textpartier.

Bland de historisk-kritiska metoderna är tre särskilt framträdande i denna undersökning nämligen *textkritik* (semantiska studier och jämförelser olika läsarter emellan), *formkritik* (där bl.a. psalmens genre och *Sitz im Leben* diskuteras) samt *redaktionskritik* (som syftar till att se hur texten nått sin nuvarande form och vad som kommit att ändras i och med denna förutsatta redigeringsprocess).¹⁰ Även receptionshistoria har varit av visst intresse i min undersökning då det i många fall belyser att texterna är och varit problematiska att förhålla sig till och vad man tidigare lyft fram i utläggningar. Receptionshistorisk metod var dock inte aktuell för min kritiska granskning av modern exegetisk litteratur.

De historisk-kritiska metoderna är till stor hjälp för den som önskar komma närmare texternas ursprungliga användning och innebörd. Men, där dessa metoder undersöker (tolkar) texternas innebörd utifrån ett historiskt perspektiv (dåtidens situation) har den moderna läsaren av dessa psaltarpsalmer nutiden och sin egen livssituation som huvudsakliga referensram då texterna tolkas. Det är alltså inte säkert att de svar de historisk-kritiska metoderna ger på frågan om psalmernas innebörd överensstämmer helt med den tolkning den moderna läsaren (i detta fall

¹⁰ För en utförligare förklaring av dessa exegetiska metoder och arbetssätt se Steck, *Old Testament Exegesis: Textkritik* s. 39-45, *Formkritik* s. 99-122 och *Redaktionskritik* s. 79-96.

gudstjänstdeltagaren) gör i mötet med psaltarpsalmen. För att förstå mer om vad som sker i detta samspel mellan bibeltext och mottagare behövs ett hermeneutiskt perspektiv.¹¹

Hermeneutiska perspektiv

De exegetiska metoderna är som sagt till stor hjälp för den fördjupade förståelsen av dessa psaltarpsalmers ursprung och innehåll – men de utgör inte en förutsättning för all tolkning. Den som så önskar kan nämligen tolka en bibeltext i sin nuvarande form (exempelvis enligt Bibel 2000:s översättning) utan att ta omvägen via de historisk-kritiska metoderna. Förvisso utgör avståndet mellan vår tid och den tid då texterna skrevs ned ett argument för användandet av historisk-kritiska metoder för att tolkningen skall bli djuplodande (och kanske också rättvisande) men avståndet i tid *behöver inte* utgöra ett hinder. Tvärtom kan avståndet leda till att textens meningspotential växer såtillvida att texten idag tolkas på ett annat sätt än den ursprungligen var avsedd att tolkas. En text kan alltså i många fall läsas och tolkas utan att man som läsare känner till omständigheterna kring dess tillkomst. I och med det kan en och samma text också tillskrivas *en mängd* olika innebörder beroende på vem som tolkar texten – och när.¹²

Texttolkning är nämligen alltid kontextuellt färgad, dvs. förankrad i och beroende av uttolkarens livssituation och förkunskaper. Det är en viktig aspekt att ha med sig då olika tolkningar av och användningsområden för Psaltarens psalmer diskuteras närmare. Och precis som texttolkning alltid är kontextuellt färgad är den också i övervägande grad beroende av den tolkningsgemenskap som uttolkaren befinner sig inom och vilka kriterier denna gemenskap har rörande vad som utgör en god och ansvarsfull tolkning. Exempel på tolkningsgemenskaper kan vara olika kristna samfund eller exegeter som står i samma tradition och skolning.¹³

En utmaning i detta sammanhang blir att förhålla sig till den tolkningsmångfald som lätt uppstår då (historiska) texter som på ett eller annat sätt utmanar läsare diskuteras. Byrskog lyfter i sin artikel fram att bibeltexter som är ”besvärliga” i en kristen kontext förefaller vara föremål för en mycket mer omfattande diskussion än de texter som inte utmanar nutida synsätt och gängse värderingar.¹⁴

Med insikten om denna tolkningsmångfald som uppstår då äldre texter tolkas i olika sammanhang, tolkningsgemenskaper och av olika personer uppkommer frågan *om* (och i så fall *hur*) man skulle kunna sälla i den mängd tolkningar som förekommer inom och mellan olika tolkningsgemenskaper. Johannesson lyfter i sin artikel fram detta dilemma. Hon menar att vår tid präglas av en betydande öppenhet kring tolkningsmångfald vilket riskerar att mynna ut i en godtycklighet kring vad som utgör en god tolkning av en text. Går vad som helst an i tolkningssammanhang – och om inte – på vilka grunder kan man avfärda en tolkning?

¹¹ Steck, *Old Testament Exegesis* s. 4.

¹² Vikström, *Den skapande läsaren* s. 40-41.

¹³ Vikström, *Den skapande läsaren* s. 22-23.

¹⁴ Byrskog, ”Besvärliga texter: Om att förhålla sig till det inkorrekt” s. 2-3. Byrskog lyfter i sin artikel fram 1 Tim 2:9-15 och skisserar bl.a. några av de vanligaste sätten på vilket bibelläsare tenderar att positionera sig i förhållande till en text som utmanar. Se s. 17-18.

Johannessons uppfattning (vilken jag delar) är att det alldeles uppenbart finns tolkningsalternativ som avfärdas (också i ett av tolkningsmångfald präglad sammanhang) men att grunderna för avfärdandet sällan synliggörs eller utvärderas närmare.¹⁵ Detta gäller i synnerhet de tolkningar som kan uppfattas vara politiskt inkorrekta – eller som av den specifika tolkningsgemenskapen dömts ut som ogiltig tolkning.¹⁶ Applicerat på Psaltaren och förbannelsespsalmerna kan det jag ovan nämnt lyftas fram som exempel nämligen att det idag (inom exegetiska tolkningsgemenskaper överlag) skett en förändring i hur man förklarar förekomsten av förbannelsesformuleringar i Psaltaren. Att likt Gunkel referera till judisk tro och tradition (som motsatsen till kristendom) är en tolknings- och förklaringsmodell som idag (i huvudsak) ej längre får bifall och därmed utgör en ogiltigförklarad tolkningsmodell.

Det hermeneutiska dilemma som berörs i denna uppsats är det jag nämnde inledningsvis nämligen att man för att tolka en bibeltext inte i strikt mening *behöver* någon särskild förförståelse för textens historiska ursprung men att de historisk-kritiska metoderna kan vara en god hjälp i uttolkandet av den aktuella textens mening. Medveten om att en psalm *kan* läsas och tolkas på *en mängd* olika sätt (och att så också görs, exempelvis i gudstjänstens sammanhang) menar jag ändå att den information de historisk-kritiska metoderna kan ge om en aktuell text är avgörande att väga in för att tolkningen skall kunna anses vara väl underbyggd och ansvarsfullt gjord. Det gäller för såväl den akademiska exegetiska disciplinen som för kyrkans teologer och förkunnare att en historisk läsning av texten hjälper läsaren att fokusera på en texts centrala sakinnehåll (dvs. ”vad det står” snarare än ”hur jag upplever texten”). Därigenom kan alltför subjektiva tolkningar korrigeras. Därför använder jag historisk-kritiska metoder – och därför prövar jag dem i diskussionen kring vad deras resultat skulle kunna få för konsekvenser för gudstjänstens sammanhang.

Med detta sagt behöver man dock alltid ta i beaktning att en specifik texts betydelse- och tolkningspotential alltid överskrider det som de historisk-kritiska metoderna ger skäl för. Just detta torde också vara ett av huvudskälen till att våldsbejakande bibeltexter utgör ett så stort problem för kyrka och allmänhet. Eftersom texterna är öppna för en mångfacetterad tolkning är de också applicerbara på en mängd olika sammanhang – kanske även långt fler än de ursprungligen var tilltänkta. Det i sin tur gör texterna angelägna att diskutera och arbeta med.

Avgränsning

Denna uppsats tar alltså sin utgångspunkt i fyra psalmer som ofta diskuteras i anslutning till förbannelsesformuleringar i Psaltaren. Nedan ges en närmare motivering till mitt urval av psalmer men först några ord om hur psaltarpsalmer används och använts i kristet gudstjänstfirande överlag då det är av betydelse för detta urval.

¹⁵ Johannesson, ”’Anything goes’ – utom det politiskt inkorrekta?” s. 88-89.

¹⁶ Johannesson lyfter som exempel fram att Svenska kyrkan kan enas om att bibeltolkningar som går ut på att homosexualitet är en synd kan uteslutas ur den hermeneutiska diskussionen inom Svenska kyrkan. Tolkningen upphör att vara ett tolkningsalternativ. Den är varken korrekt eller felaktig. / Johannesson, ”’Anything goes’ – utom det politiskt inkorrekta?” s. 94.

Psaltaren har länge haft en central plats i såväl judisk- som kristet böneliv. I Nya testamentet är Psaltaren den mest citerade bibelboken (nära åtföljd av Jesajaboken)¹⁷ och i kristet gudstjänstliv har psaltarpsalmer länge använts som såväl predikotexter som böner. I nyare tid har dock Psaltarens plats i gudstjänstlivet kommit att förändras något samtidigt som användandet av psaltarpsalmer i gudstjänst alltmer kommit att diskuteras ur olika perspektiv. Orsakerna till detta är flera varav en viktig orsak är följderna av den romersk-katolska kyrkans Andra Vatikankoncilium (1962-1965) i vilket man beslutade att införa gudstjänst på folkspråk. I och med detta införde katolska kyrkan en ny och något omarbetad tidegård som fick namnet *Liturgia Horarum* (eng. *Liturgy of the Hours*).¹⁸ Därutöver gjordes en del ändringar i gudstjänstordningen och lektionariet som också framhävde Psaltarens position något tydligare i den katolska gudstjänsten.¹⁹ I detta avseende är dock förändringar som gjordes i anslutning till tidegården av större intresse då dessa dels kom att anammas även av protestantiska kyrkor (däribland Svenska kyrkan) och dels därför att dessa ändringar tydligt avslöjar vilka psaltarpsalmer som idag upplevs problematiska i gudstjänstens sammanhang.

Liturgy of the Hours färdigställdes 1970 men togs först i bruk första söndagen i advent 1977.²⁰ Den svenska översättningen utkom 1990 under titeln *Kyrkans dagliga bön I-II*. I dess förord skriver påven Paulus VI att man i och med Andra Vatikankonciliet frångått bruket att genomgå hela Psaltaren på en vecka och istället infört en fördelning på fyra veckor. Därtill tillägges: ”I serien av psalmer har understundom vissa psalmer eller verser uteslutits, som är av sådan karaktär att de skulle förorsaka svårigheter framförallt vid firandet av gudstjänsten på folkspråket.”²¹

De psalmer som här avses är Ps 58, 83 och 109 som helt uteslutits ur tidegården. Därtill har 19 andra psalmer förlorat en eller flera verser.²² Samtliga psalmer har det gemensamt att de innehåller förbannelseformuleringar.²³

¹⁷ I NT citeras Psaltaren 196 ggr. om man räknar evangeliernas parallelltexter som individuella citeringar. Citeringar och återspeglings av profeten Jesaja är förstås också mycket frekvent förekommande men inte lika omfattande som i Psaltarens fall, vilket givetvis kan bero på att Psaltaren är längre än Jesajaboken. / Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years* s. 115.

¹⁸ Den som önskar en kort introduktion till traditionen av att be tidegård inom de olika kyrkotraditionerna finner detta i Broomé, ”Vad Psalmerna lär oss om bön”. Se särskilt s.143-150. Här ges en kort sammanfattning: Tidegården som form har sitt ursprung i klosterväsendet. I västkyrkan hade det redan på 900-talet blivit allmän regel att de präster som av någon anledning inte kunde delta i den gemensamma bönen istället skulle läsa samma bön enskilt. *Breviarier* (av lat. ”brevis”, kort) är en förenklad tidegård avsedd för enskilt bruk som växte fram för att fylla detta behov. Efter Andra Vatikankonciliet ersattes *Breviarier* av *Kyrkans dagliga bön*. Psaltarens psalmer bes här över en period på fyra veckor istället för en.

¹⁹ Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years* s. 271. Holladay ger en överskådlig bild av romersk-katolska kyrkans gudstjänstförnyelse (med särskild inriktning på Psaltaren) på s. 271-274.

²⁰ Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years* s. 273.

²¹ Påven Paulus VI:s apostoliska konstitution: *Laudis canticum* i svensk översättning utgiven i *Kyrkans dagliga bön: Band I* s. 17-18.

²² Av de 19 psalmer som redigerats har det ur sex psalmer uteslutits en vers: Ps 5:11; 54:7; 55:16; 110:6; 141:10; 143:12. Fyra psalmer har mist 1,5-2 verser: Ps 28:4-5; 31:18-19, 40:15-16; 56:7b-8. Sex psalmer har förlorat 3-5 verser: Ps 21:9-13; 63:10-12; 79:6-7, 12; 137:7-9; 139:19-22; 140:10-12. Tre psalmer har förlorat desto fler verser: Ps 35:3a, 4-8, 20-21, 24-26; 59:6-9, 12-16; 69:23-29. Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years* s.305

²³ Här skall dock tilläggas att Ps 83, bortsett från att uttrycka önskan om fiendens undergång också innehåller många svåruttalade ord (i huvudsak ortsnamn) vilket ytterligare försvårar dess användning i växelläst bön.

Då den katolska tidegården gavs ut gjordes det med förhoppning om att den skulle bli en bönbok som kunde brukas av alla kristna. Så blev dock inte fallet även om mycket av den nya katolska versionen av tidegården kom att anammas av andra kyrkor, däribland Svenska kyrkan. I Sverige utkom en ekumenisk tidegård 1995 utgiven i ett band med titeln *Tidegården, kyrkans dagliga bön*.²⁴ Bibelläsningarna i denna överensstämmer helt med bibelläsningarna i *Kyrkans dagliga bön* och sättet att redigera psaltarpsalmerna är mycket likt.²⁵ I företalet till den ekumeniska utgåvan skriver man angående Psaltarens förbannelseformuleringar: ”Ett antal psaltarstrofer som präglats starkt av förbannelse över fienderna har liksom i *Kyrkans dagliga bön* uteslutits.”²⁶ Dock tillägger man att psalm 58, 83 och 109 (som uteslutits ur *Kyrkans dagliga bön*) finns med i denna utgåva, dock inte i läsningen för de fyra veckorna utan i *Psalteriet*.²⁷

Ser man till kyrkornas lektionarium överlag kan man med största sannolikhet finna liknande mönster av urval hos de flesta samfund. Detta är dock, som Holladay påpekar, inte fullt så häpnadsväckande med hänsyn till att ett lektionarium är avsett att vara just *urval* av texter för predikan varemot tidegården av tradition strävat efter att inkludera Psaltaren i sin helhet (vilket också var fallet inom den romersk-katolska kyrkan fram till 1970-talet).²⁸ Konsekvenserna av urvalet i lektionarium blir dock i huvudsak detsamma då somliga av psaltarpsalmerna inte inkluderas och används i gudstjänst. Uppsatsens psalmurval grundar sig dock i huvudsak på hur psalmerna finns representerade i tidegården med anledning av att det tydligt exemplifierar vilka psalmer som krockar med kyrkans nuvarande syn på vad som kan och bör inkluderas i bön.

Då Psaltarens plats i gudstjänsten diskuteras bör det även inflikas att Psaltaren i Svenska kyrkan fått en alltmer framträdande roll med anledning av den evangeliebok som antogs av Kyrkomötet år 2002 och som togs i bruk av alla församlingar (och en del andra svenska kristna samfund) första söndagen i advent 2003. I arbetet med att utforma denna evangeliebok fanns det önskemål om att göra Psaltaren mer känd och använd och det gjordes möjligt genom att man till varje sön- och helgdag (som allt 75 dagar) utsåg en psaltarpsalm. Av utrymmes-

²⁴ *Tidegården, kyrkans dagliga bön: Psaltaren och andra bibliska texter samt hymner och böner ur kyrkans tradition för samkristet bruk* Sammanställd och utgiven av Christer Pahlmblad och Anders Piltz under medverkan av Sören Bolander och Ragnar Holte (Lund: Arcus förlag 1995).

²⁵ För den intresserade kan skillnaderna dessa tidegårdar emellan kort sammanfattas i att den ekumeniska utelämnar strofer ur 17 psalmer varemot den katolska tidegården utelämnar strofer ur 19 psalmer. De strofer *Kyrkans dagliga bön I-II* stryker är Ps 35:3a, 20-21, 24-26 (den ekumeniska tidegården stryker endast v.4-8), Ps 54:7, Ps 110:6, Ps 56:7b (den ekumeniska stryker endast v.8) och Ps 137:7-9 (den ekumeniska stryker endast v.9). Däremot är *Tidegården, kyrkans dagliga bön* ensam om att utelägna Ps 79:12-13 och 6-7 där *Kyrkans dagliga bön I-II* endast utelämnar verserna 6-7.

²⁶ I noten till detta förtydligande listas de psalmavsnitt som avses nämligen 5:11; 21:9-13; 28:4-5; 31:18b-19; 35:4-8; 40:15-16; 55:16; 56:8; 59:6-9, 12-16; 63:10-12; 69:23-29; 79:6-7, 12-13; 137:9; 139:19-22; 140:10-12; 141:10; 143:12. Detta överensstämmer helt med hur *Kyrkans dagliga bön I-II* redigerat psalmerna.

²⁷ Ett *Psalterium* är Psaltarens psalmer samlade i numerisk ordning. Vanligen är varje psaltarpsalm försedd med rubrik och ett citat från NT (alt. någon fornkyrklig författare). Citaten är avsedda att underlätta en kristuscenterad tolkning av psalmerna. Övriga tillägg (så som hymner och andra böner) kan även förekomma. Då det finns viss variation olika klosterordnar och bönegemenskaper emellan kan Psalteriet brukas i enlighet med den specifika gemenskapens och situationens behov. Tidegården är alltså uppbyggd på en fyraveckorsperiod med markerade veckodagar och tider på dygnet varemot Psalteriet mer liknar Psaltaren till sin uppbyggnad. Se vidare i inledningen till *Tidegården, kyrkans dagliga bön* (1995) s. VIII, 19.

²⁸ Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years* s. 314.

och innehållsskäl kom dock dessa psaltarpsalmer att i flera fall förkortas för att de lättare skulle kunna användas i gudstjänsten. Dessutom strävade man här efter att psalmens tematiska koppling med söndagens tema och kyrkoårets karaktär tydligare skulle framgå.

I detta arbete med att välja ut psaltarpsalmer för *Den svenska evangelieboken* konsulterade arbetsgruppen olika svenska tidegårdsutgåvor i syfte att så långt möjligt använda psaltarpsalmer som naturligt går att knyta till kyrkoårets rytm och böneliv.²⁹ Psalm 139 är den enda av de psalmer som berörs i uppsatsen som (om än bara till viss del) kom med i evangelieboken. Mer om detta nedan. Dessförinnan behöver det urval av psaltarpsalmer som uppsatsen kretsar kring presenteras i avseende på hur de finns representerade i den katolska såväl som i den svenska ekumeniska tidegården.

Vi börjar med den nog mest kända psalmen, nämligen Ps 137 vars avslut utmanar många i frågan om vad som är rätt att inkludera i bön. I den katolska tidegården har man valt att avlägsna de avslutande verserna (v. 7-9):³⁰

⁷Herre, tänk på Jerusalems olycksdag,
hur edomeerna ropade:
”Riv ned, riv ned till grunden.”
⁸Babylon, du förstörerska,
lycklig den som får vedergälla
vad du har gjort mot oss.
⁹Lycklig den som får ta dina späda barn
och krossa dem mot klippan. Ps 137:7-9

I den svenska ekumeniska tidegården utelämnas endast v. 9 och i *Den svenska evangelieboken* finns psalmen inte med i urvalet av psaltarpsalmer.

Ett annat tämligen välkänt exempel på en psalm vars avslut gärna utelämnas är den annars så omtyckta och ofta lästa Ps 139 vars fem avslutande verser lyder:

¹⁹Döda de onda, Gud!
Låt mördarna försvinna,
²⁰de som trotsar dig med sina ränker
och fåfängt höjer sin röst mot dig.
²¹Skulle jag inte hata dem som hatar dig, Herre,
och avsky dem som reser sig mot dig?
²²Jag hatar dem med glödande hat,
mina fiender har de blivit.
²³Rannsaka mig, Gud, och känn mina tankar,
pröva mig och känn min oro,
²⁴se om min väg för bort från dig,
och led mig på den eviga vägen. Ps 139:19-24

²⁹ Eriksson & Nilsson, *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse* s. 23-24.

³⁰ Holladay, *Psalms through Three Thousand Years* s. 307.

I såväl den katolska som ekumeniska tidegården har man valt att utesluta endast den första delen av detta stycke, nämligen verserna 19-22 vilket ger psalmen en helt annan karaktär i jämförelse med hur den framträder i Psaltaren. I *Den svenska evangelieboken* har man istället valt att utelämna hela psalmens avslut (v. 19-24) och låtit Ps 139:1-18 vara psaltarpsalm för ”Söndagen före Domssöndagen”. I motiveringen till valet av psalm skriver man att Ps 139 är en ”sammanvävd enhet” vilket är intressant med tanke på att man trots detta valt att utelämna dess avslutande del. Därutöver skriver man att Ps 139 bidrar till att uttrycka förtröstan till Gud på den söndag som bär temat ”Vaksamhet och väntan”.³¹

En psalm som helt uteslutits ur såväl *Kyrkans dagliga bön I-II* som *Den svenska evangelieboken* är Ps 58 där den bedjande på ett påtagligt grafiskt sätt uttrycker en önskan om att Gud skall utplåna de gudlösa. Den svenska ekumeniska tidegården har valt att utelämna psalmen i läsningen över de fyra veckorna (precis som i *Kyrkans dagliga bön I-II*) men inkluderar texten i sin fulla längd i Psalteriet.³² Nedan ges ett utdrag ur denna psalm:

⁸Låt dem försvinna likt vatten som rinner bort,
likt gräs som trampas ned och vissnar,
⁹likt ett ofullgånget foster som löses upp,
en dödfödd som aldrig får se solen. Ps 58:8-9

En annan psalm som helt uteslutits ur *Kyrkans dagliga bön: I-II* och *evangelieboken* är Ps 109, en individuell klagopsalm vars mittparti utgörs av en lång förbannelseformulering. I *Tidegården, kyrkans dagliga bön* har man, precis som i den katolska tidegården, valt att utelämna psalmen i läsningen för de fyra veckorna. Däremot inkluderas den i Psalteriet. Nedan ges ett kort utdrag:

⁸Må hans liv bli kort
och en annan överta hans syssla.
⁹Må hans barn bli faderlösa
och hans hustru bli änka.
¹⁰Må hans barn stryka runt som tiggare,
fördrivna från ett hem i ruiner. Ps 109:8-10

Urvalet till denna undersökning består således av två psalmer som helt uteslutits av innehållsmässiga skäl (Ps 58 och 109) samt två psalmer vars avslutande verser uteslutits (Ps 137 och 139). I och med denna redigering utav psalmerna kan det sägas att man skapat en ny psalm som till innehåll och sin karaktär skiljer sig från Psaltarens version. Samtliga fyra psalmer finns med i alla de listor jag funnit över psalmer som exegeter menar tillhör kategorin ”förbannelsepsalmer”.³³

Vad avser termen ”förbannelsepsalm” bör här några förtydliganden göras då det också påverkat avgränsningen. När det gäller förbannelser i Psaltaren råder viss oklarhet på några

³¹ Eriksson & Nilsson, *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse* s. 404.

³² För förklaring av *Psalterium*, se ovan not 27.

³³ Antalet psalmer i sådana listor varierar något. Mer om detta nedan på s. 11.

avgörande områden. Det första och kanske också största problemet är bristen på konsensus i frågan om vilka psalmer som bör räknas till ovan nämnda kategori psalmer. Detta grundas i det faktum att det saknas konsensus i frågan om vad som definierar en förbannelsepsalm. Laney diskuterar i sin artikel behovet av en sådan definition. Det förslag på definition av förbannelse han presenterar lyder: "An 'imprecation' is an invocation of judgment, calamity, or curse uttered against one's enemies, or the enemies of God." Vidare skriver han att det är avgörande att det aktuella stycket är formulerat som ett gudstilltal samt att det innehåller en önskan om att fienden (personliga eller Guds) skall dömas och straffas rättvist. Är dessa kriterier uppfyllda är det tal om en "förbannelsepsalm".³⁴ Personligen finner jag hans definition användbar även om man något enklare uttryckt också skulle kunna definiera förbannelse som "motsatsen till välsignelse". Då kommer all olycka som önskas över en annan att räknas som en förbannelse vilket inte heller är olik det sätt på vilket många idag resonerar då fenomenet förbannelse i Psaltaren skall avgränsas. Jag väljer denna senare och bredare definition.

Om man (som Laney) väljer att endast räkna de psalmer vars huvudsakliga innehåll präglas av förbannelseformuleringar som "förbannelsepsalmer" kommer endast 9 att återstå nämligen Ps 7, 35, 58, 59, 69, 83, 109, 137 och 139.³⁵ Därmed inte sagt att diskussionen som förs rörande dessa psalmer inte skulle kunna omfatta fler än så. Ser man till hur många av Psaltarens psalmer som kan anses höra till kategorin "förbannelsepsalmer" finner man snart att den siffran varierar tämligen drastiskt, vilket utgör ett annat av detta ämnesområdes problem. Exempelvis menar Day att åtminstone 32 psalmer innehåller förbannelseformuleringar men att endast 14 av dem bör klassas som "imprecatory" då deras huvudsakliga innehåll centreras kring förbannelser eller bön om Guds hämnd.³⁶ Alex Luc ställer i sin artikel upp som kriterium att förbannelsen skall vara formulerad som *jussiv* eller *imperativ* för att räknas. Med detta räknesätt kvarstår 28 psalmer.³⁷ Sheila Carney nämner i sin artikel 33 psalmer som hon sett flera exegeter klassa som förbannelsepsalmer.³⁸ Vanligen tycks man alltså landa på omkring 30-talet psalmer som man menar har förbannelseformuleringarna som förenande drag.

Slutligen finns det även skäl att diskutera huruvida benämningen "förbannelsepsalm" (eng. "imprecatory psalm" eller "cursing psalm") egentligen är rättvisande och riktig.³⁹ Denna diskussion bottnar bl.a. i iakttagelsen att det endast är ett fåtal psalmer som har förbannelser

³⁴ Laney, "A Fresh Look at the Imprecatory Psalms" s.35-36. Kaiser, m.fl. hänvisar till Laney för en definition av "imprecation", se Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* s. 294.

³⁵ Laney, "A Fresh Look at the Imprecatory Psalms" s. 36.

³⁶ Dessa 14 psalmer är: Ps 7, 35, 52, 55, 58, 59, 69, 79, 83, 94, 109, 129, 137 och 140. / Day, "The Imprecatory Psalms and Christian Ethics" s. 169.

³⁷ Luc, "Interpreting the Curses in the Psalms" s. 395-396.

³⁸ Denna lista består då av Ps 5, 7, 9, 10, 13, 16, 21, 23, 28, 31, 35, 36, 40, 41, 44, 52, 54, 55, 58, 59, 63, 68, 69, 70, 71, 73, 83, 94, 104, 109, 137, 139 och 140. / Carney, "God damn God: A Reflection on Expressing Anger in Prayer" s. 116.

³⁹ Här kan t.ex. Anderson nämnas. Han menar (med stöd av Westermann) att en förbannelse utmärks av att den är riktad direkt mot den man förbannar och inte, som i Psaltaren, uttryckt som bön där Gud blir den som anses kunna förverkliga förbannelsen. Förbannelser i dess genuina och ursprungliga form tar, enligt Anderson, inte denna omväg via Herren som man ser i Psaltaren. Därför kan man inte tala om förbannelser i psalmernas fall, utan endast om att de (som i exemplet Ps 58:6-9) bär präg av gammalt bruk och språk – nu omformulerat som bön. Se Anderson & Bishop, *Out of the Depths* s. 74.

som sitt *huvudsakliga* innehåll. De som ifrågasätter benämningen menar i regel att det vore lämpligare att tala om förbannelseformuleringar snarare är förbannelsepsalmer.⁴⁰ Jag väljer, medveten om termens måhända missvisande klang, att hålla fast vid ”förbannelsepsalm” då jag refererar till psalmer som vanligen räknas till gruppen av de s. k. förbannelsepsalmerna. Termen ”förbannelseformulering” alt. ”förbannelseavsnitt” använder jag då jag talar om en eller flera avgränsade avsnitt i psalmerna.

Mitt urval av psalmer är kvalitativt såtillvida att det kvantitativa urvalet inte är en avgörande fråga för de frågeställningar som uppsatsen behandlar. Andra psalmer, eller fler, kunde också ha valts utan att resultatet nämnvärt hade förändrats.

Forskningsöversikt

Det har förstås skrivits en mängd artiklar om hur Psaltarens förbannelsepsalmer skall förklaras och hur och om de ens kan inkluderas i kristet gudstjänstliv. På liknande sätt tenderar kommentarer av Psaltaren att ha kortare översikter i ämnet (då ofta relaterade till fiendebilder) som ett komplement till det som nämns i kommentarerna av enskilda psalmer. Likaså finns det rikligt skrivet om metaforstudier relaterade till Psaltaren och dess fiendebilder. Dessa inkluderar förbannelsepsalmerna eftersom fiender och förbannelser hör nära samman. Metaforstudier ligger dock något utanför mitt huvudsakliga intresseområde även om jag kunnat dra viss nytta av detta forskningsfälts perspektiv på Psaltaren. Här kan särskilt nämnas Othmar Keels *The Symbolism of the Biblical World*.⁴¹

När det gäller större publikationer är dock utbudet mycket mer begränsat, åtminstone om man begränsar urvalet till texter som berör psaltarpsalmer som är problematiska för kristet gudstjänstliv och hur de kan förklaras (och eventuellt inkluderas) i gudstjänst. Den mig veterligen enda publicerade bok i ämnet är *Ein Gott der Rache: Feindpsalmen Verstehen*⁴² från år 1994 skriven av Erich Zenger (1939-2010). Denna översattes sedermera till engelska och gavs 1996 ut under titeln *A God of Vengeance?: Understanding the Psalms of Divine Wrath*.⁴³ I denna framställning försvarar Zenger fiendepsalmerna exegetiskt och pastoralt med motiveringen att de ger människan ett sätt att adressera tillvarons destruktivitet samtidigt som de också bidrar med något positivt för teologin. Zengers fokus är fiendernas funktion i Psaltaren och i denna diskussion inkluderas även de s.k. förbannelsepsalmerna. Zengers utgångspunkt är att det är djupt mänskligt, tillika nödvändigt för människan, att hysa och skapa bilder av fiender varför han också förhåller sig mycket kritisk till bruket att inte inkludera fiendeschildringar i gudstjänsten.

I en genomgång av Ps 12, 44, 58, 83, 109, 137 och 139 presenterar Zenger sin syn på och tolkning av psalmerna och dess värde för teologin genom att ta utgångspunkt i deras historiska kontext, språkliga form och teologiska bakgrund. Därefter diskuterar han fiendebilder i Psaltaren mer övergripande i ett ytterligare försök att försvara dess värde i och

⁴⁰ Simango, *An exegetical study of imprecatory Psalms* s. x [sic!], 1-2 och 14-15.

⁴¹ Keel, Othmar *The Symbolism of the Biblical World* (New York: The Seabury Press 1978).

⁴² Zenger, Erich *Ein Gott der Rache: Feindpsalmen Verstehen* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1994).

⁴³ Zenger, Erich *A God of Vengeance?: Understanding the Psalms of Divine Wrath* Övers. Linda M. Maloney (Louisville: Westminster John Knox Press 1996).

för en kristen kontext. Framställningen fokuserar på att motivera användandet av Psaltaren som helhet i gudstjänsten och en betydande del av Zengers framställning vigs åt att belysa hur de psalmer som upplevs som stötande har avfärdats av kristna och vilka konsekvenser det i sin tur fått för religionsdialogen mellan judar och kristna.⁴⁴

En annan längre genomgång av de så kallade förbannelsepsalmerna presenterar Daniel Simango i sin doktorsavhandling *An Exegetical Study of Imprecatory Psalms in the Old Testament* skriven 2011 vid North-West University, Sydafrika.⁴⁵ Han presenterar där inledningsvis de problem som finns förenade med att studera förbannelsepsalmer, däribland bristen på konsensus vad gäller frågan om antalet psalmer som bör räknas till denna undergruppering av psalmer. Därtill ägnas utrymme åt förhållandet mellan förbannelsernas funktion i Psaltaren och hur förbannelserna fungerar i den kristna teologin och etiken. Simango menar mot bakgrund av den mångfald uppfattningar som här råder att det fordras en närmare undersökning av dessa psalmer. I avhandlingen närstuderar han därför Ps 35, 69, 83, 109 och 137 med särskilt fokus riktat gentemot dessa psalmers innehåll (dvs. struktur och språkbruk), bakgrund (dvs. främst den historiska kontexten) och psalmens teologiska innebörd. Denna tredimensionella läsning av psalmerna finner han givande och uppmuntrar fler att göra liknande studier för att bidra till kunskapen om dessa psalmer och deras retorik.

Jag har givetvis inspirerats av Simangos tillvägagångssätt men fann hans utgångspunkt något olik det sätt på vilket exegeter i vår tradition hanterar dessa texter då han emellanåt var något konfessionell. Därutöver är han mer intresserad av definitionen av förbannelsepsalmer som grupp samt förklaringen av enskilda psalmer i denna grupp. Mitt huvudsakliga intresse är istället hur fenomenet förbannelser i Psaltaren förklaras och kan förklaras av exegeter i syfte att sedermera kunna diskutera huruvida dessa förklaringar är tillämpbara i gudstjänstens kontext. Här använder jag (likt Simango) enskilda psalmer men där Simango väljer att stanna kvar i psalmurvalet och hur de enskilda psalmerna kan förklaras har jag valt att försöka lyfta diskussionen något och kritiskt utvärdera de mer allmänt hållna förklaringsmodeller exegeter idag presenterar.

Zenger ligger på det sättet närmare mitt tillvägagångssätt eftersom han mer fokuserar på hur exegetiken kan vara den gudstjänstfirande församlingen till hjälp. Samtidigt saknar jag hos honom den komparativa studien av vad kommentarer idag skriver om dessa psalmer. Därutöver menar jag att han inte i någon större utsträckning kritiskt granskar de argument han lägger fram som försvar för psalmernas användande i gudstjänst. Här tänker jag i synnerhet på den återkommande hänvisningen till att psalmerna handlar om rättvisa för den utsatte. Jag ställer mig något frågande inför om det svaret verkligen räcker och fungerar i gudstjänstens sammanhang. Hur ser t.ex. förhållandet mellan Psaltarens syn på rättvisa ut i jämförelse med dagens syn på samma begrepp? Rättvisa är för många ett positivt laddat ord varemot det psalmerna ge uttryck för i första anblick mer påminner om hämnd. Texter och böner om rättvisa torde alltså vara ytterst relevanta för gudstjänsten, men är böner om hämnd också det?

⁴⁴ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 13-22.

⁴⁵ Simango, Daniel "An exegetical study of imprecatory Psalms in the Old Testament" (Doktorsavhandling, Gamla testamentets exegetik, North-West University, Potchefstroom Campus, 2011).

Och vad menar man egentligen då man säger att dessa psalmer relaterar till rättvisa? Personligen menar jag att förklaringen håller ur exegetisk synvinkel men brister i gudstjänstens praktiska användning av denna typ av psaltarpsalmer. Det i sin tur motiverar en vidare diskussion i syfte att finna bättre vägar att förklara förbannelseformuleringarna på.

I tanken att denna och liknande aspekter närmare behövde granskas började mitt arbete. Under resans gång har detta behov också kommit att alltmer bekräftas.

Disposition

I kapitel 2 kommer de fyra psalmerna som uppsatsen berör att presenteras i den ordning de återfinns i Psaltaren. Fokus ligger här på hur kommentarlitteratur förklarar dessa psalmers förbannelseformuleringar. Då dessa förklaringar emellanåt är beroende av hur man tolkar psalmen i sin helhet kommer också detta att beröras i de fall då det blir aktuellt. En kort sammanfattning ges mot slutet av vardera psaltarpsalms genomgång där sätten att förklara förbannelseformuleringarna sammanfattas. Den som önskar en kortare väg in mot denna uppsats diskuterande del (kapitel 3) kan förhoppningsvis med hjälp av dessa sammandrag få en överblick över det material och de strategier som sedermera diskuteras och utvärderas.

Kapitel 3 inleds med en summering av de sätt kommentarer och sekundärlitteratur valt att förklara (och ibland också försvara) förekomsten av förbannelser i Psaltaren på. Målsättningen med denna summering är att systematisera de återkommande (och för flera psalmer gemensamma) sätten att förklara förbannelseformuleringar på för att sedermera kunna diskutera dessa på ett givande sätt. I kapitel 3 diskuteras således hur de förklaringar av Psaltarens förbannelseformuleringar som exegeter idag presenterar relaterar till och fungerar i gudstjänstens pastorala sammanhang.

Kapitel 4 utgörs av uppsatsens syntes. Här sammanfattas arbetsgången och resultatet varefter det ges några förslag till vidare studier inom detta ämnesområde.

Kapitel 2:

Hur valda s.k. förbannelsepsalmer presenteras i modern kommentarlitteratur

Författarna till *Out of the Depths* skriver angående fienderna i Psaltaren att det förvisso är ett problem att man inte kan identifiera dem men att det faktum att den bedjande önskar hämnd över fiender är värre.⁴⁶ Min uppsats har sitt fokus riktat mot detta senare och för många också allvarigare problem. Här skall dock tilläggas att frågan om fiendens identitet givetvis hör samman med diskussionen kring förbannelseformuleringarnas innebörd och funktion. Trots detta finns det skäl att hålla isär diskussionen kring vilka fienderna är och det faktum att de förbannas.

För närvarande saknas samstämmighet bland exegeter i frågan om fiendens identitet, mycket med anledning av att formuleringarna som beskriver fienderna är så allmänt formulerade att det är oerhört svårt att åstadkomma en identifiering.⁴⁷ Denna vaghet i fiendskildringarna torde dock samtidigt vara en av Psaltarens absoluta styrkor då den öppenhet som det poetiska språket präglas av bidrar till att göra psalmerna relevanta för varje ny tid då bönerna kan tolkas och appliceras på en mängd olika situationer. Därför har psalmerna heller aldrig fallit i glömska eller reducerats till att vara gamla texter om en svunnen tid eftersom varje generation kunnat göra Psaltaren till sin. Att söka efter att identifiera fienderna och binda dem i ett specifikt historiskt sammanhang tycks därför vara att gå emot psalmernas intention.⁴⁸

Samtidigt är det också denna öppenhet i poesins språk som gör förbannelsepsalmerna särskilt problematiska i gudstjänstens sammanhang. Eftersom fiendskildringarna är så öppet formulerade löper nämligen varje bedjare och läsare risken att på egen hand (medvetet eller omedvetet) utse sin egen adressat. En sådan användning av förbannelsepsalmerna har bevisligen också förekommit,⁴⁹ och förekommer än idag om än möjligen något mer spontant snarare än systematiskt.⁵⁰

Att man i och genom Psaltaren önskar och ber om fienders undergång och olycka blir då, som ovan sagts, ett något större problem än frågan om vilka fienderna var, och/eller är. För även den som finner svaret på vilka psalmerna avser står kvar med det faktum att bruket att förbanna är en del av kanon och att man i ett liturgiskt sammanhang (då som nu) erbjuds möjligheten att bli en del av denna långa bönetradition. Vem förbannelserna riktas mot blir då givetvis relevant men ändå ett i sammanhanget underordnat problem, i synnerhet om man granskar dessa bibeltexter ur ett pastoralt och gudstjänstororienterat perspektiv.

⁴⁶ Anderson & Bishop, *Out of the Depths* s. 70.

⁴⁷ Miller, *Interpreting the Psalms* s. 52-53.

⁴⁸ Miller, *Interpreting the Psalms* s. 22-23 och 50-51.

⁴⁹ Se Zenger, *A God of Vengeance?* s. 57-58.

⁵⁰ Här tänker jag t.ex. på den situation som Christopher B. Hays beskriver i sin artikel. Den 12 september 2001 (dagen efter attacken mot World Trade Center) samlades en grupp kristna ledare från olika samfund i Princeton, USA. De inbjöds att dela med sig av bibeltexter de kommit att tänka på och använda i denna situation av nationell sorg och kris. Olika förslag presenterades, däribland slutet av Ps 137 – varpå en stunds ovanligt lång tystnad skall ha infunnit sig. Se Hays, "How Shall We Sing?" s. 35.

Men innan vi kommer till diskussionen om huruvida psalmerna teologiskt och pastoralt kan tänkas ha ett värde för gudstjänsten trots deras emellanåt uppenbart besvärande ordval (som tidegärds litteraturens urval exemplifierar) behöver vi ringa in det exegetiska samtalet rörande dessa texter i dagsläget. Vi behöver se vilka sätt det finns att förklara och försvara förbannelseformuleringarnas närvaro i Psaltaren på. Det görs genom ett närmare studium av uppsatsens psalmurval i tanken att hur dessa psalmer idag kommenteras avslöjar något om hur man resonerar kring Psaltarens förbannelseformuleringar i allmänhet.

Psalm 58

För att kunna närma sig frågan om hur Ps 58:s förbannelse skall tolkas behöver vissa för psalmen mer övergripande frågor först behandlas då de har viss betydelse för hur man kan uttolka förbannelseorden. Exempel på en sådan övergripande fråga är vem det egentligen är som avses i v. 2. Bibel 2000 översätter מְלִיכִים till ”ni mäktiga” vilket kan sägas vara mellanvägen mellan de två alternativ som utkristalliserats bland exegeter nämligen att läsa det som gudaväsen alternativt jordiska makthavare. Om det är gudar eller människor som tilltalas får vissa konsekvenser för hur förbannelsen kan tolkas, och för hur relationen mellan ”de mäktiga” och ”de gudlösa” ser ut. Nedan ges en närmare analys av detta textkritiska problem. Först en kort och mer allmän inledning till denna psalm.

Hossfeld skriver redan inledningsvis i sin kommentar av Ps 58 att den innehåller många textmässiga problem vilket lett till flertalet olika tolkningar av psalmen. På grund av svårigheten att översätta vissa partier (särskilt v. 8-10) har en del exegeter till och med valt att helt enkelt lämna dessa verser oöversatta.⁵¹ Bland de kommentarer jag närmare undersökt finns dock inga sådana exempel på partier som i översättning utelämnats, om än de allra flesta kommenterar svårigheterna. Den översättning Bibel 2000 har ligger i linje med de textändringar som vanligen föreslås varför jag valt att också utgå från denna översättning i min kommentar av psalmen.⁵²

De flesta exegeter klassar Ps 58 som klagopsalm. Då psalmen saknar det individuella perspektivet kan den dock också mycket väl vara en nationell klagopsalm då fokus helt tycks ligga på det samhälleliga planet.⁵³

Psalm 58 kan skisseras enligt följande:

- v. 1 Rubrik
- v. 2-3 Adressering av orättfärdiga ledare/gudar (se diskussion nedan)
- v. 4-6 Beskrivning av de gudlösa
- v. 7-10 Bön om Guds ingripande
- v. 11.12 Försäkran för den rättfärdige

Seybold presenterade 1980 teorin att Ps 58 från början varit ett Guds domsord riktat mot gudaväsen men att psalmen i en senare redigering kommit att handla om mänskliga ledare som inte agerar rätt. Psalmen i dess ursprungliga (eller åtminstone tidiga) form skulle då ha bestått av v. 2-3, 5, 8-10 och 12. Resten är senare tillägg.⁵⁴ Tate är i sin kommentar påverkad av denna förståelse av psalmen då han skriver att Ps 58 förvisso ofta benämns som en kollektiv klagopsalm men att han själv vill kalla den för ”a prophetic judgment speech” som han menar skall ha sitt ursprung i kultprofeters förkunnelse vid templet i anslutning till större

⁵¹ Hossfeld, ”Psalm 58” s. 77.

⁵² För en närmare genomgång av MT:s ordalydelse och förslag på alternativa läsningar se t.ex. Ringgrens och Hossfelds textkritiska kommentar av Psalm 58.

⁵³ Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 1* s. 429.

⁵⁴ Seybold, ”Psalm LVIII, Ein Lösungsversuch” s. 57. Se även Zenger, *A God of Vengeance?* s. 36-37.

högtider då mycket folk var samlad.⁵⁵ Kraus ställer sig något skeptisk till en sådan förståelse av psalmen då den situation förklaringen förutsätter inte finns tydligt återgiven i GT utan måste återskapas.⁵⁶

Likheter med Ps 82

Likheterna mellan Ps 58 och Ps 82 är något som många exegeter stannar upp inför. Bland dem finns Weiser som menar att båda dessa psalmer behandlar orättfärdighet i världen orsakad av gudaväsens bristfällighet. Därför framträder Gud som domare för att tillrättavisa och återskapa ordning.⁵⁷ För att parallellen mellan Ps 58 och Ps 82 skall framgå tydligt fordras dock att man tolkar ”de mäktiga” som gudaväsen, vilket inte alla exegeter är beredda att göra. (För denna diskussion, se rubriken ”De mäktiga” nedan).

Tanken om en gudsförsamling underställd JHWH går tillbaka på den religionsutveckling som Israel genomgick där omkringliggande kulturers gudar (i synnerhet kanaaneiska) kom att assimileras in i föreställningsvärlden genom att de underställdes JHWH.⁵⁸ I denna process möjliggjordes också, som Weiser skriver, att Israels monoteism kunde dra nytta av de polyteistiska dragen i syfte att undvika teodicéproblemet som annars lätt uppstår i en religion med en enda Gud.⁵⁹ Även Kraus är av denna uppfattning då han skriver att oroligheter på jorden kan projiceras till dessa himmelska väsen och inte på JHWH.⁶⁰

Enligt Främre Orientens sätt att tänka kring rättsskipning vid denna tid fanns det ett samband mellan det som hände i himmelen och på jorden såtillvida att om gudaväsenden nu inte dömde rättvist fanns det heller ingen rättvisa för människan. Gudarna var alltså ansvariga för att vidmakthålla denna ordning å Herrens vägnar.⁶¹ Det som talar för att Ps 58 behandlar detta samband mellan himmel och jord är den tydliga växling som sker mellan vers 3 och 4 där beskrivningen av de gudlösa i tredjeperson tar vid.⁶² Goldingay menar att denna växling kan vara ett sätt att säga att det står fel till både i himmel och på jord. Att gudarna gör fel befriar dock inte människan från ansvar.⁶³

I Ps 82 tillrättavisas gudasöner av Herren för att de inte dömt rättfärdigt och tagit de svagas parti. Denna föreställning om gudaväsen ansvariga för samhällets rättsskipning bygger ju givetvis på att det fanns människor som kunde fullgöra uppgiften. Dessa människor tillika domare legitimerade sin position med hänvisning till den gudomliga sanktioneringen. Därför, framhåller Tate, är det nog inte är omöjlig att det fanns domare som tog sig större friheter än andra och att de – utifrån sett – kan ha betraktats som löjeväckande figurer som trodde sig ha gudomlig status. Det har därför föreslagits att psalmens inledning skall läsas med en tydlig sarkastisk underton. De människor som skulle vara likt gudarna är i själva verket **רְשָׁעִים !** Det

⁵⁵ Tate, WBC 20 s. 84.

⁵⁶ Kraus, *Psalms 1-59* s. 534-535.

⁵⁷ Weiser, *The Psalms* s. 430.

⁵⁸ För en överskådlig presentation över likheter mellan GT:s bild av gudaförsamlingen och (bl.a.) ugaritiska texter se Heiser, ”Divine Council” s. 163.

⁵⁹ Weiser, *The Psalms* s. 430.

⁶⁰ Kraus, *Psalms 1-59* s. 535.

⁶¹ Weiser, *The Psalms* s. 431.

⁶² Nielsen, ”Salme 58” s. 215.

⁶³ Goldingay, *Psalms: Vol. 2* s. 204.

handlar inte enbart om att människor med makt gör fel för att de inte blir ordentligt tillrättvisade utan om att de gör fel i en oärlig hänvisning till gudomlig sanktionering. De betes sig helt enkelt som om de vore gudar och inte människor.⁶⁴

Även Kraus finner det fördelaktigt att läsa psalmen med en sarkastisk underton av hänsyn till psalmens uppenbara parallell i Ps 82. Han tillägger dock att det inte är osannolikt att psalmens inledning har en dubbeltydlig innebörd. Både gudaväsen och människor kan vara det som avses. Psalmens centrala fråga och ärende är således rättvisan, oberoende av vem det är som i praktiken ansvarar för den. I det avseendet är den översättning Bibel 2000 har passande då den på ett naturligt sätt öppnar för denna dubbeltydighet.⁶⁵

”De mäktiga”

Det ord som vållar svårighet här är MT:s אֱלֹהִים vilket ordagrant betyder ”stumhet” eller ”tystnad” och därför inte riktigt passar in i sammanhanget, såvida man inte tänker sig att betydelsen skall vara ungefär ”Är ni rättfärdiga i er tystnad?” i betydelsen ”när ni inte fäller några domar”. Så översätts det nämligen i Targum och Aquilia.⁶⁶ En trolig lösning på problemet är att följa det förslag som notapparaten föreslår nämligen att istället läsa אֱלֹהִים vilket skulle antyda en parallell till Ps 82. Betydelsen blir då ”gudar” alt. ”mäktiga”.⁶⁷ Psalmens inledande ord riktas då (om denna ändring görs) mot himmelska väsen underställda Herren, alternativt jordiska makthavare – förslagsvis domare.⁶⁸ Kraus finner det uppenbart att psalmens ursprungliga ordalydelse har varit אֱלֹהִים men att man av dogmatiska skäl ändrat texten då den skulle kunna antyda polyteism.⁶⁹

Att det handlar om jordiska makthavare finner Hossfeld mindre troligt eftersom det inte finns belägg för denna typ av sarkastiska uttalanden mot domare bland de domsprofeter vi har att jämföra med. Att det skulle handla om gudaväsen menar Hossfeld dock också vara en otillfredsställande lösning varför han bevarar MT:s ordalydelse och översätter därefter så att betydelsen blir att det talas, men att det som sägs inte är av värde. Det är tomhet, utan mening.⁷⁰

”De gudlösa”

Den mångfald av ord som används för att beskriva fienderna i Psaltaren är, som Tate uttrycker det starka ord ur känslsynpunkt men svaga i avseende på att faktiskt beskriva fiendernas aktivitet och framför allt deras identitet. Det gäller för såväl fiendskildringar överlag som för Ps 58.⁷¹ Det har föreslagits att ”de gudlösa” är desamma som omtalas i v. 2 men det är som

⁶⁴ Tate, WBC 20 s. 85.

⁶⁵ Kraus, *Psalms 1-59* s. 535.

⁶⁶ BHSapp Ps 58:2a.

⁶⁷ Det kan tilläggas att אֱלֹהִים ordagrant betyder ”vädur” men att det kan användas metaforiskt, då syftande på individer i ledande positioner. Att översätta till gudaväsen menar han inte är rätt med tanke på att ordet inte används så någon annanstans i GT. Se Dahood, *Psalms: Vol. 2* s. 57.

⁶⁸ Hossfeld, ”Psalm 58” s.77 not a.

⁶⁹ Kraus, *Psalms 1-59* s. 534.

⁷⁰ Se Hossfeld, ”Psalm 58” s. 77-78 och 80.

⁷¹ Tate, WBC 20 s. 61.

Anderson skriver inte särskilt troligt varför det sättet att tolka psalmen inte heller är särskilt vanligt.⁷² Istället brukar de gudlösa uppfattas som redskap för ”de mäktiga”.⁷³

Att de gudlösa ”är avfälliga sedan födseln” är (om man uppfattar det bokslavligt) en tanke som ligger mycket nära läran om arvsynd. Så skall det dock med största sannolikhet inte uppfattas i detta sammanhang. Snarare är detta ordval en hyperbol, ett uttryck för att de gudlösa är renodlat onda. Det rör sig alltså om en medveten överdrift för att understryka ett faktum, nämligen att inget mänskligt rår på detta problem. Det samma gäller då man liknar de gudlösa vid en döv kobra, som genom att vara otämjbar också förblir farlig.⁷⁴

Hossfeld skriver vidare angående att kobran (dvs. de gudlösa) sluter sina öron att det minner om det aktiva valet att inte lyssna och därigenom vända sig bort ifrån JHWH, här i betydelsen bryta förbundet.⁷⁵

Likheter med profetiska domsord

Anderson menar att den som tar till orda i psalmens inledning är psalmisten själv och att förbannelseformuleringarna längre ned i psalmen också är hans egna ord, varför denna psalm med rätta kan kallas för ”förbannelsepsalm”.⁷⁶ Det är dock inte alla som tänker sig att psalmens inledande ord skall anses vara den bedjandes. Tvärtom finns det många som menar att det är Guds röst som här avses.

Psalmen beskriver Gud som domare, vilket är en vanligt förekommande bild hos såväl profeterna som i Psaltaren. Guds dom (v. 10) handlar i detta sammanhang inte så mycket om hämnd som det handlar om att skipa rättvisa och återställa ordningen i världen.⁷⁷

Som ovan nämnts lyfter Tate fram tanken att psalmen har sin bakgrund i ett sammanhang med kultprofeter vilket är en tolkning av psalmen som mottagits med viss skepsis bland exegeter. Kraus skriver exempelevis i sin kommentar av psalmen att en sådan bakgrund inte är avgörande utan att det sätt psalmen är formulerad på kanske bara är hämtat ur den profetiska genren.⁷⁸ Alldeles oavsett är temat med orättfärdiga domare vars domslut drabbar de svaga i samhället ett återkommande tema i profeternas förkunnelse, se t.ex. Amos 5:7, 6:12, Jes. 1:23, 5:23, 10:1-4, Mik 3:11 och Jer. 5:26-29.⁷⁹

En undervisande psalm

Zenger menar att Ps 58 i sin ursprungliga form (se Seybold) inte skall ha varit en bön utan en profetisk och undervisande dikt präglad av vishetstraditionen.⁸⁰

⁷² Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 1* s. 431.

⁷³ Se t.ex. Kraus, *Psalms 1-59* s. 536.

⁷⁴ Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 1* s. 431.

⁷⁵ Här kan jämföras med hur detta uttrycks i Jer. 7:24, 26; 11:8; 17:23; 25:4; 34:14; 35:15; 44:5. Se Hossfeld, ”Psalm 58” s. 81.

⁷⁶ Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 1* s. 429.

⁷⁷ Mays, *Psalms* s. 212.

⁷⁸ Kraus, *Psalms 1-59* s. 534.

⁷⁹ Tate, WBC 20 s. 85.

⁸⁰ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 37.

Hossfeld är av en liknande uppfattning då han framhåller att de som kallar denna och liknande psalmer för ”förbannelsepsalmer” misstar sig samtidigt som det för närvarande saknas en annan och bättre benämning på de psalmer som har Guds dom som centralt tema.⁸¹ Eftersom Hossfeld menar att termen ”förbannelsepsalm” är missvisande väljer han istället att benämna den ”Wisdom song”, inspirerad av Gerstenberger som kallat psalmen för ”communal instruction” formad av vishetstraditionens tänkande. Till denna tradition hör inte minst polariseringen mellan rättfärdiga och orättfärdiga vilket ju tydligt återges i Ps 58.⁸² Nielsen drar även hon parallellen till vishetslitteraturen med anledning av psalmens tydliga gränsdragning mellan rättfärdiga och gudlösa.⁸³

Även Hossfeld framhåller att psalmen är präglad av vishetstraditionens språk. Här tänker han i synnerhet på användandet av מַשֵׁל i v. 12 som bidrar till att psalmen sammanfattas likt uttalanden i visdomsrelaterade texter. Dessutom skulle psalmen fungera väl i ett sammanhang där man vill utbilda, informera och stärka en utvald grupp och/eller en samhällsgemenskap.⁸⁴ Psalmens avslut vittnar ju om vem det är som kommer att bestå, och vem som går under när Gud fäller dom över jorden och förhållandet mellan en människas gärningar och konsekvenser kommer i dagen. Den skall inte gå ostraffad som vänt sig bort från Gud.⁸⁵

Även Grogan menar att denna psalm understryker det som redan i Psaltarens första vers tydliggörs nämligen att de gudlösas väg leder till intet – fastän det sätt på vilket världen nu ser ut inte alltid ger sken därav.⁸⁶ Tate är av samma uppfattning då han betraktar psalmens avslut som en varning riktad mot de gudlösa. Det skall inte alltid vara så att orättfärdiga får gå ostraffade. Om v. 11 skriver han t.ex: ”However, the statement should be understood as a hyperbolic idiomatic expression which should not be pressed for a literal meaning. The point is that there are harsh judgments on earth which set things right; let the wicked beware (cf. Rev. 18:20).”⁸⁷

”Vada i blod” – parallell till Baalcykeln?

Vers 11b som Bibel 2000 valt att översätta ”han [den rättfärdige] skall vada i de gudlösas blod” har i MT ordalydelsen : יְרַחֵץ בְּדַם הַרְשָׁעִים vilket mer ordagrant kan översättas ”Han skall tvätta sina fötter i de gudlösas blod”.

Denna fras minner om berättelsen om Anat (Baals syster och älskarinna) om vilket det i *Baalcykeln* berättas att hon vadar i krigares blod och (några rader senare) tvättar sina händer i krigarnas blod.⁸⁸ Det senare menar Dahood vara orsaken till att Septuaginta, Vulgata och

⁸¹ Om inte annat, tillägger Hossfeld, vore det svårt att gruppera psalmer utifrån ett så frekvent återkommande tema i Psaltaren.

⁸² Hossfeld, ”Psalm 58” s. 79.

⁸³ Nielsen, ”Salme 58” s. 214.

⁸⁴ Hossfeld, ”Psalm 58” s. 79.

⁸⁵ Hossfeld, ”Psalm 58” s. 82.

⁸⁶ Grogan, *Psalms* s. 114.

⁸⁷ Tate, WBC 20 s. 87.

⁸⁸ Den som önskar läsa texten i svensk översättning finner denna på s.48-49 i Wikander, Ola *Kanaaneiska myter och legender* (Lund: Wahlström Widstrand 2003).

Peshitta översätter ”tvättar sina händer” i jämförelse med MT som har ”fötter”.⁸⁹ Mer om detta nedan på s. 26.

Exegetiska perspektiv på förbannelseformuleringen i Ps 58

Efter att nu ha bekantat sig med hur psalmen som helhet behandlas av exegeter och vilka textkritiska problem det finns att förhålla sig till har det nu blivit tid att se närmare på hur kommentarlitteraturen presenterar och förklarar förbannelseformuleringarna mer specifikt – och i viss mån utifrån det ovan sagda.

Låt mig inledningsvis citera det Tate skriver angående Ps 58 och liknande psalmer som idag utgör ett problem för moderna läsare till följd av deras ordval:

In the appropriation of this language into the life of faith it is well to begin with a framework of understanding rather than with an apology in the sense an effort to explain away the disturbing elements. Those who take the Bible seriously know that writings are very realistically human; the realities of life are confronted without blinking or shrinking back. The psalms contain “honest-to-God” language which express the actual feelings of human beings in ordinary life, devoid of some sort of supposed (and false) spiritual idealism. They confront us with our full humanity and the true nature of the world in which we live.⁹⁰

Med dessa inledande ord om att hellre söka att förstå snarare än ursäkta och bortförklara, låt oss se närmare på hur kommentarerna förklarar de partier av ps 58 som vållar nutida läsare störst bekymmer. De verser som avses här är förbannelseformuleringen i v. 7-10 samt orden om att den rättfärdige gläds då han skådar hämnden och får vada i de gudlösas blod (v. 11).

Ett rop underifrån

Mays skriver att Ps 58 inleder med att beskriva världens tillstånd där det finns våld och ingen rättvisa för människan. Här handlar det inte om lidande i någon abstrakt mening (som vore det resultatet av en naturlag svår att råda på) utan lidandet är mycket mer konkret. Det är människors ageranden som skapar oron och psalmens budskap är att det trots allt finns hopp för den utsatte tack vare Guds förestående dom. Mays beskriver psalmen som en häftig och passionerad bön till Herren, yttrad av de maktlösa till den Gud som har makt över dem som nu regerar världen med våld.⁹¹

Zenger är inne på samma tanke då han skriver: ”This is a cry for rescue uttered by the victims of criminal brutality. Similarly, in verse 11 it is not a question of the satisfaction of fantasies of omnipotence and thirst for vengeance, but of the accomplishment and restoration of right and justice.”⁹²

Dahood menar även han att psalmisten är svårt ansatt mot bakgrund av hur situationen beskrivs. Han tänker sig att den bedjande står inför rätta, anklagad av sina fiender och att han

⁸⁹ Dahood, *Psalms: Vol. 2* s. 63.

⁹⁰ Tate, WBC 20 s. 88.

⁹¹ Mays, *Psalms* s. 211.

⁹² Zenger, *A God of Vengeance?* s. 37.

inte får den friande dom han förtjänar eftersom domarna (som psalmisten själv tilltalar i psalmens inledning) är orättfärdiga. Deras ageranden bidrar bara till den utsattes utsatthet. Men mitt i denna till synes hopplösa situation kan den bedjande stilla sig i vetskapen om att det finns en Gud som dömer på jorden och att Gud står på de svagas sida.⁹³

Det handlar om rättvisa

Vare sig de tilltalade i psalmens inledning är gudar eller människor med makt står det klart att de utövar någon form av domarfunktion och att de gör detta på ett felaktigt sätt. Människan får inte den rätt hon förtjänar och eftersom rättvisan är Guds ordning kommer även Guds ära i kläm här, enligt Ringgren. Därför måste också den som kränkt Guds ordning göras om intet, vilket psalmens förbannelseavsnitt med all önskvärd tydlighet förmedlar. Ringgren avslutar sin kommentar av Ps 58 med orden: ”Hela psalmen, hur främmande den än må kännas för oss, rör sig alltså om rättvisan, kränkt av orättfärdiga domare men hävdad av Gud.”⁹⁴

I detta ingår och överlappar det ovan sagda också i viss mån – i de fall där man säger att det handlar om att de utsatta skall få den rättvisa igenom någon form av världslig eller gudomlig dom.

Zenger menar att Ps 58 berör teodicéproblematiken. Om de rättfärdiga inte finner någon rättvisa, då har Gud ingen makt. Psalmen har därför ett mått av provokation i sig, som blir till en bön om rättvisans manifesterande.⁹⁵

Att skåda hämnden handlar om räddning

Ett ord som många fastnar för är ”hämnden” i v. 11. Det hebreiska ord som ligger till grund för översättningen är **נקָם** vilket till engelska vanligen översätts ”vengeance”. Detta ord har gett upphov till viss diskussion då många idag vill hävda att ”vengeance” respektive ”hämnd” inte så väl återger det budskap denna text vill förmedla. Goldingay skriver t.ex. såhär om översättningen av **נקָם** till ”vengeance”: “[it] gives a misleading impression. The word indeed implies acting with conviction, even passion, yet it does not refer to the taking of personal revenge but to God’s putting things right by seeing that people in the wrong are punished.”⁹⁶

Och Hossfeld skriver: ”JHWH’s **נקָם**, ‘vengeance,’ is to be understood in Psalm 58 as an overlapping of juridical and liberating retribution that, however analogously, reflects faith in God’s loving care for the world.”⁹⁷ Zenger resonerar likartat: “This psalm, and especially verse 11, is not concerned with irrational ‘vengeance,’ but with ‘retribution’ (translating here with Martin Buber) – that is, the rescue of the victims of injustice and the public restoration of the right order that had been destroyed, for the good of humanity (cf. v. 12).”⁹⁸

⁹³ Dahood, *Psalms: Vol. 2* s. 57.

⁹⁴ Ringgren, *Psaltaren 42-89* s. 335-336.

⁹⁵ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 37.

⁹⁶ Goldingay, *Psalms: Vol. 2* s. 208.

⁹⁷ Hossfeld, ”Psalm 58” s. 82.

⁹⁸ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 38.

Författarna till *Out of the Depths* menar att översättningen till "vindicate" för tankarna till "vengeance" vilket för många har en negativ konnotation. "No one wants to be regarded as vengeful, and therefore it hardly seems right to apply the term to God!"⁹⁹ Vidare skriver de: "[...] the Hebrew verb *naqam* ('vindicate') has the basic meaning of 'save' in the Old Testament, as it has in other ancient literature, and therefore can be used in exactly the same sense as the verb *yasha* ('save') from which the noun 'salvation' comes".¹⁰⁰ Detta översättningsförslag skall vi få anledning att återkomma till i kapitel 3.

Hämnden är Guds

Tate menar att Ps 58 (likt andra av dess slag) är positiva såtillvida att de inte uttrycker en bön om att psalmisten (i det här fallet alla som ber psalmen) skall få kraft att själva ställa saker tillrätta. Allting överlämnas istället i Guds händer.¹⁰¹

Detta framhåller även Kraus som menar att psalmens förbannelse är intressant såtillvida att den bedjande här låter Herren vara den enda aktören. Detta hör i Kraus fall mycket samman med att han betraktar רָשָׁעִים som mycket mer än bara jordiska och onda människor. De representerar enligt Kraus demoniska och kosmiska makter vilket också gör att den bedjande i Ps 58 är medveten om sin oförmåga inför denna destruktiva kraft, endast JHWH kan rädda psalmisten.¹⁰²

Vikten av att tolka bildspråket

Psalm 58 är ju onekligen mycket grafisk i sin förbannelse vilket också ofta poängteras i kommentarerna. Vers 9 om fostret som löses upp undgår ingen att kommentera och det är här vanligt att man, likt Anderson, refererar till att detta är ett sätt att uttrycka önskan att något "skall bli som om det aldrig varit". Liknande formuleringar finner vi i Job 10:18-19 (jfr Job 3:16) och Pred. 6:3-4.¹⁰³ Här skall sägas att MT:s ord som Bibel 2000 med flera översätter till "foster" är שֶׁבֶלֶל, ett *hapax legomenon* som vanligen uppfattas som "snigel" då sniglar uppenbarligen ansågs "lösas upp" då de i sitt krypande lämnade spår efter sig som avdunstade om morgonen. Då solen steg upp var de borta. I rabbinsk hebreiska används ordet om foster som fötts fram genom missfall, vilket även i v. 9 verkar stämma bra överens i versens parallellism då det står som parallell till den dödfödde som aldrig får se solen.¹⁰⁴

Orden om att "vada i blod" ställer Grogan i relation till psalmens bildspråk i övrigt då han kort kommenterar det hela: "In a psalm so full of metaphors, it should not be taken literally."¹⁰⁵ Det är ett förhållningssätt de flesta kommentarer och exegeter anammar. Mays förklarar t.ex. orden om blodet med att det är ett uttryck hämtat från en militär kontext som uttrycker en total seger över fienden och en symbolisk delaktighet i Guds seger.¹⁰⁶

⁹⁹ Anderson & Bishop, *Out of the Depths* s. 73.

¹⁰⁰ Anderson & Bishop, *Out of the Depths* s. 73.

¹⁰¹ Tate, WBC 20 s. 88-89.

¹⁰² Kraus, *Psalms 1-59* s. 536. Se även Kraus, *Theology of the Psalms* s. 134-136.

¹⁰³ Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 1* s. 433.

¹⁰⁴ Se Kraus, *Psalms 1-59* s. 536, Ringgren, *Psaltaren 42-89* s. 334 och Goldingay, *Psalms: Vol. 2* s. 206-207.

¹⁰⁵ Grogan, *Psalms* s. 114.

¹⁰⁶ Mays, *Psalms* s. 212.

Många brukar peka på att vadandet i blod inte handlar om psalmistens personliga hämndmotiv utan om glädjen över Guds ingripande. Guds agerande är således ett mycket större glädjeämne än de ondas undergång. Samtidigt, skriver Nielsen, är det fortsatt svårt att (då man läser psalmen) inte också ana att författarna fann viss tillfredsställelse i att kunna föreställa sig de ondas undergång.¹⁰⁷

Goldingay skriver avslutningsvis i sin kommentar av Ps 58, apropå att kristna i modern tid finner det stötande att uttrycka sig på detta sätt i bön: "If we do not like the way the psalm expresses the matter, it challenges us to formulate another way of expressing it."¹⁰⁸ Just så har man faktiskt också försökt göra, i denna psalm som i andra. Zenger ger exempel på hur översättningar har växlat, och i viss mån även förmildrats över tid. Däribland sättet man översatt Ps 58.¹⁰⁹

"Kontextargumentet"

Ett tämligen frekvent sätt att förklara (och i viss mån också förmildra) förbannelsepsalmernas formuleringar på är att hänvisa till att samma formulering eller tankegång också står att finna någon annanstans – antingen utanför Psaltaren men helst i utombibliskt material. Jag kallar detta "kontextargumentet". I Ps 58:s fall finns sådana tendenser som kan ses som syftandes till att belysa att psalmen i sig inte är unik utan ingår i ett sammanhang där språkbruket var sådant. Vi har sett att man kunnat hänvisa till profetisk litteratur då man menat att psalmens språkbruk minner om detta. Ett annat exempel ger Ringgren då han i sin kommentar ägnar förhållandevis stor plats åt att återge hur babyloniska besvärjelsetexter kunde formuleras då man ville nedkalla olycka över en fiende.¹¹⁰

Det tydligaste exemplet är dock parallellen till *Baalcykeln* och Anat som många lyfter fram. I en sådan jämförelse ser man förvisso tydligt att det finns andra ställen där man uttryckt sig på liknande sätt som i Ps 58. Huruvida just koppling mellan Ps 58 och *Baalcykelns* berättelse om Anat verkligen är så avslöjande och upplysande är jag dock osäker på. I en jämförelse (då endast emellan översättningar av respektive text till svenska) menar jag att det inte självklart går att finna skäl för att dessa texter skall ha växt fram under någon form av påverkan från varandra. Uttrycket att vada i blod torde vara allmänt etablerat. Att formuleringarna minner om varandra går däremot inte att bestrida och bara detta utgör ju något av en förmildrande omständighet då Ps 58 i och med detta åtminstone inte framstår som unik i sitt språkbruk.

Sammanfattning: Ps 58

Det blir i en sådan här genomgång av en psalm snart tydligt att de strategier som finns för att förklara psalmernas förbannelseformuleringar i viss mån överlappar varandra, och framförallt att samma författare kan använda flera olika sätt att förklara och försvara en och samma psalm på. Trots detta går det tämligen enkelt att dela in förklaringsätten under olika rubriker och så skapa en karta över de strategier som är återkommande i kommentarlitteraturen. I takt med att övriga psalmer som denna uppsats behandlar presenteras kommer denna karta att utvidgas och

¹⁰⁷ Nielsen, "Salme 58" s. 216-217.

¹⁰⁸ Goldingay, *Psalms: Vol. 2* s. 209.

¹⁰⁹ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 3-9. För Ps 58 se s. 4-5. Notera särskilt översättningen av 𐤁𐤏𐤍 i v. 11.

¹¹⁰ Ringgren, *Psaltaren 42-89* s. 335.

bli alltmer tydlig. Men innan vi kommer dit, låt oss kort sammanfatta de strategier som redan nu utkristalliserats.

Om Ps 58 ställs i relation till Ps 82 och läses i ljuset av denna (vilket de allra flesta väljer att göra) kommer dess övergripande karaktär att ligga nära profetisk förkunnelse i den meningen att psalmens inledning kan läsas som Guds domsord mot dem som står som ansvariga för världens orättfärdighet och ondska, vilka de nu än är. Tönen som anslås i psalmens inledning är att förändring är att vänta. Avgörandet mellan rättfärdiga och gudlösa och vem som skall bestå är nära förestående och den bedjande uttrycker sitt stöd till Guds ingripande i och genom förbannelsen (dvs. bönen) i v. 7-10. Psalmens sista verser blir då en försäkran för den bedjande om att den rättfärdige (dvs. den som ber) skall få sin lön samtidigt som det också blir normerande text eftersom det skulle varit en självdestruktiv handling för en orättfärdig att stämma in i denna bön.

Med en sådan bakgrundsteckning av vad psalmen som helhet förmedlar kan man sammanfatta sätten att förklara förbannelseformuleringarna enligt följande:

- Det rör sig om ett rop från de maktlösa. Den bedjandes utsatthet motiverar och försvarar de hårda formuleringarna.
- Psalmens absoluta fokus är rättvisa och att Herren står som garant för dess förverkligande i världen. De onda kan inte gå ostraffade vid sidan om Guds makt och etablerade ordning. De gudlösas undergång blir ett nödvändigt ont till fördel för etablerandet av Guds makt.
- Psalmerna handlar om räddning (för den utsatte). Många poängterar särskilt att ”hämnden” i v. 11 handlar om Guds frälsande ingripande, inte om vedergällning.
- Hämnden är Guds, inte människans vilket är ett för psalmen något försonande drag då den anförtror makten att agera till Gud.
- Psalmerna är inte unika i sina formuleringar. De som skrev denna bön var påverkade av sin samtid och det bildspråk som då brukades. Utmaningen för en modern läsare är att se bortom bilderna för att där finna dess budskap och formulera det på ett för samtiden begripligt sätt.
- Bildspråket som psalmen tar i bruk behöver tolkas för att bli begripligt. Det uttrycker en önskan om att orättfärdighet helt skall upphöra samt att rättfärdiga skall komma att uppleva detta och glädjas över det.

Psalm 109

Psalm 109 är en något längre individuell klagopsalm¹¹¹ vars innehåll domineras av en längre förbannelse riktad mot en fiende vilket gjort att den av många exegeter (däribland Gunkel) benämnts som en förbannelsepsalm. Psalmen har dessutom inte bara betraktats som en förbannelsepsalm utan så sent som till en bit in på 1800-talet faktiskt också brukats som ett instrument för att be fiender i döden.¹¹²

Här skall inledningsvis också sägas att Ps 109 citeras i Apg. 1:12-26 då det berättas om hur en efterträdare till Judas utses. Ps 109 tolkas där som en profetia över Judas öde vilket i praktiken innebär att den (annars anonyme) fiende som förbannas i v. 6-19 nu blir identifierad som Judas. ”Judas” kom sedermera i kristen utläggning av psalmen att bytas ut mot judar.¹¹³ Av utrymmesskäl kan jag här inte närmare gå in på denna receptions historia och dess konsekvenser men det känns angeläget att ha det i åtanke då man närmar sig frågan om hur en psalm som denna bäst kan förklaras ur såväl exegetisk som pastoral synvinkel.

Två frågor av central betydelse för hur Ps 109 kan förstås är dels frågan om vad som går att säga om denna psalms ursprungliga och/eller tänkta situation (och hur det i sin tur kan påverka utläggningen av psalmen) och dels frågan om vem det är som formulerar förbannelsen i v. 6-19. Här råder viss oenighet bland exegeter vilket redovisas närmare nedan. Först en kort inblick i psalmens struktur och innehåll.

Psalmen är uppbyggd enligt följande:

- v. 1-5 Åkallan och nödschildring
- v. 6-19 Förbannelseönskan över en fiende
- v. 20 (i vers 20 talas det om fiender i pluralis)
- v. 21-31 Nödschildring, bön om hjälp och avslutande löfte om tack

Dramat som här beskrivs utspelar sig mellan tre parter; den bedjande, hans anklagare och Gud. Ett ord finns som knyter dessa tre parter samman och det är **יָדָוּר** vilket vanligen översätts med ord som ”nåd”, ”trofasthet” och ”godhet”. Herren ombeds agera utefter sin redan kända godhet (v. 26), fienden har avstått från att visa mildhet (v. 16) och därför önskar den bedjande att ingen må visa fienden någon vänlighet (v. 12). Den bedjande har dock i sin tur visat omsorg om andra, här översatt med att visa kärlek (v. 4-5).¹¹⁴

Psalmens *Sitz im Leben* som hjälp till förklaring psalmen

Då man söker att förklara en psalms förbannelseyttring börjar man gärna i diskussionen om dess *Sitz im Leben*. I denna psalms fall är detta något oklart. Två förslag har utkristalliserats utifrån iakttagelsen att psalmen innehåller många referenser till en domssituation. Somliga

¹¹¹ Ps 109 klassificeras vanligen som en individuell klagopsalm. Dock saknar den några för dessa psalmer vanliga drag så som en anklagelse riktad mot Gud och de typiska frågorna ”Hur länge?” och ”Varför?”.

¹¹² För exempel på sådant bruk av Ps 109 se vidare Zenger, *A God of Vengeance* s. 57-58.

¹¹³ Allen, WBC 21 s. 78.

¹¹⁴ Ejernæs, ”Salme 109” s. 155.

läser psalmen mycket konkret och tänker att det handlar om en verklig rättslig prövning av en persons skuld. Andra väljer att hålla det mera öppet och läser psalmen mera bildligt, utan att förneka att den bedjande beskrivs som varandes i stor nöd.

De som läser psalmen mer konkret (eller närmast bokstavligt) ser den som en bön avsedd för en person som står anklagad för ett brott han inte begått och därför söker Guds stöd i sin sak.¹¹⁵ Här kan man tillägga att situationen verkar antyda att det inte bara är de som anklagar som utgör den bedjandes problem utan även den domare som ansvarar för målet då denne valt att ta upp fallet trots de uppenbart falska anklagelserna. Istället för att nonchalera det hela ställer domaren sig alltså på angriparnas sida vilket understryker behovet av Guds ingripande.¹¹⁶ Med en sådan konkret situation som bakgrund kan man (likt Anderson) spekulera i huruvida psalmen kan ha använts i templets gudstjänst eller om den kanske snarare brukades i ritualer knutna till rättsliga uppgöranden av komplex art.¹¹⁷ Här råder dock en viss osäkerhet varför många väljer att lämna frågan öppen om huruvida psalmen är skriven för en konkret rättssak. En av dem är Goldingay som skriver att Ps 109 förvisso kan vara skriven för en anklagad person men att situationen i vilken den använts inte behöver ha varit mer formell än att den bedjande kunnat be denna psalm i templet inför en förestående rättssak. Då behöver man inte utesluta att psalmen kunde höras av ovännerna fastän de inte är direkt tilltalade.¹¹⁸ Även Ringgren framhåller att psalmen tveklöst handlar om en person som upplever sig hotad och svekfullt anklagad men att det inte tydligt framgår att ärendet skulle gått till någon domstol.¹¹⁹

Diskussionen om vem som förbannar vem

Den hätska och framförallt mycket långa förbannelseformuleringen i Ps 109 har gett upphov till diskussion, och gör så fortsatt. Ett vanligt sätt att förklara och förmildra psalmen är att argumentera för att den bedjande inte själv förbannar någon i v. 6-20 utan endast återger det *någon annan* sagt mot honom. Förbannelseavsnittet skulle då kunna ses som en del av nödskildringen i denna klagopsalm. Detta sätt att förklara Ps 109 på har dock inte stått oemotsagt bland annat mot bakgrund av antagandet att förbannelser i biblisk tid ansågs ha en inneboende kraft och därför inte uttalades oförsiktigt då det skulle kunna komma att dra olycka över den som uttalat orden.¹²⁰

Nedan skisseras huvudargumenten för vardera ståndpunkt. Redan här skall dock sägas att det sätt på vilket man väljer att översätta v. 20 blir avgörande för hur man löser denna fråga. Mer om detta nedan.

¹¹⁵ Se t.ex. Weiser, *The Psalms* s. 690-691, Allen, *WBC 21* s. 75 och Mays, *Psalms* s. 349.

¹¹⁶ Dahood, *Psalms: Vol. 3* s. 99.

¹¹⁷ Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 2* s. 759.

¹¹⁸ Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 276.

¹¹⁹ Ringgren, *Psaltaren 90-150* s. 582-583. Även Ejernæs och Mays lämnar frågan om *Sitz im Leben* mer öppen, se Ejernæs, ”Salme 109” s. 154-158 och Mays, *Psalms* s. 349.

¹²⁰ För denna förklaring av psalmens förbannelseavsnitt se t.ex. Ringgren, *Psaltaren 90-150* s. 582.

1) Psalmisten citerar sina fienders ord

Teorin att verserna 6-20 skall tolkas som den bedjandes återgivelse av vad fienden sagt om honom lanserades 1928 av Hans Schmidt och har sedan dess vunnit flera anhängare.¹²¹ En av dessa är Weiser som stödjer detta sätt att läsa psalmen mot bakgrund av att fienderna utgör ett flertal varemot förbannelsen är formulerad mot en individ. Därför förefaller det mest naturligt att tolka förbannelseavsnittet som ett återgivande av vad fienderna sagt mot psalmisten.¹²²

Även Goldingay tar fasta på växlingen mellan pluralis och singularis i denna psalm och att dess inledande bön mycket fokuserar på de gudlösa och svekfullas ord vilket han ser som ett sätt att skapa en naturlig övergång till återgivandet av dessa ord. Därtill tillägger han att man kan notera att Herren tilltalas både i psalmens inledning och i avslutning varemot det långa mittenpartiet urskiljer sig genom att inte tilltala Herren (annat än i v. 14-15 då Gud omtalas i tredjeperson och man anspelar på Num. 14:18 om att straffet för fädernas skuld skall komma att drabba ättlingarna intill tredje och fjärde led).¹²³

Kraus är även han anhängare av Schmidts teori fastän han tolkar v. 20 något annorlunda i jämförelse med hur Schmidt gjorde. Kraus väljer att betrakta denna vers som en sammanfattning av det som sagts ovan snarare än som en önskan att det som någon annan sagt nu skulle falla tillbaka på honom själv (vilket den översättning Bibel 2000 har ger intrycket av).¹²⁴

Sättet på vilket v. 20 översätts beror dels på hur man väljer att tolka פִּעֲלָהּ och dels på hur man tolkar psalmens mittparti. Och vad mer är, den översättning man väljer leder också läsaren på ett markant sätt i dennes förståelse av psalmen då alternativen blir tämligen olika. Antingen kommer det att luta åt ett konstaterande eller också blir det en önskan. Två exempel på översättningar av v. 20 exemplifierar den skillnad som uppstår:

Zenger: This is what they do, those who accuse me, calling on JHWH,
and who speak evil against my life.¹²⁵

Bibel 2000: Låt dem som anklagar mig lönas så av Herren,
dessa som talar ont om mig.

Huvudorsaken till de olika sätten att översätta grundas alltså i פִּעֲלָהּ som, då det refererar till en människa kan syfta antingen på agerandet eller också på *resultatet av* handlingen. På samma sätt kan en sådan fras (om Herren är den som åsyftas) innefatta såväl Guds ingripande

¹²¹ Ejernæs, "Salme 109" s. 155. Bland dem som omfamnar detta sätt att läsa psalmen finns exempelvis Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 279, Zenger, *A God of Vengeance?* s. 59-60 och Weiser *The Psalms* s. 690.

¹²² Weiser, *The Psalms* s. 690-691.

¹²³ Denna del av förbannelsen är för övrigt den som flest verkar finna stötande. Goldingay förklarar orden genom att lyfta fram att alla straff (också nutida) får konsekvenser för fler än den dömda. En förälders fängelsestraff får ekonomiska konsekvenser för familjen och leder till sociala stigman svåra att skaka av sig. Detta gäller än mer vid dödsstraff vilket det möjligen kan vara tal om i Ps 109 enl. Goldingay. Situationen beskrivs i varje fall som om det gällde liv eller död. Se Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 279 och 281.

¹²⁴ Kraus, *Psalms 60-150* s. 338.

¹²⁵ Se Zenger, "Psalm 109" s. 125.

som resultatet av detsamma.¹²⁶ Ibland är skillnaden inte av särskilt stor betydelse, men här är den avgörande. Vidare kan man i en jämförelse olika översättningar emellan se att nominalsatzen antingen översätts deskriptivt (som hos Zenger; ”This is what they do”) eller som ett jussiv (ungefär ”låt det bli så”, se t.ex. Bibel 2000). מֵאֵת יְהוָה tolkas också olika beroende på om de anses syfta tillbaka på פְּעֻלָּה eller på anklagarna.¹²⁷

2) Psalmisten förbannar sina fiender med egna ord

Mot det vanligaste sättet att läsa psalmens förbannelseavsnitt nämligen som ett referat av det som yttrats mot den bedjande kan ställas det något ovanligare valet att betrakta hela Ps 109 som den bedjandes egna ord. Till dem som väljer att läsa psalmen så kan Ejernæs räknas då hon finner det troligast att den som talar i v. 6-19 underförstått är psalmisten själv.

Det som skulle tala för en sådan förståelse är att den som förbannas beskrivs som någon som inte visat den utsatte godhet (v. 16) samtidigt som den bedjande själv beskriver sig som svag och i underläge. Att psalmisten identifierar sig med den utsatte kan antyda att han själv anklagar sina orättfärdiga fiender enligt Ejernæs. Därtill står det inte uttryckligen i MT att det skulle röra sig om ett citat.¹²⁸ Grogan är av samma uppfattning och tillägger att den som måhända stör sig på att en gudsfruktig människa skulle uttrycka sig så kan jämföra Ps 109 med Jer. 18:19-23 där liknande förbannelser presenteras av profeten själv. Likaså framkommer det också i Apg. 1 att dessa ord tillskrevs den helige Ande och kung David (vilket Grogan särskilt vill poängtera). Vidare skriver han som svar till dem som reagerar på växlingen mellan fiender i singularis och pluralis att det här mycket väl kan handla om att psalmisten tilltalar ledaren bland sina motståndare, vilket då skulle förklara den grammatiska skiftningen. Detta läsningsförslag är han dock ensam om att föreslå, vilket det kanske ligger något i.¹²⁹

Ringgren finner även han det jag vill kalla ”citatteorin” osannolik, dock med en lite annorlunda invändning. Han menar att denna läsning förlorar i trovärdighet med tanke på att förbannelser vid den tid då psalmen skrevs skall ha ansetts ha en inneboende kraft vilket gjorde att man inte gärna upprepade denna typ av ord av rädsla för att de skulle bringa olycka över en själv.¹³⁰ Mot denna utbredda uppfattning om ordens inneboende kraft har det dock riktats viss kritik. Det har annars länge varit en utbredd tanke att förbannelseformuleringar i GT ansågs ha en verklig och förändrande kraft såtillvida att den som formellt uttalar en förbannelse också ansågs igångsätta ett skeende omöjligt att upphäva (se t.ex. Num. 22:6b).¹³¹ En av dem som ifrågasatt denna uppfattning är Thiselton som påpekar att förbannelsens verkan snarare är beroende av *yttre faktorer* så som den uttalandes status, sammanhanget i vilket förbannelsen uttalas samt den som förbannelsen är riktad emot. Förbannelser kan således betraktas som performativa satser vilka bara blir verksamma om den som har rätt att

¹²⁶ Zenger, ”Psalm 109” s. 127.

¹²⁷ BHSapp anger att orden eventuellt skall bort. Kraus följer detta förslag i sin översättning, se Kraus, *Psalms 60-150* s. 236. För översättningsförslag se vidare; Zenger, ”Psalm 109” s. 127 not 1.

¹²⁸ Ejernæs, ”Salme 109” s. 155.

¹²⁹ Grogan, *Psalms* s. 182.

¹³⁰ Ringgren, *Psaltaren 90-150* s. 582.

¹³¹ Gordon, ”אָרר” s. 525.

uttala orden gör det i ett sådant sammanhang där uttalandet har laga kraft. Orden i sig är alltså inte avgörande utan sammanhanget. Därtill skall tilläggas att Gud i denna typ av sammanhang står som garant för ordens förverkligande vilket torde göra orden ofarliga för den som är oskyldig.¹³²

För egen del finner jag tanken att Ps 109:s mittparti utgörs av ett citat av det som yttrats mot den bedjande (alt. det han är *orolig för* att någon skall önska över honom) mera trolig främst av det skälet att det på ett naturligt sätt förklarar växlingen mellan pluralis och singularis. Många skulle nog här vilja tillägga att det dessutom friar psalmen från en del problem då det ju då inte är psalmisten själv som förbannar utan någon annan. Här är jag dock inte beredd att hålla med. För som Mays också skriver befriar inte citatteorin läsaren från det verkliga problemet, nämligen att förbannelsen likväl återges i psalmen och därtill med en eventuell önskan om att det som sagts skall falla tillbaka på den som sade det först (se t.ex. hur Bibel 2000 översätter v. 20 samt diskussionen ovan).¹³³ Den bibelöversättning Svenska kyrkan med flera idag använder Bibel 2000 gör psalmen svår att använda i gudstjänst då den antyder en önskan om hämnd gentemot fienden. Alldeles oavsett vem som förbannat först så förbannar den bedjande sina fiender i ps 109.

Och även den som väljer att hårdra citatteorin och menar att det *endast* handlar om ett återgivande av information i syfte att belysa allvaret i nöden står kvar med frågan om hur man skall kunna använda psalmen i gudstjänsten utan att den kommer att *uppfattas* som en förbannelse av någon (om man nu tänker sig att det inte är det utan bara bakgrundsteckning av nöden).

När nu dessa textkritiska problem blivit utlagda har det blivit tid att se närmare på hur kommentarlitteraturen förklarar förbannelsen.

Exegetiska perspektiv på förbannelsen i Ps 109

Citateorin nämndes redan ovan. Att hänvisa till att den bedjande blivit förbannad gör v. 6-20 till ett återgivande av fakta alternativt del i klagans nödschildring som i sin tur motiverar bönen – och motförbannelsen. Detta utvecklas nedan.

Rättvisan utgör psalmens fokus

Ringgren skriver om verserna 6-20: ”Det är kanske inte främst hämndkänsla som här talar, snarare är det en intensiv önskan om att det onda inte skall få råda utan att rättvisa skall skipas. Fienden skall ställas inför rätta, ja, till och med av en partisk domare skall han utan förskoning dömas skyldig, v. 6f.” Den som har förbannat skall själv drabbas av förbannelse (v. 17) och han skall inte kunna undslippa den.¹³⁴

Att en partisk domare, eller som Bibel 2000 översätter det ”orättfärdig domare”, skulle få lov att leda rättegången ger inte omedelbart intrycket av att det som efterfrågas här är en verkligt

¹³² Thiselton, ”The Supposed Power of Words in the Biblical Writings” s. 289 och 293-296. Se även Gordon, ”Curse, Malediction” s. 492.

¹³³ Mays, *Psalms* s. 349.

¹³⁴ Ringgren, *Psaltaren 90-150* s. 583.

rättvis process utan snarare en just *partisk*. Ringgren kommenterar inte detta vidare men Brueggemann gör ett försök att understryka rättviseaspekten genom att förklara att den bedjande är övertygad om att domen kommer utfalla till hans fördel men att brotten som begåtts är så pass allvarliga att det behövs en särskilt meriterad domare för detta fall. Det som behövs är en orättfärdig, en רשע då endast en person med god inblick i onda gärningar skulle ha öga för att gräva fram hela sanningen – och därmed göra det fullt rättvist.¹³⁵

Detta sätt att förklara psalmen kan framstå som långsökt – om inte annat visar det på hur angeläget det tycks vara att understryka rättviseaspekten bakom dessa psalmer.

Grogan skriver om psalmen som helhet: ”For all its difficulties, therefore, it seems best to see this psalm as a plea for God to make the punishment fit the crime, the very thing recognition of God as supreme judge implies.”¹³⁶ Med andra ord samma princip som i *lex talionis*; ”Öga för öga, tand för tand” (Exod. 21:23-25). Och om v. 12 (som Grogan bedömer vara särskilt hätsk) skriver han att önskan om att ingen skall komma den förbannade eller hans barn till undsättning i djupaste mening handlar om att ingen skall få hindra den bestraffande följd som Guds dom har.¹³⁷

Även Brueggemann betonar att det bakom Ps 109 tycks finnas en tanke och önskan om att straffet skall motsvara gärningen. Fienden har inte visat רָדָה mot de svaga så som det åvilar en privilegierad att göra, därför skall det inte heller visas honom någon רָדָה.¹³⁸

En bön om beskydd snarare än bön om hämnd

Kraus (som förstår psalmens mittparti som ett citat) skriver att den från kristet håll utbredda kritiken av denna psalm bottnar i antagandet att förbannelsen är formulerad av den bedjande själv, vilket han (och många med honom) finner mindre troligt. Ser man istället psalmen som ett återgivande av vad den bedjande utsatts för får psalmen en annan karaktär. Den blir då en bön om beskydd snarare än en bön om hämnd.¹³⁹

Mays lyfter fram perspektivet att Herren är den som har makten över såväl välsignelser som förbannelser – därför ber man till JHWH. Fiender må förbanna men det är Gud som ytterst bestämmer över vem förbannelsen skall falla och vem som skall bli välsignad (jfr. berättelsen om Bileam i Num. 22-24). Herren kan välsigna där människor förbannar och därför ber man om Guds beskydd.¹⁴⁰

Gerstenberger skriver att det som är viktigt att komma ihåg med Ps 109 är att det är ett rop på hjälp formulerat i ett underläge. Orden är avsedda för någon i verklig fara och utsatthet vilket också motiverar formuleringarna.¹⁴¹

¹³⁵ Brueggemann, *The Message of the Psalms* s. 83.

¹³⁶ Grogan, *Psalms* s. 182. Han stödjer sig här på vad Anderson skriver i *Psalms* Vol. 2 s. 758-759.

¹³⁷ Grogan, *Psalms* s. 183.

¹³⁸ Brueggemann, *The Message of the Psalms* s. 84.

¹³⁹ Kraus, *Psalms 60-150* s. 342.

¹⁴⁰ Mays, *Psalms* s. 349.

¹⁴¹ Gerstenberger, ”Enemies and Evildoers in the Psalms” s. 64.

Sammanfattning: Ps 109

Hur man tolkar och förklarar förbannelsen i v. 6-19 beror i stor utsträckning på vem man tänker sig att förbannelsen ursprungligen är riktad mot. Enkelt uttryckt: Rör det sig om ett citat eller är förbannelsen den bedjandes egna ord? Hur man besvarar den frågan får avgörande betydelse för hur man förklarar psalmen i sin helhet. Om psalmisten citerar sina fiender blir det en något förmildrande omständighet eftersom förbannelsen blir en del av nödschildringen. Ett annat alternativ är att betrakta förbannelsen som den bedjandes egna ord, vilket är något ovanligare bland de kommentarer och exegeter som denna uppsats jämför.

De vanligast förekommande strategier som presenteras i kommentarerna av Ps 109 kan sammanfattas enligt följande:

- Det handlar om rättvisa för den förföljde snarare än hämnd. Det framhåller i synnerhet de som menar att psalmisten citerar sina fiender och ber om att det som de har hotat med skall falla tillbaka på dem själva. Det handlar alltså som tillämpandet av *lex talionis* ("öga för öga, tand för tand").
- Om den bedjande citerar sina fiender blir det tydligt att psalmisten är i fara för sitt (och sina närmastes) liv. Det i sin tur gör psalmen till en bön om beskydd snarare än bön om förbannelse i egentlig mening. Förbannelsen uttalas inte utan grund.

Psalm 137

Denna psalm har av bl.a. Gunkel och Mowinckel definierats som en förbannelsepsalm varemot andra menat att det rör sig om en nationell klagopsalm med en avslutande förbannelse. Hur man väljer att benämna Ps 137 beror som Anderson påpekar helt på vad i psalmen man fokuserar på. Självt beskriver han den som en nationell klagopsalm som kulminerar i en förbannelse av fienden.¹⁴²

Ps 137 kan delas in i tre partier där ”minnet” utgör den röda tråd som håller delarna samman. זכר återfinns i v. 1 och v. 7 och שכח i v. 5.¹⁴³ Mays noterar därutöver att man kan dela in psalmens delar i tre olika tempus.¹⁴⁴ Psalmen kan därför skisseras enligt följande:

- v. 1-4 Minnet av tiden i Babylon (dåtid)
- v. 5-6 Ett löfte om att minnas Jerusalem (nu)
- v. 7-9 Bön om att Herren skall minnas och agera därefter (framtid)

Psalmens nära koppling till exilen gör den något enklare att placera i tid om än ingen säker datering låter sig göras. Det som brukar noteras i detta sammanhang är att psalmisten verkar se tillbaka på tiden i Babylon som något avslutat samtidigt som behovet av hämnd över såväl Edom som Babylon fortsatt upplevs aktuellt. Det gör att forskare tenderar att datera psalmen mot exilens slut alternativt strax därefter. Med tanke på att psalmen inte ger intrycket av att Jerusalems tempel skall vara återuppbyggt bör den nedre gränsen enligt Nielsen ur dateringssynpunkt vara år 520 f.Kr.¹⁴⁵

Anledningen till varför Babylon skall straffas för sina brott är väl känd varemot orden riktade mot Edom måhända behöver en kort förklaring. ”Jerusalems olycksdag” går tillbaka till de händelser som beskrivs i Obad. 10ff, Hes 35:5 och vars konsekvenser utmålas i Klag. 4:19-22 och Hes. 25:12ff. Edom ansågs i tiden runt exilen vara det största hotet mot Israel.¹⁴⁶

Psalmen är svår att placera formkritiskt men de flesta exegeter lutar åt att det rör sig om en kollektiv klagopsalm.¹⁴⁷ Då Zenger kommenterar psalmen lägger han särskild betoning på klagan men uttryckt på ett något annorlunda sätt i jämförelse med övriga exegeter. Han betraktar Ps 137 som hörandes till undergruppen ”theodicy psalms” då han menar att det som psalmen uttrycker är en klagan över att det man kunnat förvänta sig av Gud ännu inte inträffat. Gudsbilden är inte i harmoni med verkligheten och därför uppstår klagan. Ur psalmistens perspektiv sett är det oacceptabelt att Herrens makt emotsägs av verkligheten på detta sätt. Psalmerna som helhet behandlar alltså, enligt Zenger, denna teodicéproblematik och kognitiva dissonans som exilen innebar för Israel. Den som väljer att (i exempelvis

¹⁴² Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 2* s. 896-897 och Nielsen, ”Salme 137 (Case Study)” s. 245.

¹⁴³ Nielsen, ”Salme 137 (Case Study)” s. 244.

¹⁴⁴ Mays, *Psalms* s. 421.

¹⁴⁵ Nielsen, ”Salme 137 (Case Study)” s. 242.

¹⁴⁶ Weiser, *The Psalms* s. 796.

¹⁴⁷ Nielsen, ”Salme 137 (Case Study)” s. 242.

gudstjänst) inte läsa psalmen i sin helhet berövar enligt Zenger psalmen dess teocentriska drag.¹⁴⁸

I anslutning till denna tanke om klagan över exilens katastrof (ur i synnerhet teologisk synvinkel) kan nämnas v. 4 och hur det som där sägs ang. ”Herrens sånger” kan tolkas. Det är en fråga som många stannar upp inför. Fångvaktarnas begäran om att få lyssna till sånger handlar troligen inte om en så simpel önskan som tidsfördriv på bekostnad av israeliterna. Inte heller handlar det om att tillbedjan var omöjlig (såtillvida att den skulle vara begränsad till Jerusalem).¹⁴⁹ Det som avses är sannolikt omöjligheten i att sjunga Herrens lov när det som representerar gudsförhållandet (nämligen Jerusalem och dess tempel) ligger i ruiner. Fångvaktarnas ord blir då ett alternativt sätt att hånfullt säga: ”Var är då er Gud?”¹⁵⁰

Zenger menar att båda nyanserna kan finnas där parallellt. Det kan dels vara ett hån mot Israel och dess teologi att be om lovsång när templet ligger i ruiner, samtidigt som det också är förnedrande att behöva vara till nöje för någon annan.¹⁵¹

”Lycklig den som...” Förbannelse eller saligprisning?

De ord som denna psalm blivit mest känd för är tveklöst dess avslutande (v. 9). Dessa fordrar en kort kommentar i sig innan vi nedan går närmare in på vad kommentarlitteraturen säger om detta.

Trots att Ps 137 blivit känd som en av de bryskaste förbannelsepsalmer (och då avser man dess avslut) kan det noteras att psalmens enda egentliga förbannelse återfinns i v. 5-6 där den bedjande förbannar sig själv om han skulle glömma Jerusalem.¹⁵² Enligt Goldingays sätt att definiera en förbannelse rör det sig då om ett ”om så, må detta hända” uttalande. Det vanligaste är dock att kalla psalmens avslut för förbannelse med motiveringen att den utgörs av en önskan om olycka över någon annan.¹⁵³ Det tål dock att noteras att אֲשֶׁרִי ”Lycklig, den som...” är ett uttryckssätt hemmahörande i vishetstraditionen där det används om den som gör det rätta. Subjektet i sådana satser är alltid människan.¹⁵⁴ I Ps 137 får uttrycket därför innebörden att den gör det rätta som bemöter det som drabbat Israel med samma mynt.¹⁵⁵

Enligt Spieckermann kan självförbannelsen i v. 5-6 (som Goldingay alltså menar är psalmens enda riktiga förbannelse) ses som ett exempel på ett rätt förhållningssätt i denna exilens situation. Psalmisten är ett föredöme för andra då han avlägger löftet om att aldrig glömma Jerusalem vilket i sin tur mynnar ut i ställningstagandet mot psalmens slut. Ps 137 blir på det sättet såväl undervisande som motiverande poesi.¹⁵⁶

¹⁴⁸ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 49.

¹⁴⁹ Spieckermann, *Heilsgegenwart* s. 118.

¹⁵⁰ Kraus, *Psalms 60-150 : A Commentary* s. 503.

¹⁵¹ Zenger, ”Psalm 137” s. 515.

¹⁵² Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 608. För diskussion över begreppet förbannelsepsalm och dess definition, se inledning s. 11-13.

¹⁵³ Se t.ex. Kraus, *Psalms 60-150* s. 503.

¹⁵⁴ Se t.ex. hur samma uttryck används i Ords. 3:13; 8:34; 20:7; 28:14, Job 5:17 och 2 Krön. 9:7.

¹⁵⁵ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 50 och Nielsen, ”Salme 137 (Case Study)” s. 245.

¹⁵⁶ Spieckermann, *Heilsgegenwart* s. 119.

Koppling till Exodusberättelsen?

Nielsen är (bland de kommentarer jag berör) ensam om att föreslå ett samband mellan Ps 137:9 och Ps 136:10 där det står om hur Herren dräpte Egyptens förstfödda och därmed räddade sitt folk, vilket skulle göra Ps 137 till en bön om att Herren på nytt skall rädda sitt folk som i gången tid. Vad som talar för ett sådant samband (bortsett från det innehållsliga argumentet) är att Ps 137 har minnet som centralt motiv och att Ps 136:23 talar om att Herren ”kom ihåg” (Bibel 2000 översätter här: ”Han tänkte på oss i vår förnedring”). Här har MT verbet כָּרַח vilket ju är ett nyckelord i Ps 137.¹⁵⁷

Därmed är det förstås inte givet att dessa två psalmer skrevs i samma tid eller att de är beroende av varandra teologiskt. Att de placerats efter varandra kan dock möjligen avslöja något om hur redigerare av Psaltaren uppfattat Ps 137. Väljer man att läsa psalmerna i ljuset av varandra kommer det faktum att understrykas som många exegeter verkar vilja betona, nämligen att Ps 137 handlar om Guds räddning och ingripande, snarare än om renodlad hämnd. Mer om detta nedan under rubriken ”*Lex talionis* i krig; det handlar om rättvisa” s. 40.

Kopplingar till profeterna Jesaja och Jeremia

I MT saknar Ps 137 rubrik varemot Septuaginta tillfört ”Till David (en psalm av) Jeremia”.¹⁵⁸ Detta avslöjar att Ps 137 tidigt lästes som en del av profeten Jeremias klagan över Jerusalems fall, precis som Klagovisorna också tidigt uppfattades som författade av honom. Att så skulle vara fallet förefaller dock osannolikt med hänsyn till att Jeremia aldrig var i exil men detta tillägg av rubrik avslöjar att Ps 137 tidigt tolkades i samklang med Klagovisorna.¹⁵⁹

Bakom Ps 137 skymtar vi uppfattningen att Guds makt skall manifesteras i världen med konsekvenser för folk och nationer. Här talas samma språk som hos de profeter som förkunnar straff över Edom och Babylon. Detta gäller i synnerhet texterna i Jesaja och Jeremia men även Hesekiel. Jfr. t.ex. Ps 137 med Jes. 47:1-15,¹⁶⁰ Jes. 34:1-7, Jer. 51:1-58,¹⁶¹ Jer. 49:7-22 (särskilt v. 10) och Hes 35:1-15.¹⁶²

Goldingay noterar angående psalmens likhet med Jes. 13:6 och Jes.13:16 att det som psalmisten säger i psalmen alltså *inte* är något han själv kommer på utan att det är en hänvisning till det som Gud redan lovat genom profeterna. Det kan få viss inverkan på hur man läser psalmen, och hur man dömer dess författare.¹⁶³

Med detta sagt har det blivit tid att se närmare på hur v. 8-9 kommenteras i modern exegetisk litteratur.

¹⁵⁷ Nielsen, “Salme 137 (Case Study)” s. 243-244.

¹⁵⁸ BHSapp Ps 137:1a.

¹⁵⁹ Nielsen, “Salme 137 (Case Study)” s. 243.

¹⁶⁰ Notera här särskilt v.9 där Babylon liknas vid en kvinna som skall bli barnlös. Samma scenario som i Ps 137 alltså, bara uttryckt annorlunda.

¹⁶¹ Se t.ex. v.22 om människor som krossas, gamla som unga.

¹⁶² Mays, *Psalms* s. 423.

¹⁶³ Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 610.

Exegetiska perspektiv på Ps 137:s avslutande verser

Det Ps 137 blivit mest känd är tveklöst dess avslutande ord om barnen som skall krossas mot klippan, något som också blir för mycket för många bibelläsare. Grogan skriver t.ex:

Verses 8 and 9, so horrifying to modern Christian readers,
show how the OT's concreteness, so often helpful,
can sometimes become almost unbearable.¹⁶⁴

Samtidigt som dessa verser är svåra att förhålla sig till är de också svåra att *inte* tala om just eftersom de blivit så kända. Som Hays skriver finns psalmen förvisso inte i många kyrkors lektionarium men det hindrar uppenbarligen inte läsare från att kunna orden utantill ändå. Det i sin tur leder till behovet av att förklara ordens innebörd.¹⁶⁵ Ett naturligt avstamp är att börja med att förklara psalmens användande av metaforik.

Behovet av att tolka bilden

Nielsen skriver att precis som ”dotter Sion” syftar på Jerusalem kan Babylon beskrivas som ”dotter Babylon”. Att likna städer vid kvinnor var ett vanligt stilistiskt grepp som vi finner i bl.a. Klagovisorna där Jerusalem beskrivs som ”Sions dotter”, en övergiven änka och moder till barn (dvs. stadens befolkning).¹⁶⁶ Samma retoriska grepp tas också i bruk i Jes. 47 (se särskilt v. 8-9 om barnen som skall dö) för att beskriva Babylons förestående olycka och nederlag. Användandet av sådant bildspråk uppmuntrar till att inte läsa bokstavligt utan försöka tolka metaforiken.¹⁶⁷

Zenger gör så och han har en något avvikande idé om hur bilden av barnen skall tolkas. Då han menar att Ps 137 är en politisk psalm drar han också slutsatsen att barnen inte är barn i allmänhet utan kungahusets barn. En bild som han menar är väl förenlig med talesättet att Babylon är förstföderskan. Ps 137:s avslutande bön handlar alltså om att krigsmaktens dynasti skall göras om intet.¹⁶⁸

Även Kaiser finner det nödvändigt att framhålla att barnen skall tolkas bildligt, av två skäl. Det ena är att עֲלֵלָיִךְ enligt Kaiser inte specificerar en ung ålder utan bara anger att de är Babyloniens avkomma, ung eller gammal. Den andra och aningen långsökta anledningen till varför versen skall läsas metaforiskt har enligt Kaiser att göra med geografin. Han skriver:

The dashing against the rocks or down the cliff is a metaphorical, and not a literal, use of the phrase as can be noted from the fact that Babylonia is perfectly flat

¹⁶⁴ Grogan, *Psalms* s. 215.

¹⁶⁵ Hays, “How Shall We Sing?: Psalm 137 in Historical and Canonical Context” s. 36.

¹⁶⁶ Nielsen, “Salme 137 (Case Study)” s. 245.

¹⁶⁷ Zenger, ”Psalm 137” s. 520.

¹⁶⁸ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 50. Se även Zenger, ”Psalm 137” s. 519-520 samt Keel som noterar att barnen i Ps 137 nog inte bör tolkas bokstavligt utan står för kungahuset, då Babylon beskrivs som förstföderskan. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* s. 9.

alluvial country without hills, cliffs or even rocks. They must go to Iraq or Arabia if they will be thrown down literal cliffs.¹⁶⁹

Om inte annat visar detta på hur starkt människor reagerar inför denna bild och hur angeläget det därför blir att förklara den, om än tillvägagångssätten varierar något.

Detta är inte bara bildspråk – att betona lidandet

I kontrast till de som menar att psalmen tar metaforiken till hjälp finns det de som menar att psalmen ligger närmare verkligheten. Allen skriver t.ex. att det i Främre Orienten vid denna tid inte var ovanligt att man utförde denna typ av krigsdåd. För att totalt eliminera en makt behöver man även angripa dess nästkommande generation, därför drabbas även barnen. Flera exempel på denna typ av krigsföring går enligt Allen att finna i GT. Han nämner här Nah. 3:10, Jes. 13:16 (även detta riktat mot Babylon) samt Hos. 13:1 som alla nämner att barn skall krossas. Samtliga använder dock verbet **רָשַׁע** istället för **נָפַץ** (som i Ps 137) för ”att krossa”.¹⁷⁰ Mays är också av den uppfattningen att ps 137 återspeglar en krigsföring vi också finner beskriven på andra ställen i GT. Mays hänvisar till 2 Kung. 8:12 och Hos. 10:14 som båda skriver om hur barn skall krossas, och mer därtill i 2:a Kungabokens fall.¹⁷¹

Även Ringgren menar att v. 9 ger uttryck för denna tids grymma krigsföring.¹⁷² Goldingay säger detsamma men tillägger att det som psalmen beskriver händer varje dag, också i modern tid. Den som vill vinna ett krig måste förstöra möjligheterna för motståndaren att samlas till motangrepp. Goldingay har en förklaring av psalmens avslutande ord som hade kunnat passa in såväl här (då han betonar att lidandet är verkligt) och under rubriken ovan där de som betraktar psalmen mer metaforiskt presenteras. Goldingay menar att man inte skall pressa psalmens metaforik för långt och drar paralleller till 2 Kung. 25:5 där det berättas om hur babylonierna intog Jerusalem och avrättade kung Sidkias två söner just i syfte att dessa inte senare skulle kunna göra anspråk på Davidsdynastin. Sidkias söner dog, men de krossades inte mot någon klippa (jfr 2 Kung 8:12) vilket Goldingay framhåller. Lika lite dör barn i modern tid på detta sätt (exempelvis i Irakkriget, vilket han lyfter fram som exempel), men bakom dessa ord finner vi ändå i hans mening en skrämmande verklighet.¹⁷³

En annan som menar att v. 9 ger uttryck för krigets bittra verklighet är Kraus:

The wish expressed in v. 9 is gruesome. Yet two viewpoints have to be considered: (1) The statement in v. 9 is not a special expression “of ancient Judaism that knew how to hate and avenge” (H. Gunkel), but, a reference to the cruelty of ancient warfare generally. Cf. Hos. 10:14; 14:1; Nah. 3:10; Isa. 13:16; 2 Kings 8:12 (Luke 19:44). (2) The petition for revenge is a petition that appeals to Yahweh’s power to control history. Cf. also Rev 18:20. In the midst of historical

¹⁶⁹ Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* s. 297. Kaiser bygger sitt resonemang på Osgood, Howard, “Dashing the Little Ones Against the Rock”, *Princeton Theological Review*, 1(1903), 23-37.

¹⁷⁰ Allen, WBC 21 s. 237.

¹⁷¹ Mays, *Psalms* s. 423.

¹⁷² Ringgren, *Psaltaren 90-150* s. 676.

¹⁷³ Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 610.

life we face the decision whether Yahweh is God or the great powers shall triumph.¹⁷⁴

Personligen menar jag angående frågan om hur bildens skall tolkas att det rör sig om en medveten överdrift i syfte att dels bli ihågkommen men också betona en poäng. I detta fall torde man kunna säga att det retoriska grepp fungerat med tanke på hur många som minns dessa ord och reagerar på dem.

***Lex talionis* i krig: det handlar om rättvisa**

Nielsen ser som möjlig förklaring till psalmens fokus på hämnd att psalmisten måhända tillhör de hemvända och att han blivit varse hur Kyros under tämligen fredliga former erövrade Babylon varför han finner att det som drabbat Jerusalem inte står i proportion till det som drabbade Babylon. Därför önskar han Guds ingripande, för att det ska bli rättvist. Då inkluderas även Edom som, vad det verkar, tog tillfället i akt och stödde babylonerna i deras övertagande av Jerusalem 587 f.Kr.¹⁷⁵

Nielsen skriver vidare att v. 9 inte skall förstås som att det vore en glädje att döda barn. Här handlar det istället om att göra det som är rätt i en verklig nödsituation nämligen svara an med samma mynt. Det som här avses är *Lex talionis* (Exod.21:24) applicerat på krigets sammanhang.¹⁷⁶ Både Zenger och Allen är inne på samma tanke som Nielsen då de förklarar Ps 137 med att den inte handlar så mycket om hämnd som om ordning. De brott som begåtts skall få konsekvenser, också på nationellt plan.¹⁷⁷

På bara några rader nämner Anderson många av de vanliga sätt på vilket man kan förklara denna psalms avslut. Han skriver att vers 9 vittnar om den brutala krigsföring som fanns vid tiden för psalmens tillkomst, att det ger uttryck för en önskan om ett verkställande av *lex talionis* och så avslutar han med kommentaren om att uttrycket inte behöver läsas bokstavligt utan kan ses som en bild. Det Anderson lägger störst vikt vid här är dock rättviseaspekten. Babylonierna skall få uppleva det de själva tillfogat andra.¹⁷⁸

Zenger är av samma uppfattning som Anderson men tillägger att det är viktigt att notera att Ps 137 handlar om att balansera och inte om att byta roller (i motsättning till t.ex. *Magnificat* i Luk 1:52). Målet är alltså enligt Zenger att jämställa i syfte att förhindra framtida våldsgärningar: ”Those who confuse the longing of love with a plan of action will never understand Ps 137.”¹⁷⁹

Zenger skriver vidare angående psalmens sista verser att de inte alls är någon välsignelse över barnamördare utan att det är en passionerad bön yttrad av de maktlösa i ett krav om rättvisa.

¹⁷⁴ Kraus, *Psalms 60-150* s. 504.

¹⁷⁵ Nielsen, ”Salme 137 (Case Study)” s. 242 och 245.

¹⁷⁶ Nielsen, ”Salme 137 (Case Study)” s. 245.

¹⁷⁷ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 49-50 och Allen, WBC 21 s. 237.

¹⁷⁸ Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 2* s. 900.

¹⁷⁹ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 50.

Och i denna bön om rättvisa överlämnar man allt i Guds händer i övertygelsen om att Herren är den som skall döma världen rättvist.¹⁸⁰

Weiser ger uttryck för en tanke som ligger nära förklaringen om att det handlar om Guds manifesterande av rättvisa då han framhåller att det som står på spel i Ps 137 är tron på Guds makt. Förbannelsen över fienden finns där därför att Gud skall visa sin styrka vilket Weiser menar är viktigt att inte missa då man söker att förstå dessa ord.¹⁸¹

Hämnden är Guds

Goldingay ställer frågan om vem som egentligen är ansvarig för att straffet utmäts i Ps 137. Han menar att det står klart att det inte är människan utan JHWH som skall agera. ”Den lycklige” är och förblir namnlös och det är inte upp till människan att besluta vem det är. Det enda som återstår är således att lita till Guds makt och lägga hämnden i Guds händer.¹⁸² Detsamma framhåller Zenger då han skriver att saligprisningar ju annars alltid refererar till människor men att det i detta fall handlar om att Herren skall verkställa hämnden eftersom det är Herren som tilltalas i v. 7.¹⁸³

Det har dock föreslagits att denna psalm på intet sätt handlar om att hämnden är Guds utan tvärtom avsäger sig all tilltro till Guds ingripande. Spieckermann skriver att Ps 137 som ett svar på det politiska nederlaget presenterar det religiösa nederlaget. Dess form är inte så mycket bön som önskan om hämnd (sprungen ur bönens uttryckssätt, utan att längre vara en bön).¹⁸⁴ Spieckermann noterar att det i psalmens många ord om åminnelse inte finns någon hänvisning till det Herren en gång gjort för sitt folk. I v. 7 som är den enda gång Herren omnämns är enligt Spieckermann det inte så mycket bön eller klagan. Här tar vreden istället över. Att man använder אֲשֶׁר־אֵלֶיךָ kan antyda att det endast är människan man sätter sin lit till då uttrycket används enbart med människan som subjekt och aldrig Herren. Kanske förväntar man sig mer utav människor och omkringliggande nationer än man väntar sig av Herren efter allt Israel blivit vittne till och utsatts för?¹⁸⁵

Sammanfattning: Ps 137

Ps 137 tillhör förmodligen en av de mest kända exemplen på psaltarpsalmer vars formuleringar vållat läsare besvär. Texten är förankrad i exilens situation och kris vilket fått Zenger att benämna psalmen som en ”theodicy psalm” då han menar att psalmen ger uttryck för att de förväntningar man haft på Herren alls inte infriats. Guds bilden är inte i harmoni med verkligheten.

Det har påpekats att den förbannelse som psalmen blivit mest känd för egentligen är en saligprisning med rötter i vishetstraditionen. Psalmens avslutande ord ger således uttryck för vad som i den givna situationen kan anses vara ett ”rätt agerande”. Det är rätt att vedergälla.

¹⁸⁰ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 48.

¹⁸¹ Weiser, *The Psalms* s. 796.

¹⁸² Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 609.

¹⁸³ Zenger, ”Psalm 137” s. 520.

¹⁸⁴ Spieckermann, *Heilsgegenwart* s. 116.

¹⁸⁵ Spieckermann, *Heilsgegenwart* s. 120-121.

Psalmen har dock inte enbart likheter med vishetstraditionen utan också med profetisk litteratur – vilket inte förvånar då exilen är ett ämne av stor betydelse för GT generellt och för profeterna i synnerhet, särskilt Jesaja och Jeremia.

Psalmens förbannelse i v. 8-9 förklaras vanligen med hänvisning till något av nedanstående:

- ”Kontextargumentet”. Här avser jag hänvisningen till liknande formuleringar utanför Psaltaren, vanligen hos profeterna. Det är ett sätt att understryka att psalmens uttryckssätt inte är unikt men samhörigt med dåtida språkbruk (se t.ex. Ps 58 och hänvisningarna till *Baalcykeln*).
- Psalmerna skall inte läsas bokstavligt utan som metaforik. Detta gäller i synnerhet barnen och klipporna. Zenger menar t.ex. att barnen avser kungahuset vilket i överförd betydelse innebär att de som skall krossas är makten och inte några oskyldiga barn.

Ps 137 har (av Nielsen) satts i relation till Exodus vilket får bönen mot psalmens slut att mer bära prägel av bön om räddning i jämförelse med Guds ingripande i Egypten. I ljuset av detta sätt att läsa psalmen kommer två aspekter särskilt tydligt fram, vilket andra kommentarer också antyder.

- Psalmerna som helhet handlar mer om räddning än om hämnd.
- I psalmen är det den utsattes röst som hörs.
- Det har också framhållits att Ps 137 handlar om att straffet skall motsvara brottet. I kommentarerna hänvisas då till tanken att *lex talionis* skall appliceras också i krigets kontext.
- Att hämnden är Guds och inte människans poängteras också av en del. Det finns dock även de som menar att psalmen inte sätter någon lit till Herrens ingripande utan tvärtom låter allt vara upp till människan (Spieckermann).
- Att den avslutande bönen är formulerad som en saligprisning antyder att det som beskrivs här motsvarar det som i denna situation uppfattades vara ett rätt förhållningssätt. Psalmerna är i det avseendet ett slags normerande litteratur.

Psalm 139

Psalm 139 har beskrivits som unik i avseende på hur direkt hatet mot fiender uttrycks.¹⁸⁶ Då tänker man förstås främst på verserna 19-22. Psalmens inledning däremot uppskattas av många och läses inte sällan i gudstjänster och andakter. I *Den svenska evangelieboken* (antagen 2003) har v. 1-18 valts ut som psaltarpsalm för Söndagen före Domssöndagen. I kommentaren till detta val skriver man om verserna v. 19-22 att de utgör ”några av bokens [Psaltarens] mer svårbegripliga böneord”.¹⁸⁷ I den katolska tidegården valde man att korta psalmen men då tog man endast bort v. 19-22 vilket resulterat i att man fått en psalm vars helhetsintryck och struktur skiljer sig tämligen markant från hur psalmen framtonar i Psaltaren.¹⁸⁸ Det finns också en del som kritiserat detta redigerande av Ps 139 för gudstjänstens sammanhang. Till dessa hör Zenger som kommenterar valet att ta bort v. 19-22 enligt följande: ”to remove verses 19-22 from the psalm is to destroy the dynamic of the psalm’s prayer along with its structure. In this case, the action of the ’liturgical reformers’ was a deed of artistic and theological barbarity!”¹⁸⁹

När det kommer till att förklara Ps 139:s förbannelseformulering avgörs mycket av hur man väljer att betrakta psalmen som helhet. Här har det bland exegeter utkristalliserats två alternativa läsningar, vilket vi skall få anledning att återkomma till nedan. Först några ord om en lösning av problemet som presenterats utan att den nått något större erkännande bland exegeter men som likväl är intressant i detta sammanhang. Det gäller förslaget att v. 19-24 är ett senare tillägg (och därmed legitimt att bortse ifrån).

Verserna 19-24, ett senare tillägg eller naturligt avslut?

Många uppmärksammar brottet mellan Ps 139:s inledning och dess avslutande verser (v. 19-24) och ett flertal lösningsförslag har presenterats, däribland att stycket skulle vara ett senare tillägg eller att dessa verser blivit felplacerade såtillvida att v. 19-20 egentligen skulle vara efter Ps 140:12 och v. 21-24 efter Ps 141:4. Men förslag som innebär att helt avlägsna detta stycke från psalmen har starkt ifrågasatts. Det finns trots allt mer som talar för att psalmens olika delar hänger samman och att de på ett betydande sätt bidrar till helheten än att de tillfogats senare – kanske rentav av misstag.¹⁹⁰

Ett vanligt argument för att psalmens inledning och avslut hör samman är förekomsten av en del ord som återfinns i såväl början som slutet och därmed utgör psalmens *inclusio*. Sådana samband framkommer sällan tydligt i översättningar (ej heller i Bibel 2000) men de ord som här åsyftas är: ידע och הקד i v. 1 och 23, דרך / דרכי i v. 3 och 24, קום i v. 2 och 21 samt יהוה som återfinns i verserna 1, 4 och 21.¹⁹¹

¹⁸⁶ Se t.ex. Peels, “I hate them with perfect hatred” (Psalm 139:21-22)” s. 35.

¹⁸⁷ Eriksson & Nilsson, *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse* s. 404.

¹⁸⁸ Holladay, *Psalms through Three Thousand Years* s. 305.

¹⁸⁹ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 32.

¹⁹⁰ Hossfeld, “Psalm 139” s. 537 och Allen, WBC 21 s. 257.

¹⁹¹ Allen, WBC 21 s. 254.

Den som introducerade tanken att psalmens senare del var ett tillägg var Hans Schmidt som menade att eftersom psalmens känsloläge och innehåll skiftar så drastiskt skulle man betrakta avslutningen som en till psalmen inte ursprungligen hörande del.¹⁹² Kraus kommenterar detta och menar att avslutningen förvisso väcker känslor men att dessa inte utgör tillräcklig grund för att nonchalera de textuella sambanden som också finns och väger upp.¹⁹³

Mays är även han av den bestämda uppfattningen att psalmens inledning och avslutning utgör en ursprunglig del och sammanfattar det kort: ”What the psalm confesses to be the case at the beginning is sought in an appeal at the end.” Det som bekänns och efterfrågas är enligt Mays ett liv i enlighet med Guds vilja. Gud känner individen rakt igenom och psalmisten önskar tillhöra de rättfärdiga och inte de gudlösa. Därför ber han denna bön med dessa avslutande ord om att få vara på den rätta vägen.¹⁹⁴ Om man ser till psalmen som helhet är det dock inte alla som uppfattar den så som Mays gör. Det finns ytterligare två sätt att motivera varför denna psalm tillkommit och i vilken situation den har sitt ursprung. Dessa två sätt att läsa och tolka psalmen i sin helhet är de vanligast förekommande bland de kommentarer jag undersöker. Nedan skisseras förslagen varefter jag presenterar mitt ställningstagande i frågan.

Sitz im Leben: En anklagads bön eller ett uttryck för klagan?

Precis som i fallet med Ps 109 är sättet på vilket man tolkar, förklarar och försvarar denna psalm mycket beroende av hur man uppfattar dess helhet. Här har två tämligen olika sätt att läsa psalmen utkristalliserats. Om man i Ps 109:s fall mest var intresserad av hur dess mittparti skulle tolkas ligger här fokus istället på vad psalmens avslut vill ge uttryck för. Ett nyckelord i detta sammanhang och i denna diskussion är עֲנִיב i v. 24 och frågan om hur det bäst översätts. Mer om detta nedan.

Av de två sätt det finns att tolka Ps 139 i sin helhet utgör det ena att betrakta psalmen som en teologisk dikt eller reflektion över Guds storhet och livets beskaffenhet och det andra är att tänka sig att Ps 139 är avsedd för någon som anklagats för avgudadyrkan och nu behöver bedyra sin oskuld.

1) En psalm för en person anklagad för avgudadyrkan

1957 presenterade Ernst Würthwein tanken att bakgrunden till Ps 139 skulle kunna utgöras av den situation som beskrivs i Deut. 17:2-7 (se även Deut. 13:13-19) där det står skrivet att den som misstänks dyrka andra gudar skall göras om intet genom stening efter det att saken genom vittnesmål blivit avgjord. Ps 139 skulle då kunna ha varit del av en sådan process, alternativt en bön för den individ som anklagats och nu sökte asyl i templet inför domen. Då är psalmens inledning tillika huvuddel inte en teologisk reflektion utan snarare ett bedyrande av oskuld.¹⁹⁵

¹⁹² Kraus, *Psalms 60-150* s. 511 samt Hossfeld, ”Psalm 139” s. 537 refererar till Schmidt, H. *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* BZAW 49 (1928).

¹⁹³ Kraus, *Psalms 60-150* s. 511.

¹⁹⁴ Mays, *Psalms* s. 426.

¹⁹⁵ Nielsen, ”Salme 139 (Case Study)” s. 249.

Till dem som stödjer tanken om att Ps 139 är en bön för en oskyldigt anklagad avgudadyrkare hör bland andra Kraus och Anderson (som dock båda uppfattar situationen så att psalmisten redan är frikänd från misstanke och nu uttrycker sitt tack till Herren).¹⁹⁶ Även Nielsen stödjer Würtweins teori samtidigt som hon också erkänner att man inte med säkerhet kan säga att en sådan domssituation som psalmen då förutsätter faktiskt funnits, men att Ps 139 (och en del andra bibelhänvisningar däribland Deut. 17:2-7) tecknar konturerna utav en sådan.¹⁹⁷ Även Ringgren poängterar att vi inte känner till en sådan situation som teorin förutsätter.¹⁹⁸

Det som dock talar för att Ps 139 skulle åsyfta en domssituation är bland annat det avslutande stycket som understryker den bedjandes avståndstagande gentemot avgudadyrkare. Detta förutsätter dock att man läser רַשָׁעִים (v. 19) som "avgudadyrkare" alt. "gudlösa" snarare än "de onda".¹⁹⁹ Därtill fordras att man väljer att översätta עֲצִיב (v. 24) som "avgudabild" istället för "smärta" eller "lidande" vilket annars är den vanligare översättningen. Då blir ordalydelsen i v. 24 ungefär "smärtans väg" eller något friare uttryckt "en farlig väg".

Ordet עֲצִיב är ett homonym till "gudabild" (används så i Jes. 48:5 och översätts så där av Bibel 2000) vilket gör att man också skulle kunna tänka sig översättningen "avgudaväg" i Ps 139.²⁰⁰ Bibelkommissionen väljer här en formulering som kan anses vara en mellanväg nämligen: "se om min väg för bort från dig".

2) En teologiskt reflekterad klagan?

Många har också i större eller mindre motsättning till ovan nämnda teori tänkt sig texten som präglad av vishetstraditionen. Flera snarlika läsningsförslag har här framställts däribland att Ps 139 bör betraktas som en teologisk reflektion (i kombination med ett bedyrande av att inte ha koppling till oförnuftiga och onda personer) eller att psalmen är avsedd som en teologisk undervisning i vad som är ett rätt förhållningssätt. H. Schüngel-Straumann menar att v. 6 återger samma tanke som den i Job 42:2-3 om att människan inte kan förmås förstå Guds plan och vishet till fullo. Betraktar man psalmen som en individs klagan där Gud beskrivs så som bortom allt förstånd men samtidigt mycket och personligt nära kan man möjligen betrakta psalmen som ett angrepp mot den vishetslära som alltför mycket teoretiserar Gud, likt Jobs vänner.²⁰¹

Ett annat sätt att närma sig Ps 139 är att börja med att ställa frågan huruvida psalmens inledning förmedlar en känsla av trygghet eller oro.²⁰² I kommentarerna av denna psalm är det

¹⁹⁶ Därtill skall sägas att Kraus också betraktar Ps 139 som präglad av vishetstraditionen. Se Kraus, *Psalms 60-150* s. 513 och Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 2* s. 904-905.

¹⁹⁷ Nielsen, "Salme 139 (Case Study)" s. 249.

¹⁹⁸ Ringgren, *Psaltaren 90-150* s. 683.

¹⁹⁹ Dessa aspekter av ordet רַשָׁעִים överlappar varandra då den som beskrivs så anses agera som om det inte fanns en Gud som dömer, dvs. vanligen oförsiktig eller laglöst/ont. Se t.ex. Kraus, *Theology of the Psalms* s. 129.

²⁰⁰ Ringgren, *Psaltaren 90-150* s. 683.

²⁰¹ H. Schüngel-Straumann, "Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms" *BZ* 17 (1973) enligt Allen, *WBC* 21 s. 259.

²⁰² Så brukar Goldingay göra då han föreläser för studenter över denna psalm och svaren han får varierar alltid. Somliga finner det lugnande att Gud alltid ser och vet, andra finner det oroande. Själv menar Goldingay att det sätt på vilket man läser psalmen avslöjar något om en själv vilket kan bli en uppmuntran till att fundera över varför man väljer som man gör. Se Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 640.

många som lutar åt det senare, däribland Weiser som i psalmens inledning anar att det inte är genomgående positivt att Gud ser och vet allt: ”It has something uncanny about it.” Ser man dessutom till hur psalmen slutar framträder enligt Weiser bilden av att psalmisten kämpar med en gåta svår att lösa; om Gud ser och vet allt, varför kan då de onda få lov att vandra fritt omkring på den jord där ingen människa kan undgå Guds blick? Problemet får endast sin lösning den dag då det onda inte är mer (vilket formuleras som bön mot psalmens slut).²⁰³

Mowinckel menar även han att Ps 139 är en klagan men att den därtill också uttrycker oskuld liknande det vi finner i Ps 5, 7 och 17 (ett samband Gunkel och Begrich föreslagit). Det skulle göra psalmens inledning till en bekännelse av att Gud redan vet att psalmisten är oskyldig och psalmens avslut till en klagan över att det finns onda människor i världen (som den bedjande dessutom vill ta avstånd ifrån).²⁰⁴

Även Zenger menar att denna psalm är präglad av klagan och han ställer sig kritisk till tanken att Ps 139 skulle vara en hymn som endast reflekterar över Guds storhet och kunskap. Istället menar han att psalmens inledning (som ju mycket fokuserar på Guds närvaro) bär på en underton av klagan och anklagelse riktad mot Herren liknande den uppfattning som presenterats ovan, se bl.a. Weiser. De som tar bort klagan i v. 19-22 av innehållsmässiga skäl måste därför, enligt Zenger, också avlägsna psalmens 12 första verser. Dessa uttrycker samma tankegångar som vi finner i Jer. 12:1-6²⁰⁵ och Job 7:12-21 där människan uttrycker Guds närvaro mer som ett problem än en glädje.²⁰⁶ Tar man bort v. 19-22 berövar man enligt Zenger hela psalmens intention ur såväl teologisk som poetisk synvinkel. Och vad mer är, om man inte har med dessa verser förlorar man mycket av meningen med hänvisningen till de två vägarna i psalmens sista vers.²⁰⁷

Psalmens karaktär

Personligen finner jag det mer troligt att psalmen skall läsas enligt det andra sättet, nämligen som en teologiskt reflekterande text med klagan som en betydande del i denna av vishetstraditionen påverkade framställning. Skälen till detta är flera varav det första utgörs av det faktum som Nielsen och Ringgren också erkänner nämligen att vi saknar säkra belägg för att den process som Würtweins teori förutsätter också skall ha förekommit. Nog för att vi med texter som Deut. 17:2-7 kan se att avgudadyrkan betraktades som ett mycket allvarligt brott men om och hur det reglerades kan vi inte säga något säkert. Psalmen fungerar som ett uttryck för den bedjandes önskan om att uttrycka lojalitet med JHWH även utan bakomliggande hot om stening. Därtill finner jag det aningen osannolikt att det i templets och psalmdiktningens kontext växt fram en psalm avsedd för ett så allvarligt brott som avgudadyrkan (som man dessutom fann skäl att bevara) utan att vi har säkrare belägg för en sådan rättslig process. Om denna typ av situation var så vanlig att det fanns underlag för en psalm enbart för ett sådant tillfälle borde det resulterat i fler och tydligare beskrivningar i GT

²⁰³ Weiser, *The Psalms* s. 803 och 806. Weiser poängterar här likheten med Ps 104 som också den något abrupt vänder på slutet i en bön om de ondas undergång efter att Guds skapelse prisats.

²⁰⁴ Allen, WBC 21 s. 257.

²⁰⁵ Och till viss del även Jer. 15:10-21, 20:7-18.

²⁰⁶ Något även Hossfeld noterar i ”Psalm 139” s. 540.

²⁰⁷ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 31.

av detta fenomen. Dessutom kan man, som Hossfeld också gör, notera att psalmen saknar en tydligt uttryckt önskan om att offentligt bedyra sin oskuld samt att psalmen i övrigt inte ger intrycket av att ha en domssituation som omedelbar bakgrund.²⁰⁸

Kanske är det också befogat att ställa frågan huruvida det är troligt att den individ som anklagats för ett så vanhelgande brott som avgudadyrkan skulle beredas plats att be till Herren (kanske till och med vid templet). Vore det inte att riskera helgedomen? Vad är det (återigen) som hindrar att psalmen och psalmisten skulle vilja uttrycka människans starka band till JHWH *utan* att ett dödshot utgjorde motivationen? Goldingay menar angående detta att Ps 139 förvisso kan användas av en oskyldigt anklagad²⁰⁹ men att psalmen fungerar lika bra för den människa som bara vill ge uttryck för sin hängivenhet gentemot JHWH.²¹⁰

Översättningsmöjligheterna av רָשָׁע i v. 19 och עֲצֹב i v. 24 kan förvisso anses tala till fördel för Würtweins teori. Men jag menar att det kan finnas goda skäl att ifrågasätta det sätt på vilket somliga exegeter efter Würtweins har tolkat dessa begrepp. Bibel 2000 har valt att översätta רָשָׁע med ”de onda” vilket stämmer väl överens med hur ordet vanligen används och översätts. I de flesta prosatexter betyder רָשָׁע en person som mot bakgrund av sina gärningar kan förväntas att dömas skyldig i en rättegång, alltså att individen är en brottsling i juridisk mening. I Psaltaren och Ordspråksboken får termen dock en djupare innebörd. Ringgren skriver i *TDOT*; ”The best translation is ’evildoer’ or ’wicked, godless person.’ Strikingly, witnesses in narrative texts are rare, while the Psalms and wisdom literature attest an extremely high number of occurrences.”²¹¹ I en psalm vars kopplingar till vishetstraditionen brukar lyftas fram (vid sidan om eller i motsättning till Würtweins teori, se t.ex. Kraus) finner jag det troligt att man även här tänker sig en polarisering mellan onda och goda, rättfärdiga och orättfärdiga. Då passar översättningen ”de onda” (Bibel 2000) bättre än ”de gudlösa”.

Slutligen, att översätta עֲצֹב till ”avgudabild” eller ”avgud” är förvisso en möjlighet men inte den enda. Booij skriver angående frasen דָּרְךְ-עֲצֹב att om man tolkar עֲצֹב som avgud skulle uttrycket komma att betyda ungefär ”en avguds beteende” eller ”en avguds öde” då דָּרְךְ vanligen förstås så. ”Den farliga (eller möjligen ’onda’) vägen” i betydelsen ”ett ont beteende” förefaller vara en naturligare läsning.²¹² Det skulle passa väl in i en psalm vars huvudsakliga intresse inte tycks vara individens väl utan världens väl.²¹³

Även Peels är av uppfattningen att דָּרְךְ-עֲצֹב avser ett etiskt ställningstagande snarare än religiöst. Här är parallellismen i v. 24 med ordparet דָּרְךְ-עֲצֹב och דָּרְךְ עוֹלָם värd att notera då den antyder att det som här avses är det annars så välkända valet människan ställs inför, nämligen valet mellan det onda och det goda. Peels tillägger även och slutligen att teorin om

²⁰⁸ Hossfeld, ”Psalms 139” s. 539.

²⁰⁹ Inte minst med tanke på att det, mot bakgrund av vad som sägs i v. 1-18 verkar osannolikt att någon skulle vilja yttra orden inför Gud utan att också verkligen mena det som sägs. Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 628.

²¹⁰ Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 628.

²¹¹ Ringgren, ”רָשָׁע” s. 3.

²¹² Booij, ”Psalm CXXXIX: Text, Syntax, Meaning” s. 14.

²¹³ Annorlunda uttryckt: Det handlar inte här om individens fiender utan om Guds fiender, de som utmanar Guds ordning.

avgudadyrkan är mindre sannolik mot bakgrund av att det inte uttryckligen står att den bedjande är anklagad för ett sådant brott.²¹⁴

Psalmens vishetsprägel

Som nämndes ovan har en del exegeter fastnat för att Ps 139 påminner en del om vishetslitteraturen. Man har t.ex. betraktat psalmen som en teologisk reflektion med försäkran om att psalmisten inte vill höra till de onda alternativt att psalmen är avsedd att vara undervisning i vad som är ett rätt förhållningssätt i tillvaron. Till dem som lyfter fram kopplingar till vishetsskrifterna och vishetstraditionen hör Schüngel-Straumann som menar att psalmen beskriver Gud som bortom allt förstånd men samtidigt mycket och personligt nära – vilket utgör ett angrepp mot den vishetslära som alltför mycket teoretiserar Gud.²¹⁵

Många exegeter tar upp de samband de ser mellan Jobs bok och Ps 139. Hossfeld har noterat detta och skriver att man i regel först fastnar för språkliga samband då det i Ps 139 finns en del ovanliga verbformer och formuleringar som har sitt ursprung i vishetstraditionen, särskilt sättet på vilket man talar om människans tillblivelse och upplevelsen av att Herrens närvaro är en prövande närvaro. Båda texterna centreras kring förhållandet mellan Gud och människa, men utan överlappning av budskapet.²¹⁶

Goldingay stödjer tanken att Ps 139 hör samman med Jobs bok i avseende på hur texterna beskriver människans gudsrelation. Därtill tillägger han att psalmen också bär prägel av vishetstraditionen i stort – inklusive psaltarpsalmer med denna prägel. Här lyfter han fram Ps 4, 14, 16, 27, 115 och 125 som han menar alla påminner om Ps 139 i deras fokus på kunskap, närvaro, rymd, tid samt relationen mellan individen och Gud.²¹⁷

Även Kraus betraktar denna psalm som varandes påverkad av vishetstänkande. Han kallar psalmen för ”didactic poetry” och uttrycker sitt stöd för dem som menar att Ps 139 hör samman med vishetstraditionen – inte minst med tanke på den teologiska och språkliga klass som Kraus menar att texten håller.²¹⁸

Exegetiska perspektiv på förbannelsen i Ps 139

Nedan ges en närmare inblick i på vilka sätt kommentarlitteraturen specifikt förklarar v. 19-24. En del har redan ovan presenterats då valet att t.ex. betrakta psalmen som en bön för en individ anklagad för avgudadyrkan sätter psalmen i ett tydligt sammanhang som också bidrar till att motivera och förklara förbannelseformuleringen.

Att bekänna sig till Herren genom att bedyra sin oskuld

Nielsen (som betraktar psalmen som en bön för en oskyldigt anklagad) skriver att det först är i v. 19 som det står klart att psalmens ärende fram till dess varit att motivera Herren. Psalmens inledning understryker att JHWH är den som har makt att gripa in mot de fiender som också

²¹⁴ Peels, “‘I hate them with perfect hatred’ (Psalm 139:21-22)” s. 41-42.

²¹⁵ H. Schüngel-Straumann, ”Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms” *BZ* 17 (1973) enligt Allen, WBC 21 s. 259.

²¹⁶ Hossfeld, “Psalm 139” s. 545.

²¹⁷ Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 626.

²¹⁸ Kraus, *Psalms 60-150* s. 513.

är Guds fiender. Att dessa höjer sin röst mot Herren och reser sig mot honom indikerar att de själva är avgudadyrkare, och enligt Deut. 17:2-7 skall sådana avrättas. Det är alltså inte psalmisten som är avgudadyrkare utan de som anklagar honom! Vi finner här en försäkran om den bedjandes oskuld.²¹⁹ Därmed är det också ett sätt att uttrycka önskan om att leva enligt Guds vilja och följa den rätta vägen vilket Mays menar v. 19-22 är avsedda att uttrycka. I dessa verser skapas ett så stort avstånd som möjligt mellan den bedjande och de gudlösa samtidigt som man knyter tätare band mellan psalmisten och Herren. De två kommer således att stå på samma sida mot en gemensam fiende.²²⁰

Psalmen handlar om strukturellt våld – inte om personliga fiender

Mays skriver att det sätt på vilket Ps 139 slutar är precis lika naturligt (ur Psaltarens perspektiv) som att skapelsehymnen Ps 104 avslutas med en bön om att syndarna skall försvinna från jorden eller att man i Ps 23 nämner fiender mitt i den annars så rogivande beskrivningen. I gudsrelationen utgör fiender nämligen en naturlig del. Faran med dessa psalmer uppstår enligt Mays först då man i läsningen av psalmen blir alltför konkret i identifieringen av fienderna. Här handlar det nämligen inte om en personlig ovän till den bedjande utan om det och dem som hindrar Guds goda ordning. De är Guds fiender, och endast i den egenskapen också psalmistens fiender.²²¹ Anderson är inne på samma tanke då han skriver att ondska vid denna tid inte var någon abstrakt tankekonstruktion utan något som tog sig uttryck i hur människor agerade. Psalmistens hat skall inte förstås som något personligt hämndbegär då hans huvudsakliga syfte är att värna Guds ära och förbundets relation.²²²

Peels skriver även han att psalmens avslut, i synnerhet v. 21-22 handlar om strukturellt våld i samhället och inte om psalmisten personliga fiender eller om en personlig situation. ”The issue at stake is not what he is experiencing but what he is confessing.” Ser man till psalmens helhet blir det enligt Peels tydligt att det är en reflektion och en meditation över Guds storhet och djupet av Herrens kunskap om människan som står i fokus. Det psalmisten vill ge uttryck för i denna bön är alltså en önskan om att leva rätt, att välja den väg som leder till livet och inte den gudlöses väg (jfr Ps 1:6 om att Herren är med på de rättfärdigas väg, men de gudlösas väg leder till intet).²²³

Även Goldingay tänker sig att detta avsnitt handlar om strukturellt våld i samhället och att psalmisten oroar sig för vad dessa våldsutövare skulle kunna göra för skada för folkets förhållande till JHWH. Han tänker sig alltså inte att psalmen handlar om en människa som reflekterar över ondskan i världen på ett abstrakt plan utan mer konkret. Kanske framstod det exempelvis emellanåt lockande att alliera sig med dem vars orätta metoder gav dem framgång i samhället? Då vill psalmisten tydligt understryka att han inte ämnar göra det valet. De avslutande verserna (v. 23-24) visar att den bedjande menar allvar med sitt avståndstagande

²¹⁹ Nielsen, “Salme 139 (Case Study)” s. 251-252.

²²⁰ Mays, *Psalms* s. 427.

²²¹ Mays, *Psalms* s. 428.

²²² Anderson, *The Book of Psalms: Vol. 2* s. 911-912. Även Grogan nämner Guds ära och behovet av att värna den. Se Grogan, *Psalms* s. 218.

²²³ Peels, “‘I hate them with perfect hatred’ (Psalm 139:21-22)” s. 42-43.

från dem som handlar fel. Gud som ser och vet allt är därför också välkommen att pröva den bedjande.²²⁴

Även Zenger betraktar psalmen som berörande strukturellt våld och betonar att רָשָׁע är en kollektiv term för dem som agerar orätt precis som אֲנָשֵׁי רָמִים är det (se v. 19). Detta är en kamp mot dem vars kriminella beteende förstör för andra människor. Vidare skriver Zenger att orden om att ”hata de onda” skall förstås som en uppmaning att utmana destruktivitet och våld vilket även Hossfeld framhåller då han skriver att ”hata” respektive ”älska” idag får människor att associera till känslor i stor utsträckning varemot man i biblisk tid var mer fokuserad på vad ett förhållningssätt fick för konkreta uttryck. Här handlar det alltså mer om agerande än om sinnestillstånd.²²⁵

Hossfeld skriver vidare angående psalmens avslut:

The fourth strophe today reveals the problem of psalms of cursing and vengeance, as demonstrated by the history of exegesis since Gunkel. The petitioner sees his mortal enemies as also God's enemies and therefore demands judgment on them as capital punishment, in order to restore the divine order of justice. The petitioner's position, which seems so harsh, the so-called lack of tolerance, is the result of the petitioner's insistence on the establishment or application of the divine order.²²⁶

Enligt Hossfelds sätt att tolka psalmen kommer den alltså att handla om en längtan efter rättvisa vilket visat sig vara ett återkommande tema i det sätt på vilket man kommenterar och hanterar dessa partier av Psaltaren. Något vi kommer att återkomma till i uppsatsens följande kapitel och diskussion.

Sammanfattning: Ps 139

Ps 139 avslutas med eftertryck, ett eftertryck som blir lite för mycket för många – inte minst i gudstjänstens sammanhang där dessa verser mycket sällan läses. Det har föreslagits att dessa verser skulle vara ett senare tillägg men det förslaget har kommit att kritiserats på bred front då det finns mycket som talar för att psalmen är en sammanhållen litterär enhet.

Hur man förklarar innebörden av och bakgrunden till v. 19-24 beror mycket på hur man tolkar psalmen som helhet. Här har i huvudsak två tolkningar och ståndpunkter växt fram. Den ena uppfattningen går ut på att betrakta psalmen som en bön avsedd för en individ anklagad för avgudadyrkan (ett brott som skulle straffas med döden). Det skulle förklara avslutningens angelägna ton och behovet av att markera avstånd gentemot avgudadyrkare (om man alltså uppfattar och översätter רָשָׁע som ”avgudadyrkare” alt. ”gudlös”, jfr Bibel 2000: ”de onda”).

Ett annat alternativ är att betrakta psalmen som en teologiskt reflekterad klagan präglad av vishetstraditionens ideal. Då blir psalmens avslut en naturlig följd av det som i psalmens

²²⁴ Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 627.

²²⁵ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 32-33 och Hossfeld, ”Psalm 139” s. 544.

²²⁶ Hossfeld, ”Psalm 139” s. 547.

inledning och huvuddel bekänns nämligen Guds ständiga närvaro och oerhörda kunskap om människan. Om Gud vet allt kan inte de onda få gå ostraffade.

De som i psalmen finner kopplingar till vishetstraditionen kan förklara psalmens avslut som ett sätt att aktivt ta ställning för Gud och mot den väg som leder till intet, nämligen de gudlösas (jfr. Ps 1:6).

Sätten att förklara Ps 139:s avslutande verser på kan sammanfattas enligt följande:

- Det rör sig om en anklagad person som bedyrar sin oskuld tillika trohet till JHWH. Då brottet är så allvarligt (måhända avgudadyrkan) rör det sig här om en situation på liv och död för den bedjande vilket motiverar ordvalet.
- Detta är slutet av en teologiskt reflekterad klagan. Om Gud ser och vet allt kan de onda inte fortsatt få härja fritt då det får Gud att framstå som maktlös. Bönens fokus är därför riktat mot Herrens ingripande och på det samhälleliga planet. Det handlar inte om några personliga fiender utan om tillvarons ordning.
- Psalmen är en teologiskt undervisande psalm i vishetstraditionens spår vars slut handlar om att ta ställning för Gud och mot de gudlösa och välja rätt väg. Här, liksom i punkten ovan, handlar det om sociala frågor och konkret agerande snarare än känslor.

Kapitel 3:

En utvärdering av några övergripande strategier

Inledning till och disposition av detta kapitel

I det föregående kapitlet presenterades hur kommentar- och sekundärlitteratur förklarar förbannelsernas förekomst och innebörd i Ps 58, 109, 137 och 139. Vid en jämförelse av dessa sammandrag blir det snart tydligt att somliga sätt att motivera och förklara förbannelserna är återkommande trots att de psalmer som här jämförs är av tämligen olika karaktär. Det i sin tur torde göra dessa förklaringar övergripande för förbannelseformuleringar i Psaltaren överlag.

I detta kapitel kommer några av dessa återkommande sätt att förklara Psaltarens förbannelseformuleringar kritiskt att granskas i syfte att undersöka hur väl de fungerar i ett pastoralt sammanhang. Med ”pastoralt sammanhang” menas här i första hand gudstjänstens kontext och diskussionen om vad som i ett självvårdande perspektiv kan och bör inkluderas i bön.²²⁷ I den typen av diskussioner framhålls emellanåt att Psaltarens klagopsalmer (och därtill hörande fiendskildringar och förbannelseformuleringar) behöver få mer utrymme i gudstjänsten för att inkludera flera nyanser av mänskligt känsloliv och därigenom göra bönen mer inkluderande och gudstjänsten mer trovärdig.²²⁸ För att möjliggöra ett sådant inkluderande av Psaltarens förbannelsepsalmer behöver de dock närmare förklaras och utläggas. Här kan också tilläggas att även den som finner skäl för att *inte* inkludera förbannelsepsalmer i gudstjänsten kan ha anledning att bekanta sig med frågan om hur man kan förklara psalmerna i en kyrklig kontext – exempelvis för en bibelstudiegrupp.

Min utgångspunkt är, som jag nämnde inledningsvis, att några av de förklaringar som idag finns representerade i kommentarer av Psaltaren vid första anblicken verkar bättre än vad de i själva verket är. Detta drabbar i synnerhet dem som önskar motivera användandet av denna typ av psaltarpsalmer som bön. Därmed inte sagt att exegetikens sätt att förklara Psaltarens förbannelser på skulle vara felaktigt. Snarare förhåller det sig så att det exegetiska samtalet inte alltid svarar an mot de diskussioner och problem som uppstår då Psaltarens psalmer läses och används som bön. Exegetikens svar på varför förbannelserna finns i Psaltaren och vad de förmedlar kan alltså i vissa fall vara fullt rimliga ur exegetisk synvinkel utan att direkt bidra till att texterna blir användbara i gudstjänstens sammanhang. Ett sådant fall ger Carney exempel på då hon skriver:

²²⁷ Se ”Begreppsdefinitioner” s. 3 ovan för en närmare presentation av begreppet ”pastoral” inom ramen för denna uppsats.

²²⁸ Se exempelvis Zenger, *A God of Vengeance?* s. 74 om vikten av att ge plats för rädsla i gudstjänst och s. 88-89 om behovet av att klagans språk åter inkluderas i gudstjänsten. Carney, ”God Damn God: A Reflection on Expressing Anger in Prayer” s. 117 om att psalmerna gör oss medvetna om vår inre ilska och s. 118-119 om att ilska riktad mot Gud är en viktig process för bearbetandet av tvivel. Carney citerar här bland andra Elie Wiesel, *The Town Beyond the Wall* (New York: Holt, Rhinehart and Winston 1964), 114-115: ”I go up against him, I shake my fist, I froth with rage, but it’s still a way of telling him he’s there, that he exists, that he’s never the same twice, that denial itself is an offering to his grandeur. The shout becomes a prayer in spite of me”. Brueggemann argumenterar även han i sin artikel för användandet av klagopsalmer i gudstjänst då han bl.a. menar att tystandet av klagan gynnar en maktstruktur och ett status quo. Se t.ex. ”The Costly Loss of Lament” s. 59-60.

Appreciating the background of these psalms, however, doesn't make them any easier to pray. I may understand the Hebrew belief in the necessity of retribution in this life but I am still jarred when a psalm which speaks of yearning for God ends with a wish that my enemies be food for jackals (Ps 63:10). "May they wither like trodden grass, like a slug that melts as it moves, like an abortion, denied the light of day" (Ps 58:7-8) may be a liturgical formula but I still don't feel comfortable addressing those words to God.²²⁹

I det följande kommer jag inte att ta ställning till huruvida de psalmer som diskuteras i uppsatsen bör inkluderas i gudstjänst som bön eller inte. Den diskussionen tror och hoppas jag istället tar vid där denna uppsats slutar. Däremot ämnar jag lyfta fram några av de för- och nackdelar jag finner förbundna med de vanligast förekommande förklaringarna av de så kallade förbannelsespsalmerna i ett pastoralt perspektiv.

Till en början ges en summering av de återkommande och övergripande sätt som idag används för att förklara förbannelser i Psaltaren. Denna summering bygger helt på det material som presenterats i kapitel 2. Därefter provas och diskuteras några av dessa förklaringsätt närmare. Av utrymmesskäl kommer dock inte samtliga strategier att utvärderas närmare utan endast de vanligast förekommande och de ur det pastorala perspektivet mest relevanta – dvs. de som anknyter till frågan om hur psalmerna kan användas som bön. Mer om detta nedan under rubriken "Diskussion och kritisk granskning av förklaringsätten ur ett pastoralt perspektiv" s. 55.

Återkommande förklaringar av förbannelsernas funktion och innebörd

Gemensamt för samtliga fyra psalmer som ovan presenterades var att man förklarade förbannelsesformuleringarna genom att hänvisa till att det handlar om rättvisa i ett eller annat avseende. Detta hänvisande till rättvisa kan i sin tur brytas ned i diverse till rättviseaspekten relaterade förklaringar av psalmerna så som hänvisningar till *lex talionis* alternativt att psalmisten är i en mycket utsatt situation (och i behov av rättvis behandling) vilket motiverar bönen angelägna ton. Det rör sig alltså i dessa psalmer om ett rop från de maktlösa till den som har makt att rädda, nämligen Gud. Det i sin tur gör att psalmerna kan förklaras som bön om räddning, snarare än bön om hämnd.

En annan vanlig förklaring (tillika förmildrande omständighet) var att dessa psalmer förmedlar att hämnden är Guds och inte människans. Den som ber med dessa psalmers ord lägger hämnden i Guds händer istället för att själv utkräva den.

Det framhålls också tämligen ofta att bristen på rättvisa och ordning i världen emotsäger Guds makt vilket aktualiserar teodicéfrågan. Bönen gentemot fienderna och deras ageranden blir då ett sätt att hantera tillvarons dissonans. Med den förklaringen får förbannelsespsalmerna en mer resonande och undervisande prägel vilket också antyds i kommentarlitteraturen på flertalet ställen.²³⁰ Vanligt förekommande var också att relatera dessa psalmer till den inom

²²⁹ Carney, "God Damn God" s. 117.

²³⁰ Se särskilt kommentarerna av Ps 58 och 139.

vishetslitteraturen återkommande polariseringen mellan rättfärdiga och gudlösa som vi också finner i Psaltaren.

En annan återkommande kommentar av dessa psalmer är förstås att de inte bör läsas bokstavligt – Psaltarens metaforik behöver tolkas. Det kan tyckas självklart samtidigt som det i kommentarlitteraturen ofta uppenbarligen tål att påpekas, inte minst i anslutning till Ps 58 och 137. Angående Psaltarens mångfald av bilder skriver för övrigt Eriksson i sin artikel om Psaltaren i gudstjänsten att poesins språk försvårar för moderna kyrkobesökare då vi i vår moderna bildkultur förlorat mycket av känslan för metaforikens mångbottnade innebörder. Det i sin tur ökar behovet av att utlägga poetiska bibeltexter i predikan.²³¹

I sekundärlitteraturen återkom det även på ett par ställen hänvisningar till utombibliskt material i syfte att understryka att Psaltaren och GT inte är unika i avseende på förbannelseformuleringar. Att hänvisa till samtidens kultur är också ett sätt att förklara och förmildra de texter som upplevs problematiska i modern tid.

De i den exegetiska sekundärlitteraturen vanligaste sätten att förklara Psaltarens förbannelseformuleringar på kan således skisseras enligt följande:

1. Psalmerna handlar om och strävar efter rättvisa.
2. Detta är den utsattes bön – utsattheten motiverar förbannelsen och språkbruket.
3. Det handlar om människans återupprättelse och räddning – inte om personlig hämnd.
4. Psalmerna förmedlar att hämnden är Guds och inte människans att utföra.
5. Här behandlas dissonansen mellan Guds makt och de orättfärdigas framgång (teodicé).
6. Psalmerna är fulla av metaforik och bör inte tolkas och/eller läsas bokstavligt.
7. Psaltarens förbannelser ligger i linje med dåtida språkbruk och är därmed inte unika, vare sig för Psaltaren eller för GT.

1-5 berör i huvudsak den bedjandes situation och psalmernas funktion som bön varemot 6-7 snarare berör förekomsten och förståelsen av denna typ av psaltarpsalmer. De senare infallsvinklarna är därför mer relevanta för dem som i predikan önskar utlägga förbannelsepsalmernas innebörd eller för den som önskar uppnå en förståelse kring dessa texters innebörd och närvaro i Psaltaren för att därefter resonera vidare kring deras relevans för ett specifikt sammanhang (exempelvis gudstjänsten). I det följande kommer därför dessa två senare infallsvinklar och förklaringar av Psaltarens förbannelsepsalmer inte att diskuteras närmare – i huvudsak med anledning av att de mer bidrar till att förklara förbannelsernas förekomst i Psaltaren och hur de kan uttolkas snarare än hur de kan fungera som bön. Denna senare fråga är mer relevant för det pastorala sammanhanget och därmed för min frågeställning.

²³¹ Eriksson, ”Psaltaren i evangelieboken och i predikan” s. 114. Eriksson hänvisar här även till Mays, *Psalms* s. 6. Jfr Zenger, *A God of Vengeance?* s. 76.

Diskussion och kritisk granskning av förklaringsätten ur ett pastoralt perspektiv

Den som idag söker sätt att med exegetikens hjälp förklara Psaltarens förbannelsespsalmer (kanske i syfte att se om de kan bidra till gudstjänstens och bönenas sammanhang) torde finna ovan nämnda förklaringar i gängse sekundärlitteratur. Därefter kommer utmaningen att relatera och applicera dessa förklaringar på ett praktiskt sammanhang vilket i detta fall är gudstjänsten. I detta perspektiv blir några förklaringar intressantare än andra. Jag kommer exempelvis inte att diskutera det jag ovan kallat ”kontextargumentet” eftersom jag menar att det mest bidrar till förståelsen av psalmernas förekomst snarare än deras relevans för samtiden. Detta beslut faller ut till fördel för andra och dessutom vanligare förklaringar.

För att undvika onödig upprepning sammanfattas och summeras detta kapitel i Syntesen där uppsatsens frågeställningar också kort besvaras. I det följande kommer diskussionen att i huvudsak ha ”rättvisa” som röd tråd då många av sekundärlitteraturens utläggningar av dessa psalmer och deras relevans relateras till detta begrepp. Först några ord om hur denna vanligt förekommande hänvisning till rättvisa enligt min uppfattning fungerar i ett praktiskt och pastoralt sammanhang.

”Det handlar om rättvisa”

Det vanligaste sättet att förklara innebörden av de psalmer denna uppsats berör är att på olika sätt relatera psalmerna till rättvisa – exempelvis genom att framhålla att de är den svages bön om upprättelse eller att psalmerna handlar om vedergällning i den meningen att de skall finnas ett samband mellan handling och konsekvens, dvs. *lex talionis*: ”öga för öga, tand för tand”. Men trots att kommentarerna i så stor utsträckning nämner längtan efter rättvisa som bakomliggande orsak till förbannelsernas förekomst finns det mig veterligen ingen som i någon större utsträckning diskuterar definitionen av ”rättvisa” i detta sammanhang – trots att det här blir ett så centralt begrepp. Som jag ser det är omnämmandet av *lex talionis* (lagen om vedergällning) som dåtidens sätt att skapa rättvisa det närmaste man kommer en sådan definition.²³² Det psalmkommentarerna enligt min mening dock saknar är en närmare diskussion rörande hur dagens syn på ”rättvisa” stämmer överens med den vedergällningslära psalmerna ger uttryck för (dvs. dåtidens syn på rättvisa). Mot bakgrund av att sekundärlitteraturen hanterar begreppen ”vedergällning” och ”hämd” med sådan försiktighet kan det finnas skäl att anta att det är ord man gärna underviker – till fördel för ”rättvisa” vilket har en positivare klang.²³³ Frågan är bara om *rättvisa* egentligen är det lämpligaste begreppet att använda när förbannelsespsalmerna skall förklaras – av flera skäl.

Ett av dem är att ”rättvisa” är ett komplext begrepp för vilket det saknas en allmänt vedertagen definition, även inom filosofin. En sådan definition skulle nämligen vara beroende av en mångfald olika faktorer så som enskilda individers värderingar, erfarenheter,

²³² Se t.ex. Zenger, *A God of Vengeance?* s. 49-50.

²³³ Se t.ex. Kommentaren av Ps 58:11 och hur man där vill översätta מִקְדָּוָה, Ringgrens kommentar av Ps 109 (*Psaltaren 90-150* s. 583) om att det där mer handlar om längtan efter rättvisa än efter hämd och kommentaren av Ps 137 där ordet vedergällning t.o.m. står utskrivet i v.8 och man ändå så starkt betonar rättvisan som följer av hämden, se ovan s. 44.

samhällssyn etc.²³⁴ När nu rättvisa kommit att bli ett så centralt begrepp i förklaringarna av Psaltarens förbannelsepsalmer fordras en medvetenhet kring hur detta begrepp uppfattas. Det föranleder behovet av en tydligare diskussion rörande förhållandet mellan begreppen *rättvisa*, *vedergällning* och *hämd*. Hur dessa hör samman behöver enligt min uppfattning diskuteras närmare för att den annars (ur exegetisk synvinkel) hållbara förklaringen att förbannelserna handlar om rättvisa också skall bli meningsfull i ett pastoralt och praktiskt sammanhang.

I och med den retorik som idag används då Psaltarens förbannelser skall förklaras torde det finnas en viss risk för missförstånd. Å ena sidan förefaller det som i den exegetiska litteraturen ofta framhålls stämman nämligen att psalmerna handlar om rättvisa – men vägen till rättvisan går genom vedergällningen (mer om detta nedan). Mot bakgrund av hur orden ”vedergällning” och ”hämd” hanteras i modern sekundärlitteratur förefaller det dock vara just detta som vållar moderna läsare (och bedjare) mest problem.

Därför menar jag att det finns goda skäl att istället börja förklaringen av förbannelsepsalmerna i problemets kärna nämligen i frågan om hur man förklarar hämnden.

Innebörden av vedergällning: lex talionis

I genomgången i kapitel 2 av hur de fyra psalmerna och deras förbannelseformuleringar förklaras blev det tydligt att många förklarar och försvarar psaltarpsalmerna med att de ytterst sett inte handlar om hämd utan om en längtan efter rättvisa. Rättvisan i detta sammanhang manifesteras i vedergällningsläran (eng. retribution) även kallad och känd som *lex talionis*. Denna lag (som återfinns i Exod. 21:23-25) förklaras vanligen som syftandes till att begränsa eskalerande hämd och våld genom att sätta ”liv för liv, öga för öga och tand för tand”. Det handlar alltså om att straffet helt skall överensstämma med det brott som begåtts och därigenom vara rättvist.²³⁵ Här rör det sig dock inte enbart om direkt juridiska sammanhang då tanken om vedergällning även återfinns i den mer allmänna synen på världens ordning. Bilden av Gud som den rättvise domaren och upprätthållaren av ordning i kombination med den princip Exod. 21:23-25 ger uttryck för leder fram till tanken om att en människas ageranden också får givna konsekvenser. Redan Psaltarens första psalm klargör detta samband mellan ett rättfärdigt och ett lyckligt liv i motsats till den gudlöse vars väg leder till intet.²³⁶

Applicerat på förbannelsepsalmerna och deras böner mot fienden handlar det här alltså om att de gudlösas och ondas ageranden skall få konsekvenser. De ska inte få ha framgång och gå ostraffade (se t.ex. kommentaren av Ps 139) inför den rättvise Herrens blick. I

²³⁴ Frey skriver (utan att i sammanhanget nämna Psaltaren) något mer utförligt om detta problem med att definiera rättvisa dels utifrån bibeltexter men också utifrån aspekten att rättvisabegreppet är beroende av det samhälle och den samhällsstruktur inom vilket begreppet diskuteras och – möjligen – definieras. Se vidare; Frey, ”The Impact of the Biblical Idea of Justice” s. 91-95.

²³⁵ Strawn, ”Imprecation” s. 317 och Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* s. 72-73. Här kan också noteras att Exod. 21-23 är riktad till Israels domare och alltså inte till gemene man. Här handlar det inte om att människan kan eller ska ta lagen (och vedergällningen) i egna händer.

²³⁶ Walton, ”Retribution” s. 647. Många av Psaltarens psalmer tillika vishetsorienterade texter tar upp vedergällningsläran och Gud som den rättvise domaren. Psaltaren och Ordspråksboken har i regel en positiv syn på tillvaron och Gud (dvs. Herren är alltid rättvis och vedergällningsläran fungerar). Job och Predikaren utmanar dock denna tankegång och gudsbild. Se vidare; Wells & Magdalene, ”Law” s. 420.

förbannelsepsalmerna efterfrågas ett synliggörande av vedergällningsläran. Bakom denna bön vilar givetvis insikten (och problemet) att detta förhållande mellan handling och konsekvens inte alltid tycks gälla. Att de gudlösa obehindrat får framgång resulterar i en teodicéproblematik som föranleder klagan och bön om Guds ingripande (dvs. dom över de gudlösa). I ett fall som Ps 137 kommer det att handla om vedergällning (eller hämnd för att använda en synonym) vare sig det är Gud eller människan som står för bönen förverkligande. Först därefter är ordningen och rättvisan fastställd. Vägen till rättvisan går alltså genom Guds *dom* och *hämnd/vedergällning*. Att särskilja hämnden från rättvisan på det sätt kommentarlitteratur tenderar att göra medför alltså en viss risk för missförstånd – åtminstone med tanke på hur man idag troligtvis associerar till ordet ”rättvisa”.

Innebörden av rättvisa i modern tid

Som ovan nämndes är begreppet rättvisa tämligen komplext vilket också försvårar användningen av det som ett så centralt begrepp då man i korthet vill förklara en psaltarpсалms innebörd. Exempelvis: Då man hänvisar till rättvisa, vilken *sorts* rättvisa är det då man åsyftar? I traditionen efter Aristoteles skiljer man vanligen på *distributiv rättvisa* och *kompensatorisk (kommutativ) rättvisa*. Med distributiv rättvisa avses hur resurser skall fördelas. Här förutsätts det att det i den givna situationen råder en intressekonflikt rörande de resurser som finns tillgängliga. Kompensatorisk rättvisa däremot handlar om hur olika handlanden skall bemötas i syfte att åstadkomma rättvisa. Här skiljer man i sin tur på de fall där handlingarna är frivilliga (som exempelvis i utbytet av varor eller tjänster) och ofrivilliga (där brott som begåtts skall kompenseras).²³⁷

I moderna demokratier tenderar rättvisa att identifieras med en samhällsordning och ett rättssystem som följer principen om varje människas lika rättigheter och där varje mål prövas opartiskt. Här kan med jämna mellanrum uppstå diskussioner om förhållandet mellan s.k. ”juridisk rättvisa” och ”moralisk rättvisa”. Vid första anblicken kan de två förefalla liktydiga men faktum är att rättvisa i djupaste mening inte är beroende av ett samhälles rättsordning utan i praktiken är fristående ifrån den. En domare kan alltså tillämpa en lagstiftning på ett juridiskt rätt sätt (dvs. helt i överensstämmelse med lagstiftningen) utan att utfallet är (eller betraktas vara) ”rättvist”. Av samma anledning förekommer det emellanåt diskussioner om huruvida den lagstiftning som tillämpas i ett visst fall kan anses motsvara det brott som begåtts. I tillspetsade diskussioner kan vedergällning (här i betydelsen ”öga för öga”) komma på tal men det är förhållandevis ovanligt att den upphöjs till lag, möjligen undantaget lagstiftning om brottet mord som i vissa länder idag är belagt med dödsstraff.

Hur begreppen ”rättvisa” och ”vedergällning” används i kommentarlitteratur

Mitt intryck av den i kommentarerna återkommande hänvisningen till rättvisa är att det vid första anblicken låter något bättre än vad det i själva verket är. Anledningen till varför jag finner det så är att jag misstänker att om man skulle be slumpvist valda människor (i exempelvis Sverige) att kort redogöra för vad de associerar till då de hör ordet ”rättvisa” så skulle svaren inte i någon större utsträckning inkludera principen ”öga för öga, tand för tand” (*lex talionis*). Vedergällning och hämnd tycks uppfattas som negativt laddade ord varemot

²³⁷ Frey, “The Impact of the Biblical Idea of Justice” s. 95-96 och Hermerén, “Rättvisa” s. 154.

rättvisa har en mer positiv klang. Det tydliggörs inte minst i kommentaren utav exempelvis Ps 58 och hur man där resonerar kring hur man kan och bör översätta v. 11. Anderson och Bishop skriver t.ex: ”No one wants to be regarded as vengeful, and therefore it hardly seems right to apply the term to God!”²³⁸

För att ta ett ytterligare konkret exempel, hämtat från den psalm vars avslutande ord vållat mycken diskussion nämligen Ps 137. Zenger skriver: ”Verses 8-9 are not, as a hasty erasure of them alleges, a ’blessing’ on child-murderers; they are a passionate outcry of the powerless demanding justice!”²³⁹

Vad är det egentligen som gör att man väljer att förklara Ps 137 (eller en liknande förbannelsepsalm) som ”a passionate outcry of the powerless demanding justice” istället för ”a passionate outcry for vengeance”? Personligen menar jag att det finns en överhängande risk att en sådan förklaring faller platt eftersom det läsaren förmodligen först tänker på – och behöver förhålla sig till – torde vara det faktum att Ps 137 uttrycker en önskan om hämnd och vedergällning. Det står t.o.m. utskrivet i v. 8: ”Lycklig den som får *vedergälla* vad du har gjort mot oss” (min kursivering). Att alltför snabbt betona rättvisa i detta fall är att gå händelserna något i förväg och därmed riskera att det uppstår missförstånd. Vore det därför inte bättre att börja förklaringen i en diskussion om vedergällningen och dess konsekvenser för att sedermera se hur man kan relatera detta till i ett pastoralt sammanhang?

Kan psalmer om hämnd läsas som bön?

Det brukar ofta framhållas att Psaltarens förbannelseformuleringar upplevs krocka med Jesu ord om att man skall älska sina fiender och be för dem som förföljer (Matt. 5:44). Bara detta att frågan uppkommer visar (återigen) att dessa psalmer av gemene man inte omedelbart uppfattas som böner om rättvisa utan snarare som böner om hämnd. Vore det så skulle de förmodligen inte uppfattas som oförenliga med Jesu lära. Frågan som aktualiseras i detta sammanhang är då om det i kristen bön och gudstjänst går att inkludera psaltarpsalmer om hämnd.

Som jag ser det kan den frågan brytas ned i två mindre och till varandra hörande frågeställningar. Den ena är frågan om det är rätt att be om hämnd (dvs. handlingen att be) och den andra om det är acceptabelt att hysa hämndbegär (känslan). De två hör förvisso nära samman men i ett pastoralt perspektiv kan det vara klokt att skilja dem åt i och med att det finns en viss skillnad i att acceptera en känsla (bära på och samtala om den) och att agera utefter den.

I ett själavårdande perspektiv kan Psaltarens förbannelsepsalmer sägas bejaka det djupt allmänmänskliga i att vara vred och önska hämnd då man blivit förorättad. Det betyder inte att det är en eftersträvansvärd känsla som alltid skall uppmuntras, men i ett själavårdande perspektiv kan det finnas något gott i att inte tysta ned det faktum att dessa känslor är en del av den allmänmänskliga erfarenheten. En erfarenhet som dessutom bevisligen påverkar människor mycket starkt. Att belysa och bekräfta människors känslor i utsatta situationer

²³⁸ Anderson & Bishop, *Out of the Depths* s. 73.

²³⁹ Zenger, *A God of Vengeance?* s. 48.

torde därför vara relevant inom såväl gudstjänst som själavård. Goldingay är t.ex. av den uppfattningen då han skriver att kyrkans avståndstagande gentemot exempelvis Ps 109 fråntar den kristna gemenskapen ett språk för det som är en bitter verklighet för många människor runtom i världen.²⁴⁰

Därmed inte sagt att det inte råder skilda meningar angående hur denna typ av känslor skall bemötas och tas omhand på bästa sätt. Detta gäller inte minst i det liturgiska sammanhanget. För att belysa att detta inte är en diskussion som engagerar enbart kristna har jag valt att lyfta in Magonet som skriver om detta utifrån sin judiska kontext med utgångspunkt i Ps 137.

Magonet är av uppfattningen att ett uteslutande av Ps 137:s avslutande verser i gudstjänstens sammanhang berövar gudstjänstdeltagaren möjligheten att inom en liturgisk ram uttrycka sin vrede. I det avseendet är en psalm som Ps 137 enligt Magonet bra då den är tydlig med att lägga ansvaret för bönen förverkligande hos Gud.²⁴¹ Här jämför han med *sedermåltiden* i vilken det finns ett parti då familjen vid ytterdörren skall läsa en rad bibeltexter varav den första är Ps 79:6 och lyder: ”Töm din vrede över de andra folken, de som inte känner dig, över de riken som inte åkallar dig, ty de har slukat Jakob, lagt hela landet öde...”²⁴²

Att uttrycka sig så i en liturgisk kontext legitimerar närvaron av förhöjda känslor samtidigt som det också ger utrymme för människan att avlägga sig dem. Huruvida det i praktiken också fungerar så eller om liturgin bara spär på den vrede som redan uppfyller människan behöver enligt Magonet dock ständigt diskuteras och evalueras.²⁴³

Man brukar annars i denna typ av diskussioner betona att förbannelsepsalmerna ger uttryck för verklig ilska samtidigt som de också förmedlar att den som skall ingripa är Gud, och inte människan. Det blir ett sätt att hantera vreden i ord men utan handling.²⁴⁴ Till detta hör den allmänna uppfattningen att det bästa sättet att komma förbi negativa känslor är att ge utlopp för dem. Undertryckt vrede är en farlig vrede som kan gå ut över andra än dem som först orsakat skadan varemot den som ges möjlighet att tala om och kännas vid sina aggressioner och rädslor tenderar att ha lättare att ta sig igenom dem.²⁴⁵

Med en sådan inställning kan de psaltarpsalmer som denna uppsats berör bli relevanta för gudstjänst och bön ur ett såväl själavårdande som undervisande perspektiv. Man kan t.ex. se dessa psaltarpsalmer som ett verktyg för att visa på vikten av att skilja mellan önskningar och behov. Genom Psaltarens böner kan man få insikt i att det för önskningarnas del inte finns någon restriktion. Allt får sägas, men det är inte allt som blir så som man själv tror och vill. En människa som ber kan således tro sig behöva hämnden men den saken är uteslutande Guds

²⁴⁰ Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 289.

²⁴¹ Vilket Magonet menar att Ps 137 förmedlar. Alla är dock inte av samma uppfattning. Se t.ex. Spieckermann ovan s. 41.

²⁴² Magonet, ”Ps 137: Unlikely Liturgy or Partisan Poem?” s. 87.

²⁴³ Magonet, ”Ps 137: Unlikely Liturgy or Partisan Poem?” s. 87-88. Se vidare under rubriken ”Förslag för vidare forskning” s. 72.

²⁴⁴ Strawn, ”Imprecation” s. 318.

²⁴⁵ Steussy, ”The Enemy in the Psalms” s. 8.

att avgöra.²⁴⁶ Det leder oss in på en annan återkommande förklaring av förbannelsepsalmernas innebörd och relevans för det pastorala sammanhanget.

”Hämnden är Guds”

Som ovan nämnts kan förbannelsepsalmerna ses som ett sätt att lägga av sig hämnden genom att dras med i det som många av dessa psalmer bekänner, nämligen att hämnden är Herrens.

Detta att Gud är den som skall agera är dock inte helt oproblematiskt, ur flera perspektiv. Anderson och Bishop skriver t.ex. att översättningen av נָקַם (Ps 58:11) till “vindicate” för tankarna till “vengeance” vilket för många har en negativ konnotation. ”No one wants to be regarded as vengeful, and therefore it hardly seems right to apply the term to God!” Vidare skriver de: “[...] the Hebrew verb *naqam* (‘vindicate’) has the basic meaning of ‘save’ in the Old Testament, as it has in other ancient literature, and therefore can be used in exactly the same sense as the verb *yasha* (‘save’) from which the noun ‘salvation’ comes”.²⁴⁷

För att närmare förklara förbannelsepsalmerna och hur Guds agerande beskrivs i dem behöver förhållandet mellan Guds *hämnd*, *dom* och *räddning* diskuteras närmare. Inte minst för att utröna hur förklaringen om att hämnden är Herrens förhåller sig till gudstjänstens sammanhang och de problem som där kan uppstå.

Guds dom, hämnd och räddning

Som visades i kapitel 2 (bl.a. i kommentaren av Ps 58) kan man se klara samband mellan Guds *dom*, *hämnd* och *räddning* då dessa tre går in i vartannat – precis som *rättvisa*, *hämnd* och *vedergällning* också gör det när Psaltarens förbannelser skall utläggas.

Med tron på Gud som domare och yttersta garant för världens rättvisa och tanken om ett förhållande mellan handling och konsekvens (vedergällningsläran) följer en förväntan och längtan efter Guds dom eftersom det skulle innebära räddning för den som förvägrats rättvisa eller på annat sätt blir utsatt av fienders agerande. Detta blir tydligt inte minst i kommentaren av Ps 58 som tydligt lyfter fram bilden av Gud som domare och garant för världens ordning.

Ett problem för den moderna läsaren är måhända att Gud i dessa psaltarpsalmer blir en våldsutövande Gud. Som svar på detta dilemma brukar två aspekter lyftas fram. Den ena är att Guds dom (här i betydelsen våld gentemot fienden) skall ses i ljuset av de utsattas räddning och den andra är att Guds våldsutövning är helt beroende av människors våld och således inget övervåld. Ett sådant samband mellan Guds våldsutövning och räddning tydliggörs bland annat i Exodusberättelsen.²⁴⁸ Som visats ovan ser Nielsen ett sådant samband mellan Exodus och Ps 137 vilket då skulle göra psalmen till en bön om räddning snarare än hämnd. Därmed

²⁴⁶ Eriksson, ”Psaltaren i evangelieboken och i predikan” s. 115-116.

²⁴⁷ Anderson & Bishop, *Out of the Depths* s.73.

²⁴⁸ Fretheim, ”God and Violence in the Old Testament” s. 21-23, 24.

inte sagt att psalmens innehåll automatiskt blir lättare att ta till sig eller att använda i gudstjänstens sammanhang men förklaringen är måhända en bit på den vägen.²⁴⁹

När vedergällningsprincipen och Guds dom diskuteras i förhållande till hur man förklarar Psaltarens förbannelsepsalmer bör det även tilläggas att tidsramen inom vilken denna vedergällning (genom Guds dom) blir verkställd är av betydelse. I kulturer och religioner med en tro på en tillvaro efter döden kan lidande i detta liv härdas ut med tanken om att ens egna och andras ageranden till slut (på något sätt) kommer få konsekvenser. Om inte i detta livet så åtminstone i nästa. I den tid och kultur som psalmerna växte fram fanns dock (Egypten undantaget) ingen sådan syn på en fortsatt tillvaro efter döden vilket gjorde frågan om Guds dom och vedergällning *i detta livet* än mer angelägen. Detta förhållningssätt kan förklara psalmernas angelägna ton som för moderna läsare ofta framstår som främmande. Här bör också poängteras att vedergällningsprincipen faktiskt är densamma även inom kristendomen – bara utsträckt över tid.²⁵⁰ Ur det perspektivet skulle man kunna resonera att psalmerna inte skiljer sig så markant från den kristna läran (vilket somliga ibland tycks förutsätta) utan istället skärper den. Det gör psalmerna relevanta för kyrkans teologi, gudstjänst och bön.

För att slutligen återvända till det Anderson och Bishop skriver ovan om att Guds hämnd kan ersättas med verbet för att rädda: יִשַׁע . I sak har de rätt då Guds dom (som det i Ps 58 handlar om) är en upprättelse för den utsatte. I lexikalisk mening är det dock något av en överdrift att säga att יִשַׁע utan vidare kan ersättas med יִשַׁע . Däremot är det tveklöst en glädjens dag för den som gynnas av Guds dom vilket också framgår i Ps 58:11.²⁵¹

Vad Anderson och Bishop här belyser är dock att man i sekundärlitteratur tenderar att vilja särskilja räddning och hämnd. Frågan är om det ena alltid behöver utesluta det andra. En människa borde mycket väl kunna önska Guds dom över världen (i betydelsen räddning för egen och andras del) och samtidigt önska personlig återupprättelse i och med Guds dom (dvs. få hämnd på fiender). Andersons och Bishops översättningsförslag visar återigen att ”hämnd” i detta sammanhang är ett för många svårt begrepp att förhålla sig till.

Potentiella problem med att be om Guds dom

Ovan diskuterades perspektivet att bedjandet av förbannelsepsalmerna kan vara ett sätt att avlägga sig det egna hämndbegäret och istället överlämna det åt Herren. I ett undervisande sammanhang kan man förvisso framhålla detta som ett gott förhållningssätt. Något svårare blir det dock (vilket nämndes ovan) då dessa psalmer läses i den gemensamma gudstjänsten. Det är t.ex. inte säkert att den människa som ber (exempelvis Ps 139) uppfattar det som *endast* ett sätt att i gudstjänstens sammanhang överlämna vreden i Guds händer. Vad psalmerna teologiskt och innehållsmässigt förmedlar behöver inte stämma överens med hur de

²⁴⁹ Nielsen, “Salme 137 (Case Study)” s. 243-244.

²⁵⁰ Walton, “Retribution” s. 647, 650. Även Carney lyfter fram denna skillnad i synen på rättvisa och vedergällning mellan de som lever i tron på ett liv efter detta och den gammaltestamentliga synen att återupprättelse och rättvisa om den skall gynna den drabbade måste verkställas under dennes livstid. Se Carney, ”God Damn God” s. 116. Se även Anderson, *Out of the Depths* s. 74 och Allen, WBC 21 s. 78.

²⁵¹ Lipinski, “ יִשַׁע ” s. 3.

faktiskt uppfattas av gemene man i det liturgiska sammanhanget.²⁵² Förklaringen att hämnden är Herrens riskerar således att inte fungera fullt ut i gudstjänstens sammanhang eftersom att bön i den troendes perspektiv rimligtvis inte är reducerat till att vara ”bara ord”. Det finns ingen mening i att av hjärtat be om något man inte också önskar se förverkligat (och genom bönen bli aktivt delaktig i). Att förklara förbannelsepsalmerna som ett sätt att överlämna hämnden tar alltså inte helt udden av problemet om man fortsatt finner fiendens faktiska (potentiella) undergång genom Guds straff problematiskt att förhålla sig till. Däremot kan det ju vägas mot det eventuella behovet av att i ett pastoralt sammanhang ge människor möjligheten att bearbeta sådana känslor.

Ett angränsande dilemma som Stuessy lyfter fram är att psalmerna om de läses i tidegård eller i enlighet med ett lektionarium beds av människor i många olika sinnesstämningar och att alla kanske inte är i direkt behov av att ge uttryck för en verklig nöd. En risk man alltid löper är att läsare och bedjare (medvetet eller omedvetet) försöker applicera psalmen på sin egen livssituation – och därmed göra den livstolkande och relevant – vilket kan leda till att man identifierar alla som står en emot som fiender förtjänta av Guds straff. Öppenheten i poesins språk kan som bekant leda till sådana felslut som kanske helt går emot psalmernas egentliga innebörd och budskap.²⁵³ Här är vi alltså tillbaka på dilemmat då gamla texter (i det här fallet psaltarpalmer) läses i modern tid och så tillskrivs en större meningspotential än de kanske från början var ämnade att ha. En texts tolkningspotential växer nämligen med tiden från det att den fastställts i text och förts från sitt ursprungliga *Sitz im Leben* till nya tider och sammanhang inom vilken den tolkas. De historisk-kritiska metoderna kan här utgöra en kompass och referenspunkt i tolkningen – men metoderna är inte avgörande för att tolkningen av texten skall ta sin början.²⁵⁴

I det perspektivet kan det måhända finnas skäl att reflektera över om en möjlig väg fram är att låta Psaltarens förbannelsepsalmer bidra till teologin kring bön och hur gudstjänst bör utformas – utan att man också tar bruk av psalmerna i gudstjänsten i och med att det där riskerar att tillskrivas en annan innebörd än de ursprungligen var ämnade att ha.

”Detta är de utsattas bön”

Relaterat till förklaringen att förbannelsepsalmerna handlar om räddning för den förorättade är givetvis perspektivet att dessa böner lyfter fram de utsattas perspektiv formulerat som bön. Denna förklaring av psalmernas innebörd är återkommande i kommentarlitteraturen för samtliga fyra psalmer som behandlas i kapitel 2 och förklaringen tenderar att användas som motivering till psalmernas ibland mycket starka språkbruk. Gerstenberger skriver t.ex. om klagopsalmer överlag:

In the first place, all Biblical complaints, be they national or individual, have been articulated on a low, if not the lowest level of existence. Downtrodden people who

²⁵² Se diskussionen under rubriken “Hermeneutiska perspektiv” s. 6-7.

²⁵³ Stuessy, “The Enemy in the Psalms” s. 11. Se även inledningen till kap. 2, s.16-17.

²⁵⁴ Se vidare under rubriken “Hermeneutiska perspektiv” s. 6-7.

are facing certain death are trying to win the support of God. Prayer, within a ritual of petition or cursing, is the last resort to survive a threatening catastrophe.²⁵⁵

Detta att utsattheten så ofta framhålls – vid sidan om hänvisningar till att psalmerna lyfter fram behovet av rättvisa i världen – torde göra förbannelsepsalmerna och deras teologi relevant för såväl bön som predikan. Nedan ges en kort bakgrund till varför det i Psaltaren finns ett sådant fokus på de fattiga och svaga. Det ena kan sägas ha att göra med Psaltarens dramaturgi varemot det andra växt fram i och med den redigeringsprocess Psaltaren genomgått.

Psaltarens rollfördelning och dramaturgi

Psaltarens individuella klagopsalmer kan som bekant beskrivas som ett drama emellan tre parter: Den bedjande, Gud och Fienden. Det förenande draget i detta drama är klagan då den bedjande uttrycker denna riktad mot Gud och med hänvisning till fiendens ageranden. I denna klagan tenderar Gud att beskrivas som direkt eller indirekt frånvarande, alternativt likgiltig inför lidandet.²⁵⁶ En betydande del i detta drama är sättet på vilket parterna beskrivs då det säger något om deras identitet och förhållande till varandra.

De fattiga är i Psaltaren offer för fiendernas ageranden och de två står i ständig kontrast till och konflikt med varandra. Därför ber de fattiga och svaga till Herren om hjälp och rättvisa i sin utsatta situation. Kontrasteringen mellan den svage och dennes fiender är dock inte begränsad till situationer av akut nöd utan förekommer även i psalmer som berör fiender i mer allmänna och abstrakta ordalag.²⁵⁷

I sin utsatthet drivs de fattiga till att förlita sig enbart på Herren vilket i sin tur reflekterar deras förtröstan på Guds räddning och därmed deras rättfärdighet. Kraus framhåller att när det i Psaltaren talas om fattiga och svaga avses de män och kvinnor som lider under överlägsna maktens förtryck och därför gör anspråk på den rättvisa och räddning som JHWH står som garant för och som utlovats till den som sätter sin lit till honom. ”De fattiga” avser alltså, enligt Kraus, inte någon specifik grupp inom Israel eller något religiöst ideal. Det handlar om verkliga människor och deras lidande.²⁵⁸

Armentheologie: en bakgrundsteckning

Att Gud står på de svagas sida är en väl etablerad tanke inom exegetiken som också är väl grundad i det bibliska materialet där det (i bland annat Psaltaren) tydligt framkommer att Gud ser till den svage och dennes behov. Denna ”fattigdomsteologi” (ty. *Armentheologie*) menar man är resultatet av den redaktionella process Psaltaren genomgått där psalmerna kommit att formars av diverse teologiska mål, häribland teologin kring ”de fattiga”, visdomsteologi och monarkisk teologi. Vad avser teologin rörande de fattiga och svaga i Psaltaren tänker man sig att psalmerna tidigt hade beskrivningar av den bedjande som fattig och utsatt och att man i

²⁵⁵ Gerstenberger, ”Enemies and Evildoers in the Psalms” s. 67.

²⁵⁶ Westermann, *The Psalms* s.56-57 och Eidevall, ”Images of God, Self and the Enemy in the Psalms” s. 55-56.

²⁵⁷ Kraus, *Theology of the Psalms* s. 151.

²⁵⁸ Kraus, *Theology of the Psalms* s. 152-153.

tiden kring exilen tillagt enstaka psalmer som understryker den bedjandes rättfärdighet – vilket i sin tur förstärker tron och hoppet på Herrens ingripande. I efterexilisk tid kom den fattige och svage sedermera att alltmer identifieras med rättfärdighet vilket ledde fram till fattigdomsidealet.²⁵⁹ Levin skriver om denna utveckling: ”Poverty does not simply determine the social status of the poor; it defines their attitude and self-understanding too. It comes as the fruit of obedience to Gods justice and righteousness (משפט): the Torah. This Torah obedience, which takes material form in poverty, as it were, gives to the godly the certainty of escaping the expected divine Judgment.”²⁶⁰

Att dessa psalmer handlar om den utsattes perspektiv framgår tydligt i Psaltaren, åtminstone i ett strikt litterärt avseende. Det är dock aningen tankeväckande är att man (i ett sammanhang där *Sitz im Leben* så ofta lyfts fram) inte mer ifrågasatt tanken om att förbannelsespsalmerna alltid tar parti för den svaga människan.²⁶¹ Några få har dock dristat sig till att i viss mån utmana detta annars så etablerade sätt att tolka psalmerna på. En av dem är Tate som i sin översikt om fiendebilder i Psaltaren framhåller att fiender (konkreta såväl som metaforiska) tycks särskilt vanligt förekommande i klassdominerade sammanhang och samhällen där den starke utnyttjar den svage (vilket profeter i Israel så som Amos, Jesaja och Nehemja skall ha givit exempel på),²⁶² Men, påpekar Tate, det är inte självklart att det endast skulle vara de svaga som har fiender. De människor som har makt i världen tycks ha minst lika många fiender (om inte fler!) att oroa sig över. Och, tillägger Tate, kanske har de ibland även fog för sin oro.²⁶³

Den utsattes bön i ett pastoralt perspektiv

Mot bakgrund av hur den bedjande och dennes situation beskrivs i förbannelsespsalmerna förefaller förklaringen att förbannelserna är de utsattes bön vara en rimlig tolkning, åtminstone i ett litterärt och dramaturgiskt perspektiv. Den som ber med i dessa böner dras in i en rollfördelning och ett drama där den bedjande är i underläge och i behov av Guds räddning. Den situation och de känslor psalmerna förmedlar är också tämligen lätta att ta till sig då poesins öppna formuleringar gör det lätt att applicera texterna på konkreta situationer och behov – vilket som tidigare nämnts också kan vara förenat med viss risk.²⁶⁴ Att psalmerna bjuder in läsaren i den utsattes situation torde dock göra dessa texter synnerligen relevanta i ett pastoralt sammanhang. Frågor om människors utsatthet och behovet av rättvisa i världen är

²⁵⁹ Holt & Nielsen (Red.) *Dansk Kommentar til Davids Salmer* s. 46.

²⁶⁰ Levin, ”The Poor in the Old Testament” s. 260.

²⁶¹ Här tänker jag t.ex. på det faktum att de som författat Psaltarens psalmer med största sannolikhet inte hörde till samhällets lägre skikt. Vad är det som säger att Psaltarens polarisering mellan rättfärdiga och orättfärdiga bara kan läsas som ett ställningstagande för den enkla människan? Kan det inte ha legat i psalmförfattarnas intresse att styrka sin egen position teologiskt och socialt? Om psalmerna läses så får polariseringen mellan de rättfärdiga och orättfärdiga en ytterligare – och än mer problematisk – dimension.

²⁶² Tate hänvisar här till Amos 2:6-8; 5:11-12; Jes. 5:8-10; Neh. 5:1-13.

²⁶³ Tate, WBC 20 s. 64. Mays antyder också behovet av att läsa psalmerna med detta omvända perspektiv för ögonen då han poängterar att psaltarpsalmerna är litterära enheter skrivna för och av människor inom en religiös kontext för att fylla denna grupps syften. Se Mays, *Psalms* s. 6-7 och 11. Även Eidevall utmanar tanken om att den svage i Psaltaren också skulle vara svag i ett socioekonomiskt avseende. Det kan finnas skäl att se ”den svage” som mer av en litterär gestalt utan nödvändig koppling till den som psalmen avsetts för. Se vidare Eidevall, ”Images of God, Self and the Enemy in the Psalms” s. 59-60 och 64-65.

²⁶⁴ Se t.ex. resonemang ovan s. 16-17 och 62.

frågor av ständig relevans och borde därför med lätthet kunna inkluderas i en församlings böneliv. Det framhålls åtminstone ofta i kommentarerna till de psalmer denna uppsats behandlar. Mays skriver t.ex. om Ps 58: ”The lack of justice in the world is not some impersonal natural inevitable condition of human life. It is the intended work of the hearts and hands of responsible powers.”²⁶⁵ Som kommentar till detta tillägger Goldingay:

We have noted that modern Christians living in reasonable comfort do not like the violence of the way the Scriptures talk about these matters. This is so even though we profess ourselves concerned about (e.g.) the oppression that prosperous peoples in the Western world bring to poor people elsewhere and in our own countries (without ceasing to collude with it and profit from it).²⁶⁶

Goldingay lyfter även fram att psalmens språk manar läsaren till att identifiera sig med de förtryckta även om läsaren personligen finner sig trygg och utom fara. Psalmens språk gör oss nämligen medvetna om lidandet i världen. Med det perspektivet kan även den som upplever sig utom fara be dessa böner i solidaritet med dem som lider.²⁶⁷

Ett annat perspektiv som ofta kommer upp då man söker förklara förbannelsespsalmernas relevans för gudstjänstens och börens sammanhang är att psalmerna kan användas som ett verktyg för självrannsakelse. Ett sätt att göra dessa psalmer relevanta också för dem som inte upplever sig vara i fara eller antastade av fiender är att uppmuntra läsare att ”vända på psalmen” och ställa den självrannsakande frågan om det finns något i ens eget liv och sammanhang som kan ge *andra* anledning att be psalmen riktat mot en själ.²⁶⁸

En annan för det pastorala perspektivet relevant fråga man kan ställa är om det faktum att man i regel inte vill inkludera denna typ av bön i gudstjänst egentligen grundas i att det skulle belysa ett strukturellt problem man själv varit med om att skapa. Som Stuessy skriver är det nämligen inte ovanligt att de som tystar någon annan gör det för egen vinnings skull. Bedjandet av förbannelse- och klagopsalmer kan vara ett första steg mot insikten om att något måste ändras i den situation som nu råder. Det senare perspektivet gör psalmerna relevanta i ett själavårdande perspektiv och kanske också utmanande överlag.²⁶⁹

Med detta perspektiv på förbannelsespsalmerna (att det kan belysa såväl det egna som andras liv) blir de en slags undervisande diktning. Att relatera förbannelsespsalmerna till vishetstraditionen var också ett återkommande drag i kommentarerna utav psalmerna som presenterades närmare i kapitel 2. I förhållande till de ofta förekommande hänvisningarna till rättvisa är denna förklaring klart underordnad. Samtidigt är detta perspektiv på förbannelsespsalmerna så pass återkommande (och viktigt) att det förtjänar att lyftas fram här.

²⁶⁵ Mays, *Psalms* s.211 (kommentar till Ps 58).

²⁶⁶ Goldingay, *Psalms: Vol. 2* s. 209. Detta perspektiv på psalmerna lyfter även Brueggemann upp då han betonar att ett borttagande av klagan i gudstjänsten gynnar maktstrukturer och ett status quo. Istället för att utmana orättfärdighet cementerar man den och skapar en kultur där ifrågasättande av tillvaron inte är välkommet. Se Brueggemann, ”The Costly Loss of Lament” s. 59-60 och 62-64.

²⁶⁷ Goldingay, *Psalms: Vol. 2* s. 209. Goldingay bygger sitt resonemang på det Tate skriver i sin kommentar av Ps 58. Se Tate, WBC 20 s. 89.

²⁶⁸ Se t.ex. Davis, *Getting Involved with God* s. 28 och Goldingay, *Psalms: Vol. 3* s. 289.

²⁶⁹ Stuessy, ”The Enemy in the Psalms” s. 6-7. Se även Brueggemann, ”The Costly Loss of Lament” s. 59-60.

Psalterna som identitetsbyggande och undervisande litteratur

Att förbannelsepsalmerna kan ses som undervisande diktning har i viss mån redan snuddats vid i diskussionen ovan, exempelvis i anslutning till omnämmandet av vedergällningsläran och hur den i sin tur ger upphov till frågan om förhållandet mellan Guds makt och de ondas ohämmade framgång (teodicé). I det följande kommer jag att följa upp denna vishetsorienterade linje något tydligare för att se hur och om detta perspektiv på förbannelsepsalmerna skulle kunna bidra i ett pastoralt och gudstjänstorienterat sammanhang.

Psaltarens vishetsprägling och teodicéproblematiken

Tämligen sent i Psaltarens redigering tycks vishetstraditionen allt mer ha kommit i fokus, inte minst sedan vishetslitteraturen kommit att bli mer teologiskt orienterad. Att de två alltmer gick att förena beror i övervägande grad på att båda använder polariseringen mellan rättfärdiga och orättfärdiga för att föra fram sitt budskap. Denna polarisering blir tydlig redan i Psaltarens första psalm som kan sägas utgöra en prolog till Psaltaren som helhet. Att denna valts ut som inledning antyder att man betraktade Psaltaren som avsedd för andlig vägledning då Ps 1 sätter tonen för vad som komma skall.²⁷⁰ Redan i Psaltarens första psalm bereds läsaren alltså möjlighet att identifiera sig med de rättfärdiga samtidigt som man också blir varse att den gudlöses väg leder till intet.²⁷¹

Typiskt för vishetstraditionen är tanken om att det finns ett samband mellan handling och konsekvens och att denna ordning är upprätthållen av den rättvise Guden. Den mänskliga erfarenheten av att det inte alltid förefaller finnas något sådant samband och den bistra erfarenheten att det går den onde väl leder till en teodicéproblematik som ofta tas upp i Psaltarens psalmer (se t.ex. Ps 58).²⁷² Frågan om den ondes framgång under Guds vakande öga är tidlös och därför alltid aktuell för teologin.

Om man väljer att förklara förbannelsepsalmerna som undervisande diktning och håller fast vid de tätt förekommande hänvisningarna till rättvisa som bakomliggande motiv för dessa psalmer torde man kunna argumentera för att psalmerna är synnerligen relevanta också för vår tid i form av undervisning i vad som är ett rätt förhållningssätt i tillvaron. Genom att be och läsa Psaltarens psalmer träder man in i ett drama mellan tre parter; psalmens ”jag”, Gud och fienden. Psalmerna kan därför ses som en övning i att ta den utsattes perspektiv vilket redan nämnts ovan.

Psalmerna lyfter således fram lidandet i världen och visar på att det är en realitet i den meningen att det somliga bara läser om är andras bön från hjärtat. Psalmerna kan således vara fönster in i en annan verklighet och en undervisning om det som behöver omfattas i bön, å andras vägnar eller kanske för egen del. Ser man på förbannelsepsalmerna ur det perspektivet

²⁷⁰ Westermann, *The Psalms* s. 111-113. Hur stor inverkan vishetstraditionen haft på slutredigeringen utav Psaltaren har dock diskuterats något bland exegeter och man pendlar mellan att mena att inflytandet i huvudsak syns i några enstaka psalmer till att mena att Psaltaren som helhet i sin nuvarande form bär prägel av en vishetsorienterad redigering. Se vidare, Holt & Nielsen (Red.) *Dansk kommentar til Davids Salmer: Vol. 1* s. 46-48.

²⁷¹ *Dansk kommentar til Davids Salmer Band 1* s. 119.

²⁷² Estes, “Wisdom and Biblical Theology” s. 854 och Lucas, “Wisdom Theology” s. 907.

blir de relevanta i gudstjänstens och själavårdens sammanhang vilket också ofta framhålls i då förbannelseformuleringarna skall ges relevans och förklaras.²⁷³

Psalmerna som identitetsskapande litteratur

Psalmerna kan dock inte bara förklaras som belysande av yttre omständigheter. De kan också ses som identitetsskapande litteratur. Mays skriver t.ex:

Down through the ages many have said they found themselves and their feelings and circumstances *in* these prayers. The closer truth is that one finds oneself *through* these prayers. One comes to know liturgically and theologically who we are and what we need and one finds language to say it all to God.²⁷⁴

Att läsa Psaltaren är som Mays framhåller att träda in i det drama som i Psaltaren ständigt utspelar sig mellan den bedjande, Gud och fienden. För en stund blir man det ”jag” som är i psalmen och lär sig därigenom något om de andra parterna i dramat. I det avseendet är psalmerna därför inte bara undervisande utan också identitetsskapande litteratur och bön vilket inte sällan lyfts fram i kommentarerna, exempelvis i anslutning till Ps 58.²⁷⁵

Keel framhåller också att psaltarpsalmer kan vara ett centralt medel för att forma en grupp och en individs identitet då de tydliggör vilka och vad man tar avstånd ifrån.²⁷⁶ Förbannelser kan sägas ha just denna normerande funktion då de kan bidra till att reglera gemenskapers sätt att interagera och betrakta människor innanför och utanför en viss social grupp. Förbannelser är i det avseendet starka verktyg i danandet av såväl identitet som förmedlandet av etik och lag.²⁷⁷

En annan som också uppmärksammat psalmernas identitetsbyggande funktion är Eidevall som sätter samman den metaforik som används i Psaltaren med skapandet och upprätthållandet av identiteter. Eidevall framhåller att det är viktigt att minnas att psalmerna utgör ett redskap för såväl forandet av en gruppens identitet som förmedlande av information (eller normer) inom gruppen.²⁷⁸ Psalmens ”jag” kan därför läsas som ett föredöme att ta efter och identifiera sig med. Fienderna i sin tur fyller funktionen av gemensam antagonist för gruppen att förenas emot.²⁷⁹

Fienden räddar gudsbilden

Psaltarens täta omnämnande av fiender kan också förklaras som ett nödvändigt ont i teologins tjänst, vilket bl. a. Eidevall lyfter fram. Han framhåller att man utan fienden som den tredje

²⁷³ Strawn, ”Imprecation” s. 318.

²⁷⁴ Mays, *Psalms* s. 24.

²⁷⁵ Se t.ex. Nielsen, ”Salme 58” s. 214 och Hossfeld, ”Psalm 58” s. 79.

²⁷⁶ Keel, *Symbolism of the Biblical World* s. 78.

²⁷⁷ Little, ”Cursing” s. 182.

²⁷⁸ Att bön i många avseenden är just förmedlande av information och normerande litteratur har länge varit känt. Faktum är att all bön som går att studera är bön som blivit textbunden och därmed i viss mån fixerad i tid och sammanhang som bärare av en bönegemenskaps tankevärld. Till och med ”hjärtats fria samtal” är i många avseenden bundet till stilistiska och fasta formuleringar vilket Gill poängterar. Se vidare Gill, ”Prayer” s. 490.

²⁷⁹ Eidevall, ”Images of God, Self and the Enemy in the Psalms” s. 64-65.

parten i förhållandet mellan Gud och människa skulle behöva skylla allt lidande på Gud. I det perspektivet kan man säga att fienderna räddar gudsbilden.²⁸⁰

Fienden fyller således den viktiga funktionen att de markerar att världen inte ser ut som Gud vill. Jag skulle här även vilja tillägga att utan fienderna som den förenande kraften mellan Gud och den bedjande (förenande i den meningen att parterna kan enas kring en gemensam fiende) riskerar man också att landa i att allt är människans eget fel. Med fiender som representanter för den kaosmakt som utmanar Guds ordning räddar man därför såväl gudsbild som människobild. Även i det avseendet fyller alltså fienderna – tillika förbannelserna mot dem – en viktig funktion i Psaltarens dramaturgi och teologi.

²⁸⁰ Eidevall, "Images of God, Self and the Enemy in the Psalms" s. 65.

Kapitel 4: Syntes

Bakgrunden till denna undersökning och dess frågeställningar

Undersökningen av hur modern kommentarlitteratur förklarar förekomsten och innebörden av förbannelseformuleringar i Psaltaren bottenar i iakttagelsen att somliga psaltarpsalmer av innehållsmässiga skäl dömts ut i gudstjänstens sammanhang. Detta bortväljande av texter befriar dock vare sig kyrkan eller teologen från behovet av att förklara dessa bibeltexters innebörd eftersom de fortsatt är en del av kanon och dessutom inkluderade i en av Bibelns mest lästa böcker. Till och med den som inte läst Psaltaren har förmodligen någon gång hört talas om att man skall ”krossa barn mot klippan” och funnit att det fodrar en förklaring. Hur kan en sådan förklaring idag formuleras? Det är denna uppsats första fråga.

Den andra, och angränsande frågan är hur väl de sätt på vilket exegeter (dvs. kommentarlitteratur) idag förklarar Psaltarens förbannelseformuleringar fungerar i och relaterar till ett pastoralt (och i synnerhet gudstjänstorienterat) sammanhang.

Då man diskuterar gudstjänst och hur den bör vara utformad lyfts det inte sällan fram att det finns skäl att infoga fler klagopsalmer i den gemensamma gudstjänsten för att därigenom inkludera mer än bara lovsångens upprymda sinnesstämning. Också den som bär på ilska bör nämligen beredas möjlighet att känna sig inkluderad i den gemensamma gudstjänstens bön och sammanhang.

De som mot bakgrund av detta önskar undersöka möjligheten att använda någon av dessa i gudstjänst sällan lästa förbannelsepsalmer ställs i första hand inför behovet av att kunna förstå och förklara förbannelsernas innebörd för att därefter kunna se om och hur de förklaringar som exegetiken presenterar också fungerar i praktiskt avseende.

Avgränsning

Psaltaren är en flitigt använd bönbok och har varit så i alla tider i såväl enskild som gemensam andakt. I kyrkan förekommer psaltarpsalmer som predikotexter, växelläst bön och i tidegårdsbön. Vid en närmare granskning av modern gudstjänstlitteratur (exempelvis diverse lektionarium) blir det dock snart tydligt att vissa psaltarpsalmer saknas. Detta gäller även för tidegården vilket är intressant såtillvida att denna böneform karakteriseras av att ta en mycket stor del av Psaltarens psalmer i bruk. Ett effektivt sätt att se precis vilka typer av psaltarpsalmer och formuleringar som vållar gudstjänstfirare problem idag är därför att se vilka psalmer och fraser som strukits i tidegårdsböcker. Det urval psalmer denna uppsats berör (Ps 58, 109, 137 och 139) grundas i en sådan granskning utav två ansedda och använda tidegårdsböcker nämligen den romersk-katolska *Kyrkans dagliga bön I-II* och den svenska ekumeniska utgåvan *Tidegården, kyrkans dagliga bön*.

Metod

I en jämförelse utav hur modern, ansedd och använd kommentarlitteratur förklarar dessa fyra psalmers förbannelseformuleringar framkom snart några återkommande förklaringsätt vilka torde vara representativa och utgöra svaret på uppsatsens första fråga, nämligen hur man idag förklarar Psaltarens förbannelseformuleringar överlag.

I uppsatsens andra del granskades dessa återkommande förklaringar kritiskt och med särskilt fokus på hur väl de fungerar i ett pastoralt och gudstjänstorierat sammanhang – i syfte att besvara uppsatsens andra frågeställning.

Nedan ges en kort summering av vad min undersökning mynnat ut i då uppsatsens frågeställningar kort besvaras. Sist ges några förslag på framtida studier inom detta ämne.

Vilka är de bland exegeter idag vanligaste sätten att förklara Psaltarens förbannelseformuleringar?

En jämförelse kommentarerna av de fyra psalmerna emellan visade att det fanns flertal återkommande och allmängiltiga förklaringar utav förbannelseformuleringar i Psaltaren. Dessa centrerades givetvis mycket kring innehåll och innebörd men var också i stor utsträckning inriktade på att försvara dessa psalmer och bedjandet utav dem vilket i sin tur gjorde frågan om deras faktiska och praktiska tillämpning än mer relevant och intressant.

De vanligast återkommande förklaringsätten kan skisseras enligt följande:

1. Psalmerna handlar om och strävar efter rättvisa.
2. Detta är den utsattes bön – utsattheten motiverar förbannelsen och språkbruket.
3. Det handlar om människans återupprättelse och räddning – inte om personlig hämnd.
4. Psalmerna förmedlar att hämnden är Guds och inte människans att utföra.
5. Här behandlas dissonansen mellan Guds makt och de orättfärdigas framgång (teodicé).
6. Psalmerna är fulla av metaforik och bör inte tolkas och/eller läsas bokstavligt.
7. Psaltarens förbannelser ligger i linje med dåtida språkbruk och är därmed inte unika, vare sig Psaltaren eller för GT.

Hur tillämpbara och relevanta är dessa förklaringsätt ur ett pastoralt (och i synnerhet gudstjänstorierat) perspektiv?

Det sätt att förklara Psaltarens förbannelsepsalmer på som helt dominerade var att hänvisa till att psalmerna handlade om rättvisa. Vid en närmare granskning av detta förklaringsätt visade det sig att det här (åtminstone i mitt tycke) finns viss risk för missförstånd som i huvudsak grundar sig på ordval. För att denna förklaring av förbannelsepsalmernas innebörd skall bli fullgod behövs enligt min uppfattning en reflektion kring hur begreppet ”rättvisa” används och i synnerhet hur innebörden i detta begrepp kan skifta från person till person och än mer över tid (i detta fall från den tid då psalmerna skrevs och vår tid). Det förefaller ha skett en viss begreppsfrskjutning här som behöver synliggöras för att den idag inom exegetiken vanligast förekommande strategin att förklara psalmernas innebörd på skall svara an mot de

frågor den moderna läsaren (och därmed kyrkan) ställs inför i mötet med dessa psalmer. I synnerhet eftersom den förförståelse som de exegetiska (historisk-kritiska) metoderna bidrar med saknas hos många läsare.

Förklaringar av psalmerna som i huvudsak bygger på en hänvisning till rättvisa som det för psalmerna centrala budskapet behöver dock inte omformuleras därför att de ur exegetisk synvinkel är felaktiga (rättvisan följer ju på vedergällningen) utan därför att det finns skäl att förmoda att moderna läsare fastnar för begrepp så som ”hämd” och ”vedergällning” då de läser psalmerna. Det den moderna läsaren tycks behöva hjälp med är alltså att förhålla sig till och förstå innebörden av vedergällning och hämd i Psaltarens psalmer. Detta gäller inte minst i de fall där orden står utskrivna (Ps 58:11 och Ps 137:8). Att här alltför tidigt tala om rättvisa – snarare än hämd och vedergällning – är att gå händelserna i förväg och därmed riskera missförstånd.

Misstankarna om detta behov av förtydligande grundas dels på de många fall då sekundärlitteraturen hellre tycks vilja använda ord som ”rättvisa” och ”räddning” (snarare än hämd och vedergällning) och dels på det faktum att ”rättvisa” i dagligt tal inte med nödvändighet är entydigt med ”vedergällning”. Enklare uttryckt förefaller ”hämd” vara ett negativt laddat ord varemot ”rättvisa” inte är det. Denna skillnad gör det svårt att låta hämd ersättas av rättvisa.

Bortsett från detta problem relaterar och fungerar dock de sätt på vilket exegeter idag förklarar Psaltarens förbannelsespsalmer överlag väl då exegetikens resonemang och beslutat på ett tydligt sätt går att relatera till kyrkans behov och pastorala sammanhang. Den som här väljer att hålla fast vid det återkommande hänvisandet till rättvisa får det måhända något enklare att se hur psalmerna och det sätt på vilket de kan utläggas går att relatera till gudstjänstens kontext då rättvisa alltid är ett ämne av relevans. Men även den som väljer att istället fokusera mer på hämnden och vedergällningen och hur dess förekomst i Psaltaren kan förklaras kan utan större svårighet applicera de förklaringar exegetiken bidrar med på gudstjänstens sammanhang och diskutera och utvärdera utformandet av gudstjänst därefter.

Då psalmerna läses som bön uppkommer dock några specifika frågeställningar som här sammanfattas i korthet. I fallet med hämnden kan nämnas frågan om huruvida det ur ett själavårdande perspektiv är rätt att i ett liturgiskt sammanhang inkludera bön om hämd över fiender. Gör en sådan användning av psaltarpsalmerna att den teologiska innebörd som psalmerna formulerar (nämligen att hämnden är Herrens) framhävs eller kommer det i skymundan? Annorlunda uttryckt; leder ett bedjande av dessa psalmer i gudstjänsten till att hämndkänslan tas omhand eller eskalerar den i och genom att den manifesteras i liturgin? Det är frågor som berörs i sekundärlitteraturen och som behöver diskuteras vidare i gudstjänstens och kyrkans praktiska användning av Psaltaren som bönbok. För närvarande saknas konsensus i frågan. Det enda som med säkerhet går att säga är att vrede och hämndbegär är en allmänmänsklig erfarenhet som påverkar människors känsloliv starkt. Därför är det ett angeläget ämne att diskutera i de pastorala sammanhangen – förslagsvis med Psaltarens psalmer som hjälp i det teologiska och pastorala reflekterandet.

Kanske kan förbannelsepsalmernas teologiska innebörd på ett positivt sätt bidra till hur man resonerar kring bön och utformandet av gudstjänst – utan att man nödvändigtvis behöver använda denna typ av psaltarpsalmer i den gemensamma gudstjänsten. Risken med att använda dessa psalmer är nämligen densamma som vid tolkningen utav andra bibeltexter nämligen att det sätt på vilket texten idag uppfattas inte överensstämmer med textens ursprungliga innebörd. Det kan t.ex. leda till att en förbannelsepsalm (använd i den gemensamma gudstjänsten) av den bedjande uppfattas som ett manifesterande av vreden och hämndbegäret – snarare än som ett överlämnande av det åt Gud. Det Psaltarens psalmer lär om bön torde dock fortsatt vara applicerbart då gudstjänst utformas och nya böner formuleras.

Psalmerna kan också betraktas som undervisande litteratur och bön i flera olika avseenden. Genom att läsa och be dessa psaltarpsalmer dras man in i den dramaturgi som utspelar sig i Psaltaren. I klagopsalmerna och dess bön riktad mot fienderna kan man utforska den utsatta människans perspektiv eller med hjälp från dessa psalmer reflektera över vad i ens eget liv som kan ge andra skäl att be denna typ av bön. Denna återkommande förklaring av förbannelsepsalmerna som en inblick i den utsattes perspektiv kan bidra till den pastorala kontexten såväl som till den undervisande. Därutöver lyfter psalmerna in den alltid aktuella teodicéproblematiken och räddar (med fiendernas hjälp) såväl gudsbild som människobild. Den teologi förbannelsepsalmerna förmedlar är därför på många sätt relevant för den teologiska reflektionen.

De sätt på vilket förbannelseformuleringarna idag förklaras av exegeter är alltså i övervägande grad såväl tillämpbara som relevanta för de frågor och behov som uppkommer i ett pastoralt och gudstjänstorierat sammanhang. Frågan om och hur dessa psalmer kan tas i bruk i den gemensamma gudstjänsten är dock en fråga som förblir öppen för diskussion – en diskussion jag hoppas skall ta sin början där denna uppsats nu slutar.

Men först några uppslag på vidare forskning inom detta ämnesområde.

Förslag för vidare forskning

Som jag nämnde i inledningen till denna uppsats finns det en fråga som tangerar diskussionen om Psaltarens plats i kristen gudstjänst och det är frågan om hur den judiska traditionen hanterat dessa texter och deras plats i gudstjänstens sammanhang. Av utrymmesskäl och för att hålla en tydligare linje i resonemanget valde jag tidigt att inte inkludera judisk textutläggning i modern och äldre tid i denna undersökning. Ett i mitt tycke intressant och relevant uppslag för framtida studier inom detta ämnesfält vore dock att genomföra en mer ingående jämförelse mellan judisk och kristen utläggning av Psaltarens fiendebilder och/eller förbannelseformuleringar för att se hur de olika perspektiven kan belysa varandra och bidra till en större förståelse av och för dessa psaltarpsalmer. En sådan undersökning kunde med fördel inriktas mot hur man resonerat kring inkluderandet av denna typ texter som bön i gudstjänst.

Den som önskar en inblick i hur en sådan komparativ studie kan se ut och vilka nya perspektiv det skulle kunna innebära kan med fördel läsa antologin *Jewish & Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence* som sammanställdes efter en tre dagar

lång konferens i Worcester College, Oxford i september 2010.²⁸¹ Jag vill här i synnerhet rekommendera Gillinghams artikelbidrag ”The Reception of Psalm 137 in Jewish and Christian Traditions” där hon redogör för respektive traditions receptionshistoria av denna psalm vilket exemplifierar spännande likheter och skillnader och visar på hur dessa traditioner i modern tid kommit att korsa varandra.

En annan och mer tvärvetenskaplig undersökning som vore spännande att genomföra är att se hur dessa psaltarpsalmers formuleringar faktiskt påverkar människor i ett psykologiskt hänseende. Som ovan visats poängteras det ofta i diskussionen om förbannelseformuleringars och klagopsalmers plats i gudstjänsten att det ur ett pastoralt (dvs. själavårdande) perspektiv är viktigt att människor får möjlighet att ge uttryck för den vrede de bär på för att sedermera kunna lägga den bakom sig och gå vidare. Till detta hör tanken att dessa psalmer kan utgöra ett pacifistiskt och fredligt sätt att bemöta hämndbegär, något det dock råder delade meningar om eftersom somliga menar att användandet av denna typ av böner enbart spär på det hämndbegär som det är mänskligt att bära på då man utsatts för kränkning.

Med tanke på hur splittrade uppfattningarna är beträffande hur dessa psaltarpsalmer kan tänkas påverka människors känsloliv vore det intressant att ta del av en studie av hur människor (i olika situationer och sinnesstämningar) tar till sig dessa texter. Hur uppfattar exempelvis den människa som utsatts för någon typ av brott orden som avslutar Ps 139? Är det vanligt att det uppstår en omedelbar identifikation emellan den som ber eller läser en psalm och dess litterära karaktär (klagopsalmens ”jag”) och är det i så fall av avgörande betydelse hur texten möter mottagaren, dvs. om personen i fråga själv läser och/eller ber psalmen snarare än får den uppläst för sig? Vad, mer precist, fastnar människor för då de i olika sammanhang och på olika sätt möter dessa psaltarpsalmer? Vilka känslor och associationer väcks i mötet med texterna och vilka slutsatser kan man utifrån det dra angående diskussionen om vad som bör främjas i gudstjänstens sammanhang?

²⁸¹ *Jewish & Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence* Susan Gillingham (Red.) (Oxford: Oxford University Press 2013)

Litteraturförteckning

Primärkällor

Bibel 2000 (Bibelkommissionens översättning, Svenska bibelsällskapet; Örebro: Bokförlaget Libris, 2003)

Biblia Hebraica Stuttgartensia (Elliger, K. & Rudolph, W. (Red.) Stuttgart: Deutsche Bibelsellschaft; 5:e versionen, 1997)

Den svenska evangelieboken antagen för Svenska kyrkan av 2002 års kyrkomöte

Kyrkans dagliga bön: tidegården enligt påven Paulus VI:s apostoliska konstitution "Laudin Canticum" av den 1 november 1970 Band I: Advents- och jultiden, faste och påsktiden (Stockholm: Katolska liturgiska nämnden, Katolska biskopsämbetet 1990)

Kyrkans dagliga bön: tidegården enligt påven Paulus VI:s apostoliska konstitution "Laudin Canticum" av den 1 november 1970 Band 2: Tiden "under året" (Stockholm: Katolska liturgiska nämnden, Katolska biskopsämbetet 1990)

Tidegården, kyrkans dagliga bön: Psaltaren och andra bibliska texter samt hymner och böner ur kyrkans tradition för samkristet bruk Sammanställd och utgiven av Christer Pahlmblad och Anders Piltz under medverkan av Sören Bolander och Ragnar Holte (Lund: Arcus förlag 1995)

Sekundärlitteratur

Allen, Leslie C. WBC: *Psalms 101-150* Vol. 21 (Waco, Texas: Word Books, Cop. 1983)

Anderson, Arnold. Aalbert. *The Book of Psalms: Vol. 1, Psalms 1-72* (NCB 2 uppl.; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott 1981)

Anderson, Arnold. Aalbert. *The Book of Psalms: Vol. 2, Psalms 73-150* (NCB, 2 uppl.; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott 1981)

Anderson, Bernhard W. & Bishop, Steven *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today* (3:e uppl. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000)

Booij, Thijs "Psalm CXXXIX: Text, Syntax, Meaning" *VT* 55.1 (2005), 1-19

Broomé, Catharina "Vad psalmerna lär oss om bön" i Bergström, Hans (Red.) *En bok om Psaltaren* (Örebro: Libris 1996), 135-151

Brueggemann, Walter *The Message of the Psalms: A Theological Commentary* (Minneapolis: Augsburg 1984)

Brueggemann, Walter "The Costly Loss of Lament", *JSOT* 36 (1986), 57-71

- Byrskog, Samuel "Besvärliga texter: Om att förhålla sig till det inkorreakta" (Opublicerad artikel; Lunds universitet), 1-26
- Carney, Sheila "God Damn God: A Reflection on Expressing Anger in Prayer", *BTB* 13 (1983), 116-120
- Dahood, Mitchell *Psalms: Vol. 2, 51-100* (AB; Garden City, New York: Doubleday & Co. 1968)
- Dahood, Mitchell *Psalms: Vol. 3, 101-150* (AB; Garden City, New York: Doubleday & Co. 1970)
- Davis, Ellen. F. *Getting Involved with God: Rediscovering the Old Testament* (Cambridge: Cowley 2001)
- Day, John N. "The Imprecatory Psalms and Christian Ethics", *BSac* 159 (2002), 166-186
- Eidevall, Göran "Images of God, Self and the Enemy in the Psalms: On the Role of Metaphor in Identity Construction", i Van Hecke, P. (Red.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL 187; Leuven: Leuven University Press: Peeters 2005), 55-65
- Ejernæs, Bodil "Salme 109", i Holt, Else K. & Nielsen, Kirsten (Red.) *Dansk Kommentar til Davids Salmer Vol. 3* (Köpenhamn: Anis 2002), 154-158
- Eriksson, Lars-Olov & Nilsson, Nils-Henrik. *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse: Homiletiska och liturgiska perspektiv* (Stockholm: Verbum Förlag 2003)
- Eriksson, Lars-Olov "Psaltaren i evangelieboken och i predikan", i Stenström, Hanna (Red.), *Allvarligt talat: om predikan* (Stockholm: Verbum 2008), 95-118
- Estes, Daniel. J. "Wisdom and Biblical Theology", i Longman III, T. & Enns, P. (Red.) *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* (Downers Grove: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press 2008), 853-858
- Fretheim, Terence E. "God and Violence in the Old Testament", *WW* 24.1 (2004), 18-28
- Frey, Christofer "The Impact of the Biblical Idea of Justice on Present Discussions of Social Justice", i Reventlow, Henning Graf & Hoffman, Yair (Red.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence* (JSOTSup 137; Sheffield: JSOT Press cop. 1992), 91-104
- Gerstenberger, Erhard S. "Enemies and Evildoers in the Psalms: A Challenge to Christian Preaching", *HBT* 4 (1982), 61-77
- Gill, Sam D. "Prayer", i Eliade, Mircea (Red.) *ER* 11 (New York: Macmillan Publishing Company 1987), 489-494
- Goldingay, John *Psalms: Vol. 2, Psalms 42-89* (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms; Grand Rapids, Mich.: Baker Academic 2007)
- Goldingay, John *Psalms: Vol. 3, Psalms 90-150* (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms; Grand Rapids, Mich.: Baker Academic 2008)

- Gordon, Robert P. "ארר", i VanGemeren Willem A. *NIDOTTE* Vol.1 (Carlisle: Paternoster Press 1997), 524-526
- Gordon, Robert P. "Curse, Malediction", i VanGemeren Willem A. *NIDOTTE* Vol. 4 (Carlisle: Paternoster Press 1997), 491-493
- Grogan, Geoffrey *Psalms* (The Two Horizons Old Testament Commentary; Grand Rapids Mich.: Eerdmans 2008)
- Hays, Christopher B. "How Shall We Sing?: Psalm 137 in Historical and Canonical Context", *HBT* 27.2 (2005), 35-55
- Heiser, Michael S. "Divine Council", i Boda, Mark J. & Gordon J. McConville (Red.) *Dictionary of the Old Testament: Prophets* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press 2012), 162-166
- Hermerén, Göran "Rättvisa", i Engström, C. (Red.) m.fl. *Nationalencyklopedin* Band 16 (Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker 1995), 154
- Holladay, William L. *The Psalms through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses* (Minneapolis: Fortress Press, 1993)
- Holt, Else K. & Nielsen, Kirsten (Red.) *Dansk Kommentar til Davids Salmer* Vol. 1 (Köpenhamn: Anis 2002)
- Hossfeld, Frank-Lothar "Psalm 58", i Baltzer, Klaus (Red.) *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press 2005), 77-83
- Hossfeld, Frank-Lothar "Psalm 139", i Baltzer, Klaus (Red.) *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 2011), 534-547
- Johannesson, Karin "'Anything goes' – utom det politiskt inkorrekt?", i Hartman, Lars (Red.) *När religiösa texter blir besvärliga: Hermeneutisk-etiska frågor inför religiösa texter* (KVHAA Konferenser 64; Stockholm: Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2007), 87-98
- Kaiser, Walter C, Jr. *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan 1983)
- Keel, Othmar *The Symbolism of the Biblical World* (New York: The Seabury Press 1978)
- Kraus, Hans-Joachim *Theology of the Psalms* (CC; Minneapolis: Augsburg Publishing House 1986)
- Kraus, Hans-Joachim *Psalms 1-59: A Commentary* (CC; Minneapolis: Augsburg Publishing House 1988)
- Kraus, Hans-Joachim *Psalms 60-150: A Commentary* (CC; Minneapolis: Fortress Press 1993)
- Laney, J. Carl "A Fresh Look at the Imprecatory Psalms", *BSac* 138 no 549 (1981), 35-45
- Lessing, Reed "Broken Teeth, Bloody Baths, and Baby Bashing: Is There Any Place in the Church for Imprecatory Psalms?", *Concordia Journal* 32.4 (2006), 368-370

Levin, Christoph “The Poor in the Old Testament: Some Observations”, *R&T* 8 (2001), 253-273

Lipinski, Edward “מַלְאָכִים” i Botterweck, Johannes G., Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (Red.) *TDOT* Vol. 10 (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company 1999), 1-9

Little, Lester K. “Cursing”, i Eliade, Mircea (Red.) *ER* 4 (New York: Macmillan Publishing Company 1987), 182-185

Luc, Alex “Interpreting the Curses in the Psalms”, *JETS* 42 (1999), 395-410

Lucas, Ernest. C. “Wisdom Theology”, i Longman III, T. & Enns, P. (Red.) *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* (Downers Grove: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press 2008), 902-912

Magonet, Jonathan “Ps 137: Unlikely Liturgy or Partisan Poem?: A Response to Sue Gillingham” i Gillingham, Susan (Red.) *Jewish & Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence* (Oxford: Oxford University Press 2013), 83-88

Mays, James Luther *Psalms* (IBC; Louisville: John Knox Press 1994)

Miller, Patrick D. Jr. *Interpreting the Psalms* (Philadelphia: Fortress Press 1986)

Nielsen, Kirsten “Salme 58”, Holt, Else K. & Nielsen, Kirsten (Red.) *Dansk Kommentar til Davids Salmer* Band 2 (Köpenhamn: Anis 2002), 213-217

Nielsen, Kirsten “Salme 137 (Case Study)”, i Holt, Else K. & Nielsen, Kirsten (Red.) *Dansk Kommentar til Davids Salmer* Vol. 3 (Köpenhamn: Anis 2002), 242-245

Nielsen, Kirsten “Salme 139 (Case Study)”, i Holt, Else K. & Nielsen, Kirsten (Red.) *Dansk Kommentar til Davids Salmer* Vol. 3 (Köpenhamn: Anis 2002), 248-252

Peels, Eric “‘I hate them with perfect hatred’ (Psalm 139:21-22)”, *TynBul* 59.1 (2008), 35-51

Ringgren, Helmer *Psaltaren 42-89* (KGT; Stockholm: EFS-förlaget 1994)

Ringgren, Helmer *Psaltaren 90-150* (KGT; Stockholm: EFS-förlaget 1997)

Seybold, Klaus “Psalm LVIII: Ein Lösungsversuch”, *VT* 30.1 (1980), 53-66

Simango, Daniel “An exegetical study of imprecatory Psalms in the Old Testament” (Doktorsavhandling, Gamla testamentets exegetik, North-West University, Potchefstroom Campus, 2011)

Spickermann, Hermann *Heilsgegenwart: Ein Theologie der Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989)

Steck, Odil Hannes *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology* (SBLRBS, 33; Atlanta, Ga: Scholars Press 1995)

Steussy, Marti J. “The Enemy in the Psalms”, *WW* 28.1 (2008), 5-12

Strawn, Brent. A. "Imprecation", i Longman III, T. & Enns, P. (Red.) *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* (Downers Grove: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press 2008), 314-320

Tate, Marvin E. WBC: *Psalms 51-100* Vol. 20 (Waco, Texas: Word Books, Cop. 1990)

Thiselton, Anthony. C. "The Supposed Power of Words in the Biblical Writings", *JTS* 25.2 (1974), 283-299

Vikström, Björn *Den skapande läsaren* (Lund: Studentlitteratur 2005)

Walton, John. H. "Retribution", i Longman III, T. & Enns, P. (Red.) *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* (Downers Grove: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press 2008), 647-655

Weiser, Artur *The Psalms: A Commentary* (OTL; London: SMC 1962)

Wells, Bruce & Magdalene, Rachel F. "Law" i Longman III, T. & Enns, P. (Red.) *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* (Downers Grove: IVP Academic; Nottingham: Inter-Varsity Press 2008), 420-427

Westermann, Claus *The Psalms: Structure, Content and Message* (Minneapolis: Augsburg 1980)

Wikander, Ola *Kanaaneiska myter och legender* (Lund: Wahlström Widstrand 2003)

Zenger, Erich *A God of Vengeance?: Understanding the Psalms of Divine Wrath* (Louisville: Westminster John Knox Press 1996)

Zenger, Erich "Psalm 109", i Baltzer, Klaus (Red.) *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 2011), 124-138

Zenger, Erich "Psalm 137", i Baltzer, Klaus (Red.) *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 2011), 511-523